

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ترجمه
اسفار

صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)

موقف اول

وجود واجب

موقف دوم

صفات واجب

موقف سوم

علم حق تعالی

موقف چهارم

قدرت حق تعالی



ترجمه اسفار اربعه

سفر سوم

از حق به خلق

۳ / ۱



انتشارات مؤسسه

ترجمه

محمد خواجوی

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

ج.
(ج. ۱) ISBN 964-5996-39-2
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا .
مندرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول
از خلق به حق --. ج. ۳.
ترجمه اسفار اربعه: سفر سوم از حق به خلق --.
(ج. ۳. ق. ۱)، (۲: چاپ اول: ۱۳۷۹.
ISBN 5996-43-0-0 (ج. ۳. ق. ۲)
(ج. ۳. ق. ۱) ISBN 964-5996-42-2
آب‌نگاره اسلامی -- قرن ۱۱ق. الف. خواجوی،
محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان:
اسفار الاربعه - فارسی.

۱۸۹/۱ B
ف/ت/الف/۸۲۷
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران
۹۱۰۴-۷۸ م .



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

انتشارات مولی

شابک. ۲- ۴۲- ۵۹۹۶- ۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 42 - 2

۱۰۶/۲
۸۳

ترجمه اسفار اربعه

سفر سوم - جلد اول

صدرالمآلهین شیرازی - ملاصدرا

ترجمه: محمد خواجوی

چاپ اول: ۱۳۷۹ = ۱۴۲۱

چاپ دوم: ۱۳۸۳ = ۱۴۲۵

تعداد: ۱۶۰۰ نسخه

لیتوگرافی: تصویر

چاپخانه: ایران مصور

صحافی: امین

حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بیایی

نگاره روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی

۴۵۰۰۰ ریال

کلمه حقوی مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است

فهرست مطالب

مقدمه مترجم

نه

سفر سوم: سفر از حق به خلق

مقدمه مؤلف

(۳-۱۰)

۱۳

فن اول: آنچه که تعلق به مبدأ و صفات او دارد

موقف اول: وجود واجب

(۱۳-۹۴)

۱۳

فصل اول: اثبات وجود حق و رسیدن به معرفت ذات او

۲۲

فصل (۲): راههای دیگر برای رسیدن به این هدف بزرگ

۳۱

فصل (۳): دلایل برخی از محققان اهل فارس و اشاره به آشفتگی آن دلایل

۳۴

فصل (۴): راهها و مسالک دیگری از اقوام مختلف

۳۹

فصل (۵): انیت واجب‌الوجود ماهیت وی است

۴۶

فصل (۶): توحید او یعنی او را در وجوب وجود شریکی نیست

۵۱

فصل (۷): بیان بعضی از محققان و اشکالی که بر سخن آنان وارد می‌شود

۷۵

فصل (۸): واجب‌الوجود را در الهیت هیچ شریکی نیست

۸۱

فصل (۹): حق تعالی از هر جهت بسیط حقیقی است

۸۵

فصل (۱۰): حقیقت واجب‌الوجود را فصلی نیست

۸۶

فصل (۱۱): واجب‌الوجود را در هیچ مفهومی مشارکت نیست

فصل (۱۲): واجب الوجود تمام اشیاء و همه موجودات است

موقف دوم: صفات واجب

(۹۵-۱۲۴)

- ۹۷ فصل اول: اقسام صفات
۱۰۰ فصل (۲): صفات ثبوتی
۱۰۳ فصل (۳): آنچه متأخران در صفات حق تعالی ذکر کرده‌اند
۱۰۹ فصل (۴): عینیت صفات کمالی
۱۲۰ فصل (۵): تمام صفات حقیقی خداوند یک ذات و حقیقت‌اند

موقف سوم: علم حق تعالی

(۱۲۵-۲۵۷)

- ۱۲۷ فصل اول: اصول و مقدمات
۱۴۵ فصل (۲): اثبات علم او به ذات خود
۱۴۷ فصل (۳): علم او تعالی به غیرخودش
۱۵۰ فصل (۴): نظریات فلاسفه در علم حق تعالی به اشیاء و موجودات
۱۵۲ فصل (۵): بطلان نظریه اعتزال
۱۵۷ فصل (۶): حال قایلان به مُثُل عقلی و صورالهی
۱۵۸ فصل (۷): حال قایلان به ارتسام صور اشیاء در ذات الهی
۱۸۸ فصل (۸): اشکالاتی که ما در نظریه قایلان به ارتسام صور جسته‌ایم
۱۹۶ فصل (۹): چگونگی نظریه قایلان به اینکه علم او تعالی به مایوای خود یک علم اجمالی است
۲۰۲ فصل (۱۰): قول به اینکه علم او به صادر نخستین تفصیلی است و به غیر او اجمالی
۲۰۶ فصل (۱۱): چگونگی نظریه اینکه علم او به اشیاء اضافه اشراقی است
۲۱۶ فصل (۱۲): جوهر سخن در علم او تعالی که بر هر چیزی پیشی دارد
۲۴۰ فصل (۱۳): مراتب علم او تعالی به اشیاء

موقف چهارم: قدرت حق تعالی

(۲۵۹-۳۵۹)

- ۲۶۱ فصل اول: تفسیر معنی قدرت
۲۶۴ فصل (۲): قدرت در واجب تعالی عین فعلیت و وجوب است
۲۷۰ فصل (۳): دفع آنچه که برخی بیان داشته‌اند
۲۷۳ فصل (۴): ابطال نظریه آن کس که پنداشته شأن یک اراده به هر ممکنی تعلق می‌گیرد
۲۷۴ فصل (۵): نظریات متکلمان در مرجح و داعی، برای اراده خلق عالم
۲۷۷ فصل (۶): دفع بعضی از اوهام در این مقام
۲۸۳ فصل (۷): تفسیر اراده و کرامت
۲۹۱ فصل (۸): دفع اشکالاتی که بر اتحاد این امور درباره خداوند شده
۳۰۲ فصل (۹): فرق بین اراده خداوند سبحان و اراده ما
۳۱۶ فصل (۱۰): حکمت پروردگار
۳۱۷ فصل (۱۱): شمول و فراگیری اراده اش مر تمام افعال را
۳۲۷ فصل (۱۲): حل بقیه شبهاتی که بر اراده قدیم و جدید و حادث وارد شده
۳۴۳ فصل (۱۳): تصحیح اعتقاد به نسبت تردد و ابتلا به او تعالی
۳۴۹ فصل (۱۴): اجابت دعاها به گونه تفصیلی

فهارس

(۳۸۷-۳۶۱)

- ۳۶۳ فهرست آیات
۳۶۵ فهرست احادیث
۳۶۷ فهرست اعلام و اصطلاحات

هُوَ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی نبینا محمد و آله الطیبین الطاهرین الاطهرین، حمدی ازلی مرابدیتش را و سپاسی ابدی مر ازلیتیش را که ما را توفیق ترجمه کتاب کبیر و سفر نفیس اسفار صدرالحکماء و العلماء و بدرالبلغاء و الادباء را که بحمدالله به اواخرش رسیده عنایت فرمود، مطالب گفتنی را در مقدمه ترجمه سفر اول بیان داشتم.

اما موضوعی را که در ذهنم سالها بود خلجان می کرد و اکنون با ترجمه این اثر شگفت قوت بیشتری گرفته اینکه: اسلوب نگارش و تبویب کتب صدرالمتألهین چنین بوده که هر کتاب مستقلی را که تألیف می کرده اگرچه چندین ورق و در شمار انگشتان دست باشد به خطبه ای که در آن ثنای الهی و درود بر پیغمبر و آتش و سپاس از توفیق تألیفش - و گهگاهی گله از وضع دورانیش - باشد مزین می نماید، چنانکه در دوازده تفسیری که بر ده سوره و دو آیه کرسی و نور نوشته همگی دارای خطبه ای مجزا و مستقل می باشند، و همین طور در شرح اصول کافی، شرح کتاب عقل و جهل خطبه ای و شرح کتاب توحید خطبه ای و شرح کتاب حجت خطبه ای جداگانه دارد، و اگر بین دو کتاب خطبه ای نداشت، مشخص می شود که دومی دنباله اولی است -

چنانکه در شرح کتاب فضل‌العلم که پس از شرح کتاب عقل و جهل آمده این‌گونه است - .

در این کتاب هم همین‌طور عمل کرده است، یعنی یک خطبه برای سفر اوّل بیان داشته و یک خطبه هم برای سفر سوم، بنابر مطالب مذکوره می‌توان مجموعهٔ اسفار را در واقع دو سفر دانست، یعنی این مجموعه دو سفر است: سفر من الخلق الی الحق - الهیات به معنی الاعم - و سفر من الحق الی الخلق - الهیات به معنی الاخص - و دو سفر دیگر: یعنی سفر من الحق الی الحق و سفر من الخلق الی الخلق، ذیل یا فرع و یا نتیجه این دو سفر قرار گیرد؛ و اصولاً سفر جواهر و اعراض، تشبیهش به سفر اول که از خلق به حق - یعنی از کثرت به وحدت و مقام فرق - است مناسب‌تر می‌باشد و سفر نفس به معنی افاضه از حق به سفر سوم که از حق به خلق - یعنی از وحدت به کثرت و مقام فرق بعد الجمع - است نزدیک‌تر می‌باشد، ایشان خود فرموده: من این کتاب را بر چهار سفر - طبق سفر عرفا - تألیف کرده‌ام، یعنی در چهار مرحلهٔ کلی که در باطن به هم ارتباط هم دارند و هر چهار در واقع یک سفر انالیه و انا الیه راجعون است - چون در طول یکدیگرند - ولی به نظر مترجم دو سفر - به اعتبار دو خطبه که دو کتاب مستقل است - یعنی از کثرت به وحدت و از وحدت به کثرت و از خلق به حق و از حق به خلق - بالحق - مناسب‌تر است، والله اعلم بحقایق الامور.

حال بر چنین فرضی گوئیم:

سفر اول (که سفر اول و دوم کتاب حاضر است) در الهیات به معنی الاعم است و در دو مسلک تدوین یافته: مسلک اول شامل ده مرحله می‌باشد، ده مرحلهٔ آن در امور عامه است؛ و مسلک دوم در علم طبیعی و تعلیمی و اعداد و خط و زاویه و ضلع و کم و کیف و دیگر مقولات و تعلیمات می‌باشد و یک مرحله است (چنانکه برخی این مرحله را مرحلهٔ یازدهم و دنبالهٔ ده مرحلهٔ قبلی می‌دانند و هردو را یک سفر محسوب می‌کنند) که شامل مقولات نه‌گانهٔ عرضی و یک مقولهٔ جوهر است و از چهار فن تشکیل یافته است، فن چهارم

مقدمه مترجم / یازده

آن خود شامل شش فن است که رویهم ده فن می‌شود.

سفر دوم (که سفر سوم و چهارم کتاب حاضر است) در الهیات به معنی الاخص است که شامل دو فن است: فن اول در احوال مبدأ و صفات الهی است که شامل ده موقف است، و فن دوم در احوال نفس و معاد است که شامل یازده باب می‌شود.

محمد رضا مظفر که یکی از مدرسان عرب زبان فلسفه صدرائی و از شاگردان مرحوم سیدمحمد حسین غروی اصفهانی - مدرس فلسفه در نجف اشرف - می‌باشد، در مقدمه‌ای که بر اسفار چاپ جدید نوشته گوید: صدرالمآلهین در مقدمه کتاب اسفار گوید: من این کتاب را بر چهار سفر - طبق سفر عرفا - تألیف کرده‌ام؛ معنایش این نیست که این اسفار طبق آن اسفار عرفانی - طابق النعل بالنعل اند - یعنی اولی طبق سفر اول و دومی طبق سفر دوم و همین‌طور سوم و چهارم، بلکه این یک نوع تشبیه است - به‌گونه تیمن و تبرک - از این روی بر گرداندن آنان - یعنی تعلیق نویسان بر اسفار به ویژه این بخش - آن اسفار را به این اسفار، غیر موفق است.

روش ما در ترجمه این کتاب نظر به متن کتاب است نه به شرح و تعلیق و حاشیه‌هایی که بر آن زده شده است، لذا متن را همان‌گونه که هست ترجمه کرده و از دخالت ذهن و نظر خویش در آن خودداری کرده و از چهار چوب متن بیرون نشده‌ایم تا خواننده خود از متن، آنچه را که باید دریافت و ادراک نماید و به قول آن عارف بزرگ: - هرکس به قدر فهمش دریافت مدعا را - ولی با این همه آن دسته از حواشی را که تشخیص می‌دادیم مفید بر فایده است ترجمه کرده و در پانویس‌ها آورده‌ایم (چون متعهد به ترجمه تمام حواشی نبودیم) و آنچه را که نیاز به توضیح مختصری - مثلاً مرجع ضمیری و غیره - داشت در بین دو قوس مشخص ساختیم تا رعایت امانت شده باشد، البته اگر اشتباهی در ارجاع این ضمائر که از شمار بیرونند و به علت تشابهشان به هم سهوی رخ داده باشد از غفلت مترجم است.

بنابراین اگر خوانندگان گرامی به برخی از نقصانات برخورد کردند از دو

دوازده / ترجمه اسفار - سفر سوم

حال بیرون نیست: یا مربوط به اعضاء و دشواری خود مطلب است که باید از استادان راهنما یاری جویند؛ زیرا عرب زبانان نیز در خواندن متن عربی بدون مدارسه و مباحثه و عدم فراگیری مقدمات و اصطلاحات فلسفی، درک درستی از مطلب زبان مادریشان نخواهند داشت؛ کار در ترجمه این کتاب هم همین طور است، یعنی چون مطلب فلسفی و در حد بالا - یعنی فلسفه اعلا - است، نیاز به درس و بحث و تفکر و اندیشه - از راه منطق و جهت معلوم - دارد.

و یا اینکه تشخیص دادند نقصان از جانب مترجم است، در آن صورت مستدعی است آنرا به ناشر - چه کتباً و چه شفاهاً - اطلاع دهند که ان شاء الله برطرف خواهد شد.

چشم هنر بین بود از عیب پاک بی هنر ار عیب نماید چه پاک؟ چنانکه گفتیم در سفر اول مطالب مربوط به الهیات به معنی الاعم و مباحث علوم طبیعی و بعضاً پزشکی است، یعنی گفتار دیگران از اهل حکمت بحثی را مصنف قدس سره نقل کرده و سپس به جرح و تعدیل می پردازد و نظر خویش را در بین آن گفتگوها اظهار می نماید، اینجاست که دوستدار حکمت و صاحب نظر باید آن مرواریدهای غلطان را که به قول خودش بر ستون هایی از براهین و استدلال استواراند و انوار کشف و شهود بر آنها نورافکن گشته و تابناکشان ساخته است، از اصداف اقوال و جدل و جدال بیرون آورد.

سفر دوم که در واقع سوم و چهارم مصنف قدس سره می شود، مطالب مربوط به الهیات به معنی الاخص است که در ذات و صفات و اسماء و عنایت الهی و قرآن و فرقان و فرق بین کتاب و کلام و چگونگی نزول وحی و التقای آن و معنی نقطه تحت «با» و معنی نسخ و نعت قرآن و مباحث خیر و شر و قضا و قدر و حکمت آفرینش موجودات - اعم از انسان و حیوان و نبات و جماد و بسایط و مرکبات و مثل افلاطونی و مثل معلقه و پاسخ ژاز خایان و به ویژه متکلمان - سخن می گوید.

در این سفر در موقف هشتمش تحت عنوان عنایت الهی - به ویژه از فصل

مقدمه مترجم / سیزده

شانزدهم به بعد - به بحث در عشق می پردازد، عشقی که خود پایه آفرینش و رکن رکن اعظم عرفان اسلامی و سرمایه تمام موجودات کماهی می باشد، چون ذره ای نیست که در فضای آفرینش از عشق خالی باشد، چنانکه شاعر پارسی گوی خوش بیان که خود از این نمد کلاهی داشته گوید:

کشان هر ذره را تا مقصد خاص	یکی میل است با هر ذره رقااص
دواند گلخنی را تا به گلخن	رساند گلشنی را تا به گلشن
نیابی ذره ای زین میل خالی	اگر پویی ز اسفل تا به عالی
ز زیر ماه تا بالای افلاک	ز آتش تا به باد از آب تا خاک
جنیبت تا جنیبت خیل تا خیل	همین میل است اگر دانی همین میل
همین میل است و باقی هیچ در هیچ	سر این رشته های پیچ در پیچ
تکاپو داده هریک را به سویی	بهر طبعی نهاده آرزویی
به لیلی داده زنجیرش که میکش	برون آورده مجنون را مشوش
فکنده بیستون پیشیش که میکن	ز شیرین کوهکن را داده شیون
شرد عشق و درآید در رگ و پی	غرض کاین میل چون گردد قوی پی
سراپا گر همه جان است مُرده است	کسی کش نیست این آتش فسرده است
چو عشقی در تو نبود مُرده باشی	اگر صد آب حیوان خورده باشی
رخ پایندگان بر چیست؟ بر عشق	مدار زندگانی چیست؟ بر عشق
همه عیب جهان پیشش هنر شد	بعین عشق آنکو دیده ور شد
نبیند عیب هرگز دیده عشق	هنر سنجی کند سنجیده عشق

مسأله عشق یکی از مسائل مهمی است که در فلسفه خسروانیان و افلاطونیان و نو افلاطونیان و اشراقیان و مشارقه از ایرانیان و فلسفه باطنیان مورد بحث و مذاقه قرار گرفته است، مصنف قدس سره اقسام آن و نظر بیشتر از عهده داران شرح و توضیح این امر را در موقف هشتم این کتاب آورده و معتقد است که عشق به معنای عامش در تمام موجودات عالم از دُزه تا دُزه ساری است و هیچ موجودی نیست که در صراط عشق که همان راه مستقیم باطنی طینت و فطرتش است پویا و جویای مطلوب حقیقی و

چهارده / ترجمه اسفار - سفر سوم

معشوق واقعی خود نباشد.

درباره عشق سخن بسیار گفته شده و ابن سینا هم رساله‌ای به نام عشق و رساله دیگری به نام عشق هیولا به صورت دارد و آنجا اقسام مراتب عشق را بیان داشته است و همگی معتقدند که عشق عبارت از میل مفرط به هر چیزی که مورد نظر است می‌باشد، و گویند: عشق مشتق از عَشَقَه است، عشقه گیاهی است که هرگاه به دور درخت بپیچد، آبش را خورده و رنگش را زرد کرده و برگ و بارش را ریخته و درخت را خشک می‌کند، بنابراین در فرهنگ عموم، عشق عبارت از تعلق قلب است به موجودی دیگر، و آنرا به سه مرحله تقسیم کرده‌اند:

مرحله اول عبارت از عشق حق متعال است به موجودات، که اگر این عشق نبود همگی مضمحل و نابود می‌گردیدند، و همین عشق است که موجودات را حفظ می‌کند و در تمام جهان هستی ساری و جاری است.

گر عشق نبود خود نبودى هرگز نه زمین نه آسمانى
خداوند می‌فرماید: «یحیهم» یعنی دوستشان دارد، مراد از این بیان الهی همان است که گفتیم، و از طرفی تمام موجودات عالم هم طالب و عاشق کمالند و اشتیاق به لقای الهی و معرفت ذات و شهود صفات دارند، لذا خداوند می‌فرماید: «و یحبونه» یعنی آنان هم او را دوست می‌دارند (۵۴ - مائده) و غایت این عشق تشبیه به ذات خداوندی است که گفته‌اند: فلسفه عبارت است از تشبیه به ذات احدیت - به مقدار توان بشری - عشق مجرد از شوق، مخصوص عقول مجردة کلیه و جزئیه است که از هر جهت بالفعل اند، ولی موجوداتی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه‌اند، عشق و شوق غریزی هردو را دارند.

مرحله دوم عشق حکما و دانشمندان است به اندیشه و نظر در آفرینش الهی و حقایق موجودات.

مرحله سوم تقسیم به عشق عقیف و عشق وضعی می‌شود، عشق عقیف عشقی است که منشأ آن ادراک زیبایی مطلق است - از حیث ذات عشق -

مقدمه مترجم / پانزده

یعنی دلدادگی مطلق به حُسن مطلق و زیبایی مطلق که بالاترین مرتبه عشق است، این عشق عقیف مأخوذ از حدیث شریف نبوی است که فرمود: من عشق و کتم و عَف و مات، مات شهیدا، یعنی: هرکس عاشق شود و عشقش را پنهان دارد و عفت و خودداری بورزد و بمیرد، شهید مُرده است؛ و دیگر عشق وضعی، یعنی عشق حیوانی است که هدف عمده آن خاموش کردن نایره شهوت حیوانی می باشد و این عشق، از موضوع بحث ما بیرون است و صدرالمُتألهین فقط جذب و انجذاب را در آن اعتبار دارد و مأخوذ و مطلوبش همان است.

فلاسفه را در ممدوح بودن و یا نکوهیده بودنش اختلاف نظرهایست و چنانکه گفتیم اصول اختلاف نظرها را صدرالمُتألهین در موقف هشتم این سفر آورده و معتقد است این عشق که نتیجه اش لذت بردن از صورتهای زیباست، در نفوس تمام ملل و نحل موجود است و خداوند آنرا در نهاد تمام جنبندگان قرار داده و بر این امر مفسطورشان ساخته و اصولاً چنانکه گفتیم - در تمام موجودات، از دُزه تا دُزه ساری و جاری است.

ساری است سرّ عشق در اعیان علی الدوام *كالشمس فی الدُّجی كالنور فی الظلام*
سریان این عشق تابع مصالح و حکمت‌های خاصی است و از آن جهت ممدوح و مستحسن است که منشأ صنایع ظریف و هنر آفرینی می شود، چنانکه کوه بیستون و کاخهای پادشاهان و بسیاری از امور دیگر بر این امر گواه است، عشق به زیبارویان منشأ ازدواج و بقای نسل می گردد، عشق به فتیان و کودکان - پس از آنکه عشق حیوانی و غریزی را از آن خارج ساختیم - که در بین معلمان و استادان جاری است، منشأ تعلیم و تربیت و فراگیری ادب و علم و صنعت می گردد، و لطف الهی آنرا ایجاب فرموده تا معلم به دانش آموز و دانشجو به استاد توجه کند و علاقه و محبت ورزد، و اصولاً هیچ نوع عشقی اعم از مرد به زن و زن به مرد و مرد به مرد و زن به زن، بیهوده نیست و از عشق ممدوح محسوب می گردند که برای مصالح خاصی خداوند در دلها ایجاد فرموده تا نظام خاص اجتماعی و تعاونی استقرار یابد.

معشوقات نیز بر حسب توجه و نظر اشخاص متفاوت و متکثرند و چنانکه صدرالمتألهین در موقف هشتم همین کتاب گوید عبارتند از: محبت نفوس حیوانی به نکاح، و محبت پیشه‌وران و صنعتکاران به عرضه کردن هنر و صنعت خود و به وجود آوردن مصنوعات نیکو، و محبت تاجران برای گرد آوردن مال و ثروت، و محبت رؤسا برای ریاست و حفظ مقام، و محبت دانشمندان در اندوختن علم و معارف و مسائل علمی.

صدرالمتألهین عشق حقیقی را عشق ذات حق متعال به ذات و صفات خود می‌داند، زیرا عاشق ذات خودش و معشوق ذات خودش و عشق کُلّ و کانون تمام عشق‌هاست که از آن کانون، عشق به تمام موجودات افاضه و سریان می‌یابد و در آنجا قائل به اتحاد عشق و عاشق و معشوق است؛ وی عشق را به عشق حیوانی و عشق نفسانی و عشق عقلانی تقسیم کرده است: عشق حیوانی را که گفتیم صرف خاموش کردن نایره شهوات حیوانی و غرایز بهیمی است، از مرتبه عشق خارج ساخته و فقط قوه جذب و انجذاب آن را مطلوب می‌داند، چنانکه شاعر پارسی‌گوی ما گوید:

به شهوت قُرب تن با تن ضرور است	میان عشق و شهوت راه دور است
ز بُعد ظاهری خسرو زند جوش	که خواهد دست با شیرین در آغوش
چو پاک است از غرض‌ها طبع فرهاد	ز قُرب و بُعد کی می‌آیدش یاد؟
ز شیرین نیست حاصل کام پرویز	از آن پوید به بازار شکر تیز
ندارد کوهکن کامی که ناکام	به بازار شکر باید زدش گام

عشق نفسانی عشقی است که مبدأ و منشأ مشاکلت نفس عاشق است با نفس معشوق خود - در جوهر ذات - یعنی عاشق با معشوق در یک مرحله بالاتر از بدن اتحاد دارند و آن مرتبه نفس ناطقه است، یعنی اتحاد حس و حاس و محسوس، در این مرحله عاشق بدون حضور شمایل محبوب توان نمی‌آورد و طاقب خودداری ندارد و در صورت عدم آن شمایل، دم از هجران و فراق و بُعد و حرمان میزند، اشعار شعرای عارف مشرب بیشتر در این مرتبه است، و اگر عاشق و معشوق مدت زمانی طولانی باهم باشند اصطکاک

مقدمه مترجم / هفده

جسمانی نخواهند داشت و بلکه در مرتبه روحانی از شمایل یکدیگر که در مرتبه نفس باهم اتحاد دارند لذت می‌برند، چنانکه شاعر کویر مکان ایرانی و دلدادۀ عشق نفسانی، وحشی بافقی از این مرتبه چنین سخن آغازد:

مزاج عشق بس مشکل پسند است	قبول عشق بر جایی بلند است
شکار عشق نبود هر هوسناک	نبندد عشق هر صیدی بفتراک
اگر داری دلی در سینه تنگ	مجال غم در او فرسنگ فرسنگ
صلای عشق در ده ورنه زنهار	سر کوی فراق از دست مگذار
چه باشد رکن عشق و عشقبازی؟	ز لوٹ آرزو گشتن نمازی
غرض‌ها را همه یکسو نهادن	عنان خود بدست دوست دادن
اگر گوید در آتش رو روی خوش	گلستان دانی آتشگاه آتش
و گر گوید که در دریا فکن رخت	روی با رخت و منت داری از بخت
نه هجرت غم دهد نه وصل، شادی	یکی دانسی مراد و نامرادی
بهر فکر و بهر حال و بهر کار	چه در فخر و چه در ننگ و چه در عار
بهر صورت که نبود ناگزیرت	به جز معشوق نبود در ضمیرت
ز هر جا حُسن بیرون می‌نهد پای	رخی از عشق هست آنجا زمین سای
نیازی هست هر جا هست نازی	نباشد ناز اگر نبود نیازی
نگاهی باید از مجنون در آغاز	که آید چشم لیلی بر سر ناز
میان حُسن و عشق افتاد این شور	ز ما غیر از نگاهی ناید از دور
نه عذرا آگهی دارد نه وامق	که می‌گردند چون معشوق و عاشق؟
زلیخا خفته و یوسف نهفته	نه نام و نه نشان هم شنفته
ز بیرون آگهی نی و ز درون سوی	بهم ناز و نیاز اندر تک و پوی
نیاز و ناز را رایست به عیوق	نه عاشق زان هنوز آگه نه معشوق
ز راه نسبت هر روح با روح	دری از آشنایی هست مفتوح
از آن در کان به روی هردو باز است	ره آمد شد راز و نیاز است
میان آن‌دو دل کاین در بود باز	بود در راه دائم قاصد راز
همه عالم اگر گردند همدست	گمان این مبر کاین در توان بست

بود هر جا دری از خشت و از گِل
تنی سهل است کردن از تنی دور
بسر آوردن توان، إلا در دل
دل از دل دور کردن نیست مقدور
نهانی صحبت جانها به جانها
خوش آن صحبت که آنرا بار تن نیست
عجب مَهْری است محکم بر دهانها
نگهبان را مجال دم زدن نیست^۱

عشق عقلانی و یا الهی و روحی، عشقی است که در این مرتبه عاشق با معشوق چنان اتحاد روحی و عقلی پیدا می‌کند که از شمایل محبوب نیز بی‌نیاز می‌گردد و وجود معشوق در درونش نقش می‌گردد و چنان انطباق پیدا می‌کند که حک شدنی نیست؛ شاعر گوید:

نقش کردم رخ زیبای تو بر خانهٔ دل
خانه ویران شد و آن نقش به دیوار بماند
این معنی را مولانا در کتاب مثنوی بس زیبا بیان داشته و گوید: مجنون بیمار شد و چون خواستند او را رگ زنند استنکاف می‌کرد، بدو گفتند: تو از شیر بیابان و جانوران و درندگان بیمناک نه‌ای، چه شده از نیش نیشتری چنین فزع می‌کنی؟

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش
منبلم بی زخم ناساید تنم
صبر من از کوه سنگین است بیش
عاشقم بر زخمها بر می‌تنم
لیک از لیلی وجود من پُر است
این صدف پُر از صفات آن دُر است
ترسم ای فضا دگر فصدم کنی
نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنی است
در میان لیلی و من فرق نیست
من کیم لیلی و لیلی کیست؟ من
ما یکی روحیم اندر دو بدن
بر من از هستی من جز نام نیست
در وجودم غیر آن خوش کام نیست
حلقهٔ آن در هر آنکو می‌زند
بهر او دولت سری بیرون کند

سخن ناگفته آنکه: این سه مرحلهٔ حیوانی و نفسانی و عقلانی را که ما بیان داشتیم حدّ تامش بود، ولی هر کدام از آنها با دیگری حدّ مشترکی هم دارند، امکان دارد عشق نفسانی گاهی هم همراه با حیوانی باشد، این نشان دهندۀ

۱. این اشعاری که با حروف سیاه است اشاره به عشق نفسانی دارد که دوروح در مرحله بالاتری از بدن باهم اتحاد دارند و اگر در بدن بسته شود در راز و نیاز دوروح باز است. «م»

مقدمه مترجم / نوزده

این امر است که عشق نفسانی هنوز به کمال خودش نرسیده است، و همین‌طور عشق عقلانی، گاهی هم همراه با عشق نفسانی باشد، یعنی از حضور شمایل محبوب لذت برد، این هم نشان دهنده این امر است که آن هم خالص و ناب محض نیست، حدّ تام هر مرتبه، نشانه کمال آن مرتبه است در عاشق.

پس همان‌طور که هر حیاتی از حیات او و هر سمعی از سمع او و هر بصری از نور ابصار او و هر کلامی از کلام او و هر علمی از علم او و هر... از اوست، همین‌طور هر عشقی هم از عشق اوست؛ سید قطب‌الدین نیریزی قدس‌الله سرّه القدوسی در قصیده بی‌همتای فصل الخطاب خویش گوید:

كذا كل حبّ لمعة من محبة	الهية قدسية بالحقيقة
لكل محب لمعة من محبة	لقد حدثت في بدء كل الخليفة
و كل جميل منظر لجماله	و منه استفاض الحسن كل مليحة
و في كل محبوب يسافر حبه	و يظهر منه كل أن بجلوة
مسافرة مثل انعكاس اشعة	تكون لنور الشمس عنه الاضاءة
و ان الالهيين في سكر حبههم	يريدون وجه الله عن كل وجهة



سفر نفس اسفار صدرالمتألهين خلاصه و انموزج مطالب قبلی از قبیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اتحاد ماده و صورت و مطالب دیگری که این حکیم پایه گذارده می‌باشد و در این سفر، نتیجه آنچه تأسیس کرده و ثمره آنچه را که کشته بهره‌برداری می‌کند و الحق در مسند تحقیق چنو سری از گریبان فلک بیرون نیامد و نخواهد آمد، لذا ما به‌طور براعت استهلال نمونه‌هایی جزئی از آن مطالب کلی را برای خوانندگان گرامی نقل می‌کنیم و این بحث را پایان می‌بخشیم، من الله التوفیق و علیه التکلان.

منشأ حدوث نفس عبارت از حرکات و دگرگونی‌های جوهری است که در ماده می‌باشد، و چون بنا بر نظر مصنف قدس سره بین ماده و صورت ترکیب اتحادی است، بنابراین نفس، یک وجود واحد شخصی دارای مراتب و منشأ

بیست / ترجمه اسفار - سفر سوم

انتزاع صورت‌های گوناگون می‌باشد؛ چون مصنف قدس سره معتقد است که نفس با صورت ادراکی و معلوم بالذات متحد است و هر معلوم بالذاتی و صورت ادراکی، با نفس در دو مقام متحد است: مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، زیرا بنا بر رأی و نظر مصنف، حقیقت هر چیزی عبارت از صورت نوعی آن چیز است و صورت هر چیزی، وجود خاص همان چیز است و ماده به‌گونه ابهام در وی مأخوذ است و پس از مفارقتش، از ماده بی‌نیاز می‌گردد، پس انسان در وجود اخروی خودش مطلقاً از ماده بی‌نیاز است، لذا نفس و بدن دو چیز جدای از هم نیستند، بلکه متحدند و به یک وجود موجودند، ولی نفس مادام که صورت تمام بدن است، وجود مجزایی از بدن ندارد، و همین‌طور بدن هم امری جدای از نفس و موجود مستقلی - جدا از وجود جمعی و فرقی نفس - نمی‌باشد، و نفس در هر نشأه‌ای به «بدن مائی» خواه دنیوی و خواه برزخی و خواه اخروی مضاف است، و مرتبه نازل نفس مقام بدنی نفس است.

جهت ادراک نفس تا هنگامی که به بدن تعلق دارد ضعیف است، چون بیشتر نیرویش صرف اداره بدن می‌گردد، ولی پس از خلع بدن، تمام مدرکات خود را شهود می‌کند و این شهود، چشم نفس است، و نورانیت و خلاقیت نفس عبارت از قدرت نفس است و هیچ فرقی بین بدن در برزخ و بدن اخروی و این بدن سیال دگرگون‌پذیر نمی‌باشد، یعنی از باب اصالت وجود و تشکیک آن، وجود در مراحل اشتداد باقی است و حدود آن در عین تغییر از هم ممتازند

النفس فی وحدتها کلّ القوی و فعله فی فعلها قدانطوی

این نکته را هم باید دانست که بدن دنیوی و برزخی و اخروی به هم اتصال دارند و امتیازشان به نقص و کمال و اکملیت است نه امری جدای از آنها، بنابراین محشور، عین بدن مقبور است، نفس در آخرت خود کفاست و در دنیا از جهت قوای بدن به کمال می‌رسد و پس از باز ایستادن حرکت و رسیدن به مقصد، بالذات مستکفی می‌گردد.

مقدمه مترجم / بیست و یک

و چنانکه فیلسوف اعظم گفته: انسان از آغاز طفولیتش، وجودش وجود طبیعی است و انسان بشری، سپس در این وجود متدرج شده صاف و لطیف می‌گردد تا آنکه دارای وجود اخروی نفسانی می‌شود و صاحب اعضای نفسانی، این همان انسان دوم است، سپس از این وجود هم انتقال به وجود عقلی پیدا می‌کند و دارای اعضای عقلی می‌شود که به او انسان سوم گفته می‌شود.

بدن اخروی بالذات دارای حیات و ادراک (دزاک فعال) است و بدن دنیوی بالذات مُرده است و به توسط نفس، دارای حیات می‌گردد، این بدان جهت است که آخرت جهان بقا و پایداری و گونه وجودش، باقی و دائمی و جاودانی است و دنیا، جهان فنا و گونه وجودش متجدد و سیال و انقضاپذیر است و فنا، ذاتی آن می‌باشد، از این روی ظهور جهان آخرت مبتنی بر فنا و اضمحلال دنیاست و هر یک بر دیگری حرام‌اند، چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: الدنیا حرامٌ علی اهل الاخرة و الاخرة حرام علی اهل الدنیا و هما حرامان علی اهل الله.

صدرالمتألهین در این سفر گوید: فرق بین معاد و تناسخ این است که تناسخیان قائل‌اند تعلق روح به بدن در دنیاست، ولی او قائل است که تعلق روح به بدن در نشأه‌ای غیر از نشأه ماده و حرکات و متحرکات است و روح بدن، در جهان دیگری که جهان آخرت است محشور می‌شوند، و معنی معاد در معاد (یعنی بازگشت در بازگشتگاه) این است، پس معاد در معاد عبارت از حشر روح و بدن است - باهم - در آخرت، ولی قائلان به معاد در شکل این تعلق روح به بدن و در چگونگی بدن در مقام حشر با روح، اختلاف دارند، ولی همگان مسلم می‌دارند که بازگشت روح به بدن، در این عالم ماده و دنیا، اثبات معاد نمی‌کند و تعلق روح به بدن - یا عود ارواح به ابدان - در آخرت معاد است و در دنیا تناسخ.

استاد فقیدم مرحوم افضل الحکما سید ابوالحسن قزوینی رحمه الله گوید: حدیث ارواح مؤمنان در غرفه‌های بهشت که غذای بهشت را می‌خورند و از

بیست و دو / ترجمه اسفار - سفر سوم

آبش می‌آشامند و می‌گویند: پروردگارا! رستخیز را برای ما برپا کن و آنچه به ما وعده داده بودی بر آورده ساز و انجام ما را به آغازمان ملحق گردان... تا پایان حدیث، مربوط به بهشت عالم برزخ است، و در حدیث دیگر آمده که: روح در گور تا نصف بدن می‌آید و مُرده سؤال و جواب می‌شود، این مربوط به عالم خیال است که هم مجرد است و هم عین بدن برزخی، امامان ما در تقیه و در معرض تکفیر بودند و حقایق را برهنه نمی‌توانستند بیان کنند و در چنین صورت‌هایی بیان می‌داشتند.

گویند: روز قیامت روز دهری است، یعنی تمام روزهای دنیا در شکم آن است، مانند دریا، اگر دریا را در ظرفها بریزند و دوباره آن ظرفها را در دریا خالی کنند، می‌شود دریا، روزهای دنیا و دقیقه‌ها و ثانیه‌ها و ساعتها و سالها و ماهها، همه ظرفهایی هستند از روز قیامت، اکنون که ماهها و روزها می‌گذرد و متفرق می‌شوند، فردا تمام اینها را بر می‌گردانند و در شکم روز قیامت قرار می‌دهند، پنجاه هزار سالی که خداوند می‌فرماید، یوم القیامه و یوم الجمع است؛ این است پایان سخن استاد.

پس مقصود از بدن مثالی، بدنی مثال این بدن نیست، بلکه عبارت است از هیئت جسد دنیایی، و به واسطه آن است که شخصیت انسان از آغاز عمر تا پایانش باقی می‌ماند و به واسطه آن نفس، در بدن عنصری تصرف می‌نماید، و به توسط این بدن مثالی است که بدن عنصری پیوسته در گداختن و تجدد و تغیر است، بنابراین آن بدن جسمی است لطیف و ملکوتی که از چشم مردمان پنهان است و خود دارای مشاعر و قوایی است که به مراتب از قوای این بدن دنیایی قوی‌تر است، این بدن محسوس، قشر و غلاف و محل نفوذ افعال آن بدن است.

هیأت جسد در صقع نفس باقی است و نفس در عالم برزخ بر هیئت و شکل محصّل خود ظاهر می‌گردد، در اینجا بدن ظاهر است و نفس، پنهان در اوست، در آخرت نفس ظاهر است و بدن درنور دیده و همانند سایه‌ای از اوست، همین‌طور که انسان تعلقش را به بدن در این عالم می‌یابد، در آن

مقدمه مترجم / بیست و سه

جهان برزخی هم می‌یابد، تا آنکه نفخ دوم دمیده شود و آنگاه حیاتی جدید بر آن بدن برزخی افاضه و دمیده می‌شود و فرع را که بدن برزخی است به اصل - یعنی بدن اخروی - و برزخ را به آخرت اتصال می‌دهد، این حیات جدید از نفخ حضرت اسرافیل است که در صور می‌دمد، یعنی همان‌طور که انتقال از جهان ماده به برزخ به واسطه نفخ عزرائیلی است، انتقال از برزخ به آخرت نیز به واسطه نفخ اسرافیلی است، پس بازگشت روح در یوم موعود به بدنی است که در دنیا و حیات مآذیش داشته، نه به بدن مقبور، زیرا بدن مقبور پس از مفارقت روح و قطع علاقه نفس از وی، دیگر بدن حقیقی او نیست، بلکه مجازاً انتساب بدو دارد، مانند لباس انسان، یعنی لباس موقعی لباس اوست که بر اندامش باشد، اگرچه بعد از بیرون آوردن از بدن هم از ملکیت او خارج نیست، ولی لباس تن او نیست.

بدن و قوای بدنی او به حسب حقیقت و فعلیت، هیچ‌وقت فنا نمی‌پذیرد، زیرا این هیأتی که در نفس از فعلیت و قوای بدنی ایجاد می‌شود هیچ‌وقت نابود نمی‌گردد، چون از شئون نفس گشته‌اند، و امتیاز این نفس از غیر خودش به واسطه این هیأت و گونه وجود خاص اوست، و نفس در هر عالمی از عوالم ماده و مثال و آخرت، و در هر نشأه‌ای از نشآت که باشد، وجودش جز با بدن تمامی ندارد، و اختلاف ظهور بدن در هر یک از مواطن و نشآت به حسب اختلاف نفس می‌باشد، چنانکه در برزخ، صورت عنصریش به صورت مثالی تبدیل می‌یابد و در قیامت هم به صورتی که جامع بین اخلاق و ملکات خود است ظاهر خواهد شد، زیرا یک حقیقت امکان دارد که صورتش به اختلاف مواطن و نشآت مختلف گردد و در هر موطنی به حسب آن موطن ظهور نماید، ولی هویتش در تمام این تحولات اصل محفوظ است - به‌گونه وحدت اتصالی - اگرچه شئون و نشآت و تعینات او تبدل یابد، چنانکه صورت طبیعی انسان، به صورت مثالی - در قبر و برزخ - و صورت برزخیش، به صورت جمعیت معادی تبدل و دگرگونی پیدا می‌نماید؛ این بحث موجزی و قطره‌ای از دریای سفر نفس اسفار بود که برای خوانندگان اظهار شد و این

بیست و چهار / ترجمه اسفار - سفر سوم

که گفتم هم نبد جز ببخودی.



این نکته را باید خدمت خوانندگان این فرخجسته سفر نفیس الهی و این مادةالمواد حکمت ربانی برسانیم که نظر ما از آغاز ترجمه و تکوین اندیشه‌اش - پس از اتکال به کرم الهی - ترجمه سفر اول و سوم و چهارم این کتاب بود و هیچ وقت عزم ترجمه سفر دوم را نکردیم، زیرا اصولاً این سفر، با وجود ارزشی که در بین کتب دیگر تدوین یافته در این فن را دارد، ولی متأسفانه سابقه تدریس را نداشته و از حواشی ارزشمند متأله سبزواری و مولانا علی النوری که چون گوهر گرانبها می درخشند و کتب صدرائی را مزین ساخته اند عاری است، و از آنجا که ما باید «أَلَاهِمَّ قَالَاهِمَّ» را تابع باشیم، به جهت عزم بر ترجمه فتوحات مکی محیی‌الدین بن العربی - شیخ اکبر قدس‌الله سره‌العزیز - که در بین کتب عرفان علمی و عملی تالی ندارد - همچنان که اسفار در بین کتب فلسفی عرفانی همتا ندارد - از ترجمه آن سفر طفره می‌رفتیم و از ناشر محترم و علاقمند به این امر هم خواهش نمودیم که آنرا به مترجم دیگری که در این فن متضلع باشد واگذارد، ولی تا کنون نامزدی برای این عروس سنگین بخت که از جهازی چشم‌گیر نیز برخوردار است پیدا نشده و اصرار ناشر محترم هم هنوز بر جای خودش باقی است و یک سر رشته به دست وی و یکسر به دست ما - سالها بر سر این رشته کشاکش داریم -.

در هر حال چون عزم، راسخ نشده، کار بدفع الوقت می‌گذرد، با این همه طبق درخواست ناشر محترم قرار شد تحلیل نسبتاً مفصلی از سفر دوم بکنیم، امید است بر این امر بسنده گردد و هم ریش ما از دست او و هم دامن او از دست ما خلاص شود، ان شاء الله پس از ترجمه چند مجلّدی از کتاب فتوحات مکی - اگر زنده ماندیم و اگر موافق تدبیر ما شود تقدیر و اگر خواستگاری پا برجا پیدا نشد - ببینیم با این عروس اجباری چه کار کنیم!!

صَحَى الْقَلْبُ عَنِ لَيْلَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ
وَعُرَى أَفْرَاسُ الصَّبَا وَرَوَّاجِلُهُ

مقدمه مترجم / بیست و پنج

حال فهرستی تحلیلی از آن سفر - با اینکه به این سفر مربوط نیست - ارائه می‌دهیم، امید است مقبول نظر قرار گیرد و خداوند ما و شما را از سرگردانی نجات دهد، به محمد و آله الطیبین .

چنانکه در آغاز این مقدمه بیان داشتیم، این مرحله در علم طبیعی و مرحله یازدهم از ده مرحله سفر اول و مجلدات سه‌گانه ترجمه شده است که در یک مقدمه شمار مقولات را با توضیحاتی بیان می‌دارد و گوید: هر یک از آنها نسبت بدانچه که تحت آنهاست جنس می‌باشد؛ سپس در فن اول^۱ در مقوله «کم» سخن می‌گوید و پس از اثبات وجود آن و اثبات وجود اقسام آن به بر شمردن خواصی که بدان خواص امکان شناخت ماهیت «کم مطلق» امکان‌پذیر است می‌پردازد، سپس به بیان فرق بین مقدار و جسمیت پرداخته و بعد از آن «کم» را به «کم متصل» و «کم منفصل» و به دارای وضع و غیر دارای وضع و آنچه که بالذات «کم» نیست و آنچه «کم بالعرض» است تقسیم می‌کند، و گوید: «کم» را نه ضدی است و نه اشتداد و نه تضتف را می‌پذیرد.

در جای دیگر به اثبات تناهی ابعاد می‌پردازد و اشکالات این امر را آورده و سپس گره‌گشایی می‌کند، بعد از آن به بیان بقیه احکام «لا نهایت» در مقابل تناهی ابعاد می‌پردازد و می‌گوید آیا امکان تجرد مقادیر از ماده هست یا نه؟ و همه را پاسخ می‌گوید، بعد از آن به مباحث دیگری که به مقادیر تعلق دارد می‌پردازد، پس از آن به بیان مکان و انیت مکان و تحقیق ماهیت مکان پرداخته و نظر قائلان به خلأ را رد می‌کند و اماراتی را که بر بطلان خلأ دلالت دارند می‌آورد و می‌گوید: اگر خلأ ثابت گردد، اجسام را نه قوه جاذبه و نه قوه دافعه نخواهد بود.

فن دوم شامل پنج باب است و هر بابی فصل‌هایی چند دارد؛: باب اول در

۱. در آغاز این مقدمه گفتیم که این سفر شامل نه مقوله عرض و یک مقوله جوهر است و از چهار فن تشکیل یافته است. فن چهارم آن خود شامل شش فن است که رویهم ده فن می‌شود. «م»

بیست و شش / ترجمه اسفار - سفر سوم

احکام کلی بودن است و درباره مقوله «کیف» می‌باشد، و آن شامل یک مقدمه در خاصیت کیف و تقسیمش به دو بخش - رطوبت و یبوست - است که هر دو کیفیت منفعل‌اند، و سبب نامیدن آن بدین نام، سپس به رد قائلان به اینکه کیفیات اجسام، نفس اشکالشان می‌باشند و همان مزاج اجسام است می‌پردازد.

در باب دوم در کیفیات ملموس و در حدّ (منطقی) گرمی و سردی و حرارت و برودت، و در ماهیت حرارت غریزی و انیت آن و ماهیت رطوبت و یبوست و انیت آن دو و در لطافت و کثافت (متراکم بودن) و چسبندگی و درخشندگی و نمناکی و خشکی سخن می‌گوید و سپس در فصلی دیگر درباره سنگینی و سبکی و در آنچه که پنداشته می‌شود از کیفیات لمسی هستند، درحالی که نیستند می‌پردازد.

در باب سوم در کیفیات دیدنی سخن می‌گوید و آنها را در فصل‌هایی چند بیان می‌دارد، نخست درباره رنگها سخن می‌گوید و سپس به بحث در نور محسوس می‌پردازد و بعد از آن در حقیقت نور و اقسام آن سخن می‌گوید و بعداً در فصلی دیگر در فرق بین ضوء و نور و شعاع و برق و سایه و تاریکی و اینکه رنگ‌ها هنگام حصول ضوء بالفعل حادث می‌گردند می‌پردازد.

در باب چهارم در کیفیات مسموعه و شنیدنی‌ها سخن می‌گوید و آنها را در چند فصل بیان می‌دارد، نخست به علت حدوث صدا و اثبات وجود صدا در خارج می‌پردازد، بعداً در علت سنگینی صدا و تندی آن و معنی صدا و طنین و حرف، و در تقسیم حرف به صامت و مصوّت (بی صدا و با صدا) و به «آنی» و زمانی سخن می‌گوید.

در باب پنجم در کیفیت چشایی و بویایی و در اثبات عرضی بودن آنها در چندین فصل سخن می‌گوید، فصل نخست درباره انواع طعم‌ها و مزه‌هاست که اجسام، یا بدون طعم‌اند و یا طعم و مزه دارند؛ در فصل دیگر در بوهایی که استشمام می‌شود سخن می‌گوید که انواع بوها را نزد ما نامی - جز از سه جهت - نمی‌باشد: اول از جهت اضافه به موضوعات آنهاست، مانند بوی

مقدمه مترجم / بیست و هفت

مشک و عنبر و سرگین؛ دوم از جهت موافقت و مخالفت، چنانکه گویند عطر بیز و گندیده - بدون تحصیل معنی فصلی در آن دو - و سوم از جهت اینکه برایش نام آنچه از آن طعم و مزه مشاکلت یافته اشتقاق می‌یابد، مانند اینکه گویند: بوی شیرین و بوی ترش.

در بخش دوم از اقسام چهارگانه کیف، یعنی قوه و «لا قوه» و انواع سه‌گانه آن: استعداد شدید بر اینکه انفعال نپذیرد، و استعداد شدید بر اینکه انفعال پذیرد، و استعداد شدید بر اینکه فعل انجام دهد سخن می‌گوید، بعد از آن در فصلی آنچه را که گفته به وجهی تفصیلی تحقیق و اثبات می‌نماید، سپس در فصلی تحقیق می‌کند که نرمی و سختی از چه جنس از اجناس «کیف» اند.

در بخش سوم سخن از کیفیاتی می‌گوید که در نفوس پدید می‌آید، بعد از آن در فصلی در قدرت که اصلاً قدرت و نیرو چیست؟ و در فصل دیگر در اراده و در فصل دیگر در خُلق، یعنی خو و ملکه و اقسام آن سخن می‌گوید و سپس در فصلی دیگر درباره حقیقت درد و رنج و لذت و خوشی به‌طور مفصل سخن می‌گوید و در فصل دیگری این قول را که دردآور و دردناک در تمامی عبارت از جدا شدن اتصال است باطل می‌سازد، و در فصلی دیگر بیان می‌دارد که مولم و دردآور چه نوع از انواع بدی مزاج است، بعد از آن در فصل دیگری به تفصیل لذات و خوشی‌ها و برتری بعضی از آنها بر بعضی دیگر پرداخته و باز در فصل دیگری آنچه را که ابن‌سینا در لذت و خوشی حواس گفته پی‌گیری کرده و اشکالی را که در آن کرده است پاسخ می‌دهد، در فصل دیگری به سلامتی و بیماری پرداخته و گفته صحت و مرض از کیفیات نفسانی‌اند و در دیگر فصل سخن از واسطه بین صحت و مرض دارد و در فصل دیگری سخن در خوشحالی و غمناکی و غیر این دو گفته و پس از آن به اسباب خوشحالی و غم می‌پردازد، در فصل دیگر به ضعف قلب و قوه‌اش، و فرق بین ضعف قلب و وحشت کردن و همین‌طور بین قوه قلب و بین نشاط و سرور پرداخته، و در فصل دیگر سخن از سبب عروض این عوارض بدنی، به جهت مکثیف شدن نفس به این کیفیات نفسانی گفته، در فصل دیگر در

بیست و هشت / ترجمه اسفار - سفر سوم

مناسبتی که بین چیزی از این کیفیات نفسانی و بین خونی که حامل روح، و روحی که حامل آثار این کیفیات است بیان مفصلی دارد.

بخش چهارم در کیفیاتی است که اختصاص به کمیات دارند و شامل سه مقاله می‌باشد، و پیش از شروع دو بحث را دربارهٔ جسم طبیعی ایراد می‌کند. مقاله اول در استقامت و استداره (راست و گرد بودن) است و شامل فصل‌هایی چند است: فصل اول در حقیقت آن دو، فصل دوم را مصنف قدس سره در معرفت و شناخت دایره و اثبات وجودش قرار داده و در فصل دیگری گفته: مستقیم و مستدیر (راست و گرد) از حیث نوع مخالف هم‌اند و تحقیق کرده که کیفیت، به چه معنایی فصل کمیت می‌باشد؟ و آنرا در دو مطلب بیان و اثبات کرده است و در تفریعی در دوایر مخالف هم از حیث بزرگی و کوچکی سخن گفته و در فصلی دیگر ثابت کرده که مستقیم و مستدیر، ضد یکدیگر نیستند، و پس از آن در فصلی دربارهٔ آنچه منع که در نسبت بین مستقیم و مستدیر - از برابری و فزونی - گفته شده حکم کرده است.

مقاله دوم دربارهٔ شکل است و شامل چندین فصل است: فصل نخست در تعریف شکل است، در فصل دوم گوید: آیا هیئت مذکور - یعنی هیئت شکلی به امر وضع - از باب کیف است و یا از باب وضع؟ فصل سوم را اختصاص به حال زاویه داده و اینکه زاویه از کدام مقوله است و این بحث چهارم است، فصل چهارم را اختصاص به احتجاج و استدلال هر یک از دو گروه داده، یعنی قائلان به «کم» و قائلان به «کیف»؛ فصل پنجم را هم اختصاص به نفی اشد و اضعف و تضاد در اشکال داده است.

مقاله سوم در حال خلقت و کیفیات اعداد است و آنرا در چندین فصل بیان داشته است. فصل اول را اختصاص به حال خلقت داده که عبارت از بحث پنجم می‌باشد، فصل دیگر را بدین امر اختصاص داده که آیا ترکیب در اعراض، از اجناس و فصول و یا ماده و صورت عقلی جایز است؟ در فصل بعدی سخن از خواص اعداد و کیفیات آنها گفته است.

مقدمه مترجم / بیست و نه

فن سوم در بیان بقیه مقولات عرضی است و در آن مقالاتی چند است: مقاله اول در مضاف است و در آن فصل‌هایی است: فصل اول در آغاز سخن در مضاف است، فصل دوم در تحقیق و اثبات مضاف حقیقی است، فصل سوم در خواص دو طرف اضافه (یعنی نسبت) است، فصل چهارم را مصنف قدس سره اختصاص به تحصیل معنایی که عبارت از نفس مقوله مضاف، که یکی از اجناس عالی دهگانه است داده، و در فصل پنجم گوید: آیا اضافه و نسبت در خارج موجود است یا اینکه موجود نیست؟ فصل ششم در گونه و نحوه وجود در خارج است، فصل هفتم در این امر است که تحصیل هر یک از دو متضایف، مانند تحصیل دیگری است، اگر جنس باشد جنس است و اگر نوع باشد نوع است و اگر صنف باشد صنف است و اگر شخص باشد شخص است، در فصل هشتم مصنف قدس سره مضاف را از جوهری چند تقسیم می‌نماید، فصل نهم در این است که آیا مضاف، تضاد و اشد و اضعف بودن را می‌پذیرد یا آنکه نمی‌پذیرد؟ و فصل دهم را اختصاص به کلی و جزئی و ذاتی و عرضی داده است.

مقاله دوم در بقیه مقولات است و در آن چندین فصل است: فصل اول در حقیقت «این - کجایی» می‌باشد و فصل دیگر در تقسیم «این» و فصل دیگر در دنباله احوال «این» است، مصنف قدس سره در فصل چهارم به حقیقت «متی - کی؟» و انواع آن پرداخته است و در فصل پنجم به تعریف و بیان «وضع» پرداخته است، در فصل ششم به تعریف «جده - ملک» پرداخته و نتیجه گرفته که این از مقوله مضاف است، و در فصل هفتم به دو مقوله «ان یفعل» و «ان ینفعل» پرداخته و در فصل هشتم به دفع اشکالاتی که بر موجودیت آن دو شده است پرداخته.

فن چهارم در بحث و گفتگو از احکام جوهر و اقسام اولی آنهاست و گوید جوهر از عوارض موجود - از آن روی که موجود است - می‌باشد و سزاوار است که در علم کلی که بحث از عوارض موجود است گفته آید، و در آن مقدمه و مطالبی چند دارد.

در مقدمه ماهیت جوهر و عرض و احوال آن دو را در چندین فصل بیان می‌دارد، لذا فصل اول را اختصاص به تحقیق ماهیت جوهر و عرض می‌دهد، در فصل دوم به تعریف عرض می‌پردازد و در فصل سوم در رسم جوهر که موجودی «لا فی موضوع» است سخن می‌گوید، فصل چهارم در اینکه حمل معنی جوهر بر آنچه که تحت آن است، آیا حمل جنس است یا اینکه حمل جنس نیست، سپس در ذیل این فصل به بحث و پرده برداشتن از حقیقت معنا می‌پردازد و سپس پندارهایی را که صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب رازی) آورده در چهار وجه و چندین پاسخ بر طرف می‌سازد، در فصل پنجم گوید: بعضی از جواهر از بعض دیگر پیشتر و بهترند و در ذیل این فصل بحث‌ها و پاسخ‌هایی را در پنج بحث و پاسخ دفع می‌نماید و فصل ششم را اختصاص به بیان خواص جواهر می‌دهد و در ذیل آن بحث و تحقیقی دارد که در آن از صاحبان مکاشفه که مؤید به نیروی برهان و نور عرفان‌اند یاری می‌جوید و نظریات حکمی آنان را در این بحث و گفتگو نقل می‌کند، در فصل هفتم گوید: محال است که یک موجود هم جوهر باشد و هم عرض، در ذیل این فصل گره‌ها و اشکالاتی را که صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب رازی) وارد کرده نقل می‌کند و به همگی پاسخ داده و آنها را می‌گشاید.

اما مطالب: مطلب اول در احکام جواهر است و دارای شش فن می‌باشد. فن اول در تجوهر اجسام طبیعی است و در آن یک مقدمه و نه فصل است، مقدمه این فن درباره ماهیت جسم طبیعی است و در ذیل آن بحث و تحقیقی چند و بینش دادن‌هایی و اشکالاتی و گشودنهایی را بیان داشته است، در فصل یکم اختلاف مردمان را در تحقق و ثبوت جوهر جسمانی و گونه وجودش که بدان اختصاص دارد بیان می‌دارد و پس از بحث و اشاره‌ای در این باره و اشکال به شیخ اشراق در فصل دیگری به شرح اتصال مقوم جوهر جسمانی و آنچه لازمه آن است و آحادش بر آن وارد می‌شوند - با بقای اولی - می‌پردازد، و پس از تلخیص و توضیحی در فصلی دیگر گوید: تمام امتدادات و اتصالات، وجودشان به جوهر متصل جایز است، فصل چهارم این فن در

مقدمه مترجم / سی و یک

انواع تقسیم است به اجزای مقداری، و آنها چهارند: انفکاک خارجی و انفکاک وهمی جزئی و انفکاک عقلی فرضی و چهارم آنچه که به حسب اختلاف دو عرض قاز و یا غیر قاز می‌باشند، در فصل پنجم آن به بیان اثبات متصل وحدانی می‌پردازد تا بدان، نحوه و چگونگی وجود صورت جسمی آشکار شود، و در طی آن گره زدن‌ها و اشکالاتی که از جانب شارح کتاب مقاصد شده همه را نقل و آنها را گشوده و اوهامی که بیشتر آنان وارد کرده‌اند همه را نقل و برطرف می‌سازد، در فصل ششم به بیان آنچه که اختصاص به ابطال نظریه نظام معتزلی دارد می‌پردازد، فصل هفتم را در اشاره به مفاسدی که بر نفی اتصال در جسم مترتب است و حتی به بطلان آن گواهی می‌دهد اختصاص داده است، و فصل هشتم در شبهاتی است که مثبتان جزء یعنی قائلان به جواهر فرد تقریر کرده‌اند و بیان مبنای خیالات آنان و پرده‌برداری از چهره مقصود - به واسطه زایل کردن آن شبهات و خیالات - و پس از یک بحث و تتمیم در فصلی گوید: قبول قسمت انفکاک تا بی‌نهایت ثابت است و در یک ظل غربی همراه با نور شرقی و بحث و کشف از این فن در یک مخلص دیگر رهایی می‌یابد.

فن دوم بحث از حال هیولا از حیث ماهیت و حقیقت است و شامل فصل‌هایی چند می‌باشد، در فصل اول سخن از ماهیت هیولا از جهت مفهوم اسم و اثبات وجودش و تحقیق انیتش دارد، به حیثی که هرکس که کمترین تمییز را داشته باشد انکار این مطلب را نمی‌کند، و در فصل دوم اشاره به ماهیت هیولا در نزد محصلان مشائیان می‌کند، و در فصل سوم اثبات جوهر هیولانی می‌کند و در این بین ابحاث و تحقیقاتی چند کرده و در مخلصی عرشی آغاز به مباحث دیگر و توضیح بیشتر برای اعاده تهنذیب و تنقیح کرده و با اشراقات و نظریاتش در این باره با ابحاث گوناگون و پی‌گیریهای مختلف دوباره به مخلصی عرشی می‌رسد، ولی باز شک و هدایتی و بحث دیگری از جهت دیگری در تعدد جسمیت و اینکه قابل اشاره حتی است یا نه این فصل را به پایان می‌رساند، و در فصل چهارم بیان منهج دیگری که فلاسفه راست

سی و دو / ترجمه اسفار - سفر سوم

برای اثبات حقیقت هیولا و گونه وجودش که بدان اختصاص دارد، عنوان می‌سازد و در آن پس از یادآوری قیاسی و وجوهی از اباحت مختلف به مخلصی عرشی می‌رسد و فصل را به پایان می‌رساند، در فصل پنجم اشاره به منهج دیگری برای این مرام و مقصود می‌کند و در فصلی دیگر آن دشواری را که بعضی از متأخران از اهل تحقیق برای این مطلب متحمل شده‌اند و نام آنرا برهان خاص الخاص گذارده‌اند، بیان می‌سازد و پس از بحث و اشاره‌ای به فصل هفتم می‌رسد و بیان دلیل دیگری را که صاحب کتاب مباحث مشرقی آورده نقل می‌کند و با ترمیمی این فصل را پایان می‌بخشد.

فن سوم در تصاحب و دوستی هیولا و صورت - به واسطه علاقه ذاتی - است و در آن چند فصل است، فصل اول در این است که جسمیت از آن حیث که جسمیت است از هیولا انفکاک پذیر نیست، و از راه‌های مختلف این را اثبات می‌کند و اشکالات و همی را آورده و بر طرف می‌سازد و سپس بعد از تحقیق و بحث به مخلصی عرشی می‌رسد، در فصل دوم احکام کلی را که به این مقام تعلق دارد بیان می‌سازد، در فصل سوم محال بودن تعزی و برهنه بودن هیولای جسمی را از مطلق صورت بیان می‌سازد و از چهار راه و سه تفریع این مطلب را اثبات می‌نماید، در فصل چهارم در چگونگی تلازم بین هیولا و صورت سخن می‌گوید تا آنکه گونه وجود هر صورتی - با قیاس بدانچه که حامل آن است و تقدمش در وجود بر هیولای آن - ظاهر و آشکار گردد، و بعد با تفریعات و شکها و ازاله شکها آنرا در تسجیلی به کرسی می‌نشانند، و در فصل پنجم مقارن و جفت بودن معلول را با علت جایز می‌شمارد، و در فصل ششم، چگونگی واحد «بالعموم» بودن چیزی علت واحد «بالعدد» بودن چیزی - به وجه خاص - را بیان می‌دارد و در دو بحث و تحصیل و یک دنباله مطلب را به پایان می‌رساند.

فن چهارم در اثبات طبایع خاص اجسام، و نیز اشاره به جوهریت صورت‌های منوع آنها و آنچه بدانها ملصق و ملحق می‌گردد، می‌باشد و در آن فصل‌هایی است، فصل اول اشاره به معنای آنها و فصل دوم در اثبات آنها

مقدمه مترجم / سی و سه

از جهت مبدئیت آنها مر حرکات و آثار را دارد و از سه وجه اشکال بر این مطلب را پاسخ می دهد، فصل سوم در اثبات صور طبیعی از راه دیگر است و آن مقوم بودن آنهاست مر ماده را، در این مطلب پس از بحثی چند به مخلصی عرشی و سپس به قاعده ای عرشی می رسد و از آن رهایی می یابد، فصل چهارم در بیان منهج سوم برای اثبات جوهری بودن صورت نوعی می باشد و پس از دو بحث به منهج چهارم در این مرام و مقصود در فصل پنجم می رسد، در فصل ششم به دفع مناقضه ای که بر این استدلال به دو منهج آخری شده است می پردازد و پس از یک تحصیل عرشی به فصل هفتم می رسد و آن اینکه: تقویم صورت طبیعی جسمی به گونه تبدیل نمی باشد و با تقریبی به فصل هشتم می پردازد، و آن اینکه: مرتبه وجود صورت طبیعی بر مرتبه وجود صورت جسمی تقدم و پیشی دارد، و در آنجا شک مشهوری را که بوده است پاسخ می دهد، در فصل نهم گوید: وجود صورت طبیعی و قوای جسمانی در اطراف و نهایت اجرام نمی باشد، و پس از یک تلویح عرشی آنرا به پایان می رساند، در فصل دهم اشاره به گونه وجود اشیاء موجوده دارد و در فصل یازدهم اشاره به صورت های اولی و صوری که پس از آن است و نیز اشاره به گونه و نحوه بقای فاسدات دارد.

فن پنجم در این است که نحوه و گونه اجسام به شکل تجدد و انقضا و حدوث استمراری - بدون دوام و بقا - می باشد، در فصل اول در لامعه ای عرشی گوید: اجسام و طبایع و تمام قوای آنها در معرض نابودی و فنایند و آنها را هیچ بهره ای از دیمومیت و بقا نمی باشد، و گوید: این راز سر به مهر و علم پنهان را که جز پاکان بدان دست نیازند حفظ کن، و در رازی دیگر، تلاشی و اضمحلال عالم طبیعت و نابودی و فنایش را بیان می دارد و پس از بیان رازی دیگر و عارض شدن وهمی و تعلیم دادنی که آنرا برطرف سازد به فصل دوم در اثبات این مطلب می رسد که: هر متحرکی خواه جسم باشد و یا طبیعت و یا نفس، به زودی فنا خواهد گشت، بلکه همه اشیاء جز ذات او فناپذیرند، چنانکه قرآن بدان ناطق است و برهان با آن مطابق، و پس از

سی و چهار / ترجمه اسفار - سفر سوم

عارض شدن وهم و ازاله آن به حکمتی مشرقی می‌رسد و فصل را به پایان می‌رساند، فصل سوم را در اینکه اعتقاد به حدوث عالم اعتقادی است که تمام انبیا علیهم‌السلام و حکما بر آن اتفاق نظر دارند^۱ آغاز می‌کند، سپس سخنان ابوالحسن عامری صاحب کتاب «الامتد علی الابد» را و سخنان افلاطون را در کتاب طیماسوس و نوامیس نقل کرده و اشکالاتی می‌کند و پاسخ‌هایی می‌دهد و با نقل بعضی از میمرهای کتاب اثولوجیای افلوطین نتایجی نیکو تحصیل می‌نماید، و سپس به تفسیر و یادآوری مطالب افلوطین در آن کتاب می‌پردازد و پس از رد اوهامی که در این باره شده این مطلب را تسجیل و اثبات می‌نماید، در فصل چهارم اعتقادات فلاسفه‌ای را که غیر اینان بودند، یعنی استوانه‌های علم و معرفت شناخته شده‌اند، در حدوث عالم و خراب و نابودی آسمانها و زمین بیان می‌دارد و از آن جمله زینون اکبر و فلاسفه فادامیا (آکادمی افلاطون) و هرقل و ابیقورس و شیخ یونانی و فرفورس - واضع کتاب ایساغوجی - و ابرقلس و غیر هم را بر می‌شمرد^۲؛ در فصل پنجم این فن به برخی از سخنان پیشوایان کشف و شهود - از این امت مسلمان - در تجدد طبیعت جرمی که ملاک امر در نابودی و زوال عالم است می‌پردازد، نخست از سخنان امیرالمؤمنین علیه‌السلام در کتاب نهج البلاغه آغاز می‌کند و سپس به سخنان اهل تصوف و مکاشفان می‌پردازد.

فن ششم از علم جواهر، در مبادی و اسباب طبیعیاتی است که عالم طبیعی آنها را قبول داشته و از عالم الهی به‌گونه حکایت و تسلیم پذیرفته

۱. بر خوانندگان گرامی پوشیده نماند مطالبی را که مصنف قدس سره از فن چهارم در بحث از احکام جواهر و اقسام اولی آن گفته. و مطالبی را که از مطلب اول در احکام جواهر در شش فن بیان داشته. و حتی مقولات نه‌گانه‌ای را که پیش از بحث جواهر تقریر فرموده. تمام اینها را در سفر اول به‌طور مستوفی و استدلالی با جرح و تعدیل آورده است. در این سفر باز هم به‌طور مستوفاتر و به‌صورت سفری مستقل و در تحت یک مرحله بیان داشته است. در هر صورت سفر اول چیزی از این مطلب را کم دارد. «م» ۲. و چنانکه گفتیم تمام این مطالب در سفر اول همین کتاب و کتاب مفاتیح‌الغیب و کتاب حدوث عالم به‌طور کامل آمده و ما هم بحمدالله و المنة هر سه کتاب را پس از تصحیح ترجمه کرده و توسط انتشارات «مولی» انتشار یافته است.

مقدمه مترجم / سی و پنج

است، اما برهان بر آن: پذیرفتنش بر عهده عالم ربانی است که از خداوند - از جهت فرشتگان مقرب او که وسایط امر و فرمان او در خلقتش می‌باشند - فرا گرفته است و در آن، هجده فصل است، و این فن - یعنی فن ششم - انموزج و نتیجه‌گیری تمام مباحث جواهر می‌باشد، بنابراین فصل اول را در تعریف طبیعت آغاز می‌کند و پس از بینش دادنی به فصل دوم می‌پردازد، در آن فصل درباره نسبت طبیعت به مافوق خودش از صورت و نفس، و به ما تحت خودش از ماده و حرکت و اعراض سخن می‌گوید و پس از بیان حکمتی مشرقی این فصل را پایان داده و در فصل سوم گوید: فعل طبیعت بالذات است، خواه کلی باشد و یا جزئی، خیر و صلاح است نه شر و فساد، در فصل چهارم به موضوع علم طبیعی و مبادی آن می‌پردازد و در فصل پنجم مبادی طبیعیان را بر می‌شمرد که آن مبادی را به‌گونه مصادره و وضع اخذ و اعتبار می‌کند، و در فصل ششم چگونگی اشتراک این مبادی مقارن و جفت هم - یعنی ماده و صورت و عدم - را بیان می‌دارد.

فصل هفتم این فن را اختصاص به این مطلب می‌دهد که کدام یک از این علت‌ها سزاوار است که از حیث مطلب و از جهت اهتمام، برای طبیعیان شدیدتر و قوی‌تر باشد، فصل هشتم را تخصیص به معرفت چگونگی ترکیب یافتن جسم طبیعی از ماده و صورت خودش - در چهار حجت - داده است، چنانکه نفس صورت بدن است، بدن هم ماده آن است، از ماده و صورت جسم طبیعی حصول می‌یابد، درحالی که ماده و صورت خود عبارت از جسم طبیعی است، و چون کار مشکل می‌شود، در پی آن اعضاالات و اشکالاتی را نقل می‌کند و سپس تفصیلات و رهایی از آن اعضاالات را بیان می‌دارد و در پی یادآوری در این امر و هشدار دادنی فصل را به پایان می‌رساند؛ در فصل نهم شک‌هایی را که توهم می‌شود بر نظریه اتحاد بین صور و مواد وارد شود گشوده و حل و رفع می‌نماید و پس از هشدار و بینش دادنی در فصل دهم به دنباله سخن‌ها و نظریاتی که درباره اتحاد بین ماده و صورت - از جهت جرح و تعدیل - گفته شده است می‌پردازد و در فصل یازدهم به دنباله سخن‌ها و

سی و شش / ترجمه اسفار - سفر سوم

نظریاتی که در احوال علت‌ها - از آن حیث که مبادی متغیرات و طبیعیات‌اند - گفته شده است می‌پردازد و فصل دوازدهم را به تعیین مناسباتی که بین این مبادی است اختصاص داده است.

فصل سیزدهم در چگونگی دخول علت‌ها در مباحث و افکار، و درخواست «لمیت - چرائی» و پاسخ از آنهاست، فصل چهاردهم در تحقیق ماهیت مزاج و اثبت آن است و پس از بیان چهار حجت و برهان که یکی از آن چهار از عرشیاتی است که مأخذش نزدیک بدان عرشیات و یا اقوالی می‌باشد که پیش از این بیان داشته است؛ فصل پانزدهم را بدانچه که ابن سینا در این باره بیان داشته اختصاص داده و به دفع و پاسخ آن می‌پردازد، فصل شانزدهم را در دنباله استبصار و بینش دادن و دفع آنچه که بیان و ایرادش بر نظریه و آراء ما امکان دارد، برگزیده است، در فصل هفدهم گوید: این عقیده و مذهب و نظریه، یعنی عدم بقای صور عناصر در موالید، شباهت بدان دارد که غیر مستحدث‌اند (یعنی صورشان بالفعل موجود نیستند بلکه بالقوه‌اند) و ابن سینا این سخن را که معلم اول گفته: ممتازجات بالقوه ثابت‌اند، چنین تأویل کرده که مراد معلم اول (ارسطو) از آن، قوه فعلیت است که صورت می‌باشد... لذا مصنف قدس سره در اینجا توضیحی «لمتی» داده و این بحث سنگین را پایان می‌بخشد؛ فصل هجدهم اختصاص به بیان این امر دارد که: موجودات طبیعی در فضیلت و برتری و شرف متفاوت‌اند، و اینکه مواد جسمی آمادگی پذیرش فیض وجودی را به تدریج دارند، گویی که در اینجا یک طبیعت شخصی است که رو به سوی کمال دارد و به جانب عالم قدس پویا و از پائین‌ترین منازل و مراتب، به بالاترین آنها بر می‌شود، در این بحث از دو قاعده امداد می‌جوید: یکی از آن دو که قاعده امکان اشرف است از معلم اول (ارسطو) رسیده و دومی قاعده امکان اخت است که از ابداعات و آراء و نظریات خود مصنف قدس سره می‌باشد و مصنف هر دو را در طی مباحثش در سفر اول بیان داشته است، و گوید: این دو قاعده در هرچه که به حسب انواع در تحت کون‌اند جاری می‌گردد، اگرچه به حسب حال

مقدمه مترجم / سی و هفت

هر شخصی جاری نمی‌باشد، و گوید تمام موجودات از اخس به اشرف بر می‌شوند و جماد به نبات و نبات به حیوان و حیوان به افق انسان می‌رسد و انسان به افق اعلا و فرشتگان مهیمان و محیط به تمام مراتبی که از آنها به بالاتر بر شده می‌شود و مظهر اسماء حسناى الهی و صفات او می‌گردد^۱.
در پایان این فصل گوید: هیچ جسم طبیعی نیست مگر آنکه دارای ماده و صورت است و ماده‌اش را ماده‌ای دیگر است و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه منتهی به ماده‌ای می‌شود که قوه محض است و هیچ فعلیتی جز برای غیر خودش ندارد؛ صورتش را نیز صورتی دیگر است و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه منتهی به صورتی می‌شود که صورت محض و فعلیت محض است و قوه‌ای ندارد (که به فعلیت نرسیده باشد) و کمال محض است و نقصی در او نیست، و انسان آخرین موجودی است که عالم طبیعت بدو ختم گردیده است - چنانکه در سفر اول گفته آمد - و در وی تمام حقایق عالم بالا و پائین گرد آمده است، و اوست که به جمعیت حقایق عالم، حقایق حق متعال از اسماء و صفات او را که بدانها خلافت کبرا و جانشینی او بر اریکه عالم وجود در عالم کبیر - پس از خلافت صغرای او در عالم طبیعت - جایز می‌گردد، اضافه کرده^۲ است.

۱. مولانا در این باره گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم	و ز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟
بار دیگر هم بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملایک بال و پَر
بار دیگر از ملک پَران شوم	آنچه اندر وهم نباید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم انا الیه راجعون

۲. یعنی حقیقت خاص، که جامع تمام کمال در طبیعت است، اما مقصود مصنف قدس سره از طبیعت کلی همان است که در بالا در حیطه و جمعیت بیان داشت و سپس آنچه که پس از آن است به گونه تبعیت و لزوم است و همین‌طور تا در نزول به جسمیت و هیولا منتهی گردد. بنابراین انسان کامل جامع جوامع کلم است و در این حال طبیعت کلی و صورت مفارق عقلی می‌باشد، و این خود مسلکی پسندیده و منهجی ظریف و دقیق است که بدان، مثل الهی و صور مفارق عقلی انواع طبیعی - چنانکه افلاطون الهی و استادش سقراط معنوی قائلند - اثبات می‌گردد.

سی و هشت / ترجمه اسفار - سفر سوم

بدین منزلت رفیع - یعنی جمعیت حقایق - است که فرشتگان وی را به فرمان الهی سجده کردند، و چون فرشتگان عالم بالا و خصیصان وی را سجده کردند، گمانت به اصناف پائین نشین در صف نعال عالم وجود چیست؟ اگر این نبود نمی فرمود: و سخرلکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعا، و نمی فرمود: و لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، و در آفرینش انسان خویش را ثنا و مدح نمی فرمود که: فتبارک الله احسن الخالقین.

با پایان یافتن این تحلیل مفصل امید است این عروس فضل و هنر را دامادی در خور پیدا شود و به قول حافظ:

بوی بهبود ز اوضاع جهان می شنوم شادی آورد گل و باد صبا شاد آمد
ای عروس هنر از بخت شکایت منما حجله حُسن بیارای که داماد آمد
دلفریبان نباتی همه زیور بستند دلیر ماست که با حُسن خدا داد آمد
زیر باراند درختان که تعلق دارند ای خوشا سرو که از بار غم آزاد آمد

به طور یقین صدرالمتألهین در انتخاب نام اسفار برای کتاب خود به کتاب اسفار شیخ اکبر محیی الدین بن عربی نظر داشته است زیرا شیخ اکبر رساله ای دارد تحت عنوان الاسفار عن نتایج الاسفار که در آن به حقیقت سفر اشاره کرده و آن را تنها به سه سفر تقسیم کرده است یعنی سفر از جانب حق و سفر به سوی حق و سفر در حق. در دو سفر اولی دو قوس انالله و انا الیه راجعون به هم سربر می آورد. و سفر سوم که مسافرت در وادی تبه و حیرت و سرگستگی است کار تمامی می یابد. عین عبارت او این است: اما بعد فأن الاسفار ثلاثة لا رابع لها ابنتها الحق عز وجل و هی سفر من عنده و سفر الیه و سفر فیه و هذا السفر فیه هو السفر التیه والحیره... (کتاب الاسفار از مجموعه رسائل ابن عربی چاپ بیروت ص ۳) بنابراین ما هم این اسفار را بر مبنای همان سه سفر گذاشته و به ترجمه آن سه می پردازیم.

از درگاه احدیت منان آرزومندم که خوانندگان این سفر نفیس و پویندگان راه حقیقت را موفق و پایدار بدارد و در ذیل عنایتش مترجم و ناشر را توفیق خدمت عطا فرماید؛ آمین! رب العالمین.

محمد خواجوی

۱۳۷۹ / ۳ / ۴

ترجمهٔ اسفار

سفر سوم

سفر از حق به خلق

هُو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سپاس مر پروردگاری را که به وجوب وجودش وجود کائنات را تابان، و به نور ذاتش حقیقت انیات و هویت ممکنات را رخشان نمود، جواهر عقلی ثابت را از پرتو ذاتش آفرید و نفوس آسمانها را از تجلی اشراقات صفاتش ایجاد فرمود؛ صفحات اجرام علوی و سفلی و اجسام برین و زیرین را برای نقش کلماتش خلقت کرد؛ اسباب حرکات و ادوار کائنات را به جهت رحمت پی در پی اش پدید آورد و شئون آلاء و خیراتش را تجدید و تازه فرمود؛ جوهر نفس انسانی را از بین صور موجودات، آماده حمل بار امانات و رسالات خویش، و مظهر شگفتیهای راز آفرینش و اثر شگرف صنع خود، و حامل کتابهای آسمانی و آیات الهیش، و خواننده کتاب فرو فرستاده اش - از محکمت و متشابهات آن - قرار داد؛ او را بر گسترش بخشش و دهشش، و بر اختصاص حکمت و الهامش، و شمول احسانش، و برافراشتن برهانش، ستایش همی گویم.

و بر بنده بیم رسان آموزاننده و پیک مژده دهنده که گنجینه های کلمات جامع و جواهر سخن بدو داده شده، و او را به حقیقت بشارت دهنده و مژده رسان، و ترساننده بیم رسان فرستاده، و نیز خواننده به سوی خدا - به فرمان وی - و ماه تابانی قرارش داده - یعنی محمد - درود می فرستم؛ و درود الهی بر خاندان و آل پاک او باد که برگزیدگان والامقام و گنجوران اسرار وحی و یقین اند و حاملان کتاب حق متعال، و دروازه های

رسیدن به پناهگاه و امان پروردگار عالمیان‌اند.

اثنابعد: این آغاز گونه‌ای دیگر از حکمت و معرفت است و آن تجرید و نگرش به ذات موجودات و تحقیق وجود مفارقات (مجردات) و الهیات است که به معرفت ربوبی و حکمت الهی نامیده شده است.

و چون بهترین نعمتی که خداوند بر خلقش افزایده می‌کند و بالاترین عطایی که از جانب خودش به بنده‌اش عنایت می‌فرماید، همان چیزی است که در کتاب درخشانش به نام «خیرکثیر» نامیده است، یعنی حکمت الهی و معرفت ربوبی، و شکی نیست که آن سعادت بزرگ و شادمانی سترک است که به واسطه تحصیل و کسب آن، بزرگی و سروری علیایی که بر تمام مدارج بلند و کمالات ارجمند برتری دارد بدست می‌آید.

پس بر آن کس که خداوند رحمتی از جانب خویش عطايش فرموده و از نزد خودش دانشی بدو بخشیده، و در این دانش نیرویی بدو عنایت فرموده که بدان در زمین حقایق سیر و گردش کرده، و نیز نوری بدو داده که بدان در تاریکی‌های برزخ‌های سفلی هدایت و راهنمایی شود، و بالی بدو بخشیده که به قلّه عوالم بالا اوج گرفته و پرواز نماید و بصیرت و بینشی بدو بخشش و دهش کرده که بدان ملکوت آسمانها و زمین را مشاهده کند - چنانکه فرموده: و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض و ليكون من الموقنين، یعنی: بدینسان ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم بنمودیم که از اهل یقین شود (۷۶ - انعام) - لازم است که در شکرگزاری نعمت الهی و دهش او بشتابید و کرم و رحمتش را اظهار کرده و فرمانش را پذیرا گشته که فرموده: و اما به نعمت ربك فحدّث، یعنی: نعمت و دهش پروردگارت را بازگویی (۱۱ - ضحی) و به جهت دست‌یابی به افزونی احسانش - چنانکه فرموده: لئن شکرتم لازیدنکم، یعنی: اگر سپاس دارید افزونتان دهم (۷ - ابراهیم)، ناگزیر از بیان و توضیح این مطالب مهم و روشن کردن این اهداف بلند است تا بدان، بندگان خدا منتفع و بهره‌مند گردند و کار معاد و رستاخیز به صلاح آید.

پس در این علم است که مقامات مردان و درجات حالات در پایان آشکار می‌شود، اگر برای کسی این علم میسر گشت، خیر تمام و کمال، کامل برایش حاصل شده است، و اگر آنرا در نوشته‌ای ثبت کند، برایش پاداش فراوان و نامی نیک می‌ماند و

نزدیک است که خداوند وی را از وارثان بهشت متقیان قرارش دهد و نزد آیندگان نیک‌نامش گرداند؛ برای اینکه ارشاد و هدایت همگنان - از طالبان - از بزرگترین وسایل قرب و نزدیکی به خداوند متعال است و این روش پیغمبران مرسل - سلام الله علی نبینا و آله و علیهم اجمعین - است.

در کتابهای آسمانی کلمات فراوانی است که دلالت بر شرف و برتری دانش و آموزش دارد، از جمله آنکه خداوند به نیای ما آدم علیه‌السلام وحی فرمود که: ان المستنبطین للعلوم عندی افضل من عمّار الارض بالصنائع، و من استنبط علماً و دوتّه فی کتاب فهو بمنزله آدم الصفی، یعنی: استنباط علوم کنندگان (دانشمندان) در نزد من از آباد کنندگان زمین به وسیله صنایع برتراند، و هرکس که علمی را استنباط کرد (آموخت) و آن را در نوشته‌ای ثبت کرد، به منزله آدم صفی است؛ و رسول خدا صلی الله علیه و آله به معاذبن جبل فرمود: لان یهدی الله بک رجلاً واحداً خیر لک من الدنیا و مافیها، یعنی: اگر خداوند به واسطه تو یک نفر را هدایت فرماید، برای تو از دنیا و هرچه که در دنیاست بهتر است؛ و امثال این روایات که فراوان است و بیانش سخن را به درازا می‌کشاند.

و ما با یاری و توفیق الهی قوانین این علم را بیان، و ارکان آنرا استوار، و راهش را روشن، و دلیلش را ثابت کردیم و رسوم و آثارش را - پس از آنکه کهنه شده بود - زنده و تازه ساختیم و ارکانش را پس از آنکه فرونشسته بود مستحکم نمودیم؛ آنچه از آراء و نظریات فلاسفه که درست بود ثابت کردیم و هرچه که باطل بود، رد کردیم، و اصولاً پیشینیان از فلاسفه که بر روش و مسلک پیغمبران بودند، کم بوده که در مبانی و اصول مهم خطا کرده باشند، و آنچه از قدم عالم و نفی قدرت از خداوند و عدم علمش به جزئیات و انکار حشر جسمانی از ایشان مشهور شده، تمامش تهمت و دروغ بزرگی است که بر آنان بسته شده.

اما متأخران از آنان - مانند پیروان مشائیان و دیگر راویان حدیث و اخباری‌ها - در اشتباهی بزرگ افتاده‌اند و در مطالب الهیات و بسیاری از طبیعیات خطاهایی از آنان سرزده که در آنها این‌گونه خطا و فراموشی از هیچ انسانی پذیرفته نیست، و اگر در اینان استعداد و قوه سلوک و پویایی به سوی بازگشتگاه و معاد باشد، پیوسته از عذاب جهل و

نادانی در آن (مطالب) رهایی ندارند، چون گمراه شده و گمراه کرده و از راه راست و جایگاه (امن ابدی) انحراف و کجروی پیدا کرده‌اند؛ پس مرد حکیم فرزانه نه توجهی بدانچه که مشهور است دارد و نه باکی از مخالفت همگان - وقتی که به حقیقت دست یافت - دارد، و نیز در هر باب و مطلبی توجه به آنکه چه کسی گفته نمی‌کند، بلکه نظرش به آنچه گفته شده است می‌باشد، چنانکه از امیرمؤمنان و امام موحدان علی علیه السلام نقل شده که فرمود: لا یعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله، یعنی: حقیقت به افراد شناخته نمی‌شود، حقیقت را بشناس، اهلش را خواهی شناخت.

و هدف ما در تحقیق هر مسأله و نقد هر مطلوبی - در ارشاد و هدایت طالب پاک سیرتی و یا صفا دادن خاطر پاک سرشتی - جز تقرب به خداوند و ملکوت اعلائی او نیست، اگر این کار موافق نظر صاحبان بحث و دقت قرار گرفت، این همان چیزی است که بدان اشاره کردیم و هدف ماست، و اگر موافق نبود، مشخص و روشن است که حقیقت، موافق خردهای گروهی که طبعشان به سبب بیماریهای باطنی که پزشکان نفوس از درمان آنان عاجز و ناتوانند - تباه شده نمی‌باشد، چنانکه پیغمبر هدایت کننده مورد این خطاب قرار گرفته که: انک لاتهدی من احببت، یعنی: تو هر که را بخواهی نمی‌توانی هدایت کنی (۵۶ - قصص)

از این روی چون آغاز در تحصیل حکمت، از غیر راهی که شایسته آن است نمودند، آنان را جز دوری و سرکشی در زمین نیفزود، زیرا از آن به بهره‌ای دست نیازیدند و چیزی برایشان حصول پیدا نکرد، و با این زیان بزرگ، توان استعداد پیروی از حکایات عبرت‌آموز (گذشتگان) و هشدارهای شرعی از دستشان رفت، لذا با زیان و ناامیدی بازگشته، درحالی که جامه ننگ و عیب در برداشتند، و این همان زیان بزرگ و ناامیدی دردناک است؛ بنابراین حکیم ربانی را با امثال اینان نه سخنی هست و نه کتابی، و با اشباه آنان نه ندایی می‌باشد و نه خطابی، چنانکه خداوند می‌فرماید: ولئن اتیت الذین اوتوا الكتاب بکل آیه ماتبعوا قبلتک، یعنی: برای اهل کتاب هر دلیلی بیاوری به قبله تو نماز نکنند (۱۴۵ - بقره) و باز فرموده: وان یروا کل آیه لایؤمنوا بها، یعنی: هر معجزه‌ای ببینند آنرا باور ندارند (۲۵ - انعام) چگونه غیب را باور کنند و بدان اعتراف نمایند؟

درحالی که استعداد این امر را ندارند، برای اینکه قبول حکمت و نور معرفت را شرطها و سبب‌هایی - چون انشراح و گشادگی سینه و سلامت فطرت و نهاد و خوی نیک و نیک نظری و ذهن وقاد و سرعت فهم همراه با ذوق کشفی - می‌باشد.

و با همه اینها لازم است که در قلب معنوی نوری از جانب خدا باشد که پیوسته مانند چراغدان فروزان و روشن باشد، و این همان است که به سوی حکمت راهنمایی می‌کند، همچنان که چراغ، بدان چه در منزل است راهنمایی می‌کند، و هرکس که این امور در وی نیست - تا چه رسد به نور- خویش را در طلب حکمت به رنج نیندازد، و هرکس که دارای فهم و ادراک است ولی دارای حدس کشفی نیست و در قلبش هم نوری که در پیشاپیش و طرف راستش رود وجود ندارد، حکمت برایش حاصل نمی‌شود، اگر چه اطراف آنرا سدبندی کند و برخی از مقدماتش را محکم سازد: و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، یعنی: و هر که را خدا نوری به وی نداده او را نوری نیست (۴۰ - نور)

سپس بدان: این بخش از حکمتی که ما عهده‌دار آغازگری در آنیم، برترین اجزا و بهترین بخش‌های آن حکمت است، و آن ایمان حقیقی به خدا و آیات او و روز رستاخیز است که بدان اشاره کرده و فرموده: والمؤمنون کل آمن بالله و ملائکة و کتبه و رسله، یعنی مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتابها و پیغمبران او ایمان دارند (۲۸۵ - بقره) و فرموده: و من یکفر بالله و ملائکة و کتبه و رسله والیوم الاخر فقد ضل ضلالاً بعیداً، یعنی: و هر که خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگان او و رستاخیز را منکر شود، در ضلال و گمراهی افتاده است (۱۳۶ - نساء) و آن مشتمل بر دو علم شریف و ارجمند است: یکی علم به مبدأ، و دیگری علم به معاد، و در علم به مبدأ، معرفت الهی و صفات و افعال و آثار او مندرج است، و در علم به معاد، معرفت نفس و رستاخیز و علم نبوات مندرج است.

خداوند ناظران و متفکران در آن دو را ستوده است، لذا در تعریف ناظران در آفرینش جهان و آنچه از شگفتیهای خلقت که در آن است، و نیز شگفتی‌ها و عجایب فطرت که دلالت بر عظمت آفریننده و یکتایی او دارند فرموده: و یتفكرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا، یعنی: و تفکرکنندگان در خلقت آسمانها و زمین

بیندیشند (و گویند): پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای (۱۹۱ - آل عمران) و در تعریف ناظران در نفس خویش و پاک‌کنندگان آن از پرده و حجاب‌های مادی فرموده: و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها قد افلح من زکاهها و قد خاب من دسأها، یعنی سوگند به نفس و آنکه وی را بپرداخته و بدکاری و پرهیزکار بودنش را به او الهام کرده، هرکه جان مصفا کرد رستگار شد و هرکه آنرا بیالود زیانکار گشت (۷ - ۱۰ - شمس)

و خداوند کسانی را که از اندیشه و تذکر در حکمت و آیات الهی، و تفکر و تدبّر در شگفتیهای آفریده‌های او روی گردانند، در بسیاری از مواضع کتاب عزیزش نکوهش کرده و فرموده: و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله، یعنی: اگر از آنها پرسی آسمانها و زمین را چه کسی آفرید؟ گویند: خدا (۲۵ - لقمان) آنان را (با اعتراف به توحید) نکوهش فرموده است، چون آنان این را از راه علم و تفکر حاصل نکرده‌اند، بلکه از راه تقلید و تنقین فرا گرفته‌اند، چنان که می‌فرماید: و کأین من آية في السموات و الارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون، یعنی بسا نشانه که در آسمانها و زمین هست که بر آن می‌گذرند و از آن روی گردانند (۱۰۵ - یوسف) لذا خداوند آنان را به واسطه روی برگردانیدنشان از حکمت نکوهش کرده و به سبب ترک کردنشان مر بحث از حقایق امور را و گفتگو از رازهای پنهان در جهان خلق و امر، آنان را سرزنش کرده و فرموده: ما اشهدتهم خلق السموات و الارض و لا خلق انفسهم و ما کنت متخذ المصلين عضدا، یعنی: آفرینش آسمانها و زمین را با حضور آنها نکردم و نه آفرینش خودشان را، که من گمراه کنندگان را به کمک نمی‌گیرم (۵۱ - کهف) اشاره است به نفی این دو علم از آنها، و آنها از این روی مضلّ و گمراه‌کننده‌اند، چون گمراه‌کنندگان بر چیزی از حقیقت نیستند، و آنها جز پس از آنکه جهل ورزیدند و از راه علم انحراف پیدا کرده و بزرگی و سرکشی کردند - سرکشی کردنی - گمراه نگشته و گمراه نکردند: و ما کان الله لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون، یعنی خدا به آنان ستم نکرد بلکه خودشان بودند که به خود ستم می‌کردند (۴۰ - عنکبوت).

بنابراین برهان و قرآن - هردو - اتفاق دارند که آموختن حکمت الهی و معرفت نفس انسانی - یعنی علم به مبداء و معاد - دستیابی به بقای ابدی است و رها کردنش، منشأ

زیان دائمی.

ما ای برادران طریقت! برایتان از انوار حکمیات و لطایف کلمات، مبادی عقلی و ضوابط کلی و قوانین منطقی و احکام ذهنی بیان داشته‌ایم که مقدماتی لبریز از فضایل و فزونی، و درجاتی برای سلوک به سوی حق متعال - با گامهای فکر و همت - هستند، آنها نردبانهایی برای رسیدن به معرفت الهی و برشدن به شهود جمال احدیت و صفات واجبی او، و همجواری پاکان و مجالست با اهل ملکوت و صاحبان درجات بلند، که مقصد یاران وحی و تنزیل و محکومات اسرار صاحبان تأویل است می‌باشند، آنان که دانشهایشان را از فرشتگان مقرب و گواهانی که نویسندگان ارجمندند فرا گرفته‌اند.

آغاز این مقاصد بلند ارزشمند از جانب خداوند متعال است که آنها را نخست در قلم بزرگ اعلا و لوح کریم محفوظ به ودیعه و امانت گذارد و آن کلمات را آن کس که خداوند به وسیله قلم آموزشش داده بود و تا حال نمی‌دانست، بر خواند و به کلمات خودش با وی سخن گفت و آیات محکم خویش را به وی الهام فرمود و به نور خودش هدایتش نمود و سپس او را در زمین خود خلیفه و جانشین ساخت و سپس وی را برای کشور علوی و عالم برین خود شایستگی بخشید و خلیفه ملکوت آسمانهای خودش فرمود.

از این روی این علم، انسان را صاحب سلطنتی بزرگ (و معنوی) می‌دارد، چون این علم کیمیای بزرگی است که موجب بی‌نیازی، و ثروتی است کلی، و سعادت و نیک بختی بزرگ و جاودانگی بر بهترین احوال، و تشبّه و همانندی به خیر برتر و خوپذیری و تخلّق به صفات الهی می‌باشد؛ از این روی در برخی از کتابهای آسمانی آمده که خداوند فرموده: یابن آدم! خلقتک للبقاء، و اناحی لاموت، اطعنی فیما امرتک، و انتہ عمانهیتک، اجعلک مثلی حیاً لا تموت، یعنی: ای فرزند آدم! تو را برای جاودانگی آفریدم، من همان زنده‌ای هستم که نخواهم مُرد، در هر چه تو را فرمان داده‌ام اطاعت کن و از هر چه بازت داشتم باز بایست، تو را همانند خودم زنده‌ای می‌سازم که نخواهی مُرد.

از صاحب شریعت ما - صلی الله علیه وآله - نیز در صفت اهل بهشت آمده که: فرشته‌ای بر آنان وارد می‌شود، و چون ورود کرد نوشته‌ای به آنان تسلیم می‌کند که از

جانب خداوند متعال است، در آن نوشته - پس از آنکه خداوند بر آنان درود گفته - آمده: از طرف زنده پابنده‌ای که هیچگاه نخواهد مُرد، به سوی زنده پابنده‌ای که نخواهد مُرد: اما بعد: من بهر چیزی که گویم: باش! در دم وجود می‌یابد، ترا امروز چنان قرار دادم که بهر چیزی گویی باش! در دم وجود پیدا می‌کند؛ این مقام از مقاماتی است که انسان به وسیله حکمت و عرفان بدان می‌رسد و نزد اهل تصوف و عارفان به نام مقام «کن» نامیده شده است، چنانکه از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که در جنگ تبوک فرمود: کُن یا اباذر، یعنی ای اباذر اینجا حاضر باش! در دم اباذر آنجا بود؛ و او (انسان) را مقامی فوق این مقام است که به نام مقام فنا در توحید نامیده شده و در حدیث قدسی بدان اشاره شده است که خداوند فرموده: فاذا احببته كنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر... تا پایان حدیث، یعنی: وقتی بنده‌ای را دوست داشتم، گوش او هستم که بدان می‌شنود و چشم او هستم که بدان می‌بیند.

در این سفر (اسفار) بیان این مطلب - با برهان - برایت روشن و آشکار خواهد شد، و شناخت علمی که هرکس آن را آموخت و به موجبش عمل کرد و باعث این شادمانی بزرگ و مقام بلند خواهد شد، بر تو خوانده می‌شود، پس نیک اندیشه کن و گرمی بدارش و خویش را بدان (علم) سعادت‌مند بگردان، و آنرا جز بر آنکه اهلیت و شایستگی را داشته و به مقتضا و موجب آن عمل می‌کند بر مخوان، و عمل بدان (علم) عبارت از زهد و دوری از دنیا و تهیة توشه تقوا برای آخرت، و ما به منزله کسانی هستیم که راه ناهمواری را هموار ساخته و از خار و خاشاک و سنگ و کلوخ آنرا پاک می‌گرداند تا در آن راه، هرکس از بندگانش را که (خدا) می‌خواهد هدایت فرماید که صاحب فضل و کرم و هدایت هموست و کلید گنجینه‌های خیر و حکمت فقط به دست اوست و خزانه خانه بخشش و کرم و رحمت به نزد اوست و بس؛ این بخش بر فنونی چند مشتمل است:

ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

موقف اول

وجود واجب

فَنّ اوّل

در آنچه که تعلق به احوال مبدأ (متعال) و صفات او دارد و در آن مواقفی چند است:

موقف اوّل

در اشاره به واجب الوجود و اینکه کدام وجودی سزاوار اوست؟ و اینکه وی در غایت وحدت و تمامیت است و در آن فصلی هایی چند است:

فصل اوّل

در اثبات وجود او و رسیدن به معرفت ذات او

بدان که راههای به سوی خدا بسیار است، چون او دارای برتری و فضیلت‌های فراوان و جهات بسیار است: ولکلّ وجهة هو موليّها، یعنی: هر گروهی را جهتی است که روسوی آن می‌کند (۱۴۸ - بقره) ولی برخی از این جهات استوارتر و برتر و نورانی‌تر از برخ دیگراند، و محکم‌ترین و برترین جهت به سوی او جهتی است که در واقع جز او - در برهان - وسطی نباشد، در این صورت طریق و راه رسیدن به مقصود، عین مقصود است و آن راه صدیقان است که به خود او - تعالی - بر او شهادت می‌دهند و سپس به ذاتش بر صفاتش، و به صفاتش بر افعالش - یکی پس از دیگری - شهادت می‌دهند، و جز اینان - مانند متکلمان و طبیعیان و غیراینان - برای رسیدن به معرفت او تعالی و صفاتش، متوسل به اعتبار امر دیگری جز او - مانند امکان برای ماهیت و حدود برای خلق و حرکت برای جسم و یا غیراینها - می‌شوند، اینها هم اگر چه دلایلی بر ذات او و شواهدی بر صفات وی است، ولی این راه هموارتر و استوارتر و برتر است.

در کتاب الهی به این راهها اشاره شده و فرموده: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق، یعنی: به زودی آیه‌ها و نشانه‌های خویش را در آفاق و ضمیرهایشان به آنها نشان خواهیم داد تا محققشان شود که او حق است (۵۳ - فصلت) و به این راه اشاره کرده و فرموده: اولم یکف بربک انه علی کل شئی شهید، یعنی: آیا پروردگارت کافی نیست که بر همه چیز گواه (مشهود) است (۵۳ - فصلت) این بدان جهت است که «ربانیون» به وجود می‌نگرند و آن را محقق و ثابت می‌دارند و می‌دانند که آن (وجود) اصل تمام اشیاء است، سپس به واسطه نگرش بدان بدین مطلب می‌رسند که وجود - به حسب اصل حقیقتش - واجب الوجود است، اما امکان و نیاز و معلولیت و غیراینها، به واسطه حقیقتش - از آن روی که حقیقتش است - بدان ملحق نمی‌گردد، بلکه بواسطه نقایص و اعدامی که بیرون از اصل حقیقتش هستند بدان ملحق می‌گردند.

سپس به واسطه نگرش در آنچه لازم و خوب و یا امکان است، به توحید ذات و صفات او می‌رسند و از صفاتش به چگونگی افعال و آثار او، و این طریق و روش پیغمبران است، چنانکه فرموده: قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة، یعنی: بگو راه و روش من این است، از روی بصیرت به سوی خدا می‌خوانم (۱۰۸ - یوسف)

بیانش آنکه: وجود - همان‌گونه که گفته شد - حقیقت عینی واحد بسیط است و بین افراد آن (حقیقت عینی وجودی)، به ذات خودش اختلافی - جز به واسطه کمال و نقص و شدت و ضعف و یا بواسطه اموری زائد که در افراد ماهیت نوعی هست - نمی‌باشد؛ و غایت کمال آن (حقیقت) یعنی: چیزی تمام‌تر از آن نیست، و آن (تمام‌تر) وجودی است که متعلق به غیر خودش نمی‌باشد و تمام‌تر از آن تصور نمی‌شود، چون هر ناقصی متعلق به غیر خودش است و نیازمند به تمام خودش؛ و پیش از این گفته شد که تمام، پیش از نقص است و فعل، قبل از قوه و وجود، جلوتر از عدم، و نیز گفته شد که تمام چیزی: همان چیز است و به اضافه آنچه بر آن فزونی دارد، بنابراین وجود: یا بی‌نیاز از غیر خودش است و یا به ذات خود، نیازمند به غیر خودش است.

اولی واجب الوجود است و او صرف (ناب و خالص) وجودی است که تمام‌تر از او نیست، و آن وجود نه به عدم و نه به نقص، آمیزش ندارد.

دومی عبارت از ماسیوای او از افعال و آثار اوست، و ماسیوای او را قوامی جز بدو نیست، چون پیش از این گفته شد که حقیقت وجود را نقصی نیست، بلکه نقص بواسطه معلولیت ملحق بدان می‌گردد، و این بدان جهت است که معلول را این امکان که در برتری وجودی برابر با علت خودش باشد نیست، پس اگر وجود، مجعول نبود و غالب چیره‌ای او را چنانکه مقتضایش هست پدید نیاورده بود و تحصیلش نبخشیده بود، تصور اینکه گونه‌ای از قصور و نارسایی درش هست نمی‌رفت، چون حقیقت وجود - چنانکه دانستی - بسیط است و آنرا نه حدی و نه تعینی، جز فعلیت و حصول خالص نیست، وگرنه باید در آن ترکیب بوده و یا دارای ماهیتی غیر موجود باشد.

پیش از این نیز گفته شد که وجود، اگر معلول بود، به نفس خودش مجعول به جعل بسیط بود و ذاتش به ذات خودش نیازمند به جاعل بود و از حیث جوهر و ذات، تعلق به جاعلش داشت؛ بنابراین ثابت و روشن شد که وجود، یا از حیث حقیقت تام، و از جهت هویت واجب است، و یا از حیث ذات نیازمند بدو (غیر)، و از جهت جوهر متعلق (به غیر) می‌باشد؛ بنابر هریک از دو بخش، ثابت و روشن می‌شود که وجود واجب‌الوجود از حیث هویت، بی‌نیاز از غیر خودش است، و این آن چیزی بود که ما اراده (بیان) آن را داشتیم.

بدان که این حجت و دلیل در نهایت استواری و قوت است، و مأخذ آن نزدیک به مأخذ روش اشراقیان است که اساسش بر قاعده نور می‌باشد^۱، ولی بحث‌کنندگان از متأخران، بواسطه فراموشیشان از بعضی از مقدمات این برهان و یا سستی و ضعف خرده‌هاشان از ادراک معنی «اشد - قوی‌تر» و «اضعف» در حقیقت وجود، بسا که بینشان بر این روش اعتراض واقع شود، گاهی به اینکه: هیچ معنایی برای یک حقیقت

۱. چون نور نیز نزد آنان یک حقیقت است که دارای مراتب متفاوت از تقدم و تأخر و بی‌نیازی و نیاز و غیراینها می‌باشد، و انوار حتی - چه رسد به انوار اسفهدی و انوار قاهره - از حقیقت نوراند، و دو طریقه از آن جهت نزدیک به هم‌اند - نه متحد، چون طریقه وجود که نور حقیقی است و به ذات خود خویشتاب و ظاهرکننده غیر خود که ماهیات است می‌باشد، در واقع فراگیرتر و وسیع‌تر است، چون نور وجود، سرایت در هیولا هم دارد تا چه رسد به طبایع و اجسام و اعراض، و نور در قاعده اشراق، نهایت فرودش عبارت از انوار عرضی است، ولی اجسام و اعراض دیگر: نزد آنان غواصق و ظلمات است، پس قاعده نور وجود، استوارتر و مستحکم‌تر و شیرین‌تر و تمام‌تر است. «سبزواری»

که در کمال و نقص - به حسب اصل آن حقیقت - مختلف باشد نیست تا آنکه «ما به الاتفاق» و «ما به الاختلاف» یک معنی داشته باشد^۱؛ و گاه دیگر - پس از پذیرفتنش - (اعتراض می کند که:) ما نمی پذیریم که کمال، مقتضی اصل حقیقت است و نارسایی مقتضی معلولیت و نیاز به چیزی که کامل است می باشد.

کسی می تواند بگوید: اگر اقتضای ذات وجود و حقیقت واجبی را دارد، باید هر وجودی واجب باشد، و اگر اقتضای امکان و نیازمندی را دارد، باید همگی ممکن باشند، و اگر اقتضای چیزی از وجوب و امکان را دارد، باید هر یک از آن دو، معلل به غیر باشند، در این صورت، واجب نیازمند به علت می باشد و این محال است، و بطلان توالی (تالی های قضیه) به تمامی، مستلزم بطلان مقدم - با تمام اقسامش - می باشد؛ پس حقیقت واحد بودن وجود که به سبب کمال و نقص متفاوت است، امری محال می باشد.

گوییم: اصل این ایراد - چنانکه پیش از این بدان اشاره کردیم - بر نارسایی ادراک، از رسیدن به فهم مقصود است، برای اینکه حقیقت واحد بودن وجود، مانند اینکه انسان یک ماهیت است نمی باشد، چون وحدت در ماهیات مانند وحدت در وجود نیست، برای اینکه آن وحدت ذهنی است و عارض کلیات و زائد بر ذات آنها و عارض بر آنها - پس از حذف مشخصات آنها - می باشد، پس تقسیم - پس از عارض شدن وحدت بر آنها - جاری است^۲، چون آن عبارت است از انضمام قیدهایی که بواسطه یک مقسم

۱. این مغالطه ایست که از اشتباه بین شئیت وجود و شئیت ماهیت سرچشمه گرفته است. پس در شئیت ماهیت متحد نیستند، چون در شئیت دو ماهیت جنس و فصل مثلاً، اصلاً متحد نیستند، اما شئیت وجود: این اتحاد در آن امری متحقق و ثابت است، یعنی بنا بر تشکیک در وجود که امری تحقیقی و برهانی است - چنانکه در سفر اول اسفار گفته آمد - و این از خواص وجود است، و گفتیم که دلیل و نشانه آن اعداد است، چون ما به الاشتراک در اعداد، وحدت است که خود مبدأ آنهاست و همان به عینه ما به الامتیاز در آنهاست، و آن (واحد و وحدت) ماده آنها و صورت و راسم و فناکننده آنهاست، زیرا وحدت همان وجود و یا مساوق و مساوی آن است. «سبزواری» ۲. خلاصه آنکه اشکال در متواطی است نه مشکک، و حقیقت وجود مشکک است نه متواطی، و مصنف قدس سره از بخش اول پاسخی نداده و نظرش بر پاسخ هایی بوده که در مباحث وجود داده است.

اما در بخش وحدت ذهنی گوییم: برعکس وحدت در حقیقت وجود، چون آن وحدت عینی است نه ذهنی، و ذاتی است نه عارضی، و معروض تعللی آن - به اعتبار عروض در عنوان نه در معنوی - عبارت از شئیت حقیقت وجود است نه شئیت ماهیت و کلیت طبیعی، و حذف مشخصات در حقیقت وجود امکان پذیر نیست، چون تشخص آن (حقیقت) به ذات خود که دارای مراتب متفاوت است می باشد، خلاصه آنکه وحدت این حقیقت، وحدت حق حقیقی است - نه عددی - . «سبزواری»

باهم اختلاف پیدا می‌کنند، یعنی اینکه این یک ماهیت، یا چنین است و یا چنان. اما وجود، یک ماهیت کلی که در همگان یکسان باشد نیست تا آنچه از تقسیم که بیان داشته‌اند در آن جاری گردد، مانند دیگر طبایع کلی که جایز است در ذهن پدید آید و عموم و اشتراک عارض آنها گردد، به طوری که بر آنها تقسیمی که در آن وحدت، برای مقسم از جنس وحدت اقسام معتبر است وارد گردد که اگر جنس باشد (وحدت) جنس است و اگر نوع باشد نوع و اگر شخص باشد شخص؛ و پیش از این گذشت که وجود نه جنس است و نه نوع و نه شخص تحت نوع و یا جنس، و وحدت این حقیقت و اشتراک آن بین افراد و آحاد، نوع دیگری از وحدت و اتحاد می‌باشد؛ پس این سؤال و اعتراض به کلی ساقط و باطل است، چون جای آن (سؤال و اعتراض) وقتی است که مقسم، طبیعت کلی باشد.

اگر این سخن در مفهوم وجودی که مشترک عام است وارد شود که: اگر اقتضای واجبیت دارد، باید تمام افرادش واجب باشند، وگرنه در وجود، چیزی که واجب بالذات نباشد نخواهد بود؟

پاسخ گوییم که: لفظ وجود، اگر مراد از آن حکایت از حقیقت وجود است، کار همان‌گونه است که گفتیم، و اگر مراد از آن این مفهوم مصدری است، در این صورت چیزی را اقتضا نمی‌کند و مانند دیگر صفات، یعنی از عوارضی می‌باشد که نیازمند به غیر خودش است و چیزی از آن واجب‌الوجود نمی‌باشد، و بلکه از موجودات خارجی هم نمی‌باشد، چون اعتبار عقلی است؛ بسا که گفته شود آن (وجود) در واجب، عین (واجب) است و در ممکن زائد است، به این معنی که ذات او تعالی به ذات خود - با قطع نظر از غیر او - مصداق این حکم است که: موجود است، برعکس ممکن، چون وی این‌گونه نیست - مگر آنکه با وی غیر وی ملاحظه گردد - .

پاک‌کردن و اصلاح نمودن

صاحب کتاب حکمت‌الاشراق مانند این ایراد را بر خودش - در طریقتش که مبتنی بر قاعده نور و ظلمت است - وارد کرده و از آن پاسخ گفته که خلاصه‌اش این است: ماهیت مشترک بین این مراتب کامل و متوسط و ناقص، معنی کلی است که در ذهن

موجود می‌باشد و در خارج، مشترک بین آنها نیست، برای اینکه آنچه در خارج است مرکب از اصل ماهیت و کمال آن نیست تا آنکه لازم بیاید آنچه مخصوص مرتبه‌ای از آن است، برای مرتبه دیگری هم حصول پیدا کند، بلکه مراتب و افراد مختلف، در خارج باهم تباین دارند، زیرا ذات کامل، با ذات ناقص و متوسط تباین دارد، پس جایز است که آن افراد، در لوازم و آثار باهم اختلاف داشته باشند، بنابراین اشتباه از اعتبار و اخذ آنچه در ذهن است به جای آنچه در خارج است سرچشمه گرفته است؛ این خلاصه آن چیزی بود که در دفع این اشکال بیان داشته بود.

گوییم: خود می‌دانی حقیقت این که: کلی طبیعی در خارج موجود است، به ویژه نزد کسی که معتقد است وجود، اعتبار عقلی است و صورتی در اعیان (خارج) ندارد، و آنچه در اعیان است ماهیات اشیاء است نه وجودات آنها، چنانکه معتقد این بزرگ است، پس واقع در خارج، ماهیت «لا به شرط شئی» است، یعنی کلی طبیعی که کلیت و عموم - در ذهن - عارض آن می‌شود، و اگر در خارج، به این صفت جز بالقوه نباشد، پس در خارج امری هست که از شأن آن اینکه در ذهن حصول می‌یابد و اشتراک بین افراد فراوان عارض آن می‌شود.

حال گوییم: امر مشترک، موجود در خارج است، اگرچه ظرف عارض شدن اشتراک فقط ذهن است و بس، پس این امر مشترک، معنای واحد ذاتی است برای افراد مختلف خودش، بواسطه کمال و نقص و غیراینها از تعینات - چنانکه معتقد اوست - در این صورت عقل می‌تواند از حیث «هوهو - نامنقسم بودن» بدان بنگرد، چون آن امری عقلی است، خواه با آن وحدت عقلی اعتبار شود و یا اعتبار نشود، پس آنرا چنین خواهی یافت که یا مقتضی چیزی از خصوصیات اقسام و مراتب آن از کمال و نقص می‌باشد، در آن صورت حکم می‌شود که غیر این خصوصیت و یا آن مرتبه، از افراد ذاتی آن نمی‌باشد؛ و یا اینکه مقتضی چیزی از آنها نمی‌باشد، پس هر یک از مراتب و خصوصیات، به سبب امری زائد بر طبیعت مشترک آنها می‌باشد؛ پس قایل بودن به اینکه «ما به الاختلاف» بواسطه کمال و نقص - در آنچه که دارای ماهیت مشترک کلی است - عین «ما به الاتفاق» است، سخنی فاسد و نادرست می‌باشد، برای اینکه آن ماهیت بواسطه عموم و اشتراکش، از شأنش این است که در یکایک افراد و بخشها پیدا

می‌شود، با این همه دارای حدی جامع است که بر هر فرد ذاتی و یا عرضی آن صادق می‌باشد، پس این طبیعت متحقق و ثابت در یکایک افراد و یکایک بخش‌ها، اگر مقتضی کمال و شدت است، تمام آنها کامل و شدید هستند، و اگر مقتضی نقص است، تمام آنها ناقص و ضعیف‌اند، و اگر مقتضی چیزی نیست، باید هریک از آنها نیازمند به مخصصی زائد بر ماهیت این طبیعت مشترک باشند.

پس دانسته و ثابت شد که چیزی از ماهیات قابل کامل‌تر و ناقص‌تر و شدیدتر و ضعیف‌تر نیستند، مگر به اموری که زائد بر آنها می‌باشند؛ و مانند چنین اشکالی بر حقیقت وجود - اگر دارای درجات متفاوت است - وارد نیست، برای اینکه وجود را طبیعت کلی ذهنی نیست که آن طبیعت دارای گونه‌هایی از حصولات - مانند ماهیت انسان و یا اسب و یا غیر این دو - باشد، زیرا آن را یک حد و یک معنی معینی است که مشترک بین افراد فراوان، متشخص به تشخصات و موجود به وجودات می‌باشد که آن تشخصات و هویات، زائد بر آن معنی می‌باشند، به طوری که اگر عقل آن (معنی) را از یک یک آنها مجرد سازد، در آن از هریک از آنها یک امر بیشتر حصول پیدا نمی‌کند، و اگر تلبس و آمیزش آن - بهر تشخصی که هست - فرض شود، عین آن تشخص می‌گردد؛ برای اینکه حقیقت وجود - همان گونه که دانستی - جز نفس تشخصات و هویات نمی‌باشد، و اگر مشکک باشد و از حیث شدت و ضعف و یا تقدم و تأخر دارای مراتب متفاوت باشد، امکان تحلیلش به طبیعت مشترک و تخصیص زائد نمی‌باشد، پس مرتبه کامل آن قابل تحلیل به اصل مشترک و امری زائد نمی‌باشد، چون آن (مرتبه کامل آن) از حیث هویت بسیط است و همین طور مرتبه ناقص آن جز مجرد وجود نمی‌باشد، اما قصور و نارسائیه‌ها، عدمی است، در این صورت حقیقت وجود در هر موجودی به حسب آن است؛ اما وحدتی که همه را فرا می‌گیرد: نه نوعی است و نه جنسی، بلکه نوع دیگری از وحدت است که آن را جز کاملان نمی‌دانند.

خلاصه آنکه اگر قصد صاحب کتاب حکمت‌الاشراق از ماهیت نور که نزد او بسیط است و بواسطه کمال و نقص متفاوت است به عینه حقیقت وجود است، آنچه را که معتقد است جایز و درست است، ولی اگر مرادش از آن مفهومی از مفهومات، که شأن آنها کلیت و اشتراک بین افراد فراوان است می‌باشد، امکان جایز بودنش نیست؛ و آنچه

که پیروان مشائیان گفته‌اند که: شدیدتر و ضعیف‌تر بودن سیاهی و گرمی و نور و غیراینها بازگشت به تفاوت حصولات، به حسب خصوصیات افراد دارد - نه از جهت مفهوم مشترک - نزدیک به آن چیزی است که ما بیان داشته‌ایم.

یادآوری مختصر

ای طالب حق! اکنون نور حقیقت از افق این سخنی که شنیدی تابان گشت که: حقیقت وجود، از آن جهت که امری بسیط و بدون ماهیت و مقوم و یا محدّد (حدود بخش) است، عین واجب است و اقتضای کمال اتمی را که از جهت شدت و قوت نهایی ندارد دارد، برای اینکه هر مرتبه دیگری از آن - غیراین مرتبه - در شدت، صرف حقیقت وجود نیست، بلکه با قصورش همراه است، و قصور هر چیزی ضرورتاً غیرآن چیز است، پس قصور وجود، وجود نیست، بلکه عدم آن است، و این عدم، وجود را لازم می‌آورد، نه از جهت اصل وجود، بلکه به واسطه وقوعش در مرتبه بعدی و بعد آن، پس قصورات و نارسایی‌ها و اعدام بر دومی‌ها - از آن روی که دومی‌ها - وارد می‌شوند، و اول، بر کمال اتم خود که بی حدّ است و تمام‌تر از آن تصور نمی‌شود باقی می‌باشد، قصورات و نیازها از افاضه و جعل سرچشمه می‌گیرند و بدان (وجود) هم تمامی می‌پذیرند، چون هویت دومی‌ها متعلق به اول‌اند، پس قصور آنها به تمام آن، و نیازشان به بی‌نیازی آن جبران می‌گردد.

پس وجود واجب به این برهان ثابت گشت، و توحید (یکتایی) او هم به همین برهان ثابت می‌شود، برای اینکه وجود یک حقیقت است و هیچ نقص و نارسایی - به حسب سنخ و ذاتش - بدان نمی‌رسد و در نامتناهی بودنش هیچ تعدّی تصور نمی‌شود؛ و

۱. چون غیر او در آن وارد نشده، و از سخنان عرفا است که: اگر چیزی از حدّ و مرز خودش تجاوز کرد، به ضدّش برمی‌گردد. مانند عدم نهایت در ظهور که به پنهانی برمی‌گردد، و نهایت نزدیکی به دوری برمی‌گردد، و نهایت ناداری به بی‌نیازی بازمی‌گردد، و بقیه را بر این قیاس کن، پس عدم نهایت در کثرت شتون و مراتب در وجود، به گونه‌ای که هیچ گونه‌ای از وجود نباشد جز آنکه وی مصداق آن است، به وحدت حق حقیقی بازمی‌گردد، از اینجاست که شیخ عطار نیشابوری گوید:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟ چون تویی بی‌حد و غایت جز تو کیست؟
هیچ چیز از بی‌نهایت بی‌شکی چون برون نامد، کجا ماند یکی؟ «سبزواری»

موقف اول - وجود واجب / ۲۱

نیز (به این برهان) علمش به ذات خودش و به غیرخودش هم ثابت می‌گردد، و حیاتش نیز ثابت می‌شود، زیرا علم، جز وجود نیست^۱؛ و نیز قدرت و اراده‌اش نیز ثابت می‌گردد، چون آن دو، تابع حیات و علم‌اند^۲، و نیز قیومیت و جودش نیز ثابت می‌شود، چون وجود شدید (قوی) به هر چه که پائین‌تر از اوست فعال و فیاض است، پس او علیم و قدیر و مرید (اراده کننده) و حی و قیوم و دزاک فعال است، و چون مراتبی که پائین‌تر از او است او را فرمان می‌برند - شدیدتر بعد از شدیدتر و برتر پس از برتر - صنع و ابداعش، امر و خلقش، ملکوت و ملکش نیز ثابت شده است.

پس این راه و روشی را که ما می‌پیمائیم، استوارترین راهها و برترین و فراخ‌ترینشان است، چون سالک و پوینده این راه - در معرفت ذات و صفات و افعال او تعالی - نیازمند به توسط چیزی جز او نیست، و نیز محتاج به یاری گرفتن از ابطال دور و تسلسل نمی‌باشد، زیرا به ذات او، ذات و وحدانیتش دانسته می‌شود: شهد الله انه لاله الاهو، یعنی: خداوند یکتا خود گواهی می‌دهد که خدایی جز او نیست (۱۸ - آل عمران)

۱. به عبارت دیگر: علم جز وجدان و مرتبه فوق تمام، از حقیقت وجود نیست که برای نفس خودش واجد است، یعنی برای نفس خودش فاقد نیست، پس عالم به ذات خودش است، و چون بسیط الحقیقه واجد تمام وجوداتی که پائین‌تر از این مرتبه‌اند - به گونه‌ای اعلا و برتر - می‌باشد، پس آن (حقیقت) عالم بدانها می‌باشد، پس علم این مرتبه به ذات خود و به غیر خود ثابت گشت. «سبزواری»^۲. قدرتش نیز ثابت می‌شود، چون وجود به ذات خویش ظاهر است و ظاهرکننده غیرخودش می‌باشد، پس نور است، و نور بخشنده پرتو است، و بخشش اگر از علم و مشیت باشد، قدرت است، چون قدرت غیر از این نیست، و این نور، نور حسی عرضی نیست که شعور و مشیت (خواست) نداشته باشد؛ اراده‌اش هم ثابت می‌شود، چون وجود، برای ذات او عین عشق و محبت است؛ و حیاتش نیز ثابت می‌شود، چون «حی» عبارت از دزاک فعال است؛ و تکلمش نیز ثابت می‌شود، چون تکلم گزارش از آنچه در ضمیر است می‌باشد، و مرتبه ظهور از حقیقت وجود، گزارش از مرتبه خفا و پنهان است؛ کنت کنزاً مخفیاً فاحیبت ان اعرف؛ سمع و بصرش هم ثابت می‌شود، برای اینکه وقتی تمام وجودات نزد او حاضر باشند، از جمله آنها شنیدنیها و دیدنیهاست، و دیگر صفات کمالی را بر این قیاس کن. ولی لازم است دانسته شود: همان‌گونه که وقتی گفته می‌شود: نسبت ممکنات به وجود و عدم برابر است و یا اینکه اعتباری‌اند، وهم و یا عقل جزئی به سوی ماهیات موجود می‌رود و وجود را با آنها می‌گیرد و خلط می‌کند و در مغالطه می‌افتد، درحالی که مراد قایل از آنها جز شیئیت ماهیت که از جای دیگری است، و وجود که از ناحیه دیگر است نمی‌باشد، همین‌طور وقتی که گفته شود: وجود عین علم و اراده و قدرت و امثال اینهاست، وهم - بلکه عقل جزئی - به سوی این مفهوم عام بدیهی که از آنها خالی است، و یک سایه از حقیقت وجود - در عقل - است می‌رود، برای اینکه حقیقت را عنوان‌ها و سایه‌های دیگری در عقل می‌باشد، مانند وحدت و تشخیص و علم و حیات و قدرت و غیراینها..... «سبزواری»

و غیر او هم دانسته می‌شود: اولم یکف بر بک انه علی کل شی شهید، یعنی: مگر پروردگارت کافی نیست که بر همه چیز گواه است؟ (۵۳ - فصلت)
 بنابراین این مسلک و روش برای اهل کمال، در طلب حق و آیات و افعال او کافی است، ولی هرکسی نیروی استنباط احکام فراوان را از یک اصل ندارد، پس در آموزش، ناگزیر از بیان دیگر راهها است که به حق (و حقیقت) می‌رسد، اگرچه چنین رسیدنی نباشد.

۲

فصل

در اشاره به راههای دیگر برای رسیدن به این هدف بزرگ

از آن جمله راهی است که در علم کلی و فلسفهٔ نخستین بدان اشاره کرده‌ایم، چون ما خواص واجب‌الوجود و وحدت او را بیان داشته و ثابت کردیم که: موجود به حسب مفهوم، تقسیم به واجب و ممکن می‌گردد، و ممکن - به ذات خود - وجودش بر عدمش ترجیح و برتری ندارد، پس ناگزیر از مرجح و برتری دهنده‌ای از خارج می‌باشد، وگرنه ترجیح و برتری به ذات خودش می‌باشد، پس ترجیح و برتریش برای ذاتش واجب و لازم است، بنابراین به ذات خودش واجب‌الوجود می‌باشد، درحالی که ممکن فرض شده بود، و همین‌طور در جانب عدم، پس ممتنع است، درحالی که ممکن فرض شده بود، و این خلف (خلاف فرض) است.

پس واجب‌الوجود ناگزیر از وجودش می‌باشد، زیرا موجودات حاصل اگر چیزی از آنها واجب باشد، اقرار به واجب واقع شده، وگرنه منتهی بدو می‌گردد - به واسطهٔ بطلان بی‌نهایت بودن زنجیره - دور هم مستلزم تسلسل است و آن نیز محال می‌باشد، جز آنکه موجب تقدّم شی بر نفس خودش می‌شود و بطلان این ضروری است، بطلان آن را اختلاف حیثیت تعلیلی دفع نمی‌کند، چون آن (حیثیت تعلیلی) مکتّر ذات موضوع^۱

۱. حیثیت هرگاه عین محیث باشد، معنای آن اطلاق است، به این معنی که عاری از هر قیدی است - اگرچه قید اطلاق باشد - و اگر غیر محیث باشد، به این معنی قید محیث است و آن یا تعلیلی است و یا تقییدی. اختلاف حیثیات تعلیلی موجب کثرت در نفس موضوع نمی‌گردد، بلکه موجب تکرّر آنچه موضوع از آن ←

برای آن دو نیست، پس دور - با اینکه مستلزم تسلسل است - مستلزم تقدّم شئی بر نفس خودش هم می‌باشد، این مسلک و روش، نزدیک‌ترین مسلک‌ها به روش صدیقان است - ولی آن‌گونه که پنداشته شده نیست - چون در آن مسلک، نگرش فقط به حقیقت وجود است و در این (روش) نگرش در مفهوم موجود می‌باشد.

خلاصه‌اش آنکه: نظر در مفهوم موجود و موجودیت، این بینش را عطا می‌کند که تحقق و ثبوت آن جز به واجب، امکان‌پذیر نیست، چون موجود اگر منحصر در ممکن بود، هیچ موجودی اصلاً تحقق و ثبوت پیدا نمی‌کرد، زیرا بنابراین تقدیر، ممکن یا به نفس خودش - بدون علّت - تحقق خواهد داشت، و این محال آشکار است، و یا به واسطه غیر خودش، و این غیرهم - بنابراین تقدیر - ممکن خواهد بود؛ و یا اینکه یک تسلسل و یا دور پیدا می‌کنند و یا آنکه منتهی به واجب می‌شوند؛ دو بخش اولی باطل است، و همین‌طور سوّمی، چون برخلاف مقدر است - اگر چه حق (درست) و لازم است - چون نقیض آن - یعنی خالی بودن ممکن از آن - باطل است، این آن چیزی بود که ابن‌سینا در کتاب اشارات توصیف کرده که روش صدیقان است و متأخران هم در این نظر از او پیروی کرده‌اند.

به آنان ایراد گرفته شده که: آیا شما در دلیل، وجود ممکن را - چون عدمش بعد وجودش و پا پیش از وجودش مشاهده می‌شود - اخذ و اعتبار کرده‌اید؟

پاسخ داده‌اند که: این برهان موقوف بر وجود یک موجود است، اگر واجب باشد، این همان مقصود است و اگر ممکن است، ناگزیر، باید - با بیان مذکور -

← خارج است می‌باشد. و اختلاف در حیثیات تقییدی، مقتضی تکثر در موضوعات است. یعنی در ذات موضوع است. خلاصه آنکه هرگاه مقصود از تحیت در موضوعیت حکم باشد و اینکه موضوع، به اطلاق موضوع حکم باشد. این نوع حیثیت اطلاق است، مانند ماهیت - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - و یا اینکه مقصود از تحیت آن است که حیثیت و تحیت جزء موضوع باشد - از آن حیث که موضوع است - مانند اینکه جسم از آن حیث که مسطح است سفید است و از آن حیث که سفید است دیده شونده است، این حیثیت تقییدی انضمامی است، و هرگاه مقصود از تحیت، تعلیل حکم باشد، مثل آنکه گفته شود: انسان از حیث آنکه مدرک امور عجیب است متعجب است، یا از جهت آنکه متعجب است خندان است، در این صورت حیثیت تقییدی تعلیلی است، پس اگر منظور از بیان حیثیت جزء بودن آن است، حیثیت تقییدی است و اگر مراد تعلیل حکم باشد حیثیت تعلیلی است و اگر مقصود عدم تقید موضوع به قیدی و حیثیتی باشد، حیثیت مطلق است. «فرهنگ علوم عقلی»

سپس در برهان بودن بیان اشکال کرده‌اند که: دلیل منحصر در «اَئِی» و «لَمَی» است، و واجب تعالی اصلاً معلول چیزی نیست، بلکه خود علت هر چه که غیر خودش است می‌باشد، پس هر چه که بدان بر وجودش استدلال می‌شود، دلیل «اَئِی» است و یقین نمی‌بخشد.

از این اشکال پاسخ داده‌اند که: استدلال به حال مفهوم موجود بر این است که بعضی آن واجب است، نه بر وجود ذات واجب در نفس خود که علت تمام اشیاء می‌باشد، پس مشتمل بودن مفهوم موجود بر فردی که واجب است، حالی از احوال آن (وجود) است که آن (حال) آن را اقتضا دارد، پس استدلال به حال آن طبیعت مشترک - بر دیگری - معلول حال اولی است.

بسا که چنین پاسخ دهند: این استدلال بر وجود واجب - در نفس خودش - نیست، بلکه استدلال بر انتسابش است به این مفهوم، و ثبوتش است برای او - به گونه‌ای که این سینادر استدلال به وجود تألیف شده بر وجود تألیف کننده بیان داشته است - پس وجود واجب در نفس خودش، مطلقاً علت برای غیر خودش است، و انتسابش به این مفهوم، معلول اوست، چون گاهی می‌شود که چیزی در نفس خودش علت چیزی دیگر است و در وجودش نزد دیگری معلول باشد - چنانکه در جای خودش ثابت شده است - این خلاصه آن چیزی بود که برخی از محققان اهل بحث بیان داشته بودند.

این پاسخ خالی از تکلف و رنج سخن بر خود نهادن نیست؛ چون حقیقت همان است که پیش از این گفته آمد که: واجب را هیچ برهانی بالذات بر وی نیست - بلکه بالعرض است - و آنجا برهانی است که شبیه به برهان «لَمَی» می‌باشد^۲. از راههایی که

۱. محقق قوشچی گوید: در وجود یک موجود هیچ شکی نیست... تا پایان سخنش، پس وجود از او تعالی اجنبی نیست - مانند امکان و حدوث و غیر این دو - بلکه حقیقتش حقیقت واجب است - چنانکه در طریقه متألهان گفته آمد - و مفهومش وجه او تعالی است و او تعالی فرد آن است چنانکه در طریقه الهیین است - .
 ۲. بنابراین برهان، «لَمَی» نبوده و بلکه «مصحوب اللم» است؛ حقیقت آنکه: ابن سینا و اینان، و همین طور آن کس که گفته: عالم مصنوع و مجعول است و علت است برای صانع عالم بودن واجب، نه علت است برای ذات متعالی او، سخنان اینان رمزی است برای مقام ظهور حق تعالی بر اشیاء، برای اینکه حق تعالی را ظهوری در مقام ذاتش است - و آن ظهورش به ذات خود بر ذات خودش است - و آن عین مقام خفا ←

آنها را پسندیده‌اند راهی است که پنداشته‌اند آن راه - بدون یاری گرفتن از استدلال به تسلسل و دور - راه تمام و کاملی است، آن را صاحب کتاب مطارحات برگزیده و آن اینکه: وجود اگر منحصر در ممکنات صرف باشد - خواه زنجیره‌اش به بی‌نهایت منتهی شود و یا نشود یعنی بر نفس خودش گردش کند - تمام ممکنات - در اینکه نیازمند علت‌اند - در حکم یک ممکن می‌باشند، پس علت آنها یا نفس خود آنهاست و یا جزئی از احاد آنها و یا خارج از آنها.

اولی: موجب تقدّم شئی بر نفس خودش می‌باشد و دومی: موجب تقدّمش بر نفس خودش و بر علت‌های خودش می‌باشد و سومی: موجب مطلوب است، برای اینکه خارج از تمام ممکنات جز واجب‌الوجود نمی‌باشد.

این فکر برای پیش نیاید که این بیان در نزد ما خدشه‌دار و عیناک است، چون وجود، مساوی با وحدت است - و بلکه عین آن است - و دانستی که کثیر - از آن روی که کثیر است - وجودی جز وجود احاد ندارد، پس مجموع از «زید» و «عمرو» جز دو نیستند، و از آن دو، چیز سوّمی در وجود - جز به محض اعتبار - تحقق و ثبوت نمی‌یابد؛ بنابراین کسی را رسد که گوید: تمامی ممکنات را علت دیگری جز علت‌های احاد نمی‌باشد، پس علت مجموع آنها عبارت از مجموع علت‌های افراد آنها می‌باشد، پس خارج از ذات ممکناتی که بعضی از آنها علت بعض دیگراند نمی‌باشد، لذا لازم

← و پنهان بودنش بر مخلوقاتش است، و ظهوری نیز بر غیرذات خودش در مقام فعلش دارد، و آن ظهور در مظاهر ذات و مجالی صفاتش است که در حدیث قدسی بدان اشاره شده: کنت کتراً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف، از اینجا گفته‌اند: و لست تظهر لولای لم اکن لولای، یعنی: اگر من نبودم تو ظاهر نمی‌شدی و اگر تو نبود من نبودم.

این مجموعیت حقیقی، نفس اضافه اشراقی (اشراق مبنی بر مفعول) است، چنانکه جاعلیت حقیقی عین اضافه اشراقی (اشراق مبنی بر فاعل) می‌باشد، حقیقت اولی عبارت است از حقیقت وجود منبسط بر ماهیات، همان‌طور که حقیقت دومی عبارت است از همان وجود منبسط، ولی اضافه از آن ساقط است و متعلق به حق متعال است، و آن همان ایجاد حقیقی است نه مصدری، پس این مجموعیت حقیقی و اضافه اشراقی. علت است برای اضافهات او تعالی که جز بین دو امر تعقل نمی‌شود، نه برای اضافه اشراقی او (که مبنی بر فاعل است) تا چه رسد به ذات متعالی او به ذات خود.

اما استدلال از حقیقت وجود بر وجوب: فوق «لیتی» است، چون همگان در تابناکی به وجود، از نور حقیقت وجود تابناک و نور یابند.

همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا؟ «سبزواری»

نمی‌آید که منتهی به واجب گردد مگر آنکه از بطلان تسلسل یاری گرفته شود، پس این راه دیگری نمی‌باشد.

شگفت از آنان اینکه چون براین مسلک و روش اشکال وارد می‌شود که: جایز است چیزی علت خودش باشد، مستند به اینکه: مجموع موجودات - از واجب و ممکن - به واسطه احتیاجشان به آحاد، ممکن‌اند، پس (شئی) علتی جز خودش ندارد، برای اینکه علت آن چیز یا جزء آن است و این به واسطه احتیاجش به بقیه اجزاء محال است، و یا خارج از آن است - درحالی که خارج از آن نیست - پس مشخص می‌شود که (علت) خودش است.

در پاسخ ملتزم چنین شده‌اند که: جایز است علت تامّ چیزی عین آن چیز باشد. گفته‌اند: اگر مرادتان از علت، علت تامّ است، یعنی تمام آحادی است که مجموع، موقوف بر هریک از آنها می‌باشد، پس آنها که علت تامّ اند عین آن (مجموع) می‌باشند و هیچ اشکالی وارد نیست، چون موقوف بودن آن مجموع بر هریک از آحاد، مستلزم موقوف بودنش بر مجموع نیست تا آنکه موقوف بودن چیزی بر نفس خودش لازم آید؛ ولی اگر مرادتان از آن، علت فاعلی است، پس آن (علت تامّ و آحاد) جزء آن - یعنی واجب - و یا فوق معلول اخیر که منتهی به واجب است می‌باشد، زیرا آحاد آن (مجموع) مستند به واجب است، پس هیچ تأثیری در مجموع - به اعتبار بقیه اجزا که ممکنات‌اند - نیست، مگر آنچه که بدو استناد دارد، یا در آغاز و یا به واسطه این؛ و درک نکردند که این التزام، دلیل مذکور را باطل می‌سازد و اعتراض به جای خودش می‌ماند، چون مبنای وی بر جایز بودن این امر است که: چیزی می‌تواند علت تامّ خودش باشد و اینکه جزء، علت فاعلیت باشد.

