

شرح حال و آری

لا فلسفہ الا مکصدا

استاذ سید جلال الدین استقبالی

فهرست اجمالی



مقدمه	۱۳
شرح حال صدر المتألهین	۲۱
اصالت وجود و اعتباریت ماهیت	۳۱
اصالت وجود	۳۳
توضیح و تحقیق	۳۵
تحقیق	۳۶
فرق بین نظر حکمای مشاء و صدر المحققین	۳۹
دلیل بر تشکیک خاصه	۴۲
بیان سنخیت بین علت و معلول	۴۳
فرق بین قول متألهین از حکما و محققان از عرفا	۴۵

۴۷	شارقة ربوبية
۵۳	حرکت در جوهر
۵۴	حرکت و سکون
۵۴	بیان حرکت در موجودات مادی
۵۶	بیان حرکت جوهریه
۵۹	تنبيه
۶۰	تکمله
۶۱	برهان دوم بر حرکت جوهریه
۶۳	تذکره و تنبيه
۶۴	تکمله
۶۷	تنبيه و توضیح
۶۸	اعضال و حل
۷۳	برهان سوم
۷۴	برهان چهارم
۷۶	برهان پنجم
۷۷	برهان ششم
۷۹	تنبيه
۸۰	نقل و تحقیق
۸۲	بحث و تحقیق
۸۵	تکمله

۹۱	معاد جسمانی و مجرد خیال
۹۷	بحث و تحقیق
۹۹	اثبات مجرد خیال
۱۰۴	برهان دیگر
۱۰۵	برهان آخر
۱۰۶	نقل و اشکال
۱۰۹	نظر ملاصدرا در معاد جسمانی
۱۱۵	تکمله
۱۱۷	بحث و تحقیق
۱۱۹	نقل و اشکال، بحث و تحقیق
۱۲۱	نقل و تزئین
۱۲۴	نقل و تحقیق
۱۲۷	تلخیص عرشی
۱۲۹	اتحاد عاقل و معقول و تحقیق در حقیقت علم
۱۳۰	بحث و تحصیل
۱۳۲	تحقیق عرشی
۱۳۳	نقل و تحقیق
۱۳۵	فرق بین علم حضوری و حصولی
۱۳۶	بحث و تحقیق
۱۶۰	تلخیص

نقل و تحقیق	۱۶۱
تحقیق عرشى	۱۶۴
بحث و تحقیق	۱۶۵
اتحاد نفس با عقل فعال و کیفیت ادراك کلیات	۱۷۱
تحقیق عرشى	۱۷۵
توضیح و تحقیق	۱۸۰
علم حق تعالى	۱۸۵
علم حق تعالى بنابر قاعده اشراق	۱۹۴
نقل و تحقیق	۱۹۷
نقل و تحقیق	۲۰۱
نقل و اشکال	۲۰۲
علم حق به اشیا قبل از ایجاد	۲۰۵
قاعده بسطه الحقیقه کل الاشياء	۲۱۱
تحقیق و تمیم	۲۱۶
مثل افلاطونی و ارباب انواع	۲۲۱
نقل و اشکال	۲۲۳
بحث و تحقیق	۲۲۶
نقل و تحقیق	۲۲۹
نقل و تحقیق	۲۳۶

۲۴۰	 بحث و تحقیق
۲۴۲	 نقل و تتمیم
۲۴۳	 خاتمه
۲۴۳	 موارد اشکالات آخوند ملاصدرا بر شیخ و اتباع او
۲۵۱	 فهرست نگارشهای آخوند ملاصدرای شیرازی
۲۶۹	 نامه صدر المتألهین به میرداماد
۲۷۳	 فهرست ها
۲۷۵	 ۱. اعلام
۲۸۱	 ۲. کتب
۲۸۴	 ۳. اصطلاحات و تعبیرات فلسفی

مقدمه

شکی نیست که کشور عزیز ما گذشته پرافتخاری دارد و دانشمندان بزرگی از این سرزمین با عظمت برخاسته اند که شخصیت جهانی دارند و دانشمندان بزرگ جهان - که در مقابل هیچ چیز جز علم و فضیلت سر تعظیم فرود نمی آورند - نسبت به آنها نهایت احترام را قائلند و هر چه روزگار بر آنها بگذرد، نام آنها بزرگتر و بر عظمت آنها افزوده تر خواهد شد.

یکی از بزرگترین فلاسفه اسلام، نابغه و فیلسوف عظیم الشأن شرق، صدر المتألهین معروف به ملاصدرای شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰) است که در علوم الهی و فلسفه ماوراءالطبیعه مقام بلندی را داراست و آرا و نظریه های فلسفی او مورد توجه محققان است.

عقاید و آرای صدر المتألهین بعد از خودش به دست شاگردان او منتشر شد و مصنفات این مرد بزرگ، بیش از سیصد سال است که در مدارس و حوزه های علمی اسلامی تدریس می شود و بر همه کتب مدونه در فن الهیات ترجیح دارد. حافظ و ناشر افکار و آرای فلسفی ملاصدرا بعد از شاگردان بلاواسطه او، اساتیدی بودند که در اصفهان به تدریس فلسفه اشتغال داشته اند و در عالم علم مقام بزرگی دارند. مشهورترین آن اساتید عبارتند از: استاد محقق مولی محمد صادق اردستانی و آخوند ملا اسماعیل خواجهائی و آقامحمد بیدآبادی و آخوند ملاعلی نوری (المولی علی بن جمشید نوری) و ملا اسماعیل اصفهانی معروف به واحدالعین و حاج ملا محمد جعفر لنگرودی و ملا مصطفی قمشه ای و آقامیرزا سیدرضی مازندرانی و بعضی دیگر از اعلام.

در اواخر دوره مرحوم ملا اسماعیل اصفهانی، تهران به واسطه مسافرت آخوند ملا عبداللّه زوزی و آقاعلی مدرس و آقامیرزا ابوالحسن جلوه و عارف محقق آقا محمدرضا قمشه ای و چند نفر دیگر، مرکز تدریس علوم عقلی شد و در این اواخر گرمترین حوزه های تدریس فلسفه و عرفان در آن جا تشکیل می شده است. تا این عصر ناشر افکار و عقاید فلسفی صدر المتألهین طلاب علوم دینی بوده و هستند که در حوزه های پرفیض قم و نجف و اصفهان و مشهد و سایر بلاد ایران، با شوق و علاقه مفروطی به تحصیل علوم اشتغال داشته و دارند. در حوزه های علمی من خود جمعی را سراغ دارم که از تحصیل غیر از کسب معارف و علم غرضی دیگر ندارند و علم را برای علم فرا می گیرند و برای آن مطلوبیت ذاتی قائلند. این افراد اگر با روش منظمی درس بخوانند و مطالعه نمایند و معلومات خود را با اسلوب جدید و شرایط روز توأم نمایند، از معلومات آنها استفاده های شایانی خواهد شد و مراکز بزرگی برای نشر حقایق اسلام در جهان امروز می توان از آنان تشکیل داد.

تاکنون در غرب کتابی که حاوی افکار صدر المتألهین باشد، منتشر نشده است. در دانشگاه های بزرگ اروپا آرا و عقاید فارابی و ابن سینا و ابن رشد مطرح است و ذکری از عقاید فلسفی شیخ الاشراق و صدر المتألهین نمی شود. محقق طوسی را به عنوان یک نفر فیلسوف ریاضی دان می شناسند؛ به واسطه عوامل و پیش آمدهای زیادی که یکی از آن عوامل، بی همتی دانشمندان ایرانی است، افکار آخوند ملاصدرا فقط در حوزه های علمی ایران مورد بحث و دقت است.

خوشبختانه در این اواخر زمزمه هایی از دوسنداران علم و معرفت برای ترویج افکار بزرگان بلند شده است و مردان باهمتی برای نشر فلسفه صدر المتألهین قدم برداشته اند.

این که در دانشگاه های علمی جهان غرب، اسمی از ملاصدرا برده نمی شود، علتش آن است که کتابی از او به زبانهای اروپایی در دسترس آنها نیست. اگر هم اسمی از ملاصدرا در کتب غربیها برده می شود، منشأ آن شهرت زیاد او در ایران است. دانشمندان مغرب زمین روی آرای فلسفی او مطالعه و دقت ننموده اند، لذا علمای غرب خیال کرده اند عقاید فلسفی و رشد آن در اسلام منحصر به حکمت و فلسفه اتباع مشاء است و هیچ مقایسه ای بین افکار شیخ و اتباع

او و ملاصدرا نشده است.

توماس هربرت^۱ که در زمان صفویه (۱۶۲۷م/۱۰۳۷ق) به قصد سیاحت به ایران آمده است، از مدرسه‌الله وردی خان شیراز اسم برده و می‌گوید: «در این مدرسه انواع علوم از نجوم، ریاضیات، فلسفه و کیمیا تدریس می‌شود»^۲.

گویینو^۳ در زمان قاجاریه به ایران مسافرت کرده و درباره‌ی ایران کتب متعددی تألیف نموده است؛ این شخص به شهرت ملاصدرا واقف بوده و چون مردی دانشمند و صاحب علاقه به علوم عقلی و حکمت نظری بوده است، از ملاصدرا و پیروان مکتب او اسم می‌برد.^۴ درباره‌ی ملاصدرا - با آن که اشتباهات زیادی کرده، از جمله آن که اسفار را سفرنامه دانسته - چنین نوشته است:

درواقع ملاصدرا یک مخترع و مبدع نیست، بلکه فقط احیاکننده حکمت معظم شرقی و نبوغ او در این است که توانست آن را به صورتی ملمس نماید که قبول و مقبول زمانی که در آن می‌زیست قرارگیرد، مزیت واقعی غیرقابل انکار ملاصدرا همان است که بالا ذکر شد و آن این است که او برای زمانی که زندگی می‌کرد، فلسفه قدیمی را احیا نمود و آن را حیات بخشید، درحالی که تا حد امکان آن را از وضعی که ابن سینا بدان داده بود، خارج نمود و آن را به نحوی مستقر ساخت که نه فقط در تمام مدارس ایران اشاعه یافت و حکمت را ثمربخش نمود و کلام جزمی را عقب‌نشاند و آن را مجبور نمود که خواه و ناخواه جایی به فلسفه در کنار خود بدهد، بلکه با نظر به منفعت اسلاف که نسلهای فعلی جزئی از آن هستند، خرابیه‌های فلسفه را، که حمله مغول باعث شده بود، تعمیر نمود و مخصوصاً وسائل را فراهم آورد تا بدین نتایج بزرگ برسد. بعد از ملاصدرا آثار علم دیگر از بین نرفته و محور نگردید، بلکه همیشه در اعیان مشهود مائد و علی رغم

۱. Thomas Herbert.

۲. رجوع شود به یادنامه ملاصدرا از انتشارات دانشکده معقول و منقول تهران، مثاله جناب آقای دکتر نصر، ص ۵۶، ۵۷، ۵۸.

۳. رجوع شود به یادنامه ملاصدرا.

اوضاع بسیار نامساعد، شعله این مشعل به جلوه گری خود ادامه داد. اگرچه در معرض باد در نوسان بود، هیچ گاه خاموش نشد، هیچ امری عاقلانه تر از این نیست که تجلیل و قدردانی و سپاسگزاری فراوان از آن روح بزرگی که توانست بدین وجه احسن، نور حکمت را برافروزد بنماییم.

حق آن است که صدرالمതألهین در کثیری از مبانی فلسفی مؤسس است؛ تحقیقاتی که در مباحث حرکت جوهریه و حدوث جسمانی نفس و وحدت حقیقت وجود و بسیاری دیگر از مباحث امور عامه و انقیاد نموده است، به کلی سرنوشت مباحث فلسفی را عوض کرده است. صدق این کلام از منایسه کامل بین کتب صدرالمתألهین و کتب شیخ الرئيس و شیخ الاشراق ظاهر می شود، این دانشمندان - گوینو و امثال او - چون به ریوس مطالب فلسفی، حتی فهرست وار، نگاه کرده اند و اهل تحقیق و تدقیق در مسائل حکمت الهی نبوده اند، رأی آنها در این قسمت متبع نیست.

علامه اقبال پاکستانی رساله ای به نام توسعه حکمت در ایران در زمانی که در دانشگاه های کمبریج و مونیخ مشغول گذراندن دکترای خود بوده، نوشته و در این رساله درباره صدرالمתألهین چنین اظهار نظر کرده است:

فلسفه ملاصدرا منبع و منشأ عقاید جماعت بابیه است و ریشه حکمت این فرقه عجیبه را باید در افکار شیخیه تجسس کرد، زیرا که شیخ احمد احسانی بانی آن مذهب، با شوق و دلباختگی هر چه تمامتر فلسفه ملاصدرا را تحصیل می نمود و بر کتب او شرحهایی نگاشته است^۱.

۱. گویا مرحوم اقبال در آن وقت در مراحل اولیه تحقیق بوده است، مأخذی که در دست داشته است از نویسندگان غربی بوده و چنانکه می دانیم برون هم سعی کرده اندیشه های باب را از آرای ملاصدرا منشعب بداند. این معنا خالی از جنبه های سیاسی نیست، وی در نظر داشته است که به خرافات این مسلک سیاسی، جنبه عقلانی یا اقلای شبهه عقلانی بدهد.

برون در جلد چهارم تاریخ ادبیات فصل مخصوصی را برای ادبیات بابیه باز کرده و حال آن که همه می دانند به جز چند بیت شعر، آن هم منسوب به بعضی از شعرای زمان قبل از ظهور باب، افراد این فرقه چیز دیگر

اقبال گمان کرده است که جماعت بایه صاحب مکتبی در فلسفه می باشند، در حالی که هر کس کوچکترین اطلاعی از علم داشته باشد، این معنا را تصدیق خواهد کرد که بایه اصولاً دارای مکتب علمی نیستند. عقاید آنها یک مشت خرافات است که سیاست های شوم و پلید خارجی برای برهم زدن وحدت مسلمین از آن خرافات ترویج کرده اند و هنوز هم از آن طرفداری می کنند. همچنین جماعت شیخیه هم دارای مسلک فلسفی و مکتب علمی نیستند. شیخیه از لحاظ معتقدات مذهبی شیعه اثناعشری محسوب می شوند، انصافاً مسلک بایه از مسلک شیخیه منشعب نشده است. علاوه بر این ها شیخ احمد احسائی در هیچ مکتبی، فلسفه و مبانی علمی ملاصدرا را تحصیل نکرده است، بلکه احسائی از منکران فلسفه است و صاحبان عقاید فلسفی را سخت تکفیر کرده است؛ اخباری مسلک و صاحب مذاق خاصی است، همه کتب شیخ احمد رد بر عقاید فلاسفه است و با جرأت تمام می توان ادعا نمود که شیخ احسائی هیچ اطلاعی از مبانی ملاصدرا نداشته است، در هر موردی که وارد فلسفه شده اشتباه کرده است.^۱

هر تن^۲ دانشمند معروف آلمانی کتب زیادی در عقاید حکما و فلاسفه اسلام نوشته است و به تجزیه و تحلیل عقاید دانشمندان اسلامی پرداخته^۳ و صدر المتألهین را شارح کلمات حکمای اشراق دانسته است. این دانشمند هم اطلاع کافی از فلسفه ملاصدرا نداشته است، چون اطلاع کافی به مبانی ملاصدرا بدون دیدن اسناد ماهر در فلسفه حاصل نخواهد شد. علاوه بر این، احاطه به کلمات این مرد بزرگ، ممارست زیاد و طول زمان لازم دارد. مطالعه سطحی موجب داوریهای بی جا و بی مورد خواهد شد، چون هر فیلسوفی از کتب فلاسفه قبل از خود

در دست ندارند. برون اسفا را جمع سفر و این کتاب را سفرنامه ملاصدرا دانسته و در فلسفه هیچ وارد نبوده است. از چنین شخصی بیش از این توقع نمی رود.

۱. آثاری که از مرحوم اقبال تاکنون به دست ما رسیده است و در مبانی فلسفی و عرفانی سخن گفته، نشانه تسلط او بر کلمات عرفا و حکما در کلامش پیدا نیست، بلکه خلاف اصطلاح در کلماتش زیاد به چشم می خورد.

2. M. Horten.

۳. رجوع شود به یادنامه ملاصدرا.

فهرأ استفاده خواهد کرد، مؤسس به این معنا که همه مبانی فلسفی او با عقاید فلاسفه قبل از خودش مابین باشد، اصلاً در عالم وجود ندارد. ملاصدرا مبانی زیادی از فلسفه را تحقیق کرده است که در کتب شیخ الاشراق نیست، به یک معنا نه متمایل به فلسفه اشراق و نه متمایل به فلسفه مشاء است.

برخی دیگر از دانشمندان غربی مثل برون^۱ و بروکلمان^۲ که اهل حکمت و فلسفه نبوده اند، در نوشته های خود از آخوند اسم برده اند و در اظهار نظر راجع به عقاید علمی او اشتباهات زیادی کرده اند.

در بین دانشمندان غرب، پروفیسور هنری کربن رئیس انستیتوی فرانسه و ایران در تهران و استاد فلسفه دانشگاه سربن در فرانسه، از همه بیشتر در نشر افکار ملاصدرا کوشش کرده است. پروفیسور کربن در فلسفه اسلامی اطلاعات کافی دارد و فقط از جنبه تاریخ به فلسفه نپرداخته است و به حکمت و فلسفه الهی علاقه خاصی دارد؛ ایامی را که در ایران می گذراند، همیشه با کسانی که در فلسفه اطلاع دارند، در تماس است.

بیشتر تألیفات پرنسور کربن درباره شیخ الاشراق است، بعضی از کتب شیخ الاشراق را چاپ و منتشر کرده است. اخیراً کتاب مشاعر آخوند ملاصدرا را که کتاب بسیار نفیسی است، به زبان فرانسه ترجمه کرده است. این ترجمه یا متن عربی و ترجمه فارسی به زودی منتشر خواهد شد.

رساله حاضر را نگارنده به منظور تجلیل از مقام علمی آخوند ملاصدرا و به مناسبت چهارصدمین سال تولد آن فیلسوف عظیم، در مدت خیلی کوتاه تألیف کرده و آرا و عقاید خاص صدر المتألهین را به طور اختصار بیان کرده و بیشتر در بیان آرای فلسفی خاص او، کلمات شیخ الرئيس را نیز ذکر کرده تا مقایسه ای هم بین تحقیقات آخوند و عقاید فلسفی دیگران شده باشد.

1. E. Brown.

2. Brockelman.

برای مقایسه بین کلمات صدر المتألهین و فلاسفه قبل از او بیشتر به ذکر تحقیقات شیخ الرئیس پرداختم، چون همه فلاسفه اسلام غیر از شیخ الاشراق و اتباع او تابع مکتب ابن سینا می باشند.

این که در موارد زیاد به رد کلمات شیخ پرداخته ام، نظرم اهانت به مقام شامخ شیخ فلاسفه اسلام (فده) نیست. ابن سینا بزرگترین مقام را در بین فلاسفه اسلام داراست؛ باید نسبت به کلیه افاضل و دانشمندان خصوصاً شیخ، نهایت تعظیم و تکریم را قائل شد. ولی از بیان حق و واقع نباید انسان خودداری کند. انصافاً صدر المتألهین در احیای کلمات حکمای بزرگ و همچنین در تأسیس و تحقیق قواعد مهم فلسفه، نقش مهمی را بازی کرده است. امیدوارم که در اثر همت دانشمندان ایران، ملاصدرا به علما و افاضل جهان معرفی شود و افکار و عقاید فلسفی او مورد توجه واقع گردد.

نظر به این که تألیف این رساله با سرعت صورت گرفت و مطالب را با عجله تهیه و به همان قلم اول اکتفا کرده و برای چاپ به مطبعه می دادم و فرصت مراجعه بعدی را نداشتم، شاید دچار اشتباهاتی شده باشم، خصوصاً آن که کاری به این مشکلی را با وقت بسیار کم و فقدان وسائل در اسرع اوقات انجام داده ام، لذا از خوانندگان محترم استدعا دارم که بر بنده منت گذاشته، موارد اشتباهم را تذکر دهند.

این معنا در نزد اهل فن واضح است که درک مباحث فلسفی، آن هم مباحث مشکل و پیچیده و دقیق، احاطه تام به کلمات اهل فن و دقت کامل در مبانی دقیقه لازم دارد؛ تحقیق در معضلات و بیان مشکلات مبانی فلسفی و علوم الهی کار هر کسی نیست، خصوصاً عقاید و آرای خاصه صدر المتألهین از مشکلترین مسائل فلسفی است. اصولاً فهم مبانی ملاصدرا قریحه و ذوق خاصی می خواهد، لذا کم کسی را می توان پیدا کرد که بتواند کتب او را به طور کامل تدریس کند و به افکار او پی ببرد. در بسیاری از موارد مطالب بسیار دقیق و عمیق را به طور رمز و اشاره ادا کرده و می گذرد که غیر متدرب در فن هیچ متوجه آن دقایق نمی شود.

آرای خاصه صدر المتألهین را بنده در این رساله جمع کرده و سعی کرده ام که مطالب را توضیح داده و به نقل عبارات و ترجمه کلمات او اکتفا نکرده و مبانی حکمی و فلسفی او را

به نحوی تقریر کرده‌ام که ایرادهای متأخران، که بیشتر ناشی از عدم تسلط آنها به کلمات آخوند ملاصدرا است، در ضمن تقریر مطلب دفع شود و جای شبهه باقی نماند. امیدوارم که فضلا و دانشمندان ایران عزیز ما در افکار و عقاید این مرد بزرگ کار کرده و وظیفه بزرگی را که افاضل و اعلام هر کشور نسبت به بزرگان و نوابغ خود دارند ادا کنند. جای تأسف است که تاکنون افکار صدر المتألهین فقط در ایران مورد بحث قرار گرفته است و دانشمندان غرب در عقاید و آرای او وارد نیستند و فلسفه اسلامی را همان آرا و نظریات شیخ الرئيس می‌دانند و از ترقی شایانی که فلسفه ماوراءالطبیعه در ادوار مختلفه نموده است، غافل مانده‌اند.

جلال آشتیانی

شرح حال صدر المتألهین

فیلسوف عظیم الشأن صدر الملة والدین، محمد بن ابراهیم بن یحیی قوامی شیرازی معروف به صدر المتألهین از اعظم حکمای اسلام و افاضل فلاسفه دوران به شمار می رود. این حکیم بزرگ در علوم الهیه و معارف حقیقیه و کثرت تحقیقات مربوط به علم مبدأ و معاد در بین حکما تالی ندارد. در این عالم بزرگ و فیلسوف سترک و بی نظیر، جهات زیادی از فضیلت موجود بوده است که همه آن جهات در کمتر کسی تحقق پیدا می کند.

دقت نظر در مباحث عقلیه به حد اعلا و تتبع و احاطه کامل به مباحث فلسفی و اقوال اهل دانش، سرعت انتقال و ذوق سرشار، قدرت فکری، قوت و استعداد کم نظیر در تحقیق معضلات و حسن سلیقه در انتخاب مطالب، صفا و روشنی ضمیر، اعراض از تجملات ظاهریه، اشتغال به ریاضات و مجاهدات شرعیه، پیروی از طریقه حق انبیا و اولیا علیهم السلام همه این فضائل در این مرد بزرگ جمع بوده است.

این روحانی عظیم در شهر شیراز متولد شده و در بصره موقع مراجعت از سفر حج، دعوت حق را اجابت کرده و رخت از این عالم بر بسته است. پدرش

میرزا ابراهیم از اشراف شیراز بوده و گویا سمت وزارت داشته است و صدر المتألهین پسر منحصر به فرد اوست.

تاریخ تولد آخرند را ارباب تراجم ضبط نکرده اند، ولی وفاتش سنه ۱۰۵۰ ق اتفاق افتاده است.

در حاشیه مشاعر چاپ تهران (ص ۷۷) در بحث اتحاد عاقل و معقول عبارت ذیل از مصنف نقل شده است. نگارنده عین همین عبارت را در حاشیه اسفار خطی که نزدیک به عصر مصنف نوشته شده است دیده ام؛ حاشیه مربوط به عبارت ذیل است: «کل صورة إدراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدرکها ببرهان فایض علینا من عند الله». در حاشیه نوشته شده است: تاریخ هذه الإفاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الأولى لعام سبع وثلاثين بعد الألف من الهجرة النبوية، وقدمضى من عمر المؤلف ثمان وخمسون سنة منه.