پاسخ دهنده می‌گوید: آری! کار همان‌گونه است که گفتی، زیرا جایز است که مجموع چیزی علت تامّ خودش باشد و جزء هم جایز است که فاعل کُل باشد، و این آیا جز پذیرفتن سؤال و ویران کردن اساس استدلال است؟

از آن روی تمامی آنان در این ورطه و گرداب افتادند که پنداشتند مجموع از دو امر و یا اموری چند، دارای وجودی غیر وجود هریک از افراد می‌باشد، و چون حکم کردند که مجموع از واجب و معلول اول، موجود ممکن است و نیازمند به علت، حکمشان

این شد که علت تامّ او خودش است و اینکه: لازم نمی‌آید که علت تامّ بر معلولش پیشی داشته باشد، و از این نکته غافل ماندند که این التزام، در نفس خود غیر معقول است، برای اینکه هر ممکن موجودی نیازمند به علت فاعلی است که از حیث تأثیر و ایجاد تامّ باشد؛ و دیگر اینکه تمام اجزای شیء عین آن شیء اند: این در اعداد و امور «کمی» که آنها را ذهن اعتبار می‌کند و برایشان - به مجرد فرض - وحدت اجتماعی تصوّر می‌نماید قابل تصوّر است، مانند لشکر و عدد و غیراینها که در اعیان (خارجی) - غیر هریک از آحاد - صورتی ندارند.

برخی از محققان آنها از اشکال مذکور در مجموع واجب و معلول او چنین پاسخ داده که: متعدد گاهی مجمل اخذ و اعتبار می‌شود، در این صورت آن به این اعتبار واحد است و لفظی که به این اعتبار دلالت بر آن دارد مثل مجموع است؛ و گاهی هم مفصل اخذ و اعتبار می‌شود، بنابراین لفظی که به این گونه دلالت بر آن دارد مثل: «این و آن» است و به این شکل کثیر است؛ و گاهی هم در حکم باهم اختلاف دارند، برای اینکه تمام گروه - باهم - در اطاق تنگ نمی‌گنجند و با یکدیگر هم نباشند نمی‌گنجند (چون مجموع است)؛ چون این دانسته شد، می‌پذیریم که مرجّح و برتری‌دهنده وجود آن دو با هم، هر دو می‌باشند که اخذ و اعتبار شده‌اند - نه باهم - به سبب نیازش به هریک از دو جزء خود، و هر دو در وجودش کافی‌اند، پس این و آن: دو علت‌اند که وجود مجموع آن دو - به واسطه آن دو - برتری پیدا می‌کند، پس اگر سخن به آن دو نقل شود - نه باهم و بلکه مفصلاً - در آن صورت باز هم ممکن است که نیازمند به مرجّح و برتری‌دهنده‌ای دارد.

پاسخ آنکه: ما نمی‌پذیریم که آن دو بر این گونه که اخذ و اعتبار شده‌اند ممکن می‌باشند، بلکه آن (مجموع) به این گونه دو می‌باشد: واجب موجود و ممکن موجود. معاصر او در دفع سخن او این پاسخ را داده که: در این صورت موجود، واجب و معلولش می‌باشد، اگر به گونه اجمال فرض شود واحد است، و چون به گونه تفصیل اخذ و اعتبار شود متعدد است، و چون - بدون شک - هریک از آن دو موجوداند، پس هر دو نیز موجوداند، به ضرورت اینکه انتفای کُل، به واسطه انتفای یکی از آحادش می‌باشد و آحاد - به تمامه - در آن موجود است، و اینکه ممکن موجود را ناگزیر از علت است،

خواه واحد باشد و یا متعدد، و خواه مجمل اعتبار شود و یا مفصل، برای اینکه اجمال و تفصیل، موجب اختلاف ملاحظه می‌شوند، ولی موجب اختلافی در نفس الامر و واقع نمی‌شوند، پس اگر واجب با معلول اول اعتبار شود، شکی نیست که مجموع آن دو - خواه مجمل ملاحظه شود و یا مفصل - موجود است، زیرا مراد از مجموع - در اینجا - چیزی است که عارض هیئت و شکل اجتماعی - بدون وصف دو بودن - شده است، و آن ناگزیر موجود است، اگرچه هیئت و شکل اجتماعی و دو بودن موجود نیست، همچنان که واحد موجود است، اگرچه وصف وحدت موجود نیست، و چون معروض دو بودن موجود است - و آن ممکن است به سبب احتیاجش به آحاد - پس آن را ناگزیر از علتی است، درحالی که آنجا چیزی که صلاحیت علت بودن را برای آن داشته باشد وجود ندارد، پس با آنچه که بیان داشته اصل و ریشه اشکال کننده و قطع نمی‌شود.

زیرا گوییم: تفاوت در مثال مذکور از حیث اجمال و تفصیل نیست، بلکه تفاوت در آن به واسطه محمول است، برای اینکه «کُلِّ مجموعی» - خواه مجمل اخذ و اعتبار شود و یا مفصل - متصف به این است که اطاق، آنان را به گونه تعاقب و پی در پی فرا گیرد، و متصف به آن نیست که همگان را مجتمعاً فرا گیرد؛ پایان سخن او.

گوییم: سخن هریک از آن دو (پاسخ)، از تحقیق به دور است، چون مبنای آن بر پوشیدگی از معرفت اصل وجود است و (از معرفت) اینکه (وجود) از انتزاعیات اعتباری نیست، و از (معرفت) اینکه وجود چیزی عین تعین و وحدتش است و (از معرفت) اینکه کثرت را در نفس الامر و واقع، وجودی نیست و (از معرفت) اینکه وهم، وقتی دو چیز را یک چیز اخذ و اعتبار کرد، این امر موجب آن نمی‌شود آن دو، یک ذات داشته باشند و آن (ذات) را حکمی غیر حکم این و آن باشد، پس اخذ و اعتبار شده از انسان و سنگ - باهم - نه انسان است و نه سنگ و نه چیزی دیگر، و همین طور اخذ و اعتبار شده از جوهر و عرض، نه جوهر است و نه عرض و نه غیر آن دو، و همچنین مرکب از واجب و ممکن، نه واجب است و نه ممکن، و موجود بودن عدد در خارج، معنایش این است که: آحاد آن همان موجوداتی هستند که در آنند، این عقل است که کثرت را با آن اعتبار می‌کند، به این اعتبار، آن (کثرت) را نوعی از وجود عقلی است.

اما آنکه اول را برگزیده، اموری (اشکالاتی) چند در آن است:
از جمله آنکه: پنداشته موضوع علیّت و معلولیّت، جایز است که بالذات واحد باشد و به واسطه اعتبار، مغایر هم باشند، و این باطل است، چون علیّت و معلولیّت از اقسام تقابل است، پس اجتماعشان در یک ذات - اگر چه به دو اعتبار باشد - امکان پذیر نیست.

و از آن جمله اینکه: مرکب از واجب و صادر اول - اگر موجود ممکن است - صادر از واجب در اولین مراتب دو چیز است: این صادر و آن مجموع - نه یک امر - و این خلاف آن چیزی است که از روششان بیان داشته اند.

و از آن جمله اینکه: این موجود مرکب - نزد آنان - آیا یکی از اقسام وجود نیست؟ چون نه واجب است و نه عقل است و نه نفس است و نه جسم است و نه عرض، درحالی که لازم است در واقع، هر موجودی یکی از این اقسام باشد.

و از آن جمله اینکه: حقیقت، در پایان سخنش بر زبانش جاری شد و گفت: آن دو، به این اعتبار، دو تا اعتبار می شوند: واجب و ممکن، و پی نبرده که این خود محل فرود جواب است و نیازی به یک چیز اعتبار کردن آن دو نمی باشد تا آنکه اشکال وارد گردد، چون هیچ ضرورت و هیچ برهانی درخواست این را که آن دو - باهم - در خارج یک موجوداند ندارد، زیرا معیّت و باهم بودن خود نشانه دوگانگی است.

اما آنچه معاصرش بر آن رفته، برخی از این گفته شده ها - همراه با چیزی دیگری - است، و آن استدلالش بر موجود بودن متعدّد به این است که: آحادش موجود است، و به اینکه: اگر منتفی شود، انتفایش به واسطه چیزی از آحادش می باشد، درحالی که چیزی از آن منتفی نیست؛ هر دو وجه مغالطه است، برای اینکه موجود بودن آحاد معنایش این است که آنها به وجودات متعدّد موجوداند و به واسطه وجوب و امکان و جوهریّت و عرضیّت - مثلاً - مختلف اند، حکم متعدّد در موجود بودنش نیز معنایش این است که به وجودات مختلفی که دارای احکام مختلف اند موجود می باشد.

و اما اینکه گفته: انتفای متعدّد به واسطه انتفای یکی از آحادش می باشد، در آن دلالتی بر آنچه که در صدد (بیان) آن است نمی باشد، زیرا مقصود آنان از این سخن آن است که هر مرکبی دارای تحقق و ثبوت در خارج است، و یا آنکه از شأن آن این است

که تحقق داشته باشد، و این بدان سبب است که دارای صورتی وحدانی و طبیعی می‌باشد، پس انتفای آن به انتفای چیزی از اجزایش می‌باشد، و از این امر لازم نمی‌آید که هر مجموعی از آحاد متعدّد را که در خارج موجوداند - به هر گونه‌ای که موجوداند - وجودی حقیقی غیر از وجودات آحاد باشد؛ و نیز آن‌گونه که آن را تصور کرده و صورت داده، بطلان حصر (محدود کردن) در تقسیمات لازم می‌آید؛ زیرا وقتی گفتی: شئی یا واجب است و یا ممکن است و یا جوهر مجرد است و یا مادّی، و یا اینکه کلمه یا اسم است و یا فعل و یا حرف، حصر مقصود ظاهر نمی‌گردد، مگر آنکه وجود حقیقی برای دوتای از آنها ممتنع باشد.

و از راههایی که برای این مطلب مبتنی بر بطلان دور و تسلسل است، چیزی است که مبتنی بر امکان می‌باشد.

بیانش - پس از این پیشگفتار که شئی ممکن تا وجودش واجب و لازم نگردد موجود نمی‌شود و اینکه ممکن همانطور که به ذات خود اقتضای وجودش را ندارد به ذات خودش اقتضای اولوئیت وجودش را هم ندارد وگرنه به ذات خودش در حصول وجود خود کافی بود و در این صورت به ذات خود واجب بود نه ممکن - آنکه: ممکن - خواه یکی باشد و یا متعدد و مترتب باشد و یا متکافی - جایز نیست که اقتضای وجوب وجود چیزی را داشته باشد، زیرا مقتضای وجوب وجود چیزی، ناگزیر باید تمام راههای عدم آن چیز را ممتنع کند، و این از شأن ممکن نیست، زیرا ورود عدم بر مجموع علت و معلول ممکن جایز است، اگر چه ورودش بر معلول تنها - غیر علت - چنانکه در لوازم موجودات ممکن هست جایز نیست.

بنابراین ممکنات، خواه متناهی باشند و یا غیرمتناهی - در اینکه از ذات معلول، عدم بدانها وارد نمی‌شود - در حکم ممکن واحداند، یعنی انحاء آن ممتنع شده و بدان واجب می‌گردد تا موجود باشد، پس در موجود بودن ممکن آنکه: ناگزیر علتش باید از حقیقت واجب‌الوجود به ذات خود خارج نباشد و همین مطلوب است؛ و سخن فارابی اشاره به این مطلب دارد که گفته: اگر زنجیره وجود، بدون وجوب حصول پیدا می‌کرد و مبدئش ممکن بود که به نفس خویش حصول داشت، در این صورت یا ایجاد چیزی به نفس خودش لازم می‌آمد - و این نامعقول و بی‌معنی است - و یا عدم آن چیز به نفس

خودش جایز بود که این هم بسیار نامعقول و بی‌معنی‌تر از اولی است؛ پایان سخن او. معنای این سخن آنکه: این ممکن اگر وجوب وجود و امتناع عدم را می‌بخشد، لازم می‌آید که چیزی علت خودش و مقتضی خودش باشد و این باطل است، به جهت مستلزم بودن تقدّم چیزی بر نفس خود؛ و اگر وجوب را نمی‌بخشد و عدم را باز نمی‌دارد، جایز بودن عدم آن به نفس خودش لازم می‌آید و این از جهت بطلان بسیار نامعقول‌تر و بی‌معنی‌تر از دوتای دیگر است، زیرا محال و اشکال اول نیز اینجا لازم می‌آید، یعنی چیزی سبب خودش - به هرگونه‌ای که می‌خواهد باشد - باشد، به اضافه محال و اشکال دیگر، و آن اینکه: اگر ورود عدم - پس از وجود - جایز باشد، چگونه در آغاز موجود گردیده است؟ یعنی اینکه عارض شدن عدم بر آن در آغاز، سزاوارتر است از عارض شدنش پس از وجود (یعنی پس از وجود محال است) پس حصول وجودش - بدون سبب موجبی برای آن - ممتنع و محال است.

۳

فصل

اشاره به گونه‌هایی از دلایل که آنها را برخی از محققان اهل فارس بیان داشته و پنداشته‌اند که برهانی است و نیز اشاره به آنچه از اختلال و آشفتگی که در آن دلایل است

گفته: از براهینی که برای من در این مطلب آشکار شده و مناسب با اهل بحث است آنکه گفته شود: بنابراین تقدیر که موجودات منحصر در ممکنات باشند، دور لازم می‌آید، چون تحقق و ثبوت موجود - بنابراین تقدیر - موقوف بر ایجاد است، برای اینکه وجود ممکنات فقط به‌واسطه ایجاد تحقق می‌یابد، و تحقق ایجاد نیز موقوف بر تحقق موجود است، برای اینکه چیزی تا «لم یوجد لم یوجد»^۱. از آن جمله اینکه: موجود مطلق را - از آن حیث که موجود است - مبدئی نیست،

۱. یعنی: تا چیزی پدید نیامده باشد پدید نمی‌آید، و مراد از موجود و ایجاد: یا فرد منتشر از موجود است و یا طبیعی از آن، و یا هر فردی از آن، و یا مجموع آحاد به‌تمامه، و یا مجموع - از آن حیث که مجموع است می‌باشد..... - «سبزواری»

وگرنه تقدّم شئی بر نفس خودش لازم می‌آید، بدین دلیل با کمترین تأمل، وجود واجب‌الوجود بالذات ثابت می‌شود؛ این روش سزاوار است که روش صدیقان نامیده شود^۱، آنان که به حق بر او استشهاد می‌کنند؛ به عبارتی دیگر: مجموع موجودات - از آن حیث که موجود است - بالذات مبدئی ندارد؛ پس به این دلیل وجود واجب‌الوجود اثبات می‌گردد؛ به عبارتی دیگر: مجموع موجودات - از آن حیث که موجود است - ممتنع است که «لاشئی» محض گردد^۲، و مجموع ممکنات ممتنع نیست که «لاشئی» محض گردد؛ بدین دلیل وجود واجب بالذات ثابت می‌شود؛ پایان سخن او.

گویم: در هریک از این وجوه نوعی خلل و آشفتگی است:

وجه اول آنکه: بنابر تقدیر مذکور، دور باطل لازم نمی‌آید، برای اینکه دوری که بین دانشمندان مصطلح است دوری است که دو طرف آن - به واسطه عدد و شمار - یکی باشد، نه مانند حکم موقوف بودن نطفه بر حیوان و حیوان بر نطفه که طبیعت مرسل، بر طبیعت مرسل دیگری تقدّم دارد، و این هم نیز در صورت تسلسل، بر آن تقدّم دارد؛ بنابراین مغالطه، در اینجا از اخذ کلی به جای جزئی، و وحدت نوعی به جای وحدت شخصی سرچشمه گرفته است.

و همانند چنین مغالطه‌ای برای محمد شهرستانی، در کتابش که به نام: «مصارع الفلاسفه» نامیده شده واقع گردیده است، چنانکه گوید: بدان که اگر برای عالم آغاز زمانی نباشد، دور لازم می‌آید، برای اینکه دور در نطفه و انسان و تخم و جوجه، موقعی قطع و پایان می‌پذیرد که آغاز را از یکی از دو طرف دور در نظر بگیری، وگرنه وجود

۱. مرادش از موجود، حقیقت وجودی است که حقیقت بسیط نوری می‌باشد و مطلقاً فراگیری و احاطه دارد، نه آنچه که در مفاهیم - مانند کلیت - استعمال می‌گردد. «سبزواری» ۲. برای اینکه حیثیت وجود، آشکارکننده حیثیت وجوب است، چون موجود - از آن روی که موجود است - در حال وجود خالی از ضرورت نیست، و برای اینکه موجود، ممتنع و محال است که «لاشئی» محض گردد - یعنی در تمام ظرفهای وجودی از ذهن‌های عالی و سافل و برین و زیرین - زیرا وقتی صورت چیزی از صفحه اعیان محو شد، در صفحه دیگری و بلکه در صفحات اذهان - در نشأه و عالم علم - ثابت است، و بلکه وقتی چیزی در مرتبه‌ای از مراتب عین (خارج) - مانند عالم ماده - واقع شد، به طوری که در آن قضیه فعلی انعقاد یافت، از نفس الامر و واقع برطرف نمی‌گردد، برای اینکه برطرف شدن نفس الامر و واقعی به واسطه برطرف شدن، از تمام مراتب نفس الامر صدق می‌کند، برای اینکه برطرف شدن طبیعت به واسطه برطرف شدن و برخاستن تمام افراد آن است - برعکس تحققش - «سبزواری»

یکی از آن دو، موقوف بر دیگری خواهد بود، و برای گزینش یکی از آن دو بر دیگری، اولویت نخواهد بود، و این منتهی بدان می‌شود که مطلقاً حصول پیدا نکنند، درحالی که حصول دارند، پس ناگزیر از قطع دور - به یکی از آن دو - می‌باشد، و آغاز کردن در اشخاص انسانی - به کامل تر بودن - سزاوارتر است.

محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) در پاسخ گوید: آفرین ای علامه - در چیزی که عوام و کودکان از آن پرسش می‌کنند^۱ - زیرا اینکه گفتمی در اینجا دور نیست، بلکه فقط در لفظ است، برای اینکه وقتی چیزی وجودش موقوف بر چیزی که در وجودش نیازمند بمانند چنان چیز است باشد، دوری که منتهی به این شود که هر دو حصول پیدا نکنند نیست، بلکه بسا که تسلسل پیدا کنند، تسلسل هم اگرچه محال است، لازم است که دارای مبدئی باشد، پس در اینجا، دور با تسلسل - بر صاحب کتاب مصارع - اشتباه شد؛ پایان سخن او.

وجه دوم آنکه: آن نیز مغالطه‌ایست که از فرو گذاری یکی از شرط‌های تناقص سرچشمه گرفته و آن وحدت موضوع «بالشخص» است، برای اینکه تقدّم شیئی بر نفس خودش وقتی مستلزم تناقص است که شیئی، واحد «بالشخص» باشد، اما واحد «بالعموم» وقتی تقدّم و تأخر داشته باشد، در آن تناقضی نیست؛ و در اوایل سفر اوّل گفته شد که: مبادی موجوداتی که از آنها در فلسفه نخستین بحث و گفتگو می‌شود و موضوع آنها موجود مطلق است، آنها نیز از عوارض آن (موجود مطلق) می‌باشند^۲ و هیچ محذور و اشکالی در آن نیست، چنانکه ابن سینا در کتاب الهیات شفا بر این امر تصریح دارد.

وجه سوم اینکه گفته: مجموع موجودات: اگر مرادش از آن یکایک آنهاست، در

۱. این نظیر سخن برخی از نکته دانان است که گفته:

مسألة الدّور جرت بینی و بین من احب لولا مشیبه ما جفا، لولا جفاء لم اشب

یعنی:

مسألة دور بین من و کسی که دوستش داشتم اتفاق افتاد اگر بیریم نبود حماسی کرد، و اگر جفا می‌کرد پیر نمی‌شدم «سبزواری»
۲. برای اینکه حقیقت وجود مطلق دارای مراتب متفاوت تقدّم و تأخر و امثال اینها است، پس مبدئیت در آن (مراتب) از اموری است که وارد می‌شود و لواحق، به ذات آنها می‌باشد. از آن جهت گفت: آنها نیز از عوارض.... چون مراد از مطلق، عبارت از «لا به شرط» مقسمی است که تحقیقش در سفر اوّل گفته آمد، پس اینکه: آن را مبدئی است، نیز صدق می‌کند. «سبزواری»

این صورت نمی‌پذیریم که آنها را مبدئی نیست، بلکه بنابر تقدیر مذکور هریک از آنها را مبدئی است؛ و اگر مرادش از آن، مجموع - از آن روی که مجموع است - می‌باشد، گوییم: همان‌طور که گفته آمد: آنها را مجموع موجودی که وجودش غیر وجودات آحاد - بر صفت کثرت - باشد نیست، پس همان‌طور که آنجا وجودی غیر از وجودات آحاد نیست، همین‌طور آنجا نیاز به علّتی غیر از علّت‌های آحاد نمی‌باشد.

وجه چهارم آنکه: از این امر لازم می‌آید که حیثیت وجود، غیر از حیثیت امکان باشد، و اعتبار اینکه چیزی موجود است غیر از اعتبار چیزی است که ممکن است، این امر هم چنین است، برای اینکه موجود - از آن روی که موجود است - محال است که معدوم محض گردد، برای اینکه در آن ضرورت به شرط محمول است، برعکس موجود، از آن روی که ممکن است، اگر تقیّدش به وجود اعتبار نشده باشد، جایز است که به حسب ذاتش معدوم محض گردد، و از این لازم نمی‌آید که برای موجود، فردی حاصل باشد که ممکن نباشد.

خلاصه آنکه: حیثیت وجود مخالف حیثیت امکان می‌باشد و از این، اختلاف آن دو در موضوع لازم نمی‌آید، بنابراین مطلوب، غیر لازم است و لازم غیر مطلوب است، پس در امثال این وجوه - سزاوار - یاری گرفتن از ابطال تسلسل است تا سخن تمامی یافته و کامل شود، وگرنه ناتمام است، مگر آنکه ثابت شود که تمام ممکنات - در نیازمند بودنشان به علّتی خارج از ذاتشان - در حکم یک ممکن باشند و آن موقوف بر این است که همگان را یک صورت وحدانی، و حقیقتی ذاتی - غیر از صور اعداد و حقایق اعداد - باشد؛ و آنچه (اشکال) که در این است پیش از این دانستی.

۴

فصل

در اشاره به راهها و مسالک دیگری از اقوام مختلف

اما الهیون: آنان را مسلک و روش دیگری است و آن اینکه: آنها در اثبات وجود واجب دو روش دارند: روشی که بدان، وجودش ثابت می‌شود و پس از آن بدان، وحدتش ثابت می‌گردد، و روشی که بدان، نخست ثابت می‌شود: واجب الوجود واجب

موقف اول - وجود واجب / ۳۵

و لازم است که یکی باشد، و پس از این ثابت می‌کنند که اجسام و صور و اعراض آنها فراوانند و چیزی از آنها واجب‌الوجود نیست، بنابراین امکان، و نیازشان به مرجح و برتری‌دهنده مشخص می‌گردد.

بنابراین از روش و مسلک دوم، اثبات امکان عالم جسمانی می‌باشد، زیرا ترکیب در اجسام محصل نوعی ظاهر و آشکار است، زیرا هرکدام از آنها مرکب از اصل جسمیت مشترک، و از امری که به نوعی از انواع مخصّص آن است می‌باشند، چون مبهم را هیچ وجودی نیست، خواه اندیشمند، به هیولا که از جسم - از آن روی که جسم است - بسیط تر است معترف باشد و یا نباشد، و خواه صورت جوهری مخصّص منوع را - چنانکه معتقد مشائیان است - اثبات کند و یا نکند، زیرا هیأت مخصّص - در روش و اعتقاد غیرآنان - به منزله صور، و داخل در انواع می‌باشند، نمی‌گوییم در اشخاص، برای اینکه جسم، تا تخصّص پیدا نکند موجود نمی‌گردد.

گفته می‌شود: شکی نیست که اجسام به واسطه ترکیبشان ممکن‌اند، و صور و اعراض به واسطه نیازشان به موادّ و موضوعات، ممکن‌اند، پس بنا بر تمام قواعد اجسام معلول‌اند و نیازمند به مخصّصات هم معلول‌اند و نیازمند به محل، نفوس نیز نیازمند به بدن‌اند و هر یک از آنها بر دیگری برتری‌دهنده و مرجح نیستند، وگرنه تقدّم شیئی بر نفس خودش لازم می‌آید و جسمی از جسمی پدید نمی‌آید.

پیش از این گفته شد که تأثیر جسمانی با مشارکت وضع است و وضع، بین اثرگذار و اثرپذیر - مگر پس از وجود آن دو - تحقق و ثبوت نمی‌یابد و اجسام تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کنند - به واسطه براهین متناهی بودن ابعاد - لذا لازم است که علت همه، امری غیر از جسم و جسمانی باشد و این مطلوب است.

اما طبیعیون را نیز راهها و روشهای دیگری است که از جهت تغییر و دگرگونی گرفته شده است.

یکی از آنها روش خود حرکت است، و آن استدلال به حرکات است، و پیش از این دانستی که متحرک، موجب حرکت نمی‌شود، بلکه محتاج محرّکی غیرخودش است، و محرّکات ناگزیر منتهی به محرّکی که اصلاً غیر متحرک است می‌گردند - برای دفع دور و تسلسل - و آن به سبب عدم تغییرش و دور بودنش از قوه و حدوث،

واجب الوجود است و یا اینکه وجهی از وجوه او می باشد - چنانکه در مباحث حدوث عالم گذشت - .

و نیز نزد طبیعیون روشن است که حرکات اجسام فلکی نفسانی است نه طبیعی، و مباشر (واسطه) در حرکات، نفسی که به اراده فاعل باشد نیست، پس آنها را در فعلشان غایتی است که آن هدف نیک است، یعنی برای شهوت و یا غضب و یا نفع رسانی به طبقات زیرین خود حرکت نمی کنند، چون آنها (طبقات زیرین) را نزد آنها قدر و منزلتی نیست، و غایت هم حال بعضی از آنها نسبت به بعض دیگر نیست، وگرنه باید حرکات باهم تشابه می داشتند و شمار اجسام به پایان نمی رسید، پس چون غایت آن حرکات شهوانی نیست، و همین طور حال بعضی از آنها نسبت به بعض دیگر و نیز اجسامی که تحت آنها و یا فوق آنهاست و همچنین آنچه از نفوس که تحت آنها و یا فوق آنها می باشند - چنانکه در جای خودش بیان شده - (غایت آنها شهوانی نیست)، مشحص می شود برای امری است که نه جسمانی هست و نه نفسانی، پس اگر وجودش واجب و لازم شد، این همان مقصود است، وگرنه آنها را لازم می آورد، و این روش حضرت ابراهیم خلیل صلوات الله علیه می باشد.

و نزدیک به این روش آنکه: امور زایل شونده، امکان و حدوثشان ظاهر است، و انفعال (اثربرداری) عنصریات از آسمانها هم معلوم است، و آسمانها بعضیشان علت بعضی دیگر نیستند، اما محوری نسبت به حاوی (فراگرفته شده نسبت به فراگیرنده) مشخص است که کوتاه تر و کوچک تر است، اما نسبت حاوی به محوی: به واسطه استلزامش است (یعنی وجود معلول در مرتبه وجود علتش نمی باشد) به سبب امکان خلأ، و ستارگان از غیر خود برتراند و خورشید از همه برتر است، پس آن به چنین توهمی سزاوارتر است، با این همه از طلوع تا غروب حالاتش متغیر و متجدد است، پس نیازمند به محرکی غیر ذات خودش می باشد، و آنچه در او هام کوتاه فکران از صائیان و غیر صائیان افتاده، جز از جهت اشتباه در امور آسمانها نمی باشد؛ پس به این روش، اینکه آنها غایت قصوی و هدف نهایی اند باطل می شود و آنچه آن سوی آن (او هام) است - و کامل تر از همه است - اثبات می گردد و آن اینکه: محرک آنها به گونه

مباشرت و واسطگی و تغییر نیست، بلکه به گونه تشویق عقلی و امداد نوری می باشد و او واجب الوجود است که آفریننده همه است.

و کمال این روش به آن چیزی است که ما آن را تحقیق و ثابت کردیم و استواری بخشیدیم، یعنی اثبات حرکت جوهری در تمام طبایع جسمانی، خواه فلکی باشد و یا عنصری، پس ناپدید شدن و محو گردیدن، همان طور که آنها را از حیث صفات و هیأت و شکل ها - از اوضاع و غیر آنها - ملحق می گردد، همین طور از جهت جوهر و ذات، آنها را لازم می آید، پس محو و دگرگون کننده ذات آنها و باقی نگهدارنده شان به گونه تجدد امثال، همان است که نه جسم است و نه جسمانی، و داستان حضرت خلیل علیه السلام بر این معنی حمل می شود که چون به ناپدید شدن ستارگان و غیر آنها - به حسب تجدد جواهرشان در هر لحظه و آنی - نظر افکند، با اینکه بقای ملکوت و صورت های عقلی آنها را مشاهده می کرد که نزد خداوند باقی به بقای اویند - چنانکه خداوند فرموده: و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض و ليكون من الموقنين، یعنی: و بدین سان ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم بنمودیم که از اهل یقین شود (۷۶ - انعام) - از این عالم - به واسطه نابودی و زوالش - به عالم ربوبیت سفر کرد و گفت: لا احب الاقلسین، یعنی: من زوال پذیران را دوست نمی دارم (۷۷ - انعام) انی و جهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً و ما انا من المشرکین، یعنی: من از آنچه شریک [خدا] می پندارید بیزارم، من پرستش خویش خاص کسی کرده ام که آسمانها و زمین را پدید کرده است و من مایل به حقم و از مشرکان نیستم (۸۰ - انعام) و طبیعیون را مسلک و روش دیگری هم هست که مبتنی بر معرفت و شناخت نفس است و آن مسلک واقعاً شریف و عالی است، ولی از مسلک صدیقان که بیانش گذشت پائین تر است، جهتش آنکه: سالک، اینجا عین راه است و در اوئی «مسلوک» الیه - رفته شده به سوی او» عین سبیل و راه است، پس آن برتر است.

بیانش آنکه: نفس انسانی از اجسام مجرد است و از آن حیث که نفس است، حادث با حدوث بدن است^۱، به واسطه امتناع تمایز بدون بدن و محال بودن تناسخ - چنانکه

۱. مقید کردنش مر حدوث را به این فید، اشاره است به قدم نفس - به اعتبار باطن ذاتش - یعنی به آنچه که آن عقل کلی می باشد، برای اینکه کینونت عقل کلی - که از جهت ذات و فعل مفارق (مجرد) است و نزد ←

بیانش به زودی خواهد آمد - پس آن ممکن است و در وجودش نیازمند به سببی غیر جسم و جسمانی می‌باشد، اما جسم - از آن روی که جسم است^۱ - برای نفس هیچ علیتی ندارد، وگرنه باید تمام اجسام دارای نفوس باشند؛ اما قوهٔ جسمانی - خواه نفس دیگری باشد و یا صورت جسمی^۲ و یا عرض جسمانی - محال است که علت نفس باشد، برای اینکه تأثیراتش به توسط وضع است، درحالی که آن را هیچ وضعی - با قیاس بدانچه که دارای وضع نیست - نمی‌باشد.

و نیز: چیزی، چیزی را که برتر از خودش است پدید نمی‌آورد، و شکی نیست که نفس از جهت تجوهر (حرکت جوهری) قوی‌تر، و از حیث وجود، شریف‌تر و برتر از دیگر قوای جسمانی می‌باشد، بنابراین موجب و پدید آورنده‌اش ناگزیر موجودی مقدس و مبرای از مواد و اجرام می‌باشد، و او همان واجب‌تعالی است، یا بدون واسطه، و یا به واسطهٔ چیزی از عالم امر و کلمه‌اش.

در اینجا دو اشکال است: یکی آنکه گفته‌اند: قوای جسمانی هیچ چیزی را نه انجام می‌دهند و نه انفعال می‌پذیرند - مگر به توسط وضع - : مستلزم این است که جسم نه انفعال پذیرد و نه پدید آید و نه دارای صفتی از مبادی مفارق (مجرد) باشد، برای اینکه بین مادی و مفارق، هیچ‌گونه تصویری نمی‌رود.

اشکال دوم آنکه: از این امر لازم می‌آید که بدن و حالات بدن، هیچ اثری در نفس - به واسطهٔ تجرّدش از بدن - نداشته باشد.

پاسخ از اشکال اول آنکه: نفس اجسام و مواد، موجود و منفعل از مبادی‌اند، نه به توسط اوضاع آنها متفعل از آنها هستند، پس محال، غیرلازم است و لازم، غیرمحال.

« خداوند در مقام بلند جبروتی است - کینونت نفوس است در این مقام، ولی آن مبتنی بر قواعدی حکمی و استوار است که در این کتاب و کتابهای این حکیم - قدس سره - ثابت و مبرهن شده است، از جمله: اصالت وجود و تشکیک آن و حرکت جوهری و جواز اختلاف افراد نوع واحد در جسمانیت و تجرّد و غیراینها، و سخن افلاطون الهی که قایل به قدم نفس است حمل بر این می‌شود، نه اینکه نفس - از آن روی که نفس است قدیم است - چون تمایز ممتنع است. «سبزواری»

۱. اگر مراد از آن چیزی است که در نگرش اول جسم است، آن صورت جسمی و یا جسم - به روش اشراقیان - می‌باشد، باقی ماند هیولا، که نزد مشائیان جوهری بسیط تر است، علت بودن آن هم باطل است، وگرنه باید تمام اجسام دارای نفوس باشند، با اینکه هیولا قابل صرف است و دارای هیچ فعلیت و فاعلیت نمی‌باشد.

۲. مراد از صورت جسمی، صورت نوعی است و آن روشن و ظاهر است «سبزواری»

و پاسخ از اشکال دوم آنکه: در نزد ما - از حیث تجردش از بدن، اثرپذیر از بدن نیست، بلکه از حیث تعلقش است به بدن، و تمام این بحث را از کتاب مبدأ و معاد ما جستجو کن. اما متکلمان^۱: روششان نزدیک به روش طبیعیون است که مبتنی بر حرکت می باشد، زیرا روش آنان مبتنی بر حدوث است و گویند: اجسام خالی از حرکت و سکون نمی باشند، و هر دو حادث اند، و هر چه خالی از حوادث نباشد حادث است، پس تمام اجسام حادث اند، و هر حادثی نیازمند به محدث و پدید آورنده می باشد، پس محدث و پدید آورنده آنها غیر جسم و جسمانی است، و آن باری تعالی می باشد - به جهت دفع دور و تسلسل - .

این نیز مسلک و روش خوبی است، چون ما ثابت کردیم که تجدد حرکات به تجدد در ذات متحرکات بازمی گردد، و اینکه حامل قوه حدوث باید امری باشد که از حیث وجود مبهم، و از جهت صورت های جوهری متجدد، و اعراض هم در تجدد و نو شدن و ثبات و پایداریشان تابع جوهرند، بنابراین عالم جسمانی با آنچه که در آن است، در هر لحظه و آنی زایل و نابود شونده است، و منع مشهوری که متوجه به کلی گرا - در دلیلشان - هست، یعنی عدم پذیرفتن اینکه: هر چه خالی از حوادث نباشد، حادث است، با آنچه که بیان داشتیم دفع شده است، و همین طور بحث مشهوری که: حدوث هر فردی از حرکت و یا متحرک - با استمرار طبیعت نوعی - ساقط است، برای اینکه کلی طبیعی نزد آنان اصلاً غیر موجود است و نزد ما، بالذات غیر موجود است، زیرا ماهیت را هیچ وجودی از حیث مفهوم و معنی - جز از جهت وجود و تشخیص - نیست، و هیچ چیز از حرکات و متحرکات را وجود و تشخیص - به گونه بقاء و استمرار - نمی باشد.

۵

فصل

در اینکه اثبت واجب الوجود ماهیت وی است

بر وی چنین استدلال شده که: هر ماهیتی که وجود عارضش می شود، در اتصافش

۱. یعنی بزرگان از آنان که مرادشان از حدوث، حدوث تجددی ذاتی است. اما دسته پائین آنان که قایل به زمان موهوم اند این نظر را ندارند. «سبزواری»

به وجود و مصداق موجود بودنش نیازمند به جاعلی است که وی را چنین قرار دهد، برای اینکه هر عرضی، علت دار است، یا به واسطه عارض شده و یا به سبب غیر آن، ولی تأثیر ماهیت در وجود خودش، و یا بودنش به گونه ای آن را وجود لازم آید، ممتنع و محال است، برای اینکه مؤثر در وجود چیزی و یا مستلزم وجود آن چیز بودن، ناگزیر باید به واسطه وجود بر آن چیز تقدّم داشته باشد، پس اگر ماهیت سببی برای وجود خودش است، باید به واسطه وجود بر وجود خودش تقدّم داشته باشد، در این صورت پیش از آنکه موجود باشد موجود بوده است و این امر محال است، و این برعکس استلزام آن (ماهیت) است نسبت به بعضی از صفات آن که غیر از وجود است، مانند استلزام مثلث نسبت به زاویه های خود، و استلزام چهار، نسبت به زوج بودن، برای اینکه آنجا تقدّمش بر وجود (یا به وجود) لازم نمی آید، بنابراین اگر وجود واجب زائد بر ماهیتش باشد، لازم می آید که نیازمند به سببی خارج از ذاتش باشد و این ممتنع و محال است.

این دلیل نزد ما ناتمام است، برای اینکه آن به ماهیت موجودی که ممکنات راست نقض می گردد، برای اینکه همان طور که فاعل چیزی، تقدّمش بر آن چیز لازم و واجب است، همین طور قابل شی.

اگر جواب داده شود که: آنجا نه قابلیت هست و نه مقبولیت، بلکه معنی اینکه ماهیت غیر وجود است اینکه: عقل آن را بدون ملاحظه وجود ملاحظه می کند و سپس آن را توصیف به وجود می کند، پس مغایرتی بین آن دو - در نفس الامر و واقع - نیست، بلکه مغایرت بین آن دو به حسب مفهوم و معنی - در مقام تحلیل - می باشد.

همانندش جواب داده می شود که: اگر واجب دارای ماهیت باشد؛ و نیز دانستی که نزد ما، موجود در صاحبان وجود جز وجود آنها نمی باشد، و آن اصل در موجودیت است نه ماهیت، خواه وجود مجعول غیر باشد و یا واجب باشد، چنانکه وجود چیزی وقتی مجعول باشد، ماهیت آن چیز هم مجعول بالعرض و تابع مجعولیت وجود می باشد، همچنین وقتی وجود «لا مجعول» باشد، ماهیت هم به «لا مجعولیت» آن وجود، «لامجعول» است؛ خلاصه آنکه در این دلیل، اشتباه بین عارض ماهیت و عارض وجود واقع شده، و معنی عارض شدن وجود بر ماهیت، جز مغایرت بین آن دو

- در مفهوم - نمی باشد، با اینکه هر دو در واقع یک امر می باشند.

بسا که دلیل بر بطلان ماهیت داشتن واجب، این گونه بیان شود که: اگر وجودش زائد بر او باشد به گونه ای که مثلاً هزار موجود باشد، در حد ذاتش با قطع نظر از عارض، نه موجود است و نه معدوم - چنانکه در مبحث ماهیت ثابت شده است - و هر چه که چنین باشد ممکن است، برای اینکه اتصافش به وجود، یا به سبب ذاتش است و آن محال است، چون شئی تا پدید نیامده باشد پدید نمی آید (الشئی مالم یوجد لم یوجد) بنابراین تقدّمش - به وجود - بر نفس خودش لازم می آید و این خلف (خلاف فرض) است؛ و یا به سبب غیر خودش است، در این صورت معلول است، پس واجب نیست و بلکه ممکن است.

گویم: کسی می تواند بخش دیگری - غیر از دو بخش گفته شده - را به حسب احتمال برگزیند و آن اینکه اتصاف او به وجود، به سبب وجود، مانند اتصاف هیولاست به صورت، زیرا صورت منشأ حصول هیولاست و منشأ اتصاف هیولا به آن نیز ذات آن است نه چیز دیگر، پس معلول بودن وجود لازم نمی آید، و نیازمند بودن هر صفتی به موصوف خود، در اوصافی که به حسب تحلیل عقلی اند مسلم و پذیرفته نیست.

و نیز بحث کننده - بر روش آنان - می تواند بگوید: نیازمند به علت - همانگونه که مشهور است - امکان می باشد، و اتصاف چیزی به امری - اگر ممکن باشد - و آن چیز به گونه ای باشد که متصف شدن بدان و متصف نشدن بدان جایز باشد، آنجا گزیر از علتی که آن چیز را متصف به این امر نماید نیست، مانند حال جسم با سفیدی؛ ولی اگر اتصاف چیزی به امری ممکن نباشد و بلکه واجب و یا ممتنع باشد، آنجا نیازی به علت نمی باشد.

در این صورت گوییم: اتصاف واجب به وجودش ضروری است و نیازی به سبب نیست، و منشأ این ضرورت همان وجود است نه ماهیت، و آنچه گفته اند که ذات واجب اقتضای وجودش را دارد، معنایش این است که ذات او جایز نیست که متصف به وجود نشود، نه اینکه آنجا اقتضایی و تأثیری هست، از این روی بعضی از محققان گفته اند: صفات راجب تعالی آثارش نیستند.

گاهی گفته می شود: نزد ما وجوب عبارت است از اقتضای وجود، و چون ذات

واجب اقتضای وجودش را دارد، پس واجب است و نیازی به علت ندارد، زیرا نیاز، فرع بر امکان است، پس تقدم چیزی بر نفس خودش لازم نمی آید. برخی از متأخران در دفع این اشکال که: فرقی بین علّیت و اقتضا جز در عبارت نیست، یعنی اگر اقتضاکننده وجودش است پس علت نفس خودش می باشد؛ گفته:

اگر گویی: معنی اقتضا این است که: امکان ندارد موجود نباشد، نه اینکه آنجا تأثیر و تأثر (اثرگذاری و اثرپذیری) است.

گوییم: عدم امکان، یا با توجه و نگرش به ماهیت است و یا به غیر آن، بنابر اول: ذات، علت می باشد، چون هیچ معنایی علت را جز امتناع عدم - بانگرش بدان (امتناع عدم) - نمی باشد؛ و بنابر دوم: نیازش به آن غیر لازم می آید و در این صورت واجب نخواهد بود؛ پایان سخن او.

گوییم: کسی می تواند بگوید: شاید عدم امکان - بانگرش به وجودش - این است که وجودش اقتضای این را دارد که دارای ماهیتی که متصف بدوست باشد - همچنان که در اتصاف جنس به فصل می باشد - برای اینکه معنی حیوان مثلاً، اگر چه معنی ناطق - و بلکه معنی انسان - زائد بر آن است، ولی وقتی به معنی حیوان، از آن حیث که خودش خودش (و نامنقسم به عدد) است نظر افکنیم، امکان دارد که متصف به ناطق و به انسان شود و یا اینکه متصف نشود، ولی اگر به معنی انسان - از حیث ماهیت - و به معنی ناطق - از حیث وجود - نظر افکنیم، اتصاف به حیوان، واجب و لازم است؛ و اینکه: انسان مقتضای حیوان است، معنایش این است: مادام که ذاتش مصداق حیوانیت است در ذاتش می باشد.

و همین طور مقتضای حیوان بودن وجود ناطق، موجب این نمی شود که آنجا دوگانگی در وجود، و تأثیر و جعلی که بین آن دو وارد شده باشد، بلکه موجود بودن ناطق، به عینه موجود بودن حیوان است - بدون تقدم و تأخر - برای اینکه جنس و فصل در وجود، متحدند و مغایرت بین آن دو در مفهوم است؛ آری! اگر حیوان، مجرد از ناطق اخذ و اعتبار شود، و ناطق، مجرد از حیوان اخذ شود و وجود آن دو بدین گونه فرض شود، هر دو از جهت وجود باهم تغایر دارند، ولی این چیزی است که آن را عقل اختراع

کرده و با واقعیت مطابقت ندارد.

خلاصه آنکه: آنچه بیان داشته‌اند اگر تمام باشد، بر روش صاحبان اعتبار (وجود) تمام است، زیرا آنان قایل به اعتباری بودن وجوداند و اینکه: موجودیت اشیاء فقط در ذات ماهیات است - به واسطه واقع بودن ماهیات آنها در اعیان (خارجی) - به گونه‌ای که وجود از آنها انتزاع می‌یابد، پس اصل در موجودیت - در هر چه که دارای ماهیت است - ماهیت است نه وجود، بنابراین زائد بودن وجود در ممکن یعنی: ماهیت او در ذاتش به گونه‌ای نیست که از آن (ماهیت) موجودیت انتزاع گردد - مگر به حسب امر دیگری - و عین واجب بودن آن (وجود) اینکه: ذات او - به گونه‌ای که اگر در ذهن حصول پیدا کند - از آن موجودیت انتزاع می‌گردد، چنانکه محقق دوانی به این امر تصریح کرده و گفته: این معنی عام که مشترک در آن است، از معقولات ثانوی است و از حیث حقیقت عین چیزی از آنها نیست، آری! مصداق حملش بر واجب، ذات او به ذات خودش است و مصداق حملش بر غیر او، ذاتش از آن حیث که مجعول غیر است می‌باشد، پس محمول در همه - به حسب ذهن - زائد است، مگر آنکه امری که مبدأ انتزاع محمول است، در ممکنات، ذات آنها - از حیثیتی که از فاعل به دست آمده است - باشد، و در واجب، ذاتش به ذات خودش باشد، چون وجود او قائم به ذات خودش است، پس او در ذات خودش به گونه‌ایست که وقتی عقل او را ملاحظه می‌کند، از وی وجود مطلق انتزاع می‌نماید - برعکس غیر او - پایان سخن او.

بنابراین از اسلوب و روش آنان روشن و آشکار شد اینکه گفته‌اند: وجود در واجب عین واجب است^۱، تنها یک اصطلاح است که گفته‌اند، بدون اینکه آنجا فردی حقیقی که وجود نام داشته باشد؛ آنچه بیان داشته‌اند در این مفهوم عام مصدری جایز است، نه حقیقت وجودی که حقیقت هر چیزی بستگی بدو دارد و اشیاء، از جهت ذات و هویت، به سبب تعدد او تعدد می‌یابند و به سبب اختلاف او از جهت معنی و

۱. حکما گفته‌اند: او موجود بحت و خالص و ناب است، یعنی: غیر او «آلف» موجود و «باء» موجوداند و او فقط «موجود» است و بس و بر او بیشتر از موجود گفته نمی‌شود، یعنی اینکه او به ذات خودش ماهیتی است که استحقاق حمل موجود بودن را - بدون حیثیت تقییدی و تعلیلی - دارد، برعکس ماهیت امکانی که به ذات خودش استحقاق حمل موجود و معدوم را ندارد، نه اینکه او (واجب) فردی از وجود است، چون او (وجود) را فردی نیست - اگر چه در ذهن باشد - ولی هردو، از تحقیق به دوراند. «سبزواری»

ماهیت، اختلاف پیدا می‌کنند.

اما برحسب اسلوب و روش ما که بر آن اقامه برهان کرده‌ایم آنکه: وجود هر چیزی، در واقع یعنی آن چیز موجود است، پس اینکه گفته‌اند: وجود در ممکن زائد است و در واجب، عین اوست، معنایش این است که: ذات ممکن و هویتش این‌گونه نیست که چون قطع نظر از موجد (پدید آورنده) و مقوم (برپا دارنده) او شود، موجود است و در اعیان واقع می‌باشد، برای اینکه هویتات معلولی - چنانکه گذشت - از حیث ذات، نیازمند به وجود جاعل خود و پدید آورنده‌شان می‌باشند، پس وجود ممکن، به واسطه جعل بسیط حاصل است، بنابراین وجود جاعل، مقوم وجود مجعول است، پس اگر با وجود آن، از وجود جاعلش قطع نظر شود، وجودش متحقق و ثابت نخواهد بود، برعکس واجب تعالی، زیرا او به ذات خودش موجود است نه به غیر خودش، بنابراین وجود ممکن، جز به وجود واجب تمامی نمی‌یابد، پس وجود واجب برای وجود غیر خودش تمام است، و او بالذات از وجود غیر خودش بی‌نیاز است؛ پس ثابت شد که وجود - در ممکن - زائد است و در واجب، عین اوست؛ در این سخن اندیشه کن، چون سزاوار به تصدیق است.

امکان دارد در معنی سخن آنان که گفته‌اند: ممکن دارای ماهیت است و واجب را ماهیتی نیست، وجه دیگری گفته شود و آن اینکه: هر چه غیر از واجب‌الوجود که مرتبه‌اش از مراتب نفس‌الامر است تصور شود، در آن مرتبه، موجود به وجودی که بدان اختصاص داشته باشد نیست^۱، پس در‌إزای آن (وجود) آنجا ماهیتی غیر موجود، و صورتی معلوم است، برای اینکه جسم - از آن روی که جسم است - در مرتبه نفس وجودی ندارد، و نفس هم - از آن روی که نفس است - در عالم عقل موجود نمی‌باشد، و همین‌طور هر مجعولی، وجودی در مرتبه جاعلش ندارد، پس امکان دارد برای آن در آن مرتبه ماهیتی غیر موجود - بعد از این وجود خاص - تصور شود، زیرا صور اشیاء - پیش از وجودشان - برای مبادی معلوم است، درحالی که واجب‌الوجود این‌گونه

۱. یعنی اگر چه به وجود دیگری - طفیلی - موجود باشد، چنانکه در ذهن ما و همین‌طور در اذهان عالی می‌باشد، برای اینکه ماهیات را بروزات و نمایشاتی چه در پیش و چه در پس و سابق و لاحق می‌باشد. «سبزواری»

نیست، برای اینکه او همان طور که در حد ذاتش موجود است و پدیدار، همچنین در تمام مقامات وجودی هم موجود و پدیدار است، نه به این معنی که گاهی این طور و گاه دیگر آن طور می‌گردد، بلکه بدان معنی که: هیچ نشأه و عالمی از عوالم وجودی نیست جز آنکه به حسب آن (نشأه و عالم) صدق می‌کند که: باری تعالی موجود است، و هیچ شأنی از شئون وجودی نیست، جز آنکه او را در آن شأنی است (الحمد لله الذی برهانه ان لیس شأن لیس فیه شأنه).

در اینجا مسلک و روش دیگری در نفی ماهیت از واجب تعالی می‌باشد که مأخذش نزدیک به آن چیزی است که صاحب کتاب مطارحات گفته و آن اینکه: اگر وجود زائد بر ماهیت بود، ماهیت تحت مقوله‌ای از مقولات واقع گشت و ناگزیر از مقوله جوهر می‌بود نه از مقولات اعراض، خواه مقولات منحصر در شمار معین مشهور باشند و یا غیر مشهور، و یا زائد بر آن (وجود) بود، برای اینکه قیام مقولات اعراض به غیرخودشان است، ولی اگر تحت مقوله جوهر باشد ناگزیر پس از اشتراکش با غیر خود از انواع، به فصلی تخصیص می‌خورد، پس نیازمند به تخصیص دهنده‌ای دارد، و هیچ شبهه و شکی در این که بعضی از انواع جوهری نیاز به تخصیص دهنده و برتری دهنده دارند نیست، و چون امکان، بر آنچه از انواع که تحت جنس اند جایز است، بر جنس هم - از آن روی که خودش خودش (نامنقسم به عدد) است - جایز است، زیرا اگر امکان بر طبیعت جنس ممتنع باشد، بر طبیعت هر نوعی از آن هم ممتنع است، پس گویی که هیچ ممکنی از این نوع قابل تصور نیست، برای اینکه حیوانیت مثلاً، چون حجریت (سنگ بودن) بر آن ممتنع است، بر انواعی که تحت آنند نیز محال و ممتنع است، پس ممتنع بر جنس و واجب بر آن - اگر به ذات خودش باشد نه به سبب عارض شدن چیزی - متعدی به انواع می‌گردد، و چون انواع مقوله‌ای نیازمند به غیر خود شد، بر جنس، امکان لازم می‌آید؛ بنابراین اگر واجب الوجود داخل مقوله‌ای شود، به اعتبار جنس، مسلماً جهت امکانی لازم می‌آید، پس واجب نیست و بلکه ممکن است و این امر محال می‌باشد، و چون محال است که واجب تحت مقوله‌ای باشد، لذا جایز نیست که دارای ماهیت باشد، بنابراین وجودی بحت و ناب و خالص است و همین مطلوب می‌باشد.

فصل

در توحید او یعنی اینکه او را در وجوب وجود شریکی نیست

پیش از این ما طریقی خاص و عرشی در این باره بیان داشتیم که بدان طریق - پیش از من - کسی بدان پی نبرده بود، آن را در بخش اول که در علم کلی و ضوابط احکام وجود بود ذکر کردم؛ در اینجا به مسلک و روش شریف و بهتر دیگری که نزدیک بدان است اشاره ای می‌نمائیم.

آنچه در مشهور - بر این مقصد - بدان استدلال شده آنکه: اگر واجب به ذات خود تعدد داشت، ناگزیر از امتیاز هر یک از آن دو از دیگری بود، پس یا این است که امتیاز هر یک از آن دو از دیگری به (تمام) ذات خودش است، در این صورت مفهوم واجب‌الوجود، به حمل عرضی حمل بر آن دو می‌شود، و هر عارضی معلول معروض است، پس بازمی‌گردد به اینکه هر یک از آن دو، علت وجوب وجود خودش است و بطلان این روشن و آشکار است؛ و یا این است که امتیاز، به امری زائد بر ذات آن دو می‌باشد، پس این زائد یا معلول ذات آن دو است، و این محال است، چون دو ذات، اگر یکی هستند، تعیین نیز واحد مشترک است، پس تعددی نیست، نه از جهت ذات و نه از حیث تعیین، درحالی که فرض شده برعکس این است پس این خلف (خلاف فرض) است؛ و اگر آن دو متعدّداند، وجوب وجود - یعنی وجود متأكد - عارض آن دو می‌باشد، درحالی که پیش از این بطلانش روشن گشت که: وجود واجب زائد بر ذاتش نمی‌باشد؛ و یا این است که معلول غیر آن دو می‌باشد، در این صورت، در تعیین، نیاز به غیر لازم می‌آید، و هر نیازمند به غیر خودش - در تعیینش - در وجودش نیز نیازمند بدوست، بنابراین ممکن است نه واجب.

بر او اشکال وارد شده که معنی این سخن که گفته‌اید: وجوب وجود عین ذاتش می‌باشد، اگر مرادتان از آن این است که: این مفهوم معلوم، عین ذات هرکسی می‌باشد، هیچ مرد عاقلی چنین چیزی نگفته است؛ و اگر مرادتان این است که: ذات واجب به گونه ایست که به ذات خودش مبدأ انتزاع وجود می‌باشد - برعکس ممکنات - چون ذات ممکنات به ذات خودشان، مبدأ چنین انتزاعی باشند کافی نیستند، بلکه به سبب

تأثیر فاعل در آنها می‌باشد، پس چرا جایز نباشد که در وجود، دو چیز باشد که هر یک از آن دو - به ذات خودش - مصداق این مفهوم و منشأ انتزاع آن باشد؟

اگر گفته شود: ثابت شده آن چیزی که به ذات خود مبدأ انتزاع وجود مشترک است ناگزیر باید وجودش خاص باشد (یعنی عین تشخیصش باشد) و تعیینش که عین آن وجود است، زائد بر ذاتش نباشد، پس وجود خاص واجب عین هویت شخصی او می‌باشد، بنابراین امکان اشتراک و تعدد آن نمی‌رود.

بر این (سخن) شبهه مشهوری که منسوب به «ابن کمونه» است وارد می‌شود که: عقل در نگرش نخستینش خودداری نمی‌کند که آنجا دو هویت بسیط باشد و عقل، امکان اینکه چیزی از آن دو را تحلیل به ماهیت و وجود کند نداشته باشد، بلکه هر یک از آن دو، موجود بسیط اند که از علت بی‌نیاز می‌باشند.

از این روی گفته شده: در سخن حکما - در این مقام - مغالطه‌ای شده که از اشتباه بین مفهوم و فرد سرچشمه گرفته است، چون آنان می‌گویند: وجود حق تعالی عین ذاتش می‌باشد، مرادشان از این سخن امر حقیقی است که به ذات خودش قائم است به طوریکه جایز است عین ذاتش باشد؛ و نیز برهانشان بر توحید که: وجودش عین ذاتش است بنابراین اشتراکش امکان‌پذیر نیست، مرادشان از آن برهان، مفهوم است، چون اگر مرادشان از آن، وجود خاص بود که قائم به ذات خودش می‌باشد، برهان توحید تمام نبود، به جهت جایز بودن این امر که: دو وجود خاص می‌باشد که هر دو به ذات خود قائم‌اند و امتیازشان هم به ذاتشان می‌باشد، بنابراین هر یک از آن دو، وجودی خاص‌اند که به ذات خود متعین می‌باشند و هویت هر یک از آن دو، و وجود خاصش، عین ذاتش، آن‌گونه که می‌گویند - بر تقدیر وحدت - می‌باشد.

گویم: این شبهه بر اسلوب و روش متأخران که قایل به اعتباری بودن وجوداند، بسیار سخت و دشوار است، برای اینکه امر مشترک بین موجودات، نزد آنان جز این امر عام انتزاعی نمی‌باشد، و وجود را نزد آنان هیچ فرد حقیقی نمی‌باشد - نه در واجب و نه در ممکن - و اطلاق لفظ وجود خاص بر واجب - نزد آنان - جز نوعی اصطلاح نمی‌باشد^۱،

۱. شبهه ابن کمونه بر دو دسته بسیار سخت است: یکی دسته‌ای که قایل به اصالت ماهیت‌اند..... و دیگری دسته‌ای که قایل به عدم سنخیت بین علت و معلول، و بلکه بین وجود و وجوداند - اگر چه مانند سنخیت ←

زیرا این لفظ را بر امری که از حیث کُنه مجهول است اطلاق کرده‌اند.

و اما بنابر آنچه ما تحقیق و ثابت کرده‌ایم که: این مفهوم انتزاعی دارای افرادی حقیقی است که نسبتش بدانها، نسبت عرض عام است به افراد و انواع؛ اشکالی قوی نیست و دفعش با کوچکترین فکر امکان‌پذیر است و آن اینکه: این مفهوم اگر چه به سبب عارض، از ماهیت انتزاع شده است، ولی از هر وجود خاص حقیقی - به حسب ذاتش به ذاتش - انتزاع شده است، بنابراین نسبتش به وجودات خاص، نسبت معانی مصدری ذاتی است به ماهیات، مانند انسانیت از انسان، و حیوانیت از حیوان، که ثابت شده که اشتراک آنها از حیث معنی، تابع اشتراک آن چیزی است که آنها از آن (معنی) انتزاع پیدا می‌کنند، و همین‌طور تعدد آنها در آن، تابع تعدد آن چیزی است که از آن (معنی) انتزاع پیدا می‌کند، زیرا مثلاً انسانیت، یک مفهوم است که از ذات هر انسانی انتزاع پیدا می‌کند و انتزاع آن از ماهیت اسب و یا گاو و یا غیر اینها امکان‌پذیر نیست، پس اتحاد آنها در معنی، مستلزم اتحاد تمام آن چیزی است که آن (ماهیت) بر آنها به حسب ذاتشان - از حیث معنی - صدق می‌کند، خواه آن معنی جنس باشد و یا نوع.

بنابراین اگر در وجود، دو واجب ذاتی باشد (یعنی بالذات واجب باشند)، وجود انتزاعی بین آن دو - چنانکه نزد طرف گفتگو مسلم است - مشترک خواهد بود، و آنچه در ازای آن، از وجود حقیقی که مبدأ انتزاع موجودیت مصدری است نیز به گونه‌ای مشترک خواهد بود، پس ناگزیر از امتیاز یکی از آن دو از دیگری - به حسب اصل ذات - خواهد بود، زیرا بین دو چیز، وقتی جهت اتفاق، ذاتی است، ناگزیر جهت امتیاز و تعیین هم باید ذاتی باشد، پس ذات هر یک از آن دو، بسیط نبوده و همانطور که دانسته شده: ترکیب منافی و جوب است.

← بین شی و سایه آن باشد - خواه در وجود، به اشتراک لفظی باشند و خواه معنوی - به جهت فرار از سنخیت - و بلکه اگر قابل به اصالت وجود باشند، ولی در آن، معتقد به حقایق متباین، به ذات بسیط خودشان باشند، به طوری که هیچ حیثیت اتفاقی نباشد که عین «ماه‌الاختلاف» باشد... ولی با اسلوب و روش مصنف قدس سره در اینکه رجوع اصیل است و برای حقیقت بسیط نوری مشککی به تشکیک خاصی عنوان است و نسبتش بدان (ماهیت) نسبت ذاتی است به دارای ذات و مفهوم و فرد حقیقی، نه نسبت مفهوم انتزاعی به منشأ انتزاع؛ دفع این شبهه از این راه بسیار آسان است، چنانکه مصنف قدس سره این شبهه را دفع کرده است، و دفع این شبهه نزد کسی که آشنای به این قواعدی که این حکیم متأله بنیانش را در این کتاب گذارده و خداوند مساعیش را پاداش نیکو دهد، روشن و ظاهر است. «سزواری»

در اینجا یک چیز دیگر ماند و آن اینکه: «مابه الامتیاز» گاهی به نفس «مابه الاتفاق» می‌باشد، چنانکه در تفاوت به شدت و ضعف - در باب حقیقت وجود چنانکه نظر و رأی ما است - می‌باشد.

کسی می‌تواند بگوید: امتیاز یکی از دو واجب از دیگری بسا به این دلیل حصول پیدا کرده باشد که یکی از آن دو - به حسب ذات بسیطش - از حیث وجود کامل‌تر و قوی‌تر از دیگری می‌باشد، و ما در اوّلین نگرش، امتناع اینکه واجب، از واجب دیگری ناقص‌تر است را نمی‌پذیریم، اگر پذیرفته شد، امتناع قصورش از ممکن دیگری می‌باشد.

ولی این دلیل به آنچه پیش از این بیان داشتیم دفع می‌شود که: قصور، مستلزم معلولیت است، یعنی معلولیت را لازم می‌آورد، چون حقیقت وجودی امکان ندارد که ذاتش به ذات خود - بدون علّت - مستلزم قصور و نارسایی باشد، زیرا معنی قصور غیر از معنی وجود است، چون قصور، عدمی است و چیزی مستلزم عدم خود نیست و عدمش را لازم نمی‌آورد، برعکس کمال، برای اینکه کمال چیزی، تأکید و استواری در آن است، بنابراین به خط طولانی‌تر از خط دیگر جایز است که گفته شود: کمالش به نفس طبیعت خطی است، اما به خط کوتاه‌تر جایز نیست که گفته شود: کوتاهش به واسطه طبیعت خطی است، بلکه به واسطه نبودن مرتبه‌ای از آن طبیعت است، پس به هر خط نامتناهی جایز است که گفته شود: در آن چیزی غیر از طبیعت خطی نیست، اما خط متناهی: در آن خط است و چیز دیگری که اقتضای خط بودن را ندارد، یعنی نهایت وحد (در آن هست).

بنابراین هر وجودی که از جهت شدت متناهی است، ناگزیر دارای علّتی محدودکننده - غیر نفس وجود خاصش - می‌باشد که آن علّت، مرتبه‌ای از طبیعت وجود را تعیین و حصول می‌بخشد، و معلولیت، منافی وجوب وجود است، یعنی موجود بودن چیزی - به ضرورت ازلی - پس تعدّد واجب محال می‌باشد.

این نوع بیان در توحید، بدین گونه - در مسلک و روش اهل اعتبار (وجود) - جاری و معمول نیست، ولی امکان دارد که گفته شود: چون ثابت شد که وجود - به معنی انتزاعی - امری مشترک و معنوی بین موجودات می‌باشد، ولی منشأ انتزاعش در ممکناتی که از حیث ماهیات باهم تخالف دارند، ذات آنها به ذاتشان نیست، بلکه آن (منشأ انتزاع

آنها) به حسب ارتباط آنها است به جاعل قیوم، و منشأ انتزاع آن در واجب، ذاتش به ذات خودش می‌باشد، پس در واقع انتزاع یافته از او - در همه - وجود است^۱ و آن ذات باری تعالی می‌باشد، اگر چه محمول بر وی - به حمل اشتقاقی - مختلف است، بنابراین اگر واجب قیوم تعدد داشت - و از این نسبت بسیار دور و مبراست - هریک از آن دو به حسب ذاتش به ذات خود مصداق این معنی واحد مشترک، و مبدأ انتزاع آن، و مطابق حکم بدان بودند، در این صورت بداهت (وضوح و آشکاری) حکم می‌کند که امکان ندارد یک معنی مصدری حیثیت اتصاف بدان و ملاک حکم بدان، ذات‌های مخالف هم - از حیث مخالف بودنشان بدون جهت جامعی در آنها - باشد، زیرا بنابر تقدیر مذکور لازم می‌آید که بین دو واجب، در امر ذاتی، اتفاق باشد که آن اتفاق خارج از حقیقت هریک از آن دو نباشد، و اتفاق بین آن دو در امر ذاتی، موجب این می‌شود که امتیاز و تعدد نیز به جهت دیگری در ذات باشد، مانند فصل - اگر «ما به الاتفاق» جنس باشد - و یا تشخص - اگر نوع باشد - پس ترکیب که منافی و جوب ذاتی است لازم می‌آید؛ این وجه تصحیح و جواز سخنان ایشان در براهینشان است که در کتابهاشان بیان داشته‌اند.

از جمله سخن ابن سینا در تعلیقات (شفا) است که: وجود واجب عین هویتش است، پس موجود بودنش عین او بودنش است، پس وجود واجب به ذات خودش برای غیر خودش پدید نخواهد آمد، بنابراین آنچه ما تحقیق و ثابت کردیم این اشکال براو وارد نمی‌آید که اگر مرادش از اینکه گفته: موجود بودنش عین او بودنش است، اینکه وجود خاصش خودش خودش (و نامنقسم) است، پس چرا جایز نباشد که در آنجا دو امر باشد و هریک از آن دو، وجود خاصش عین هویتش باشد و در هریک از آن دو، او بودنش و موجود بودنش یک چیز باشد؟ و اگر مرادش از آن این است که مطلقاً موجود بودنش، عین او بودنش است، این امر مسلم نیست، برای اینکه همان‌گونه که دانستی: اشتراک معنوی برای مفهوم وجود، درخواست اتحاد جهت موجودیت و حقیقت وجود را دارد.

۱. از این روی نزد اهل ذوق از متألهان به منشأ انتزاع موجودیت نامیده شد. چنانکه در کتاب مبدأ و معادش فرماید و در برخی از کتابهای محقق اجل افخم - سید داماد قدس سره - آمده، و نزد اشراقیان به نور الانوار و نزد مشائیان به وجود حقیقی و غیر آنان به غیر اینها نامیده شده است، و حاصل جواب مصنف قدس سره از جانب آنان این است که: انتزاع یک مفهوم، از حقایق مخالف هم - از آن روی که مخالف هم‌اند - امکان پذیر نیست تا آنکه در آنها جهت وحدت باشد، و این سخن در سفر اول اسفار گفته آمد... «سبزواری»

موقف اول - وجود واجب / ۵۱

و از آن جمله اینکه: اگر واجب تعالی تعدّد داشت، یا این است که در این متعدّد، ماهیت اتحاد دارد و یا اختلاف؛ بنابراین اول: حمل آن (ماهیت) به ذات خودش بر افراد بسیار نیست، وگرنه ماهیت آنها یکی نبود، در این صورت تحقق کثیر - بدون واحد - لازم می‌آید؛ و بنابر دوم: وجوب وجود عارض آن دو می‌باشد، و هر عارضی معلول است، یا فقط به سبب معروضش و یا به واسطه مداخله غیر آن؛ و هر دو قسم باطل است: اما اولی: به جهت علت وجود خودش بودن؛ و دومی: ناهنجارتر است، پس بنابراین مقدمه، شبهه مشهور بر او وارد نمی‌شود.

و از آن جمله: سخن فارابی در کتاب فصوص (الحکمه) است که: وجوب وجود، به واسطه حمل بر افراد بسیار که از حیث شمار مختلف‌اند، تقسیم نمی‌پذیرد، وگرنه باید معلول باشد؛ پایان سخن او؛ این مجمل است و تفصیلش چیزی بود که پیش از این بیانش گذشت، و آن برهان مختصری است که این شبهه - به حسب تحقق مقام - بر آن وارد نمی‌شود، زیرا مبنای ورود آن شبهه فقط بر مفهوم عام بودن وجود است، چنانکه صاحب کتاب حکمت الاشراق و متابعان وی در این امر یعنی تمام متأخران، جز اندکی بر آن رفته‌اند، و آن شبهه را وی نخست در کتاب مطارحات - به گونه تصریح - آورده و سپس در کتاب تلویحات - به گونه اشاره و کنایه - آورده است، و پس از او «ابن کمونه» که از شارحان سخن وی است در برخی از تصنیفاتش آورده و به نام وی «ابن کمونه» شهرت پیدا کرده است؛ و به واسطه اصرار و پافشاریش بر اعتباری بودن وجود، و اینکه وجود را هیچ عینی در خارج نیست - به تبع این شیخ اشراقی - در برخی از کتابهایش گفته: براهینی که بیان داشته‌اند دلالت بر امتناع تعدّد واجب - با اتحاد ماهیت - دارد، اما اگر اختلاف داشت، ناگزیر از برهان دیگری است که تاکنون بدان دست نیافته‌ام.

۷

فصل

در پی‌گیری این سخن با بیان آنچه که بعضی از محققان گفته‌اند

و آنچه اشکال که بر این سخن وارد می‌شود

بدان که علامه دوانی در بعضی از رسایلش، و در شرحش بر کتاب «هیاکل النور»

(شیخ اشراق) گوید: ما دو مقدمه بیان می‌کنیم: یکی آنکه: حقایق حکمی از اطلاقات عرفی به دست نمی‌آید، بسا که لفظی در عُرف، بریک معنی اطلاق می‌شود - برعکس آنچه که برهان آن را یاری می‌کند - مانند لفظ علم، که در لغت معنایی از آن فهمیده می‌شود که از آن تعبیر به: «دانش و دانستن» و آنچه در ردیف آن دو لفظ - از نسبتها و اضافات - که هست می‌شود.

سپس (گوییم): نظر حکمی و فلسفی اقتضای آن را دارد که حقیقت صورت مجرد، بسا که جوهر باشد - چنانکه در علم به جوهر است - بلکه به ذات خودش قائم است، چنانکه در علم مجردات به ذات خودشان است؛ بلکه واجب بالذات باشد، چنانکه در علم واجب الوجود به ذات خودش می‌باشد؛ و همان‌گونه که از فصل‌های جوهری تعبیر به الفاظی می‌شود که پنداشته می‌شود آنها اضافاتی هستند که عارض آن جوهر می‌باشند، مانند ناطق - در فصل انسان - و مانند حسّاس و متحرک به اراده، در فصل حیوان؛ تحقیق آنکه آنها چیزی از نسبت‌ها و اضافه‌ها نیستند، زیرا جزء جوهر جوهر است.

دوم آنکه: صدق مشتق بر چیزی، اقتضای قیام مبدأ اشتقاق را بدان ندارد - اگر چه عُرف آن را چنین می‌پندارد - زیرا صدق آهنگر بر «زید» و صدق مشمس بر آب گرم، جز از آن جهت که آهن، موضوع صنعت «زید» و آب منسوب به شمس (خورشید) به واسطهٔ گرم شدنش در مقابلهٔ با آن است نمی‌باشد.

سپس بعد از این دو مقدمه گوید: وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است جایز است امری قائم به ذات خودش که همان حقیقت واجب تعالی است باشد و وجود غیر او عبارت است از انتساب آن غیر بدو، پس موجود، اعم و فراگیرتر از این حقیقت و از غیر او که انتساب بدو دارد می‌باشد، و این مفهوم عام، امری اعتباری است که از معقولات ثانوی شمرده می‌شود و از اولین امور بدیهی قرار داده شده است.

اگر گویی: چگونه تصوّر این امر می‌شود که آن حقیقت موجود است و همو عین وجود می‌باشد؟ و چگونه این امر تعقل می‌گردد که موجود، اعم از آن حقیقت و غیر آن حقیقت می‌باشد؟

گویم: موجود، چیزی که به فهم متبادر می‌شود و آن را عُرف پندارد که امری مغایر با

وجود است نیست، بلکه معنای آن چیزی است که در فارسی از آن تعبیر به «هست» و هر چه در ردیف آن است می‌شود، پس وقتی وجود، مجرد از غیرخودش و قائم به ذات خودش فرض شد، «وجود لِنفسه - برای خود» است، پس موجود است و وجودی قائم به ذات خودش می‌باشد، چنانکه صورت‌های مجرد، چون به ذات خودشان قائم‌اند، به نفس خودشان علم‌اند، پس علم و عالم و معلوم است، چنانکه اگر فرض تجرّد گرمی از آتش شود، هم گرم است و هم گرم کننده.

و به این مطلب به‌منیاری در کتاب بهجت و سعادت خود تصریح کرده که: اگر صورت محسوس از حس تجرّد پیدا کند و قائم به ذات خودش باشد، حاسّ و محسوس است؛ و همین‌طور بیان داشته‌اند که زائد بودن وجود بر موجود جز با بیان دانسته نمی‌شود، مانند اینکه دانسته می‌شود: بعضی از اشیاء گاه موجوداند و گاهی معدوم، پس دانسته می‌شود که عین وجود نیست، چون دانسته می‌شود: آنچه عین وجود است بالذات واجب است، و بعضی از وجودات هستند که واجب نیستند، بنابراین وجود بر آنها زائد می‌باشد.

اگر گویی: این معنی اعم و فراگیر چگونه قابل تصوّر است؟

گوییم: امکان دارد معنی عام، یکی از دو امر: از وجود و آنچه بدان انتساب مخصوص دارد باشد، و معیار آن اینکه مبدأ آثار است، و امکان دارد که این معنی عام برای آن دو، همان چیزی باشد که وجود، قائم بدان است، اعم از اینکه وجودی باشد که قائم به نفس خودش باشد، در این صورت قیام وجود بدان، قیام چیزی است به نفس خودش، و (اعم) از اینکه از قبیل قیام امور انتزاع یافته عقلی به معروضات خودش باشد، مانند کلیت و جزئیت و امثال اینها؛ بنابراین از اطلاق قیام بر این معنی - از روی مجاز - لازم نمی‌آید که اطلاق موجود هم مجازی باشد.

پس سخن کوتاه آنکه: وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است، امر واحدی است که در نفس خودش موجود است و آن همان حقیقت خارجی می‌باشد، و موجود، اعم از آن و آنچه که انتساب بدان دارد می‌باشد، و اگر سخن حکما بر این حمل شود، متوجه آن نمی‌شود که معقول از وجود، امری اعتباری است که اولین امر تصوّری است، پس اطلاقش بر این حقیقت قائم به ذات خود، به مجاز و یا به وضع دیگری است، بنابراین

عین حقیقت واجب نمی‌باشد؛ (با این سخن) به هم ریختگی و هرج و مرجی که عارض صاحبان نظر می‌شود، به‌گونه‌ای که ذهن را به تشویش و آشفتگی و طبع را به‌کندی و کودنی می‌افکند، دفع می‌گردد.

اگر گویی: در سخنان گفتی که امکان دارد سخن آنان را حمل بر آن کرد، کافی نیست، بلکه ناگزیر از دلیل می‌باشد که امر، در واقع چنین است.

گویم: بدان جهت است که برهان دلالت بر این دارد که وجود واجب عین اوست، و از امور بدیهی و واضح است که مفهوم بدیهی مشترک، صلاحیت آن را ندارد.

اگر گویی: چرا جایز نباشد که دو هویت باشند و هر یک از آن دو به ذات خود واجب باشند و مفهوم واجب‌الوجود بر آن دو به حمل عرضی حمل شود؟

گویم: در دفع این پندار، یاد آوردن مقدمات پیشین و ادراک مقدمات لاحق و پسین کافی است، چون دانستی که اگر چنین بود، باید عارض شدن این مفهوم بر آن دو، یا معلول به ذات خودش باشد، در این صورت به سبب وجود، تقدّمش بر نفس خودش لازم می‌آید؛ و یا اینکه (معلول) به غیر خودش باشد که (زشتی) این آشکارتر است؛ درحالی که تحقق و ثبوت یافته: آنچه عارض و جوب و یا وجود می‌شود، ممکن است؛ بنابراین واجب‌الوجود عبارت از نفس وجود متأكد (استوار و شدیدی) است که قائم به ذات خودش می‌باشد؛ پس وقتی گفتیم: واجب‌الوجود موجود است، مراد از آن چیزی است که بیان داشتیم، نه آنکه او امری است که وجود عارضش می‌شود؛ و به این مطلب معلم دوم (ابونصر فارابی) و ابن سینا تصریح کرده‌اند که اطلاق موجود بر واجب تعالی - چنانکه واژه آن را به پندار می‌آورد - مجازی است.

و چون این مقدمه گفته شد روشن شد که: جایز نیست دو هویت باشد که هر یک از آن دو، وجود قائم به ذات خود و واجب به ذات خود باشند، برای اینکه اگر چنین باشند، جوب و وجود بین آن دو، عارض مشترک می‌باشد؛ بلکه گوییم: اگر به‌گونه‌ای در نفس وجود معلوم نظر و اندیشه کنیم، بحث و نظر، ما را منتهی به این امر می‌کنند که آن (وجود معلوم) امری قائم به ذات خود و واجب است، و محصّل و نتیجه آن اینکه چون ما در وجود مشترک بین موجودات نظر افکنیم و بدانیم که اشتراک آن، اشتراک از حیث عارض شدن نیست، بلکه از حیث نسبت به امری است، روشن می‌شود: وجودی

که تمام ماهیات انتساب بدان پیدا می‌کنند، امری قائم به ذات خود و واجب به ذات خود و غیر عارض بر غیر خود است؛ چنانکه اگر ما به مفهوم آهنگر و مشمس (آب گرم شده توسط خورشید) نظر بیفکنیم، در آغاز نظر می‌پنداریم که آهن و خورشید بین افراد آن دو مشترک‌اند^۱، سپس پی می‌بریم که آن دو، به حسب عارض شدن دو مشترک نیستند، بلکه به حسب نسبت بدان دو، مشترک‌اند.

حال آشکار شد که عارض پنداشتن باطل است و آنچه را ما عارض مشترک به حساب می‌آوریم، آن در واقع عارض نیست و بلکه امری است که به ذات خودش قائم می‌باشد و این افراد، نسبت بدو دارند و آنجا دو خورشید و دو آهن نیست؛ و تو خودت دانایی که عارض بودن وجود بر ماهیات - آن‌گونه که مشهور است و اولین نظر در آغاز بدان سوی رانده می‌شود - از تیرگیهایی است که ذهنهای سالم را به تشویش و آشفتگی می‌اندازد، به‌ویژه بنابر آنچه نزد متأخران ثابت است که: ثبوت چیزی برای چیزی و عارض شدنش بر آن، فرع ثبوت «مثبت‌له» در نفس آن چیز است، برای اینکه سخن در وجود مطلق است و ماهیت را پیش از وجود مطلق وجودی نیست تا آنکه اتصاف بدان، فرع بر آن وجود باشد؛ و آنچه بعضی از آنان گفته‌اند که: اتصاف به وجود، فقط در ذهن است، برایشان بهره‌ای ندارد، برای اینکه اگر نقل سخن به اتصاف به وجود ذهنی شود، هیچ گریزگاهی برایشان نمی‌ماند، و استثنای وجود از مقدمه که قائل به فرعیّت شده، تحکم و زور است، با اینکه مشاهیر و بزرگان آنان، در این استثنا قبح و اشکال کرده‌اند.

سپس گفته: روشن است که اگر وجود، وصف ماهیت باشد و اثر فاعل، اتصاف ماهیت به وجود باشد - چنانکه بینشان ثابت و مشهور است - لازم می‌آید که صادر از فاعل همان امر نسبی باشد، و ظاهر است که نسبت، فرع بر دو انتساب یافته است، پس جایز نیست که (ماهیت) اولین صواد باشد و غیر این، از کدوراتی که از قائل بودن به عارض شدن بر وجود ماهیات عارض می‌شود، و بنابر آنچه مابیان داشتیم چیزی از شبهات متوجه نمی‌شود؛ این نظر من است در حقیقت آنچه حکما بدان گرایش دارند.

۱. مراد از آهنگر و خورشید، مفهوم گرم کردن آن دو است که آهن را آهنگر گرم می‌کند و آب را خورشید. «م»

گویم: این دانشمند اگرچه در گستره سخن برای بیان مطلب بجایی رسیده که آن را بیشتر کسانی که پس از وی آمده‌اند می‌پذیرند، ولی این سخن نزد من - با همه درازی و بسط آن - نه بیمار را شفا می‌دهد و نه تشنه را سیراب می‌کند و با درست بودن مقدماتش، نفعی در مسأله توحید نمی‌بخشد، چنانکه به زودی با خواست الهی این مطلب برای روشن خواهد شد، و این به جهت و جوهری از بحث است که بر آن وارد می‌شود:

نخست آنکه: ما نمی‌پذیریم که مأخذ اشتقاق در آهنگر، آهن است، زیرا آن امری جامد است و صلاحیت آن را ندارد که از آن چیزی مشتق گردد - و همین طور شمس - . دوم آنکه: صدق مشتق بر چیزی اگرچه مستلزم قیام مبدأ اشتقاق بدان نیست - چنانکه در مقدمه آورده - ولی مستلزم این امر هست که لااقل مبدأ، متحقق در آن است^۱، و آنچه از مثال آهنگر و شمس بیان داشته، چیزی است که قابل اعتماد نمی‌باشد، برای اینکه جایز است این اطلاقها مجازی و از باب «توسّع - توسعه دادن» باشد، چون جایز است که مبدأ اشتقاق مانند: تحدّد و شمس و یا حدیثیت و شمسیت باشد، نه اینکه نسبت به آن دو مبدأ اشتقاق می‌باشد، بلکه آن دو به ادعای اینکه آهن را گونه‌ای از حصول در سازنده‌اش هست، گویی مواظبت بر استعمال آهن و سروکار داشتن با آن، مرد را صاحب بهره‌ای از آهن می‌گرداند، زیرا صورت آهن قائم به ذهنش می‌باشد، و آهن اگرچه در وجود خارجی قیام به غیر درباره‌اش ممتنع است، ولی صورتش چیزی است که به ذهن قیام دارد؛ و همین طور جایز است که اطلاق شمس بر آب‌گرم، از باب توسّع، و به سبب تخیل اینکه در آن بهره از خورشید است باشد - چنانکه آن را تصور می‌کنیم - خلاصه آنکه حقایق - همان طور که گفته - از این اطلاقها و نامیدنها به دست نمی‌آید، پس چگونه می‌توان بر آنها اعتماد و وثوق داشت؟

سوم آنکه: مشتق، همان طور که مفهوم کلی است و هیچ‌کس را در این شکی نیست، همین طور مبدأ اشتقاق هم هست، خواه جزء آن باشد یا عین آن، لازم است که (مشتق) مفهومی کلی باشد، برای اینکه جزء مفهوم کلی و یا نفس آن امکان

۱. مانند موجود که صادق بوجود است و سفید بر سفیدی صدق می‌کند و گرم بر گرمی، و خلاصه آنکه معیار در صدق مشتق، امری است که دایر بین قیام و تحقق است اگرچه لازم نیست به عینه واحد باشد. «سبزواری»

ندارد که شخص جزئی باشد، پس اینکه گفته: جایز است که مبدأ اشتقاق موجود، امری قائم به ذات خودش باشد، سخن نادرستی است.

چهارم آنکه: اهل لغت و یا عُرف چون مفهوم مبدأ اشتقاق را ندانسته‌اند چگونه از آن سیغۀ فاعل و مفعول و غیراینها اشتقاق می‌کنند؟ و شکی نیست که حقیقت واجب تعالی برای دانشمندان از جهت کُنه، و همین‌طور برای غیر آنان به هر وجهی از وجوه که باشد، معلوم نیست^۱، با اینکه عموم مردمان لفظ موجود و آنچه در دیگر لغات مرادف با آن است، یعنی «هست» و امثال آن را اطلاق می‌کنند و معنای آن را، بدون آنکه معنی حقیقت مقدس را تصور کنند - نه معنی انتساب بدان (حقیقت مقدس) را - می‌فهمند؛ و آنچه گفته که: گاهی لفظ در عرف، اطلاق بر معنایی می‌شود که عقل برخلاف آن حکم می‌کند - بنابر تقدیر درست بودنش - لازم نمی‌آید که آنچه ما در آن سخن می‌گوییم از این قبیل باشد، زیرا مفهوم موجود و وجود، آشکارترین بدیهیات است و شناخته شده‌تر از هر تصوّر شده‌ای - چنانکه همگان بر این امر اتفاق دارند - پس بنابر آنچه بیان داشته لازم می‌آید که از پیچیده‌ترین و دشوارترین نظریات باشد، برای اینکه ذات او تعالی برای همه کس نامعلوم است و همین‌طور انتساب به مجهول، البته مجهول است.

پنجم آنکه: مبدأ اشتقاق هر مشتقی ناگزیر باید یک معنی باشد، نه اینکه آنجا یک مشتق باشد که دارای دو مبدأ باشد، گاهی از این اشتقاق پیدا کند و گاهی از آن اشتقاق پذیرد، و این چیزی است که نه از اهل لغت و نه از غیر اهل لغت شنیده نشده است، بنابراین موجود، وقتی بر ذات باری تعالی اطلاق می‌شود، معنای آن وجود است و چون بر غیر او اطلاق گردد، معنایش منتسب به وی می‌باشد، این چیزی است که برایش جوازِ تصوّر نمی‌رود^۲، به‌ویژه که اعتراف کرده وجود مشترک معنوی می‌باشد،

۱. گویم: بلکه معرفت واجب تعالی فطری است، زیرا ذاتش در غایت اشراق و تابناکی است و او را هیچ حجایی جز نهایت ظهور نیست... و عن الوجوه للحي القيوم - افي الله شك فاطرا السموات والارض؟ به‌ویژه صاحبان این عقیده می‌گویند: وجود زید الاله زید است، پس معرفت فطری و علم بدان در اینجا کافی است، این در صورتی است که بگوئیم واضح الفاظ خلق است، ولی اگر بگوئیم حق است - به‌ویژه در آنچه که بر او تعالی اطلاق می‌شود - اشکالی ندارد. «سبزواری» ۲. این بدان جهت است که آهنگر - به معنی منتسب به آهن - دائماً به این معنی است و به معنی آهن استعمال نشده است - برعکس موجود نزد او - بنابراین برایش نظیری یافته نمی‌شود... «سبزواری»

و این همانند سیاهی نیست که گاهی بر مجرد سیاهی تنها و گاه دیگر بر چیزی که سیاه است اطلاق شود، برای اینکه معنای آن در همه یکی است و آن چیزی است که سیاهی برایش ثابت است، اگرچه مصداق آن در یکی از دو جا، نفس سیاهی است و در دیگری با چیز دیگر، پس ملاک سیاه بودن مطلقاً، تحقق و ثبوت سیاهی است، اعم از اینکه مجرد از غیر خودش باشد و یا جفت با آن، درحالی که مفهوم وجود آن گونه که پنداشته چنین نیست.

ششم آنکه: از چه راهی دانسته که ذات باری تعالی وجود بحت و خالص و ناب است - پس از انکارش اینکه نزد حکما وجود را حقیقتی در خارج است -؟ و پنداشته: آنان قایل اند که وجود از معقولات ثانوی است که در خارج برایش مصداقی نیست، پس از کجا برایش این حاصل شده که حقیقت واجب تعالی فردی از وجود است؟ اگر نظرش این است که آنان بر او اطلاق لفظ موجود کرده اند و جایز نشمرده که مراد از آن چیزی باشد که وجود قیام بدان داشته باشد - به سبب لازم شمردن وی مر ترکیب و امکان را - پس مراد نفس وجود میباشد، لذا بر وی لازم می آید که اطلاق لفظ، کسب کننده علم و یقین باشد - درحالی که وی از چنین امری به شدت می گریزد - چون گفته: حقایق از اطلاقهای عرفی به دست نمی آید؛ و شگفت آنکه وی در اثبات چیزی کوشش می کند که در آن توجه و کوشش زیادی لازم نیست، و آن اطلاق مشتق است و مراد مبدأ بودن، و آنچه را که در اینجا مهم است مهمل گذارده، و آن اینکه باری تعالی محض حقیقت وجود و یا موجود است، چون هیچ راهی برای رسیدن به اثبات توحید نیست جز آنکه با برهان ثابت شود که مفهوم وجود که مشترک بین تمام موجودات است، حقیقتی بسیط است، و او به سبب انکارش این مطلب را که: وجود را در خارج حقیقتی می باشد، با آن (توحید) بسیار فاصله دارد، و اشکالی که بر خود وارد آورده و از آن چنین جواب داده که: اگر گویی چگونه تصور این امر می شود که آن حقیقت موجود است.... تا آنجا که: پس موجود است و وجودی قائم به ذات خودش می باشد؛ این از باب: میان درگیری و دعوا نرخ معین کردن است، آنچه از جواب که بیان کرده آنگاه درست و جایز است که اصل اشکال بر وی این باشد که چون ذات او تعالی عین وجود است چگونه موجود می باشد؟ - همچنان که آن را بیان داشته - اما اگر اشکال را

این‌گونه بیان می‌داشت که: نزد تو حقیقت او تعالی چگونه در خارج موجود است؟ با اینکه وجود از معقولات ثانوی است؛ این جواب جایز نبود؛ و آنچه در این حال می‌توان گفت این‌که: اعتباری بودن وجود، منافی اطلاق موجود بر او تعالی نمی‌باشد، پس باری تعالی عین موجود است نه عین وجود، و این عکس نظر و رأی اوست، چنانکه این نظر را سید (صدر شیرازی) معاصر او برگزیده که: ذات او تعالی عین مفهوم وجود است؛ و آنچه (اشکال) که در این (سخن) است را هم دانستی، زیرا ذات حق متعال عین حقیقت موجود است، چون وجود بحت و ناب است، به این معنی که ذاتش به ذاتش، مصداق حمل آن مفهوم مشتق می‌باشد.

هفتم آنکه گفته: و چون وجود، مجرد از غیر او فرض شود، وجود «لنفسه» - برای خودش است... تا آنجا که گفته: و گرمی هم - بنابر تقدیر مجردش - همین‌طور است؛ اینها صریح است در اینکه وجود را معنایی مشترک است که قیام بعضی افرادش به نفس خودش (به نفس) و بعضی دیگرش به غیر خودش می‌باشد؛ این آنگاه تصور می‌شود و جایز می‌باشد که وجود را حقیقتی مشترک بین دو قسم غیر امر انتزاعی مصدری باشد، چنانکه نظر و رأی ما است و محققان هم نظر و رأیشان چنین است، زیرا عقل را چنین مجال و میدانی نیست که این معنی نسبی مصدری را امری قائم به ذات خودش جایز شمارد.

هشتم آنکه گفته: وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است امر واحدی می‌باشد؛ آنچه بیان داشته روشن و آشکار نیست، چون پس از پذیرفتن این امر که موجود، اعم از دو قسم است: حقیقتی که قائم به ذات خودش است، و اشیائی که منسوب بدان (حقیقت) می‌باشند، روشن نمی‌شود که قسم اول یک حقیقت (واحد) است، برای اینکه آن حقیقت، وجود قائم به ذات خودش است، معنایش این است که این مفهوم مصدری را به حقیقت، فردی هست، ولی این مفهوم مشترک را نزد او فردی نیست و نزد او مصداقی هم در خارج ندارد، نهایت آنکه می‌تواند بگوید این‌که: حقیقت واجب چون به ذات خودش موجود است و در خارج متحصّل - بدون اینکه فاعلی او را انجام دهد و یا قابلی او را قبول کند - بر او لفظ وجود اطلاق می‌گردد، پس هیچ‌کس نمی‌تواند پندارد که در آنجا دو حقیقت به صفت مذکور می‌باشد.

نهم آنکه گفته: عارض بودن و جود بر ماهیات، خالی از کدورات نیست... تا پایان گفتارش؛ بنابر جایز بودنش؛ موجب این امر نمی‌شود که موجودیت ممکنات عبارت از انتساب به وجود است، به جهت این احتمال که موجودیت آنها به گونه دیگری از تعلق باشد، و یا به جهت این احتمال که عین خصوصیات طبیعت وجود باشند که به واسطه شدت و ضعف و تقدم و تأخر باهم تفاوت دارند، و یا به جهت اینکه عین مفهوم موجود باشند - چنانکه نظر بعضی از آنان است - زیرا بیشتر مفاسدی که بر ائصاف ماهیات به وجود وارد می‌شود، ورود آنها بنا بر این امر است که ائصاف وجود بدانها مانند ائصاف موضوع است به عرض، و یا بنا بر عدم فرق بین دو گونه عروض و عارض، برای اینکه عارض چیزی به حسب وجودش غیر عارض آن است به حسب ماهیتش، پس عارض وجود، برای معروض، درخواست وجودی غیر وجود عارض را دارد، ولی عارض ماهیت، جز وجود ماهیت را درخواست ندارد - اگرچه وجودش با وجود عارضش متحد است - و وجود - بر تقدیر حصولش در خارج - لازم نمی‌آید که عارض ماهیت باشد، چون خود نفس وجود ماهیت و موجودیت آن است، و بنا بر تقدیر عارض شدنش، عارض نفس ماهیت موجود به این وجود می‌باشد نه عارض وجود آن (ماهیت)؛ خلاصه آنکه ما با توفیق الهی راه آن را آسان و هموار ساخته و شک‌ها را از آن برطرف کرده و مشرب تحقیقش را از آلودگیها و تیرگیها پاک ساختیم.

دهم آنکه: هیچ معنایی برای این امر که موجودیت ممکنات به واسطه انتساب به حقیقت وجود شخصی است نمی‌باشد، برای اینکه وجود و تحقق نسبت، فرع وجود منسوب و منسوب بدان است؛ و شگفت آنکه وی این امر را که اثر فاعل، ائصاف ماهیت به وجود است را نفی می‌کند و دلیلش اینکه: ائصاف نسبت است و نسبت، فرع دو انتساب یافته است؛ و در اینجا حکم می‌کند که موجودیت اشیاء عبارت از انتساب آنها است بدان حقیقت؛ و این جز تناقص و خلاف گویی است؟

بدان که ما از آن جهت متعرض سخن این دانشمند در این موضع شده و به رد کردن و ابطال پرداختیم که بیشتر از ناظران، بر آن چفسیده و به دیده قبول و

تحسین آن را تلقی کرده و پنداشته‌اند در سخن او و دیگران^۱ اثبات توحید خاصی است که عرفای شامخ آن را ادراک کرده‌اند - تا چه رسد به توحید واجبی که آن را مسلمانان اعتقاد دارند - و ندانستند اعتقادشان به اعتباری بودن وجود، فرع باب تعطیل و بستن راه رسیدن و تحصیل است، برای اینکه روش او مشاهده سریان نور وجود است در تمام موجودات و علم به اینکه موجودیت هر موجودی به واسطه اتحادش است با حدی و تلبس و آمیزشش به مرتبه‌ای از وجود، نه اینکه موجودیت آنها به واسطه خالی بودن و عریان بودنشان است از آن، وگرنه بین موجود و معدوم فرق قابل ملاحظه‌ای نبود، پس این مسلک و روش آنان به عینه ضد مسلک و روش ما است که بحمدالله پیموده‌ایم، و همگان برای انجام مقصودی که به جهت آن آفریده شده‌اند دارای توانائی‌اند.

پی‌گیری دیگری که در آن نکوهش است

سپس (گوییم): شگفت آنکه این محقق بزرگوار در بیان افزوده و گفته: امکان دارد

۱. زیرا به اعتقاد آنها وحدت وجود و کثرت موجود است، یعنی متناسب به وجود، و همان طور که مصنف قدس سره اشاره کرده و من هم برای توضیح می‌دهم، در آن توحید خاصی نیست، چون آنان قایل به اصالت ماهیت‌اند پس قایل به ثانی برای وجود‌اند، پس تحقیق در نزد آنان منشعب به دو شعبه می‌گردد: وجود و ماهیت، ولی متألهان گویند:

هست آئین دو بینی ز هوس قبله عشق یکی آمد و بس

چون آنان قایل به اصالت وجود‌اند و وجود را حقیقت دارای مراتب می‌دانند، چون مقول به تشکیک خاصی است که مؤکد وحدت حقیقی می‌باشد، بنابراین نزد آنان، منسوب بدان همان وجود غیر متناهی از جهت شدت است و منسوب، وجود خاص است و نسبتی که عبارت از اضافه اشراقی است، وجود منبسط است که در هر کدام به حسب خودش است، پس بنا بر اعتقاد آنان، در دار، غیر از وجود دنیاری نیست، و حقیقت وجود حیثیت ذاتش وحدت و تشخص، به جهت سنخیت ذاتی است، برعکس ماهیاتی که باعث کثرت و اختلاف‌اند، پس توحید خاصی بلکه اخصی، وحدت وجود و وحدت موجود - در عین کثرت وجود و کثرت موجود - می‌باشد، کثرتی که مؤکد وحدت حقیقی است.

پس روشن شد که فرموده مصنف قدس سره: موجودیت هر موجودی به واسطه اتحادش با حدی است، چون ماهیات مانند سراب‌اند که در معنونات مفهوم وجود فانی‌اند، پس معنونات - یعنی وجودات عینی - موجودات حقیقی‌اند، و موجودیت هر موجودی به واسطه خالی بودنش از وجود نیست، چنانکه قائلان به انتساب گویند، زیرا در آن صورت، موجودات امکانی عبارت از ماهیات‌اند و ماهیات به مجرد انتساب، سزاوار حمل موجودیت بر آنها نمی‌شوند. با این همه چون اصیل‌اند، سنخ‌های دیگری در دار وجود است، پس نپنداری که چون موجودیشان به واسطه خالی بودنشان از وجود است، به توحید نزدیک‌تراند. چون وجود - به تمامه - به اقلیم الهی بازمی‌گردد و نور یکسره به شمع او، برای اینکه سنخ، منحصر در وجود نیست تا از بازگردش به او، حمد و ثناء خاص او شود «سزواری»

استدلال بر توحید این گونه باشد که اگر واجب تعدد داشته باشد، باید دوتای از آن - یعنی معروض دو بودن بدون عارض - یا واجب باشد و یا ممکن، اولی باطل است، به واسطه نیاز این معروض به هریک از آحاد، و نیاز منافی وجوب است، و همین طور دومی (هم باطل است)، برای اینکه ممکن ناگزیر از علت فاعلی تام است، پس آن علت یا نفس این معروض است، در این صورت لازم می آید که شئی، فاعل نفس خود و مقدم بر خود باشد؛ و یا اینکه یکی از آن دو باشد، و این هم به واسطه نیاز مجموع به یکی دیگر باطل می باشد^۱؛ و شکی در علت تام نیست تا آنکه پذیرفته شود عین آن (مجموع) می باشد، یعنی بنابر قول مشهور که علت تام لازم نیست که بر معلول تقدم داشته باشد^۲، پس مانعی ندارد که عین آن باشد - همچنان که در مجموع واجب و معلول اول می باشد^۳ - پایان سخن او.

گویم: از آنچه پیش از این گفته آمد بطلان این استدلال دانسته شد، زیرا دانستی که هیچ موجودیتی در مرکبی که نه دارای جزء صوری است و نه جهت وحدت - جزء موجودیت یکیک از آحادش - نمی باشد؛ اما استدلالش بر آن به اینکه: انتفای متعدد به واسطه انتفای یکی از آحادش می باشد و آحاد - یکسره - در اینجا موجوداند، دانستی که مغالطه است و ما پیش از این گره آن را گشودیم.

سپس در همین جا نیز بر آن استدلال کرده که: در جای خودش گفته آمد که امکان دارد از واجب چیزی صادر گردد و از معلول اول نیز چیز دیگری و از مجموع آن دو، چیز سوومی، به طوری که در مرتبه دوم دو چیز در یک درجه باشند و همین طور... چنانکه در صدور کثیر از واحد حقیقی - بدون یاری گرفتن از اعتباراتی که معلول اول بر آنها اشتمال دارد و مشهور است - بیان داشته اند، پس اگر چیزی غیر از هریک، نباشد جایز نیست که از مجموع واجب و معلولش چیز سوومی صادر گردد.

گویم: این روش در صدور کثرت از واحد را شیخ مقتول (شیخ اشراق) در بیشتر از

۱. زیرا ترجیح (برتری) بدون مرجح (برتری دهنده) لازم می آید. «سبزواری» ۲. بلکه تقدم آن (علت) بر وی (معلول) لازم می آید. به جهت فرق بین مجموع به معنی آحاد یکسره، و بین مجموع از حیث مجموع. «سبزواری» ۳. اما فاعل تام در اینجا یکی از آن دو می باشد، یعنی واجب، زیرا او فاعل تام معلول اول می باشد، و چون معلول اول حصول پیدا کرد - مجموع، بدون نیاز درباب فاعل به غیر، حصول پیدا کرده است. «سبزواری»

کتابهایش بیان داشته و محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) هم در شرح کتاب اشارات (ابن سینا)، و همین طور در رساله‌ای که در این باره نوشته از او پیروی کرده است، ولی این نزد ما نادرست است و بیانش خواهد آمد، چون برهان قابل پیروی است (نه شخص)؛ اما چگونگی صدور کثرت از واحد حقیقی، چیزی است غیراینها و غیر چیزی که در آن از اعتبارات ذهنی یاری گرفته می‌شود - چنانکه بیانش به زودی با خواست الهی خواهد آمد - .

بدان که از سست‌ترین بیان‌ها در این مسأله سخن برخی از فیلسوف نمایان است که: اگر واجب بالذات تعدد داشته باشد، یا این است که بین آن دو در وجود، تلازم است و یا اینکه نیست، بنابر اول، معلولیت آن دو و یا معلولیت یکی از آن دو - چنانکه شأن تلازم است - لازم می‌آید؛ و بنابر دوم، جایز بودن تحقق یکی از آن دو - با عدم دیگری - لازم می‌آید، در این صورت امکان عدم واجب لازم می‌آید.

این سخن به سفسطه شبیه‌تر است تا به فلسفه، و به مغالطه نزدیک‌تر است تا به برهان، برای اینکه مبنای آن بر اشتباه (یکی را به جای دیگری گرفتن) بین امکان ذاتی و امکان با قیاس به غیر است؛ و از این قبیل سخن آنان است که: تکثر یا با نگرش به طبیعت و جوب بالذات، واجب می‌گردد، در این صورت لازم می‌آید که کثیر - بدون واحد - تحقق یابد، و یا اینکه با نگرش بدان (طبیعت و جوب بالذات) امکان می‌پذیرد، در این صورت بر طرف شدنش جایز می‌باشد^۱ که در آن، جواز برطرف شدن واجب بالذات است، و یا اینکه با نسبت بدان (طبیعت و جوب بالذات) امتناع می‌پذیرد و این حقیقت مطلوب است، چون در آن نیز فریب‌کاری و تدلیس بین امکان ذاتی و امکان غیری می‌باشد.

پی‌گیری دیگر

بدان که سید صدر شیرازی این مسأله را به‌گونه دیگری بیان داشته که حاصلش این است: موجود گاهی چیز موجودی است، مانند «الف» موجود و «باء» موجود، و گاهی

۱. و اگر این عوض شود و بگوییم: هر یک از وحدت و کثرت در آن معلل می‌باشند، مسلماً برهان محکم و استواری خواهد بود. «سبزواری»

هم موجود بحت و ناب است^۱، نه اینکه چیز موجودی مانند آسمان موجود و یا مثلاً انسان موجود است، و واجب بالذات عبارت از موجود بحت است و ممکن عبارت از چیز موجود است، یعنی قابلیت آن را دارد که ذهن آن را به ماهیت و موجود محمول بر آن تحلیل نماید، و همین طور مفهوم واجب عین واجب بالذات است، چون پذیرا و قابل این تحلیل نیست و اگر قسمت پذیر باشد و مثلاً «الف» واجب باشد، عقل حکم می کند که مفهوم واجب چون عین مفهوم «الف» و جزء آن نیست، «الف» در حد ذات خودش واجب نمی باشد، زیرا ثابت شده که هر عرضی معلول است، و از آنجاست که حکما را نظر این است که هر ماهیتی معلول است؛ و واجب به ذات خود ماهیتی ندارد؛ و اینکه وجودش مجرد از ماهیت است و وجود ممکنات مجرد از ماهیت نیست.

پس از این مقدمه گوید: تعدّد واجب، بالذات جایز نیست، وگرنه تعینی که به واسطه آن امتیاز پدید می آید اگر نفس ذات آن دو باشد، یعنی این چیز واجب است و دیگری چیز دیگر که واجب است، لازم می آید که واجب دارای ماهیت باشد و این چنانکه گفته شد باطل است، و اگر تعین به غیر ذات باشد، تخصیص دادن یکی از دو تعین به یکی از آن دو (واجب) ناگزیر از علت تخصیص دهنده است، و جایز نیست که این علت، ماهیت واجب باشد، چون واجب از آن مبرا است، و جایز نیست که شخص او باشد، به سبب ممتنع بودن این امر که شخص، علت برای تعینش باشد، و جایز نیست که (علت) وجود و یا وجوب و همانند این دو از اموری که مشترک بین آن دو است باشد، چون مشترک، علت تخصیص دهنده نیست و امر دیگری هم نیست، وگرنه لازم می آید که شخص واجب، معلول باشد، و بر این مسلک و روش، شبهه مشهور وارد نمی گردد؛ پایان سخن او به طور خلاصه.

۱. این سید چون قائل به اعتباری بودن وجود است و اینکه هر چه در خارج است ماهیت است و هر چه هم در ذهن است ماهیت است، سخن آنان را چنین تأویل کرده که حق تعالی چون وجود بحت است، پس موجود بحت است، زیرا چون وجود را فردی نیست، پس چگونه او تعالی وجود می باشد؟ پس او نه وجود است و نه ماهیت، بلکه موجود بحت است، پنهان نیست که سخن او بحث لفظی است و سوّمی جز در لفظ ندارد، زیرا موجود - از حیث تحقق - یا وجود حقیقی است و یا ماهیت. «سبزواری»

به جان خود سوگند که این نظر، به حقیقت نزدیک است^۱، اگر مفهوم موجود و یا واجب را تبدیل به حقیقت موجود - از آن روی که موجود است - نماید، یعنی بپذیرد که: وجود حقیقتی است که عین افرادش می‌باشد و در هر موجودی او را فردی است که به ذات خود موجود است، خواه با آن (فرد) ماهیت دیگری باشد و یا اینکه نباشد، چنانکه سفیدی را حقیقتی خارجی است که آن (حقیقت) به ذات خودش سفید است و غیر آن با انضمام آن سفید است، و چگونگی اتصاف ماهیت را به وجود، به گونه‌ای دانستی که از هر شک و شبهه‌ای پاک است؛ بنابراین واجب تعالی همان طور که عین وجود است، عین حقیقت موجود - از آن روی که موجود است - می‌باشد، نه اینکه عین این مفهوم کلی ذهنی می‌باشد؛ از این روی اعتراضات معاصرش - علامه دوانی - بر او وارد نیست.

از آن جمله قایل است که او موجود بحت و ناب است، اگر ذاتش عین این مفهوم اعتباری است، بطولانس ظاهر است، زیرا چگونه می‌شود ذات واجب تعالی امری اعتباری و از معقولات ثانوی باشد؟ و اگر فردی از افراد آن است، این اشکال بر وی وارد می‌شود که موجودیت او به ذات خودش است، و یا بدان جهت که فردی از افراد این مفهوم است - خواه لازم باشد و یا عارض - و اگر به ذات خودش است - و شکی نیست که او فردی از افراد این مفهوم است - در این صورت لازم می‌آید که دوبار موجود باشد: یک بار به ذاتش و بار دیگر به جهت فردی از این مفهوم بودنش، و اگر موجودیتش از

۱. مراد مصنف قدس سره از نزدیک بودن دو امر است: یکی اینکه سید دو بودن و عروض و اتصاف بین ماهیت و وجود را نفی کرده، دوم اینکه: منظور سید از نفی وجود، نفی فرد خارجی و یا ذهنی که قائم به ماهیت است می‌باشد. برای اینکه وجود شیء، نفس بودنش و آنچه بدان اشاره عقلی و یا حسی می‌شود است، پس مفهوم موجود حکایت‌کننده از نفس ماهیتی است که با آن متحد است. چون آنچه که بدان قیام می‌پذیرد و بدان انضمام می‌یابد، نفس آن قائم و وجودش است، پس موجودیت ماهیات امکانی نفس ذات آنها است - ولی پس از انتساب به جاعل - چون همگان اتفاق نظر دارند که ماهیت از آن حیث که ماهیت است نه موجود است و نه معدوم، و موجودیت ماهیت واجبی، نفس ذاتش است بدون انتساب، چون آن ماهیت وجوبی است و به وجود و عدم نسبت مساوی ندارد - مانند ماهیت امکانی پیش از انتساب - ولی این مستدعی آن است که ماهیتی که حکایت‌کننده از آن - به مفهوم موجود که متحد با آن است - شئیت وجود باشد، چون شئیت ماهیت - اگر چه بعد از صدور از جاعل و انتساب بدو باشد - درخور حمل موجود نمی‌باشد. بلکه نسبتش به دو مفهوم موجود و معدوم مساوی است و سید قائل بدین نیست «سبزواری»

آن جهت که فردی از افراد این مفهوم است، اصلاً در ذاتش موجود نیست، بنابراین بین او و بین ممکنات هیچ فرقی نیست.

و از آن جمله اینکه: بنابر تقدیر اول نیز لازم می‌آید که معروض، مفهوم مشترک در آن باشد، پس بین او و غیر او از این حیث هیچ فرقی نیست، بلکه به واسطه نفی تحلیل (تجزیه) به وجود و ماهیت، اصلاً معنایی باقی نمی‌ماند، زیرا در این صورت فرد خاصی که معروض مفهوم مشترک در آن است اثبات می‌گردد، و این (فرد) همان تحلیل است؛ و اگر گفت: مراد از نفی تحلیل آن است که تحلیل آن به وجود خاص و ماهیت امکان‌پذیر نیست، درحالی که اینجا تحلیل به نفس موجود خاص و موجود مطلق شده؛ گوییم: انسان موجود، منحل (تفکیک و تقسیم) به انسانی که ذات اوست و موجود مطلق که بر او به صدق عرضی صادق است می‌گردد، همین‌طور آنچه را که پنداشته‌اید ذات باری تعالی است، منحل به آنچه که او را موجود بحت نامیده‌اید و موجود مطلق که بر او به صدق عرضی صادق است می‌شود، پس هیچ فرقی بین دو صورت، در این امر نیست، ولی اگر تحلیل انسان به وجود خاص عارض و ماهیتش شود - بنابر اینکه عارض بخشی از مفهوم مطلق است - آنجا این چنین است، زیرا عارض را نیز بهره و حصه‌ای از آن است.

از آن جمله اینکه گفته: واجب را اصلاً ماهیتی نیست؛ اگر مرادش از این آنست که وی را ذاتی نیست، اینکه بطلانش ظاهر است، ولی اگر مرادش آن است که وی را ذاتی هست ولی به حسب اصطلاح ماهیت نامیده نمی‌شود، این یک بحث لفظی است، زیرا کسی که می‌گوید: حقیقت و ماهیتش همان وجود است که قائم به ذاتش می‌باشد، مرادش از آن، معنایی است که عبارت از ذات است، پس مباحثه و گفتگو جز در لفظ نمی‌باشد، و اگر کوچکترین اندیشه‌ای به خرج دهی خواهی دانست آنچه گفته که: ذات او موجود خاص است، سخن خالی از تحصیل است، چون ذاتش امری است بیرون از ادراک ما که موجود - به حمل عرضی - بر وی حمل می‌گردد، بنابراین از این حیث هیچ برتری و رجحانی بر ممکنات ندارد؛ ولی بنابر آنچه ما بیان داشتیم: رجحان ظاهر است، برای اینکه ذات او وجود خاصی است که مبدأ انتزاع این مفهوم - به ذات خود - می‌باشد، چون او به ذات خود وجود است و غیر او به واسطه آن و به تبع چنین

می‌گردد؛ این تحصیل و فراهم آورده تمام اشکالاتی بود که معاصر وی بر سخن او وارد کرده بود.

گویم: دفع این اشکالات بنابر اسلوب و روش ما امکان‌پذیر است:
پاسخ از اشکال اول آنکه: ما در تردیدی که بیان داشته: ذات او تعالی عین وجود خاص است و فردی برای موجود مطلق، گوئیم: مستلزم این نیست که موجود به دو وجود باشد و نه اینکه قابل تحلیل به دو امر، زیرا موجودیت او نه به ذاتش هست و نه به واسطه عارض شدن بخشی از این مفهوم، همچنان که انسان بودن این انسان، اقتضای آن را ندارد که در او دو انسانیت خاص و عام باشد، برای اینکه انسان خاص - مانند «زید» - در ذاتش مصداق مفهوم انسان مطلق است؛ و معنی تحلیل (و تجزیه) چیزی به دو امر، مفادش آنکه: از آن، دو امر حصول می‌یابد که اعتبار هر یک از آن دو و حیثیت آن، غیر اعتبار دیگری و حیثیتش می‌باشد، مانند تحلیل انسان موجود به حیثیت انسانیت و حیثیت موجودیت، نه مانند تحلیل وجودش به وجود او و مطلق وجود، برای اینکه هر وجود خاصی به نفس خود، بر آن حمل می‌گردد نه به واسطه عارض شدن چیزی دیگر، و همین‌طور موجود بحت، وقتی که مفهوم موجود بر آن حمل شود، لازم نمی‌آید که در آنجا دو چیز متغایر و مخالف هم باشند، بلکه هدف از آن مفهوم، حکایت آن خاص است - نه جز این - .

و پاسخ از اشکال دوم آنکه گوئیم: فرق بین واجب و ممکن اینکه: ترکیبی در واجب از دو جهت مغایر هم - تغایری که در ذهن و یا در خارج موجب تکثر در موضوع می‌شود - نمی‌باشد، برعکس ممکن، و اینکه گفتیم: ترکیبی در واجب نمی‌باشد، معنایش این نیست که مفهومات و معانی فراوان بر او صدق نمی‌کند، زیرا او به نفس خود کانون تمام صفات کمالی است، پس اینکه گفتیم: واجب تعالی قابل تحلیل به دو امر نیست و ممکن این قابلیت را دارد، معنایش این است که برای ذات او تعالی هیچ حیثیتی یافت نمی‌شود که آن حیثیت به عینه حیثیت واجب‌الوجود نباشد - برعکس ممکن - برای اینکه انسان - مثلاً حیثیت انسان بودنش غیر حیثیت واجب (به غیر) و موجود بودنش است، زیرا انسان - از آن حیث که انسان است - چیز دیگری نیست، برای اینکه گاه انسانی غیر موجود تصور می‌گردد و گاه دیگر موجودی غیر انسان تصور

می‌شود، و هر دو دو اعتبار مختلف‌اند، برعکس اینکه واجب، این واجب است و اینکه مطلقا واجب است، چون بازگشت هر دو به یک واحد حقیقی است.

و پاسخ از اشکال سوم اینکه: مراد - همان‌طور که تحقیق و ثابت کردیم - آنکه: واجب را غیر از هویت شخصی که گاهی از آن تعبیر به وجود صرف می‌شود و دیگر گاه به موجود بحت و یا وجود و یا تشخص و یا واجب بحت، ماهیتی کلی نمی‌باشد، برای اینکه ماهیت شئی چیزی است که آن را ذهن - پس از تجرید و جدا ساختنش از وجود و تشخص - تصور می‌کند و کلیت و اشتراک عارض آن می‌شود^۱، و حقیقت وجود عبارت است از عین هویت شخصی که تصور آن و علم بدان، جز به‌گونه شهود حضوری امکان‌پذیر نیست، و این معنی سخن آنان است که: او را ماهیتی نیست، و این تنها اصطلاح لفظی نیست، بلکه تحقیقی حکمی و بحثی معنوی است.

از آنچه بیان داشتیم که اعتقاد به اینکه: ذات باری تعالی موجود خاص است، سخن محصلی است که هیچ غباری بر دامن آن ننشسته، به شرطی که گوینده‌اش بدان پی برده باشد که مراد از آن این نیست که ذاتش عین این مفهوم کلی و یا عین فردی از افراد ذاتی او می‌باشد، به طوری که نسبتش بدان فرد، مانند نسبت ذاتی باشد به ذاتی، زیرا دانستی که مفهوم وجود و موجود، و همین‌طور مفهوم تشخص و متشخص و جزئی حقیقی و هویت و امثال اینها را افرادی ذاتی نیست - همچنان که اجناس و انواع راست - بلکه آنها عنوانهایی ذهنی و حکایاتی مر افراد و آحادی راست که هیچ وجودی در ذهن ندارند تا عموم و اشتراک عارض آنها گردد، ولی چون مفهوم وجود و موجود گاهی بالذات بر امور خارجی - بدون اعتبار قیدی دیگر - صدق می‌کنند و گاه دیگر بر اموری دیگر - نه بالذات - بلکه به واسطه قید دیگری صدق می‌کنند، از این روی به

۱. به عبارتی دیگر: ماهیت عبارت است از کلی طبیعی، یعنی طبیعت مبهمی که در موطنی کلیت عارض آن می‌شود و در موطنی دیگر تشخص، و آن امری است که ایای از وجود و عدم ندارد، و به عبارت سوم آنکه: ماهیت عبارت است از هر محدود به حدی جامع مانع، و این مانعیت که در آن اخذ و اعتبار شده عبارت از محدودیت آن است، پس هر مفهومی که حکایت از وجود محدود محاطی می‌کند ماهیت است، برعکس مفهومی که حکایت از غیر محدود می‌کند - مانند مفهوم وجود و همین‌طور علم و قدرت و حیات و دیگر صفات علیا و اسما - حُسن که تمامشان حکایت از وجود غیر محدود می‌کنند - چون بازگشت همه‌شان به وجود است، پس هر مفهومی ماهیت مصطلح نیست، پس واجب الوجود دارای ماهیت - به اعتبار صدق این مفاهیم بر وی نمی‌باشد. «سبزواری»

بخش اول گفته می‌شود: او به ذات خود وجود و موجود است و به بخش دوم گفته می‌شود: او موجود است، نه به ذات خود، بلکه بالعرض.

و چون وجودات خاص در این مفهوم انتزاعی عقلی که حکایتی از آنها است مشترک می‌باشند، ناگزیر باید همگان در سنخ وجود حقیقی متفق باشند، و با این همه ناگزیر از امتیاز بین آنها می‌باشد، یا به واسطه کمال و نقص و بی‌نیازی و نیاز و یا تقدّم و تأخر، و یا به واسطه اوصافی زائد^۱، و بدین امر دست‌یابی به نفی تعدّد واجب بالذات، و دفع اعتراضات از سخن این سید بزرگوار، امکان‌پذیر می‌گردد، اگرچه در این معنی که: حق تعالی موجود بحتی است، ما را در آنچه بیان داشتیم کمک کرده است، ولی بعضی کلمات و آثارش منافی آن است.

از این روی فرزندش که سرّ‌پدر مقدّسش می‌باشد، یعنی غیاث‌الدین منصور که غیاث سادات و دانشمندان است و تأیید شده از عالم ملکوت، عهده‌دار دفع این اعتراضات به‌گونه‌ای دیگر شده و گفته: اما (اشکال) اوّلی: جوابش آنکه گوئیم: او عین مفهوم موجود است، و چرا عین آن نباشد؟ درحالی که محمول بر وی است و حمل، عبارت است از حکم به اتحاد دوطرف، همچنان که هر ممکن موجودی عین آن مفهوم است، و از این امر لازم نمی‌آید که آن مفهوم، ماهیت چیزی از آن باشد؛ و اما اینکه گفته: این مفهوم امری اعتباری است، فساد و نادرستی آن روشن است، برای اینکه موجود بودن موجود، ضروری است، آیا نمی‌نگری! آنان معتقداند که موضوع علم الهی عبارت از موجود مطلق است، سپس حکم کرده‌اند که وجود موضوع آن بی‌نیاز از اثبات است، چون ثبوتش روشن و آشکار است، پس روشن شد که واجب، عین مفهوم موجود است - به حسب خارج - برای اینکه مفهوم موجود، به واسطه افرادش در خارج موجود می‌باشد، و او به حسب این‌گونه از وجود، جایز است که عین واجب باشد.

و اینکه گفته: بر او اشکال وارد شده که موجودیت او به ذات خودش می‌باشد... تا پایان سخن او: مسلّم نیست و تحقیقش - آن‌گونه که سید مذکور در حواشی کتاب تجرید بیان داشته است - اقتضای بیان مقدمه‌ای را دارد و آن اینکه: عوارض محمول بر چیزی - به‌گونه مواطات - عین آن چیز است و در خارج متحد با آن و در ذهن، مغایر

۱. که آنها ماهیات امکانی می‌باشند. چون ماهیات امکانی عوارض وجودات‌اند. «سبزواری»

با آن و زائد بر وی است، پس اگر از این چیز - از آن حیث که در خارج است - پرسیده شود که: آیا آن عین عارض است و یا غیر آن؟ پاسخ این است که عین آن است، و اگر از آن حیث که آن چیز در ذهن است پرسیده شود؟ پاسخ این است که غیر آن است، بنابراین اتحاد بین آن دو در وجود خارجی است و تغایر، در وجود ذهنی است، و پنهان نیست که در نسبت بین آن دو، از آن حیث که دو متحداند نمی باشد، بلکه از آن حیث که دو متغایراند تصوّر می شود، و پوشیده نیست آنچه که دارای جهت تغایر نیست - یعنی دارای وجود ذهنی نمی باشد - هیچ نسبتی به عارض مذکور ندارد.

و چون این مقدمه گفته آمد گوئیم: اگر ذاتی را که واجب الوجود است وجود ذهنی نباشد، او را - با مفهوم موجود - جهت تغایری نیست، پس بین او و بین مفهوم موجود هیچ نسبتی نیست تا بشود گفت: مقتضی این نسبت ذات او، و یا چیزی دیگر است - برعکس ممکن - و به این (بیان) فرق بین او و بین ممکن آشکار می شود و اشکال دومش هم دفع می گردد و شکها و تردیدات بعیدی که طبیعت سالم از آنها نفرت دارد ساقط می گردد.

خلاصه آنکه: ممکن آن امکان را دارد که برای ذاتش وجود ذهنی حاصل کند و به حسب آن تکثر پیدا نماید، و این در واجب به ذات خویش ممتنع است؛ و پاسخ از (اشکال) سوم آنکه: ماهیت - که پاسخ «ماهو - آن چیست؟ (چیستان و پاسخ پرسش از گوهر شئی است)» - عبارت از ذات مجرد از عوارض، در اعتبار عقل است، و چون نزد عقل، از آن تجرّد پیدا کرد، نزد آن یکی از آن دو از دیگری امتیاز پیدا می کند، در این حال ذات را در نفس خودش عاری و مبرّای از عوارض محمول می یابد، ولی در نفس الامر و واقع، مخلوط و متحد بدان است، لذا سبب این امر را جستجو می کند و ناگزیر مستند به امری می کند که آن یا ذات است و یا غیر ذات، و چون استناد مفهوم موجود، به ذات جایز نیست - برای اینکه شئی تا پدید نیامده باشد پدید نمی آید - لذا حکم کرده اند که هر صاحب ماهیتی معلول است؛ پایان سخن او.

گوئیم: در آنچه بیان داشته و جوهی از آمیختگی و سهو و خطا است:

نخست آنچه گفته که: مفهوم موجود موجود است چون محمول بر آن است؛ این مغالطه ایست که از بد اعتبار کردن دوگونه حمل، و آمیختن و درهم کردن بین

موقف اول - وجود واجب / ۷۱

حمل ذاتی اولی و حمل شایع متعارف سرچشمه گرفته است، برای اینکه هر مفهومی - به معنی اول - بر نفس خودش حمل می‌شود، و بسیاری از مفهومات هستند که بر نفس خودشان - به معنی دوم - قابل حمل نیستند، بنابراین از اینکه مفهوم موجود، نفس معنای آن است، لازم نمی‌آید که برای نفس خودش فردی باشد تا آنکه در خارج موجود باشد.

دوم سخن حکما که: موضوع علم کلی عبارت از موجود مطلق است، مرادشان از این سخن، نفس این مفهوم کلی نیست، بلکه مرادشان از آن، موجود - از آن روی که در نفس الامر و واقع موجود است - می‌باشد - بدون اختصاص یافتن به طبیعتی خاص و یا به کمیتی - برای اینکه انسان همان‌گونه که بر وی صدق می‌کند که موجود جسمانی طبیعی است، همین‌طور بر وی صدق می‌کند که موجود مطلق است - نه به قید اطلاق و نه نیز به قید تخصیص - پس بحث و گفتگو از چیزی - از آن روی که مصداق موجود مطلق است - سزاوار است که در فلسفه نخستین بیان گردد، و آنچه که بی‌نیاز از اثبات است - چون ثبوت آن بدیهی و آشکار است - فرد موجود مطلق - از آن روی که مطلقاً فرد آن است - می‌باشد که از موجودات مشاهده می‌شود، نه نفس این مفهوم کلی که جز در ذهن یافت نمی‌شود.

سوم: فرقی که بین واجب به ذات خود و ممکن به ذات خود تصور کرده و صورت داده، چیزی است که اعتماد بر آن نشاید، برای اینکه امکان نداشتن تعقل ذات باری تعالی و نداشتن وجود ذهنی برای او مبتنی بر این امر است که عین وجود بحث است، نه اینکه این‌گونه بودنش مبتنی بر غیر متعقل بودنش است.

و نیز قابل تحلیل (تجزیه) بودن چیزی، به‌گونه‌ای که اگر در عقل حصول پیدا کند عقل می‌تواند آن را تحلیل نماید، کافی است - اگرچه حصولش در عقل ممتنع است - . بنابراین فرق بین واجب و ممکن - در اینکه موجود مطلق عین یکی از آن دو و زائد بر دیگری است - آن‌گونه که تصور کرده نیست، بلکه در فرق بین آن دو، حقیقت آن است که گفته شود: ممکن قابل تحلیل به دو حیثیت است: حیثیت آنکه موجود است و حیثیت آنکه امر دیگری مخالف موجودیت است - برعکس واجب - برای اینکه تمام حیثیات او به عینه، حیثیت موجود بحث است، زیرا هیچ‌جهت نقصی در وی نیست؛

و هر ممکنی که در وی جهت نقص و یا جهات نقایص پدید آید، آن غیر از جهت وجود و وجوب است؛ مثلاً فلک، محض وجود (وجود ناب) نیست، زیرا حیثیت آن ناقص الوجود بودن و نیازمند به مکان و یا فضا، و محتاج به سببی محرک است؛ و همین طور حیثیت حمل بسیاری از سلب‌ها و اعدام در آن که به اِزاء کمالات و ملکات‌اند، به عینه حیثیت موجود بودن آن نمی‌باشد.

ولی واجب، محض حقیقت وجود خاصی است که این عنوان و بسیاری از عنوان‌های کمالی که مصداق تمام آنها حیثیت وجود خاص می‌باشد بر او حمل می‌گردد، و موجودیت او به نفس هویت عینی اوست نه به این مفهوم مطلق، پس او به نفس خودش موجود است، خواه موجود مطلق بر او حمل گردد و یا حمل نگردد، ولی لازم است ذاتش به ذات خودش به گونه‌ای باشد که در نفس خودش مصداق این مفهوم باشد، و صدق آن بر ذاتش موجب آن نمی‌باشد که در او دو حیثیت مغایر هم پدید آید، زیرا موجود بودن این و موجود مطلق بودنش یک چیز است و هیچ فرقی جز به واسطه تعین و ابهام نمی‌باشد، چنانکه موجود بودن این «زید» و موجود بودنش «لابعینه» موجب ترکیب در وی نیست، بلکه آنچه موجب آن (ترکیب) در وی می‌شود موجود بودنش و قابل عدم و نقص و شر بودنش است، و همین طور بالفعل انسان بودنش و بالقوه نویسنده و یا دانشمند بودنش، موجب تکثر در ذاتش می‌شود، و حکما حکم کرده‌اند که هر صاحب ماهیتی معلول است، برای اینکه حیثیت ماهیت و امکان، مخالف حیثیت فعلیت و وجود است، پس به واسطه حیثیت نخست درخواست علت دارد و نیازمند بدو می‌شود، و به حیثیت دوم بی‌نیاز از علت، چنانکه در واجب به ذات خود - جل ذکره - کار چنین است.

کش دادن و ثابت نمودن مطلب

خلاصه آنکه: اعتقاد به اینکه ذات او تعالی عبارت از موجود بحت است، در صورتی درست و جایز است که مراد از آن، حقیقت وجود باشد، برای اینکه وجود را حقیقتی است که آن به نفس خودش موجود است و غیر آن بدو موجود می‌باشد، چنانکه سفیدی را حقیقتی است که آن به نفس خودش سفید است و غیر آن بدان

سفید می‌باشد؛ ولی اگر مرادش از موجود و یا وجود، نفس این مفهوم و حکایت باشد، نه حکایت شونده از آن دو - به واسطه آن دو - شکی در بطلان آن نیست.

اگرگویی: ذات باری تعالی چگونه عین حقیقت وجود می‌باشد، درحالی که تصور وجود بدیهی و آشکار است^۱ و ذات باری تعالی از جهت کُنه مجهول است؟
گویم: پیش از این گفته آمد که شدت ظهور و تأکد و استواری وجود در آنجا - با نارسایی و قصور قوه ادراک و ضعف وجود در اینجا - دو منشأ برای احتجاب و پوشیده بودن حق تعالی از ما گردیده‌اند، وگرنه ذات او تعالی در نهایت اشراق و تابناکی می‌باشد.

و اگر برگشتی و گفتی: اگر ذات باری تعالی نفس وجود است، پس خالی از این نیست که یا وجود، حقیقت ذات است - چنانکه متبادر به ذهن می‌باشد - و یا اینکه بر او به صدق عرضی صادق است - همچنان که بر او مفهوم شئی صدق می‌کند؛ بنابراین اول یا آن است که مراد از آن این معنی عامی که تصوّرش بدیهی است و از موجودات انتزاع یافته می‌باشد، و یا اینکه معنی دیگری است، فساد و تباهی اولی ظاهر و روشن است و دومی، اقتضای آن را دارد که حقیقتش غیر آنچه از لفظ وجود فهمیده می‌شود باشد - مانند دیگر ماهیات - جز آنکه تو آن حقیقت را وجود نامیده‌ای، چنانکه اگر انسانی به نام وجود نامیده شود (نام شخصی را وجود گذارند) روشن است که این نامیدن هیچ اثری در احکام ندارد، و اینکه این بخش بر می‌گردد به اینکه واجب وجودی که ما در آن سخن داریم نیست، و لازم می‌آید که واجب دارای ماهیت باشد، و پیش از این گذشت که هر صاحب ماهیتی معلول است؛ و بنابر دومی - یعنی بر او به صدق عرضی صادق باشد - پوشیده نیست که این امر وی را بی‌نیاز از سبب نمی‌سازد و بلکه درخواست اینکه موجود باشد را هم ندارد، از این روی متأخران از حکما بر این نظریه رفته‌اند که وجود معدوم می‌باشد.

گویم: منشأ این اشکال، غفلت و بی‌خبری از حقیقت وجود و آحاد و شمار آن، و از معنی عرضی بودن مفهوم عام انتزاعی برای هویات وجودی می‌باشد، برای اینکه عرضی

۱. یعنی مفهومش بدیهی است ولی حقیقتش عین ظهور و اظهار است، برای اینکه بداهت، از معقولات ثانوی منطقی است و در اوایل سفر اول در مبحث نفی ماهیت از واجب تعالی این مطلب گفته آمد. «سبزواری»

بودن این (مفهوم) عام مشترک، معنایش این نیست که معروض را موجودیتی و عارض را موجودیتی دیگر است، مانند راه رونده - با قیاس به حیوان - و خندنده - با قیاس به انسان - بلکه این مفهوم عنوان و حکایاتی است مر موجودات را، و نسبتش بدانها نسبت انسانیت است به انسان، و حیوانیت به حیوان؛ پس همان طور که جایز است گفته شود: مفهوم انسانیت عین انسان است، برای اینکه آن (مفهوم انسانیت) آینه‌ای است برای ملاحظه وی (انسان) و حکایتی از ماهیتش؛ همین طور جایز است که گفته شود: آن (مفهوم انسانیت) غیر او می‌باشد، چون آن امری نسبی است و انسان ماهیتی جوهری.

خلاصه آنکه: وجود مانند امکان نیست که در اِزاء آن چیزی نباشد که معنی مصدری حکایتی از آن باشد، بلکه مانند سیاهی^۱ است که گاهی مراد از آن نفس معنی نسبی می‌باشد - یعنی سیاه بودن - و گاه دیگر مراد چیزی است که بدان، شئی سیاه می‌باشد - یعنی کیفیت مخصوص - پس همان طور که اگر قیام سیاهی به ذات خودش فرض شود جایز است گفته شود: ذاتش عین سیاهی است، و چون جسمی که متصف بدان است فرض شود، جایز نیست که گفته شود: ذاتش عین سیاهی است، با اینکه این امر عام، چون اعتباری ذهنی است، زائد بر همه است.

چون این بیان شد، در پاسخ گوئیم: ما در تردید اولی، بخش اول را برمی‌گزینیم و آن اینک: وجود حقیقت ذات است؛ اما در تردید دومی که گفته‌ای: یا این است که آن وجود چیزی است که از لفظ وجود فهمیده می‌شود.... تا پایان؛ گوئیم: ما آنچه را که در اِزاء چیزی که از این لفظ فهمیده می‌شود برمی‌گزینیم، یعنی حقیقت وجود خارجی که این مفهوم بدیهی حکایت از آن دارد، برای اینکه وجود را نزد ما، در هر موجودی حقیقتی است، چنانکه سیاهی را در هر (موجود) سیاهی حقیقتی است، ولی در بعضی از موجودات آمیخته با نقایض و اعدام است و در بعضی دیگر این چنین نیست؛ و

۱. از آن جهت حقیقت بسیط نوری را به سیاهی مثل زد و به نور عرضی و یا مثلاً سفیدی مثل نزد - به اینکه آن دو مناسب تر بودند - به سبب اشاره است به نابودی تعینات و محور نقش اغیار در آن حقیقت، و یا بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله که: الفقر سواد الوجه فی الدارین، و: علیکم بسواد الاعظم، هر دو اشاره به این مطلب دارند؛ و نیز سیاهی، مناسبت با ظلمت دارد و در ظلمات آب حیات است، ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره. «سبزواری»

موقف اول - وجود واجب / ۷۵

همان‌طور که سیاه‌ها در سیاه بودن متفاوت‌اند، بعضیشان قوی‌تر و شدیدتراند و بعضی دیگرشان ضعیف‌تر و ناقص‌تر، موجودات هم همین‌طوراند، بلکه وجودات - در موجود بودن از جهت کمال و نقص - متفاوت می‌باشند.

و ما می‌توانیم که از دو بخش تردید اول، بخش دوم را برگزینیم، جز آنکه این مفهوم کلی اگرچه عرضی است، یعنی به حسب مفهوم عنوانی بودنش دارای وجودی در خارج نیست تا آنکه عین چیزی باشد، ولی حکایتی از نفس حقیقت وجودی است که قائم به ذات خود و صادق بر وی می‌باشد، به‌گونه‌ای که منشأ صدق آن و مصداق حملش بر آن، نفس این حقیقت است نه چیزی دیگر که قائم بدان می‌باشد - مانند دیگر عرضی‌ها در صدقشان بر اشیاء - پس صدق این مفهوم بر وجود خاص، شبیه صدق ذاتی‌ها، از این جهت است، بنابراین آنجا که گفته‌ای: صدق وجود بر وی، وی را بی‌نیاز از سبب نمی‌سازد، اشکالی بر ما وارد نمی‌کند، زیرا آنگاه بی‌نیاز از سبب نمی‌سازد که موجودیت وی به سبب عارض شدن این معنی و یا قیام بخشی از وجود باشد، درحالی که چنین نیست، بلکه آن وجود خاص، به ذات خود موجود است، همچنان که به ذات خود وجود است، خواه مفهوم وجود و موجود بر او حمل شود و یا حمل نشود، و آنچه که تمام حکما قائل‌اند که آن (وجود) معدوم است، مرادشان وجودات خاص نیست، بلکه این امر عام ذهنی است که بر انبیا و خصوصیات وجودی صدق می‌کند.

۸

فصل

در اینکه واجب‌الوجود را در الهیت هیچ شریکی نیست

و اینکه پروردگار جهان یکی می‌باشد و بس

برهان‌های گذشته دلالت بر این دارد که واجب‌الوجود بالذات یکی است و وی را در وجوب وجود هیچ شریکی نیست؛ اکنون می‌خواهیم ثابت و بیان کنیم که پروردگار جهان یکی است و او را در الهیت هیچ شریکی نمی‌باشد، چون تنها وحدت واجب بالذات - در آغاز نظر - موجب آن نمی‌شود که پروردگار یکتا و یگانه است، لذا گوییم:

چون ثابت و روشن شد که واجب‌الوجود واحد و یکتاست و هر چه غیر اویند به ذات خود ممکن‌اند و وجوداتشان متعلق بدو است و بدو واجب (بالغیر) و موجود می‌گردند، پس به واسطهٔ وجوب استناد تمام موجودات و ارتفاع و بر شدنشان به سوی او^۱، لازم می‌آید که وجودات تمام امور، مستفاد و بهره‌ور از یک امر باشند و او واجب‌الوجود به ذات خود است، پس تمام اشیاء از وی پدید آمده‌اند و نسبت او به غیر خودش، نسبت نور خورشید است - اگر (نور) به ذات خودش قائم باشد^۲ - به اجسامی که از آن (نور) تابناک گردیده‌اند ولی به حسب ذاتشان تاریک‌اند، چون آن (نور) به ذات خود تابنده است و هر چیزی را تابناک و درخشان می‌سازد؛ و خودت وقتی تابش خورشید را بر جایی و تابناک شدن آنجا را به نورش مشاهده کردی و سپس حصول نوردیگری از آن نور را مشاهده نمودی، حکم خواهی کرد که نور دوم هم از خورشید است و آن نور را استناد بدان (خورشید) خواهی داد، و همین طور سوم‌بار و چهارم‌بار... و همین طور ادامه خواهد یافت تا به ضعیف‌ترین نورها برسد، بنابراین منوال، وجودات اشیائی که در نزدیکی و دوری متفاوت‌اند، از حق متعال و یگانه می‌باشند، بنابراین همگان و «کُل» از خدای متعال می‌باشند.