روی این حساب از عمر صاحب ترجمه در موقع نگارش حاشیه مذکور ۵۸ سال گذشته بوده و ناچار تولدش در سنه ۹۷۹ ق واقع شده است و در موقع رحلت از این دنیا ۷۱ سال داشته است.

صاحب نخبة المقال هم تاریخ وفات او را ۱۰۵۰ ضبط کرده است:

ثم ابن إبراهيم صدرنا الأجل في سفر الحج مريضاً ارتحل

قدوة أهل العلم والصفاء يروي عند الدمامد والسبهائي

صدر المتألهین بعد از تکمیل سطوح فقه و اصول، برای ادامه تحصیل به اصفهان، که در آن زمان دارالعلم معظمی بوده است، مسافرت می کند. صاحب ترجمه از عباد و زهاد علمای اسلام به شمار می رود. علاوه بر مقامات علمی، در عبادت و تصفیه باطن و نفس و اعراض از اهل دنیا و توجه به حق صاحب حظی وافر و بهره ای کامل بوده است.

هفت سفر به زیارت بیت الله مشرف شده و اغلب این سفرها را پیاده پیموده است. در عقاید تشیع متصلب و از پیروان و شیعیان واقعی ائمه اطهار علیهم السلام

است و راه نجات را منحصر به پیروی و تبعیت از حَمَلَةُ وحی و اهل بیت طهارت می داند. در موارد عدیده از کتب خود تصریح کرده است که علم به مبدأ و معاد و علم انفس و عوالم بعد از این نشأه برای انسانی حاصل نمی شود مگر به پیروی از مشكاة نبوت و ولایت:

إِنِّي أَعْلَمُ يَقِيناً أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ لِأَحَدٍ أَنْ يَعْبُدَ اللَّهَ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَمُسْتَحَقُّهُ إِلَّا بِتَوْسِطِ مَنْ لَهُ
الْإِسْمُ الْأَعْظَمُ وَهُوَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ خَلِيفَةُ اللَّهِ بِالْخِلَافَةِ الْكُبْرَى.

در موضع دیگر فرموده است:

إِنِّي اسْتَعِذُّ رَبِّي الْجَلِيلَ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِي وَمَعْتَقِدَاتِي وَمَصْنُوعَاتِي مِنْ كُلِّ مَا يَنْقُذُ فِي
صَحَّةِ مَتَابَعَةِ الشَّرِيعَةِ الَّتِي أَنَا بِهَا سَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ - عَلَيْهِ وَآلِهِ أَجْزَلُ صَلَوَاتِ الْمَصْلُوحِينَ - أَوْ
يُشْعِرُ بُوْهَنِي بِالْعَزِيمَةِ فِي الدِّينِ أَوْ ضَعْفٍ فِي التَّمَسُّكِ بِحَبْلِ الْمَتِينِ.^۱

از شرح اصول کافی و مفاتیح الغیب و اسرار الآیات و تفسیر قرآن و سایر کتب او معلوم می شود که احاطه کاملی به آیات قرآنی و اقوال مفسران و اخبار وارده از طریق اهل بیت عصمت و طهارت داشته است.

در علم حدیث و رجال صاحب نظر بوده و کثیری از حقایق مربوط به مبدأ و معاد را از اهل بیت وحی استنباط نموده است.^۲

در رساله سه اصل گوید:

همچنان که حواس از ادراك مدركات نظر عاجزند، عقل نظری از ادراك اولیات امور اخروی عاجز است و از این قبیل است معرفت روز قیامت و سرّ حشر و رجوع جمیع خلایق به پروردگار عالم و حشر اجساد و نشر صحائف و تطایر کتب و معنی صراط و میزان و سایر احوال آخرت و نشأه قبر و هر چه از این قبیل از

۱. اواخر عرشیه، چاپ تهران.

۲. در مقدمه اسفار گوید: «فألفينا زمام امرنا الى الله وإلى رسوله المنذر النذير فكل ما بلغنا منه آمناً به وصدقناه، اقتدينا بهداه، وانتهينا بنهيه امثالاً لقوله: ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلوبنا ما فتح فافلح ببركة متابعتنا فأنجح».

انبیاء ﷺ حکایت کرده‌اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در آن عاجز و اعجمی است و جز به نور متابعت وحی سینه‌عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش - علیه وعلیهم السلام والثناء - ادراک نمی‌توان کرد و اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نمی‌باشد.^۱

ای دوست حدیث عشق دیگرگونست

وز گفت و شنود این سخن بیرون است

گر دیده‌دل باز گشائی نفسی

معلوم شود که این حکایت چونست

در علوم نقلیه شاگرد شیخ بهاء‌الدین عاملی^۲ بوده و سالهای متمادی نزد آن استاد به قرائت فقه و اصول و حدیث و رجال اشتغال داشته است و از آن جناب بدین طریق حدیث نقل می‌نماید:

حدثني شبحي وأستاذي ومن عليه هي العلوم النقلية استنادي، عالم عصره وشيخ دهره، بهاء‌الحق والدين محمد العاملي الحارثي الهمداني - نور الله قلبه بالانوار القدسية - عن والده المجد المكرم وشيخه المجد الناضل الكامل، حسين بن

۱. سه اصل آخوند ملاصدرا را دانشکده علوم معقول و منقول تهران به مناسبت جشن چهارصدمین سال تولد آن مرحوم چاپ کرده است، بر این کتاب مقدمه فاضلانه‌ای جناب مستطاب دانشمند گرامی آقای دکتر سید حسین نصر استاد دانشگاه تهران نوشته است.

۲. شیخ بهاء‌الدین جببی عاملی از مشاهیر علمای دوره صفویه در سال ۹۵۳ هـ. ق در بعلبک متولد گردید و در سن ۱۳ سالگی با پدر خود شیخ حسین، که از شاگردان شهید ثانی بود، به ایران مهاجرت کرده و در حوزه‌های علمی ایران تحصیل کرده و بعدها به شیخ الاسلامی اصفهان برگزیده شد. شیخ بهائی یکی از جامعترین و فاضلترین مردان عصر خود بوده و به عربی و فارسی شعر می‌گفته است. در علوم ریاضی از اساتید و در علوم غریبه وارد و بسیار خوش ذوق و باقریحه بوده است. در استقامت فکر و نظر معروف نزد خواص است. در سال ۱۰۳۰ هـ. ق در اصفهان به رحمت ایزدی پیوسته و جنازه او را با جبروت و جلال به مشهد مقدس رضوی حمل کردند. مرقد منورش مطاف اهل حق است. از اشعار اوست:

ساقبا بده جامی زان شراب روحانی تا دمی بیاسایم زین حجاب جسمانی

عبدالصمد - افاض الله علی روحه الرحمة والرضوان - عن شیخه الجلیل واستاذہ النبیل
 عماد الاسلام الشیخ زین الدین العاملی - طاب ثراه - عن الشیخ المعظم المفخم والمطاع
 المؤید المکرم عالی النسب، علی بن عبدالعالی الکرکی - قدس الله سره - عن الشیخ
 علی بن الیلال الجزائری، عن الشیخ الفاضل الکامل احمد بن فهد الحلی، عن الشیخ
 علی بن الحازن الجابری، عن الشیخ الفاضل والنحیر الکامل السعید الشهید، محمد بن
 مکی - اعلی الله رتبته - (حیلولة) وعن الشیخ زین المله والدين، عن الشیخ الفاضل
 التقی علی بن عبدالعالی المیسی - روح الله روحه - عن الشیخ السعید محمد بن داود
 المؤذن الجزینی، عن الشیخ الکامل ضیاء الدین علی، عن والده الافضل الاکمل المحقق
 المدقق، الشیخ شمس الدین محمد بن مکی، الشهید الاول - قدس الله روحه .

در علوم عقلیه و معارف الهیه شاگرد سید محقق داماد^۱ - قدس الله سره - بوده
 و از آن جناب به عبارت زیر نقل حدیث می کند :

اخبرنی سیدی و سندی و استادی و استنادی فی المعالم الدینیة و العلوم الإلهیة و المعارف
 الحقّة و الأصول الیقینیة، السید الاجل الانور العالم المقدّس الاظهر الحکیم الإلهی
 و الفقیه الربّانی سید عصره و صفوة دهره الامیر الکبیر و البدر المنیر، علامة الزمان
 و اعجوبة الدوران المسمی بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسینی - قدس الله عقله بالنور
 الربّانی - عن استاذہ و خاله المکرم المعظم الشیخ عبدالعالی (ره)، عن والده السامی

۱. میر محمد باقر داماد استرآبادی متخلص به اشراق، دخترزاده محقق کرکی، یکی از اعظم حکمای
 اسلام و در تحقیق و دقت نظر و احاطه به مباحث عقلیه از عجایب دوران و در علوم نقلیه از محققان
 به شمار می رود. در حدّت ذهن و استقامت سلیقه و دقت نظر، کم نظیر است. آخوند ملاصدرا در
 کتب خود از آن حضرت به عظمت اسم می برد. میر داماد از مفاخر علمای شیعه است و در فنون
 حکمت و ریاضیات و طب و علوم الهیه اهل نظر بوده است. اگر ما فارابی و شیخ را از حکمای
 درجه اول بدانیم، قطعاً میر از فلاسفه درجه دوم به شمار می رود.

میر داماد در سنه ۱۰۴۰ هـ. ق بین نجف و کربلا دار فانی را وداع گفته است: بعضی نوشته اند بین
 نجف و کربلا به خاک سپرده شده است. بعضی دیگر نوشته اند جنازه او را به نجف اشرف حمل
 کرده اند و در جوار علی مرتضی (علیه السلام) دفن شده است.

المطابخ المشهور اسمه في الآفاق والاصقاع، علي بن عبد العالي المذكور مستنداً بالسند المذكور وغيره إلى الشيخ الشهيد محمد بن مكي - قدس سره - عن جماعة من مشايخه منهم الشيخ عميد الدين عبد المطلب الحسيني والشيخ الأجل الأفاضل، فخر المحققين أبو طالب محمد الحلبي والمولى العلامة قطب الدين الرازي، عن الشيخ الأجل العلامة آية الله في أرضه جمال الملة والدين، أبي منصور الحسن بن المطهر الحلبي - قدس سره - عن شيخه، المحقق رئيس الفقهاء والأصوليين نجم الملة والدين جعفر بن الحسين السعيد الحلبي - قدس سره - عن السيد الجليل النسابة فخار بن العبد الموسوي، عن محمد بن شاذان القمي، عن أبي القاسم الطبري، عن الشيخ الفقيه أبي علي الحسن، عن والده الأجل شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي - نور الله مرقده - (جبلولة) وعن الشيخ الأعظم الأكمل المفيد، محمد بن محمد بن النعمان الحارثي - سقى الله ثراه - عن الشيخ الأجل ثقة الاسلام وفدوة الأنام محمد بن علي بن بابويه القمي - أعلى الله مقامه - عن أبي القاسم جعفر بن قولويه، عن الشيخ الجليل ثقة الاسلام وسند الحديث محمد بن يعقوب الكليني - عظم الله قدره ونور مرقده -

سلسلة این اجازہ منتهی می شود به ثقة الاسلام کلبنی - أعلى الله قدره - و مرحوم عارف کامل و محدث جلیل، ملا محسن فیض و علامه مجلسی - قدس سرهما - از صدر المتألهین به طریق مذکور نقل حدیث می نمایند.

ملاصدرا از قراری که در کتب خود تصریح نمود^۱ است^۲ بعد از تکمیل تحصیلات علوم عقلی، به مطالعه و تفحص و سیر و تعمق در آثار حکما و فلاسفه و عرفا و متکلمان پرداخته و به آرا و افکار پیشینیان (در علوم الهیه) محیط و مسلط گشته و بعد از اطلاع تام و کافی به آثار قدما و متأخران در مسائل الهی و مباحث حکمی، اجتهاد و اظهار نظر نموده است و بعد از پروراندن مبانی خویش به سبک

۱. رجوع شود به مقدمه کتاب اسفار، چاپ سنگی، ص ۲: «ثم إنني قد صرفت قوتي في سائر الزمان

منذ أول الخدائ والربعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور إلخ».

خاص و روش مخصوص عقاید و آرای علمی خود را به صورت تصنیف و تألیف درآورده و در معرض استفاده اهل فن قرار داده است.

آخوند با سبک شیوا و طریق مخصوص خود، نظریات و آرای حکمای قبل از خود را تحت الشعاع قرارداد و بعد از ظهور و پیدایش آرا و عقاید فلسفی او، بزرگان علم و معرفت و دوستاناران فضیلت از افکار آن جناب استقبال شایان نمودند و از اشعه انوار حکمت او، فضای عالم فضیلت و معرفت منور گردید.

این حکیم گرانمایه در عصر خود مورد اذیت و تعدی و ظلم بی شمار^۱ واقع شده و مخالفان علم و فضیلت و طالبان جمود فکری و منغمر در اوهام به طرق مختلف از آثار او جلوگیری نمودند؛ به همین جهت وطن مألوف خود را ترك نمود و به بعض از دیار مقدسه پناه برد^۲. به واسطه اختیار انزوا و عزلت و عدم توجه به خلق^۳ و توجه تام به حق تعالی، مورد افاضات بی شماری قرار گرفت.

۱. کسانی که طالب دنیا هستند و عمری را به جلب عوام از برای حطام دنیوی صرف می نمایند، همیشه با کسانی که در معارف الهیه غور می نمایند مخالفت می ورزند. این معنا منحصر به عصر آخوند ملاصدرا نبوده است، شاید در عصر ایشان این جهت شدیدتر بوده است.

۲. در مقدمه اسفار گوید: «فالجانی خمود الفطنة و جمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران إلى أن انزوت في بعض نواحي الديار واستترت بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفراً على فرض اودية وتفریط في جنب الله أسعى في تلاقيه لأعلى درس القیه أو تألیف أنصرف فيه إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة الباحث ودفع المضلات وتبيين المقاصد ودفع المشكلات والصناعات مما يحتاج إلى تصفية الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب اللال والاختلال واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال».

مراد از بعض نواحي، دیار شهر مقدس قم مدفن مطهر حضرت معصومه علیها السلام است. صدر المتألهین مدتها در این شهر اقامت داشته است.

۳. مرحوم آخوند در عصر خود مورد تکفیر واقع شد. در هر زمانی کسانی هستند که برای کسب شهرت و ابراز شخصیت اوقات خود را صرف تکفیر و تفسیق اشخاص می نمایند. ما بسیار از اشخاص متقی و پرهیزکار را در هر عصری سراغ داریم که مبتلا به جهال بوده اند. منشأ تکفیر آنها کلماتی بوده است که به ذهن شخص عامی و بسیط نادرست می آمده است.

در مقدمه کتاب اسفار به همین معنا اشاره نموده است :

فكنتُ أولاً كما قال سيدي ومولاي ومعتدي ورجائي أول الأئمة الأوصياء وأبو الأئمة الشهداء الأولياء، قسيم الجنة والنار، آخذاً بالتقية والمدارات مع الأشرار مخلاً عن مورد الخلاف، قليل الانصار، مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الأولى، مولى كل من كان رسول الله سولاه، واخلوه وابن عمه ومساهمه في طمه ورمه :

طفقت أرتني بين أن اصول بيد جداء، أو أصبر على طخية عمياء، يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير، ويكدح فيها مؤمن حتى يلقي ربه، فصرت ثانياً عنان الاقتداء بسيرته عاطفاً وجه الاهتداء بسنته فرايتُ أن الصبر على هائي أحجى فصبرت وفي العين قذى، وفي الخلق شجى، فامسكتُ عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم، وآيستُ عن موافقتهم ومؤانستهم، وسهلتُ على معاداة الدوران ومعاندة أبناء الزمان، وخلصتُ عن إنكارهم وإقرارهم، ونساوى عندي إغزازهم وإضرارهم، فتوجهتُ توجهاً غريباً نحو مسبب الأسباب، وتضرعتُ تضرعاً جليلاً إلى مسهل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال، زماناً مديداً وأمداً بعيداً اشتعلت نفسي لطول المجاهدات إشتعالا نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهايباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت.

آخوند ملاصدرا در پروراندن مسائل غامض اعجاز نموده است. در حسن تعبیر و سلاست کلام وجودت تقریر و تحریر در بین مؤلفان نظیر ندارد؛ مشکلترین مطلب علمی را به صورتهای مختلف و عبارات گوناگون بیان کرده است^۱. لذا کتب او از این جهت نیز بر کتب سایر فلاسفه ترجیح دارد؛ بین

۱. علامه معاصر شیخ محمدرضای آل مظفر که از فضلاى به نام این عصر است، در مقدمه ای که به اسفار نوشته است می گوید: «بالغ في تصوير آرائه باختلاف العبارات والتكرار حسبما أوتي من مقدرة بيانية وحسبما يسعه موضوعه من أدائه بالالفاظ وهو كاتب موهوب لعله لم يعهد له نظيراً في عصره وفي غير عصره وإذا كان أستاذه الجليل السيد الداماد أمير البيان، فإن تلمبذه ناف عليه وكان أكثر منه براعةً وتمكناً من البيان السهل».

تحقیق تام و تتبع کامل و دقت نظر به حد اعلا جمع کرده است . در حل هیچ مشکل علمی اظهار عجز ننموده است . در جمع بین مبانی حکمی و حکمت بحثی و قواعد ذوقی و عرفانی کسی به پایه او نرسیده است . در سلوك علمی و فهم حقایق و حل غوامض همیشه راه اعتدال را پیموده و از تعصب خشک و بی جا و طرفداری یک جانبه ، خودداری نموده است و به پیروان مکتب خود این معنا را توصیه فرموده است .^۱

مطالب و تحقیقات جالب توجهی که سرنوشت فلسفه را عوض کرده است و صدرالمحققین را بزرگترین فیلسوف و یکه تاز میدان حکمت و فضیلت معرفی نموده ، در کتب او زیاد است . برای نمونه قسمتی از آن تحقیقات را به طور اختصار و فهرست وار ذکر می کنم و از تشریح و تفصیل خودداری می نمایم .

۱ . در آخر عرشیه (ص ۲۰۰) گوید : «أُنشِدُكَ بِاللَّهِ وَمَلَكُوتِهِ وَأَهْلَ رِسَالَاتِهِ أَنْ تَتْرَكَ عَادَةَ النُّفُوسِ السَّفَلِيَّةِ مِنَ الْإِلْفِ بِمَا هُوَ الشَّهِورُ بَيْنَ الْجُمْهُورِ وَالتَّوَحُّشَ عَمَّا لَمْ تَسْمَعْهُ مِنَ الْمَشَايِخِ وَالْأَبَاءِ وَإِنْ كَانَ مَبْرَهُناً عَلَيْهِ بِالْحُجَّةِ الْبَيِّضَاءِ ، فَلَا تَكُنْ تَمَنُّ ذَمَّهُمُ اللَّهُ عَلَى التَّقْلِيدِ الْمُخَضِّ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ : «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ» .
فَيَاكَ أَنْ تَجْعَلَ مَقَاصِدَ الشَّرِيعَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَحَقَائِقَ الْمَلَّةِ الْحَنِيفَةِ مَقْصُورَةً عَلَى مَا سَمِعْتَهُ مِنْ مَعْلَمِكَ وَأَشْيَاخِكَ مِنْذُ أَوَّلِ إِسْلَامِكَ فَتَجْمَدَ دَائِماً عَلَى عَتَبَةِ بَابِكَ وَمَقَامِكَ غَيْرَ مُهَاجِرٍ إِلَى رَبِّكَ .»

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

۹۴

مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تحقیق تام وحدت وجود به منزله روح و اساس و پایه مباحث الهی است و حل بیشتر غوامض فلسفه ماوراءالطبیعه بر آن توقف دارد. این اصل مهم فلسفی تا قبل از صدرالمآلهین روشن نبوده است، اگرچه شیخ و خواجه و دیگران از اتباع مشاء معتقد به اصالت وجود بوده اند، ولی تبعاتی از قول به تباین در وجودات^۱ در کلمات آنها موجود است که به حسب نتیجه فرقی با قول به اصالت ماهیت ندارد^۲، لذا در کثیری از مباحث عقلی دچار لغزشها و اشتباهات بزرگی شده اند. صدرالمآلهین در موارد عدیده کتب مفصله خود به آن اشتباهات اشاره فرموده است.

-
۱. مثل آن که شیخ الرئيس و اتباع او در نفی مثل الیه و ارباب انواع گفته اند: «حقیقت واحده ممکن نیست بعضی از افرادش مجرد و علت و برخی معلول و مادی و بعضی از افراد مقدم و بعضی مؤخر باشند». ر. ک: الیهات شفا (ص ۵۵۹) چاپ سنگی، تهران.
 ۲. اگر رساله سریان وجود از آخوند ملاصدرا باشد، تنها کتابی است که مخالف مشرب بعدی اوست.

آخوند ملاصدرا همانطوری که در اوائل مباحث وجود اسفار ذکر نموده است، در او ان تحصیل بلکه در اوائل نبوغ فکری خود قائل به اصالت ماهیت بوده است^۱. در این مسأله از استاد گرانمایه خود سیدمحقق داماد (متوفی ۱۰۴۰ هـ.ق) پیروی می نموده، ولی بعدها از این قول برگشته و اصالت وجود را اختیار نموده است^۲.

مسأله اصالت وجود و ماهیت تا قبل از شیخ الاشراف (۵۴۹-۵۸۷ هـ.ق) در کتب علمی مطرح نبوده است، به نحوی که طرفین از قائلان به اصالت وجود و اصالت ماهیت جهت اثبات مطلوب خود اقامه دلیل نمایند.

محققان از حکما شیخ الرئيس^۳ فارابی^۴ بهمنیار^۵ و ابوالعباس لوکری^۶

۱ و ۲. در اسفار (ص ۴۹، طبع جدید- ص ۱۰ طبع سنگی قدیم) گوید: «وَأَنِّي قَدْ كُنْتُ شَدِيدَ الذَّبِّ عَنْهُمْ

فِي اعْتِبَارِهِ الوجود وناصل الماهیات حتی ان هدانی رَبِّي وَاَنْكَشَفَ لِي اَنْكِشَافاً اَنَّ الامرَ بِعَكْسِ ذَلِكَ».

۳. شیخ الرئيس از بزرگترین فلاسفه اسلام است، در فنون مختلفه حکمت سرآمد حکمای اعصار است. در استعداد و تیزی فهم در بین محققان نظیر ندارد. در انواع فنون حکمت صاحب نظریه بوده است. رجوع شود به ابن سینا تألیف دکتر غنی.

شیخ در سال ۳۷۳ منولد و در سال ۴۲۸ در سن ۵۵ سالگی این دنیا را وداع گفته است. منشأ پیدایش فلسفه و ترویج آن، کتب شیخ است، در مدت کوتاه عمر خداوند چه اندازه او را موفق به کسب معارف کرده و اشعه کمالات شیخ عالمی را روشن ساخت. یکی از بزرگان غرب درباره شیخ گفته است: «أَوَّلُ عَقْلِ ظَهَرَ فِي تَارِيخِ الْبَشَرِ».

گویا شیخ به مرض سرطان وفات کرده است، چون خصوصیتی که از مرضش ذکر شده است، اطبای این عصر می گویند فقط منطبق بر سرطان است.

۴. فارابی (۲۵۹-۳۳۹) از بزرگان فلاسفه اسلام است، بعضی او را بر شیخ ترجیح می دهند، ولی حکم به این که فارابی افضل از شیخ است، انصافاً مشکل است.

۵. بهمنیار (م ۴۵۸) شاعر و فیلسوف است و از همه شاگردان شیخ در فنون حکمت ماهرتر بوده است.

۶. ابوالعباس لوکری کسی است که فلسفه به وسیله او در بلاد خراسان منتشر شد، شاعر و بهمنیار است، کتابی به اسم بیان الحق فی ضمان الصدق در فنون حکمت تألیف کرده است که بسیار کتابه پرمغز و باارزش است. یک نسخه از این کتاب در کتابخانه مرکزی دانشگاه جزء کتب اهدائی حضرت اسناد دانشمند آقای سید محمد مشکوة موجود است.

و دیگران از اتباع مشاء قائل به اصالت وجود بوده اند. در بین راسخین در فلسفه شیخ الاشراق و میرداماد اصالت ماهیت را اختیار نموده اند و برای اثبات مدعای خود براهین متعدده ای ذکر کرده اند. آخوند ملاصدرا در اسفار و مشاعر و شواهد ربوبیه بر همه آن براهین خرده گرفته است.