۱. حاصل آنکه: تا چیزی پدید نیامده باشد پدید نمی‌آید، و موجود از حیث حدوث و بقا (مستمد) از او تعالی است و ایجاد، تابع وجود است. «سبزواری» ۲. بلکه اگر با آن (نور) شرایطی چند برابر آن باشد، و در واقع حق تعالی را هیچ نسبتی با اشیاء نیست و اشیاء همگی متب به اویند، و بین نور حق تعالی و نور خورشید فرق‌های فراوانی - غیر از قیام بالذات و عدم قیام بالذات - می‌باشد، از آن جمله اینکه: نور خورشید بر سطح‌ها و دیدنی‌ها انبساط می‌یابد و نور وجود تمام اشیاء را - از محسوسات پنجگانه و متخیلات و موهومات و معقولات و آنچه آن سوی محسوس و معقول است - فرا می‌گیرد؛ و از آن جمله اینکه: نور خورشید انبساط بر ظاهر روشن شده‌ها دارد نه بر اعماق و ژرفای آنها، ولی نور وجودی که سایه، گسترش یافته اوست، در باطن روشن شده‌ها نفوذ پیدا کرده به طوری که آنها را در نفس خودش فانی می‌سازد، و از آن جمله اینکه: نور خورشید را هیچ شعوری نیست، درحالی که انوار خورشید حقیقت، تمامشان باشعوران و خورداران و زندگان و ناطقان‌اند، زیرا از انوار او، انوار قاهره - در طبقه طولی و طبقه متکافئهٔ عرضی و انوار اسفهدی علوی و سفلی (برین و زیرین) است، بلکه سراسر وجود عین حیات و علم و غیر این دو از کمالات است، و از انوارش نفس علمی است که بالذات ظاهر است، چون تصورش بدیهی و ظاهر کنندهٔ غیر است، یعنی حقایق اشیاء و ماهیات و هلیات و لئیات آنهاست، و از آن جهت که نور است رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء، و شیخ اشراق علم را چنین تعریف کرده که: شئی، نور برای نفس خود و نور برای غیر خود می‌باشد؛ و از آن جمله اینکه: نور خورشید افول دارد و در وجود دومی دارد، ولی نور خورشید حقیقت نه دارای افول است و نه دومی دارد، چون واحد به وحدت حقیقی است. «سبزواری»

راه دیگری است که بدان راه در کتاب الهی اشاره شده و آن راه را معلم مشائیان - ارسطاطالیس (ارسطو) - پیموده است و آن استدلال به وحدت عالم است - بر وحدت خداوند متعال - تقریر و بیان آنکه: بر امتناع وجود عالم دیگری غیر این عالم - با تمام اجزایش - اقامه برهان شده است، خواه در آن عالم آسمانها و زمینها و اسطقسات (آخشيجان)، همانند آنچه که در این عالم - به سبب نوع - است باشد و یا اینکه نباشد، و آن برهان اینکه گفته شود: اگر عالم دیگری فرض شود، شکل طبیعی آن باید کُره (گوی) باشد، و دو کُره، اگر یکی از آن دو به دیگری احاطه نداشته باشد، بین آن دو، خلأ لازم می آید و خلأ - همان گونه که گفته آمد - ممتنع و محال است، پس اعتقاد به وجود عالمی دیگر که مابین این عالم باشد نیز محال است؛ این بیان مجمل و فشرده‌ای است برای ممتنع بودن وجود دو عالم.

اما بیانی که اختصاص به یک‌یک از دو احتمال گفته شده - به گونه تفصیل - دارد، بدان اشاره می‌کنیم: بنابر احتمال اول، یعنی اینکه در اجزاء، دو متمائل و همانند باشند و هریک از آن دو، در آسمان و زمین و غیر این دو مانند دیگری باشد؛ از ارسطاطالیس (ارسطو) نقل شده است که اگر اسطقس‌های (آخشيجان) عوالم فراوان و آسمان‌هایش در طبیعت مخالف هم نباشند و اشیاء در طبیعت متفق باشند، در آحیاز و مکان‌ها و حرکات و جهاتی که به سوی آنها حرکت می‌کنند متفق‌اند؛ پس اسطقس‌ات در عوالم فراوان (در طبیعت) متفق‌اند و در بیش از یک مکان باهم اختلاف دارند، پس آنها به سبب قسر و فشار ساکن‌اند، البته آنچه به سبب قسر (ساکن) است بعد از آنچه بالذات به سبب طبع (ساکن) است می‌باشد؛ پس دانسته شد که آنها نخست مجتمع و یگانه بودند و پس از آن پراکنده شدند، در این صورت پیوسته و همیشه متباین‌اند، درحالی که پیوسته و همیشه متباین نیستند^۱، و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، و نیز آنچه به واسطه قسر است به ضرورت زایل شده و بدانچه نخست بالذات بر آن بوده

۱. یعنی بنابر وضع تعدد متفارق و پراکنده‌اند و پیوسته و همیشه متباین نمی‌باشند، یعنی ناگزیر باید - پس از آنکه طبعاً متصل بودند - متفارق نگردند، زیرا در این صورت در عالمی که از آن خارج شده و در عالمی که در آن داخل شده خلأ لازم آید، و همین‌طور خرق والتیام در افلاک آن دو لازم آید، و نیز حرکت سنگینی‌ها به محیط لازم می‌آید و همگی باطل است. «سبزواری»

بازمی‌گردد، پس این عوالم به‌زودی برای بار دوم باهم جمع خواهند شد، بنابراین آنها پیوسته مجتمع و غیر مجتمع خواهند بود؛ پایان سخن او.

اگر گفته شود: مثلاً اگر چه زمین‌ها - به عدد و شمار - فراوانند ولی در زمین بودن مشترک‌اند، و مکان‌های آنها نیز در اینکه وسط همه هستند مشترک‌اند، بنابراین زمین مطلق، اقتضای وسط مطلق را دارد و زمین معین، اقتضای وسط معین را از جهان معین دارد.

در دفع این اشکال گفته می‌شود: اجسام فراوان به عدد و شمار که به‌واسطهٔ نوع و حقیقت متحداند - اگر چه شکی در مکان‌های آنها که به‌واسطهٔ عدد و شمار فراوانند نیست - ولی لازم است که کثرت مکان‌های آنها به‌گونه‌ای باشد که اگر تمام اجسام، متمکن و در یک‌جای جایگیر شوند، آن مکان‌ها یک مکان گردند، با این که این امر به ضرورت محال است، زیرا اختلاف مکان‌ها ضروری (و ذاتی) است؛ اما اجتماع مذکور، در طبیعت آن اجسام - به‌واسطهٔ وحدت فرضی آنها - مانعی از آن نیست، برای اینکه اگر طبیعت آنها جدایی و پراکندگی را اقتضا داشت، هیچ‌یک از آنها پدید نمی‌آمد، و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

اما وجهی که اختصاص به احتمال دوم دارد چیزی است که ابن‌سینا در برخی از رسایلس بدان اشاره کرده و گفته: امکان دارد جسمی در حرکات و کیفیات مخالف این اجسام باشد، اما حرکات به‌واسطهٔ قسمت عقلی ضروری است، یا مستقیم است و یا گردشی، و مستقیم هم یا از مرکز است به محیط، و یا از محیط است به مرکز، و یا اینکه به‌سبب مستقیم بودن از مرکز می‌گذرد، و آن از دو طرف گیرنده است و یا از دو طرف گیرنده نیست و بر محاذات آن دو است، ولی حرکت بالطبع مستقیم جایز نیست جز آنکه از نهایت به نهایتی که بالطبع ضد یکدیگراند باشد، نه به‌واسطهٔ اضافه و نسبت؛ و بیان این امر در کتاب ارسطاطالیس (ارسطو) به‌ویژه در مقالهٔ پنجم کتاب که به‌نام سماع طبیعی نامیده شده، و نیز در تفاسیر مفسران (آن) آمده است؛ پس از اینجا دانسته می‌شود که حرکات طبیعی در تمام اجسام، یا از مرکز است، و یا به مرکز است - به‌واسطهٔ دلیل عقلی - اما کیفیات محسوس، امکان ندارد که فوق نوزده باشد، و این فیلسوف در مقالهٔ دوم از کتاب نفس آن را بیان داشته و مفسرانی چون ثامسطیوس و

اسکندر افرویدیسی آن را شرح کرده‌اند، و اگر بیم از به درازا کشیدن سخن در این باره نبود، آن را شرح و بسط می‌دادم، ولی کمی از آن را مورد شرح قرار می‌دهم. گویم: طبیعت تا بر نوع تمام‌تر، شرایط نوع ناقص‌تر اول را به کمال خودش نرساند، آن را در نوع دوم و مرتبه دوم داخل نمی‌گرداند، مثال این آنکه: دارای نوع اخس (پست‌تر) - یعنی جسمیت - تا طبیعت تمام ویژگی‌های کیفیات جسمی موجود در اجسام را از آن روی که اجسام اند بدان (جسمیت) نبخشد، از آن به نوع دوم اشرف (برتر) - نسبت بدان (اخص) - گذر نمی‌نماید؛ و تا تمام ویژگی‌های نباتی - مانند قوه غذایی و نامیه و مؤلده در نوع اخس - را حاصل نکند، به نوع دوم - مانند مرتبه حیوانیت - گذر نمی‌نماید، و مرتبه حیوانیت مشتمل بر حس و حرکت - با دیگر قوای نباتی و جسمی - می‌باشد.

پس تا برای نوع اخس پست اول، تمام حواسی که مُدرک تمام محسوسات اند حصول پیدا نکند، لازم است که طبیعت نیز از نوع حیوانی به نوع نطقی گذر نکند، ولی طبیعت در موالید (سه‌گانه)، جوهر نطقی را حاصل کرده، پس به ضرورت، تمام قوای حسی را به کمال خودشان رسانده و در پی آن، قوه نطقی را بخشیده است؛ بنابراین نوع ناطق را تمام قوایی که مُدرک محسوسات اند می‌باشد، پس نوع ناطق تمام محسوساتی را که هر حیوانی ادراک می‌کند درک می‌نماید؛ در این صورت هیچ محسوسی - جز آنکه ناطق آن را ادراک می‌نماید - نیست، بدین ترتیب کیفیاتی جز شانزده کیفیت محسوس بالذات و سه کیفیت محسوس بالعرض - مانند حرکت و سکون و شکل - نمی‌باشد؛ پس هیچ جسمی نیست که مکّیف به کیفیتی باشد - جز این سه که برشمرده شد - در نتیجه هیچ عالمی که مخالف این عالم - به سبب کیفیات محسوس - باشد نیست؛ بنابراین اگر عوالم متعدّدی فرض شود، آنها بالطبع متفق اند و به عدد، فراوان؛ پایان سخن او.

و چون تعدّد عالم باطل گشت - خواه تعدّد بالطبع باشد و یا بالشخص - ثابت می‌شود که عالم واحد شخصی می‌باشد.

در این حال گوئیم: تشخص عالم تشخص طبیعی است، یعنی دارای وحدت طبیعی می‌باشد، نه اینکه (وحدت آن) وحدت تألیفی می‌باشد، و این تشخص طبیعی به واسطه

تحقق و ثبوت تلازم بین اجزای اولی آن است^۱، برای اینکه بین اجسام بزرگی که در آن است تلازم می‌باشد، و همین‌طور بین آن اجسام و اعراض آن، بلکه بین بیشتر محل‌ها و اعراض آنها، برای اینکه محال بودن خلأ و امتناع خالی بودن اجسامی که دارای حرکات مستقیم‌اند - از آنچه که حرکات آنها را محدود و مشخص می‌سازد - دلالت بر تلازم بین زمین و آسمان دارد، و امتناع قیام عرض به ذات خودش و خالی بودن جوهر از اعراض، موجب تلازم بین آن‌دو می‌شود.

و دانستی که لزوم و تلازم، موجب منتهی شدن به یک علت می‌گردد، پس مؤثر در عالم ما جز یکی نمی‌باشد، لذا هر جسم و جسمانی، در وجودش منتهی بدان مبدأ یگانه‌ای می‌گردد که انتظام و آراستگی احوال آسمان‌ها و زمین و آنچه که بین آن‌دو است دلالت بر وجودش دارد، و عقول و نفوسی که حکما آنها را ثابت کرده‌اند، برای این اجسام یا علت‌های متوسطند و یا اینکه صورت‌هایی هستند که آنها را تدبیر و اداره و تصرف در آنها می‌نمایند، و اثبات مجرداتی که نه علل و نه تدبیرکنندگان این عالم‌اند،

۱. قدس سره می‌خواهد تشخیص عالم را به‌گونه‌ای که موافق هر مشربیی باشد اثبات نماید - قد علم کل اناس مشربهم - وگرنه خودت می‌دانی که در اینجا راههایی استوارتر و برتر، و مشربهایی شیرین‌تر و لطیف‌تر - بر مذاق او قدس سره - هست که دلالتی بیشتر از ارتباط و التصاق دارد، برای اینکه اجزای عالم در مقام وجودشان یگانگی حقیقی و تشخیص عینی دارند، با اینکه ما به الامتیاز در وجود، عین مابه الاشتراک است و حیثیت ذاتش وحدت و تشخیص می‌باشد، و نیز تمام فصول انواع عالم نسبت به فصل اخیر نوع اخیر انسانی «لابه شرط» اجناس اخذ و اعتبار شده، و تمام صورت‌ها نسبت به صورت اخیر انسانی کامل عقلی فعلی، مواد «بشرط لا» اخذ و اعتبار شده، پس تمام در صراط انسان کامل مبهمات‌اند. و شئیث شئی به صورت است، به ویژه صورت صورت‌ها که به این اعتبار مواد است، و مبهم را وجودی جز به واسطه معین نیست، پس تمامی به این وجود واحدی که فصل اخیر و صورت اخیر است موجوداند و آن موجود است و به وجود پروردگار واحد قهار واحد است.

نرسد کار عالمی به نظام گر نه پای تو در میان باشد

و نیز تمام انواع جوهری که در زنجیرهٔ عرضی قدری هستند به اعتبار درنوردیده شدنشان در انوار ارباب انواع‌شان، و درنوردیده شدن ارباب انواع آنان در نور رب النوع انسانی می‌باشد، زیرا نسبت ارباب انواع به ارباب انواع، نسبت اصنام است به اصنام، یعنی ثابت و غیر متغیراند و واحد و غیر متکثر؛ و به این نظر، تغییرات عالم کبیر در آدوار و آکواریش مانند تفاوت انسان است به حسب مزاج‌ها، در انسان واحد صغیر، ما عندکم ینفد و ما عندالله باق.

قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بردوام
شد مبدل آب این جو چندبار عکس ماه و عکس اختر برقرار

و غیراینها از مناهج باریق شارق و مسارع عذب سابغ. «سبزواری»

وجودشان نامعلوم و بلکه ناموجود است، چنانکه به زودی جهت آن روشن خواهد شد، پس هر جسم و جسمانی و نفس و عقل، منتهی به یک مبدئی می شود که او قیوم پاینده و واجب بالذات است، چنانکه بیان الهی دلالت بر این امر دارد: لوکان فیهما آلهة الاالله لفسدتا، یعنی: اگر در آسمان و زمین خدایانی جز خداوند یکتا بود تباه می شدند (۲۲ - انبیا) شاید مرجع ضمیر تشبیه، مجموع آسمانی ها حتی عقول و نفوس آنها، و مجموع زمینی ها حتی ملکوت و ارباب انواع آنها باشد، و بعید نیست که مراد از تباهی، یکسره نابود شدن باشد؛ و جهت دلالت آنکه: اگر خداوند تعدد داشت، لازم می آمد که عالم جسمانی و آنچه که منوط بدان است تعدد داشته باشد؛ لازم - همان گونه که گفته آمد - باطل است، ملزوم هم مثل آن باطل است، چنانکه از بیان او که فرمود: اذن لذهب کل اله بما خلق و لعلا بعضهم علی بعض، یعنی: وگرنه هر خدایی سوی مخلوق خویش می رفت و بعضیشان بر بعض دیگر برتری می جستند (۹۱ - مؤمنون) آشکار می شود.

۹

فصل

در اینکه حق تعالی از هر جهت بسیط حقیقی است و ذاتش تألیف یافته و گردآمده از اجزای وجودی عینی (خارجی) و یا ذهنی - مانند ماده و صورت خارجی و یا ذهنی - نیست و از اجزای حدی حملی و از اجزای مقداری هم (تألیف یافته) نمی باشد

و این بدان جهت است که هر چه مرکب است وقتی عقل بدان و به جزء آن نظر می افکند و بین آن دو در نسبت وجود مقایسه می نماید، نسبت وجود را به جزء آن، از نسبت آن به «کُل» پیش می یابد - پیش بودن بالطبع - اگر چه به زمان و آنچه در روند زمان است با آن همراه می باشد، پس به حسب جوهر ذاتش نیازمند به جزء خود و متحقق به تحقق آن می باشد - اگر چه اثری که صادر از آن باشد وجود ندارد، و هر چه که چنین باشد، واجب الوجود به ذات خود نیست، بلکه به غیر خودش است، بنابراین ممکن به ذات خودش می باشد و این محال است؛ و این بیان در آنچه غیر اجزاء

مقداری است جاری می‌باشد، برای اینکه این اجزاء در واقع پیشی ندارند، بلکه نسبت دادن جزئی بدانها از روی سهل‌انگاری و تشبیه است، پس در نفی این اجزاء از او تعالی، ناگزیر از بیان دیگری می‌باشد، و آنان سخن را در تجرّد واجب از آن اجزاء و از تجسّم به درازا کشانیده‌اند و در نتیجه در بیان، نیازمند به برهان تناهی ابعاد شدند^۱.

ولی ما را در بیان آن راهی آشکار و روشن است که موقوف بر مقدمه‌ای می‌باشد که بارها بدان اشاره کرده‌ایم و آن اینکه: هر متصل به ذات خود و یا به غیر خود، قارّ است - مانند امور مکانی - و یا غیر قارّ است - مانند امور زمانی - این موجود از حیث وجود ضعیف است و وجودش با عدم در آمیخته است و حضورش با غیبت، درحالی که واجب تعالی از حیث وجود قوی، و غایتش (در وجود) در شدّت، بدون آمیزش نقص و نارسایی می‌باشد؛ و نیز ثابت و مقرّر شده که اجزای مقداری از جهت حقیقت، همه متحداند، اگر واجب تعالی را جزئی مقداری باشد - چنانکه مشبّهان گویند - آن یا ممکن است، در این صورت لازم می‌آید که در حقیقت، تمام آن مخالف جزء مقداری باشد، و یا واجب است، بنابراین واجب بالذات، بالفعل - و بلکه بالقوه - غیر موجود است، و هر دو بخش تالی (قضیه) محال است، و همین‌طور مقدم (قضیه) پس خداوند متعال از پندار مجسّمان و معطلان بسی برتر و بالاتر است.

راه دیگر آنکه: اگر ذات واجب تعالی از اجزاء ترکیب یافته باشد خالی از این نیست که هریک از این اجزاء و یا برخی از آنها واجب‌الوجوداند، و یا اینکه اجزاء و یا چیزی از اشیاء واجب‌الوجود نیستند، بلکه همه آنها ممکن‌الوجوداند؛ بنابراین هر سه بخش به‌تمامه محال است.

اما بطلان بخش اول اینکه: تمام اجزاء واجب‌الوجود باشند؛ بنابراین خلاف فرض لازم می‌آید، چون فرض شده این بوده که در آنجا یک چیز است که وحدتش حقیقی و دارای اجزاء می‌باشد، چون هر چه که وحدت ندارد، وجود ندارد - چنانکه بارها بیان

۱. زیرا ثابت شده که علّیت و معلولیت در افراد یک نوع جایز نیست، اگر واجب تعالی دارای مقدار بود - مانند جسم تعلیمی و یا طبیعی - و علّت جسم تعلیمی و یا طبیعی بود، یکی از آن دو به سبب علّیت و معلولیت از دیگری سزاوارتر نبود، برای اینکه حکم امثال در آنچه جایز است و آنچه جایز نیست یکی است، پس آنچه که معلول فرض شده بود، علّت دیگری است و آنچه علّت فرض شده بود، معلول دیگری خواهد بود و در آن صورت اجسام، غیر متناهی می‌باشد - درحالی که متناهی بودن ابعاد ثابت شده است - «سبزواری»

داشتیم - بنابراین هر حقیقت وحدانی و یگانه‌ای که فرض شود دارای اجزاء است، ناگزیر برخی از اجزای آن به برخ دیگر نیاز ذاتی و تعلق طبیعی و ارتباط لزومی دارد، برای اینکه تألیف و گرد آمدن حقیقت نوعی و یا شخصی از اموری که از حیث ذات باهم جدایی دارند و حقایق و هویات برخی از آنها از برخ دیگر بی‌نیاز است قابل تصور نیست؛ بنابراین اگر حقیقت واجبی از دو واجب ترکیب یافته باشد، تحقق و ثبوت تلازم بین آن دو لازم می‌آید، و پیش از این گذشت که بین دو واجب تلازم - به هر گونه‌ای از گونه‌های تلازم - محال است، پس فرض، بازگشت به تعدد واجب‌ها پیدا می‌کند که هریک از آنها علیحده و جدا موجود بسیطند.

اما بطلان بخش دوم: زیرا آن جزئی که واجب است، در قیام از جزء دیگر و از غیر آن نیز بی‌نیاز است، و جزء دیگر به واسطه امکانش نیازمند به آن واجب است، درحالی که فرض شده واجبی است که از غیر خودش - از حیث وجود - تأخر داشته و از حیث ذات نیازمند به ممکن بوده و به توسط آن (در وجود) نیازمند به واجب دیگری می‌باشد، و نیازمندی به غیر، اگر چه به واجب دیگری باشد و همین‌طور تأخر از وی، منافی و جوب بالذات می‌باشد.

اما بطلان بخش سوم: این بسیار روشن و واضح است، زیرا چگونه حصول مجموع واجبی از ممکنات صرف، قابل تصور است؟ درحالی که تمام ممکنات ناگزیر ممکن‌اند، اگر موجودی - در دویخش اخیر - فرض شود، دور لازم می‌آید، برای اینکه اگر عقل، ممکن و واجب را با وجود قیاس کند، واجب را در وجود پیش‌تر می‌یابد و حکم می‌کند که واجب پدیدآمده و سپس ممکن پدید آمده است، و چون جزء و کل را به او قیاس نماید، جزء را در وی، از کل پیش‌تر می‌یابد و حکم می‌کند که جزء پدید آمده و سپس کل پیدا شده، در این صورت پیش بودن هریک از کل و جزء - در اینجا - بر نفس خودش لازم می‌آید.

راه دیگر آنکه: دانستی که حقیقت واجب تعالی انیت محض است و وی را ماهیتی نیست، و هر چه که دارای ماهیت نیست - نه از حیث ذهن و نه از حیث خارج - هیچ جزئی ندارد.

این سخن را تفصیل داده و گوئیم: از واجب تعالی اجزای عقلی مسلوب است، و

هرچه که از وی اجزای عقلی مسلوب باشد، اجزای خارجی هم از وی مسلوب است، چون هرچه که در عقل بسیط است در خارج هم بسیط است - بدون عکس - و از آن جهت از وی اجزای عقلی نفی می‌شود که اگر وی را جنس و فصلی باشد، باید جنسش نیازمند به فصل باشد، نه در مفهوم و معنایش، بلکه در اینکه (در عالم عقل) پدید می‌آید و بالفعل حصول پیدا می‌کند.

در این صورت گوئیم: خالی از آن نیست که این جنس یا وجود محض است و یا ماهیتی غیر از وجود؛ بنابر اول لازم می‌آید آنچه را که فصل فرض کرده‌ایم فصل نباشد، چون فصل چیزی است که بدان، جنس پدید می‌آید، و این در صورتی قابل تصوّر است که حقیقت جنس حقیقت وجود نباشد؛ و بنابر دوم لازم می‌آید که واجب دارای ماهیت باشد، و پیش از این گذشت که وی نفس وجود و حقیقت آن - بدون آمیزش - می‌باشد.

و نیز اگر واجب را جنسی باشد، آن جنس مندرج در تحت مقوله جوهر است و یکی از انواع جوهری خواهد بود، پس مانند دیگر انواع جوهری، در جنس عالی اشتراک خواهد داشت، و برهان بر امکانش اقامه شده است؛ و پیش از این گذشت که امکان نوع، مستلزم امکان جنس است که خود مستلزم امکان هر یک از افراد آن جنس - از آن حیث که مصداق آن هستند - می‌باشد، چون اگر وجود بر جنس - از آن روی که جنس است - مطلقاً ممتنع باشد، باید بر هر فردی ممتنع باشد، در این صورت از این امر امکان واجب تعالی لازم می‌آید که او از امکان بسی برتر است.

روشن کردنی عرشی

اگر واجب تعالی را اجزائی حدّی عقلی بود، خالی از این نبود که تمام آنها و یا برخی از آنها حقیقت وجود باشد، و یا این‌گونه نباشد، و بنابر هر تقدیری حمل، ممتنع بود و این خلاف فرض است^۱.

۱. برای اینکه حمل مقتضی وحدت وجود و کثرت مفهومی است، پس بنابر تقدیر اینکه اجزاء، حقیقت وجود باشند، در اینجا وحدت صرف خواهد بود، چون مقام شئیت و مقام وجودش یکی خواهد بود و «هوهو» صدق نخواهد کرد، و نیز آنکه محمول ناگزیر باید مفهوم باشد. درحالی که حقیقت وجود مفهوم نیست.... «سبزواری»

۱۰ فصل

در اینکه حقیقت مقدّس واجب الوجود را فصلی نیست با اینکه مقسم

نوعی و یا مقسم صنفی و یا شخصی می باشد

برای اینکه چیزی از این امور منافی این امر که مقسم، بسیط غیر دارای جزء - مانند جنس بسیط و یا نوع بسیط - می باشد نیست، و این بدان جهت است که دانستی واجب را ماهیتی نیست، و هر چه که دارای فصل مقسم و یا خاصّ مصنّف و یا مشخص است، آن ناگزیر ماهیتی کلی می باشد، و هر چه که ماهیتی ندارد، نه جنس است و نه نوع، بنابراین واجب تعالی به نفس خود - بدون فصل - متحصّل است و به ذات خود - بدون مشخص - متشخص است.

راه دیگر آنکه: پیش از این در مباحث وجود اشاره کردیم که وجود را نه فصل مقسم است و نه وی را مشخصی، برای اینکه این امور را در تقرّر و ثبات معنی جنس - از آن روی که جنس است - و یا معنی نوع - از آن روی که نوع است - مدخلیتی نیست، بلکه آنها را در اینکه جنس، موجود محصّلی است و یا اینکه نوع، موجودی است که با حسّ و یا به عقل بدان اشاره می شود مدخلیت است؛ پس اگر وجود را فصل و یا محصّل شخصی بود، باید چیزی از آن دو، مقرر معنی و تجوهر باشد، و همین طور واجب الوجود، برای اینکه وی بالاترین مراتب وجود و قوی ترین و استوارترین آن است و برتر از آن است که از حیث وجود مبهم باشد - مانند جنس با قیاس به تحصّلات انواع آن - و مانند نوع - با قیاس به تشخصات شمار و هویات افراد آن -؛ چه گمراه و گمراه کننده است بعضی از روش های متصوفان نادان که پنداشته اند: حق متعال کلی طبیعی جنسی است^۱ و موجودات افراد و انواع وی می باشند، و این مطلب را د.ک. نکردند که اگر حقیقت بسیط واجب الوجود تقسیم به انواع و اعداد گردد، خالی از آن نیست که تکثر پیدا می کند، خواه به واسطه انواع و یا اشخاص - به نفس ذاتش - باشد و یا به غیرذاتش، اگر به مقتضای ذاتش تکثر پیدا کند، لازم می آید که در کون و وجود،

۱. یعنی طبیعت از حیث تحقق در افراد، اما نفس طبیعت - چنانکه موضوع قضیه طبیعی است - هیچ جاها ندادنی - تا چه رسد به عاقل خردمند - بدان معتقد نیست. «سبزواری»

یک نوع و یک شخص پدید نیاید، زیرا این فرد بر طبیعت امری است که به نفس ذاتش اقتضای کثرت را دارد، بلکه عین آن است، لذا به ذات خود متکثر می‌گردد، و این سخن در یکایک این کثرت جاری است، پس واحدی نیست، و چون واحدی نیست پس کثیری نیست، برای اینکه واحد، مبدأ کثیر است و چون مبدأ منتفی شد، دارای مبدأ هم منتفی است، بنابراین اگر آن را به نفس خودش کثرت بخشیم، در واقع نفسش را باطل کرده‌ایم؛ و اگر به غیر ذات خودش تکثر یابد، در آن قوه قبول وجود هست، و آن غیر از حیثیت وجود و وجوب بالذات است، پس ذاتش از دو جزء ترکیب یافته: یکی از آن دو در روند ماده است و دیگری در روند صورت، و این امر ممتنع و محال می‌باشد.

۱۱

فصل

در اینکه واجب‌الوجود را در هیچ مفهومی مشارکت نیست

برای اینکه مشارکت بین دو چیز - در هر معنایی که باشد - به نوعی از وحدت باز می‌گردد، و دانستی که وحدت نیز بر انواع گوناگون می‌باشد، نوعی از آن حقیقی است^۱ و نوعی دیگر آن غیر حقیقی، وحدت حقیقی گاهی عین ذات یگانه می‌باشد، و آن وحدت حقیقی واجب است، و گاه دیگر زائد بر ذات می‌باشد، مانند وحدت ماهیات ممکنه، و وحدت غیر حقیقی وحدتی است که معروض آن در واقع امور فراوانی هستند و آنها به حسب شراکت در امری از امور می‌باشند، و تفصیل بیان آن در مباحث وحدت و کثرت در سفر اول گفته آمد.

چون این ثابت شد گوییم: واجب‌الوجود به غیر از وحدت حقیقی به هیچ یک از انواع وحدت توصیف نمی‌گردد، پس حقیقتاً در هیچ یک از معانی و مفهومات شریکی

۱. واحد به وحدت حقیقی واحدی است که درخواست واسطه در عروض را در باب اتصاف به وحدت ندارد، و به تعبیری دیگر: واحدی است که وصف وحدت برای او از قبیل وصف به حال شئی است نه از قبیل وصف به حال متعلق شئی، ولی واحد به وحدت غیر حقیقی برعکس این است، بنابراین «زید» و «عمرو» در انسانیت واحدند و اسب و گاو در حیوانیت واحدند، پس انسانیت و حیوانیت، هر یک از آن دو واحد حقیقی‌اند، چون آنها را واسطه‌ای در عروض نیست و وحدت وصف نفس خودش است، اما «زید» و «عمرو» - در اول - و اسب و گاو - در دوم - واحد غیر حقیقی‌اند، برای اینکه وحدت برای آن دو، به اعتبار متعلق آن دو است، یعنی جهت وحدت، و آن واحد حقیقی است... «سبزواری»

ندارد، بنابراین همجنسی هم ندارد، چون جنسی ندارد، لذا مماثل و همانندی ندارد، زیرا نوعی ندارد، در این صورت مشابهی هم ندارد، بدان جهت که دارای کیف نیست - چنانکه به زودی از نفی صفات زائد از وی روشن خواهد شد - پس مساوی ندارد، چون توصیف به «کم» نمی شود، و مطابقی هم ندارد، چون توصیف به «وضع» نمی شود، و محاذی و برابری هم ندارد، زیرا توصیف به «این» نمی گردد، و مناسبی هم ندارد، اگرچه به صفات اضافی توصیف شود؛ این بدان جهت است که تمام صفات اضافی به یک اضافه بازمی گردد و آن قیومیت است، برای اینکه هیچ مؤثر و پدید آورنده ای جز او نیست - چنانکه در بحث توحید افعال این امر روشن می شود و خواهی دانست - پس او را هیچ مشارکی در صفت قیومیت نیست، و چون او را هیچ محلی نیست، پس نسبت حلول - چنانکه مسیحیان قائل اند - نخواهد داشت، و از آن روی که به ذات خود واجب است و جز او ممکن، پس نسبت اتحاد - چنانکه نادانان از صوفیان قائل اند - ندارد، و چون او را مناسبی نیست، بنابراین مناسباتی که برخی از صوفیان (نادان) درباره اش اثبات می کنند، تمام آنها پندارهای گمراه کننده است؛ چه دور از حقیقت است سخن آن کس از اینان که پنداشته نسبت خداوند متعال به تمام عالم، مانند نسبت نفس است به بدن^۱!! نسبت نفس به بدن نسبت سازنده است به دگان و آلائش، نه نسبت علت به

۱. مقصود آنان از بیان این مثالها، جهت نزدیک کننده به ذهن است نه جهت دورکننده آن، بنابراین در مثال نفس و بدن - با اینکه خداوند از مثال برتر است نه از مثل - مقصود آن است همان طور که بدن به حیات نفس زنده است و نفس، اصل قوام و مغز و روح آن است، با این همه نه داخل در بدن است و نه بیرون از آن، همین طور جهان هم زنده به حیات الهی و قائم به قیومیت اوست، و معیت قیومیت او روح الارواح و نگهدارنده رشته اشباح می باشد، و او تعالی نه در اشیاء فرو رفته و نه از آنها بیرون است، بلکه چنان است که گفته اند:

و فی کسل ششی له آية تدلّ علی انه واحد

امثال علیا مجالی نور او و ظهور توحید اوست و توحید او ظهور اوست، پس بدین نظر: عنت الوجوه للحی القیوم، و وجه هر چیزی - از آن روی که وجه آن چیز است - در صاحب وجه فانی است، پس ذاتش دلالت بر ذاتش دارد و از همنشینی با مخلوقاتش منزّه است، اما جهت نیاز نفس به بدن و انفعالش از آن و حدوثش به حدوث بدن و غیراینها، از جهات دورکننده و مُبَعَد است که مراد و مقصود نیست، لذا توبه کرده و پس از بیان مثال استدراک و زاری و ندبه کرده و گفته اند:

ای بیرون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من

آیا خداوند در کتاب مجید خودش برای تقریب به ذهن تمثیلاتی نیاورده و فرمود: مثل نوره کمشکوة.... الایة و غیراین تمثیلات؟ و سبب «لقی» در ایراد آنها اینکه عقل را امکان فهم معانی مجرد از صور نیست - چون تعلق به متخیله دارد - «سبزواری»

معلولش، و هر چه کس که جز با آلت کار انجام نمی‌دهد، امکان ندارد که پدیدآورنده آلت باشد، پس اگر نفس، آفریننده بدنش باشد، نفس نیست، بنابراین نسبت مُبدع به مبدعش (پدیدآورنده به پدیدآمده)، نسبت نفسی نمی‌باشد، چون برتر از نیازمندی به چیزی است.

و نیز نفس ناطقه - از آن حیث که نفس است - مجرد بالقوه است و مانند دیگر قوا، مادی بالفعل، و آن از حیث حدوث، جسمانی است و از حیث بقا روحانی؛ و نیز از جهت تأثیر جسمانی است و از جهت تأثر (اثرپذیری) روحانی، و این بدان جهت است که ایجاد، تقوّم و برپایی به وجود دارد، و بی‌نیاز از ماده - در ایجاد - ناگزیر در وجود نیز از ماده بی‌نیاز است، و اگر نفس از جهت تأثیر جسمانی نبود، مسلماً عقل محض بود و این خلف است، و پروردگار جهان - جلّ اسمه - به کلی از نیاز و حدوث مقدّس و میراست.

و نیز: از نفس و از بدن، نوع طبیعی حاصل می‌شود و بین آن دو ترکیب اتحادی است، و هر چیز که از آن و از غیر آن ترکیب پیدا کند، بین آن دو، تعلق و ارتباطی است که موجب تأثر (اثرپذیری) هریک از آن دو از دیگری و انفعالش از آن می‌شود، و منفعل از چیزی ناگزیر از قصور و نارسایی می‌باشد که نیازمند به ضمیمه‌ای است تا وی را تکمیل کرده و تحصّل بخشد، درحالی که واجب‌تعالی از جهت وجود تامّ است و برتر از آن است که چیزی وی را تمامی بخشد؛ پس ثابت شد که وی تعالی را هیچ مناسبی نیست، با اینکه نسبت، دورترین اوصاف است از ذات او، پس ذات او از اشیاء - از حیث ذات و صفت و نسبت - میرا و دور است، با اینکه هم سنگ ذره‌ای از ذرات از او خالی نیست و هیچ چیزی در آسمان‌ها و زمین از وی پنهان نیست.

۱۲

فصل

در اینکه واجب‌الوجود تمام اشیاء و همه موجودات است

و تمامی امور به او بازگشت دارد

این از مشکل‌ترین مسائل الهی است که ادراکش جز بر آن کس که خداوند از جانب

خودش وی را علم و حکمتی بخشیده دشوار می‌باشد، ولی برهان بر این امر اقامه شده که هر بسیط حقیقی تمام اشیاء وجودی است، مگر آنچه که تعلق به نقایص و نارسایی‌ها و اعدام دارد؛ و واجب تعالی بسیط حقیقی است و از تمام وجوه واحد و یکتا است، پس او تمام وجود است، همان‌گونه که تمامش وجود است (فهو کُلُّ الوجود كما انَّ کُلَّهُ الوجود) ۱.

۱. اشاره است به آنکه گفتیم: بسیط حقیقی تمام وجودات است، این از باب تعلیق حکم بر وصف است که مُشعر به علّیت می‌باشد، پس او به واسطه بساطتش تمام وجودات است و اینکه تمام او که نه بعض و نه جزء ندارد. همان وجود است که هیچ با ماهیت و عدم، خلط و آمیزش ندارد، پس «کاف» (در کما ان کله الوجود) برای تعلیل است، چنانکه خداوند فرموده: اذکروا الله کما هداکم (یعنی به دلیل آنکه شما را هدایت کرد، پس او تمام وجود است، به دلیل آنکه تمامش وجود است)

سپس (گوییم): مفاد بیان او که: بسیط حقیقی تمام اشیاء است، کثرت در وحدت است، یعنی اینکه مرتبه‌ای از وجود - با وحدت و بساطتش - جامع تمام وجودات است، و چنان بر یک فرد از آن - از حیث کمال - مترتب است که بر همگان مترتب می‌باشد، و مفاد آن وحدت در کثرت نیست - چنانکه بسیاری از مردمان پنداشته‌اند - یعنی وقتی این سخن را (که بسیط حقیقی تمام وجودات است) شنیدند شروع کردند به طعنه زدن و اشکال کردن در آن که در این صورت لازم می‌آید سنگ و کلوخ و غیر این دو، همگی واجب الوجود باشند و در ابهام انعکاس افتادند، یعنی پس تمام اشیاء هم بسیط حقیقی‌اند و ندانستند که این، در علم حضوری عنایی که عین ذات احدی است می‌باشد، اما وحدت در کثرت عبارت از فیض مقدس فراگیر و رحمت اوست که تمام اشیاء را فرا گرفته و در هریک به حسب آن شئی می‌باشد.

و ندانستند که مسأله وحدت در کثرت در کتاب‌های عرفا فراوان آمده ولی کثرت در وحدت که مفاد: بسیط حقیقی تمام وجودات می‌باشد، از خصایص او (مصنف) قدس سره بوده و هیچ‌کس جز ارسطاطالیس - با سخنی کوتاه - بر او پیشی نگرفته است، در جایی از اسفار گوید: کسی را که از این مسأله آگاهی داشته باشد بر روی زمین ندیدم، و اگر چنین نبوده، از اصطلاحات عرفا شده، یعنی مقام شهود مفصل در مجمل و مقام شهود مجمل در مفصل، جز آنکه پنداشته می‌شود این فیض مقدس و وجود منبسط است، البته اگر اضافه از ماهیات، ساقط ملاحظه شود و ما به الامتیاز در این وجود عین ما به الاشتراک باشد، پس آن از مقام شهود مفصل در مجمل است، و اگر در مظاهر و مجالی، ظاهر ملاحظه شود، عکس آن است، و من چنین پنداری درباره آنان ندارم، نهایت آنکه این سخن آنان متشابه است و آنان را غیر این سخن‌های محکمی هم هست، و شاید سخن شیخ عطار قدس سره در کتاب منطق الطیر اشاره به این امر داشته باشد که:

هم ز جمله پیش و هم پیش از همه جمله از خود دیده و خویش از همه
سید محقق داماد قدس سره در کتاب تقدیسات گوید: او تمام وجود است و تمامش وجود است، و تمام بهاء و زیبایی و نیکویی و کمال است، و تمامش بهاء و درخشندگی و زیبایی و کمال است، و هر چه جز او است همگی درخشش‌ها و پرتو نور او و ترشحات وجود وی و سایه‌های ذات اویند، و چون هر هویتی از نور هویت اوست، پس او حق مطلق است و مطلقاً جز او نیست، پایان سخن او.

شاید معتقد شد که مراد سید از اینکه گفته: او تمام وجود است، یعنی وی منشأ انتزاع موجودیت در هر موجودی است، خواه موجودیت نفس خودش باشد و یا موجودیت غیرخودش - چنانکه ذوق التآله این ←

اما بیان کبرای (قضیه) آنکه: اگر هویت بسیط الهی تمام اشیاء نباشد، باید قوام ذاتش از بودن چیزی و نبودن چیز دیگر حصول پیدا کرده باشد و در نتیجه ذاتش - اگر چه به حسب اعتبار عقل و تحلیلش به دو حیثیت مختلف باشد - ترکیب پیدا می‌کند، درحالی که فرض و ثابت شده که او بسیط حقیقی است و این خلف (خلاف فرض) است، پس فرض شده این است که وی بسیط است؛ اگر چیزی غیر از چیز دیگر باشد، مانند «الف» است که غیر «ب» می‌باشد، پس حیثیت «الف» بودنش به عینه حیثیت «ب» نبودنش نیست، وگرنه باید مفهوم «الف» و مفهوم «ب» نبودن یک چیز باشد؛ پس لازم باطل است - به جهت محال بودن این امر که وجود و عدم یک چیزاند - ملزوم هم مانند آن باطل است، پس ثابت شد که بسیط حقیقی تمام اشیا می‌باشد.

تفصیل آن اینکه: وقتی گفتیم: از انسان مثلاً فرسیت (اسب بودن) مسلوب است، و یا اینکه او «لافرس» است، بنابراین حیثیت اینکه او فرس (اسب) نیست خالی از این نمی‌باشد که عین حیثیت انسان بودنش است و یا غیر آن می‌باشد، اگر بخش اول باشد، به طوری که انسان - از آن روی که انسان است - «لافرس» باشد، در این صورت لازم می‌آید که ما وقتی ماهیت انسان را تعقل کردیم، معنی «لافرس» را هم تعقل کنیم، درحالی که چنین نیست، برای اینکه هرکس که انسان را تعقل می‌کند «فرس» نبودن انسان را تعقل نمی‌کند، تا چه رسد که تعقل انسان و تعقل «فرس» نبودن یک چیز باشد! زیرا این سلب، نه سلب مطلق است و نه سلب خالص و بحت، بلکه سلب گونه‌ای از وجود است و وجود - از آن روی که وجود است - نه عدم است و نه قوه و نه امکان برای چیزی، جز آنکه در وی ترکیب است.

پس هر موضوعی که مصداق ایجاب سلب محمول موافات و یا اشتقاق است مرکب می‌باشد، برای اینکه وقتی در ذهنت صورت آن و صورت آن محمول سلبی را که خواه موافات باشد و یا اشتقاق حاضر آوردی و بین آن دو مقایسه کردی، به اینکه

← را اقتضا دارد - به طوری که این را بر او به گونه نسبیه اطلاق کردند. در این صورت این کجا و مقصود کجا؟ آری! تحقیق این مسأله و تفصیل آن و جلوگیری از خلل‌های آن - به تمام‌ترین وجهی - حق مصنف قدس سره، مانند بسیاری از نظایر آن می‌باشد. «سبزواری»

موقف اول - وجود واجب / ۹۱

یکی از آن دو از دیگری سلب گردد و یا سلبش بر آن لازم آید، آنچه را بدان بر موضوع صدق می‌کند که این‌گونه است، غیر از چیزی خواهی یافت که بدان بر وی صدق می‌کند که این‌گونه نیست، خواه مغایرت به حسب خارج باشد، در این صورت ترکیب خارجی از ماده و صورت لازم می‌آید، و یا به حسب عقل باشد که ترکیب عقلی از جنس و فصل و یا ماهیت و وجود لازم می‌آید.

پس وقتی مثلاً گفتی «زید» نویسنده نیست، صورت «زید» در عقل تو به عینه صورت نویسنده نیست نمی‌باشد، وگرنه باید «زید» از آن روی که «زید» است عدم خالص و بحت باشد، بلکه ناگزیر باید موضوع چنین قضیه‌ای مرکب از صورت «زید» و امر دیگری باشد که بدان، نویسندگی از قوه و یا استعداد از وی مسلوب است، زیرا فعل مطلق به عینه عدم چیز دیگری نمی‌باشد، جز آنکه در آن، ترکیبی از فعل به جهتی، و قوه به جهت دیگری باشد، و منشأ این ترکیب در واقع نقص وجود است، برای اینکه هر ناقصی حیثیت نقصانش غیر از حیثیت وجود و فعلیتش می‌باشد.

پس هر بسیط حقیقی لازم است که تمام اشیاء باشد، بنابراین واجب‌الوجود از آن روی که بسیط حقیقی است، تمام اشیاء - به گونه برتر و لطیف‌تر - می‌باشد، و هیچ چیزی جز نقص‌ها و نارسائیه‌ها و امکان‌ها و عدم‌ها و ملکات از وی سلب نمی‌شود، و چون او تمام اشیاء است و تمام اشیاء بودن - به این شئی - سزاوارتر از نفس خودش (آن شئی) می‌باشد، پس او از حقیقت هر چیزی - به اینکه آن چیز به عینه آن حقیقت باشد - از نفس آن حقیقت که بر نفس خودش صدق می‌کند سزاوارتر است^۱، این را محکم به حسب و از شاکران باش.

اگرگویی: آیا واجب تعالی را صفاتی سلبی - مانند جسم نبودن و جوهر و عرض و «کم» و «کیف» نبودن - نمی‌باشد؟

گوییم: تمام اینها به سلب اعدام و نقایص بازمی‌گردد، و سلب سلب، وجود است و سلب نقصان، کمال وجود؛ و باید دانسته شود که چیزی از این ماهیات ممکنه وجود مطلق نیست، بلکه هر یک از آنها را وجود مقید است، و مراد از مطلق، چیزی است که

۱. این جمله مضطرب است و دو نسخه سنگی و سربی هم باهم اختلاف دارند. متن اصلی چنین است: فهو احق من کل حقیقة کل شئی بان یكون هو هی بعینها. من نفس تلك الحقیقة بان یصدق علی نفسها. «م»

با آن قیدِ عدمی نباشد، و مراد از مقید چیزی است که مقابل آن می‌باشد. توضیح آن اینکه: وقتی نوع محصلی - مثلاً مانند ماهیت انسان - را محدود کردی که حیوان ناطق است، بر تو لازم می‌آید که معانی آن را حاضر آورده و ضبط کنی و قصدت از قول شارح تو مرهیت او را این باشد که بر وی چیزی افزوده نشده و از معانی ذات و اجزای ماهیتش چیزی باقی نمانده مگر آنکه در این سخن مختصر و فشرده و یا غیرمختصر و فشرده بیان شده است، وگرنه این حدّ، برای وی حدّ تامّی نخواهد بود؛ پس در ماهیت انسان وحدّ وی شرط می‌شود که چیز دیگری غیر آنچه از حیوان ناطق که بیان شد نباشد؛ پس اگر در وجود، نوع محصل جامعی به حسب ماهیت - با این معانی بیان شده در ماهیت انسان - معانی دیگری مانند اسب بودن و فلک بودن و غیراینها فرض شود، آن نوع انسان نیست، بلکه چیز دیگری است که از حیث وجود از وی تمام‌تر است.

و مراد ما از نوع محصل، چیزی است که وجودش حصول پیدا کرده، نه آنچه که فقط حدّ و معنای آن تحصیل یافته است، برای اینکه انواع اضافی، مثلاً مانند حیوان و یا جسم نامی، اگرچه برای هر یک از آنها به حسب مفهوم حدّ تامّی است، ولی آن‌گونه نیست که چون به این معنی، معنی کمالی دیگری اضافه شود، بر مجموع، نام آن نوع اضافی و معنایش حمل نمی‌گردد، از این روی وقتی حسّاس به جسم نامی اضافه شود، بر مجموعی که عبارت از حیوان است، جسم نامی حمل می‌شود، و همین‌طور بر انسان، حیوان حمل می‌شود، و این برخلاف نبات است، چون نوعیّت وجودی آن تمامیت و تحصیل یافته است، همچنان که ماهیت حدّی آن تمامیت یافته است، بنابراین نوع حیوانی پدید آمده که بر آن نبات حمل نمی‌گردد - اگرچه جسم نامی بر آن حمل می‌شود - و همین‌طور بر نبات حمل نمی‌شود که آن سنگ و یا معدن است، اگرچه بر آن حمل می‌شود که جسمی است دارای قوه حفظ ترکیب؛ و سخن ما در وجود ناقص است - وقتی تمامی یابد - نه در معانی مطلق - وقتی که بر آنها معنی دیگری ضمیمه شود - پس اولی بر چیز دیگری که فرض شده وی از حیث وجود از آن تمام‌تر است، قابل حمل نیست، برعکس دومی - مانند جنس محمول بر نوعش - . چون این ثابت شد گوییم: عرفاً - برعکس آنچه بین صاحبان علم نظری مشهور

شده - اصطلاحی مخصوص دربارهٔ اطلاق وجود مطلق و وجود مقید دارند^۱، برای اینکه وجود مطلق در نزد عرفا عبارت از وجودی است که محصور و محدود در امر معین محدود به حدی خاص نمی‌باشد، و وجود مقید برعکس آن است، مانند انسان و فلک و نفس و عقل، و این وجود مطلق، تمام اشیاء است به گونه‌ای بسیط تر، زیرا او فاعل هر وجود مقید و کمال آن است، و مبدأ هر فضیلت، بدان فضیلت از دارای مبدأ فضیلت سزاوارتر است، بنابراین مبدأ تمام اشیاء و فیاض آنها لازم است که تمام اشیاء - به گونهٔ برتر و اعلا تر - باشد.

پس همان طور که در سیاهی شدید، تمام حدود سیاهی‌های ضعیف که مراتبشان پائین تر از مرتبهٔ آن شدید است به گونه‌ای بسیط تر یافت می‌شود، همین طور در مقدار بزرگ تمام مقدارهایی که از حیث حقیقت مقداریتشان پائین تر از آن است - نه از حیث تعیینات عدمیشان از نهایت و اطراف - یافت می‌گردد؛ پس یک خطی که مثلاً ده ارش است، به گونهٔ جمعیت اتصالی، یک و دو... و نه ارش از ارشهای خط را فراگیر است، و اگر بر اطراف عدمی آن که هنگام جدایی از آن وجود جمعی و آن اطراف عدمی داراست اشتمال نداشته باشد، داخل در حقیقت خطی که عبارت از طول مطلق است نخواهد بود، حتی اگر فرض وجود خط نامتناهی شود، سزاوارتر و لایق تر از این است که خطی از این خطوط محدود باشد، و این فقط داخل در ماهیت این محدودات ناقص است، نه از جهت حقیقت خطیش، بلکه از جهت آنچه از نقایص و نارسائیهایی که بدان ملحق می‌گردد؛ حال در سیاهی شدید و اشتمالش بر سیاهی‌هایی که پائین تر از آنند همین گونه است، و نیز در گرمی شدید و اشتمالش بر گرمیهای ضعیف هم این گونه است.

حال اصل وجود و قیاس احاطهٔ وجود جمعی واجب که تمام تر از آن نیست، به وجودات مقید محدود به حدودی که در آنها اعدام و نقایص، خارج از حقیقت وجود مطلق اند و داخل در وجود مقید، این گونه است، و در کتاب الهی بدین امر اشاره شده که: ان السموات و الارض کانتارتقا ففتقناهما، یعنی: آسمانها و زمین پیوسته بود و از

۱. بیان عرفا که: او وجود مطلق است، مانند سخن حکماست که: وجود بسیط تمام وجودات است. «سبزواری»

هم بازشان کردیم (۳۰ - انبیا) «رتق - بسته بودن» اشاره است به وحدت حقیقت وجود یگانهٔ بسیط؛ و «فتق - باز کردن» تفصیل آن است از حیث آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و فرشته؛ و بیان الهی که: و جعلنا من الماء کل شئی حی، یعنی: هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم (۳۰ - انبیا) آیا آب حقیقی جز رحمت فراگیر او که همه چیز را فرا گرفته و فیض جود و دهش او که بر هر موجودی گذر کرده است می‌باشد؟ و همان‌طور که وجود یک حقیقتی است که ساری و جاری در تمام موجودات - بر تفاوت و تشکیک به کمال و نقص - می‌باشد، صفات حقیقی او که علم و قدرت و اراده و حیات است نیز این‌گونه است، یعنی در همه چیز مانند سریان وجود سریان و جریان دارد، البته آن‌گونه که راسخان و استواران در علم آن را می‌دانند، پس تمامی موجودات - حتی جمادات - دانا و گویای به تسبیح‌اند و مشاهدهٔ وجود پروردگارشان را می‌کنند و به خالق و پدیدآورندهٔ خویش عارف و دانایند - چنانکه تحقیق این امر در اوایل سفر اول گذشت - و بیان الهی اشاره به این امر دارد که: وان من شئی الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم، یعنی: موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح‌گو است ولی شما تسبیح گفتنشان را فهم نمی‌کنید (۴۴ - اسراء) چون این فهم کردن که عبارت از علم به علم است، امکان حصولش جز برای کسانی که از پرده‌های حجاب‌های جسمانی و وضع و مکان بیرون نیامده‌اند امکان‌پذیر نیست.

ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

موقف دوم

صفاتِ واجب

موقف دوم
در بحث و گفتگو از صفات او تعالی به گونه عموم و اطلاق
و در آن فصل‌هایی چند است:
فصل اول
در اشاره به اقسام صفات

صفت یا ایجابی ثبوتی است و یا سلبی تقدیسی، کتاب الهی از آن دو چنین تعبیر فرموده که: تبارک اسم ربّک ذی‌الجلال والاکرام، یعنی: بزرگ است نام پروردگارت که دارای جلال و ارجمندی است (۷۸- رحمان) پس صفت جلال چیزی است که ذاتش را از مشابهت با غیر برتر می‌دارد و صفتِ اکرام (ارجمندی) چیزی است که ذات او بدان کرامت و ارجمندی و جمال می‌دارد، اوّلی سلب از نقایص و اعدام است و تمام اینها به یک سلب بازگشت دارد و آن سلب امکان از او تعالی می‌باشد؛ و دومی تقسیم به حقیقی، مانند علم و حیات، و اضافی، مانند خالقیت و رازقیت و تقدّم و علیّت می‌گردد، و تمام حقیقی‌ها بازگشت به وجود و وجود - یعنی وجود متأكد قوی و شدید - دارد، و تمامی اضافی‌ها بازگشت به یک اضافه دارد و آن هم اضافه قیومیت است؛ این چنین در این مقام ثابت قدم باش، وگرنه منتهی به رخنه در وحدت و راه یافتن کثرت به ذات احدیت او می‌گردد و خداوند از این امر بسی برتر و منزّه است.

بیان تفصیلی

اگرچه واجب‌الوجود توصیف به علم و قدرت و اراده و غیر اینها - چنانکه به‌زودی

بیان خواهد شد - می‌گردد - ولی وجود این صفات در او، جز وجود ذاتش به ذاتش نمی‌باشد، پس اگرچه مفهومات آنها با هم تغایر دارد، ولی درباره او تعالی، به یک وجود موجوداند، چنانکه ابن سینا در تعلیقات (کتاب شفا) گفته: اول تعالی به جهت تکثر صفاتش متکثر نمی‌گردد، برای اینکه هر یک از صفاتش را که اثبات کردی، با قیاس به او صفت دیگری است، پس قدرتش حیاتش می‌باشد و حیاتش قدرتش و هردو یکی می‌باشند، بنابراین او حی است از آن حیث که قادر است و قادر است از آن حیث که حی است و همین‌طور در دیگر صفات او.

ابوطالب مکی گوید: مشییت حق تعالی قدرتش است و آنچه بایک صفت ادراک می‌شود او با تمام صفات ادراک می‌نماید، چون آنجا اختلافی نیست؛ و به زودی توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد، به گونه‌ای که لغزشگاه‌های بعضی از گامها برایت روشن خواهد شد.

و همان‌طور که تمام صفات حقیقی او یک صفت‌اند و زائد بر ذات او تعالی نیستند، اگرچه مفهومات آنها متغایراند و گرنه باید الفاظشان مترادف باشد، صفات اضافی او هم همین‌طورند - اگرچه زائد بر ذات او هستند و به حسب مفهوم متغایرند - ولی تمامی یک اضافه متأخر از ذاتند و زائد بر ذات بودنشان خللی به وحدانیت او وارد نمی‌آورد، برای اینکه علو و مجد و بزرگی او به نفس این صفات اضافی متأخر از او و از آنچه بدانها به وی اضافه می‌گردد نیست، بلکه علو و مجد و تجمل و آراستگی و بها و زیبایی او به مبادی این صفات است که آنها عین ذات احدی و یکتای او می‌باشند، یعنی ذات او تعالی در ذات خود، به گونه‌ای است که این صفات از وی منشأ می‌گیرد و این صفات اضافی از او منبعت می‌گردند.

و همان‌گونه که ذات او به ذات خودش - با کمال فردانیت و احدیتش - شایسته این اسماء، از علم و قدرت و حیات، بدون اینکه از حیث حقیقت و یا اعتبار و حیثیت تکثر و تعدد پذیرد هست، چون حیثیت ذات به عینه حیثیت این صفات می‌باشد، چنانکه ابونصر فارابی گوید: تمامش وجود است، تمامش وجوب است، تمامش علم است، تمامش قدرت است، تمامش حیات است؛ نه اینکه چیزی از او علم است و چیز دیگری از وی قدرت، تا در ذاتش ترکیب لازم آید، و نه اینکه در او چیزی علم است و چیز دیگری در وی قدرت، تا آنکه در صفات حقیقیش تکثر لازم آید.

صفات اضافی او هم همین طور است، یعنی معنی آنها تکثر نمی‌یابد و مقتضایان - اگرچه زائد بر ذات وی‌اند - باهم اختلاف ندارند، بنابراین مبدئیت او به‌عینه رازقیّت او - و برعکس - می‌باشد، و آن دو به‌عینه جود و دهش و کرم او - و برعکس - می‌باشند، و همین طور در عفو و مغفرت و رضا و غیر اینها، چون اگر جهات آنها اختلاف داشته و حیثیاتشان تکثر داشته باشد، تکثر آنها منتهی به تکثر مبادی آنها خواهد شد، و پیش از این دانستی که آنها (مبادیشان) عین ذات او می‌باشند.

شیخ متألّه - شهاب الدین مقتول - در برخی از کتاب‌هایش گفته: لازم است این نکته را دانسته و ثابت بداریم که: جایز نیست که واجب را اضافات مختلف که موجب اختلاف حیثیات در وی می‌گردد الحاق شود؛ بلکه او را یک اضافه که عبارت از مبدئیت است می‌باشد که ملاک تمام اضافات، مانند رازقیّت و مصوّریت و امثال این دو می‌باشد؛ و همین طور در او سلب‌های مختلف نیست، بلکه او را یک سلب است که تمام سلب‌ها پیرو اویند و آن سلب امکان می‌باشد، زیرا تحت آن سلب جسمیّت و عرضیّت و غیر این دو داخل است، چنانکه تحت سلب جمادیّت از انسان، سلب سنگ و کلوخ بودن از او داخل است، اگرچه سلب‌ها - در هر حالی - تکثر پیدا نمی‌کنند؛ پایان سخن او.

این سخنی است در نهایت نیکویی، جز آن بخشی که گفته: اگرچه سلب‌ها تکثر پیدا نمی‌کنند؛ جای گفتگو و بحث است، چنانکه پیش از این بدان اشاره شد که: سلب‌های وجودات - از آن روی که وجودات‌اند - موجب تکثر در سلب شده از وی می‌گردد، و آنچه از سلب‌ها که موجب تکثر حیثیّت در موصوف بدان نمی‌شود، آن سلب سلب است، مانند سلب امکان از واجب‌الوجود، و تحت آن سلب جوهریّت و عرضیّت و جسمیّت و کیفیّت و کمیّت و غیر اینها مندرج است؛ اما سلب وجود کامل‌تر از وجود ناقص‌تر - مثلاً مانند سلب مرتبه عقل از نفس و سلب مرتبه واجب از عقل - این ناگزیر موجب تکثر می‌شود، و همین طور سلب مساوی از مساوی در درجه - مانند سلب اسب است از گاو - .

بعضی از محققان در شرح بیانش که گفته: چنانکه تحت سلب جمادیّت از انسان، سلب سنگ و کلوخ بودن از او داخل است، گفته: مقصود وی از این سخن آن است

که: گاهی سلب‌ها نیازمند به حیثیات ذاتی مختلف‌اند، مانند سلب جمادیت از انسان از آن‌حیث که نامی است و سلب درخت بودن از او از آن‌حیث که حساس و متحرک با اراده است و سلب اسب بودن از او از آن‌حیث که ناطق است و این حیثیات ذاتی و متعدّدند، ولی حال در واجب‌الوجود چنین نیست، برای اینکه تمام سلب‌ها یک‌دفعه مستند به ذات احدی و یکتای اویند، چون ذات او اقتضای سلب امکان را که مستلزم سلب نقایص است دارد؛ این را نیک بفهم؛ پایان سخن او.

گویم: پس از آگاهی بر آنچه بیان داشتیم آنچه اشکال که در آن است بر تو پنهان نمی‌ماند، برای اینکه حیثیت ناطقیّت در انسان کافی است که ملاک سلب جماد بودن و درخت بودن و اسب بودن باشد، همچنان که عقل فعّال با بساطتش، از وی تمام ممکناتی که در رتبه پائین‌تر از اویند - بدون حیثیات ذاتی مختلف در وی - سلب می‌گردد؛ پس دانسته شد که قاعده کلی در ملاک سلب نقایص از چیزی، همان کمال وجودی وی است، و در ملاک سلب کمالات از چیزی، عبارت از نقصانات و جهات عدمی وی است؛ پس هرگاه که از وی چیزی وجودی - از آن‌روی که وجودی است - سلب می‌گردد، آن ناگزیر مرکب خارجی و یا ذهنی می‌باشد، مانند انسان که از وی فرشتگی سلب می‌گردد و عقل، که از وی واجب بودن سلب می‌گردد، پس ذات او ناگزیر ترکیب یافته از این دو حیثیت است: یکی از آن دو وجودی است و دیگری عدمی، اما انسان وقتی جماد بودن و درخت بودن و غیر اینها از وی سلب شد، در این امر نیازمند به حیثیت دیگری غیر از حیثیت ذات نفسی نطقی خودش نمی‌باشد. در این مقام ثابت قدم باش تا گام‌هایت از راه آن نلغزد و از آنچه پیش از این بیان داشتیم که: ذات بسیط تمام موجودات است، تو را از جا در نبرد.

۲

فصل

در بخش دیگر که چهارتایی کردن صفات ثبوتی است تا آنکه دانسته شود

کدام از آنها شایسته ذات واجب‌اند

صفات یا محسوس‌اند و یا معقول، و هریک از آن دو یا عین موصوف‌اند و یا

غیرآند، این شد چهارتا: اولی: مانند متصل برای جسم^۱، و دومی مانند سیاهی برای آن، و سومی مانند عالم برای عقل، و چهارمی مانند عالم برای انسان بشری.

حال گوئیم: صفات باری تعالی از نوع محسوسات نیست، چون او برتر از آن است که حس به او دست یازد، بنابراین مشبّهان و مجسمان چه گمراه‌اند!! و از نوع صفات زائد لازم - چنانکه اشعریان قایل‌اند - و یا مفارق - چنانکه کرامیان معتقدند - نمی‌باشد، خداوند از پندار نادانان گمراه بسی برتر و منزّه است، چون اگر چنین بود لازم می‌آمد که در مرتبه ذاتش به ذاتش، از آنچه که آن صفت کمال است - مانند علم و قدرت و حیات و غیراینها - عاری و خالی باشد، در آن صورت تجملش به غیر ذاتش بوده و غیر، در کمال و تمام او تأثیر داشته و در نتیجه منتهی به دور محال می‌گردد و لازم می‌آید که ذاتش از ذاتش کامل‌تر باشد، و بنابر قاعده اشراق لازم می‌آید که ذاتش از ذاتش نورانی‌تر باشد - یعنی وقتی تابناک به انوار صفاتش می‌گردد - و همگی محال است؛ و برای اینکه فطرت و سرشت بر این امر حاکم است که: ذاتی که کمالش به نفس ذات خودش است، برتر و کامل‌تر از ذاتی است که به امری زائد بر ذات خودش استکمال یافته است.

خلاصه آنکه در ذاتش - از آن جهت که مبدأ زنجیره خیرات و جودی و اضافات و نسبت‌های نوری است - اصلاً نه چیزی بالقوه هست و نه در ذاتش جهتی امکانی، بلکه تمام ذاتش وجود بدون عدم، و کمال بدون نقص و فعل بدون قوه و وجوب بدون امکان و خیر بدون شرّ می‌باشد، چون او از حیث شدت و جودی نامتناهی است و ذاتش از نارسایی و انفعال ایا و خودداری دارد، پس تمام صفات جمالی عین ذاتش می‌باشد، یعنی وجود آنها به عینه وجود واجب است، پس تمام آنها واجب‌الوجوداند - بدون لزوم تعدّد واجب - و سخن ابونصر فارابی به این مطلب اشاره دارد که: لازم است در وجود، وجود بالذات، و در علم، علم بالذات و در قدرت، قدرت بالذات، و در اراده، اراده بالذات باشد، تا آنکه این امور در غیر آنها بالذات نباشد؛ گوئیم: و همین‌طور در

۱. یعنی: برای صورت جسمی که بر آن فراوان نام جسم اطلاق می‌گردد. چون در نظر اول جسم است، اما متصل برای جسم مرکب که مشخص است جزء می‌باشد نه عین. «سبزواری»

هر صفت کمالی برای موجود - از آن روی که موجود است - .

روشن کردنی عرشی

این مطلب تو را راهنمایی می‌کند که جایز است حقایق اشیاء را وجودی بسیط و جمعی باشد، و نیز تو را راهنمایی می‌نماید که گاهی برای یک حقیقت گونه‌های مختلفی از وجود است که بعضی از آنها مادی‌اند و بعضیشان مجرد و برخی از آنها ممکن‌اند و برخی دیگرشان واجب - مانند اصل وجود - زیرا اصل وجود یک حقیقت است که بعضی از آن جوهر است و بعضی دیگر عرض، برخی از آن واجب است و برخی دیگر ممکن، و این بدان جهت است که در این صفات به حسب معنی و مفهوم بین واجب و ممکن اشتراک واقع می‌شود، و آنها در واجب، عین ذاتش‌اند، پس واجب می‌باشند، برای اینکه وجودش عین علم و قدرت و اراده و غیر اینها می‌باشد، و علم، در علم عقل به ذات خودش، عقل است و در علم نفس به ذات خودش، نفس است، و گاهی عرض از مقوله کیف است، و آن کیفیت نفسانی است - غیر قدرت و اراده که آن دو نیز دو کیفیت نفسانی مغایر هم و مغایر علم می‌باشند - پس آنها در اینجا در وجود مختلف‌اند، و هر یک از آنها را اثری خاص است، و تمام آنها در آنجا از حیث وجود و عین و همین‌طور فعل و تأثیر یک چیزاند، برای اینکه اثر علم در آنجا به عینه اثر قدرت و اراده و حیات است.

پس همان‌گونه که معلول، معلوم حق تعالی است، همین‌طور مقدر و مرادش هم هست، و حیّ به حیات او و مجعول به جعل او - بالذات - بدون اختلاف جهات - مگر به حسب اسماء و مفهومات آنها - می‌باشد.

همین‌طور لازم است که کار در عینیت صفات مر واجب را نیز ثابت شود، البته نه آن‌گونه که متأخران آن را فهمیده‌اند، یعنی آنان که قایل به اعتباری بودن وجوداند معنی عینیت صفات را در باری تعالی چنین قرار داده‌اند که مفهومات آنها (صفات) یک مفهوم است و بر ذاتش به ذات خودش آنچه بر آن صفات در غیر خودش مترتب می‌گردد، مترتب می‌شود، و این امر به جهت غفلت آنان است از راز وجود و درجات متفاوت آن؛ و ما به زودی تو را در این باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

فصل

در بیان حال آنچه متأخران در اینکه لازم است صفات حق تعالی نفس ذاتش باشد ذکر کرده‌اند

گفته‌اند: هر چه که صفت چیزی باشد نیازمند به چیزی است که بدان قیام داشته باشد، و هر چه که قیامش به چیزی باشد، وجوب وجودش متعلق بدان چیز است، و هر چه که وجوب وجودش متعلق به غیرخودش باشد، آن واجب به ذات خودش نیست و بلکه ممکن در نفس خودش می‌باشد، پس تمامی صفات - خواه صفات واجب باشد و یا صفات ممکن - در نفس خودشان ممکن‌اند، زیرا چگونه صفت می‌باشد درحالی که صاحبش واجبی است؟ درحالی که نفی تعدد واجب - در وجود - روشن و بیان شده است.

اما اینکه آیا برحق تعالی صفت ممکنی جایز است گوئیم: بر او صفت متقرر و ثابت در ذاتش ممتنع و محال است، چون اگر در ذاتش صفت ممکنی تقرّر و ثبوت داشته باشد، ناگزیر باید فاعل و برتری دهنده‌اش ذات او باشد، زیرا واجبی جز او نیست و از مجعولات خودش هم منفعل نمی‌گردد، و این روشن و واضح است، در این صورت لازم می‌آید که ذات احدی فاعل و منفعل باشد و این امر محال است، چون هر ذاتی که هم فاعل باشد و هم قابل، فعلش به سبب جهتی و قبولش به سبب جهت دیگری است از جوهری چند:

نخست آنکه فعل فاعل محققاً در غیرخودش می‌باشد و قبول قابل در غیرخودش نمی‌باشد، پس جهت فعل غیر از جهت قبول است، پس بساطت او تعالی ثابت شد. دوم آنکه آن دو اگر یک جهت بودند، باید هرگاه که به نفس خودش فعلی انجام می‌داد قبول می‌کرد و هرگاه به نفس خودش قبول می‌کرد، فعل انجام می‌داد، درحالی که وجود این را تکذیب می‌کند.

سوم آنکه فاعل آن است که اقتضای وجود معلول را داشته و حصول آن را واجب و لازم ساخته و پدیدش آورد، اگر چه وجود معلول، موقوف بر غیرآن از دیگر علت‌ها است؛ و قابل، اقتضای معلول را نداشته و حصول آن را واجب و لازم نمی‌سازد و وی را

جز جواز و آمادگی و شایستگی برای وجود مقبول نمی‌باشد، بنابراین نسبت فاعل به مفعول خود به وجوب است و نسبت قابل به مقبول خودش به امکان است، و وجوب، باطل‌کننده قوه است، و چیزی آنچه را که به ذات خودش اقتضا دارد، به ذات خود باطل نمی‌سازد، پس آن دو، دو جهت مختلف‌اند، در این صورت ثابت شد که اگر واجب تعالی به صفتی که متقرر و ثابت در ذات خودش است انصاف پیدا کند، در ذات او، اختلاف دو جهت لازم می‌آید، و این دو حیثیت یا این است که یا دو لازم اویند و یا دو مقوم او و یا یکی از آن دو مقوم است و دیگری زائد، و بنابر تمام تقدیرات، در واحد حقیقی ترکیب ذات لازم می‌آید:

بنابر دو بخش اخیری که روشن است؛ اما بنابر بخش اولی، سخن را به صدور آن دو بازگردانیده و گوئیم: آن دو، جز به واسطه دو جهت مختلف صادر نمی‌گردند، پس یا امر منتهی به بی‌نهایت می‌شود و یا اینکه منتهی به دو جهت مقوم به ذات خود می‌گردند که خداوند از این امر بسی برتر و منزّه است؛ این چیزی بود که در عینیت صفات حقیقی او بیان داشته‌اند و در آن جوهری چند از اشکال می‌باشد:

نخست آنکه گوئیم: اینجا اشتباهی از باب اخذ و اعتبار قبول، به معنی انفعال استعدادی^۱ به جای قبول به معنی مطلق انصاف رخ داده است و برهان، جز بر نفی اولی - نه دومی - یاری نمی‌کند، زیرا کسی می‌تواند بگوید: صفات حق تعالی لوازم ذاتش است و لوازم ذات درخواست جعل مستقل را ندارد، بلکه جعلش تابع جعل ذات - از جهت وجود و عدم - است؛ پس اگر ذات، مجعول باشد، لوازم آن هم به واسطه این جعل، مجعول خواهند بود، و اگر غیرمجعول باشد، لوازم آن هم به «لاجعل» ثابت برای ذات، غیرمجعول خواهد بود؛ و دور نیست که این سخن کسی باشد که اعتقاد به نظریه متکلمان دارد که قایل‌اند: صفات حق تعالی به وجوب ذات، واجب‌الوجود است.

دوم اینکه دلیل، به صفات اضافی حق تعالی از قبیل مبدئیت و سببیت و غیر این دو

۱. قبول - به معنی انفعال تجددی - عبارت از این است که بر شی، کمالی که درخور آن است به سبب غیر و یا بالغیر - به مدخلیت ماده - درآید، و قبول به معنی مطلق انصاف عبارت از این است که چیزی به چیزی که به ذات خود لازم آن است - بدون مدخلیت ماده - انصاف پیدا نماید، پس آتش قابل گرمی است - به معنی دوم - و آب قابل آن است - به معنی اول - بنابراین ماده آتشی را در قبول گرمی هیچ مدخلیتی نیست
«سبزواری»

نقض می‌گردد، یعنی به واسطه جریان دلیل، با تمام مقدماتش که در آنها است، پس یا عدم اتصافش بدان صفات لازم می‌آید و یا عدم اینکه زائد بر ذات‌اند و هردو نظریه باطل است.

به وجه اخیر - از وجوه سه‌گانه - مفاسدی بازمی‌گردد:

نخست آنکه: نقض کردن آن است به بعضی از صفات حقیقی حق تعالی، به‌گونه‌ای که بنابر آنچه گفته شد، اختلاف جهات آنها لازم آید، زیرا علم حق تعالی به اعتباری به‌عینه قدرت او است و به اعتبار دیگر اراده است، و قدرت، به‌حسب خود امکان صدور فعل است و اراده، اقتضای وجوب آن را دارد، بنابراین علم حق تعالی از آن حیث که قدرت است، از آن «صدور» و «لاصدور» جایز است، و از آن حیث که اراده است، از آن «صدور» لازم می‌آید، پس اگر جهت این امکان غیر از جهت وجوب بود، لازم می‌آمد که ذاتش دارای حیثیات مختلف باشد، با اینکه حیثیت ذات او به‌عینه حیثیت تمام صفات حقیقی کمالی او می‌باشد، و همین‌طور حیثیت هر صفت کمالی او که به‌عینه حیثیت دیگر صفات کمالی می‌باشد؛ تحقیق این مطلب به‌زودی گفته خواهد شد.

دوم منع است، به اینکه ما نمی‌پذیریم نسبت قابل به مقبول به امکان خاص - که منافی وجوب است - می‌باشد، چرا جایز نباشد که به امکان عام باشد؟ درحالی که منافی وجوب نیست؛ بسا که از آن چنین پاسخ دهند که: ما به بداهت و روشنی می‌دانیم که قابل - از آن روی که قابل است - جایز است که متصف به مقبول باشد و جایز است که متصف بدان هم نباشد، پس اتصاف بالفعل از حیثیت قابلیت نیست، بلکه از حیثیت دیگری است؛ و تو می‌توانی این را به منع کلی دفع کنی، برای اینکه آنچه گفته در اتصاف ماهیات به لوازمشان جاری نیست، چون امکان ندارد که گفته شود: چهار، جایز است که زوج و جفت باشد و جایز است که جفت هم نباشد، بلکه زوج بودنش واجب است.

سوم اینکه: تنافی بین وجوب و امکان - در آنچه ما در آن سخن می‌گوییم - ممنوع است، برای اینکه ایجاد، ایجاب وجود نفس معلول - در حد نفس آن - است، و قبول، امکان حصول مقبول است در قابل، پس امکان، امکان وجود است برای غیرخود، و وجوب، وجوب وجود است برای نفس خود، پس هیچ تنافی و تباینی بین آن دو

نمی‌باشد؛ و نیز: فاعل، وجود معلول را موجب می‌گردد و قابل، این وجوب و ایجاب را سلب نمی‌نماید، بلکه وی وجود معلول را به واسطه حصول در آن مشخص می‌نماید، پس بین آن دو، تنافی مسلم نیست.

از اوئی (یعنی ایجاد، ایجاب و وجود نفس معلول است) پاسخ داده می‌شود که: معلول در نفس خود، همان‌گونه که به واسطه امکانش نیازمند به علت و موجب است، همین‌طور وجودش در غیرخودش نیز به واسطه امکانش نیازمند به علت و موجب است، و شکی نیست که قابل - از آن حیث که قابل است - موجب وجود مقبول نمی‌باشد، پس موجب وجودش در قابل نیز همان فاعل می‌باشد، پس همان‌گونه که فاعل، موجب وجود شئی در نفس خودش هست، همین‌طور موجب وجودش در غیرخودش می‌باشد؛ و نیز گونه وجود یک چیز اختلاف‌بردار نیست، پس آنچه که گونه وجودش این است که برای غیرخودش صفت باشد، وجودش در نفس خودش عبارت از وجودش برای غیرخودش می‌باشد؛ آیا نمی‌نگری! وجود اعراض در نفس خودشان، همان وجودشان است برای موضوعاتشان - بدون اختلاف دو جهت - پس وجود مقبول، در نفس خودش به عینه همان وجودش هست برای قابل.

و از دومی (یعنی فاعل، وجود معلول را موجب می‌گردد و قابل، این وجوب و ایجاب را سلب نمی‌نماید) پاسخ داده می‌شود که: تنافی و تباین بین ایجاب و «لاایجاب» و ضرورت و «لاضرورت» در یک ذات و از یک جهت، روشن است و بر اندیشمند پنهان نیست، پس منع آن مستند است به اینکه فاعل، معلول را موجب می‌گردد و قابل، این وجوب را سلب نمی‌نماید؛ این مکابره و عناد کردن است، برای اینکه قابل، اگرچه ایجاب ناشی از فاعل را سلب نکرده است، ولی متصف به سلب ایجاب که ناشی از ذاتش می‌باشد هست، پس امکان اینکه یک چیز - از یک جهت - هم قابل باشد و هم فاعل نیست، نپنداری که این بحث برسند اخص^۱ نیست،

۱. یعنی اخص در تحقق از منع، تا آنکه گفته شود: آن خارج از اسلوب مناظره است، برای اینکه اسناد مانع، منعی تفضل و لطف است، پس تخریب سند اخص، اصل منع را از میان برطرف نمی‌سازد، و شاید مسند به سند دیگری باشد، پس بر استدلال‌کننده، اثبات نفس مقدمه ممنوعه لازم است، پس آن را بر وجهی اثبات کن که سند را از آن به تبعیت دفع گردانند. «سبزواری»

موقف دوم - صفات واجب / ۱۰۷

بلکه این بیانی است برای مقدمه ممنوعه - بر وجهی که سند را از آن دفع می‌نماید - .
گویم: بر تو پنهان نماند، این سخن اگرچه این اعتراض را از دلیل مذکور دفع کرد، ولی برای اصل مقصود - یعنی عینیت صفات او - سود چندانی ندارد، زیرا دلیل مذکور اگرچه تعدد دو جهت فعل و قبول را به معنی امکان و قوه استعدادی اثبات کرده، ولی دو جهت فعل و قبول - به معنی مطلق موصوفیت به امری زائد بر ذات موصوف - دلیل بر اختلاف آن دو - به گونه‌ای که موجب کثرت می‌گردد - اقامه نشده است، و به سبب این امر است که ابن سینا در تعلیقات (کتاب شفا) گفته: اگر صفات عارض ذات حق تعالی باشد، وجود این صفات یا از سببی خارج است که واجب الوجود قابل آن می‌باشد، درحالی که جایز نیست واجب الوجود قابل چیزی باشد، زیرا قبول آنچه که در اوست (مر چیزی را) معنی بالقوه بودن آن چیز است؛ و یا اینکه آن عوارض از ذاتش در وی پدید می‌آید، در این صورت قابل است - همان گونه که فاعل است - مگر آنکه صفات و عوارض، لوازم ذاتش باشند، در آن صورت ذاتش، برای آن صفات، موضوع نخواهد بود، چون آنها در وی موجودند، و بلکه آنها از وی‌اند.

و فرق است بین آنکه جسمی توصیف به این شود که سفید است - چون سفید، از خارج در آن پدید می‌آید - و بین آنکه توصیف به این شود که (خود) سفید است، چون سفیدی از لوازم آن است، و چون حقیقت اولی را بر این وجه، و لوازم آن را بر این جهت اخذ و اعتبار کردی، این معنی در آن استمرار پیدا می‌کند، و آن اینکه هیچ کثرتی در آن نیست و در آنجا هیچ قابل و فاعلی نمی‌باشد، بلکه از آن حیث که قابل است فاعل می‌باشد، و این حکم در تمام بسایط ساری و جاری است، برای اینکه حقایق آنها عبارت از این است که از آنها لوازم لازم می‌آید، درحالی که آن لوازم در ذات آنها است، و آنها از آن حیث که قابل‌اند، فاعل‌اند، چون در بسیط، از وی و در وی، یک چیز است؛ پایان سخن او به طور تلخیص.

پس دانسته شد که حیثیت قبول و فعل چیزی نیست که در ذات و در جهات ثابت برای ذات موجب دوگانگی گردد، مگر آنکه قبول، به معنی انفعال و تأثر باشد، و از شرط قیام چیزی به چیزی، اثرپذیریش از آن چیز نمی‌باشد، بلکه گاهی قیام، بدون اثرپذیری - مانند لوازم بسایط - می‌باشد.

اگر گفته شود: ما وجود لازم را برای ماهیت بسیط نمی‌پذیریم، بلکه ماهیاتی که برای لوازشان علت‌اند، آنها مرکب‌اند، پس امکان دارد فاعلیت آنها به واسطهٔ جهتی، و قابلیتشان به واسطهٔ جهت دیگری باشد، پس لازم نمی‌آید که آنجا یک چیز باشد و با یک جهت هم قابل باشد و هم فاعل.

نخست گوییم: در هر مرکبی امری بسیط تحقق و ثبوت دارد، و هریک از بسایط را چیزی از لوازم است، نه واحد و یا ممکن عام و یا مفهوم؛ دوم آنکه: حقیقت مرکب نیز دارای وحدت مخصوصی است، حتی ده - در ده بودنش و پنج در پنج بودنش - و آن را لازمی است، و لازمی که آن را از این حیثیت لازم می‌شود، علت لزومی یکی از اجزای این مجتمع نیست، وگرنه باید پیش از این اجتماع حاصل می‌بود؛ و قابل آن نیز یکی از اجزای آن نمی‌باشد، برای اینکه سطح تنها در مثلث، امکان ندارد که موصوف به مساوی بودن زاویه‌ها به دو زاویهٔ قائمه باشد - و همین‌طور ضلع‌های سه‌گانه، بلکه قابل، عبارت است از مجموع - از حیث آن مجموع است - و همین‌طور موجب مقتضی؛ پس یک چیز به یک اعتبار هم فاعل است و هم قابل، از این روی مشاهده می‌کنی که ابن‌سینا و پیروانش - به پیروی معلم اول (ارسطو) و مشائیان - اهتمامی در اثبات صورت‌های علمی زائد بر ذات او - تعالی - به ذات او ندارند و وحشتی هم از لزوم اینکه به این معنی هم فاعل است و هم قابل ندارند، چنانکه بیان و تحقیق امر در این باره به زودی خواهد آمد.

بیان و فراگیری

بعضی از دانشمندان متأخر در این باره گفته‌اند: ایجاب فاعل مر مفعول را، بالذات بر فعلش مقدم و پیش است، و امکان حصول مقبول در قابل بر قبولش تقدّم و پیشی دارد، پس اگر فاعل حقیقی که به هیچ وجهی در وی تعدّد نیست، فاعل و قابل چیزی باشد، باید پیش از فعل و قبول، دو جهت داشته باشد: جهتی که بدان آن را موجب شده و اقتضا می‌نماید، و جهتی که بدان آن را استحقاق و شایستگی دارد و امکان حصولش در آن می‌باشد.

گویم عمده در اینجا، اثبات تکثر جهت است برای اتصاف، خواه پیش از فعل و

قبول باشد و یا هنگام فعل و قبول، برای اینکه سخن در تعدّد جهتی است که از آن ایجاب حصول پیدا می‌کند و جهتی که از آن استحقاق و شایستگی - و وحدت آن دو - حاصل می‌گردد، مانند سخن در تعدّد دو جهت فعل و قبول و وحدت آن دو - بدون تفاوت - پس اگر تمام باشد، استدلال هم تمام خواهد بود، وگرنه خیر؛ و نیز برای اثبات این ادعا به وجوه دیگری چند که در روند آن چیزی که ما بیان داشته‌ایم می‌باشد استدلال کرده‌اند که ما بیانش را درنوردیدیم و نقلش را رها ساختیم، چون چیزی از آن نه گرسنه را سیر و نه تشنه را از آب بی‌نیاز می‌سازد.

۴

فصل

در تحقیق سخن در عینیت صفات کمالی مر ذات احدی و یگانه را

گویم: از نظر من باید بر این مطلب بسیار مهم، به چندین وجه محکم دیگر استدلال گردد:

نخست آنکه: این صفات کمالی مانند علم و قدرت و غیر این دو، اگر زائد بر وجود ذاتش باشند، ذاتش در مرتبه وجود ذاتش مصداق صدق این صفات کمالی نخواهد بود، بنابراین ذاتش به نفس ذاتش، از معانی این صفات عاری است، پس در حد ذاتش به ذاتش مثلاً، عالم به اشیاء و قادر بر هر چه بخواهد نیست، درحالی که تالی (قضیه) باطل است، برای اینکه ذاتش مبدأ تمام خیرات و کمالات است، چگونه می‌شود به ذات خودش ناقص باشد و به غیرخودش استکمال‌پذیر، و غیر را در او تأثیر باشد و از غیرخودش انفعال‌پذیر؟ و اینکه او فاعل آنچه غیرخودش است می‌باشد، در این صورت تعدّد دو جهت فعل و انفعال لازم می‌آید و این محال است؛ و همین‌طور مقدم (قضیه) هم باطل است؛ اما لوازم ماهیات: آنها اموری کمالی نیستند تا آنکه از لزوم آنها برای ماهیت، لازم آید که ماهیت از آنها کمال‌برد، در این صورت بهره‌بری و بهره‌دادن، که هر دو موجب تکثر دو جهت در یک ذات‌اند لازم می‌آید، بلکه آنها اموری اعتباری و از توابع ماهیت‌اند.

دوم آنکه: اگر آن صفات زائد بر ذات او باشند لازم می‌آید که فیضان و ریزش آنها از

ذاتش به ذاتش، برای جهتی برتر از آنچه که واجب الوجود بر آنست باشد، در این صورت ذاتش از ذاتش برتر باشد، چون اگر جهت ذاتش - در اینکه مثلاً موجب افاضه علم است - کافی بود، باید ذاتش به ذاتش دارای علم باشد تا آنکه از علمش علم دیگری - چنانکه در اصل وجود است - افاضه گردد، و همین طور در دیگر صفات کمالی وجود؛ تالی (قضیه) محال است، چون جهت نقص و پستی مخالف جهت کمال و برتری می باشد؛ و همین طور مقدم (قضیه) هم باطل است و مجالی برای توهم و پندار فیضان آنها از غیر خودش بر خودش نمی باشد، وگرنه لازم می آمد که معلول او از خودش برتر باشد و این از اولی محال تر است.

سوم چیزی است که ما پیش از این بدان اشاره کردیم که: عقل به بداهت و روشنی حکم می کند که وقتی ذاتی آنچه از کمال را که هست به حسب ذاتش داراست، آن ذات، از ذاتی که کمال زائد بر ذات خودش دارد، افضل و برتر است، برای اینکه تجمل و آراستگی اولی به ذات خودش است و تجمل دومی به صفاتش، و مشخص است که هر چه به ذات خودش تجمل داشته باشد، از آنچه به غیر ذات خودش تجمل می یابد برتر است - اگرچه این غیر صفاتش باشد - .

و واجب الوجود لازم است در آنچه از بها و نیکویی و شرف و برتری و جمال و زیبایی که تصور می شود در بالاترین باشد، چون ذاتش مبدأ زنجیره وجودات و بخشنده تمام خیرات و کمالات می باشد، و بخشنده عطا کننده ناگزیر گرامی تر و ارجمندتر از بخشیده شده و عطا گردیده می باشد، پس اگر کمال و ارجمندی و بها و نیکویی او به نفس حقیقت مقدسش نباشد - بلکه با الحاق های دیگر باشد - باید مجموع از ذات و الحاق شده ها، برتر از ذات مجرد باشد - درحالی که مجموع معلول است - پس لازم می آید که معلول برتر و کامل تر از علت خودش باشد و این محال است و محال بودنش روشن و آشکار؛ بنابراین هریک از وجود و کمالات وجود و کمالات موجود - از آن روی که موجود است - لازم و واجب است که منتهی به چیزی شوند که وجود قائم به ذات خودش، و علم قائم به ذات خودش، و قدرت قائم به ذات خودش، و اراده قائم به ذات خودش، و حیات قائم به ذات خودش باشد، و همین طور در تمام صفات کمالیش؛ و لازم و واجب است که تمام اینها واجب الوجود باشند (و زائد بر ذات

نباشند) و یک امر بیش نباشند - به واسطه محال بودن واجب - همچنان که پیش از این روشن و بیان شد.

در سخنان امام و مهتر ما، سرور عارفان و پیشوای یکتاپرستان (امیرمؤمنان علی علیه السلام در خطبه‌ای که ایراد فرموده) چیزی آمده که دلالت بر نفی زائد بودن صفات الهی - به بهترین وجه و مستدل‌ترین آن - دارد، چنان‌که در یکی از خطبه‌های مشهورش (اولین خطبه نهج البلاغه) فرموده: **اول الدین معرفته، و کمال معرفته التصدیق به، و کمال التصدیق به توحیده، و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزاه، و من جزاه فقد جهله، و من جهله فقد اشاراليه، و من اشاراليه فقد حده، و من حده فقد عدّه، و من قال فيم فقد ضمنه، و من قال عليّ م؟ فقد اخلى منه، پایان سخن مقدس او علیه السلام.**

این سخن شریف با همه جازت و فشرده‌گیش، فراگیر تمام مسائل الهی با براهین خودش می‌باشد، حال ما اشاره به برخی از بیان اسرار و رازهای آن و نمونه‌ای از گنجینه‌های انوارش می‌نمائیم.

معنی خطبه

آغاز اعتقاد به خداوند شناخت اوست، و کمال شناختش تصدیق به اوست، و کمال تصدیق به او یگانه دانستن اوست، و کمال یگانه دانستنش اخلاص به اوست، و کمال اخلاص به او، نفی صفات (زائد بر ذات) از اوست^۱، به واسطه گواهی دادن هر صفت،

۱. امکان دارد که مراد، معنای دیگری - بنا بر آنچه مصنف قدس سره بیان داشته، و آن اینکه کمال اخلاص عبارت از فنای در احدیت - از واحدیت - باشد، چون در سفر اول و غیر آن - در روش عرفا - گفته آمد که: وجود اعتبار شده با اسماء و صفات - نزد آنان همان مرتبه واحدیت است، و وجود اعتبار شده «به شرط لا» یعنی هویت غیبی که نه اسم دارد و نه رسم، عبارت از مرتبه احدیت می‌باشد؛ اولی نزد آنان مقام «قاب قوسین» و دومی مقام «اوادن» می‌باشد، و شاید شیخ بزرگوار - خواجه عبدالله انصاری قدس سره - به جهت سختی و دشواری این مقام است که گفته:

ما وحد الواحد من واحدٍ اذ كل من وحده جاهد «سبزواری»

که آن صفت غیر موصوف است، و گواهی دادن هر موصوفی که آن غیر صفت است، پس هرکس خدای را توصیف کند، با او قرین و جفتی قرار داده است، و هرکس با او قرینی قرار دهد، او را دو پنداشته است، و هر که او را دو پندارد، تجزیه اش کرده، و هر که تجزیه اش کند به او جاهل شده است، و هرکس بدو جاهل باشد، وی را مورد اشاره قرار داده، و هر که مورد اشاره اش قرار دهد^۱، محدودش کرده است، و هر که محدودش سازد، محدودش نموده (یعنی وی را در شمار و عدد آورده است) و هر که گوید: در چیست؟ او را گنجانیده، و هر که گوید: بر چیست؟ جایی را از او خالی دانسته است.

شرح خطبه

بیان امام علیه السلام که: آغاز اعتقاد به خداوند شناخت اوست، اشاره به این است که معرفت و شناخت الهی - اگر چه به گونه و وجهی باشد - آغاز ایمان و یقین است، برای اینکه تا چیزی تصور نشود، امکان تصدیق به وجودش نمی باشد، از این روی گفته اند: مطلب «ما - چیست» شارحه، بر مطلب «هل - آیا» پیشی و تقدم دارد، مانند تقدم بسیط بر مرکب.

بیان امام (ع) که: و کمال شناختش تصدیق به اوست، این بدان جهت است که هرکس معنی واجب الوجود را دانست که وجود شدید و استوار و محکمی است که تمام تر از آن وجود ندارد، و ممکنات و وجوداتی که از حیث ذات ناقص و ناتمام اند و همراه با نارسایی ها و عدم ها و نبودها و ناتمامی اند، همگی نیازمند بدوینند، او دانسته که ناگزیر باید در وجود، موجودی واجب الوجود باشد، وگرنه اصلاً در عالم موجودی

۱. یعنی در مقام فنای خالص که اشاره بردار نیست، چنانکه حضرت (ع) در پاسخ کمیل - هنگام پرسش وی از حقیقت - فرمود: کشف سبحات الجلال من غیر اشاره، یعنی: آشکار کردن سرافرده های حقیقت است - بدون اشاره ای - زیرا در این مقام اگر اشاره ای - اگر چه عقلی باشد - وجود داشته باشد، اشاره شده را محدود قرارش داده است - اگر چه به واسطه غیر خودش باشد - چون او - از آن روی که اشاره می کند - برای خودش وجودی اثبات می نماید. «سبزواری»

مولانا در این باره چه نیکو فرموده:

این ثنا گفتن ز من ترک ثناست که دلیل هستی و هستی خطاست «م»

پدید نخواهد آمد، لازم (قضیه) به ضرورت باطل است، همین طور ملزوم (قضیه). پس حقیقت وجود - اگر به گونه کمال دانستی - چیزی است که به علم حضوری شهودی معلوم است، برای اینکه پیش از این ثابت شد که صورت علمی - در وجود - ناگزیر باید نفس حقیقت معلومش، برعکس دیگر ماهیات باشد، چون علم بدان، مسلماً غیر وجود عینی و خارجیش می باشد، پس امکان ندارد که حقیقت هر وجودی، جز به عین خارجی آن دانسته شود، چون برای وجود، وجود ذهنی - مانند ماهیات کلی - نمی باشد، پس هرکس دانست که حقیقت وجود برای کدام موجودی به گونه کمال هست، ناگزیر کُنه ذات و کُنه مقومات آن موجود را - اگر دارای مقوماتی مانند وجودات مجعول باشد - دانسته است؛ در هر حال ناگزیر از این است که بداند حقیقت وجود و مبدأ و کمال وی موجود است، برای اینکه «ماهو - آن چیست؟» و «هل هو - آیا هست؟» در نفس وجود، یک چیز - بدون تغایر و جدایی بین آن دو - می باشند، بنابراین هرکس وجود را - هر وجودی که می خواهد باشد - به حقیقتش شناخت، خواهد دانست که آن موجود است، چون ماهیت وجود - همان طور که اشاره کردیم - اثبتش می باشد؛ پس ثابت شد که کمال معرفت و شناخت او - یعنی معرفت وجود شدید و استوار واجبی - عین تصدیق به اوست.

بیان امام (ع) که: و کمال تصدیق به او یگانه دانستن اوست، اشاره است به برهان برنفی تعدد واجب، از جهت نگرش در نفس حقیقت واجبی که عبارت از وجود ناب و خالصی است که نه عموم و نه تشخص با او آمیختگی ندارد، زیرا هرکس بیندیشد که واجب تعالی نفس حقیقت وجود است و هر موجودی غیر او آمیزش با غیر حقیقت وجود - از محدود کردن و اختصاص و یا عمومیت و یا نقص و یا سستی و یا قوه و یا ناتمامی - دارد، خواهد دانست که در او تعددی نمی باشد، چون اگر تعدد افراد واجب فرض شود، لازم می آید که یک حقیقت، دو حقیقت باشد و این از محالاتی است که امکان تصوّرش نیست، تا چه رسد به جایز بودن وقوع آن - چنانکه تحقیقش گذشت - پس ثابت شد که شناخت ذات او که عین تصدیق به وجودش می باشد، گواه بر فردانیت و یگانگی اوست، چنانکه فرموده: شهدالله انه لاله الاهو والملائكة و اولوالعلم، یعنی: خداوند یکتا و فرشتگان و صاحبان علم گواهی داده اند که خدایی جز

او نیست (۱۸ - آل عمران) پس ذاتش گواه بر یگانگی اوست؛ اما جهت عطف: و فرشتگان و صاحبان علم بر کلمه «الله» نیز دلالت بر گواهی آنان بر یگانگیش دارد. بیانش - چنانکه پیش از این بدان اشاره شد - آنکه: وجود هر موجودی غیر او، مقوم به وجود او تعالی است، به گونه‌ای که امکان شناخت چیزی از این وجودات - به کمالشان - جز با حضور هویت و شهود او نمی‌باشد - و این مستلزم حضور آن چیز که بدان تقوم و پایداری دارد می‌باشد، یعنی وجود حق متعال - بدان مقداری که امکان حضور افاضه کننده بر افاضه شونده هست - و دانستی همان‌طور که حقیقت حق متعال، گواه بر یگانگیش می‌باشد، وجود غیر او هم این‌گونه است، و از آن جهت تعبیر از آن به «فرشتگان و صاحبان علم» شده^۱ که تمام آنچه غیر او از موجودات اند، همگی از صاحبان علم می‌باشند (یعنی پدید آمده‌اند) چون پیش از این اشاره شد که وجود - با تفاوت درجاتش - عین علم و قدرت و اراده و دیگر صفات وجودی می‌باشد، ولی وجود، در بعضی از اشیاء در نهایت ضعف می‌باشد، لذا این صفات از آنها - به واسطه نهایت نارسائیشان و آمیزششان با اعدام و ظلمات - آشکار نمی‌گردد، و بدین امر خداوند متعال اشاره کرده و فرموده: وان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم، یعنی: موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح گوشت ولی شما تسبیح گفتنشان را نمی‌فهمید (۴۴ - اسراء).

و بیان امام (ع) که: و کمال یگانه دانستنش اخلاص به اوست، یعنی زوائد و دومی‌ها، چون اگر در وجود، غیر او - خواه صفت و یا چیز دیگری - باشد، بسیط حقیقی نخواهد بود، چون پیش از این گفته آمد که: از ذات بسیط حقیقی هر چه که کمال وجودی است - مگر نقایص و اعدام - سلب نمی‌گردد، زیرا جهت سلب وجود غیر از جهت ثبوت وجود است، پس اگر از ذات او حقیقتی وجودی سلب گردد، در ذاتش ترکیب لازم می‌آید، با اینکه از حیث ذات بسیط است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

۱. مراد از فرشتگان، مقربان از آنانند، و آنان عقول کلی می‌باشند که مبادی و فواتح (سرچشمه‌های) وجوداند، و مراد از صاحبان علم، علمای بالله - از جهت شهود - می‌باشند. و آنان نیز عقول کلی‌اند. ولی مهر ختم و امضای وجود، از نفوس کلی الهی، و گواهی دادنشان، بودنشان از شق ربوبی و مصادیق: من رأنی فقد رأی الحق، و تخلّقشان به اخلاق الهی و تحقیقشان بدو می‌باشد. «سبزواری»

بیان امام (ع) که: و کمال اخلاص به او نفی صفات (زائد بر ذات) از اوست، مراد امام (ع) از این سخن نفی صفاتی است که وجودشان غیر از وجود ذات است، وگرنه ذات او به ذات خودش، مصداق تمام صفات کمالی و اوصاف الهی است، بدون فرض قیام امری زائد به ذات او تعالی که آن برای وی صفتی کمالی می‌باشد، پس علم و قدرت و اراده و حیات و شنوایی و بینایی او - تمامشان - موجود به وجود ذات یگانه و آحدی او می‌باشند، با اینکه مفهومات آنها با یکدیگر مغایرت دارند و معانی‌شان مخالف هم‌اند، زیرا کمال حقیقت وجودی - در جامعیتش مر معانی کمالی فراوان را^۱ - همراه با وحدت وجود است.

بیان امام (ع) که: به واسطه گواهی دادن هرصفت که آن غیر موصوف است و گواهی هر موصوفی که آن غیر صفت است، اشاره است به برهان نفی صفات عارض، خواه قدیم فرض شده باشد - چنانکه اشعریان گویند - و یا حادث، برای اینکه اگر صفت، عارض باشد، با موصوف بدان مغایرت دارد، و هر دو متغایر در وجود، هریک از آن دو از دیگری، به چیزی امتیاز و جدایی دارند و در چیز دیگری باهم اشتراک، و این به واسطه اشتراکشان در وجود می‌باشد، و محال است که جهت امتیاز و جدایی عین جهت اشتراک باشد، وگرنه یکی - از آن روی که یکی است - باید بسیار باشد، بلکه وحدت - از آن روی که وحدت است - به عینه کثرت خواهد بود و این امر محال است؛ بنابراین ناگزیر از این است که هریک از آن دو، مرکب از جزئی باشد که بدان اشتراک است و جزئی، که بدان امتیاز می‌باشد، در این صورت در ذات واجب تعالی ترکیب لازم می‌آید، درحالی که ثابت شده وی بسیط حقیقی است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

و امام (ع) بدین امر اشاره کرده و فرموده: پس هرکس خدای را توصیف کند، با او قرین و جفتی قرار داده است و هرکس با او قرینی قرار دهد او را دو پنداشته، و هر که او را دو پندارد تجزیه‌اش کرده، و هر که تجزیه‌اش کند به او جاهل شده است؛ یعنی هر کس او را به صفتی زائد توصیف نماید، او را با غیرخودش در وجود، قرین و جفت

۱. چون موجود، هرچه که از جهت معانی کمالی کامل تر باشد، سلب‌ها و نبودنهایش کمتر و اندک تر است و بساطت و وحدتش تمام تر و آشکارتر است. «سبزواری»

کرده است، و چون با غیرخودش قرینش کرد، برای او در وجود، دومی قرار داده، و هر چه را که دوم دومی فرض نماید، در واقع مرکب دارای دو جزء قرارش داده که با یکی از آن دو (جزء) با وی در وجود مشارکت دارد و با دیگری با وی مابینت و جدایی؛ پس سخن امام علیه السلام - از آن روی که کانون علوم مکاشفه و معدن انوار معرفت می باشد - دلالت آشکار و روشن بر نهایت تنزیه او تعالی از آمیزش با امکان و ترکیب دارد؛ بنابراین از این تنزیه و تقدیس لازم می آید که جز او، موجودی حقیقی نباشد، و این ممکنات از تابش های نور او و عکس های پرتو اویند؛ و پیش از این اشاره شد که نهایت توحید لازم می آورد که واحد حقیقی و یگانه محض، تمام اشیاء باشد، پس او در وحدت خود کُل و تمام اشیاء است.

از این روی امام (ع) در پی سخن خود - در نفی صفات - فرمود: و هر که بدو جاهل باشد وی را مورد اشاره قرار داده، و هر که به وی اشاره کند محدودش کرده، و هر که محدودش سازد، معدودش نموده است، و هر که گوید: در چیست؟ او را گنجانیده، و هر که گوید: بر چیست؟ جایی را از او خالی دانسته است؛ یعنی هر کس بدو اشاره کند، هر اشاره ای که می خواهد باشد - خواه حسّی و خواه عقلی - یعنی بگوید: اینجا و یا آنجا و این چنین و آن چنان است، او را به حدّ خاصّی محدود کرده است، و هر کس او را به حدّی معین محدود نماید، معدودش ساخته، یعنی او را واحد «بالعدد» قرار داده، نه واحد «بالحقیقه» (واحد حقیقی) در حالی که ثابت شده: وحدت حقیقی او مبدأ اعداد و یکی از افراد و آحاد نبوده و این محال است.

بنابراین لازم می آید که محدود در چیزی نباشد و چیزی هم از او خالی نباشد. پس نه در زمین است و نه در آسمان، و زمین و آسمان هم از او خالی نیست، چنانکه در حدیث آمده: لودلیتم بحبل علی الارض السفلی لهبط علی الله، یعنی اگر باریسمانی دلوی به پائین ترین جای زمین بیندازید، بر خداوند برخورد خواهد کرد.

از این روی امام (ع) فرمود: و هر کس گوید: در چیست؟ او را گنجانیده، و هر که گوید: بر چیست؟ جایی را از او خالی دانسته است، این تصدیق بیان الهی است که فرموده: هو معکم اینما کنتم، یعنی: هر کجا باشید او با شماست (۴ - حدید) و مایکون من نجوی ثلاثة الاهو را بعهم و لائحمة الاهو سادسهم، یعنی: رازگویی سه نفری نیست

جز آنکه خداوند چهارمین آنها است و نه پنج نفری جز اینکه وی ششمین آنهاست^۱ (۷ - مجادله) و: و نحن اقرب الیه من حبل الوريد، یعنی: ما از رشته سیاه‌رگ به او نزدیک‌تریم (۱۶ - ق) و در حدیث قدسی فرموده: کنت سمعه و بصره و یده، یعنی: من گوش و چشم و دست او هستم؛ و پیغمبر صلی‌الله‌علیه و آله فرمود: انه فوق کل شیئی و تحت کل شیئی، قدملاً کل شیئی عظمته، فلم تخل منه ارض و لاسماء و لابرّ و لابحر و لاهوا، یعنی: او فوق همه چیز و تحت همه چیز است، عظمتش همه چیز را پُر کرده و هیچ (جای) زمین و آسمان و خشکی و دریا و هوایی نیست که از او خالی باشد؛ از او (ص) روایت شده که حضرت موسی (ع) به خداوند عرض کرد: اقریب انت فاناجیک ام بعید انت فانادیک؟ فانی احسّ حسن صوتک و لا اراک؛ فاین انت؟ فقال الله تعالی: انا خلفک و امامک و عن یمینک و شمالک، انا جلیس عند من یدکرنی، و انا معه اذ دعانی، یعنی: آیا نزدیکی که من با تو هستم سخن گویم و یا دوری تا ندایت دهم؟ من آوای زیبایت را احساس می‌کنم ولی مشاهده‌ات نمی‌کنم، پس کجایی؟ خداوند فرمود: من پشت تو و پیش روی توام و در سمت راست و چپ تو می‌باشم، من همنشین آن کسی هستم که مرا یاد می‌کند و چون می‌خواندم با اویم.

دنباله سخن و ینش دادن

از آنچه که آگاهی و هشدار دادن آن لازم است اینکه: معنی نفی صفات از او تعالی این نیست که آنها درباره حق تعالی غیر متحقّق و غیر ثابت‌اند تا آنکه تعطیل لازم آید، زیرا او موصوف به تمام صفات الهی و اسماء حُسنا - در مرتبه وجود واجبیش - می‌باشد، حضرت حق متعال از نداشتن و عدم صفتی کمالی بسی برتر است، بلکه مراد این است که تمام اوصاف و نعوت او به یک وجود موجوداند و آن وجود ذات است و بس، همچنان که ذاتیات ماهیت برای ما، به یک وجود شخصی موجوداند، ولی

۱. آنان که گفتند خداوند سوم سه تاست کافر شدند و یکتا پرستان کسانی‌اند که گفتند: او چهارم سه تاست برای اینکه معنایی که مثلاً در چهارم سه تا وجود دارد، در چهارم چهارتا و سوم سه تا وجود ندارد، زیرا معنی از سنخ صورت است و وجودی که در ماهیت سوم است، چهارم سوم است - نه سوم سه تا، چون وجود از سنخ ماهیت نیست تا آنکه یکی از مقومات آن باشد، مانند واحد عددی که مبدأ قوام سه است. سبزواری

واجب تعالی را ماهیتی نیست، چون در او جهت امکانی نمی‌باشد، پس عالم ربوبی جداً بزرگ است و او در وحدت، همه (کُل) است^۱ پس این صفات الهی به واسطه معنی و مفهوم کثیراند و به سبب هویت و وجود، واحد و یگانه، بلکه حق تعالی را به حسب هر نوعی از انواع ممکنات صفتی الهی است که آن صفت ربّ و مربّی آن نوع، و مبدأ و معادش می‌باشد و او - تعالی - را به حسب هر روز و آنی، شانی از شئون ذاتی، و تجلیاتی^۲ در مقامات الهی و مراتب صمدی است، و او را به حسب این شئون،

۱. این عبارت حکماست که آن را در صورت‌های مرتسم در ذات، که عبارت از علم عنایی است در کار می‌گیرند، و این نظیر سخن دیگر ایشان است که: نظام کیانی مطابق نظام ربوبی است، و فراخی این عالم و عظمتش به اعتبار این است که در آن، صورت هر چیزی از مجردات و مادیات کلی مجرد از ماده و لواحق آن که ملاک و میزان تنگی‌اند بوده، و موجود به وجود حق محیط می‌باشند. این عبارت را مصنف قدس سره در مرتبه واحدیت در کار گرفته که عالم اسماء و صفات می‌باشد، و این همان‌گونه که گفته‌اند جداً بزرگ است، چنانکه گفته‌اند: در این مرتبه کثرت - هر چه بخواهی - آمده، و از آن جهت عالم ربوبی نامیده شده که نزد آنان اسماء و صفات، ارباب انواع است و آنها ارباب ارباب‌هایی هستند که عبارت از مُثُل نوری می‌باشند و نزد اشراقیان به ارباب انواع نامیده می‌شوند، اما بنا بر اسلوب حکما هم به همان نام نامیده می‌شوند، چون آنها از ضقع ربوبی - در مقابل این عالم کیانی که بر آن احکام غیریت غالب است - می‌باشند، یعنی به جهت بودن ماده و حرکت و غیر این دو، و اینکه گفته: و او در وحدت، همه (کُل) است، سخن فارابی است که آن را در مشالّه علم بیان داشته، و مراد از آن در اینجا این است که وجود حق تعالی وجود تمام اسماء و صفات - به وحدت و بساطت خود - بدون رخنه‌ای در آن دو می‌باشد. «سبزواری» ۲. مراد از شئون و تجلیات، یا تجلیاتی است که در زنجیره عرضی - تجلی پس از تجلی - بر ماده کلی - و یا تجلی بر تجلی - بر هر نوع نوعی - می‌باشد، و هریک از آنها عالمی است و هریک از آنها را حرکتی جوهری و عرضی می‌باشد، پس هریک از آنها را زمانی است، و طلوع نور تجلی بر آن، «یوم - یک‌روز» است.... و یا اینکه مراد از آن دو، حقیقت اسماء و صفات می‌باشد، برای اینکه این مفاهیم، اسماء اسماء‌اند و اسم حقیقی عبارت از وجود صرف و ناب است، ولی به اعتبار تعینی از تعینات کمالی واجبی، چون حق تعالی را تجلی و ظهوری به ذات خود بر ذات خود می‌باشد، و ظهوری در اسماء و صفات خود، و ظهوری در اسماء و مجالی صفات خود می‌باشد، پس مراد از آن دو در اینجا، تجلیات در مرتبه واحدیت است که در این مرتبه، همه به حسب وجود و هویت - در همه می‌باشد - کلّ شئی فیه معنی کلّ شئی، یعنی در هر چیزی معنی تمام چیزها هست - و مراد از «یوم - یک‌روز» ایام و روزهای سرمدی جمعی می‌باشد که با اشتمالش بر تمام زمانها و دهور و دهری‌ها، یک‌روز است و یک لحظه، برای اینکه آغاز مانند انجام است، و ما امرالساعة الأکلمح البصرا و هو اقرب؛ و ما امرنا الأواحدة؛ و ذکرهم بایام الله.

و این مرتبه واحدیت، برزخ البرازخ و اولین برزخ بین احدیت ذات و کثرت ماهیات است، و اعیان ثابته‌ای که عبارت از لوازم اسماء و صفات‌اند، در این مرتبه‌اند و آن امکان، به واسطه اینها به وجوب ربط پیدا می‌کند - و همین طور کثرت به وحدت - مانند ربط حدوث به قدم، و این تجلی - در اسماء و صفات و لوازم آنها به گونه جمع - نزد آنان به نام رحمت صفتی نامیده شده است، همچنان که تجلی او در مقام «کُن» و ظهور افعال از وی در مرتبه طولی و عرضی، به نام رحمت فعلی نامیده شده است. «سبزواری»

صفات و اسمائی می‌باشد - چنانکه آنها را عرفای کامل مکاشفه می‌نمایند - .
از این روی گفته‌اند: اولین کثرتی که در وجود واقع شد، و برزخی که بین مرتبه احدیّت ذاتی و بین کثرت ممکنات و مظاهر خلقی برای صفات پدیدار گشت، کثرت اوصاف و اسماء الهی بود و آنها غیر مجعول‌اند، بلکه به نفس تحقق ذات واجبی «لا مجعول»، متحقق و ثابت‌اند، البته نه آن‌گونه که معتزلیان گویند که آنها ثابت و منفک از وجودند، چون دانستی که اعتقاد به شیئیّت معدومات، جداً باطل است، بلکه همان‌گونه است که بر آن آگاهی و هشدار داده شد که آنها معانی متکثر معقول در غیب وجود حق متعال، و متحد در وجوداند و واجب و غیرمجموع، با این همه بر آنها این امر صادق است که: به حسب اعیانشان بوی وجود را نشنیده‌اند، چون ثابت و روشن گشت که موجود بالذات، همان وجود است، پس آنها از آن‌روی که خودشانند نه موجوداند و نه معدوم، و این از شگفتیهایی است که رسیدن بدان نیاز به تلطیف شدید ضمیر دارد.

آگاهی دادن و هشدار دیگری

پیش از این گذشت، هر کمالی که به اشیاء الحاق می‌گردد به واسطه وجود است، پس آن نسبت به مبدأ وجود، به ذات خودش است و نسبت به غیر او به سبب اوست، پس او تعالی، حی قیوم علیم قدیر مرید به ذات خودش است نه به سبب صفات زائد، وگرنه در افاضه و ریزش این کمالات بر موجودی، نیاز به حیات و قدرت و علم و اراده دیگری لازم می‌آمد، چون افاضه و دهش آنها، جز از موصوف بدانها امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ و چون این را دانستی، معنی آنچه را که گفته‌اند: صفات حق تعالی عین ذاتش می‌باشد، خواهی دانست، و برایت روشن خواهد شد که معنای آن، آن‌گونه که بر او هام پیشی می‌گیرد که: این حیات و علم و قدرت که بر اشیاء افاضه شده عین ذاتش است نمی‌باشد، و آن‌گونه نیز که بسیاری از منتسبان به علم پنداشته‌اند که: این معانی کلی در معنی و مفهوم با ذات متحدند - همچنان که ملاک حمل ذاتی است - نمی‌باشد، زیرا ذات حق تعالی از جهت کُنه، برای غیرخودش مجهول است، درحالی که این صفات همگی معلوم و از جهت معنی با هم تغایر و جدایی دارند، بلکه این وجود - از آن‌روی که وجود است - فناکننده تمام تعینات و مفهومات می‌باشد، پس در آن

(وجود) نه صفتی و نه موصوفی و نه اسمی و نه مسمای و نه ماهیتی و نه مفهومی - مگر ذات تنها - باقی نخواهد ماند؛ ولی عین ذات بودن آنها عبارت از بودن آنهاست به گونه‌ای که به ذات خودشان این معانی متکثر - بدون قیام صفتی بدانها (معانی) - بر آنها صدق می‌کند.

در این اعتبار، صفت و موصوف و علم و عالم و قدرت و قادر، و همین‌طور وجود و موجود تحقق و ثبوت می‌یابد و به این اعتبار «مرتبه الهی» گفته می‌شود، چنانکه به اعتبار وجود «مرتبه احدیت و هویت غیبی» گفته می‌شود، پس در این مرتبه، علم و قدرت و اراده و غیراینها از صفات، یا هم اتحاد دارند، مانند اتحاد صفت و موصوف در آن (مرتبه)، و حکم به مغایرت بین آنها - با اینکه آنها در نفس الامر و واقع یکی هستند - مانند حکم عقل است به مغایرت بین جنس و فصل - در عقل بسیط - با اتحاد آن دو در نفس الامر و واقع، درحالی که در وجود، جز ذات احدی و یگانه نمی‌باشد، چنانکه آنها در خارج هم یک چیز می‌باشند و آن عبارت از عقل است؛ و در اعتبار دیگر، هریک از آن دو، از دیگری امتیاز و جدایی دارد، بنابراین صفات و اسماء و لوازم آنها نهایت تکثر را پیدا می‌کند، در این مطلب استواری و پایداری به خرج ده تا آنکه نه در تشبیه و نه در تعطیل نیفتی.

۵

فصل

در توضیح این سخن که: تمام صفات حقیقی خداوند یک ذات و حقیقت‌اند

ولی مفهومات آنها فراوان و بسیار است

بدان که بسیاری از خردمندان باریک‌بین پنداشته‌اند که عین ذات بودن صفات حق تعالی عبارت از این است که معانی و مفهومات آنها باهم تغایر ندارند و تمام آنها به یک معنی بازگشت دارند، و این گمانی تباه و پنداری نارواست، و گرنه باید الفاظ علم و قدرت و اراده و حیات و غیراینها درباره حق تعالی الفاظی مترادف هم باشند که از هریک آنها هرچه از دیگری فهمیده می‌شود فهمیده شود، در این صورت هیچ فایده‌ای در اطلاق چیزی از آنها - پس از اطلاق یکی از آنها - نمی‌باشد، و فساد و تباهی این امر

روشن است و منتهی به تعطیل و الحاد می‌گردد.

بلکه حقیقت - در معنی عین ذات بودن صفات حق تعالی - آنکه: این صفات متکثر کمالی، تمامشان موجود به وجود ذات احدی و یگانه می‌باشند، یعنی اینکه ذات او تعالی - در وجود - از صفتش متمایز و جدا نیست، به گونه‌ای که هر یک از آنها بر حدّ خودش شخصی باشد، و هیچ صفتی از او، از صفت دیگر او متمایز و جدا - به حیثیت مذکور - نمی‌باشد، بلکه او به نفس ذات خودش قادر است و به عین ذات خودش عالم است^۱، یعنی او نفس ذات خودش را که به ذات خودش نزد او منکشف و آشکار است می‌داند، و به اراده‌ای که نفس ذاتش می‌باشد مژید است، بلکه نفس علم اوست که تعلق به نظام وجود و زنجیره موجودات - از آن حیث که آنها سزاوارند که پدید آیند - دارد، چنانکه به زودی بیانش خواهد آمد.

و از هر یک از این صفات صفات دیگری برانگیخته می‌گردد، مانند حکیم، غفور، خالق، رازق، رؤف، رحیم، مُبدأ، مُعید، مصوّر، منشی، محیی، و غیر اینها بودن او، چون تمام اینها از شاخه‌های قادر بودنش بر تمام مقدرات می‌باشد، به گونه‌ای که ذره‌ای از ذرات ممکنات و معانی، به هر حیثیتی از حیثیات که هست، در وجود وارد نمی‌گردند، مگر به قدرت و افاضه و دهش او - با وسط و میانجی و یا به غیر وسط - و مانند اینکه: سمیع و بصیر و مدرک و خبیر و غیر اینها بودن او از علیم بودن او منشعب و متفرّع می‌گردد، و همین طور قیاس دیگر اسماء و صفات نامتناهی که از ترکیب این اسماء و صفات حاصل می‌باشد^۲، مانند ترکیب انواع و اصناف و اشخاص، از معانی ذاتی - مانند اجناس و فصول داخلی - و عرضی - مانند لوازم و اعراض عام و خاص خارجی - . برای اینکه برخی از اسماء و صفات هستند که جنسی می‌باشند و برخی دیگرند که

۱. به جهت دونگته آن را تفسیر به علم کرده است: یک آنکه چون علمش فعلی است و در وجود معلوم کافی است، قدرت می‌باشد، و دیگر آنکه: اشاره است به اینکه قابل اعتبار در نزد آنان در قدرت، علم و مشیت است. نه انفکاک فعل از فاعل - چنانکه نزد متکلم می‌باشد - و چون علمش فعلی است، از حیث شوق و اراده، غیر علم را پیروی نمی‌کند، درباره اراده نیز فرموده: بلکه نفس علمش می‌باشد... چنانکه علمش نیز نفس ذاتش می‌باشد. «سبزواری» ۲. پس «علی و عظیم» هر یک از آن دو، یک اسم است و «العلی العظیم»، یک اسم است، و همین طور در «العلیم الخبیر» و «السمیع البصیر» و امثال اینها، و نیز آنها را عدم متناهی - به اعتبار اسماء شخصی - می‌باشد، پس «عالم» برای «زید» اسم شخصی است و «عالم» برای «عمرو» اسم شخصی دیگر و همین طور. «سبزواری»

فصلی و نوعی هستند، برخیشان هم شخصی‌اند، مانند خالقیت «زید» و عالمیت «عمرو» - و هریک از این اسماء و صفات درخواست مظاهر و مجالی که مناسبت با آنها داشته باشند دارند که به واسطه آنها اثر این اسم و صفت، در وی ظاهر و پدیدار گردد^۱، پس هر صفتی از صفات بزرگ الهی و هر اسمی از اسماء بلند او، اقتضای ایجاد مخلوقی از مخلوقات را دارد که آن مخلوق، دلالت بر آن اسم می‌کند، چنانکه اشباح بر ارواح و سایه‌ها بر اشخاص و مظاهر بر مباطن (پنهانیها) و آینه‌ها بر حقایق دلالت می‌کنند، پس عالم ربوبی از جهت کثرت معانی اسمائی و صفات، جداً عالم بزرگی است، با اینکه هر چه که در آنست به یک وجود موجود، و از هر وجهی بسیط می‌باشد، و این از آن شگفتی‌هایی است که ادراک آن اختصاص به راسخان و استواران در علم دارد.

از این روی باری تعالی ماسیوا و آنچه که غیر خودش است را پدید آورد تا مظاهر اسماء حُسن و مجالی صفات عُلیا و بلند او باشند؛ و چون قهار (غالب چیره) بود، مظاهر قهری را که اثر قهر بر آنها مترتب می‌گردد پدید آورد^۲، از قبیل دوزخ و گودال‌های آن، و کزدم‌ها و افعی‌ها و کیفرها و افراد در زنجیره کشیده شده آن، و کُند و بندهای آن از

۱. مانند «ستوح و قدوس» برای فرشته، و «سمیع و بصیر» برای حیوان، و «مضل» برای شیطان، و «لطیف» برای پری، و «الله» برای انسان و همین‌گونه، پس سراسر جهان آفرینش نسبت به اسماء این زیبای یگانه یکتا - جل جلاله - مانند آینه‌خانه‌ایست که زلیخا ساخته بود (که یوسف هر طرف بنگرد خود را بیند)

آئینه‌خانه‌ایست پر از ماه و آفتاب دامن خاک تیره زعکس صفای تو

زمین خاکی و ذره منتشر در هوا، با انوار قاهره علیا و خورشید تابان در این شأن برابرند. «سبزواری»

۲. همچنان که اسماء و صفات در مقام وجود یکی هستند، مظاهر هم به اعتبار فنایشان در ظواهر همین‌گونه‌اند، نه آن‌گونه که به اعتبار فرود آمدنشان بدانها - برای کسی که حال و مقامش مقام مصالح اضداد است تا چه رسد به آنچه که برهانش بدان انطباق می‌یابد - ظاهر می‌گردد، برای اینکه تحت هر جلالی جمالی است، و هر دردی را درمانی، و هر رنج و سختی را نعمتی می‌باشد، چنانکه مولوی فرماید: عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد.

در این مقام است که مظهر هر اسمی مظهر دیگری خواهد شد؛ و قهر درباره حق تعالی، با هریت و درخشش نورش هست مر هر نوری را، و غلبه ظهورش مر هر ظهوری را، مانند قاهریت نور خورشید - به وجهی - نورهای ستارگان را، و این عین سعه و گسترش و فراگیری رحمتش است مر تمام اشیاء را، و این معنی سخن سلطان ابویزید بسطامی قدس الله سره الشامی است - هنگامی که از اسم اعظم مورد پرسش قرار گرفت - فرمود: خانه دلت را خالی کن، در آن حال هر اسمی (را که بخوانی) اسم اعظم است، و یکی از وجوه این سخنی است که گفته شده: کل شیء فیه معنی کل شیء، یعنی: در هر چیزی معنای تمام چیزها هست.

«سبزواری»

اهریمنان و کافران و دیگر بدکاران، و چون رحیم و غفور است، مجالی رحمت و آمرزش خویش را پدید آورد، مانند عرش و آنچه را از فرشتگان رحمت که فرا گرفته است، و مانند بهشت و اهل آن از مقربان و نیک‌بختان و نیکوان؛ و در دیگر از اسماء و مظاهر و محل ظهور آنها و صفات و مجالی و همانند آنها هم همین قیاس است.

از حالات نفس ناطقه‌ات که بر صورت رحمان سرشته شده است عبرت بگیر که حجت و دلیل الهی بر خلاق است، پس بدان: آنچه از گفتار و احوال و حرکات و سکون‌ها و افکار و تخیلات که از تو صادر می‌گردد، همگی مظاهر آن چیزهایی است که در ذات از اسماء و صفات پنهان می‌باشد، زیرا وقتی به فردی مهرورزی و دوستش داشتی، این دوستی تو را فرا می‌خواند تا آنچه که دلالت بر محبتت بدو دارد - از تعریف و بزرگداشت و خوشرویی و تکریم و دعای بدو و اظهار سرور و نشاط و تبسم و سخنان نمکین - از تو ظاهر گردد، و اگر دوستش نداشتی چیزی از این امور از تو ظاهر نمی‌گشت، پس این آثار و نتایج، مظاهر صفت محبتی است که در تو است، و چون با کسی دشمنی پیدا کردی، از تو سخنان و حرکات و آثاری ظاهر می‌گردد که دلالت بر دشمنیت با او دارد، مانند دشنام دادن و زدن و نکوهش کردن و اظهار وحشت و کراهت از او، و آرزوی نابودی و رسوایی وی، پس این آثار مظاهر صفت دشمنی است که در تو است، و بر این نظایر آن را قیاس کن؛ پس این اسماء و صفات اگرچه با ذات او تعالی به حسب وجود و هویت متحداند، ولی به حسب معنی و مفهوم متغایر و از هم جدایند.

از اینجا بطلان آنچه که بیشتر از متأخران بدان گرویده‌اند ثابت و تحقق می‌پذیرد، یعنی اعتباری بودن وجود و اینکه امری انتزاعی است و آن را در خارج نه هویتی است و نه حقیقتی - مانند دیگر مفهومات مصدری - مثل امکان و شیئیت و کلیت و جزئییت - و جز به واسطه تکثر آنچه که بدانها (صفات) - از معانی و ماهیات - نسبت داده می‌شود متکثر نمی‌باشد، بنابراین بر آنان لازم می‌آید که صفات او موجوداتی متعدد و متکثر - به حسب تکثر معانیشان - باشند و این جداً تباهی و فساد بسیار بدی را در پی دارد، و به واسطه این الزام قایل شده‌اند که مفاد و معنای آنها یک امر است و تمامشان به یک مفهوم برمی‌گردند، و نزدیک است که قایل شوند الفاظ آنها درباره حق تعالی مترادف

است و تباهی و فساد این عقیده را هم اکنون دانستی.

بلکه تحقیق - همان گونه که بارها گذشت - این است که وجود - در موجودیت - اصل است و از حیث کمال و نقص و شدت و ضعف تفاوت دارد، و هر چه که وجود، کامل تر و قوی تر باشد، مصداق بودنش برای معانی و صفات کمالی بیشتر است و مبدأ بودنش برای آثار و افعال افزون تر می باشد، بلکه هر چه که کامل تر و برتر باشد - با بیشتر بودن صفات و نعوتش از حیث بساطت و یگانگی شدیدتر و قوی تر است، و هر چه که ناقص تر و ضعیف تر باشد، از حیث نعوت و اوصاف کمتر است و به قبول تکثر و تضاد نزدیک تر است، تا آنکه تغایر معانی متکثری که در وجود قوی شدید می باشد موجب تضاد آن معانی درباره این وجود ضعیف می گردد، پس تغایر اسماء متقابل آن - مانند هادی و مضل و محیی و ممیت و قابض و باسط و اول و آخر و غفار و قهار - سبب تضاد موجودات و ستیز موجوداتی^۱ است که آنها (موجودات) آثار و مظاهر آنها (اسماء) - مانند هدایت و ضلالت - و بلکه مانند فرشته و اهریمن و زندگی و مرگ - و بلکه مانند ارواح و آبدان - می باشند.

۱. از این روی گفته اند: منزّه است پروردگاری که وحدت را به وحدت ربط داد و کثرت را به کثرت، یعنی وحدت وجود ماهیاتی که عبارت از فیض مقدس اند، به وحدت وجود ذات حق متعال - که حق متعال از این امر بسی برتر و منزّه تر است - و کثرت ماهیاتی که مظاهرانند به کثرت اسماء و صفاتی که ظواهراند، و چون سالک به مقام شهود وجود صفات - که جهت وحدت آنهاست - به واسطه شهود مقام واحدیت که مقام تصالح اضداد است - چنانکه امام علیه السلام بدان اشاره کرد و فرمود: کمال الاخلاص نفی الصفات عنه، یعنی: کمال اخلاص به او نفی صفات (زائد بر ذات) از اوست - رسید، درباره اش مظاهر متقابل تصالح پیدا می کند، و از اینجا گفته شده که: همه از انجام می ترسند و عبدالله از آغاز.

و نزدیک تر از این آن است که جهت وحدت ماهیات و مظاهر، یعنی وجود آنها را مشاهده نماید، به گونه ای مشاهده نماید، که مرتبط و متعلق به آن تجلی که بر آنها شده باشد، بلکه فانی در آن (تجلی) باشد، چنانکه مقتضی توحید آثار و توحید افعال می باشد، یعنی توحید متجلی شده که مانند یک آینه خانه است، و توحید تجلی که مانند عکس یک صاحب عکس است، تا آنکه جهت وحدت صفات را مشاهده کند و آن وحدت وجود ذات است، این توحید صفات و ذات است، اولی از قبیل «لم» است و این از قبیل «ان». «سبزواری»

ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

موقف سوم

علم حق تعالی

موقف سوم

در علم حق تعالی و در آن فصل‌هایی است:

فصل اول

در بیان اصول و مقدماتی که در این مطلب از آنها بهره‌گیری می‌شود

از آن جمله اینکه: ثابت شده که اشیاء را وجودی در خارج و وجودی در قوه ادراک‌کننده است، و مراد ما از خارج در اینجا، عالم اجسام مادی دارای جهات وضعی هستند، و حکما چون آغاز سخن در اثبات این مطلب که اشیاء خارجی را گونه‌ای دیگر از وجود است - و گاهی هم بدان وجود ذهنی گفته می‌شود - کردند - پس از آنکه اتصاف معدوم مطلق را به حکم ثبوتی ارجاع دادند - گفتند: ما بسیار می‌شود که بر اشیائی که در خارج معدوم‌اند به احکام وجودی حکم می‌کنیم، درحالی که ثبوت چیزی برای چیزی موقوف بر وجود آن چیز می‌باشد، و چون آن اشیاء در خارج نمی‌باشند، پس آنها را گونه‌ای دیگر از وجود است و آن وجود علمی می‌باشد، خواه لفظ علم بر آن وجود اطلاق گردد، و یا اینکه به‌گونه‌ی اضافه و نسبت باشد که به سبب آن بین عالم و معلوم واقع می‌گردد.

و از جمله آنکه: علم - مانند وجود - گاهی اطلاق بر امر حقیقی می‌شود و دیگرگاه بر معنی انتزاعی نسبی مصدری - یعنی عالمیت - اطلاق می‌گردد، و آن همان است که عالم و معلوم و دیگر تصریفاتش از آن مشتق می‌شود، چون علم، نوعی از

وجود است^۱؛ و اگر حقیقت را جويا باشی: علم و وجود یک چیزاند، جز آنکه وجود وقتی ضعیف شد و به گونه‌ای گشت که آمیخته با عدم و همراه با نقایص و نارسائیها - مانند اجسام وضعی و عوارض مادی آنها - شد، آن وجود از مدارک و مشاعر پوشیده و محجوب می‌گردد؛ و همان‌طور که این اجسام و عوارض آنها، برخی از برخ دیگر پوشیده، و هر بخشی از آنها از دیگر پنهان و غایب است - چون آنها را نه وجود جمعی است و نه در نفسشان صورت حضوری - همین‌طور از غیر آنها - از قوای ادراکی - نیز پوشیده و غایب‌اند، زیرا حضور چیزی نزد چیزی، فرع بر حضورش در نفس خودش می‌باشد.

پس این اجسام و حالات آنها را وجودی علمی نمی‌باشد، از این‌روی بر آنها نام علم و معلوم، و بر موضوعاتشان نام عالم اطلاق نمی‌گردد - با اینکه نام وجود بر آنها اطلاق می‌شود - زیرا نام وجود، فراگیریش مر اشياء را از نام علم و غیر علم - از صفات کمال مانند قدرت و اراده و عشق و نظیر اینها - گسترده‌تر است، اگرچه تمام آنها از احوال وجود و موجود - از آن‌روی که موجود است - می‌باشند، و این بدان جهت است که در مفهوم هر یک از آنها زیادی اضافه بر مفهوم وجود می‌باشد؛ مثلاً: علم عبارت از وجود چیزی است برای چیز دیگری که وجود مستقلی دارد، نه مانند وجود صور و أعراض برای هیولا، زیرا اگر چیزی هم علم باشد و هم معلوم - چون در ذات خودش موجود است - باید هر موجودی در ذات خودش برای هر فردی معلوم باشد، درحالی که فساد لازم موجب فساد ملزوم می‌شود.

از آن جمله آنکه: آن چیزی که بر آن نام معلوم اطلاق می‌گردد دو قسم است: یکی آن چیزی است که وجودش در نفس خودش، همان وجودش برای ادراک‌کننده‌اش می‌باشد^۲، و صورت عینی خارجیش به عینه صورت علمی آن می‌باشد که بدان

۱. یعنی وجود نوری صوری غیرآمیخته با ماده، سپس برتر رفته و فرموده: هر دو یکی اند، جز آنکه وقتی وجود به مرتبه ضعف رسید، دیگر نام علم و معلوم اطلاق نمی‌گردد، چنانکه بر هیولا نیز مثلاً نام عالم اطلاق نمی‌شود، نه اینکه حقیقت علم از آن سلب می‌گردد. «سبزواری» ۲. مراد از آن معلوم بالذات است که در علوم صوری می‌باشد، چنانکه بعداً فرماید: وجود نوری ادراکی خالص... زیرا مراد او در این اصل، این است که معلوم حقیقی عبارت است از صورت معلوم بالذات. نه آنچه که معلوم بالعرض می‌باشد، و نه تقسیمی که فراگیر معلوم است و نه تقسیم علم به حضوری و حصولی، چون اینها در آینده خواهد آمد..... «سبزواری»

معلوم بالذات گفته می‌شود؛ دوم آن چیزی است که وجودش در نفس خودش، غیر از وجودش برای ادراک‌کننده‌اش می‌باشد، و صورت عینی خارجیش به‌عینه صورت علمی آن نمی‌باشد که بدان معلوم بالعرض گفته می‌شود.

پس وقتی گفته شد که: علم عبارت است از صورت حاصل از چیزی نزد ادراک‌کننده، مراد از «معلوم به» امری است که بیرون از قوه ادراک‌کننده می‌باشد؛ و چون گفته شد که: علم عبارت است از حضور صورت چیزی برای ادراک‌کننده، مراد از آن، علمی است که نفس معلوم می‌باشد نه چیزی غیر آن، و در هر یک از دو قسمت، معلوم حقیقی و مکشوف بالذات عبارت از صورتی است که وجودش، وجود نوری ادراکی خالص و رهای از پرده و پوشش‌های مادی بوده، و با اعدام و ظلمات اختلاط و آمیزش نداشته باشد. پس از آنچه ذکر گردید دانسته شد که وجود بر دوگونه است: وجود ادراکی و وجود غیر ادراکی، و اینکه عالم دو عالم است: عالم غیب و عالم شهادت، که آخرت و دنیا می‌باشند، و نامیدن آخرت به غیب و دنیا به شهادت، با قیاس به ضعف نظر ما است، نه با قیاس نفس الامر و واقع، برای اینکه غیبت از لوازم این وجود دنیایی است و حضور و شهود از لوازم وجود آخری - با تفاوت درجات و طبقات بهشت در آن - پس هر طبقه‌ای که از این عالم دورتر باشد و تجرد و بلندی از ماده بیشتر باشد، ظهورش شدیدتر است و حضور و جمعیتش بیشتر.

بدان که بیشتر از مردم (متکلمان) پندارند که مانع از معلومیت، مقارن و جفت بودن شئی است با اموری که زائد بر ذاتش، و مؤثر در آن (شئی) می‌باشد، مانند مقارن بودن رنگ و وضع و شکل و غیراینها، چون علم نزد بیشتر آنان عبارت از امتیاز چیزی است از غیرخودش - به وجهی کلی - پس هر چه که اختلاط و آمیزش با غیرخودش دارد - مادام که مخلوط و ممزوج با آن است - معلوم نمی‌باشد، بلکه مجهول است، لذا گفته‌اند: معلوم یا مجرد از آنچه غیرخودش است می‌باشد و یا با آن مخالطه و آمیزش دارد، مخالطه مؤثر در پرده‌ها و پوشش‌ها.

اولی به نام معقول نامیده می‌شود، مانند انسانیت مطلق که مطابق با افرادش می‌باشد و در بزرگی و کوچکی متفاوت است و در «وضع» و «این» و «متی» مختلف می‌باشد، و اگر مجرد از مقدار خاص و وضع خاص و زمان خاص نباشد، دو مختلف باهم

مطابقت نداشتند و حمل حیوانیت مطلق بر پشه و فیل و دیگر مختلفات، در این عوارض غریب جایز نبود.

و دومی محسوس نامیده می‌شود، خواه دیدنی باشد و یا شنیدنی و یا بوییدنی و یا چشیدنی و یا بسا دیدنی و یا تخیلی و یا توهمی.

اما مقارنهٔ غیر مؤثر: آن غیر مانع از معقولیت است، مانند مقارنهٔ سیاهی با حرکت، برای اینکه وجود یکی از آن دو نسبت با دیگری و یا عدمش از آن، به‌گونهٔ وجود دیگری تغییر نمی‌پذیرد، برعکس مقارنهٔ وضع و مقدار و غیر این دو، مثلاً نسبت به «زید» برای اینکه وقتی اینها از او زایل شوند، وجود شخصی او زایل می‌گردد، از این روی مدار معقولیت در نزد آنان به انفراد و یگانگی و رها بودن به‌کلی از عوارض غریب، و همین‌طور مدار مُدرِکیت، برگونه‌ای از تجرد می‌باشد.

پس مجرّد از اصل ماده - نه عوارض آن - عبارت از محسوس است، البته به شرط تحقق‌گونه‌ای نسبت وضعی به جهت محل صورت ادراکی برای مادهٔ خارجی آن (صورت)؛ و مجرّد از ماده و عوارض آن - به جز مقدار - عبارت از متخیل است؛ و مجرّد از همه اینها - جز نسبت غیر وضعی - عبارت از موهوم است؛ و به کلی مجرّد بودن، که نسبتش به تمام افراد مساوی و برابر است، عبارت از معقول می‌باشد.

این خلاصهٔ چیزی بود که بیان داشته بودند و در آن، نارسائیهایی چند هست که ناشی از کم‌مایگی در ساختار حکمت، و عدم آگاهی بر تفاوت انواع و گونه‌های وجودات - از حیث قوه و ضعف و کمال و نقص - می‌باشد، برای اینکه مانع بودن این امر که «زید» معقول باشد، مقارن و جفت بودنش با شکل و وضع و رنگ و اعضا، مانند سر و دست و پا نمی‌باشد، زیرا تمام آنچه که بیان داشتند، همان‌طور که امکان وجود آنها با «زید» در خارج امکان‌پذیر است، وجودشان با او نیز در عقل امکان‌پذیر است، بلکه این انواع طبیعی مرکب از این اجزاء و اعضای مختلف و صفات لازم آنها، اگر سلبشان از آنها فرض شود، ماهیات آنها همان ماهیات (خودشان) نیستند، برای اینکه حیوان - مثلاً مانند شیر - وقتی از مقدار و شکل و سر و چشم و دست و پا و شکم انسلاخ پیدا کرد، دیگر نه شیر است و نه حیوان.

و نیز همان‌طور که عقل را این امکان هست که انسان را تصور کند، همین‌طور این

امکان را هم دارد که مقدار و شکل و وضع و رنگ و محل و غیر اینهای او را - چه نکلی و چه جمعی - تصوّر کند، پس قایل بودن به اینکه مدار عاقلیت بر مجرد ساختن ماهیت معلوم است از مقدار و شکل و غیر این دو، سخنی باطل و دور از صواب است، زیرا برخی از این امور مقوّمات ماهیت‌اند و برخیشان کمالات و کامل کننده‌های آنهایند، و سخن در تعقل هر یک از آن دو، مانند سخن در تعقل آن ماهیت می‌باشد، پس آنچه که درخور تصدیق و تحقیق است آنکه: مدار علم و جهل - و همین‌طور نور و ظلمت و ظهور و پنهانی و حضور و غیبت - بر استواری و شدت وجود و ضعف آن است، بنابراین هر چه وجود از حیث تحصیل قوی‌تر و از جهت فعلیت شدیدتر و از جانب هویت تمام‌تر باشد، از جهت انکشاف قوی‌تر و از حیث ظهور شدیدتر و احاطه و جمعش نسبت به اشیاء بیشتر است، و هر چه ضعیف‌تر و ناتمام‌تر باشد، پنهانی و ظلمتش بیشتر و حصولش کمتر و ظهورش ناتمام‌تر است.

سپس (گوییم): قویترین موجودات، وجود واجبی است که به کلی از جهات امکانات و اعدام و شرور، و از جهت نقص و نارسایی مبرّأ و دور است، و آن عالم الهیت است که در آن وجود تمام اشیاء - به گونه‌ی خوب ذاتی - بدون آمیزش کثرت و امکان می‌باشد، و ضعیف‌ترین موجودات عبارت از اجسام طبیعی و حالات آنها می‌باشد، و آن عالم حدوث و زوال و تجدد و نابودی است، اولی منبع آب حیات و ظهور و مبدأ انوار علوم و معلومات است و دیگری معدن مرگ و ظلمات، و مابین این دو طرف طبقات فراوانی است، هر طبقه‌ای که به مبدأ اعلا و برتر نزدیکتر است، درباب ظهور و علم قویتر می‌باشد، و هر طبقه‌ای که از آن دورتر است، از حیث ظهور و معلومیّت پنهان‌تر و ضعیف‌تر است، ولی تمام عوالم - جز این عالم اسفل و زیرین - در این امر که وجودشان وجود صوری ادراکی و جدا نشدنی از حیات و ادراک می‌باشند باهم اشتراک دارند، برعکس آنچه که در این عالم است، و آن اجسام طبیعی می‌باشند، البته اگر به ذات خودشان اخذ و اعتبار شوند - با قطع نظر از مبادی نفسی و عقلی و مقوّمات باطنی و پنهان آنها - برای اینکه تمام اینها از حدود این عالم خارج‌اند - اگر چه به ذات این اجسام محیطند - زیرا سافل و پائینی را جز به عالی و بالائین قوامی نیست، و اگر عالی نباشد، سافل نابود خواهد بود.

فرق بین جسم طبیعی - به معنایی که عبارت از ماده است - و بین آن (وجود) - به معنایی که عبارت از جنس است - را دانستی؛ و حیات و ادراک، هردو از حدود اجسام حیوانی که در این عالم اند - البته به معنی اولی - خارج اند، و به معنی دوم، از آنها خارج نیستند، پس کالبد و جُثه‌های آنها از این عالم اند و نفوس و ارواحشان از عالمی دیگر.

و از آن جمله اینکه: پیش از این گذشت که علم گاهی نفس معلوم خارجی است و دیگر گاه غیر آن است؛ بنابراین در اینجا می‌گوییم: همان‌طور که علم به چیزی گاهی صورت ذهنی می‌باشد، چنانکه در علم ما به اشیاء خارج از ما، علمی عقلی است و این علم ناگزیر امری کلی می‌باشد - اگر چه هزار تخصیص خورده باشد - همین‌طور گاهی هم امری عینی و صورتی خارجی می‌باشد - چنانکه در علم ما به نفس ما و صفات لازم آن هست، زیرا ما ذات خود را به عین صورت خود که بدان مائیم - نه به صورتی زائد بر آن - ادراک می‌کنیم، برای اینکه هر انسانی ذات خودش را بر گونه‌ای که شرکت در آن ممتنع و محال است ادراک می‌کنند، و اگر این ادراک به واسطه صورتی که در نفس ما حاصل است باشد، آن (صورت) کلی خواهد بود، و اگر مجموع کلیات باشد، تمامشان اختصاص به یک ذات خواهند داشت، زیرا با این همه نفس تصوّرش از احتمال صدق بر افراد بسیار بیرون نخواهد بود.

و نیز هر مفهوم کلی و صورت ذهنی - اگر چه امری قائم به ذات ما باشد - ما بدان به «آن» و به ذاتمان به «من» اشاره می‌کنیم، پس علم ما به ذات ما عین وجود ذات و هویت شخصی ما می‌باشد.

بدان که در اینجا نکته‌ای ارزشمند است که آگاهی و هشدار بر آن لازم و واجب می‌باشد و آن اینکه کسی می‌تواند بگوید: نفس انسانی ناگزیر جوهری متحصّل است، و ذاتاً هر جوهری ناگزیر تحت مقوله جوهر واقع می‌شود، پس جوهر، جنس برای آن می‌باشد، و هر چه دارای جنس است، ناگزیر دارای فصل خواهد بود، پس نفس، مرکّب از جنس طبیعی و فصل طبیعی است و هردو - یعنی هردو طبیعت - دو مفهوم کلی خواهند بود، و هر چه که مرکّب از مفهومات کلی است، امکان اشاره بدان، جز به «آن» نخواهد بود - نه به «من» - .

اگرگویی: جنس و فصل برای نوع نفس دو جزء اند، پس ناگزیر از انضمام امری

جزئی به آن دو می‌باشد تا قوام شخصی آن تمامی پذیرد، درحالی که مقوم از معنی نوعی - با تشخص - احتمال صدق بر افراد بسیار را ندارد.

گویم: گرفتیم که مرکب از چندین معنی، با امر دیگری که به ذات خود شخصی است - مانند وجود و امثال آن - باشد، اگرچه صدقش بر افراد بسیار ممتنع و محال است، ولی در تعقل این مرکب، ناگزیر از تعقل مقومات کلی آن - به علم کلی و صورت ذهنی - هست، و هرچه که این‌گونه است، نسبت به ما «آن» است و امکان اشاره به «من» نخواهد بود؛ و ما به وجدان خویش می‌دانیم که هنگام ادراکمان مر ذاتمان را، گاه از تمام مفهومات و عنوانات کلی - تا چه رسد به مفهوم جوهر و یا ناطق و یا غیرآن - غافل و بی‌خبریم، و هرگاه که آن را از این امور ادراک کردیم، بدان به «من» اشاره نمی‌کنیم؛ پس از این امر دانسته می‌شود که «کل» از ما غایب است - مگر هویت بسیط ما - پس ناگزیر باید این هویت بسیط، وجود باشد - نه غیر آن - چون هر چیزی که غیر آن باشد، ناگزیر تحت یکی از مقولات خواهد بود، پس از اموری کلی مرکب خواهد بود، درحالی که وجود این چنین نیست، زیرا بارها گفته آمد که وجود، تحت هیچ معنی کلی داخل نمی‌باشد - اگرچه بسیاری از این معانی بر آن صدق کند - .

از اینجاست که ایراد برخی از آنان بر اینان - هنگامی که تجرد نفس را اثبات کردند - دفع می‌گردد که: ما از بدن و دیگر اجسام و عوارض آنها غافلیم، ولی از ذات خودمان غافل نیستیم، پس ذات ما جوهر مجردی است غیر از جنس اجسام و عوارض آنها، لذا به‌گونه معارضه (در پاسخ به ایراد) می‌گوید: بسیار اتفاق می‌افتد که ما ذات خودمان را ادراک می‌کنیم و به‌خاطرمان اصلاً معنی جوهر مجرد خطور نمی‌کند، بنابراین چگونه ذات ما عین جوهر مجرد خواهد بود؟

و از آن جمله آنکه: همان‌طور که نفس ذات خودش را به نفس صورت ذات خودش ادراک می‌کند - نه به صورت دیگری - همین‌طور بسیاری از قوای ادراک‌کننده و حرکت‌دهنده آن را - نه به صورت ذهنی دیگری - ادراک می‌نمایند؛ و بیان آن از وجوهی چند است:

نخست آنکه: نفس در بدن خاص شخصی خود تصرف می‌کند و قوای شخصی آن را که موجود در اعیان‌اند در کار می‌گیرد، زیرا مثلاً قوه متفکره آن را در کار می‌گیرد و آن

را در تفصیل جزئیات و ترکیب آنها و ترتیب حدود وسطی در خدمت می‌آورد، و آنها ناگزیر، صورتهایی جزئی‌اند که در مشهد نفس موجوداند و نزد آن حاضر و در مقابلش صف زده‌اند که آنها را هرگونه که بخواهد می‌گرداند و درشان تصرف - به پیش و پس و جمع و تفریق کردن - می‌نماید، و قابل این تصرفات و گرداندن‌ها، جز صورتهایی شخصی و عینی نمی‌باشد، نه امور کلی ذهنی که از حیث وجود مبهم می‌باشند، و همین‌طور است آلتی که بدان تصرف و ترتیب واقع می‌شود - یعنی قوه متفکره - و این چنین نفس، قوای خیالی و جسمی خود را ادراک می‌کند و در آنها تصرف کرده و نگهشان می‌دارد، و بدانها صور موجود در آن (نفس) حفظ و نگهداری می‌شود و به واسطه اعیان آنها صورتهای دیگری غیر آنها را مشاهده می‌کند، تا تضاعف و دوجندانی صورتهای و کشیده شدنشان به بی‌نهایت لازم نیاید، پس در این هنگام آن امور را مشاهده کرده و آنها را به چشم ذاتش - نه به چشم دیگری - مشاهده می‌کند.

دوم آنکه: ادراک این امور اگر به صورتی ذهنی که از آنها اخذ و اعتبار شده است باشد، ما باید آنها را به‌گونه کلی ادراک می‌کردیم، درحالی که لازم باطل است، چون ما در نفس خود می‌یابیم که بسیاری از این صورتهای ادراکی را به‌گونه جزئی ادراک می‌کنیم، این حال تمام مردمان است، ولی صاحبان کمال با مشاهده حضوری، حاملان این صورتهای و حافظان و نگهدارانشان و نویسندگان اعمال و صدای قلم‌های آنان و چگونگی نوشتنشان را ادراک می‌نمایند، و بطلان لازم، مستلزم بطلان ملزوم می‌شود، و چون ملزوم باطل شد، پس نقیض آن درست است و این همان مطلوب است.

سوم آنکه: ما به سبب بیماری و یا قطع اتصالی که در کالبدمان واقع می‌شود دردمند می‌گردیم، و دردمند شدن عبارت است از شعور و آگاهی به منافی، و این دردمندی آن‌گونه نیست که به جهت قطع اتصال حاصل شده باشد و یا آمیزش آزار رساننده و یا چگونگی آزار را صورت دیگری - جزئی - در این عضو، و یا صورتی کلی - در نفس - و یا در غیر آن دو باشد، بلکه ادراک شونده در این دردمندی، نفس قطع اتصال و یا یک نوع چگونگی و کیفیتی که قائم به عضو است می‌باشد، آری! بسا که از ادراک این منافی - به صورت دیگری - دردمندی دیگری غیر این دردمندی حسی حاصل می‌شود؛ بنابراین ثابت شد که برخی از اشیاء هستند که در ادراکشان، تنها حضور ذاتشان برای

نفس - و یا به واسطه امری که آن (امر) تعلق حضوری بدانها دارد - کافی و بسنده است.

چهارم آنکه: هرکس که چیزی را بیرون از ذات و نفس قوایش ادراک نماید، آن چیز را به صورتی که نزد نفسش حاصل از آن چیز و مطابق با آن است ادراک می نماید، اما آن صورت را به عین همان صورت - نه به صورت دیگری مطابق آن - ادراک می نماید، وگرنه لازم می آید که در یک محل، صورت هایی که در ماهیت باهم مساوی و برابراند و به واسطه عدد و شمار باهم اختلاف دارند جمع آید و این محال است.

پنجم - که از عرشیات (علوم الهامی) است - آنکه: نفس در مبدأ فطرتش از علوم تصویری و تصدیقی خالی می باشد، و شکی نیست که در کارگیری آلات - مانند حواس - فعل اختیاری است نه فعل طبیعی، پس ناگزیر موقوف بر علم به این آلات می باشد، لذا اگر هر علمی به واسطه ارتسام صورتی از معلوم باشد، موقوف بودنش بر در کارگیری آلت لازم می آید که آن هم موقوف بر علم بدان آلت می باشد، و همین طور سخن باز می گردد، یا به دور منتهی می شود و یا تسلسل، و هر دو محال اند.

بنابراین به ضرورت، آغاز علوم نفس، علم نفس است به ذات خود، و سپس علمش به قوا و آلات خویش که عبارت از حواس ظاهری و باطنی است، و این دو علم از علوم حضوری می باشد، و بعد از این دو علم، از ذات نفس به ذات خود، در کارگیری آلات - بدون تصوّر این فعلی که عبارت از در کارگیری و استعمال آلات و تصدیق به فایده آنهاست - برانگیخته می شود، چنانکه در دیگر افعال اختیاری که در خارج، از بدن از ما صادر می شود این چنین است، برای اینکه این نوع دیگری از اراده است که به سبب قصد و اندیشه و فکر نیست - اگرچه از علم بدان مُنفک و جدا نیست - ولی در اینجا اراده عین علم است و در غیر آن از افعال اختیاری صادر از نفس، مسبوق به علم بدان و تصدیق به فایده اش می باشد.

اما فعلی که مانند در کارگیری نفس مر قوا و حواس و همانند آنها راست، از ذاتش برانگیخته می شود نه از اندیشه و فکرش، پس ذاتش به ذات خود، موجب است مر در کارگیری و استعمال آلات را، نه به اراده ای زائد و نه علمی زائد، بلکه نفس در آغاز فطرت چون عالم به ذات خود و عاشق ذات و فعل آن بود - عشقی که ناشی از ذات

است - نیازمند به در کارگیری و استعمال آلاتی شد که جز با آنها وی را توان هیچ امری نبود، این را حفظ کن که بسیار گرانمایه و نفیس است.

و از شواهدی که دلالت بر این مطلب دارد اینکه: گاه صورتی در آلت ادراک حصول پیدا می‌کند و نفس بدان آگاهی ندارد، چنانکه وقتی در فکر و یا خشم و یا شهوت و یا در آنچه که قوه حس‌کننده دیگر انجام می‌دهد مستغرق هستی (توجه بدان صورت نداری) پس ناگزیر از التفات و توجه نفس است بدان صورت، بنابراین ادراک، جز التفات و توجه نفس و مشاهده‌اش مر مُدرک را نمی‌باشد، و مشاهده به صورت کلی نیست، بلکه به صورت جزئی است، پس ناگزیر باید نفس را علم اشراقی حضوری - بدون صورت زائد - باشد.

با این وجوه (بیان شده) ثابت و محقق گشت که ادراک - مطلقاً - نیازمند به صورتی حاصل می‌باشد، اما نیاز به صورتی ذهنی زائد بر ذات مُدرک، وقتی است که وجود مُدرک، وجودی ادراکی نوری نباشد، مانند اجسام مادی و عوارض آنها (که وجود ادراکی نوری نیستند) و یا آنکه مُدرک - به وجودش - حاضر نزد قوه ادراک‌کننده نباشد^۱، و عدم حضور اصلاً یا به واسطه عدم وجود مُدرک است و یا به سبب عدم وجود ادراکی آن، و یا به جهت عدم وجود ادراکی آن نزد قوه ادراک‌کننده، برای اینکه هر یک از موجودات برای هر کسی حاضر نیست، و هر یک از صورت‌های علمی برای هر کس که صلاحیت عالمیت را دارد حاصل نمی‌باشد، وگرنه باید هر عالمی، عالم به همه چیز باشد و چنانکه پنهان نیست این‌گونه نمی‌باشد، بلکه در تحقق عالمیت و معلومیت بین دو چیز، ناگزیر از علاقه و همبستگی ذاتی - به حسب وجود - بین آن دو می‌باشد.

پس هر دو چیزی که بینشان علاقه اتحادی و ارتباط وجودی تحقق داشته باشد، یکی از آن دو به دیگری عالم است مگر به سبب مانعی، یعنی یکی از آن دو از حیث وجود ناقص و آمیزش با اعدام داشته باشد و به حجاب و پرده‌های ظلمانی (مادی) پوشیده شده باشد، برای اینکه این علاقه مستلزم حصول یکی از آن دو برای دیگری، و کشف و آشکار شدنش بر او می‌باشد، و این امر گاهی بین نفس ذات معلوم - به حسب وجود

۱. اولی مانند معدوم مطلق و دومی مانند واجب‌الوجود - به اعتبار ذاتش به ذاتش - و سومی مانند صورت‌هایی که در اذهان دیگر - عالی و یا سافل - است... «سبزواری»

عینی و خارجیش - و ذات عالم واقع می‌شود، چنانکه در علم نفس به ذات و صفات و قوای خودش و صورت‌هایی که در صفحات مشاعرش ثابت‌اند می‌باشد؛ و گاهی هم بین صورتی که از معلوم حاصل است و زائد بر ذات آن (معلوم) و ذات عالم است می‌باشد، چنانکه در علم نفس می‌باشد، یعنی به واسطه آنچه که از ذات، و ذات قوا و مشاعرش خارج است که بدان علم حصولی و علم حادث گفته می‌شود، و ادراک‌کننده در واقع اینجا نیز همان نفس صورت حاضر است نه آنچه که از آن خارج است، و چون به خارج گفته شود: معلوم است، این به قصد دوم است، چنانکه گاهی بر نفس وجود، اطلاق موجود می‌شود و گاه دیگر اطلاق بر ماهیت موجود می‌گردد، و موجود در واقع، همان قسم اولی است و آن در واقع متعین و متمیز است - نه ماهیت - چون آن در ذات خود امری مبهم و از حیث ذات، غیرمتعین است، چون بر آن لفظ موجود اطلاق شود، آن از جهت ارتباطش به وجود، به قصد دوم می‌باشد.

و بارها اشاره کردیم که علم، نوع و گونه‌ای از وجود، و بلکه عین آن می‌باشد، پس میزان علم، میزان وجود است، بنابراین هر چه که برای خودش پدید می‌آید، آن برای خودش معلوم است و هر چه برای (به توسط) چیز دیگری پدید می‌آید، آن برای آن دیگری معلوم است، ولی هیولا، وجودش بالقوه است، لذا به ذات خود موجود نیست، پس به ذات خود عالم نمی‌باشد، و صور جسمی و نوعی هم به ذات خود موجود نیستند، لذا به ذات خود معلوم نیستند و هیولا هم عالم به آنها نیست.

بنابراین در حقیقت، علم به چیزی عبارت است از حضور ذاتش نزد عالم، و آن تمام‌ترین دو بخش علم به شئی است، نه به واسطه حصول صورتی که آن صورت، غیرذات شئی معلوم است، زیرا هیچ علاقه‌ای بین عالم و بین ذاتی که غیر صورت علمی است نمی‌باشد، پس هر کس قایل باشد که علم به غیر، منحصر در ارتسام صورتی از آن است و بس^۱، خطا کرده و تمام‌ترین دو بخش علم را انکار ورزیده است؛ آری! اگر گفته شود: علم به اشیائی که وجود خارجیشان وجودی ادراکی نیست

۱. آنان مشایان‌اند که علم حضوری را در علم شئی به نفس خودش منحصر کرده و در علم به غیر، آن را نفی کرده‌اند. و قایل شده‌اند که: علم واجب تعالی نیز به اشیاء ممکن، حصولی ارتسامی است، اینان تمام‌ترین دو بخش علم را - در علم به غیر - انکار کرده‌اند. «سبزواری»

مانند اجسام طبیعی و حرکات و حالات آنها - منحصر در حصول صورت دیگری مطابق با آنها است، سخن درستی بود، ولی بیشتر از آنان از آنچه ما تحقیق و ثابت داشتیم بی خبراند، یعنی اینکه هیچ حضوری این مادیات و ظلمات را نزد هیچ کسی نیست، و اینها را هیچ انکشاف و آشکاری نزد مبادیشان، جز به وسیله انواری علمی که متصل بدانها است و در واقع تمام ماهیات آنهاست که بدانها موجوداند، نمی‌باشند^۱.

و از آن جمله اینکه: لازم است دانسته شود که معقول، از آن روی که معقول است

۱. گویم: انوار علمی نبودن این مادیات و ظلمات، نسبت به ما است، اما نسبت به مبادی عالی - و به ویژه نسبت به مبدأ مبادی - علوم حضوری فعلی و معلومات بالذات اند، اگرچه این مرتبه از علم در مرتبه علم عنایی ذاتی نمی‌باشد. پس حصول آنها برای ماده، منافی علم در ما است، چون ما محیط نیستیم، پس مُدرک و دست‌یازنده بدانها هم نیستیم، اما نسبت به محیط به ماده و آنچه که در ماده است: حضورشان برای ماده، حضور برای اوست، چون ماده از حیطة او بیرون نیست، بلکه حضور آنها برای وی به گونه شدید و قوی است، چون آنها را برای فاعل، حضور به وجوب است، زیرا نسبت معلول به فاعلش به وجوب است و حضور امکانی که نیز آنها را در قابل است، محاط است، و همین طور فرق و غیبت و دثور و نابودی هم که مصنف قدس سره از موانع ادراک و مُدرک بودن بالذات قرار داده است این گونه می‌باشد یعنی نسبت به ما موانع اند، اما نسبت به مبدأ محیط و وحدت جمعیش و حضورش در هر باقی و حاضر و در گذشته، و ثباتش در هر متجدد و زایل شونده موانع نیستند، او اصل ثابت در هر اصل و فرع است و معنی محفوظ در هر صورت و شکل و وضع، پس فرق - از آن روی که فرق است - عین جمع است و غیبت - از آن روی که غیبت است - عین حضور است، و همین طور نابودی عین ثبات است و ظلمت عین نور.

در دعا آمده که: یا من لایواری منه لیل داج و لا بحر عجاج و لا اسماء ذات ابراج و لا ظلم ذات ارتاج و ارتاج، یا من الظلمة عنده ضیاء..... به ویژه دانستی که وجود در هر چیزی اصل است و ما به الامتیاز در آن عین ما به الاشتراک است، بلکه هیچ نیازی - در اینکه این مادیات علم و عالم به مبادی اند - به تجرید نیست، چنانکه خداوند فرموده: ان من شئ الا یسبح بحمده (۴۴ - اسراء) آری! آنها عالم به مبادی اند - علم بسیط نه مرکب - .

بدان همان گونه که حیات دو حیات است: حیات به معنی درک و فعل، چنانکه گفته می‌شود: حی یعنی دژاک فعال، و کمترین مراتب درک عبارت از لمس است و کمترین مراتب فعل عبارت از حرکت به اراده است، و این حیات مخصوص نفوس حیوانی و آنچه فوق آن نفوس است می‌باشد، و حیاتی است که مساوی و برابر با وجود است. و آن حیات در هر موجودی و چیزی ساری و جاری است و هر جا وجود می‌گردد، آن هم با وجود می‌گردد - بلکه عین وجود است - همین طور علم هم دو علم است: علمی است که در حیات - به معنی اوّل - اعتبار می‌شود، و این همان علم خاص و علم مساوی و برابر با وجود است و در ساری و جاری بودن تأسی بدان (وجود) دارد - و بلکه عین آن (وجود) - می‌باشد، پس با این بیان و استدلال، بین نفی مصنف قدس سره اینکه: مادیات برای مبادی علم و معلوم‌اند و بین اثبات اینکه وجود، عین علم است و نظایر آن که مستلزم این امر است که آنها علم و عالم به مبادی باشند - اگرچه علم بسیط باشد تا چه رسد به اینکه برای مبادی علم و معلوم باشند - جمع می‌آید. «سبزواری»

- یعنی معقول به حقیقت و ذات - وجودش در نفس خودش و وجودش برای عاقلش و معقولیتش - بدون اختلاف جهت - یک چیز است؛ همین طور محسوس، از آن روی که محسوس بالذات می باشد، یعنی صورت حسی که نزد جوهر حساس متمثل است، وجودش در نفس خودش و وجودش برای حس کننده و محسوسیتش - بدون اختلاف جهت - یک چیز است، پس هر چه که وجودش برای غیر خودش است، برای ذات خود معقول نیست و محسوس آن (ذات خود) هم نیست، مانند صورت های طبیعی و جمادی و غیر اینها، و مانند چشم و گوش و دیگر حواس، از این روی به ذات خودشان احساس نمی کنند، یعنی چشم، چشم را حس نمی کند و گوش، گوش را ادراک نمی نماید، بلکه نفس است که چشم و آنچه را که بدان می بیند - و دیدن و همگی را - ادراک می نماید، و گوش و شنیدنی و شنیدن را - همگی - ادراک می کند، چون آنها برای ذات خودشان موجود نیستند.

و چون این ثابت شد گوییم: اگر صورت معقول به ذات خودش قائم بود، باید برای ذات خودش موجود باشد و به ذات خودش معقول گردد و عقل و عاقل و معقول باشد، و همین طور اگر ما صورت محسوس را امری مجرد قائم به ذات خود فرض کردیم، برای ذات خود محسوس است و وجودت برای ذاتش نفس محسوسیتش برای ذات خود است، پس حس و حاس و محسوس می گردد، چنانکه بدین مطلب بعضی از پیروان مشائیان تصریح کرده اند که: اگر طعم و مزه قائم به ذات خود فرض شود، باید برای نفس خودش طعم باشد.

با این تحقیق آنچه را که شیخ اشراق اشکال کرده دفع می شود که: اگر علم عین حصول باشد، باید هر جمادی عالم به ذات خود و به اعراضی که قائم بدویند باشد، برای اینکه هیچ جمادی نیست مگر آنکه برایش ماهیتی و بعضی صفات حصول یافته است، این بدان جهت است که پیش از این گفته آمد: صورت های جمادی و آنچه در روند آنهاست چون برای مواد حاصل اند، ذات آنها برایشان حصول ندارد، زیرا قائم به غیر خود، انیتش برای او به عینه انیتش است برای محل او، پس اگر برای او چیزی حصول پیدا کرده باشد - خواه صورت و یا عرض - حصولش در واقع برای محل او می باشد - نه برای او - برای اینکه هر چه که برای نفس خود حصول ندارد - خواه حصول

در نفس خود داشته باشد و یا نداشته باشد - چگونه چیزی برایش حصول پیدا می‌کند؟ و نیز از جانب ما برایت روشن شد که وجود این اجسام طبیعی و حالاتشان، آمیخته با اعدام و حجاب و پوشش‌های ظلمانی در نفس خودشان است، تا چه رسد بدانچه که به پرده و پوشش‌های خارجی درنور دیده شده است، پس مانع از معلومیت نزد ما در جماد و غیر جماد - به ذاتشان - تنها اینکه دارای محلّ و ماده‌اند و یا اینکه دارای آمیزش و پوششی که ملحق به ذات آنها است نمی‌باشد، بلکه گونه و نحو وجودشان در نفس خودشان، مانع از تعلق علم بدانها است، خواه عقلی باشد و یا حسّی، و پیش از این بدانچه در وجه دوم از تباهی و نارسایی می‌باشد اشاره کردیم.

پندار و هشدار

بدان که بعضی از مردمان پندارند، حکما بر این امر که هر مجردی عاقل است، استدلال به استنتاج از دو موجب کلی - در شکل دوم - کرده‌اند، یعنی از سخن آنان که: هر صورت غیر جسمی مجرد از ماده است و هر صورت معقول بالفعل از شئی هم مجرد از ماده است؛ چنین استنتاج کرده و گفته‌اند: هر صورت غیر جسمی، معقول بالفعل است؛ درحالی که دو موجب در شکل دوم نتیجه نمی‌دهد و این پنداری تباه است، بلکه آنان می‌گویند: هر چیزی که موجود است و از حیث وجود مجرد از ماده است، صورت ذاتش برای ذاتش موجود است نه برای غیر آن، پس برای ذات خود معقول و عاقل است؛ و یا اینکه گفته‌اند: هر چه از مواد که مجرد است یا جایز است تعقل شود و یا آنکه جایز نیست، و محال است جایز نباشد که تعقل شود، چون هر موجودی این امکان را دارد که به وجهی تعقل شود، پس جایز بودن معقولیت آن یا به این است که در آن چیزی تغییر نمی‌پذیرد تا آنکه معقول بالفعل گردد، و یا به این است که در آن چیزی تغییر می‌پذیرد، مانند حال در معقولات بالقوه، از اجسام و غیر اجسام که در معقولیتشان نیاز به انتزاع و تجرید مجرد کننده‌ای دارند تا آنها را انتزاع کرده و از ماده و از پرده و پوشش‌های ماده مجردشان سازد تا معقول بالفعل - پس از آنکه معقول بالقوه بودند - گردند.

ولی بخش دوم دربارهٔ مجرد بالفعل جایز نیست، برای اینکه آنچه از صفات و احوال

- به امکان عام - آن راست، همان - به وجوب - وی راست، زیرا او را نه انفعالی است و نه تغییری، پس برایش چیزی پیش نمی‌آید، بنابراین هر چه برای آن جایز باشد، برای وی لازم می‌شود، و چون جایز است که هر مجردی معقول باشد، پس لازم است که پیوسته و دائم معقول بالفعل باشد، بنابراین لازم است که برای ذات خود - با قطع نظر از غیر او - معقول باشد، در این صورت عاقل ذات خود است، زیرا اگر بالفعل عاقل ذات خود نباشد، باید بالقوه معقول ذات خود باشد، درحالی که ما آن را معقول بالفعل فرض کرده بودیم و این خلف (خلاف فرض) است.

در اینجا شک‌هایی چند است که زایل کردنشان لازم است:

نخست آنکه: اینکه عالم به نفس خود بودن چیزی، معلومات برایش کشف و روشن می‌شود، حال خارجی است که مغایر نفس حقیقتش - از آن حیث که حقیقتش است - می‌باشد، پس علم تنها، نفس حقیقت عالم - بدون انضمام صفتی زائد - نمی‌باشد، وگرنه باید ذاتش - از آن حیث که ذاتش است - مصداق صدق مفهوم عالم باشد، زیرا هر چیزی در نفس خویش، خودش خودش است، و هر ماهیتی از حیث نفسش جز اینکه نه موجود است و نه معدوم نمی‌باشد، پس در عالم به نفس خود بودن چیزی مثلاً، ناگزیر از امر دیگری غیر نفس ذات آن چیز است که به حسب آن چیز مصداق عالمیت و معلومیت آن چیز باشد، بنابراین چگونه علم مجرد به ذات خودش، عین ذاتش می‌باشد؟

گویم: این مغالطه‌ای است که منشأ آن آمیختن بین وجود و ماهیت است، برای اینکه لفظ ذات، گاهی اطلاق می‌شود و مراد از آن هویت شخصی می‌باشد و گاه دیگر اطلاق می‌گردد و مراد از آن ماهیت نوعی می‌باشد، درحالی که علم در جوهر قائم به ذات خود، عین وجودش می‌باشد، نه اینکه اگر برای آن ماهیتی کلی فرض شود، معنی آن ماهیت عین معنی علم خواهد بود، پس ذات مجرد به ذات خود و هویت خویش، مصداق صفت علم - بدون انضمام چیز دیگری بدان - خواهد بود، و بارها دانستی که صدق مفهومات متغایر بر چیزی، درخواست متغایر بودن جهات صدق را اصلاً ندارد، و کثرت آنها اشکال و خدشه‌ای در وحدت ذاتی که موصوف بدانها است وارد نمی‌آورد، جز آنکه موجب تغایر حیثیات می‌گردد.

دوم آنکه: صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب‌رازی) بر حکم حکما - در اینکه: علم هر مجردی به ذات خودش زائد بر ذاتش نیست - اعتراض کرده و گفته: اگر چنین باشد باید هر کس که مجردی را تعقل کرد، عاقل ذات خودش بودن را هم تعقل کرده است، درحالی که چنین نیست، برای اینکه اثبات این امر که مجردات عاقل ذات خویشند نیاز به برهان تازه دارد، چون اثبات عاقل بودنشان غیر از بیان اثبات وجودشان می‌باشد، آیا نمی‌نگری! هرکس که اثبات وجود باری‌تعالی را به‌گونه‌ای از برهان کرده است، در اثبات علمش اکتفای بدان نکرده است؟ بلکه اقامه حجت و برهان دیگری برای او وی را لازم می‌آید.

پاسخ - به‌گونه‌ای عرشی (الهامی) پس از آنکه گفته شد: عقل مجرد به ذات خود، عین وجود خاص خود است که قائم به ذات خودش می‌باشد نه به‌غیر خود - آنکه: این‌گونه از وجود امکان ندارد که مطلقاً برای غیرخودش حصول پیدا کند، تا چه رسد به کسی که برهان بر وجودش آورد، آنچه که برای او هنگام اقامه برهان حصول پیدا می‌کند، صورتی است علمی، مطابق با این معنی که موجود است، پس در اینجا ماهیتی موجود برای شئی دیگری حصول پیدا می‌کند که آن نفس آن ثابت شده و یا عقل آن است که در این‌گونه از وجود برای او حاصل است نه اینکه برای ذاتش حاصل است، پس این صورت، معقول آن است نه معقول برای ذات خود، چون ثابت شده: هر چه که وجودش برای غیرخودش است، جز برای آن غیر - نه برای ذات خودش - حصول ندارد، و این غیر فقط عاقل آن است، نه اینکه وی عاقل نفس خود در این وجود می‌باشد، بلکه در وجود دیگری که او راست - هنگامی که به نفس خودش قائم است - می‌باشد؛ بنابراین از این امر لازم نمی‌آید وجود مجرداتی که قائم به نفس خوداند عین معقولیتشان برای ذات خویش باشند، یعنی وجودشان که قائم به غیر خودشان است، عین معقولیتشان برای ذاتشان باشد، بلکه آن عین معقولیت آنها است برای آن غیر، پس لازم نمی‌آید هرکس که ذات آنها را تعقل کرد، عاقل بودن آنها مر ذاتشان را هم تعقل کرده باشد، مگر آن کس که ذات آنها را به علم حضوری اشراقی می‌داند، چنانکه برای برخی از سالکان از معراجیان - هنگام فنایشان از بشریتشان و بر شدنشان به آسمانهای برین - این امر واقع می‌شود.

سوم آنکه: بسیاری از منتسبان به دانش و فضل پنداشته‌اند هنگامی که شئی عالم به ذات خود و معلوم به ذات خود است، اختلاف دو حیثیت لازم می‌آید، و اینکه موضوع عالمیت به اعتباری غیر از موضوع معلومیت است؛ و صاحب کتاب حواشی تجرید این را مقایسه با درمان نفس مر خودش را کرده است، چون شگی نیست که وی از آن حیث که درمان کننده است، غیر از آن حیث است که درمان شونده است، پس مؤثر، نفس است - از آن حیث که ملکه درمان دارد - و متأثر هم نفس است - از آن حیث که استعداد قبول درمان دارد - .

شگفت آنکه وی بین اختلاف دو امری مقایسه کرده که اصلاً موجب تکثر نمی‌شود، نه در خارج و نه در ذهن و نه در ذات و نه در اعتبار - مانند عالمیت و معلومیت - و بین اختلاف دو امر، ناگزیر از تکثر در آن، در خارج و عین - نه ذهن و اعتبار - می‌باشد، برای اینکه تأثیر تجدیدی و تأثر تجدیدی - که هر دو جنس عالی‌اند - در ذاتی باهم اشتراک ندارند، یعنی در دو مقوله: «ان یفعل» و «ان ینفعل» پس قوه انفعالی را ناگزیر از ماده‌ای جسمانی است، پس هنگام انفعال نفس به سبب حصول حالت نفسانی جدید، ناگزیر از ماده‌ای بدنی که حامل قوه انفعال است می‌باشد تا بدان، از حالتی به حالت دیگر انتقال پیدا کند؛ حتی اگر نفس را غیر متعلق به بدن مادی فرض کنیم، در آن مقام امکان استکمال به کمال مجدد و تازه‌ای و انفعال به صفتی حادث و نو برایش نیست، پس در واقع درمان کننده^۱ - یعنی مداواکننده‌ای که بهبودی و دارو می‌دهد - عبارت از قوه‌ایست که بالاتر و برتر از نفس طبیعی می‌باشد، تا چه رسد به بیمار و درمان کننده، یعنی بیماری که درنور دیده به آفت و نقص است، و آن امری است که تعلق بدانچه معدن آفت و شر است دارد، و آن ماده و یا چیزی که اتصال به ماده - از جهت اتصال آن چیز بدن - دارد می‌باشد، خواه صورت طبیعی باشد و یا نفسانی، پس موضوع در هر دو از جهت ذات و اعتبار مختلف است؛ اما موضوع عالمیت و معلومیت: او نیازی به اختلاف داشتن ندارد، نه در ذات و نه در اعتبار ذهن،

۱. اگرچه این مؤاخذه‌ایست شبیه مؤاخذات لفظی، چون اثبات وسایط برای افعال جزئی منافی استناد به فاعل حقیقی در واقع نیست، و اینکه در وجود، مؤثری جز خدا نیست، جز اینکه این سخن او مؤاخذه و بلکه بیان واقع - در تفایر جهت در اینجا - می‌باشد. «سبزواری»

چنانکه به این مطلب ابن سینا در بسیاری از کتابهایش تصریح دارد. چهارم آنکه: تمام متأخران پنداشته‌اند که تضایف - مطلقاً - از اقسام تقابل است و اینکه دو متضایف دو متقابل‌اند؛ چون شنیدند که اینان در بحث تقابل گفته‌اند: از اقسام چهارگانه آن، تقابل تضایف است، از این روی حکم کرده‌اند که اضافه عالمیت، مغایر - یعنی مقابل - اضافه معلومیت می‌باشد، و چون در علم شئی به نفس خودش، در عالم و معلوم بودن یک ذات بر آنان اشکال شود که اجتماع دو متقابل لازم می‌آید، برای رهایی از آن اشکال گویند: تغایر بین موضوع عالمیت و معلومیت در آنجا اعتباری است، درحالی که پی نبرده‌اند که تغایر اعتباری در موضوع، در ملاک و جواز اجتماع دو متقابل کافی نیست؛ سپس (گوییم:) اگر قایل شوند که اضافه عالمیت در بسیط، امری اعتباری و ذهنی است که در خارج حصول ندارد، و همین‌طور معلومیت، این از ناپسندترین و زشت‌ترین سخنانی است که برخورد با برهان دارد، به جهت این شبهه ناپسند، گروهی از پیشینیان علم حق تعالی را به ذات خودش انکار کرده‌اند.

آنچه که بدان ریشه و اصل این شبهه قطع و بریده می‌شود اینک: وجود هر یک از دو مفهوم، متضایف نیستند تا آنکه مقتضی تغایر بین آن دو - به وجهی از وجوه - باشد، تا چه رسد به تقابل، برای اینکه مفهوم عالمیت مثلاً، اقتضای این امر را ندارد که وجودش به عینه، اصلاً غیر وجود معلومیت - به وجهی از وجوه - باشد، بلکه هیچ مفهومی از مفهوماتی که از حیث وجود نیز باهم تباین و دوری دارند نیستند که خود به تنهایی اقتضای این امر را - مگر با بیان و برهان - داشته باشند، این به جهت جایز بودن صدق مفهومات فراوان بر ذات یگانه و یکتای احدیت می‌باشد، پس بعضی از متضایف‌ها هستند که عقل به تقابل آنها حکم می‌کند، مانند علیت و معلولیت و تحریک و تحرک (حرکت دادن و حرکت کردن) و مستعد و مستعدله، و تقدّم و تأخر، برای حصول تنافی بین دوطرف آنها در وجود، نه در مفهوم تنها - چنانکه به این امر پیش از این اشاره کرده‌ایم - و بعضی از آنها این چنین نیستند، مانند عالمیت و معلومیت و آنچه در روند این دو می‌باشد، مانند مُحَبّ و محبوب و عاشق و معشوق و غیر اینان، پس آن چیزی که از اقسام تقابل - از مضاف - می‌باشد، از نوع اولی است نه آنچه که از نوع دومی است.

و چون این مقدمات بیان شد، آغاز در تحقیق علم او تعالی به ذات خود و به آنچه که غیرخودش است می‌کنیم، و نیز در چگونگی علم او به اشیاء مُبدَعه (عقول مجرد و نفوس) و کائنه (محدثات و پدیده‌های نو) و مراتب علم او تعالی بدانها - مانند عنایت و قضا و قدر و کتاب - در چند فصل دیگر سخن خواهیم گفت.

۲

فصل

در اثبات علم او به ذات خود

پس از آنکه در گذشته اصولی چند را بیان داشتیم گویا دیگر نیازی به بیان بیشتر - برای این مطلب - نداشته باشی، با این همه جهت توضیح بیشتر می‌گوییم: حقیقت علم چون بازگشتنش به حقیقت وجود است، البته به شرط سلب نقایص عدمی و عدم پوشیدگی به پوشش‌های ظلمانی، و ثابت شد: هر ذاتی که از حیث وجود مستقل است، و از هر چه که بیپوشاندش مجرّد، آن ذات (موجود) برای ذات خودش حاصل است، پس برای ذات خود معقول است (یعنی معقول ذات خود است) و تعقلش مرذات خودش را عبارت از وجود ذاتش است - نه غیر این - و این حصول و یا حضور، درخواست تغایر بین حاصل و حاصل شده برای وی، و حاضر و آنچه نزدش حاضر است را ندارد، نه در خارج و نه در ذهن؛ پس هر چه که از حیث وجود قوی‌تر، و از حیث تحصل شدیدتر و از حیث ذات برتر و میرای از نقص و نارسائیهاست، از حیث عقل و معقول تمام‌تر و از جهت عاقل بودنش مرذات خود را شدیدتر است.

لذا واجب‌الوجود چون مبدأ زنجیره وجوداتی که در شدت و ضعف و برتری و پستی - از عقلیات و حسیات و مبدعات و مکونات - مترتب‌اند می‌باشد، در برترین و بالاترین مراتب وجود و تجرّد آن (از ماده) می‌باشد و در کمال شدتش نامتناهی است، و غیر او از موجودات - اگر چه در قوه، به حسب عدت و مدت نامتناهی فرض شوند - آن‌گونه نیستند که امکان تحقق مرتبه دیگری در شدت، فوق آنها نباشد.

پس واجب‌الوجود از آن جهت که فوق «مالایتناهی به ما لایتناهی» (بی‌نهایت از آن‌روی که بی‌نهایت است) می‌باشد، میزان عاقلیتش مرذات خود را بر این میزان و

مرتبه است، بنابراین نسبت عاقلیت او تعالی در تأکد و استواری به عاقلیت مجردات به ذات خودشان، مانند نسبت وجود اوست در تأکد و استواری به وجود آنها؛ پس علم موجود حق به ذات خودش، تمام‌ترین علوم و شدیدترینش از لحاظ نوریت و ظهور و آشکاری است، بلکه علم حق تعالی را به ذات خود، هیچ نسبتی با علوم غیر او به ذات خودشان نیست، چنانکه هیچ نسبتی بین وجود او و وجودات اشیاء نمی‌باشد؛ و همان‌طور که وجودات ممکنات در وجود او مستهلک و درنور دیده‌اند - البته آن‌گونه که بیانش با برهان گذشت - همین‌طور علوم ممکنات در علم او به ذات خودش درنور دیده‌اند؛ و نیز دانستی که وجود او حقیقت وجودی است که از آن (حقیقت) هیچ وجودی از وجودات بیرون نیست، همین‌گونه، علم او هم به ذات خودش حقیقت علمی است که از آن چیزی از علوم و معلومات پنهان و غایب نیست.

یادآوری

پیش از این در فلسفهٔ نخستین و علم کلی شنیدی آنچه را عقل بدان حکم کند که آن کمال برای یک موجود - از آن روی که موجود است - می‌باشد و موجب اختصاص به چیزی نازلتر و باعث تغیر و تجسم و ترکب نشده و سپس در موجودی از موجودات تحقق پذیرد، در موجود حق هم از حیث تحقق - به امکان عام - امکان‌پذیر است، پس وجودش ناگزیر لازم و واجب می‌شود، وگرنه باید در حق تعالی جهت امکانی که مقابل وجوب ذاتی است باشد، درحالی که پیش از این گذشت که واجب‌الوجود به ذات خود، واجب‌الوجود از تمام حیثیات می‌باشد، و شکی نیست که علم صفتی کمالی برای موجود - از آن روی که موجود است - می‌باشد و اقتضای تجسم و تغیر و امکان خاص را نمی‌کند، و این امر در بسیاری از موجودات - مانند صاحبان خرد - تحقق و ثبوت دارد، پس حصولش برای ذات او تعالی - به‌گونهٔ وجوب بالذات - لازم است. و نیز (گوییم:) چگونه نزد صاحب فطرت و سرشت عقلی جایز است که بخشندهٔ کمالی و افاضه‌کنندهٔ آن، آن کمال را فاقد باشد؟ در آن صورت بخشیده شده برتر از بخشنده خواهد بود و دهنده از گیرنده ارجمندتر، پس استناد تمام ممکنات به ذات او تعالی که وجوب صرف و فعلیت محض است ثابت شد؛ و از جمله آنچه که بدو

استناد داده می‌شود عبارت از ذوات عالم و صور علمی است و بخشنده هر چیزی، فراگیر تمام کمال غیر مُکثَر است تا بخشنده کمال از آن کوتاهی نداشته باشد، پس واجب تعالی عالم است و علمش - همان‌گونه که گفته آمد - غیر زائد بر ذاتش می‌باشد.

۳

فصل

در علم او تعالی به غیر خودش

پیش از این در بحث علم کلی گذشت که علم تام به علت تام و یا به جهت اینکه علت است (یعنی علت بودنش) اقتضای علم تام به معلول آن را دارد، و نکند از سخن ما که گفتیم: جهت علیت و یا حیثیت علت بودن چیزی، نفس معنی اضافی از علیت را فهمیده باشی که حصولش از علت و معلول - هر دو - متأخر است! بلکه امری است که بر معلولی که بدان، علت علت است و بدان وجود معلول حصول پیدا می‌کند تقدّم و پیشی دارد.

و شکی نیست که قوام هر معلولی به امری است که مقوم او و به ذات خود محصل او - بدون موقوف بودن بر غیر خود - می‌باشد، وگرنه باید او با آن غیر، اقتضا کننده معلول باشد، درحالی که سخن در آنچه که وجود معلول به استقلال موقوف بر آن است می‌باشد، پس در هر علت مستقلی ناگزیر از معلولی است که آن معلول از لوازم آن (علت) می‌باشد، پس هر معلولی از لوازم ذات علت اقتضاکننده خود است، لذا هرگاه که آن علت به خصوص خود - حصول پیدا کرد - خواه حصولش در ذهن باشد و یا در خارج - آن معلول - به خصوص خود - حصول پیدا خواهد کرد، چون روشن شد که آن از لوازم ذات آن (علت) می‌باشد و حال عکس، این چنین نیست، برای اینکه معلول، علت را به خصوص آن اقتضا نمی‌کند، وگرنه باید علت، معلول معلول آن باشد، بلکه به واسطه امکان و نیازش، علتی را اقتضا می‌کند، لذا هر جا و هرگاه علتی - به خصوص خود - تحقق یافت، معلول هم به خصوص خود تحقق خواهد یافت، و هر جا و هرگاه معلولی تحقق یافت، علتی - نه به خصوص خود -

تحقق یافته است، پس حصول علت، برهان قاطع و دلیل محکمی است بر وجود معلول - به خصوص خود - و حصول معلول، برهان قاطع و دلیل محکمی است بر وجود علت، و آن دلیل ظنی است بر وجود علت - به خصوص خود - و استدلال از معلول بر علت را بخشی از برهان شمرده است، و آن به نام برهان «اُتی» به اعتبار اول نامیده شده است، نه به اعتبار دوم.

پس ثابت و تحقق یافت که علم به علت تام و یا به جهت اقتضاکننده آن، موجب علم به معلول می شود، بلکه ثابت شد که علم به دارای سبب، جز از جهت علم به سبب آن حاصل نمی گردد.

و چون این اصل کلی گفته آمد گوئیم: چون ثابت شد که واجب تعالی عالم به ذات خودش است؛ و شکی نیست که ذاتش علت اقتضاکننده غیر خودش بر ترتیب و نظام است، چون او به ذات خود اقتضاکننده صادر نخستین و به توسط آن اقتضاکننده صادر دومین^۱ و به توسط آن دو، سومی.... و همین طور تا آخر موجودات می باشد، لازم می آید که او تعالی، عالم به تمام اشیاء - بر نظام اتم - باشد، پس علم او به تمام آنچه که غیر خودش است لازم علمش به ذات خودش می باشد، چنانکه وجود غیر او، تابع وجود ذات اوست.

اما چگونگی این علم به اشیاء (موجودات)، به گونه ای که از آن تکثری نه در ذاتش و نه در صفات حقیقیش و نه فاعل و قابل بودنش لازم نیاید، و نیز از آن ایجاب از جهت این علم به اشیاء لازم نیاید که آن آیا پیش از اشیاء است و یا بعد از اشیاء؟ و یا با اشیاء؟ و به اینکه اشیاء را جز هنگام وجودشان نمی داند، پس اشیاء را در او تأثیر است و به سبب اشیاء درحالی است که پیش از این بر آن حال نبوده است، پس واجب الوجود بالذات،

۱. این توسط با نگرش تفصیلی به مراتب وجود است که از جهت شدت و ضعف و بلندی و پستی متفاوت می باشند. و اینکه این مراتب صادر از باری تعالی، به نظام و ترتیب برتر پس از برتر، تا پست تری که از آن پست تری نیست، به قاعده «امکان اشرف» - چنان که مشهور است - می باشد؛ اما با نگرش اجمالی آنکه: وجود منبسط بر ماهیات که به نام فیض مقدس نامیده شده است یک امر و یک کلمه است از جانب حق متعال که به ماهیاتی که در زنجیره طولی و عرضی اند - یک دفعه دهری و بلکه سرمدی - تعلق گرفته است. و اینکه او بر تمام پیکره های توحید (موجودات) یک اشراق و یک تابش حقی ظنی و سایه وار کرده است.

آنتاب وجود کرد اشراق نور او سر به سر گرفت آفاق «سبزواری»

واجب الوجود از تمام جهات نمی باشد.

بدان که راه یابی بدان از بالاترین مراتب کمال انسانی است و دست یابی به معرفت آن، انسان را همانند قدیسان و پاکان، و بلکه از گروه فرشتگان مقرب قرار می دهد، و به واسطه دشواری درک آن و پیچیدگیش، گامهای بسیاری از دانشمندان و حتی ابن سینا و پیروانش در اثبات علم زائد بر ذات واجب و ذات ممکنات - و حتی شیخ پیروان رواقیان (شیخ اشراق) و پیروانش - در نفی علم پیش از ایجاد در این راه لغزیده است، و چون حال این دو دانشمند - با نهایت تیز هوشی و شدت دانششان و بسیاری فرو رفتنشان در این فن - این گونه است، حال کسانی که پائین تر از این بزرگوارانند، یعنی صاحبان بدعت و هوس و جدل در سخن و ستیز با طرف مقابل چگونه خواهد بود؟

و به واسطه آنچه از دشواری و اشکال که گفتیم، برخی از پیشینیان از فلاسفه علم حق تعالی را به موجودات - غیر از ذات و صفاتش که عین ذاتش است - انکار ورزیده اند، چنانکه برخ دیگر از آنان علم او را اصلاً به هر چیزی نفی کرده اند، بر این مبنا که علم - نزد آنان - اضافه بین عالم و معلوم است، درحالی که هیچ اضافه ای بین شئی و نفس خودش و یا صورتی زائد بر ذات معلوم که مساوی و برابر آن باشد نیست، پس تعدد واجب لازم می آید، و چون ذات خود را نداند، غیر خود را هم نمی داند، برای اینکه علم چیزی به غیر خود، پس از علم اوست به ذات خود، لذا در بیابان گمراهی به سرگشتگی افتادند و زیان سنگینی را متحمل گردیدند؛ چه زشت و ناپسند است آفریده شده ناتوانی که ادعای احاطه علمی به مراتب ملک و دقایق ملکوت کند و نامش را فیلسوف و حکیم گذارد و سپس برگردد و از آفریدگار حکیم و علیمش که دانشمندان را افاضه علم فرموده و دلهاشان را به معرفت اشیاء و موجودات نورانی کرده است، علم را سلب نماید!! مگر آنکه برای سخن فلاسفه پیشین معنی دیگری قصد کرده باشند غیر از مدلول ظاهری، و یا آنکه مراد مصطلح از لفظ علم - نزد آنان - چیز دیگری باشد که از حق تعالی علم انفعالی و صورت ذهنی را که بخش به تصور و تصدیق در نزد مردم می شود، و یا آنچه در این روند می باشد، نفی نموده اند؛ خداوند به ضمیر بندگانش داناتر است.

فصل

در تفصیل نظریات مردم (فلاسفه) در علم حق تعالی به اشیاء و موجودات یکی از آنها نظریه و اعتقاد تابعان مشائیان - از آن جمله دو بزرگوار: ابونصر (فارابی) و ابن سینا و بهمنیار و ابوالعباس لوکری - و بسیاری از متأخران می باشد که قایل به ارتسام صور ممکنات در ذات حق تعالی و حصول آنها در او - حصولی ذهنی - به گونه کلی می باشد.

دوم: اعتقاد به اینکه وجود صور اشیاء در خارج - خواه مجردات باشد و یا مادیات و یا مرکبات و یا بسایط - ملاک برای عالمیت او بدانهاست، و این نظر بزرگ پیروان رواقیان - شهاب الدین و هر که در ردیف اوست مانند محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) و ابن کمونه و علامه شیرازی و محمد شهرزوری صاحب کتاب شجره الهیه - می باشد.

سوم: اعتقاد به اتحاد حق تعالی باصور معقول، و این منسوب به فروریوس - پیشوای مشائیان و از بزرگترین شاگردان معلم اول (ارسطو) - می باشد.

چهارم: آن چیزی است که افلاطون الهی از اثبات صور مفارق (مجرد) و مثل عقلی اعتقاد دارد که آنها (ملاک) علوم الهی اند که بدانها خداوند تمام موجودات را می داند.

پنجم: چیزی است که معتزلیان، قایلان به ثبوت معدومات ممکنی پیش از وجودشان، بدان گرویده اند، بنابراین علم باری تعالی نزد اینان، به ثبوت این ممکنات در ازل می باشد، و نزدیک به این چیزی است که صوفیان بدان گرویده اند، چون آنان اعتقاد به ثبوت اشیاء، پیش از وجودشان - ثبوتی علمی نه عینی - دارند - همان طور که معتزلیان قایل اند^۱ - .

ششم روش آنان است که معتقداند ذات او تعالی علم اجمالی به تمام ممکنات می باشد، و چون ذاتش را دانست، به یک علم تمام اشیاء را خواهد دانست، و این اعتقاد بیشتر از متأخران است که قایل اند واجب تعالی را به اشیاء دو علم است: علمی

۱. متعلق به «عینی» است... و در بعضی از نسخ - در بیان فذلکة الاقوال - آمده که: این هشتم است، (چنانکه در پایان این فصل تصریح می کند). «سبزواری»

اجمالی که بر اشیاء پیشی دارد، و علمی تفصیلی که مقارن با اشیاء است. هفتم: اعتقاد به اینکه ذات او علم تفصیلی است به معلول اولی، و علم اجمالی است به هر چه جز آن است، و ذات معلول اولی علم تفصیلی است به معلول دومی و علم اجمالی است به هر چه جز آن است، و همین طور تا اواخر موجودات، و این تفصیل اعتقاداتی بود که بین مردمان (فلاسفه و غیرهم) مشهور است.

بسا که در چگونگی ضبط گفته شود: هرکس که علم او تعالی را به موجودات اثبات می کند یا آن است که می گوید: آن از ذات وی جدا و منفصل است و یا اینکه نیست، قایل به انفصال و جدا بودن آن یا قایل به ثبوت معدومات است، خواه نسبت های آنها به خارج باشد - مانند معتزلیان - و یا به ذهن باشد - مانند بعضی از بزرگان صوفیه مانند شیخ عارف محقق محیی الدین عربی و شیخ کامل صدرالدین قونوی چنانکه از کتابهای هردو بر می آید - و یا اینکه نباشد؛ و بنابر دومی یا آن است که قایل است علم او تعالی به اشیاء خارجی، صورتهایی هستند که قائم به ذات خودشانند و از او و از اشیاء منفصل و جدایند، و آنها مثل افلاطونی و صورت های مفارق (مجرد از ماده) اند؛ و یا قایل است به اینکه علم او تعالی به اشیاء خارجی، نفس آن اشیاء است، پس آنها به اعتباری علومند و به اعتباری دیگر معلوماتند، برای اینکه از حیث حضور همگیشان نزد باری تعالی و وجودشان برای او و ارتباطشان بدو، علومند، و از حیث وجوداتشان در نفس خودشان و برای ماده متجدد متعاقب از پی هم آینده که بعضیشان از بعض دیگر غایب و پنهانند و برخیشان بر برخ دیگر به حسب زمان و مکان تقدم و پیشی دارند، معلوماتند، پس هیچ تغییری در علم او تعالی نیست، بلکه در معلوماتش است، و این آن چیزی است که شیخ اشراق و تابعان و پیروانش برگزیده اند.

و کسی که قایل به انفصال و جدا بودن آن نیست، یا قایل است که آن غیر ذاتش است - و آن نظریه دو بزرگوار: فارابی و ابن سیناست - و یا قایل است که آن (علم) عین ذاتش می باشد، در این صورت یا قایل است که ذات او با صورت عقلی متحد است، مانند فروریوس و پیروان او از مشائیان، و یا قایل است که ذات او به ذات خود علم اجمالی است به تمام آنچه که غیر او و به آنچه که جز معلول اولین است - آن گونه ای که بدان اشاره کردیم -

این هشت احتمالی بود که اعتقاد حکماست و هر احتمالی را یکی قابل شده، و ما از جهت جرح و تعدیل و نقض و ابرام، در هر یک از آنها سخن خواهیم گفت و آنچه را که تباه کرده‌اند - به قدر امکان - اصلاح خواهیم کرد و سپس آنچه را که به درستی نزدیک‌تر است معین و مشخص خواهیم ساخت، بلکه حقیقت آن چیزی است که از جانب پروردگار عزیز بخشنده وارد گردد.

۵

فصل

در اشاره به بطلان نظریه اعتزال و نظریه‌ای که به صوفیان منسوب است

اما نظریه معتزلیان که قایلند معدوم، شئی است و معدومات در حال عدمشان، از وجود منفک و جدایند و بعضیشان از بعض دیگر متمیزند، و آنها ملاک علم حق تعالی به حوادث، در ازل می‌باشند، این اعتقاد و نظریه، نزد خردمندان از سست‌ترین سخنان و باطل‌ترین آراء است، درحالی که کتاب‌های کلامی و حکمی عهده‌دار ابطال شیئیت معدوم و آنچه در روند آن از هوس‌های ایشان است می‌باشد.

اما آنچه از بزرگان صوفیه نقل شده است، بر ظاهر آن، آنچه بر اعتقاد معتزلیان ایراد شده ایراد می‌گردد، برای اینکه ثبوت معدوم مجرد از وجود، چیزی است که فساد و تباهیش واضح و روشن است، خواه به اذهان نسبت داده شود و یا اعیان^۱، و خواه معدوم مطلق باشد و یا اینکه پس از نوعی عدم در وقتی از اوقات موجود گردیده

۱. یعنی اذهان عالی و نشأه علمی.

اگرگویی: این کجا قابل مقایسه با اعتقاد معتزلیان است؟ زیرا معتزلیان قایل به ثبوت ماهیاتی هستند که از تمام وجودات خارجی و ذهنی منفک و جدایند، درحالی که اینان قایل به ثبوت آنهاست که فقط از وجودات خارجی منفک‌اند. بلکه اگر به اذهان نسبت داده شود، مجرد از وجود نخواهد بود، و آیا این جز مانند وجود ذهنی در اذهان سافل - برای ماهیاتی که منفک از وجود خارجی هستند - می‌باشد؟
گویم: بطلان این و امثال این به واسطه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است - هر کجا که باشد - و اینکه آنجا دو شیئیت نیست که یکی وجود و دیگری ثبوت ماهیت باشد. اگرچه با وجود، دوگانگی که در ذهن ماست به محض اعتبار می‌باشد، و پیش از این گفته آمد: تخلیه از وجود، عین درنوردیدن آن است، و گویی که دو شئی حاصل به تعقل، وجود و موجود، به حمل شایعند، یکی از آن دو قابل، و دیگری مقبول - به اعتبار - می‌باشد، پس در خانه جز وجود، دئاری نیست... «سبزواری»

باشد، و تفرقه تحکّم محض و زورگویی است، ولی به واسطه گمان نیکی که ما به این بزرگان داریم چون در کتابهایشان نظر کردیم، از آنان تحقیقاتی شریف و ارزشمند و مکاشفاتی لطیف و پسندیده و علمی دشوار و پیچیده، مطابق آنچه که خداوند بر دل‌هایمان افاضه فرموده و ما را بدانها الهام فرموده یافتیم که امکان شک در خورشید نیمروز می‌کنیم و در آن علوم و مکاشفات شک نمی‌کنیم، لذا آنچه را که بیان داشتند و هر چه را که گفتند، حملی درست و توجیهی زیبا، در نهایت برتری و استواری نمودیم، چنانکه به زودی با خواست الهی بدانها اشاره خواهیم کرد، با اینکه ظاهر سخنان ایشان به حسب نگرش دقیق، در سُستی و بطلان و معقول نبودن، کمتر از سخنان معتزلیان نیست.

و از آن جمله چیزی است که صاحب کتاب فتوحات مکی در باب سیصد و پنجاه و هفت آن کتاب بیان داشته و گفته: اعیان ممکنات در حال عدمشان رایی و مرئی (بیننده و دیده‌شونده) و شنونده و شنیده شونده - به دیدنی ثبوتی و شنیدنی ثبوتی - هستند، پس خداوند سبحان هر چه از این اعیان که خواست معین کرد و بر آن (عین) نه جز او از امثال آن، قولش را که در زبان عربی تعبیر و ترجمه به «کُن - باش» شده^۱ واداشت، پس امرش را شنوید و مأمور شد، پس از کلمه او می‌باشد، بلکه عین کلمه او می‌باشد، و پیوسته ممکنات در حال عدم ازلیشان، واجب‌الوجود به ذات خود را می‌شناسند^۲ و وی را تسبیح و تمجید می‌کنند - به تسبیحی ازلی و تمجیدی قدیم ذاتی - در حالی که آنها را عین موجودی نبود؛ پایان سخن او.

و در کتاب فصوص‌الحکم خود گوید: علم تابع معلوم است^۳، پس هر کس که در ثبوت عینش و حال عدمش مؤمن بوده است، در حال وجودش به آن صورت ظاهر خواهد گشت، و خداوند این را می‌داند که این‌گونه خواهد بود، لذا فرمود: و هو اعلم^۱. یعنی سخن خداوند فعل اوست، چنانکه در نهج‌البلاغه آمده است. و فعل او وجود منبسط بر اشیاء است، و وجود در خارج، عین ماهیت است، حضرت شیخ بالاتر رفته و فرموده: بلکه عین کلمه او می‌باشد. «سبزواری»^۲. در احادیث امامان ما (ع) همانند اینها آمده، و عرفان ممکنات در آن حال و تسبیحشان و تمجیدشان، وجودشان است مر واجب تعالی را و عدم اضافه وجود به نفس آنان، چنانکه در حال نقض میثاق و پیمانشان در این عالم است، پس عدم اضافه وجود به اعیان در آنجا، اعتراف آنهاست در آنجا به اینکه مُلک و سپاس او راست، و اضافه‌اش بدانها در اینجا، انکار آنها و نقض پیمانشان است - اگر چه به زبان اقرار داشته باشند - . «سبزواری»^۳. این نظریه اشعریان است، و محقق طوسی تابعیت را در کتاب تجرید حمل بر معنی اصالت موازنه در تطابق کرده است، و مراد حضرت شیخ از معلوم متبوع، معلوم بالذات در آنجا می‌باشد، یعنی ←

بالمهتدین، یعنی: او هدایت شوندگان را بهتر شناسد (۱۲۵ - نحل) و چون چنین چیزی فرموده، از این روی بازهم فرموده: مایِدَلُ الْقَوْلِ لَدِيَّ - چون سخن من بر حد علم من در خلق من است - و ما انا بظلام للعبید، یعنی گفتار در نزد من تغییر نیابد (چون گفته من به مقدار علم من در آفریده‌هایم می‌باشد) و من ستمگر بندگان نیستم (۲۹ - ق) یعنی کفری که آنان را به شقاوت اندازد و بر آنها مقدر نکردم تا آنچه را که در توانشان نیست از آنان بخواهم که انجام دهند، بلکه درباره آنان جز به حسب آنچه که درباره ایشان می‌دانستیم عمل نکردیم، و درباره‌شان عمل نکردیم مگر به واسطه آنچه که نفوس آنان - از آنچه برآیند - به ما دادند، اگر ظلم است، پس آنان ظالم‌اند، از این روی فرمود: و ما ظلمناهم ولکن كانوا انفسهم يظلمون، یعنی: ما ستمشان نکرده‌ایم بلکه خودشان به خودشان ستم می‌کردند (۱۱۸ - نحل) پس خداوند به آنان ستم نکرده است، و همین‌طور به آنان نگفتیم^۱ مگر آنچه را که ذات ما داده که به آنان بگوییم، و ذات ما

ماهیت، از آن حیث که به نفس خود نه موجود است و نه معدوم، نه به جعل گرد آمده - به واسطه بطلانش در ذاتیات - و (مرادش) از علم، وجود آنهاست در آنجا به وجودی واحد و بسیط که به ذات خود تعینی ندارد، (مرادش) از تابعیت تعین و رنگ پذیرش است به رنگ اعیان ثابت، و نیز اعتبار معلومیت - یعنی ماهیت از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - بر اعتبار وجود - هر وجودی که باشد - مقدم است، برای آنکه هر چه بالذات است بر هر چه بالعرض است مقدم می‌باشد، و حق جمع است، زیرا معلوم - در رنگ‌پذیری مثلاً - متبوع است و علم در وجود احدی متبوع است و معلوم در وجود کونی خارجی تابع است.

اگرگویی: چگونه اعیان در آنجا ظلم و کفر و شقاوت را می‌طلبند؟ در صورتی که هرکس خیر و سعادت را برای خودش در هر نشأه می‌طلبد نه شر و شقاوت را.

گویم: شرملاً در آنجا به حمل اولی شراست نه به حمل شایع، زیرا به حمل شایع منافی وجود شنی است - همچنان که خیر ملایم آن است - و آنجا وجودی نیست تا بر آن دو صدق می‌کند (یا آنکه تصدیقشان کند) بنابراین هر ماهیتی آنجا وجودی را در اینجا می‌طلبد تا ذات و لوازم ذات خودش را آشکار نماید، نه اینکه نفس موضوع - یعنی این ماهیت مخصوص - از میان برداشته می‌شود، چنانکه ماهیت «الف» راست بودن، ذاتی آن است نه به واسطه جعلی که از جانب جاعل گردآمده باشد، و همین‌طور «دال» کج بودنش چنین است و در ذهن نویسنده هردو اقتضای وجودی در خارج دارند که آن دو را آن‌گونه که هستند آشکار سازد، وگرنه «الف» و «دال» نخواهند بود. «سبزواری»

۱. یعنی همان‌گونه که اعیان در ازل به زبان استعدادشان از ما چیزی نخواستند جز آنکه ذات و قابلیتشان به واسطه رنگ‌پذیری مختلفشان بدانها داده بود، همین‌طور در آنچه که آنان را پیوسته و دائم است نگفتیم جز آنچه ذات ما - قول (کُن) غیر رنگ‌پذیر را - اقتضا و عطا کرده. و آن کلمه «کُن» واحد است، پس شأن ما جز ابراز و تابناک کردن آنچه که در ذات آنان از خیر و شرم‌پنهان بود نمی‌باشد، و روش و سُنت ما جز داد و دهش و برطرف کردن ظلمت و عدم نیست؛ قل کل يعمل علی شاکلته (۸۴ - اسراء) «سبزواری»

برای ما - آن گونه که بر آن است - معلوم است که^۱ چنین گوییم و چنان نگوییم، پس آنچه گفتیم جز آنچه را که دانسته بودیم بگوییم نبود، لذا گفتیم، گفتن از جانب ما بود و از جانب آنان امتثال و عدم امتثال - همراه با شنیدن از جانب آنان - پایان سخن او.

در جای دیگر گفته: حق تعالی را جز افاضه وجود بر حسب اقتضای اعیان نمی باشد. گویم: این کلمات و همانند اینها نزد آنان به حسب مفهوم ظاهری دلالت بر ثبوت ماهیاتی دارد که در اعیان و خارج، مُنفک و جدای از وجوداند، پس فرقی بین اعتقاد آنان و اعتقاد معتزلیان - فرق قابل توجهی همچنان که گذشت - نمی باشد، برای اینکه برهان بر محال بودن تقدّم ماهیت بر وجود - هر تقدّمی که باشد اگر چه به حسب ذات باشد تا چه رسد به تقدّم به حسب عین و خارج - اقامه شده است، خواه تقدّمش را - مجرد از وجود - ثبوت علمی نامید و یا ثبوت خارجی.

ولی لازم است دانسته شود که موجودات فراوانی گاه به یک وجود - به گونه بسیط - موجوداند و دیگر گاه به وجودات متعدّد متکثر - به حسب تکثرشان به حسب مفهوم محصّل نوعی - پدید می آیند، و چون گفته شود: این موجود در خارج و یا در ذهن است، مراد از آن، وجود تفصیلی است، چون آن وجودی است که اختصاص به این ماهیت دارد و در آن (وجود) با آن (ماهیت)، غیر آن اتحاد ندارد؛ پس وقتی گفته شد: وجود اسب، مراد از آن وجودی است که اسب بدان، بالفعل اسب است و از انسان و فیل و گاو و غیر اینها متمیّز و جُداست؛ اما وجود بسیط اجمالی که فرض شده تمام مفهومات این انواع بر آن صدق می کند و بعضی از آن مفهومات با بعض دیگر در این وجود - با تغایرشان در مفهوم - متحداند، این وجود منسوب به چیزی از این معانی و حقایق - به اینکه وجود آنهاست - نمی باشد، برای اینکه عُرف و معمول جاری به این امر است که چون گفته شود: وجود چنین، از آن وجود مفصّل که غیر آن در آن شراکت داشته باشد فهمیده نمی شود، نه وجود بسیط عقلی که در آن اشیاء بسیاری با این چیز جمع می شوند.

۱. نظیر است. یعنی همان گونه که ذات و اسماء و صفات ما که عین ذات ماست برای ما آن گونه که هستند معلومند، همین طور است صور اسماء ما که عبارت از اعیانند، و در این سخن نیز اشاره است به قاعده مشهور در اثبات علم حق تعالی به غیر، و آن علم به علت است که مستلزم علم به معلول می باشد. «سبزواری»

و چون این ثابت شد گوییم: آن چیزی که برهان بر محال بودنش اقامه شده، ثبوت ماهیتی است که اصلاً از وجود، مجرد و رهاست، خواه وجود تفصیلی باشد و یا وجود اجمالی؛ اما ثبوت آن (ماهیت) پیش از این وجود خاصی که بدان امر متحصّل بالفعلی که از آنچه غیرخودش است متمیز و جدا می‌گردد، هیچ محال بودنی در آن نیست، بلکه کنکاش کامل و کشف درست آن را موجب می‌گردند - چنانکه به زودی این مطلب را خواهی دانست - .

پس عرفا وقتی گفتند: اعیان ثابت‌ه در حال عدمیتشان چنین اقتضا دارند و یا حکمشان چنین است، مرادشان از عدم آنها، عدم مضاف به وجود خاص آنها می‌باشد که در خارج از وجود دیگری که غیرآنها راست مُنفصل و جُداست، نه عدم مطلق، برای اینکه وجود حق تعالی تمام آنها را همراهی دارد، زیرا این اعیان از لوازم اسماء الهی‌اند و شکی نیست که تمام اسماء و صفات حق تعالی - با کثرت و عدم برشمردن آنها - به یک وجود بسیط موجوداند، پس آنها در واقع معدومات مطلق - پیش از وجودات خارجیشان - نیستند؛ بلکه این‌گونه حادث از وجود، در ازل از آنها مسلوب است، و به این بیان فرق تام و فاصله دُوری که بین روش تصوف و روش اعتزال است حصول می‌یابد.

و پیش از این - در تقسیماتشان در مباحث صفات و اسماء الهی - نمونه‌ای از این باب گفته آمد و اشاره‌ای به معرفت و شناخت عالم اسماء شد که این عالم جداً عالم بزرگی است، و به زودی برایت روشن خواهد شد که این روش، به روش پیشینیان چقدر نزدیک است^۱ که قایل بودند علم باری تعالی به اشیاء - پیش از وجودشان - عبارت از عقل بسیط ازلی است، و با بساطت و ازلیت و وجوب ذاتیش، تمام اشیاء، به‌گونه برتر و عالی‌تر و شریف‌تر و مقدّس‌تر است، برای اینکه همان‌طور که اشیاء را وجودی طبیعی در این عالم، و وجودی مثالی و ادراکی جزئی در عالم دیگر، و وجودی عقلی و کُلّی در عالمی که فوق دو عالم دیگر است می‌باشد، همین‌طور آنها را وجودی اسمائی و الهی در ناحیه و صُقع ربوبی است که در عرف و اصطلاح صوفیان بدان عالم اسماء گفته می‌شود.

۱. یعنی تا اینجا دور بودن روش آنان (عرفا) از روش اعتزال برایت روشن شده و به زودی نیز نزدیک بودن روششان به روش پیشینیان برایت روشن خواهد شد. «سبزواری»

فصل

در حال قایلان به مُثُل عقلی و صورالهی - افلاطیون - و حال آنچه که به فروریوس و پیروان وی از اتحاد عاقل و معقول نسبت داده می شود

اما نظریه قایلان به مُثُل، اگر چه نزد ما نظریه پیروزمندانهای است - چنانکه از آن دفاع کرده و بر آن برهان اقامه نمودیم و پایه هایش را استوار و بنیانش را بلند نمودیم و در مبحث علم کلی در سفر اول این کتاب از آن سخن گفتیم - ولی قرار دادن این صور را ملاک علم ازلی کمالی الهی - که بر تمام ماسیوی و موجودات پیشی دارد - جای بحث و گفتگو و محل اشکال است، چون علم او تعالی قدیم و واجب بالذات است و این صورتها از حیث وجود از وی - تعالی - و از علم او به ذات آنها متأخراند، پس چگونه اینها به عینه علم او به اشیاء، در ازل الازال می باشند؟

و نیز این صورتهای مفارق (مجرد از ماده) چون موجوداتی عینی و خارجی اند - نه ذهنی - ما سخن را به چگونگی علم او بدانها - پیش از صدور - باز می گردانیم، لذا یا تسلسل لازم می آید و یا اعتقاد به اینکه واجب تعالی بسیاری از چیزها را - پیش از آن چیزها - نمی داند و بلکه علمش مستفاد از آنهاست و اگر آن اشیاء نبودند، او عالم به حال آنها نبود، در حالی که اصول درست چندین بار گفته شده گذشته، این نظریه و امثال این را باطل می کند.

اما منسوب به فروریوس^۱: ابن سینا و کسانی که پس از او آمدند تا به امروز، در اشکال و سست شمردن این نظریه بر او و نابخردانه شمردن نظر گوینده اش کوشش فراوان به خرج دادند، چنانکه برای آن کس که کتابهای ابن سینا - مانند شفا و نجات و اشارات - را بررسی کند، و نیز کتابهای شیخ اشراقی - مانند مطارحات و حکمت الاشراق و تلویحات - را و همین طور کتابهای غیر این دو - مانند کتاب بهمینار

۱. بدان که اتحاد عقل و معقول اگر در مقام علم کمالی ذاتی در کار گرفته شود، معنایش: بودن بسیط حقیقی است به وحدت و بساطتش تمام معقولات را، و اگر در مقام علم تفصیلی در کار گرفته شود، معنایش اتحاد اشراق و تابش اوست به هر معقولی - بدون جدا شدن از ذات و از مقامش - بلکه اتحاد در مقام ظهور، حقیقت ظاهر (شونده) راست. «سبزواری»

که به نام تحصیل نامیده شده - و کتاب‌های محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) و خطیب‌رازی و جز این دو از پسینیان را بررسی کند این امر آشکار می‌شود؛ و ما در این مقام - در مباحث اتحاد عقل و معقول از فن کلی - سخن گفته‌ایم که بیشتر از آن امکان‌پذیر نیست؛ هرکس می‌خواهد که بر چگونگی این نظریه و حقیقت آن، و دقت و لطافتش آگاهی پیدا نماید، بدانچه آنجا آمده مراجعه نماید تا برایش بلندی مرتبه گوینده‌اش در حکمت و رسوخش در علم و استواریش در پاکی ضمیر وی - به شرط آنکه از کسانی باشد که نیروی فرو شدن در علوم و شدت نگرش و اندیشه را داشته باشد - آشکار گردد؛ ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء، یعنی این فضل و کرم الهی است به هرکس که خواهد می‌دهد (۴ - جمعه).

۷

فصل

در حال کسانی که قایل به ارتسام صور اشیاء در ذات الهی اند

تقریر و بیان آن‌گونه که از سخن ابن سینا - در بیشتر از کتاب‌هایش - بر می‌آید اینکه: صورت‌های معقول گاهی از صورت‌هایی که موجود در خارج اند گرفته می‌شوند، چنانکه از آسمان و شکل‌های خارجی آن - به واسطه حس و رصد کردن - صورت‌های عقلی آن گرفته شود؛ و گاهی هم صورت معقول، از محسوس گرفته نمی‌شود؛ بلکه بسا که کار برعکس باشد، مانند صورت خانه که نخست آن را سازنده در ذهنش - به قوه خیالی - انشاء و ایجاد می‌کند و سپس این صورت محرک اعضای وی می‌شود تا آنکه آن را در خارج پدید می‌آورد، پس وجود علمی این صورت، گرفته شده از وجود خارجی آن نیست، بلکه وجود خارجیش تابع وجود علمیش می‌باشد. و پیش از این در مباحث کیفیات نفسانی - از فلسفه نخستین - گذشت که: از جمله اقسام و اجناس علم آنکه تقسیم به فعلی و انفعالی می‌گردد، فعلی آن سبب وجود معلوم در خارج است و انفعالی برعکس آن است، خواه سببیت، سببیت تام استقلال باشد و یا اینکه نباشد، پس علم سازنده خانه، به‌خانه‌ای که اراده ساختنش را دارد از قبیل قسم اولی است، ولی آن سبب، موجب تام نیست؛ بلکه در آن، نیاز به

قابل و آلت و وضع خاص و زمان خاص و شرایط دیگری دارد.

حال گوییم: نسبت تمام امور در این جهان به خداوند متعال، نسبت ساختن سازنده با اختیار است به نفس سازنده خود، و نسبت تصنیف کتاب حکمی، به نفس تصنیف کننده‌اش که دانا و حکیم است، البته اگر در فاعلیت تام باشد، یعنی تصوّر تنهای وی برای حصول ساخت و تصنیفش در خارج کافی باشد، پس صدور اشیاء از باری تعالی در خارج به این است که نخست تعقل کرد و پس از او صادر شد، و تعقل او تعالی مر آنها را به این نیست که نخست پدید آمده‌اند و سپس تعقل شدند، برای اینکه صدور آنها از تعقل اوست، نه اینکه تعقلش از صدور آنها، پس قیاس تعقل واجب‌الوجود مر اشیاء را، قیاس افکار ما است که نخست آنها (اشیاء) را استنباط و ادراک می‌کنیم و سپس پدیدشان می‌آوریم، از آن جهت که معقول از آنها سبب موجود و خلاصه، با وجوه فراوانی از فرق می‌باشد، چون ما از آن جهت که در فاعلیت ناقصیم، در افعال اختیاری خود نیازمند به برانگیخته شدن شوقی که پس از تصور و تخیل فعل حاصل می‌شود هستیم، و نیز نیازمند به استخدام و در اختیار درآوردن قوه حرکت دهنده و درکارگیری آلت تحریکی طبیعی - مانند عضله‌ها و پی‌ها و دست و پا - و خارجی غیرطبیعی - مانند تبر و تیشه و رنده و قلم و مرکب - و رام بودن ماده‌ای که صلاحیت قبول این صورت را دارد هستیم.

و از آن جهت که اول تعالی از حیث ایجاد و فاعلیت تام است - همان‌طور که از حیث وجود تحصیل تام است - امر و فرمانش - وقتی چیزی را اراده ایجاد فرمود - فقط بدان می‌گوید: باش! دردم وجود می‌یابد، پس قول و کلامش که تابع اراده ذاتیش می‌باشد، همان تعقلش است مر اشیاء را^۱، پس کینونیت و موجودیت اشیاء در خارج، تابع معقول آنها که عبارت از قول اوست می‌باشند، و این صورت‌های عقلی عبارت از کلمات تاّمات الهی اند که پایان‌پذیر نیستند، لذا کتاب تابناک الهی

۱. کلام بودن صورت‌های مرتسم به اعتبار برانگیخته شدنشان از ذات است نه مستفاد از اشیاء و به اعتبار آشکاریشان از آنچه در باطن غیب مطلق است، و مراد از تابعیت آنها، تأخر سرمدی آنهاست، و مراد از اراده ذاتی علم است که مقدم بر این صورت‌های مرتسم اجمالی می‌باشد که عبارت از ابتهاج و سرور ذات اوست به ذات خود، به‌گونه‌ای که در آن، اراده اشیاء درنور دیده شده است، زیرا هرکس چیزی را دوست داشته باشد آثارش را هم دوست دارد. «سبزواری»

به بهترین و نیکوترین وجهی بر این امر آگاهی داده است، یعنی وجود موجودات خارجی را بر قول الهی و کلام عقلی او که مطابق آنهاست آراسته و مرتب ساخته است که آن هم بر اراده ازل ذاتی وی مترتب می‌باشد؛ و ما به زودی معنی کلام و کتاب را در مباحث بعدی - به وجهی مشرقی (الهامی) - با خواست الهی - تحقیق و ثابت خواهیم کرد.

بسا بر این امر که علم الهی به اشیاء به واسطه صورتی است که در ذاتش حاصل است، استدلال شود، یعنی اینکه ذاتش را می‌داند و ذاتش سبب اشیاء است، و علم به سبب تام شئی، موجب علم به آن شئی است، پس ذاتش تمام اشیاء را در ازل می‌داند، ولی تمام اشیاء در ازل - به وجود اصیل - موجود نیستند، و چون به وجود علمی غیر اصیل موجود نباشند، علم بدانها تحقق نمی‌پذیرد، برای اینکه علم درخواست تعلق بین عالم و معلوم را دارد، خواه نفس تعلق و اضافه باشد و یا صورتی که موجب آن است، و تعلق بین ذات عالم و یا صفت او و بین معدوم صرف ممتنع و محال است، زیرا به جهت لازم آمدن نسبت، دو طرف - به وجهی از جوه - تحقق می‌پذیرند، و چون تحقق عالم با اجزایش در ازل ممتنع است - وگرنه قدم حوادث و پدیده‌ها لازم می‌آید - باقی می‌ماند که آنها به وجود عقلی صورتی - نزد باری تعالی - پیش از وجود خارجیشان موجود باشند، و این هم یا این است که از واجب تعالی منفصل و جدا باشند - در این صورت مثل افلاطونی لازم می‌آید - و یا اینکه اجزای ذات او باشند، در این صورت ترکیب در ذات او لازم می‌آید و هردو بخش محال است، و یا اینکه زائد بر ذات او باشند - ولی متصل بدان و مرتسم در آن - و این همان مطلوب است.

بر او اشکال شده که این، به قدرت ازل الهی نقض می‌گردد، زیرا آن نیز صفتی است که تعلق به مقدرات دارد، و شکی نیست که قدرت الهی تمام اشیاء را - چه مبدعات و چه کائنات آنها را - فرا گرفته است، زیرا تمام آنها صادر از اویند - چه با واسطه و چه بی‌واسطه - بنابراین باید موجودات کونی را - به اعیانشان نه به صورت‌های علمیشان - در ازل وجودی باشد، برای اینکه اشخاص عینی و خارجی آنها مقدور اویند، نه تنها صورت‌های عقلی آنها، ولی وجود حوادث و پدیده‌ها در ازل محال است، لذا نقض - به واسطه جاری بودن دلیل و تخلف مدلول - آشکار گشت.

بعضی از هوشمندان این نقض را چنین پاسخ داده که: مانند چنین نسبتی، تحقیقاً

اقتضای وجود دو طرف را ندارد، بلکه تنها وجود تقدیری در آن کافی است، برای اینکه نفس نسبت، وجودش تقدیری است؛ سپس چون با چیزی که گفته بیم از انهدام اصل استدلال پیدا کرد گفت: جهت آنکه گفته شود: نسبت، اگر چه اقتضای تحقق دوطرف را بالفعل ندارد، ولی تحقق علم، آن اقتضا را دارد، برای اینکه علم، مستلزم انکشاف معلوم است نزد عالم و تمیز آن، درحالی که معدوم صرف را انکشافی و تمیزی نیست.

گویم: به اصل استدلال به زودی باز خواهیم گشت، اما نقض به سبب قدرت: امکان دفعش به این است که: اگر جاری بودن دلیل را در قدرت بپذیریم و اینکه حکم آن در اقتضای دوطرف حکم علم است، ولی تخلف حکم را در قدرت ازلی نمی پذیریم، برای اینکه همان گونه که در علم، وجود معلوم به عین خارجی آن لازم نمی آید، بلکه وجودش به صورتش کافی و بسنده است، همین طور وجود مقدر به عین خارجیش لازم نمی آید، بلکه وجودش به صورتش کافی است، و این وجود صوری همان طور که معلوم اوست، همین طور مقدر و صادر از اوست، چنانکه ابن سینا و جز او از قایلان به ارتسام صور اشیاء در ذات او تصریح دارند که این صورتها همان گونه که در او تعالی حاصل است، همین طور صادر از او هم هست؛ اما پاسخی که این پاسخ دهنده داده از چند وجه در نهایت سستی است:

نخست حکم کردن اوست که نسبتها و اضافات را جز با فرض و تقدیر، وجودی نیست، در حالیکه چنین نیست و این مطلب را در مباحث مقوله اضافه دانستی که آنها را از وجود خارجی بهره ای است - اگر چه فرض کننده ای آنها را فرض نکرده باشد - .
دوم آنکه: آنها اگر چه از موجودات عینی خارجی نیستند، ولی از انتزاعیاتی هستند که درخواست وجود دوطرف را دارد.

و سوم حکم کردن اوست به فرق بین علم ازلی و قدرت ازلی که یکی از آن دو، درخواست تعلق دارد نه دیگری؛ این زورگوئی محض است، چون پیش از این گذشت که تمام صفات حقیقی او یک حقیقت اند و آنها را یک وجود است و قیاس قدرت حق تعالی با قدرت انسان جایز نیست، برای اینکه قدرت در ما، عین قوه و استعداد فاعلیت است و در حق تعالی نفس ایجاب و تحصیل، پس میزان علم و قدرت او در تعلقشان به ممکنات یکی است - بدون تفاوت - .

هشدار دادن و اشاره کردن

خلاصه آنچه که ابن سینا در کتاب الهیات شفا گفته اینکه: واجب تعالی اشیاء را تعقل می‌کند و بر او جایز نیست که اشیاء را از اشیاء تعقل کند، وگرنه ذاتش باید یا متقوم به آنچه از اشیاء تعقل می‌کند باشد که در آن صورت ترکیب در ذات او لازم می‌آید و این محال است؛ و یا آنکه (ذات او) عارض آنها می‌شود که اشیاء را تعقل نماید، بنابراین اگر اموری از خارج (یعنی اگر وجود فاعل صورت‌ها) نباشد او به حال (ذاتی) خود نیست و حالی دارد که از ذاتش لازم نمی‌آید، بلکه از غیرذاتش می‌باشد، پس غیر را در او تأثیر است، درحالی که اصول پیشین این و همانند این را باطل می‌سازد، چون پیش از این گفته آمد: هر چه که بر آن امری از خارج عارض می‌شود (یعنی عروض خارجی) در آن ناگزیر از قوه انفعالی می‌باشد، پس در آن، ترکیب خارجی از دو چیز لازم می‌آید: چیزی که آن بدان، بالفعل موجود است و چیزی که آن بدان بالقوه می‌باشد، و هر چه که چنین باشد واجب‌الوجود بالذات نخواهد بود، چون وی از تمام جهات بسیط حقیقی است.

و نیز: هر چه که چیزی - نه از ذاتش و بلکه از غیرذاتش - عارض آن می‌شود و در آن معنی چیزی بالقوه می‌باشد، آن چیز ناگزیر یا جسم است و یا جسمانی، درحالی که واجب این‌گونه نیست؛ پس با این اصول، این نظریه که عاقلیت او مستفاد از غیرخودش و یا پس از آنکه نبوده حاصل شده است باطل می‌گردد؛ و از وجهی دیگر: جایز نیست که عاقل این تغییرات با تغییرشان - از آن حیث که تغییرشان است - تعقل زمانی مشخص باشد و هر یک از آنها را صورت دیگری بر حد خویش باشد، و شکی نیست که آنها متضاد و متفاسد یکدیگراند و بعضی از آنها با بعض دیگر باقی نمی‌مانند، در این صورت ذات باری تعالی محل تغییرات و متضادات می‌شود و نتیجه آنکه پروردگار عالمیان ماده‌ای جسمانی است؛ خداوند از آنچه ستمکاران می‌گویند بسی برتر و مبرّاتر است.

و نیز از وجهی دیگر: این فاسدات اگر به صورت‌های کونیشان، و یا به آنچه از جهت شخصیتشان و جزئیاتشان و تغیر و تکثرشان ادراک گردند، ادراک آنها بدین‌گونه، تعقل نیست و بلکه احساس و یا تخیل است و قوه‌ای که آنها را ادراک می‌نماید

قوه حسّاس و یا خیالی است، برای اینکه در جای خود ثابت شده که ادراک کننده - در درجه وجود - مانند ادراک شونده است، پس صورت های محسوس و یا متخیّل - از آن جهت که شخصی و تجزیه پذیراند - ناگزیر با آلتی جسمانی تجزیه پذیر ادراک می شوند، پس ناگزیر باید واجب تعالی این اشیاء را به گونه ای دیگر - غیر از احساس و تخیل و امثال این دو مانند عقل متغیّر - ادراک نماید، و همان طور که اثبات بسیاری از افعال برای حق تعالی - بدون واسطه - نقص است، همین طور اثبات بسیاری تعقلات هم نقص است، بلکه واجب الوجود هر چیزی را به گونه کلی^۱ تعقل می کند، با این همه از او هیچ چیز شخصی پنهان نیست، همان طور که هم سنگ ذره ای نه در آسمان ها و نه در زمین از او پنهان نیست.

اما چگونگی آن اینکه: چون ذات خود را تعقل دارد و تعقل دارد که او مبدأ هر موجودی است، اوایل موجودات را که از اوست و آنچه از آنها تولّد پیدا می کند را تعقل دارد، و هیچ چیزی پدید نمی آید مگر آنکه از جهتی به سبب او واجب می گردد و ما این مطلب را بیان کرده و روشن نموده ایم، پس این سبب ها با برخوردهایشان منتهی به این امر می شوند که از آنها اموری جزئی پدید می آید؛ پس اوّل تعالی سبب ها و مطابقت آنها را می داند و ضرورت آنچه منتهی بدانها می گردد و آنچه بین آنها از زمانها و برگشت هایی که آنها راست می داند، زیرا امکان ندارد که آنها (کلیات) را بداند و اینها را نداند، بنابراین مُدرک امور جزئی - از آن حیث که کلی اند - می باشد.

و نیز گفته: گمان نرود که چون نزد او معقولات را صور و کثرتی است، کثرت صوری که تعقلشان می کند اجزای ذاتش هستند و آنها (معقولات) بعد ذاتش می باشند، برای اینکه تعقلش مر ذاتش را، ذاتش است و از وی هر چه که بعد از اوست تعقل می شود، پس تعقلش مر آنچه را که بعد ذاتش می باشد معلول تعقلش است مر ذاتش را، بدین گونه: معقولات و صوری که وی را بعد ذاتش است، آنها به گونه معقولات عقلی معقول اند نه نفسانی^۲ - و او را بدانها فقط اضافه مبدأ - که از جانب اوست نه در

۱. مراد سعه و احاطه است، یعنی شی را به صورتی که محیط بدان و به غیر آن است تعقل می کند و آن و غیر آن را به یک صورت تعقل می کند. «سبزواری» ۲. نه معقولات تدریجی از پی آینده را، و آن چیزی است که پیش از این گفت: مانند عقل متغیّر. «سبزواری»

او - می‌باشد، و بلکه اضافاتی بر ترتیب می‌باشد، یعنی بعضی از آنها پیش از بعض دیگراند، اگرچه باهم هستند، یعنی در زمان نه تقدّم دارند و نه تأخر، پس در آنجا انتقالی در معقولات نمی‌باشد.

باز گفته: پس عالم ربوبی به وجود حاصل و ممکن احاطه دارد و به ذات خود بدانها - از آن حیث که معقول‌اند نه از آن حیث که در اعیان وجود دارند - اضافه و نسبت دارد، پس نگرش درحال وجود معقول آنها برایت باقی ماند که آیا در ذات اول تعالی - مانند لوازمی که او را الحاق می‌شود - موجوداند و آنها را وجودی است که از ذات خود و غیر خود مفارق است، مانند صور مفارق - بر ترتیبی که موضوع (نهاده شده) در صقع ربوبی‌اند - و یا از آن حیث‌اند که در عقل و یا نفس موجوداند؟ یعنی اول تعالی چون این صور را تعقل کند، در هر کدام که باشد ارتسام می‌پذیرد و آن عقل و یا نفس، نسبت به آن صور معقول مانند موضوع می‌شود و معقول او (عقل اول) می‌باشند، بدان شرط که در وی باشند، و معقول اول تعالی هستند، به شرطی که از وی باشند، و اول تعالی از ذاتش تعقل می‌کند که مبدأ آنهاست، و از جمله آن معقولات کدام معقول است که از او (اول تعالی) می‌باشد؟ یعنی مبدأ اول مبدأ او، بدون واسطه می‌باشد و وجودش در آغاز از او افاضه می‌شود؟ و کدام معقولی است که از او (عقل اول) می‌باشد و او مبدأ آن، با واسطه می‌باشد و برای بار دوم از او افاضه می‌شود؟

حال در وجود آن معقولات هم - اگرچه ارتسامشان در یک چیز است - همین طور می‌باشد، ولی بعضی از آنها پیش‌اند و بعضیشان - بر ترتیب سببی و مسببی - بعداند، و چون این اشیاء ارتسام یافته در این چیز (عقل اول) از معلولات اول تعالی هستند، داخل در آنچه اول تعالی ذات خودش را تعقل می‌کند که مبدأ آن (چیز - عقل اول) می‌باشد می‌گردد، پس صدور آنها از وی آن‌گونه که گفتیم نمی‌باشد، یعنی وقتی خیری را تعقل کرد موجود می‌شود، چون آنها نفس تعقل او مر خیر را هستند، و یا اینکه کار تسلسل پیدا می‌کند، چون او نیازمند به این می‌شود که آنها را تعقل کند که تعقل کرده است، و همین طور تا بی‌نهایت و این محال است، پس آنها نفس تعقل او مر خیر را هستند.

پس وقتی گفتیم: چون آنها را تعقل کند موجود می‌گردند درحالی که با آنها تعقل دیگری نیست و وجودی جز آنکه تعقلات‌اند ندارند؛ این درحالی است که گویی چنین

می‌گوییم: چون آنها را تعقل کرده تعقلشان کرده، و یا آنکه چون آنها از او موجود شده‌اند، از او موجود شده‌اند، پس اگر این معقولات را اجزای ذات او قرار دادی، تکثر عارض می‌شود و چون لواحق ذاتش قرارشان دادی، این عارض ذاتش می‌شود که از جهت آنها واجب‌الوجود نمی‌باشد - به جهت پیوستگی با ممکن‌الوجود - و اگر اموری مفارق برای هر ذاتی قرارشان دادی، عارض صور افلاطونی‌اند، و اگر آنها را موجود در یک عقلی قراردادی، باز نیز آنچه را که پیش از این - از محال بودن این امر - بیان داشتیم عارض می‌شود.

پس تو را شایسته و سزاوار است که در رهایی از این شبهه کوشش و اهتمامت را به کاربندی و در نظر داشته باشی ذاتش تکثر پیدا نکند، و تو را باکی نباشد که ذاتش با نوعی اضافه^۱ مأخوذ، ممکن‌الوجود می‌باشد، برای اینکه آن (اضافه) از آن حیث که علت وجود «زید» است، واجب‌الوجود نمی‌باشد، بلکه از حیث ذاتش می‌باشد؛ و خواهی دانست که عالم ربوبی جداً بزرگ است، و نیز خواهی دانست که فرق است بین آنکه از چیزی صورتی افاضه شود که شأنش این باشد که تعقل شود، و از چیزی صورتی معقول - از آن حیث که معقول است، بدون زیادی - افاضه شود، و او ذاتش را تعقل می‌کند که مبدأ فیضان هر معقولی - از آن حیث که معقول معلول است - می‌باشد، همان‌گونه که او مبدأ فیضان هر موجودی - از آن حیث که موجود معلول است - می‌باشد؛ سپس در فهم اصول گذشته و آینده کوشش و اهتمام به خرج ده تا آنچه را که سزاوار روشن شدن است برایت روشن و آشکار شود؛ پایان آنچه را که بیان داشته است.

در این (سخنان ابن سینا) سخنانی درست و ارزشمند و شریف، و امور و گفتاری

۱. مراد او - قدس سره - از اضافه، اضافه مقولی است، و همین‌طور مرادش از علت، و حکم متوجه به قید اخذ شده با آن است، و مرادش اضافه اشراقی و علت حقیقی نیست، بلکه حقی ظلی و سایه‌وار است که عبارت از نور وجود و سایه گسترده آن (بر موجودات) است، برای اینکه واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود از تمام جهات می‌باشد، اما اضافه مقولی که عبارت از مفهوم ذهنی انتزاعی است، زیادی و امکان آن معلوم است و چگونه احتمال واجب بودنش داده می‌شود؟ با این همه اشکالی در اینکه صفتی برای عنوان و وجه باشد نیست، زیرا وجه چیزی عبارت از آن چیز است - به‌گونه‌ای ضعیف - و این مانند صفات انتزاعی است از کلیت و ابوت و غیر این دو برای انسان، و این معنی زیادی صفات اضافی می‌باشد..... «سبزواری»

متزلزل و سست وجود دارد، هر چه در آن راست و درست است، یعنی از مقدماتی که از آنها عاقل بودن اول تعالی مر اشیا را پیش از وجودشان استنتاج می‌شود، و اینکه موجودات نزد او تعالی به واسطه صورت‌های عقلیشان پیش از وجودشان حاصل‌اند؛ آنها بین اثبات صور مفارق افلاطونی و بین اثبات صور موجود نزد او - یعنی در ذات اول تعالی - مشترک‌اند، یعنی تعقل او تعالی مر ذات خود را، علت تعقل آنهاست، و اینکه کثرت آنها کثرت بعد از ذات احدی است و آنها بر ترتیب سببی و مسببی از او صادر شده‌اند و حیثیت معقول بودن آنها مر حق تعالی را به عینه حیثیت صدورشان است از او - بدون اختلاف جهتی - و اینکه آنها از موجوداتی نیستند که چون تعقل شدند موجود می‌گردند و یا ایجاد شدند تعقل می‌شوند، بلکه معقول، موجود شده‌اند و موجود، تعقل شده‌اند، و اینکه کمال اول تعالی و مجد و عظمتش در این است که ذاتش به حیثی است که از او این اشیا - نه در نفس حصولشان برای او - صادر می‌گردد، پس علو و بلندی و مجد و عظمت او به ذات خودش است نه به این صورت‌های عقلی و غیراینها، و هر چه که بدان، روش ارتسام پیموده می‌شود، همان‌گونه که پس از این خواهی دانست متزلزل و سست است.

و شگفت است از کسانی که پس از این سینا آمده‌اند و شروع در عیب و اشکال در این نظریه کرده‌اند، توان این کار را نداشته و چیز تازه‌ای به ارمغان نیاوردند و این امر از اندیشه نکردن در سخن او و یا از نارسایی ادراک و ذهنهای ایشان و یا از عدم تفکر و ورود در اصول حکمی - آن‌گونه که سزاوار است - پیدا شده است.

از جمله آنان ابوالبرکات بغدادی است که در کتاب خود که به نام «معتبر» نامیده شده گفته: اگر علم او مستفاد از اشیا باشد، باید غیر را در تتمیم و کامل کردن ذاتش مدخلیتی باشد؛ این چنین نقض می‌گردد که: او تعالی فاعل اشیا است، زیرا فاعلیت او جز با صدور فعل از او تمامی نمی‌گیرد، پس لازم است که فعلش را در تتمیم و کامل کردن ذاتش مدخلیتی باشد و این باطل است، پس نفی فاعل بودنش مر اشیا را لازم می‌آید، پس همان‌طور که این گفتار باطل است، همین‌طور آنچه را هم که او گفته باطل است.

گویم: دفع آن - همان‌گونه که اشاره کردیم - آنکه: فاعلیت، مانند علم و قدرت و

امثال اینها، گاهی اطلاق می‌شود و مراد از آن نفس اضافه است که از وجود دو طرف - بدون شک - متأخر است، و گاه دیگر اطلاق می‌شود و مراد از آن مبادی آن اضافات^۱ می‌باشد و آنها بر آن تقدم دارند؛ این معانی از صفات کمالی حق تعالی - جز به اعتبار مبادیشان که بر اضافه تقدم دارند - نمی‌باشند، پس همان‌گونه که فاعلیت حقیقی موقوف بر وجود فعل نیست، چون وجود فعل موقوف بر آن است، وگرنه دور لازم می‌آید، میزان آن در علم او هم این‌گونه است که معلوم را تابع علم قرار می‌دهد نه علم را تابع معلوم.

و از کسانی که به شدت در این نظریه اشکال کرده و عیب گرفته، زنده‌کننده رسوم حکمای خسروانیان - بزرگ پیرو اشراقیان - است که در قواعد نور و ظلمت در مشرع هفتم از کتابش که به نام مطارحات می‌باشد گفته: اینکه گفته‌اند: ذات او محلّ اعراض فراوان است ولی از آنها انفعال نمی‌پذیرد، این را گفته‌اند تا نادان پندارد در آن معنایی هست، زیرا پنداشته که انفعال جز هنگام تجدّد و نو شدن گفته نمی‌شود، چنانکه از مقوله «انینفعال» فهمیده می‌شود، و این آنها را بی‌نیاز نمی‌سازد، زیرا اگرچه از وجود عرض انفعال تجدّدی لازم نمی‌آید، ولی به ضرورت تعدّد دو جهت اقتضا و قبول لازم می‌آید، چنانکه پیش از این گذشت که فعل به واسطه جهتی، و قبول به سبب جهت دیگری است، پس چگونه شخص خردمند تصدیق می‌نماید ذاتی که محل اعراض است متصف بدانها نیست، درحالی که در آنها تقرّر و ثبوت دارد؟ آیا اتصاف ماهیات به صفاتی که در آنها هست جز از آن جهت که محل آنهاست می‌باشد؟ پایان سخن او.

گویم: آنچه از عدم تکثر حیثیت و اختلاف آنها گفته‌اند درست و راست است، جز در اجتماع فعل و قبول، به معنی انفعال تجدّدی استعدادی، نه اجتماع ایجاب و مطلق قبول، برای اینکه معلولی که به واسطه ایجاب علت و اقتضای آن صادر می‌شود اگر وجودش در نفس خودش به عینه وجود عرضیش باشد - چنان که شأن اعراض است - حیثیت صدور چنین معلولی به عینه حیثیت عارض شدن آن است به موجب تامّ و

۱. مانند صور نوعی گرم‌کننده آتشی، زیرا فاعلیت آتش بر فاعلیتی که عبارت از اضافه است و متأخر می‌باشد تقدم دارد. «سبزواری»

اقتضاکننده خودش، زیرا جز معلولی را که وجودش این وجود است موجب نشده است، پس اگر قائم بدان نباشد اقتضا کننده این وجود ارتباطی نخواهد بود، بنابراین اگر خلل و رخنه‌ای در اینکه اولین صادر شونده‌گان از او اعراض اند باشد، باید از راه دیگری باشد نه از محال بودن اجتماع فعل و قبول؛ و باز هم از او شگفت است که حال لوازم ماهیات بسیط چگونه نزد او راست در می‌آید؟ با اینکه درباره آنها سخن را به اثبات رسانیده که آنها جز به این ماهیاتی که جاعلشان هستند مستند نمی‌باشند، در این صورت جز اینکه ماهیات فاعل و قابل آنها از یک جهت اند نمی‌باشد.

سپس گفته: این را خردمند چگونه تصدیق می‌کند.... تا پایان سخنش؛ این تعریض به بهمنیار است که در کتاب تحصیل گفته: ذات حق تعالی اگرچه محل اعراض فراوان است ولی از آنها نه انفعال می‌پذیرد و نه بدانها متصف می‌گردد؛ مرادش این است که او تأثر نمی‌پذیرد، برای اینکه لفظ اتصاف، بیشتر بر اعراضی اطلاق می‌شود که موضوع از آنها تأثر می‌پذیرد و حالی پیدا می‌کند که در ذاتش بر آن نبوده است، مانند جسم در اتصافش به رنگ و مزه و دیگر اعراض، و مانند نفس در اتصافش به علم و قدرت و غیر این دو، درحالی که مثلاً حال عقل فعال در حصول افعال و احوال و آثاری که از جهت فاعلیت و ایجاب از آن صادر می‌گردد این چنین نیست، و همین‌طور است (حال) اضافاتی که عارض آنند به معلولاتی که متأخر از آنند؛ پس اگر مراد از اتصاف، مطلق معروض شدن و ملحق گردیدن باشد، سخت‌گیری در لفظ - بعد از روشن شدن مقصود - نیست، ولی در تحقق و ثبوتش، فسادی در اینجا نیست؛ و اگر مراد آن چیزی است که موضوع به سبب آن چیز حالی پیدا می‌کند که در ذات خودش بر آن نبوده است، این لازم نیست، پس لازم غیرمحدور است و محدود، غیر لازم.

باز در آنجا گفته: تعقل حق تعالی زائد بر ذاتش نیست، و ذاتش جز ذاتش و سلب ماده نمی‌باشد، چنانکه به این امر اعتراف دارند، پس مبدأ صورت در ذاتش یا آن‌گونه است که گفته می‌شود: وقتی ذاتش را دانست، لازم می‌آید که لازم ذاتش را هم بداند، بنابراین علم، تابع خواهد بود، چون از ماهیت او لازم می‌آید، پس لزوم، بر علم به لزوم، تقدم و پیشی دارد، پس علمش به لازمش موقوف بر لزوم لازمش می‌باشد، پس اینکه

گفته‌اند: علم او به اشیاء سبب حصول اشیاء است، سخن باطلی می‌باشد، بلکه علم او بنابراین وضع، معلول لزومی است که از او لازم شده؛ پایان سخن او.

گویم: این گفتار هم نیز شباهت به خرده‌گیریهایی لفظی - پس از روشن شدن معنی - دارد، زیرا اینکه گفته‌اند: علم او به ذات خودش علت علم او به لازم خودش می‌باشد، اقتضای این را ندارد که او را لازمی متحقق - پیش از علم به او - بوده و سپس علم بدان لازم از علم به ذات پیدا شده است، تا آنکه منافای آنچه گفته‌اند باشد که: وجود اشیاء تابع علم او بدانها است، و تقدّم لزوم، بر علم به لزوم لازم آید، بلکه مرادشان این است که: علم به ذات خودش که عین ذات خودش می‌باشد، علت علم اوست به آنچه ذاتش را در واقع لازم می‌آید، اگرچه لزوم آن به توسط این علم باشد، برای اینکه لازم لازم نیز لازم است.

خلاصه آنکه: صورت‌های علمی که در ذات او حاصل‌اند، از لوازم ذات او هستند که عبارت از علم او به ذات خودش می‌باشند، و اشیاء خارجی از لوازم علم او به این اشیاء می‌باشند، پس آنها از لوازم لوازم او تعالی می‌باشند، بلکه آنها به‌گونه‌ای عین لوازم او می‌باشند، برای اینکه علم صوری و معلوم خارجی در ماهیت و حقیقت متحدانند و در دوگونه از وجود ذهنی و عینی (خارجی) مختلف‌اند، پس تناقضی در سخن آنان که گفته‌اند: علم او به ذات خودش، علت علم او به لوازم ذاتش می‌باشد، نیست، چون مراد از لوازم، لوازم خارجی می‌باشد، و همین‌طور آنجا که گفته‌اند: حصول لوازم، تابع علم بدانها است.

و چون بیم از این دفع داشت گفت: و یا این است که گفته شود: حصول صورت‌ها در ذات او بر لزوم آنچه به علت لازم نمی‌آید متقدّم‌اند، به‌گونه‌ای که اگر آن صورت‌های مقارن و جفت هم نباشند، لازم مابین پدید نمی‌آید، در این صورت ذات واجب تعالی - با تجرّدش - بخشنده لوازم مابین نیست، بلکه با صورت است.

گویم: آنان این را ملتزم می‌شوند و با این (التزام) باب اثبات عقل - بر آن مبنا که او تعالی از تمام جهات واحد و یگانه است - بسته نمی‌شود، پس صادر اوّل ناگزیر باید واحد و یگانه باشد، درحالی که جز عقل این‌گونه نیست؛ برای اینکه ما نخست می‌گوییم: برهان بر اثبات عقل منحصر در این روش نیست، بلکه برای اثبات آن و

اثبات کثرت آن روش‌های متعدّد می‌باشد؛ دوم آنکه این جهات فراوان که لاحق به ذات اویند، اینها صور اشیاء خارجی‌اند و هریک از این جهات صلاحیت این را ندارند که جهت صدور هر معلولی که می‌خواهد باشد باشند، بلکه هریک از آنها جهت صدور آن چیزی هستند که مطابق و همانند آنها - به‌گونه ترتیب - باشد؛ سوم آنکه وقتی برهان بر حصول صور معلومات - پیش از ایجادشان - در ذات او تعالی دلالت دارد^۱، پس ناگزیر از این است که وجود آنها در خارج، طبق وجودشان در علم باشد، و همین‌طور هیأت و اشکال و کیفیات خارجی آنها مطابق هیأت و کیفیات صوری باشد، وگرنه علم ازلی مطابق معلوم نخواهد بود و جهل است (نه علم) و این به‌ضرورت ممتنع و محال است.

سپس گفته: صورت نخستین - خواه بر لازم مابین تقدّم داشته باشد و یا نه تقدّم داشته باشد و نه تأخّر - چون در ذات او حصول پیدا کرد، درخواست دوجت را در ذاتش نمود، پس سلب ماده جایز نیست که سبب خروج واجب‌الوجود به فعل، از امکان غیر مرجّح به جهت حصول صورتی در او باشد تا آنکه قابل صورت، ذات او باشد و فاعل آن (صورت) تنها سلب و یا سلب با ذات او، زیرا لازم می‌آید که سلب، برتر از ذاتش باشد - البته اگر ذات را جز قبول نباشد - و سلب، حصول و فعل را برتری می‌دهد، و محال است که جهت سلبی برتر از ذات واجبی باشد.

گویم: اما اینکه گفته: صورت نخستین... تا: درخواست دوجت را در ذاتش نمود، تکرار آن چیزی است که پیش از این گفته: از حصول صورت در ذات او تعالی اختلاف دوجت فعل و قبول لازم می‌آید؛ و اما اینکه گفته: جایز نیست... تا پایان سخنش: این پاسخی است که از پیش خودش - به نیابت از آنان - ساخته تا برایشان اعتراض کند، و یا اینکه در گفتار بعضی از پیروان و مقلدان آنان یافته است، و مبنای آن بر آن چیزی است که بسیار پنداشته می‌شود، یعنی از لزوم امکان در هر چیزی که شئی لاحق بدان از آن تأخر دارد، خواه متأخر لازم باشد و یا اینکه نباشد، و خواه متقدّم، اقتضاکننده موجب آن باشد و یا اینکه نباشد؛ درحالی که این آن‌گونه که پنداشته‌اند نیست، زیرا

۱. برای اینکه علم او فعلی و مطابق معلوم است، پس ناگزیر باید معلوم که عبارت از عقل است در وجود واقع شود... «سبزواری»

ندانسته‌اند که اقتضا کننده چیزی و افاضه کننده بر آن، فاقد آن چیز و در واقع خالی از آن نمی‌باشد که پیدا شدن چیزی پس از گم شدنش از او - بعد بودن ذاتی و یا زمانی - برایش پیش آید، تا بر او امکان ذاتی و یا قوه استعدادی لازم آید، بلکه شئی از حیث موجد و پدیدآورنده‌اش، تمام‌تر و کامل‌تر از آن است که از حیث نفسش، چنان که این مطلب را پیش از این تحقیق و ثابت نمودیم؛ و این خود اصل شریف و ارزشمندی است که جز اندکی از برگزیدگان و صافیان بدان دست نیازیده‌اند.

سپس گفته: و نیز صورت نخستین اگر با ذات اول تعالی، علت حصول لازم مابین که عبارت از صورت اوست باشد، و نیز علت حصول صورت دیگری در ذات متعال او باشد، در این صورت لازم می‌آید که اول تعالی به اعتبار یک صورت و یک جهت، دو فعل مختلف انجام دهد.

نخست گویم: اینکه گفته، به اینکه عقل اول سبب حصول عقل دوم و فلک دورترین (اقصی) است نقض می‌گردد، پس ذات اول تعالی به اعتبار یک صورت و یک جهت، دو فعل مختلف انجام می‌دهد، و هر چه عذر در آنجا پذیرفته می‌شود در اینجا هم پذیرفته می‌شود.

دوم به واسطه حلّ است، و آن اینکه صورت نخستین - مانند صادر نخستین - واحد حقیقی - مانند واجب تعالی - نیست، و گرنه باید معلول، همانند علت باشد، در این صورت هر چه که غیر از اول تعالی است خالی از دو جهت کمال و نقص نمی‌باشد، پس به سبب هر جهتی، از جانب او چیز دیگری لازم می‌آید، برتر پس از برتر، و پست‌تر پس از پست‌تر.

سپس گفته: واجب تعالی از صورت نخستین انفعال می‌پذیرد و آن علت برای استکمال - برای حصول صورت دومین - می‌باشد، و اگر عذر بیاورند که آن (صورت) اگرچه در ذات اوست، ولی برای او کمالی نیست، پس آنان را اعتراف لازم می‌آید که آن در ذات خودش، ممکن الوجود در ذات او است و حصولش بالفعل نمی‌باشد، و انتفاء قوه از او - به سبب وجود آن - برای او کمال می‌باشد، زیرا نزد آنان صورت، موجب نقص در او نیست، و چون وجود آن نقصی نیست - اگرچه منتفی باشد - بالقوه بودنش

نقص خواهد بود، و زایل کننده نقص، کامل کننده است، و هر کامل کننده‌ای - از جهتی که کامل کننده است - برتر از کامل شونده - از آن جهت که کامل شونده است - می باشد.

گویم: دانستی که نزد آنان این صورت‌ها برای ذات او کمالاتی نیست، و علمی که از کمالات و صفات اوست، عین ذات او می باشد، و هیچ فرقی بین صدور این صورت از او تعالی و بین صدور دیگر اشیاء خارجی - در اینکه از ذات او تاییده‌اند و به وجود و وجوبشان از او متأخراند - نمی باشد، و نسبت آنها بدو، جز به وجوب و فعلیت - نه به امکان و قوه - نمی باشد، و منافاتی بین اینکه وجود شئی با قیاس به ماهیتش ممکن است و با قیاس به موجودش واجب، نمی باشد، پس هر کدام از این صورت‌ها، اگرچه وجودشان در نفسشان به عینه، وجودشان برای واجب تعالی است، ولی از این امکان، وجودشان برای او لازم نمی آید، زیرا معنی وجود ممکن این است که آن را ماهیتی است که زائد بر وی می باشد و حالش با قیاس بدان (ماهیت) امکان است و بس، ولی از این لازم نمی آید که حالش - یعنی حال آن وجود در نفس خودش و یا به حسب واقع و یا با قیاس به موجودش و اگرچه از موجودش جدا و منفصل نیست - آن حال - یعنی امکان - باشد.

خلاصه آنکه وجود این صورت‌ها زایل کننده قوه و نقص از واجب نیست، همچنان که عدم آنها هم از وی، برای او نارسایی و ناداری و فقدان از وی نمی باشد، بلکه کمال و مجد و عظمتش به گونه‌ای است که از وی این صورت‌ها صادر می گردد، و کمال و مجدش به وجود این صورت‌ها برای او نیست، چنانکه به واسطه وجود آنها در نفس خودشان هم نیست، بنابراین کمال و مجد او به ذات خودش است نه به چیزی دیگر، و به این معنی در کتاب‌های ابن سینا بارها تصریح شده است.

از آن جمله: سخن اوست در تعلیقات (برشفا) که گفته: اگر فرض کنیم که اول تعالی ذات خود را تعقل می کند که مبدأ آنهاست، سپس این موجودات در او موجوداند، پس یا این است که وجود آنها در او در تعقلش مر آنها را یا مؤثر است و یا اینکه مؤثر نیست، اگر مؤثر است علت است، چون اول تعالی آنها را تعقل کرده، ولی علت وجودشان این است که اول تعالی تعقلشان می کند، پس از آن جهت که آنها را اول

تعالی تعقل کرده تعقلشان کرده، و یا از آن جهت که از او پدید آمده‌اند از او پدید آمده‌اند^۱.

تعلیقی دیگر: اگر وجود این معقولات علت است، چون اول تعالی آنها را تعقل کرده است گوئیم: اگر تعقل اول تعالی مر آنها را عبارت از وجودشان باشد، مانند آنست که گفته شود: چون آنها از وی پدید آمده‌اند، از وی پدید آمده‌اند؛ و اگر تعقل اول تعالی علت وجودشان باشد و سپس وجودشان علت گردد - چون تعقلشان کرده - مانند این است که گفته شود: چون تعقلشان کرده تعقلشان کرده است و هر دو وجه محال است، و حقیقت امر آنکه نفس معقول بودن آنها برای او عبارت از نفس وجود آنهاست از او.

تعلیقی دیگر: علم به موجودات برای اول تعالی مستفاد از وجود آنها نیست، چون اوست که بدانها وجود می‌بخشد، پس او آنها را فایض از خود تعقل می‌کند، پس تعقل او مر ذات خودش را عبارت از تعقل آنهاست، چون آنها لازم وی‌اند و اوست که آنها را معقول پدید می‌آورد، نه اینکه آنها را پدید می‌آورد و از شأن آنها این است که تعقل شوند.

تعلیقی دیگر: اگر کسی گوید: او پیش از وجودشان آنها را می‌داند، تا آنکه از این لازم آید که یا آنها را می‌داند و آنها در حال عدم خودشانند، و یا لازم آید که آنها را در حال وجودشان می‌داند، به طوری که آنها را از وجودشان می‌داند، برای اینکه گفته: این محال است، زیرا علم او بدانها عبارت از نفس وجود آنهاست، و نفس معقول بودن این موجودات برای او عبارت است از نفس موجود بودن آنها، پس او اشیاء را می‌داند، نه به اینکه در او حصول پیدا می‌کنند و سپس آنها را می‌داند، چنانکه ما اشیاء را از حصولشان می‌دانیم، بلکه حصول آنها برای او عبارت است از علم او بدانها، و علم او هم علم بسیط است.

سپس گفته: اثبات صور در واجب‌الوجود، سخنی فاسد و اعتقادی تباه است و

۱. بنا بر مقتضی واقع، علت وجود آنها اینکه: اول تعالی آنها را تعقل کرده و تعقلش مر آنها را علت وجود آنهاست، درحالی که فرض این است که وجود آنها در تعقل مؤثر است، پس تعقل، علت تعقل است، و یا اینکه چون فرض شده که وجود در تعقل مؤثر است و تعقل در واقع علت وجود است، پس وجود، علت وجود است و هر دو باطل است، و حقیقت امر آنکه تعقل و وجود در صور مرتسمه یکی هستند و هیچ علّیتی بین آن دو نیست.... «سبزواری»

موجب این می‌شود: آنکه صور را می‌بخشد ذات او نباشد، بلکه چیزی برتر از ذات او باشد و این ممتنع و محال است، و اگر به این امر التزام پیدا کردند که یک ذات را - با یک جهت - جایز است که قبول کند و فعل انجام دهد؛ با این (التزام) قواعد مهم فراوانی که دارند ویران و نابود می‌گردد و موجب ملتزم شدن به بسیاری از محالات می‌شود؛ پایان سخن او.

گویم: دانستی که واجب‌الوجود مبدأ تمام اشیاء و مبدأ وجوب وجود آنهاست، و اگر از او چیزی با واسطه سبب متوسطی صادر می‌شود، آن سبب متوسط هم ناشی از اوست، پس تمام جهات فعلی برانگیخته از جانب او می‌باشد، بنابراین هر تراوش و هر فیضی از شرف اوست و اصلاً هیچ موجودی چیزی بدو نمی‌بخشد، زیرا وجود اشیاء از او و برای اویند و او را کمالی - که در ذاتش به ذاتش برای او حاصل نباشد - زیاده نمی‌گردد.

و نیز دانستی که اتحاد دو جهت صدور و عروض ممتنع و محال نیست - آنچنانکه در لوازم ماهیات است - و اطلاق قبول در اینجا، به معنی انفعال و تأثر نمی‌باشد و از این امر اصلاً ویرانی قاعده لازم نمی‌آید، آری! اگر کسی جایز بودن این امر را ملتزم شود که یک ذات می‌تواند از یک جهت هم فاعل و هم قابل باشد، از این التزام بسیاری از قواعد ویران می‌گردد، مانند اثبات تعدد قوای نفسانی و طبیعی مانند تعدد دو قوه حس مشترک و خیال و همین طور قوه واهمه و حافظه، برای اینکه شأن قوه حس قبول و انفعال است و شأن قوه حافظه فعل است؛ و مانند دو قوه رطوبت و یبوست و دو قوه تحرک و تحریک (حرکت کردن و حرکت دادن) و همین طور احساس و حرکت دادن، و مانند قاعده ترکیب داشتن جسم - از آن روی که جسم است - از هیولا و صورت، از جهت اشتمالش بر امری که بالفعل است و آن جوهر دارای ابعاد بودنش می‌باشد، و نیز اشتمالش بر امری که آن بدان (امر) بالقوه است، و آن قابلیت آن است نسبت به اشیاء دیگر.

اما اثبات عینیت صفات الهی مر ذات خود را، راه آن منحصر در اینکه اگر زائد باشد، لازم می‌آید که یک چیز هم قابل باشد و هم فاعل، نیست، چون حال آن را در بحث صفات دانستی که آنجا این مطلب را اثبات کردیم و همین راه را پیمودیم.

آیا نمی‌نگری که خداوند متعال را اضافات فراوان به اشیاء - به‌گونه ترتیب - است و از این امر تعدّد و جهت فعل و قبول لازم نمی‌آید؟ خلاصه آنکه در اثبات صور برای واجب‌الوجود نه فسادی در قایل شدن بدان هست و نه در اعتقاد به آنچه منکران آن بر آن - تا این زمان با طول مدت و شدت انکار - اشکال وارد کرده‌اند تباهی ظاهر شده، مگر آنچه که با حول و قوّه خداوند عزیز حکیم به‌زودی بیان خواهیم داشت.

و از جمله اشکال کنندگان که در انکار این صور بسیار اصرار می‌ورزد - پس از او - محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) در کتاب شرح اشارات است، با اینکه او در آغاز شرح دوبخش طبیعی و الهی شرط کرده که در اعتقادات ابن‌سینا با او مخالفت نرزد، ای‌کاش در اینجا هم با او مخالفت نمی‌ورزید و آن شرط را حفظ می‌نمود، چون به‌نفع او بود، ولی حق متعال دل او را بدان‌چه که درست و راست بود گشادگی عنایت فرمود، لذا عهده‌دار روشن ساختن مفاسد قایل بودن اثبات صور در ذات او تعالی شده و گفته: شکی در این نیست که قایل بودن به تقریر لوازم اول تعالی در ذات او، قایل بودن به این امر است که یک‌چیز، فاعل و قایل - باهم - است، و قایل بودن به اینکه اول تعالی موصوف به صفات غیراضافی و غیر سلبی است، و نیز قایل بودن به اینکه او محلّ معلولات ممکن متکثر خود است - که خداوند از این نسبت بسی برتر است - و قایل بودن به اینکه معلول اول، مباین با ذات او تعالی نیست، و اینکه چیزی را که به ذات خود مباین با او باشد پدید نمی‌آورد بلکه به توسط اموری است که در او حلول دارد و غیراینها که ظاهراً با آراء پیشینیان که قایل به نفی علم از او تعالی هستند مخالفت دارد؛ و افلاطون که قایل به قیام صور معقول به ذات خودشان است و مشائیان که قایل به اتحاد عاقل و معقول‌اند و معتزلیان که قایل به ثبوت معدومات‌اند، از جهت فرار از التزام به این معانی این محالات را مرتکب شدند.

گویم: اما الزامش مر مفسده نخستین را که ذات باری تعالی بنا بر تقدیر گفته شده فاعل و قایل باشد: اگر مرادش از قبول، مطلق عارض شدن لزومی است، فسادش ظاهر نشده است و دلیل بر بطلان اینکه بسیط، فاعل و قایل است اقامه نگردیده است، مگر آنکه مرادش از آن انفعال تجدّدی و یا عارض شدن باشد که معروض را در عارض شدنش کمال و فضیلت زیاده می‌گردد، در این صورت بخشنده از ذاتش برتر و

شریف‌تر و تابناک‌تر و با فضیلت‌تر است، و اگر مرادش از آن غیر این باشد، اثباتش با حجت و برهان با اوست تا در آن نگریسته شود، برای اینکه لزوم آن نه روشن است و نه ثابت؛ و شگفت اینکه ابن‌سینا در بسیاری از مواضع کتاب تعلیقات به عباراتی مختلف گفته: دو جهت فعل و قبول در لوازم اشیاء نه مختلف‌اند و نه متعدّد.

از آن جمله گفته: جایز نیست که واجب‌الوجود به ذات خود، قابل چیزی باشد، زیرا در قبول، یک نوع معنی بالقوه بودن هست، و جایز نیست که این صفات و عوارض در او از ذاتش پدید آید، در این صورت قابل است - همان‌گونه که فاعل است - مگر آنکه این صفات و عوارض از لوازم ذاتش باشد، در آن صورت ذاتش موصوف به این صفات نیست، چون آن صفات در او موجود است، چون از اویند؛ و فرق است بین اینکه جسم توصیف به سفید شود - از آن جهت که سفیدی از خارج در آن پدید می‌آید - و بین اینکه توصیف به سفید شود - از آن جهت که سفیدی از لوازم آن است - و از آن حیث در آن پدید آمده که از آن (جسم) است - البته اگر این دربارهٔ جسم جایز باشد - و چون حقیقت اول تعالی این‌گونه و لوازمش بر این جهت اخذ و اعتبار شود، این معنی در او استمرار پیدا می‌کند، و آن اینک: در او نه کثرتی است و آنجا نه قابلی هست و نه فاعلی، بلکه او - از آن حیث که اوست - هم قابل است و هم فاعل^۱، و این حکم در تمام بسایط جاری است، برای اینکه حقایق آنها عبارت از این است که از آنها لوازم لازم می‌آید و این لوازم در ذات آنهاست، بگونه‌ای که از آن حیث که حقایق‌اند، هم قابل‌اند و هم فاعل، برای اینکه بسیط، از آن و در آن، یک چیز است، زیرا در آن کثرتی نیست و غیر این درباره‌اش جایز نیست، ولی مرکب، از آن، غیر از آن است، چون در آنجا گشرت است؛ و نیز گفته: هر لوازمی حکمش چنین است.

و از آن جمله گفته: در بسایط استعداد نیست، برای اینکه استعداد عبارت از این است که در شئی، چیزی که نبوده است پدید آید و استعدادش برای قبول آن چیز، مقدّم بر قبولش «بالطبع» باشد.

و از آن جمله گفته: جایز نیست که نفس انسانی فاعل معقولات و قابل آنها - پس از آنکه نبوده - باشد، زیرا چنین چیزی را لازم است آن را معنایی که بالقوه است و در آن

۱. بلکه او از آن حیث که فاعل است، قابل می‌باشد. «سبزواری»

استعداد می‌باشد پیشی داشته باشد، اما چیزی که حقیقتش پیوسته معقولات را لازم می‌آورد^۱، لازم نیست که در آن معنایی بالقوه باشد.

و از آن جمله گفته: آنچه که معقولات را قابل است جایز نیست که فاعل آنها باشد، زیرا جایز نیست که یک چیز پس از آنکه نه فاعل بوده و نه قابل، هم فاعل باشد و هم قابل، چون معنایی که بالقوه است آن را پیشی داشته.

گویم: از این بیانات واضح و آشکار که بر بیشتر از مردمان پنهان است روشن شد که منشأ ترکیب در چیزی، از جهت عارض شدن عارضی مر آن را، جز پیش بودن معنایی که بالقوه است - پیش بودن زمانی - و یا پیش بودن معنای امکان - پیش بودن ذاتی - نمی‌باشد؛ اولی موجب ترکیب خارجی و تعدد در وجود می‌شود، مانند عارض شدن سفیدی بر جسم و حرکت بر متحرک، پس فاعل همان صورت و آنچه در روند آن است بوده و فعل از جهت آن می‌باشد، و قابل عبارت از هیولا و آنچه در روند آن است می‌باشد و انفعال از جهت آن است؛ و دومی موجب ترکیب عقلی و تعدد در معنی می‌شود، مانند عارض شدن وجود بر ماهیت؛ پس فعلیت از جهت وجود است و امکان از جهت ماهیت؛ اما لوازم ذاتی: ذات، دارای لوازم - از جهت لوازم خود - نیست، بلکه از جهت نفسش می‌باشد، پس آن را از جهت ذاتش، امکان آن لوازم نمی‌باشد، بلکه ایجاب و وجوب آن است، پس از جهت امکان و وجوب در آن تکثری نیست، همچنان که از جهت فعل و انفعال در آن تکثری نیست.

اما الزام او مر مفسده دوم را - یعنی اتصاف او تعالی به صفات حقیقی - این غیر لازم است، این آنگاه لازم می‌آید که تکمیل ذات او به این صور عقلی باشد و یا در وجودش، وجودی زیاده گردد، بلکه وجود او تعالی از حیث شدت نامتناهی است و وجود این لوازم از پرتو فیض او و تنزلات وجود او می‌باشند، و سخن آنان اشاره به این دارد که: ذات حق تعالی اگر چه محل این صور است، ولی متصف بدانها نمی‌باشد و

۱. یعنی نفس انسانی چون در آغاز مراتب، عقل بالقوه است و منفعل و قابل معقولات - به انفعال تجددی - جایز نیست که فاعل آنها باشد، زیرا فاقد چیزی واجد آن و بخشنده اش نمی‌باشد، اما چیزی که حقیقتش پیوسته معقولات را لازم می‌آورد، یعنی آن را حالتی منتظره نیست و از تمام وجوه بالفعل است، او فاعل معقولات است و حیثیت اقتضایش به عینه حیثیت قبول عروضی لزومی اوست. «سبزواری»

آنها کمالات ذات او نیستند، و علو و بلندی اوّل تعالی و مجد و عظمتش به تعقلش مر اشیا را نمی‌باشد^۱، بلکه اشیا از او معقول افاضه می‌شوند، پس علو و مجدش به ذات خودش است نه به لوازم آن که عبارت از معقولات است؛ و بهمینار این معنی را بیان داشته و گفته: لوازمی که عبارت از معقولات او تعالی هستند - اگرچه اعراض موجود در اویند - نه بدانها متّصف می‌گردد و نه از آنها منفعل می‌شود، برای اینکه واجب‌الوجود به ذات خود، به‌عینه مبدأ بودنش است مر لوازم خود - یعنی معقولات خود - را، بلکه آنچه از او صدور می‌یابد، پس از وجود او که وجود تأمی است صدور می‌یابد، و محال و ممتنع است که ذاتش محل اعراضی باشد که از آنها انفعال پذیرد و یا بدانها استکمال یابد و یا متّصف بدانها شود، بلکه کمال او به حیثی است که این لوازم از او صدور می‌یابد، نه اینکه او محل آنهاست؛ پایان سخن او.

خلاصه آنکه: واجب به‌حسب ذاتش به ذاتش دارای این لوازم است، نه اینکه او به‌سبب این لوازم دارای این لوازم است، پس تعقلش مر اشیا را، به‌سبب اشیا و نه نیز به‌سبب صورت‌های عقلی آنها حصول پیدا می‌کند، بلکه فقط به‌سبب ذاتش می‌باشد و بس، یعنی اینکه هر وقت که ذاتش را به ذاتش فرض کردی - در هر مرتبه‌ای که می‌خواهد باشد بدون ملاحظه چیز دیگری با او - ذاتش عاقل اشیا است، ولی عاقل بودنش مر اشیا را، جدا و مُنفک از حصول معقول بودن صور اشیا برای او نیست، و این همان چیزی است که در آن پیچیدگی و لطافتی است که از ادراک آن بیشتر از

۱. این عبارت اگر از کسی صدور یافته که قایل است بسیط حقیقی تمام موجودات به‌گونه اعلا و برتر می‌باشد - مانند مصنف قدس سره - معنای آن این است که علو مجد او به‌علم او به ذات خودش است که در آن علم او به‌غیر خود درنور دیده شده است - علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی - ولی قایلان علم صوری می‌گویند: آن فقط علم اجمالی است و علو او به این صور مرتسمه نیست، چون آنها برای او علوم و معلومات‌اند - پس از آنکه علم و معلوم بودند - البته به‌گونه اعلا بسیط آن که از ذات او که فوق تمام است تراویده و پرتوافکن گردیده است.

و اگر غیر او صدور یافته، معنایش این است که: علو او به‌واسطه تعقلش مر اشیا را که عبارت از صور عقلی‌اند و یا مر اشیا را که موجودات خارجی‌اند - چنانکه رأی شیخ اشراق است - نمی‌باشد، ولی از آن حیث که اشیا‌اند و از آن حیث که معلومات‌اند می‌باشد. و بلکه به این است که اشیا از او معقول افاضه می‌شوند. یعنی به اعتبار وجه‌شان به خداوند متعال و از آن حیث که انوار علمی‌اند، و اینها به این اعتبار از صقع اویند و موجود به‌وجود اویند، پس کمال او به‌واسطه غیر او نیست..... «سبزواری»

ذهن‌ها کوتاهی دارند، زیرا هرکس این را ادراک نمود، بر او ادراک علم مقدم بر ایجاد آسان می‌شود، خواه معقولات تفصیلی او صورت‌هایی ذهنی باشد - چنانکه نظریه مشائیان است - و یا خارجی باشد - چنانکه رأی افلاطونیان است - و هرکس این مشهد (مشرب) را نچشیده باشد، امکان‌رهایی از لزوم جهت امکان در واجب‌الوجود را - بنابر هردو نظریه - ندارد، چنانکه با کمترین تفکر روشن می‌گردد؛ و از جمله چیزها که بدین معنی اشاره دارد، کلمات ابن‌سینا در کتاب تعلیقات است:

از آن جمله اینکه گفته: نفس تعقل او مر ذاتش را عبارت از وجود این اشیاء است از او، و نفس وجود این اشیاء نفس معقولیت آنهاست برای او؛ و نیز گفته: وجود این موجودات از او، وجود معقول است نه وجود موجودی که شأنش آن است که تعقل شود و یا نیازمند بدان است که تعقل شود؛ و نیز گفته: اضافه این معقولات بدو، اضافه عقلی محض است^۱، یعنی فقط اضافه معقول است به عاقل، نه هرگونه اضافه‌ای که می‌خواهد پدید آید، یعنی از حیث وجودشان در اعیان، و یا از آن حیث که در عقل و یا در نفس موجوداند، و یا اضافه صورت به ماده و یا عرض به موضوع نمی‌باشد، بلکه فقط اضافه معقول مجرد است - بدون زیادی - و آن اینکه فقط آنها را تعقل می‌کند و بس.