شیخ الاشراق به براهین خود سروسورت علمی داده است، لذا جواب از اشکالات او بر اصالت وجود بسیار مشکل است. آخوند ملاصدرا در الشواهد الربوبیه گوید:

إنَّ للقاتلین باعتباریة الوجود وكونه من المعقولات الثانیة والاعتبارات الذهنیة حججاً قویاً سیما ما ذكره الشیخ الإشراقی فی حکمة الاشراق والتلویحات والمطارحات فإنها عسیر الدفع دقیق المسلك.^۱

همانطور که ذکر شد، از محققان فلاسفه، فقط دو نفر قائل به اصالت ماهیت بوده اند^۲؛ شیخ الاشراق و سید محقق داماد. سید در این مسأله متصالب تر از شیخ اشراقی است، چون شیخ الاشراق در اواخر کتاب تلویحات تصریح کرده است که نفوس انسانی و عقول مجردة قدسیه، وجودات بسیطه بدون ماهیتند. گویا شیخ الاشراق جهت معارضه با حکمای مشاء و تمام ندانستن ادله اصالت وجود، تظاهر به اصالت ماهیت نموده است، ولی سید (رحمه الله) اصالت ماهیت را در همه موجودات، غیر از حق تعالی که وجود صرف است، سرایت داده است.

اصالت وجود

این مسأله از غوامض مسائل فلسفه است و روی این مبنا، عویصات زیادی از مبانی فلسفی حل می شود. اختلاف بین اهل فن در این مسأله دو نحو

۱. ص ۹، چاپ سنگی، تهران.

۲. محقق دوانی و سید صدر دشتکی و سید شریف و امثال آنها جزء محققان از حکما به شمار نمی روند و بیشتر به علم کلام متمایلند، اگر آنها را جزء متکلمان قرار دهیم از واقع دور نیفتاده ایم.

طرح شده است:

۱- آن که آیا مفهوم وجود و هستی با قطع نظر از تعمل عقل و تحلیل ذهن فردی دارد یا ندارد؟ متکلمان در همه موجودات ماهیت را اصیل دانسته و وجود را به تعمل ذهنی و عقلی از ماهیات منتزع می‌دانند و می‌گویند: عقل به تعمل شدید در وعای ذهن مفهوم وجود را از ماهیات انتزاع می‌نماید و برای وجود فردی جز حصص ذهنیه مضافه به ماهیات وجود ندارد و اضافه وجود به ماهیت امری ذهنی صرف است.

۲- آن که بعد از تسلیم این معنا که وجود صرف اعتبار ذهن و عقل نیست، بلکه مفهوم هستی بدون تعمل عقلی از ماهیت خارجیه انتزاع می‌شود، آیا برای آن فردی بالذات تحقق دارد یا آن که وجود امری انتزاعی و فرد بالذاتش ماهیت است.

اصالت در مورد نزاع به معنای تحقق و منشأیت اثر است، قائل به اصالت وجود جاعلیت و مجعولیت، شدت و ضعف، تقدم و تأخر و آنچه که خارج از ذات ماهیت من حیث هی هست، در حقیقت وجود می‌داند و برای ماهیت حقیقت و واقعیتی قائل نیست، ماهیت نزد او حد و نفاد وجود است. قائل به اصالت ماهیت، واقعیت را اختصاص به ماهیت داده و برای وجود تحقق قائل نیست.

صدرالمآلهین فائض از حق و صادر از مبدأ، وجودات خاصه را می‌داند و برای مفهوم انتزاعی وجود، افراد حقیقی قائل است. در اسفار گوید:

فصل فی ان للوجود حقیقة عینة - لما كانت حقیقة کل شیء هی خصوصیه وجوده التي یثبت له فأن وجود اولی من ذلك الشیء، بل من کل شیء بان یكون ذا حقیقة كما ان البیاض اولی بكونه ایض مما لیس ببیاض و یعرض له البیاض، فالوجود بذاته موجود و سائر الاشیاء غیر الوجود لیست بذاتها موجودة.^۱

صاحب ترجمه (رحمه الله) آخوند ملاصدرا براهین متعدده ای از ناحیه تحقق و جعل جهت اثبات اصالت وجود ذکر کرده و همه آن براهین را در کتاب المشاعر بیان فرموده است. ما به نحو تفصیل براهین مذکوره را در رساله هستی از نظر فلسفه و عرفان ذکر کرده ایم و در این جا به نحو اختصار اصالت وجود را بر طبق بیانات آخوند (رحمه الله) اثبات می نماییم و سپس می پردازیم به اثبات وحدت اصل حقیقت وجود و توحید خاصی و اخص الخواصی.

مفاهیم و ماهیات (کلیات طبیعی) وقتی تعین و تحقق خارجی پیدا می نمایند که برای آنها فرد بالذات (به حمل شایع صناعی) محقق شود؛ نفس ماهیت و مفهوم بدون تحقق خارجی و ملاحظه خارج، منشأ اثر و حکم نیست. وقتی ماهیت مبدأ اثر می شود که در خارج محقق شود و دارای فردی بالذات باشد؛ آنچه که مبدأ اثر است، نشاید از سنخ ماهیات باشد، چون اگر اثر بر نفس ماهیت مترتب شود (بدون لحاظ امری و سنخی) باید ماهیت در هر موطنی که تحقق پیدا نماید مبدأ اثر شود. روی این میزان باید مبدأ اثر امری غیر سنخ ماهیت باشد، امر غیر سنخ ماهیت وجود یا عدم است.

بنابراین، باید برای مفهوم وجود مصدري، فرد بالذات محقق باشد که ماهیت به واسطه التجا و اتحادش با آن حقیقت، مبدأ اثر باشد. پس باید وجود بالذات و ماهیت بالعرض موجود باشد، تعین و تشخیص برای حقایق وجودیه ذاتی و از برای مفاهیم کلیه عرضی است.

توضیح و تحقیق

نفس ذات ماهیت بماهیهی در مرتبه ذات و جوهر حقیقت، جز ذاتیات و اجزا ذات خود را واجد نباشد. چنین حقیقتی در مرتبه ذات از جمیع انحای تشخیص و تعین که از خصوصیات خارج است، معراست و جمیع انحای تعین و تشخیص از قبیل علیت و معلولیت، تقدم و تاخر، موجودیت، وحدت و کثرت به

سلب بسیط تحصیلی از ذات ماهیت مسلوب است. آنچه را که مربوط به خارج است از جهات و جردیه با نقائص آن جهات از مرتبه تقرر ماهوی و ثبوت مفهومی خارج است، چنین حقیقتی در اتصاف به جهات مذکوره احتیاج به امری و رای سنخ خود دارد، امر غیر سنخ ماهیت یا وجود یا عدم است. پس ماهیت در تحقق احتیاج به حقیقت وجود دارد و حقیقت وجود متشخص به نفس ذات خود است.

به عبارت دیگر، ماهیت به حسب نفس ذات مناقضت با عدم و نیستی ندارد و آنچه که به اعتبار ذات مناقضت با نیستی ندارد، در طرد عدم و ظهور خارجی احتیاج به امری دارد که با عدم و نیستی بالذات مناقض باشد، مناقض بالذات عدم، همان وجود است.

تحقیق

ماهیتی که اصالت و عدم اصالت آن مورد نزاع است، همان نفس طبیعت و مفهوم است که از آن به «کلی طبیعی» تعبیر شده است. این مفهوم معروض کلیت در ذهن و جزئیت در خارج است و در صمیم ذات و جوهر حقیقت اشتراك و عدم اشتراك بین کثیرین را فاقد است. اگر بخواهد ماهیت بر متکثرات صدق نماید و بر مشخصات منطبق شود، محتاج به حقیقتی غیر ذات خود است، چون ضم مفهوم کلی بر مفهوم کلی دیگر، ملاك صدق بر خارج و موجب جزئیت و علت تشخص نمی شود و هیچ طبیعت کلیه ای بذاتها تشخص ندارد.

ولقائل ان يقول: همانطوری که ماهیت ممکن نیست بالذات مصداق حمل وجود شود، مصداق حمل ماهیت دیگر نیز نخواهد شد؛ برای آن که ماهیت جز ذات و ذاتیات خود چیزی دیگر را واجد نیست؛ لذا در مصداقیت برای مفاهیم ثبوتیه احتیاج به امر خارج از ذات خود دارد و چون مفاهیم ثبوتیه بماهی ثبوتیه از جهات عدمیه انتزاع نشوند و جهات عدمیه از آن حیثیتی که جهات عدمیه اند از

جهات ثبوتیه منتزع نگردند، باید ماهیت در مصداق واقع شدن برای جهات ثبوتیه با امری خارج از ذات و سنخ خود توأم شود، بلکه لوازم ماهیات مثل امکان برای نفس طبیعت و زوجیت جهت اربعه بدون اعتبار وجود برای ماهیت ثابت نمی شود.

به نظر تحقیق می توان گفت: هر ماهیتی در وجدان ذاتیات خود (اجزای ذات) محتاج وجود است و مادامی که وجود تحقق پیدا ننماید، ثبوت و تقرر ماهوی که در قبال یک نحو از وجود لحاظ می شود، محقق نخواهد شد.

حمل حد بر محدود مثل حمل حیوان و ناطق بر انسان، باید برگشتش به امری غیر ذات ماهیت باشد. ظهور نور وجود و سریان هستی جامع اجزای ذهنیه ماهیت در ذهن و حاوی اجزای خارجی در وجود خارجی است «فصدق الحد علی المحدود فی الذاتیات و صدق مفاهیم العرضیه فی العرضیات و صدق الانتزاعیات علی الماهیات دلیل تام علی أصالة الوجود و اعتباریه الماهیه»^۱ این قبیل از تحقیقات است که صدر المتألهین را قائل به اصالت وجود نموده است و قبل از او، این قبیل از تحقیقات در کتب محققان از اهل فن دیده نمی شود و از اختصاصات صدر المحققین است.

ماهیت بنابر مذهب تحقیق عبارت از مفهوم کلی حاکی از وجود محدود خارجی است که در مقام ذات عاری از جمیع تعینات و تشخصات می باشد؛ از فرط ابهام و عدم تحصیل بدون نور وجود و اشراق هستی ظهور مفهومی هم ندارد، بلکه به نظر تحقیق ماهیات و اعیان ثابته وجودات خاصه علمیه اند که از تجلی و ظهور حق پدید آمده اند. وجود در هر موطنی به ظهوری خاص محقق می شود، لذا اهل توحید گفته اند: «الماهیات کلها وجودات خاصه علمیه»^۱.

۱. محقق قیصری شارح فصوص (م ۷۰۰ هـ. ق) در مقدمه فصوص.

صدرالحکما در مباحث امور عامه اسفار در بیان مطلب مذکور فرموده است^۱:

وما يقال: إنا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي: إذ لو نذهل عن وجودها الذهني، لم يكن في الذهن شيء أصلاً ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول لا يلزم أيضاً أنها تكون غير الوجود مطلقاً لجواز أن يكون الماهية وجوداً خاصاً يعرض لها الوجود في الذهن، كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج.^۲

بنابر این بیان، برای ماهیت هیچ واقعیتی باقی نمی ماند و آنچه را که ماهیت متصور می شود، نحوی از وجود خاص است.
در ذیل عبارت مذکور فرموده است:

فالحق كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحققين من أهل الله أن الماهيات وجودات خاصة علمية وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك الماهيات ولوازمها، تارة في الذهن وأخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق والبعد عنه، وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره؛ فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود، ولللبعض دون ذلك وصور تلك الماهيات في أذهاننا هي ظلال تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع الأولى الحاصلة فينا بطريق الانعكاس.^۳

بنا به مشرب تحقیق، ماهیت در جمیع مراحل وجودیه، فانی در وجود و لحاظ تحقق در او نمی شود؛ صرف وهم و محض تخیل است و آنچه که از خارجیت و واقعیت تصور شود، نصیب اصل حقیقت وجود و شؤون ذاتیه آن است.

وجود اندر کمال خویش ساریست تعیینها امور اعتباریست

۱. همه مطلب استناد از این فصل مأخوذ از فیصری است و فیصری این بحث را به طور کامل در مقدمات فصوص تقریر کرده است.

۲ و ۳. ج ۱، ص ۲۴۷ (چاپ جدید).

فرق بین نظر حکمای مشاء و صدرالمحققین

فلاسفه مشاء وجود را امری اصیل و ماهیت را از امور اعتباریه می دانند، روی مبنای اصالت وجود این دسته از دانایان - قدست اسرارهم - علیت و معلولیت را در انحای وجودات دانسته و چون تساوی در رتبه و مرتبه وجودی، منافات با علیت و معلولیت دارد، قهراً وجود هر معلول محدود به حدی است که از آن به مایقال فی جواب ماهو و ماهیت تعبیر نموده اند؛ هر ممکنی بنا بر این طریقه مرکب از دو جهت است: جهت وجودی صادر از حق و جهت ماهوی لازم هر وجود خاص. شیخ الرئیس (ره) در الهیات شفا فرموده است: «والذي يجب وجوده بغیره دائماً إن كان فهو غیر بسیط الحقیقة، لان الذي له باعتبار ذاته غیر الذي له باعتبار غیره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود ولذلك لاشيء غیر الواجب عری من ملابسة ما بالقوة فهو الفرد و غیره زوج ترکیبی» فلاسفه مشاء وجودات را حقایق متباینه به تمام ذات می دانند، چون تمایز بین دو شیء نزد مشاء یا به تمام ذات است، مثل تمایز اجناس عالیّه از یکدیگر. بین اجناس عالیّه جهت اشتراك ذاتی وجود ندارد و هر مقوله ای به تمام ذات از مقوله دیگر تمیز دارد و مفهوم عرض از اعراض عامه و معقولات ثانیه است و اشتراك در عرض عام، مستلزم ترکیب نخواهد شد. یا تمایز به بعض ذات و جزء داخل در ذات است، مثل تمیز انواع مشترکه در جنس واحد. و یا تمیز به منضمات و امور خارجه از حقیقت ذات است، مثل تمیز افراد نوع واحد که در ذاتیات مشترکند و به امور عرضیه متمیز.

مشائین چون به براهین متعدده بساطت وجود را اثبات نموده اند و حقیقت وجود را از سنخ ماهیات نمی دانند و تمایز مذکوره در ماهیات جاری است، ناچار میز وجود علت از معلول را به نفس حقیقت و ذات می دانند. اشراقیون چون تشکیک در افراد طبیعت و حقیقت واحد را جائز می دانند، قسمی دیگر از تمایز

تصویر نموده‌اند که آن عبارت است از بودن ما به الاشتراك و ما به الامتیاز از یک سنخ و یک حقیقت واحده، چه بسا دارای عرض عریض و رفیع الدرجات است. این همان تشکیک خاصی است که صدرالمألهین در کثیری از موارد همین را اختیار فرموده‌اند. النهایة صدرالحکما بالذات تشکیک را در وجود و بالعرض در ماهیات می‌داند. در اسفار تشکیک در ذاتیات را بعد از نقل ادله شیخ در عدم جواز تشکیک در ذات جایز دانسته است^۱ و در الشواهد^۲ تشکیک را منحصر در سنخ وجود می‌داند، چون ماهیت همانطوری که در موجودیت احتیاج به حیثیت تقییدیه دارد، در اتصاف به شؤونات وجود هم این کلام جاری است.

جمع مراتب وجودیه متصل به یکدیگر و میز هر وجود عالی از دانی به نقص و کمال و شدت و ضعف است. جهت اشتراك حقیقت وجود و جهت امتیاز نیز در همان حقیقت است، نه شدت مقوم اصل وجود و نه ضعف قاذح در صدق مفهوم وجود بر وجود ضعیف است. اصل حقیقت وجود دارای مراتبی است که آن مراتب از اصل واحد ظهور پیدا نموده‌اند.

مرتبه اعلای وجود که از حیث شدت و مدت و عدت غیر متناهی است، حق است و معالیل امکّنه مراتب وابسته به آن اصلند. فارابی و شیخ الرئيس و سایر حکمای مشاء روی بطلان تشکیک خاصی و این که حقیقت واحده شاید دارای عرض عریض و بین افرادش شدت و ضعف باشد، مثل نوری و مجردات برزخیه را انکار نموده‌اند^۳. نظیر اشکالی که برخی از قاصران به اصالت وجود نموده‌اند

۱. چاپ سنگی، تهران، ص ۱۰۷ «ضابطة الاختلاف التشکیکی علی أنحاء» الخ.

۲. چاپ سنگی، تهران، ص ۹۴ «أما تفصیل مباحث التشکیک مستقصی فتمد أوردناه فی الاسفار ورجحنا هناك جانب القول بالاشدیه بحسب الماهیه والمعنی وهاهنا نقول: هذا التفاوت یرجع إلی أنحاء الوجودات والمعانی الكلية لا تقبل الاشد والاضعف».

۳. در انکار مجرد برزخی، شیخ و انراب و اتباع او بیان دیگری هم دارند که در مباحث آتیه ذکر خواهد شد.

که اگر وجود اصیل و دارای مراتب باشد، چون وجود حقیقت واحد است اگر اقتضای وجوب داشته باشد، باید همه افرادش واجب باشند و اگر اقتضای معلولیت نماید، باید همه افراد آن معلول باشند. شاید افراد معنای واحد به حسب اصل حقیقت متفاوت باشند^۱.

همه این اشکالات ناشی از خلط بین احکام متواطئه از حقایق و حقیقت مشککه می باشد. این اشکال در متواطئه از ماهیات جاری و در حقیقت مشککه غیر وارد و مصادره به مطلوب است.

آخوند(ره) به کلمات شیخ الاشراق بسیار اهمیت می داده و فلسفه شیخ اشراقی در افکار او بدون شک تأثیر بسزائی داشته^۲، اگرچه صدر المتألهین در همان حکمت اشراق هم از شیخ راسختر و عمیق تر است؛ یک قسم دیگر از میز در وجود به اعتبار مظاهر و قوایل و اختلاف استعدادات در اعیان ثابته مصطلح عرفاست. وجود نزد آنها با آن که به حسب اصل واحد شخصی است و در مرتبه ذات از جهت اطلاق ذاتی عاری از جمیع قیود است، ولی به اعتبار ظهور در مجالی و مظاهر مختلفه متعدد و متکثر می شود، چون بنابر این مشرب وجود واحد شخصی است تمیز به اعتبار مراتب غیر متصور و تشکیک و تمیز به اعتبار ظهورات و مظاهر مختلفه خواهد بود.

۱. رجوع شود به الهیات بمعنای اخص و مباحث وجود اسفار.

۲. شیخ الاشراق محیی مکتب اشراق است که از آن بزرگوار به شیخ شهید و شیخ مقتول اسم می برند. این مرد بزرگ از اعظم حکمای اسلام بشمار می رود. در عوش و فراست و استعداد ذاتی کم نظیر است. شیخ الاشراق علاوه بر حکمة الاشراق در حکمت بحی و استدلالی خیلی قوی و صاحب نظر است. در سال ۵۴۹ در سهرورد زنجان متولد و در سال ۵۸۷ به فتوای بعضی از علمای اهل سنت و جماعت شهید شد. بیش از ۳۸ سال عمر ننموده است و کتب و رسائل زیادی در حکمت تصنیف نموده است. شیخ الاشراق در علوم الهی از فارابی و شیخ راسختر است.

رجوع شود به مقدمه پرفسور هنری کرین به حکمة الاشراق، افکار سهروردی و ملاصدرا به قلم آقای داناسرشت، روضات الجنات، جلد دوم ربحانة الادب.

دلیل بر تشکیک خاصی

به موجب آیه «وافی هدایه: «کل کل بعمل علی شاکلته» و فرموده محققان از حکما- قدس الله أسرارهم-: «کل فاعل ففعله مثل طبیعت» اتم انحای تناسب و سنخیت ارتباط و سنخیت و نسبت علی و معلولی است، اگر بین جاعل بالذات و معجول بالذات سنخیت نباشد، لازم می آید صدور کل شیء عن کل شیء، این مناسبت تامه بین علت بالذات و معلول بالذات موجود است. مراد از علت بالذات و فاعل تام به اصطلاح اهل معرفت موجودی است که صمیم ذاتش مبدأ صدور معلول خود باشد و معلول بالذات موجودی را گویند که وابستگی به غیر در تخوم ذات و نفس حقیقتش معتبر باشد و واقعیتی غیر از ارتباط و قیام به غیر نداشته باشد، اگر چنانچه سنخیت موجوده بین علت و معلول آن، بعینها در غیر این معلول موجود باشد، صدور این معلول از علت مذکور دون سایر معالیل ترجیح بلا مرجح است.

هر معلولی قبل از وجود خاص خود در علت خود تحقق دارد، ولی به وجودی اعلا و اتم و همین تحقق در علت مبدأ صدور معلول است و بدون این تحقق، معلول موجود نخواهد شد؛ از این تعین در وجود علت در لسان اهل حکمت به وجوب سابق بر وجود معلول نیز تعبیر نموده اند. معلول تنزل همان تعین و جهت سابقه است که عین وجود علت است، درست این مطلب را تأمل کن که از غوامض مسائل حکمیه است.

حاصل آن که در علت فیاضه باید جهت اقتضای تام موجود باشد که به آن جهت وجود معلول تعین پیدا نماید، لذا گفته اند: اگر علت واجب بالذات و بسیط من جمیع الجهات شد، چون علت علیت عین ذات اوست، بیش از یک وجود از آن مبدأ صادر نخواهد شد. برای آن که لازم دوئیت تعدد جهت و تعین در وجود علت است و علت بسیط من جمیع الجهات می باشد، و اول الصوادر نشاید که موجود

به وحدت عددی باشد، بلکه باید جامع جمیع نشئات و فعلیات و بوحدته کلّ الاشياء باشد، چنین موجودی نزد حکما عقل اول و به عقیده عرفای شامخین وجود منبسط است. صدرالمآلهین بین این دو قول جمع نموده است، مبدأ سنخیت بین علت نیست مگر تعین معلول در علت قبل از وجود و تنزل آن به وجود خاص خود و بودنش عین الربط و صرف الفقر نسبت به علت تامه خود؛ روی همین جهت است که گفته اند: معلول حد ناقص علت و علت حد تام معلول است و فرموده اند: «ذوات الاسباب لا تعرف إلا بأسبابها». و کلمات قرآنی و اخبار نبویّه و ولویّه مشحون است از این مطلب نفیس^۱.

بنا بر طریقه مشاء و مذاق قائلان به اصالت ماهیت، معلول حاکی از وجود علت و علت جامع کمالات معلول نخواهد بود و از علم به علت علم به معلول لازم نخواهد آمد و همچنین محذوراتی دیگری از قول به تباین لازم می آید که ذکر آن موجب تطویل است.

بیان سنخیت بین علت و معلول

سنخیت بین علت و معلول دو نحو تصویر می شود:

۱- سنخیت تولیدی نظیر سنخیت بین آب قلیل و آب کثیر، در این قسم از علل، انضمام معلول به علت موجب زیادتی در علت و انفصال آن مسبب نقصان و کمی می شود. این نحوه از سنخیت را محققان از حق تعالی و اشیا، بلکه از هر علت منفیض وجود معلول نفی می نمایند^۲.

۱. در قرآن کریم آیه وافی هدایه: «هو الذی فی السماء إله و فی الأرض إله» و کریمه «إلا إلههم فی مرية من لقاء ربهم» آلا آنه بکل شیء محیط^۱ مراد از احاطه، احاطه قیومیه است.

از مولای متقیان مأثور است: «داخل فی الاشياء لا بالمأزجة و خارج عن الاشياء لا بالمباینة».

۲. بیشتر کسانی که سنخیت را از حق نفی می نمایند و به قائلان بسنخیت حمله می نمایند از سنخیت سنخیت تولیدیه فهمیده اند.

۲- سنخیت بین عکس و عاکس و فرع و اصل، حقیقه و رقیقه، شیء و فیء، در این قسم از سنخیت انضمام و عدم انضمام معلول به علت موجب زیادتى و کمى نمى شود، بلکه انضمام بالذات محال است و برگشت این سنخیت به تباین است «ولا یزیده کثرة العطاء إلا جوداً و کرمأ».

بنابر آنچه ذکر شد، حقیقت وجود صاحب درجات و مراتب و نشأت مختلفه است. مبدأ وجود از فرط تحصیل محیط بر همه فعلیات و نشأت است، هر درجه از وجود که به حق تعالی نزدیکتر است، تمامتر و هرچه از مقام صرافت دور باشد، امتزاج و خلط آن با اعدام بیشتر خواهد بود. نتیجه این قول همان تشکیک در حقیقت وجود است.