گویم: شگفت از ابن‌سینا و تحقیقش مر مقام را بدین‌گونه، چگونه در ردّ و انکار آنچه به فرفوریوس از اتحاد عاقل به معقولات نسبت داده شده زیاد روی کرده، در صورتی که این تحقیقی که در اینجا و در جاهای دیگر کرده، اقتضای جایز بودن اعتقاد به اتحاد (عاقل به معقول) است، برای اینکه وجود این معقولات چون به‌عینه نفس معقولیت آنهاست و اضافه آنها به او تعالی اضافه بسیط است نه اضافه چیزی که آن را وجودی غیر اینکه مضاف است می‌باشد، و این همان چیزی است که موجب می‌شود بین عاقل و چنین معقولاتی، نه انفصال و نه تغایر در وجود تصور نشود^۲، تا چه رسد به امکان مغایرت و انفصال، پس ناگزیر باید بین آن دو نوعی از اتصال و اتحاد باشد،

۱. یعنی وجود رابط نه رابطی.... «سبزواری» ۲. یعنی اضافه بسیط اشراقی بودنشان و وجود عقلی نوری بودنشان که وجود رابط محض است نسبت به وجود او، موجب تکافؤ است که آن اقتضای تضایف را دارد. چون پیش از این روشن کردیم که اقتضای وحدت ندارد.... «سبزواری»

اگرچه تعقل این اتصال و چگونگی آن بر غیر مکاشف سخت و دشوار است.

تعلیقی دیگر: موجود بودن این صورت‌ها از او عبارت از نفس علم اوست بدانها، و علم او به این است که وجود آنها از او لازم می‌آید (یعنی) او مبدأ وجود آنها از او می‌باشد و نیازمند به علم دیگری نیست که بدان علم بداند که او مبدأ وجود آنها از او می‌باشد.

تعلیقی دیگر: وجود این صورت‌هایی که نزد او از اوست عبارت از نفس علم اوست به اینکه مبدأ آنها می‌باشد، پس این معقولیت عبارت از نفس این وجود است و این وجود عبارت از نفس این معقولیت می‌باشد.

تعلیقی دیگر: اگر ذات خود را نخست تعقل می‌کند و سپس آن را مبدأ موجودات تعقل می‌کند، باید ذاتش را دوبار تعقل کرده باشد.

تعلیقی دیگر: اول تعالی ذاتش را آن‌گونه که به ذات خود بر آن است تعقل می‌کند، و آن اینکه او مبدأ موجودات است و آن (ذات) عقل بسیطی است که لازم او می‌باشد، پس ذات خود را نخست تعقل نمی‌کند که برای بار دوم تعقل کند او مبدأ موجودات است و در نتیجه ذاتش را دوبار تعقل کرده باشد، بلکه نفس تعقلش مر آنها را عبارت از نفس وجود آنهاست از او، و اعتبار کردن تعقل اول تعالی مانند اعتبار کردن تعقل ما نیست، زیرا ما علت و معلول را از لوازم هریک از آن دو - با قیاس و اعتبار - می‌دانیم، لذا نخست تعقل می‌کنیم که او موجود است، و نیز تعقل می‌کنیم که او مبدأ موجودات - با قیاس و نظر کردن - است، و نیز تعقل می‌کنیم که تعقل می‌کنیم، و این به واسطه تعقل دیگری است که در تعقل اول تعالی این حال وجود ندارد.

تعلیقی دیگر: ناگزیر او تعالی ذاتش را تعقل می‌کند و آن را تعقل می‌کند که مبدأ موجودات می‌باشد، پس موجودات، معقولات او می‌باشند، درحالی که آنها خارج از ذات او نیستند، چون ذات او مبدأ آنهاست، پس او عاقل و معقول است^۱، و این حکم در هر چه که غیر اوست جایز نیست، برای اینکه او آنچه را که خارج از ذاتش است تعقل می‌کند؛ و غیر این از تحقیقات و تدقیقاتی که (ابن سینا در کتاب تعلیقات) انجام داده است.

۱. چون اگر مبدئیت ذاتش را که عین ذاتش هست تعقل نکند، اشیاء را تعقل نکرده است. «سبزواری»

تعلیقی دیگر: علّو و مجد اوّل تعالی این نیست که اشیاء را تعقل نماید، بلکه علّو و مجدش به این است که اشیاء از او معقول افاضه می‌شود، پس در واقع علّو و مجدش به ذاتش است نه به لوازم او که عبارت از معقولات می‌باشد، و کار در خلق (آفریدن) هم همین‌طور است، برای اینکه علّو و مجد او به این است که خلق می‌کند، نه به این که اشیاء مخلوق برای اویند، در این صورت علّو و مجد او به ذات خودش می‌باشد؛ پایان سخن او.

اما لزوم مفسده سوم، از لزوم تحقق کثرت در ذات او می‌باشد، این کثرت چون بعد از ذات است - بر ترتیب اوّل و دوم و سوم... تا دورترین مراتبش - اشکالی در وحدت ذات وارد نمی‌آورد و بدان، احدیّت ذاتی را رخنه وارد نمی‌سازد، مانند وحدت، در مبدأ بودنش مر کثراتی را که پس از آنند.

ابن سینا به دفع این اشکال اشاره کرده و در برخی از مواضع کتاب تعلیقات بیاناتی دارد، حاصل آنها این است که: این کثرت - بعد از ذات - به ترتیب سببی و مسببی است نه زمانی، پس بدان، وحدت ذات را رخنه وارد نمی‌سازد، آیا نمی‌نگری که صدور موجودات متکثر از او تعالی، اشکال و عیبی در بساطت حقیقی او وارد نمی‌سازد؟ چون آنها از او تعالی بر ترتیب علّی و معلولی صادر شده‌اند؛ معقولات مفصل فراوان او هم این‌گونه است، یعنی آنها به‌گونه‌ای از او ترتّب و وقوع یافته‌اند که به‌سوی او بالا رفته و در واحد محض اجتماع می‌پذیرند، پس با کثرت آنها، احدیّت ذات بر آنها اشتمال دارد، برای اینکه ترتیب، کثرت را در واحد جمع می‌آورد، چنانکه معلم دوم (ابونصر فارابی) بدین مطلب اشاره کرده و گفته: واجب‌الوجود مبدأ هر فیضی است، و اوست که به ذات خود بر ذات خود ظاهر است^۱، پس «کُلّ» - از آن حیث که هیچ کثرتی در او

۱. یعنی او عالم به ذات خود است و علم به علّت، مستلزم علم به معلول است، پس کُلّ او راست، یعنی علم به کُلّ، چنانکه خداوند فرموده: الا يعلم من خلق؟ یعنی آیا نمی‌داند ماسواى خود را که کی خالق و علّت آنهاست؟ و هواللطیف الخبير، یعنی: درحالی که او مجزّد است و هر مجزّدی عالم و دانای به ذات خودش است، پس علم به علّت، مستلزم علم به معلول است، و سخن معلم دوم: از آن حیث که هیچ کثرتی در او نباشد: اگر در علم اجمالی باشد، از آن جهت است که بسیط حقیقی جامع و فراگیر کُلّ است، به‌گونه وحدت و بساطت و اصلاً کثرتی نیست، مگر در مفاهیم اسماء و لوازم آنها که عبارت از ماهیات‌اند، و اگر در علم تفصیلی که بعد از علم اجمالی است باشد - چنانکه نظریه اوست - از آن جهت است که بر ترتیب - آن‌گونه که مصنف قدس سره فرموده - می‌باشد. «سبزواری»

نباشد - او راست، پس او «کُل» را از ذاتش می‌رسد^۱، پس علم او به «کُل» بعد ذاتش^۲، و علمش به ذاتش، نفس ذاتش می‌باشد و با «کُل» - با نسبت به ذاتش - اتحاد پیدا می‌کند، پس او در وحدت، «کُل» است.

اما لزوم مفسده چهارم، یعنی معلول اول غیر مابین با ذات خودش است: اگر مرادش از عدم مابینت، حلول و قیام است، آن عین محل نزاع و گفتگوست و حجت بر علیه قائلان این امر که علم او تعالی به واسطه صورت‌هایی است که قائم به ذات او می‌باشند - با مغایرت آنها با او - نیست، و اگر مرادش از آن این است که صورت معلول اول با واجب‌الوجود متحد است - بنابراین امر که صدور هر معلولی از او مسبوق به علم به اوست - پس اگر صورت معلول اول عین واجب تعالی نباشد، باید صورت دیگری بر آن پیشی داشته باشد و سخن باز در آن (صورت دیگر) بازمی‌گردد، و همین طور با خلاف فرض، تسلسل در صورت‌های مترتب لازم می‌آید، و پاسخ این همان است که در کتاب‌های آن دو بزرگوار - ابونصر فارابی و ابن سینا - و کتاب‌های پیروان ایشان مانند کتاب تحصیل بهمنیار آمده که حاصلش چنین است: صدور هر موجود خارجی که وجودش در نفس خودش عین معقولیتش نیست، این مسبوق به علم اوست، اما صدور چیزی که وجودش از او نفس معقولیتش برای او می‌باشد، صدور آن چیز نیاز به این ندارد که مسبوق به علم دیگری باشد، برای اینکه وجودش عقل است و نیاز به عقل دیگری ندارد.

ابن سینا در کتاب تعلیقات گفته: هر چه که از واجب‌الوجود صدور می‌یابد، به واسطه تعقلش مر آن چیز را می‌باشد، و این صورت‌های معقول او، نفس و جودشان نفس تعقل اوست مر آنها را، و هیچ تمایزی بین دو حال، و هیچ ترتبی یکی از آن دو را بر ۱. برای اینکه علم اجمالی او به کُل، درنوریده در علمش به ذاتش می‌باشد، پس ذات او علم تفصیلی به ذات خود می‌باشد و نسبت به هر چه که غیر ذاتش است اجمالی می‌باشد؛ و علم تفصیلی او نیز به کُل، از ذاتش می‌باشد، یعنی از آن جهت که مبدأ کُل است. «سبزواری» ۲. بعدیت، بنا بر علم تفصیلی ظاهر و روشن است، اما بنا بر علم اجمالی: بعدیت در اثبات است نه در ثبوت، یعنی اثبات علم به کُل، بعد اثبات ذات او و علم او به ذاتش است، و یا بعدیت در اعتبار - به حسب مفهوم - می‌باشد، برای اینکه اعتبار علم بودنش بعد از اعتبار ذات - از آن حیث که ذات است - می‌باشد، و همین طور اعتبار علم بودنش به ماسوای خود، بعد از اعتبار علم بودنش به ذات خودش می‌باشد، این آن‌گونه است که به ترتیب در بعضی صفات - در احادیث امامان علیهم السلام - واقع شده که فرموده‌اند: عَلِمَ و شاء و آرادَ و قَدَرَ و قضیَ و أمضى..... «سبزواری»

دیگری نیست، پس تعقلش مر آنها را امتیاز دهنده است مر وجود آنها را از او، پس معقولیت آنها برای او، غیر از نفس وجودشان از او نیست، بنابراین آنها - از آن حیث که موجوداند - معقولاند و از آن حیث که معقولاند موجوداند، چنانکه وجود باری تعالی جز نفس معقولیتش برای ذاتش نمی باشد، پس صورت های معقول او لازم است که نفس وجودشان از او، نفس تعقل او مر آنها را باشد، وگرنه اگر معقولات دیگری علت وجود این صورت ها باشند، سخن در این معقولات مانند سخن در آن صورت ها است و در نتیجه تا بی نهایت تسلسل پیدا می کند، زیرا لازم می آید که نخست تعقلشان کرده باشد تا پدیدشان آورد، و یا اینکه آنها را تعقل کرده، چون پدیدشان آورده، در این صورت علت معقولیت آنها وجود آنها است، و علت وجودشان معقولیت آنها، پس لازم می آید که علت معقولیت آنها، معقولیت آنها باشد و علت وجودشان، وجودشان.

تعلیقی دیگر: اگر صدور وجود این لوازم پس از تعقل او مر آنها را باشد، لازم می آید که هنگام تعقل او مر آنها را موجود باشند، برای اینکه لازم است که معقول، موجود باشد، و چون موجود باشد، لازم می آید که وجودش بر تعقل او مر آنها را تقدم و پیشی داشته باشد، در نتیجه تا بی نهایت تسلسل پیدا می کند، پس لازم است که نفس تعقلش مر آنها را، نفس وجود آنها از او باشد.

تعلیقی دیگر: صورت های معقول یا این است که پس از معقول بودنشان، از او پدید می آیند، پس پیش از وجودشان از او موجود می باشند، زیرا اگر موجود نباشند معقول نیستند، برای اینکه چیزی که موجود نیست تعقل نمی شود، پس چون موجوداند لازم می آید تعقل او مر آنها را بر آنها پیشی داشته باشد و همین طور تابی نهایت، چون سخن گفتن در این مانند سخن گفتن در آن است، زیرا آنها معقول اویند و نیز از لوازم اویند، پس اینها را هم به واسطه صورت معقول دیگری تعقل کرده است، و سخن در آنها هم مانند سخن در اینهاست و در نتیجه کار تسلسل پیدا می کند.

تعلیقی دیگر: وقتی گفته می شود که این لوازم را پدید آورده، چون آنها را تعقل کرده و تعقل کردنش مر آنها را نیز که سبب وجود آنهاست هم از لوازم است، این سؤال لازم می آید و گفته می شود: چرا پدید آورده و به واسطه چه چیزی؟ گفته می شود: از آن جهت پدید آورده چون که تعقلشان کرده است و در نتیجه کار تسلسل پیدا می کند.

تعلیقی دیگر: این صورت‌های معقول از لوازم ذات اویند، و چون وجود آنها تابع تعقل آنها باشد، تعقل او مر آنها را نیز از لوازم ذات او می‌باشد، پس وجود تعقل، از تعقل اوست مر آنها را، پس تعقل بعد از تعقل.... تا بی‌نهایت می‌باشد.

اما لزوم مفسده آخری که: او تعالی چیزی را که به ذات خود مابین با اوست پدید نمی‌آورد و بلکه به واسطه اموری که در او فرود آمده‌اند پدید می‌آورد؛ این تنها بعید شمردن است، آیا این جز مانند گفتار آن کس که وجود عالم معقولات صرف را - پیش از وجود این عالم جسمانی و یا وجود عالم امر را قبل از وجود عالم خلق - انکار می‌ورزد می‌باشد؟

سپس می‌گوید: بنابراین لازم می‌آید که حق تعالی چیزی از این جسمانیات را به ذات خودش پدید نیاورد، بلکه به توسط اموری عقلی پدید آورد، و چیزی از خلق را نیافریند مگر به واسطه امر.

به او نخست گفته می‌شود: برهان قابل پیروی است، نه جز آن، و دوم آنکه: آن عالم به واسطه تقدم اشرف و برتر و شایسته‌تر است.

همین طور گوییم: صور الهی، از آن حیث که لوازم وجود اویند و باقی به بقا و جاودانگی او - نه باقی به نگهداشتن وی - و موجود به وجود اویند نه به ایجادش و واجب به وجوب وی‌اند - تا چه رسد به ایجابش - آنها اشرف و برتر از موجوداتی که از او منفصل و جدایند می‌باشند^۱، پس از حیث تحقق و ثبوت قدیم‌تر و از حیث منزلت به حق تعالی نزدیک‌تراند، ناگزیر نسبت به این مباینات خارجی سزاوارتر از این هستند که واسطه در ایجاد باشند.

و از متأخران اشکال‌کننده در اثبات صور الهی، آنان که نظریه صور را انکار

۱. انتساب چون امری اعتباری است، کُل، به حقیقت موجود به وجود خداوند است، زیرا گفته‌اند: وجود زید خدای زید است، و بر آنان لازم نمی‌آید که حقیقت امکانی حقیقت وجوبی باشد، چون حقیقت امکانی نزد آنان عبارت از ماهیت است و مرتبه ماهیت چیزی است و مقام وجود آنها چیزی دیگر، از این روی گفته‌اند: کثرت در موجود است و وحدت در وجود، و شاید این گوینده از سخن عرفا نحاشی و دوری می‌گزیند که: مفاهیم اسماء و صفات، موجود به وجود مُسَمَّا هستند و اینکه اسم، عین مسماست به وجهی و غیر آن است به وجهی دیگر، پس اینجا عقول را نیز ماهیاتی است که آنها معروضات امکان، و موجود به وجود خداوند متعال‌اند و ماهیت غیر از وجود است و هر یک را حکمی است..... «سبزواری»

می‌ورزند علامه خفّری است که در برخی از تألیفاتش سخن انکسیمانوس ملطی را نقل کرده که گفته: هر مُبدّعی که صورتش در حدّ ابداع ظاهر می‌شود، صورتش در علم مُبدّع نخستینش بوده و صورت‌ها نزد او نامتناهی‌اند؛ باز گفته: در رأی جز یکی از دو قول جایز نیست: یا اینکه گوئیم: آنچه در علمش بوده ابداع کرده و آفریده؛ و یا اینکه گوئیم: اشیائی را ابداع کرده و آفریده که آنها را نمی‌داند، و این از آن سخنان زشت است؛ و اگر گوئیم: آنچه در علمش بوده ابداع کرده و آفریده، بنابراین صورت‌هایی به ازلیّت او ازلی‌اند، و ذاتش به واسطه تکثر معلومات تکثر نمی‌پذیرد و به سبب تغییر آنها تغییر نمی‌یابد.

بر او به دو صورت اعتراض شده: یکی آنکه: او متعرض چگونگی فیضان این صورت‌ها از ذات نشده که به واسطه علم مقدّم و پیشین است و یا اینکه نیست؛ بنابراین اولی بر او اعتراض می‌شود که: علم مقدّمی که عین ذات است در علم به موجودات عینی خارجی کافی است، پس چه دلیلی بر فیضان صورت‌های علمی پیش از ایجاد عینی هست؟ و بنابر دومی بر او اعتراض می‌شود که: این قائل بودن به این است که خداوند متعال اشیائی را ابداع کرده و آفریده که آنها را نمی‌داند، و این - همان‌گونه که این فیلسوف گفته - از آن سخنان زشت است.

دوم آنکه: بر او اعتراض شده که: این صورت‌ها یا جواهراند و یا اینکه اعراض‌اند، اگر جواهراند لازم می‌آید که موجوداتی عینی و خارجی باشند و ناگزیر برای علم به آنها، باید دارای صور دیگری باشند، و سخن در این (صور) مانند سخن در اصل صور است؛ و اگر اعراض‌اند لازم می‌آید که واجب‌الوجود بالذات، برای آنها محلّ و فاعل آنها باشد، و قایل بودن به اینکه واجب‌الوجود بالذات فاعل آنها باشد نه محلّ برای آنها - چون از آنها اثرپذیر نیست - قایل بودن به این است که آنها مانند دیگر ممکنات جواهراند، و این امر هم پنهان نیست که علم واجب‌الوجود به اعتبار این صورت‌ها علم کمالی ذاتی نیست، چون تابع فیضان این صورت‌ها است، پس بنابر تقدیر منحصر بودن علم مقدّم و پیشین - در فیضان صورت‌های منکشف شده - لازم می‌آید که ذات را علم کمالی ذاتی که در تأثیر غیرتابع است نباشد، و حقیقت تحقیق آن (علم) است - چنانکه گفته آمد - پایان سخن او.

گویم: در سخن او اشکالاتی چند است: آنجا که گفته: علم مقدم و پیشینی که عین ذات است کافی است.... تا پایان سخنش: اشکال آنکه: این علم نزد آنان مستلزم فیضان صورت‌های عقلی است که آنها از لوازم ذات او می‌باشند، و آن در ایجاد اشیائی که ذاتشان با ذات مبدأ تعالی مابینت دارد غیرکافی است، برای اینکه علم او به اشیاء خارجی، وجود آن اشیاء در نفس خودشان نیست^۱ و اضافهٔ ایجاد از او بدانها، عین اضافهٔ عقلی نمی‌باشد، چون وجود آنها در ذات خودشان، عین معقولیت آنهاست برای او، وگرنه باید از لوازم متصل باشند نه از مابینات منفصل، و پیش از این دانستی که علم او تعالی به این صوری که قائم به ذات اویند عین ایجاد اوست مر آنها را، و اینکه علم وقتی عین ایجاد باشد و معلوم، عین موجود معلول، در صدورش از فاعل، نیازی به علم و اراده و مشیت، و علم پیشین تفصیلی ندارد، پس با این سخنش نمی‌خواند که: این قایل بودن به این است که خداوند اشیائی را ابداع و خلق کرده که نمی‌داند؛ با اینکه حقیقت - نزد ما در این روش - این است که: در حصول چنین صوری نه جعل است و نه تأثیر، چون آنها از لوازم اند، و هیچ تأثیری ملزوم را با قیاس به لوازمش نیست، برای اینکه ذات بودن ذات به عینه، ذات این لوازم بودنش است.

اما اینکه گفته: این صورت‌ها یا جواهراند و یا اعراض.... تا پایان سخنش، نه متوجه است و نه موجه و پسندیده، زیرا مبنای آن بر آمیزش بین جوهر ذهنی و جوهر خارجی، و یا بر پنداشتن منافات بین جوهر ذهنی و عرض خارجی می‌باشد، و تردید در (قضیه) منفصله (و یا مانعة الجمع) درست و فایده بخش است.

گوییم: این صورت‌ها، جواهرشان به حسب ماهیت، جوهر علمی‌اند و به حسب وجود، اعراض خارجی، بنابراین علم بدانها درخواست صورت دیگری را ندارد، و همگی به اعتبار وجود عینی خارجی، اعراضی هستند که قائم به ذات او می‌باشند، ولی ذات او از آنها نه تأثر می‌پذیرد و نه انفعال می‌یابد، چنانکه بیانش پیش از این گذشت.

۱. حاصل آنکه: علم اجمالی کمالی که عین ذات است و آنها هم قایل بدان و به تقدّم آند. در علم و فیضان به اشیائی که وجودشان عین علم تفصیلی بدانها است، و اضافهٔ ایجاد از جانب او تعالی بدانها عین اضافهٔ علمی بدانها است، کافی می‌باشد. و این در صور متصل جایز است نه در اشیاء خارجی. پس این علم اجمالی در اشیاء خارجی کافی نیست، بلکه ناگزیر فیضان صور - نزد آنان - باید پیش از فیضان اشیاء خارجی و اضافهٔ ایجاد به اشیاء خارجی - نزد اشراقیان - باشد.... «سبزواری»

اما استدلال بر اینکه علم باری تعالی (سبب) به این صورت‌ها علم کمالی نیست گفته: چون تابع فیضان آن صورت‌هاست، نادرست است، چون بارها گذشت که علم حق تعالی به آن صورت‌ها عین فیضان آنهاست از او، نه اینکه او تابع فیضان آنهاست، و اگر مرادش این است که نفس این صورت‌ها برای حق تعالی کمالی نیست؛ گوییم: کیست که این مطلب را انکار کند؟ و کیست که لوازم متأخر را که بعد از ذات تامّ واجبی ناشی شده‌اند برای او کمال قرار دهد؟ برای اینکه این فلاسفه‌ای که اثبات این صور الهی کرده‌اند تصریح به این مطلب دارند که کمال و علوّ او به واسطه وجود این صورت‌ها نیست، بلکه کمال و علوّش به این است که ذاتش ذاتی است که از او این اشیاء معقول افاضه می‌شوند، و اینکه تعقلش مر ذاتش را تابع تعقلش هست مر آنها را. سپس (گوییم): پنهان نیست که تعقلش مر این صورت‌ها را به عینه تعقلش هست مر امور خارجی منفصل را، و اگر چه وجود آنها غیر وجود این صورت‌هاست، برای اینکه علم به امور خارجی نزد آنان، جز به صور دیگری که وجودشان وجود علمی ادراکی است نمی‌باشد، برعکس نظریّه متأخران و برخی از پیروان رواقیان - مانند صاحب کتاب حکمت‌الاشراق و محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) قدس سرهما - که امور خارجی - مانند اجسام و غیر اجسام را برای اضافه عقلی شایسته قرار داده‌اند؛ گویی که آنان از این قاعده مشهور غافل اند که: وجود معقول بالذات در نفس خودش، و معقولیتش و وجودش برای عاقل - بدون اختلاف - یک چیز است، و همین‌طور (قاعده): وجود هر محسوسی در نفس خود و محسوسیتش و وجودش نزد حاسّ (احساس کننده آن وجود) - بدون اختلاف - یک چیز است.

سپس (گوییم): هیچ شبهه‌ای در این امر نیست که این مادیات دارای اوضاع (جمع وضع) مکانی، وجودات خارجیشان نه وجودات عقلی است و نه حسی - چنانکه نزد ما محقق و ثابت است - پس چگونه جایز و رواست که این صورت‌های مادی در نفس خودشان - پیش از تجرید و انتزاعشان - علم و معلوم و عقل و معقول باشند؟

اما اینکه گفته: بنابر تقدیر انحصار علم مقدّم و پیشین در فیضان صورت‌های منکشف شده، لازم می‌آید که ذات را علمی که عبارت از کمال ذاتی است نباشد؛ این بر آنان وارد نیست، برای اینکه علم حق تعالی - نزد آنان - منحصر در این صوری که

متأخر از ذات اند نمی‌باشد؛ آیا به بیان ابن سینا که در اولین فصل از فصل‌های الهیات کتاب شفا نگاشته نمی‌نگری که گفته؟: اگر به اول تعالی عقل گفته شود، بر معنای بسیطی که در کتاب نفس دانستی گفته می‌شود، و اینکه در او اختلاف صور مترتب مخالف یکدیگر، آن‌گونه که در نفس هست - بر معنایی که در کتاب نفس گفته آمد - نیست، از این جهت است که او یک‌باره اشیاء را تعقل می‌کند، بدون آنکه بدانها در جوهرش تکثر پیدا کند و یا اینکه در حقیقت ذاتش به صور آنها متصور گردد، بلکه از او، صور آنها معقول افاضه می‌شود، و او از این صوری که از تعقل او فایض گردیده به عقل بودن سزاوارتر است، زیرا او ذاتش را تعقل می‌کند که مبدأ هر چیزی می‌باشد و سپس از ذاتش هر چیزی را تعقل می‌کند؛ پایان سخن او.

اینکه گفته: اگر به اول تعالی عقل گفته شود بر معنای بسیط است؛ و: او از این صور به عقل بودن سزاوارتر است؛ و: پس از ذاتش هر چیزی را تعقل می‌کند، تمام اینها تصریحات و هشدارهایی است بر علم اجمالی کمالی و عقل بسیط، ولی شناخت این عقل بسیط در نهایت دشواری است، برای اینکه گمان، و بلکه باور و یقینم این است که فهم آن - آن‌گونه که هست - برای هیچ‌یک از این کسانی که به فضل و دانش مشهوراند - با ادعاشان بر اثبات آن - میسر نگردیده است - چنانکه به زودی با خواست الهی بدان اشاره خواهیم نمود - و این مختصر و فشرده‌ای بود از سخنان اشکال‌کنندگان در تقریر صور معقولات در ذات او، به آنچه که برای ما از دفع (اشکالات) و اتمام و نقص و ابرام و استحکام بخشیدن (موضوع) پیش آمده است.

۸

فصل

در تحقیق حقیقت امر در این مقام و در بیان اشکالاتی که ما در نظریه

قایلان به ارتسام صور در ذات او تعالی جُسته‌ایم

باید نخست دانسته شود که ما را با آنان نه خلافتی در تمام آنچه از اثبات آن صور، از اصول و مقدماتی که بیان داشته‌اند، و نه در وجوب اینکه این صورتهای معقول لوازم ذات اویند، و نه در قائم بودن آنها به ذات او و غیر مباین بودن با ذات او نیست، بلکه

مخالفت ما با آنان در اعراض قرار دادن این صور، و در اینکه وجود آنها وجود ذهنی است می‌باشد، و اگر تصریحات آنان در اینکه آنها اعراض اند نبود، امکان داشت ما نظریه آنان را بر آنچه که نزد ما حقیقت امر است، یعنی اینکه آنها مُثُل عقلی و جواهر نوری می‌باشند - چنانکه نظریه افلاطون است - حمل نماییم، و دور نیست که اعتقاد به عرضی بودن آنها از تصریفات و دست‌کاریهای متأخران باشد، زیرا سخنان پیشینیان از فلاسفه که قایل به صوراند - مانند انکسیمانوس و غیراو - از بیان عرضی بودن خالی است، چنانکه برای آن کس که در نقل سخنان آنان مطالعه دارد روشن می‌گردد. چون این گفته آمد بدان: آنچه را که ما در ابطال این نظریه اعتقاد داریم اموری چند است:

نخست آنکه: لوازم اشیاء بر سه قسم‌اند: لازم ذهنی: مانند نوعیت برای مفهوم انسان و ذاتیت برای معنی حیوان؛ و لازم خارجی: مانند گرمی برای آتش و حرکت برای فلک؛ و لازم ماهیت؛ سپس لازم است که دانسته شود: همان‌طور که لازم ماهیت در اصل ماهیت تابع ماهیت است، همین‌طور در دوگونه از وجود ذهنی و خارجی هم تابع ماهیت است، یعنی وجود ذهنی برای ذهنی و وجود خارجی برای خارجی، بنابراین ممتنع و محال است که برای یکی وجود خارجی، و برای دیگری وجود ذهنی - و بالعکس^۱ - باشد.

چون این گفته آمد گوییم: لوازم اول تعالی اگر از قبیل لازم خارجی است، ناگزیر باید مانند ملزوم آنها موجود خارجی باشد، و همین‌طور اگر فرض شود که آنها از لوازم ماهیت‌اند، زیرا ماهیت اول تعالی عین انبیت اوست، خواه بگوییم: او را اصلاً ماهیتی نیست و یا اینکه بگوییم: ماهیت او عین انبیت و وجود اوست - بنا بر اختلاف دو اصطلاح - بنابراین لازم است که این لوازم - با وجودات عینی خارجیشان - لازم او (تعالی) باشند، پس جواهر آنها ناگزیر لازم است که نه اعراض و نه جواهر ذهنی - بلکه جواهر خارجی - باشند، در این صورت قول به ارتسام صور ذهنی در ذات اول تعالی باطل می‌شود، در اینجا سخن در تحقیق امر باقی می‌ماند که: موجوداتی که قائم

۱. پنهان نیست که بالعکس در اینجا وقوعی ندارد، آری! اگر می‌گفت: محال و ممتنع است که برای ملزوم وجود خارجی و برای لازم وجود ذهنی باشد، وقوع داشت. «سبزواری»

به نفس خویش اند چگونه امکان دارد از لوازم چیزی که انفصال آنها از او قابل تصوّر نیست باشند؟ درحالی که بر این امر برهان اقامه شده است.

دوّم آنکه گفته‌اند: علم تامّ به علت، موجب علم تام به معلول آن است؛ و: علم به دارای سبب جز از جهت علم به سبب آن حصول پیدا نمی‌کند؛ مراد از علم تامّ به علّت، علم به ماهیّت علّت نیست، مگر در آنچه که فقط ماهیّت سبب برای معلوم باشد، چنانکه در لوازم ماهیّات - به معنی کلیّات طبیعی - می‌باشد؛ و مراد از آن، علم به گونه‌ای از گونه‌های آن (علّت) هم نمی‌باشد، چنانکه روشن است، و علم به مفهوم علّت بودنش و نیز علم به اضافه‌علّیت هم نیست، چون بنابراین دو وجه، دو علم - علم به علّت و علم به معلول - باهم حاصل‌اند و هیچ تقدّمی یکی را بر دیگری نیست.

هدف از این قاعده اثبات علم باری تعالی به ماسوای خود، از جهت علم او به ذاتش می‌باشد، بنابراین مراد از علم مذکور، علم به خصوصیتی است که بدان، علّت علّت می‌باشد، و آن جز گونه‌ای خاصّ از وجود نیست؛ و پیش از این گفته آمد که: جاعلیّت و مجعولیّت، فقط بین وجودات است نه ماهیّات، و نیز گفته آمد که علم به گونه و انحاء وجودات جز به واسطه حضور و شهود آنها به اعیانشان - نه به سبب صور آنها و اشباهشان - امکان حصول ندارد، و این جز از جهت اتحاد و یا از جهت علّیت و احاطه وجودی امکان‌پذیر نیست^۱.

و چون این مقدمات بیان شد گوییم: چون ذات او تعالی از جهت وجودش که عین ذاتش می‌باشد، علّت آنچه که بعد از خود است - به گونه ترتیب - می‌باشد، و اینکه مجعولات او که صادر از اویند عبارت از گونه‌ها و انحاء وجودات عینی می‌باشند، بنابراین علم واجبی به ذات خود که عبارت از نفس ذاتش می‌باشد، اقتضای علم واجبی را به آن وجوداتی که ناگزیر باید عین آن وجودات باشد دارد، پس مجعولات او به عینه معلومات اویند و آنها به عینه، علوم تفصیلی وی می‌باشند، پس آنها تابع علم کمالی

۱. یعنی علم حضوری منحصر در دو مورد است: یکی در اتحاد - چنانکه در علم نفس به ذات خود می‌باشد - و دیگری در علّیت - چنانکه در علم نفس به منشآت خیالی خود مثلاً می‌باشد، و معلوم است که آنچه ما در آن سخن می‌گوییم از نوع دوّمی است. «سبزواری»

و عقل بسیط - بدان معنایی که در باب عقل و معقول و در علم نفسی دانستی - می‌باشند، و ما بدان اعتبار این وجودات را علم او نامیدیم که آنها از لوازم علم او به ذات خود می‌باشند؛ و اگر کسی اصطلاح کند که این اشیاء صادر از او تعالی، علوم او - به اعتبار وجودات آنها - و مجعولات وی - به اعتبار ماهیات آنها که مغایر با وجوداند - نامیده شود، بسیار خوب و نیکوست، یعنی برای حفظ فرق، بین آنچه علم باری تعالی است و آنچه که فعل اوست، برای اینکه علت فاعلی را در مباحث علل، به آنچه که در غیرخودش - از آن روی که غیرخودش است - اثر می‌گذارد شناختند، و ماهیات ممکنه تمامشان مابین با حقیقت واجب تعالی می‌باشند، اما وجودات: از آراء و نظریات ما دانستی که آنها از لمعات و تابشهای ذات او و اشعات و پرتوهای خورشید وجود اویند.

سوّم آنکه: نزد تمام حکما - بدون خلاف بین دو گروه (مشائیان و اشراقیان) - ثابت است، و نیز قاعده امکان اشرف با برهان ثابت شده که هر چیزی که صدورش از مبدأ نخستین دیرینه‌تر باشد، آن از جهت ذات، اشرف و برتر، و از حیث وجود قوی‌تر است، ولی بنابر روش اثبات صور مرتسم در ذات او تعالی، ابطال این قاعده درست لازم می‌آید، چون هیچ شبهه‌ای در این نیست که اعراض - هر کدام که باشند - از حیث منزلت از جوهر - هر نوع جوهری باشد - پست‌تر و پائین‌تراند، و قایلان به اثبات این صور، آنها را وسایط در ایجاد قرار داده‌اند، به اینکه تصریح دارند آنها اعراضی هستند که به ذات حق تعالی قائم‌اند؛ چه سست است اعتقاد کسی که معتقد است موجودات واقع در عالم ربوبی و صُقع الهی از حیث وجود ضعیف و پست‌اند، و آنها که مطابق و موازی آنها از عالم امکانی می‌باشند - هر یک مطابق با دیگری - از حیث وجود اشرف و برتر و از جهت مرتبه اعلا تراند؟! و این آن چیزی است که وجدان - پیش از اقامه برهان - بر آن حکم می‌کند.

یادآوری و هشدار دادن

اما آنچه که محقق طوسی (خواججه نصیرالدین) قدس سره در کتاب شرح اشارات - پس از آنکه بحث‌ها و اشکالاتی بر ابن سینا وارد آورده و گفته که تعقل لازم نیست

به صورتی زائد بر ذات معلول (معلوم) باشد - بیان داشته اینکه: چون وجود او علت وجود ماسوای اویند و علم او به ذات خودش، علت علمش به ماسوای خودش می باشد، و تو حکم کرده ای که ذاتش و علمش به ذاتش - که هر دو علت اند - بدون خلاف و اختلاف یکی می باشند، پس حکم کن که صادر از او و علم او به آن صادر - که هر دو معلول اند - بدون اختلاف یکی می باشند.

این سخن خالی از اقناع (قانع ساختن) نمی باشد، زیرا هرکس می تواند درستی این حکم را منع کند، برای اینکه می شود که در معلول - از آن جهت که از حیث وجود از علت خود ناقص تر است - شائبه و آمیختگی کثرتی باشد که همانندش در علت نباشد، آیا نمی نگری! از جهت ماهیت عقل، فلک از آن صادر می شود و از آن (عقل) عقل دیگری از جهت وجودش صادر می گردد؟ و هر دو علت اینجا، در خارج یک چیزاند و دو معلول متعدداند - تعدد خارجی - و نیز: واجب تعالی از هر جهتی واحد بسیط است و عقلی که نخست از او صادر شده در او به حسب اعتبار دو جهت است، خلاصه آنکه از شرط علت و معلول، موافقت در وحدت و کثرت نیست، خوب محالی است که معلول، از جهت توحد و یگانگی از علت پدیدآورنده خودش قوی تر باشد.

سپس (گوییم): بر کسانی که کتاب های شیخ الهی - شهاب الدین سهروردی - را مطالعه دارند پنهان نیست که تمام آنچه را که شارح محقق و پژوهشگر اهداف کتاب اشارات در این مطلب بیان داشته است، موافق آن چیزی است که او (سهروردی - شیخ مقتول) درباره آن مطلب (و یا در آن کتاب ها) بیان داشته است، گویی که برگرفته از آن کتاب ها - با تلخیص و تهذیب - می باشد، جز آنکه شیخ شهاب الدین قاعده را در اجسام و امور جسمانی جاری دانسته است، یعنی حضور ذات آنها، در اینکه به اضافه اشراقی بداند - بدون نیاز به صوری زائد - کافی و بسنده است؛ و این محقق بدین هم اکتفا نکرده، بلکه ملاک علم او تعالی را به اشیاء، ارتسام صور آنها در مبادی عقلی و نفسی می داند و هر یک از دو رأی را وجهی است و به زودی سخن درست در ادراک اول تعالی مر این جزئیات مادی را بر وجهی که برای هیچ کس - جز در این کتاب - نه میسر شده و نه ثابت، برایت آشکار خواهد شد.

حکمتی مشرقی (الهامی)

اگر در آنچه که بر تو خواندیم به دقت اندیشه کرده و در آنچه تحقیق و تقریر نمودیم دقت نظر نمایی، یعنی در چگونگی وجود صور الهی و اینکه آنها موجودات ذهنی و اعراض خارجی نبوده و بلکه وجوداتی بسیط و متفاوت اند که امکان، برایشان رخ نمی دهد، و نیز دقت نظر در چگونگی لزوم آنها - لزوم نه برگونه عروض و نه صدور - بلکه بر نوعی دیگر جز آن دو نمایی، اگر صاحب ذهن صاف و جوهر پاک و لطافت باطن باشی، خواهی دانست که این صور الهی از جمله عالم و غیر حق نبوده و وجودشان مباین وجود حق متعال نمی باشد، و نیز موجوداتی که به نفس خود برای نفس خوداند هم نمی باشند، بلکه آنها از مراتب الهی و مقامات ربوبی اند و موجود به وجود واحد و باقی به بقای واحداند، و عالم ماسیوای اوست و جز اجسام - با صور و طبایع و اعراض و موادشان - نمی باشد، و حدوث و تجدد تمام آنها با برهان ثابت شده است، چنانکه در مباحث جواهر جسمانی گفته آمد، پس در عالم هیچ قدیمی نیست و قدیم، فقط خداوند سبحان و قضا و علم و امر و کلمه تام او می باشد و بس، این را نیک بفهم و گرامی دار و پروردگارت را در هدایتت به توحید سپاس گو.

سازشی اتفاقی

شاید هرکدام از ارسطاطالسیان (پیروان ارسطو - مشائیان) و افلاطونیان (پیروان افلاطون - اشراقیان) در نظریه دیگران به دقت اندیشه می کردند و به شدت باریک بینی می ورزیدند، می فهمیدند که آن نظریه و رأی هم بازگشت به نظریه و رأی آنان دارد - چنانکه این را ما تحقیق و ثابت نمودیم - اما پیش از دقت نظر، در هریک از دو نظریه در علم الهی نارسایی و خلل هایی آشکار می شود که در دیگری نیست. تباهی و خللی که در رأی پیروان ارسطوست اینکه (گویند): آن صور الهی اعراضی هستند که وجود ضعیفی دارند و متعلقات آنها که در وجود، تابع آنهاست، از آنها تحصّل قوی تر و وجود و تجوهر شدیدتر دارند، و فساد و تباهی این رأی را دانستی؛ و چون این نارسائیها به تمامی رسید و کامل شد و راه این خلل و تباهیها - یعنی موجودات عینی نه ذهنی قرار دادندشان - بسته شد، در این معنی مانند صور افلاطونی می گردند.

اما تباهی و خللی که در رأی افلاطونیان است آنکه (گویند): علم او تعالی اشیا است که از ذات او خارج اند، و هر موجود خارجی، وجودش از او تعالی فقط به سبب علم پیشین از وی صادر می شود، پس اگر از چیزهایی است که نخست تعقل کرده و سپس پدید آمده است، سخن به چگونگی معقولیت پیشین آنها بازمی گردد، بنابراین آنها یا به واسطه وجودات و صورتی که منفصل و خارج اند می باشند و یا اینکه به وجودات و صور الهی که متصل اند و خود لوازم اول تعالی و غیرصادر، بلکه موجود به وجود او تعالی هستند می باشند، در بخش اول تسلسل در صور خارجی لازم می آید و این محال است، و در بخش دوم، در علم واجب تعالی اکتفای به این لوازم متصل لازم می آید، بنابراین نیاز به اثبات غیر آنها چیست؟

سپس (گوییم): پنهان نیست که علم او تعالی ناگزیر باید امری الهی بوده و اصلاً آمیزش به صفت امکان و عدم پیشین نداشته باشد، پس علم و کلام و امر و قضا و قلم اعلائی او شایسته و سزاوار است که داخل در اجزای عالم نباشد، در این صورت کار برعکس شده و فکر در صور افلاطونی، بازگشت به این می کند که لازم است آنها اموری که خارج از صقع ربوبی اند - چنانکه پیروان و مقلدان چنین می پندارند - نباشند؛ این نظریه - چنانکه مشهور است - اگر از آن این خلل و نارسائیها زایل شود، بازگشت بدانچه ما ثابت نمودیم پیدا می کند.

پس گمان (انحراف) به این بزرگان از پیشینیان - یعنی اینکه رأی افلاطون و ارسطو در باب علم یک چیز است و در هر یک از آن دو خلل است - از تحریفات و تغییر سخن دادن ناقلان و مفسران، و یا از کج فهمی مطالعه کنندگان سخن آن دو، و یا نارسایی فکر از رسیدن به درک آنچه آن دو ادراک کرده اند و تعقل آنچه آن دو تعقل کرده اند می باشد، چون فهم سخن بر طاقی بلند است و بلندیش بسیار و لطافتش چنان شدید است که اذهان از فهم آن به کودنی، و دلها از شنیدن آن به بیم و هراس، و دیدگان از نور آن به کوری می افتند.

سپس (گوییم): بدان که ابونصر فارابی عهده دار جمع و گردآوری بین این دو نظریه و رأی - در کتابش که به نام: اتفاق رأی دو حکیم است - شده و آن دو (نظریه) را - به گونه ای که از درستی دور نیست - جمع آورده است، و آن نزدیک به همین چیزی

است که ما بیان داشته‌ایم.

خلاصه آنچه گفته‌ایم: چون باری تعالی به انیت و ذاتش مباین با هر چه که غیر خودش است - به معنایی شریف‌تر و برتر و اعلا - می‌باشد، به گونه‌ای که در انیت او هیچ چیزی نه با او مناسبت داشته و نه از حیث حقیقت و مجاز هیچ موجودی با او مشابهت و همانندی دارد، با این همه گزیری از توصیف او و اطلاق لفظ درباره او - از این الفاظی که بر وی متواطی^۱ است - نمی‌باشد.

و از امور واجب و ضروری آنکه باید دانسته شود: معنی هر لفظی که در اوصاف چیزی نقل می‌کنیم، به ذات خود از معنایی که ما از آن لفظ تصور می‌کنیم دور است، و این همان طور که گفتیم به معنایی برتر و اعلا می‌باشد، حتی وقتی گفتیم که او موجود است، با این همه می‌دانیم که وجودش مانند وجود آنچه که پائین‌تر از اوست نمی‌باشد؛ و وقتی گفتیم او «حیّ - زنده» است، می‌دانیم که او «حیّ» به معنایی برتر از آن «حیّ» که پائین‌تر از اوست می‌باشد، و کار در امثال آن دو هم همین گونه است؛ و هرگاه که این معنی استحکام یافت و در ذهن دانشجوی فلسفه ماوراء طبیعت استقرار پیدا کرد، بر او تصور آنچه که افلاطون و ارسطو - و هر که راه آن دو را پیموده - گفته‌اند آسان می‌گردد؛ اکنون بدانجا که بودیم بازمی‌گردیم.

گوییم: چون باری تعالی نسبت به این عالم با تمام آنچه در آن است «حیّ و مُرید» است، لازم است صور آنچه را که اراده ایجادش را در ذاتش دارد نزدش باشد؛ البته خداوند برتر از (داشتن) اشباح است؛ و نیز: ذات او چون باقی است و تبدل و تغیر بر او جایز نیست، هر چه هم که از ناحیه اوست همین طور باقی است و نابود شونده و تغییرپذیر نمی‌باشد، و اگر موجودات را صور و آثاری در ذات موجود حیّ مُرید نباشد، پس کیست که آنها را پدید می‌آورد و آنچه که انجام می‌دهد و یا می‌آفریند بر چگونه و چه نحوه‌ای کار می‌کند؟ آیا ندانستی که هرکس این معنی را از فاعل حیّ مُرید نفی کند، اعتقاد به اینکه هر چه آفریده گزاف و بدون قصد است او را لازم آمده و اینکه اراده‌اش به هدف اصلی و مقصود واقعی وافی نبوده است؟ و این از زشت‌ترین اعتقادات است.

۱. توافق عبارت از وضع لفظ است برای امر و مفهوم عام مشترک بین افرادی چند - به گونه تساوی و برابر - در مقابل تشکیک، پس آن لفظ را متواطی گویند - مانند لفظ انسان - . «فرهنگ عقلی»

پس بنابراین معنی، سزاوار است که سخنان این حکما را در آنچه از صور الهی که اثبات کرده‌اند شناخت و تصوّر کرد، نه اینکه آنها اشباحی هستند قائم در اماکنی که خارج از این عالم است^۱؛ چون هرگاه که این‌گونه تصوّر شود، قول به وجود عوالمی نامتناهی لازم می‌آید که تمامشان بر مثال این عالم است، و ارسطو آنچه را که قایلان به وجود عوالم فراوان را لازم می‌آید در کتابهایش - در بخش طبیعیات - بیان داشته و سخنانش را مفسران در نهایت روشنی و آشکاری شرح کرده‌اند، و سزاوار است که این راهی را که بارها و بلکه بسیار در اقاویل الهی گفته‌ایم تدبّر و اندیشه نمایند، چون منفعت فراوان داشته و در تمام این قبیل مباحث تکیه‌گاه بوده و مهمل و بی‌کار گذاردنش زیان شدیدی دارد؛ پایان سخن او^۲. پنهان نماند که این (سخن ابونصر فارابی) مؤید آنچه که بیان داشته و مقرر ساختیم - البته نوعی از تأیید - می‌باشد؛ حال به بیان دیگر راهها در علم او تعالی بازمی‌گردیم.

۹

فصل

در چگونگی نظریه قایلان به اینکه علم او تعالی به ماسوای خود یک علم
اجمالی است که بدان تمام اشیاء را پیش از ایجاد آنها
- به‌گونه اجمال و فشرده - می‌داند

و این نظریه بیشتر از متأخران است و چنین بیان داشته‌اند که: چون واجب تعالی عالم به ذات خودش است و ذاتش مبدأ صدور تمام اشیاء می‌باشد، لازم است که عالم به تمام آنها باشد، یعنی علمی که متحقق و ثابت در مرتبه ذاتش باشد و بر صدور^۱. پوشیده نماند اگر آنها صور متصل به ذات حق تعالی نبودند، لوازمی مابین و قائم به ذات خودشان بودند، نه اینکه اشباح اند و در اماکن و خارج از این عالم می‌باشند، بلکه آنها بواطن این عالم‌اند نه اینکه در عرض (پهنای) اویند، و نیز عوالم نامتناهی هم لازم نمی‌آید.

بدان که یکی از تأویلات مثل عبارت از مقادیر تعلیمیات است که به ذات خودشان قائم‌اند (یعنی صور هندسی) یعنی مثل معلقه که به إزاء هر جزئی، جزئی از کل و تمام نوع می‌باشد - چنانکه در سفر اول گفته آمد - پس مقصود فارابی از تأویل درست صور الهی آنکه: آنها صور علمی متصل‌اند، نه مقادیر و ممتدات، درحالی که اموری خارج از این عالم می‌باشند..... «سبزواری»^۲. سخن حکیم فارابی از چهار پاراگراف قبل شروع می‌شود و تا اینجا یک‌سر سخن او است. «م»

اشیاء تقدّم و پیشی داشته باشد - نه در مرتبه صدور آنها - وگرنه عالم به اشیاء - به اعتبار ذاتش - نخواهد بود، بلکه به اعتبار ذات اشیاء خواهد بود، در این صورت علم به غیرخود که درباره او صفتی کمالی است، نخواهد بود و این محال است، لذا پنداشته‌اند که علم او به مجموعلاتش عبارت است از مبدأ بودن او مر مجموعلاتش را که در خارج از هم امتیاز دارند، و مبدأ تمیّز چیزی علم بدان چیز است، زیرا علم، جز مبدأ تمیّز نمی‌باشد، بنابراین ذاتش، علم به ماسوای خویش است.

بر او اشکال شده که این مبنی بر انعکاس موجب کلی - مانند نفس خودش - می‌باشد، و ممکن است بگویند: علم او به اشیاء، درنور دیده در علم او به ذات خودش می‌باشد، و چون علم او به ذات خودش، ذاتش می‌باشد و ذاتش علّت وجود غیرخودش می‌باشد و علم او به غیرخودش درنور دیده در ذاتش می‌باشد، پس علم او به غیرخودش علّت است برای غیرخودش، بنابراین علم او علم فعلی است؛ ولی اگر از آنان سؤال شود که معنی این انطواء و درنوردیدن چیست؟ توان بیان آن را ندارند.

بدان که عقل بسیط بودن ذات او که تمام اشیاء است مطلبی درست و باریک و (فهم و ادراکش) بسیار دشوار است و به جهت دشواریش برای هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی و غیراسلامی - حتی ابن سینا - تحصیل و استحکام بخشیدن آن - آن‌گونه که هست - میسر نشده، زیرا تحصیل چنین چیزی جز به نیروی مکاشفه - همراه با بحث و گفتگوی بسیار و شدید - امکان‌پذیر نیست، و اگر بحث‌کننده را ذوق تامّ و کشف درست نباشد، او را امکان رسیدن به مشاهده احوال و چگونگی حقایق وجودی نمی‌باشد، و بیشتر این گروه (مشائیان) مدار بحث و جستجویشان گرد احکام مفهومات کلی که موضوعات علومشان است می‌گردد، نه گرد اثبات وجودی، از این روی وقتی نوبت بحثشان به چنین مقامی می‌رسد، نارسایی و تردید و جویده و نامفهوم سخن گفتن آنان آشکار می‌شود، لذا بر سخن آنان اعتراض وارد می‌گردد که یک چیز بسیط که نهایت وحدت و بساطت را دارد^۱، چگونه صورت علمی برای اشیاء

۱. کاش می‌دانستند که این وحدت، وحدت حقّ حقیقی است نه مقابل آن که وحدت عددی می‌باشد، و یا می‌دانستند که هر چیزی وجهی و جهتی رو به سوی خدا، و وجهی رو به سوی نفس دارد، و اینکه ازدواج وجه خدایی و وجه نفسی و ترکیب آن دو، آن‌گونه که بین دو چیز است نمی‌باشد، بلکه آن‌گونه که بین شئی و ←

مختلف فراوان می‌باشد؟ پس قاعده شما که: علم به چیزی لازم است که صورت مساوی آن باشد و از حیث ماهیت با معلوم اتحاد داشته باشد، رخنه پیدا کرد، زیرا واجب تعالی را ماهیتی نیست، تا چه رسد به ماهیات فراوان.

و نیز: چگونه با علم تنها، اشیاء از هم امتیاز پیدا می‌کنند؟^۱ درحالی که آن ماهیات اصلاً تاکنون پدید نیامده‌اند، آیا این مانند تمایز معدومات صرف نمی‌باشد؟^۲

ممکن است از اشکال اولی چنین پاسخ داده شود: همان‌طور که به واسطه صورت علمی که مخصوص شئی است (یعنی صورت ادراکی) آن شئی (از شئی دیگر) امتیاز پیدا می‌کند، همین‌طور به واسطه مقتضی خصوصیت شئی، آن شئی امتیاز پیدا می‌کند، زیرا مقتضی با اقتضایش، ذات و صفات مقتضا را امتیاز می‌بخشد، به‌گونه‌ای که غیر آن را در آن مشارکتی نیست، و همان‌طور آن صورتی که بدان شئی امتیاز پیدا می‌کند اگر نزد ادراک‌کننده حصول یابد، علم بدان (شئی) است، همین‌طور مقتضایی که بدان، شئی امتیاز می‌یابد اگر نزد ادراک‌کننده حصول پیدا کند، علم بدان (شئی) است؛ و چون مقتضی تمام عالم - آن‌گونه که در واقع هست - یک امر است که به اقتضای او هر ذره‌ای از ذرات وجود از غیر خودش امتیاز پیدا می‌کند، بعید نیست که این امر یگانه وقتی نزد ادراک‌کننده حصول پیدا کرد، علم او به هر یک از آنها باشد، در آن حال تمام اشیاء، به این امر معلوم‌اند و تمامشان در این مشهودی که به منزله وجود

← سایه آن است می‌باشد، به‌ویژه که سایه در شئی فانی است، چنانکه در اشعار (مغربی) آمده است:

تو آفتاب منبری و مغربی سایه ز آفتاب بود سایه را وجود و هلاک

و چون خورشید حقیقت طلوع کند، وجودات مجازی مضمحل و نابود گردند و عنت‌الوجه للحی القیوم.

در قاعده وجود و ماهیت و اتحاد آن دو آمده که: وجود جز بودن ماهیت و تحقق آن نمی‌باشد، یعنی آن را جز به واسطه وجود تحقق و ثبوتی نیست، پس مثلاً سیاهی - از آن‌روی که فقط سیاهی است - به حمل اولی می‌باشد، اگرچه به حمل شایع، وجود است، زیرا تخلیه، عین تخلیه، ماهیت سیاهی است، اما تحقق و ثبوت سیاهی، جز بودنش نیست، نه اینکه امری منضم بدان شود - امر مبهمی که هیچ تحضلی ندارد - پس آن فرد وجود و تحقق است، و دانستی که تحقق به تحقق سزاوارتر از آن چیزی است که جز بدان (تحقق) تحقق نمی‌یابد و حکم تمیز، بینونت صفت است نه بینونت عزلت (کلام مولا علی علیه السلام) ان هی الا اسماء سقیموها انتم و آباتکم ما انزل الله بها من سلطان، بنابراین (مشائیان) متعوض به امثال این سخنان شده‌اند و جز به حقیقت سخن نگفته‌اند. «سبزواری»

۱. چون مانع را از جانب عالم و بلکه علم - از وحدت و بساطت - بیان داشت و ماهیت را نفی کرد، مانع را از ناحیه معلوم... از عدم ازلی - بیان کرد... «سبزواری» ۲. چنانکه معتزلیان معتقداند. «م»

ذهنی است، امری یگانه‌اند.

برخی از متأخران بر او اشکال کرده‌اند که: چون علت با معلول مابینت دارد و در وجود با او مغایرت^۱، بنابراین حضور آن حضور این نیست، و تا شئی نزد ادراک‌کننده حاضر نباشد، تنها به اینکه مبدأ امتیاز آن است، آگاهی و شعور بدان واقع نمی‌شود، گذشته از اینکه قیاس علت بر صورت و ازاله استبعاد - بدین امر - مسلماً بعید است، برای اینکه صورت، عین ماهیت معلوم - بنابر تحقیق - بوده، و یا بنابر نظریه برتر که برخورد با تحقیق دارد، شبیح و مثال آن می‌باشد و علت، حقیقت معلول و مثالی که از آن حکایت کند نمی‌باشد، پس قیاسش بر صورت، قیاس فقهی است - با ظهور فارق - . و از اشکال دوومی امکان دارد که چنین پاسخ داده شود که: ذات او علم اجمالی است به اشیاء، یعنی اینکه او اشیاء را با خصوصیاتشان - نه به‌گونه امتیاز - می‌داند، برای اینکه علم چیزی است و امتیاز چیز دیگری، و اولی موجب دوومی نمی‌شود.

بر این پاسخ اشکال شده که: ما آشکارا می‌دانیم که امکان ندارد معلوماتی را که به خصوصیات خود دارای حقایق متباینی هستند، با یک حقیقتی که با تمام آنها مابین است بداند، اگرچه فرض کنیم برخی از آنها از برخ دیگر - در نظر عالم - از هم امتیاز نداشته باشند.

بدان که آنچه از پیشینیان در بیان این مطلب - یعنی چگونگی تعقل او تعالی مر اشیاء را در مرتبه ذاتش - به ما رسیده همان چیزی است که گفتیم، یعنی درنور دیده شدن علم به کل (تمام اشیاء) در علم او به ذات خودش، مانند درنور دیده شدن علم به لوازم انسانیت است - در علم به انسانیت^۲ - و این نیز سخنی است در نهایت اجمال - اگرچه از آن بوی تحقیقی که بیان داشتیم می‌آید - و در آغاز سخن - با خواست الهی - باز به توضیح آن باز خواهیم گشت.

بسا ممکن است امثالی تفصیلی بیاورند و حال انسان را در علمش به سه قسم تقسیم نمایند:

۱. این ممنوع است، بلکه سختی در بین علت و معلول معتبر می‌باشد. «سبزواری» ۲. سزاوار آن است که مراد از انسانیت، انسان عقلی جبروتی باشد که جامع تمام وجودات و کمالات در افراد انسان ملکوتی و ناسوتی است، و مراد از لوازم، لوازم وجود خارجی - لزومی غیر متأخر در وجود - باشد. «سبزواری»

نخست آنکه علوم و صور عقلی تفصیلی زمانی او به گونه انتقال از معقول به معقول - به گونه تدریجی - می باشد، در این صورت خالی از مشارکت خیال نیست، بلکه تعقلش همراه با حکایت خیالی می باشد^۱، به حیثی که دو ادراک - به گونه ای از اتحاد - باهم اتحاد پیدا می کنند، چنانکه وقتی ما چیزی را مشاهده کردیم و از آن در حس مشترک صورتی حصول یافت، دو ادراک باهم اتحاد پیدا کرده و برای ما آنچه که در آلت دیدن حصول یافته و آنچه در حس مشترک حاصل شد - جز با واسطه و دلیل - قابل امتیاز نیست.

دوم آنکه او را ملکه ای می باشد که از ممارست علوم و ادراکات حاصل شده و به سبب حصول این ملکه، توان حاضر آوردن صورت های عقلی را که از پیش به دست آورده - هرگاه که بخواهد - بدون دشواری کسب و دست آوردی جدید دارد، اگرچه این علوم و ادراکات از او غایب و پنهان اند و در نفس او غیر حاضر، چون نفس مادام که به تدبیر و اداره این بدن طبیعی سرگرم است، در توانش نیست که اشیاء را باهم تعقل کند، زیرا پیش از این اشاره کردیم که از مشارکت خیال (خالی) نیست، پس در نزد او (یعنی نفس) تمام آنچه را که از معقولات به دست آورده است حاضر نیست، ولی آن را (نفس را) ملکه حاضر آوردن هر کدام را که بخواهد و هرگاه که بخواهد، بدون رنج و سختی هست، و این حالتی بسیط و ساده است که به هر صورتی که امکان حضورش برای صاحب این ملکه است نسبت دارد، نسبت قوه استعدادی به آنچه که تاکنون حاصل نشده است - نه نسبت قوه ایجابی به معلول - پس در این حال نه انسان عالم بالفعل است و نه صور بدست آمده اش از پیش نزد او حاضر اند، ولی بالقوه قریب به فعل می باشد، چون وی را توان حاضر آوردن هست، پس عالم بالقوه می باشد.

سوم بودنش است به گونه ای که مسایل فراوانی یک دفعه بر او وارد می شود و او را علمی اجمالی به جواب همه حاصل می آید و سپس خرده خرده آغاز در تفصیل می نماید به طوری که گوش ها و نوشته ها از او پُر می شود، پس او در این حالت یقیناً

۱. چنانکه نور عقلی (یا فعلی) و مقام ظهور حق را اگر تعقل کردی، با آن نور حسی را تخیل کرده و انبساطش را در هر کدام به حسب خودش تعقل کرده ای و با آن، امتداد را تخیل کرده و بقایش را تعقل کرده ای و با آن زمان را تخیل کرده ای و.... همین طور (ادامه دارد). «سبزواری»

موقف سوم - علم حق تعالی / ۲۰۱

از جانب خود می‌داند که به‌گونه اجمال به جواب همگی احاطه دارد و در ذهنش ترتیب جواب به شکل تفصیل نمی‌باشد، پس از آن شروع به جواب کرده و از امر بسیط کلی که از جانب خودش آن را ادراک می‌نماید یاری می‌جوید، این علم واحد بسیط، فعال تفصیل است و از آنها برتر می‌باشد.

گفته‌اند: قیاس علم واجب‌الوجود به اشیاء صادر شده، و درنوردیده شدن کل (تمام اشیاء) در علم او - بنابراین روش - فرقی به این است که این حالت بسیط که خلّاق معقولات مفصل می‌باشد، ملکه و صفتی زائد در نفس است و در واجب‌تعالی ذاتش به ذاتش می‌باشد.

پس از آنکه وجوه سه‌گانه را بیان داشتند برایشان اشکال شده که این - یعنی علم به شئی بر گونه سوم - نیز علم بالقوه است، جز آنکه قوه قریب به فعل می‌باشد.

ایشان نیز پاسخ داده‌اند: برای صاحبش یقیناً بالفعل است، یعنی این حاصل می‌باشد، یعنی علم او به جواب‌های این مسایل نزد او حاصل است، اگر خواست تفصیل می‌دهد، و این اشاره به چیزی معلوم است، و محال است که بالفعل، حال چیزی را یقین کند مگر آنکه آن چیز از آن جهت که آن را یقین کرده معلوم باشد، و چون اشاره، معلوم بالفعل را فرا می‌گیرد و یقین شده بالفعل از (نوع) معلوم نیست - مگر آنکه نزد او مخزون و انبار شده باشد - لذا این مسایل به این نوع بسیط معلوم اوست و می‌خواهد آنها را به‌گونه‌ای دیگر معلوم دارد، پس این علم بسیط هیئت و شکلی است که برای نفس - نه به ذات خودش - حاصل می‌گردد، بلکه از آغاز خارج شدنش از عقل بالقوه به عقل بالفعل (این هیئت حاصل می‌گردد) که به حسب آن (هیئت) نفس را تصوّر فکری و علم تفصیلی لازم می‌آید، اوّلی عبارت از قوه عقلی است که مشابه و همانند عقول فعال می‌باشد، اما تفصیل: آن برای نفس - از آن روی که نفس است - می‌باشد؛ این سخن آنان بود.

بر آنان اشکال شده که: آنچه از ظاهر سخن بر می‌آید آنکه: جواب‌دهنده - در این حالت - عالم بالفعل است به اینکه او را توان بر چیزی که دافع این سؤال باشد هست، اما حقیقت این چیز را عالم نیست، برای اینکه این جواب را حقیقتی و ماهیتی است و آن را لازمی می‌باشد و آن دافع این سؤال است، بنابراین حقیقت، مجهول است و لازم،

معلوم، پس آن حالتی بین فعل محض، که عبارت از علم به معلومات مفصلی است که بعضی از آنها از بعض دیگر متمایزند و بین قوه محض، که عبارت از حالت انبار شدن معلومات مفصل است، و حصول امری که به نام ملکه نامیده می شود: آن حالتی بین دو حالت است؛ پس چگونه قابل تصور است که یک چیز - به ویژه اگر در غایت وحدت و بساطت مانند ذات باری تعالی باشد - علم به اموری باشد که از حیث ذات باهم اختلاف دارند و از جهت خصوص ماهیتشان باهم متباین اند؟ زیرا امکان ندارد که این امور، بالذات معلوم باشند، وگرنه تمایز معدومات - چنانکه گفته شد - لازم می آید، مگر آنکه بالعرض معلوم باشند.

پس معلوم بالذات، آن امر واحد بسیط است و معلوم بالعرض: آنچه وی را از معقولات برانگیخته شده از او لازم می شود، مانند علم به افراد انسان، از علم به وصف عنوانی او و مانند علم به فروع - از علم به اصل - نه مانند علم به اجزای حد، از علم به محدود، برای اینکه حد و محدود ذاتاً متحداند و از حیث اعتبار مختلف - همچنان که در مباحث ماهیت دانستی - برای اینکه تفاوت به اجمال و تفصیل در اینجا فقط به واسطه دوگونه ادراک می باشد - نه به سبب امری در ادراک کننده - و اگر این در علم اجمالی که در مبحث مذکور - در مثال اخیر - بدان مثل زده اند مورد قبول قرار گیرد، چگونه ذات مقدس واجب نسبت به معلوماتش که ماهیات ممکنات اند، مانند محدود با قیاس به حد، مورد قبول قرار می گیرد؟ در این امر رازی بزرگ است، کنجکاوانه منتظر آن باش!

۱۰

فصل

[در چگونگی قول به اینکه علم او به صادر نخستین تفصیلی است و به غیر او اجمالی] اما سخن آن کس که پنداشته علم او تعالی به حسب مرتبه ذاتش علم تفصیلی است به بعضی از ممکنات - و آن عقل اول است - و علم اجمالی است به ماسوای معلول اول از ممکنات، پس علم او به هر معلولی علم تفصیلی است که بر ایجادش سبقت و پیشی دارد، یعنی از علم او به نفس آنچه که سابق بر آن (لاحق) می باشد، و همین طور

موقف سوم - علم حق تعالی / ۲۰۳

هر لاحقی را به واسطه علم به سابق آن - تا آخر معلومات - می‌داند، و لازم نیست که علم تفصیلی او به تمام ممکنات در یک مرتبه باشد، بلکه در مراتب متفاوت متلاحق است که هر سابقی، علم تفصیلی به لاحق خود بوده، و علم اجمالی به آنچه غیر او از متأخرهاست می‌باشد، بنابراین علم او به هر معلولی، بر ایجادش تقدم و پیشی دارد، لذا علم او علم فعلی می‌باشد.

به جوهری چند - پس از آنکه شبیه اشکالاتی که پیش از این بر وی شده (از قبیل قول به صور مرتسمه و لزوم اینکه علم پیش از ایجاد غیرزائد بر ذات است) - مورد اعتراض قرار گرفته است:

نخست اینکه نیاز واجب تعالی در علم تفصیلی به بیشتر از اشیاء، به ماسوای خود لازم می‌آید.

دوم اینکه: بر او تجدد در علم او و انتقال از معلومی به معلوم دیگر - چنانکه شأن علوم نفسانی است - لازم می‌آید.

سوم اینکه: بر او فقدان و نبودن علم به بیشتر از اشیاء - در بیشتر از مراتب نفس الامر و واقع - و پنهان ماندن بسیاری از معلوم‌ها بر او - در بیشتر از مقامات وجودی - لازم می‌آید، و این به ضرورت برهان، ممتنع و محال است.

ممکن است از اولی چنین پاسخ داده شود که: موقوف بودن علم تفصیلی - که به ذات خود امر مباینی است - به چیزی بر چیز دیگری که مستند به ذات او می‌باشد، معذور و ناممکن نیست، چنانکه صدور موجودات از او، بعضیشان موقوف بر بعض دیگراند، و آن بعض - بر بعض دیگر - تا آنکه زنجیره نیاز منتهی به موجودی که نیاز به ذات خودش دارد گردد، و این مستلزم نیازش به چیزی نمی‌باشد، بلکه این درواقع نیاز کُل (تمام اشیاء) است بدو، نه به غیر او.

و از دومی چنین پاسخ داده شود که: این انتقال زمانی نیست، بلکه ترتب عقلی می‌باشد، و انتقال از معلومی به معلوم دیگر اگر زمانی نباشد، بلکه تقدم و تأخر ذاتی باشد، بر او ممتنع و محال نیست، چنانکه در روش قایلان به ارتسام صور اشیاء در ذات او بر ترتیب علّی و معلولی - و همین‌طور در روش بعضی از متکلمان و ابوالبرکات - می‌باشد، و نزدیک به این رأی، رأی آن کس است که پنداشته از حکمای

متأخر است و گفته: علم او به ذات خودش، عین ذاتش است، و علم او به موجودات ممکن، عبارت است از وجود عقل اول - با صوری که قائم بدانند - این فرار است از مفاسدی که آنان را از قول به اینکه علم او تعالی به موجودات، صورت‌های فراوانی است که قائم به ذات او تعالی می‌باشند، لازم می‌آید، و این اگرچه تصحیحش نزد آن‌کس که گامی استوار در حکمت متعالی دارد امکان‌پذیر است^۱، ولی بنابر قواعد مشهور آنان درست نیست، برای اینکه عقل با آنچه که در آن است حادث ذاتی است و حقیقت علم او تعالی قدیم است، چون عین ذات او می‌باشد، پس چگونه امکان دارد که او آن باشد؟ و گوش به سخن آن‌کس که می‌گوید: بعضی از علم او قدیم است و بعضی از علمش حادث، مده، چون آن به منزله سخن آن‌کس است که می‌گوید: بعضی از قدرت او قدیم است و بعضی از آن حادث، و یا آن‌کس که گفته: بعضی از ذات او قدیم است و بعضی از آن حادث، بلکه لازم است که حقیقت علم او واحد بوده و با وحدتش، علم به هر چیزی باشد، چنانکه در اوایل این سفر ربوبی بدان اشاره نمودیم.

باز نیز بر او اشکال شده که: وجود عقل، مسبوق به علم حق تعالی است بدو، زیرا تا چیزی را نداند، امکان ایجاد و بخشش وجود بدو نیست، پس علم بدو، پیش از وجودش به ضرورت حاصل است، پس آن (عقل) ناگزیر جز اوست و ماهیتش مغایر با حقیقت علم - به ضرورت - می‌باشد، برای اینکه حقیقت علم - همان‌گونه که بیان داشتیم - به ذات خود واجب‌الوجود است، زیرا حقیقت آن، حقیقت وجود است، اگرچه در بعضی از مراتب - از جهت اقتران و جفت شدن ماهیت با آن - امکان عقلی و یا خارجی بدان الحاق می‌گردد؛ چیزی از ماهیات، واجب‌الوجود به ذات خود نیستند، پس چگونه ماهیت معلول نخستین، برای واجب‌الوجود علم است؟!

پس از بیانات ما روشن و ثابت شد که: حق اول تمام اشیاء را، به آنچه که بدان ذاتش را می‌داند، می‌داند نه به واسطه امر دیگری؛ و نیز: عقل اول در نزد آنان جوهر است و جوهریتش آنکه: ماهیتی است که دارای وجود انتزاعی است، و آن عرض زائد

۱. برای اینکه عقل، در نزد راسخ، موجود به وجود خداست و به ازلیت او ازلی است، پس امکان دارد که علم او تعالی باشد. «سبزواری»

موقف سوم - علم حق تعالی / ۲۰۵

بر ماهیتش می‌باشد، درحالی که علم - به‌ویژه علم الهی - این‌گونه نیست، زیرا مانند وجود است که نه جوهر است و نه عرض، و جوهریت عقل در نزد این استواران در علم به‌واسطه سریان هویت واجب است در آن^۱ (جوهریت)، پس نزد آنان این صلاحیت را دارد که علم او تعالی به اشیاء باشد، و نزد غیرآنان صلاحیت ندارد؛ و نیز اعتقاد به اینکه عقل اول با هر چه که در اوست عین علم او به اشیاء است، عنایت الهی را که بر وجود تمام اشیاء پیشی دارد باطل می‌سازد، پس عبارت از حضور عقل در نزد او نیست، برای اینکه حضور، صفت حاضر است و آن عقل است، و علم او تعالی صفت آن، پس غیر او می‌باشد؛ و نیز: حضور، از حاضر متأخر است، چون صفت او می‌باشد و آن از واجب متأخر است، چون معلول اوست، و علم او تعالی با تمام کمالاتش، بالذات بر تمام موجودات تقدّم و پیشی دارد، بنابراین علم او به حضور تفسیر نمی‌گردد.

اشراقی آموختنی و هشدار فرعی

حقیقت آنکه هرکس انصاف داشته باشد می‌داند آن‌کس که اشیاء و موجودات را ابداع و خلق کرده و آنها را بالذات اقتضا نموده و بدان اقتضا آنها را از عدم به وجود آورده است - خواه عدم زمانی باشد و یا ذاتی - آن اشیاء را به حقایق و لوازمشان - پیش از ایجاد - می‌داند، به‌ویژه که بر ترتیب و نظام باشد و نظامش برترین نظام‌ها و ترتیبش بر بهترین تقویم و آراستگی، وگرنه امکان بخشش وجود بدانها نبود، پس علم بدانها ناگزیر، غیر آنها و مقدّم بر آنها می‌باشد.

بدان هرکس که در اثبات علم او تعالی به اشیاء، به چیزی از مجعولات او مانند عقل و یا نفس چنگ‌زند و یا گوید: علم تفصیلی او متأخر از ذاتش می‌باشد، این به‌واسطه کوتاهی نظر و ضعف خردش می‌باشد، و استوار در حکمت - نزد ما - کسی است که علم او را به تمام اشیاء - با کثرت و تفصیل آنها - در مرتبه ذاتش که بر تمام لوازم و

۱. اگر گوینده‌ای گوید: تو عقل را علم او تعالی - در نزد راسخان در علم - جایز شمردی، و پیش از این نیز ارجاع صور مرتسمه را به مثل افلاطونی که جواهرند جایز شمردی؟ پاسخ داده می‌شود که: جوهریت آن به اصطلاح غرفاست و نزد آن به معنی متبوعیت می‌باشد، چنانکه عرضیت به معنی تابعیت است، پس صور عالم اعراض است و معنایش جوهر (معرب گوهر) پس متبوعیت عقل، به عین متبوعیت حق و جوهریتش می‌باشد.
«سبزواری»

خوارج پیشی دارد اثبات کند، بدون آنکه در ذات او اختلاف حیثیتی لازم آید، و این فضل و کرم الهی است که به هرکس از بندگانش که بخواهد می‌دهد و خداوند صاحب فضل بزرگ است.

۱۱

فصل

در چگونگی نظریه و رأی کسی که قایل است علم او تعالی به اشیاء عبارت از اضافه اشراقی می‌باشد

بدان که صاحب کتاب حکمت‌الاشراق، علم او را بر قاعده اشراقی ثابت کرده است، و من در گذشته در این امر از او پیروی می‌کردم، تا آنکه حقیقت برایم روشن گشت و پروردگارم برهانش را به من نمود، و مبنای آن قاعده بر این است که علم او به ذات خودش عبارت از نور بودن آن است برای ذات او، و علم او به اشیائی که از او صادرند عبارت از ظاهر بودن آنهاست برای او - به جهت اشراق و تابشش بر آنها - یا به واسطه ذاتشان، مانند جواهر و اعراض خارجی، و یا به سبب متعلقات آنها که محل‌های آگاهی به اشیاءند، خواه مستمر و دائمی باشد - چنانکه در تدبیرکنندگان علوی فلکی از عقول و یا نفوس آنها می‌باشد - و یا غیرمستمر باشد - چنانکه در قوای حیوانی نطفی و خیالی و حسّی می‌باشد - بنابراین علم او تعالی در نزد او، فقط اضافه اشراقی است و بس.

پس واجب‌الوجود در علمش به اشیاء، از صادر شده‌ها بی‌نیاز است و او را اشراق و تسلط مطلق^۱ می‌باشد، و او را چیزی از چیز دیگر پوشیده نمی‌دارد؛ و علم و بصر (دیدن) او یکی است، زیرا علم او به بصرش بازگشت دارد، نه اینکه بصرش بازگشت به علمش دارد - چنانکه در غیر این قاعده می‌باشد - و نوریتش نیز نفس قدرتش است،

۱. فراموش نکنی! هر جا که اصطلاح اشراق را بیان داشته، مترادف با تسلط است، در این اشاره به دو روش شده: یکی آنکه به واسطه اشراق و نوری که عبارت از حیثیت ظهور و اظهار است، اشیاء برای او آشکار و ظاهر می‌شوند، و دوم آنکه چون او را تسلط و علیت ابداعی است، معلولات برای او آشکار و ظاهر می‌شوند و آنها را حضوری - بدون نیاز به حاضر آوردن صور آنها در این حال - می‌داند. «سبزواری»

موقف سوم - علم حق تعالی / ۲۰۷

زیرا نور، به ذات خود فیاض است، پس علم او به اشیاء، عبارت از نفس ایجاد اوست مر آنها را، همچنان که وجود اشیاء از او، نفس حضور آنهاست نزد او، پس او را اضافه فعالیت (مؤثریت) به تمام اشیاء است که بدان، تمام اضافاتی که شایسته و درخور اوست - مانند عالمیت و مریدیت و غیر این دو - تصحیح و درست می شود، چون به طور تحقیق، تمام آنها یکی می باشند، چنانکه گفته آمد، و این نظریه و رأی او (شیخ اشراق) در علم الهی می باشد.

پس علم خداوند در نزد او (شیخ اشراق) مطلقاً به واسطه صور نیست، بلکه به واسطه مشاهده حضوری است، و مدار ادراک غیر نیز نزد او، بر تسلط نوری ادراک کننده و حضور استناری (روشن شدن) ادراک شونده می باشد، بنابراین ادراک نفس مر بدن و وهم و خیال و حس خود را و آنچه را که دارای تصرف در آن است - از اجزای بدن و قوای آن - به واسطه اضافه قهری (تسلطی) اشراقی می باشد، لذا به مقدار تسلط و اشراقش بر چیزی از آن (اجزاء)، قوه ادراکش مر آن چیز را می باشد، و ادراکش مر چیزی را به صورتی زائد بر آن نیست، و اگر ادراکش مر وهم و خیالش را به صورت دیگری که مرتسم در ذاتش است باشد - و هر صورتی که در ذات نفس مرتسم می شود کلی است اگرچه هزار تخصیص بخورد چون این امر آن را از عموم و احتمال شرکت در آن برای کثرت خارج نمی سازد - لازم می آید که نفس، حرکت دهنده بدن کلی بوده و قوای کلی را در کار بگیرد، نه توان ادراک بدن خاص و قوای آن را دارد و نه تصرفات و تدبیرهای جزئی را، درحالی که آن، به ضرورت وجدانی چنین نیست.

زیرا هیچ انسانی نیست جز آنکه بدن جزئی و قوای جزئی خود را ادراک می نماید، و نفس، قوه مفکره (اندیشه کننده) را در تفصیل صورت های جزئی و ترکیب آنها در کار می گیرد تا کلیات را از شخصیات انتزاع نماید و نتایج را از مقدمات استنباط کند، و چون قوه جزئی را راهی به مشاهده ذاتش - به واسطه عدم حضورش نزد نفسش - نیست، چون منطبع و نقش شده در محل وجودش در نفس خود، به عینه وجودش است برای محلش، لذا وجودش برای غیرخودش است نه برای نفسش - همچنان که بیانش پیش از این گذشت - زیرا وهم، نفس خود و قوای باطنی را انکار می دارد - اگرچه با آثار آنها ستیز ندارد - و چون برای وهم که رئیس دیگر قوای جرمانی است

راهی به ادراک نفس خود و ادراک قوای باطنی و دیگر مدارک جزئی نیست، بنابراین ادراک‌کننده این قوای جزئی و جزئیاتی که مرتسم در آنها هستند و کلیاتی که از آن جزئیات انتزاع پیدا می‌کنند، تنها نفس ناطقه - به واسطه نفس آن امور - می‌باشد.

و این به سبب اشراق و تسلطش بر آن امور می‌باشد، با اینکه در ذات خود، برای ذات خود نور است، و هر چه که برای نفس خود نور باشد و دارای تسلط بر غیر خودش باشد، ادراک‌کننده ذات خود و آن غیر می‌باشد، اما ادراکش مر ذاتش را: فقط به نور بودنش است و بس، زیرا نور را ظهور لازم می‌آید، بلکه او عین ظهور است، اما ادراکش مر آن غیر را: فقط به واسطه اضافه اوست بدو، و هر چه که شئی از جهت نوریت شدیدتر باشد و از حیث تسلط بر غیر قوی‌تر، ادراکش مر ذات خود و غیر خود را شدیدتر و قوی‌تر است، و شدیدترین ذات از حیث نوریت، ذات حق متعال است و قوی‌ترین گونه‌های تسلط، ابداع مطلق است و تأییس (وجود بخشیدن)، بدون شرکت، و نفس را با قیاس به این بدن طبیعی و قوای آن، جز تحریک و نوعی از فاعلیت غیر تام نیست - چنانکه در جای خودش بیان شده است - و اگر تسلطش بر آن (بدن) و بر آنها (قوا) به واسطه ابداع بود، باید ادراکش مر آن (بدن) و آنچه را که در آن است در نهایت و غایت باشد، در حالی که - همان‌گونه که گفتیم - این چنین نیست.

با این همه نفوس در نوریت و تسلط متفاوت‌اند، یعنی هر چه نوریتشان شدیدتر و تسلطشان بر بدن قوی‌تر باشد، ادراکشان قوی‌تر است، زیرا برایشان حضور بدن تمام‌تر است، و اگر بر غیر بدن خودشان دارای تسلط باشند، یعنی مانند تسلطشان بر بدنشان، بدن غیر را، تنها با اضافه اشراقی قهری - بدون نیاز به قبولشان مر صورت را و انفعالشان از آن (بدن غیر) - ادراک می‌نمودند، پس قبول، جهت نقص است و قهر، جهت کمال و شرف.

و ما در بعضی از اشیاء - مانند آسمان و ستارگان و غیر اینها که می‌دانیم - نیاز به صورت - به اعتبار و قیاس - هستیم، چون ذات آنها از ما غایب و پنهان است، لذا صورت آنها را حاضر می‌آوریم، و این صورت‌ها در واقع معلوم ما هستند، چون مقهور ما می‌باشند، و اگر آنها هم برای ما حاضر بودند - مانند حضور آلات ما و آنچه در آنها است - در ادراک آنها نیازمند به صورت نبودیم.

بنابراین محقق و ثابت شد که نفس، نه از ذات خودش و نه از قوا و نه از صورتی که متمثل در قوایش هست و از آن (نفس) پوشیده‌اند، و نه از بدن جرمی که بر آن پوشیده شده است، غایب و پنهان نیست، چون آن برای ذات خود نور است و در این امور دارای نوعی از تأثیر می‌باشد، بنابراین نور مجرد واجبی که در بالاترین مرتبه شدت نوریّت قرار دارد و اضافه ابداع که بالاترین نوع تأثیر و ایجاد به ماسوای خود است و تسلط و سلطنت و قهر و غلبه اتم را دارد، ذات خود را - به مجرد اضافه مبدئیت - می‌داند، و ماسوای خود را از عقول و اجرام و قوای آنها و آنچه برای آنها متمثل پیدا می‌کند و یا در آنها منطبق و نقش پذیر می‌گردد (به مجرد اضافه مبدئیت) می‌داند، پس همان‌گونه که علم او به ذات او زاید بر ذاتش نمی‌شود، همین‌طور علم او به اشیاء زاید بر اضافه او به اشیاء نمی‌گردد.

و نیز: پیش از این گفته آمد که آنچه برای موجود - از آن حیث که موجود است - کمال مطلق است، برای آن واجب و لازم می‌گردد، و چون چیزی از آن در معلولش تحقق و ثبوت داشته باشد، تحقق و ثبوتش برای آن (موجود) سزاوارتر است، و هر چه که سزاوارتر باشد، به ضرورت برای آن واجب و لازم است، و چون علم اشراقی برای نفس جایز است، پس در واجب‌الوجود سزاوارتر است، بنابراین او ذاتش را ادراک می‌کند - نه به امری زائد - و ماسوای خود را به مجرد اضافه اشراقی بدانها ادراک می‌نماید، و اگر ذات خود را به نوری زائد ادراک می‌کرد، باید ذاتش از ذاتش نورانی‌تر باشد، و اگر اشیاء را به واسطه صور مرتسمه در ذاتش ادراک می‌کرد، باید هم قابل باشد و هم فاعل، لذا آنچه از اعتقادات زشت و قبیح که لازم می‌آید، لازم می‌آید.

گوید: آنچه که دلالت دارد این مقدار - در علم - کافی و بسنده است آنکه: ایصار (دیدن)، مجرد اضافه ظهور شئی خارجی است برای دیده - هنگام نبودن پرده و پوششی - برای اینکه آن کس که دیدن، نزدش نه به انطباق و نقش‌پذیری اشباح مقادیر در جلیدیّه است و نه به خروج شعاع از آن، لازم می‌آیدش که اعتراف کند: ایصار و دیدن به مجرد مقابله شئی مستنیر و روشن شده است برای عضو بیننده که بدان، فقط اضافه اشراقی نفس به آن شئی واقع می‌گردد و بس، بنابراین اضافه او تعالی به هر ظاهری، ایصار و ادراک است و تعدد اضافات موجب تکثر در ذات او نمی‌شود و تجدد

و نو شدن آنها موجب تغییری در ذات او نمی‌شود - چنانکه در جای خودش بیان شده است - لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض، یعنی: در آسمان‌ها و زمین هم وزن ذره‌ای از علم خدا نهان نیست (۳ - سبا).

این روش و نظریه شیخ بزرگوار (اشراق) در این مسأله بود و علامه طوسی (خواججه نصیرالدین قدس سره) و جز او، وی را پیروی کرده و هرکس که پس از وی (شیخ اشراق) آمده حکم به درستی آن کرده است، زیرا علامه طوسی شارح کتاب اشارات - (ابن سینا) چون در اثبات صور برای ذات او تعالی اشکالات فراوانی را دیده و توان حلّ و رهایی از آن اشکالات را نداشت، برای تصحیح مسأله علم دست به روش دیگری زده و گفته: عاقل، همان‌طور که در ادراک ذاتش نیاز به صورتی غیرذاتش را که بدان، او می‌باشد ندارد، همین‌طور در ادراکش مر آنچه را که از ذاتش صادر می‌گردد نیاز به صورتی غیرصورت آن صادری که بدان، او خودش است ندارد.

نفس خودت را قیاس کن که چیزی را به صورتی که تصوّر می‌کنی و حاضرش می‌داری^۱ تعقل می‌نمایی، آن صورت از تو - نه مطلقا با تو - بلکه با نوعی مشارکت با غیرتو صادر شده است، با این‌همه تو آن را به ذات خودش تعقل کرده‌ای، نه به واسطه صورت دیگری، به سبب امتناع و محال بودن دوچندان شدن صور تا بی‌نهایت، و چون حال تو با آنچه که به مشارکت غیرتو از تو صادر می‌شود این چنین است، گمانت به حال عاقل، با آنچه که به ذاتش - بدون مداخله غیر او در آن - از وی صادر می‌گردد چگونه است؟ و از شرط آنچه که تعقل می‌شود این نیست که ادراک‌کننده، محلّ برای صورت معقول باشد، زیرا تو ذاتت را تعقل می‌کنی، درحالی که برای آن محل نیستی، بلکه محلّ بودن برای آن، از شرطهای حصول آن برای تو است که آن ملاک تعقلت هست مر آن را، پس اگر آن بر جهت دیگری غیر از حلول و فرود آمدن در تو، برای حصول پیدا کرد، آن را بدون حلول در تو تعقل خواهی کرد، در این صورت معلولات ذاتی عاقل فاعل به ذات خود، برای او - بدون اینکه در او حلول کند - حاصل است، پس او آنها را به نفس خودشان - بدون حلول آنها در او - تعقل می‌کند و عاقل آنهاست.

و چون این مقدمه را دانستی بدان که: واجب به ذات خود چون بین ذاتش و بین

۱. یعنی از خزاین و گنجینه‌های علمت - پس از آنکه آن را تصوّر کردی - «سبزواری»

تعقلش مر ذات خود را مغایرتی نیست، بلکه تعقلش مر ذات خود را عبارت از نفس ذاتش می‌باشد، همین‌طور هیچ مغایرتی بین وجود معلول اول و بین تعقل واجب مر آن را نمی‌باشد، زیرا تعقلش مر ذاتش را علت تعقلش است مر معلول اول را، چنانکه ذات او علت ذات معلول اول است، و چون حکم به اتحاد دو علت کردی، پس حکم به اتحاد دو معلول هم بکن، زیرا وجود معلول اول عبارت از نفس تعقل واجب به ذات خود است مر آن را، بدون از نو پیدا شدن صورتی که در ذات اول تعالی حلول پیدا کند و خداوند از این نسبت بسی برتر است.

دانستی که هر مجردی ذات خود و غیر خود از مجردات را تعقل می‌نماید، پس جواهر عقلی چون آنچه را که معلول آنها نیستند به واسطه حصول صور آنها در خود تعقل می‌کنند - و آنها واجب‌الوجود را هم تعقل می‌کنند و هیچ موجودی نیست مگر آنکه معلول واجب تعالی است - بنابراین صور تمام موجودات کلی و جزئی آن‌گونه که هستند در آنها حاصل است، واجب تعالی این جواهر را با آن صور - نه به واسطه صوری غیر آنها - بلکه به سبب اعیان آن جواهر و صور تعقل می‌نماید و به این طریق وجود را، آن‌گونه که هست^۱ تعقل می‌نماید، بنابراین: لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لافی الارض، یعنی: در آسمان‌ها و زمین هم‌وزن ذره‌ای از علم خدا نماند نیست (۳ - سبا) بدون لزوم چیزی از محالات گفته شده.

گوید: چون این اصل را تحقق و ثبوت بخشیده و وسعت و بسطش دادی، برای تو چگونگی احاطه او به تمام موجودات کلی و جزئی آشکار خواهد شد؛ و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء، یعنی: این فضل و کرم الهی است به هرکس که خواهد می‌دهد (۴ - جمعه)

این چیزی بود که این علامه بیان داشته بود، و چون در آن نیک بنگری خواهی دید که به عینه روش و نظریه شیخ اشراق است با کمی تفاوت، و این چیزی است که هرکس بدان بنگرد می‌پسندد و تاکنون هیچ‌کس در آن اشکالی نکرده است؛ ولی آن از نظر من دارای چندین عیب و اشکال است که بعضی از آنها گفته آمد و بعضی دیگر باقی مانده

۱. یعنی همان‌طور که جواهر عقلی و صور آنها به واسطه حضور است، همین‌طور وجودات عینی مادی هم به واسطه حضور تعقل می‌شود - به واسطه غلبه و تسلطش بر آنها - «سبزواری»

است و اشکالی در بازگشت بدانها (که گفته شده) با آنچه که باقی مانده نمی‌باشد، چون در یادآوری توضیح و کشف بیشتری است.

پس گوئیم: بر آن نظریه اشکالاتی چند است:

نخست آنکه: عنایت پیشین الهی بر تمام ممکنات که نظام شگفت (خلقت) و ترتیب برتر دلالت بر آن دارد باطل می‌شود، و پاسخ او از آن اشکال در اعتذار، کافی نیست که گفته: خوبی نظام (خلقت) و ترتیب زیبا و پسندیده‌اش در این عالم، عبارت از سایه‌ها و لوازمی است مر نسبت‌های شریف و برتر و ترتیب زیبا و پسندیده‌ای که بین مفارقات (مجردات) واقع است، زیرا نزد او عقول مفارق را کثرت فراوانی است و دارای زنجیره‌های طولی و عرضی و هیأت و شکل‌های عقلی و نسبت‌های معنوی می‌باشند، بنابراین ذات این اصنام، تابع ذات ارباب‌هایشان (رب‌النوع‌های ایشان و مثل‌های عقلی افلاطونی)، و هیأتشان تابع هیأت آنان و نسبت‌هایشان تابع نسبت‌های ایشان است؛ (از آن جهت اعتذارش کافی نیست که:) گوئیم: پذیرفتیم که این نظام تابع نظام آن عالم است، چه سببی باعث نظام آن عالم است - اگر ذات او به حسب صقع الهیش مشتمل بر بهترین نظام و بهترین جمعیت نبوده است؟ یعنی نه نظامی برتر از آن بوده و نه بهتر و ارجمندتر - برای دفع دور و تسلسل - و معلم اول در کتاب اثولوجیا این مطلب را به بهترین وجهی بیان داشته است.

دوم آنکه: اضافه محض بودن علم نادرست است، خواه اشراقی نامیده شود و یا اینکه نشود، چون نوعی از علم هست که با واقع مطابقت دارد و نوعی دیگر غیر مطابق با آن است که جهل نامیده می‌شود؛ و نیز نوعی از علم هست که تصور است و نوعی دیگر تصدیق است، درحالی که اضافه، امکان تقسیم به این اقسام را ندارد، و اینکه گفته: تقسیم آنان مر علم را در اوایل منطق، به تصور و تصدیق، این درباره علوم غیر از علوم مجردات به ذات خودشان می‌باشد، و غیر از علم به اشیائی است که در علم بدان‌ها، تنها اضافه حضوری کافی می‌باشد؛ (این سخن او) نادرست است، زیرا مطلق علم، یک معنی و یک حقیقت است و امکان ندارد بعضی از افراد آن اضافه باشند و بعضی‌شان صورت، زیرا هر مورد قسمتی، انقسامش به افراد، جز به واسطه قیدهای مخالف یکدیگر که بدان انضمام پیدا می‌کنند و از آن با هر ضمیمه شدنی یک قسم

حصول پیدا می‌کند نیست، بنابراین مورد، مشترک بین اقسام است و چنین اشتراکی برای امری که بین اضافه و غیر آن است جایز نمی‌باشد، چون معنی مستقلی ندارد و این با کمترین فکری روشن می‌گردد.

سوم اینکه: علم - همان‌گونه که در جای خودش بیان و ثابت شد - یا به واسطه تعقل است و یا تخیل و یا توهم و یا احساس، و چیزی از این اقسام از علم خارج نیست، و بنابر نظریهٔ او لازم می‌آید که باری تعالی و مجردات عقلی، در ادراکشان مر اجسام و صور خارجی را، و همین‌طور در ادراکشان مر مثل ادراکی مرتسم در مدارک جزئی را یا حساس باشند^۱، و یا اینکه قسمی از علم پدید آید که از اقسام مذکور خارج است و این بر قایلان این قول که: علم - در ادراک باری تعالی و یا مفارق (مجرد) مر خارجیها و جزئیها را - مطلقاً به واسطهٔ صور می‌باشد، غیر وارد است، زیرا این تقسیم برای علم، فقط به اعتبار آن چیزی است که معلوم بالذات است - نه معلوم بالعرض - برای آنکه این قید در تمام تقسیمات معتبر است - اگر چه گفته نشده باشد - در این صورت ادراک این امور مادی از هر ادراک‌کننده‌ای، فقط به واسطهٔ تبعیت صور ادراکی آنهاست و بس - البته آن‌گونه که رأی و نظر ماست^۲ - و ادراک مفارق مر آنها را، به تبعیت صور معقول می‌باشد، برای اینکه هر صورت مادی کاین فاسد را صورتی ادراکی است که دارای حیات و تعقل است، و آن صورت را نیز صورتی عقلی است که عبارت از وجه ثابت آن در نزد خداوند می‌باشد که آن بالذات معقول است، و صورت‌های پائین‌تر از آن نیز معقول‌اند، ولی به تبعیت آن صورت، این تحقیق را نیک نگهدار که جداً سودمند است.

۱. اگر مرادش این است که باری تعالی و یا مجرد، مدرك جزئیات مادی است و علم او احساس است - یعنی مشاهدهٔ آنها - ملازمه را می‌پذیریم و بطلان لازم را منع می‌داریم، زیرا هرکس که علم او را به دیدنش باز می‌گرداند، خودداری از این امر نداشته و بلکه مباهات بدان هم می‌کند، و هرکس قایل است که او تعالی شنوا و بیناست و او را عضوی - به واسطهٔ تنزه و بی‌نیازیش از آن، مانند مصنف قدس سره و غیر او از محققان - نیست، ناگزیر است بگوید: معنایش این است که هر وجودی برای او حاضر است و از جملهٔ آن وجودات دیدنیها و شنیدنیها (مبصرات و مسموعات) است، و خلاصه یعنی مدرکات جزئی، پس او بدان‌ها بصیر است و سمیع، یعنی به‌گونهٔ مشاهده نه به‌گونهٔ علم بدانها - چنانکه برخی از متکلمان قایل‌اند - جز آنکه حضور آنها برای ما به واسطهٔ قوا و اعضای ما - به سبب نیازمان - می‌باشد، و حضور آنها برای او به ذات اوست، پس همهٔ او سمع است و همه‌اش بصر - چنانکه در احادیث آمده - . «سبزواری» ۲. یعنی صور ادراکی. عقول نوری‌اند. «سبزواری»

چهارم آنکه: اضافه - از جهت وجود - از وجود دوطرف متأخر است، بنابراین نیاز او در برترین صفاتش به مخلوقاتش لازم می‌آید.

پنجم آنکه: ما در بسیاری از مواضع این کتاب با برهان ثابت کرده‌ایم که: هیچ چیز از اجسام طبیعی و صورت‌های مادی آنها و هیأت و شکل‌های آنها امکان ندارد که بالذات مُدرک (ادراک‌شونده) باشند، و آنها را نیز حضور جمعی نزد چیزی، جز به‌واسطه مثالهای حسی و یا عقلی نمی‌باشد، از این جهت است که ادراک آنها نزد حکما به‌واسطه صورت انتزاع شده از آنها می‌باشد - نه به نفس خودشان - چگونه این شیخ بزرگوار و علامه طوسی قدس سرهما و موافقان این دو، در ادراک این موجودات مادی اکتفای به غیر صور ادراکی کرده‌اند؟!!

ششم اینکه گفته: هرکس که ایصار و دیدن در نزدش نه به انطباق و نقش‌پذیری اشباح مقادیر در جلیدیه و نه به خروج شعاع از آن نیست لازم می‌آید که اعتراف کند: ایصار به مجرد مقابله مستنیر با عضو بیننده منظور در آن است، چون آن اعتراف غیر از لازم است، بلکه لازم، غیر آن است و این همان چیزی است که نظریه و رأی ما بود و گفتیم که: نفس، هنگام مقابل شدن، صورت‌های دیده شده را در عالمی غیر از این عالم اختراع و انشاء می‌کند که نسبت آنها به نفس به قیام اتصال، مانند نسبت صور عقلی قائم به ذات او تعالی می‌باشد - نه به سبب حلول - که خداوند از این نسبت بسی برتر است.

هفتم آنکه: او قایل است که تخیل، به‌واسطه حصول صور خیالی در چیزی از اجزای مغز نمی‌باشد، بلکه به‌واسطه مطالعه نفس است مر آنچه را که در عالم مثال است و آنچه از صور که آنجاست، چیزی از آنها نزد او، از معلومات (یا معلومات) نفس نیست تا آنکه وی را بر آنها قهر و غلبه و تسلط باشد، پس آنچه از قاعده مذکور که گفته: ادراک چیزی مر ذات خودش را به‌واسطه نور بودنش است و ادراکش مر غیر خود را به سبب غلبه و قهر بر او می‌باشد، باطل می‌گردد، و مرادش از قهر، جز به‌گونه‌ای از علّیت نیست، پس قهری نسبت به چیزی که علّت نیست نمی‌باشد و قهری بر آنچه که معلول نیست نمی‌باشد، لذا قاعده‌اش در ادراک نفس مر امور خیالی را، باطل می‌گردد. هشتم آنکه: بر او لازم می‌آید که باری تعالی چیزی از غیر خودش را در مرتبه ذاتش

- نه به‌گونه تفصیل و نه به‌گونه اجمال - نداند، برای اینکه علم اجمالی او به اشیاء، نزد او باطل است، چنانکه در کتاب مطارحات این را بیان داشته و اعتقاد بدان را نادرست دانسته، درحالی که لازم باطل است؛ چگونه صاحب بینش روا می‌شمرد: آن‌کس که اشیاء و اقتضای آنها را به ذات خودش پدید آورده است، در او علم بدانها نمی‌باشد؛ با اینکه حکما برای طبیعی که حرکت‌دهنده مواداند، در افعال آنها غایات ذاتی اثبات کرده‌اند، و علت غایی از فعل - از حیث وجود - متأخر است و از حیث قصد و هدف، تقدّم و پیشی دارد، پس آنها را قول به نوعی از ادراک در آنها - برای غایات افعالشان - لازم می‌آید، پس گمانت به آفریننده و مُبدِع کُلّ موجودات چیست؟ آیا جایز است که اشیاء را گزاف و بیهوده پدید بیاورد؟ این وجوهی چند از اشکال در این رأی و نظریه بود.

اما خودداری و تحاشی او و کسانی که او را در قول به صور الهی پیروی کرده‌اند: به‌واسطه پنداشتشان است که در آن صورت حلول اشیاء در ذات او و در علمش که عین ذاتش است لازم می‌آید، درحالی که دانستی: این غیرلازم است، مگر نزد محجوبان و پوشیدگان از حق که پندارند آنها غیر او تعالی هستند و اعراضی می‌باشند که در او حلول دارند، ولی اگر از حیث حقیقت و وجود عین او باشد و از حیث تعین و تقیّد غیر او، در واقع آنجا نه حال است و نه محلّ، بلکه یک‌چیز است که از جهت کمال و نقص و بطون و ظهور دارای وجود متفاوتی است، و واقعیت - در مقام تحقیق - عبارت از این علم الهی است که فراگیر تمام صور اشیاء، چه کلی و چه جزئی و چه قدیم و چه حادث آنها می‌باشد، زیرا بر او صدق می‌کند - آن‌گونه که هست - وجود اشیاء باشد، چون اشیاء به این وجود الهی که فراگیر تمام اشیاء است موجوداند، زیرا همان‌گونه که اشیاء را وجودی طبیعی و وجودی مثالی و وجودی عقلی است، همین‌طور آنها را - نزد عرفا - وجودی الهی است، و این وجود سزاوارتر است که عبارت از نفس الامر و واقع باشد، و از این امر ثبوت معدومات لازم نمی‌آید، برای اینکه ثبوت معدومی که بر آن حکم به محال شده عبارت از انفکاک شیئیت است مطلقاً از وجود، نه انفکاک آن از ثبوت خارجی - با تحقق و ثبوتش به وجود ربّانی و ظهورش در آن - و به‌زودی توضیح بیشتری درباره این مطلب داده خواهد شد.

اگرگویی: علم، تابع معلوم است چگونه این علمی که عبارت از ذات الهی است تابع اشیاء می‌باشد؟

گوییم: این علم الهی از آن حیث که مانند قدرت و اراده و امثال این دو از صفات اضافی است، یعنی از حقایقی است که مضاف به اشیاء است، دارای دو اعتبار می‌باشد: یکی اعتبار عدم مغایرتش با ذات احدیت، و آن به این اعتبار از صفات الهی است و غیر تابع چیزی، بلکه اشیاء تابع اویند، چون وجودات اشیاء در خارج، به واسطه این (علم) صدور می‌یابند، از این جهت گفته شده: علم او تعالی فعلی است؛ و دیگری اعتبار اضافه‌اش به اشیاء می‌باشد، و آن به این اعتبار تابع اشیاء است و به واسطه تکثر آنها تکثر پیدا می‌کند^۱، و ما به زودی سخن را در تحقیق این مقام - هنگام بیان چگونگی علم او به اشیاء بر روش صاحبان مکاشفات ذوقی - به پایان می‌رسانیم، چون ما مکاشفات ذوقی آنان را مطابق با قوانین برهانی و کلامی - در اینکه علم او تابع معلوم است و یا معلوم تابع آن - قرار داده‌ایم، شایسته بیانش آنجا بهتر از اینجا است.

۱۲

فصل

در بیان آشکار حقیقت و خالص یقین و جوهر سخن در علم او تعالی

که بر هر چیزی پیشی دارد - حتی بر صور علمی که قائم به ذات

او هستند - یعنی - چنانکه گفته‌ایم - به وجهی

عین ذات‌اند و به وجهی غیر ذات

این مرتبه از علم، غیب نامیده شده، و خداوند هم فرموده: و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو، یعنی: کلید گنجینه‌های غیبی نزد اوست و آنها را جز او (هیچ کس)

۱. به عبارتی دیگر: این علم به اعتبار نفس وجودش و نوریتش متبوع است. و به اعتبار تعین و رنگ پذیریش به تعینات ماهیات و رنگ‌های اعیان ثابته که ذاتی آنهاست، تابع آنها می‌باشد، زیرا آن (علم)، هیچ رنگی در ذاتش ندارد و شأنش جز نوریت و ظهور و ابراز و اظهار آنچه که در ذات آنها پنهان است نمی‌باشد - بدون جعل ترکیبی و بلکه بدون جعل بسیطی - چون آنها صور اسماء اویند که به «لامجعولیت» ذات، «لامجعول» اند. «سبزواری»

نمی‌داند (۵۹ - انعام)، پس کلیدها عبارتند از صور تفصیلی^۱، و غیب عبارت است از مرتبه خالص ذات، که بر آن تفاسیل پیشی دارد، و مراد و مقصود در این فصل، بیان شهود اوست مر تمام اشیاء را در این مرتبه احدیت که عبارت از غیب هر غیبی است و بسیط تر از هر بسیطی.

بیان این مطلب به دو وجه امکان پذیر است: یکی از جهت اینکه او تعالی عقل بسیط است، و آن روش حکمای پیشین است؛ و دیگری روش محققان از صوفیه، از جهت اتصاف او به مدلولات اسماء و صفات - در مرتبه ذاتش - و اینکه آنها از قبیل لوازم متأخر (از ذات) نیستند، بلکه حال آنها مانند حال ماهیت است با قیاس به وجودش، با اینکه واجب را ماهیتی نیست؛ و هر دو وجه دقیق و پیچیده است و ادراکش در مقام آموختن و بهره‌مندیش از معلّم بشری، و شنیدن آن از وی، نیاز به لطافت قریحه و ذوق، و صفا و پاکی باطن دارد، تا چه رسد به استنباط آن و بهره‌وریش از ملکوت؟

روش اوّل

برای بیانش اصولی چند را مقدمه وار می‌آوریم:

اصل اوّل آنکه: هر هویت وجودی، در مرتبه وجود و هویتش مصداق بعضی از معانی کلی می‌باشد که آنها (معانی کلی) در غیر واجب - نزد حکما - ماهیت نامیده می‌شود و نزد صوفیه عین ثابت، و این بعضی، گاهی متعدّد است و گاهی واحد است که بدان‌ها ماهیت بسیط گفته می‌شود، و معانی متعدّد گاهی به یک وجود موجوداند که بدان‌ها بسیط خارجی گفته می‌شود - مثلاً مانند سیاهی - و گاهی موجود به وجودات متعدّداند که بدان‌ها مرکب خارجی گفته می‌شود، مانند ماهیت حیوان که جنسش از ماده‌اش که جسم نامی است، و فصلش از صورتش که حسّاس است اخذ و اعتبار شده است، و ناگزیر باید ماده و صورتش نوعی از اتحاد در وجود داشته باشند تا به منزله سنگی که در کنار انسان نهاده می‌شود نباشد، وگرنه ماهیت، ماهیت واحد

۱. ذات آنها هم نمی‌داند که ذات آنهاست. این به واسطه استغراق آنهاست در شهود حق تعالی که آنها را خبری از ذاتشان نیست - مگر از آن جهت که انوار اویند - و ذات آنها را جز او نمی‌داند. «سبزواری»

نیست، و جهت وحدت فقط در جانب صورت پدید و یافت می‌شود - نه در ناحیه ماده - چون صورت از حیث تحصیل از ماده قوی‌تر است، زیرا بخشنده ماده است، چنانکه در جای خودش گفته آمد، و جهت وحدت بودن (صورت چنانکه گفتیم) عبارت است از بودن صورت - مثلاً مانند حساس - به نفس ذات خود، مصداق حمل تمام آن معانی که بعضی از آنها به ازای ماده می‌باشند - مانند مفهوم جسم نامی - نه به اینکه آن معنی جزو ماهیت است، وگرنه آنچه که فصل فرض شده، نوع است و آنچه که برای نوع، جنس فرض شده، جنس برای فصلش است، و آنچه که فصل مقسم فرض شده، فصل مقوم است؛ و به این هم نیست که عارض و لازم آن باشد، زیرا مبدأ فصلی، در مرتبه هویت و ذاتش، مصداق معنی جنسی می‌باشد.

و سخن مشهوری که گفته شده: جنس برای فصل، عرض و یا عرضی است؛ مراد از آن عارض وجود نیست، مانند خندان و نویسندۀ بالقوه، نسبت به انسانی که وجودش از وجود معروض متأخر است، بلکه مراد از آن عروض اینکه: معنی جنسی داخل در ماهیت فصل اشتقاقی نیست، چون او را ماهیتی نیست.

راز آن اینکه: هریک از فصل‌های اشتقاقی که مطابق فصل‌های محمول و منطقی - به اصطلاح دیگری غیر از آنچه در منطق گفته می‌شود - هستند، آنها گونه‌ای خاص از وجود خارجی اند، و وجود را نه حدی هست و نه ماهیتی، بنابراین اتصاف آن‌گونه از وجود - یعنی وجود فصلی به معنی جنسی - مانند اتصاف معروض به عارض لازم، اتصافی خارجی نیست، یعنی از حیث اینکه معروض را وجودی است و عارض را وجودی دیگر، برای اینکه وجود فصل اشتقاقی - یعنی صورت نوعی - در خارج، متضمن معنی جنسی است و مغایرت و اتصاف فقط در ظرف تحلیل (ذهنی) است، و این معنی سخن آنان است که: جنس برای فصل عرض است، یعنی مفهوم جنس غیر از مفهوم فصل است و هر دو به یک وجود باهم موجوداند و آن وجود فصل اشتقاقی است.

مقصود آنکه: معانی مختلف که به وجودات متعدّد موجوداند، گاهی به یک وجود موجوداند، مانند فصل اخیر انسان که عبارت از ناطق است، بلکه نفس انسانیت، از آن حیث که مفهوم جوهر و مفهوم قابل و مفهوم جسم طبیعی و مفهوم نامی و مفهوم

حساس، تمامی اینها در این نوع انسانی موجود به وجود ناطق اند و بعضی از این مفهومات - در نوع دیگری غیر از انسان - موجود به غیر این وجوداند؛ مثلاً دسته‌ای از آنها موجود به یک وجود دیگر در حیوان - غیر ناطق - اند و آنها از جوهرند تا حساس، و دسته‌ای دیگر - یعنی بعضی از آن دسته اول - موجود به یک وجود دیگر در نبات اند و دسته‌ای دیگر در جمادات، و بعضی از آنها - مانند جوهر پذیرای ابعاد و دارای طبیعت جسمی - در جسم عنصری اند، و بعضی دیگر از آنها - یعنی جوهر دارای ابعاد - در جسم مقداری جوهری پدید و یافت می‌شود، اما مفهوم جوهر فقط، آن به‌یزای وجود هیولاست؛ از این بحث دانسته شد که موجودات بسیاری که از حیث وجود متکثراند، به یک وجود موجود می‌گردند.

اصل دوم آنکه: هر چه موجود، از حیث وجود قوی‌تر و از بابت تحصیل تمام‌تر باشد، با بساطتش، دارای احاطه بیشتر به معانی بوده و اشتمالش بر کمالات پراکنده در موجودات دیگری غیرخودش جامع‌تر است، چنانکه از حال مراتب استکمالی که متدرج در کمال، از صورتی به صورت دیگراند و پی‌درپی بر ماده - به‌حسب تکامل استعدادات آنها برای قبول صورتی پس از صورت دیگر - وارد می‌شوند ظاهر می‌گردد، تا آنکه در ترقی و تکامل به صورت اخیری می‌رسند که از آن، تمام آنچه که از صور پیشین صادر شده است صادر می‌شود، این به‌واسطه اشتمال آن (صورت اخیری) است از جهت قوه وجود بر تمام مبادی آن فعل‌ها - با احدیت و یگانگیش - .

اصل سوم آنکه: از تحقق و ثبوت، هر معنی نوعی در موجود و صدقش بر آن لازم نمی‌آید که وجودش وجود آن معنی باشد، زیرا وجود شئی، که خاص آن شئی است، چیزی است که به‌حسب آن وجود، از معانی غیرخودش که بیرون از ماهیت و حد آنند، امتیاز و جدایی می‌یابد، بنابراین وجود انسان مثلاً، وجود حیوان - از آن روی که حیوان است - نمی‌باشد، اگرچه اشتمال بر حد و معنای او دارد، و وجود حیوان، وجود نبات نمی‌باشد، اگرچه اشتمال بر حد و معنای آن دارد و... همین‌طور، و مینداز همان‌گونه که در انسان فصل کمالی، زاید بر حیوانیت مطلق یافت می‌شود، همین‌طور لازم آید که در هر نوعی از حیوان، کمال وجودی دیگری که در وجودش زاید بر مطلق حیوانیت است تحقق و ثبوت یابد، و از این امر لازم نمی‌آید فصل‌هایی که آن سوی انسان‌اند

اموری عدمی باشند، چه بسا که تأکد و استواری وجود معنی جنسی و فعلیتش مانع از قبول موضوع برای کمال وجودی دیگری باشد، زیرا معنی واحد جنسی - چنانکه در مباحث ماهیت گفته آمد - صلاحیت نوعیت را دارد، همان طور که صلاحیت جنسیت را دارد، و این تفاوت تنها به واسطه اخذ و اعتبار «لا بشرط شئی» آن نیست تا آنکه جنس باشد، و اخذ و اعتبارش «به شرط لا شئی» هم نیست تا آنکه نوع گردد - چنانکه بیان داشته‌اند - اگر چه آنچه گفته‌اند درست است، یعنی از جهت مراعات احکام معانی و ماهیات، ولی منشأ و مبنای آن بر احکام وجودات و گونه‌های آنها از شدت و ضعف می‌باشد.

بنابراین برای یک امر، وجود ضعیف و وجودی دیگر که قوی است می‌باشد، و ضعف وجود - به وجودش - درخواست استهلاک را در وجود دیگر و انتقال از وجودش به وجودی که کامل تر و قوی تر است دارد، پس وجود نباتی برای معنی نوعی که عبارت از جسم نامی است، هرگاه که در باب تغذیه و رشد و تولید - مانند درختان - قوی شد، در باب نوعش بالفعل تام و کامل است و امکان انتقالش به کمال نوع دیگر و قوه دیگری - مانند مبدأ حس - نمی‌باشد، و این برعکس جسم نامی است که به وجود نطفه‌ها و مواد حیوانی موجود است، زیرا آن صلاحیت را دارد که از نوعش به نوعی کامل تر از آن انتقال یابد و معنی نوعی که در باب نبات محصل است، معنی جنسی - که از حیث وجود مبهم است و در باب حیوان غیر محصل است - گردد.

پس روشن شد وجود محصل که اختصاص به جسم نامی دارد، وجودی است که بدان درختان و نباتات پدید می‌آیند - نه آن وجودی که بدان حیوان پدید می‌آید - و قیاس در حیوان هم نسبت به انسان، و هر جنسی نسبت به نوع تحت خود از اجناس و انواع مترتب این گونه است، بنابراین از آنچه بیان داشتیم روشن شد که جایز است تمام حقیقت چیزی، بعض حقیقت چیز دیگری باشد.

اصل چهارم آنکه: هر چه از کمالات وجودی در موجودات تحقق و ثبوت پیدا کند، ناگزیر باید اصل آن کمال در علتش - به گونه‌ای برتر و کامل تر - پدید آمده باشد، و این چیزی است که از سخن معلم اول مشائیان در بسیاری از مواضع کتابش در مسائل ربوبی که به نام اثولوجیا نامیده شده و برهان آن را یاری کرده و موافق ذوق

سالم و وجدان است، فهمیده می‌شود، برای اینکه تمام جهات وجودی معلول، مستند به علت پدید آورنده‌اش می‌باشد و همین‌طور تا علت علّت‌ها ادامه دارد که در او (علّت العلل) تمام خیرات جمع آمده و نارسائیها و نقایص و اعدامی که لازم معلولیت‌اند - به حسب مراتب فرود آمدنشان - از او سلب‌اند.

چون این اصول گفته آمد گوییم: واجب تعالی مبدأ فیاض تمام حقایق و ماهیات است^۱، لذا لازم و واجب است که ذات او تعالی با بساطت و احدیتش، تمام اشیاء

۱. یعنی او مبدأ فیاض تمام موجودات بالذات است و تمام ماهیات، بالعرض، بنابر مقتضای اصل چهارم لازم است که جامع تمام وجودات به‌گونه وحدت و بساطت و کمال و شدت باشد، و بنابر مقتضای اصل اول و دوم لازم است که منشأ انتزاع تمام معانی و مفهومات باشد، ولی بدون اینکه متحقق به وجودات خاص - بنابر اصل سوم - باشد. بنابراین علم این وجود شدید مؤکد استوار که به ذات خودش غیر فقید و نایافت است، عین علم او به تمام وجودات و ماهیات می‌باشد، و با اجمال - یعنی وحدت و بساطتش - عین کشف تفصیلی است، زیرا هر چه وجود قوی‌تر باشد، نوریت آن شدیدتر است، چون حیثیت وجود، حیثیت نور است، و چون معانی و مفهومات ظاهراند و هریک از دیگری متمایزاند - چون موجود به وجودات پراکنده و مشتت و انوار ضعیف‌اند - پیوسته ظهور و امتیازشان نزد آن وجود قوی و تنوّرشان به آن نور شدید در ازل، بیشتر و شدیدتر است، زیرا دست خدا همراه جماعت است؛ بنابراین بیان ظهور ماهیات در ازل، به این‌گونه مناسب این روش و به دست آمده از اصول آن می‌باشد؛ اما بیانش اینکه: او فیاض ماهیات - به اسماء و صور اسماء خود - می‌باشد، پس ماهیات و اعیان در آنجا ثابت‌اند، چنانکه گفته‌اند: منزّه است آنکه وحدت را به وحدت ارتباط داد و کثرت را به کثرت، بنابراین مناسب روش عرفا است.

اگرگویی: بنابر آنچه مصنف قدس سره ثابت کرده، علم حضوری ذاتی او در ازل، به‌گونه‌ای برتر از هر چیز راست و درست در می‌آید، ولی علم او به اشیاء - از آن‌روی که معلول و متحقق به وجود فعلی‌اند - چگونه در ازل درست در می‌آید؟ و آنها - از آن‌روی که آنها بندگان - پیوسته این‌گونه‌اند؟

گوییم: وجود فعلی که منبسط بر اشیاء است عبارت از ظهور او و مقام وحدت در کثرت می‌باشد، چنانکه اولی مقام کثرت در وحدت است، پس دور از او نیست، بلکه مانند وجود رابط و معنی حرفی است که در جنب او نه تحقق و ثبوتی دارد و نه موضوع حکمی می‌گردد، پس آن را تحقق جز به تحقق اول (تعالی) و حکمی جز درنوردیده بودن در حکم او نمی‌باشد، پس او از آن حیث که نور است، در عین انبساطش بر کثرات - چه از حیث طول و چه از حیث عرض - واحد بوده و نیز از صقع اول (تعالی) علم تفصیلی می‌باشد و سابق به سابقیت اوست - چنانکه در روش شیخ اشراق بیان داشتیم -؛ و نیز: این ماهیاتی که در علم است، عین ماهیاتی است که در عین و خارج است، و وجودی که در علم است، تمام وجوداتی است که در عین و خارج است و شیثیت شئی به تمام آن است، پس رسیدن و ادراک آن، رسیدن و ادراک وی است، خلاصه آنکه با تحقق مسأله سنخیت بین علت و معلول، اشکالی در این مقام نمی‌ماند.

بدان که مسأله علم در الهیات مسأله مهتی است که از آن خردمند عارف، بسیاری از مسائل مهم را استنباط می‌کند - به‌ویژه مسأله توحید خاصی را - زیرا وقتی گفتیم: بسط حقیقی تمام موجودات است، جز مسأله علم حضوری ذاتی نمی‌باشد و این، جز بدان راست نمی‌آید. «سبزواری»

باشد؛ ما در مباحث عقل و معقول اقامه برهان کرده‌ایم که: وجود بسیط حقیقی لازم و واجب است که تمام اشیاء باشد، و اگر می‌خواهی که از آن برهان آگاهی به دست آوری، بدانجا مراجعه کن.

بنابراین چون وجود او تعالی وجود تمام اشیاء است، پس هرکس که آن وجود را تعقل کند، تمام اشیاء را تعقل کرده است، و آن وجود به عینه، به ذات خود عقل و عاقل است، بنابراین واجب‌الوجود به ذات خود، عاقل ذات خودش است، پس تعقلش مر ذاتش را، تعقل تمام ماسوای خودش است، و تعقلش مر ذات خودش را، بر وجود تمام ماسوای خودش تقدم و پیشی دارد، در این صورت تعقلش مر تمام ماسوای خودش را، بر تمام ماسوای خودش سبقت و پیشی دارد.

پس ثابت شد که علم او تعالی به تمام اشیاء، در مرتبه ذاتش به ذات خودش - پیش از وجود ماسوای خودش - حاصل است، خواه صوری عقلی که به ذات او قائم‌اند باشد و یا از ذاتش خارج و منفصل باشند؛ این به وجهی آن علم کمالی تفصیلی است و به وجهی علم اجمالی، بدان جهت که معلومات - با کثرت و تفصیلشان - به حسب معنی به یک وجود بسیط موجوداند، و در این مشهد الهی و مجلای ازلی، تمامی (موجودات) کشف و آشکار می‌شوند، به گونه‌ای که هیچ کثرتی در آنها نباشد، پس او در وحدت، تمام موجودات است.

اگر گویی: پس لازم می‌آید که واجب‌الوجود دارای ماهیت باشد، بنابراین وجود بحث و خالص نخواهد بود، درحالی که با برهان اثبات شده که او وجود بحث بدون ماهیت است، برای اینکه هر صاحب ماهیتی معلول می‌باشد.

گویم: پیش از این به دفع این اشکال اشاره کردیم که مراد از ماهیت، محدود بودن به حدی خاص و جامع و مانع است که از آن اشیاء بسیاری خارج می‌گردند^۱، و این به واسطه نارسایی وجود آن است از احاطه تمام و تام، و مراد از صاحب ماهیت بودن چیزی و یا دارای وجود زائد بر ماهیتش بودن، عبارت از بودن شئی است به گونه‌ای که در اتصافش به وجودش، نیازمند به چیز دیگری است، و نیز از حیث وجود، متحقق در

۱. در واقع مفهوم، اگر حکایت‌کننده از وجود محدود تنگ باشد، ماهیت است، نه اینکه از وجود غیرمحدود حکایت کند - مانند مفاهیم اسماء و صفات او - . «سبزواری»

تمام مراتب وجودی نمی‌باشد، پس ناگزیر پیش از وجود خاص او، مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر و واقع تحقق می‌یابد که آن (شئی) در آن مرتبه موجود نبوده است، با اینکه تحقق امکان وجود برای ماهیت او در آن مرتبه هست، پس در این مرتبه، ماهیت از وجودش که اختصاص بدان دارد انفکاک و جدایی پیدا می‌کند، و هیچ ممکن نیست جز آنکه در نفس الامر و واقع، دارای مرتبه‌ایست که وجود خاص وی که مقید بدان است در آن مرتبه نمی‌باشد، و این معنی صاحب ماهیت بودن ممکن است و اینکه وجود، بر ماهیتش زائد است.

اما واجب‌الوجود را در وجود، حدّی نیست و او را ماهیتی که محدود به حدّ خاصی که فاقد اشیاء فراوانی باشد نیست، و در واقع نیز مرتبه‌ای که او در آن مرتبه موجود نباشد یافت نمی‌شود، و معنی وجود بحتّ صرف و خالص بودن او اینک: او را ماهیت دیگری جز وجود و تأکد و استواری آن یافت نمی‌شود، پس تمام حیثیات او یک حیثیت است که عبارت از حیثیت وجوب وجود است، چون وی را حدّی، و وجودش را نهایتی نیست، زیرا در مراتب شدّت و کمال نامتناهی است، یعنی هر مرتبه از آن مراتب در عدّت (شمار) آثار و افعال نامتناهی است و از او، هیچ زمین و آسمانی و هیچ هامون و دریائی و هیچ عرش و فرشی خالی نیست، و اگر وجود او را نهایتی بود، باید به اِزاء آن (نهایت) جهتی، و به اِزاء وجود، جهات دیگری باشد، در این صورت واحد حقیقی نبوده و دارای ماهیت مخصوص است، پس هر واحد حقیقی لازم است که از حیث شدّت نامتناهی باشد و نیز لازم است که تمام اشیاء باشد؛ الا الی الله تصیر الامور، یعنی: آگاه باشید که تمام کارها به سوی خدا بازمی‌گردد (۵۳ - شوری)

روشن ساختنی فرعی

علم حق تعالی به اشیاء - در مرتبه ذاتش - به واسطه صورتی زائد که مغایر با ذاتش باشند نیست، بلکه آنها (صور) عبارت از معانی فراوان نامحدوداند که بر آنها حکم وجود واجبی جاری می‌گردد، بدون اینکه برای هر یک از آن معانی و یا فردی از آنها وجود گردد^۱

۱. چون اگر آن وجود، برای آن معانی و ماهیات وجود نباشد، آنها (معانی) هم برای آن ماهیات وجود نخواهند بود. «سبزواری»

- چنانکه در اصول بدین امر اشاره کرده‌ایم - بلکه هریک از آنها را مظهر است، و بین مظهر و مجلای ماهیتی از ماهیات بودن وجود، و بین اینکه برای آن (ماهیت) وجود باشد فرق است، زیرا وجود هر ماهیتی عبارت از چیزی است که اختصاص بدان (ماهیت) دارد و آن را از غیرخودش امتیاز می‌بخشد، چنانکه در مثال انسان گفته آمد، یعنی صورت انسانی نفسی و اشتمالش با وحدت آن در وجود با بسیاری از ماهیات انواع، بدون اینکه آن ماهیات متصف به این وجود - به گونه‌ای که در خارج یافت شوند - گردند، بلکه بدان گونه که این وجود، مظهر آنها و مجلای احکام آنها می‌باشد.

مثالی دیگر

مراتب شدت و ضعف در کیف - مانند سیاهی و گرمی - انواع مختلفی دارند و نزد حکما ثابت و مقرر است، بنابراین در اشتداد کیفی - یعنی یک حرکت متصل که به حسب ادراک و هم دارای حدودی نامتناهی است - انواع نامتناهی برای این کیف - مانند سیاهی - تحقق پیدا می‌کند و در هر حدی وی را نوع دیگری از جنس آن می‌باشد، و انواع متباین و دور از هم - به ضرورت - در وجود هم با یکدیگر تباین دارند، با اینکه در اینجا جز یک وجود - آن هم برای اتصال حرکت - وجود ندارد.

و نیز گوئیم: حرکت اشتدادی در آن (کیف) منتهی به مرتبه‌ای کامل می‌گردد که اشتمال بر مراتب ضعیف از آن دارد، همچنان که هر مرتبه کاملی از مقدار - مانند خط دراز با وحدت وجودش - مشتمل بر تمام مقادیر خطی که کوتاه‌تر از آن است می‌باشد، بلکه مثلاً سیاهی شدید - خواه به واسطه اشتداد حصول یافته باشد یا از اول سیاه شدید باشد - مشتمل بر ماهیات سیاهیهای ضعیفی که کمتر و پائین‌تر از آنند - با وحدت وجودش - می‌باشد، سبب در تمام اینها و شبیه اینها آنکه: وجودی که اختصاص به چیزی دارد غیر از وجودی است که در آن ظاهر می‌گردد و یا بر آن صدق می‌کند، پس هریک از این انواع سیاهی را که سیاهی شدید در بردارنده آنهاست - و نیز حرکت اشتدادی را - وجودی خاص است که بدان از غیرخودش امتیاز و جدایی می‌یابد.

حال در اشتمال حقیقت انسانی بر بسیاری از ماهیات نیز چنین است، و این از باب بالقوه موجود بودن چیزی - چنانکه پنداشته و توهم می‌شود - نیست، برای اینکه آن

معانی، بالفعل بر گونه‌ای برتر و تمام‌تر از وجود خاصشان ثابت‌اند، و معنی بالقوه بودن چیزی عبارت از این است که نه موجود به وجود خاص خود، و نه موجود به وجودی که بالفعل تمام و کمال اوست نمی‌باشد، بلکه ماده - به واسطه هیأت و شکلی که قائم بدان و مناسب با وجودش و نزدیک کننده‌اش به فاعلش است - قابل آن می‌باشد، بنابراین حال معلومات الهی - در اینکه به وجود یکتای الهی بالفعل ثابت‌اند نه بالقوه - این گونه است.

گوییم: تحقیق آنکه: این انواع ممکنی وقتی باهم تباین و تخالف دارند که یک‌یک آنها به وجودات خاص خود - به گونه‌ای که احکام آن (وجود خاص) بر آنها صدق کند و آثارش بر آنها مترتب شود - بالفعل موجود گردند، اما پیش از آن، آنها را فقط وجود جمعی است، و این وجود جمعی، گونه دیگری از وجود است که برتر و بالاتر از هر وجود عقلی و یا مثالی و یا خارجی می‌باشد، و آنجا امری که بالقوه باشد نیست، و اگر لفظ قوه در این مقام استعمال و در کار گرفته می‌شود، مراد از آن، آنچه از باب امکانات و استعدادات قریب و بعید است نمی‌باشد، بلکه مراد از بالقوه بودن آنها، غیر موجود بودن به وجودات خاص خودشان، و بلکه به وجود جمعی که وجود مبدأ و تمام آنهاست می‌باشد، و از این امر ثبوت معدومات و انفکاک شیئیت از وجود لازم نمی‌آید، چون این - همان‌گونه که اشاره کردیم - عبارت از انفکاک آن است از وجود آنها و از وجود آنچه که مبدأ و تمام آنهاست.

اگرگویی: وقتی ثابت شد که تمام اشیاء آن گونه که هستند معقول حق تعالی - به یک تعقل بسیط - هستند، بنابراین چه نیازی در علم او به اثبات صور عقلی زائد مقارن و یا مباین است؟ و نیز وقتی ذات او به گونه‌ای است که حقایقی که در وجود خارجیشان باهم تخالف دارند برایش منکشف و آشکار است، پس چه نیازی به اثبات تعقل از راه احدیت و یکتایی مبدأ اعلا می‌باشد؟ چون مبنای آن بر این است که از هر وجهی - بدون اختلاف حیثیت - واحد و یگانه است، درحالی که شما در ذات او معانی فراوانی را اثبات کرده‌اید؟

گوییم: اما اثبات صور: از تعقلش مر ذاتش را که مستلزم آنچه معلول قریب اوست لازم می‌آید و از تعقل معلول قریب او، تعقل معلول معلولش، و از آن، تعقل معلول

سومش... و همین طور تا چهارم و پنجم و تا آخرین معلول‌ها - بر ترتیب علی و معلولی - لازم می‌آید، زیرا ذات او چون علت اشیاء - به حسب وجودشان - است، و علم به علت، مستلزم علم به معلول آن - به گونه‌ای که آن معلول وی است - می‌باشد، بنابراین تعقل آنها از این جهت، ناگزیر باید بر ترتیب صدور آنها - یکی پس از دیگری - باشد، و این غیر از تعقل آنها - بر گونه‌ای که آنها به حسب آن وجه معلول نیستند - می‌باشد^۱.

اما وجوب واحد و یگانه بودن معلول اول و متعدد نبودنش - البته بسیط نه مرکب - با اینکه مبدأ اعلا مصداق و آشکارکننده تمام ماهیات ممکنات است: به واسطه این است که تکثر عنوان‌ها اشکالی در یگانه بودن موضوع وارد نمی‌آورد، زیرا حیثیات مختلف که موجب کثرت در ذات می‌شود، آنها حیثیاتی هستند که اختلاف آنها به حسب وجود است نه حیثیاتی که تعدد و اختلافشان به حسب آثار می‌باشد؛ مثال بخش اولی: مانند اختلاف در قوه و فعل و تقدم و تأخر و علیت و معلولیت و تحریک و تحرک؛ و مثال بخش دومی: مانند علم و قدرت و عاقلیت و معقولیت، و مانند وجود و تشخص و وحدت و وجود و غیر اینها از حیثیاتی که جایز است یک ذات - از یک جهت - مصداق صدق آنها و حکم بدانها باشد - بدون ملاحظه امری غیر آنها - درحالی که در واجب تعالی جهتی که مخالف جهت و جوب وجود باشد وجود ندارد، پس هر چه که حکم بدان بر وی جایز است، از جهت و جوب وجود جایز است نه از جهت دیگری که مخالف آن است، مانند امکان و ترکیب و قصور و نارسایی و معلولیت و تأخر و ناتوانی و غیر اینها.

اگرگویی: چرا در آنچه که ذات و یا حدش مشتمل بر جنس و فصل است حکم به ترکیب - اگرچه عقلی باشد - کرده‌اند؟ مانند حیوان و ناطق در انسان، و مثل رنگ و جذب‌کننده (نور) چشم در سیاهی؟

۱. زیرا تعقل آنها بر این گونه موجب قاعده: بسیط حقیقی تمام اشیاء و وجودات است، و قاعده: بخشنده کمال فاقد آن کمال نیست. و غیر این دو از اصول می‌باشد. نه قاعده: علم به علت مستلزم علم به معلول و یا علت برای آن است، زیرا در تعقل بدین گونه، علمی نیست. مگر مراد استلزام غیرمتأخر در وجود باشد، اما تعقل آنها به گونه معلول بودن، موجب قاعده: علم به علت، علت می‌باشد و یا مستلزم علم به معلول است.... «سیزوری»

گویم: برای اینکه اختلاف به معنی جنسی و معنی فصلی در چنین موجودات طبیعی، بازگشت به اختلاف در گونه‌های مختلف وجودات دارد، زیرا حیوانیت طبیعت مطلق گاهی در گونه ناقصی از وجود پدید می‌آید که محال است نطق، با آن جُفت گردد، بلکه یک موضوع، گاهی به گونه‌ای از گونه‌های وجود حیوانیت متصف می‌شود که محال و ممتنع است که در آن وقت و به حسب آن وجود، ناطق باشد، و چون از آن وجود تحوّل و دگرگونی پیدا کرد و به وجود دیگری که قوی‌تر و کامل‌تر است انتقال یافت، ناطق می‌گردد، پس اختلاف حالات وجود و گونه‌های آن و انفکاک و جُدا بعضی از آنها از بعضی دیگر، اقتضای ترکیب در ذات موصوفِ بدان‌ها و تعدّد در قوای آنها را دارد، و از این جهت است که حکمای طبیعی، تعدّد قوای حیوانی و غیرآنها را در نفس - و یا از جهت تضاد حیثیات و تقابل آنها - اثبات کرده‌اند.

و از اموری که ادراک و تحقیقش - برای کسی که آرزومند است مردی شود که به حکمت الهی عارف و دانا باشد - لازم است، باید بداند که: موجودات را در موجودیت مراتبی است و وجود را نشأت و عوالم متفاوت و گوناگونی است که برخی از آنها تمام‌تر و برتراند و برخ دیگر ناتمام و پست‌تر، مانند نشأه الهی و عقلی و نفسی و طبیعی، و هر نشأه را احکام و لوازمی است که مناسب با آن نشأه می‌باشد؛ و نیز بداند که هر چه نشأه وجودی برتر و قوی‌تر باشد، موجودات در آن هم به وحدت و جمعیت نزدیک‌تراند، و هر چه پائین‌تر و ضعیف‌تر باشد، به تکثر و تفرقه و تضاد متمایل‌تراند، برای اینکه بیشتر ماهیاتی که در این عالم طبیعی، یعنی پست‌ترین عوالم‌اند و باهم تضاد دارند، در عالم نفسانی باهم تضاد ندارند، مانند سیاهی و سفیدی و گرمی و سردی، زیرا هریک از دوطرف اینها در این وجود طبیعی باهم تضاد دارند و در یک جسم جمع نمی‌آیند، این به جهت نارسایی آن دو (طرف متضاد هم) است از جمعیت، و نارسایی جسم طبیعی از قبول آن دو باهم - در یک زمان - درحالی که آن دو در یک خیال باهم موجوداند.

همین‌طور اموری که در عالم نفس باهم اختلاف و تضاد دارند، در عالم عقل باهم - از حیث وجود - اتفاق دارند، چنانکه معلم فلاسفه در کتاب اثولوجیا گوید: انسان حسی صنم انسان عقلی است و انسان عقلی، روحانی است و تمام اعضایش روحانی است، موضع چشم - در آن انسان روحانی - غیر موضع دست نبوده و تمام مواضع

اعضا باهم اختلاف نداشته و همگی در یک موضع اند؛ پایان سخن او، و چون این امر چنین است، گمانت به عالم ربوبی و نشأه الهی - در جمعیت و یکانگی - چگونه است؟! بنابراین تمام اشیاء در آنجا یکی هستند و او با وحدتش تمام اشیاء است - بدون اینکه موجب اختلاف حیثیت شود - .

مؤید این مطلب چیزی است که باز گفته: اما عقل، تمام فضایل و نیکیها در آن پیوسته و دائمی است، نه اینکه گاهی موجود باشد و گاهی موجود نباشد، بلکه در آن ابدی و جاودان است، و آنها (فضایل) اگر چه پیوسته و دائمی اند، ولی از آن جهت در عقل موجودند که عقل، آنها را از علت نخستین گرفته است، اما فضایل در علت نخستین به نوعی اعلا و برتر موجود است، نه اینکه او به منزله ظرف فضایل است، بلکه تمامش فضایل و نیکی است، جز آنکه فضل از او می جوشد، بدون اینکه انقسام پذیرد و در مکانی حرکت و یا سکون داشته باشد، بلکه انبیتی است که تمام انبیتات و فضایل از او برخاسته می گردد، زیرا آنها (فضایل) در تمام انبیتات، به گونه قوه انبیت (یعنی به قدر قابلیتشان) موجوداند، برای اینکه عقل، آنها را می پذیرد - بیشتر از پذیرش نفس - و نفس، آنها را می پذیرد - بیشتر از پذیرش اجرام آسمانی - و اجرام آسمانی آنها را بیشتر از پذیرش اجرامی که تحت (حکم) کون و فساد واقع اند می پذیرند، زیرا هر چه که معلول از علت نخستین دورتر باشد و واسطه ها بیشتر، قبول و پذیرشش از علت نخستین کمتر است.

در جای دیگری از آن کتاب گفته: یکتای محض، علت تمام اشیاء است و مانند هیچیک از اشیاء نیست، بلکه آفریننده تمام اشیاء است و همه اشیاء در اویند، ولی او در هیچیک از اشیاء نیست، و این بدان جهت است که تمامی اشیاء از او برخاسته و ثبات و قوامشان بدوست و بازگشتشان هم بدو.