همانطوری که ذکر شد صدرالدین شیرازی در مواضع زیادی از کتب خود این مشرب را اختیار نموده است و لکن به این معنا قانع نشده و در مواردی که سرمست از باده توحید و غرق در بوارق الهیه و عنایات خاصه ربانیه می شده، مشرب دقیق تر و کامل تری را پیروی می نموده است.

در المشاعر فرموده است:

فکل وجود سوى الواحد الحق، لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوهه وان لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الأشياء فهو الأصل والباقي ظهوراته وهو الأول والاخر والظاهر والباطن وفي الادعية الماثورة: يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو يا من لا يعلم این هو إلا هو.^۱

در مورد دیگر فرموده است:^۲

۱. ر.ک: ص ۸۲، چاپ سنگی.

۲. نظیر این عبارت در سوارد مختلف از کتب آخوند ملاصدرا زیاد است، نظیر: الاسفار الاربعة فصول عرفانیه، ص ۱۸۲، فصل ۹۶ فی تمه الکلام فی العلة والمعلول و اظهار شیء من الخبایا فی هذا المقام، ص ۱۸۵ فصل ۹۷ الكشف عما هو البغیة الفصوى والغایة العظمی من المباحث الماضیه.

وما وضعناه أولاً بحسب النظر الجليل من أن في الوجود علة ومعلولاً أدى بنا أخيراً وهو نمط أخرى من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي إلى أن المسمى بالعلة هو الأصل والمعلولات شأن من شؤونها وطور من أطواره ورجعت العلية والإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره وتجليه بانواع ظهوره.^۱

فرق بین قول متالیهین از حکما و محققان از عرفا

حاصل قول فهلویون آن است که حقیقت وجود دارای مراتب مختلفه مقوله به تشکیک است و مراتب وجودیه از عقل اول تا هیولای اولی متصل به یکدیگر بوده و فرق بین مراتب وجودیه به شدت و ضعف است و این حقیقت یک مرتبه ای دارد که آن عبارت است از حقیقت وجود بشرط لا که از جمیع تعینات ماهویه معراست و این مرتبه از وجود، صرف و بسیط و تام و فوق التمام است. مصداق وجود منحصر به این یک مرتبه نیست، موجودات طراً از عقول طولیه و عرضیه، نفوس ناطقه، وجودات برزخیه علی اختلاف المراتب معالیل حقند و لکن چون فرق بین مراتب به شدت و ضعف است، همه این مراتب از سنخ واحدند.

قائلان به این قول تصریح کرده اند به این که وحدت حقیقت وجود، وحدت اطلاقی و وحدت اطلاقی مساوق با وحدت شخصی است و گفته اند کثرت در مراتب طولیه چون از مقتضیات اصل حقیقت است، برگشتش به اصل

→ صدر المتالیهین در این فصول و بعضی از موارد دیگر قول فهلویون را ناتمام دانسته و طریقه محققان از عرفا را اختیار فرموده است. ما در بیان قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء به مناسبت مقام فرق بین این دو قول را ذکر خواهیم کرد. آخوند ملاصدرا در کثیری از موارد متمایلی به مشرب عرفاست و از کتب آنها استفاده زیاد نموده و ذوق او هم در عرفان بسیار خوب است و لکن نمی شود این مرد محقق را جزء عرفا دانست. بهترین تعبیر درباره او آن است که بگوئیم ملاصدرا (ره) حکیم متالیهی است که وارد مباحث عرفانی شده است، مثل آن که شارح مفاتیح حمزه فناری عارفی است که در مصباح خواسته است به لسان فلسفه تکلم نماید.

۱. المشاعر، ص ۸۴؛ الشواهد الربوبية، چاپ سنگی ص ۳۶.

واحد است. لذا چنین کثرتی قاذح در وحدت اصل حقیقت وجود نخواهد شد. و گفته اند با این که اصل حقیقت وجود صاحب وحدت اطلاق و وحدت اطلاق مساوق با وحدت شخصی می باشد، معذک یک مرتبه از این حقیقت واجب است و بقیه مراتب محدوده به حدود ماهویه، سلاسل ممکنات و انیات جائزات را تشکیل می دهند. این که فرموده اند: اصل حقیقت واحد است، یک مرتبه از همان اصل حقیقت واجب و بقیه مراتب ممکنات، ناچار باید اصل حقیقت وجود رفیع الدرجات و صاحب عرض عریض باشد که یک مرتبه آن واجب و بقیه مراتب ممکنات و ذوات جایزات باشند. لابد اصل حقیقت وجود اوسع از حق و محیط بر او می باشد، برگشت این تحقیق به قول عرفاست که مقام وجوب وجود را که مقام احدیت باشد، از تعینات اصل حقیقت دانسته اند و چون این وحدت، وحدت اطلاق است ظهور در متکثرات و تجلیات متفenne ضرر به وحدت ذاتش نمی زند و از اجتماع با متکثرات ابا ندارد.

بر هر چه بنگرم تو پدیدار آمدی ای نانموده رخ تو چه بسیار آمدی
نظیر نفس ناطقه انسانی با آن که واحد شخصی است، معذک در مراتب متکثره ظهور دارد؛ با عاقله، عاقله و با متخیله، متخیله و با واهمه، واهمه و هکذا با سایر قوای مجرده و مادیه، قوای مربوط به غیب نفس و قوای مربوط به شهادت متحد و موجود است و همه آن قوا از شؤونات نفس ناطقه و همه مراتب در سلک یک وجودند؛ مقام تغذیه و تنمیه و سایر قوای طبیعی و اتحاد نفس با آنها مضر به صرافت ذات و بساطت حقیقت نفس نیست؛ حاشیه ای به مظاهر آخوند ملاصدرا نوشته ام و آن را در این جا برای واضح شدن مطلب ذکر می نمایم:

إن الوجود باعتبار نفس ذاته لا يكون من سنخ الماهیات الجوهرية والعرضية. ولا يتصف بالإمكان ونفس ذاته بذاته طارد للعدم ومناقض له؛ والتعینات الجوهرية والعرضية خارجة عن حیطة اصل حقيقة الوجود وعارضة عليها بنحو خاص من العروض ولما كان الوجود من حیث هو عارياً عن الاتصاف بالماهية، يكون واجباً بذاته من دون لحاظ امر

وجهه و هو بذاته يقتضي الصرافة وينفي الغيرية وباعتبار ظهوره في مراتب الاكران
وتجليه في الذهن والعين ينبعث منه الماهيات وهو بنفسه جامع للاسماء الحسنی
والصفات العلیا ومنه يظهر المفاهیم والأعیان الثابتة وهو الذي يظهر في كل شيء ووسع
كل شيء علماً وقدره وهو اظهر من كل ظاهر ويظهر مما ذكرنا أن الحق الأول عند
العقل، اظهر من كل ظاهر لأن ظهور كل شيء منه :

دلی کن معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید
محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که آن خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان
والحق ظاهر ما غاب قطّ والعالم غیب لم يظهر قطّ والناس في هذه المسألة على عكس
الصواب .

چندین هزار دره سراسیمه می دوند

در آفتاب و غافل از آن که آفتاب چیست
و اذا نظرت إلى الموجودات بعين الجمع، وجدت التوحيد يصاحبها ولا ينفارقها؛ عن
علي عليه السلام: «ظاهر في غيب و غيب في ظهور، ظهر فبطن، بطن فعلى؛ وقال أيضاً:
اعرفوا الله بالله.»

شارقة ربوبیه

بین عرفای کاملین اختلاف است که آیا وجود حق تعالی و هویت واجب وجود
لابشرط است^۱ یا آن که هویت حق جل جلاله وجود مأخوذ بشرط لا است که

۱. مراد از لابشرط نفس طبیعت وجود بماهی می است، یعنی حقیقت صرفه وجود بدون اعتبار تجرید
و تخلیط در این حقیقت، نه صفت، نه نعت، نه اسم و نه رسم مأخوذ است؛ از آن تعبیر شده است به
مقام لا اسم له ولا رسم له «ولانسبة بینه و بین شیء بل وجود بحث و غیب مجهول» از ذات به عنفاء
مغرب و کثر مخفی نیز تعبیر شده است.

از آن به مرتبه غیب اول و تعین اول و احدیت تعبیر نموده اند.

قائلان به قول اول حقیقت وجود را اوسع از این مرتبه دانسته و مرتبه بشرط لا را اول تجلی حق دانسته و گفته اند: اول تعینی که عارض حقیقت وجود می شود، همین تعین است. البته این دو دسته از اهل توحید حقیقت حق را منزله از حدوث و جهات ترکیب و تعینات امکانیه دانسته اند و تجلی حق را وجود منبسط و حق مخلوق به و مشیت فعلیه و رحمت واسعه می دانند. احاطه ذات حق را به اشیاء احاطه قیومیه و احاطه وجود منبسط را احاطه سریانیه می دانند و گفته اند: حقیقت حق تعالی با همه جهات خدائی خارج از اشیاء نیست والا لازم آید تحدید وجود حق و تقییدش به مقام خاص و این منافات با توحید وجودی دارد و با همه جهات خدائی، حق را داخل در اشیاء نمی دانند؛ چون لازمه اش تجدد و حدوث و تشبیه و عدم تنزیه است. لذا گفته اند:

وإن قلت بالتنزیه كنت مسقیماً وإن قلت بالتشبیہ كنت محدداً

وإن قلت بالأمرین كنت مسدداً وكنت إماماً فی المعارف سیداً

وإياك والتشبیہ إن كنت ثانياً وإياك والتنزیه إن كنت مفرداً

بعد از به ظهور پیوستن این مطلب می گوئیم: حیثیت بر دو قسم است حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه. حیثیت تقییدیه عبارت است از حیثیتی که مکرر ذات موضوع است. حیثیت تعلیلیه به منزله امری خارج از ذات موضوع است، بنابر اصالت وجود ماهیت امری اعتباری و به تبع وجود موجود است و ماهیت در موجودیت، حیثیت تقییدیه دارد و بالذات موجود نیست. وصف موجودیت برای ماهیت بالعرض و از برای وجود بالذات است، لذا در جای خود گفته ایم ماهیات از آنجائی که ماهیتند، فرد بالذات ندارند و فرد بالذات ماهیت،

→

چنین وجودی از غایت صرافت مقید به قید اطلاق هم نیست، حقیقت وجود حق وجود مطلق فعل و مقید اثر اوست.

وجود خاصی است که با ماهیت توأم شده است و ماهیت به واسطه التجا و اتحاد با آن وجود و فناء در آن تحقق پیدا نموده است، چنین تحقق را تحقق بالعرض گوئیم (بالمجاز).

حیثیت تعلیلیه امری خارج از ذات موضوع و مبدأ تحقق موضوع یا وصفی از برای موضوع است.

وجودات امکانیه طراً دارای حیثیت تعلیلیه هستند و در اتصاف به موجودیت احتیاج به امری و رای ذات خودشان دارند؛ از حیثیت تقییدیه به واسطه در عروض نیز تعبیر شده است.

یک قسم دیگر از حیثیت، حیثیت اطلاقیه است که وصف ماهیت مرسله جنسی و نوعی می باشد. بعد از واضح شدن این مطلب می گوئیم: مصداق بالذات و حقیقی هر مفهومی از مفاهیم مصداقی است که منشاء انتزاع و محکی عنه آن مفهوم بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات و جهتی از جهات باشد، در غیر این صورت مصداق، مصداق بالذات نخواهد بود؛ انتزاع مفهوم وجود از طبیعت وجود (بما هو) احتیاج به ملاحظه جهتی از جهات ندارد و چون اصل طبیعت وجود واحد است و محدود به حدی نیست و به نفسها صرافت دارد «و صرف الشیء لایثنی ولایتکرر»، حمل مفهوم وجود بر آن طبیعت به نحو ضرورت ازلیه است. پس فرض اصل الحقیقه فرض وجوب وجود است و اتصاف آن به جهات خارجه از وجوب از تعینات اصل حقیقت وجود است.

و این شئت قلت: فرض اصل حقیقت وجود، فرض اطلاق صرف و وجود بحث است و آنچه از کمالات و تعینات فرض شود، مستهلک در حقیقت و غیب ذات وجود است و ما حقیقت حق وجودی را می دانیم که در انتزاع موجودیت از او احتیاج به هیچ امری نداشته باشیم و مطلقاً اعتبار غیر با او ننماییم، ولو به این نحو که بگوئیم وجود به اعتبار عدم تعین (بشرط لا) حق تعالی است.

وجود عام منبسط که ظهور این طبیعت است، به وجهی عین حق و به وجهی

غیر اوست. به وجه غیریت مصحح احکام کثرت و بعث رسل و انزال کتب و به اعتبار وحدت مصحح وحدت فعل و توحید افعالی حق است.

قول حق همان قول کمال از عرفاست که حقیقت وجود را واحد شخصی دانسته اند و کثرات امکانیه را نسب وجود حق و شؤون و تجلی واحد مطلق می دانند:

فهو وجود محض فحسب بحدیث لا یعتبر فیہ کثرة ولا ترکیب صفة ونعت لا اختلاف فیہ
لا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حکم بل وجود بحت.

وجود بحت همان وجود صرف مطلق از جمیع قیود (حتی قید اطلاق) است و قیود منبع اختلاف می باشد و منافی با اطلاق ذاتی است.

در آن خلوت که هستی بی نشان بود	به کنج نیستی عسالم نهان بود ^۱
وجودی بود از نقش دوئی دور	ز گفنگوی مائی و توئی دور
وجودی مطلق از قید مظاهر	به نور خویشتن بر خویش ظاهر
دل آرا شاهی در حجله غیب	مبرا دامش از تهمت عیب
ته با آئینه رویش در میخانه	نه زلفش را کشیده دست شانه
صبا از طره اش نگسته تاری	ندیده چشمش از سرمه غباری
نواى دلبری با خویش می ساخت	عمار عاشقی با خویش می باخت
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد در آفاق و انفس

۱. در مقام احدیت ذات، چون همه تعینات منتفی است و به حکم «کان الله ولم یکن معه شیء» در آن مرتبه غیر وجود حق وجودی موجود نیست، همه تعینات از احدی و واحدی و کثرات خلقی مستهلک و مستجن در غیب وجودند.

مراد از آئینه، مظاهر امکانیه و اعیان نایبه است که محل تجلی و ظهور حق می باشند. در احدیت ذات چون تعینی نیست، ظاهر و مظهر به یک وجود موجودند و مظهر مطوی در ظاهر است و مراد از زلف و طره، اسماء و صفات قهریه است و مراد از شانه، مظاهر قهریه و مراد از صبا، نفس رحمانی و وجود منبسط و فیض مقدس است. مراد از صبا از طره اش نگسته تاری، عدم اضافه وجود منبسط به ماهیات و مظاهر است و به واسطه عدم اضافه به ماهیات گرد امکانی بر رخ وجود اطلاقی فعلی نرسیده و ملون به لون زجاجات امکانی نشده است.

مختار صدرالحکما در وجود، عقیده اهل توحید است و این که در بعضی از موارد حقیقت وجود را صاحب مراتب می داند و در بعضی از موارد قائل به وحدت شخصیه است، با یکدیگر منافات ندارد.^۱ همه شؤونات حقیقت وجود را به منزله اجزای یک وجود واحد می داند و در کثیری از مواضع کتب خود به این معنا تصریح نموده است که همه حقایق وجودیه در سلک یک وجود واحدند و کثرت ظهورات منافات با وحدت اصل حقیقت ندارد؛ چون بین تمام جهات متکثره اتصال معنوی و اتحاد وجودی است، همه موجودند به وجود واحد و زنده اند به حیات واحد و از مراتب وجود حق می باشند و کثرت جهات و اعتبارات و تعدد حیثیات، قاذح در وحدت اصل حقیقت وجود نمی باشد، بلکه تجسم و تقدر و ظهور به صورت اکوان منافی با اصل وحدت اطلاقیه وجود نیست: «إِنَّ لِلْحَقِيقَةِ الْوُجُودِيَّةِ ظُهُوراً وَبُطُوناً وَغَيْباً وَشَهَادَةً وَسُراً وَعِلْناً ظُهُورُهُ يَرْجِعُ

۱. در جمع بین قول محققان از عرفا و حکما ممکن است گفته شود: طایفه عرفا - قدست أسرارهم - بر آنند که حق تعالی ظهور نموده است در مجالی آفاق و انفس و از تجلیات و ظهورات و شؤونات او عوالم وجودیه به ظهور پیوسته است «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله»؛ «لو دلیم بحبل الی الارض السفلی لیهبط الی الله». این طایفه حق را ظاهر در جمیع اشیاء دانسته و از تجلیات و شؤون ذاتیه او جمیع عوالم وجودی را محقق می دانند و چون حقیقت مقدس حق در نیابت اطلاق و صرافت است، هیچ موجودی خالی از آن حقیقت نمی باشد و در جمیع عوالم آفائیه و انفسیه تحقق دارد و چون مفهوم همه اشیاست؛ اقرب از هر فریب است نسبت به اشیاء، با آن که در مقام صرافت ذات مبرا از جمیع تعینات است. محققان از حکما هم جمیع عوالم وجودی را از عقول طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه و عالم ماده از مراتب فعل حق و حقیقت حق را منزله از صفات خلق و شؤون ممکنات می دانند، حکیم محقق هم همه کثرات را منبعث از حق می داند و از برای موجودات استقلال وجودی قائل نمی باشد، بلکه همه مراتب وجودیه را مستهلک و فانی در حق می داند و همان صرف ربط و فقر بودن اشیاء نسبت به حق، حاکی از استقلال حق و انقهار و فنا و استهلاك و محو اشیاست. عارف کامل هم شهود و تجلی وحدت مانع از مشاهده او کثرات و مجالی و مظاهر را نیست، حق را حق و خلق را خلق مشاهده می نماید و فیض وجود نزد او از عالی به دانی واصل و در دار وجود وسایط در فیض قائل است، عقل را اکمل از نفس و نفس را کاملتر از جسمانیات می داند.

إلى بطونه وشهوده إلى غيبه وعلنه إلى سره وانظر إلى نفسك مع وحدة ذاتها وأحادية
وجوهها لها درجات من الوجود والفعلية ولها مقام تنزيه وتشبيه وتجرد لا ينافي تجسّمه
وتعقله غير قاذح في تخليه والسر في ذلك أن الوجود الجمعي الإطلاقي له شؤونات
وتجليات متعددة فطالع نفسك ، ثم ارجع إلى ربك وتدبر في قوله ﷻ : «من عرف
نفسه فقد عرف ربه .»



حرکت در جوهر

حکمای قبل از صدرالمتألهین حرکت را در چهار مقوله از مقولات عرضیه کم، کیف، وضع، این، قائل بوده‌اند، صدرالمحققین جنبش و حرکت را از خواص موجود جسمانی دانسته و به عقیده او هیچ موجودی جسمانی ثابت نیست؛ ثابت باید امری مجرد از ماده جسمانی باشد. همه مادیات به نظر او به حسب جوهر ذات متحرکند، حرکت و جنبش در اعراض معلول سیلان اصل جوهر است، اعراض در شئون و اطوار وجودی تابع جوهر و اختلاف حرکت در اعراض ناشی از اختلاف حرکت و جنبش در جواهر صوریه می‌باشد.

مسئله حدوث عالم که یکی از مسائل مهمه است، توقف بر حرکت جوهریه دارد و این خود یکی از مسائلی است که ادراک کنه آن برای احدی از سابقین و لاحقین حاصل نشده است، صدرالمتألهین در این تحقیق متفرد و جمع نموده است بین اوضاع شریعت و مبانی حکمت.

تحقیق در حرکت جوهریه کثیری از غوامض فلسفه را حل نموده و کثیری از مبانی فلسفی مشهور از حکما را بر هم زده است. اگر ما در صدد مقایسه مباحث حدوث و قدم و مبحث نفس و موارد دیگری از فلسفه آخوند ملاصدرا با مبانی

حکمای قبل از او برآئیم، مرتبه علمی و فکر بلند و دقت نظر و سعه فکر عمیق او بر ما معلوم می شود.

حرکت و سکون

حرکت و سکون به معنای اعم از عوارض موجود بماهو موجود (موجود مطلق) است و موجود مطلق در معروضیت از برای این دو، احتیاج به آن که نوع خاصی از طبیعی و ریاضی شود، ندارد و بدون آن که مقید به تقید ریاضی با تعلیمی شود، متصف به این دو می شود. لذا صدر المتألهین مبحث حرکت را در امور عامه ذکر کرده و مرادش از حرکت و سکون حرکت بالمعنی الاعم است که خروج ماهیات از استوایین وجود و عدم را به تحقق خارجی شامل شود و نیز خروج دفعی را نیز شامل آید^۱.

این مسلم است که حرکت و سکونی که از عوارض جسمند، موجود مطلق تا متخصص به تخصص طبیعی نشود، اتصاف به آن پیدا نخواهد نمود. مگر آن که بگوییم حرکت جوهریه که عبارت است از سیلان طبیعت از لواحق جسم نیست، بلکه از مبادی جسم است، چون وجود طبیعت سیال است و این خود مقدم بر جسم و فصل جسم است.

بیان حرکت در موجودات مادی

موجود بر دو قسم است: مجرد و مادی، مجرد وجودی را گویند که صرف امکان ذاتی کافی از برای فیضان آن موجود از علت فیاضه باشد و احتیاج به جهات اعدادی از قبیل زمان و مکان و ماده و استعداد نداشته باشد، بلکه در استفاضه وجود از علت صرف وجود علت کافی و حالت منتظره در او نباشد؛ مبدعات در

۱. حق آن است که حرکت و سکون جزء مباحث طبیعی است، لذا شیخ و دیگران در طبیعیات از آن گفتگو نموده اند.

خارج اتصاف به امکان ندارند و امکان وصف عقلی از برای ماهیت آنهاست و قطع نظر از جاعل تام ممکنند و به اعتبار وجود خارجی و استناد به حق اول تعالی واجب و اتصاف آنها به عدم در مرتبه ای از مراتب نفس الامر مانع از اتصاف آنها به ضرورت در نفس الامر نمی شود و منافاتی نیست بین ضرورت و وجوب در واقع و امکان بنا به بعضی از اعتبارات موجودات حادثه که در زمان واقعند، به صرف امکان ذاتی محقق نمی شوند. امکان وجود حوادث باید قبل از وجود حادث محقق باشد و هر وجود کائن و حادث احتیاج به ماده یا موضوع یا متعلق دارد که حامل امکان وجودش باشد و این امکان غیر از امکان ذاتی است. در امکان ذاتی شدت و ضعف و قرب و بعد متصور نیست و در این امکان جهات مذکور تصویر دارد.

هر موجود مادی در نحوه وجود احتیاج به علت مفیض وجود و قابل مستفیض دارد، فاعل مفیض وجود حق تعالی یا وجهی از وجوه اوست و قابل همان هیولای اولی است که به حسب نفس ذات خالی از جمیع صور و قابل از برای قبول جمیع صور است.

نظر به آن که حرکت خروج شیء از قوه به فعلیت است، احتیاج به قابل و فاعل دارد و قابل و فاعل نشاید وجود واحد باشد، برای آن که قابل به حسب ذات خالی از وجود و به اعتبار افاضه غیر، متصف است به ماده. از آن جایی که فاقد است، نشاید مفیض و مکمل باشد، پس باید فاعل و قابل به دو وجود موجود باشند^۱.

جمیع اجسام متحرکه دارای محرکی خارج از وجود خود می باشند، جسم بـماهو جسم اگر متحرك باشد باید جسم ساکن موجود نباشد و همه اجسام متحرك

۱. مراد ما از محرك در این جا مفیض وجود است نه مبدأ حرکت و این گفته منافات با تحقیقی که بعد خواهد آمد ندارد.

باشند؛ هیچ محرکی خود را به حرکت در نمی آورد، محرک باید موجودی را به حرکت آورد که حرکت نسبت به وجود او به نحو قوه باشد نه فعلیت؛ جمیع متحرکات دارای محرکی هستند غیبی که آنها را به تدریج از قوه به فعلیت می رساند؛ قابل حرکت امری بالقوه است و جمیع اجسام متحرکه از آن جایی که جسمند بالفعل و از آن جایی که قبول حرکت می نمایند بالقوه اند، جهت قوه امری واقعی و جهت فعلیت نیز امری خارجی است. جهت قوه با جهت فعلیت چون متقابلند، محققان گفته اند هر جسمی مرکب از هیولی و صورت است^۱.

بیان حرکت جوهریه

حقیقت هیولی قابل صرف و چون حامل امکان استعدادی از برای صور متوارده می باشد و در هیچ آنی خالی از صورت نیست و چون صور علی نعت الاتصال بدون تراخی متتالیا وارد بر هیولی می گردند، خیال می شود که صورت واحد و غیر متجدد است.

مبدأ قبول چون باید عین قوه باشد، مصحح وجود حرکت و حصول تدریجی هیولا است و جسم به اعتبار جهت قبول معروض حرکت می شود. فرض عدم هیولی فرض عدم موجود جسمانی مادی است^۲ و اگر جسمی متصور شود که جهت قبول در آن نباشد، ناچار مجرد از ماده است و چون حیثیت قوه غیر حیثیت فعلیت است، در موجودات مادی قائل به ترکیب از هیولی و صورت شده اند.

هر متحرکی دارای طبیعتی است که آن طبیعت مبدأ قریب و فاعل مباشر حرکت است، اعم از این که حرکت طبیعی یا قسری یا ارادی باشد. در حرکات طبیعی این امر واضح است و احتیاج به استدلال ندارد، چون معنای حرکت طبیعی

۱. کیفیت ترکیب هیولی با صورت در مباحث بعدی خواهد آمد و بیان خواهد شد که جهت قوه با فعلیت به یک وجود واحد موجودند.

۲. موجودات برزخیه چون از هیولا معرا هستند، حرکت و استکمال ندارند.

آن است که حرکت عارض طبیعت و طبیعت متحرك باشد. در حرکت قسریه هم قاسر علت معده حرکت و علت معده علت بالذات نمی باشد و چون ذاتی نمی باشد، بالاخره زائل می شود و در حرکت قسریه هم قاسر طبیعت را منحرف از مسیرش می نماید و متحرك طبیعت است و از آن جایی که قسر دایمی و اکثری وجود ندارد، زائل می شود. بعد از زوال قسر طبیعت فی نفسها مبدأ حرکت است.^۱

در حرکات ارادیه چون افعال جسمانی نفس مستقیماً و بلاواسطه از نفس صادر نمی شوند، نفس قوای سافله را جهت حرکات جسمانیه استخدام می نماید^۲ و مبدأ قریب در افاعیل نفس طبیعت جسمانیه است و قوای طبیعیّه مسخر نفس و نفس نسبت به آن قوا مسخر است، لذا گفته اند: مبدأ قریب و فاعل مباشر در جمیع حرکات قوه جوهریه موجود در جسم است و اعراض طراً تابع صورت نوعیه اند، لذا طبیعت را به مبدأ حرکت تعریف نموده اند.

بعد از آن که معلوم شد مبدأ وجود حرکت و فاعل مزوال و مباشر آن طبیعت جسمانیه است، حرکت حقیقتی غیر از انقضا و تجدد و تصرم ندارد، بلکه حرکت نفس تجدد و تصرم و انقضا و زوال است و جهت ثبات در آن متصور نمی باشد؛ شاید علت قریب آن امری ثابت الوجود والهویه باشد. باید فاعل مباشر حرکت امری متدرج الوجود و سیال الهویه باشد. فرض ثبات مبدأ حرکت فرض سکون و عدم تجدد حرکت می باشد؛ باید نحوه وجود طبایع جسمانیه که مبدأ حرکات می باشند، سیال و یک آن ثابت نباشد و چون این حرکت در طبیعت جوهریه است، آن را صدر المتألهین حرکت جوهریه نامیده است. جمیع طبایع جوهریه از

۱. در حرکت قسری هم مبدأ حرکت طبیعت است.

۲. نفس به اعتبار وجود نازل متحرك به حرکت جوهریه است بلکه نفس در مرتبه نازل عین مواد و اجسام است و چون در بدو وجود جسمانیست ناچار به تحولات جوهریه به مقام تجرد و تروحن می رسد.

انسان و جماد و نبات و حیوان اگرچه به حسب مفهوم و معنا ثابت الهویه اند و لکن به حسب تحقق خارجی و وجود عینی نفس حرکت و تجدد و انقضایند، یعنی معنای انسان اگرچه به حسب نفس مفهوم و ذات غیر حرکت است و عقل حرکت را عارض بر آن می‌داند، ولی به حسب هویت خارجی عین حرکت و تجدد است و جهت ثبات و استقرار و عدم سیلان در آن فرض نمی‌شود، مگر آن که به واسطه حرکات متصله دارای جنبه تجرد شود و به صرف کسب یک نحوه از وجود تجردی ولو به نحو ضعف به همان اندازه از نشاء دنیا به آخرت انتقال پیدا می‌نماید.

بنابر حرکت جوهریه، حرکت به حسب وجود خارجی لازم غیر منفک وجود جسمانی است و چون حرکت ذاتی و جوهری وجود جوهر است، جعل وجود جوهر همان جعل حرکت است و متحرک جوهری در حرکت محتاج به جعل نمی‌باشد.

اگر کسی بگوید: موضوع حرکت باید امری ثابت باشد، بنابر حرکت جوهریه باید ثبات به حسب ماهیت و معنا را قصد نماید، نه ثبات به حسب وجود خارجی و این که گفته‌اند: موضوع حرکت باید از جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل باشد، در حرکات عارضه بر وجود خارجی تمام و صحیح است و بنابر حرکت جوهریه قابل و فاعل مباشر حرکت به یک وجود موجودند، چون تفکیک و عروض به حسب تحلیل عقل است و چون فاعل مباشر و مزاوول حرکات عرضیه در حرکت جوهری و ذاتی که مبدأ حرکات عرضیه است، با حرکت به یک وجود موجودند، ثباتش عین حرکت و فعلیتش عین قوه است و در جای خود گفته‌ایم در حرکت جوهریه صیرر متوارده چون به نحو لبس بعد لبس است، نه خلع و لبس. هر صورت ماقبل به عینها قوه از برای صورت بعدی است.

در خارج آنچه که در سیر استکمال واقع شده است، وجودی است که عین تجدد و انقضا و تصرم و سیلان است و این وجود تجدیدی در اتصاف به حرکت و سیلان احتیاج به جاعل ندارد، احتیاج به جاعل در صورتی برای وجود سیلانی

تصویر دارد که حرکت صفت ذاتیه از برای آن نباشد، پس کلیه حرکات عرضیه حاصله از طبیعت مستند به سیلان و حرکت نفس طبیعت جسمانیه اند.

علاوه بر این اختلافات در اعراض منبعث از طبیعت و حاکی از اختلاف در حرکات نفس طبیعت است و به فرض آن که ما بگوییم اعراض در حرکت مستند به طبیعت ثابته اند، اختلاف در اعراض در یک طبیعت از شدت و ضعف بدون حصول تجدد و تغیر و شدت و ضعف در نفس طبیعت امکان ندارد و تقریر کردیم که جهات معده خارجیه مبدأ حرکات نیستند و مبدأ مباشر حرکت باید نفس طبیعت باشد.

کسانی که این اصل بزرگ را انکار می نمایند، معنای تشکیک در حقیقت وجود و این که شاید حقیقت واحده دارای شؤون مختلفه باشد نکرده اند. تصویر این مطلب مبتنی بر اصالت وجود و عدم تباین وجودات و اشتراك معنوی هستی و تشکیک در حقیقت وجود است.

تنبيه

تجدد گاهی در ماهیت و وجود شیء هر دو مأخوذ است و گاهی در وجود شیء مأخوذ است و ماهیت آن نفس تجدد نمی باشد. بنابر اول تجدد عین شیء و شیء نفس تجدد است و چنین حقیقتی اگر به فاعل استناد داده شود، کار فاعل و صادر از آن نفس تجدد است و باید جعل نماید نفس تجدد را. بنابر این جاعلش نمی شود امری ثابت الوجود والهویه باشد و اما اگر تجدد از لوازم ذاتی وجود خارجی چیزی شد، آن شیء در نحوه وجود محتاج به جاعل و چون تجدد و حرکت ذاتی این وجود است، مستغنی از جعل است؛ چون ملاك احتیاج به جعل امکان است و ضرورت مناط استغنا از جاعل می باشد. در حرکات عرضیه فاعل مباشر حرکت و مزاوول با تجدد و تصرم طبیعت جسمانیه است که نشاید موجود ثابت الوجود باشد و در حرکت جوهریه فاعل حرکت معطی، وجود است و چون

حرکت جوهری و ذاتی است احتیاج به جعل ندارد.

به عبارت دیگر فاعل غیبی مبدأ وجود و فاعل مباشر حرکت مبدأ حرکت و سکون است، لذا طبیعت را تعریف کرده اند: «بأنها مبدأ الاول للحركة والسكون» و مبدأ وجود حقیقت حق یا وجهی از وجوه اوست و این که بعضی اشکال کرده اند تجدد همان طوری که ذاتی از برای حرکت جوهریه است و جواهر خارجی به حسب وجود محتاج به علت و به حسب حرکت مستغنی از علتند، ما این مبنا را در حرکات عرضیه اختیار می نماییم و تجدد و حرکت را ذاتی اعراض دانسته و وابستگی اعراض را به طبیعت به حسب وجود می دانیم و اعراض در تجدد مستغنی از جاعل می باشند و روی این مبنا طبیعت ثابت و غیر متحرك است.

جواب این اشکال از تقریر مطلب قبلی واضح شد و گفتیم حرکات عرضیه باید منتهی شوند به حرکت در ذات و جوهر طبیعت، همان طوری که انتهای نفس اعراض به طبیعت ضروری است، همچنین حرکات و تجددات و تصرفات عرضیه نیز باید منتهی به طبیعت شوند، چه آن که عرض در جمیع شؤونات محتاج به جوهر و جوهر محل انبعاث عرض است و طبیعت فاعل مباشر عرض است، نه فاعل مفیض وجود؛ لذا محققان طبیعت را مبدأ حرکت و سکون می دانند. اگر چنانچه حرکت ذاتی اعراض باشد به نحوی که اعراض در اتصاف به تجدد و تصرف مستغنی از جاعل باشند، باید طبیعت جسمانی فاعل الهی و مفیض وجود عرض باشد، نه فاعل مباشر حرکت. محققان از حکما مثل شیخ الرئيس و اتباع او طبیعت را حامل و مبدأ نفس حرکت و نحوه وجود حرکت و متحرك را مستند به فاعل قدسی و غیبی می دانند.

تکمله

معنای حرکت، خروج شیء از قوه به فعل یا خروج تجددی از قوه به فعل است، ما به الحركة (ای ما به يخرج الشيء من القوة الى الفعل) طبیعت است.

آن چیزی که قبول حرکت می نماید و مصحح وجود حرکت است هیولی می باشد . بدون وجود هیولی حرکت متصور نیست و خارج کننده شیء از قوه به فعل موجود ملکوتی خارج از این عالم می باشد و قابل از آن جهت که قابل است ، چون فقدان در آن معتبر است ، مبدأ فعل نخواهد شد . مقدار خروج تجدیدی و مقدار حرکت زمان است که از عوارض تحلیلی حرکت است ، بنابر مبنای صدر المتألهین زمان مقدار طبیعت متجدده است و هر پدیده مادی غیر منفک از زمان ، بلکه زمان در جوهر ذات و طبیعت آن (به حسب وجود خارجی) مأخوذ است .

برهان دوم بر حرکت جوهریه

به طور تحقیق در جای خود ثابت شده است که طبایع جسمانی در تأثیر و تأثر احتیاج به وضع و محاذات مخصوصی دارند ، موجودی که بدون وضع و محاذات تأثیر در غیر نماید ، باید مجرد از ماده جسمانی باشد . برای آن که وجود جسمانی به حسب وجود و اصل حقیقت تقوم به ماده دارد و اگر موجودی به حسب نحوه وجود متقوم به ماده باشد ، در ایجاد و تأثیر در غیر احتیاج به ماده دارد ، چون ایجاد فرع وجود است و بلکه ایجاد تابع نحوه وجود است ؛ اگر وجودی مستقل در دار وجود باشد ، در ایجاد هم بدون اتکای به غیر فعل از او صادر می شود و اگر نحوه وجود شیء وجود غیر مستقل و متکی به غیر باشد ، در ایجاد هم به حول و قوه غیر مصدر فعل خواهد شد و استقلال در آن راه ندارد . وجود منفر در ماده بدون مشارکت ماده ، مبدأ اثر نخواهد بود و چون وجود مادی وجود صاحب وضع است ، در تأثیر در غیر هم احتیاج به وضع دارد و اگر بدون مشارکت ماده و وضع منشأ اثر شود ، چنین وجودی وجود مادی نیست و دارای تروحن و مجرد است .

طبیعت قائمه به جسم و ماده تأثیرش در جسم لذاتها نخواهد بود و اگر در جسم مستقلاً بدون وساطت ماده مبدأ اثر باشد ، لازمه اش آن است که در تأثیر

استغنائی از جسم داشته باشد و فرض استغنائی از جسم مساوی با مجرد طبیعت است و لازمه اش آن است که طبیعت جسمانی نباشد، هر طبیعت و صورت نوعیه ای که قائم به جسم و متحد با ماده جسمانی است، در فعل خود احتیاج به مشارکت وضع و محاذات دارد و به حسب نحوه وجود متقوم به ماده و به حسب نحوه ایجاد فعلش به مشارکت وضع است. روی این میزان هیچ طبیعتی در ماده خود تأثیر ندارد، برای آن که تأثیر جسمانی مشروط به وضع است و همان طوری که بین ماده و خودش وضع نیست، بین صورت حاله در ماده و ماده هم وضع و محاذات نیست و وقتی که بین طبیعت و ماده وضع متصور نشد، هیچ طبیعتی در ماده خود اثر نمی گذارد، بلکه باید در غیر خود مؤثر شود. بین طبیعت و جسم دیگر غیر خود وضع موجود و به مشارکت وضع مبدأ اثر می شود، بلکه هر طبیعت جسمانی به حسب وجود خارجی با ماده خود متحد است^۱ و هیچ طبیعتی به وجود منحاز محقق نمی شود و الا طبیعت قائم به جسم و مقوم ماده نخواهد شد و ما در ترکیب اتحادی بین ماده و صورت این حقیقت را بیان خواهیم کرد.

والا لازم می آید. تقدم ماده شخصیه بر خودش، پس باید جمیع عوارض ذاتیه طبیعت از لوازم وجود طبیعت باشند و به جعل طبیعت موجود شوند، طبیعت و لوازمش به حسب نحوه وجود معیت دارند. فیض وجود اول به طبیعت واصل و از طبیعت مرور نموده به لوازم آن می رسد. از جمله اعراض و توابع و آثار طبیعت حرکت است و چون حرکت با طبیعت به حسب وجود معیت دارد، باید طبیعت متجدد و سیال باشد. چون حرکت بنابر این تقریر لازم طبیعت است و منفصل نیست و چون انفصال ندارد، معیت وجودی با طبیعت دارد و به جعل طبیعت موجود می شود و این که گفته شده است طبیعت موجوده در جسم اگر مؤثر در

۱. این که صدر المتألهین در بعضی از موارد فرموده است: صورت اول در ماده خود تأثیر می نماید، بعد در غیر، مرادش از تأثیر باید اتصاف باشد، یعنی صورت ناریه اول ماده خود را تسخن بخشیده و منشأ انصاف آن به سخونت می شود، بعد در غیر تأثیر می نماید.

نفس جسم نباشد، ملازم با تعطیل قوا و طبایع است، خالی از وجه است. چون عدم تأثیر طبیعت در ماده خود ملازم با عدم تأثیر در غیر نمی باشد. طبیعت جسمانی و جسم و ماده همیشه مبدأ اثر در گیرند و آنچه را که صدر المتألهین در مباحث نفس بیان کرده است که وضع در حصول فعل و انفعال در جسمانیات به منزله قرب معنوی است، در استجلاب فیض در مجردات و روحانیات منافات با گفته بالا ندارد و مناقشه حکیم سبزواری در حاشیه اسفار بر این برهان بی مورد است.

تذکره و تنبیه

این که در کلمات اساطین حکمت وارد است: هر متحرکی محتاج به محرك است که مفید حرکت باشد، در حرکات عرضیه است و اما در حرکت جوهریه وجود تجدیدی احتیاج به مفید حرکت ندارد و جعل وجود آن به عینه جعل حرکت است و در حرکت جوهریه احتیاج به مفید وجود است نه مفید حرکت، در حرکات عرضیه که طبیعت در یکی از مقولات عرضیه حرکت می نماید، مثل حرکت در کیف یا کم یا وضع احتیاج به محرکی دارد که حرکت را به آن افاده کند، ولی طبیعت متجدده احتیاج به مفیض وجود دارد و نحوه وجود متجدد حرکت ذاتی آن است.

به عبارت دیگر چون در حرکات عرضیه جعل متحرك (جسم) به عینه جعل حرکت نیست، معلل است به محرکی غیر خود. لذا قدما گفته اند: هر متحرکی احتیاج دارد به محرك ثابت و در حرکات جوهریه چون جعل طبیعت عین جعل طبیعت است، متحرك و سیال معنای حرکت در جوهر سیلان نحوه وجود جوهر است، نفس مفهوم طبیعت ثابت و نحوه وجودش سیال و متصرم است و سیلان و تصرم به حسب وجود خارجی عارض بر هویت متجدده نیست، بلکه وجود متحرك نفس تجدید و سیلان است. در حرکات عرضیه طبیعت به حسب هویت

و ماهیت ثابت و حرکت از عوارض وجود متحرك است .

باید درست تأمل کرد در این کلام و فرقی گذاشت بین عوارض وجود و عوارض ماهیت و بین اختلاف جهت قوه و فعل به حسب وجود خارجی و اختلاف بین عوارض وجود و عوارض ماهیت به حسب تحلیل عقلی .

این نکته باید مخفی نماند که معنای حرکت در طبیعت نوعیه جوهر به حسب هویت خارجیّه آن است که جوهر ناقص خارجی ، مثل طبیعت انسان در اوایل تکوین عبارت است از خروج تدریجی انسان از وجود ناقصی به وجود کامل و از وجود انسانی به وجود انسانی کاملتر و تمامتر . یک وجود واحد دارای استکمالات ذاتیه و تحولات جوهریه است و این طور نیست که انسان متحرك از نوع خود به نوع دیگر خارج شود . مقوله جوهر به عینها مثل مقوله کیف قابل اشتداد است و هیولای مصحح حرکت در حرکت جوهریه در هر آنی متلبس به یک صورت و فعلیت مخصوص از طبیعت و هویت جوهر است و معنای حرکت در مقوله آن است که متحرك از ابتدای شروع به حرکت در آن مقوله متصف به فردی از آن مقوله باشد و از برای طبیعت انسان از اول شروع به حرکت تا انتهای حرکت یک وجود سیلانی متبدل متصرم موجود است ، متحرك که هیولی باشد موضوع حرکت جوهریه است با یک صورتی به نحو ابهام .

تکمله

مفید وجود همان طوری که ذکر کردیم در حرکت جوهریه موجود مفارق عقلی است که فعلیت محضه می باشد و جهت قوه و استعداد در آن وجود بوجه من الوجوه تصویر ندارد و در بحث مثل افلاطونی و عقول عرضیه ذکر خواهیم کرد که انواع ماده این نشاء فانی و دائر از بسایط و مرکبات در تحت تدبیر فرد مجرد عقلی خود هستند .

در بحث قبلی بیان کردیم که مبدأ آثار در حرکات طبیعیّه ، نفس طبیعت است

و گفتیم که طبیعت اگر ثابت باشد، مبدأ اعراض مختلفه و حرکات متفنه نخواهد شد و مبدأ مباشر حرکت باید امری متجدد الذات والهویه باشد. طبیعت جسمانی به اعتبار مادیت و حصولش در هیولی دائماً در حرکت و از قوه به فعلیت خارج می شود و هیولای متحد با طبیعت هر چه که از قوه به فعلیت خارج شود، باز امکان قبول صور غیر متناهی در ذات آن موجود است.

حرکت و زمان که به وجود واحد موجودند، در سیلان و تجدد تابع طبیعت جسمانی اند و چون طبیعت جسمانی دائماً در تغیر و تبدل، بلکه عین تجدد و انقضا و سیلان است و هیولی هم قوه محضه و اعراض هم از توابع طبیعت جسمیه هستند، ناچار طبیعت احتیاج به محرك دارد و در حرکت جوهریه طبیعت به نفسها متحرك است و احتیاج به مفید حرکت ندارد، چون از برای طبیعت غیر وجود تجددی و جودی متصور نمی باشد.

بنابراین طبیعت از معطی وجود استغنا ندارد و آن محرك معطی وجود باید امری ثابت باشد. جماعتی آن محرك عقلی را عقل عاشر و جمعی رب النوع و عقل عرضی می دانند. صدر المتألهین به واسطه براهینی که بعد ذکر خواهد شد، قائل به ارباب انواع است، از آن جایی که نسبت موجود مادی و دایره فرع و رقیقت موجود مجرد عقلی است و نهایت و غرض از حرکت مادیات اتصال به اصل خود می باشد، یک نحوه اتصالی که ارباب تحصیل آن را ادراک می نمایند، بین این فرع و اصل خود موجود است و جمیع قوای موجوده در عالم ماده نازل از آن عالم می باشند. جمیع انواع ماده متصل به ارباب انواع و عقول عرضیه اند و خطوط شعاعیه معنوی از عقول قدسیه متصل به موجودات این عالم است و آن خطوط شعاعیه، روابط بین عالم معنا و عالم حسند.

مقوم و جهت بقای هر طبیعتی جوهر فرد مجرد عقلانی است که نسبتش به جمیع افراد ماده علی السواست و ذات هر موجود متجدد با فرد عقلانی و جوهر نورانی خود به حسب معنا متحد است و این حرکات متجدده مختلفه مربوط به آن

وجود عقلانی است؛ ذات طبیعت منتظم است از جوهر ثابت مفارق و جوهر متجدد هیولانی و به واسطه اتصال و اتحادش با فرد عقلانی محیط به شراشر وجود طبیعت، وحدت و ثباتش محفوظ است و این تغییرات و تبدلات موجب تبدل نوعی طبیعت و بودن هر طبیعت متحرکه انواع غیر متناهی نخواهد شد و اشراقات متوارده بر طبیعت از آن جهتی که مرتبط به فرد عقلانی است، ثابت و به اعتبار انتساب آن به طبیعت متجدده متغیر است و این خود از عجایب مباحث عقلیه است فاعرء ورقاً. مثل حقیقت انسان در این دنیا که جسد و قوای مادیه او دائماً در تغیر و تبدل و اصل ثابت و جهت بقای او نفس ناطقه است و این همه تغییرات و تبدلات مختلفه قادح در وحدت شخصی او نیست.

در جای خود مقرر گردیده است که عقول مجردة ماورای این نشأه به منزله روح و جان از برای مادیات متفرقه هستند، موجودات مادیه نحوه وجودشان وجود افتراقی و دور از جمعیت و موجودات مجرد به واسطه تجردشان حیثیت وجودشان حیثیت اجتماع و عدم افتراق است و وحدت صرفه در آنها، حکم فرما و نشأه آنها نشأه وصل است. معذلک افراد مادیه مرتبه نازله موجودات مجرد اند و چون وجود حقیقت واحده و دارای مقامات و مراتب متمیزه به شدت و ضعف است، همه افراد طولیه آن از یک اصل واحد و سنخ فاردند. موجودات مادیه به واسطه استکمالات جوهریه عقول لاحقه خواهند شد و این مادیات همان حقایق عقلیه اند که تنزل نموده اند. از برای حقیقت انسان مثلاً نشئات مختلفه است، لذا شیخ یونانی در اثولوجیا گفته است:

إن هذه الحسایس عقول ضعیفة وتلك العقول حسایس قوية

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکناستی

تتمیم این بحث در بیان اتحاد نفس با عقل فعال و کیفیت رجوع اشیا به عوالم غیبیه خواهد آمد.