اگر کسی گوید: چگونه امکان دارد که اشیاء از یکتای بسیطی که در او نه چیزی از دوگانگی و نه به جهتی از جهات کثرتی دارد (صادر شده) باشند؟

گویم: چون او یکتای محض بسیط است، در او چیزی از اشیاء نیست، و چون یکتای محض است، تمام اشیاء از او برخاسته اند، زیرا او را هویتی که از وی هیوات برخاسته شوند نیست.

سخن را کوتاه کرده و گفته: چون چیزی از اشیاء نیست، تمام اشیاء را از او دیدم، جز آنکه تمام اشیاء اگر چه از او برخاسته، ولی هویت نخستین - یعنی هویت عقل - هویتی است که نخست از او - بدون واسطه - برخاسته و سپس از آن، هویت تمام اشیائی که در عالم برین و زیرین اند، به توسط هویت عقل و عالم عقلی برخاسته است؛ پایان سخن او. و باز گفته: در عقل اول تمام اشیاء هست، زیرا فاعل نخستین اولین فعلی که انجام داد عقل بود و آن را دارای صور فراوانی قرار داد و در هر صورتی از آن صور، تمام اشیائی را که با این صورت ملایمت و سازش دارد قرار داد، و صورت و حالات صورت را باهم قرار داد، نه چیزی بعد از چیز دیگر، بلکه همه را باهم و یکباره قرار داد، زیرا او انسان عقلی را که ابداع کرد و آفرید، در او تمام صفاتش ملایم و سازگار با اوست، بنابراین نخست بعضی از صفات او را ابداع نکرد و بعضی دیگر را بعداً - چنانکه در انسان حسی این گونه است - بلکه آنها را باهم و یکبارگی ابداع کرد.

و نیز گفته: اشیاء طبیعی بعضیشان متعلق به بعض دیگراند^۱، و چون بعضی از آنها فساد و تباهی پیدا کردند، به سوی صاحبش بالا می رود تا به اجرام آسمانی، و سپس به نفس و بعد به عقل می رسد، پس تمام اشیاء در عقل ثابت اند و عقل، به علت نخستین ثابت است، و علت نخستین مبدأ و منتهای تمام اشیاء است، آغاز اشیاء از اوست و بازگشتشان - چنانکه بارها گفته ایم - بدوست.

و گفته: تمام اشیاء از عقل است و عقل، تمام اشیاء است، پس چون عقل باشد، اشیاء هست و چون اشیاء نباشد، عقل نیست^۲، و عقل از آن جهت تمام اشیاء گردیده

۱. از اینجا تا آنجا که گفته: تا به اجرام آسمانی.... می رسد، شاید ظاهرش دلالت بر این داشته باشد که نفوس جزئی پس از طی کردن مراتب اجسام عنصری تعلق به اجرام آسمانی - طبقه ای پس از طبقه دیگر - پیدا کرده و سپس بعد از درنوردیدن تمام مراتب اجسام، با نفس کلی و عقل کلی اتحاد پیدا می کنند - چنانکه اعتقاد برخی از آنان است - جز آنکه این امر مستلزم تناسخ است، پس ناگزیر باید سخنش را حمل بر طی مراتب - به گونه اتصال و صیوررت و به شکل استکمال و تبدلات ذاتی به واسطه حرکات جوهری - نمود، بنابراین مراد از جرم آسمانی: روح دماغی است که در صفا و اعتدال مانند فلک است، از این روی مرکب قوا گردیده و خیمه گاه لشکریان نور اسپهبد شده و جامه حیات و یا جسم مثالی را که پوسیده نمی شود دربر کرده است؛ درست آنست که گفته شود: مرادش از تعلق به اجرام آسمانی، به گونه تعلق به مظهر است، بدون اینکه متعلق، نفس و متعلق، جسد گردد تا تناسخ لازم آید.... «سبزواری» ۲. ابطال سخن کسی است که می گوید: معلول - در بقاء - نیازمند به علت نیست، و نیز کسی که قایل به انقطاع فیض و امساک جود و بخشش است. «سبزواری»

که در آن تمام صفات اشیاء است، در آن صفتی نیست جز آنکه آن صفت چیزی را که شایسته آن است انجام می‌دهد، زیرا در عقل چیزی نیست جز آنکه آن چیز مطابق بودن چیز دیگر است؛ پایان سخن او.

این سخنان تصریح دارد که در واجب‌تعالی تمام اشیاء - به‌گونه‌ای که اشکال و خدشه‌ای به احدیت و یکتایی او وارد نیاورد - هست، اما اینکه گفته: ولی او در هیچ‌یک از اشیاء نیست: منافی آنچه که بیان داشتیم و در سخن این معلّم بارها بدان تصریح شده است نمی‌باشد، برای اینکه چیزی که از او سلب شده، شئی است - به‌حسب وجود خاص خودش که بدان از دیگر اشیاء امتیاز پیدا می‌کند نه از غیر آن - و چیزی که برای او ثابت شده است، شئی است به‌حسب این وجود جمعی الهی که تمام اشیاء، و مبدأ و منتهای آنها می‌باشد، و شئی با تمام بودنش در شیئیت خود، بدان سزاوارتر است تا از نقصانش - همچنان که بیانش گذشت - .

همان‌طور که ماهیت حیوان، موجود بودنش به وجود انسانی نطقی - در باب حیوانیت - سزاوارتر است از موجود بودنش بدون ناطق بودن، همین‌طور انسان عقلی به انسانیت، از انسان حسی سزاوارتر است، چون کمال و تمام وی است، و همین‌طور انسان الهی، یعنی انسان مشهود در نشأه الهی و همچنین دیگر اشیاء، به نفس خودشان در آنجا، از نفس خودشان سزاوارتراند، زیرا آن وجود، تمام هر موجودی - از حیث وجودش - می‌باشد، همچنان که مطلق وجود، تمام هر ماهیتی - از آن حیث که ماهیت است - می‌باشد.

این نهایت تحقیق این مطلب بود و امکان دارد تاکنون در هیچ کتابی جز این کتاب نیامده باشد، ای اندیشمندان! ارزش آن را بدان و این مروارید گرانبها را در ردیف دیگر مرواریدهایی که پخش در این (کتاب) است به رشته نظم درکش.

روش دوم

یعنی روش صوفیان کامل: این روش به روش حکمای راسخ و مسلک آنان بسیار نزدیک است و بیانش آنکه: وجود او را اسماء و صفاتی است که آنها لوازم ذات اویند، و مراد از اسماء در اینجا، الفاظ عالم و قادر و غیر اینها نیستند، زیرا اینها - در اصطلاح

آنان - اسماء اسمائند^۱، و نیز مراد از صفات، اعراض زائد بر ذات نمی‌باشند^۲، بلکه مراد مفهومات کلی، مانند معانی ماهیات می‌باشند، و بسیار می‌شود که در سخن حکما صفت گفته می‌شود و مراد از آن چیزی است که ماهیت را نیز فرا می‌گیرد، چنانکه در علم منطق، وصف عنوانی بیان می‌شود و مراد از آن، مفهوم کلی است که بر موضوع - به حسب عقد وضع - صادق می‌باشد، خواه ذاتی باشد، مانند اینکه گوییم: انسان چنین است، و خواه عرضی باشد، چنانکه گوییم: نویسنده چنین است.

و همین‌طور آنچه را که در کتاب اثولوجیا (افلوپین) گفته: در عقل صفات تمام اشیاء یافت می‌شود، مراد از آن چیزی است که ماهیات را فرا می‌گیرد و مقابل وجودات است، پس صفت و ذات، در این اصطلاح مانند ماهیت و وجوداند، و همین‌طور مراد از لازم، چیزی است که ذاتی را فرا می‌گیرد، و فرق بین اسم و صفت - در عرف و اصطلاح آنان - مانند فرق در تعلیمات حکما است^۳ بین اینکه گوییم: واحد به معنی شئی واحد مانند خط واحد است، و گوییم: واحد به معنی نفس واحد فقط، این مانند فرق بین بسیط و مرکب، از حیث اعتبار می‌باشد.

حال گوییم: هیچ موجود اصیلی نیست جز آنکه به حسب هویت وجودیش مصداق محمولات فراوانی - با قطع نظر از آنچه از عوارض لازم و مفارق آن را عارض و الحاق می‌شود - هست، برای اینکه محمولاتی که به حسب این امور بر آن حمل می‌شود، مصداق آنها و حکایت کننده از آنها، نفس هویت وجودی آن موجود نمی‌باشد؛ پنهان

۱. در سفر ازل گفته آمد که: وجود صرفی که بدون تعین اخذ و اعتبار شده - همان‌طور که بر او «لاتعین» خالص اطلاق شده - ذات است، و چون آن وجود عینی، متعین به تعین کمالی اخذ و اعتبار شود، این وجود عینی متعین، اسم است، چنانکه اگر از آن حیث که او بالذات ظاهر است و ظاهرکننده غیر است ملاحظه شود، آن اسم «النور» است، و اگر فیاضیت این نور به ذات خودش از روی شعور و آگاهی ملاحظه شود، آن اسم «القادر» است، و چون از آن حیث که بدان ذاتش برای ذاتش کشف و آشکار می‌شود - و همین‌طور هر چیزی برای ذاتش - آن اسم «العالم» است، و چون از این حیث ملاحظه شود که از آنچه در ضمیر غیبی اعیان ثابت در ازل بوده و درآینده خواهد بود خبر می‌دهد، آن اسم «المتکلم» است و باقی اسماء را بر این‌گونه قیاس نما. «سبزواری» ۲. چنانکه مصطلح متکلمان است که صفت گویند و مرادشان از آن، معنایی که قایم به غیر است می‌باشد. «سبزواری» ۳. چنانکه در تحقیق معنی اسم در اصطلاح عرفا گفتیم: نفس این تعین وجودی عبارت از صفت است و وجود - با این تعین - عبارت از اسم است، و نفس این وجود با قطع نظر از تعین، عبارت از مسقاست، بنابراین لوازم او تعالی هستند و در وجود غیر متأخراند، و بلکه در او متحد و ظاهراند. «سبزواری»

نیست که محمولات ذاتی متکثراند و وجود واحد است، آنها (محمولات) طبایع کلی‌اند و وجود، هویت شخصی؛ و نیز بر آن کس که دارای بینشی است پنهان نماند که هر چه وجود، کامل‌تر و شدیدتر باشد، فضایل و برتریهای ذاتیش بیشتر و محمولاتی که از آنها حکایت می‌کنند فراوان‌تر است، برای اینکه وجود را به حسب هر درجه‌ای در کمال، آثار مخصوصی است که آنها مبدأ ذاتش می‌باشند، بنابراین بر آن، معنی معقولی از این حیثیت ذاتی صدق می‌کند، و هر چه از معقولات که بر چیزی به حسب حیثیتی در ذاتش صدق می‌کند، حکمش حکم ماهیت می‌باشد، و امور ذاتی اگر چه در وجود باهم اتحاد دارند ولی به وجود ذات موجوداند، پس هر کس این هویت وجودی را آن‌گونه که هست شناخت، با آن تمام آن محمولات متعدد را به نفس آن شناخت - نه با شناختی تازه و جدید - خواهد شناخت.

بنابراین چون ذات او فراگیر تمام فضایل و نیکی‌ها و خیرات، به نفس ذات بسیط خود است و ذاتش مبدأ هر فعل و منشأ هر خیر و فضیلت است، او را به حسب هر فضیلت و یا مبدئیت فضیلت، در شئی دیگری از مجعولاتش، محمولی عقلی پدید و یافت می‌شود، پس بعید نیست که محمولات عقلی فراوانی که از حیث معنی باهم متغایراند - با اتحادشان با ذات - صدق نمایند، لذا ذات اخذ و اعتبار شده با هر یک از آنها، در عُرف و اصطلاح آنان اسم نامیده می‌شود و نفس آن محمول عقلی نزد آنان عبارت از صفت است و تمام آنها در مرتبه ذات، پیش از صدور چیزی از او - مانند پیش بودن ذات ولی بالعرض - ثابت‌اند، همچنان که آنها بالعرض، به وجود ذات موجوداند، و حکم آنچه که اسماء و صفات، از نسبت‌ها و تعلقات به مظاهر و مربوباتشان - یعنی اعیان ثابته‌ای که گویند هیچوقت بوی وجود را نشنیده‌اند - لازم می‌آورند نیز این‌گونه است، و معنی این سخنشان این است که آنها از حیث نفوس خودشان موجود نیستند و وجود هم صفت عارض بر آنها نیست و قائم بدان‌ها هم نیست و آنها هم نه عارض‌اند و نه قائم بدان، و آنها مجعول وجود و معلول آن هم نمی‌باشند، بلکه در ازل به «لا جعل»، که درباره وجود یکتای احدی واقع است، ثابت‌اند، همچنان که ماهیت در ممکن - به واسطه جعل که تعلق به وجودش دارد نه ماهیتش - ثابت است، چون ماهیت، بالذات غیر مجعول است، ولی «لامجعول» - به این

معنی که بالذات قدیم است - نمی‌باشد، در واقع تابع وجود هم نیست، برای اینکه معنی تابعیت این است که تابع را وجود دیگری باشد، درحالی که ماهیت را در ذاتش وجودی نیست، بلکه آن در نفس خودش نه موجود است و نه معدوم.

بنابراین آن اسماء و صفات (یعنی از آن روی که مفاهیم‌اند) و متعلقات آنها، تمامی در ازل - بدون جعل - اعیان ثابت‌اند، و آنها اگر چه در ازل، موجود به وجودات خاصشان نیستند، ولی تمامشان با وجود واجبی اتحاد دارند، و به همین مقدار، از معدوم بودنشان در ازل خارج شده‌اند و شیئیت معدوم - چنانکه معتزلیان پندارند و پیش از این گفته آمد - لازم نمی‌آید.

و چون این گفته آمد گوییم: از آن روی که علم او تعالی به ذاتش عبارت از نفس وجودش می‌باشد، و این اعیان به وجود ذات او موجوداند، بنابراین آنها نیز به یک تعقل - یعنی تعقل ذات - معقول‌اند، پس آنها با کثرتشان، به یک تعقل موجوداند، همچنان که آنها با کثرتشان به یک وجود موجوداند، برای اینکه در آنجا تعقل و وجود یکی است، بنابراین علم او تعالی به تمام اشیاء - در مرتبه ذاتش پیش از وجودشان - ثابت گشت.

پس علم او به اشیاء ممکن، علم فعلی است که سبب وجود آنها در خارج است، برای اینکه دانستی: علم او به ذات خودش، عبارت از وجود ذاتش می‌باشد، و این وجود به عینه، علم به اشیاء است و همان به عینه، سبب وجودات آنها در خارج می‌باشد، یعنی (وجودات آنها) عبارت از صور عقلی است که آن صور را صور طبیعی، و صور طبیعی را مواد خارجی پیروی می‌کنند، و این آخرین مراتب وجودی است، پس حق تعالی آنها را نخست - پیش از ایجادشان - به یک وجود تعقل می‌کند^۱ و بار دوم پس از ایجادشان تعقل می‌نماید، پس آنها را به یک تعقل - چه سابق و چه لاحق - تعقل می‌کند، و به یک مشاهده آنها را در ازل - واحد - و پس از ازل، متکثر مشاهده می‌کند.

۱. زیرا وجودشان به گونه‌ای که آنها به حسب آن معلول‌اند، وجود رابط و معنی حرفی است که درکنار آن نه تحقق و ثبوتی دارد و نه موضوعی علیحده می‌گردد، پس علم او تعالی به وجود آنها - بر این گونه - درنور دیده در علم او به گونه‌ای برتر از وجودشان است، چنانکه علم او بدانها - بر این گونه نیز - در علم او به ذاتش درنور دیده است. «سبزواری»

این بیان نظریه و روش آنان، به گونه‌ی درست که مطابق با قوانین حکمی بحثی است می‌باشد، ولی آنان به واسطه‌ی سرگرم بودن و استغراقشان به ریاضات و مجاهدات نفسانی و تمرین نکردنشان در آموزشهای بحثی و گفتگوهای علمی، ممکن است که توان بیان مقاصد و تقریر مکاشفاتشان را به گونه‌ی تعلیم و آموختن نداشته و یا کوتاهی کنند و توجهی به مراعات اسلوب براهین نداشته باشند، این به واسطه‌ی پرداختن به آنچه که برایشان مهم‌تر از این است می‌باشد، از این روی کمتر اتفاق می‌افتد که عباراتشان از نقص و ایراد خالی باشد و اصلاح و تهذیب سخنانشان - جز برای کسی که بر مقاصد آنان به نیروی برهان و گام‌های اهتمام آگاهی دارد - امکان‌پذیر نیست.

آگاهی و افشاگری

در مباحث صفات گفته آمد که مراد از اینکه صفات حق تعالی عین ذاتش است چیست، و اینکه ذاتش از حیث وجود و هویتش، صفات و تعینات و مفهومات - حتی مفهوم ذات و مفهوم وجود و هویت - را فنا می‌سازد، پس نه به سوی او اشاره توان کرد و نه اسمی دارد و نه رسمی، زیرا تمام این امور طبایع کلی‌اند و ذات، هویت شخصی صرفی است که از آن هیچ خبری نتوان داد، این مرتبه را مرتبه‌ی احدیت و غیب‌الغیوب گویند، و به اعتباری این مدلولات نیز به وجهی عین ذات‌اند و بدان، مرتبه‌ی الهیت و احدیت گفته می‌شود، و اینجا هرچه بنخواهی کثرت هست، چون در این مرتبه، صفت از ذات و بعضی از صفات از بعض دیگر امتیاز پیدا می‌کنند، بنابراین علم از قدرت، و قدرت از اراده امتیاز پیدا کرده و صفات تکثر می‌یابد و به واسطه‌ی تکثر آنها، اسماء تکثر یافته و مظاهر آنها هم تکثر پیدا کرده و حقایق الهی که به یک وجود الهی موجوداند، بعضیشان از بعض دیگر - به واسطه‌ی ماهیت - امتیاز می‌یابند، همان‌طور که صور عقلی و حقایق افلاطونی که به إزاء آنها و مربوبات آنها هستند، بعضیشان از بعض دیگر - به واسطه‌ی وجود - امتیاز پیدا می‌کنند، لذا آنجا مقام جمع است و مرتبه‌ی هویت احدیت مقام جمع‌الجمع، و اینجا مقام فرق است، و چون حقایق از آن عالم به مرتبه‌ی صور نفسانی فرود آمد، به

مقام فرق الفرق می‌رسد، و بر همین منوال ادامه پیدا می‌کند تا به مرتبه‌ای از کون می‌رسد که وجودش عین استعداد عدم می‌باشد و بودنش عین قوه فساد، و بقایش عین تجدد و انقضاء، و اتصالش عین قبول انفصال، و وحدتش عین کثرت - مانند عدد - و عین قوه کثرت - مانند مقدار - .

خلاصه آنکه: حقایق اصیل - مانند انسان و اسب و جنبنده و درخت و سنگ و طلا و نقره و زمین و هوا و آتش و آسمان و خورشید و ماه و غیراینها از انواع - هریک از آنها را گونه‌های از کون (عروج بعد از هبوط و بر شدن پس از فرود آمدن)، و درجات و مقاماتی در وجود و نشأتی در کمال هست که هرچه برتر و بالاتر باشد، وجود در آن قدیم‌تر و وحدتش قوی‌تر و احاطه‌اش به ماسوای خود بیشتر و جمعیتش شدیدتر و نوریتش آشکارتر و آثارش افزون‌تر است، تا به مقامی می‌رسد که از آن تمام نقایص - حتی امکان - زایل می‌گردد، در این مقام است که آشتی و صلح بین تباهی کنندگان و دوستی بین اضداد و یگانگی بین کثرات واقع می‌شود، پس (در آن مقام) به یک وجود موجوداند و به یک علم، معلوم، چنان که بیان رسول خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله تعبیر از این مقام است که: لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل، یعنی: مرا با خدا وقتی است که مرا در آن وقت، نه فرشته مقرب درگاه و نه پیامبر مرسلی می‌گنجد، فرمود «وقت» و فرمود «مقام» به جهت فرق بین مرتبه رسالت و مرتبه ولایت، برای اینکه دعوی (قضیه) رسالت با دعوی مقام - در آنجا - سازگاری ندارد، بلکه با دعوی «وقتیت» سازگار است.

هشدار آموزشی

آنچه بر این امر آگاهی می‌بخشد که یک حقیقت می‌شود دارای درجاتی چند در وجود باشد که بعضی از آن درجات طبیعی و بعضیشان نفسانی و بعضیشان عقلی و بعضیشان الهی باشند اینک: شکی نیست که علم - به معنی صورت حاصل^۱ - یک

۱. صورت به معنی چیزی است که شیء، بدان در اینجا بالفعل است، و اگر بر علم حصولی حمل شود - چنانکه تعریفش بدان مشهور است - بر علم نفس و یا عقل و یا واجب به ذات خود صدق نمی‌کند، چون آن (علم) به این معنی حضوری است نه صوری. «سبزواری»

حقیقت است که گاهی عرض است - مانند علم نفس به غیر خودش - و دیگر گاه جوهری نفسانی است - مانند علم نفس به ذات خودش - و گاه دیگر جوهری عقلی است - مانند علم عقل به ذات خودش - و گاه هم هست که نه جوهر است و نه عرض، بلکه امری بیرون از آن دو می باشد و آن واجب الوجود است، چنانکه در علم خداوند به ذات خود و به اشیاء می باشد؛ و همین طور قدرت، گاهی عرضی از کیفیات نفسانی است - چنانکه در حیوانات است - و دیگرگاه جوهر است - چنانکه در عقول می باشد - برای اینکه قدرت در آنها، عین وجود آنهاست، اگرچه عین ماهیات آنها نمی باشد، برای اینکه ماهیت هیچ یک از آنها عین معنی قدرت نیست، درحالی که وجود جوهر - همان طور که دانستی - جوهر است، پس قدرت در آنها جوهر است؛ و گاه دیگر واجب است، مانند قدرت الهی بر تمام اشیاء.

و چون نزد تو ثابت و محقق شد که یک ماهیت - مانند علم و قدرت و نظیر این دو - دارای درجات و مقاماتی در وجود است و بعضی از آنها قوی تر و برتر می باشند، تا آنکه در دوطرف پائین آمدن و بالا رفتن، منتهی به عرضیت و واجبیت گردند، بنابراین تمام حقایق وجودی را براین قیاس کن.

زیرا انسان را مثلاً وجودی عرضی - مانند وجود ماهیتش در ذهن هنگام تصوّر نفس مر آن را - و وجودی جوهری طبیعی که ظاهر است می باشد، و نیز او را وجودی است جوهری نفسانی با اعضای نفسانی - آن گونه که در آخرت می باشد، و ما در مباحث معاد جسمانی - با خواست الهی - آن را روشن و بیان خواهیم داشت - و نیز وی را وجودی عقلی است - آن گونه که افلاطون اثبات کرده و ما توضیح آن را داده ایم - و جز اینها وی را وجودی الهی است و آن چیزی است که در علم خداوند می باشد، و غیر او از حقایق دیگر را نیز (وجودی در علم الهی) هست.

از اینجا تباهی آنچه از سخن مشائیان که مشهور است و برخی از پیروانشان مانند بهمینار در کتاب تحصیلش بدان تصریح دارد آشکار می شود که: صور علمی حاصل برای او، اعراضی هستند که در ذات او حلول دارند؛ بنابراین انسان موجود آنجا عرض است و همین طور آسمان و زمین و ستارگان و عناصر و موالید، همگی اعراض اند، و شکی نیست که وجود اعراض، پست ترین و پائین ترین مراتب وجود

است و انسان عرضی، پست‌ترین مردمان، و همین‌طور حیوان عرضی، پائین‌ترین حیوانات است، چگونه اینان که به فضل و دانش مشهوراند جایز می‌شمرند که ذات او، موضوع و محلّ این اشیاء، بر پست‌ترین شکلش در وجود و پائین‌ترین مراتبش در کون باشد؟! و شکی نیست که مجاور و همسایه موجود عالی شریف لازم است که در علوّ و شرف مناسب با او باشد، اینان در این مسأله چقدر از حقیقت و ادراک درست دور افتاده‌اند؟!

نقل سخن برای تأیید هدف

عارف محقق - محیی‌الدین بن عربی - در باب سیصد و هفتاد و هفت کتاب فتوحات مکی گوید: خداوند ترا یاری کناد! بدان که: محال است در معلومات امری باشد که دارای حکم نباشد، این حکم چیزی است که عین ذاتش می‌باشد و بلکه معقول دیگری است، پس هیچ واحدی در واقع در عین خودش نیست که برای کثرت واحد نباشد، پس در آنجا جز مرکب نیست که کوچکترین نسبت ترکیب بدان، این است که عین آن، و آنچه که بدان بر عینش حکم می‌شود است، پس وحدتی که در آن اصلاً کثرت نباشد محال است.

بدان که ترکیب ذاتی (یعنی کثرت مفاهیم که حکایت از ذاتش به ذاتش دارد) واجب‌الوجود بالذات را، اشکالی که صاحب نظران می‌پندارند وارد نمی‌آورد، زیرا آن در ترکیب امکانی، در ممکنات است با توجه به اختلاف ترکیبات امکانی، پس ترکیب خاص در این مرکب، مخصّصی را درخواست می‌دارد - به خلاف امری که شئی به نفس خودش استحقاق آن را دارد - چنانکه در چیزی که فقط یک شکل معین را می‌پذیرد - نه اشکال دیگری را - گویی: این را ناگزیر از اختصاص دهنده‌ای غیر از ذات قابل هست، درحالی که ترکیب ذاتی برای واجب‌الوجود، از این حکم بیرون است، و ما هرگز عقلی و خردی را نیافته‌ایم که بتواند اقامه دلیل کند که بر وی به هیچ امری حکم نمی‌توان کرد، پس نهایت آن‌کس که دارای دقت نظر عمیق عقلی، و در شمار دانشمندانی است که خرد صرف و عقل محض اند - ولی بهره‌ای از ایمان ندارند - این است که بر وی حکم کند که علّت است، در آن صورت او را در توحید و یکتایی در

ذاتش - هنگامی که بر او حکم به علیت می‌کند - خالص نکرده است، اما جز آنان از دانشمندان صاحب نظر، بر او حکم به نسبت‌ها^۱ کرده‌اند و اینکه در او امری است که عالمیت و قدریت نامیده می‌شود و به این دو، بر او حکم می‌شود که عالم و قادر است. اما غیر اینان از صاحبان نظر (اشعریان) حکم کرده‌اند که او را صفاتی زائد است که به نام حیات و علم و قدرت و اراده و کلام و سمع و بصر نامیده می‌شود و به واسطه آن صفات است که گفته می‌شود: او حی و عالم و قادر و مرید و متکلم و سمیع و بصیر است، و تمام اسماء از حیث معانیشان - یعنی اسماء الهی - مندرج تحت این صفات ازلی‌اند، پایان سخن او.

مقصود از نقل این سخن آنکه این شیخ عارف، برایش به نور مکاشفه کشف و آشکار شده که ترکیب در معانی و محمولات عقلی منافی احدیت و یکتایی وجود نبوده و اختلاف مفهومات، به حمل ذاتی اولی موجب اختلاف آنها به حمل متعارف شایع صناعتی نمی‌شود، زیرا بسیاری از مختلف‌ها - به حسب آن حمل - هستند که در این حمل باهم متحد‌اند، پس کثرت محمولات ذاتی، اشکالی در وحدت تام وارد نمی‌آورد، زیرا آنجا که گفته: این در ترکیب امکانی است، اشاره به آن چیزی است که ما هم‌اکنون آن را تحقیق و ثابت کرده‌ایم، یعنی اشیائی که به وجود واجبی - بدون ترکیب در وجود - موجوداند، گاهی که به غیر این وجود یافت می‌شوند - یعنی به وجود امکانی - اقتضای ترکیبی خارجی و یا عقلی - آنچه‌ان که در جنس و فصل است - دارند.

و در جای دیگر در معنی بیان الهی که: و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب، یعنی: او را حکمت و سخن نافذ دادیم (۲۰ - ص) گفته: ممکنات در ذات خودشان - در حال عدمشان - از هم متمایزاند و خداوند سبحان آن‌گونه که در نفس خودشان برآند آنها را می‌داند و می‌بیند و فرمان به تکوین - یعنی وجود خارجی - می‌دهدشان، پس آنها از امر و فرمان وی‌اند، بنابراین آنچه نزد خداست اجمال است، همان‌طور که در اعیان

۱. اشاره به روش معتزلیان است که قایل به نیابت در صفات حق تعالی هستند، زیرا آنان حقایق صفات را از ذاتش نفی می‌کنند، ولی بر ذاتش آنچه بر صاحبان صفات مترتب است مترتب می‌شود، پس به اعتبار نسبتش به آثار صفات، بر او حکم می‌کنند که عالم و قادر و غیر این دو صفت می‌باشد. «سبزواری»

ممکنات اجمال نیست^۱، بلکه تمام امر در نفس آن (یعنی وجود خارجی) است و در علم الهی مفصل، و این اجمال نزد ما و درباره ما واقع است و در ما ظاهر می‌گردد، پس هرکس که تفصیل را در عین اجمال - از حیث علم و یا عین و یا حق کشف کرد، این کسی است که حکمت و سخن نافذ بدو عطا شده است، و اینان جز انبیا و رسولان و وارثان خاص آنان نمی‌باشند، اما فلاسفه: حکمت نزد آنان عاریه و موقت است، چون تفصیل را در عین اجمال نمی‌دانند؛ پایان سخن او.

گویم: از سخنش چنین بر می‌آید که: شناخت انسان مر این امر را که واجب تعالی در مرتبه ذاتش تفصیل حقایق ممکنات را می‌داند، مطلب بسیار بزرگی است که جز کاملان، که راسخان و استواران در علم‌اند کسی آن را نمی‌داند، الحمدلله الذی هدانا لهذا و ما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله، یعنی: ستایش خدایی را که ما را به این [نعمت] رهبری کرد که ما، اگر خدایمان رهبری نکرده بود، راه نمی‌یافتیم (۴۳ - اعراف) و دور نیست که بیان الهی: کتاب احکمت آیاتہ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر، یعنی: کتابی است که آیه‌های آن از جانب فرزانه‌ای کاردان محکم گردیده و سپس بیان شده است (۱ - هود) اشاره به این دو مرتبه از علم باشد، چنانکه در بیان او که: و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب، یعنی: او را حکمت و سخن نافذ دادیم (۲۰ - ص) این‌گونه است، پس حکمت، مربوط به آیات، یعنی وجود ممکنات است که آیات و نشانه‌هایی هستند که دلالت بر ذات او دارند، و آن عبارت از وجود جمعی آنان می‌باشد؛ و کتاب بودنش، به واسطه اجتماع معانی است در آن، و تفصیلش عبارت از وجود امکانی افتراقی و پراکنده آنهاست، و از آن جهت کتاب، کتاب نامیده شده که حروف و کلماتش بعضیها

۱. خواه موجود به وجود علمی الهی و یا به وجود امری و کونی باشد، بلکه امر به تمامه در نفس آن است - یعنی وجود خارجی - و همین‌طور در علم الهی مفصل، و مراد از عدم اجمال و از تفصیل امر به تمامه در نفس آن، آنچه به حسب شئیت اعیان و مفاهیم صفات است - به ویژه در علم ازلی - نمی‌باشد، یعنی آنجا که مصنف قدس سره گفته: این دو مرتبه از علم، و معلوم است: یکی از آن دو که حکمت است، علم به وجود جمعی لاهوتی هر موجودی می‌باشد، و آن علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، و دیگری که سخن نافذ است، علم به وجودات - به گونه‌ای که بدان معلول‌اند - می‌باشد، و این تفصیل در عین اجمال است، یعنی این کثرت عین آن وحدت، و این نشر عین آن طی، و این فتح عین آن رتق، و کشف تفصیل در عین اجمال است که در عبارات این شیخ جلیل (محبی‌الدین بن العربی) واقع شده و محمول بر سیاق و روش مصنف قدس سره می‌باشد. «سبزواری»

به بعض دیگر انضمام دارد و از «کتیبه الجیش» یعنی دسته مجتمعی از لشکر، گرفته شده است، و به سبب این دو مرتبه از علم است که کتاب الهی قرآن و فرقان - به دو اعتبار - نامیده شده است، پس قرآن عبارت از حکمت است و آن عقل بسیط و علم اجمالی - در اصطلاح و عُرف حکما - است، و فرقان عبارت از تفصیل کتاب است، و فصل الخطاب (سخن نافذ) عبارت از عقل تفصیلی و علم نفسانی است که از صورتی به صورت دیگر انتقال می یابد.

بدان که دیگر از کتاب های آسمانی که بر پیغمبران علیهم السلام نازل شده است، قرآن نامیده نشده، همچنان که به جهت این نکته هم کلام الله نامیده نشده است، برای اینکه علوم آنان از نوشته و دفترهای ملکوت آسمانی - به حسب مقاماتشان در آن طبقات - گرفته شده است، اما رسول خاتم صلی الله علیه وآله: علمش در بعضی از اوقات، از خداوند در مقام «لی مع الله - مرا با خدا اوقاتی است» - بدون واسطه جبرئیل علیه السلام و جز او از فرشتگان مقرب - گرفته شده است و خداوند دانای به حقایق است و بس.

۱۳

فصل

در مراتب علم او تعالی به اشیاء

و آن عنایت و قضاست^۱ که به آن «أم الكتاب» هم گفته می شود؛ و قدر که به آن کتاب محو و اثبات گفته می شود، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: *یمحو الله*

۱. چون قضا که علم کلی محیط است و پس از مرتبه ذات می باشد، بر دو نوع است: قضای اجمالی، و آن عبارت از صوری است که قائم به قلم می باشند، یعنی عقل اول، و بلکه مجموع عقول طولی، زیرا ترتیب، منتهی به وحدت می گردد، و قضای تفصیلی اول که عبارت از عقول تفصیلی است، یعنی طبقه متکافئه، و قضای تفصیلی دوم که عبارت از صور فائض بر نفوس کلی، از جهت عقلی آنهاست به نام لوح محفوظ و ام الكتاب نامیده می شود؛ و قضا را مطلقا نیز ام الكتاب گویند، چنانکه مصنف قدس سره بدان تصریح دارد؛ و قدر نیز بر دو نوع است: قدر علمی؛ و آن عبارت از صوری است که قائم به نفوس منطبق فلکی و اشباح مثالی اند، و قدر عینی؛ و آن در واقع صور مرتبه دفتر وجوداند که آن را مصنف قدس سره در این کتاب از مراتب علم نیاورده (یعنی جایز نمی داند) و هر یک از قضا و قدر را محلی است - چنانکه بدان اشاره کرده - و گفته: محل، صدوری و قابلی است، و قابلی، تعقلی و واقعی است، محل صدوری که خاص قضای اجمالی است ←

مایشاء و یثبت و عنده ام الکتاب، یعنی: خداوند هر چه را خواهد محو می کند و ثبت می کند و مایه همه کتابها نزد اوست (۳۹ - رعد) و محل آن دو، لوح و قلم است، یکی به گونه قبول و انفعال - و آن لوح است با هر دو بخشش - و دیگری قلم است - به گونه فعل و حفظ - .

اما عنایت: آن را پیروان اشراقیان انکار دارند و پیروان مشائیان اثبات آن می کنند، مانند ابن سینا و هر که در ردیف اوست، ولی آن نزد ایشان عبارت از صوری زائد بر ذات او - به گونه عرض - می باشد؛ و اشکالاتش را دانستی؛ حقیقت آنکه آن (عنایت): علم او به اشیاء است در مرتبه ذاتش^۱، علمی که برتر و مقدس تر از آن است که آمیزش با امکان و ترکیب داشته باشد، و آن (عنایت) عبارت است از وجود او، به گونه ای که برایش، موجوداتی که در عالم امکان - بر نظام تمام و کامل تر - واقع اند کشف و آشکار می شود، و (آن عنایت) منتهی به وجود آنها در خارج می گردد، یعنی مطابق آن و به تمام ترین شکل منتهی شدن، نه به گونه قصد و اندیشیدن، و آن (عنایت) علم بسیطی

← عبارت از عنایت است و محل قابلی تعالی آن عبارت از ماهیت قلم است، چون صور - بنابر تحقیقی که او قدس سره دارد - عبارت از گونه ای اعلا و برتر از وجوداتی که پائین تر از قلم و در قلم به گونه ای بسیط تر و تمام تراند می باشند و زاید هم نیستند، مگر به اعتبار مفاهیم و ماهیاتی که لازم آن وجودات می باشند، چنانکه در اعیان ثابت است که لازم اسماء حق تعالی می باشند، پس قابل تعالی قلم عبارت از قابل این صور، و محل قابلی واقعی آن، الواحی است که پائین تر از آنها، ولی بنابر آراء مشائیان که قایل به صور مرتسم هستند، قابلی واقعی، نفس آن چیزی است که در آن ارتسام یافته است، و محل صدور تفصیلی اوئی عبارت از قلم است و قابلی تعالی آن عبارت از ماهیت، پس واقعی عبارت از لوح محفوظ است و بنابر رأی آنان: نفس آن چیزی است که در آن ارتسام یافته است، و دومی و قدر را بر آن قیاس کن، جز آنکه محل قابلی صور قدری عملی نیست، این به واسطه زیاد بودنش است بر محل آن، و اینکه مصنف قدس سره فرموده: و محل آن دو... تا پایان فرموده اش، یعنی محل قابلی با دو بخشش برای قضاء، قلم و لوح محفوظ است، و قابلی واقعی برای قدر، عبارت از لوح محو و اثبات می باشد. «سبزواری»

۱. یعنی نزد ما زائد نیست، بلکه عبارت از علم ذاتی اجمالی، در عین کشف تفصیلی است که قایل بدانیم، برای اینکه عنایت عبارت از علم پیشین تفصیلی فعلی است به نظام احسن و برتر، و علم فعلی به نظام احسن چیزی است که علت آن (علم ذاتی) می باشد و این، بر آن علم ذاتی صادق است، لذا اشاره به پیش بودن آن کرده و فرموده: در مرتبه ذاتش و به تفصیل آن نیز اشاره کرده و فرموده: به گونه ای که برایش - موجوداتی که بر نظام تمام و کامل تر در عالم امکان واقع اند - کشف و آشکار می شود... تا پایان فرموده اش، و به نیکو بودنش فرموده: بر تمام و کامل ترین نظام، و بر فعلیتش فرموده: و منتهی به وجود آنها در خارج می گردد... تا پایان فرموده اش. «سبزواری»

است که به ذات خود واجب و به ذات خود قائم^۱، و خلاق علوم تفصیلی عقلی و نفسی می‌باشد، جز آنکه آن (عنایت) از اوست نه در او.

اما قضاء: آن نزد آنان عبارت از وجود صور عقلی است مر تمام موجودات را که از او تعالی به‌گونه ابداع، یکباره و بدون زمان فایض و ریزش می‌شود، چون آن (صور) نزد آنان^۲، از جمله عالم و از افعال الهی‌اند که ذاتشان با ذات او مابینت و جدایی دارد، و نزد ما عبارت از صور علمی است که لازم ذات او - بدون جعل و اثرگذاری و اثرپذیری - می‌باشند و از اجزای عالم نیستند، چون آنها را حیثیت عدمی و امکانات واقعی نیست، بنابراین قضای ربّانی که عبارت از صورت علم الهی است، بالذات قدیم است و باقی به بقاء الهی - چنانکه بیانش گذشت - .

اما قدر: عبارت از وجود صور موجودات در عالم نفسی آسمانی - به‌گونه جزئی^۳ - مطابق آنچه که در مورد خارجی شخصی، و مستند به اسباب و عللی که به‌واسطه آنها واجب می‌شوند و لازم اوقات معین و مکانهای آنهاست می‌باشند؛ و قضاء، آن (قدر) را فرا می‌گیرد، مانند فرا گرفتن عنایت مر قضا را.

اما لوح و قلم: بیان درباره آنها اینکه: باری تعالی نخستین چیزی را که از ذاتش آشکار و پیدا کرد، جوهری قدسی بود که درنهایت نور و درخشندگی و فروغ - پس از اوّل تعالی - می‌باشد، و به توسط آن، جواهر قدسی دیگری که در برتری و کمال و شدت نوریت - بر حسب ترتیبشان در قُرب به حق تعالی - مترتّب‌اند پدید و آشکار شده، سپس از آنها - به‌واسطه جهات نیاز و نقصشان در وجود و ضعف نوریتشان - موجودات نفسانی و موجودات طبیعی دیگری حصول پیدا کرد که عبارت از نفوس آسمانی و اجرام فلکی - و آنچه با آن دو از عناصر و مرکبات است - می‌باشند، و تمام اینها از حیث وجود، متجدّد زمانی، مانند نوشته کلمات معقول‌اند.

۱. یعنی: متقرر در ذاتش و غیر خارج از وی، وگرنه باید واجب دیگری باشد. «سبزواری» ۲. تعلیل سخن آنان است که: فایض از خداوند است، و از آن جهت از افعال الهی‌اند - با آنکه علم اویند و علمش صفت وی است - که آنها علم فعلی اویند، یعنی در مرتبه فعل (به معنی مفعول)‌اند، و از آن جهت که محلش فعل است، و قضاء بر نفس عقول اطلاق می‌گردد، چون آنها محل وی‌اند، و بنا بر تحقیق، صور قضایی عبارت از گونه‌ای برتر از مقضیات است و بسیار روشن است. «سبزواری» ۳. نزد مشائیان به‌گونه انطباع است، اما نزد اشراقیان به‌گونه مظهریت است، زیرا صور قدری نزد آنان، مثل معلقه است که به ذات خودشان قائم‌اند. «سبزواری»

اما آن جواهر و انوار قاهره: میرای از زمان و دور از تجدد و نو شدن و حدوث‌اند، بلکه تمام آنها - با تفاوت مراتبشان در برتری و نوریت - به واسطه شدت اتصال بعضی از آنها به بعضی دیگر، گویی که یک موجوداند، ولی حقیقت آنکه: آنها واحد کثیراند^۱، چنانکه در جای خودش با برهان این را بیان داشتیم، از این روی از آنها به یک لفظ تعبیر می‌شود، مانند قلم در بیان الهی که: «ن» والقلم و ما یسطرون، یعنی: نون، قسم به قلم و آنچه نویسند (۱ - قلم) و به صیغه جمع صاحبان خرد - با وحدت آن (قلم) - آورده، اشاره است به وحدت جمعی آن، و بیان الهی که: اقرأ وربک الاکرم الذی علّم بالقلم، یعنی: بخوان که پروردگارت ارجمندتر است، همان که به وسیله قلم پیاموخت (۳ و ۴ - علق) و مانند روح، در بیان الهی که: قل الروح من امر ربی، یعنی: بگو که روح از عالم امر پروردگار است (۸۵ - اسراء) و بیان دیگر الهی که: و کلمته القاها الی مریم و روح منه، یعنی: کلمه او بود که به مریم سپرد و روحی از جانب او بود (۱۷۱ - نساء) و مانند امر، در بیان الهی که: و ما امرنا الا واحده، یعنی فرمان ما جز یکی نیست (۵۰ - قمر) و مانند کلمه - چنانکه گذشت - .

گاهی هم از آنها تعبیر به الفاظی متعدّد می‌گردد - مانند کلمات - در بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله که: اعوذ بکلمات الله التامات کلها من شرّ ما خلق و ذراً، یعنی: پناه می‌برم به تمام کلمات تام و کامل الهی، از شر آنچه خلق کرده و آفریده؛ و مانند مفاتیح در بیان الهی که: و عنده مفاتیح الغیب لایعلمها الا هو، یعنی: کلیدهای غیبی نزد اوست و کسی جز او آنها را نمی‌داند (۵۹ - انعام) و مانند خزاین در بیان الهی که: و ان من شیء الا عندنا خزائنه، یعنی: هیچ چیزی نیست جز آنکه خزینه‌های آن نزد ماست (۲۱ - حجر).

پس آنها به نام‌های مختلف، به اعتبارات متعدد نامیده می‌شوند، به اعتبار اینکه مصوّر به صور معلومات و نقش‌کننده در قوایل نفوس و اجرام به‌گونه تجدد و

۱. اما کثرت آنها: برای این است که مراتب وجود از حیث شدت و ضعف متفاوت است، اما وحدتشان: برای آن است که ما به الامتیاز در وجود، عین ما به الاشتراک است. به ویژه در وجودات طولی مفارق، برای اینکه مکثراتی که در عالم طبیعت، از ماده و لواحق ماده و زمان و مکان و وضع و غیراینها هستند، در آنجا منتفی‌اند، و تحقیق آنکه آنها را هیچ ماهیتی نیست - چنانکه اشراق بدان قایل است - . «سبزواری»

انقضاء اند، به نام قلم نامیده می‌شوند، همچنان که به اعتبار تأثیرشان در هر چه که پائین‌تر از آنهاست - تأثیر کلام امری اعلامی در مخاطب - به نام امر نامیده می‌شوند، پس آنها انوار قاهره‌اند که در هر چه پائین‌تر از آنهاست - به تأثیر الهی - اثر می‌گذارند، همچنان که ذات آنها موجود به وجود اوست، این به واسطه فناى آنهاست در توحید، بنابراین حکم تأثیرات آنها نیز این‌گونه است، یعنی قاهریت آنها، تأثیرش سایه و ظل قاهریت او تعالی است، همچنان که نوریت آنها که زائد بر ذات آنها نیست، درخششی از درخشش‌های چهره و جمال اوست که از آن، سایه‌هایی کشیده شده در امتداد زمان و مکان، در خارج می‌افتد، با اینکه آنها - چنانکه دانستی - از زمان و مکان معرّا و میرآیند، و خداوند در بیانش بدین مطلب اشاره کرده و فرموده: الم ترالی ربک کیف مدّالظل، یعنی: آیا ندیدی پروردگارت چگونه سایه را کشیده است؟ (۴۵ - فرقان) همان‌طور که از آنها صور اشیاء و حقایقشان به افاضه حق افاضه می‌گردد، همین‌طور از آنها صفات و کمالات ثانویشان که بدان‌ها جبران نقصاناتشان می‌شود افاضه می‌گردد، بنابراین به این اعتبار و یا به اعتبار اینکه آنها جبران‌کننده کمالات آنها هستند، و به اعتبار توجه بدان‌ها - هنگام فقدانشان و حفظشان وقت حصولشان - به نام عالم جبروت نامیده شده است، و آن صورت صفت جباریت الهی و قضای پروردگاری و امر او و کلام‌الله و کلمات تامّ او و کلیدهای رحمت و گنجینه‌های علم و بخشش او و چشم مراقب او در بیان الهی که: واصنع الفلک باعیننا و حینا، یعنی: کشتی را به فرمان و مراقبت ما بساز (۳۷ - هود) می‌باشد، تمام این کلمات، صفات قلم الهی و حیثیات آن می‌باشند.

اما لوح محفوظ: عبارت از نفس کلی فلکی است، به‌ویژه فلک اقصی و دورترین، برای اینکه هر چه در عالم جاری شده و یا می‌شود، در نفوس فلکی ثبت و نوشته شده است، چون آنها دانای به لوازم حرکاتشان می‌باشند، چنانکه این مطلب را در مباحث اجسام بیان داشتیم و بیانش را هنگام بحث از مبادی و غایات دوباره ذکر می‌کنیم. پس همان‌گونه که به واسطه قلم در لوح حسّی، نقش‌های حسّی نوشته می‌شود، همین‌طور از عالم عقل فعّال، صوری معلوم که به واسطه علت‌ها و اسبابشان ضبط و نگهداری شده‌اند - به‌گونه‌ای کلی - رسم و نوشته می‌شود، و محل این صور نفس کلی

است که قلب عالم، و انسان کبیر - نزد صوفیه - می باشد، و لوح محفوظ بودنش به اعتبار حفظ و نگاهداری صور آن (نفس کلّی) است که بر آن، پیوسته از خزاین الهی - به گونه بسیط عقلی - افزایده می شود، و یا به اعتبار اتحاد آنهاست با عقل فعال، نه به اعتبار هویت نفسانیشان، چون نظر ما را دانستی که هر چه به اجرام طبیعی - از نفوس و طبایع و قوا - تعلق بگیرد، آن از حیث وجود، متجدّد و حادث است و مادام که به این وجود تکوینی موجود است ناپایدار است و جاودانی نیست.

سپس در نفوس منطبع فلکیّیِ صوریّی جزئی و مشخص به شکل ها و هیأتی مقدر و دارای اندازه، همراه با زمانی معین، بر مثالی که در ماده خارجی ظاهر می شود نقش می بندند، و این صور به واسطه جزئیّت و شخصیت داشتنشان، متبدّل و متجدّداند، یعنی در تعینات و تشخصات، بعضی از آنها برخلاف بعض دیگراند، برعکس آنچه که در لوح محفوظ است، چون آنها بر یک نظم و ترتیب - مانند کبریات کلّی - مضبوط اند پیوسته و مستمر می باشند.

این نفوس، الواح قدری اند که در آنها محو و اثبات می باشد و عالمشان عالم خیال کلّی و عالم مثال است و هر یک از آنها کتاب مبین اند، چنانکه خداوند فرموده: و لاجبة فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین، یعنی: نه دانه ای در ظلمات زمین و نه خشکی و نه تری نیست مگر آنکه در نامه ای روشن است (۵۹ - انعام) جز آنکه اوّلی لوح محفوظ است و در آن تغییری نیست و به نام أمّ الکتاب نامیده می شود و دومی کتاب محو و اثبات است، چنانکه فرموده: یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده أمّ الکتاب، یعنی: خداوند هر چه را خواهد محو می کند و ثبت می کند و مایه همه کتاب ها نزد اوست (۳۹ - رعد) اما وجود این موجودات و اکوان مادی در مواد هیولانی و ظلمانیشان - که فرموده: و مانزلّه الا بقدر معلوم، یعنی: و آن را جز به اندازه معین نازل نمی کنیم (۲۱ - حجر) یعنی به واسطه صورت های قدری آنها - به واسطه ارتسام آنهاست در قوای ادراکی، آیا اینها نیز از مراتب علم - چنانکه پنداشته می شود - هستند یا نه؟ حقیقت آنکه این گمانی فاسد و تباه و وهمی باطل است، زیرا این وجود، وجودی ادراکی نیست، چنانکه بر این مطلب ما اقامه برهان کرده ایم و در بعضی از مواضع این کتاب بدان اشاره شد.

بنابراین چه سُست است سخن آنکس که حکم کرده: وجود این صور جزئی در موارد خارجیشان، آخرین مراتب علم او تعالی است، و ماده کلی را که مشتمل بر آنهاست دفتر وجود نامیده است! گویی که خطا کرده و آنچه را که در کتاب‌های حکمی خواننده فراموش نموده که: هر علم و ادراکی به واسطه نوعی تجرید از ماده است، درحالی که این صور، فرو رفته در ماده و آمیخته با اعدام و ظلمات اند و آنها در هر لحظه‌ای از حیث ذات متبدل و دگرگون پذیرند، آری! اگر گفته می‌شد: آنها به واسطه صور ادراکی که مطابقشان می‌باشد، معلوم بالعرض اند، پسندیده‌تر بود، پس در ادراک آنها، ناگزیر از وجود صور دیگری هستند که بدان‌ها، نوعی از تعلق اتحادی داشته باشند.

تکمیل

این عوالم عالی کتاب و دفترهای الهی و نوشته‌های ربّانی است که نخست دست پروردگار رحمان به قلم نورانی در لوح محفوظ کلمات و حروفی عقلی را نوشته است که اسرار و رازهای آنها را جز پاکان از آلودگی‌های جسمانی و غیر محجوبان به حجابهای ظلمانی ادراک و لمس نمی‌کنند، چنانکه خداوند در وصف قرآن می‌فرماید: انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین، یعنی: این قرآنی ارجمند، در نامه‌ای نهفته است که ادراک آن جز پاکان نکنند، نازل شده از پروردگار جهانیان است (۷۷ - ۸۰ - واقعه) این کتاب را فرشتگان گرامی - کرام الکاتبین - : فی صحف مکرمه مرفوعه مطهرة بایدی سفره کرام بررة، یعنی: در صحیفه‌هایی ارجمند و والا و پاکیزه، به دست نویسندگانی گرامی است که نکو و صالح‌اند (۱۳ - ۱۶ - عبس) نوشته‌اند و این نوشته‌های مذکور، تمامی اصول نوشته‌های الهی‌اند؛ اما فروع آنها: هر چه که در وجود، از موضع شعور است می‌باشد، مانند نفوس و قوای حیوانی وهمی و خیالی و غیراینها از مدارک و مشاعر؛ و انسان کامل کتابی است که جامع این کتابهای مذکور می‌باشد، چون او نسخه و رونویس عالم کبیر است، یعنی از حیث روح و عقلش، کتاب عقلی است، و از حیث قلبش - یعنی نفس ناطقه‌اش - کتاب لوح محفوظ است، و از حیث نفس حیوانیش - یعنی قوه خیالی - کتاب محو و اثبات

است، و امیرالمؤمنین علی علیه السلام بدین مطلب اشاره کرده و فرموده:
تو آن کتاب مبینی هستی که به واسطه آیاتش پنهانی‌ها آشکار می‌شود
بدان وقتی نفس انسانی کمال یافت و به غایت استکمال خود رسید و پس از ترقیات
و تحولات و تبدل نشأتش تجرّد پیدا کرده و به عالم علوی رسید، کتاب علوی الهی
می‌گردد، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: ان کتاب الابرار لفی علیین، یعنی:
کتاب و نوشته نیکان در علیین است (۱۸ - مطففین) و چون از راه گمراه شد و هوا و
هوس و نادانی را پیروی کرد و به آتش شهوات سوخت، به واسطه قوه و اهمه‌اش کتابی
شیطانی می‌گردد که پُر از انواع دروغ‌ها و سفسطه‌ها و هذیانها می‌گردد، و هر کتابی که
شأنش چنین باشد، سزاوار است که در آتش انداخته شود، لذا سزاوار این کتاب شیطانی
این است که در آتش سوزان انداخته شود، چنانکه خداوند فرموده: ان کتاب الفجار لفی
سجین، یعنی: کتاب و نوشته بدکاران در سجین است (۷ - مطففین).

همان‌طور که قوای دارای شعور که حیوانات را نیز هست - یعنی کتاب و نوشته
اعمال آنها - در این عالم به آتش طبیعت سوخته می‌شود، زیرا طبیعتی که مستولی و
غالب بر اجسام طبیعی است، به‌ویژه آتشی که مستولی بر نبات و حیوان است و فاعل
در وجود آنهاست و در نزد صاحبان‌نظر برای احوال و گداختن و هضم است، آتشی
سوزاننده است که اجسام را می‌گدازد و به‌واسطه لطیف کردن، آنها را به‌سوی قوا و ارواح
بالا می‌برد، مانند فعل این آتش محسوس در مرکبات - به‌واسطه احوال و گداختن و
تبدیل کردن - .

آتش آخرت هم این‌گونه است، یعنی در دل‌های سخت و نفوس سرکش برافروخته
شده و آنها را سوزانده و به‌واسطه شراره‌ها و سوزانیدن‌ها که از خشم و حسد و کینه و
دشمنی و بدخواهی برخاسته شده است شکنجه‌اش می‌کند، زیرا تمام اینها در نزد
صاحبان کشف اُخروی - که بدان کشف صور گفته می‌شود - آتش‌ها و شراره‌هایی
است که اکنون پنهان است و (در آخرت) به نفوس بدبختان و بدکاران تعلق گرفته و آن
نفوس را سوزانیده و عذاب و شکنجه می‌دهند و آنچه از اعتقادات باطل و آراء زشت و
نکوهیده که در کتاب و نوشته آنها مرتسم است محو می‌نماید، پس بنابراین مثال و
آنچه شبیه و همانند این است لازم است که در آتش بودن کتاب و نوشته نفوس حمل

بر این شود، نه آنچه را که اهل ظاهر می‌فهمند، آنان که در تمام مثال‌ها آنها را حمل بر امور حسّی می‌کنند، خداوند می‌فرماید: و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون، یعنی: این مثلها را برای مردم بیان می‌کنیم، اما جز خردمندان آن را نمی‌فهمند (۴۳ - عنکیوت)

پس ای برادر راه حقیقت و سالک صراط مستقیم! نکند که از قلم الهی و لوح او آنچه را که مشبّهان می‌فهمند فهمیده باشی! یعنی اینکه قلم یک نوشت افزار جمادی است که از نی و یا آهن تهیّه شده و لوح نیز دارای صفحه‌ای صاف است که از چوب و یا زمرّد برگرفته شده و قیاس بر قلم آدمی و لوح او کنی، بلکه همان‌طور که ذات الهی و صفات او قابل قیاس و شبیه به ذات خلق و صفاتشان نیست، همین‌طور قلم و لوح و کتاب او هم شبیه به قلم و لوح و نوشته آنها نیست، با اینکه اگر در مدلولات این الفاظ نظر و اندیشه کنی و آنها را از زوایدی که در اصل مفهوم و روح معنی آنها داخل نیستند مجرّد و برهنه‌سازی، خواهی یافت که این خصوصیات - مانند نی بودن و یا چوب و مرکب بودن - از اصل ماهیت و روح حقیقت آنها بیرون است، برای اینکه معنی نوشتن، تصویر حقایق است بر هر صورتی که می‌خواهد باشد، و معنی لوح، جوهری است که قابل و پذیرای آن تصویر است، خواه جسم محسوس باشد و یا جسم غیر محسوس - چنانکه در خواب مشاهده می‌کنی که بر لوح می‌نویسی - و یا غیر جسم باشد - مانند روح و یا نفس - و چون این را دانستی، بنابراین حمل این امور بر آنچه که با خدایی مناسبت دارد سزاوارتر است از حملش بر آنچه که با مخلوق مناسبت دارد، براین امر استقامت بورز و هدایت را پیرو باش نه هوا و هوس را.

تمثیل

فطرت کامل انسانیت چون بر صورت رحمان آفریده شده، مشتمل بر مراتب علم است، بر مثال مراتب (علم) واجب، و این بدان جهت است که افعال صادر از انسان، از آغاز ظهورشان از باطنشان و آشکار شدنشان از خفاگاههای پنهانشان به مظاهر شهادت و آشکاریشان، دارای چهار مرتبه‌اند: نخست بودنشان است در خفاگاه عقل بسیط او (انسان) که عبارت از غیب غیب‌های او در نهایت پنهانی می‌باشد که گویی

بدان اصلاً شعور و آگاهی تعلق ندارد، سپس به عرصه قلبش و مرتبه نفسش - هنگام حاضر آوردن آنها به واسطه فکر و کلی خطور کردنشان به خاطر - فرود می آید، در این مرتبه برای انسان تصورات کلی و کبراهای قیاس - هنگام طلب و درخواست امر جزئی که از آن عزم و قصد بر فعل برانگیخته می شود - حصول می یابد، پس از آن به مخزن خیالش که تشخیص پیدا کرده جزئی است فرود می آید، و آن جایگاه تصورات جزئی و صغراهای قیاس می باشد، تا با انضمام آنها به آن کبراهای، رأی جزئی که از آن قصد قطعی برای انجام فعل برانگیخته می شود حصول پیدا کند، بعد از آن اعضای وی، هنگام اراده آشکار کردن آن فعل، به حرکت در می آید و (آن فعل) در خارج ظاهر می گردد.

آنچه در این عالم طبیعی - از صور و اعراض - که حدوث می یابد این گونه است، یعنی مرتبه نخست همانند علم اجمالی است و مرتبه دوم همانند صورت قضا است و محل آن لوح نفس ناطقه و نویسنده اش عقل بسیط است، و مرتبه سوم همانند صور در آسمان است و محلش قوه خیال، و مرتبه چهارم همانند صوری هستند که در مواد عنصری حادث و پدید می آیند.

شکی نیست که فرود آمدن اولی جز به اراده کلی و علم کلی نمی باشد، و فرود آمدن دومی به اراده جزئی و علم جزئی است که به اراده کلی انضمام پیدا می کند، لذا به حسب سازگاری و دوری از هم، رأی جزئی برانگیخته می شود که مستلزم عزم و قصدی است که درخواست آشکار کردن فعل را دارد، از پی آن اعضاء و افزار به حرکت آمده و فعل، پدید می آید، و حرکت اعضا به واسطه پی ها و اعصاب خود، به منزله حرکت آسمان است، و پادشاه عقل انسانی در مغز، مانند پادشاه روح کلی است در عرش، و ظهور قلب معنوی او در قلب مخروطی، مانند ظهور نفس کلی است در فلک خورشید، چون او نسبت به عالم، به منزله قلب مخروطی انسان است، همچنان که عرش به منزله مغز است: انه بكل شئی محیط، یعنی: او به همه چیز احاطه دارد (۵۴ - فصلت) سه تا از این مراتب چهارگانه - یعنی سه تایی اولی - علمی است، برای اینکه وجود آنها وجود صوری است، اما مرتبه آخری از مراتب علم - چنانکه پنداشته می شود - نیست، ولی معلوم بالعرض است، همچنان که وجود آنها نیز به

تبعیت آنچه که معلوم بالذات است می‌باشد، و به این مطلب پیش از این اشاره شد، آن را نیک حفظ کن.

پایانی که در آن روشن کردن و توضیح دادن است

بدان که در حدیث آمده: ان لله تعالی سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لو کشفها لا حترقت سبحات وجهه کَلَّمَا انتهی الیه بصره، یعنی: خدای را هفتاد هزار پرده و حجاب از نور و ظلمت است که اگر آنها را بر کنار زند، درخششهای چهره و وجه او تا آنجا که میدان دید (خلق) اوست می‌سوزاند، از آنجهت سوزانیدن و قهر واقع شده که مراد از این پرده و حجاب‌ها در اینجا، معلولات مترتبی هستند که واسطه بین واجب تعالی و این عالم‌اند، و شکی نیست که معلول دورتر، به‌گونه ضعیفی از وجود اختصاص دارد، و چون وقوعش - با هویت وجود ضعیفش در مرتبه معلول قریب - فرض شود، ذاتش باطل و نابود گردیده و هویتش مضمحل خواهد شد، پس اگر کسی خواست که وجه کریم او را مشاهده نماید - نه از جهت این پرده و حجاب‌ها و یا پیش از آنکه ذاتش از نشأه و عالمی به نشأه و عالم دیگر تبدیل پیدا کرده باشد و همین‌طور تا آنکه تمام حجاب‌ها و یا برخی از آنها از میان برداشته شده باشد و در مرتبه حجاب اول و یا نزدیک بدان قرار گرفته باشد - حالش همان‌گونه است که برای کوه موسی علیه السلام - (کوه طور) پیش آمده، لذا هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله از جبرئیل پرسید که چرا از مقام معلومش برتر نمی‌شود گفت: لودنوت انملة لا حترقت، یعنی: اگر به مقدار بند انگشتی پیش‌تر آیم بسوزم.

بدان که مراد از حجاب‌های نوری، عقول مجرداند که در وجود مترتب بر یکدیگراند و در نوریت متفاوتند، و آنها با این همه انواری خالص و ناب‌اند که با تاریکی عدم آمیزش ندارند، چون برعکس غیرخودشان - مانند نفوس و طبایع - زمانی نیستند، و مراد از حجاب‌های ظلمانی آنهاینند، چون زمانی‌اند، و هرچه که زمانی باشد، عدم را در شکل و گونه وجودیش دخالت است و نوریتش - از ظلمت - خالص نیست، ولی همگی از مراتب علم تفصیلی الهی‌اند، و خداوند آنها را از آن جهت آفریده - با اینکه ذاتش در نهایت تمامیت و نوریت بوده و از جهانیان بی‌نیاز است - که تکمیل وجود

لوازم اسماء و صفات باشند، یعنی اعیان ممکنات و ماهیات آنها، زیرا آنها را دو گونه از وجود - همان طور که بر این امر آگاهی داده شد - می باشد: نخست: گونه اجمالی و اجبی، و این در واقع نه برای چیزی از آنها و نه برای تمام آنها وجودی نیست، بلکه برای جمعیت و مسمای آنها می باشد و او آشکارکننده آنهاست؛ دوم: گونه تفصیلی خاص - به یک یک آنها - می باشد.

بنابراین خداوند به عنایت فراگیر و رحمت و اسعش اراده فرمود که بر آنها وجودات مختصشان را افاضه فرماید و وجودات علمیشان را به وجودات عینیشان تکمیل نماید، و هدف از این اراده، چیزی جز نفس خودش نبود، چون تمام اینها^۱ بازگشت به صفات او دارند و صفاتش عین ذاتش می باشد، از این روی به برخی از پیغمبرانش - هنگامی که عرض کرد: پروردگارا! خلاق را برای چه حکمتی آفریدی؟ - فرمود: کنت کنزاً مخفیاً لم اعرف، فخلقت الخلق لاعرف، یعنی: گنجی پنهان و ناشناخته بودم، خلاق را آفریدم تا شناخته شوم؛ این معرفت تفصیلی برای عارف و شناسای حق متعال، جز به این وجود تفصیلی - به گونه کمال - حصول پیدا نمی کند، پس مراتب علم به خداوند کمال پیدا می کند نه اینکه خداوند به این وجود و یا به این علم کمال پیدا می کند.

لذا خداوند سبحان به نفس خود - برای نفس خود - به انوار شجحات و تابشهای و جهش تجلی فرمود، پس ارواح مهیمان در غیب مستور و پنهانی که امکان کشف آن برای هیچ کسی نیست ظاهر و آشکار گشت، و از این روی بدانان مهیمان گفته می شود که هیچ یک از آنان نمی داند که موجودی غیر از حق متعال هست، این امر به واسطه فنای آنان است - به حق در حق - از نفس خودشان چون آنها را نفسی غیر از موجود بودن به حق - به واسطه غلبه احدیت بر وجودشان - نیست بنابراین هرکس را که وجودی منفصل و جدای از حق نباشد، او را معرفت و شناختی جز برای حق - به حق - نیست، پس غیر او را نمی شناسند، برای اینکه معرفت، فرع وجود است. سپس حق متعال - پس از این ارواح - تجلی دیگری که اولی نیست پدید آورد؛

۱. یعنی اعیان ثابته بازگشت بدانها (صفات) دارند، به واسطه فنای مظهر در ظاهر، و به عبارتی دیگر: غایت و هدف در این اراده، معرقت ذات بود و معرفت عین ذاتش است، زیرا نزد معرفت ذات - به ویژه در مقام حضور - تمام اغیار متلاشی و نابود می گردند. «سبزواری»

خلاصه آنکه نخستین چیزی که خداوند از عالم عقول قدسی پدید آورد، جوهر بسیط کلی بود، و با بساطتش، تمام عقول بود، چنانکه فلک الافلاک نزد بعضی عبارت از مجموع افلاک است، و این (یعنی تمام عقول بودن آن جوهر بسیط به گونه کثرت در وحدت و وحدت در کثرت) نزد ما درست است و آن را با برهان اثبات نموده‌ایم، لذا آن (جوهر بسیط) را وجوه و جهات فراوانی است که در ذات خود - به واسطه متعدد بودن آنها (عقول) - تکثر نمی‌پذیرد، و آن را افتقار و نیازی ذاتی به موجود و پدیدآورنده خودش است - چنانکه بیانش در آغاز کتاب گفته آمد - و خداوند آن را «حق» و «قلم» و «امر» و «روح» نامیده است و در حدیث «عقل» آمده و ما پیشتر آنها را ذکر کرده‌ایم. خداوند می‌فرماید: و ما خلقنا السموات والارض و ما بینهما الا بالحق، یعنی: ما آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن دو است، جز به «حق» نیافریدیم (۸۵ - حجر) و او خازن حفیظ و گنجینه‌دار مراقب است که به علم موجود خود، غیب‌ها را می‌داند، پس نفس خود را از حیثی که موجودش را می‌داند، می‌داند، چنانکه غیرخودش را از آن حیث که نفس خودش را می‌داند، می‌داند، و این همان فرموده رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله است که فرمود: مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هر که خودش را شناخت خدای خودش را شناخته است، و او عرش اعظم الهی است که ذاتش بر آن استوا و استیلا دارد.

و پس از او لوح محفوظ است و آن - همان‌گونه که گفته آمد - نفس کلی است مر تمام نفوس جزئی و قوای ادراکی را، خداوند آن را در مرتبه دوم و در عالم، پدید آورده است، و آن از فرشتگان کرام و رسولان حق تعالی به سوی خلائق است، برعکس طبقه نخستین، چون آن از صُقع ربوبی گذر نمی‌کند و به سوی عالم امکان فرود نمی‌آید، و دانستی که عالم امکان - نزد ما - منحصر در عالم خلق است - نه امر - و این همان است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: و کتبنا له فی اللوح من کل شیء موعظاً و تفصیلاً لکل شیء، یعنی: و برای وی در آن لوح‌ها از هرگونه اندرز و بیان، همه چیز ثبت کرده بودیم (۱۴۵ - اعراف) و آن محل فرود آمدن کتاب‌های آسمانی است، و آن نخستین نوشته‌ایست که عقل به گونه نوشتن تفصیلی و حروف زمانی نوشته است؛ بنابراین خداوند متعال قلم را فرمان داد که بر این لوح هر چه که خداوند مقدر و حکم

کرده است و تا روز رستاخیز جاری می‌گردد ثبت شود، پس این لوح محل القا (و نوشتن) قلم است و آن (قلم)، عقلی است به سوی آن (لوح) به گونه تفصیل، مر آنچه را که از جانب خداوند به گونه اجمال حامل است، چون نفس محل تفصیل است، از آن روی که زمانی است.

بعضی از مکاشفان - آنان که مکاشفه حقایق در لباس مثال برایشان واقع می‌شود - گفته‌اند: این قلم را - از آن روی که قلم است - سیصد و شصت دندان است، و آن را از آن روی که روح است سیصد و شصت چهره دارد، و آن را از آن روی که عقل است سیصد و شصت زیانه است، و آن را از آن روی که علم است سیصد و شصت نهر است، و آن همان آب حیات و چشمه زندگانی است که این نهرها از سیصد و شصت دریا از دریاهای علوم یاری و استمداد می‌جویند، و آن دریاها اجمال کلمات الهی است که پایان‌پذیر نیستند، چنانکه مثل آنها در قرآن آمده که: و لوان ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمد من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله، یعنی: اگر همه درختان که در زمین است قلم باشد، و دریا، به کمک آن هفت دریای دیگر مرکب، کلمات خدا تمام نشود (۲۷ - لقمان) و این فرشته ارجمند نسبت به مافوق خود لوح است و نسبت به مادون خود قلم، و همین‌طور هر فاعل و منفعلی از قوای ادراکی، به دو اعتبار لوح و قلم است.

بنابراین قلم‌ها و لوح‌ها - بعد از این دو فرشته ارجمند که یکی قلم و به منزله آدم و دیگری لوح است به منزله حوا - تولد پیدا کردند و از آن دو، دختران و پسران (نر و ماده) پدید آمدند، و قلم اعلا، ارواح را بدان‌ها می‌بخشد، و آن برای آن (قلم اعلا) فیض ذاتی است و برای خدا ارادی، چنانکه صدور فعل از جانب ما به اراده، برای ما ارادی است و برای اراده ما ذاتی، و این نفس را دو نسبت است: نسبتی نورانی، و آن پس از عقل کریم و ارجمند است، و نسبتی ظلمانی که آن پس از هیولاست، به واسطه این رابطه است که از عقل، صوری عقلی و ثابت را می‌گیرد، و به سبب این رابطه است که در هیولا صورت‌های کاین متجدد رسم می‌کند، و آن در نفس خود خضراء و سبزگونه است، این به واسطه آمیختگیش از نور و ظلمت است، و این همان نوشته زمرّد و سبزگونه است.

پس از آن خداوند فلک کُلّی و عرش جسمانی را آفرید و بر آن به اسم «الرحمن» استوا و استیلا یافت، استوا و استیلایی که سزاوار رحمتش بر آفریدگانش می‌باشد، و این پائین‌تر از دو استوای پیشین که شایسته و درخور ذاتش و صفاتش است می‌باشد، و آن به حرکت دوری و گردشی دائم خودش، صورت شوق نفس کُلّی است به خداوند، و هر لحظه‌ای از جانب خداوند چیزی می‌یابد غیر آنچه در لحظه دیگر یافته است، لذا زمان از آن، و مکان از صورتش پدید می‌آید، چون شکل دایره‌وار را که بهترین شکل هاست پذیرفته است، و حرکتش تندترین حرکات می‌باشد، و به این حرکت، تمام افلاک بدو اقتدا کرده و به حرکت در می‌آیند، و هریک از آنها را حرکتی خاص از محرک نفسانی خاص است که تشبّه و همانندی به معشوقی خاص و تقریب به او و اطاعت از خداوند متعال می‌باشد، اوست که آسیای او را به گردش در آورده و: بسم‌الله مجریها و مرسیها، یعنی: رفتنش و ایستادنش به نام خداست (۴۱ - هود) و پایانش بدو منتهی می‌گردد.

و این فلک کُلّی از جهت لطافت گویی که حدّ مشترک بین عالم صور ادراکی که عالم نفوس و عالم آخرت است، و بین عالم اجسام مادی که عالم طبیعت و دنیا است می‌باشد، پس آن زمین آخرت و آسمان دنیا است؛ و گفته‌اند که: موصوف به طاق دوزخ بودن آن، از حیث سطح مقعر و تورفته‌اش است، و زمین بهشت بودنش، از حیث محدّب و برجستگیش می‌باشد، و آن فلک ستارگان است و به نام کرسی نامیده می‌شود، چنانکه از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت شده که: ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن، یعنی: زمین بهشت کرسی است و طاق آن عرش رحمانی؛ و شاید مراد از کرسی که در زبان شریعت آمده است همین فلک اقصای جسمانی که گفته شد باشد، و مراد از عرش رحمانی آن چیزی باشد که محاذی و برابر عالم مثال - یعنی فلک کُلّی مثالی - باشد؛ این را خدا می‌داند و بس.

خلاصه آنکه هرچه از رحمت که خداوند در این عالم بر خلقش می‌ریزد، از باب علیا و دروازه آسمان‌ها بر آنان وارد می‌شود، و هرکس که وارد بهشت گشت و یا به سوی خداوند عروج نموده و بالا رفت، وارد ملکوت آسمان‌ها شده و از کرانه‌های آنها می‌گذرد تا آنکه منتهی به سدره المنتهی شده و از دروازه آن به سوی این عالم بیرون آید.

بدان که کلمات نازل و فرود آمده از جانب حق متعال به این پایانه - به گونه احدیت تقسیم ناپذیر- فرود آمده و پس از این منزل، تقسیم خارجی - به غیب و شهادت و صورت و معنی و دنیا و آخرت - پیدا می نماید، از این روی به کرسی: موضع دو قدم نزدیک به هم گفته می شود که یکی از آن دو به سوی بهشت است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: *إِنَّ لَهُم قَدَمَ صَدَقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ*، یعنی: آنان را نزد پروردگارشان قدم سعادت‌مندانه است (۲ - یونس)؛ و دیگری قدم جبار است که رسول خدا صلی الله علیه و آله بدان اشاره کرده و فرموده: *حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ فِيهَا فَيَقُولُ: قَطْنِي يَا رَبِّ!*، یعنی: تا آنکه جبار قدمش را در آن (دوزخ) می گذارد و دوزخ می گوید: پروردگارا! مرا بس است، پس یکی از دو قدم ثبوت اهل بهشت را در بهشت هایشان می بخشد، و آن قدم صدق است و دیگری ثبوت اهل دوزخ را در دوزخشان می دهد، و آن قدم جبروت است، و به این پایانه، نامه های اعمال آدمیان منتهی می گردد؛ اما نامه های علومشان، از آنجا گذر کرده و منتهی به خداوند می گردد، چنانکه فرموده: *الِيهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ*، یعنی: کلمات پاک (توحید) سوی او بالا می رود و عملهای شایسته و نیکو آنها را بالا می برد (۱۰ - فاطر)

سپس خداوند باقی افلاک را - بعضی بالاتر از بعضی دیگر - تا عناصر آفرید و به ترتیب مدبّرات علوی - در لطافت و غلظت - مرتبشان کرد، پس تمام عالم مانند یک جوهر است که در لطافت و نوریت دارای طبقات و مراتب متدرّج مختلف‌اند، هرکدام که بالاتر است، لطیف‌تر و نورانی‌تر، و هر چه که پائین‌تر است، انبوه‌تر و تیره‌تر است، تا آنکه در یکی از دو جانب منتهی به نورالانوار می گردد و در جانب دیگر به پائین‌ترین مراتب؛ و تمامی مراحل و منازل به سوی خداونداند، و به گونه ای دیگر: مراتب علم او، و به وجهی: مظاهر صفات او و نشانه های جمال و جلال وی، و به شکلی دیگر: انوار وجه او و تابشهای کمال و سایه های قهر و غلبه او می باشند.

نکته ای اشراقی و الهامی

بدان که عالم شهادت نسبت به عالم ملکوت مانند پوسته است و با قیاس به روح، مانند قالب است و نسبت به نور مانند ظلمت است، و همین طور هر طبقه ای از

ملکوت اعلا و اسفل، نسبت به مافوق خود این‌گونه است؛ و همان‌طور که انوار محسوس آسمانی که انوار زمینی از آنها نور می‌گیرند، دارای ترتب‌اند، به‌گونه‌ای که بعضی از آنها از بعضی دیگر نور می‌گیرند، یعنی نزدیک به کانون، به اسم نور سزاوارتر است، چون در ظهور شدیدتر و قوی‌تر است، مانند اینکه فرض شود نوری از ماه از روزنه اطاق داخل شده و بر آینه‌ای که به دیوار نصب است افتاده و از آن بر دیوار دیگری که مقابلش قرار دارد منعکس شده و سپس از آن بر زمین بیفتد، خود میدانی نوری که در زمین است تابع آن نوری است که در دیوار است و آن تابع نوری که در آینه است و آن تابع نوری که در ماه است و آن تابع نوری که در خورشید است، زیرا نور ماه مستفاد و بهره‌ور از خورشید است، و این انوار چهارگانه، در نوریت مترتب‌اند و بعضیشان از بعضی دیگر کامل‌تراند و هریک را - به جهت ترتبشان در وجود - مقام معلومی است.

همین‌طور^۱ برای صاحبان بینش، با برهان و کشف - هردو - آشکار شده که انوار ملکوتی - خواه عقلی باشند و یا نفسی - از نورالانوار به همین ترتیب پدید می‌آیند، و اینکه قوی‌ترین نور، نور نزدیک‌تر است - نسبت به نور دورتر - که آن را در شدت نوریت نهایت نیست، و هرچه که بدان قُرب و نزدیکی شدیدتر داشته باشد، آن از حیث نوریت کامل‌تر، و از جهت معرفت و شناخت خود و پروردگارش قوی‌تر است، و هرچه که از آن دورتر باشد، از حیث نوریت، ناقص‌تر و از جهت علم، کمتر و از حیث وجود، ضعیف‌تر است، تا آنکه منتهی به عالم سایه‌ها و سپس به ظلمات گردد، و تمام این انوار، مراتب علم او به ذات خودش، و منازل لطف و رحمت اویند، این مطلب را با خواست الهی نیکو بفهم.

شاخه‌ای (از آن نکته)

چون دانستی که نور همان وجود است - چون لازمه‌اش ظهور است - و دارای مراتب است، و مراتبش به‌عینه مراتب وجود است، بدان: ظلمتی شدیدتر از کتم عدم نیست، زیرا ظلمت و تاریکی از آن جهت ظلمت نامیده شده که دیدگان را راهی به سوی آن

۱. این خبر مبتدای یازده سطر بالاست که: همان‌طور که انوار محسوس آسمانی.... «سبزوری»

نیست، یعنی برای چشم موجود نیست - اگرچه در نفس خودش موجود است - پس چیزی که نه برای خودش و نه برای غیرخودش موجود نیست، سزاوار است که مظلّم نامیده شود، چون در ظلمت و تاریکی به غایت است.

چون این مطلب تقریر شد گوییم: در وجود، چیزی که در واقع و به حقیقت مظلّم و تاریک باشد وجود ندارد، وگرنه باید معدوم صیرف باشد، بلکه چیزی که امکان تحققش هست، مرکّب است که نور وجودیش به ظلّلمات امکانات و جهات عدمیش امتزاج و آمیختگی یافته است، و این مانند اجسام و حالات اجسام است، چون آنها از حیث وجود، زمانی و مکانی اند، هرگاه که در حدّ آن دو قرار گرفتند، از دیگر حدودها معدوم گردیده و یافت نمی‌شوند.

ترجمہٴ اسفار – سفر سوم

موقف چہارم

قدرت حق تعالیٰ

موقف چهارم

در قدرت حق تعالی، و در آن فصل‌هایی است:

فصل اول

در تفسیر معنی قدرت

قدرت دارای دو تعریف است: یکی: درستی فعل، و مقابل آن - یعنی ترک - و دیگر: بودن فاعل در ذات خودش، به گونه‌ای که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد، تفسیر اولی تفسیر متکلمان است و تفسیر دومی تفسیر فلاسفه، و برخی از فاضلان متأخر را عقیده این است که هر دو معنی به حسب مفهوم و تحقق باهم تلازم دارند، و کسی که معنی دوم را ثابت می‌کند، قطعاً اثبات معنی اول هم او را لازم می‌آید؛ این بدان جهت است که فاعل، وقتی به حسب نفس ذاتش به گونه‌ای باشد که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد، ناگزیر از حیث ذاتش - با عدم توجه به خواستن و نخواستن - انجام فعل و ترک فعل، از جانب او درست و صحیح است، اگرچه انجام فعل از جانب او وقتی درست است که خواست لازم آید، و ترک فعل موقعی جایز است که نخواستن «لامشیت» لازم آید، پس دوام فعل و وجوب آن از حیث ادامه مشیت و خواست آن می‌باشد، و وجوب و لزوم آن منافی صحت ترک فعل - بنابر تقدیر نخواستن «لامشیت» - نیست، و قیاس مقابل آن - در دو اعتبار - نیز این گونه است.

گویم: این چیزی را که (این فاضل متأخر) گفته، تمامش سهو و اشتباه و آمیختن

مطلب و بیراهه رفتن است، برای اینکه درست و جایز بودن - در فعل و مقابل آن - بازگشتشان به امکان ذاتی است، و نزد حکما محال است که نه در واجب الوجود - و نه از جانب او - جهتی امکانی تحقق داشته باشد، چون آنجا وجود است - بدون عدم - و خوب است بدون امکان، و فعلیت است بدون قوه؛ این نقایص، نزد آن کس جایز است که صفاتش را زائد بر ذاتش می داند، مانند اشعریان، و یا دواعی (خواستها) را بر صنع و ایجادش امری مباین قرار می دهد، در این صورت ذاتش به ذات خودش - با قطع نظر از این زوائد که خواه صفت باشد و یا داعیه - خواستن و نخواستن (مشیت و لامشیت) جایز است و فاعلیت و «لا فاعلیت» درست است.

اما نزد آن کس که او را به یکتایی می ستاید و از آمیزش کثرت و امکان مُبرا می دارد، مشیت متعلق به جود و بخشش و افاضه، عین ذاتش به ذات خودش می باشد، بدون مغایرتی بین ذات و مشیت - نه در واقع و نه در ذهن - پس ذات عبارت از مشیت و خواست است و مشیت عبارت از ذات - بدون اختلاف حیثیت تقییدی و یا تعلیلی - لذا صدق قضیه شرطی که می گوید: اگر خواست انجام می دهد، منافی و خوب مقدم (قضیه) نیست، و ضرورت عقد حملی آن، ضرورت ازلی دائمی است؛ و همین طور قضیه شرطی که می گوید: اگر نخواست انجام نمی دهد، منافی محال بودن مقدم (قضیه) یعنی امتناع ذاتی - نیست و ضرورت نقیض آن ضرورت ازلی است؛ پس دانسته شد که نزد حکما تفسیر دومی صادق است نه اولی، و امکان تلازم بین دو تفسیر نیست، مگر درباره قادی که اراده اش زائد بر ذاتش باشد.

اما واجب تعالی: چون در ذاتش تام و فوق تمام است، به ذات بسیط حقیقی خود، همه چیز را انجام می دهد، نه به مشیت و خواست زائد و یا به همت عارض لازم و یا مفارق، بلکه به مشیت و علم و رضا و حکمت خودش که عین ذاتش می باشد، خیر را افاضه می نماید و نظام را عطا می کند و حکمت را جاری می فرماید، و این تمام ترین شکل قدرت و برترین نوع صنع و افاضه است، و از این امر جبری بر او لازم نمی آید، مانند فعل آتش در سوزانیدنش و فعل آب در سرد کردنش و فعل خورشید در روشن کردنش، یعنی مصدر این افعال را شعور و آگاهی و خواستی، و فاعل آنها را استقلال نیست، چون آنها مسخر فرمان الهی اند، و حال دیگر صاحب اختیاران در افعالشان

- غیر از خداوند - این گونه است، زیرا هرکدام از آنان در اراده او مقهور و مجبوراند و از جهت داشتن دواعی و انتخاب بهتر، در اراده‌هایی که از اهداف و اغراض برانگیخته می‌شود و بدان‌ها استکمال حاصل می‌نمایند مضطر و ناچاراند.

خطیب رازی پنداشته که خلافتی بین فلاسفه و متکلمان، در معنی قدرتی که منسوب به او تعالی است نمی‌باشد و گفتگوی بین آن دو گروه لفظی است، زیرا خلاف بین دو تفسیر گفته شده به عبارت و لفظ بازمی‌گردد، نه معنی و مفهوم - چنانکه گفته - بلکه گفتگوی بین دو دسته در قدم عالم و حدوث آن است، زیرا متکلمان جایز می‌شمارند که عالم - بنابر تقدیر ازلی بودنش - معلول علتِ ازلی باشد، ولی قول به علت و معلول ازلی را نفی می‌کنند، نه به این دلیل، بلکه به آنچه که دلالت بر وجوب این امر دارد که: مؤثر در وجود عالم، قادر است؛ ولی فلاسفه اتفاق نظر دارند که ازلی، محال است که فعل برای فاعل مختار باشد؛ بنابراین اتفاق بر این امر حاصل شد که ازلی بودن چیزی، منافی افتقار و نیازش به فاعل مختار می‌باشد و منافی افتقارش به علتِ موجب نمی‌باشد، و چون کار این‌گونه است، روشن شد که: هیچ خلافتی در این مسئله نیست؛ پایان سخن خطیب‌رازی در شرحش بر کتاب اشارات.

شارح محقق - علامه طوسی (خواجه نصیرالدین) - چه نیکو گفته: این صلحی است که هیچ‌یک از دو طرف بدان راضی نیستند، زیرا تمام متکلمان - یکسره - از رأس تا به ساقه، کتاب‌هایشان را مصدر به استدلال بر وجوب اینکه عالم - بدون متعرض شدن به فاعل آن - حادث است کرده‌اند، چه رسد به آنکه (فاعل آن) مختار است و یا اینکه نیست، سپس پس از اثبات حدوث آن بیان داشته‌اند که: عالم نیازمند به محدث و پدیدآورنده است و اینکه محدث او لازم است که مختار باشد، چون اگر موجب باشد باید عالم قدیم باشد و این هم به واسطه آنچه که نخست بیان داشته‌اند باطل است؛ پس روشن شد که اینان حدوث عالم را بر قول به اختیار بنیان نگذارده‌اند، بلکه قول به اختیار را بر حدوث بنا گذارده‌اند.

اما قول به نفی علت و معلول: نزد آنان اتفاق نظر حاصل نشده، زیرا آنان که اثبات احوال می‌کنند - یعنی معتزلیان - صریحاً قائل به این امراند، و یاران این فاضل (یعنی خطیب‌رازی) - از اشعریان - با مبدأ نخستین قدمای هشت‌گانه اثبات کرده و آنها را

صفات مبدأ نخستین نامیده‌اند، پس آنان بین این دو امر: بین اینکه واجب را نه شمرده و بین اینکه آنها را معلولات ذات واجب دانسته که آن (ذات) علت آنهاست می‌باشند، و این چیزی است که اگر از تصریح بدان - لفظاً - ایا داشته باشند، از لحاظ معنی آنان را گزیری از آن نیست؛ پس روشن شد که آنان به نفی علت و معلول - بر قول به حدوث - اتفاق نظر ندارند.

اما فلاسفه: این نظریه را ندارند که ازلی محال است که فعل برای فاعل مختار باشد، بلکه معتقداند که فعل ازلی محال است که جز از فاعل ازلی که در فاعلیت تام است صادر گردد، و اینکه فاعل ازلی که در فاعلیت تام است محال است که فعلش غیر ازلی باشد؛ و چون عالم - در نزد آنان - فعل ازلی است، آن را به فاعل ازلی که در فاعلیت تام است استناد داده‌اند، و این در علوم طبیعیات آنان است؛ و نیز چون مبدأ نخستین نزد آنان ازلی است و در فاعلیت تام است حکم کرده‌اند که چون عالم فعل اوست، ازلی است، و این در علوم الهیات آنان است، و نیز قائل نیستند که او فاعل مختار نیست، بلکه قائل‌اند که قدرت و اختیار او موجب کثرت در ذاتش نمی‌شود، و اینکه فاعلیت او همانند فاعلیت حیوانات مختار نیست، و مانند فاعلیت صاحبان طبایع جسمانی هم نمی‌باشد؛ پایان سخن علامه طوسی قدس الله سره القدوسی.

۲

فصل

در اینکه قدرت در ما، عین قوه و امکان است و در

واجب تعالی عین فعلیت و وجوب

بدان که نفس، در ما و در دیگر حیوانات، در افعال و حرکاتش مضطر و ناگزیر است، چون افعال و حرکاتش - مانند فعل طبیعت و حرکاتش - تسخیری است، زیرا آن جز به حسب اهداف و داعیه و سبب‌های خارجی نه تحقق می‌پذیرد و نه پدید می‌آید، پس نفس ما مانند طبیعت، در افعال و حرکات مسخر است، ولی فرق بین آن دو این است که نفس به اهداف و داعیه و سبب‌های آگاهی و شعور دارد و طبیعت، به داعیه و سبب‌ها آگاهی و شعور ندارد، و فعل اختیاری در واقع جز در واجب‌الوجود نه تحقق

می‌یابد و نه جایز است، و غیر او از صاحبان اختیار جز مضطر و مجبور در صورت اختیارداران نیستند، برای اینکه نفوس افلاک حرکاتشان را از جهت داعیه و سبب‌ها و معشوقاتی که بر آن نفوس غالب و چیره‌اند انجام می‌دهند، و چنانکه به زودی خواهی دانست، حرکات افلاک و ستارگان تسخیری است، جز آنکه طبیعی نیستند، زیرا حرکات طبیعی بر لزوم است - بدون اراده و شعور و رضا - و چیزی لازم نمی‌آید، همین‌طور نقیض آن هم در یک حالت لازم نمی‌آید، و محرک فلکی به‌عینه از وضعی به وضع دیگر حرکت می‌دهد، درحالی که نفس به‌عینه، قصد وضعی را دارد که رهاش کرده (یعنی وضع اول) و این مطلب را بیان روشن‌تری است که به زودی در جای خودش خواهد آمد؛ و همین‌طور نفوس حیوانات زمینی در آنچه از افعال که انجام می‌دهند و در آنچه از حرکات که به‌جا می‌آورند، با داشتن قدرت تنها نیست، بلکه به جهت اهداف و داعیه و سبب‌هایی است، پس هر صاحب اختیاری غیر از واجب تعالی، در اختیارش مجبور است و در افعالش مضطر و ناگزیر، بنابراین قدرت در نفوس ما عین قوه بر فعل و استعداد و آمادگی برای آن می‌باشد، پس هیچ فعل با اختیاری جز از جانب حق متعال نمی‌باشد.

ابن سینا در کتاب تعلیقات (بر شفا) گوید: نزد معتزلیان، اختیار به واسطه داعیه و یا به واسطه سببی می‌باشد، و اختیار به واسطه داعیه، اضطرار است، درحالی که اختیار باری تعالی و فعل او به واسطه داعیه نیست؛ پایان سخن او.

در جای دیگر گوید: معنی واجب الوجود بالذات اینکه: نفسی واجبیت است و وجودش بالذات است و هر صفتی از صفاتش بالفعل است و در آنها نه قوه و نه امکان و نه استعداد نمی‌باشد.

پس وقتی گفتیم: او مختار و قادر است، مراد ما از آن اینکه: او همیشه و پیوسته بالفعل این‌گونه است، و مراد ما آنچه که بین مردمان از آن دو متعارف است نمی‌باشد، برای اینکه مختار در عرف، چیزی است که بالقوه بوده و نیازمند به مرجح و برتری دهنده‌ایست که اختیارش را از قوه به فعل خارج نماید، یا داعیه و سببی است که از ذاتش او را به این امر دعوت کند، و یا اینکه از خارج است، بنابراین مختار بودن ما، مختار بودن در حکم مضطر است، درحالی که اول تعالی را در اختیارش، هیچ داعی و

سببی بدان امر، غیرذات و خیریتش نمی خواند؛ مختار بالقوه نبوده که پس از آن مختار بالفعل گردیده باشد، بلکه پیوسته مختار بالفعل بوده است، و معنایش این است که بر آنچه انجام می دهد مجبور نیست، بلکه فعل او برای ذات خود و خیریت ذات خویش است - نه برای داعیه و خواستی دیگر - و آنجا دو قوه که باهم در ستیز باشند - آن گونه که در ما هستند - نیست که یکی از آن دو چیره شد و سپس اختیارش به واسطه آن، بالفعل گردد.

و همین طور وقتی گفتیم: او قادر است، معنایش آن است که او همیشه و پیوسته بالفعل این گونه است، و مراد از آن، چیزی که همگان از قادر بودن ما می فهمند نیست، برای اینکه قدرت در ما، قوت است، چون امکان ندارد که از قدرت ما چیزی صادر گردد، تا آنکه به واسطه مرجح و برتری دهنده ای برتری داده شود، و اینکه ما را قدرت بر دو ضد هست، پس اگر صدور فعل از قدرت جایز باشد، صدور دو فعل متضاد - باهم - از یک انسان و در یک حالت باید جایز باشد، پس قدرت در ما بالقوه است، و اول تعالی از قوت مُبراست، و چون به قدرت توصیف گردد، همیشه و پیوسته بالفعل توصیف می گردد، و چون معنی قدرت را تحقیق و ثابت کردیم، معنایش این می شود که: ما هرگاه خواستیم و مانعی نبود، انجام می دهیم، ولی چون گفتیم: هرگاه خواستیم، پس آن هم بالفعل نیست، زیرا ما - به گونه ای که گفتیم - بر مشیت و خواست هم قادریم، پس در ما مشیت و خواست هم بالقوه است، و قدرت در ما گاهی در نفس است و گاهی در اعضاء، قدرت در نفس بر مشیت و خواست است و در اعضاء، بر تحریک، پس اگر اولی توصیف به قدرت - به گونه متعارف و معمول - گردد، لازم می آید که فعلش بالقوه باشد، و باید آنجا چیزی باشد که از قوه به فعل خارج نشده باشد، پس تام نخواهد بود.

خلاصه آنکه قوه و امکان در مادیات است و اول - تعالی - مطلقاً فعل است، چگونه قوه می باشد؟ و عقول فعال هم در اختیار و قدرت مانند اول تعالی هستند، زیرا آنها خیر مطلق و پنداری را نمی طلبند، بلکه خیر حقیقی را می خواهند، و این طلب در آنها، با طلب دیگری - چنانکه در ماست - منازعه و ستیز ندارد، زیرا در آنها دو قوه نیست که تنازع و ستیز از جانب آنها باشد، پس علو و بلندی اول تعالی و مجد او به گونه ایست

که از وی افعال صادر می‌گردد، و مجد این عقول این است است که قصد و اراده می‌کنند که افعال آنها مانند فعل اول تعالی باشد؛ پایان سخن او.
اگر گویی: چون قدرت را بدین گونه در باری تعالی ثابت کردی، قدم عالم لازم می‌آید و نابودی و فنایش هم محال می‌باشد.

گوییم: هرکس مراجعه بدانچه ما در چگونگی وجود طبایع کونی و گونه حصول آنها و حصول آنچه که وجودش تعلق به ماده جسمانی دارد، از صور افلاک و عناصر و نفوس و قوای آنها - با صفای ذهن و اندیشه و تفکر و رها کردن ستیز و جانبداری و عصبیت - کند، به علم‌الیقین خواهد دانست که قدرت حقیقی، ازلی و ثابت است و مقدرات، حادث‌اند و از جهت حصول متجدد، و منافاتی بین اینکه ایجاد قدیم است و وجودی که اثرش حادث است - در ایجاد آنچه که گونه وجودش جز گونه تجدّد و انقضا و تبدل و انقطاع نیست - نمی‌باشد، و آن همان گونه که بیان داشتیم تمام آن چیزی است که در عالم طبیعت می‌باشد؛ اما صور مفارقی که صور اسماء او تعالی و عالم قضای ازلی وی‌اند، از افعال خارجی نیستند، بلکه از صفات الهی و حجاب‌های نوری و سرپرده‌های جلال اویند، و بر آنها اسم عالم و غیرحق، اطلاق نمی‌گردد، و به زودی این مطلب را توضیح و بیان بیشتری خواهد آمد.

حکم دادن و تکمیل نمودن

حقیقت سزاوار تحقیق و تحصیل - برای آن کس که عصبیت و جانبداری را کنار گذارده و تقلید را رها کرده و طاغوت را بیرون رانده و به ادراک حکمت بازگشته و در سلک گروه ملکوتیان و دوستداران حقیقت در آمده - اینکه بداند: فرق بین قادر مختار و بین فاعل موجب، آن گونه که بیشتر از محتجبان از ادراک حقایق و پوشیدگان به پرده‌های تقلید پدران و گذشتگان چنگ بدان زده‌اند نیست، برای اینکه وقتی خداوند فاعل آنچه که می‌خواهد هست، اراده‌اش هم مانند ذاتش واجب‌الوجود است، چون عین ذات احدی و یکتایش می‌باشد، و پیش از این گفته آمد که واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود از تمام جهات است، پس این اراده، قصد به تکوین^۱، به ویژه تکوین

۱. یعنی طلب فعل، به سبب داعی زائد، بلکه او تعالی فاعل بالعمایت است. «سبزواری»

مطلق و یا تکوین نخست - به جهت نزدیک‌ترین مجعولات بدو و برترین موجودات از او - نمی‌باشد، برای اینکه قصد و اراده به (تکوین) چیزی، بقایش پس از حصول آن چیز مقصود محال است^۱.

پس ثابت شد که اراده الهی عبارت از قصد نیست، بلکه حقیقت در مُرید بودن او اینکه: او تعالی ذات خود را تعقل می‌کند و نظام خیر را که در کُل موجود است، از ذات خودش - که چگونه می‌باشد - تعقل می‌کند^۲، و این نظام ناگزیر کاین و مستفیض است، و آن با ذات اول تعالی منافاتی ندارد^۳، زیرا ذاتش تمام خیرات و جودی است، چنانکه بارها گفته شد: بسیط حقیقی تمام اشیاء و جودی است، پس نظام اکمل کونی امکانی، تابع نظام برتر واجب حقیقی است، و آن عین علم و اراده می‌باشد، پس علم مبدأ به فیضان اشیاء از او و اینکه آن منافی ذاتش نیست، عبارت از اراده و رضای اوست مر آن را؛ این همان اراده‌ایست که از هر نقص و امکان خالی است، و آن منافی تفسیر قدرت - به جواز فعل و ترک - می‌باشد، البته نه آن‌گونه که برخی که در حکمت و عرفان اندیشه و تفکر ندارند پنداشته‌اند.

سپس (گوییم): وقتی تحقق و ثبوت یافتی حکم خواهی کرد که فرق بین مرید و غیرمرید - خواه درباره ما باشد و یا درباره باری تعالی - همان است که ما بدان اشاره نمودیم، زیرا اراده تو مادام که نسبتش به وجود مراد (اراده شده) و عدم آن برابر باشد، صلاحیت برتری یکی از دوطرف بر دیگری را ندارد، و چون به سرحد و جوب رسید، از جانب او وقوع، لازم می‌آید، بنابراین اراده جازم و قطعی، حق و جایز است که نزد خداوند تحقق داشته باشد و آنجا موجب فعل - و جوب ذاتی ازلی - گردد، اما درباره غیر او، خالی از آمیزش امکان و نارسایی و سستی نیست، و در آن ضرورتی، جز ضرورت به غیر و تا ذات و یا وصف پیوسته هست - نه ضرورت ازلی - نمی‌باشد، پس آنچه که گفته‌اند: فرق بین موجب و مختار این است که مختار را این توان هست که فعل را انجام دهد و یا اینکه ندهد، ولی موجب را این توان نیست که فعل را انجام

۱. برای اینکه طلب به واسطه داعی - اگر منتهی به مطلوب منظور گردد - انقطاع می‌پذیرد. «سبزواری»

۲. پس اراده همان علم عنایی است. «سبزواری» ۳. برای اینکه بدان راضی است و برای ذاتش محبوب

بالعرض است، چگونه منافی می‌باشد؟ درحالی که معلول موافق و ملائم علت خودش است. «سبزواری»

ندهد، سخنی باطل است.

زیرا دانستی که اراده، هنگامی که (دوطرف آن بر انجام و ترک) مساوی باشد، قطعی نیست، و آنجا حدوث مراد (اراده شده) ممتنع و محال است، مگر نزد آن کس که علیّت و معلولیّت بین اشیاء را - همانند اشعریان - نفی می‌کند، چون یکی از دوطرف آن بر دیگری برتری و ترجیح یافت، موجب فعل می‌گردد، و در این حال بین آن و دیگر موجبات فرقی از این جهت نخواهد ماند، بلکه فرق همان است که ما بیان داشتیم که: مرید کسی است که دانای به صدور فعل غیرمنافی از خود باشد، و غیرمرید کسی است که دانای بدانچه از او صادر می‌گردد نباشد، مانند قوای طبیعی، اگرچه شعور حاصل است، ولی فعل ملایم و موافق نبوده و بلکه منافرت و دوری دارد، مانند آنکه به زور و جبر بر فعلی وادار شده باشد، چون فعل مراد او نبوده است.

آنچه که دلالت بر بیان ما دارد، یعنی از شرط مرید و قادر بودن ذات، امکان اینکه فعل را انجام ندهد نیست آنکه: خداوند چون می‌داند که فلان فعل را در فلان وقت انجام می‌دهد، اگر آن فعل واقع نگردد، علم او جهل خواهد بود و این امر محال است، و هر چه که منتهی به محال شود محال است، پس عدم وقوع آن فعل محال است، بنابراین وقوعش واجب و لازم است، به جهت محال بودن خروج آن از دوطرف نقیض، با اینکه خداوند اراده‌کننده آن و قادر بر وی است.

پس روشن و آشکار گشت که: امکان «لاکون - نبودن» و جواز ترک فعل، شرط برای اینکه فعل، مقدور و یا مراد اوست نمی‌باشد، و روشن‌تر و آشکارتر شد که: مدار قدریّت بر این است که مشیت و خواست، برای صدور فعل و یا ترک سبب است، و اینکه قادر کسی است که اگر خواست فعل را انجام می‌دهد و اگر نخواست انجام نمی‌دهد، و اینکه مشیت به وجوب ذاتی و یا غیري وجوب یافته و «لامشیت - نخواستن» به امتناع ذاتی و یا غیري امتناع یافته است^۱، و آن کس که پنداشته: قادر بودن فاعل ناگزیر از این است که گاهی «لامشیت» از جانب او وقوع یابد و یا وقوعش جایز باشد، خطا و اشتباه کرده و ندانسته که فاعل، در آن صورت فاعل است که در حال صدور فعل از او فاعل بالفعل باشد، و در آن حالت محال است که بر او: اگر خواست

۱. و یا اینکه: وجوب مشیت، وجوب ذاتی و یا غیري است و امتناع «لامشیت» امتناع ذاتی و یا غیري است. «م»

فعل را انجام ندهد انجام نمی‌دهد، صادق باشد؛ پس دانسته شد که جایز بودن توصیف او به فاعلیت، برای صدق این (قضیه) حمله نیست، بلکه برای صدق آن (قضیه) شرطی است؛ و بر واجب‌تعالی صادق است که: اگر خواست که انجام ندهد نمی‌دهد، اگرچه این فرض شده محال است و این (قضیه) حمله کاذب است؛ چنانکه گویی: اگر صانع عالم موجود نباشد، عالم موجود نیست، زیرا بیان داشتیم که مشیت الهی عین ذاتش می‌باشد، بنابراین همان‌گونه که صدق این (قضیه) شرطی، عدم وقوع مقدم (قضیه) را زیانی نمی‌رساند، همین‌طور عدم امکان وقوعش را نیز زیانی نمی‌رساند.

کسی را نرسد که گوید: ما در اینکه فاعل قادر است، مشیت اینکه فعل را انجام نمی‌دهد اعتبار نمی‌کنیم، بلکه در او چنین اعتبار می‌کنیم: به‌گونه‌ای است که درباره‌اش مشیت اینکه فعل را انجام ندهد امکان‌پذیر است؛ و فاعل - در حال فاعل بودنش - اگرچه درباره‌اش کاذب است که (گفته شود): اگر خواست فعل را انجام نمی‌دهد، ولی این موضوع تکذیب نمی‌شود که از شأن او آن است که فعل را دائماً انجام نمی‌دهد، و ما این قید را از آن جهت اعتبار کردیم تا از علت‌های موجب امتیاز یابد.

زیرا گوییم: پیش از این گفته آمد: جهاتی که بدان‌ها فاعل، فاعل به فاعلیت تام می‌گردد، محال است که حصول پیدا کند و فعل بر آن ترتب نیابد، بنابراین وقتی برای فاعل، تمام جهاتی که به اعتبار آنها مؤثر در فعل است جمع آمده، صادق نیست که (گفته شود): از شأنش آن است که فعل را انجام ندهد، بلکه درباره‌اش کاذب است، اما راه امتیاز بین مختار و موجب، آن‌گونه که پنداشته‌اند نیست، بلکه - همان‌گونه که گذشت - از مدخلیت علم و مشیت است در فاعلیت و تأثیر، و عدم مدخلیت این دو، این معیار تحصیل و تحقیق است، و به‌زودی خواهی دانست که صاحبان اختیار - غیر خدا - در اختیار مضطربند و در اراده او مجبور.

۳

فصل

در دفع آنچه که برخی بیان داشته‌اند

برخی از قائلان بر درستی تفسیر قدرت او به جایز بودن فعل و ترک، کسی است که

خود را از لزوم جهت امکانی که جایز بودن دوطرف و امکان دوجانب است رها ساخته و گوید: این جواز به ذات معلولی که به جهت امکان ذاتیش مقدور اوست بازمی‌گردد؛ و این از سست‌ترین گفتارهاست^۱، زیرا آنچه را گفته اگر درست باشد، باید هر فاعلی موجبی قادر باشد، در این صورت هیچ فرقی بین موجب و مختار نخواهد ماند، چون هیچ معلولی نیست مگر آنکه ممکن الوجود و ممکن العدم است، البته نظر به مرتبه ماهیتش از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، اگرچه مراد از این امکان، امکان ذاتی که ملاک حدوث ذاتی می‌باشد نیست، بلکه امکان واقعی و یا قوه استعدادی است که درخواست حدوث زمانی را دارد و بطلانش را در فاعلی که از حیث فاعلیت تام است دانستی.

اما تمام متکلمان از یاران ابوالحسن اشعری، آنچه از تفسیر قدرت الهی ادعا کرده و بدان گرایش داشته و تکیه کرده‌اند، مبنایش بر انکار علت و معلول و نپذیرفتنشان مر تحقق وجوب به ایجاب را در چیزی از مراتب فاعلیت و ایجاد است، بلکه (گویند): اولویتی که به مرز وجوب نرسیده، برای صدور فعل از فاعل مختار کافی است، و اینکه نفس اراده - بدون داعی و اقتضاکننده‌ای - برای صدور فعل کافی است، و در این امر هیچ نیازی به مرجع و بازگشتگاهی جز اراده نیست، زیرا شأن اراده تعلق به یکی از دوطرف است، اگرچه اراده‌ای بر اراده دیگر - بدون ترجیح دهنده‌ای که زائد بر آن باشد - ترجیح داشته باشد.

و دانستی که اعتقاد به این نظریه زشت نازیبا، انسان را از جزم و قطع به چیزی از احکام یقینی بیرون برده و نزد او، تخلف و سرپیچی نتیجه از قیاس برهانی که مقدمات اقترانی آن ضروری است - به گونه شکل اول - جایز می‌باشد، درحالی که پیش از این گذشت که امکان ماهیات جوازی عبارت است از علت اقتضاکننده، به جهت نیازشان به علت، زیرا انتفای آن عبارت است از علت تام به جهت انتفای آن، برای اینکه وجوب و امتناع، موجب بی‌نیازی از علت‌اند، بنابراین «لاضرورت» بودن چیزی از دوطرف در ماهیت، فقط موجب نیاز به مؤثر می‌شود - نه غیر این - مانند حدوث و یا پیش بودن عدم و امثال اینها.

۱. و نیز: قدرت، صفت واجب تعالی است و در این صورت جایز بودن صفت معلول خواهد بود، پس تعریف صفت او تعالی به صفت معلولش چگونه جایز است؟ درحالی که معرف و معرف با هم تباین ندارند. «سبزواری»

پس روشن شد که صنّع علّت در معلول، تنها ایجاب است و بس؛ و اینکه تا چیزی وجوب نیابد وجود نمی‌یابد، پس مادام که هر چیز بر حالت امکان خودش است، فرض وقوع و «لاوقوع» آن محال است، و تنها به واسطه وجوب، یکی از دو طرف از جانب علّت اقتضاکننده، برایش معین و مشخص می‌گردد؛ اما اولویّتی که به مرز وجوب نرسیده، خواه ذاتی باشد و یا حاصل از سبب باشد - چنانکه اینان می‌پندارند - در قطع نسبت امکانی بی نتیجه، و برای وقوع فعل، حصول پذیر نیست، بلکه آنگاه وجوب می‌یابد که معلول به علّت اقتضاکننده تامّ خودش وجوب یابد؛ پس سؤال «لِمَ - چرا؟» برای پرسش‌کننده از سبب حصول و سبب برتری حصول بر «لاحصول» قطع نمی‌شود مگر به منتهی شدن به سبب تامّ موجب و علّت تامّ اقتضاکننده، و اگر منتهی بدو نگردد، سؤال پیوسته در دو جانب باقی خواهد ماند و دو طرف در ورود این سؤال باهم مشترک خواهند بود، لذا منتهی به لزوم تسلسل در سبب اولویّت، و اولویّت اولویّت می‌گردد، و همین‌طور تا بی‌نهایت، و این به واسطه ترتّب آنها و اجتماعشان محال است. پس اگر همه این اولویّت‌ها را به ملاحظه جمعی اجمالی ملاحظه کنی، آنها را مانند اولویّت نخستین - در اینکه با وقوع آنها وقوع مقابل آنها هم جایز است - خواهی دید، چون اگر آن ممتنع و محال باشد، باید این طرف به مرز وجوب برسد، درحالی که فرض شده آنها نمی‌رسند و این خلف (خلاف فرض) خواهد بود.

راز آنچه بیان داشتیم از جهتی آنکه: فرق بین وجوب‌ها و بین اولویّت‌ها، به جهت امکان منتهی شدن در آن، به وجوب اول ذاتی که کانون وجوب‌ها و وجودها است، و عدم امکان منتهی شدن در این، به اولویّت نخستین ذاتی که تمام اولویّت‌ها را در پی دارد، متحقق و ثابت می‌باشد، زیرا آنچه که نخست در اینجا فرض شده، صلاحیّت برای اصل وقوع را ندارد، پس چگونه می‌تواند کانون و مبدأ برای غیر خود از اولویّت‌ها را داشته باشد؟

بنابراین نور حقیقت تأیید^۱ و ظلمت باطل را آشکار ساخت و روشن شد که نسبت امکانی مطلقاً، ملاک حاجت و نیاز و افتقار شیئی است به سبب تامّ موجب، و گرسنگی

۱. یعنی آشکار شد که ناگزیر از وجوب، یعنی نور حق می‌باشد، و آن همان وجه اوست که: فایضما تولواشم وجه الله، و اگر چیز به مجرد امکان - یعنی تساوی دو طرف و یا به معنی جایز بودن آن دو به تقدیر قول به اولویّت - ←

امکانِ او را جز فاعل حقیقی کسی نمی‌تواند سیر نماید، آن فاعلی که بدو، حصول اولویتی که به مرز و جوب نمی‌رسد حصول می‌یابد.

۴

فصل

در بیان مأخذ دیگری در ابطال نظریه آن کس که پنداشته شأن یک اراده

این است که به هر طرفی از دو طرف ممکن، و به هر

ممکنی از ممکنات تعلق بگیرد

بدان که نسبت اراده به مراد، مانند نسبت علم است به معلوم، بلکه مانند نسبت وجود است به شئی موجود، بنابراین برابری نسبتش به دوضد و دو منافی هم ممتنع و محال است، بلکه بدان (اراده) یکی از آن دو وجوب می‌یابد و دیگری ممتنع می‌گردد، پس نسبتش به آن دو چگونه برابر است؟ و این مانند آن است که گفته شود: وجود سیاهی به عینه صلاحیت آن را دارد که وجود سفیدی باشد؛ و یا اینکه گفته شود: صورت انسانیت در ذهن، به عینه همان صورت فرسیت (اسبی) است در علوم تفصیلی؛ و همین طور حکم تشخیص و امثال آن، پس همان گونه که هیچ کس را در این امر شبهه و شکی نیست که وجود «زید» به عینه امکان ندارد که به عینه وجود «عمرو» باشد و علم به یکی از آن دو، به عینه علم به دیگری باشد، زیرا تشخیص علم به «زید» و این همو بودن و هویتش ناگزیر متعلق بدو است، پس اگر این علم به غیر او تعلق گیرد، شخصش انقلاب و دگرگونی پیدا کرده و این همو بودنش باطل خواهد شد؛ حکم اراده هم این گونه است، زیرا به واسطه تعیین مراد (اراده شده) تعیین پیدا کرده و به تشخیص آن تشخیص می‌پذیرد، خواه محقق باشد و خواه مقدر مجمل و یا مقدر مفصل، پس اراده هر فعلی - مانند علم بدان - فقط به واسطه تعلق آن (اراده) بدان فعل تعیین و تشخیص می‌یابد، حتی اگر تعلقش به غیر آن فعل هم فرض شود، آن فرض، فرض انقلاب حقیقت خواهد بود، مانند فرض کردن

« پدید می‌آید، پس نور کجاست؟ و وجه کجاست؟ و آنها جز تاریکیهای امکان و ظلمت اولویت که به مرز وجود نرسیده‌اند نمی‌باشند، بنابراین صدق: هر کجا روی کنید آنجا وجه ماهیات امکانی است، لازم می‌آید، و این خلاف آن چیزی است که خداوند حکیم در قرآن فرموده است. «سبزواری»

انسان را غیر انسان، و این محال است، پس بطلان این نظریه آشکار شد. بدان آنچه گفتیم که اراده مانند علم و امثال آن تمامی بازگشت به وجود داشته و به حسب تعین و تشخیص مراد، تعین و تشخیص می‌پذیرد، منافی سخن ما^۱ که: اراده او تعالی که عین ذات حقّه احدی اوست، جایز است که تعلق به تمام ممکناتی که در دار وجود واقع‌اند بگیرد نیست، یعنی آن‌گونه که علم بسیط او، علم به تمام اشیاء کلی و جزئی که در گذشته واقع شده و یا در آینده واقع می‌شود می‌باشد، و این به سبب فرق بین اراده تفصیلی عددی است که تعلق به جزئی از اعداد یک طبیعت و یا به هریک از دو طرف مقدور - چنانکه در حیوانات قادر است - و بین اراده بسیط حقّه الهی می‌گیرد که خرد بیشتر حکما از ادراک آن عاجز و ناتوان است، تا چه رسد به غیر آنان!

اینجا روی سخن با آنانی است که پندارند: اراده الهی امر «واحد بالعدد» است که صلاحیت آن را دارد که تعلق به چیزی - و مقابل (ضد) آن چیز - بگیرد، البته بنا بر آنچه که ما ادعا کردیم: هر اراده‌ای از جهت هویت با مراد - از آن حیث که مراد است - متحد است، (این ادعای ما) درباره اول تعالی و غیر او از صاحبان اراده امکانی، بر عموم خودش باقی است، و همین‌طور هر علمی از جهت هویت با معلوم - از آن روی که معلوم است - متحد است؛ و همین‌طور هر وجودی عین آن چیزی است که بدان از ماهیات - از آن حیث که موجوداند - پدید می‌آید، بلکه اراده عبارت از آن چیزی است که بالذات مراد می‌باشد، همچنان که علم عبارت از معلوم بالذات می‌باشد و وجود، عبارت از موجود حقیقی، و غیر جز بالعرض نمی‌باشد، و تحت این سخن رازی بزرگ برای اهلش می‌باشد.

۵

فصل

در بیان نظریات متکلمان در مرجح و داعی، برای اراده خلق عالم

محقق مقاصد کتاب اشارات گوید: متکلمانی که قائل به حدوث عالم‌اند سه دسته

۱. حاصلش اینکه: اراده او تعالی، وحدتش وحدت عددی محدود نیست، بلکه وحدت آن وحدت حقیقی حقّه است که تعلق به وجود منبسطی دارد که دارای وحدت حقّه ظلی می‌باشد، همچنان که مشیت فعلی که تعلق به هر وجود و موجود دارد می‌باشد. «سبزواری»

شده‌اند: دسته‌ای اعتراف به تخصیص آن وقت به حدوث و به وجود علتی برای آن تخصیص - غیر از فاعل - دارند، و اینان تمام متکلمان از پیشینیان از معتزلیان و هرکس که در ردیف آنان است می‌باشند که قایل به تخصیص، به‌گونه اولویت نه و خوب می‌باشند و علت تخصیص را مصلحتی می‌دانند که به عالم برمی‌گردد؛ و دسته دوم قائل به تخصیص آن برای ذات وقت، به‌گونه و خوب می‌باشند و حدوث عالم را در غیر آن وقت ممتنع و محال می‌دانند، زیرا وقتی پیش از آن وقت نمی‌باشد، و این قول ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی - و پیروان او - می‌باشد؛ و دسته سوم اعتراف به تخصیص - به جهت فرار از تعلیل - نکرده و قائل‌اند که: وجود عالم نه تعلق به وقت دارد و نه به چیز دیگر - جز فاعل - و او هم از آنچه انجام می‌دهد مورد پرسش قرار نمی‌گیرد، و یا اینکه اعتراف به تخصیص کرده ولی وجود استنادش را به علتی جز فاعل، انکار می‌ورزند، بلکه قایل‌اند فاعل مختار می‌تواند که یکی از دو مقدور را بر دیگری - بدون مخصصی - برگزیند، و در این باره به مثل تشنه‌ای تمثیل جسته که دو ظرف آب که هر دو، نسبتشان بدو از تمام وجوه مساوی و برابر است در جلو دارد و او ناگزیر یکی از آن دو را برمی‌گزیند و دیگر از مثال‌های مشهور، و اینان یاران ابوالحسن اشعری و هر که در ردیف او از متکلمان متأخر است می‌باشند؛ پایان سخن او.

از آنچه از اصول قطعی حقیقی که برایت بیان داشتیم، توان ابطال این آراء زشت را که منتهی به تعطیل درباره حق تعالی، و بلکه تجسیم و ترکیب در ذات او می‌شود خواهی داشت، خداوند از آنچه کوتاه‌نظران جاهل درباره‌اش می‌گویند بسی برتر است. اما قول به مخصص و داعی برای فعل او به‌گونه اولویت - نه و خوب - خواه امری مباین با ذات و صفات او باشد، چنانکه پیشینیان از معتزلیان گویند، و یا غیر مباین با او باشد، چنانکه اشعریان گویند: نفس اراده مخصص فعل است - نه به‌گونه قطعی و خوب - پس فسادش را دانستی که طبیعت امکان، اقتضای نیاز به مرجح و برتری دهنده ایجابی دارد.

اما قول به مخصص ایجابی که با ذات فاعل مباین است - خواه مصلحتی باشد که به عالم باز می‌گردد و یا چیز دیگری مانند ذات وقت در نزد کعبی -: این هم فسادش آشکار است، برای اینکه مصلحت به غیر فاعلی که فعل را به قدرت امکانیش که

نسبتش به دو طرفِ مقدور مساوی است انجام می‌دهد بازمی‌گردد صلاحیت آن را ندارد که مخصّص یکی از دو جانب بوده و داعیه فاعل بر آن و این باشد، زیرا ما از تو سؤال می‌کنیم که آیا تحصیل این مصلحت برای عالم و یا رسانیدن این منفعت برای کسی که سزاوار آن است، برای ذات قادر قصدکننده به این فعل، سزاوارتر از عدم تحصیل و یا رسانیدن است و یا اینکه نیست؟ اگر هیچ یک از دوطرف برای او از دیگری سزاوارتر نبوده و نزدش برتری ندارد، چگونه یکی از آن دو را اراده کرده و دیگری را رها می‌سازد، با اینکه نسبت آن دو بدو برابر است؟ و اگر تحصیل این مصلحت نزد او سزاوارتر از «لا تحصیل» آن است، پس قادر قصدکننده این فعل، از فعلش اولویت را بهره برده و بدان بهره عاید شده ذاتش را استکمال می‌بخشد، ولی خداوند سبحان برتر و بالاتر از آن است که کمالی را از غیرخود کسب نماید، و اینکه او را داعی و هدفی غیر از ذاتش به ذاتش - که نهایت غایات و برترین نهایات است - باشد.

اما قول به عدم مخصّص و یا نفی تعلیل در فعل او تعالی که تمسک به آیه: لایسئل عما یفعل، یعنی: از آنچه انجام می‌دهد مورد سؤال و پرسش قرار نمی‌گیرد (۲۳ - انبیا) پیدا کرده‌اند: در این مغالطه ایست که حلّ آن مغالطه بسیار دقیق است - حتی برای بیشتر اهل بحث و بلکه فاضلان - .

(و آن اینکه: بدان: آنجا بین طلب «لمیت» برای فعل او به معنی سؤال از سببی که بدان سبب فاعل، فاعل می‌گردد، و بین طلب آن به معنی سبب فعل او^۱ و آنچه بدان این فعل در صدور متعیّن می‌گردد و بخصوص در این مرتبه آن موجود می‌گردد نه غیر آن، فرق است؛ پس سؤال بر گونه اولی درباره حق تعالی باطل است، زیرا ذاتی چیزی معلّل به چیزی نیست، و هیچ یک از حکمای موحد و عرفای بزرگوار شامخ را شکی نیست که فاعلیت واجب تعالی به نفس ذاتش است نه به امری زائد بر ذاتش؛ همین طور داعی او در ایجاد عالم عبارت از علم اوست به نظام اتمّ و کاملی که عین ذاتش می‌باشد، پس ذاتش همان گونه که فاعل است، همو علّت غایی و غایت وجود عالم می‌باشد.

پس روشن و ثابت شد که «لمیت» برای افعال حق سبحان، به معنی مجعولات و یا

۱. این فعل به معنی مفعول است، برعکس اولی، چون آن به معنی ایجاد، صفت حق تعالی است. «سبزواری»

به معنی صدورات آنها ثابت است، اگرچه در جاعلیت او تعالی - به معنی اینکه جاعلیت او به واسطه سبب و علّتی غایی غیرذاتش باشد - ثابت نشده است، با این همه، یعنی اینکه او تعالی در ذاتش از حیث فاعلیت - بدون اراده زائد و یا داعی منتظر و یا مرجح مترقب - تام و تمام است، قدم عالم و دیرینگی غیراو از عالم طبیعت و اجرام فلکی و یا عنصر که خواه صورت باشد و یا ماده، نفس باشد و یا جسم، لازم نمی آید، و ما این مطلب را در سفر اول بیان داشتیم و با خواست الهی باز هم به سراغ بیان آن خواهیم رفت، چون گذرگاهی بسیار دقیق و گریوه‌ای بس صعب‌العبور است که هیچ‌یک از حکمای اسلام و متکلمان در این مطلب بر ما پیشی نگرفته‌اند^۱، و نیز برای صوفیان اسلامی هم از راه کشف و ذوق حاصل نشده است^۲، و این تنها با متابعت شرایع و تسلیم به احکام پیمبران علیهم‌السلام به دست می آید، و سپاس مر پروردگاری را که ما را بر بسیاری از خلائقش برتری داد - برتری بزرگی - .

۶

فصل

در دفع بعضی از اوهام در این مقام

شاید گویی: وقتی ضرورت الهی ضرورت ازلی باشد، «لاصدور» عالم، بالذات ممتنع است، پس لازم می آید که صدورش بالذات واجب باشد؟

۱. اما اساطین حکمت بدین مطلب رسیده‌اند، چنانکه خود مصنف قدس سره در مباحث جواهر نقل کرده و در کتاب مفاتیح‌الغیب و در رساله حدود آورده، بلکه شهرستانی هم (در کتاب ملل و نحل) از آنان قول به حدود را نقل کرده است، ولی آنچه که مصنف قدس سره گوید بنیانش بر حرکت جوهری است که اعتقاد بدان از خصایص او بین حکمای اسلام است، و گذر بر آن از آن جهت دشوار است که جامع بین حدود عالم طبایع و سیلان آن، و بین عدم انقطاع فیض الهی و عدم نفاذ و نابودی کلمات اوست... لذا مسلک مصنف - یعنی حدود زمانی - مطابقتش با آنچه که در شرایع الهی آمده بیشتر است. «سبزواری»^۲ یعنی به‌گونه تنصیف بر حرکت جوهری، اما اصل حدود تجدیدی برای عالم: برای آنان به دو طریق کشف و برهان حاصل شده است، چنانکه سخن ابن عربی و مولوی و جز آن دو را در مبحث حرکت نقل کرده، و بنای عقاید اینان به صورت تقلید نیست، مولانا فرماید:

فیض از فیاض نو نو می‌رسد مستمیری می‌نماید در جسد

و امثال این بیانات در مثنوی و جز آن فراوان آمده است، حکیم سنایی غزنوی فرماید:

عنکبوتان مگس قدید کنند عارفان در دمی دو عید کنند «سبزواری»

در پاسخ تو - به حسب آنچه که در مسئله وجود تحقیق کرده‌ایم - گفته می‌شود: تمام انبیاات بسیط و وجودات مجعول که تابع وجود تام الهی و انبیاات اشد واجب می‌باشند، اگر چه وجود برایشان ضروری است - چون وجودشان عین هویتشان می‌باشد - ولی ضرورت آنها تابع ضرورت ازلی الهی است، برای اینکه ضرورت آنها مادام که جعل و افاضه هست - نه در نفس خودشان با قطع نظر از ارتباطشان به وجود تام الهی - می‌باشد، و در علم میزان فرق بین ضرورت دائمی ازلی و بین ضرورت ذاتی که تا ذات موجود ادامه دارد، ادامه می‌یابد ثابت شده است.

اما آنچه را که برخی از بزرگان - که خداوند مجد و بقایش را پایدار بدارد - در دفع این اشکال بیان داشته‌اند: صدور چیزی از غیر و یا حصولش از او و یا وجودش برای او، غیر از تقرّر و ثبوت او و وجودش در نفس خودش می‌باشد، چون اوّلی با قیاس به غیر خود، مضاف معقول است و تعقلش برای ما - با غفلت و فراموشی ما از آن - امکان‌پذیر است، برعکس دومی، بنابراین امکان وجود عالم در نفس خودش، منافی و جوب صدورش از حق تعالی نیست.

بدو اشکال شده که: تحقیق در این مسئله - چنانکه بسیاری از فضلاء دانشمند معتقدند - آنکه: وجود معلول در نفس خودش، به عینه وجودش برای فاعلش می‌باشد، و همو به عینه صدورش از او - بدون اختلاف حیثیت - می‌باشد، و چون به واسطه یکی از دو اعتبار، برای او ضرورت ثابت است، به اعتبار دیگر هم برای وی ثابت است، زیرا فرقی بین آن دو، به حسب عنوان - نه مصداق - نمی‌باشد؛ اما آنچه از فرق بیان داشته که یکی از آن دو، با قیاس به غیر - نه دیگری - معقول است، در چیزی که مجعول و بالذات صادر است - یعنی وجود - مسلم نیست، زیرا هویتش هویت تعلقی است - نه مانند ماهیت چنانکه تحقیقش گذشت - اما آن اشکالی که: ذات او با قیاس به غیر، معقول است پس از جنس مضاف می‌باشد و لازم می‌آید که هر معلولی تحت مضاف واقع باشد؛ دفع آن گفته آمد.

از این بزرگوار تعجب است، پس از آنکه تفسیر قدرت الهی را به جواز صدور اختیار کرده، می‌خواهد از آن دفاع کند و از لزوم جهت امکانی در ذات احدیت وجوبی رهایی یابد، لذا گوید:

اگر گفتی: اگر صدور نظام اکمل با قیاس به ذاتش - به حسب علم و اراده‌اش - واجب است، علم و اراده‌اش مانند دیگر صفات کمالی او بازگشت به حیثیت ذات حقّه و جویی او دارد که از کثرت، پیش از ذات و با ذات و پس از ذات میراست، پس امکان ندارد که به این حیثیت و آن حیثیت و این اعتبار و آن اعتبار - از جهات - تکثر پیدا کند، پس مرتبه ذاتش به عینه مرتبه علم و اراده او در وجوب ذاتی می‌باشد، پس چگونه صدور و «لاصدور» که در حدّ حقیقت قدرت - با قیاس به نفس ذات قادر - معتبر است جایز می‌باشد؟

گویم: نزد تو معلوم است که جواز صدور و «لاصدور» که در حدّ حقیقت قدرت - با قیاس به ذات قادر - معتبر است اعم و فراگیرتر از آن است که به حسب جهت امکانی در ذات قادر باشد، چنانکه مثلاً در قدرت انسان بر مقدراتش می‌باشد، و این از نقص جوهر ذات، و بالقوه بودنش با قیاس به کمالاتش می‌باشد، و یا اینکه به حسب طباع و سجایای امکان ذاتی در مقذور می‌باشد، چنانکه در قدرت قادر حقیقی بر تمام مقدرات می‌باشد، و این به واسطه تقدّس و میرا بودن اوست از جهات نقص و امکان - از تمام جهات - پس مقذور جایز‌الذات، به امکان ذاتیش از جاعل خود که بالذات قدیر و قادر است، جایز‌الصدور و «لاصدور» می‌باشد، اگر چه از او - به حسب علم و اراده‌اش در مرتبه ذاتش - واجب‌الصدور می‌باشد، و این تمام‌ترین شکل قدرت و مراتب آن می‌باشد، پایان آنچه که فرموده - به گونه تلخیص - .

گویم: اشکالات در آن را دانستی، زیرا امکان ذاتی معلول در نفس خودش، موجب اینکه علت قادر باشد نمی‌شود، زیرا معلول علت دارای اختیار نیست و مانند آتش نسبت به سوختن است و ممکن در ذات خود، و امکان او در نفس خودش مستلزم اینکه فاعلش مختار باشد نیست، وگرنه باید تمام علت‌ها و سبب‌های اشیاء در افعال خودشان مختار باشند.

سپس گویم: نهایت آنچه را کسی که قدرت خداوند را به جواز صدور و «لاصدور» تفسیر کرده، در دفع این اشکال - یعنی لزوم اختلاف حیثیت در ذات او تعالی از جهت دو صفت قدرت و اراده - می‌تواند بگوید آنکه: نسبت قدرت به اراده، نسبت ضعف است به شدت و نسبت نقص است به کمال، و اولی مندرج و درنور دیده در دومی

است، به گونه‌ای که اعتبار یکی از آن دو با دیگری، موجب اختلاف دو حیثیت که شئی را مکتّر نمایند نمی‌شود، چنانکه وجود شدید اگر قیاس با وجود ضعیف شود، عقل به نوعی از تحلیل - اگر چه به حسب تعمل و تکلف قوه واهمه و یا به حسب آثار فراوانی که مترتب بر اوئی است نه دومی - حکم می‌کند که: گویی اوئی چندین برابر دومی است و یا اینکه مانند دومی است و بر آن زیادتى ندارد؛ این نوعی از تحلیل است که منافى بساطت آن نمی‌باشد؛ این نهایت آن چیزی است که درباره آن می‌توان گفت، با این همه از آمیزش با کدورت و تیرگی - نزد آن کس که جلال و عظمت احدیت و یکتایی حق متعال را که تمامش فعلیت بدون قوه و وجود بدون امکان و کمال بدون نقص است می‌داند - رها نمی‌باشد.

علامه طوسی (خواجه نصیرالدین) قدس سره در شرح رساله علم گوید: مسئله: تکثر علم و قدرت، در موجودات ممکنى حاصل است، لذا عقول، مبدأ اول آنها را بر آن قیاس کرده و او را به علم و قدرت توصیف می‌کنند، و تنزیه آن است که گفته شود: سبحان ربك رب العزة عما يصفون، یعنی: پروردگار تو، پروردگار عزت و عظمت، از آنچه توصیف‌کنندگان توصیف می‌کنند مبرّأ و پاک است (۱۸۰ - صفات). سپس نظریه حکما را در اراده الهی بیان کرده و گوید: آن علم به نظام کل - به گونه اتم - می‌باشد، و چون قدرت و علم یک چیزاند و اقتضای وجود ممکنات را - بر نظام اکمل - دارند، قدرت و علم و اراده در ذات او یک چیزاند و به واسطه اعتبارات عقلی گفته شده مختلف می‌باشند.

در جای دیگر آن رساله - در بیان جبر و اختیار - گوید: شکی نیست که با فراهم بودن اسباب (جمع سبب) فعل، واجب و لازم می‌شود و با فراهم نبودن آنها، ممتنع و محال می‌گردد، پس آن کس که به سبب‌های اوئی می‌نگرد و می‌داند که آنها بستگی به قدرت و اراده فاعل ندارد، حکم به جبر می‌کند و این مطلقاً درست نیست، چون سبب قریب فعل عبارت از قدرت و اراده او (فاعل) است؛ و آن کس که به سبب قریب می‌نگرد، حکم به اختیار می‌کند و این هم مطلقاً درست نیست، زیرا فعل، با سبب‌هایی که تمام آنها مقدر و مراد باشند حصول پیدا نکرده است، و سخن درست آن است که برخی از آنان گفته‌اند: نه جبر است و نه اختیار، ولی امری بین دو امر می‌باشد؛ اما درباره

خداوند: اگر برایش اراده و قدرتی که باهم تباین دارند اثبات شود، آنچه که اینجا^۱ لازم آمده لازم می‌آید و امکان رهایی نمی‌ماند، ولی صدور افعال او موقوف بر کثرت نمی‌باشد، بلکه آن (افعال) خود سبب وجود کثرت است، پس در آنجا^۲ تصوّر اختیار و ایجاب نمی‌شود؛ پایان سخن او.

مرادش از ایجاب، موجب - یعنی جبر - می‌باشد، پس از آنچه گفته دانسته می‌شود که: قدرت او مانند علم و اراده‌اش می‌باشد، یعنی به حسب آن صدور نظام اتمّ، واجب و لازم می‌شود نه اینکه بدان امکان می‌پذیرد و صدورش جایز می‌گردد، برای اینکه امکانات، از لوازم ماهیات ممکناتی اند و قدرت واجبی را در آنها دخلی نیست.

پس با آنچه که گفته ملخص و خالص شد که: اگر مبدأ تأثیر در چیزی علم و اراده فاعل باشد، خواه علم و اراده یک امر باشد و یا اموری متعدد، و خواه عین ذات فاعل باشند - چنانکه در باری تعالی است - و یا غیرذات او باشند - چنانکه در غیر باری تعالی است - فاعل، مختار است و صدور فعل از او، به اراده و علم و رضای او می‌باشد، و به چنین فاعلی - نه در عرف علمی و نه خاصی - گفته نمی‌شود که فاعل غیر مختار است و فعلش از او به جبر صادر شده است، با اینکه صدور فعل از او به اراده و علم بوده است.

وقتی مقرّر و ثابت شد که قیوم کُل و پروردگار جهان، نظام اتمّ و خیر برتر را از ناحیه علم که عبارت از نفس ذات علیم و حکیم خود که برترین شکل علوم به هر معقول و یا محسوس است انجام می‌دهد، در این صورت او فاعل به علم و اراده - بر کامل‌ترین و تمام‌ترین جوه به‌گونه قطعی و وجوب - می‌باشد، پس وجوب بالاراده منافی اراده نیست و بلکه مؤکد و یاور آن‌هم هست، چون تمام‌ترین سببها چیزی است که بدان مسبّب لازم و واجب شود، پس تمام‌ترین اراده‌ها چیزی است که بدان مراد، لازم و واجب شود، بنابراین ذات او به ذات خودش فیاض خیر و فعال نظام اتمّ، به‌طور اطلاق می‌باشد.

و چون ذات بسیط او علم به چگونگی نظام اتمّ است، زیرا در مباحث علم الهی

۱. از جبر و تسخیر به واسطه داعیه‌های زائد، چنانکه گفته شد: ممکنات مختار، به واسطه تسخیر به واسطه داعیه‌ها مضطربان در صورت مختاراند. «سبزواری» ۲. یعنی مانند اختیار ما. «سبزواری»

دانستی که ذات او به ذات خودش تمام اشیاء موجود - به گونه برتر - می باشد، برای اینکه اشیاء، به وجود الهی واجبی موجوداند و به صورت ربانی رحمانی متصورانند، پس ذات عقلی او، فیضان موجودات را از او - بر نظام تائی که نزد او از معقولیت ذاتش معقول است - پیروی می کند، و پیرویش نه به گونه پیروی نور مر نوردهنده را و گرمی مر گرم کننده راست، خداوند از این امر بسی برتر است، بلکه به حسب آنچه که صاحب کتاب شفا (ابن سینا) گفته که: او عالم و دانای به چگونگی نظام خیر در وجود است، و اینکه آن (نظام خیر) فیضانش از او لازم و واجب است، و نیز عالم و داناست به اینکه این دانایی و عالمیت موجب آن است که از آن (عالمیت) وجود - بر تریبی که آن را تعقل می کند - یعنی خیر برتر و نظام اتم افاضه شود، و فیضان خیر و نظام از او، منافی ذات فیاض او نبوده و بلکه مناسب او بوده و تابع خیریت ذات فیاض او و لازم وجود تام او که نفس ذاتش است می باشد؛ در این صورت مجعولاتش مراد او بوده و نظام او که صادر از وی است مورد رضایت ذاتش می باشد، نه بدان گونه که نخست آن (نظام) را دانسته و سپس بدان راضی می شود، بلکه بدان گونه که: نفس علمش بدان (نظام) نفس رضای اوست بدان و اختیارش مر آن را.

بنابراین روشن و آشکار شد که عالم و مرید بودن او یک امر است - بدون تغایر - نه در ذات و نه در اعتبار، پس اراده او به عینه علم اوست به نظام اتم، و آن به عینه داعی و غایت است در این اختیار - نه امر دیگری از عالم امکانی - .