تنبيه و توضیح

حرکت چه در کیف و چه در این و چه در وضع، چون قائم به مبدأ و منتها و فاعل و قابل و مابه و مافیه است، امر مبهم نوعی و معنای کلی نمی باشد، بلکه به حسب وجود خارجی امر معین شخصی متمیز از غیر و متصل است و اجزا و حدود آن بالقوه موجودند؛ مثلاً حرکت در کیف مثل حرکت جسم در بیاض و سواد که دو عرض قائم به جسمند، از اول اشتداد تا انتهای آن یک هویت شخصی اتصالی است و جسم در هر آن از آنات حرکت در این دو مقوله متصف به یک فرد از سواد یا بیاض است که به حسب نوع مخالف آن قبل و آن بعد می باشد. مراتب اشتداد در انواع کیف که به واسطه حرکت و حصول تدریجی حاصل می شود، نزد شیخ و اتباع او که حرکت جوهریه را نفی می نمایند، انواع متخالفه اند. چون این دانایان - قدست أسرارهم - تشکیک خاصی را منکرند.

بنابر این اصل که آنها قائلند سه امر لازم می آید. یکی آن که بیاض یا سواد حاصل از حرکت مثلاً با آن که امر شخصی و متصل واحد و دارای وحدت اتصالیه است، مندرج شود تحت انواع کثیره، برای آن که جسم در هر آنی متصف به فردی از مقوله حاصل از حرکت می شود که آن مقوله در آن قبل نبوده و در آن بعد نخواهد بود و وجود واحد باید متبدل شود بر آن انواع کثیره و معانی ذاتیه مختلفه به فصول منطقی، چون وجود امری اصیل و آنچه که بر آن تبدل حاصل آید، وجود است و ماهیت در شدت و ضعف و تبدلات نوعیه تابع وجود است. این معنا خود یک قسم از انقلاب است.

دوم آن که حرکت امری متصل و واحد و در عین اتصال قبول انقسامات الی غیر النهایه را می نماید، چون مراتب اشتداد نزد مشاء امور متکثر و متخالف به

فصول منطقی اند؛ بنابر نفی تشکیک خاصی و عدم جواز اشتداد در یک حقیقت واحده باید انواع غیرمتناهی (به اعتبار قبول هر متصلی انقسامات غیرمتناهی) محصور بین مبدأ و منتهای یک هویت اتصالیه بالفعل موجود باشند، لازم این معنا تشافع حدود و تنائی آنات است.

سوم آن که وجود اشتدادی با وحدت و استمرارش چون وجود متجدد و متقاضی است، منقسم به سابق و لاحق می شود و چون در اشتداد است، از برای آن افراد ضعیف و قوی و متوسط متصور است و از اول شروع به حرکت تا انتهای حرکت یک وجود ساری جامع بین متکثرات موجود است و هر وجود قبلی متضمن وجود بعدی و هر وجود بعدی کامل به حسب قوت وجود شامل افراد قبلی می باشد. سر این مطلب آن است که در حرکت اشتدادی یک طبیعت از بیاض به حسب مفهوم ثابت و به حسب وجود خارجی سیال و متصرم است و لکن وجود ناقص مبدل به کامل و معدوم صرف نمی شود، بلکه در حرکات استکمالیه فعلیت منضم به فعلیت دیگر می شود و معنای تشدید در درجات وجود این است، نه آن که صورتی زائل شود و صورتی دیگر جای آن را بگیرد. فرق بین حرکت و کون و فساد هم همین است و معنای فعلیت تدریجی در موارد اشتداد زوال نقص ناقص و تبدیل به کامل است و باید این مطلب را درست فهمید و تأمل کرد که پایه و اصل از برای تصویر حرکت اشتدادی چه در کیف و چه در جوهر، اصالت وجود و وحدت اصل حقیقت وجود و تشکیک خاصی است. از آنچه ذکر کردیم معلوم می شود که شیء واحد ممکن است دارای اطوار و شؤون متعدده باشد.

اعضال و حل

شیخ فلاسفه اسلام - علیه الرحمة والرضوان - در جمیع مواردی که تحولات جوهری را انکار نموده، بین وجود و ماهیت خلط کرده است و چون قائل به تشکیک در یک حقیقت واحده که تشکیک خاصی باشد نبوده است، از تصور

اشتداد در جوهر عاجز است. وی خیال کرده اگر ما در پیدایش طبیعتی مثل انسان مثلاً قائل به حرکت در جوهر شدیم و گفتیم مبدأ تکون انسان نطفه است و نطفه به واسطه استکمالات تدریجی از جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی منتقل می شود و در انسانیت هم استکمالات عدیده دارد و در وجود انسان هم حرکت استکمالی متصور است، لازمه اش آن است که انسان از وجود متحصل انسانی خارج شود و به ماهیت دیگر منقلب گردد، غافل از آن که نباتی که مبدل به حیوان می شود، مرتبه نازله حیوان و نبات بالفعل و حیوان بالقوه است و داخل انواع نباتات متحصل بالفعل به شرط لا نمی باشد، یا حیوانی که به واسطه استکمالات تدریجی انسان می شود و در صراط انسانیت است. حیوان لا بشرط است که مرتبه نازله انسان است یا استکمالات تدریجی که از برای طبیعت انسان حاصل می شود، مستلزم خروج انسان از انسانیت و دخول در طبیعت دیگر نمی باشد، بلکه معنای حرکت در جوهر آن است که از برای انسان اکوان مختلفه است که به حسب تدریج برایش حاصل می شود و هر مرتبه سابقه بر وجود جوهری بعینه هیولی و ماده برای مرتبه لاحق است.

همان طوری که اشتداد بیاض را از نوع خودش به نوع دیگر منتقل نمی نماید، در تحولات جوهریه هم اشتداد استکمال همان طبیعت است، مگر در حرکات کثیره متوارده بر طبیعت مثل آن که طبیعتی از بیاض ضعف پیدا نماید و از نوع خود به نوع دیگر منتقل شود و یا انسان در حرکات استکمالی مبدل به عقول لاحق و در حرکات معوجه و تنقصات مبدل به شیاطین یا بهایم شود و إن شاء الله در مباحث بعدی اثبات خواهیم کرد که جمیع تبدلات طبیعی ناشی از حرکت و خروج تدریجی است و موضوع در حرکت جوهریه هیولا است با صورت ما.

شیخ الرئيس در شفا گوید:

الفصل الثالث في بيان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها فنقول: إن قولنا

إن مقولة كذا فيها حركة، قد يمكن إن يفهم منه أربعة معان: أحدها أن المقولة موضوع

حقیقی لها قائم بذاته (بذاتها) والثانی إن المقولة وإن لم یکن الموضوع الجوهری لها، فتوسطها تحصل للجوهر إذ هی موجودة فیها أولاً كما أن الملاسة إنما هی للجوهر بتوسط السطح والثالث إن المقولة جنس لها وهی نوع لها والرابع إن الجوهر یتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف والمعنى الذي یدهب إليه هو هذا الاخير. فنقول: أما الجوهر فإن قولنا إن فیة حركة قول مجازی فإن هذه المقولة لا یعرف فیها الحركة وذلك لأن الطبيعة الجوهریة إذا فسدت تنسد دفعةً وإذا حدثت تحدث دفعةً، فلا یوجد بین قوتها الصرفة وفعليها الصرف کمال متوسط وذلك لأن الصورة الجوهریة لا تقبل الاشتداد والتنقص وذلك لأنها إذا قبل الاشتداد والتنقص لم یخلد إلا أن یكون الجوهر وهو فی وسط الاشتداد والتنقص یتقی نوعه أو لا یتقی، فإن كان یتقی نوعه فما تغيرت الصورة الجوهریة بل إنما تغير عارض للصورة فقط فیکون الذي كان ناقصاً فاشتد قد عدم والجوهر لم یعدم، فیکون هذا استحالة أو غیرها لا کوناً وإن كان الجوهر لا یتقی مع الاشتداد فیکون الاشتداد قد جلب جوهرًا آخر وكذلك فی کل آن ینفرض للاشتداد یحدث جوهر آخر ویكون الأول قد بطل ویكون بین جوهر وجوهر امکان انواع جوهریة إلى غیر النهایة بالقوة كما فی کیفیات.^۱

این که شیخ گفته است: صورت جوهریة قبول اشتداد نمی نماید برای آن که اگر قبول اشتداد نماید یا جوهر در وسط اشتداد باقی است، در صورت بقا صورت تغییر نکرده است و اگر هم در وسط اشتداد باقی نیست، جوهر دیگر جای آن را گرفته است، کلامی دور از تحقیق است.

ما می گوئیم: جوهر در صورت اشتداد باقی است ولی به وجود اکمل از وجود قبلی، اگر وجود قبلی ده درجه از وجود را واجد بود، وجود بعدی آن ده درجه را داراست با شیء زاید. حقیقت انسان متحرك در ذات و همیشه باقی است به این معنا که هیولی دائماً یک فرد از انسان را واجد است و در هر آن علی سبیل

الاتصال به ماده جوهری کاملتر افاضه می شود و صورت نوعیه باقی است علی وجه التجدد والاتصال، همان طوری که حرکت در بیاض متصل واحد است و به حسب وجود قبول انقسامات إلی غیر النهایه را به طور قوه نه فعلیت می نماید. حقیقت جوهر هم همین حال را دارد، ولی این اشتداد و استکمال تدریجی و تحول ذاتی علی نحو الاتصال برای وجود بالذات و از برای ماهیت بالعرض است و چون اصالت ماهیت باطل است، تشکیک در ماهیت لازم نمی آید. ولی ماهیت جوهریه محاذی با وجود که جامع کثرات و فعلیات مادون حاصله از حرکت باشد تشکیک بردار است، ولی بالعرض.

همان طوری که در بیاض اشتداد محقق است «به حسب وجود»، در حقیقت جوهریه هم همین جهت موجود است و حرکت نوع را خارج نمی کند.

نوع در وسط اشتداد باقی است، ولی به وجود تجدیدی و تصرمی و معنای حرکت در مقوله آن است که موضوع حرکت دایماً به یک فرد از مقوله متصف است؛ نهایت در عرضیات موضوع حرکت جسم است و در طبیعت هیولی با صوره ما و تبدل صورت مستلزم تبدل هیولی نیست تا مستلزم حدوث ماده شود و معنای تدرج که توسط بین قوه صرف و فعلیت محض باشد، در این جا بعینه موجود است (مثل بیاض) و ماده دایماً به صورت متحول است و چون حصول صور تدریجی و به نعت اتصال است، تعری هیولی از مطلق صورت در این فرض لازم نمی آید؛ ولی بنابر کون و فساد این معنا لازم می آید و ما به طور تحقیق در مباحث بعدی این مطلب را بیان خواهیم کرد.

و اما اشکال دوم شیخ که فرموده است:

ونقول أيضاً إن موضوع الصورة الجوهرية لا يقوم بالفعل إلا بقبول الصورة كما علمت وهي في نفسها لا يوجد شيئاً إلا بالقوة، والذات الغير المتحصلة بالفعل يستحيل أن يتحرك من شيء، إلى شيء؛ فإن كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها منحرك موجود وذلك المنحرك يكون له صورة موهبها بالفعل ويكون جوهرأ قائماً بالفعل، فإن كان

هو الجوهر الذي كان قبل أن يصير متحركاً فهو حاصل موجود إلى وقت حصول الجوهر الثاني لم يفسد ولم يتغير في جوهرية، بل في أحواله وإن كان جوهرًا غير الجوهر الذي فرضت الحركة عنه والذي إليه فيكون قد فسد الجوهر الأول إلى الجوهر الوسط وتميز. إذن جوهران بالفعل.^۱

از این برهان معلوم می شود که شیخ تصور کرده است در حرکات جوهریه ماده بدون تلبس با صورت عاریاً از جمیع صور متحول به صورت دیگر می شود، غافل از آن که موضوع حرکت همیشه ماده با صورت (ما) می باشد و حرکت جوهریه با کون و فساد فرقی دارد، چون در کون و فساد ماده صورتی را خلع و به صورت دیگر متحول می شود و از آن تعبیر به خلع و لبس می نمایند؛ ولی در حرکت جوهریه لبس بعد لبس یا لبس ثم لبس است و هر صورت سابقه بعینه ماده از برای صورت بعدی می شود و تجدد صورت مستلزم حدوث هیولی نخواهد شد و چون حرکت متصل واحد است و اجزای بالفعل ندارد، مستلزم خلوه هیولی از صورت نمی باشد که به طور تفصیل این معنا را ذکر کردیم. علاوه بر این موجود متجدد سیال متقوم است به اصل ثابت و فرد عقلانی که جهت ثبات موجودات مادیه است، خلاصه کلام آن که از تجدد صورت عدم بقای ماده و موضوع لازم نمی آید، چون متحرك در حرکت جوهری مجموع ماده و صورت سابق نیست تا آن که از زوال و تجدد صورت موضوع حرکت منتفی شود. متحرك ماده است با صورتی از صور متجدده علی وصف الاتصال و اگر تجدد صورت ملازم با زوال ماده و حدوث ماده دیگر شود، باید در هر صورت کائنه ای این حرف جاری باشد و شیخ الرئيس و اتراب و اتباع او قائل به کون و فساد هم نباشند.^۲

۱. طبیعيات شفا، چاپ تهران ص ۴۳، سطر ۱۷.

۲. مرحوم جلوه در مقام دفاع از شیخ، در رساله ای که در حاشیه شرح هدایه ملاصدرا چاپ شده است (ص ۲۷۷) گوید: «واعلم أن نوارد الصور على الهيولى لا على سبيل التدرج الاتصالي - كما في الكون والفساد - على مذاق المذاهب وبقاء الهيولى بصورة ما جائز وأما نوارد الصور على سبيل التدرج الاتصالي وهو الحركة وكون الهيولى موضوعاً للحركة فلا يجوز، لأن مناط الاتصال التجديدي الذي يكون مرسوماً

برهان سوم

وجودات خاصه خارجیّه از جواهر، لوازم و اعراض غیر منفکّه ای دارند که جمهور فلاسفه آن اعراض را از مشخصات می دانند و نزد ما تبعاً لصدر المتألهین که تشخص هر ماهیتی را به نحوه وجود فائض از علت می دانیم و آن مشخصات با قطع نظر از وجود خاص تشخصی ندارند، امارات و علائم و لوازم تشخصند.

→ للحركة التوسطية يجب أن يكون له وجود منحصّل بالفعل ويجب أن يكون متحقّقاً قبل المرسوم بالذات والهيولى لما كانت محض القوة بحسب الذات، ليست كذلك فلا يكون لها كون متحصّل بين المبدأ والنتهى ولا فى الحركة من موضوع شخصي ثابت وأما الكون والفساد فلا يلزم إلّا وجود قابل للمحلّ. از آنچه که ذکر کردیم جواب مناقشات مرحوم سیدالحکماء آقامیرزا ابوالحسن جلوّه - قدس الله سره - هم معلوم شد، رساله ای را که مرحوم سید در حرکت جوهریه نوشته، حاکی است که هیچ توجه به بیانات صدر المتألهین نکرده است و از صلب و ذیل کلماتش معلوم می شود که نحوه وجود تجدیدی را که تصرّف و حرکت در صمیم ذات و حاق جوهر آن مآخوذ باشد، تصور ننموده است.

و به این نکته که وجود سیال و حدّش عین کثرت و ثباتش عین تجدد و بقای آن عین زوال و سیلان است، برنخورده و ندانسته است که موضوع در حرکت جوهری ضعیف ترین اشیاست و صور متوارده بر آن موضوع در حرکت اشتدادی استکمال است. این استکمال به نحو تدریج حاصل می شود، هر صورت سابقه زمینه از برای صور لاحق می شود و آنچه که در تصرّف زایل می شود نقص جوهری طبیعت است و در این سلوک تدریجی همیشه معنای حرکت که توسط بین قوه صرفه و فعلیت محضه باشد، ثابت است.

عمده اشکال آخوند بر شیخ این است که شیخ می گوید صورت متجدده چون زایل می شود از زوالش زوال هیولی لازم می آید. در کون و فساد هم صورت زایل می شود و هیولی هم بنابر حرکت جوهریه آتی معرا از صورت نمی باشد و همیشه هم آغوش با صورت است و با وجود صورّه ما موضوع حرکت است، همان طوری که بنابر کون و فساد بقای هیولی و انحفاظش منوط به موجود مجرد است و شیخ گفته است که هیولی با وجود وحدت نوعی (مطلق صورت) و مجرد ماورای این جهان محفوظ است. ما در حرکت جوهر هم همین حرف را می زنیم و قبلاً بیان کردیم که محرك (یعنی منفید حرکت) و متحرك به حسب طور وجود در حرکات جوهریه واحدند و موضوع حرکت هم همیشه موجود است. از اشکالات دیگرش هم که او هن از بیت عنکبوت است، در طی این مباحث جواب خواهیم داد.

انفكاك این لوازم و عوارض از طبیعت موجود جسمانی ممتنع است و مبدأ انبعاث و ظهور اعراض و لوازم و امارات تشخص (سم ما شئت) نفس وجود خاص جوهر است که دائماً محفوف به اعراض مختلفه است و اعراض از لوازم وجود خاص خارجی طبیعت می باشند؛ بین اعراض و لوازم و ملزوم که طبیعت جسمانی باشد یک نحوه اتحادی موجود است و اعراض با قطع نظر از موضوعات در نظام وجود حظی از وجود ندارند و وجودشان مرتبه ای از وجود موضوع، بلکه با موضوع به وجود واحد موجودند و ما ترکیب جواهر و اعراض منبعثه از جواهر را اتحادی می دانیم؛ نه انضمامی و ترکیب انضمامی را منحصر به مرکبات اعتباریه می دانیم، لذا اعراض بر موضوعات به حمل شایع حمل می شوند، صحت حمل دلیل بر اتحاد وجودی است.

هر جوهر جسمانی مصداق متکمم و متحیز و سایر مشتقاتی که مبدأ اشتقاق آن به واسطه حرکت حاصل می شود، می باشد و این اعراض متبدله بر آن جوهر حمل می شوند، چون الوان و اوضاع و مقادیر متبدل الوجودند، این تبدل به واسطه اتحاد وجودی نشانه تبدل جوهر است و یک وجود سیلانی اول به جوهر رسیده و از جوهر مرور نموده به عرض می رسد.

برهان چهارم

بنابر طریقه قوم، تغییرات گاهی در اجسام و طبایع موجود است، گاهی در کیفیات. تغییرات در صور نوعیه را قوم کون و فساد نامیده اند؛ کون و فساد در آن واقع می شود نه در زمان، مثل صورت ناری مبدل به هوایی یا صورت هوایی مبدل به صورت مایی چون قوم در صورت جوهریه اشتداد و تضعف قائل نیستند، تغییرات در اوصاف را استحاله نام گذاشته اند. مثل انتقال آب از حرارت به برودت، انتقال از بعضی از حدود حرارت به بعضی از حدود برودت در زمان واقع می شود. این معنا را حرکت هم نامیده اند. بنابر طریقه صدرالمنالیهین چون

وجود قابل شدت و ضعف است و مبدأ آثار وجودات خاصه اند نه ماهیات، سخونت و برودت و سایر اوصاف عرضیه معلول و اثر اصل وجود طبیعت می باشد و اصل وجود مادی که رو به اشتداد یا تضعف نرود، آثارش مختلف نمی شود. قوت و ضعف در آثار حاکی از قوت و ضعف در مبادی آثار است. آب در وقتی که برودتش رو به نقصان برود و حرارتش زیاد شود، وجود مایی ضعیف و صورت هوایی قوی می شود تا آن که می رسد به حد مشترکی که نسبت به هوا صرف ماء و نسبت به ماء صرف هواست. بعد از این حد منتقل به حد هوایی می شود، در جمیع استحالات این کلام جاری است و چون حرکت در جوهر مخفی از انظار است و استحاله محسوس است در استحالات قائل به حرکت و در تبدل صور حرکت را نفی کرده اند.

اگر کون و فساد تدریجی نباشد لازم می آید تعری هیولی از مطلق صورت چون ماء در موقعی که مبدل به هوا شود، صورت هوایی مادی که ماء در محل باقی است حلول در هیولی نخواهد نمود و در آن آخر زمان وجود آب هم حاصل نخواهد شد، بلکه در آن غیر از آن وجود هوا حاصل خواهد شد. لازمه این قول تنالی آنات و تشافع حدود یا تعری هیولی از مطلق صورت است؛ شیخ الرئیس به واسطه همین محذور در بعضی از موارد گفته است کون فساد در زمانی واقع می شوند که إلی غیرالنهایه (بالقوه) قابل انقسام است.

بنابر تعری هیولی از مطلق صور لازم می آید انعدام هیولی و حدوث آن و در موقع حدوث صورت دیگر - بنابر حرکت در جوهر - این اشکال لازم نمی آید؛ چون بنابر اصالت وجود، وجود طبیعت مشترک بین آب و هوا جائز است و شیخ چون تشکیک خاصی را منکر است و تبعاتی از قول به تباین در وجودات در افکارش موجود است، وجود حد مشترك بین آب و هوا را منکر است^۱.

۱. به طور کلی منکران حرکت جوهریه، حرکت و زمان را مقایسه با مفهوم جسم و جوهر نموده اند.

برهان پنجم

محققان قبل از صدرالمتهین نفس ناطقه انسانی را در اول مرحله افاضه از مبدأ، جوهر عقلانی مجرد متحصّل بالفعل می دانند و جهت نفسیت نفس و تعلق آن را به بدن ذاتی نمی دانند و چنین جوهر عقلی که افاضه به جنین می شود چون در صمیم ذات مجرد است و تصور می کند ذات خود و ذات علت خود را و تعلق به بدن در صمیم ذاتش موجود نیست، باید قدیم بالزمان و نسبت او به جمیع ابدان علی السویه باشد. مفارقت چنین وجود کامل تامی از عالم مفارقات و مزاوَلتَش با ماده کدر جسمانی از جمله محالات است. وجود مجرد در صمیم ذات اضافه تدبیری به بدن مادی هرگز پیدا نخواهد کرد و از مقام شامخ خود بوجه من الوجوه تنزل نخواهد نمود. محل حوادث جسمانی و مزاوَلت با مادیات و متغیرات شأن جسمانیات است و شیئی که در مرتبه ذات مجرد از ماده دارد، عروض تغیر و انفعال از جسمانیات در آن محال است. علاوه بر این نفس از آن جایی که تعلق به بدن دارد، صورت مقوم بدن و مبدأ تحصل حیوان جنسی و هیولاست و از مجموع بدن و نفس، نوع تام متحصّل به اسم انسان موجود می شود. نفسی که در مقام ذات مجرد عقلی تام دارد جزء موجود دیگر نمی شود و ترکیب از موجود مجرد تام و عقل مفارق و ماده جسمانی از محالات است؛ در ترکیب حقیقی اجزای مرکب باید بعضی حال و بعضی محل و به واسطه حلول و انفعال ترکیب حاصل آید. بنابراین تعلق و اضافه نفس به بدن باید تعلق ذاتی و جوهری باشد و نفس در اول مرحله وجود عین ماده جسمانی باشد و به واسطه تحولات جوهریه و

دیده اند حرکت و زمان از مفهوم جوهر خارج است و همین خروج مفهومی منشأ اشتباه آنان شده و گمان کرده اند اگر معنایی از ماعیت شیء خارج شد، در نحوه وجود آن هم اخذ نخواهد شد، لذا حرکت و زمان را از عوارض لاحقه جسم دانسته اند. این اشتباه و مغالطه در کثیری از مباحث عقلی برای محققان اهل فن روی داده است.

انتقالات ذاتیه به مرتبه احساس و تخیل و تعقل برسد. نفس به حسب وجود خارجی با حفظ نیلش به مقام مجرد از جهت نزول عین ماده جسمانیه است، اقتران نفس به بدن و تصرف آن در ماده جسمانیه امری ذاتی و داخل در وجود نفس است و نفس به اعتبار مقام نفسیت، وجودی غیر از اضافه به بدن ندارد. مگر بعد از استحالات جوهریه و وصول نفس به مقام عقل تام و اتحاد و فنایش در عقل فعال. خیلی عجب است از شیخ الرئیس و اتراب و اتباع او که نفس را در اول مرتبه وجود، موجودی مجرد و مستقل فرض کرده اند و به تالی فاسد این قول توجه ننموده اند^۱.