در مباحث علت غایی گفته آمد که: عالی، چیزی را برای سافل انجام نمی دهد، و قوای عالی را هیچ هدفی در پائین تر از خودشان نیست تا آنکه برای صلاح پائین تر از خودشان چیزی و کاری را انجام دهند، مثلاً نفس، بدن را برای نفع بدن اراده نمی کند، بلکه برای هدف دیگری فوق بدن و نفس - هردو - می باشد و آن تحصیل کمال و رسیدن و تقرب به مبدأ فعال می باشد، و همین طور قوه غاذیه، غذا را برای صلاح حال غذا و یا نفع غذا خورنده، وارد معده و هضم نکرده و مانند غذا خورنده کند، بلکه برای محافظت بر کمال خود و پیروی از مافوق خودش می باشد؛ و همین طور آتش، هیزم را برای تحصیل خاکستر و یا زغال و یا آنچه در این روند است نمی سوزاند، بلکه برای ادامه ذات خود و محافظت صورت خودش می باشد.

و چون فاعل ذاتی و هر قوهٔ فعال عالی و یا سافل، محال است که در پائین‌تر از خودشان هدف و یا باعث و انگیزه و یا داعی داشته باشند، پس کار در قوهٔ قاهر و غالب الهی که فوق موجودات و آن‌سوی آنهاست چگونه می‌باشد؟ درحالی که در او تعالی نه آمیزش نقص است و نه نارسایی، و جز او از قوای فعال، خالی از آمیزش‌های نقصانات نیستند، مگر آنکه تمام آنها نقص خودشان را به مافوق خود جبران می‌کنند، یا به‌حسب فطرت و سرشت نخستین - مانند عقول قدسی - و یا به‌حسب فطرت دوّمین - مانند نفوس فلکی و آنچه بعد آنهاست.

۷

فصل

در تفسیر اراده و کراهت

در برخی از مواضع کتاب خود اشاره کردیم که: یک ماهیت را گونه‌هایی از کون و وجود و شکل‌هایی از حصول است، و اموری که در مفهوم و معنی باهم متغایراند به یک وجود موجود، و به یک تشخص، متشخص می‌باشند، مانند معانی ذاتی برای ماهیت انسانی، از اجناس قریب و بعید آن، و نیز فصول مترتب آن که گاهی در یک شخص از آن (انسانیت) - مثلاً مانند «زید» - به یک وجود موجود است و به یک تشخص متشخص، و متذوّت به یک ذات می‌باشد که بدان به «هذا = این و أنت = تو» و نظایر این دو، اشاره می‌شود؛ بلکه تمام این معانی در نفس بسیط او که ذاتش می‌باشد گرد آمده است و آن، مبدأ تمامی و صورت همگان است، و آن به‌إزای فصل اخیر ماهیت اوست که محصّل این معانی - از جهت تقوّم و تجوهر - و بخشندهٔ آنچه از قوا و آلات که در‌إزای آنهاست - از حیث وجود و فعلیّت - و بر مواد آنها از حیث استکمال و تمامیّت، و بر آثار آنها از حیث تعین و تحصّل می‌باشد.

و نیز اموری است که از جهت معانی و مفهومات مختلف‌اند و به وجوداتی متباین هم موجوداند و در موادّ پراکنده حصول دارند و در هر عالمی از عوالم و هر نشأه‌ای از نشأت باهم تضاد دارند، سپس این امور با اعیان معانی و مفهومات خودشان گاهی در عالمی دیگر و نشأه‌ای جدا، به یک وجود بسیط - به‌گونهٔ لطیف و برتر - موجوداند،

بدون اینکه بینشان تضاد و مزاحمتی، و در تحصیلشان مابینتی باشد، چنانکه در اثبات وجود ذهنی و در مواضع دیگر این کتاب بدانها اشاره کرده‌ایم.

چون این گفته شد گوییم: باری تعالی موجود ثابت حقیقی است و او را صفاتی می‌باشد که با تمام صفات غیرخودش مابین است، همچنان که وجودش با وجود تمام موجودات مابین می‌باشد، برای اینکه وجود او به ذات خودش برای ذات خودش واجب است و وجود غیر او بدو واجب است نه به ذات خودش، و ذات او از هر چه غیر اوست بی‌نیاز است و هر چه که غیر اوست بدو نیازمند است و از وی بهره‌مند، بلکه بدو تقوّم دارد و ذاتش به ذات وی متعلّق، بنابراین او را همانندی نیست و هیچ‌یک از اشیاء - نه در ذات او و نه در صفات او - با او مشابهت ندارند، یعنی در وجود و در کمالات وجود او از علم و قدرت و اراده و غیراینها از صفات کمالی با وی همانندی و مشابهت ندارند، با این همه - وجود - بین او و آنها مشترک معنوی است، و همین‌طور علم و قدرت و غیراینها از عوارض موجود - از آن روی که موجود است - .

پس همان‌گونه که اصل وجود یک حقیقت است - چنانکه در اوایل این کتاب تحقق و ثبوت یافت - و آن در واجب، واجب بالذات است و در ممکن، ممکن و در جوهر جوهر و در عرض عرض؛ همین‌طور قیاس دیگر صفات کمالی برای موجود مطلق می‌باشد، برای اینکه علم، یک حقیقت است و آن در واجب، واجب است و در ممکن ممکن - مطابق حقیقت وجود - زیرا بازگشت علم و اراده و غیراینها - همان‌گونه که بدان اشاره کردیم - به وجود است، جز آنکه خرد خردمندان از فهم سریان علم و قدرت و اراده در تمام موجودات - حتی سنگ‌ها و جمادات - مانند سریان وجود در آنها، ناتوان و نارساست - تا چه رسد به غیر آنان - ولی ما به فضل و کرم الهی و نوری که از کانون رحمتش بر ما فرود آمده، به مشاهده علم و اراده و قدرت، در تمام آنچه که در آنها وجود را مشاهده می‌کنیم - برحسب آن و مقدارش - راهنمایی شده‌ایم.

و چون این اصول و مقدمات بیان شد گوییم: اراده و کراهت (ناخوش داشتن) در حیوان و ما - از آن روی که حیوانیم - کیفیتی نفسانی، مانند دیگر کیفیات نفسانی می‌باشد، و آن از امور وجدانی (دریافتی و ادراکی) مانند دیگر امور وجدانی، مانند لذت و درد می‌باشد، به طوری که شناخت جزئیات آن بسیار آسان است، زیرا علم

بدان، نفس حقیقت آن است که نزد هر اراده‌کننده و کراهت‌داری حاضر است، ولی علم به ماهیت کلی آن دشوار است، چون مانند علم است، زیرا علم به انبیت علم برای هر صاحب نفسی - به جهت حضورش به هویت وجدانیش نزد نفس - حاصل است، ولی علم به ماهیت آن دشوار و مشکل است، چون مانند وجود، ماهیت ندارد، بلکه از حیث هویت، عین وجود است و غیر آن عنوان و مفهوم می‌باشد، و وجود همان‌گونه که گفته شد، ماهیت ندارد، از این‌روی محدود کردن این صفات وجدانی و ترسیمش بر مردمان دشوار است، و اقتران ادراک جزئیات هریک از آنها با ادراک جزئیات اموری دیگر از کیفیات نفسانی، به حیثی است که یکی از دو ادراک با دیگری مشتبه می‌گردد، لذا تجرید ادراک معنی بعضی از این امور وجدانی برای نفس دشوار است، مانند اراده - در آنچه که ما در آن سخن می‌گوییم - از غیر آن، تا بتوان از آن، آنچه را که در حد ذات و نفس مفهومش از ذاتیاتش در حد دارد - البته اگر دارای حد باشد - و یا لوازم آن که مساویش می‌باشد - اگر دارای حد نباشد - اخذ کرد، و به این جهت است که در معنی اراده و کراهت، بین متکلمان اختلاف است.

اشعریان اراده را تفسیر به این کرده‌اند که: صفتی مخصّص برای یکی از دو مقدور است و آن، مغایر علم و قدرت می‌باشد، چون خاصیت قدرت، جایز بودن ایجاد و «لایجاد» است، و این نسبت به تمام اوقات و به دو جانب فعل و ترک مساوی است، و برای اینکه علم به وقوع، تابع وقوع است^۱، و اگر وقوع تابع علم باشد، دور لازم می‌آید و روشن است که آن مغایر حیات و کلام و سمع و بصر می‌باشد.

گوییم: اشکالات در آن را دانستی، و همین‌طور اشکالی که در این سخن آنان است که: علم به وقوع، تابع وقوع است؛ زیرا آنان اگر مرادشان از این سخن عموم و کلیت است^۲، این ممنوع است، زیرا برخی از معلوم‌هاست که وقوع را تابع نیست - چنانکه پیش از این گفته آمد - .

و بیشتر از معتزلیان را عقیده این است که هریک از آن دو، از جنس ادراک‌اند، لذا

۱. درحالی که چیزی از اراده وقوع را تابع نیست، و نتیجه مطلوب است. «سبزواری» ۲. مسلم است که اثبات مغایرت موقوف بر عموم و کلیت نیست، و ظاهراً باید گفت: علم از مبادی بعید است و اراده از مبادی قریب. «سبزواری»

اراده را تفسیر به اعتقاد نفع، و کراهت را تفسیر به اعتقاد ضرر کرده‌اند^۱، برای اینکه نسبت قدرت به دوطرف فعل و ترک مساوی است، و چون در قلب اعتقاد نفع برای یکی از دوطرف حاصل شد، به سبب این امر آن طرف برتری یافته و فاعل، مؤثر مختار می‌گردد.

بر او اشکال شده که: ما نفع را در بسیاری از افعال اعتقاد داریم، ولی آن افعال را نه انجام می‌دهیم و نه اراده می‌کنیم، و نفع را در بسیاری از افعال اعتقاد نداریم و بلکه ضرر را در آنها معتقدیم، ولی ارادهٔ آنها را می‌کنیم؛ از این روی بعضی از آنها را نظر این است که آن میل است که اعتقاد نفع آن را پیروی می‌کند، و این همان شوقی است که تفسیر به «تَوْقَان» نفس به تحصیل چیزی شده است.

بر او - چنانکه برخی از فضلا گفته‌اند - اشکال شده که: بسیار اتفاق می‌افتد که این میل و شوق پدید می‌آید، یعنی بدون اراده - چنانکه در امور حرام اتفاق می‌افتد - و گفته‌اند: آن عبارت از شوق متأكد و محکم است به حصول مراد.

اشکال در آن اینکه: گاهی فعل، بدون شوق متأكد پدید می‌آید، چنانکه در افعال عادی از تحریک اعضاء و فرقع (طقطق و شکستن) انگشتان، و بسیاری از افعال بیهوده و گراف هست، و چنانکه در خوردن داروهای بدبو و غیر اینهاست؛ و گاهی نیز شوق متأكد تحقق می‌یابد ولی به واسطهٔ عدم اراده، فعل انجام نمی‌یابد، چنانکه در امور حرام و خواست‌ها - برای مرد با تقوایی که شهوت فراوان دارد - اتفاق می‌افتد، از این روی گفته‌اند که آن (اراده) مغایر شوق است، زیرا اراده عبارت از اجماع و تصمیم عزم است، و آن عبارت از میل اختیاری است، درحالی که شوق، میل طبیعی است، بدین جهت است که مکلف، به سبب ارادهٔ گناه عذاب و کیفر می‌بیند نه به واسطهٔ خواست آن.

بر این سخن او که: اراده عبارت از میل اختیاری است، اشکال شده که: اگر قصد و اراده از افعال اختیاری باشد، نیاز به قصد و ارادهٔ دیگری پیدا کرده و تسلسل لازم می‌آید.

۱. اشکال در آن اینکه: اراده از قوهٔ نزوعیه (که موجب اشتیاق به چیزی و کراهت از آن می‌شود) برانگیخته می‌شود و اعتقاد از مدرکه، این دو باهم هیچ نسبتی ندارند، و نیز اعتقاد نفع همان داعی است. «سبزواری»

از این اشکال پاسخ داده شده که: آنگاه تسلسل لازم می‌آید که مراد از اراده، فعل اختیاری دائم باشد، درحالی که چنین نیست، بلکه گاهی با اختیار پدید می‌آید و گاهی به اضطرار، و به زودی تحقیق این مقام خواهد آمد.

برخی از اهل تحصیل گفته‌اند: بسا می‌شود که اراده، برای حیوان به واسطه قدرتش - به واسطه اراده پیشین از جانب او - حصول پیدا می‌کند، مانند متردد و دودل - در طلب بهترین وجه - زیرا او بعد از علمش به جوه گوناگون، قصد فرض وقوع یک‌یک آنها را به فکرش که در اختیارش است می‌کند تا آنکه صلاحیت و فساد آنها برایش آشکار شود، لذا برایش اراده - بدانچه را که بهتر می‌بیند - حصول می‌یابد، و این مُکْتَسَب و به دست آورده اوست، اما سبب‌های کسب او عبارتند از قدرت بر فکر و اراده و علوم پیشین که بعضی از آنها نیز به قدرت و اراده او حصول می‌یابند، ولی تسلسل ندارند بلکه نزد سبب‌هایی که به قدرت و اراده او حاصل نمی‌شوند می‌ایستند؛ پایان سخن او.

بر او اشکال شده که: همان‌طور که اراده گاهی با اختیار است، همین‌طور شوق هم گاهی با اختیار حاصل می‌شود، یعنی جوه نفع و شهوت و خواست را در امر معینی ملاحظه کرده و آن را مکرراً بر نفس عرضه می‌کند تا آنکه مشتاق آن شده و حریص بر وی می‌شود؛ و مراد گوینده، تحصیل فرق بین اراده و شوق است و بدانچه گفته حصول نمی‌یابد.

برخی از تیزهوشان در بیان فرق بین آن دو گفته‌اند: شاید اراده در ما کیفیتی نفسانی باشد که موجب فعل و مغایر شوقی که عبارت از تَوَقَّانِ نفس به حصول مطلوب است باشد؛ نخست آنکه شوق به فعل مسلماً فعل را پدید نمی‌آورد - اگرچه شوق به کمال خودش رسیده باشد - چنانکه در زاهدی که از شهوات حرام دوری کرده باشد - یعنی وقتی که شوق به رسیدن لذت حرام بر او غالب شده - و ممکن است گاهی فعل، با شوق ضعیف پدید آید؛ دوم آنکه شوق، گاهی به دو ضد تعلق می‌گیرد، چنانکه نفس، مشتاق به حرکت به دو جهت مختلف می‌شود: یکی از آن دو برای رسیدن به محبوبش است و دومی برای غلبه بر دشمنش؛ سوم آنکه ما به ثبوت اراده در مواضعی به‌طور ناگهانی - با شک در ثبوت شوق - حکم می‌کنیم، چنانکه کسانی را مشاهده کرده‌ایم که داروی تلخ بدبو را می‌خورند، و به ضرورت می‌دانیم که آنان اراده خوردن آن را دارند،

ولی به ضرورت نمی‌دانیم که شوق بدان را هم دارند؟ و اگر برای ایشان شوقی ثابت کردیم، به واسطه اندیشه و تفکر است، پس آن دو باهم تغایر دارند؛ پایان سخن او. گویم: اگر هوشیار باشی و بدانچه از سخن که گفته شد احاطه پیدا کرده باشی خواهی دانست که در سخنان این تیزهوشان بزرگوار و جوهی چند از تباهی و اشتباه می‌باشد که مبنای آنها در بیشتر جاها بر این است که اینان پندارند اراده، در هر صاحب اراده‌ای به یک معنی متواپی و مطابق هم است، همچنان که وجود را چنین پنداشته‌اند، درحالی که کار، این چنین که پنداشته‌اند نیست، بلکه اراده - در اشیاء - تابع وجود آنها است.

همان‌طور که حقیقت وجود، به واسطه وجود و امکان و نیاز و بی‌نیازی و بساطت و ترکیب و صافی و تیرگی و تجرد و جرم داشتن و خالص بودن از آمیزش اعدام و جهل‌ها و آمیختگی بدان‌ها مختلف است و بعضی از آنها خیر محض‌اند و اصلاً در آنها شری تصور نمی‌رود و بعضی دیگرشان ملزوم شری هستند که در خیریات آنها پنهانند، و آنها به حسب اعتبار عقلی و مرتبه‌ای از مراتب واقع می‌باشند - نه در اصل واقع - و بعضی دیگر از آنها مستلزم شری هستند که در متن واقع و حاق (حقیقت) اعیان برای آنها ثابت‌اند، مانند امکانات و استعداداتی که در اعیان خارجی از فعلیات و تحصلات منفک و جدایند، با تفاوت آنها به حسب آن شری‌هایی که عبارت از اعدام ملکات و نبودن قوای فعلیات می‌باشد، تا آنکه شری در فرود آمدن به حاشیه و کناره وجود رسیده و سقوط در دره کثرت و شری می‌کند، به طوری که فعلیت، فعلیت قوه است و وحدت، وحدت کثرت و تحصل، تحصل «لاتحصل»، و تعین، تعین ابهام، با اینکه مفهوم وجود عام، در همه جا یک معنی دارد.

حکم اراده و محبت هم این‌گونه است^۱، چون رفیق وجود است، و وجود در هر چیزی محبوب و لذیذ است و زیاده بر آن هم لذیذ و مطلوب است، پس کامل از تمام وجوه، برای ذات خود محبوب است و برای ذات خود بالذات، و برای آنچه از خیرات لازم که ذاتش از پی دارد، بالعرض مرید است، و آنها (خیرات لازم) بالذات محبوب او نیستند بلکه به تبع و بالعرض‌اند، اما ناقص نیز - به جهت اشتمالش بر نوعی و شکلی

۱. این خبر دوازده سطر بالاست که: همان‌طور که حقیقت وجود به واسطه ... م»

از وجود - برای ذات خودش محبوب است و مرید چیزی است که بالذات ذاتش را کمال بخشید، اما حالش نسبت بدانچه که ذاتش (از خیرات لازم) از پی دارد، همان گونه است که گفته شد، یعنی بالعرض مرید اوست.

پس ثابت شد اینکه به نام اراده و یا محبت و یا عشق و یا میل و یا غیراینها نامیده شده است، مانند وجود، در تمام اشیاء سریان دارد، ولی امکان دارد که در بعضی از اشیاء به این نام - به واسطه جریان عادت (رسم) و اصطلاح بر غیر آن - نامیده نشود، چنانکه صورت جرمی نزد ما یکی از مراتب علم و ادراک است ولی جز صورت مجرد از آمیزش اعدام و ظلمات که اقتضای جهل و بی خبری را دارند، علم نامیده نمی شود. چون این گفته آمد گوییم: اراده و محبت - مانند علم - یک معنی اند، و آن در واجب تعالی عین ذاتش بوده و به عینه عین داعی است، ولی در غیر او صفتی زائد است و غیر از قدرت و غیر از داعی می باشد - همچنان که در انسان این گونه است - زیرا بسیار اتفاق می افتد از قدرتش که به معنی جواز فعل - مانند راه رفتن و نوشتن و غیراینها - و ترک آن است جدا نباشد، و این غیر آن داعی است که او را به فعلش دعوت می نماید، مانند نفعی که مثلاً از فعل نوشتن و یا ترک آن - مانند ضرری که از انجام فعل نوشتن مترتب می شود - توقع دارد.

این سه - یعنی قدرت و اراده و داعی - در انسان با قیاس به برخی از افعالش متعدّد است و در حق تعالی متحد است و تمام اینها در او عین ذات احدی و یکتاست و در انسان، صفات زائد بر او می باشد؛ و ما از آن جهت تعدّد این سه را در او - با قیاس به بعضی از افعال وی - تخصیص دادیم که آنها گاهی با قیاس به نوعی از افعال باطنی او یک چیزاند - مانند تدبیرات طبیعی و تحریکات ذاتی مانند تغذیه و رشد و تولید و غیراینها، چنانکه نزد بینای اندیشه گر در حکمت خداوند - در این عالم صغیر (انسانی) - چگونگی ترتیب خلقت استوار و آفرینش پایدار و نظام شریف و برتری که در وجود او (انسان صغیر) مراعات شده و در قوایش به ودیعه گذارده شده است پنهان و پوشیده نیست.

سپس بازگشته و می گوییم: انسان از آن جهت که بر صورت رحمان آفریده شده، فعل خارجی و یا حرکت خارجی با قصد از او صادر نمی گردد مگر آنکه مبدأ آن فعل

را از ذاتش انشاء و ایجاد می‌نماید و او را بر دیگر مراتب و قوای دیگر او که بین نفس و بین مظهر افعال و آلت تحریک‌های نفس می‌باشند گذر می‌افتد، این قوا و مواضع قوا - از ارواح بخاری و اعضاء - به منزله دو عالم مُلک و ملکوت - در انسان کبیر - می‌باشند، و این ملکوت هم مانند آن می‌باشد، یعنی بعضی از آن بالا می‌باشد، مانند عقل عملی و وهم و متخیله، و بعضی از آن پائین می‌باشد، مانند خیال و حس مشترک و دو قوه شهوت و غضب و آنچه از قوای محرک که مباشر و عهده‌دار تحریک و یاری‌کننده اعضاء می‌باشند؛ همین طور مُلک هم مانند ملکوت است، یعنی بعضی از آن استوار و لطیف است، مانند ارواح دُخانی (دودی) با طبقاتش در شفاف و نورانی بودن به منزله افلاک‌اند که در صفا و صافی و لطافت متفاوت‌اند^۱، و آنها مواضع صور نوری کوبی‌اند، چنانکه این ارواح محل قوای حیوانی و طبیعی‌اند، و بعضی از آن برعکس این‌اند، مانند اعضاء مفرد و مرکبی که به منزله عناصر و آنچه از آنها ترکیب می‌یابد می‌باشند که شرحش به درازا می‌انجامد و اینجا مقام بیان تفصیل آن نیست.

خلاصه آنکه: انسان وقتی قصد پدید آوردن فعل و یا حرکتی را از جانب خودش نمود، او را ناگزیر از علم، که عبارت از تصوّر آن فعل و تصدیق به فایده‌اش می‌باشد هست، سپس ناگزیر از اراده و عزم آن فعل است، پس از آن ناگزیر از شوق بدان، و در پایان ناگزیر از میل و رغبت در اعضایش، برای تحصیل آن (فعل) می‌باشد؛ پس در واقع این امور چهارگانه - یعنی علم و اراده و شوق و میل - یک معنی است که در عوالم چهارگانه پدید آمده و در هر موطن و محلی به صورتی خاص که مناسبت با آن موطن دارد ظاهر می‌گردد، بنابراین محبت، وقتی در عالم عقل پدید می‌آید، عین قضیه و حکم - مانند عالم قضای الهی - می‌باشد، و چون در عالم نفس پدید می‌آید، عین ۱. مراد از تعبیر به دخانی: تطبیق آن با قرآن و تورات است که آسمان دخان می‌باشد، و جهش آنکه: آسمان به منزله روح دخانی در بدن انسان کبیر است، و با اینکه آسمان انسان صغیر - یعنی روح بخاری او - دخان است، و مراد از طبقات آن، ارواح سه‌گانه است، یعنی روح نفسانی دماغی و روح حیوانی قلبی و روح طبیعی کبدی؛ مجاری اولی اعصاب است و مجاری دومی شرایین (سرخ‌رگ‌ها) و مجاری سومی آورده (سیاهرگ‌ها)، اولی - روح دماغی - برتر و لطیف‌تر از قلبی است و آن - قلبی - برتر و لطیف‌تر از کبدی، آنچه در مؤخر روح دماغی است از آنچه در وسط آن است برتر می‌باشد، و آنچه در وسط آن است برتر از آنچه در مقدم و جلو آن است می‌باشد، و همین‌طور آنچه در مؤخر مقدم است از آنچه در مقدم آن است برتر می‌باشد و قیاس بر آن می‌شود. «سیزوری»

شوق است، و هنگامی که در عالم طبیعت پدید می‌آید عین میل می‌باشد. و چون آنچه را که بیان داشتیم نزدت ثابت و روشن شد، آنچه را که در سخن این محجوبان و پوشیدگان از ادراک حقایق - از درست و راست بودن به‌گونه‌ای و خطا و نادرست بودن به‌گونه و یا گونه‌هایی دیگر - هست، برایت روشن و کشف خواهد شد؛ پس آن‌کس که اراده را تفسیر به اعتقاد نفع کرده، سخنش از جهتی که خودش نمی‌داند، به‌گونه‌ای غیر از گونه دیگر درست است؛ و هر که مانند اشعریان آن را تفسیر چنین کرده که: اراده صفتی مختص برای یکی از دو مقدر است - و آن غیر از علم و قدرت می‌باشد، آنچه را که بیان کرده از جهتی غیر جهت دیگر، و درجایی غیر از جای دیگر درست است؛ و آن‌کس که گفته: اراده شوق متاكد و مستحکمی است به‌سوی حصول مراد، اگر مرادش کلیت و عموم نباشد سخنش درست است؛ و آن‌کس که گوید: اراده میل و رغبتی است که اعتقاد نفع را در پی دارد؛ در مرتبه‌ای غیر از مرتبه دیگر نیز سخنش درست است؛ و جدا کردن بعضی از این معانی از بعض دیگر - درباره انسان - منافی اتحاد آنها درباره خداوند متعال نیست، و قدرت درباره ما، عین قوه امکانی و استعداد بعید بودن، منافی عین فعلیت و ایجاب بودنش درباره خداوند متعال نیست، پس قدرت - در اینجا - امکان است و در باری تعالی و جوهر بالذات، چون عین علم به نظام اتم و حکمت اقتضا کننده و قضای حتمی است؛ این را نیک بفهم و گرامی بدار و راست و پایدار باش ای دوست من! حقیقت را پیرو باش و هوا و هوس را پیروی مکن که از راه راست منحرف می‌کند؛ خداوند توفیق دهنده است و بس.

۸

فصل

در دفع اشکالاتی که بر اتحاد این امور درباره خداوند متعال شده، و

دفع اشکال اینکه اراده قدیم سبب ایجاد حادث است

از شک‌هایی که وارد شده اینکه: اراده خداوند متعال جایز نیست که عین علمش باشد، چون او هر چیز را می‌داند و هیچ چیزی را اراده نمی‌کند، زیرا هیچ شر و ظلم و کفر و هیچ‌یک از زشتیها و گناهان را اراده نمی‌کند، پس علم او متعلق به همه چیز

است ولی اراده‌اش این‌گونه نیست، پس علمش غیر اراده‌اش می‌باشد، و علم او عین ذاتش است، پس اراده‌اش صفتی زائد بر ذاتش می‌باشد؛ این شبهه‌ایست که برخی از مشایخ امامی ما - که خداوند از ایشان خشنود باشد - بدان تکیه کرده و بر اثبات اینکه اراده زائد بر ذات او تعالی می‌باشد بدان اقامه دلیل کرده است.

پاسخ آنکه: فیض و بخشش او به تمام آنچه که آن را در نظام وجود خیر می‌داند تعلق می‌گیرد، پس در عالم امکانی چیزی منافی ذات و علمش که عین ذاتش است - و نه امری که بدان راضی و خشنود نیست - نمی‌باشد، بنابراین ذاتش به ذات خود، همان‌گونه که علم تام به هر خیر موجود است، همو نیز اراده و رضا به هر خیری است، جز آنکه انواع خیرات متفاوت‌اند و تمامشان مراد او تعالی بوده و مورد رضای اویند.

دسته‌ای از آنها خیرات خالصی هستند که هیچ شرّ واقعی با آنها آمیزش ندارد، مگر به‌حسب امکانات اعتباری آنها که تحت تابش نور الهی و جویی - با تفاوت مراتبشان در شدت نوریت و جودی و ضعف آن - پنهان است؛ دسته دیگر از آنها خیراتی هستند که آنها را شرّیت واقعی لازم می‌آید، ولی خیر در آنها غالب و مستولی است و شرّ، مغلوب و مقهور، این نوع نیز ناگزیر مراد است و صدورش از بخشندگی محض و اختیار کننده هر چه که خیر است، واجب و لازم است، برای اینکه در ترک آن شرّ فراوان است، و حکیم خیر فراوان را برای شرّ اندک رها نمی‌کند؛ اما شرّ محض و شرّ مستولی و شرّ مساوی با خیر: برای هیچ‌یک از این سه - در این عالم - حصول ندارد، پس خداوند چیزی از آنها را اراده نفرموده و اجازه ورودش را در جهان کون و وجود - در قول «کن» - نداده است، پس تمام خیرات، بالذات مراد حق تعالی هستند و شرّهای اندک را که لازم خیرات فراوان‌اند نیز، از آن جهت که لوازم آن خیرات‌اند اراده می‌کند، نه از آن جهت که شروراند، پس شرور اندک، بالعرض داخل در قضای الهی‌اند و آنها مورد رضای او می‌باشند.

و اینکه خداوند فرموده: و لایرضی لعباده الکفر، یعنی: کفر را به بندگان خویش نمی‌پسندد (۷ - زمر) و آنچه از آیات که در این روند است معنایش این است که: کفر و غیر کفر - از زشتی‌ها - در نفس خودشان و از آن حیث که شروراند مرضی او نیستند، و این منافی مرضی بودن آنها به تبعیت و یدک کشیدن نمی‌باشد.

و یا اینکه از راه دیگر گوئیم: نسبت اراده با قیاس به علم، نسبت سمع و بصر است با قیاس بدان، و مانند نسبت کلام است نسبت به قدرت، پس علم متعلق به خیرات، اراده است، همان طور آنچه از علم که به شنیدنیها تعلق دارد سمع است و به دیدنیها بصر، همان گونه قدرتی که تعلق به نوعی از صداها و حروف دارد، تکلم است، و این منافعی عین علم بودن اراده نیست، پس ذات او تعالی علم به هر شیئی ممکن و اراده به هر خیر ممکن است، چنانکه او برای هر شنیدنی سمع است و نسبت به هر دیدنی بصر، و قدرت بر هر چیزی، و با قیاس به نوعی از صداها و حروف، تکلم و یا نوشتن است، این راه دیگری در حلّ این شبهه بود و اوّلی پسندیده تر است.

از آن جمله اینکه: خداوند متعال حوادث و پدیده های جدید را در وقت معینی - نه پیش از آن و نه بعد از آن - آفریده است، این تخصیص را ناگزیر از مخصّصی است، این (مخصّص) قدرت نیست، چون نسبت قدرت به تمام وقتها برابر است، و علم هم - به همان دلیل که (درباره قدرت) گفتیم - نمی باشد؛ این مخصّص اراده است، نه قدرت و علم، پس ثابت شد که اراده، مغایر آن دو صفت می باشد.

پاسخ یا به نقض است و یا به حلّ، اما اوّلی: ما سخن را به تخصیص نفس اراده، به وقوع از «لاوقوع» و فقط وقوع در این وقت - نه غیر این از اوقات - باز می گردانیم؛ و خلاصه آنکه این اراده اگر قدیم است، تخلف مراد از آن لازم می آید، و اگر حادث است، سخن در علت تخصیص آن به این وقت - نه وقت دیگر - باز می گردد و سپس سخن در تخصیص دهنده آن مخصّص - تا بی نهایت - جاری می گردد؛ اما دومی اینکه گوئیم: اراده، مانند قدرت و علم یک صفت است که بر اشیاء - به ترتیب سببی و مسببی - تعلق می گیرد، پس هرگاه که صدور مقدورات بسیاری که از حیث حقایق و به حسب اعداد و اوقات باهم اختلاف دارند، از یک فاعل که ذاتش یکتا و صفتش یگانه - یعنی احدى الذات و احدى الصفت - است جایز باشد، صدور مرادات بسیار که از حیث ذات و عدد و وقت باهم اختلاف دارند، از یک اراده بسیط جایز است؛ و چگونگی این صدور در جای خودش بیان شده^۱، و متصدی (بیان آن) یکتاپرستان و

۱. اینکه اختلاف انواع ابداعی ذاتی است. به جهت بطلان جعل ترکیبی است و ملاک ربط حوادث روزگار به قدیم، به سبب حرکت وضعی فلکی است. «سبزواری»

موجدان‌اند که اهتمام در محافظت اعتقاد توحیدی و نگهداری دلها از افتادن در الحاد و شرک دارند.

اما آنچه در دفع وجه اولی گفته‌اند: شاید شأن اراده تخصیص دادن هر حادثی به وقتی باشد که در آن حادث شده و صلاحیت تخصیص آن را به وقت دیگر ندارد، لذا از برتری دهنده دیگر (به وقتی غیر از وقت حدوثش) بی‌نیاز است.

این سخن این‌گونه رد شده که: مانند این در قدرت هم جاری می‌گردد؛ و نیز: وقتی برای او واجب و لازم شد که در این وقت ممکن را ایجاد کند و تغییر در اراده برایش ممتنع است، پس موجب است نه مختار؛ و نیز: چون این وقت را خاصیتی باشد و آن اینکه: اراده الهی تخصیص حادث را جز در این وقت صلاح نمی‌داند، پس همانند این در قدرت هم جاری خواهد بود، و جایز خواهد بود که این وقت در تخصیص حادث مؤثر باشد.

گفته نمی‌شود: اوقات چون در واقع باهم برابرنند، یعنی به واسطه تشابهشان در اجزایشان، بعضی از آنها به جهت صلاحیت تخصیص ایجاد بر بعض دیگر برتری ندارند - مگر به جهت حکمت و مصلحتی مخصوص - و فعلی که از پی حکمت و مصلحت داشته باشد، به واسطه اراده است.

چون گوییم: سخن باز می‌گردد به اینکه بعضی از اجزای زمان، فراگیر حکمت ایجادانند - نه غیر آن جزء - با اینکه در واقع باهم برابرنند؛ و نیز: حکمت الهی، تخصیص جزء زمان را - اگر تخصیصش فرض شود - از پی ندارد، بلکه تخصیص آن به امری است که حکمت الهی و علم و اراده او را که (اراده) عین علم او می‌باشد از پی دارد، ولی تخصیص دیگر اشیاء به خواص و لوازشان است؛ و بعید نیست که نفس علم، سبب صدور اشیاء و وجودشان باشد، مانند راه رونده بر روی دیواری که دارای پهنای کمی است، وقتی تصوّر افتادن را می‌کند، به محض تصوّر کردن می‌افتد؛ و از این قبیل، تأثیر بعضی از نفوس را به سبب همت و وهم، برشمرده‌اند، و همین‌طور چشم‌زدن و چشم‌شوری (چشم‌زخم) است که تأثیر آنها از راه اخبار و وحی و روایات دانسته می‌شود، از آن جمله آنکه خداوند می‌فرماید: و ان یکاد الذین کفروا لیزلقونک بابصارهم لما سمعوا الذکر، یعنی: کسانی که کافرانند وقتی قرآن را شنیدند نزدیک بود تو

موقف چهارم - قدرت حق تعالی / ۲۹۵

را با چشمان خیره خود به لغزش افکنند (۵۱ - قلم) و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: العین تدخل الرجل القبر و الجمل القدر، یعنی: چشم بد، انسان را به گور می‌رساند و شتر را در دیگ؛ و چون جایز باشد که علم ضعیف بشری در وجود معلوم مؤثر باشد، علم ازلی آفریننده جهان از عدم صرف، بدین امر سزاوارتر است.

بعضی از متأخران گفته‌اند: همان‌طور که علم عقلی بسیط در ما، مبدأ تفصیل صور علمی کلی در نفوس ما - و تفصیل صور جزئی در خیال ما - می‌گردد، زیرا ملکه حاصل در نفوس ما از ممارست علوم و تکرار مسائل، سبب برای حصول آن مسائل و وجودشان به تفصیل در نفوس و اذهان ما می‌گردد، و به واسطه توجه و التفات نفس بدان‌ها، موجود و حاضر باقی می‌مانند، به گونه‌ای که اگر نفس یک چشم به هم زدن از آنها غافل و بی‌خبر بماند، پنهان و نابود می‌گردند - چنانکه در جای خودش بیان و ثابت شده است - .

علم ازلی باری تعالی به ممکنات که عین ذات اقدس اوست نیز این گونه است^۱ و سبب وجود ممکنات مفصل در خارج است و نزد او حاضر و غیر پنهان می‌باشد، زیرا وجود ممکنات از او در خارج، عین حضور آنها نزد او در او هستند، پس ذات ممکنات در واقع، صور علمی باری تعالی هستند که متحقق به روابط علمی - که آنها با او دارند - می‌باشند، به گونه‌ای که اگر این روابط یک چشم به هم بر زدن قطع شود، از ممکنات عین و اثری باقی نخواهد ماند.

و از آراء و نظریات ما دانستی که موجود همان وجود است و وجود عین علم، پس روابط وجودی اشیاء بدو تعالی، به عینه روابط علمی بدوست، و علم در خداوند سبحان عین اراده است؛ بنابراین این اشیاء همان‌گونه که وجودات و موجوداتی هستند که صادر از اویند، همین‌طور علوم و معلومات او تعالی می‌باشند، و همچنین اراده‌ها و مرادها حاصل از وجود واجبی و علم ازلی و اراده سرمدی، بر ترتیب و نظامی می‌باشند که بدان، صدور کثیر جایز می‌باشد، چنانکه حصول مراتب اعداد و کثرات از وحدت، بر ترتیب و نظام است که اگر نباشد حصول کثرت از آن (وحدت) امکان‌پذیر نیست، زیرا وحدت، دورترین چیز از کثرت است، با این همه از آن سرچشمه گرفته و از

۱. این خبر هفت سطر بالاست که: همان‌طور که علم عقلی بسیط در ما مبدأ ... دم،

تکرارش حصول پیدا می‌کند؛ در این مطلب اندیشه و تفکر کن.

از آن جمله اینکه: باری تعالی اگر اراده‌کننده خلقت عالم باشد، یا این است که در تمام اوقات خلق خود را اراده می‌کند، در این صورت قدم عالم، و بلکه قدم هر حادثی لازم می‌آید، و اهل حقیقت قائل به حدوث عالم با تمام اجزایش می‌باشند، با اینکه اگر قدیم باشد، قصد ایجادش ممتنع خواهد بود، چون قصد ایجاد موجود ممتنع است؛ و یا این است که اراده می‌کند خلق عالم را به وقتی معین تخصیص دهد، و این وقت در ازل پدید نیامده است، وگرنه به بخش اولی باز می‌گشت، پس عالم به اراده او پس از آنکه نبود حادث است؛ و یا این است که اراده خلق عالم را از ازل تا ابد داشته که در این صورت قدم آن لازم می‌آید، و یا اینکه اراده آن را در وقت معین داشته، که ما سخن را بدان (وقت معین) نقل می‌کنیم، پس هر وقتی به وقت دیگر معلق می‌شود و تسلسل لازم می‌آید.

جواب آنکه: او تعالی به اراده قدیم خودش اراده ایجاد نفس و وقت معین را - پس از عدم - نمود، نه اینکه او اراده ایجاد آن را در وقت معین نمود تا آنکه تسلسل لازم آید؛ خلاصه آنکه: او به اراده قدیمش اراده ایجاد تمام عالم و اجزاء و جزئیات اجزای آن را در مکانهای خود و اوقات مخصوص خودش نمود^۱، و اراده ایجاد اوقات را با هویت مخصوص خودشان - نه در اوقاتی دیگر - نمود، و همین‌طور اراده ایجاد مکانها را با هویت مخصوص خودشان - نه در مکانهایی دیگر - نمود؛ و این بدان جهت است که تخصیص حادث به وقتی خاص، نیاز بدان وقت دارد، و آن وقت در تخصیص یافتنش، نیاز به چیزی دیگر - غیر از اراده قدیم - ندارد، برای اینکه تخصیص یافتن حادثی در آن، عین ذات و هویت وی می‌باشد، و ذاتی شئی، معلل به امری نبوده و نیازی جز به جاعل خود - به جعل بسیط - ندارد، حکم مکانها هم در تخصیصات مکانیشان این‌گونه است؛ اما آنجا که گفته: اگر قدیم باشد، قصد ایجادش ممتنع خواهد بود، در این سخن - منع - پوشیده نیست، مگر آنکه مرادش از قصد، چیزی در روند عادت باشد، نه آنچه که معنی اراده قدیم در نزد اهل تحقیق دارد.

۱. در این اشاره‌ای است لطیف به اینکه عالم با نظام جملی - یعنی انسان کبیر - یک شخص است، اشخاص و جزئیات نسبت به ماهیات اجزای او، مانند انسان و اسب و غیر این دو می‌باشند. «سبزواری»

از آن جمله اینکه: اگر حق تعالی اراده ایجاد عالم را در وقت داشته باشد، یا به اراده قدیم است و یا حادث، بنابر اولی، «لاوقوع» عالم - هنگامی که در آن (وقت) پدید آمده - ممتنع است، به جهت استنادش به اراده قدیم که زوالش ممتنع می باشد، بنابراین باری تعالی موجب است نه مختار، برای اینکه بر او - ترک - ممتنع می باشد؛ و نیز: پس از وجود عالم، یا این است که اراده، متعلق به ایجاد او باقی می ماند و یا اینکه باقی نمی ماند، بنابر اول، قصد به ایجاد موجود لازم می آید، و بنابر دوم، زوال و نابودی قدیم لازم می آید؛ و بنابر دوم (که اراده حادث باشد) تسلسل و یا دور لازم می آید.

از آن اشکال پاسخ داده شده که: اراده او قدیم است و «لاوقوع» مراد ممتنع است و ایجاب لازم نمی آید، زیرا موجب کسی است که اراده اش مدخلیتی در فعل ندارد، چنانکه بارها گفته شد؛ حاصل آنکه: موجب مقابل مختار، کسی است که فعل بر او واجب و لازم می شود نه اینکه از او فعل واجب می گردد، از این روی گفته شده: وجوب به اختیار، منافی اختیار نبوده و بلکه مؤکد آن است؛ و ما نیز گوئیم: بقای اراده وجود عالم به این نیست که خداوند اراده اخراجش را برای بار دیگر از عدم می کند تا آنکه ایجاد موجود و اراده مراد لازم آید، بلکه آن گونه است که بیانش در نیاز ممکن در بقای خودش به موجب حافظ گفته آمد، پس ممکن چون امکان و نیاز همیشه لازم ذاتش می باشد، لذا در هر لحظه ای نیازمند به موجب قدیم، و بلکه در هر لحظه به محدث و پدید آورنده ای می باشد، البته آن گونه که نظر و رأی ما در این عالم زمانی کونی که از حیث حدوث متجدد، و از حیث کون متدرج است می باشد، و بر این مطلب اقامه برهان شده که: محدث و پدید آورنده عالم، همان باری قیوم قدیم علیم - جل ذکره - می باشد.

و از آن جمله اینکه: اگر گوینده ای گوید: اراده او به پدید آوردن حادث، یا ازلی است و یا حادث؛ بنابر اولی، یا این است که آن اراده پس از زوال و نابودی آن حادث به عین باقی می ماند و یا اینکه باقی نمی ماند، و در صورت باقی ماندن یا این است که درحال انعدامش تعلق به وجودش دارد، در این صورت تخلف و سرپیچی مراد از اراده اش لازم می آید و اینکه انعدام آن حادث به اراده او نمی باشد؛ و یا این است که

تعلق به وجود آن - هنگامی که پدید می‌آید - می‌گیرد و این غیر معقول است، برای اینکه تعلق اراده در حال، به وجود مراد در گذشته، قابل تعقل نیست، چون با زوال و نابودی آن، زوال قدیم لازم می‌آید و این محال است، چون اراده الهی عین ذات او می‌باشد؛ و بنابر دومی، اراده نیاز به اراده دیگری پیدا می‌کند و تسلسل لازم می‌آید؛ و نیز لازم می‌آید که (او تعالی) محل حوادث و پدیده‌های نو و محل تعاقب و از پی هم آمدن صفات مختلف باشد و از صفتی به صفت دیگر دگرگونی یابد، زیرا این شأن ماده جسمانی است، بنابراین پروردگار جهانیان باید جسم باشد، و خداوند از آنچه ظالمان ملحد - آنان که پندارند محل اراده‌های پی‌درپی است - گویند بسی برتر است.

گوییم: این شبهه و نظایر این شبهه از قیاس اراده او تعالی به اراده ما سرچشمه گرفته و پنداشته شده که آن عزم و اجماع بر ایجاد است، و هرکس که پندارد امور زمانی متصف به حضور پس از غیبت و به وجود بعد از عدم است قیاس به ذات و علم و اراده خودش کرده، درحالی که کار این‌گونه نیست، چون خداوند سبحان زنجیره وجود تمام نظام اتم و روابط بعضی از آنها را به بعض دیگر، از آغاز وجودشان تا غاییشان و از اولشان تا آخرشان از ازل می‌داند، و نیز می‌داند که وجود آنها بر این هیئت و شکل معین، شایسته و سزاوار است که از او صادر گردد، و این علم قدیم که عین ذات اراده‌کننده او به ایجاد آنچه که باید ایجاد شود و ابداع هر چه که باید ابداع گردد، و افاضه نور وجود بر اعیان آنها و بیرون آوردن تمام آنها از سرحد عدم و خفاگاه آنها به عرصه وجود و کرسی ظهور می‌باشد، در عالم کون و وجود واقع گردد، و این علم مانند این اراده، یک چیز سرمدی است که برای او از حیث وجود و وجود، از ازل تا ابد، بدون تغییر و تعاقب و از پی هم آمدن، نه در ذات علم و اراده و نه در تعلق آن دو - چنانکه متکلمان پندارند - ثابت است، چون آن دو عین ذات او می‌باشند، و چون مبدأ صفت اضافی ثابت شد، اضافات و تعلقات هم ثابت می‌شوند.

از آن جمله اینکه: به اراده او فعل، واجب و لازم می‌شود، زیرا همان‌گونه که دانستی اگر بدان واجب و لازم نشود، بدان پدید نخواهد آمد؛ سپس (گوییم): پس از تعلق اراده، در صیرافت امکان باقی نمی‌ماند، به واسطه امتناع تخلف مراد از اراده او، و اراده او

- چنانکه تحقیق و ثابت شده - عین ذات او می باشد، پس با قیاس به ذاتش، لازم و واجب است که عالم را پدید آورد، پس عالم از لوازم ذاتش می باشد و نسبت عالم بدو، نسبت گرمی است به آتش و نسبت نور است به خورشید - بنابر آنچه که به ظاهر دیده می شود - بلکه مانند نسبت جفت بودن است به چهار، و چون چنین است، باری تعالی موجب است نه مختار، زیرا هیچ معنایی برای موجب، جز آنکه فعل و ایجاد - با قیاس به ذاتش - واجب و لازم می شود نیست، و قائل بودن به اینکه مرید است، این تنها نامیدن و اطلاق لفظ است - بدون تحقق معنایی که بدان نامیده شده است - .

این اشکال به آنچه که مکرراً بدان اشاره شده دفع می گردد و آن اینکه: ذات او تعالی عین اراده و رضاست، پس در واقع اراده مبدأ صدور فعل می باشد، و این برترین نوع فعل است که به واسطه اراده حاصل می شود؛ و اینکه: بین وجوبِ عنه و وجوبِ علیه فرق است؛ و اینکه ذات او اگرچه امری بسیط است که عین اراده اوست، ولی ذاتش ذاتی است که در آن، روابط و مناسباتی با هویات ممکنات اعتبار می شود، و او را به حسب معانی صفات و اسمائش نسبت ها و اضافاتی با اعیان ماهیاتی که در ازل ثابت اند می باشد، در حد علم اجمالی و عقل بسیط او به گونه ای، و در حد مفصل به گونه ای دیگر؛ اما بساطت و اجمال: با قیاس به هویت وجودی اوست که اصلاً به هیچ وجهی ترکیب در آن نمی باشد، نه از حیث عقل و نه از جهت ذهن - البته به حسب تحلیل عقلی - و نه از حیث عین و خارج - به حسب تعدد خارجی - اولی مانند مرکب عقلی از جنس و فصل و یا ماهیت و وجود می باشد و دومی مانند مرکب از ماده و صورت و یا آنچه در روند این دو است می باشد، و با قیاس به معانی صفات و مفهومات اسماء او، عالم ربوبی و صُقع الهی، جدّاً و به واقع کثیر است، به گونه ای که به واسطه این کثرت، احدیت حق متعال و بساطتش رخنه ای بر نمی دارد؛ و این جدّاً امر شگفتی است و ما به واسطه اصولی که بنیان آنها را ریختیم و براهینش را محکم و استوار ساختیم، راهش را روشن و آشکار کردیم.

لذا گوییم: اگر ذاتش را به اعتبار انضمام این روابط و مخصّصاتی که از آنها تعبیر به خزاین و گنجینه ها شده اخذ و اعتبار کردی - چنانکه فرموده: وان من شئی الا عندنا

خزائنه و ما ننزله الابقدر معلوم، یعنی: هیچ چیزی نیست جز آنکه خزاین و گنجینه‌هایش نزد ماست و ما آن را جز به مقدار مشخص و معلومی فرود نمی‌آوریم (۲۱ - حجر) برایش ایجاد واجب و لازم می‌شود، و یک‌یک حقایق ممکنات و یک‌یک اعداد و اشخاص زمانی و مکانی آنها را - هر کدام را در وقت و مکان خود - اراده می‌کند؛ و اگر ذاتش را به ذات خود بدون اعتبار این روابط و مخصّصاتی که از آنها تعبیر به اراده‌ها^۱ و یا تعلّقات و یا توجّهات می‌شود اخذ و اعتبار کردی، ذات او بدون اعتبار اینها، مخلوقی از مخلوق دیگر تخصیص‌بردار نیست^۲ و ممکن از ممکن دیگر امتیاز پیدا نمی‌کند، لذا در این هنگام صدور فعل از او واجب و لازم نمی‌شود، پس موجب بودن او جز به اعتبار این روابط لازم نمی‌آید، پس صدق می‌کند اینکه ذاتش، اشیاء را به اراده‌هایی که بدو منضم می‌شود انجام می‌دهد، بنابراین ذات او به‌گونه‌ای است که از او به‌حسب هر اراده‌ی خاصّی، ممکن معین و مخلوقی خاص صدور می‌یابد.

از آن جمله اینکه: در بعضی از احادیث امامان پاک ما که از خطا و نقص میرایند - و بر تمام ایشان و بر تبارشان درود الهی باد - به‌حسب آنچه که راویان حدیث، مانند شیخ بزرگوار محمدبن یعقوب کلینی - در کتاب کافی - و صدوق بن بابویه قمی - در کتاب توحید و کتاب عیون اخبار رضا علیه‌السلام - که خداوند مقامات آن دو را چندین برابر کند - از حدوث اراده و مشیت روایت کرده‌اند آمده که: اراده و مشیت از صفات فعل است نه از صفات ذات، و این به ظاهرش منافی این است که اراده او عین ذات اقدسش می‌باشد.

از این امر شیخ و استاد ما که خداوند سایه‌اش را گسترده دارد چنین پاسخ داده که:

۱. اگر گویی: روابط، نسبت‌های معانی اسماء و صفات اند به اعیان ثابت. درحالی که اراده یکی از صفات است، و مرید یکی از اسماء است، چگونه تمام آنها و یا تمام نسبت‌های آنها اراده است؟ گویم: مراد از اراده‌ها، اقتضاهای صفات است، و درخواست‌های اسماء مقتضیات آنها می‌باشند، اراده نیز اقتضا و درخواست است. «سبزواری» ۲. یعنی مخلوق معین - از حیث تعین نوعی و یا شخصی - بلکه منسوب به ذات او به ذاتش، فعل مطلق و نوری است که مجرد و رهای از تاریکی می‌باشد، چنانکه گفته‌اند: منزّه است آنکس که وحدت را به وحدت و کثرت را به کثرت ربط داده است، بر این سخن اشکال نمی‌شود که بنابراین به اعتبار ذاتش صدور و «لاصدور» جایز می‌باشد. پس چگونه انکار سخن آنکس را می‌کند که تفسیر قدرت را به جایز بودن به این اعتبار جایز شمرده است؟ «سبزواری»

موقف چهارم - قدرت حق تعالی / ۳۰۱

اراده گاهی اطلاق می‌گردد و مراد از آن امرِ مصدری نسبی^۱ - یعنی احداث و ایجاد - است، و گاهی مراد از آن، حاصل است - یعنی فعلِ حادثِ متجدد - همان‌گونه که علم او به اشیاء دارای مراتبی است، و آخرین مراتبش وجود موجودات خارجی، و صدور آنها از وی آشکار و غیر پوشیده است، پس آنها به ذات و هویات خودشان که مرتبط بدویند، علوم او به‌گونه‌ای، و معلومات او به اعتباری می‌باشند، پس معلومیت آنها برای او عین ذات آنهاست، نه عالمیت او مر آنها را عین ذات آنهاست، پس آن (عالمیت) عین ذات مقدس اوست، بنابراین علم - به معنی عالمیت - عین ذات اوست، پس (علم) قدیم است، و به معنی معلومیت، عین این ممکنات است، پس (علم) حادث است؛ همین‌طور^۲ اراده او تعالی نیز دارای مراتب است، و آخرین مراتب آن به‌عینه، موجودات مقرر بالفعل (اعیان خارجی) می‌باشند، و عین اراده بودن آنها یعنی مرادیت آنها مر او را، نه به معنی مریدیت او مر آنها را، و آنچه که بدان، فعلیت اراده و رضا و مبدئیت تخصیص است، آن عین ذات حقیقی اوست، و این در اختیار قوی‌تر از برانگیخته شدن اراده و رضا - بالفعل - از امری زائد بر نفس ذات فاعل می‌باشد، پایان سخن استاد بزرگوار.

گویم: اینجا رازی بزرگ از اسرار الهی است که بدان اشاره‌ای کوتاه می‌کنیم و آن اینکه: امکان دارد عارف بینایی حکم کند که وجود این اشیاء و موجودات خارجی، از مراتب علم و اراده او - به معنی عالمیت و مریدیت نه به معنی معلومیت و مرادیت

۱. مراد استاد محافظت بر تنزیه است به اینکه علم - به معنی عالمیت - در هر مرتبه‌ای که باشد قدیم است نه حادث، و همین‌طور اراده، برای اینکه تحقیق نشان می‌دهد که تمام مراتب علم - از عنایت و لوح و قضا و قدر - از آن روی که علم خداوند متعال اند قدیم‌اند، و همین‌طور اراده و توفیق در نزد من این است که خدای را دو اراده است: یکی ابتهاج و سرور ذات است - بالذات - در مرتبه ذات، و دیگری عبارت از محبت افعالی در مقام فیض مقدس و وجود منبسط است، و این است که معصوم علیه السلام فرموده: خلق الله الاشیاء بالمشیئة والمشیئة بنفسها. و آن امر الهی و کلمه «کن» است و برخی از متکلمان که گفته‌اند: اراده الهی امر اوست و کراهتش نهی او. بدان باز می‌گردد، پس آنچه که عین ذات اوست، آن اولی است و آنچه از صفات اوست آن دومی است، و آن - از آن روی که آن است - مضاف به اشیاء است و بالعرض حادث، و از آن روی که مضاف به خداوند است، واجب به وجوب اوست و قدیم به قدم وی، چون آن مانند معنی حرفی و ظهور اراده ذاتی می‌باشد، و ظهور شئی، مباین و جدای از شئی نیست. «سبزواری» ۲. این خبر هفت سطر بالا: همان‌گونه که علم او به اشیاء دارای ... «م»

تنها - می باشد، و این چیزی است که امکان تحصیلش برای آن کس که واقف به اصول پیشینی که گفته شده می باشد.

۹

فصل

در تأیید سخنان گذشته خود، یعنی فرق بین اراده خداوند سبحان

و اراده ما - از طریق روایت و نقل حدیث -

پیش از این گفته آمد که روش ما در آنچه که انجام دادیم و یا اراده تحصیلش را نمودیم اینکه: نخست آن را تصور کرده و به فایده اش که به ما باز می گردد تصدیق گمانی و یا جهلی خیالی و یا علمی می کنیم، به اینکه در آن یک نوع منفعتی و یا خیری از خیرات حقیقی و یا گمانی - خواه عینی و خارجی باشد و یا شهرت و ستایش و مدحی که به جوهر ذات ما و یا به قوه ای از قوای ما باز می گردد - باشد؛ از این علم تصویری و این حکم تصدیقی شوقی بدان (فعل) برانگیخته می شود، و چون شوق نفسانی قوی شده و شدت پیدا کرد، قوه ارادی به حرکت آمده و اراده ای که به نام اجماع نامیده می شود حصول پیدا می کند، این اراده در انسان از قوه ایست که فوق قوه شوقی حیوانی است که منشعب به شهوت و غضب می شود و آن، عقل عملی است، و در غیر انسان اشتداد حال آن قوه است، چنانکه پیش از این بر آن آگاهی داده شد.

خلاصه آنکه از آن دو، قوه محرک که در عضله و ماهیچه هاست برانگیخته شده و آنها را از جهت بسط و یا قبض (دادن و گرفتن) حرکت می دهد و با حرکت آنها اعصاب و اعضا به حرکت آمده و مراد حاصل می گردد؛ این مبادی در افعال خارجی ما - در ما - متعدد است، اما قیوم تعالی، ذاتش برتر از کثرت و داعی خارجی و انفعال و ابتهاج و سرور به آنچه آن سوی ذات اوست می باشد، چون او نهایت مطالب و مقاصد بوده و او را هرگز شوقی، و محبتی به ماسوای خود، و قصدی به تحصیل چیزی که فاقد آن است نیست، و این را بارها دانستی؛ بلکه او به ذات خود مبتهج و مسرور و عاشق ذات خود است، لذا از این ابتهاج، حصول دیگر خیرات و ابتهاجها، به گونه فعل و ابداع و افاضه - نه به گونه انفعال و اتصاف و طلب حصول - لازم آمده و پخش می شود.

موقف چهارم - قدرت حق تعالی / ۳۰۳

در این باب آیات قرآنی برای تدبرکنندگان و تفکرکنندگان در معانی آنها فراوان است، چنانکه فرموده: *والله الغنی و انتم الفقراء*، یعنی: خداوند بی نیاز و شما نیازمندید (۳۸ - محمد) پس او از هر جهت از غیرخودش بی نیاز است و غیر او از هر جهت - به حسب ذات و صفات و افعالشان - بدو نیازمندند، اگر او را در فعل و بخششش قصدی زائد و یا هدف و یا شوق و یا درخواست طاعت و یا ستایش و یا مدحی بود، از هر جهت از غیرخودش بی نیاز نبود، چنانکه فرموده: *والیه یرجع الامر کله*، یعنی: تمام کارها بدو بازمی‌گردد (۱۲۳ - هود) و: *الا الی الله تصیر الامور*، یعنی: آگاه باشید! کارها یکسره بدو بازمی‌گردد (۵۳ - شوری) و امثال این از آیات که جداً فراوان است.

این آیات دلالت بر این دارد که او غایت هر چیزی است و در فعلش هیچ غایت و هدفی جز ذات اقدسش نمی‌باشد، بنابراین اگر او را اراده زائد و یا داعی و مرجحی از خارج بر فعلش باشد، ذات اقدس او غایت موجودات و بازگشتگاه تمام اشیاء نخواهد بود، پس از این آیات و امثال آنها دانسته می‌شود که: اراده او نسبت به اشیاء، عین علم اوست بدان‌ها، و هردو عین ذاتش می‌باشند.

اما احادیث: از احادیثی که از امامان و سروران ما علیهم السلام - در کتاب کافی و غیر آن در باب اراده روایت شده، حدیثی است که (جامع کافی) آن را از احادیث صحیح برشمرده است: *عن صفوان بن یحیی قال قلت لابی الحسن علیه السلام اخبرنی عن الارادة من الله و من الخلق*، قال فقال: *الارادة من الخلق الضمیر و ما یبدولهم بعد ذلك من الفعل*، و اما من الله فارادته احداثاً لا غیر ذلك، لانه لا یروی و لایفکر، و هذه الصفات منفیة عنه، و هی صفات الخلق، فارادة الله الفعل لا غیر ذلك، یقول له «کن» فیکون، بلا لفظ و لانطق بلسان و لاهمة و لاتفکر و لاکیف لذلك، کما انه لا کیف له؛ یعنی: صفوان گوید: به حضرت ابوالحسن علیه السلام عرض کردم: اراده خداوند و اراده مخلوق را برایم بیان کنید، فرمود: اراده مخلوق ضمیر و آهنگ درونی آنان و آنچه بعد از آن از ایشان سر می‌زند است، اما اراده خداوند عبارت از پدید آوردن اوست نه چیزی دیگر، زیرا او نمی‌اندیشد و آهنگ نمی‌کند و تفکر نمی‌نماید، این صفات در او نیست و اینها صفات مخلوق است، پس اراده خداوند همان فعل اوست نه چیزی دیگر، به هر چیزی که خواهد گوید: باش! در دم وجود می‌یابد، بدون لفظ و

سخن به زبان گفتن و آهنگ کردن و تفکر نمودن، اراده خداوند چگونگی ندارد، چنانکه ذات او چگونگی ندارد.

شاید مراد از ضمیر، تصور فعل و آنچه پس از آن از اعتقاد نفع در آن سر می‌زند باشد و سپس برانگیخته شدن شوق از قوه شوقی، بعد از آن تأکد و استواری و اشتدادش به گونه‌ای که اجماع - که به نام اراده نامیده شده - حصول پیدا کند، اینها مبادی افعال ارادی قصدی در ما می‌باشد، درحالی که خداوند سبحان از تمام اینها میراست، پس فعلی که با اختیار از ما صادر می‌شود، بین جوهر ذات ما و بین آن، امور انفعالی فراوانی واسطه‌اند که بعضی از آنها از باب ادراک‌اند و بعضیشان از باب حرکت فکری‌اند و برخی از آنها از باب شهوت و غضب‌اند و برخی دیگر از باب فعل تحریکی - مانند جذب و دفع - می‌باشند.

اما حضرت ربوبی: فعلش مرتب بر نفس ذاتش است، بدون اینکه بین او و فعلش - از صفات و احوال عارضی و پیش آمدهایی که ناشی از اهداف و اشواق و آهنگ کردن‌ها و قصد نمودن‌ها و غیر اینها از انفعالات و تغییرات می‌باشد - چیزی واسطه باشد؛ آری! افعال او - به واسطه صدور موجودات از او بر ترتیب برتر پس از برتر - بعضیشان بر بعض دیگر مرتب می‌شود.

از هشام بن حکم در حدیث زندیقی که از حضرت صادق علیه السلام سؤال کرد آمده که یکی از سئوالات او این بود که به آن حضرت عرض کرد: فله رضاء و سخط؟ فقال ابو عبدالله علیه السلام: نعم! ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين، و ذلك ان الرضاء حال تدخل عليه فتقله من حال الى حال، لان المخلوق اجوف معتمل مركب، للاشياء فيه مدخل، و خالقنا لا مدخل للاشياء فيه، لانه واحد واحد الذات و احدى المعنى، فرضاه ثوابه و سخطه عقابه، من غير شئ يتداخله فيهيجه و ينقله من حال الى حال، لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين؛ يعنى: هشام بن حکم گوید: از جمله پرسش زندیق از امام علیه السلام این بود که خدا خشنودی و خشم دارد؟ حضرت فرمود: آری! ولی خشم و خشنودی او طبق آنچه در مخلوقین پیدا می‌شود نیست، زیرا خشنودی حالتی است که به انسان وارد می‌شود و او را از حالی به حالی برمی‌گرداند، چونکه مخلوق، تو خالی ساخته شده و به هم آمیخته است،

موقف چهارم - قدرت حق تعالی / ۳۰۵

هر چیز در او راه دخولی دارد، درحالی که خالق ما را راه دخولی برای اشیاء نیست، زیرا او یکتاست، ذاتش یگانه و صفتش یگانه است، پس خرسندی او پاداش او و خشمش کیفرش می‌باشد، بدون اینکه چیزی در او تأثیر کند و او را برانگیزاند و از حالی به حالی گرداند، زیرا این تغییرات از صفات مخلوقات ناتوان نیازمند است.

و همانند این روایت را ابوجعفر بابویه قمی در کتاب توحید روایت کرده و در آن آمده که: ان الرضاء و الغضب دخال تدخل علیه، و خالقنا لامدخل للاشیاء فیه، لانه واحد و إحدى الذات و إحدى المعنی، یعنی: خشنودی و غضب حالتی است که بر انسان وارد می‌شود، درحالی که خالق ما را راه دخولی برای اشیاء نیست، زیرا او یکتاست، ذاتش یگانه و صفتش یگانه است.

گویم: توصیف مخلوق به اجوف و توخالی، تشبیهی است در نهایت نیکی و بلاغت در سخن، و آن در مقابل توصیف خداوند است به صمد (توپری) و این بدان جهت است که: هر ممکنی ترکیب یافته از ماهیت و وجود است، و ماهیت از آن جهت که در ذاتش حصولی ندارد مانند عدم است و این وجود است که آن را تحصیل و عینیت می‌بخشد، گویی که بدان احاطه دارد - مانند احاطه کُرّه توخالی فضا داری که آن را تعیینی جز به واسطه محدّد - (حدود بخش) نمی‌باشد - و نیز دانستی هویات وجودی هر ممکنی هم‌نشین با اعدام و نقایص بوده و آنها را فضاهای توخالی - به حسب آن اعدام و نقایص - می‌باشد، و هر چه که وجود فرود آید و از کانون خیر و عطا دور شود، در او عدم و نقصان فزونی یابد، گویی که توخالی بودنش بیشتر گردیده و بلندیش کمتر و قوامش باریک‌تر شده است.

سپس (گویم): موجودات طبیعی مرکب از ماده، یعنی آنچه بدان شئی بالقوه است، و صورت، یعنی آنچه بدان شئی بالفعل است می‌باشند، و گویی که صورت، محیط به ماده است، چون صورت است که ماده را حصول داده و تعیین می‌بخشد، زیرا از حیث ذات مبهم است و از جهت هویت، عدمی، پس هر چیز طبیعی مادّی گویی که توخالی است.

چون این گفته شد بدان که: علت اینکه شئی به گونه‌ای است که اموری خارجی بدان الحاق می‌شود و لواحق عارضی بر آن داخل می‌گردد، به جهت مشتمل بودن آن شئی

است بر بالقوه بودن و امکان و اعدام و یا قصورات و نارسائیهها، پس نیازمند به چیزی است که بدان استکمال یابد و بدان، ذاتش از عدم به وجود، و از قوه به فعل و از نقص به کمال خارج گردد، از این روی است که خداوند در هر مخلوقی، توجه به سوی کمال و طلب تمامی که مناسبش است - برای تقرب به خدای متعال - نهاده است، و یا به عشق عقلی - چنانکه مقربان راست - و یا به شوق نفسانی - چنانکه نفوس عالی مشتاقان راست - و یا به شوق حیوانی شهوی - چنانکه نفوس پست راست - و یا به حرکت وضعی و یا کمی و یا کیفی و یا آینی - چنانکه طبایع فلکی و عنصری راست - خلاصه آنکه غیر حق متعال خالی از نارسائیهها و ناداری نبوده و نیازمند به تمام و کامل کننده و محصل وجود خویش می باشند، پس او به این معنی توخالی است، بنابراین آن کس که به هیچ وجهی از جوه توخالی نبوده و مطلقاً در او از جهت نقص و تمام، ترکیبی نیست، پروردگار یکتای واحد صمد است.

بدان احادیثی که از امامان معصوم ما - سلام الله علیهم - در این باب نقل شده فراوان است و ما به همین مقدار بسنده کردیم تا نقل تمام آنها سخن را به درازا نکشاند و مراجعه به کتابهای حدیث، برای کسی که می خواهد بر آنها آگاهی پیدا کند آسان باشد؛ اما نقل از غیر آنان - از اهل علم و توحید - ابن سینا در تعلیقاتش بر کتاب شفا - در بیان اراده او تعالی - گوید: تمام این موجودات، صادر از ذات اویند و آنها مقتضای ذات اویند و غیرمنافی او، و چون عاشق ذات خودش می باشد پس تمام این اشیاء - به جهت ذاتش - مراد او می باشند، و مراد بودن آنها مر او را، به جهت هدفی که آن سوی ذاتش باشد نیست، بلکه فقط به جهت ذاتش است و بس، زیرا آنها مقتضای ذات اویند، پس موجودات از آن روی که موجودات اند مراد نیستند، بلکه به جهت ذاتش و به جهت مقتضای ذاتش هستند مراداند^۱؛ مثلاً اگر تو چیزی را دوست بداری، تمام آنچه که از آن صادر می گردد را هم برای آن چیز دوست داری، ولی ما هر چیز را برای شهوت و یا لذت دوست می داریم نه برای ذات آن شئی مراد، و اگر شهوت و لذت و غیر این دو از چیزها، به ذات خودشان شعور و آگاهی داشتند و مصدر افعال صادر شونده از آنها ذاتشان بود، باید این اشیاء را برای ذاتشان اراده

۱. و التفات و توجه عالی به سافل - بالذات - لازم نمی آید. «سبزواری»

می‌کردند، و اراده جز برای آن‌کس که به ذات خودش شعور و آگاهی دارد نیست. سپس گوید: ما روشن کردیم که واجب‌الوجود، تام و بلکه فوق تمام است، پس جایز نیست که فعل او برای غرض و هدفی باشد، پس جایز نیست چیزی را که موافق اوست بداند و مشتاق بدان شود و سپس تحصیلش کند، بنابراین اراده‌اش از جهت علم این است که بداند آن شئی در نفس خود خیر و نیکوست، و وجود آن لازم می‌آورد که فلان‌گونه باشد تا وجود برتری باشد، و بودن آن شئی از نبودنش بهتر است، پس بعد از این علم، نیازی به اراده دیگری ندارد تا شئی موجود باشد، بلکه نفس علمش به نظام اشیاء ممکن بر ترتیب برتر، سبب موجب است برای این اشیاء - بر نظام موجود و ترتیب برتر - خلاصه آنکه: لوزام ذات خود، یعنی معلومات را این‌گونه نبوده که نمی‌دانسته و سپس بدان‌ها راضی و خشنود شده است، بلکه چون صدور آنها از او مقتضای ذاتش است، نفس صدور آنها از او، نفس رضای اوست بدان‌ها، بنابراین صدور آنها از وی، منافی ذاتش نبوده و بلکه مناسب ذات فاعل است، و هر چه که منافی نیست و با این همه فاعل می‌داند که او فاعل آن است، آن مراد او می‌باشد، چون مناسب اوست.

حال گوئیم: این موجودات از مقتضای ذات واجب‌الوجود به ذات خود که معشوق اوست - با علم او که می‌داند خود فاعل و علت آنهاست - صادر شده است، و هر چه که از چیزی بدین صفت صادر می‌شود، آن چیز با آن فاعل منافی نیست، و هر فعلی که از فاعلی صادر شود و با آن فاعل منافی نبوده باشد، آن مراد آن فاعل است، پس تمام اشیاء مراد واجب‌الوجوداند، و این مراد، همان مراد خالی از غرض و هدف است، برای اینکه غرض و هدف در رضای او به صدور این اشیاء این است که مقتضای ذات او که معشوقش است می‌باشد، پس رضای او به صدور اشیاء، برای ذاتش می‌باشد، بنابراین غایت در فعل او، ذاتش می‌باشد؛ مثال آن اینکه: اگر چیزی را برای انسانی دوست می‌داری، در حقیقت محبوب، آن انسان است، همین‌طور معشوق مطلق، ذات اوست.

و مثال اراده در ما اینکه: وقتی چیزی را اراده کردیم مشتاق آن می‌شویم، چون بدان نیازمندیم، ولی واجب‌الوجود آن را به‌گونه‌ای که بیان داشتیم اراده می‌کند، ولی مشتاق

آن نمی‌شود، چون از آن بی‌نیاز است، پس غرض و هدف، جز باشوق نیست، زیرا گفته می‌شود: چرا این را طلب کردی؟ گوید: چون طالب بودم و می‌خواستم، و اگر شوق نباشد، غرض و هدف نیست، پس آنجا غرض و هدفی در تحصیل مقصود، و غرضی در آنچه که تحصیل آن را در پی دارد نیست، زیرا تحصیل چیزی غرض و هدف است و نفعی که آن تحصیل را در پی دارد نیز غرض است، و غایت گاهی نفس فعل است و گاهی نفعی است که تابع فعل است، مانند راه رفتن، که گاهی غایت است و گاهی ورزش، غایت است، و همین‌طور بنا و ساختمان، گاهی غرض و هدف است و گاهی سکونت در آن غرض است؛ و اگر انسان کمالی را که حقیقت واجب‌الوجود است بشناسد، سپس اموری را که بعد از آن (کمال) است - بر مثال او - تنظیم کند، به‌طوری که امور بر غایت نظام باشد، غرض و هدف در واقع واجب‌الوجود به ذات خود - که همو کمال است - می‌باشد، پس اگر واجب‌الوجود به ذات خود همان فاعل است، پس همو غرض و غایت هم می‌باشد، و همین‌طور اگر ما کمال را در ساختمان خانه‌ای که آن را بنا می‌کنیم شناخته و سپس امور آن بنا را بر مقتضای آن کمال ترتیب دادیم، غرض و هدف آن کمال است، و چون آن کمال همان فاعل است، پس فاعل و غرض یکی است.

مثال این اراده در ما اینکه: وقتی چیزی را تصوّر کرده و دانستیم که او سودمند و یا درست است، این اعتقاد و تصوّر، قوه شهوانی را - اگر آنجا مرجح و برتری‌دهنده و مانعی نباشد - به حرکت می‌آورد، پس بین تصوّر و اعتقاد گفته شده، و بین حرکت قوه شهوانی اراده دیگری جز نفس این اعتقاد نمی‌باشد؛ اراده واجب‌الوجود هم همین‌طور است، یعنی نفس معقولیت اشیاء برای او به‌گونه‌ایست که بدان اشاره کردیم و آن علت وجود اشیاء است، چون نیاز به شوقی تا آنکه آن را انجام داده و درخواست حصولش را کند ندارد، ولی ما نیازمند به قوه شوقی هستیم و در اراده، محتاج به شوقیم تا آنکه به واسطه آلات، آنچه را که موافق (خواست) ماست بطلبیم و بدست آوریم، برای اینکه فعل و در کارگیری آلات در پی شوقی است که پیش از آنها بوده است، و آنجا نیازی به این شوق و در کارگیری آلات نیست، و آنجا جز علم مطلق به نظام موجودات، و علم او به برترین رجوهی که واجب است موجودات بر آن وجه باشند، و علم او به بهترین

ترتیب‌ها نمی‌باشد، و این به‌عینه همان عنایت است.

زیرا ما اگر امر موجودی را خواستیم ترتیب بدهیم، باید نخست نظام برتر را تعقل کرده، سپس موجوداتی را که ایجادشان را به‌حسب آن نظام برتر و به مقتضای آن اراده کرده‌ایم ترتیب دهیم، و چون نظام و کمال، نفس فاعل است و سپس موجودات از مقتضای آن صادر می‌گردند، در آنجا عنایت که نفس اراده است حاصل است، و اراده نفس علم است، و علت آن اینکه: فاعل و عنایت یک چیزاند، و عنایت عبارت از این است که واجب‌الوجود به ذات خود تعقل می‌کند که اعضای انسان لازم است چگونه باشد، و اینکه حرکت آسمان لازم است چگونه باشد، تا آنکه آن دو برترین باشند و نظام خیر در آن دو موجود باشد، بدون اینکه این علم شوق و طلب و یا غرض و هدف دیگری را جز علم او بدانچه گفتیم - یعنی موافق بودن معلوم با ذات او که معشوق اوست - در پی داشته باشد، برای اینکه غرض و هدف اگر نگرش به اسفل باشد - یعنی خلق را برای غرضی خلق کرده و هدف، خلق و یا کمالات موجود در خلق، یعنی آنچه که خلق در پی دارد بوده - طلب کمالی بوده که اگر خلق نمی‌کرد نداشت، و این شایسته واجب‌الوجود از تمام جهات نیست.

سپس گفته: اراده واجب‌الوجود به ذات خود را دانستی که آن به‌عینه علم او و آن به‌عینه عنایت اوست، و اینکه این اراده حادث نیست، و بیان داشتیم که ما هم این‌گونه اراده داریم.

و در تعلیق دیگر گوید: همان‌طور که باری تعالی وقتی تمثّل پیدا کند، این تمثّل، وجود را از پی دارد، همین‌طور وقتی ما هم تمثّل پیدا کردیم^۱، آن را شوق دنبال می‌کند، و چون مشتاق شدیم، آن را برای تحصیل شئی، حرکت اعضا پیروی می‌کند.

بدان که قدرت عبارت از این است که فعل متعلق به مشیت باشد، بدون اینکه با آن چیز دیگری اعتبار شود، ولی قدرت در او (تعالی) - نزد ما - علم اوست، برای اینکه وقتی دانست و تمثّل پیدا کرد، وجود شئی واجب و لازم می‌شود؛ و قدرت در ما - نزد مبدأ محرّک - عبارت از قوه محرّک است نه قوه عالمی، و قدرت در او خالی از امکان

۱. یعنی وقتی آنه نفس ما مصور به صور علمی شد، شوقی بدون اینکه شوق دیگری بین آن دو واسطه باشد آن را پیروی می‌کند..... «سبزواری»

است، و آن عبارت از صدور فعل است از او - فقط - بدون اینکه با آن وجوب استثنای یکی از دو جزء اعتبار شود، نه اینکه او اراده کرد، و نه اینکه اراده نکرد^۱، و این مانند قدرت در ما نیست، برای اینکه قدرت در ما به عینه قوت است، درحالی که همین در او (تعالی) فقط فعل است، برای اینکه اگر بدین گونه اعتبار نشود، در او (تعالی) امکان لازم می آید و واجب الوجود از این امر مبراست؛ و همین طور اگر اعتبار نشود که قدرت او به عینه اراده و علم اوست، در صفاتش تکثر لازم می آید؛ پس لازم است که بازگشت آنها به علم باشد، چنانکه بازگشت اراده او به علمش می باشد، و اراده در ما، تابع غرض و هدفی است، درحالی که در او - غیرذاتش - هیچ غرض و هدفی نیست.

سپس گوید: صدور اشیاء از ذات او برای غرضی نیست، پس آن رضای اوست، نه اینکه اشیاء از او صادر شده و سپس به صدور آنها از او راضی می شود؛ و قدرت در او محال است که به واسطه امکان باشد، زیرا او وقتی کاری را انجام می دهد، خواسته است و وقتی انجام نداده، نخواست است (این برای آن است) که تا فعل و قدرت تمام باشند. و باز گفته: حکمت عبارت است از معرفت وجود واجب، و او اول تعالی است، او را هیچ عقلی - آن گونه که او ذاتش را می شناسد - نمی شناسد، پس حکیم در واقع، او اول تعالی است، و حکمت - در نزد حکما - بر علم تام واقع می گردد، و علم تام در باب تصوّر آنکه: تصوّر به واسطه حدّ باشد، و در باب تصدیق آنکه: شیئی را با اسبابش - اگر دارای سبب باشد - بدانند، و اما آنچه که دارای سبب نیست، او به ذات خودش تصوّر می شود و به ذات خودش - مانند واجب الوجود - شناخته می شود^۲، زیرا او را حدّی

۱. تا... اراده نکرد، این دو جزء است که استثناء شان معتبر نیست، و مراد اینکه: او به اراده ای زائد اراده نکرد، خلاصه آنکه تعریف بدون ذکر استثناء تمام است، یعنی وقتی گفت: قادر کسی است که اگر اراده کرد انجام می دهد و اگر اراده نکرد انجام نمی دهد، تمام است، وگرنه باید اراده عینی باشد که استثنایش متحقق است، چنانکه گفته اند: ولی خواست، پس انجام داد. «سبزواری» ۲. برای اینکه علم به حقیقت وجود جز به علم حضوری امکان پذیر نیست، پس واجب الوجود جز به شهود اشراقی دانسته نمی شود، و علم حضوری برای هر عقل و نفسی به ذات خودش علم به اوست، ولی نه علم به کُنه، و اطلاق تصوّر بر این علم یا حقیقی است و یا تسامح است... و مراد ابن سینا از متصوّر بودن او به ذات خود و معرفتیش به ذاتش: معلومیت اوست به علم حضوری برای مجردات، نه معلومیت او مطلقاً به کُنه، بلکه به نفس معلومیت آنها مر ذاتشان راست، چون ذات اسباب (سببها) جز به اسبابشان دانسته نمی شود، چنانکه امام (ع) فرمود: ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله. «سبزواری»

نیست و به ذات خودش تصوّر می‌شود، زیرا در تصوّر او نیاز به چیزی نیست، برای اینکه او «اولی التصوّر» است و به ذات خودش شناخته می‌شود، چون سببی ندارد، و بر فعل محکم واقع می‌شود، و فعل محکم یعنی: تمام آنچه را که موجود در وجود و حفظ وجودش ضرورتاً و به حسب امکان نیاز دارد عطا می‌فرماید، اگر این امکان در ماده باشد، به حسب استعدادی است که در آن است، و اگر در ماده نباشد، به حسب امکان امر در نفس خودش - مانند عقول فعّال - می‌باشد، و به واسطه تفاوت در امکانات، درجات موجودات در کمالات و نقصانات اختلاف پیدا می‌کند، پس اگر تفاوت امکانات در نوع باشد، اختلاف در نوع است و اگر این (تفاوت) در اشخاص باشد، اختلاف کمال و نقصان در اشخاص است؛ پس کمال مطلق، و جوب بدون امکان، و وجود بدون عدم، و فعل بدون قوه، و حق (درست) بودن باطل می‌باشد؛ و هر بعدی، از اولی ناقص‌تر است، برای اینکه هر چه جز اوست، در ذات خودش ممکن است؛ سپس اختلاف بین بعدی‌ها از اشخاص و انواع، به حسب استعداد و امکان می‌باشد، پس هر یک از عقول فعّال، برتر از آنکه پس از اوست می‌باشد، و تمام عقول فعّال، برتر از امور مادی می‌باشند، سپس آسمانیها از تمام مادیها - از عالم طبیعت عنصری - برتراند، و مراد ما از برتر بودن، قدیم‌تر و دیرینه‌تر بودن در ذاتش می‌باشد، زیرا وجود بعدی او - جز پس از وجود او - جایز نیست؛ و این امکانات اسباب شرّاند، از این روی هیچ امری از امور ممکن، خالی از آمیزش شرّ نیست، برای اینکه شرّ عبارت از عدم است، چنانکه خیر عبارت از وجود است، و هر جا که امکان بیشتر باشد، شرّ هم بیشتر است؛ پایان سخن او.

از کسانی که این مسئله را محکم کرده و نهایت تحقیق را درباره آن نموده، از دانشمندان امامی مذهب ما، علامه طوسی (خواجه نصیرالدین) در کتاب نقدالمحصّل است، چون صاحب کتاب محصّل (خطیب‌رازی) که مذهب اشعری دارد گوید: مسئله: جایز نیست که خداوند چیزی را برای هدف و غرضی انجام دهد - برعکس معتزلیان و بیشتر از فقیهان - چون هرکس که چنین باشد، به فعل آن شئی استکمال می‌یابد و استکمال یافته به غیر خود، به ذات خود ناقص است؛ و برای اینکه هر غرضی که فرض شود، آن از ممکنات است، پس خداوند بر ایجاد آن از ابتدا قادر است، پس

واسطه بودن آن فعل بیهوده است؛ گفته نمی‌شود که تحصیل آن جز بدان واسطه امکان‌پذیر نیست؛ چون گوییم: چیزی که صلاحیت آن را دارد که نوعی غرض و هدف باشد، جز رسانیدن لذت به بنده نیست، و آن مقدور خداوند - بدون چیزی از وسایط - هست؛ دلیل آورده‌اند به اینکه: هر چه که برای غرضی انجام می‌یابد بیهوده است، و کار بیهوده بر حکیم جایز نیست؛ گوییم: اگر مراد از بیهوده، خالی از غرض است، این استدلال به چیزی بر نفس آن چیز است، و اگر مراد چیز دیگری غیر آن می‌باشد، آن را بیان و روشن کن.

ناقد محقق گوید: گویم: معتزلیان گویند: فعل حکیم خالی از غرضی که داعی به آن فعل باشد نیست، وگرنه برتری بدون برتری‌دهنده لازم می‌آید، و فقیهان گویند: حکم به قصاص از آن جهت از ناحیه شارع مقدس آمده تا مردمان از قتل و کشتن بپرهیزند، این از جانب شارع غرض است، سپس مجتهدان بر این (قصاص) «اذن - اجازه» و «منع - بازداشتن» را در آنچه که شارع حکمش را در آن - به گونه‌ای که موافق غرض باشد و یا موافق نباشد - تصریح نکرده فرغ قرار داده‌اند؛ و برخی از قائلان به اغراض گویند: مراد راندن اشیاء ناقص است به کمالاتشان، و بخشی از کمالات هست که جز بدان راندن حاصل نمی‌شود، چنانکه رسانیدن جسم از مکانی به مکان دیگر جز به واسطه حرکت دادنش امکان‌پذیر نیست و این غرض از حرکت دادن آن است، پس تحصیل بعضی از اغراض - بدون واسطه قرار گرفتن افعالی خاص - محال است و محال، مقدور او نیست.

و اینکه گفته: صالح از آن جهت که غرض است، جز رسانیدن لذت به بنده نیست و آن بدون چیزی از وسایط، مقدور خداوند است؛ حکم کلی نیست، برای اینکه لذت گرفتن مزد کسب - بدون کسب - مقدور او نیست، و بیهوده، مطلقاً فعل خالی از غرض نیست، بلکه لازم است شرطی بدان اضافه شود که: از شأن آن فعل اینکه: از فاعل مختار آن، برای غرضی صادر می‌شود.

اما آنجا که گفته: فاعل برای غرضی، مستکمل به غرض است؛ حکمی است که از حکما گرفته و در غیر جای خودش مصرف کرده، چون آنان راندن اشیاء را به سوی کمالاتشان نفی نمی‌کنند، وگرنه علم منافع اعضا و قواعد علوم حکمی - از طبیعیات -

و علم هیئت و غیر آن باطل شده و تمام علّت‌های غائی یکسره از اعتبار می‌افتد، بلکه گویند: افاضه موجودات از مبدئشان، بر کامل‌ترین وجه ممکن است، نه اینکه ناقص خلق می‌کند و سپس به قصد دوم تکمیلش می‌سازد، بلکه مشتاق به کمالش خلق می‌کند نه به واسطه در کارگیری تدبیر، و مرادشان از غرض، از سرگیری این تدبیر است در استکمال - به قصد دوم - اما اهل سُنّت گویند: او هر چه را که اراده کند انجام می‌دهد، و از شأن فعل او این نیست که به نیکویی و زشتی توصیف گردد، زیرا بسیاری از ناقصان را پیش از استکمالشان نابود می‌سازد^۱ و بسیاری حرکت‌کنندگان را به غیر غایات حرکتشان حرکت می‌دهد، و در افعالش به چرا و چگونه مورد پرسش قرار نمی‌گیرد؛ پایان سخن ناقد کتاب محصل.

به پایان رسانیدن و به دست آوردن

بین حکما و اشعریان در اثبات علّت‌ها و غایات اشیاء و عدم آنها نزاع و گفتگوست، پس هر فعل و حرکتی نزد حکما دارای غایت و سببی است، ولی نزد آنان این گونه نیست، چون آنان علّت و معلول و ایجاب و استلزام را در فاعل، مطلقاً انکار دارند، خواه واجب‌الوجود باشد و یا غیر او، و این به سبب اثباتشان مر قدرت راست - به معنی گفته شده - بدون برتری‌دهنده و داعی؛ پس آنان با این مذهب و نظریه‌ای که از ایشان مشهور است، دورترین خَلق خدا از شاهراه حکمت و معرفت‌اند، جز آنکه مراد

۱. بدان در اینجا دو غایت است: یکی رسیدن به جوار الهی - غایت غایات و منتهای خواست‌ها - و در این امر ناگزیر از گذر بر دروازه بزرگ که انسان کامل و باب‌الله است می‌باشد و این به زودی واقع می‌شود، زیرا فیض الهی انقطاع‌پذیر نیست و کلماتش پایان‌پذیر نیست و مواد نابود شونده نیست، و همگان رو به سوی انسان کامل دارند و بر باب او وارد می‌شوند و برای او خلق شده‌اند، و اوست که متحرک و طولاً رونده به سوی خدا و مخلوق برای خداوند متعال است.

دوم غایت مطلوب از هر چیزی است - به حسب آن چیز - از حیث وقوع آن چیز است تحت اسمی از اسماء حسناى الهی، و آن اسم رساننده آن چیز نیز هست، و بدان جهت که تمام اسماء الهی حُسن است و همگی صفاتش عُلّیا، و به واسطه فنای اشیاء در چشمه بقا است که در حدیث از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده که: مرا بر یونس پیغمبر - فرزند منی - برتری مدهید، از این روی بوده که حکما گفته‌اند: اجلهای اخترامی (ناگهانی) طبیعی است و نغمه‌های ناموزون موزون است، و چون این را دانستی، بطلان سخن آنان را که گویند: پیش از استکمالشان نابودشان می‌سازد، خواهی دانست. «سبزواری»

مشایخ و پیشینیانسان چیز دیگری باشد، و آن نفی «لمیّت - چرائی» - که زائد بر ذات اوست - از او در فعل مطلقش باشد.

اما نزاع و گفتگوی بین حکما و معتزلیان در نفی غایت زائد از ذات او تعالی در فعل مطلقش، و اثباتش در او می باشد، برای اینکه حکما را نظر این است که فعل او تعالی مطلقاً، برای غرضی غیر از خودش - از رسانیدن خیر به ممکنی و یا نفع و یا ثواب و پاداش و یا غیر اینها - نمی باشد، ولی این غایات و اغراض بر افعال او مترتب می گردد، ولی معتزلیان برای فعل او غرضی که عاید بندگان می شود اثبات کرده اند، اما افعال خاص: برای هر یک از آنها سبب غائی، و غرضی برای فاعلش در آن - نزد آنان - می باشد که فاعل آن فعل بدان، استکمال می یابد، خواه بدو الحاقات زمانی ملحق گردد - چنانکه در فاعلهایی که تحت کون (و فساد) اند می باشد - و یا الحاقات غیر زمانی - چنانکه در فاعلهایی که مافوق کون (و فساد) اند می باشد - .

بدان که علت غایی - همان طور که در مباحث علت ها گفته آمد - عبارت از علت فاعلیّت - به حقیقت و ماهیتش - برای فاعلیّت فاعل می باشد، و آن (علت غایی) از آن روی که مورد ملاحظه فاعل در فعلش می باشد، غرض و هدف نیز هست، و هر دو - بالذات - متحداند و به واسطه اعتبار، متغایر، پس در آنجا یک چیز است که به نام علت غائی و غرض نامیده می شود، و همین طور فایده ای که مترتب بر فعل، و غایتی که فعل بدان منتهی می شود، ذاتاً متحداند و به واسطه اعتبار، متغایر می باشند، پس خیریت و تمامیت که لازمه وجود فعل در خارج است، از حیثی بر فعل، فایده مترتب می شود و از حیثی فعل، غایت را به سوی آن سوق می دهد؛ و در افعال فاعل مختار چهار امر است و اغراض و غایات، به غرض آخری که مبدأ و منتهای تمام آنهاست - و آن به حقیقت غرض و در مقام کنکاش غایت است - مترتب و متسلسل اند.

و در طی این مباحث دانستی که: این معانی چهارگانه - یعنی علت غایی و فایده و غایت و غرض - تمامشان در فعل الهی یک چیزاند و آن ذات احدی اوست، و بازگشت آنها به عنایتی است که عبارت از علم تام به گونه خیر به نظام، و اراده حقیقی به فعل خیر - بالذات - مطلقاً، بنابراین عالم اکبر - و آن انسان کامل بزرگ است - فاعل و غایتش از حیث اول و آخر و مبدأ و بازگشتگاه، خداوند سبحان، به حسب نفس ذاتش

می‌باشد، اما هر جزئی از اجزای نظام وجود، غرض قریب و غایت قریب آن، به حسب خصوصیت، چیزی غیر از ذاتش می‌باشد، چنانکه فاعل قریب آن، به حسب خصوصیت، چیزی غیر از حق اول تعالی است، و همین‌طور غایت و فاعل در نظام شخص جزئی انسانی با تمام اجزا و طبایع و قوایش، نفس او که تعلق به تمام بدنش دارد می‌باشد؛ اما فاعل و غایت قریب هر فعل مخصوص از افعال اعضاء، قوه مخصوصی از قوای نفسش - مانند جاذبه و دافعه و غذیه و رشددهنده و مولده و غیراینها تا هزاران هزار قوه و فعل - می‌باشد، و بازگشت تمام آنها - اولی و آخری و ظاهری و باطنی - به نفس می‌باشد.

پس روشن و آشکار شد که فاعل مختار، اگر ممکن‌الوجود بوده و ذاتش ناتمام باشد، غرض و هدفش از فعل، چیزی زائد بر ذاتش می‌باشد که آن کمال ذات و تمام آن است و بدان، در فعل استکمال و تمامی می‌یابد، و چون واجب‌الوجود - از آن روی که ذاتش کامل و تمام و بلکه فوق تمام است - در فعلش غرض و غایتی جز نفس ذاتش - نه چیزی آن‌سوی ذاتش - ندارد، و معنی این سخن این نیست که فعل مطلق او را غایت و غرضی نیست، بلکه غایت و غرض او ذات اقدسش می‌باشد، وگرنه (اگر غیر این باشد) بازگشت به مذهب اشعریان پیدا می‌کند و خداوند از این نسبت بسی میرا و دور است.

حال روشن و هویدا گشت که حکما از فعل مطلق الهی، غرض و غایت آخری - غیر ذاتش - را نفی می‌کنند و گویند: ذات او غرض اغراض و هدف اهداف و غایت غایات و نهایت طلبات و رغبت‌ها و شوقها می‌باشد، چون علت علت‌ها و سبب سبب‌ها و مسبب‌ها و معلل‌هاست، ولی غرض و غایت و علت غائی را نفی نمی‌کنند؛ بلکه اغراض و غایات و کمالاتی مترتب برهم اثبات می‌کنند که به او تعالی منتهی می‌گردد - برخلاف اشعریان - زیرا آنان باب تعلیل را مطلقاً می‌بندند؛ و نیز برعکس معتزلیان، چون آنان در فعل مطلق او غرضی غیر از ذاتش اثبات می‌کنند؛ هر دو قول انحراف از راه درست است.

و در آنچه که حکما نظر داده‌اند، راز توحید در وجود - آن‌گونه که عرفا دانسته و گفته‌اند - اثبات می‌گردد؛ و ما بر آن (راز توحید در وجود) از راه مبدئیت و فاعلیت

اقامه برهان کرده‌ایم، و در اینجا از راه آخریت و غایتت اقامه برهان بر آن می‌شود؛ برای اینکه کمال هر چیزی عبارت از نفس آن چیز است، همین‌طور کمال کمال و تمام تمام.... تا پایان کمالات ذاتی و تمام تمامهای وجودی - به جهت دفع دور و تسلسل - پس: کل شئی هالک الاوجهه، یعنی: هر چیزی فنا شونده است جز وجه او (۸۸ - قصص) و بدان، راز قیامت کبرا تحقق پیدا می‌کند^۱، و راز بیان الهی که: لمن الملك اليوم لله الواحد القهار، یعنی: امروز سلطنت که راست؟ خاص پروردگار یکتای غالب و چیره (۱۶ - غافر) و آنچه که عارف محقق از فنا و بقا گوید، و آنچه فرفوریس از اتحاد عاقل بعقل فعال گوید، و آنچه از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت شده که فرمود: لی مع الله وقت لا یسعنی فیہ ملک مقرب و لانبی مرسل، یعنی: مرا با خدا وقتی است که در آن وقت نه فرشته مقرب و نه پیامبر مرسلی ننگند - با اینکه خود آن حضرت از پیامبران مرسل بوده است - تحقق پیدا می‌کند.

۱۰

فصل

در حکمت پروردگار و عنایت و هدایت و کرم و بخشش او

دانستی که: حکمت برترین علم به معلومات و استوارترین فعل در مصنوعات (موجودات) است، و واجب‌الوجود تمام اشیاء را با علّت‌ها و سبب‌هایش - از ذات خود - می‌داند و نظام تمام‌تر را تا غایت حقیقی که لازم دارد انجام می‌دهد، او به این معنی حکیم در علم خود است و در صنوع و فعلش محکم و استوار است، پس حکیم مطلق است؛ و دانستی که: این علم به عینه سبب وجود اشیاء وارده ایجاد آنها می‌باشد، بدون اینکه منظور نظر او در ایجاد چیزی سافل و پائینی و غرضی غیر حاصل در ذات فاعل باشد، و این معنی عنایت است.

۱. چون آن قیام نزد پروردگار یکتای غالب بر همه چیز است، و پیش از این دانستی که همگان بر دروازه بزرگ او که انسان کامل است وارد می‌شوند، و او در حضور خداوند ایستاده و گروه‌گروه به دین الهی وارد می‌شوند، و همان‌طور که هریک به ساحت او بالا می‌روند، همین‌طور: ما خلقکم و لابعثکم الآکنفس واحده، و نیز: وقتی انسان کامل تبدیل یابد: فاشرق الارض بنور ربها، «کُلُّ» تغییر و تبدیل یابد، برای اینکه «کُلُّ» مانند اجزای ذات اوست، پس حشر «کُلُّ» به سوی خدا، به تبعیت حشر اوست به سوی او. «سبزواری»

و هدایت عبارت است از آنچه که شئی را به کمال دوّمش که در اصل وجود و بقایش بدان نیاز ندارد می‌راند، و خداوند کمال وجود هر چیزی را (بدان چیز) عطا فرموده است، و آن چیزی است که در وجود و بقایش بدان نیازمند است، و آن را کمال دومی نیز اضافه داده که در آن دو (وجود و بقا) بدان محتاج است، و در قرآن بدان اشاره کرده و فرموده: رینالذی اعطی کل شئی خلقه ثم هدی، یعنی: پروردگار ما همان است که هر جنبنده‌ای را آفرینش او بداد و الهامش کرد [که چگونه زندگی کند] (۵۰ - طه) پس آفریدن اعطای کمال اوّل است و هدایت، بخشیدن کمال دوم، و باز فرموده: الذی خلقنی فهو یهدین، یعنی: آن کس که مرا آفریده همو هدایتیم [و الهامم] می‌کند (۷۸ - شعرا).

اما کرم و بخشش: آن بخشیدن خیر است بدون جبران و عوضی، برای اینکه بخشیدن دونوع است: یکی معامله است و دیگری جُود، معامله این است که چیزی را می‌دهد و عوض آن را می‌گیرد، خواه عوض آن چیز عینی باشد و یا نام نیک و یا سرور و یا دعا و یا حصول صفتی کمالی و یا زایل کردن صفت پست نفسانی.

خلاصه آنکه: آنچه برای بخشنده، در آن میل و یا غرضی است که جز به این بخشیدن حاصل نمی‌شود، آن در واقع معامله است، اگرچه همگان پندارند معامله چیزی است که معاوضه عینی باشد و غیر آن را معامله نمی‌نامند، ولی صاحبان خرد می‌دانند که بخشش حقیقی چیزی است که در آن عوض و غرضی نباشد، و آنچه که در آن غرض و یا فایده‌ای هست، معامله می‌باشد، پس جُود و بخشش حقیقی برای مرید و فاعلی است که فعلش را غرضی نباشد و این جز خاص واجب الوجود نمی‌باشد، در این صورت هیچ جواد و بخشنده‌ای جز واجب الوجود نیست، با اینکه هیچ کرم و جودی جز از جهت او حاصل نمی‌شود.

و حقیقت آن رسیده باشد و راه بهره‌وری آن را پیموده باشد؛ در این مسئله آراء مختلف است و نظریات و خواستها پراکنده و فهم‌ها در آن سرگشته و آراء مردمان در آن مضطرب و آشفته؛ دسته‌ای مانند معتزلیان و هر که در ردیف ایشان است معتقداند که خداوند سبحان بندگان را آفرید و بر این افعال توانمندشان گردانید و اختیار را بدانان وا گذاشت، لذا مردمان در ایجاد این افعال - مطابق خواست و طبق توان و قدرتشان - مستقل اند؛ و گویند: او از مردمان اراده‌ایمان و طاعت دارد و از آنان کفر و معصیت را کراهت دارد؛ و گویند: بنابراین اموری چند ظاهر می‌گردد: نخست: فایده‌ تکلیف به اوامر و نواهی و فایده‌ وعده و وعید (نوید و بیم)؛ دوم: استحقاق پاداش و کیفر؛ سوم: تنزیه خداوند سبحان از ایجاد قبایح و زشتی‌ها و شرور - از انواع کفر و گناهان و بدیها - و حتی از اراده‌ آنها؛ ولی آنان در واقع از آنچه که ایشان را از اثبات شریکان برای خدا لازم می‌آید غفلت کرده‌اند؛ و دانستی که وجود، مطلقاً مجعول اوست، و هیچ شک و شبهه‌ای در این نیست که مذهب آن کس که تمام افراد مردم را خالق افعال خودشان و مستقل در ایجاد آنها می‌داند، از مذهب آن کس که بُت‌ها و ستارگان را شفیعان نزد خدا می‌داند زشت‌تر است؛ و نیز آنان را لازم می‌آید: آنچه که پادشاه پادشاهان اراده می‌کند، در گستره‌ مُلک و سلطنتش پدید نیاید و آنچه را که ناخوش داشته و کراهت دارد، در مُلکش وجود یابد، و این نقصان زشت و نارسایی شدید در سلطنت و ملکوت اوست و خداوند قیوم از این نسبت بسی دور و برتر است.

دسته دیگری مانند اشعریان و هر که در ردیف ایشان است معتقداند که هر چه در وجود داخل می‌شود، آن به اراده‌ خداوند متعال - بدون واسطه - می‌باشد، خواه از اموری باشد که قائم به ذات خود است و یا از صفاتی باشد که تابع غیرخود - از افعال بندگان و اراده و شوق و حرکات و طاعات و گناهان آنان و غیراینها - باشد؛ و گویند: اراده‌ خداوند متعلق به هر کائن (موجود) است و متعلق به چیزی که کائن نیست نمی‌باشد، چنانکه بین مردمان مشهور است: هر چه در عالم واقع می‌شود، آن به قضای الهی و قدر او می‌باشد، از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت شده که: ماشاءالله کان و مالم یشأ لم یکن، یعنی: هر چه خدا خواسته تحقق پذیرفته و هر چه نخواسته تحقق نپذیرفته، پس هیچ موجد و مؤثری در وجود و ایجاد، جز خداوند متعال که در خلق و

ایجاد از شریک و انباز میبَست نمی باشد، لذا هر چه می خواهد انجام می دهد و آنچه اراده می کند حکم می نماید، هیچ علت و سببی فعلش را نیست و هیچ بازگرداننده ای قضای او را، لایسثل عما یفعل و هم یسئلون، یعنی: او از آنچه انجام می دهد مورد پرسش قرار نمی گیرد و اینانند که مورد پرسش قرار می گیرند (۲۳ - انبیا) خرد را مجال و میدانگاهی در نیکو و زشت شمردن افعال - نسبت بدو - نیست، بلکه صدور تمام آن افعال از او نیکوست.

و سبب های مشاهده مانند افلاک و ستارگان و اوضاع آنها برای صدور حوادث و پدیده های زمینی و اشخاص انسان و حیوان برای صدور افعال و حرکات آنها، چیزهایی است که وجود اشیاء به حسب ظاهر - نه به حسب حقیقت امر در نفس خودش - بدانها ارتباط دارد، چون آنها سبب های حقیقی نیستند و هیچ دخالتی در هیچ یک از اشیاء و موجودات ندارند، ولی سَنّت و روش الهی بر این است که نخست آن سبب ها را پدید آورده و از پی آنها این مسببات را پدید آورد؛ تحقیق آنکه: این مسببات در آغاز از او صادر شده اند؛ و گویند: در این، بزرگداشت قدرت الهی و تقدیس آن (قدرت) از آمیزش با نقصان و نارسای در تأثیر است، برای اینکه در تأثیرش در چیزی دیگر، نیازمند به واسطه بودن چیز دیگری می شود؛ و بین این دو دسته مناقضات و گفتگوها و استدلالات به اموری متعارض یکدیگر - حتی در آیات قرآنی و احادیث نبوی - واقع شد، چون آنها (آیات و احادیث) ظاهرشان در این باب باهم تعارض و مخالفت دارند.

گروه دیگری که حکما و خاصان از یاران امامی مذهب ما - که رضوان الهی بر آنان باد - می باشند^۱ معتقداند که: اشیاء در قبول وجود از مبدأ متعالی متفاوت اند، بعضی از آنها وجود را - جز بعد از وجودی دیگر - نمی پذیرند، مانند عرضی که وجودش - جز بعد از وجود جوهر - امکان نمی پذیرد؛ پس قدرت او در نهایت کمال است و وجود را

۱. مانند محقق طوسی - چنانکه پیش از این از شرح رساله مسئله علم نقل شد - و حاصل این راه اینک: خداوند قدرت و اراده را در بنده پدید می آورد، سپس این دو، موجب وجود مقدور می شوند، پس خداوند فاعل بعید است و بنده فاعل قریب - البته در این روش و راه - اما در طریقه و روش راسخان و استواران در علم: خداوند متعال در دوریش نزدیک است و در نزدیک بودنش دور، و فرق بین آن دو طریقه و طریقه معتزلیان ظاهر است، چون معلول - نزد معتزلیان - در بقا نیاز به علت ندارد، و نزد محقق (طوسی) و غیر او، برخلاف این است. «سبزواری»

بر ممکنات - بر ترتیب و نظام و به حسب قابلیت آنها که به حسب امکانات متفاوت اند - افاضه می کند، بعضی دیگر از او بدون سبب، صادر می شوند و برخی با یک سبب و یا سبب های فراوان، پس چنین چیزی در وجود - مگر پس از پیش بودن اموری چند که سبب های وجود اویند - داخل نمی شود، و اوست که مسبب الاسباب - بدون سبب - است، و این نقصان در قدرت نیست، بلکه نقصان در قابلیت است، پس چگونه نقصان و نیاز توهم می شود؟ با اینکه سبب متوسط نیز صادر از اوست، پس خداوند سبحان در ایجاد چیزی از اشیاء به هیچ کس جز خودش نیازی ندارد.

گویند: شکی در وجود موجودی که در خیر و بخشش بر کامل ترین وجه است و همین طور در اینکه صدور موجودات از او لازم است که بر بالاترین نظام باشد نیست، پس صادر از او یا خیر محض است - مانند فرشتگان و موجوداتی که همانند ایشان اند - و یا چیزی است که در آن خیر، بر شر غالب است - مانند غیر فرشتگان از جنیان و انسیان - پس خیرات در قدرت الهی - به اصالت - داخل است، و شرور که لازمه خیرات است در آن - به تبع - داخل است، از این روی گفته اند: خداوند اراده کفر و گناهان را که از بندگان صادر می گردد دارد، ولی راضی بدان ها نیست^۱، بر قیاس آن کس که افعی انگشتش را گزیده و سلامتیش موقوف بر بریدن انگشتش می باشد، او بریدن انگشتش را به اراده خودش اختیار می کند - ولی به تبعیت اراده سلامت - و اگر آن (سلامتی) نبود، اصلاً اراده قطع و بریدن آن را نمی کرد، لذا گفته می شود: او اراده سلامتی را دارد و بدان راضی است، و اراده بریدن انگشت را دارد و بدان راضی نیست، اشاره به فرق دقیق و باریکی است.

و میدانی که: این نظریه بهتر از دوتای اولی و سالم تر از آفات است، و نزد صاحبان بینش قوی در حقایق معارف، متوسط بین جبر و اختیار است و بهترین کارها در میانه روی آنهاست.

گروه دیگری که راسخان و استواران در علم، یعنی اهل الله خاص می باشند معتقداند که: موجودات با تباینشان در ذات و صفات و افعال، و ترتبشان در نزدیکی

۱. یعنی آن را بالذات اراده ندارد، بلکه بالعرض دارد، برای اینکه شر، در قضای الهی بالعرض مجعول است، درحالی که اراده و رضا و عشق و محبت و ابتهاج و امثال اینها، اصطلاحاً متحداند. «سبزواری»

و دوری به حق اول تعالی و ذات احدیت، همگیشان یک حقیقت الهی اند که جامع تمام حقایق و طبقات آن (حقیقت) می باشند، نه به این معنی که مرکب از مجموع، یک چیز است که حق سبحان می باشد، هرگز! که ساحت قدس الهی از تهمت و نسبت کثرت و ترکیب مبرا است، بلکه به این معنی که آن حقیقت الهی با آنکه در غایت بساطت و احدیت است، نورش از کران تا کران آسمانها و زمینها نفوذ کرده است و هم سنگ ذره‌ای از ذرات موجودات و اکوان وجودی نیست جز آنکه نور الانوار محیط بدان و غالب و چیره بر آن است و: هو قائم علی کل نفس بما کسبت، یعنی: او مراقب اعمال همه کسان است (۳۳ - رعد) و هو مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله، یعنی: او با هر چیزی هست - نه با جفت بودن - و غیر هر چیزی است - نه با دور بودن - و هو الذی فی السماء اله فی الارض اله، یعنی: او پروردگاری است که در آسمان خداست و در زمین هم خداست (۸۴ - زخرف) ۱.

و این مطلب دقیق و عالی، ولی دشوار، چیزی است که آنان با کشف و شهود - پس

۱. یعنی آن اصل محفوظ و سنخ باقی می باشد. نه مانند اصلی که داخل در فرع باشد. چون او داخل در اشیاء است نه با آمیزش. و نه فرو رفته در اشیاء است و نه خارج از آنها. و نه مانند اصلی که فرعی است او باشد؛ چون او را در وجود دومی نیست که از او دور باشد - دوری غزلی - بلکه دور بودنش. دور بودن صفتی است. بلکه مانند اصلی است که فرع را شانی نیست مگر آنکه با اصل شانی داشته باشد. ولی اصل را شانی است که فرع را با او شانی نیست. زیرا او قیوم و مقوم وجودی آنهاست. برای اینکه نسبت وجودات آنها به وجود مطلق که مرتبه ظهور اوست، و نیز نسبت تقوم آنها بدو. مانند نسبت ماهیت است به مقوماتش - به حسب شئیت ماهیت و تقویمش مر آنها را به گونه ای -.

خلاصه آنکه: وجودات آنها نخست مضاف به او تعالی هستند. زیرا نسبت شئی به فاعلش به وجوب است و به قابلیت به امکان. چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله؛ و دوم مضاف به ماهیاتشان است. زیرا کلیات طبیعی - یعنی ماهیات - موجوداند - اگر چه به واسطه وجود یعنی وساطت در عروض باشد - چون نظر به وحدت حقیقی - که کثرات در نزد آن درنوردیده شده است و ما به الامتیاز در وجود عین ما به الاشتراک است و وجود بدو بازمی گردد و سلطنت و ملک او راست - گردد. اثر، اثر اوست، و چون نظر به کثرت - و اینکه آن را وجوداتی است اگر چه از اویند - شود. آثار، آثار آن است؛ پس باید مراتب حفظ گردد. به ویژه اگر نظر به کثرت آثار شود و یا شریعت و بدی مشاهده شود. باید از جانب قوایل بر شمرد - به جهت سپر بودن قوایل مر حق تعالی را -.

خلاصه آنکه ایجاد، تابع وجود است و اثر. صاحبش را می شناسد، و باید توهم ترکیب و آمیزش - چنانکه در پیشی بود - نشود، و آنچه که این مطلب را توضیح می دهد پیش از این گذشت. بدان مراجعه کن.

از ریاضات و خلوت‌ها که داشته‌اند - حاصل کرده‌اند، و این همان چیزی است که ما بر آن - مطابق کشف و وجدان - اقامه برهان کرده‌ایم، بنابراین همان‌گونه که در وجود، شأنی نیست جز آنکه آن، شأن اوست، همین‌طور در وجود، فعلی نیست جز آنکه آن فعل اوست، نه به این معنی که مثلاً فعل «زید» صادر از «زید» نیست، بلکه به این معنی که: فعل «زید» با اینکه به حقیقت - نه مجاز - فعل اوست، همو به حقیقت، فعل خداست، پس هیچ حکمی جز برای خدا و هیچ قوه و نیرویی جز به خدای والی بزرگ نیست، یعنی هر قوه و نیرویی، قوه و نیروی اوست، پس او با غایت عظمت و بلندیش، به منازل اشیاء فرود آمده و فعل آنها را انجام می‌دهد، همچنان که با نهایت تجرد و تقدسش، هیچ زمین و آسمانی از او خالی نیست، چنانکه فرموده: و هو معکم اینما کنتم، یعنی: هر کجا باشید او با شماست (۴ - حدید)

و چون این مقام تحقق و ثبوت یافت، روشن شد که نسبت فعل و ایجاد به بنده - مانند نسبت وجود و سمع و بصر و دیگر حواس و صفات و افعال و انفعالات حواس - جایز است، البته از وجهی که به عینه بدو نسبت پیدا می‌کند، پس همان‌طور که وجود «زید» به عینه امری است که در واقع متحقق است و به «زید» - به حقیقت نه به مجاز - انتساب پیدا می‌کند، و آن با این همه شأنی از شئون حق اول تعالی است، همین‌طور علم و اراده و سکون و تمام آنچه که از وی صادر می‌گردد، منسوب به او تعالی - به حقیقت نه به مجاز و دروغ - می‌باشد؛ پس انسان فاعل آنچه از او صادر می‌شود است، با این همه فعل او یکی از افعال حق تعالی است - البته به‌گونه‌ای برتر و شریف که شایسته احدیت ذات او بدون آمیزش انفعال و نقص و تشبیه و آمیختگی به اجسام و پلیدی‌ها و زشتی‌ها می‌باشد - خداوند از این تهمت‌ها و نسبت‌ها بسی برتر است.

پس تنزیه و تقدیس به مقام احدیت بازمی‌گردد که در آن، هر موجودی مستهلک و نابود است، و اوست یکتای غالب و چیره‌ای که در سرای وجود جز او کسی نیست؛ و تشبیه به مقامات کثرت بازمی‌گردد، و معلولیت و ثناها همگی به وجه احدی و یگانه او بازمی‌گردد، و نهات ثناها و مدایح و تقدیسات او راست.

و این بدان جهت است که شأن او افاضه و وجود بر هر موجودی است، و وجود - تمامش - همان‌گونه که دانستی خیر محض است و مجعول و مُفاض؛ و شرور و

اعدام غیر مجعول‌اند، و همچنین ماهیات - چنانکه بارها گفته آمد - بوی وجود را نشنیده‌اند؛ بنابراین عین (ماهیت) سگ نجس و پلید است، ولی وجود فائض بر وی - از آن‌روی که وجود است - پاک است، و همین‌طور عین کافر از حیث ماهیت و عین ثابتش - نه از حیث وجودش - نجس و پلید است، چون (وجود) ذاتاً طاهر و پاک است، و این وجودات‌اند که به اعدام و ظلمات - به واسطه دوریشان از کانون بخشش و نور - آمیخته گشته‌اند، مانند نور خورشیدی که بر پلیدها و جاهای چرک‌آلود می‌افتد، از نوریت و صفا و پاکی - به واسطه افتادنش بر آنها - بیرون نرفته و متصف به صفات آنها - از بوی بد و غیراینها جز بالعرض - نمی‌گردد، همین‌طور هر وجودی - از آن حیث که وجود و یا اثر وجود است خیر و نیکوست و در آن شریّت و زشتی نیست، بلکه شریّت و زشتی از جهت کمبودی و نقصش از تمام بودن و از حیث منافاتش با خیر دیگر است، هر یک از این دو به‌گونه‌ای به عدم بازمی‌گردد و عدم، مجعول هیچ‌کس نیست؛ سپاس مر پروردگار والا و بزرگ را.

این حاصل سخن در بیان این مذهب و نظریه بود، و معرفت نفس و قوای آن، یاوری بزرگ و قوی بر فهم این مطلب می‌باشد، برای اینکه حواس و قوای حیوانی و طبیعی، تمامشان فعل نفس است - چنانکه تحقیق این را ثابت کرده است - با اینکه در واقع فعل این قوا - نه به معنی شرکت بین دو فاعل در یک فعل - نیز می‌باشند، چنانکه در افعال دو فاعل صناعی یافت می‌شود که گاهی شرکت بین دو فاعل از آنها در یک فعل - مانند دوزندگی و جز آن - واقع می‌گردد.

شکی نیست که نظریه چهارم دارای بهره بزرگ و مقام بلندی است که اگر رسیدن بدان برای کسی میسر باشد، به شادمانی بزرگ و شرف تمام دست یافته است و بدان، تمام شبهاتی که بر خلق اعمال وارد شده دفع می‌گردد و بدان، معنی سخن امیرالمؤمنین علیه السلام که فرموده: لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین، یعنی: نه جبر است و نه اختیار، بلکه چیز دیگری بین آن دو می‌باشد، تحقق و ثبوت می‌یابد، زیرا مراد از آن سخن این نیست که در فعل بنده، ترکیبی از جبر و اختیار است، و بدین معنی هم نیست که آن، از جبر و اختیار خالی است، و معنای آن این هم نیست که از جهتی اختیار است و از جهت دیگر اضطرار و جبر، و باز این معنی را هم ندارد که بنده

در صورت اختیار مضطر و مجبور است، چنانکه در عبارت شیخ - رئیس صناعت - آمده است، و این معنی هم نیست که بنده دارای اختیار ناقص و جبر ناقصی است؛ بلکه معنایش این است که: او از آن حیث که مجبور است مختار است و از آن وجهی که مختار است مجبور است، و اینکه اختیار او به عینه اضطرار اوست؛ و آن کس که فرموده: خیر الامور اوسطها، یعنی: بهترین کارها میانه‌های آن کارهاست، در این نظریه و مذهب تحقق پیدا می‌کند، زیرا متوسط بین دوزد، گاهی به معنی آمیخته از دو طرف شکسته آن دو می‌باشد، مانند آب ولرم که گفته می‌شود: نه گرم است و نه سرد، با اینکه بیرون از جنس آن دو نمی‌باشد.

این معنی سخن آنان است که: متوسط بودن بین ضدها، به منزله خالی بودن از آنهاست؛ و گاهی هم به گونه‌ای اعلا و برتر بسیط تر - بدون تضاد و مزاحمتی بین آن دو - جامع آنها می‌باشد، و این در مثال گرمی و سردی، مانند جوهر فلک - در مقام تحقیق - می‌باشد، زیرا در آن با بساطتش، این کیفیات چهارگانه - به گونه‌ای اعلا و برتر و بسیط تر از آنچه در این عالم پدید و یافت می‌شود - یافت می‌گردد، برای اینکه آنچه از آنها پدید می‌آید، از آنها و به واسطه آنها افزایده می‌شود، پس متوسط به این معنی، بهتر از متوسط به معنی اول است؛ پس مثال نظریه اولی مانند گرمی آتش است و نظریه دومی مانند سردی آب است، و سومی مانند کیفیتی که در آب ولرم است می‌باشد، و چهارمی مانند حال فلک است - در مقام تحقیق - که گرمیش ضد سردیش نیست - با اینکه هر دو شدیداند - .

پس تو ای مشتاق تحقیق - در شناخت موجودات - که با سلوک و پویایی خودت برای دست یازی به عالم تقدیس کوشش می‌کنی! از کسانی که متصف به مادینگی تشبیه محض اند، و به نرینگی تنزیه صرف‌اند و به خنوث جمع بین آن دو - مانند کسی که دو شخصیت دارد - مباش، بلکه در اعتقاد مانند ساکنان عبادتگاههای ملکوت - یعنی از فرشتگان عالین - باش که آنان را شهوت مادینگی تشبیه، و غضب نرینگی تنزیه و خنوث آمیزش بین دو امر متضاد نیست، زیرا آنان از اهل وحدت جمعی الهی اند، چون خداوند سبحان در نزدیک بودنش دور است و در دور بودنش نزدیک است، رحمتش تمام موجودات را فرا گرفته و از ذاتش چیزی از ذوات خالی

نیست و از فعلش چیزی از افعال، و از شأنش چیزی از شئون، و از اراده و مشیتش چیزی از اراده و مشیت‌ها بیرون نیست، و بدین جهت است که فرمود: کل یوم هو فی شأن، یعنی: هر دم او در کاری است (۲۹ - رحمان) و فرمود: مایکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم، یعنی: هیچ رازگوی سه‌نفری نیست جز آنکه خداوند چهارمی آنان است و هیچ رازگوی پنج‌نفری نیست جز آنکه خداوند ششمی آنان است (۷ - مجادله) و به این سخن راز بیان الهی که فرمود: و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی، یعنی: تو نینداختی هنگامی که تیر را انداختی؛ بلکه خدا بود که انداخت (۱۷ - انفال) آشکار می‌شود، در این فرموده، سلب و اثبات از یک جهت است، چون او تیر انداختن را از رسول خودش صلی‌الله‌علیه‌وآله - از آن حیث که برایش اثبات کرده - سلب نموده است، همین‌طور آنجا که فرموده: قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم؛ یعنی: با آنان کارزار کنید تا خدا به دستهای شما عذابشان کند (۱۴ - توبه) پس کشتن را به ایشان نسبت داد و عذاب را به خداوند - به‌دست ایشان - آنجا عذاب کردن عین کشتن است؛ این چیزی بود که من از مسئله خلق اعمالی که فهم مردان در آن به سرگشتگی و اضطراب افتاده است می‌دانستم؛ خداوند صاحب توفیق و هدایت است و سررشته تحقیق و ادراک و فهم به‌دست اوست و بس.

تمثیلی که در آن فراگیری است

مطالعه کتاب نفس انسانی در این باب بسیار کمک کرده و کار را آسان می‌سازد، چون او نسخه مختصر (رونوشت خلاصه شده) و کوتاهی است که مطابق کتاب عالم کبیری که دو دست خداوند رحمان آن را نوشته - آن‌کس که رحمت را بر خویش لازم دانسته و در دل‌های مؤمنان ایمان را رقم زده است - می‌باشد، پس بر تو باد بر تدبیر و تفکر در کتاب نفس، و اندیشه در افعالی که از قوای آن صادر می‌گردد، تا برایت روشن و آشکار گردد: افعالی که از بندگان صادر می‌گردد، به‌عینه فعل حق متعال است، نه آن‌گونه که جبری می‌گوید، و نه آن‌شکل که قدری گوید، و نه آن‌چنان که فلسفی بیان می‌دارد؛ به افعال مشاعر و قوای نفس انسانی بنگر که خداوند سبحان آن (نفس) را از حیث ذات و صفت و فعل، مثالی برای ذات و صفات و افعال خویش آفرید، و بیان

الهی را برخوان که فرموده: و فی انفسکم افلا تبصرون، یعنی: در نفس خود شماست، آیا نمی‌بینید؟ (۲۱ - ذاریات) و بیان رسول الهی صلی‌الله‌علیه‌وآله را که فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هرکس نفس خود را شناخت، خدای خویش را شناخته است.

برای اینکه تحقیق - نزد ژرفانگر - آن است که: فعل هر حواس و قوه‌ای، از آن حیث که فعل آن قوه است، فعل نفس است، بنابراین دیدن، بدون شک فعل بینایی است، برای اینکه آن، احضار صورت دیدنی، و یا انفعال دیده است بدان، و همین‌طور شنیدن، فعل گوش است، برای اینکه آن احضار هیئت شنیدنی و یا انفعال گوش است بدان، پس چیزی از آن دو - جز به واسطه انفعال جسمانی - امکان‌پذیر نیست، و هر یک از آن دو، بدون شک فعل نفس است، چون این نفس است که به حقیقت شنوا و بیناست، نه آن‌گونه که در حکمت رسمی مشهور است که: نفس فقط قوا را در خدمت در می‌آورد، مانند کسی که نویسنده و یا نقاشی را استخدام می‌کند، جز آنکه استخدام اینجا طبیعی است و آنجا صناعی؛ در این سخن مشهور سستی و نارسایی می‌باشد، برای اینکه استخدام‌کننده صانع فعل، تنها صانع آن فعل نمی‌باشد، یعنی استخدام‌کننده بنا (سازنده ساختمان) لازم نیست که بنا باشد و استخدام‌کننده نویسنده لازم نیست که نویسنده باشد، همین‌طور استخدام‌کننده قوه شنوایی و بینای لازم نیست که بینا و شنوا باشد، با اینکه وقتی که به وجدان خویش مراجعه می‌کنیم می‌دانیم که: نفوس ما به‌عینه - در هر ادراک جزئی و شعور حسّی - مُدرک و شاعر است، و همواره به‌عینه متحرک به هر حرکت حیوانی و یا طبیعی که منسوب به قوای ماست - به‌ویژه قوایی که به افق عالم نفس نزدیک‌اند - می‌باشد.

و ما به‌زودی در آغاز سخن در مباحث نفس - با خواست خداوند بزرگ - در توضیح این سخن که: نفس به‌عینه در چشم، قوه بینایی است، و در گوش، قوه شنوایی است، و در دست، قوه گرفتن است و در پا، قوه راه رفتن است، و همین‌طور در دیگر قوایی که در اعضاست، تحقیق خواهیم کرد که بدان (نفس) چشم می‌بیند و گوش می‌شنود و دست می‌گیرد و پا راه می‌رود، شبیه آنچه که در حدیث قدسی آمده: کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر و یده الّتی بها یبطش و رجله الّتی بها یمشی، یعنی: من

گوش او هستم که بدان می شنود و چشم او هستم که بدان می بیند و دست او هستم که بدان می گیرد و پای او هستم که بدان راه می رود؛ پس نفس با وحدت و تجردش از بدن و قوا و اعضای آن، هیچ عضوی از اعضا از وی خالی نیست، خواه بالائی باشد و خواه پائینی و خواه لطیف باشد و خواه متراکم، و هیچ قوه‌ای از قوای ادراک کننده و یا حرکت دهنده - خواه حیوانی باشد و یا طبیعی - از آن (نفس) دور نیست، به این معنی که قوا را هیچ هویتی غیر از هویت نفس نیست.

برای اینکه وحدت نفس نوع دیگری از وحدت است که آن را اهل کشف می دانند، و هویت آن (وحدت) سایه هویت الهی و دارای هویت احدیت، که جامع هویات قوا و مشاعر و اعضا است می باشد، لذا هویات دیگر قوا و اعضا در هویت آن مستهلک اند و اثباتشان درائیت آن - هنگام ظهور هویت تام آن و در وقت قیام لحظه مرگ که قیامت صغرای تمام خلایق موجود در عالم صغیر و در این نشأ آدمیت شخصی است - نابود است، سپس (پس از نشأ آدمیت شخصی) نشأ دیگری - به واسطه نفخه و دمیدن دوم - برپا می شود که در آن هنگام مردمان حیرت زده برمی خیزند و زمین بدن اُخروی در آن هنگام به نور نفس - مانند قیامت کبرا یک به یک - روشن و تابناک می گردد، این بدان جهت است که نفس به قوای خود احاطه دارد و بر آن غالب و چیره است، آغازشان از آن است و بازگشت و پایانشان هم بدان است، چنانکه تابشگاه نفس از خداست و غروبگاه آن هم خداست، و تمام موجودات - چنانکه بیان شد - از او آغاز می کنند و بدو منتهی می گردند، الا الی الله تصیر الامور، یعنی آگاه باشید! تمام کارها به سوی او منتهی می گردند (۵۳ - شوری).

۱۲

فصل

در حل بقیه شبهاتی که بر اراده قدیم وارد شده و بعضی دیگر که بر اراده جدید و حادث وارد شده است

از آن جمله اینکه: قدم عالم و تخلف مراد لازم می آید، اگر اراده خدا به گونه‌ای که حکما و محققان اسلامی بیان کرده‌اند باشد، یعنی اراده عین ذات او باشد و عین داعی

که عبارت از علم به نظام اتم می‌باشد.

پاسخ: به حسب آن چیزی است که در مباحث حدوث اجسام و طبایع جسمی و چگونگی ارتباط حوادث و پدیده‌ها به هویت الهی، بدان اشاره کردیم.

و از آن جمله اینکه: در بیان الهی آمده: لایسئل عما یفعل، یعنی: از آنچه انجام می‌دهد مورد سؤال قرار نمی‌گیرد (۲۳ - انبیا) پس اگر چیزی از افعال او علت غائی و یا داعی باشد، باید سؤال به «لِمَ - چرا؟» از فعل او جایز و معقول باشد، پس چرا نهدی از سؤال و منع از طلب لمیت در کتاب و سنت آمده است؟

پاسخ آنکه: مراد از آنچه در آن دو (کتاب و سنت) آمده، نفی تعلیل و سلب غایت از فعل او مطلقاً نیست - چنانکه اشعریان و کسانی که پا جای پای ایشان می‌گذارند پندارند - بلکه مراد - همچنان که بدان اشاره رفت و تصریح هم بدان شد - نفی مطلب «لِمَ» در فعل مطلق و افعال خاص او - به حسب غایت آخری - می‌باشد نه به حسب غایات نزدیک و متوسط، مانند پهن بودن دندانهای آسیا در انسان، برای غایتی که خوب جویدن باشد، و آن هم برای غایتی که خوبی هضم اول باشد و آن برای خوبی هضم دوم و... همین طور تا غایتی که عبارت از تغذیه بدن انسان است به گونه‌ای که موافق مزاجش باشد، و آن نیز برای غایتی است که عبارت از حصول مزاج کامل باشد، و آن هم برای غایتی که فیضان کمال نفسی است باشد، و غایت آن حصول عقل بالملکه، سپس عقل بالفعل و پس از آن عقل فعال است و غایت آن، باری تعالی می‌باشد.

مثلاً در علوم نیز علم لغت و علم نحو برای غایتی است که آن علم منطقی (سخن گفتن) می‌باشد، و غایت آن، آلت برای علوم نظری غیرآلی است، و این علوم غیرآلی، اگر بر اطلاق اعتبار شود، غایت آنها نفس آنهاست، چون برای غیرخودشان از علوم آلی، غایت آخری‌اند، و چون امتیاز پیدا کرده و بعضی‌شان از بعض دیگر انفصال و جدایی پیدا کنند، دور نیست که بعضی از آنها غایت باشند و بعض دیگر دارای غایت، برای اینکه مباحث طبیعت و حرکت و کون و فساد، غایتشان مسائل ما بعد طبیعت است.

سپس (گوییم:) مسائل علم کلی ما بعد طبیعت، غایتشان مطلقاً علم مفارقات

(مجردات) و ربوبیات است و غایت آنها علم توحید و علم الهیت و احوال مبدأ و معاد است، و این علم غایتش از حیث علم، خودش است و از حیث وجود، غایتش رسیدن به جوار الهی و قرب بدوست، و غایت آن فنای در توحید است و غایت آن هم بقای بعد از فناست، و آن را غایتی نیست و همو غایت غایات و نهایت مقامات است؛ بنابراین برای هیچ‌یک از افعال او تعالی - از آن حیث که آن مطلقاً فعل او و از آن جهت که آخرین افعال است - لمّیتی نیست، ولی افعال مخصوص دور و یا متوسط او را اغراض و غایاتی مترتب است که تمامشان منتهی به کسی می‌شوند که او اصل اغراض و اهداف و نهایت شوقها و حرکات - به نفس ذات احدیت حقیقی خود از هر جهت - می‌باشد.

و از آن جمله اینکه: اگر همه به اراده و قضای الهی است، پس رضای به قضا - از جهت عقل و شرع - واجب و لازم است، از این روی در احادیث قدسی آمده: من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی و لم یشکر علی نعمائی فلیخرج من ارضی و سمائی و لیطلب رباً سوائی، یعنی: هرکس راضی به قضای من نباشد و صبر بر بلا و آزمایش من نداشته باشد و نعمت‌های مرا شاکر نباشد، باید از زمین و آسمان من بیرون رفته و پروردگاری جز من را بجوید؛ با اینکه راضی بودن به کفر و بی‌دینی، کفر و بی‌دینی است؛ و از امامان معصوم علیهم‌السلام روایت شده که: ان الرضا بالكفر کفر، یعنی: راضی بودن به کفر، کفر است، و خداوند می‌فرماید: و لا یرضی لعباده الکفر، یعنی: راضی به کفر بندگانش نیست (۷ - زمر).

شیخ محمد غزالی و جز او مانند خطیب رازی به این اشکال پاسخ داده‌اند که: این کفر مقضی است نه قضا، برای اینکه متعلّق قضاست، پس نفس قضا نیست، پس ما راضی به قضائیم نه به مقضی، این سخن را گروهی از صوفیان، مانند صاحب کتاب عوارف و مولانای رومی پسندیده‌اند^۱. برخی از اهل علم هم آن را سست بر شمرده‌اند،

۱. برای اینکه قضا عبارت است از علم فعلی، و مقضی عبارت است از معلوم، و هر یک از آن دو را حکمی است که دیگری را نیست، آیا نمی‌نگری که جایز است گفته شود: علم او تعالی به اشیاء، عین ذات اوست و جایز نیست که گفته شود: اشیاء عین ذات اوست؟ و همین‌طور علم او به اشیاء یک علم است، ولی اشیاء فراوان و بسیارند. «سبزواری» ←

از آن جمله محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) در کتاب نقد المحصل است که گوید: پاسخ او که گفته: کفر، نفس قضا نیست و آن مقضی می باشد، سخن درستی نیست، برای اینکه آنکه گوید: راضی به قضای الهی هستم، مراد او از این سخن، رضای او به صفتی از صفات الهی نیست، بلکه مراد از آن، رضای اوست به آنچه این صفت اقتضا می کند، و آن مقضی است.

پاسخ درست آنکه: رضای به کفر - از آن حیث که قضای الهی است - طاعت است و از این حیثیت کفر نیست.

استادمان - سید بزرگوار که عمر و مجدش طولانی باد - گفته: فرق بین قضا و مقضی در آنجا، سود و بهره ای نمی دهد، آیا اعتبار مقضی - از آن روی که مقضی است - به اعتبار قضا باز نمی گردد؟ و از این حیثیت نبودن، اعتبار برای مقضی نیست؟ بنابراین پاسخ درست - آن گونه که تحقیق شده - آنکه: رضای به قضا - از آن روی که قضای بالذات است - و یا به مقضی - از آن روی که مقضی بالذات است - واجب است و کفر، مقضی بالذات نیست، و تعلق به قضای بالذات نمی گیرد، بلکه قضای بالعرض بدان تعلق می گیرد، پس از آن حیث که لازم خیرات فراوان است مقضی است، نه از آن حیث که کفر است، بنابراین رضای بدان از این حیثیت لازم است، نه از آن حیث که

← این دو حدیث را مولانا در دفتر سوم کتاب مثنویش آورده و چه نیکو به نظم کشیده و تفهیم فرموده، گوید:

دی سئوالی کرد سائل مرا	زانکه عاشق بود او بر ماجرا
گفت: نکته: الرضا بالكفر کفر	این پیمبر گفت و گفت اوست مَهر
باز فرمود او که اندر هر قضا	مر مسلمان را رضا باید رضا
نی قضای حق بود کفر و نفاق	گر بدین راضی شوم باشد شقاق
ور نیم راضی بود آن هم زیان	پس چه چاره باشدم اندر میان؟
گفتمش این کفر، مقضی نه قضاست	هست آثار قضا این کفر راست
پس قضا را خواجه از مقضی بدان	تا شکایت حل شود اندر جهان
راضیم بر کفر ز آن رو که قضاست	نی از آن رو که نزاع و کفر ماست
کفر از روی قضا خود کفر نیست	حق را کافر مخوان اینجا مایست
کفر جهل است و قضای کفر علم	هر دو یک کی باشد آخر، حلم و خلم؟
زشتی خط زشتی نقاش نیست	بلکه از وی زشت را بنمود نیست
قوت نقاش باشد آنکه او	هم تواند زشت کردن هم نکو
گر کشانم بحث این را من بساز	تا سئوال و تا جواب آید دراز
ذوق نکته عشق از من می رود	نقش خدمت نقش دیگر می شود دم،

کفر است؛ و کفر، رضای به کفر است - از آن روی که کفر است - نه از آن روی که لازم خیرات فراوان برای نظام وجود است؛ پایان سخن او که بزرگواریش افزون باد.

گویم: قضا - مانند حکم - گاهی مراد از آن، نفس نسبت حکمی ایجابی و یا سلبی می‌باشد، و شکی نیست که آن از باب اضافات است، و گاه دیگر مراد از آن، صورت علمی است که آن نسبت آن را لازم می‌آورد، و همین‌طور علم و قدرت و اراده و امثال اینها.

بنابر اولی: «مرضیاً به - پسندیده» بودن قضا، موجب «مرضیاً به» مقضی - بدون فرق - می‌گردد، برای اینکه معانی نسبی تابع متعلقاتشان می‌باشند، پس چون گفته شود: این قاضی و یا حاکم، قضاوت کرد، و یا حکم کرد - قضای شری و یا حکم باطلی - مراد از آن مقضی است، و هیچ معنایی برای اینکه قضای به این معنی خیر است و مقضی شرّ، نمی‌باشد.

اما بنابر معنی دومی: قضای الهی عبارت است از اینکه وجود تمام صور اشیائی که در این عالم دنیا موجوداند، همگی در عالم علم الهی به‌گونه مقدس عقلی شریف الهی - خالی از نقایص و شرور و اعدام و امکانات - می‌باشند، و شکی نیست که هر موجود در این عالم کونی را چیزی در لای آن در آن عالم الهی - از جهت وجودی که آن علت صدور و مبدأ تکوّنش می‌باشد - هست، و آن از آن جهت که در عالم الهی است، خیر محض است که هیچ شری با آن آمیزش ندارد، برای اینکه عالم امر، تمامش خیر است و شرّ، جز در عالم خلق - به‌واسطه آمیزش وجود به اعدام و ظلمات - پدید و یافت نمی‌شود، از این روی خداوند فرموده: قل اعوذ برب الفلق من شرّ ما خلق، یعنی بگو: به پروردگار شکافنده پناه می‌برم، از بدی آنچه آفریده (۱ و ۲ - فلق) شرّ و بدی را در ناحیه خلق قرار داده است.

چون این گفته آمد، فرق بین قضا و مقضی درست شده و سخن آن کس که گفته: راضی بودن به قضا واجب است نه به مقضی، راست می‌آید؛ اما سخن آن کس که گفته: راضی به قضای الهی هستم، مرادش از آن، رضای او به صفاتی از صفات نیست: اشکال در این سخن (محقق طوسی) آنکه: قضای الهی از قبیل صفات و نعوت و اعراض نیست، بلکه آن اصول ذوات و جواهر است، و ما نمی‌پذیریم اینکه گوینده

گفته: راضی به قضای الهی هستم، به معنی رضای او به آنچه در علم او گذشته نیست. و همین طور آنکه گفته: رضای به کفر از آن حیث که قضای الهی است طاعت است و از این حیثیت کفر نیست: اشکال در این سخن آنکه: چون علم او تعالی علم فعلی است، هر جهت وجودی در چیزی از این عالم، به عینه حیثیت معلومیت آن برایش، می باشد، پس همان طور که ذات او تعالی و علمش به اشیاء، یک چیز است - بدون تغایری در ذات و در اعتبار - همین طور حیثیت موجود بودن اشیاء در نفس خودشان و حیثیت معلوم بودن آنها برای او و مرتبط بودنشان بدو، یک چیز است - بدون هیچ تغایری - .

آنچه که سخنان گذشته ما را یاری کرده و دلایل ما را تابناک می سازد اینک: اگر به کفر کسی و یا به سیاهی چهره اش حکم کردی، و در نفست صورت کفر و صورت سیاهی حصول پیدا کرد، بدان (حکم) نه کافر می شوی و نه بدان چهره دلت سیاه می شود، برای اینکه صورت کفر در ذهن، کفر نکوهش شده نیست و صورت سیاه در آن، سیاه - چون سیاه در خارج - نیست، کار در این مقام هم این چنین است؛ استواری بورز تا در لغزشگاههای گامها نیفتی.

آنچه دلالت دارد بر اینکه مبادی اشیاء شری و امور آسیب رسان و زشتی که در عالم مواد و اجرام پدید و یافت می شوند، لازم نیست که در آنها شریّت و یا نقص و یا آسیبی باشد: چیزی است که عرفای دانا به علم اسماء تحقیق کرده اند، و آن اینک: اسماء جلالی قهر او - مانند منتقم و جبار و قهار - اسباب وجود این اشرار و شرورانند، مانند کافران و شیاطین و فاسقان و طبقات دوزخ و اهل آن، و اسماء جمالی لطفی او - مانند رحمان و رحیم و رؤف و لطیف - مبادی وجود نیکان و خیرات، مانند انبیا و اولیا و مؤمنان و طبقات بهشت و اهل آن می باشند، حتی گفته اند: شیطان لعنت شده از اسم «المضل» او آفریده شده است، به جهت آنکه خداوند از او حکایت می کند که گفته فیما اغویتنی، پس متضادات و متعاندات و متخاصمات در عالم تفرقه و شرّ و تضاد، در عالم وحدت جمعی خیری متوافقات و متصالحات اند.

از آن جمله اینک: اگر خداوند وجود فعل بنده را می دانسته و اراده و قضای او بدان تعلق گرفته، بنابراین صدور آن واجب و لازم است، و اگر وجود آن را نمی دانسته و اراده

و قضایش بدان تعلق نگرفته است، پس صدورش ممتنع و محال است، در این صورت چگونه فعل بنده مقدر اوست؟

از آن به نقض و حلّ پاسخ داده شده است: اما پاسخ نقضی: به واسطه جریان همانند این درباره خداوند در اراده اش مر موجودات حادث را، به ویژه نزد کسی که برای او اراده متجدّد ثابت می کند؛ اما پاسخ حلی: صاحب کتاب محصّل (خطیب رازی) و هر که در ردیف او از پیروان ابوالحسن اشعری هستند، در پاسخ این اشکال که بر همگان وارد است گوید: خداوند از آنچه انجام می دهد مورد پرسش قرار نمی گیرد، و ما پیش از این آنچه را که گفته بیان کردیم.

علامه طوسی (خواجه نصیرالدین) قدس سره در کتاب نقدالمحصّل خود گوید: اگر این مبطل قدرت بنده و اختیارش در فعلش بود، باید مبطل قدرت پروردگار و اختیار او تعالی در فعلش باشد، زیرا او در ازل به آنچه که همیشه انجام می دهد دانا و عالم است، پس فعلش در آنچه که همیشه است، یا واجب است و یا ممتنع؛ و پاسخ از آن اینکه: علم تابع معلوم است، در این صورت مقتضی وجوب و امتناع، در معلوم نمی باشد، این پاسخ ظاهراً درست نیست، برای اینکه قائل بودن به تابعیت علم مر معلوم را، جز در علوم انفعالی حادث جاری نمی شود - نه در علم قضائی ربّانی - چون این سبب وجود اشیاء است، و سبب، تابع مسبّب نیست؛ و شاید این محقق ناقد، این پاسخ را به نیابت از معتزلیان که قائل به ثبوت اشیاء به حسب شیئیتشان در ازل هستند بیان داشته است.

در پاسخ سزاوار آن است که گفته شود: علم او اگرچه سبب مقتضی برای وجود فعل از جانب بنده است، ولی وجود و صدور آن اقتضا می کند که مسبوق به قدرت بنده و اختیار او باشد، چون آنها از جمله اسباب فعل و علّت های آن می باشند، و وجوب به اختیار، منافی اختیار نیست، بلکه آن را تحقق می بخشد، پس همان گونه که ذات حق تعالی علّت فاعلی برای وجود هر موجود و وجوب آن است و این واسطه بودن علّت ها و شرایط و ربط اسباب به مسببات را باطل نمی سازد، در علم تامّ او به تمام اشیاء که عین ذات اوست نیز کار همین گونه است، یعنی همان طور که در علم بسیط و عقل واحد و یا لازم ذاتش هست، در علم مفصل و عقول کثیر هم هست.

و شگفت از جلوداران بحث و مناظره کنندگان (خطیب رازی) است که حقیقت بر زبانش جاری شده و از اصرارش بر یاری کردن مذهب اشعری - در ابطال قول به علت و معلول - بازگشته و در کتاب مباحث مشرقی گفته: بدان که: چون تحقق پیدا کردی خواهی دانست که نکته در مسئله قدم و حدوث و جبر و اختیار یک چیز است، و آن اینکه شی، وقتی فاعلیت در درجه امکان و جواز است، محال است که از آن فعلی صادر گردد - مگر به واسطه سببی دیگر - و این مقدمه در آن دو مسئله عمده و اصل است؛ سپس (گوییم): چون محال است که وجوب فاعلیت باری تعالی به واسطه سببی منفصل و جدا باشد، لازم است که وجوبش به ذات خودش باشد، و چون فاعلیت او به ذات خودش باشد، دوام فعل لازم می آید؛ اما فاعلیت بنده: چون محال است وجوب آن به ذات بنده باشد - به واسطه عدم دوام ذات او و به سبب عدم دوام فاعلیت وی - لذا استناد آن به ذات الهی لازم و واجب می آید، در این حال فعل بنده به قضای الهی و قدر او خواهد بود.

اگر گفته شود: وقتی همه به قدر اوست، پس چه فایده ای در امر و نهی و پاداش و کیفر است؟ و نیز وقتی همه به قضای الهی و قدر اوست، پس فعلی که وجودش را قضا اقتضا می کند واجب است و فعلی که عدمش را قضا اقتضا می کند ممتنع است، و معلوم است که قدرت، به واجب و ممتنع تعلق نمی گیرد، پس لازم است که حیوان، به واسطه قدرت، فاعل فعل و ترک باشد، ولی ما به بداهت و روشنگری عقل می دانیم که ما بر افعال قادریم، پس آنچه گفته اید باطل است.

پاسخ آنکه: وقوع امر و نهی نیز از قضا و قدر است؛ اما پاداش و کیفر، از لوازم افعالی هستند که به واسطه قضا واقع می شوند، برای اینکه همان طور که غذاهای ناپاک و غیر بهداشتی موجب بیماریهای جسمانی است، همین طور عقاید تباه و اعمال باطل، موجب بیماریهای نفسانی است، و در جانب پاداش هم سخن همین گونه است؛ اما حکایت قدرت: وجوب فعل منافی مقدور بودنش نیست، برای اینکه وجوبش برای قدرت نیست، در این صورت محال است که به واسطه قدرت مقدور باشد؛ و چیزی که دلالت بر درستی آنچه بیان داشتیم دارد آنکه: صاحبان این سخن گویند: در این صورت بر خداوند در آخرت لازم است که دردها و بیماریها را پاداش و عوض دهد، و زیان

رسانیدن به واجب، یا دلالت بر نادانی دارد و یا بر نیازمندی، و هر دو بر خداوند محال است و منتهی شونده به محال، محال است، پس از جانب خداوند محال است که پاداش و عوض ندهد، و چون عدم عطای پاداش محال است، و خوب دادن پاداش لازم می‌آید، در این صورت صدور این فعل از او واجب و لازم است - با اینکه مقدر او هم می‌باشد - .

پس دانسته شد که واجب بودن فعل - البته با تفسیری که بیان داشتیم - مانع مقدر بودن او (مر آن فعل را) نیست؛ پایان سخن او با الفاظش.

این سخن از دیگر سخنانی که در کتاب‌ها و مؤلفاتش آورده، برای دستیابی به حقیقت، نزدیک‌تر است، و آنچه در کتاب محصّل گفته در این مرتبه نمی‌باشد، آنجا گفته: مسئله اراده‌ها منتهی به اراده ضروری می‌شوند - برای دفع تسلسل - و این موجب اعتراف به اسناد همه، به قضای الهی و قدر او می‌باشد.

ناقد محقق (خواجه نصیرالدین طوسی) گوید: گویم: پیش از استناد همه به قضای الهی، یا در ایجاد چیزی بدون توسط است و یا با توسط: اولی اقتضای منتهی شدن اراده‌ها را به اراده او ندارد، و دومی: مناقض قول به اختیار نیست، برای اینکه اختیار عبارت است از ایجاد - به توسط قدرت و اراده - خواه این قدرت و اراده از فعل خداوند، بدون واسطه و یا با واسطه چیز دیگری باشد، بنابراین از قضای الهی و قدر اوست که وقوع بعضی از افعال، تابع اختیار فاعلش باشد، و این جز با اقامه برهان بر اینکه: مؤثری در وجود جز خداوند نیست، دفع نمی‌گردد؛ پایان سخن او.

گویم: فرق بین اینکه گوئیم: موجودی نیست جز آنکه حق متعال مؤثر در آن، و علّت قریب ایجادش - بدون توسط - می‌باشد، و بین اینکه گوئیم: در آن، مؤثری جز خدا نیست، متحقق و ثابت است، و اولی درست است نه دومی، چون در فصل پیشین گفته آمد که حیثیت نسبت فعل به بنده، به عینه حیثیت نسبت آن است به پروردگار، و اینکه: فعل صادر از بنده، از وجهی صادر از ربّ است.

خلاصه آنکه: تحقیق این مسئله شریف - یعنی توحید افعال - از بزرگترین مسائل الهی است و برای هیچ‌یک از حکما و غیر حکما - با ادعای تمام حکما - میسر نشده است، چنانکه علامه طوسی (خواجه نصیرالدین) در شرح کتاب اشارات نقل می‌کند

که: تمام (حکما) اتفاق نظر دارند که وجود - مطلقا - معلول اوست، مگر برای آن کس که کشف شده و با برهان قطعی و نور قدسی مسئلهٔ توحید ذات برایش روشن شده باشد، و این امر برای هیچ کس از آنان که می‌شناسیم و به کتاب‌ها و سخنانش نظر کرده و جستجو و کاوش می‌کنیم، میسر نشده است.

از آن جمله اینکه: اگر ارادهٔ انسانی از خارج، با اسباب و علتهایی که منتهی به ارادهٔ قدیمی می‌شوند بر او وارد شود، تحقق و ثبوتش واجب و لازم است، خواه آن را بنده اراده کرده باشد و یا نکرده باشد، پس بنده در اراده‌اش ناگزیر است و مشیت واجب الهی او را ناگزیر و ناچار ساخته است، و ماتشاؤن الا ان یشاءالله، یعنی: نمی‌خواهند مگر آنکه خدا بخواهد (۳۰ - انسان) پس چگونه انسان فعلش به ارادهٔ خودش است؟ چون اراده‌اش به ارادهٔ خودش نیست، وگرنه اراده‌ها ترتب پیدا کرده و تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کرد.

پاسخ آنکه: دانستی مختار کسی است که فعلش به ارادهٔ خودش باشد، نه کسی که اراده‌اش به ارادهٔ خودش باشد، وگرنه لازم می‌آید که اراده‌اش عین ذاتش نباشد؛ و قادر کسی است که چون ارادهٔ فعل کرد، فعل از او صادر شود، وگرنه قادر نیست، نه اینکه اگر اراده، ارادهٔ فعل کرد، فعل انجام دهد، وگرنه انجام ندهد؛ کسی می‌تواند بگوید: ارادهٔ اراده، مانند علم به علم و وجود وجود است و انتزاع لزوم لزوم - از امور - جایز است و در آن، جواز اعتبار تا بی‌نهایت چندین برابر می‌شود، ولی زنجیره، به سبب انقطاع اعتبار از ذهن فرض کننده - به واسطهٔ عدم توقف علی آنجا در خارج - قطع می‌گردد.

اما آنچه را که سرور بزرگوار و استاد دانشمندان که سایه‌اش گسترده باد در پاسخ بیان داشته اینکه: در دفاع از این شک، چیزی از هیچ کس از پیشینیان و پسینیان به من نرسیده است؛ پاسخ آنکه: وقتی علتهای سبب‌های مترتب جمع آمده و منتهی به انسان می‌گردند تا اینکه فعلی را تصور کرده و در آن خیری را معتقد شود، ناگزیر انگیزهٔ شوقی پیدا می‌کند، و چون شوق استحکام پیدا کرد و معیار اجماعش تمامی یافت، قوام اراده که حرکات ماهیچه‌ها و اعضاء افزاری را ایجاب می‌کند تمامی می‌یابد، برای اینکه این هیأت ارادی برای نفس، حالتی شوقی و اجمالی می‌باشد، به گونه‌ای که اگر قیاس با

خود فعل شود و بالذات ملتفت بدان باشد، آن شوقِ بدان و ارادهٔ اوست، و چون قیاس با ارادهٔ فعل شود و ملتفت بدان نفس آن باشد نه نفس فعل، آن شوق و اراده است - نسبت به اراده - بدون شوق دیگری و ارادهٔ جدید دیگری؛ کار در ارادهٔ اراده و ارادهٔ اراده - نسبت به دیگر مراتبی که در توان عقل است که بالذات ملتفت بدانها بوده و آنها را به گونهٔ تفصیل ملاحظه کند - این چنین است؛ پس هریک از آن اراده‌های مفصل، به واسطهٔ اراده می‌باشد و آنها یکسره در آن حالت شوقی ارادی گنجدانده‌اند، و ترتب بین آنها به تقدّم و تأخر - در مقام تفصیل - برخورد با اتحاد آنها در آن حالت اجمالی - به هیأت وحدانیشان - ندارد، زیرا این فقط در کمیّت اتصالی و هویت امتدادی ممتنع و محال است نه غیر آن؛ لذا روشن شد که مسافت مکانی محال است که بخش به مقدمات و متأخرات بالذات، که عبارت از اجزای آن مسافت و بخش‌های آن هستند گردد، بلکه بخش آنها به اجزاء و بخش‌های متقدم و متأخرشان - به واسطهٔ مکان - جایز است.

در این باره نخست گویم: بخش کردن عقلی چیزی که به حکم عقل موجب این می‌شود که خارج، به واسطهٔ تحلیل و بخش کردن، متقدم بر آن چیز باشد، در اموری جاری می‌گردد که دارای جهت تعدّد، به حسب مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر و واقع، و جهت وحدت در واقع باشند، مانند اجزای حدّ از جنس و فصل - در ماهیتی که وجودش مانند سیاهی مثلاً بسیط است - زیرا عقل را رسد که برای آن به حسب ماهیتش، جزئی جنسی - مانند رنگ - و جزئی فصلی - مانند گرفتن (سیاهی مر) چشم را - اعتبار کنند، و پس از تحلیل، به تقدم آن دو در ظرف تحلیل، بر ماهیت محدود بدان حکم کند، سپس به تقدم فصل آن بر جنسش - با اینکه همگی موجود به یک وجوداند - حکم نماید، اما در غیر آن، حکم به تعدّد و تفصیل آن است... تا آنکه اجزایش به جایی می‌رسد که جز آنچه عقل آن را اختراع می‌کند - بدون حالتی که آن را به حسب امر در نفس خودش برانگیزاند - نیست.

دوم آنکه: هنگام تحلیل و تفصیل آن (اراده) و به حسب آن دو، اجتماع دو مثل - و بلکه امثال - در یک موضوع لازم می‌آید و این محال است، چون آن را هیچ امتیازی نه در ماهیت و نه در لوازم و نه در عوارض مفارق و نه در موضوع نمی‌باشد؛ و نیز بیان و

ثابت شد که: افراد یک ماهیت، بعضیشان علت بعض دیگر نیستند^۱، چون هیچ اولویتی برای بعضی در ذاتشان نمی‌باشد.

سوم آنکه: ما می‌توانیم تمام اراده‌ها را به‌گونه‌ای که چیزی از آنها کم باشد اخذ و اعتبار کنیم و بجویم که علت آنها چه چیزی است، اگر اراده دیگری است، لازم می‌آید که یک چیز از جهت خارج و داخل نسبت به یک چیز به‌عینه مجموع اراده‌ها باشد و این محال است، و اگر چیز دیگری است، جبر در اراده لازم می‌آید و این درست است، لذا همان‌گونه که گذشت، در دفع اشکال بر این تکیه می‌شود.

آنچه که این سخن را تأکید و استواری می‌بخشد و آشکار می‌سازد چیزی است که معلّم اول - ابونصر فارابی - در کتاب فصوص گفته است که: اگر صاحب پنداری پندارد که هر چه را می‌خواهد برمی‌گزیند و هر چه را اراده می‌نماید انجام می‌دهد، از اختیارش برمی‌آید که آیا آن (اختیار) در او - پس از آنکه نبوده - حادث است و یا غیرحادث؟ اگر در او غیرحادث باشد، لازم می‌آید که این اختیار از آغاز وجودش با او همراه باشد و نیز لازم می‌آید که بر این اختیار مطبوع باشد و از او جدا نگردد، و از این قول لازم می‌آید که: اختیارش در او از غیرخودش افاضه شود؛ و اگر حادث است - و برای هر حادثی محدثی و پدید آورنده‌ایست - پس اختیارش از سببی است که آن را اقتضا می‌کند، و محدثی که آن را احداث می‌نماید؛ حال آن یا خود و یا غیرخودش است، اگر خودش است، یا این است که ایجادش با اختیار «بالاختیار» است و این تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند، و یا آنکه وجود اختیار در او «لا بالاختیار» است، پس از جانب غیرخودش مجبور بر این اختیار است و منتهی به اسبابی می‌گردد که از او بیرون است و به اختیارش نیست، لذا به اختیار ازلی که همگان را - آن‌گونه که هست - واجب ساخته پایان می‌پذیرد، بنابراین اگر سخن به اختیار حادث منتهی شود، گفتار دوباره از سر گرفته می‌شود، از این بیان روشن

۱. این الزامی است، یعنی بر اصالت ماهیت که نظر استاد است، و یا اینکه در متواطی برهانی است. و اینکه در اینجا در واقع یک اراده «بالشخص» است، ولی بنا بر نظریه مصنف قدس سره - یعنی اصالت وجود - وجود یک حقیقت است و مقول به تشکیک، مرتبه‌ای از آن علت و مرتبه دیگری معلول است، بلکه نزد او جایز است که افراد یک نوع، بعضیشان مجزّد باشند و بعضیشان مادی. «سبزواری»

می‌شود که هر موجود کاینی - از خیر و شر - مستند به اسبابی است که از اراده ازل برانگیخته شده‌اند؛ پایان سخن او با الفاظش.

ابن سینا در فن سوم از طبیعیات شفا گوید: تمام حالات زمینی منوط به حرکات آسمانی است - حتی اختیارها و اراده‌ها - زیرا آنها اموری هستند که پس از نبودن حادث شده‌اند، و هر حادثی را پس از نبودن، علت و سببی حادث است و آن، منتهی به حرکت می‌گردد و از حرکات، به حرکت گردشی و دوری؛ پس اختیارهای ما نیز تابع حرکات آسمانی و حرکات و سکونهای زمینی است که سازگار با نظم پی‌درپی بوده و داعیه‌های قصد و برانگیزانندگان آنها می‌باشد، و این همان قدری است که قضا را لازم می‌آورد، و قضا عبارت از عقل اول الهی واحد است که بر تمام برتری داشته و مقدرات از آن منشعب می‌گردند؛ پایان سخن او.

و در فن دهم از الهیات کتاب شفا گوید: مبادی تمام این امور منتهی به طبیعت و اراده و اتفاق می‌شود، طبیعت مبدأش از اینجاست، و اراده‌هایی که ما داریم، پس از آنکه نبودند کاین و موجود شده‌اند، و هر موجود کاینی پس از آنکه نبوده، دارای علت است، پس هر اراده ما دارای علت است و علت آن اراده، اراده‌ای نیست که در این امر تا بی‌نهایت تسلسل پیدا کند، بلکه اموری است که از خارج - زمینی و آسمانی - عارض می‌شود، زمینی منتهی به آسمانی می‌گردد، و اجتماع تمام اینها موجب وجود اراده می‌شود؛ اما اتفاق، حادث است، یعنی از برخوردهای اینجاست، و چون امور تحلیل و تقسیم شود، تمامشان مستند به مبادی ایجابشان شده و فرود آمده از جانب خداوند می‌باشند، و قضا از جانب خدا عبارت از وضع بسیط اول است، و تقدیر چیزی است که قضا به‌گونه تدریج بدان روی می‌آورد و توجه دارد، گویی موجب، اجتماعاتی از امور بسیطی هستند، از آن روی که بسیطند به قضا و امر الهی اول نسبت داده می‌شوند؛ پایان سخن او.

از آن جمله اینکه: اگر همه چیز به علم الهی و اراده و قضای اوست، هر جزئی از اجزای نظام و هر ذره‌ای از ذرات وجود، تحققش با قیاس به اراده قدیمی واجب و لازم است و ثبوتش در علم او حتمی، و در قضایش قطع و جزم بدان شده است، پس معنی تردّد (دودلی) که منسوب بدوست چیست؟ آنجا که (در حدیث قدسی)

فرماید: ما ترددت فی شئی انا فاعله کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن، یعنی: من در هیچ چیزی که فاعل آن بودم تردد و دودلی نکردم، آنچنان که در گرفتن روح بنده مؤمنم تردد کردم؛ این از مشکلات بسیار دشوار و پیچیده است بر آن کس از صاحب نظران که ملتزم جمع بین قوانین عقلی و احکام شرعی می باشد، و هیچ یک از دانشمندان پاسخی در این باره که گرسنه را سیر کند و بی نیاز سازد نگفته است، جز آنکه استادمان - که سایه اش گسترده باد - وجهی نزدیک (به واقع) بیان داشته و آن اینکه: تردد در امری است که به سبب تعارض داعی که در دوطرف مرجح است باشد، لذا آنجا اطلاق مسبب می شود و مراد سبب است؛ و مغز سخن آنکه: گرفتن روح مؤمن - به واسطه مرگ - با قیاس به نظام وجود خیر است و از حیث بد آمدنش شر است؛ به عبارتی دیگر: وقوع فعل بین دو طرف خیریت، بالذات است و لزومش نسبت به خیرات فراوان و شریعت، بالعرض است، و نسبت به دسته ای از موجودات، از آن تعبیر به تردد می شود، زیرا خیریت به فعل فرا می خواند و شریعت به ترک آن، پس در این، سوق دادن به نوعی از تردد است، بنابراین معنی چنین می شود که: در افعال خود هیچ شریعتی در شرور بالعرض که لازمه خیرات فراوان است، مانند شریعت بد آمدن بنده مؤمنم از جهت مرگ نیافتم، و آن از خیراتی است که در حکمت بلند الهی واجب و لازم است؛ پایان سخن او.

گویم: آنچه را که بیان داشته، اشکال را دفع نمی کند، بلکه قوی تر هم می گردد، زیرا در بیان او (اشکال کننده) چیزی زیاده نکرد، جز آنکه در نفس فعل تعارضی بین دوطرف وجود و عدم و ایجاد و ترک آن - به حسب داعی - اثبات کرده است، پس در اینجا اگر یکی از دو جانب بر دیگری ترجیح و برتری ندارند، ترجیح بدون ترجیح دهنده لازم می آید، و اگر به این رجحان ترجیح دارند - و خدا می داند - صدورش از علم او لازم می آید، پس ترددی نیست، زیرا حکم به رجحان آن قطعی شده و صدورش حتمی و مقضی گردیده.

آنچه که به خاطر این نویسنده (مصنف قدس سره) می رسد اینکه: وجود این اشیاء طبیعی کونی، وجودی تجددی است، و بیان تجدد طبیعت جوهری گفته آمد، و هر امری که وجودش تدریجی است، هر جزئی از اجزای فرض شده آن مسبوق به امکان

استعدادی است که بر تحقق و ثبوتش پیشی دارد، و این امکان عبارت از نفس جزئی است که بر آن پیشی دارد، زیرا امکان - خواه ذاتی باشد و خواه استعدادی - معنایش: «لاضرورة» دوطرف است که معادل برابری آن دو است، یا به حسب نفس مرتبه ماهیتی است که بر وجودش پیشی دارد، پیش بودن ذاتی از جهت ماهیت - چنانکه در امکان ذاتی است - و یا به واسطه وجود امری در ماده شئی است که به حسب زمان بر وی پیشی دارد، پس هر جزئی از اجزای امری که حصولش در ذاتش متجدد است و وجودش - مانند حرکت نزد همگان و طبیعت جسمی نزد ما - متدرج است، برای جزء لاحق بدان - از آن - امکان است، پس تمام اجزای آن امکانات و قوا می‌باشند، چون آن وجودش ضعیف است و در این شکل از کون و وجود، وجود و عدم درهم فرورفته و به هم آمیخته‌اند، و آن با این همه، از حیث فعلیت و حصول - از سبب مقتضی برای حصولش - واجب و لازم است، جز آنکه وجوبش وجوب امکان و فعلیتش فعلیت قوه است.

وقتی این بیان شد گوییم: چون مقرر شد که: وجود اشیائی که در این عالم واقع‌اند، از مراتب علم تفصیلی او می‌باشند، و آنها به وجهی علوم اویند و به وجهی معلومات او، پس هر یک از آن دو (علم و معلوم) از آن روی که علم است، تردد در علم است و از آن روی که معلوم است، امکان برای وجود است؛ سپس (گوییم): در نفوس انسانی - به ویژه نفس مؤمن - این امکانات و تردها به انواع و شمار فراوان واقع می‌شود، چون آنها (نفوس انسانی) دارای اکوان و گونه‌های فراوانی در وجود - به حسب اکوان جمادی و نباتی و حیوانی و مراتب و اطواری که پس از اینها دارند - هستند، تا آنکه به نیروی الهی گیرنده ارواح و نفوس از کالبدهاشان، و کیشنده خدمتکاران و یاری‌کنندگان آنها مر طبایع و صور را از موادشان، از دگرگونی‌ها و تصرفات وجودی به جانب قدس و عالم بقا و جاودانگی رهایشان سازد، پس همان‌طور که عقل با نیروی فکریش صورت چیزی را از ماده‌اش انتزاع کرده و معقول مجردش - پس از آنکه محسوس مادی بود - می‌سازد، شأن ملک الموت هم این‌گونه است، و او - فرشته مقرب الهی - در انتزاع و گرفتن ارواح و نفوس است و شأن یاوران و پرده‌دارانش، در جذب و کشیدن طبایع و نفوس هم چنین است.

این دگرگونی‌ها و تکوّنات، همان‌گونه که در عالم مواد کونی واقع می‌شود، همین‌طور در عالم نفوس منطبق آسمانی که کتاب محو و اثبات است واقع می‌گردد، برای اینکه آنچه از نوشته‌های صور علمی جزئی در الواح آن نفوس ثبت می‌شود، آنها قابل محو و غیرمحموظ از نسخ و تبدیل - مانند أم‌الکتاب - خداوند می‌فرماید: *يُمَحْوُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ*، یعنی: هر چه را بخواهد محو می‌کند و ثبت می‌کند و مایه و اصل کتاب‌ها نزد اوست (۳۹ - رعد) و این همان امام مبین و لوحی که محفوظ از محو و تغییر است می‌باشد و در آن تمام اشیائی که از حیث ذات در خارج باهم اختلاف دارند و از جهت صورت در موجودیت - به‌گونه عقلی نورانی که برتر از اختلاف و تضاد است - باهم متضاداند، چنانکه خداوند می‌فرماید: *وَلَا حَبَّةَ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبًا وَلَا يَابِسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ*، یعنی: نه دانه‌ای در ظلمات زمین و نه خشکی و نه تری نیست مگر آنکه در کتاب مبین است (۵۹ - انعام).

پس روشن شد که این تغییرات و نو شدن‌ها و عوارض و نقایص - به‌حسب انواع گوناگون هویات جزئی و طبایع کونی - عیب و اشکالی در ارتباطشان به حقّ اوّل تعالی و عالم احدیت، و در اثبات اراده قدیم الهی که از امکان محفوظ است، و علم قدیم حق متعال که منزّه و دور از نسبت گمان و تردّد است، و قضای محکم و قطعی که نه تبدیل می‌پذیرد و نه تغییر می‌کند و نه کثرت برمی‌دارد، وارد نمی‌سازد، برای اینکه آنها در مراتب تنزّلات علم و اراده واقع‌اند.

ابونصر فارابی در رساله فصوص گوید: به احدیت نفوذ می‌کند و تا ابدیت مدهوش می‌ماند، و اگر از آن پرسش کنی، نزدیک است، احدیت سایه افکند، گویی به ندرت کلیت سایه می‌افکند، گویی لوحی است که قلم بر لوح - به خلق - جاری شده است؛ و باز گوید: علم اوّل او تعالی به ذات خودش تقسیم نمی‌پذیرد و علم دوم او از ذات خودش چون تکثّر پذیرفت، کثرت در ذاتش نخواهد بود، بلکه بعد از ذاتش خواهد بود: *وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا*، یعنی: هیچ‌برگی نیفتد مگر آن را بداند (۵۹ - انعام) از اینجاست که قلم در لوح جاری می‌شود - جاری شدنی نامتناهی تا قیامت - و باز گوید: احدیت، نفس خودش را ملاحظه

موقف چهارم - قدرت حق تعالی / ۳۴۳

کرد^۱، قدرت ملاحظه کرد، پس علم دوم که مشتمل بر کثرت است لازم آمد، و آنجا افق عالم ربوبیت است و پائین ترش عالم امر است که بدان، قلم بر لوح جاری می شود، لذا وحدت تکثر پیدا می کند^۲، همان گونه که درخت سدره همه چیز را فرا گرفته است؛ و به زودی توضیحات بیشتری برایت خواهیم داد - گوش فرادار - .

۱۳

فصل

در تصحیح اعتقاد به نسبت تردّد و ابتلا و امثال این دو به او تعالی - همان طور که در قرآن و حدیث آمده است - و همین طور تصحیح اعتقاد به «بدا» - چنانکه از امامان معصوم ما علیهم السلام روایت شده و روایت از ایشان صحیح و درست است - و آنچه مربوط به استجاب دعاها و فریادرسی ستمدیدگان - هم زمان با درخواستشان بدون برخورد با سبب های طبیعی - می باشد

بدان که الهیت را مراتبی چندا است^۳ و اسماء حسنا را مظاهر و مجالی، و ما بخشی از این مقصد را در بعضی از مراحل گذشته، در (ده مرحله) سفر اوّل بیان داشتیم، حال گوئیم: خداوند را در طبقات آسمان ها بندگان ملکوتی است که مرتبه آنان مرتبه نفوس - پائین تر از مرتبه سابقان مقرب - می باشد، و اینان همان عالم امراند که مبرای از تجدد و تغیر می باشند، و این (فرشتگان) ملکوتیان، اگر چه مرتبه شان پائین تر از مرتبه سابقان نخستین است، ولی افعالشان تمامی طاعت او بوده و هر چه انجام می دهند به فرمان او

۱. یعنی علم احدیت ذات خود را، سپس اغیار را برای بار دوم ملاحظه کرد، و ملاحظه کردن اغیار عبارت است از صور آنها که مرتسم در ذات او تعالی - البته در نزد آنان - است، و چون علم او فعلی است و او فاعل «بالعنایت» است، علمش قدرت است، لذا از آن تعبیر به قدرت کرده است، آنجا که گوید: علم دوم لازم آمد، بیان: قدرت ملاحظه کرده است. «سبزواری» ۲. یعنی در دو مقام: نخست تکثر علم اوّل تعالی است به تنزلش به علم دوم، و دوم تکثر آنچه در علم است به واسطه تنزلش به نقوش لوحی، چنانکه حروف فراوان در کاغذها، در رأس قلم - یعنی مرکب سر قلم - که از چوب است یکی می باشند، و سدره نیز بعضی از تأویلات و معانی نفس کلی است، و بعضی از آنها صور مرتسم اند و بعضیشان برزخیت کبرا - که مرتبه اسماء و صفات در نزد عرفاست - می باشند. «سبزواری» ۳. یعنی برای فاعلیت مراتب، و امکان دارد معنی: اسماء حسنا را مظاهر و مجالی اند، عطف تفسیری باشد بر اوّل، چون اسماء حسنا نزد عرفا، مانند ارباب انواع اند نزد اشراقیان، و تمام انواع، مربوطات اسماء اند. «سبزواری»

انجام می‌دهند و خداوند را در هیچ‌یک از افعال و اراده و خواطر و خواست دل و آرزوهای نفوسشان سرپیچی نمی‌کنند، و هرکس که چنین باشد، فعلش فعل حق است و قولش گفتار صدق، زیرا در نفسش هیچ خواستی که با خواست حق متعال مخالفت داشته باشد نیست، بلکه اراده‌اش در اراده حق تعالی، و مشیتش در مشیت او تعالی مستهلک و نابود است.

مثال طاعت آنان مر خداوند سبحان و فرمان او را، مثال طاعت حواس در ما، مر نفس راست، به طوری که توان خلاف کردن آن را - در آنچه که نفس می‌خواهد - ندارد، و نیازی در طاعتش مر نفس را به امر و نهی و ترغیب (تشویق) و بازداشتن نیست، بلکه هر وقت که نفس ناطقه اراده کار محسوسی را کرد، حاشه (قوة احساس کننده) آنچه را که دفعتاً و یکبارگی اراده و قصد کرده است امتثال و اطاعت می‌کند، با اینکه این حواس در عالمی دیگر غیر از عالم جوهر عقلی ما قرار دارند، چون آنها در ملکوت اسفل از او نازل‌اند، و طاعت فرشتگانی که در ملکوت آسمان واقع‌اند، برای خداوند سبحان این‌گونه است، چون آنان به ذات خودشان مطیع فرمان الهی‌اند و با گوشه‌های باطنیشان وحی او را می‌شنوند و با دل‌های نورانی‌شان عظمت و بزرگی او را ادراک می‌کنند و در مشاهده جمال و جلال او واله و سرگشته‌اند و توان خلاف و سرپیچی ندارند و: لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون، یعنی: خداوند را در آنچه فرمانشان می‌دهد سرپیچی نمی‌کنند و آنچه فرمان می‌یابند انجام می‌دهند (۶ - تحریم) فرمانبرداران فرمان او و بازایستندگان نهی او می‌باشند، بلکه هر مقدار که (فرمان) انجام می‌دهد انجام می‌دهند و هر مقدار که (فرمان) ترک می‌دهد ترک می‌کنند، اینان بندگان ارجمندی هستند که حرکات و سکنااتشان و تدبیرات و تصورات آنها - همگی به حق و از حق است، این خود اصلی است.

و نیز بدان: همان‌طور که چیزی در قابل، از جهت اسباب قابلیت و مبادی خارجی و اوضاع جسمانی حادث می‌شود، چنانکه گرمی در جسم قابل، از برخورد گرم‌کننده خارجی - مثلاً مانند آتش - حادث می‌شود، همین‌طور گاهی هم از جهت استعداد مادی و جهات قابلی، در آن حادث نمی‌گردد، بلکه از سبب فاعلی و امر علوی و مبدأ باطنی حادث می‌گردد، چنانکه گرمی در بدن انسان، از جهت نفسش - هنگام تصور

موقف چهارم - قدرت حق تعالی / خدا

آن نفس مر امری ترسناک را و یا برانگیخته شدن اراده غضب از آن - حادث می‌گردد، لذا در آن هنگام بدن - بدون حضور گرم‌کننده خارجی - نهایت گرمی را پیدا می‌کند، و همان‌گونه که در اعضای بدن یک نوع سردی پدید می‌آید که سبب امری طبیعی و یا فشار آورنده خارجی نیست، بلکه به جهت ترس و امثال آن در نفس پیدا می‌شود؛ همین‌طور تخیل امری شهوانی اعضا را به حرکت آورده و رطوبتی پدید می‌آورد، و این از پُری معده و سبب‌های طبیعی نیست، حال ماده عالم و بدن انسان کبیر هم با تپاس به نفس تدبیر کننده‌اش در وقوع امور نادر و کمیاب و جریان آنها در این عالم، نه بر مجرای طبیعی و نه از جهت پیش بودن اسباب طبیعی که آنها را آماده می‌سازند، بلکه با مخالف بودن اسباب پیشین مر آنها را و مناسب بودنشان مر اضدادشان را، این چنین است، از این روی از شگفتیهایی می‌باشد که وقوعش نادر و کمیاب باشد؛ این نیز اصلی است.

چون این دو اصل گفته شد گوییم: هر نوشته‌ای که در الواح آسمانی و صفحات قدری است، آن هم نوشته حق اول تعالی - بعد از قضای پیشینش که به قلم اعلا در لوحی که از محو و اثبات محفوظ است - می‌باشد، و این الواح آسمانی و صفحات قدری - یعنی قلوب فرشتگان عمّال و نفوس مُدبّراتِ علوی - تمامشان کتاب محو و اثبات‌اند، و جایز است نقش‌هایی که در سینه و قلوب اینان - یعنی طبایع و نفوسشان - نقش گردیده است زایل و تبدیل پیدا کنند، زیرا مرتبه آنها ایای از این امر ندارد، چنانکه در مباحث حدوث عالم و تجدد طبایع و نفوس و دیگر قوای متعلّقی به اجرام این مطلب را بیان و روشن ساختیم، و آنچه که در آن تغییر و تبدیل محال است فقط ذات الهی و صفات حقیقی او و عالم امر و قضای پیشین وی و علم ازلیش می‌باشد.

از این الواح قدری و قلم‌های نویسنده و نقش‌کننده صور آنها (امور قدری) است که خداوند خودش را به تردّد توصیف کرده و فرموده: ما تردّدت فی شئی انا فاعله کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن، یعنی: در هیچ امری که خود فاعلش بودم تردّد و دودلی نکردم، آنچنان که در گرفتن روح بنده مؤمنم تردّد کردم؛ و خود را به ابتلا توصیف کرده و فرموده: و بلونا هم بالحسنات والسیئات، یعنی: و آنان را به نعمت‌ها و زیان‌ها بیازمودیم (۱۶۸ - اعراف) و فرموده: و نبلو اخبارکم، یعنی: خبرهایتان را

بیازمائیم (۳۱ - محمد) و فرموده: حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابرين، یعنی: شما را بیازمائیم تا مجاهدان و صابران شما را معلوم داریم (۳۱ - محمد) و فرشته‌ای که بر نقش این صورت‌ها و نوشته‌های قدری الهی گماشته شده فرشته ارجمندی است که خداوند درباره‌شان فرموده: کراماً کاتبین، یعنی: نویسندگان ارجمندند (۱۱ - انفطار) و خداوند متعال بر آن فرشته املا می‌کند - البته به‌گونه‌ای که شایسته عنایت او و مبرای از تغییر و حدوث است، و اگر کار چنین نباشد - یعنی واسطه بودن این نفوس قابل به‌واسطه وارد شدن صورت‌های ارادی و نوشتن نوشته‌های علمی و نسخ کتاب‌های آسمانی - باید تمام امور حتمی و مقضی باشد و فیض الهی محدود برشماری معین و مشخص باشد و از دایره ابداع بیرون نباشد و هیچ حادثی در عالم پدید نیاید و هیچ کائنی تکون پیدا نکند و راههای هدایت برای رهنوردان از منازل زیرین به مراتب بالائین و برین بسته شده و نوریابی به نور قرب و نزدیکی به حق اول تعالی - پس از تاریکی به ظلمت دوری از او - وجود نداشته باشد.

خلاصه آنکه: مراتب زنجیره بازگشت به خداوند، به افراد و آحادش ممتنع و محال است و اصول برهانی این را باطل و نادرست می‌داند و عنایت الهی از چنین امری ایبا دارد؛ پس روشن شد که تجدد در علوم و احوال، به‌واسطه گروهی از فرشتگان که آنان کرام کاتبان و نویسندگان ارجمنداند، جایز و غیرممتنع بوده و بعید نمی‌باشد، و چون نفس پیغمبر و یا ولی - علیهماالسلام - بدان اتصال یافت و در آن (لوح) از وحی چیزی را که خداوند به‌واسطه او بدانان وحی می‌فرستد و در دل‌هایشان می‌نویسد خواند، باید آنچه را که به دیده قلبش دیده و به گوش دلش از صدای قلم‌های این فرشتگان ارجمند شنیده خبر دهد، و چون از آن مردمان را خبر رساند، سخنش حق و صدق (درست و راست) است، نه مانند سخن منجم و کاهن که در آنچه می‌گویند از روی شهود کشفی یقینی نیست، بلکه به‌واسطه تجربه و یا گمان و امثال اینها می‌باشد.

و چون نفسش برای بار دیگر اتصال پیدا کرد، در این الواح غیر آن چیزی که نخست دیده بود، و نیز غیر آنچه که مناسبت با صور پیشین و اسباب طبیعی موجود در طبقات برین و زیرین داشته باشد، مشاهده می‌کند، بلکه مخالف صور و اسباب آسمانی و زمینی پیشین می‌باشد، لذا به چنین امری «نسخ» و «بدا» و امثال اینها گفته

می‌شود، و هیچ‌یک از نفوس برین و زیرین را امکان علم بدان نیست، جز از جهت الهی که اختصاص بدان دارد، برای اینکه آن از اموری است که خداوند برای خود استثنا کرده و برگزیده است، چون آنچه که موجب آن است در اسباب طبیعی نبوده و در صور ادراکی و نقش‌های لوحی چیزی که پیش از آن معمول باشد نیست، از این روی در احادیث یاران امامی مذهب ما از حضرت صادق علیه‌السلام آمده که: ان لله علمین: علم مکتون مخزون لا یعلمه الا هو، من ذلک یكون البدا؛ و علم علمه ملائکته و رسله و انبیائه، فنحن نعلمه، یعنی: خدای را دو علم است: علمی پنهان و مخزون که آن را جز خودش کسی نمی‌داند، بدا از این علم است، و علمی است که خداوند آن را به فرشتگان و رسولان و پیغمبرانش آموخته است، آن را ما می‌دانیم؛ و از حضرت باقر علیه‌السلام روایت شده که فرمود: العلم علمان: فعلم عندالله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه، و علم علمه ملائکته و رسله، فما علمه ملائکته و رسله فانه سیکون لایکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله، و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و یثبت منه ما یشاء، یعنی: علم دو علم است: علمی است که نزد خداوند مخزون و پنهان است و بر آن، هیچ‌یک از خلائقش را آگاه نکرده؛ و علمی است که آن را به فرشتگان و رسولانش آموخته، پس آنچه را که به فرشتگان و رسولانش آموخته است، واقع می‌گردد، او خود و فرشتگان و رسولانش را تکذیب نمی‌کند (که دروغگو خوانده شوند) و علمی است که نزد خودش مخزون و پنهان است، از آن برخی را که می‌خواهد پیش می‌دارد و برخی دیگر را که می‌خواهد به تأخیر می‌اندازد و از آن علم بعضی را که می‌خواهد ثبت می‌فرماید.

ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد - در فصلی از مقاله دوم که در مبدأ تدبیر کاینات زمینی و انواع غیر محفوظ آورده - گوید: معلوم است که عنایت بدان‌ها نه از جانب اول تعالی است و نه از جانب عقول صریح، پس لازم است که از جانب مبدئی پس از آنها باشد، و آن یا نفس متعلق به عالم کون و فساد است و یا نفس آسمانی، و شبیه آن است که رأی بیشتر این باشد که آن، نفسی است که از عقول و نفوس آسمانی پدید آمده است، به‌ویژه نفس خورشید و یا فلک مایل که تدبیرکننده آنچه تحت فلک ماه است - با یاری اجسام آسمانی و تابش نور عقل فعال - می‌باشد، و در هر حال لازم

است توجه‌کننده به این حادثات مدرک جزئیات باشد، بدین سبب پندارم شبیه‌تر آن است که نفسی آسمانی باشد تا بتواند به جرمش تخیل کرده و حادثات را احساسی که درخور آنهاست حس کند، و چون حادثی پدید آمد، کمالی را که دارد و راهی را که بدان (کمال) منتهی می‌شود تعقل می‌کند، در این هنگام این معقول، وجود آن صورت را در آن ماده لازم می‌آورد و گفته می‌شود: نفس، فریادرس دعاکنندگان و غیراینهاست و شبیه آن است که این درست باشد، زیرا اگر دعای مستجابی باشد، سببش مانند چنین جوهری است، و این بدان جهت است که هرگاه تغییرات ماده را مشاهده می‌کند، صورت نظام خیر و کمالی را که آنجا لازم می‌آید تعقل می‌کند، لذا آنچه که تعقل می‌کند می‌باشد (چون علم او فعلی است) و همین‌طور جایز است که مشاهده‌اش مر تغییرات احوال را در ساکنان این عالم، در او از آنها، تعقل واجبی که بدو این نقص و شریعت دفع می‌گردد و خیر بدست می‌آید حادث گردد، و این تعقل، وجود شئی تعقل شده را در پی دارد، برای اینکه عنایت چنین جوهری لازم است که به هر نقص و شری که در این عالم و اجزای آن وارد می‌شود باشد، تا آنچه را که آن دو (نقص و شری) - از خیر و نظام - زایل می‌سازند، از پی داشته باشد، پس لازم نمی‌آید که این به چیزی غیر چیز دیگر اختصاص پیدا کند، پس اگر دعاست، اجابت نمی‌شود و اگر شری است دفع نمی‌گردد، پس آنجا شری است که ما بر آن آگاهی نداریم، و شاید عنایت آن را ایجاب نکرده باشد؛ و معنی عنایت همان است که توضیحش را دادیم.

و در فصل دیگری که بعد از آن فصل، در بیان وجود اموری نادر و کمیاب از این نفس - حتی تغییردهنده طبیعت - آورده گوید: چون تعقل چنین جوهری، صورت‌های مادی در ماده را در پی دارد، دور نیست که بدکار و شروری بدان هلاک گردد و یا خیر نیکوکاری بدان راحتی یابد و یا آتش‌سوزی و یا زلزله و یا سببی از اسباب غیرعادی حادث گردد، برای اینکه آنچه را که این جوهر تعقل می‌کند در مواد طبیعی حادث می‌گردد، پس جایز است که گرمش را سرد کند و سردش را گرم نماید و ساکنش را به حرکت آورد و متحرکش را ساکن سازد، در این هنگام اموری که از اسباب طبیعی گذشته نیستند حادث می‌گردد، و بلکه دفعاً و یکبارگی از این سبب طبیعی حادث می‌گردند، چنانکه دسته‌ای از حیوانات و یا نباتاتی که شانشان این است که به واسطه

توالد و زادن تکوّن و موجودیت پیدا کنند، بدون توالد و زادن از سبب‌های طبیعی که مشابه بدان‌هاست - بلکه به‌گونه تولّد - تکوّن پیدا می‌کنند و در آنها صور حادث و جدیدی که در مبادیشان نبوده است حادث و پدید می‌آید، این از تعقل آن جوهر است، و لازم نمی‌آید که از احوال تدبیر، امور ناشناخته مورد انکار قرار گیرد؛ در اینجا نوادر و شگفتیهایی است که سبب‌های آنها مانند همین چیزهایی است که توصیف نمودیم.

در فصل دیگری - پس از سخن در همین باره - گوید: شنیدم که پزشکی در خدمت پادشاهی از شاهان سامانی بود و به درجه‌ای از اعتماد رسیده بود که در خلوت‌سرای حرم شاه، با او بر سر یک سفره می‌نشست و در آن خلوت‌سرا، هیچ مردی وارد نمی‌گشت و همه زن بودند، عهده‌دار خدمت سفره یکی از خدمتکاران زن بود، هنگامی که آن زن می‌خواست سفره غذا را پهن کند و خم شد، بادی درستون فقرات او افتاد و وی را خمیده نگهداشت و از راست ایستادن بازش داشت، این زن از جمله همسران پادشاه بود، پادشاه به پزشک گفت: این را در هر حال و هرگونه که هست درمان کن، و نزد پزشک، درمان طبیعی (از قبیل دارو و غیره) در آن زمان نبود که به سرعت درمانش کند، لذا روبه درمان نفسانی آورد و دستور داد که موهایش را آشکار سازد، فایده نکرد، سپس دستور داد که شکمش را آشکار سازد، این هم فایده نکرد، سپس فرمان داد که شرمگاه خود را آشکار سازد و چون زن خواست این عمل را انجام دهد، در او گرمی قوی و شدیدی پدید آمد و بر آن بادی که در ستون فقرات داشت فشار آورد و آن را تحلیل برد، لذا برخاسته و راست و صاف و سالم گشت، پایان سخن او با عبارات و الفاظش.

۱۴

فصل

از سرگرفتن سخن در اجابت دعاها به‌گونه تفصیلی و دفع اشکالاتی که بر آن وارد شده است

چون برایت روشن و آشکار شد که استناد موجودات تمامیشان به اراده الهی و قدرت و عنایت او که علم او به‌گونه خیر در نظام است می‌باشد و ارتباط اجزای نظام - بعضیشان به بعض دیگر - و ترتب مسببات بر اسباب می‌باشد، از جمله اسباب کون

و علت‌های آن، وجود دعاکننده و دعای او می‌باشد، همان‌طور که از اسباب حصول فعل، مثلاً وجود «زید» و علم و قدرت و اراده و اختیار او می‌باشد، همین‌طور دعا و درخواست از خدا و اصرار و زاری نیز از جملهٔ اسباب رستگاری و حصول مراد و خواسته شده - به فرمان خدا و ملکوت او - می‌باشد، و اینکه دعا، گاه در ملکوت را کوبیده و در گوشه‌های ملکوتیان طنین‌انداز می‌شود، چنانکه بیانش در فصل پیشین گذشت، یعنی جوهری نفسانی در عالم آسمان‌ها وجود دارد که اثرپذیر است و در زمین - به واسطهٔ گرم کردن سرد و سرد کردن گرم، و به حرکت آوردن ساکن و ساکن کردن متحرک، و تبدیل عنصری به عنصر دیگر و یاری شدنش از بالا و کمکش از جانب پرتو جواهر عقلی - اثر گذار، و آنچه آفت و آسیب که از احوال این عالم مشاهده می‌کند، اگر به آنچه که منتهی به خیر و صلاح می‌شود تلافی و جبران نشود، منفعلی شده و در ذات و عقل منفعالش، امری معقول حدوث پیدا می‌کند که بدان، شرف دفع می‌گردد و خیر حصول پیدا می‌کند، و این جوهر - چنانکه گفته آمد - عقل فعال محض نیست تا آنکه چیزی در آن اثر نگذارد، و منفعلی محض هم نیست تا آنکه در چیزی - اگر چه با یاری و کمک مافوق خود باشد - اثر نگذارد، بلکه در آنچه که پائین‌تر از آن است، به وجهی فاعل است و به وجهی دیگر از آنچه که پائین‌تر از آن است منفعلی می‌باشد، پس دور نیست که از دعاها ی گرفتاران و فریادخواهی فریادرسان اثرپذیر گشته و دعاهايشان را به فرمان الهی اجابت کرده و حاجاتشان را برآورده و درخواستشان را روا سازد.

و پیش از این اشاره کردیم: آنکه تغییر و انفعال از هر جهتی بر او ممتنع و محال است، عالم امر کلی عقلی است، و نیز نزد آنان ثابت شده که عالی توجه به سافل و پائینی ندارد، و مراد از آن، عالی از هر جهت، و یا عالی از جهت علو و بلندی می‌باشد؛ اما جوهر نفسانی - اگر چه از آسمانیهاست - امکان دارد که از احوال بعضی از زمینیها انفعال پذیرد، به ویژه نفوس ناطقهٔ شریف آنها، لذا متوجه به برآوردن درخواست و اجابت دعاها ی آنها می‌شود، و این منافی عالی بودن و بلند بودن بر آنها از جهت، و یا جهاتی دیگر نیست؛ لذا در سخن ابن سینا - در کتاب تعلیقات بر شفا - آمده که: گاهی پنداشته می‌شود که آسمانیها از زمینیها انفعال می‌پذیرند، این بدان جهت است که ما

آنها را می‌خوانیم و آنها ما را اجابت می‌کنند، ما معلول آنهائیم و آنها علت مایند، و معلول مسلماً در علت اثر نمی‌گذارد، و گاهی سبب دعا نیز از آنجاست، چون آنها ما را بر دعا برمی‌انگیزانند و هر دو، معلول یک علتند^۱؛ پس منظور در آن همان است که اشاره کردیم، بنابراین از گروه مقلدان مباش که حقیقت را جز به افراد نمی‌شناسند.

اما اشکال اینکه: آنچه که به دعا و درخواست و سؤال و اصرار - برای رسیدن بدان و بخشش او - می‌خواهد، اگر چیزی است که قلم قضای ازلی به تقدیر و جودش رقم زده و لوح قدر الهی به تصویر ثبوت آن ارتسام یافته، پس چه نیازی به رنج طلب، و دشواری سؤال آن؟ و اگر قلم آن را رقم زده و لوح نقش آن را نگرفته، پس دعا چیست و فایده طلب کدام است؟ چون حصول مدعی و رسیدن به خواست در آن ممتنع و محال است.

این اشکال این‌گونه دفع می‌گردد که: طلب و دعا نیز چیزی است که قلم قضا بدان جاری شده و لوح قدر بدان نقش پذیر گشته است، از آن حیث که آن دو، از علتها و شرایط حصول مطلوب مقضی مقدرند.

خلاصه آنکه: هرگاه حصول امری از امور را قضا و مقدر فرمود، حصول اسباب و شرایطش را هم قضا و مقدر می‌فرماید، و اگر نفرمود، حصول... آن را هم قضا و مقدر نمی‌فرماید، زیرا وقتی خداوند چیزی را اراده فرمود، اسبابش را آماده می‌سازد، و از جمله اسباب حصول شئی درخواست شده، دعای دعاکننده و زاری و فروتنی اوست، بلکه نسبت دعاها و زاریها به حصول مطلوبها و رسیدن به خواستها - در اعیان - مانند نسبت افکار و اندیشه کردنهاست به حصول نتایج و علوم - در خردها و ذهنها - پس ثابت شد که دعاها و ذکرها جدول و نهري از نهريهای درياهای قضا و آبراهه‌ای از آبراهه‌های نهريهای قدرند.

ابن سینا در کتاب تعلیقاتش گوید: سبب اجابت دعا، کامل شدن اسباب است باهم - برای حکمت الهی - و آن اینکه سبب دعای مردی مثلاً، در آنچه که دعا می‌کند و سبب وجود آن چیز - باهم - از جانب باری تعالی کامل گردد؛ اگر گفته شود: آیا وجود آن چیز - بدون دعا - و موافقتش با آن دعا جایز است؟ گوییم: خیر! برای اینکه علت

۱. سخن مصنف - صدر المتألهین قدس سره است و پایان سخن ابن سینا تا... هر دو معلول یک علتند، می‌باشد. دم،

آن دو یکی است و آن باری تعالی می باشد، و اوست که سبب وجود این چیز را دعا قرار داد، چنانکه سبب سلامتی این بیمار را نوشیدن دارو قرار داد، و تا دارو را ننوشد سلامتی را باز نمی یابد؛ حال در دعا نیز این گونه است، و موافقت این چیز با آن، به واسطه حکمتی است که باهم، برحسب آنچه قضا و تقدیر شده است توافق پیدا کردند، پس دعا لازم است و توقع اجابت هم لازم، زیرا انگیزه ما برای دعا، سببش از آنجاست و دعای ما سبب اجابت می گردد، و موافقت دعا، برای پدید آمدن و حدوث امری است که برایش دعا می شود، و هر دو، معلول یک علتند، و بسا که یکی از آن دو، به واسطه دیگری می باشد.

و باز گفته: اگر دعای این مرد اجابت پیدا نکند - اگر چه می داند غایتی که برایش دعا می کند سودمند است - سبب و علت در آن اینکه: غایت سودمند، به حسب نظام کل است نه به حسب مراد این مرد، و بسا که غایت، به حسب مرادش سودمند نباشد، از این روی اجابت دعایش جایز نیست.

و باز گوید: بر نفس پاک، هنگام دعا از جانب اول تعالی قوه ای افاضه می شود که بدان در عناصر اثر می گذارد، لذا عناصر آن (نفس) را در اراده اش اطاعت می کنند، و این عبارت از اجابت دعاست، برای اینکه عناصر برای فعل نفس در آنها موضوعند و اعتبار این امر در کالبدهای ما جایز است، زیرا ما گاهی چیزی را تخیل می کنیم و کالبدهایمان به حسب احوال نفوس و تخیلات آنها اقتضا می کند تغییر پیدا می کنند.

و باز نیز گوید: امکان دارد که گاهی نفس در غیر کالبد خودش اثر گذارد - همچنان که در بدن و کالبد خودش اثر می گذارد - و گاهی نیز نفس، در نفس غیر خودش اثر می گذارد، چنانکه از اوهامی که اهل هند دارند حکایت می شود - البته اگر حکایت درست باشد - و گاهی هم مبادی نخست این نفس را در آنچه که دعا می کند اجابت می نمایند - البته اگر غایتی که در آن دعا می کند به حسب نظام کل سودمند باشد - .

و همچنین گوید: هر دعایی ممتنع نیست که اجابت نشود، و جهت «لا امتناعیت» آن است که معلوم اول تعالی است - اگر چه به واسطه دعاکننده باشد - و هر چه که معلوم او باشد، اگر آنجا معلوم دیگری نباشد که مانع آن گردد، اجابت می شود، و معنی

ممانعت معلوم دیگری که آن را مانع می‌شود مثلاً، این است که کسی بر نابودی و هلاک انسان دیگری دعا کند، و هلاکت او یا تباهی مزاج او باتمام می‌رسد، و از جانب دیگر هم معلوم اوست که این مزاج لازم است که سالم و صحیح باشد، پس جایز نیست که دعا مستجاب باشد.

اینکه گوید: و از جانب دیگر، یعنی از اسباب این مزاج، و اگر بداند از اسباب آن این که لازم نیست سالم و صحیح باشد، دعا مستجاب است، پس آنجا ممانعت کننده معلوم دیگری نیست؛ از این روی لازم و واجب است که کسی بر مرگ دیگری دعا نکند، زیرا او ناگزیر می‌داند که در علم پیشین او رفته که این دعاکننده دعا می‌کند، و چون دعا کرد، دلالت بر این دارد که معلوم او تعالی است، و هر چه که معلوم او باشد، وجودش ممتنع نیست.

و نیز گوید: اول تعالی، در لزوم معلوماتش و وجوب آنها از وی، سبب است، ولی بر ترتیب، و آن ترتیب سبب و مسبب است، چون او مسبب الاسباب و سبب‌ساز است و همو سبب معلوماتش می‌باشد، پس علم او بر بعضی از اشیاء، تقدم بر بعض دیگر دارد، لذا به نوعی (آن علم و شئی) علت است که اول تعالی معلول آن (علت) را داند، و در واقع او علت هر معلوم و سببی است^۱ تا تمام اشیاء را داند؛ و مثال آن اینک: او علت است، چون عقل اول را می‌داند، و این عقل اول علت است تا لازم عقل اول را بداند، بنابراین او، اگر چه سبب است تا عقل اول و لوازم آن را بداند، ولی به وجهی عقل اول علت می‌گردد تا اول تعالی لوازم آن عقل اول را بداند؛ کار در دعا هم این گونه است، یعنی در واقع همو سبب، در دعای داعی و سبب داعی می‌باشد، سپس داعی خود سبب است تا دعای او را بداند، چون به واسطه او دعا، معلوم او می‌باشد، پس داعی به نوعی سبب است تا اول تعالی دعای او را بداند، و داعی در اول تعالی اثر نمی‌گذارد، بلکه مؤثر حقیقی اوست نه داعی؛ پایان سخن او در کتاب تعلیقات.

به زودی در وقت خودش نظر حکما را خواهی دانست که: نفوس افلاک و آنچه در آنهاست، عالم به لوازم حرکات و اغراض و اهداف و شوق‌ها و خواست‌های آنها

۱. زیرا تمام صور مرتسمه از شقع اوست، چون صنع و صنعت اویند، و نیز: صانع، آلات صنّش از ذاتش است و نیازمند به غیرخودش نیست. «سبزواری»

می‌باشند، و اینکه هر چه در این عالم از جواهر و اعراض و صور و مواد هست، به هیأت و شکل و مقدارش، در عالم دیگری که بین دو عالم است - یعنی عالم عقول محض و صور عقلی و عالم اجسام طبیعی و صور مادی - مقدر گردیده است.

ابن سینا در دیگر کتابهایش - مانند شفا و اشارات - بیان داشته که: نفوس آسمانی و آنچه فوق آنهاست، عالم به جزئیات می‌باشند، و اینکه تصورات و اراده‌های متجدد و نو - در این عالم - دارای سبب‌هایی آسمانی و زمینی هستند که باهم توافق پیدا کرده و منتهی بدان‌ها شده و آنها را لازم می‌آورند؛ امور طبیعی غیر ثابت - موجود شده پس از آنکه نبوده - نیز این‌گونه است، و همین‌طور امور جبری و قسری؛ و اینکه: ازدحام و برخورد و استمرار این علت‌ها را نظامی است که منتهی به تحت حرکت آسمانی می‌گردد، و چون (نظام) آسمانیها را - به‌ویژه اوایل آنها را از آن‌روی که اوایلند و با هیأت منتهی شدنشان به دومیها - دانستی، ناگزیر دومیها را دانسته‌ای؛ و اینکه: تصورات آسمانی هر کدامشان که در نظام وجود سزاوارتر و شایسته‌تر و صلاحیت بیشتری دارند، خداوند باری آن را افاضه کرده و پدید می‌آورد.

و گوید: برایت روشن است که: نفوس اجرام آسمانی را گونه‌ای از تصرف در معانی جزئی، به‌گونه ادراک - غیر عقلی محض - می‌باشد، و چنین موجوداتی را رسد که به ادراک حادثات جزئی دست‌یابند، و این به سبب ادراک پراکندگی اسبابهای فاعل و قابل آنها، از آن حیث که اسبابند حاصلند. و آنچه منتهی بدان‌ها (اسباب) می‌گردد، امکان‌پذیر است؛ و اینکه آنها (نفوس) پیوسته منتهی به طبیعی و یا ارادی موجب، که نه ارادی فاتره (شوق تنها) غیر حاتمه (غیر عازمه) و نه جازمه‌اند می‌گردند و منتهی به قسر و جبر نمی‌گردند، برای اینکه قسر یا قسر از طبیعت است و یا قسر از اراده، و تحلیل در تمام قسرها بدان منتهی می‌شود^۱.

۱. شوق عزم می‌گردد، و آن آرام دادن نفس است بر یکی از دو امر - پس از تردد پیشین - و عزم محکم می‌سازد تا آنکه جزم می‌گردد و تردد، به کلی زایل می‌شود. ولی گاهی مقارن فعل نمی‌گردد، و بسا که عزم و جزم - به واسطه زایل شدن شرط و یا وجود مانعی مثلاً برای فعل - زایل گردند. برعکس اراده موجب، چون فعل از آن تخلف نمی‌کند، و آن جزء اخیر از علت تام است و متکلم آن را قصد می‌نامد، و چون ابن سینا اسباب جزئیات را منحصر در طبیعی و ارادی کرده - با اینکه اسباب قسری نیز خود چیزی است - عذر آورده که قاسر و جبار نیز یا اراده است و یا اینکه طبع می‌باشد. «سبزواری»

سپس (گوییم): تمام اراده‌ها - پس از آنکه نبودند - وجود یافته‌اند، پس آنها را اسبابی موافق است که ایجابشان می‌کند، بنابراین اراده‌ای به سبب اراده دیگری پدید نمی‌آید، وگرنه تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند، و از طبیعت اراده‌کننده هم نیست، وگرنه مادام که طبیعت هست باید اراده هم ملازم باشد، بلکه اراده‌ها با حدوث علت‌ها که عبارت از موجباتند حادث می‌گردند و درخواست‌ها و داعیه‌ها مستند به امور زمینی و آسمانی می‌گردد و موجه ضروری برای این اراده‌ها می‌باشند؛ اما طبیعت اگرچه ثابت است، ولی اصل است، و اگرچه حادث شده است، ولی ناچار مستند به امور آسمانی و زمینی می‌باشد که تمام اینها را دانستی؛ و اینکه: ازدحام و برخورد و استمرار این علت‌ها را نظامی است که منتهی به تحت حرکت آسمانی می‌گردد، و چون اوایل و هیأت منتهی شدنشان را به دومی‌ها دانستی، به ضرورت دومی‌ها را نیز دانسته‌ای.

پس از این اشیاء و امور دانستی که نفوس آسمانی و آنچه فوق آنهاست، عالم به جزئیاتند، اما آنچه فوق آنهاست: علمشان به جزئیات به‌گونه کلی می‌باشد، اما آنها: به‌گونه جزئی - مانند مباشر و واسطه^۱ و یا مانند رساننده به مباشر و یا مشاهد با حواس - می‌باشد، پس آنها ناچار می‌دانند چه می‌شود و در بسیاری از آنها وجهی را که درست‌تر و بهتر و نزدیک‌تر به خوبی مطلق، از دو امر ممکن است می‌دانند.

و ما بیان داشتیم: تصوّراتی که این علت‌ها راست، اینجا مبادی وجودات آن صور می‌باشند - اگر ممکن باشند - و آنجا اسبابی آسمانی نیست که قوی‌تر از این تصوّرات باشد، و چون کار چنین است، لازم است که این امر ممکن، حصول پیدا کرده و بدون سبب زمینی و سبب طبیعی در آسمان موجود گردد، بلکه (بدون سبب و) هیچ نوع تأثیری از این امور در امور آسمانی^۲ (یعنی از تصوّرات)، موجود شود و این درواقع تأثیر نیست، بلکه تأثیر، خاص مبادی وجود این امر، از امور آسمانی

۱. مانند مشاعر ظاهری، و یا مانند رساننده به مباشر: مانند حس مشترک، و یا مشاهد با حواس: مانند نفس که با حواس مشاهده جزئیات می‌کند. «سبزواری» ۲. یعنی موجود از تصوّرات می‌شود نه از این، و همین‌طور از تأثیر اینها نه از خواسته شده‌ها، مراد آنکه اسباب قابل کونی را به سبب استعداد و استعدادشان مدخلیتی در تکوّنات است، چون تأثیر حقیقی خاص علویات است. «سبزواری»

است، زیرا وقتی اوایل را تعقل کنی، این امر را تعقل کرده‌ای، و چون این امر را تعقل کردی، آنچه را سزاوار است که باشد تعقل کرده‌ای، و چون آن را تعقل کردی موجود می‌شود، برای اینکه هیچ مانعی در این امر، جز عدم علت طبیعی زمینی و یا وجود علت طبیعی زمینی نیست.

اما عدم علت طبیعی زمینی مثلاً اینکه: آن چیز - بدون نیروی گرم‌کننده طبیعی زمینی - گرما ایجاد می‌کند، این گرمی برای تصور آسمانی هم به‌وجهی که خیر در آن است حادث می‌گردد، چنانکه در کالبد مردمان به‌سبب تصورات آنان - و آن‌گونه که پیش از این دانستی - حادث می‌گردد.

اما مثال دومی: اگر باشد - مانع - عدم سبب گرم کردن تنها نیست، بلکه وجود سردکننده است، پس تصور آسمانی مر خیر را در وجودی، ضد آن چیزی است که سردکننده وجود موجب می‌گردد، یعنی سردکننده اجبار و الزام می‌کند، چنانکه تصور ما مر آمری خشم‌آور را، سبب سرد شدن در ما را اجبار و الزام می‌کند، پس اصناف این بخش، احالات و محول‌کردنهاست نه اموری طبیعی و یا الهاماتی که اتصال به خواست و یا به‌غیر خواست، و یا آمیزشی از این دارد که یکی از آنها و یا دسته‌ای مجتمع، منتهی به غایتی سودمند گردد.

و نسبت زاری به درخواست این قوه، نسبت تفکر است به درخواست بیان و هر چه از بالا افاضه می‌شود، و این آن کانون تصورات آسمانی نیست، بلکه حق اول تعالی تمام اینها را به‌گونه‌ای که گفتیم شایسته اوست می‌داند و از جانب خودش وجود آنچه پدید می‌آید را آغاز می‌کند، ولی با توسط، و علمش مبتنی بر آن می‌باشد، پس به‌سبب این امور، به‌واسطه دعاها و قربانیا - به‌ویژه در امر استسقا و دعای باران و در امور دیگر - سودمند نیست، از این روی لازم نیست که از کيفر بر بدی بترسد و توقع پاداش خوبی داشته باشد، برای اینکه در ثبوت درستی این، بازداشت از شر است، و ثبوت درستی آن، به‌واسطه آشکار شدن نشانه‌هایش است، و نشانه‌هایش عبارت از وجود جزئیات آن است، و این حال، نزد مبادی معقول است، پس لازم است که دارای وجود باشد، و اگر پدید نیاید، آنجا شری است که ما آن را درک نمی‌کنیم، و یا سبب دیگری است که آن را بازمی‌دارد، و این از آن - به وجود - سزاوارتر است، و وجود این

و وجود آن - باهم - از محالات است.

سپس گوید: اگر خواستی بدانی اموری که تعقل کرده‌ای سودمند است و منتهی به مصالح می‌باشد و در طبیعت - یعنی در عنایت نخستین - بر گونه‌ای از ایجاد که آن را دانسته و تحقق پیدا کرده‌ای پدید آمده است، حال منافع اعضا را در حیوانات و نباتات بیندیش که هر یک چگونه آفریده شده‌اند؟ و آنجا هیچ سبب طبیعی نبوده، بلکه مبدأ آنها ناگزیر از عنایت - به گونه‌ای که دانسته‌ای - می‌باشد، لذا وجود این معانی را تصدیق می‌کنیم، چون آنها متعلق به عنایتند، یعنی به گونه‌ای که دانستی عنایت عبارت از تعلق آنهاست.

سپس گوید: بدان که سبب در دعای ما و سبب در صدقه و غیر اینها، و همین‌طور حدوث ظلم و گناه از آنجاست، برای اینکه می‌دانی تمامی این امور منتهی به طبیعت و اراده و اتفاق می‌گردد، طبیعت مبدئش از آنجاست، و اراده‌هایی که ما راست - پس از آنکه نبودند - پیدا شدند، و هر پیدا شده‌ای پس از آنکه نبوده، دارای علتی است، پس هر اراده ما دارای علتی است و علت آن اراده، اراده متسلسل در آن - تا بی‌نهایت - نیست، بلکه اموری زمینی و آسمانی است که از خارج عارض می‌گردد و زمینی منتهی به آسمانی می‌شود، و اجتماع تمام اینها موجب وجود اراده است.

اما اتفاق: از این برخوردها حادث می‌شود، و چون تمام امور را تحلیل و بخش کردی، به مبادی ایجابشان استناد پیدا می‌کند که از جانب خداوند فرود می‌آید.

و قضا از جانب خداوند سبحان عبارت از وضع اول بسیط است، و تقدیر عبارت از چیزی است که قضا - به تدریج - بدان توجه کرده و رو می‌آورد، گویی که موجب اجتماعاتی از اموری بسیط - از آن روی که بسیطند - به قضا و امر الهی اول تعالی نسبت پیدا می‌کنند؛ پایان سخنان او.

گویم: ما کلمات و عبارات ابن‌سینا را مطالعه و به‌دقت جستجو و کنکاش کردیم، در آنها فواید فراوانی وجود دارد: در چگونگی ربط اشیاء کاین و متجدد به اراده الهی و علم و عنایت او که دور از نسبت تغییر و انفعال و از عیب غرض و توجه به

پائینی‌ها می‌باشد، اگرچه کلماتش نیاز به فزون گفتن ندارد؛ اتمام آن کلمات از دو وجه است:

نخست آنکه: در سخنش پرهیز از این دارد که بگوید: آسمانیها از برخی از زمینها انفعال می‌پذیرند؛ و برای ما بسیار حکایت شده و مشاهده کرده‌ایم که نزول باران و پدید آمدن حوادثی چون زلزله و حرکت زمین و امثال این دو - از رحمت‌ها و کیفرهای قهر الهی - با دعا‌های دعاکنندگان و درخواست صاحبان حاجت صورت می‌گیرد، و نیز امثال آنچه از انبیا و اولیا علیهم‌السلام حکایت شده، عقل قطع و یقین می‌کند که در طبقه‌ای از مبادی آسمانی و گروهی از فرشتگان الهی، اراده‌ای حادث، و انفعال از بعضی حالات فرود آمدگان در عالم زمینی و شنیدن دعاهاشان و توجه به استجاب دعاهاشان هست، چنانکه بسیاری از آیات قرآنی دلالت صریح غیرقابل تأویل بر این امر دارد، مانند بیان الهی که حضرت نوح علیه‌السلام را مخاطب قرار داده و فرموده: ان اصنع الفلک باعیننا و وحینا، یعنی: کشتی را به فرمان و مراقبت ما بساز (فرمان: نفوس آسمانی، و مراقبت: تصورات آن نفوس «سبزواری») (۳۷ - هود) و به حضرت موسی و هارون - علیهما‌السلام - فرمود: لا تخافا انی معکما اسمع واری، یعنی: نترسید من با شمایم، می‌شنوم و می‌بینم (آن دو بزرگوار، علم او به جزئیات در مقام نفوس فلکی نیز هستند «سبزواری») (۴۶ - طه) و به حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علینا بیانه، یعنی: چون آن را بخوانیم قرائت آن را تبعیت کن، آنگاه توضیح دادن آن به عهده ماست (۱۸ و ۱۹ - قیامت)

دوم آنکه: ابن‌سینا قائل نیست که موجودات این عالم - با حقایق و ماهیاتشان - در عالمی بالاتر از این عالم موجودند، یعنی وجود صوری مجرد از مواد و نقایص و امکانات و شرور و أعدام و ظلمات ماده، بلکه معتقدان اثبات این صور مفارق را، مانند افلاطون و سقراط و آنان که پیش از این دو بوده‌اند - از بزرگان علم و حکمت - انکار می‌ورزد؛ و ما پیش از این با بیان حکمی و دلیل برهانی آنها را اثبات نمودیم، پس او باید در این مقام مطلب را بررسی و تحقیق کرده و راز را در ارتباط این امور که به واسطه آنچه در عالم قدر است کاین و موجود می‌گردد، و مطابقت اینها و

موقف چهارم - قدرت حق تعالی / ۳۵۹

محاذاتشان با آن (عالم) بدانند که مانند کفش با کفش است، و همین طور قیاس در ارتباط آنچه در عالم قدر است نسبت با آنچه که در عالم قضای بسیط است و محاذاتش با آن و اتحادش در آن، که مطلقاً برایش میسر نشده است، چون اتحاد عاقل بسیط را با تمام معقولات انکار می‌ورزد و از این نکته غافل است که بسیط حقیقی لازم است تمام اشیا باشد و چیزی از او - نه در زمین و نه در آسمان - پنهان نباشد، از این روی نزد او، علم باری تعالی به اشیا، عبارت از أعراض و رسوم متکثر است که به ذات او قائمند، و از این امر عذر آورده که این علوم اگرچه أعراض قائم به اویند، ولی ذاتش از آنها نه انفعال می‌پذیرد و نه بدانها استکمال می‌یابد، چون آنها لوازمی هستند که وجودشان از وجود ذات متأخر است، بلکه کمال و مجد و بزرگی او در این است که آنها از وی صادر می‌گردند، نه در اینکه اینها را برای خود پدید می‌آورد، چون نارسایی و تباهی در این امر را دانستی؛ و خداوند صاحب بخشش و کرم و فضل است و بس.

فهرست آیات

۲۳۹	هود / ۱	۶	بقره / ۱۴۵
۲۴۴	هود / ۳۷	۱۳	بقره / ۱۴۸
۲۵۴	هود / ۴۱	۷	بقره / ۲۸۵
۳۰۳	هود / ۱۲۳	۱۱۴ و ۲۱	آل عمران / ۱۸
۸	یوسف / ۱۰۵	۸	آل عمران / ۱۹۱
۱۴	یوسف / ۱۰۸	۷	نساء / ۱۳۶
۳۲۱	رعد / ۳۳	۲۴۳	نساء / ۱۷۱
۳۴۲، ۲۴۵، ۲۴۱	رعد / ۳۹	۶	انعام / ۲۵
۴	ابراهیم / ۷	۲۴۵، ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۱۷	انعام / ۵۹
۳۰۰، ۲۴۵، ۲۴۳	حجر / ۲۱	۳۷، ۴	انعام / ۷۶
۲۵۲	حجر / ۸۵	۳۷	انعام / ۷۷ و ۸۰
۱۵۴	نحل / ۱۱۸ و ۱۲۵	۲۳۹	اعراف / ۴۳
۱۳۸ و ۱۱۴، ۹۴	اسراء / ۴۴	۲۵۲	اعراف / ۱۴۵
۱۵۴	اسراء / ۸۴	۳۴۵	اعراف / ۱۶۸
۲۴۳	اسراء / ۸۵	۳۲۵	انفال / ۱۷
۸	کهف / ۵۱	۳۲۵	توبه / ۱۴
۳۵۸	طه / ۴۶	۲۵۵	یونس / ۲

٣٦٤ / ترجمه أسفار - سفر سوم

٣٠٣	محمد / ٣٨	٣١٧	طه / ٥٠
١١٧	ق / ١٦	٨١	انبيا / ٢٢
١٥٤	ق / ٢٩	٣٢٨ و ٣١٩، ٢٧٦	انبيا / ٢٣
٣٢٦	ذاريات / ٢١	٩٤	انبيا / ٣٠
٢٤٣	قمر / ٥٠	٨١	مؤمنون / ٩١
٣٢٥	رحمان / ٢٩	٧	نور / ٤٠
٩٧	رحمان / ٧٨	٢٤٤	فرقان / ٢٥
٢٤٦	واقعه / ٧٧ و ٨٠	٣١٧	شعرا / ٧٨
٣٢٢، ١١٦	حديد / ٤	٦	قصص / ٥٦
٣٢٥، ١١٧	مجادله / ٧	٣١٦	قصص / ٨٨
٢١١ و ١٥٨	جمعه / ٤	٨	عنكبوت / ٤٠
٣٤٤	تحریم / ٦	٢٤٨	عنكبوت / ٢٣
٢٤٣	قلم / ١	٨	لقمان / ٢٥
٢٩٥	قلم / ٥١	٢٥٣	لقمان / ٢٧
٣٥٨	قيامت / ١٨ و ١٩	٢١١، ٢١٠	سباء / ٣
٢٢٦	انسان / ٣٠	٢٥٥	فاطر / ١٠
٢٤٦	عبس / ١٣، ١٦	٢٨٠	صافات / ١٨٠
٣٤٦	انفطار / ١١	٢٣٩ و ٢٣٨	ص / ٢٠
٢٤٧	مطففين / ٧ و ١٨	٣٢٩ و ٢٩٢	زمر / ٧
٨	شمس / ٧ و ١٠	٣١٦	غافر / ١٦
٤	ضحى / ١١	٢٢ و ١٤	فصلت / ٥٣
٢٤٣	علق / ٣ و ٤	٣٢٧، ٣٠٣	شورى / ٥٣
٣٣١	فلق / ١ و ٢	٣٢١	زحرف / ٨٤
		٣٤٦	محمد / ٣١

فهرست احاديث

- ان المستنيطين للعلوم عندي افضل من عمّار الارض بالصنائع، و من استنيط علماء و... ٥
- لان يهدى الله بك رجلاً واحداً خير لك من الدنيا و ما فيها ٥
- لايعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله ٦
- يا بن آدم! خلقتك للبقاء، و اناحي لاموت، اطعنى فيما امرتك، و انته عما نهيتك و... ٩
- كُنْ يا اياذر ١٠
- فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع و بصره الذى به يبصر ١٠
- اوّل الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، كمال التصديق به توحيده، و... ١١١
- كنت سمعه و بصره و يده ١١٧
- انه فوق كل شئى و تحت كل شئى، قدماً كل شئى عظمته، فلم تخل منه ارض و... ١١٧
- اقرب انت فاناجيك ام بعيد انت فاناديك؟ فانى احسن صوتك و لا اراك؛ و... ١١٧
- اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شرّ ما خلق و ذرأ ٢٤٣
- ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لا حترقت سبحات وجهه و... ٢٥٠
- لودنوت انملة لا حترقت ٢٥٠
- كنت كنزاً مخفياً لم اعرف، فخلقت الخلق لاعرف ٢٥١
- من عرف نفسه فقد عرف ربه ٢٥٢
- ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ٢٥٤

- ٢٥٥ حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول: قطنى يارب
- ٢٩٥ العين تدخل الرجل القبر و الجمل القدر
- ٣٠٣ الارادة من الخلق الضمير و مايدولهم بعد ذلك من الفعل، و اما من الله فارادته و...
- ٣٠٤ فله رضاء و سخط؟ فقال ابو عبدالله عليه السلام: نعم! ولكن ليس ذلك على ما يوحد و...
- ٣٠٥ ان الرضاء و الغصب دخال تدخل عليه، و خالقنا لامدخل للاشياء فيه، لانه واحد و...
- ٣١٦ لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب و لانبى مرسل
- ٣١٨ ماشاء الله كان و مالم يشأ لم يكن
- ٣٢١ و هو مع كل شئ لا بمقارنة و غير كل شئ لا بمزايلة
- ٣٢٣ لاجبر و لتفويض بل امر بين الامرين
- ٣٢٤ حير الامور اوسطها
- ٣٢٦ من عرف نفسه فقد عرف ربه
- ٣٢٦ كنت سمعه الذى به يسمع و بصره الذى به يبصرو يده التى بها يبطش و رجله التى بها يمشى
- ٣٢٩ من لم يرض بقضائى و لم يبصر على بلائى و لم يشكر على نعمائى فليخرج من ارضى و...
- ٣٢٩ ان الرضا بالكفر كفر
- ٣٤٠ ما ترددت فى شئى انا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن
- ٣٤٥ ما ترددت فى شئى انا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن
- ٣٤٧ ان لله علمين: علم مكتون مخزون لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البدا؛ و...
- ٣٤٧ العلم علمان: فعلم عندالله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه، و علم علمه و...

فهرست اعلام و اصطلاحات

۳۵۷، ۳۵۴، ۳۵۱، ۳۵۰		۲۵۳، ۵	آدم
۳۵۸		۱۰	اباذر
۱۶۶، ۲۰۳	ابوالبركات بغدادی	۲۰۸	ابداع مطلق
۳۳۳، ۲۷۵، ۲۷۱	ابوالحسن اشعری	۳۷، ۳۶	ابراهیم خلیل
۱۵۰	ابوالعباس لوکری	۱۵۰، ۵۱، ۴۷	ابن کمونه
۲۷۵	ابوالقاسم بلخی	۵۴، ۵۰، ۳۳، ۲۴، ۲۳	ابن سینا
۳۰۵	ابوجعفر بابویه قمی	۱۰۷، ۹۸، ۷۸، ۶۳	
۹۸	ابوطالب مکی	۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۴، ۱۰۸	
۳۱۶	اتحاد عاقل بعقل فعال	۱۶۱، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۱	
۱۷۹	اتحاد عاقل به معقولات	۱۷۲، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۲	
۱۷۵، ۱۵۸، ۱۵۷	اتحاد عاقل و معقول	۱۸۱، ۱۷۹، ۱۷۶، ۱۷۵	
۳۵۷، ۳۳۹	اتفاق	۱۹۷، ۱۹۱، ۱۸۸، ۱۸۲	
۲۳۱، ۲۲۷، ۲۲۰	اثولوجیا	۲۸۲، ۲۶۵، ۲۴۱، ۲۱۰	
۲۷۷، ۲۴۲	اجرام فلکی	۳۴۷، ۳۳۹، ۳۱۰، ۳۰۶	

٣٦٨ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

٣١٣، ٢٣٨، ١٥٦	اسماء الهی	٣٤٣، ٣٤٢، ١١٩، ١٨١	احدیث ذاتی
٣٣٢	اسماء حلالی	١٣٦	ادراکی نوری
٣٣٢	اسماء جمالی	٣٥٧ تا ٢٨٩	اراده
٣٤٣	اسماء حسنا	٢٧٥	اراده مخصّص فعل
٥٠	اشتراک معنوی	٣٣٨، ١٦٠	ارادهٔ ازلی
١١٨، ٥٠، ٣٨، ١٥	اشراقیان	٢٧٤	ارادهٔ بسیط حقّه الهی
١٩٣، ١٩١، ١٨٦، ١٦٧		٢٧٤	ارادهٔ تفصیلی عددی
٢٤٢، ٢٤١		٣٠٣	ارادهٔ زائد
٢٣٨، ١٥٣، ١١٥، ١٠١	اشعریان	٢٩٥	ارادهٔ سرمدی
٢٧٥، ٢٦٩، ٢٦٣، ٢٦٢		٣٣٥	ارادهٔ ضروری
٣١٣، ٣١١، ٢٩١، ٢٨٥		٣٣٩، ٣٢٧، ٢٩٧، ٢٩٦	ارادهٔ قدیم
٣٢٣، ٣٢٨، ٣١٨، ٣١٥		٣٤٢	
٣٣٤		٢٤٩	ارادهٔ کئی
١٩	اصل مشترک	١١٨، ٨١	اریاب انواع
٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ١٦٧	اضافه	١٠٨، ٨٩، ٧٨، ٧٧	ارسطو
٣١٧، ٣١٢		١٩٦ تا ١٩٣، ١٥٠	
٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٦، ١٩٢	اضافهٔ اشراقی	١٥٦، ١٥٤، ١٥٢، ١٥٠	ازل
١٨٦	اضافهٔ ابجدی	٢٣١، ٢٢١، ١٦٠، ١٥٧	
١٧٩	اضافهٔ بسیط	٢٩٨، ٢٩٦، ٢٣٣، ٢٣٢	
٢١٢	اضافهٔ حضوری	٣٣٣، ٢٩٩	
١٨٧، ١٨٦	اضافهٔ عقلی	٢٢٢، ٢٠٤، ١٩٨، ١٨٥	ازلی
٩٧	اضافهٔ قیومیت	٢٦٣، ٢٦٢، ٢٣٩، ٢٣٨	
١٦٣	اضافهٔ مبدأ	٢٧٧، ٢٦٨، ٢٦٧، ٢٦٤	
٣٤٢، ٢٤٥، ٢٤٠	أمّ الکتاب	٣٣٨، ٢٩٧، ٢٩٥، ٢٧٨	
٢١٤	إبصار	٣٥١	
١٥٦، ١٥٢	اعتزال	٧٩	اسکندر افرویدیسی

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۶۹

۲۵۲، ۲۵۱، ۲۴۹، ۲۴۸	۳۵۴	اعراض
۲۶۹، ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۶۲	۲۳۲، ۲۳۱، ۲۱۶، ۱۵۶	اعیان ثابته
تا ۲۸۰، ۲۷۳، ۲۷۱	۲۵۱، ۲۴۱، ۲۳۳	
۲۹۵، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۲	۶۶، ۶۵، ۵۵، ۵۱، ۴۸	افراد
تا ۳۰۹، ۳۰۱	۱۱۳، ۸۵، ۸۴، ۸۲، ۶۸	
۳۱۹، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۱	۱۳۲، ۱۳۰، ۱۲۲، ۱۱۶	
۳۳۶، ۳۳۴، ۳۲۳	۲۱۲، ۲۰۲، ۱۹۹، ۱۳۳	
تا ۳۴۳، ۳۳۹، ۳۳۷	۳۴۶، ۳۳۸، ۳۳۷، ۳۱۸	
۳۵۴، ۳۵۲، ۳۵۰، ۳۴۵	۳۵۱	
تا ۳۵۹	۳۴۳	افق عالم ربوبیت
۴۱، ۳۶، ۳۴، ۳۰، ۲۹	امکان ۱۸۹، ۱۷۵، ۱۵۷، ۱۵۰	افلاطون
۴۹، ۴۷، ۴۵، ۴۴، ۴۲	۲۳۶، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳	
۵۸، ۵۶، ۵۴، ۵۳، ۵۰	۳۵۸	
تا ۶۱، ۷۴، ۷۱، ۷۰، ۶۳	۱۹۴، ۱۹۳، ۱۷۹	افلاطونیان
۹۰، ۸۸، ۸۷، ۸۴، ۷۸	۲۳۱	افلوپین
تا ۹۹، ۹۷، ۹۴	۲۴۵	اکوان مادی
تا ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۱	۱۲۱	الحاد
۱۳۰، ۱۲۳، ۱۱۶، ۱۱۴	۳۴۵، ۲۴۵	الواح قدری
تا ۱۴۳، ۱۴۰	۳۴۲	امام مبین
تا ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۲	۳۴۳، ۳۲۹، ۳۰۶	امامان معصوم
۱۷۰، ۱۶۵، ۱۶۳، ۱۵۳	۲۶۹، ۲۶۲	امتناع ذاتی
تا ۱۷۹، ۱۷۷، ۱۷۲	۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۵، ۱۹۴	عالم امر
تا ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳	تا ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۶	
۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۷، ۱۹۴	۲۱۹، ۲۱۵، ۲۱۳، ۲۰۷	
۲۱۲، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۲	۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۵، ۲۲۴	
۲۲۶، ۲۲۳، ۲۲۰، ۲۱۴	۲۴۴، ۲۴۳، ۲۳۹، ۲۳۵	

٣٧٠ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

١٩٧	آیات وحیدی	٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٤١	
١٠٢، ١٠٩، ١٤٣، ١٤٧	انفعال	٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٧، ٢٤٢	
١٦٨، ١٧١، ١٧٤، ١٧٥	تا ٢٤٤ تا ٢٤٨	٢٤٤ تا ٢٤٨	
١٧٧، ١٧٨، ١٨٦، ٢٤١	تا ٢٧٨	٢٧٨ تا ٢٨١	
٣٠٢، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٥٠		٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٧	
٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩		٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٥، ٣٠٩	
٢١٥، ٢٢٥	انفکاک شیتیت	٣١١، ٣١٩، ٣٣٤	
١٨٥، ١٨٩	انکسیمانوس	٣٤٣، ٣٤٧	
٢٤٣، ٢٤٤	انوار قاهره	٣٥٠، ٣٥٢	
٢٥٦	انوار ملکوتی	١٤٦	امکان خاص
٤٥، ٤٨، ٤٨، ٨٠، ٨١	انواع	٤٣، ١٧١، ٢٤٢، ٢٧١	امکان ذاتی
٨٤ تا ٨٦، ٩٢، ١١٨		٢٧٩، ٣٤١	
١٢١، ١٣٠، ١٥٥، ٢٢٠		١٠٥، ١٤١، ١٤٦	امکان عام
٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٥، ٢٤٧		٦٣	امکان غیري
٢٩٢، ٢٩٣، ٣١٨، ٣٤١		٨٤	امکان نوع
٣٤٧		٣٢٣	امیرالمؤمنین
٣٩، ١٩٥، ٢٢٨، ٢٨٥	انیت	٥٩	انتزاعی مصدری
٢٧٢	اولویت نخستین ذاتی	٢٣٠	انسان الهی
٣٥٨	اولیا	٦٧	انسان خاص
٣٢٧	اهل کشف	٢٨٩، ٢٩٠	انسان صغیر
٣٥٢	اهل هند	٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠	انسان عقلی
٣٢٠	اهل الله	٢٤٦، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٦	انسان کامل
٢٠٧	بدن کلی	٢٤٥، ٢٩٠، ٢٩٦، ٣٤٥	انسان کبیر
١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١	بسیط	٦٧	انسان مطلق
١٨٨، ١٩١ تا ١٩٣		١٢٩	انسانیت مطلق
١٩٧، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢		٢٧٨	آیات بسیط

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۷۱

،۱۹۷ ،۱۸۲ ،۱۶۸ ،۱۵۸	تحصیل	،۲۲۵ ،۲۲۲ ،۲۲۱ ،۲۱۷	
،۲۸۲ ،۲۷۶ ،۲۷۰ ،۲۶۷		،۲۳۲ ،۲۳۱ ،۲۲۸ ،۲۲۶	
،۳۰۲ ،۲۹۰ ،۲۸۷ ،۲۸۶		،۲۴۹ ،۲۴۸ ،۲۴۵ ،۲۴۰	
۳۱۲ ،۳۰۹ ،۳۰۸		،۲۷۴ ،۲۶۸ ،۲۶۲ ،۲۵۲	
۲۴۸ ،۲۳۷	ترکیب امکانی	،۲۹۳ ،۲۸۳ ،۲۸۱ ،۲۷۸	
۲۳۷	ترکیب ذاتی	،۳۲۴ ،۲۹۹ ،۲۹۶ ،۲۹۵	
،۳۰ ،۲۶ ،۲۵ ،۲۳ تا ۲۱	تسلسل	،۳۳۹ ،۳۳۷ ،۳۳۳	
،۱۵۷ ،۳۹ ،۳۵ تا ۳۲		۳۵۹ ،۳۵۷	
،۱۹۴ ،۱۸۳ ،۱۸۲ ،۱۶۴		،۱۱۵ ،۱۱۴ ،۹۱ تا ۸۹	بسط حقیقی
،۲۸۷ ،۲۸۶ ،۲۷۲ ،۲۱۲		،۱۸۱ ،۱۷۸ ،۱۶۲ ،۱۵۷	
،۳۱۶ ،۲۹۸ تا ۲۹۶		،۲۶۲ ،۲۲۶ ،۲۲۲ ،۲۲۱	
۳۳۹ ،۳۳۸ ،۳۳۶ ،۳۳۵		۳۵۹ ،۲۶۸	
۲۰۷	تسلط نوری	۲۱۷	بسط خارجی
۳۲۴ ،۳۲۲ ،۱۲۰	تشبیه	۲۴۵	بسط عقلی
،۸۰ ،۷۹ ،۶۸ ،۵۰ ،۳۹	تشخیص	۳۴۶	بدا
،۲۴۹ ،۲۲۶ ،۱۳۳ ،۱۱۳		۳۴۱ ،۳۲۹ ،۳۱۹ ،۳۱۶	بقا
۲۸۳ ،۲۷۴ ،۲۷۳		،۱۶۸ ،۱۵۷ ،۱۵۰ ،۵۳	بهنیاز
،۲۱۲ ،۱۶۸ ،۱۶۷ ،۱۴۹	تصدیق	۲۳۶ ،۱۸۲ ،۱۷۸	
۳۵۷ ،۳۱۰ ،۳۰۲ ،۲۹۰		۳۴۶ ،۳۱۳ ،۱۱۷	بینمیر
،۱۹۰ ،۱۷۹ ،۱۵۹ ،۱۴۹	تصوّر	۱۴۳	تأثیر تجدّدی
،۲۰۲ ،۲۰۱ ،۱۹۶ ،۱۹۵		،۲۸۱ ،۲۴۴ ،۲۰۹ ،۱۸۶	تأثیر
،۲۸۱ ،۲۳۶ ،۲۱۲ ،۲۱۰		۳۵۵ ،۳۱۹ ،۳۰۵ ،۲۹۴	
،۳۰۲ ،۲۹۴ ،۲۹۰ ،۲۸۸		۱۴۳	تأثیر تحدّدی
،۳۱۰ ،۳۴۴ ،۳۰۸ ،۳۰۴		۳۳۷ ،۲۲۶	تأخر
۳۵۶ ،۳۳۶		۲۰۸	تأییس
۱۵۶	تصوف	۳۷	تحدّد امثال

٣٧٢ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

١٠٤، ١٨٦، ٢١٦، ٢٣٢		١٧٩، ١٤٤	تضایف
٢٣٣، ٢٤٢، ٢٧٨، ٢٩٣		٢٨٧، ٢٨٦	تَوَقَّانِ
٢٩٦		٢٧٥، ١٢١، ١٢٠، ١١٧	تعطیل
٢١٤	جلیدیه	٢٢٧، ١٤٤	نقابِل
٤٢، ٤٥، ٤٨، ٥٠، ٨٤	جنس	٣٥٣، ٣٣٧، ٢٢٦	تدم
٨٥، ٩١، ٩٢، ١٢٠		١٥٧	تلویحات
١٣٢، ١٣٣، ١٤٣، ٢١٨		٢٢٩، ٣٧	ماسح
٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٨		٣٢٤، ٣٢٢	تتره
٢٧٨، ٢٨٥، ٢٩٩، ٣٢٤		٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٥، ٣٣٦	توحید
٣٣٧		٨٧، ١٢٥، ٣٣٥	توحد افعال
٢١١، ٣٥٠	حواهر عقلی	٦١، ٢٢١	توحد حاصی
١٨٩	حواهر نوری	٦١	توحد واحبی
٢٨، ٣٠، ٣٧، ٤٥، ٥٢	جوهر	٧٨	تاسطیوس
٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٤، ٩١		٢٧٨، ٢٨٤، ٢٨٧، ٣٢٢	توت
١٠٢، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٩		٣٢٣، ٣٣٣، ٣٥١، ٣٥٦	
١٨٦، ١٩٣، ٢٠٤، ٢٠٥		١٥٥، ٢١٥	توت خارجی
٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٣٦		١٥٥	توت علمی
٢٥٢، ٢٥٥، ٢٧٩، ٢٨٤		١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٧٥	توت معدومات
٣٠٢، ٣٠٤، ٣١٩، ٣٢٤		٢١٥، ٢٢٥	
٣٢٤، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٥٠		١٥، ٤٤، ٥٠، ٦٥، ١٥٤	تاعل
٣٥٤		٢٧٩، ٢٩٦	
٣٢٤	جوهر فلک	٢٨٠، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٣٤	تجیر و احتیار
٣٥٠	جوهر نفسانی	٢٤٠، ٢٥٠	تجربیل
٣٩، ١١٥، ١٣٧، ١٤٣	حادث	٢٤٤	تجروت
١٥٦، ٢٠٤، ٢١٥، ٢٤٥		٣٥	تسمیت مشترک
٢٤٩، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٩١		١٥، ٢٠، ٤٤، ١٠٢	تعل

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۷۳

۲۰۴	حکمت متعالی	،۲۹۷ ،۲۹۶ ،۲۹۴ ،۲۹۳	
،۲۱۰ ،۱۸۲ ،۱۷۵ ،۸۷	حلول	،۳۳۳ ،۳۲۷ ،۳۰۹ ،۳۰۱	
۲۳۶ ،۲۱۵ ،۲۱۴ ،۲۱۱		،۳۴۵ ،۳۴۴ ،۳۳۹ ،۳۳۸	
۵۰	حمل اشتقاقی	۳۵۷ تا ۳۵۵ ،۳۴۹ ،۳۴۸	
۲۳۸ ،۱۱۹ ،۷۱	حمل ذاتی	۲۶۷ ،۲۵۰	حجاب‌های نوری
۷۱	حمل شایع متعارف	،۳۵۰ ،۳۴۶ ،۳۴۵ ،۳۳۴	حدوث
۶۶ ،۵۴ ،۴۶	حمل عرضی	۳۵۷ ،۳۵۵ ،۳۵۲	
۲۵۳	حوا	۳۰۰	حدوث اراده
۲۶۲	حیثیت تقییدی	۲۷۱	حدوث ذاتی
۱۰۰	حیثیات ذاتی	۲۷۷ ،۲۷۱	حدوث زمانی
۲۲	حیثیت تعلیلی	،۲۹۶ ،۲۷۷ ،۲۷۴ ،۲۶۳	حدوث عالم
۱۳۰	حیوانیت مطلق	۳۴۵	
۲۴۵	خزاین الهی	۲۷۷ ،۳۸ ،۳۷	حرکت جوهری
،۳۱۱ ،۲۶۳ ،۱۵۸ ،۱۴۲	خطیب‌رازی	۲۹۰ ،۲۰۰ ،۱۷۴	حس مشترک
۳۳۳ ،۳۲۹		۳۰۳	حضرت ابوالحسن
۲۴۲	خلاق علوم تفصیلی	۳۴۷	حضرت باقر
۲۰۱	خلاق معقولات مفصل	۳۵۸	حضرت رسول
۳۴۲ ،۳۳۱ ،۳۲۵ ،۳۲۳	خلق	۳۴۷ ،۳۰۴	حضرت صادق
،۱۵۳ ،۱۵۰ ،۶۳ ،۳۳	حواجه نصیرالدین	۳۵۸	حضرت موسی
،۱۹۱ ،۱۸۷ ،۱۷۵ ،۱۵۸		۳۵۸	حضرت نوح
،۲۶۴ ،۲۶۳ ،۲۱۴ ،۲۱۰		۲۰۷	حضور استناری
،۳۲۹ ،۳۱۹ ،۳۱۱ ،۲۸۰		۲۳۴	حقایق افلاطونی
۳۳۵ ،۳۳۳ ،۳۳۱		۸۳	حقیقت نوعی
۲۶۶	خیر حقیقی	۳۰۲	حکم تصدیقی
،۳۱۲ ،۳۰۳ ،۳۰۲ ،۲۸۹	داعی	۲۷۷	حکمای اسلام
۳۵۳ ،۳۴۰ ،۳۲۸ ،۳۲۷		۱۶۷	حکمای خسروانیمان

۳۷۴ / ترجمه اسفار - سفر سوم

۳۳۰، ۳۲۹	رضای به قضا	۳۴۳	درجت سدره
۱۸۷، ۱۵۰، ۱۴۹	رواقيان	۳۰، ۲۵، ۲۳، ۲۲، ۲۱	دور
۲۴۹	روح کلی	۸۳، ۳۹، ۳۵، ۳۳، ۳۲	
۱۵۹، ۱۲۹	زمان خاص	۲۱۲، ۱۶۷، ۱۳۵، ۱۰۱	
۳۰۴	زندیق	۳۱۶، ۲۹۷، ۲۸۵	
۳۴۹	سامانی	۵۴، ۴۹، ۴۸، ۴۲، ۳۹	دفع
۳۴۴	سب فاعلی	۱۰۵، ۷۸، ۷۰، ۶۹، ۶۷	
۲۸۰	سبب قریب فعل	تا ۱۰۷، ۱۳۳، ۱۳۹	
۲۵۴	سدره المنتهی	۱۸۸، ۱۸۱، ۱۶۹، ۱۶۶	
۳۵۸	سقراط	۲۷۷، ۲۷۰، ۲۲۲، ۲۱۲	
۱۰۰، ۹۹، ۹۷	سلب امکان	تا ۲۹۴، ۲۹۱، ۲۷۹	
۷۸	سماح طبیعی	۳۲۳، ۳۱۶، ۳۰۴، ۲۹۹	
۱۱۸	شئون ذاتی	۳۴۸، ۳۴۰، ۳۳۸، ۳۳۵	
۲۸۰	شرح رساله علم	تا ۳۵۱	
۲۹۲	شر محض	۶۵، ۵۱، ۴۳	دوایی
۲۹۲	شر مساوی با خیر	۳۳۲، ۲۵۵، ۲۵۴	دوزخ
۱۹۲، ۹۹، ۶۲	شهاب الدین سهروردی	۲۱۲	رب النوع
۹۹	شهاب الدین مقتول	۱۴	ربانیون
۳۱۰، ۲۱۷، ۱۹۰، ۱۲۹	شهود	۱۱۸	رحمت صفتی
۳۴۶، ۳۲۱		۱۱۸	رحمت فعلی
۲۳۳، ۱۵۲، ۱۹۹	شیئیت معدوم	۳۴۲	رساله فصوص
۱۴۹، ۱۳۹، ۶۲، ۵۱	شیخ اشراق	۷۶، ۷۴، ۱۰، ۵، ۳	رسول خدا
۲۱۱، ۲۰۷، ۱۷۸، ۱۵۱		۲۵۰، ۲۴۳، ۲۴۰، ۲۳۵	
۲۲۱		۲۹۴، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۵۲	
۳۶	صائبیان	۳۲۵، ۳۱۸، ۳۱۶، ۳۱۳	
۱۷۱، ۱۶۹، ۱۴۸، ۲۹	صادر نخستین	۳۵۸، ۳۲۶	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۷۵

، ۱۸۲ ، ۱۷۹ ، ۱۷۷ ، ۱۷۴		۲۰۲	
۱۹۷ ، ۱۸۶ ، ۱۸۵ ، ۱۸۳		۶۳ ، ۵۹	صدر شیرازی
تا ۲۱۰ ، ۲۰۸ ، ۱۹۹		۱۵۱	صدرالدین قونوی
، ۲۱۹ ، ۲۱۸ ، ۲۱۴ ، ۲۱۳		۳۰۰	صدوق بن بابویه قمی
، ۲۳۷ ، ۲۳۵ ، ۲۲۹ ، ۲۲۴		۳۷ ، ۳۲ ، ۲۳ ، ۱۳	صدیقان
، ۲۴۸ ، ۲۴۴ ، ۲۴۲ ، ۲۴۰		۲۱۶	صفات اضافی
، ۲۶۵ ، ۲۵۵ ، ۲۵۴ ، ۲۴۹		۳۰۰	صفات فعل
تا ۲۸۱ ، ۲۷۷ ، ۲۷۳		۳۴۵	صفحات قدری
، ۲۹۷ ، ۲۹۶ ، ۲۸۹ ، ۲۸۳		، ۲۴۶ ، ۲۱۴ ، ۲۱۳ ، ۱۳۰	صور ادراکی
، ۳۲۶ ، ۳۲۴ ، ۳۰۵ ، ۲۹۹		۳۴۷ ، ۲۵۴	
، ۳۴۲ ، ۳۴۱ ، ۳۳۲ ، ۳۳۱		، ۱۸۷ ، ۱۸۴ ، ۱۶۵ ، ۱۵۷	صور الهی
۳۵۸ ، ۳۴۸		۲۱۵ ، ۱۹۶ ، ۱۹۴ ، ۱۹۳	
۱۹۸ ، ۱۳۴	صور ادراکی	۲۱۷	صور تفصیلی
۱۴۹ ، ۱۳۳	صور ذهنی	۳۵۴ ، ۲۴۲ ، ۲۳۴ ، ۲۳۳	صور عقلی
۱۵۱	صور عقلی	۲۴۱ ، ۱۹۱	صور مرتسم
۳۳۱ ، ۱۹۸	صور علمی	۲۱۳	صور معقول
۱۷۱	صور نخستین	۱۶۶ ، ۱۶۴ ، ۱۵۰	صور مفارق
۲۱۸	صور نوعی	۱۶۶	صور معارق افلاطونی
۳۵۸	صور مفارق	، ۵۳ ، ۵۲ ، ۴۱ ، ۳۸ ، ۳۵	صور
۳۲۹ ، ۲۷۷ ، ۲۳۰	صوفیان	، ۸۰ ، ۷۷ ، ۷۱ ، ۶۳ ، ۵۶	
۲۴۵ ، ۲۱۷ ، ۱۵۲ ، ۱۵۱	صوفیه	، ۱۰۱ ، ۹۱ ، ۹۰ ، ۸۱	
، ۲۷۷ ، ۲۶۸ ، ۲۶۲ ، ۲۴۹	ضرورت ازلی	، ۱۲۳ ، ۱۱۸ ، ۱۱۷ ، ۱۱۳	
۲۷۸		تا ۱۳۲ ، ۱۳۰ تا	
۲۳۲ ، ۱۹ ، ۱۷	طبیعت کلی	، ۱۵۱ ، ۱۴۹ ، ۱۴۳ ، ۱۴۰	
۲۴ ، ۱۹	طبیعت مشترک	، ۱۶۲ ، ۱۵۹ ، ۱۵۸ ، ۱۵۳	
۳۹	طبیعت نوعی	، ۱۶۸ تا ۱۷۲	

٣٧٦ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

١٨٦، ١٩٦، ٢٠٤، ٢١٨		٣٣٩	کتابِ طبیعاتِ شفا
٢٢١، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٥١		٣٩، ٣٧، ٣٦، ٣٥	طبیعیون
٢٨٢، ٣٠٣، ٣٠٤		٤٠	عارضِ ماهیت
١٣٩، ١٤٢، ١٤٤ تا	عقل	٢١٨، ٦٠، ٤٠	عارضِ وجود
١٤٦، ١٥٦ تا ١٥٨		٥٥	عارضِ مشترک
١٦٣، ١٦٤، ١٦٨ تا		١٣٩ تا ١٤٢، ١٤٥	عاقل
١٧١، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢		١٥٧، ١٦٦، ١٧٥، ١٧٨	
١٨٧، ١٨٨، ١٩١، ١٩٢		٢١٠ تا ١٨٧، ١٨٠	
١٩٧، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤		٢٢٢، ٣١٦، ٣٥٩	
٢٠٥، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٢٧		١٥٦	عالمِ اسماء
٢٣١ تا ٢٣٥، ٢٣٧		٣٢٣، ٣٤٥، ٣٥٠	عالمِ أمر
٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٨		٣٥٤	عالمِ عقول
٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٨٠		٣٥٨	عالمِ قدر
٢٩٠، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣١٠		١٤٩، ١٥٧، ١٦٠، ١٦١	عالم
٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٣		١٨١ تا ١٩٦، ١٩٩، ٢٠١	
٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤١		٢٣٠، ٢٣٨، ٢٨٢، ٣٣٣	
٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٨		٢٤٥	عالمِ خیال
٢٠١، ٣٢٨	عقل بالفعل	٣٥٩	عالمِ قضایِ بسیط
٢٠١	عقل بالقوه	٣٢٥	عالمِ کبیر
٣٢٨	عقل بالملکه	٢١٤، ٢٤٥، ٢٥٤	عالمِ متال
١٢٠، ١٥٦، ١٨٨، ١٩١	عقل بسیط	٢٠٥	عدمِ زمانی
١٩٧، ٢١٧، ٢٤٠، ٢٤٨		١٥٦	عدمِ مطلق
٢٤٩، ٢٩٩		١٢٣، ٢٢٣، ٢٤٩، ٢٥٢	عرش
٢٤٠	عقل تفصیلی	٢٥٤	
١٠٠، ١٦٨، ٢٤٤، ٣٢٨	عقل فعال	٢٨، ٣٨، ٤٨، ٨٠، ٩١	عرض
٣٣٧، ٣٥٠		١١٧، ١٣٩، ١٦٧، ١٧٩	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۷۷

۳۲۸		۲۶۶، ۲۰۱	عقول فعال
۳۳۳، ۱۹۱، ۶۲، ۲۶	عَلَّت فاعلی	۲۸۳، ۲۵۲	عقول قدسی
۲۶۳	عَلَّت موجب	۲۵۰	عقول مجرّد
۲۶	عَلَّتِ نائم	۲۱۲	عقول مفارق
۲۶۸، ۲۶۲، ۲۵۸ تا ۱۲۸	علم	۱۸۵	علامهٔ خمری
تا ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۰		۱۵۰	علامهٔ شیرازی
۲۸۲ تا ۲۷۸، ۲۷۶		۱۵، ۲۳ تا ۲۸، ۳۰، ۳۱	عَلَّت
تا ۲۸۹، ۲۸۵، ۲۸۴		۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۱، ۴۲	
۳۰۱، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۵		۴۶، ۴۷، ۴۹، ۶۲، ۶۴	
تا ۳۰۶، ۳۰۳، ۳۱۰		۷۲، ۸۰، ۸۲، ۸۷، ۱۰۶	
۳۱۲ تا ۳۱۴، ۳۱۶		۱۱۰، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۵ تا	
تا ۳۲۸، ۳۲۲، ۳۱۹		۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱ تا	
تا ۳۳۹، ۳۳۶، ۳۳۳		۱۷۳، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳	
تا ۳۴۷، ۳۴۵، ۳۴۳		۱۹۰ تا ۱۹۲، ۱۹۷	
۳۵۹ تا ۳۵۷، ۳۵۳، ۳۵۰		۱۹۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵	
۱۸۱، ۱۷۸، ۱۵۱، ۱۵۰	علم اجمالی	۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹	
۱۹۶، ۱۸۸، ۱۸۶، ۱۸۲		۲۳۷، ۲۴۱، ۲۶۳، ۲۶۴	
۲۱۵، ۲۰۳، ۲۰۲، ۱۹۹		۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۵	
۲۴۹، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۲۲		۲۷۶، ۲۷۹، ۲۹۳، ۳۰۵	
۲۹۹		۳۰۷ تا ۳۰۹، ۳۱۳	
۲۳۹، ۱۷۰، ۱۶۱، ۱۵۷	علم ازلی	۳۱۴، ۳۱۹، ۳۲۸، ۳۳۱	
۲۹۵		۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷ تا	
۳۳۲	علم اسماء	۳۳۹، ۳۵۱ تا ۳۵۴	
۲۰۹، ۱۳۶	علم اشراقی	۳۵۶، ۳۵۷	
۳۳۳، ۲۷۴، ۲۰۱، ۱۷۳	علم بسیط	۲۶۳	عَلَّت ازلی
۳۲۸، ۲۹۱، ۲۸۰	علم به نظام انتم	۲۶، ۲۱۵، ۲۷۶، ۳۱۴	عَلَّت غایی

٣٧٨ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

٣١٥	غایت قریب	٣٠٢	علم تصویری
٦٩	غیاث‌الدین منصور	١٥١، ١٩٠، ٢٠١، ٢٠٢	علم تفصیلی
٢٣٤	غیب‌الغیوب	٢٠٣، ٢٠٥، ٢٢١، ٢٥٠	
١١٩	غیب وجود حق	٣٤١	
٨٢	عیر قاز	١٣٧، ٢٣٥	علم حصولی
٣٢٣، ٢٣٢، ١١٩	غیرمجموع	١٤٢	علم حضوری اشراقی
١٠١، ٩٨، ٥٤، ٥١، ٣٠	فارابی	٢٩٥	علم عقلی بسیط
١٨١، ١٥١، ١٥٠، ١١٨		١٩٧، ٢٠٣، ٢٣٣، ٢٤١	علم فعلی
٣٣٨، ١٩٦، ١٩٤، ١٨٢		٢٤٢، ٣٣٢	
٣٤٢		٣٣٣	علم قضائی ربّانی
٢٤٤	فاعل ازلی	٢٢، ٤٦، ٧١، ١٣٣	علم کلی
٢٧٣	فاعل حقیقی	١٤٦، ١٤٧، ١٥٧، ٢٤٠	
٢٨٣	فاعل ذاتی	٢٤٩، ٣٢٨	
٣١٩، ٣١٥	فاعل قریب	١٨٧، ١٩٠، ٢٢٢	علم کمالی
٢٧٥، ٢٧١، ٢٦٤، ٢٦٣	فاعل مختار	١١٦	علوم مکاشفه
٣١٥، ٣١٤، ٣١٢		٦، ١٤، ٢٢، ٨١، ٨٧	علی
٢٧١، ٢٦٧	فاعل موجب	٩١، ١١١، ١١٦، ١٥٤	
١٦٧	فاعلیت حقیقی	١٩٨، ٢٤٧، ٣٠٤، ٣٢١	
٣٢٤	فرشتگان عالین	٣٢٩	
٣٤٥	فرشتگان عمّال	١٤٥، ١٧٥، ٢٠٥، ٢١٢	عنایت
١٧٩، ١٥٧، ١٥١، ١٥٠	فروریوس	٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥١	
٣١٦		٣٠١، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٦	
٢٤٠	فرقان	٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩	
٧٥، ٥٢ تا ٥٠، ٤٦، ٤٢	فصل	٣٥٧	
٨٨، ٨٦ تا ٨٤، ٨١، ٨٠		١٣٠	عوارض غریب
١٠٣، ١٠٠، ٩٧، ٩١		٢١٧	عین ثابت

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۷۹

،۳۵۲ ،۳۴۴ ،۳۴۰ ،۳۳۷	،۱۳۲ ،۱۲۷ ،۱۲۰ ،۱۰۹		
۳۵۴	،۱۵۲ ،۱۵۰ ،۱۴۷ ،۱۴۵		
،۲۶۲ ،۱۷۷ ،۱۷۲ ،۱۴۶	،۱۹۶ ،۱۸۸ ،۱۵۸ ،۱۵۷	فعلیت	
،۲۹۱ ،۲۸۳ ،۲۸۰ ،۲۶۴	،۲۱۸ ،۲۱۶ ،۲۰۶ ،۲۰۲		
۳۴۱ ،۳۰۱	تا ۲۳۸ ،۲۲۶ ،۲۱۹		
۲۴۴	،۲۷۰ ،۲۶۴ ،۲۶۱ ،۲۴۰		
۲۵۴	،۲۸۳ ،۲۷۷ ،۲۷۴ ،۲۷۳		
۲۵۴	،۳۱۶ ،۳۰۲ ،۲۹۹ ،۲۹۱	فد	ج
۲۵۲	،۳۳۷ ،۳۳۵ ،۳۲۷ ،۳۱۷	فلک الافلاک	
۳۲۹ ،۳۱۶	۳۵۰ تا ۳۴۳	فنا	
۱۰	۲۴۰	فتای در توحید	فصل الخطاب
۲۵۳	۵۱	فیض ذاتی	فصوص الحکمه
،۱۲۱ ،۱۰۸ تا ۱۰۳	۲۰۱	قابل	فتال تفاسیل
،۱۵۲ ،۱۴۸ ،۱۳۸ ،۱۳۴	،۱۲۱ ،۱۰۹ تا ۱۰۷		فعل
،۱۷۰ ،۱۶۸ ،۱۵۹ ،۱۵۵	،۱۵۹ ،۱۵۳ ،۱۳۸ ،۱۳۵		
،۱۸۴ ،۱۷۷ تا ۱۷۴	،۱۷۰ تا ۱۶۸ ،۱۷۰		
،۲۰۹ ،۲۰۲ ،۲۰۰ ،۱۹۰	،۱۹۱ ،۱۷۷ تا ۱۷۴ ،۱۷۱		
،۲۴۱ ،۲۳۷ ،۲۲۵ ،۲۱۸	،۲۱۵ ،۲۰۲ تا ۲۰۰		
،۳۴۶ ،۳۴۲ ،۲۹۸ ،۲۴۸	،۲۴۲ ،۲۴۱ ،۲۳۲ ،۲۲۶		
۳۵۵ ،۳۵۴	۲۶۱ ،۲۵۳ ،۲۴۹ ،۲۴۷		
۲۶۷	تا ۲۷۵ ،۲۷۳ ،۲۷۱	قادر مختار	
۱۹۱	۲۸۵ ،۲۸۱ ،۲۸۰ ،۲۷۶	قاعده امکان اشرف	
۱۷ ،۱۵	تا ۲۹۹ ،۲۹۷ ،۲۹۰	قاعده نور	
،۱۵۹ ،۱۴۳ ،۱۰۹ ،۱۰۷	،۳۱۶ تا ۳۰۶ ،۳۰۴	قبول	
،۱۷۵ ،۱۷۴ ،۱۷۰ ،۱۶۷	،۳۲۶ ،۳۲۵ ،۳۲۳ ،۳۲۲		
،۲۱۹ ،۲۰۲ ،۱۷۷ ،۱۷۶	تا ۳۳۲ ،۳۲۹ ،۳۲۸		

۳۸۰ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

۲۵۵	قدم صدق	، ۲۳۵ ، ۲۲۸ ، ۲۲۷ ، ۲۲۰	
، ۲۹۶ ، ۲۷۷ ، ۲۶۷ ، ۲۶۳	قدم عالم	۳۱۹ ، ۲۴۱	
۳۳۴ ، ۳۲۷		۳۶۰ تا ۲۸۹ ، ۱۶۱	قدرت
۲۴۵	قلب عالم	، ۳۰۱ ، ۲۴۲ ، ۲۴۰ ، ۱۴۵	قدر
۲۴۹	قلب معنوی	، ۳۵۱ ، ۳۳۵ ، ۳۳۴ ، ۳۱۸	
، ۲۴۴ تا ۲۴۱ ، ۱۹۴	قلم	۳۵۹ ، ۳۵۸	
، ۲۵۳ ، ۲۵۲ ، ۲۴۸ ، ۲۴۶		۲۵۵	قدم جبروت
۳۵۱ ، ۳۴۵ ، ۳۴۳ ، ۳۴۲		، ۲۱۵ ، ۲۰۴ ، ۱۵۷ ، ۱۱۵	قدیم
۲۵۲ ، ۲۴۵	قوای ادراکی	، ۲۶۷ ، ۲۶۳ ، ۲۴۲ ، ۲۳۳	
، ۲۶۴ ، ۲۲۶ ، ۲۲۵ ، ۱۷۲	قوه	تا ۲۹۶ ، ۲۹۳ ، ۲۹۱	
، ۲۸۸ ، ۲۸۰ ، ۲۶۶ ، ۲۶۵		۳۴۲ ، ۳۲۷ ، ۳۰۱ ، ۲۹۸	
، ۳۲۲ ، ۳۱۵ ، ۳۰۶ ، ۳۰۲		۱۵۳	قدیم ذاتی
۳۴۱ ، ۳۲۶		، ۲۷۳ ، ۲۵۳ ، ۲۴۶ ، ۲۴۰	قرآن
۲۷۱ ، ۲۰۰ ، ۱۷۱ ، ۱۰۷	قوهٔ استعدادی	۳۴۳ ، ۳۱۷ ، ۲۹۴ ، ۲۹۰	
۲۴۹	قوهٔ خیال	، ۲۴۰ ، ۱۹۴ ، ۱۹۳ ، ۱۴۵	قضا
۲۰۱	قوهٔ عقلی	، ۳۲۹ ، ۳۰۱ ، ۲۴۹ ، ۲۴۲	
۲۰۱	قوهٔ قریب به فعل	، ۳۳۹ ، ۳۳۴ ، ۳۳۱ ، ۳۳۰	
۷۹	قوهٔ نطقی	۳۵۷ ، ۳۵۲ ، ۳۵۱	
۳۲۲ ، ۲۶۵	قوه	۳۵۱ ، ۲۶۷	قضای ازلی
۲۱۴	قیام اتصالی	، ۳۳۰ ، ۳۲۰ ، ۳۱۸ ، ۲۹۰	قضای الهی
۳۲۷	قیامت صغرا	، ۳۳۵ ، ۳۳۴ ، ۳۳۲ ، ۳۳۱	
۳۲۷ ، ۳۱۶	قیامت کبرا	۳۴۲	
۹۷ ، ۸۷	قیومیت	۳۳۰	قضای بالذات
۲۳۱ ، ۲۲۷ ، ۲۱۲	کتاب اتولوجیا	۳۳۰	قضای بالعرض
، ۱۷۵ ، ۱۵۷ ، ۶۳ ، ۲۳	کتاب اشارات	۲۶۳	قُدمای هشت‌گانه
، ۲۶۳ ، ۲۱۰ ، ۱۹۲ ، ۱۹۱		۲۵۵	قدم جبار

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۸۱

۳۴۲، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۴۰	کتاب محو و اثبات	۳۵۴، ۳۳۵، ۲۷۲	
۳۴۵		۱۶۲، ۳۳	کتاب الهیات شفا
۳۳	کتاب مصارع	۵۳	کتاب بهجت و سعادت
۱۵۷، ۵۱، ۴۵، ۲۵	کتاب مطارحات	۱۵۳، ۶۹	کتاب تجرید
۲۱۵، ۱۶۷		۱۸۲، ۱۶۸	کتاب تحصیل
۳۲۵، ۱۸۸، ۷۸	کتاب نفس	۱۷۹، ۱۷۶، ۱۸۲	کتاب تعلیقات
۳۳۳، ۳۲۹، ۳۱۱	کتاب نقدالمحصّل	۳۵۳، ۳۵۱، ۳۵۰، ۲۶۵	
۵۱	کتاب هیاکل النور	۵۱	کتاب تلویحات
۲۴۶	کرام الکتائین	۳۰۵، ۳۰۰	کتاب توحید
۲۹۸، ۲۵۴	کرسی	۱۷، ۱۹، ۵۱، ۱۵۷	کتاب حکمت الاشراف
۱۰۱	کرامیان	۲۰۶، ۱۸۷	
۲۲۲، ۲۲۱، ۲۱۲، ۱۹۷	کشف	۱۴۳	کتاب حواشی تجرید
۲۴۱، ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۱		۱۵۰	کتاب شجرة الهیه
۲۷۷، ۲۵۶، ۲۵۱، ۲۴۷		۱۹۱، ۱۷۵	کتاب شرح اشارات
۳۲۷، ۳۲۲، ۳۲۱، ۲۹۱		۱۶۲، ۱۵۷، ۱۰۷، ۹۸	کتاب شفا
۳۳۶		۲۸۲، ۲۶۵، ۱۸۸، ۱۷۲	
۲۴۷	کشف أُخروی	۳۵۴، ۳۵۰، ۳۳۹، ۳۰۶	
۲۷۵	کعبی	۲۴۶	کتاب عقلی
۲۸۵، ۲۴۴، ۲۳۸، ۱۹۴	کلام	۳۲۹	کتاب عوارف
۲۹۳		۳۰۰	کتاب عیون اخبار رضا
۲۴۴	کلام الله	۲۳۷، ۱۵۳	کتاب فتوحات مکی
۱۹۰، ۸۵، ۳۹، ۱۸	کلی طبیعی	۳۳۸، ۱۵۳	کتاب فصوص الحکم
۲۴۴، ۱۵۹	کلمات تأمّات	۳۰۳، ۳۰۰	کتاب کافی
۲۴۲	کلمات معقول	۳۳۴، ۱۴۲	کتاب مباحث مشرقی
۳۱۱، ۲۰۹	کمال مطلق	۳۴۷، ۳۹	کتاب مبدأ و معاد
۳۳۷	کمیت اتصالی	۳۳۵، ۳۳۳، ۳۱۳، ۳۱۱	کتاب محصّل

٣٨٢ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

٢٣٠ تا ٢٣٦، ٢٣٦		٢٣٧، ٢٢٨	کون و فساد
٢٨٣، ٢٧٨، ٢٤٨، ٢٤١		٢٥٠	کوه طور
٣٢١، ٣٠٠، ٢٩٩، ٢٨٥		١٨٩	لازم خارجی
٣٤١، ٣٣٨، ٣٣٧، ٣٢٣		١٨٩	لازم ذهنی
٣١٥، ٢٠٩، ١٠٤، ٩٩	میدانیت	١٨٩	لازم ماهیت
٢٨٢	مبدأ فثال	١٧٠	لزم امکان
٢٤٢	متجدد زمانی	٢٤٥، ٢٤٤، ٢٤٢، ٢٤١	لوح
٢٣٨	متعارف شایع صناعی	٢٥٢، ٢٤٩، ٢٤٨، ٢٤٦	
١٢٩، ١٠٤، ٣٩، ١٣	متکلمان	٣٤٣، ٣٤٢، ٣٠١، ٢٥٣	
٢٤١، ٢٣١، ٢١٣، ٢٠٣		٣٥١	
٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧١، ٢٦٣		١٣٠، ١٢٩، ١١٨، ٩١	ماده
٣٠١، ٢٩٨، ٢٨٥، ٢٧٧		١٤٣، ١٤٠، ١٣٨، ١٣٢	
٢١٣	مجزوات عقلی	٢١٧، ١٧٩، ١٧٠، ١٦٨	
١٠١، ٨٢	محشمان	٢٤٣، ٢٢٥، ٢١٩، ٢١٨	
٤٤، ٤٣، ٤٠، ٢٤، ١٥	مجموع	٣١١، ٣٠٥، ٢٩٩، ٢٤٦	
٢٧٨، ٢٣٢، ١١٣، ١٠٤		٣٤٨، ٣٤٥	
٣٢٣، ٣٢٢، ٣٢٠، ٣١٨		٢٨٥، ١١٣	ماهیات کلی
٤٠	مجموع بالعرض	١٨	ماهیت مشترک کلی
٢٦٨، ٢٠٥، ١٩١، ١٩٠	مجموعات	١٩	ماهیت نور
٢٧٦		٦٠، ٥٥، ٥١، ٤٠، ٣٩	ماهیت
٢٢٢	مجلای ازلی	٩٣ تا ٩٠، ٨٣، ٧٢، ٦٩	
١٥٥، ٣٥	محضل بوعی	١٣٥، ١٣١، ١١٣، ١٠٨	
٥١، ٤١، ٣١، ٢٧، ٢٤	محققان	١٥٢ تا ١٣٧	
٢١٧، ٢١٣، ٩٩، ٥٩		١٨٩، ١٦٩، ١٦٨، ١٥٤	
٣٢٧		٢١٧، ٢٠٢، ١٩٨، ١٩٠	
١٥٠	محمد شهرزوری	٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢٠ تا	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۸۳

۳۴۴		۳۲	محمد شهرستانی
۳۲	مصارع الفلاسفه	۳۲۹	محمد غزالی
۳۲۱، ۳۰۱، ۲۷۸	مضاف	۳۰۰	محمد بن یعقوب کلینی
۱۸۵	مُبدع نحستینش	۴۳، ۵۰، ۶۴، ۶۹، ۷۰	محمول
۲۱۲، ۱۶۰، ۱۵۱	مُثل افلاطونی	۸۴، ۹۰، ۹۲، ۲۱۸	
۱۸۹، ۱۵۷، ۱۵۰	مُثل عقلی	۲۳۹، ۲۳۲	
۲۱۳	مُثل ادراکی	۲۴۵، ۲۴۶، ۳۴۲، ۳۴۵	محو و اثبات
۳۴۱	مُلكی الموت	۱۵۱، ۲۳۷	محبی الدین عربی
۵	معاذین جیل	۲۷۵	مخصص ایجابی
۲۸۳	معانی ذاتی	۱۲۰، ۲۱۷، ۲۳۴	مرتبه احدیت
۴۸	معانی مصدری ذاتی	۱۲۰، ۲۳۴	مرتبه الهی
۱۱۹، ۱۵۰ تا ۱۵۳	معتزلیان	۲۱۷	مرتبه خالص ذات
۱۷۵، ۱۷۵، ۱۹۸، ۲۳۳		۲۳۵	مرتبه رسالت
۲۳۸، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۵		۲۳۵	مرتبه ولایت
۲۸۵، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴		۲۱۰، ۲۲۱	مسأله علم
۳۱۸، ۳۱۹، ۳۳۳		۸۷	مسیحیان
۱۲۷، ۱۳۶، ۱۵۲	معدوم مطلق	۲۰، ۳۵، ۳۸، ۵۰، ۷۷	مشائیان
۱۴۲	مراجیان	۱۰۸، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۷۵	
۴	معرفت ربوبی	۱۷۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۷	
۳۰۷	معشوق مطلق	۲۲۰، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۲	
۸۲	معطلان	۱۰۱، ۲۴۸	مشیهان
۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۸ تا	معقول	۱۷	مشترک عام
۱۴۲، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۷		۵۷، ۲۸۴	مشترک معنوی
تا ۱۵۹، ۱۶۳ تا ۱۶۶		۲۲۲	مشهد الهی
تا ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۸ تا		۱۸۶، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶	مشیت
۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱		۲۶۹، ۲۷۰، ۳۰۹، ۳۳۶	

٣٨٤ / ترجمة أسفار - سفر سوم

١٣٥ تا ١٣٨ ، ١٤٣		٢٠٠ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢٢٢	
١٤٤ ، ١٤٩ ، ١٥٣ تا		٢٢٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٢ ، ٢٧٨	
١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦١		٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٣٢٨ ، ٣٤١	
١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٠		٣٣٨ ، ٣٥٠ ، ٣٥٦	
١٧٨ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٩٠		١٤٠ ، ١٤١	معقول بالفعل
١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠١ تا		١٤٠	معقول بالقوة
٢٠٣ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢١٦		٤٣ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٥	معقولات ثانوي
٢٣٩ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩		٧٣	
٢٧٤ ، ٢٧٩ ، ٢٩٥ ، ٣٠٩		١٥ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٠	معلول
٣٣٢ تا ٣٣٤ ، ٣٤١		٣٦ ، ٤١ ، ٤٦ ، ٥١ ، ٥٤	
٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣		٦٢ ، ٦٤ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٣	
٢٤٦ ، ٢٤٩	معلوم بالعرض	٨٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١٠٦	
٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٧ ، ٦٢	مغالطه	١١٠ ، ١٣٨ ، ١٤٧ ، ١٤٨	
٦٣ ، ٧٠ ، ١٤١ ، ٢٧٦		١٥١ ، ١٥٥ ، ١٦٣ ، ١٦٥	
٣٢٨	مفارقات	١٦٩ ، ١٧٥ ، ١٨٠ تا	
١٧ ، ٤٣ ، ٥٩	مفهوم مصدرى	١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٩٠ ، ١٩٢	
٢٨٨	مفهوم وجود عام	١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤	
١٩٧	مفهرمات كلى	٢٠٥ ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢٢١	
٣٢٢	مقام احدث	٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩	
٢٣٤	مقام جمع الجمع	٢٣٢ ، ٢٥٠ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤	
٢٣٤	مقام فرق	٢٦٨ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٨	
٢٣٥	مقام فرق الفرق	٢٧٩ ، ٣١٣ ، ٣١٩ ، ٣٣٤	
١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٨	مقول	٣٣٥ ، ٣٣٨ ، ٣٥١ ، ٣٥٣	
١٥٢		٢٢٥ ، ٢٥٠	معلول قريب
١٢٩	مقدار خاص	٢٠٤	معلول نخستين
٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٤٠	مقضى	١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٢	معلوم

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۸۵

۱۵۷	نجات	۳۵۱، ۳۴۶	
۱۲۷، ۵۹	نسبی مصدری	۳۳۰	مقضى بالذات
۳۴۶	نسخ	۳۵۱	مقضى مقدر
۱۴۸	نظام اتم	۲۵۳	مكاشمان
۲۶۸	نظام اكمل كوبى	۲۳۸، ۱۹۷، ۱۱۹	مكاشفه
۳۴۸، ۳۰۹، ۲۸۲	نظام خير	، ۱۴۹ ، ۸۱ ، ۶۹ ، ۳۷	ملكوت
۳۵۲	نظام كل	، ۲۵۶ ، ۲۵۵ ، ۲۵۴ ، ۲۴۰	
، ۲۵۲ ، ۲۴۹ ، ۲۴۵ ، ۲۴۴	نفس كلّى	، ۳۴۴ ، ۳۲۴ ، ۳۱۸ ، ۲۹۰	
۲۵۴		۳۵۰	
، ۳۴۴ ، ۲۴۹ ، ۲۰۸ ، ۸۸	نفس ناطقه	۳۴۴	ملكوت آسمان
۳۵۰		۳۴۴	ملكوت اسفل
۳۵۵ ، ۳۵۴ ، ۳۴۷ ، ۲۴۲	نفوس آسمانى	۲۵۶ ، ۶	ملكوت اعلا
۳۵۸ ، ۲۸۳ ، ۲۴۴	نفوس فلكى	۳۵۰ ، ۳۴۳ ، ۲۶۷	ملكوتيان
۳۴۵	نفوس مُدْتَرَاتِ عِلْوَى	، ۲۲۳ ، ۲۰۳ ، ۱۹۹ ، ۱۹۸	ممکن
۳۴۲ ، ۲۴۵	نفوس منطبق آسمانى	، ۲۸۴ ، ۲۷۹ ، ۲۳۴ ، ۲۳۲	
۳۲۱ ، ۲۵۶ ، ۲۵۵	نورالانوار	، ۲۹۷ ، ۲۹۴ ، ۲۹۳ ، ۲۸۷	
۷۹	نوع اخس	۳۵۵ ، ۳۱۳ ، ۳۱۱ ، ۳۰۰	
۲۰۱ ، ۸۵	نوع بسيط	۳۵۰	منفعل
۷۹	نوع ناطق	۶۸ ، ۶۶	موجود خاص
۹۲	نوع محصل	، ۶۹ ، ۶۷ ، ۶۶ ، ۳۳ ، ۳۱	موجود مطلق
۱۵۳ ، ۱۱۱	نهج البلاغه	۲۸۴ ، ۷۲ ، ۷۱	
۳۳	واحد بالشخص	۳۵۸ ، ۲۵۰ ، ۱۱۷	موسى
۳۳	واحد بالعموم	۲۵۵	موضع دو قدم
۲۰۲ ، ۲۰۱ ، ۱۹۲	واحد بسيط	۲۸۶	مؤثر مختار
، ۱۰۴ ، ۸۶ ، ۶۸ ، ۶۳	واحد حقيقى	۱۳۰	موهوم
۲۲۳ ، ۱۷۱ ، ۱۱۶		۲۵۱	مهيّمان

٣٨٦ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

٢٨٣، ٢٢٢، ١٥٦، ١٥٥	وجود بسيط	٧٩	واحد شخصي
٢٥١، ١٥٦	وجود تفصيلي	٢٣٤	واحديت
٢٣٩، ٢٣٠، ٢٢٥	وجود جمعي	٢٩ تا ٣٢، ٤١، ٤٦، ٤٨	وجوب
٦٩	وجود حقيقي	٥١، ٥٤، ٦٢ تا ٦٤	
٦٦، ٦١، ٤٨، ٤٧، ٤٤	وجود خاص	٧٢، ٧٥، ٨٣، ٩٧، ٩٨	
١٤٢، ٧٥، ٧٢، ٦٩، ٦٧		١٠٣ تا ١٠٦، ١١٨	
٢٢٥، ٢٢٣، ٢٢١، ١٥٦		١٣١، ١٣٨، ١٤١، ١٤٦	
٢٣٠		١٥٦، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧	
١١٣، ٧١، ٧٠، ٥٥	وجود ذهني	١٨٨، ١٩٢، ٢٢٣، ٢٢٦	
١٨٩، ١٦٩، ١٥٢، ١٢٧		٢٦١ تا ٢٦٤، ٢٦٨	
٢٨٤، ١٩٩		٢٦٩، ٢٧١ تا ٢٧٣	
١٣٠، ١١٧	وجود شخصي	٢٧٥، ٢٧٨ تا ٢٨١	
١٣١	وجود صوري ادراكي	٢٨٨، ٢٩٧، ٣٠١، ٣١١	
١٨٧	وجود علمي ادراكي	٣٢١، ٣٣٣ تا ٣٣٥	
٢١٨	وجود فصل اشتقائي	٣٤١، ٣٥٣	
٣٢١، ٩٣، ٩١، ٥٥، ٤٣	وجود مطلق	٣٤١	وجوب امكان
١٣٦، ١٢٩	وجود نوري ادراكي	٢٧٢	وجوب اول ذاتي
٢٧٨	وجودات محمول	١٣١، ١٤٦، ٢٦٨، ٢٦٩	وجوب ذاتي
١٦١	وجود تقديري	٢٧٩	
٣٢٢	وجه احدي	٤٦، ٤٩، ٥١، ٥٤، ٧٥	وجوب وجود
٢١٣	وجه ثابت	٩٧، ١٠٥، ١٧٤، ٢٢٣	
٢٤٠، ٢٣٨، ٢٢٧، ٢٢٦	وحدت	٢٢٦	
٣٠٠، ٢٧٤، ٢٥٢، ٢٤٣		٢٩١	وجوب بالذات
٣٣٢، ٣٢٧، ٣٢٤، ٣٢١		١٥٦	وجود اجمالي
٣٢٣، ٣٢٧		١٢٩، ١٣٦	وجود ادراكي
٧٩	وحدت تأليفي	٢٣٩	وجود امكاني افتراقي

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۸۷

۱۲۹	وضع خاص	۳۳۲، ۳۲۴، ۲۴۳	وحدت جمعی
۳۵۸	هارون	۳۲۱، ۲۷۴، ۱۱۶، ۸۶	وحدت حقیقی
۳۰۴	هشام بن حکم	۱۴۱	وحدت ذاتی
۳۳۷	هویت امتدادی	۳۲	وحدت شخصی
۲۳۴، ۲۳۲	هویت شخصی	۱۸	وحدت عقلی
۱۲۰	هویت غیبی	۳۳	وحدت موضوع
۲۲۹	هویت نخستین	۳۲	وحدت نوعی
۱۲۸، ۴۱، ۳۸، ۳۵	هیولا	۱۲۵، ۱۲۴، ۱۱۵	وحدت وجود
۲۱۹، ۱۷۷، ۱۷۴، ۱۳۷		۱۲۹، ۹۴، ۵۳، ۳۸، ۳۵	وضع
۲۵۳، ۲۴۵		۲۳۱، ۱۹۵، ۱۳۱، ۱۳۰	
		۳۵۷، ۳۳۹، ۲۶۵، ۲۴۳	