برهان ششم

فلاسفه اسلام - قدس الله أسرارهم - چون حرکت جوهریه را منکرند، از مراتب و مقامات و نشأت وجودیه نفس غافل مانده اند. آنچه را که از نفس و مقاماتش در کتب آنها بیان شده است، همان عوارض ادراکیه و تحریکیه و بیان قوای ظاهره و باطنه و مجرد قوه عاقله و اثبات مجرد ادراکات عقلیه و بقای آن بعد از موت است. در امر قوای راجع به غیب نفس هم کوتاه آمده اند و از برای نفس فقط مجرد عقلی قائلند، در حالتی که جمیع قوای مربوط به غیب نفس از حس مشترك و قوه خیال و وهم و غیر اینها از ماده جسمانیه مجرد دارند، اما آنچه که راجع به وجود سابق بر طبیعت از نشأت عقلیه و برزخیه و آنچه که راجع به

۱. در کلمات اوایل قول به تحول ذاتی در نفس دیده می شود، شیخ در مبحث نفس شفا این قول را نقل ورد کرده است. رجوع شود به طبیعیات شفا، چاپ سنگی (تهران)، صفحه ۲۸۲.

به زعم شیخ و اتباع او چون حرکت جوهریه را منکرند، نفوسی که در بدو وجود افاضه به ابدان می شوند، به حسب قوت وجود یکسانند و در استکمالات و کسب فضائل و معارف فرق بین افراد انسان به عوارض است و به اعتبار جوهر ذات در یک مرتبه از وجودند، باید این بزرگان ملتزم شوند که نفس کلیه نبوی ﷺ یا ولوی ﷺ که محیط به ملک و ملکوت است، با ضعیف ترین افراد یکی باشد.

وجود بعدی نفس و مقامات نشأه بعد از طبیعت نفس است، چیزی که قابل اعتنا باشد در کتب آنها نیست. در کثیر بلکه اغلب مقاماتی که برای نفس انسانی بیان کرده اند، بیشتر حیوانات در آن شرکت دارند. منشأ این غفلت عظیم انکار تشکیک خاصی و عدم قول به اصالت وجود و انکار حرکت جوهری و انکار تجرد خیال و برزخ منفصل و متصل است، لذا با آن که نفس ناطقه را مجرد تام از ماده می دانند، قائل به حدوث آن شده اند؛ موجودی را که در صمیم ذات مجرد است، متعلق به بدن جسمانی می دانند. حقیقتی را که به حسب نفس ذات مجرد کامل است، محتاج به بدن و بدون توجه می گویند: چنین وجود تامی باید در ادراکات از احساس شروع نموده تا به مقام عقل بالفعل برسد. نفس را با آن که در تخوم ذات مجرد می دانند، برای آن تکثر نوعی به اعتبار ابدان قائلند.

جمع حکما اعتراف کرده اند که نفس ناطقه انسانی مقوم ماهیت نوعی انسان و محصل وجودی حیوان است. حیوان را همان ماده جسمانی که جسم نامی حساس متحرك بالاراده است می دانند و می گویند: این ماده اگر بخواهد داخل نوعی از انواع شود، باید با صورت به اعتباری و با فصل به اعتبار دیگر متحدالوجود شود، چون تصریح کرده اند که ماده و صورت متحد بالذات و مختلف بالاعتبارند، جنس و فصل را هم به حسب وجود خارجی متحد و به اعتبار تجزیه و تحلیل ذهنی متغایر می دانند و فصل و جنس را به حمل شایع به یکدیگر حمل می نمایند و ملاک صحت حمل را هم اتحاد وجودی می دانند و هر صورت نوعیه را هم مقوم خارجی ماده می دانند. اگر از برای حقیقت انسان یعنی نفس ناطقه تحولات ذاتیه نباشد و صاحب مراتب و مقامات متکثر، و ظهورات مختلفه نبوده باشد، یا باید ماده جسمانی را تقویم ننماید و یا باید مجرد از ماده نباشد و یکی از حقایق جسمانیه بوده باشد.

نفس بنابر عقیده صدر المتألهین به اعتباری متحدالوجود با ماده جسمانیه و از جهتی به واسطه استکمالات جوهریه و تحولات ذاتیه متحدالوجود با عقل

فعال می شود. تجسم و تقدیر نفس منافات با تجرد عقلی آن ندارد، بلکه از برای نفس حقیقت معینه ای مثل موجودات واقف در یک مرتبه نمی باشد، صاحب نشأت و مراتب (از تجرد و تجسم و حدوث و قدم و غیر اینها) متعدد و مختلف است.

تنبيه

صورت جمادی به واسطه تحولات و کمالات پی در پی به مرتبه ای می رسد که مبدأ افعال نباتی می شود. بعد از استکمالات متعدد منشأ افعال حیوانی بعد از طی نمودن مراحل حیوانی به مرحله انسانی وارد و مبدأ افعال انسانی می شود. قوم حدوث این کمالات را دفعی و جمیع صور حاصله در ماده را به کون و فساد می دانند، غافل از آن که تفویض احد الفاعلین ماده فعل خود را به دیگری در فواعل طبیعی از محالات است. این معنا در فواعل اختیاری درست و در فواعل طبیعی غلط است و ماده فعل طبیعی متقوم به فاعل و صورت مقومه آن می باشد. علاوه بر این فساد صورت زائله بدون آن که اقتضای فساد و مبدأ بطلان در ذاتش موجود باشد، فاسد نخواهد شد. در حالتی که صورت حال در ماده جسمانی مثل صورت نباتی اقتضای استکمال در مقام ذاتش موجود است.

بلکه هر طبیعت جسمانی اقتضای استکمال و توجه به مبادی عالیه ذاتی و جبلی آن و به امداد قوای غیبی و عقول مجرده اقتضای حفظ صورت خود در نهاد و بنیادش موجود است و صور حاصل در مراتب استکمال مثل صورت طبیعی و صورت نباتی و صورت حیوانی و صورت انسانی و هر صورت لاحق غایت کمالی از برای وجود سابق است.

صورت نباتی و حیوانی بین مراتب استکمال ماده برای تحول به مرتبه انسانند و حیوان و نبات بشرط لا که ماده جسمانی را اشباع کرده اند، به نحوی که در صدد استکمال و انتقال به عالم انسانی نباشند، ماده برای انسان نیستند.

موضوع حرکت در این مراتب محفوظ است به واحد بالعموم که یکی از صور متوارده و واحد بالعدد که عقل مفارق قدسی و جوهر نورانی است. این جوهر قدسی نزد حکمای مشائی عقل عاشر و نزد صدرالمتألهین ارباب انواع است. جوهر قدسی دائماً علی سبیل الاتصال صورتهای گوناگون به ماده افاضه می نماید و صور علی الدوام یکی بعد از دیگری ساده را نگه می دارند، چون صورت علت ایجابی از برای وجود ماده است و ماده چون قوه صرف است، بدون صورت بقاء ندارد.

نقل و تحقیق

نظر به این که ترکیب هیولی و صورت به مذاق حکمای مشاء انضمامی است، هیولی واحد بالعدد و وحدت عددیه عین وحدت شخصیه است و از آن جایی که هیولی بدون صورت تحقیقی پیدا نمی نماید، محتاج به صورت است و صورت به حسب درجه وجودی مقدم بر هیولی می باشد و چون صورت حال در هیولی سبب تام از برای وجود هیولی نیست و دائماً در تجدد و انقضاست، ناچار جوهر عقلی و قدسی دائماً افاضه صورت بر هیولی می نماید و حفظ هیولی منوط است به واحد عمومی و واحد عددی شخصی؛ مجموع این دو حافظ وحدت ماده می باشد. هر وقت که صورتی از ماده منقطع شود، عقل مجرد بدون تراخی افاضه صورت می نماید، چون هیولی واحد شخصی است و وحدت صور متوارده بر ماده طبیعت مطلقه است، شاید واحد شخصی و عددی قائم به واحد نوعی گردد. هر علتی باید از معلول خود اتم و اقوی و به حسب تعیین تمامتر باشد. سلطان محققین و رئیس حکمای مشائین در شفا از اشکال به این نحو جواب داده است:

إن العقل لا ينقبض عن أن يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمره بواحد بالعدد علة لواحدة بالعدد وهما كذلك، فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد

و هو المفارق وبالحقیقة الموجب الاصل هو المفارق إلا انه إنما يتم إيجابه بانضمام أحد أمور يقارنه أيها كانت، لا بعينه وذلك لا يخرجها عن الوحدة العددية.^۱

این جواب چندان درست به نظر نمی آید، برای آن که هیولی نزد فلاسفه مشاء واحد شخصی و بازوال صور متعدد باقی و پابرجاست و محل از برای صور متتالیه می باشد و مجموع مرکب از عقل مجرد و صورت مطلقه، مرکب اعتباری است و هیولی به اعتبار نحوه وجود از صورت مطلقه اقواست. خلاصه کلام آن که هیولی به حسب وجود خاص خارجی هم از صورت مطلقه اقواست، چون واحد بالعدد اقوی از واحد بالنوع است و هم از مجموع مرکب از عقل مفارق و صورت مطلقه؛ برای آن که وحدت مجموع از عقل و صورت وحدت اعتباری است و وحدت شخصی و حقیقی کاملتر از وحدت اعتباری است. چون جاعلیت و مجعولیت در سنخ وجودات است و علت باید به اعتبار جوهر ذات اقوی از معلول باشد، روی این جهت جواب خود آخوند ملاصدرا هم خالی از اشکال نمی باشد.^۲

۱. الهیات شفا، چاپ سنگی تهران، ص ۴۲۱.

۲. آخوند ملاصدرا در حاشیه شفا و جواهر اعراض استنادهای او به هیولی نیست شخصاً متعین الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها إلى امر عام الوجود، بل إنما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التعيين، لأن تعيينها قد حصل بمطلق الصور لا بصورة خاصة فما أشبه تعيينها بتعين الأمور الذهنية كالمعنى الجنسي، إذا لاحظ العقل من حيث هو مع قطع النظر إلى الفصول وغيرها فالوحدة الشخصية التي للهولي ليست وحدة شخصية آتت في ذاتها أن تكون مستندة لوحدة نوعية للصورة، بل هذه إنما هي متعينة بذلك كما ينكشف للمتاأمل المتدبر وأما الافتقار إلى انضمام الامر القدسي فليس لأن مرتبة تحصل الهولي ونحو تشخصها يستدعي الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالعموم، بل لأن الصورة في كونها سبباً انتقلت إليه لتكون محفوظة الوجود وبواحد من افرادها الشخصية كما مرّ وما يوضح ذلك أنهم ذكروا في كيفية افتقار كل من الهولي والصورة إلى الآخر في التشخص على وجه غير دائر دوراً مستحيلاً أن الهولي سابقة الماهية والشخصية على شخصية الصورة القائمة فيها لا محالة وإما تشخص الهولي بنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية، فالصورة بماهيتها لا بشخصيتها أقدم من شخصية الهولي وماهيتها جميعاً وأما الصورة الشخصية إنما نفتقر إلى هولي متعينة تعيناً مستفاداً من الصورة لا من تعين الصورة فكأن على بصيرة.^۳

اعتبار جنسی غیر از اعتبار مادی است. ماده در نزد مشاء وجودی منحاز از صورت دارد، لذا صور

بحث و تحقیق

قائلان به ترکیب جسم از هیولی و صورت تا زمان دانشمند یگانه و محقق فرزانه صدرالمدققین ترکیب ماده و صورت را انضمامی می دانسته اند. میر صدر دشتکی قول به اتحاد را اختیار نمود، ولی بنابر اصالت وجود و انکار تشکیک خاصی و حرکت جوهریه التزام به این قول مشکل است. محقق دوانی معاصر میر صدر (ره) اشکالاتی بر مختار معاصر خود نموده است که الحق بعضی از آن اشکالات بنابر طریقه سید وارد و غیر قابل انحلال است.

صدرالمتألهین مختار سید را پسندیده و اختیار نموده است^۱ و از اشکالات محقق دوانی پاسخ داده است، ولی بین ترکیب اتحادی مختار صدرالمدققین و سید سند^۲ خیلی فرق است^۳. سید مقدماتی را در فلسفه قبول کرده است که با

→

متعدد متوارد بر هیولی می باشند و وحدت هیولی اگرچه ضعیف است، ولی وحدتش وحدت شخصی و هر واحد شخصی اقوی از واحد بالنوع است، فکن علی بصیرة. ۱. در جواهر و اعراض استعار فرموده است: «فصل فی معرفة ترکیب الجسم الطبيعي عن مادته و صورته - الحق عندنا موافقاً لما تفتن به بعض المتأخرین من اعلام بلدتنا شیراز - حرسها الله و اهلها - ان ترکیب بینهما اتحادی».

۲. برای آن که سید (ره) اجزای محسوسه و اعضا از قبیل لحم و شحم و سایر اجزای مرکب حقیقی مثل انسان را نفی کرده و همین طور ترکیب حقیقی و واقعی بین مجرد تام و مادی تام فائل شده و بلکه ترکیب جسم را از دو جزء جوهری به اعتبار خارج منکر شده است. از طرف دیگر ملاجلال دوانی وحدت حقیقی را^۴ به کلی منکر شده است و انکار وحدت حقیقی در انواع طبیعه ملازم با عدم جواز حمل جنس بر فصل است.

۳. دوانی بنا به نقل تحفه سامی در سنه ۸۳۰ هجری متولد و در سنه ۹۰۷ یا ۹۰۸ از دنیا رفته است، وی محقق و صاحب نظر بوده است.

صدرالدین دشتکی معروف به میر صدر متولد دوم شعبان ۸۲۸ و متوفای جمعه ۱۲ رمضان ۹۰۳ از دانشمندان به نام عصر خود و به دقت نظر و حدت ذهن معروف بوده است.

میر صدر دارای فرزندی فرزانه و محقق بوده است به نام امیر غیاث الدین منصور که در سنه ۹۴۸ از ابن عالم رخت بر بسته است.

قول به ترکیب اتحادی سازش ندارد. اثبات ترکیب اتحادی بین ماده و صورت توقف بر بیان دو مقدمه دارد: مقدمه اول آن که موجودات از حیث کمال و نقص وجودی تفاوت دارند. قسمتی از موجودات به حسب قوت وجود جامع معانی متعدده متفاوت می باشند، چون موجوداتی که دارای ماهیت کلیه اند در مصداق واقع شدن از برای مفاهیم مختلفند. گاهی یک وجود همه مفاهیم متفرقه در جماد و نبات و حیوان را که به وجودات منحازه در خارج تحقق دارند به وجود وحدانی عریض دربردارد، ولی این اشتمال بر معانی متکثره متعدده مستلزم آن نیست که وجود انسان بعینه وجود جماد و نبات و حیوان باشد. معنای اشتمال انسان بر معانی متعدده آن است که انسان در درجه وجود فعلیتی را داراست که همه معانی متفرقه موجوده به وجود جدا در یک وجود واحد جمعند. تجمع این معانی ناشی از استکمالاتی است که از مرتبه جمادی شروع و چه بسا نسبت به بعضی از افراد تا فناء فی الله ختم شود.

بعضی از موجودات در تحقق خارجی مشتمل بر معانی متکثره نیستند، مثل وجود هوا، نار، ماء و سایر جمادات.

مقدمه ثانیه این که ترکیب بر دو قسم است: اول آن که وجودات متعدده ای منضم به یکدیگر شوند و از انضمام موجودی حاصل شود، چنین ترکیب را مرکب اعتباری و غیرطبیعی می نامند.

دوم آن که چیزی به واسطه تحول و استکمال مبدل به چیز دیگر گردد، مثل مواد جسمانی که به واسطه حرکت جوهری و تحول ذاتی مبدل به موجود کاملتری می گردند، در این مقام ترکیب اتحادی محقق می شود، مثل تحولاتی که از برای انسان در مراتب استکمال و سلوك تدریجی حاصل می شود. دلیل بر ترکیب اتحادی زیاد است، مثل صحت حمل بین ماده و صورت که گفته می شود انسان جسم نامی حساس متحرك بالاراده و مدرك کلیات است. مفاد حمل اتحاد وجودی است، ولی ترکیب اتحادی اقسامی دارد که در هریک از اقسام اتحاد

معنایی مستقل دارد. ترکیب اتحادی وجود و ماهیت غیر ترکیب ماده و صورت است و ترکیب اتحادی بین ماده و صورت غیر ترکیب اتحادی عرض با موضوع خود است. معنای ترکیب در ماده و صورت نظیر ترکیب انسان از حیوان و ناطق آن است که عقل واحد طبیعی مثل انسان را تحلیل به جهت فصلی و جهت جنسی و جهت مادی و صوری می نماید و اذعان می نماید حیوان و یا نباتی که به وجود جداگانه محقق می شود، در ضمن انسان موجود است و انسان که واحد طبیعی است، منحل به این دو جزء جوهری می شود و معنای علیت و معلولیت بین ماده و صورت منافات با وحدت خارجی آنها ندارد. این علیت و معلولیت در اعتبار کثرت است و عقل انسان را منحل به دو جزء صوری و مادی می نماید با آن که در خارج واحدند و این منافات با ترکیب خارجی اجسام از ماده و صورت ندارد. عقل مثلاً از برای لون در خارج مرتبه ای غیر از بیاض و سواد لحاظ نمی نماید، ولی نبات و جسم در ضمن انسان به وجود مستقل نیز تحقق دارند، مثل وجود نبات و اجسام بشرط لا. دلایل متعدده ای صدر المتألهین برای اثبات ترکیب اتحادی بیان کرده است، رجوع شود به جواهر و اعراض اسفار^۱.

اگر ترکیب بین ماده و صورت انضمامی باشد به این معنا که هیولی وجودی منحاز از صورت داشته باشد و مندرک در صورت نباشد، باید در قبال صورت دارای فعلیتی باشد و اگر دارای فعلیتی باشد، باید متحول به صورت نشود. لذا گفته اند: «کل فعلیه بما هی فعلیه تأبی عن فعلیه آخری» و اگر هیولی وجودی جدا از وجود صورت داشته باشد، قوه محضه نخواهد بود. در این صورت هیولی در تحقق خارجی به نفس فعلیت صورت محقق است و قوه ای است جوهری و متحدالوجود با صورت و فرقی به حسب وجود با جنس عالی ندارد و به نفس

۱. مثل عدم بقای صور عناصر در مرکبات حقیقیه، بودن نفس صورت از برای انصاف نفس به صفت اجسام و بدن و غیرها من الأدلة المذكورة في الاسفار.

صورت که به اعتباری همان فصل است، محقق می شود.

بنابر این تبدل صورتهای پی در پی بر هیولی بدون تجدّدات ذاتیه امکان ندارد والا باید جسم در حال تبدل صورت به کلی منعدم شود، موضوع حرکت و مصحح آن همین هیولای موجود به وجود صورت است و چون حرکت جوهری و ذاتی است و از برای ذات ثباتی تصور ندارد، موضوع حرکت از ذات حرکت خارج نمی باشد و اگر ما از ماهیت صرف نظر کنیم و حرکت را در اصل وجود لحاظ کنیم، ما منه الحركة و ما الیه الحركة و احدثند. این برهان بسیار دقیقی است بر حرکت جوهریه و چون نظر ما اختصار مطالب است، به همین اندازه اکتفا شد. در رساله مستقلى که در حرکت جوهریه تألیف کرده ام، به طور مفصل کلمات صدرالمتألهین را نقل و تشریح کرده ام. دلایلی که بر حرکت جوهری در این مختصر ذکر شد از موارد متفرقه اسفار نقل شده است، در رساله مذکور ادله زیاده تری ذکر کرده ایم^۱.

تکمله

مجموعه عالم وجود بنابر قول متکلمان حادث است به حدوث زمانی. این جماعت ظرف عدم سابق بر وجود عالم را زمان موهوم می دانند نه زمان واقعی. چون زمان مقدار حرکت است و حرکت بدون ماده و جسم معنا ندارد، متکلمین از یک نکته مهمی غفلت کرده اند و ندانسته اند که اگر زمان سابق بر عالم موهوم باشد، عالم در وهم حادث می شود نه در واقع باید در واقع قدیم باشد.

عالم وجود بنابر قول حکمای محققین (اهل اشراق و مشائین) حادث ذاتی و قدیم زمانی است، چون این محققان انفکاک صنع را از صانع محال می دانند

۱. مثل وجوب رجوع نهایات به بدایات وجود، رجوع محقق نشود مگر به تغییر ذات و انتقال از عالمی به عالم دیگر و عدم جواز صدور ناقص از کامل محض و آنچه که به حسب بدء وجود ناقص است به انتضای عنایت تامه حق به تدریج کامل می شود تا از نشأ ماده به نشأ تجرد تحول پیدانماید.

و عالم را تقسیم کرده اند به مجردات و مادیات مجردات را قدیم زمانی و موجودات زمانی را به حسب ماده قدیم دانسته و صور متوارده بر هیولای عالم را حادث زمانی می دانند.

صدرالمآلهین چون قائل به حرکت جوهریه است، مجموعه عالم ماده را مسبوق الوجود به عدم زمانی می داند و همان طوری که تقریر کردیم برای این عالم جهت ثبات و بقاء بوجه من الوجوه قائل نمی باشد. موجودات مجرد را چون احکام و حدث در آنها غلبه دارد، از شؤون ربوبی دانسته و آنها را ماسوی الله نمی داند.

سید محقق داماد و جمعی از متأخرین، عالم ماده را مسبوق الوجود به عدم دهری و عالم دهر را مسبوق الوجود به عدم سرمدی می دانند، در نتیجه عالم را حادث دهری می دانند. این معنا ملازم با قدم است با آن که سید داماد - اعلی الله مقامه - در اثبات حدوث دهری خود را خیلی به زحمت انداخته است.^۱

حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری - اعلی الله مقامه -^۲ قائل به حدوث اسمی شده است. مختار او هم مثل مبنای سید محقق داماد چندان متقن نیست، ولو آن که کلام او کلامی علمی است، ولی ربطی به حدوث و قدم مورد نزاع ندارد.

در بین اقوال مذکوره قول مطابق با موازین علمی قول صدرالمحققین است. عالم وجود یعنی عالم ماده چون مبدأ و علت وجودش حرکت است و حرکت در

۱. چون این مبنا ملازم با قدم است. چون عالم دهر در مرتبه وجود ثابت و غیرمتغیر است و چون علت عالم ماده است مجامع با عالم است، عدم وجود عالم زمان در مرتبه دهر عبارت است از عدم معلول در مرتبه وجود علت فیاضه خود. این با قدم عالم ماده هم سازش دارد.

۲. حاج ملاهادی از افاضل حکمای عصر خود بوده است. مرحوم آقاعلی مدرس از آن مرحوم تعبیر به وحید عصر و فرید دهر خود می نماید، علاوه بر مقامات علمی در زهد و تقوا و اعراض از دنیا بی شک کم نظیر و از اوتاد عصر خود به شمار می رود. در سنه ۱۲۸۹ فوت کرده است.

تخوم و متن ذات و جوهرش واقع شده است، هر آن مسبوق به عدم واقعی است. صور متوارده بر ماده جسمانی حصولش به نحو تدرج و تدریج است و ماده چون متحد با صورت است، مجموعه عالم دایماً در تبدل و سیلان است. لکن همه حوادث و صور متجدده مرتبط به اصل ثابت و متصل به مبادی عقلیه دهری و مبادی عقلیه متصل و مرتبط به اصل ثابت سرمدی می باشند. حقیقت حق دائم الافاضه و عالم متجدد و متصرم و منقضی است. فیض حق تعالی دایم و ثابت و مصنوعات متصرم و متجددند، منافاتی بین عدم ثبات موجودات و ثبات فعل حق نمی باشد. حق تعالی قدیم الاحسان است و عالم وجود دائم التغیر، احسان حق تناهی ندارد و هیولای عالم ماده هم به حسب انفعال و استدعا قوه غیر متناهی است.

تعالی الله زهی دریای پرشسور

کز او بر تشنه آرد تشنگی زور

از او گسر تشنه ای یک قطره نوشد

برای قطره دیگر خروشد

گذشت این گفت و گو از چون و از چند

نه آب آخر شد و نه تشنه خرسند

پس حرکات عرضیه که مبدأ زمانند، مسبوقند به حرکت جوهریه و ذاتیه که مقدار چنین حرکتی زمان جوهری است. نسبت زمان جوهری به زمان عرضی بنابر مختار صدرالحکما نسبت حرکت جوهریه به حرکت عرضیه است، مثل نسبت جسم طبیعی به جسم تعلیمی؛ ولی حرکت عرضیه و جوهریه مثل خود جوهر و عرض به وجودی واحد موجودند^۱.

۱. و این که آقامیرزا ابوالحسن جلوه گفته است: «می شود وجودی در مرتبه ای از مراتب ثابت و در مرتبه دیگر متحرک باشد، اتحاد وجودی اعراض و موضوعات دلیل بر حرکت جوهر نمی شود.» کلامی باطل است. برای آن که اگر با فرض اتحاد جوهر و عرض وجود تدریجی عرض بدون آن که

شیخ الرئيس و دیگران هم اذعان نموده اند که طبیعت جسمانی از جهت ثبات علت حرکت نیست و تصریح کرده اند که تغییرات خارجی به واسطه حقوق به طبیعت مثل مراتب قرب و بعد از غایت مطلوبه در حرکات طبیعی و تجدد احوال در حرکات قسریه نظیر تجدد ارادات منبعثه از نفس (به اعتبار تجدد احوال موجب حرکت) منشأ صدور حرکت از طبیعت می باشند.

در هر حرکتی دو سلسله و دو رشته موجود است: یکی سلسله اصل حرکت و دیگر سلسله منتظمه از حالات متوارده بر طبیعت؛ طبیعت ثابته به واسطه انضمام با مراتب قرب و بعد علت اجزای حرکت شده و حرکت از آن منبعث می شود. صدور حرکات از طبیعت احتیاج به معداتی دارد که دایماً منضم به طبیعت می شوند و با اعدادی که از نظام مراتب قرب و بعد حاصل می شود، طبیعت ثابت علت حرکت می شود.

به عبارت دیگر جسمی که به طرف مقصدی حرکت می نماید، بین آن جسم و مقصد مسافتی است؛ حرکتی که از جسم صادر می شود رشته مخصوصی است که از اول حرکت تا انتهای آن به تدریج حاصل می شود و این حرکت هم متصل واحدی است که حصول هر جزئی فرع بر زوال جز دیگر است.

متحرك در هر آنی که حرکت می کند، به مقصد نزدیک تر می شود. لذا قرب و بعد متحرك نسبت به مقصد مختلف است؛ چون مراتب قرب و بعد مختلف و متغیرند اگرچه نفس طبیعت ثابت است، ولی علیت آن برای اجزای سلسله حرکت به واسطه حقوق مراتب قرب و نزدیکی است و طبیعت علت حرکت قطعه مخصوص نمی شود، مگر آن که قطعه قبلی را طی نموده باشد، انضمام سلسله مراتب قرب است که طبیعت را علت حرکت می نماید، پس طبیعت ثابته در علیت

→

تبدیل در موضوع حاصل شود محقق گردد، لازم آید که ماهیت عرضیه در این نحوه از وجود مستقل باشد و تابع محض جوهر نباشد.

نسبت به حرکت احتیاج به معادات دارد که صدور حرکت از طبیعت بدون مراتب مذکوره امکان ندارد، بنابر این علت تجدد حرکت جهات مذکوره است.

جواب آن که فاعل مباشر حرکت که حرکت از آن ناشی می شود و مزاول با حرکت است، نمی شود ثابت باشد. درجات مختلفه قرب و بعد از علت معده حرکتند و حرکت به حسب نحوه وجود منبعث از طبیعت است و طبیعت مبدأ وجود حرکت است. البته حصول نحوه وجود حرکت محتاج به علت معده است و بدون اعداد حاصل نمی شود، ولی آنچه که تأثیر دارد در وجود حرکت و مبدأ حرکت می باشد، طبیعت است و علل اعدادیه متمم قابلیت قایلند و در طبیعت تأثیری نمی کنند.

و این که شیخ الرئیس گفته است: طبیعت از جهت ثبات علت حرکت نمی شود، باید مرادش از علیت در این جا علت موجب حرکت باشد نه علت معده. هر معلولی احتیاج به علت موجب دارد، خلط بین علت موجب و علت معده شیخ را دچار اشتباه به این بزرگی نموده است.

خلاصه کلام آن که فرض دو سلسله نتیجه اش این می شود که طبیعت به انضمام هر حالتی از حالات قرب و بعد نسبت به مقصد علت از برای قطعه خاصی از حرکت می گردد نه آن که هر مرتبه ای از مراتب قرب و بعد علت مرتبه دیگر گردند، بدون آن که طبیعت تأثیر کند. چون حرکت به حسب وجود استناد به طبیعت دارد و مقتضی حرکت طبیعت است.

علاوه بر این چون علت و مبدأ جمیع اعراض طبیعت است و دو سلسله مفروضه که شیخ برای فرار از حرکت جوهریه به آن چنگ زده است، به حسب وجود تأخر از طبیعت دارند، چگونه از طبیعت ثابت صادر گردیده اند. چون دو سلسله مفروض عرضند و اعراض در جمیع اطوار و شؤونات تابع معروضند. از آنچه که ذکر کردیم و فرق گذاشتیم بین علت معده و علت مقتضی وجود معلول ظاهر می شود اشتباهات مرحوم جلوه (ره) در رساله حرکت جوهریه، پس سیلان

عالم طبع ملازم با حدوث زمانی عالم است.

شد مبدل آب این جو چندبار عکس ماه و عکس اختر برقرار

معاد جسمانی و تجرد خیال

اثبات تجرد خیال و صور قائمه به آن و اثبات معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودیه و بیان لزوم عود جمیع اشیاء به مبدأ اعلا به براهین عقلیه و بیان کیفیت عذاب قبر و سكرات موت و غیر اینها از مباحث مربوط به نفس و مقامات آن و اثبات عوالم برزخی در قوس صعود و نزول وجود از مختصات این رجل عظیم الشأن است. تحقیق و تبیین مسایل مذکور ارتباط مستقیم با اکثر مبانی حکمی دارد؛ بدون تردید فلاسفه قبل از صدر المتألهین به این تحقیقات پی نبرده اند و اگر هم پاره ای از این کلمات به طور فهرست و یا نسبتاً مفصل در کلمات آنان دیده می شود، چون همه قواعد مربوط به آن را ضبط نکرده اند، از تحقیق کامل و بررسی تام و نیل به حقیقت و عمق مطلب محروم مانده اند. تحقیق کامل در مباحث حکمی و علوم الهی و ربط دادن همه قواعد به یکدیگر و بیان مقدمات مربوط به آن مطلب، از اختصاصات صدرالمحققین است که به واسطه احاطه به همه جهات مباحث عقلی و تهیه و تنظیم مقدمات مربوطه موفق به تحقیقات بی سابقه شده است.

جمهور حکمای اسلام به واسطه انکار تجرد خیال از اثبات معاد جسمانی و حشر اجساد عاجز مانده اند. شیخ با آن عظمت علمی و قوه ذکا در بعضی از کتب خود برهان بر محالیت عود نفس به بدن اقامه نموده و عود روح را به بدن دنیاوی مستلزم اجتماع نفسین در بدن واحد دانسته است و در شفا و نجات^۱ معاد جسمانی را به عبارت ذیل تصدیق نموده است:

فصل في المعاد. فبالحري أن نحقق هاهنا أحوال الأنفس الانسانية إذا فارقت أبدانها وأنها إلى أي حال ستصير. فنقول: يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول منه في الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي ﷺ وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى تعلم وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أنا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة بحسب البدن.

بسیار مورد تعجب است مطلبی را که برهان بر امتناع آن اقامه می نماید، به واسطه اخبار صادق معتقد می شود. در حالتی که مبانی وارده از شرع مقدس و انبیا برخلاف عقل صریح نخواهد بود و ممکن نیست انسان متعبد و مؤمن شود به وجود امر محال.

شیخ چون قائل به تجرد خیال نیست و اصولاً تجرد برزخی را منکر است، از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده است. شیخ در طبیعیات شفا و غیر او در غیر شفا در نفی تجرد خیال متصل و این که ادراک خیالی به قوه جسمانی است و تجرد ندارد، سه دلیل آورده اند که خلاصه اش این است:

دلیل اول که قوی ترین دلیل آنهاست، این است:

إنا إذا تخيلنا مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين لكل منهما جهة معينة، فلا شك في تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما

او لازم غیر لازم و القسمان الأولان باطلان، لأن المربعین الطرفین متساویان فی الماهية؛ وأما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فاض واعتبار معتبر أو لا يلزم والاول باطل أما أولاً فلأننا لا نحتاج فی تخيل أحد المربعین يميناً والآخر شمالاً إلى فرض اختصاصه بعارض وإلا لما كان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً ليصير بعينه المربع الأيسر وذلك ظاهر الفساد وأما ثانياً فلأن الفاض لا يمكنه أن يخصصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره، فلو كان امتيازه بسبب ذلك العروض يلزم الدور وأما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فاض وجب أن يكون ذلك بحسب الحامل وذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أي المادة الخارجية أو الحامل الثاني وهو الذهن والاول باطل، أما أولاً فلأن كثيراً ما نتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم الصرف وأما ثانياً فلأنه لو كان محل المربعین الخياليين واحداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحد المربعین الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر، فإذاً هذا الامتياز بسبب القابل الثاني وهو الذهن. فإن محل أحد المربعین غير محل المربع الآخر وإلا لا ممتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسمياً.^۱

حاصل این اشکال آن است که تمیز در افراد مادیه بلکه سبب پیدایش تکثر فردی در جسمانیات ماده و هیولاست و ماده جسمانی سبب تکثر نوعی و افراد منتشره است، لذا تمیز دو مربع مذکور بالذات نیست. چون هر دو مربع از افراد یک طبیعتند و تمیز بالذات در اجناس عالییه است. اما افراد یک نوع و انواع جنس واحد بالذات متمیز از یکدیگر نیستند. بین دو نفر از یک نوع تمیز از لوازم ذات نیست، چون اختلاف در لوازم حاکی از اختلاف نفس ملزوم است و ممکن نیست دو طبیعت واحد مساوی از جمیع جهات دو لازم مباین داشته باشند. تمیز ناچار به واسطه امری خارج از ذات است. در مورد مذکور تمیز دو مربع از یکدیگر

۱. طبیعات شفا، جاب سنگی، ص ۳۴۲.

به فرض فرض و اعتبار معتبر نیست و الا باید جایز باشد که أحدالمربعین را به جای مربع دیگر قرار دهیم و این ممکن نیست، چون طرف یمین مخالف طرف یسار است. پس تخصیص أحدالمربعین به طرفی و تخصیص مربع دیگر به طرف دیگر باید به واسطه ماده جسمانی باشد، پس باید قوه مدرک جزئیات و حافظ آن امر جسمانی باشد.

جواب این استدلال پرواضح است. در جای خود بیان شده است که منشأ تکثر فردی فقط از جانب ماده نیست و ممکن است از ناحیه فاعل باشد و به واسطه جهات متکثره موجود در فاعل بدون مدخلیت ماده تکثر فردی حاصل شود و چون نفس سمت خلاقیت نسبت به صور موجوده در صُقع خود دارد و قیام صور به نفس قیام صدوری است نه قیام حلولی و صور از منشآت نفس ناطقه اند، ممکن است بگوییم تخصیص أحدالمربعین به طرف یمین و مربع دیگر به طرف یسار به مجرد اعتبار ذهن و انشای نفس است و هر وقت که نفس بخواهد مربع یمین را در موضع مربع یسار قرار دهد، باید از اول مماثل آن را ایجاد نماید. چون صور قائمه به خیال قیام صدوری به نفس دارند و حلول در ماده ننموده اند و تجرد برزخی دارند. ممکن نیست که مثلاً مربعی را تبدیل به مربع دیگر نمود. چون نفس ذات مربع بدون حلول در ماده ای مجعول نفس است و در برزخ نزولی بیان خواهیم کرد که جهات متکثره موجود در فاعل کافی از برای تکثر فردی اند و احتیاج به ماده قابل ندارند. موجودات عوالم برزخیه معرا از هیولای جسمانی اند، تغایر بین اشباح و اجسام برزخی از ناحیه فاعل است. فاعل قادر است بزرگترین جسم را تصور نماید و در عین حال با همان قوه جسمی کوچکتر از خردل را لحاظ نماید. در تصور بزرگترین جسم همان قوه ای را به کار می بندد که با آن قوه کوچکترین جسم را تصور می نماید. کسانی که قائل به انطباع صور خیالیه در نفسند، دچار اشکالاتی می شوند که از جواب یکی از آنها هم عاجزند.

تغایر اشباح و تعدد و تکثر مقدار و اختلافات آنها در اشاره خیالیه ملازم

با وجود آن اشباح در جهتی از جهات عالم ماده نمی باشد.

تکثر فردی در افراد برزخیه در قوس نزول به جهات موجوده در عقل مجرد و ربّ النوع است و علم فاعل به ذات خود و جهات متکثر در خود، کافی از برای فیضان موجودات برزخیه است و اشباح مثالیه به مجرد تصورات مبادی موجود می شوند؛ ولی چون نفس ناطقه در افاعیل خود احتیاج به حواس دارد، در انشای صور برزخی و خیالی قائم به خود محتاج به ملاحظه جهات خارجی است و بدون اعداد در اوایل وجود کاری از او سر نمی زند و لکن بعد از استکمالات به مجرد تصور خود و علل خود، مبدأ افاعیل می گردد. از آنچه که بیان کردیم جواب دو برهان دیگر شیخ که بدین نحو بیان شده است، معلوم می شود:

إن الصورة الخيالية مع تساويها في النوع وقد ينفذ في المقدار فيكون البعض أصغر والبعض أكبر وذلك التفاوت أما للماخوذ منه^۱ أو للاخذ^۲ والاول باطل لاثنا قد تتخيل ما ليس بموجود في الخارج، فتعين الثاني وهو أن الصورة تارة ترسم في جزء أكبر وتارة في جزء أصغر.

ما می گوئیم این تفاوت (یعنی تفاوت در مقدار) نه از مأخوذ منه یعنی شیء خارجی است و نه از آخذ و خیال. به این معنا که آخذ ماده جسمانیه باشد که قبول صورت خیالیه را نماید. چون مبدأ تخیل صور به فاعل شبه است از قابل و قیام صور به خیال قیام صدوری است و نفس به واسطه اعداد خارج صور متعددی را یکی بعد از دیگری انشاء می نماید. حجت ثانی شیخ (ره) هم باطل است^۳ چون تمیز دو جزء به حسب وضع ملازم با حلول آن در ماده جسمانیه نمی باشد.

۱. یعنی شیء خارجی.

۲. یعنی خیال.

۳. حجت سوم این است: «إِنَّه لیس بممكن أن يتخیل السواد والبياض فی شیخ خیالی واحد ویمکننا ذلك فی جزئین ولو كان ذلك الجزء أن لا یتمیزان فی الوضع لكان لافرق بین المتعذر والممكن، فإذن الجزء أن یتتمیزان فی الوضع.» جواب همان است که ذکر کردیم.

شیخ در شفا بر نفی تجرد قوه و هم به این نحو استدلال کرده است: چون قوه خیال جسمانی است قوه واهمه که متعلق ادراکش صورت جسمانی است، باید مادی باشد.

توضیح این برهان آن است که مدرکات و هم مثل محبت و صداقت و بغض یا صداقت و محبت و بغض مطلق است یا محبت و صداقت و بغض مضاف به فرد جزئی خارجی است. اول که مطلق و کلی باشد باطل است، چون مدرک کلیات و معانی کلیه عقل است. پس باید آنچه که به واسطه قوای جزئی ادراک می شود به واسطه مناسبت تامه بین مدرک و مدرک امر جزئی باشد و در جای خود ثابت شده است که مدرک صورت جزئی قوه جسمانی است.

این برهان مثل براهین مذکوره تمام نیست، بلکه باطل است. چون ما بیان کردیم که مدرک صور شبحی مجرد از ماده است، قوه واهمه که کارش ادراک معانی است قطعاً باید مجرد باشد^۱.

حق آن است که مدرکات مربوط به غیب وجود نفس به طور کلی از ماده جسمانی تجرد دارند و قیام صور ذهنیه به نفس قیام صدور است. نفس به واسطه مشاهده امور خارجی در صقع داخلی خود ایجاد صور می نماید و احتیاج به اعداد فقط در این نشأه است و در آخرت نفوس مستکفی بالذات و به صرف تصور ذات

۱. صدر المتألهین بر خلاف حکما و هم را قوه مستقله نمی داند، لذا در سفر نفس اسفار (ص ۵۹) فرموده است: «والتحقیق أن وجود الوهم كوجود مدرکاته أمر غیر مستقل الذات والهویه ونسبة مدرکاته إلى مدرکات العقل كنسبة الحصّة من النوع إلى الطبیعة الكلية النوعیة، فإن الحصّة طبیعة مقیّدة بقید شخصی علی أن یكون القید خارجاً عنها والاضافة إلیه داخلأ فیها علی أنها إضافة لاعلی أنها مضاف إلیه وعلی أنها نسبة وتقید لاعلی أنها ضمیمة وقید، فالعدالة المطلقة یدرکها العقل الخالص والعداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية یدرکها العقل المتعلق بالخیال والعداوة المنظمة إلى الصورة الشخصية یدرکها العقل المشوب بالخیال، فالعقل الخالص مجرد عن الکوینین ذاتاً وفعلاً والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتاً وتعلّقاً وعن الصورة الخبالیة ذاتاً لاتعلّقاً والخیال مجرد عن هذا العالم ذاتاً لاتعلّقاً.»

آخوند تجرد عقلی را منحصر به انسان می داند و در سایر انواع تجرد عقلی قائل نمی باشد. حیوانات چون دارای قوه و هم هستند، اگر و هم قوه مستقله نباشد باید در حیوان موجود نباشد.

و مدرکات خود دائماً مشغول به ایجاد صورند، نفوس سعدا موجب صور حسنه و نفوس اشقیا محفوف به صور قبیحه می باشند. تحقیق این مطلب در معاد جسمانی خواهد آمد.

بحث و تحقیق

شیخ الرئيس (فده) مجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول^۱ منکر است، بلکه جمیع قوای مربوط به غیب نفس غیر از قوه عاقله را مادی می داند، لذا قائل است که حیوان بعد از موت معدوم می شود و جمیع قوای آن از بین می رود. لذا در طبیعی شفا فرموده است:

فنقول إنه لما تبين أن جميع القوى الحيوانية لا فعل لها إلا بالبدن ووجود القوى أن يكون بحيث يفعل، فالقوى الحيوانية إذن إنما تكون تفعل وهي بدنية فوجودها أن تكون بدنية فلا بقاء لها بعد البدن.^۲

سرّ این که شیخ و اتراب و اتباع او مجرد خیال را انکار کرده اند، آن است که این اعظم تکثر فردی را مستند به ماده می دانند و اذعان کرده اند که تجسم و تقدّر بدون حلول در ماده امکان ندارد، با آن که ادله ای که برای مجرد نفوس ناطقه اقامه کرده اند، بعضی از آن ادله مجرد خیال را هم اثبات می نماید. عجب آن است که شیخ در کتاب مباحثات مادی بودن مبدأ خیال را قبول ندارد، ولی چون تشکیک خاصی و حرکت جوهری و عقول عرضیه را منکر است، اذعان به مجرد خیال ننموده است و با آن که در این مسأله هم مثل کثیری از مباحث مثل علم باری

۱. یعنی شیخ هم خیال منفصل را منکر است و برای طبایع فرد عقلانی و فرد برزخی و مثالی قائل نیست و هم قوه متخیله را که برزخ متصل می نامند انکار نموده است و چون صعود بر طبق نزول است، باید فیض وجود از وجود برزخی که عالم بین العالمین است مرور نموده به ماده برسد و اگر چنین نشود طفره در نظام وجود لازم آید.

۲. ص ۳۴۵، چاپ سنگی.

و تجرد خیال، معاد جسمانی متحیر است. در مباحثات گفته است:

إنَّ المدركات من الصور والتخيلات لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك والثاني باطل، لأن أجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء. فإن قبل الطبيعة تستحفظ وضع اجسام ماهي الاصول ويكون ما ينضم إليها كالذواخل عليها المتصلة بها إتصالاً مستمراً ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحللات، فيبقى الاصل ويكون للاصل بها تزايد غير جوهري. فنقول: هذا باطل، لأنه إما أن يتحد الزائد بالاصل المحفوظ أو لا يتحد به. فإن لم يتحد به فلا يخلو إما أن يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة أو ينسب عليهما صورة واحدة والأول يوجب أن يكون التخيل من كل شيء واحد إثنين واحد يستند به الاصل وواحد يستند به المضاف إلى الاصل وأما الثاني فإذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصاً. فيجب عند التحلل أن لا يبقى التخيلات تامة، بل ناقصة على أن ذلك من الممتنع فإما أن اتحد الزائد بالاصل فيكون جميع اجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحداً، فحينئذ يكون الاصل في معرض التحلل كما أن الزائد في معرض التحلل. فظهر مما قلنا إن محل التخيلات والتذكرات جسم يتفرق ويتزايد بالاغذاء وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن يبقى صورة خيالية بعينها لأن الموضوع إذا تبدل وتفرق بعد أن كان متحداً فلا بد أن يتغير كل ما فيه من الصور؛ ثم إذا زالت الصورة التخيلية الاولى فإما أن يتجدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا يتجدد وباطل أن يتجدد^۱ لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما أن الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر، فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانياً وجب أن يكون محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك أن لا يبقى شيء من الصور في الحفظ

۱. زوال محل مستلزم زوال حال است، اگر صور ادراکیه در محلی که دائماً رو به اضمحلال و تحلیل است واقع شوند، باید به تبع محل صور ادراکیه هم زائل شوند. از عدم زوال صور معلوم می شود که مبدأ صور خیالیه و سایر قوای باطنه مجرد است.

والذكر لكن الحس تشهد بان الامر ليس كذلك فاذا الحفظ والذكر ليسا جسمانيين.^۱

شیخ با این برهان قوی نمی تواند قائل به انعدام قوای باطن انسانی و نفوس حیواناتی که دارای حفظ و ذکرند شود، ولی معذک ملتزم به این معنا نیست. چون قول به این که نفس انسانی غیر از جهت تعقل و جنبه ادراک کلیات مرتبه ای با مراتب دیگری از وجود تجردی را دارد، یا مبانی او درست در نمی آید. علاوه بر این شیخ در این که صور اشباحی و مقداری چگونه بدون حلول در اجسام تحقق پیدا می نمایند، در گیر است.^۲

اثبات تجرد خیال

بین حضور صور ادراکیه از برای نفس و حصول آن صور در مواد خارجی

۱. آخوند در مباحث نفس اسفار گفته است: صوری که در مقام مشاهده می شود با صوری را که انسان تصور می نماید با قوه خیال، امور وجودیه ای هستند که محال است محل آن صور مادی باشد. چون بدن صاحب وضع است و این صور در جهتی از جهات عالم ماده واقع نیستند. علاوه بر این ما صورتهائی را ادراک می کنیم که از حیث بزرگی هزاران مرتبه بزرگتر از موضع تخیل و قوه دماغی است. بنابر انطباع لازم می آید انطباع کبیر در صغیر.

صور خیالیه اگر منطیع در روح دماغی باشند، از دو حال خارج نمی باشند، یا آن است که از برای هر صورتی موضع و محل خاصی است، این معنا امکان ندارد چون انسان واحد چه بسا هزاران صورت را در ذهن خود ممثل می نماید و همه در حفظ او باقی می ماند، چه بسا ممکن است انسانی اکثر بلاد و شهرها را گردش نموده و خصوصیات زیادی از آنها در خیالش باقی بماند، قطعاً روح دماغی وافی به این معنا نمی باشد یا آن که از برای هر صورتی محل معین موجود نمی باشد، بلکه جمیع صور وارد بر موضع واحد می شوند. باید در این صورت صورتی از صورت دیگر متمیز نباشد.

۲. شیخ در مباحثات گفته است: «ادراک محقق نمی شود مگر آن که شیء خارجی (مدرک) صورتش منطیع در نفس شود، اگر مدرک مقداری باشد لازم می آید که نفس محل مقدار باشد؛ جوهر واحد (نفس) ممکن نیست هم مجرد باشد که کلیات را ادراک نماید و هم مادی باشد که صور مقدریه را ادراک نماید هم حساس باشد که سروکار با صور محسوسه داشته باشد».

ما چون قائل به تشکیک خاصی هستیم، تجویز می کنیم که یک حقیقت ممکن است به حسب بطون واجب باشد و به اعتبار ظهور ممکن، به اعتبار حقیقت مجرد باشد و به اعتبار رقیقت مادی.

از جهاتی فرق است:

۱- بین صور و اشکال و هیأت و الوان و کیفیات مادی نزاحم است. جسم اگر شکل یا لون مخصوصی را قبول نمود، اگر شکل و لون مخالف آن در جسم حلول نماید، شکل و لون اول را از بین می برد و محو می نماید؛ ماده اگر از کیفیات مثلاً برودت را قبول نماید به مجرد ورود حرارت کیفییت اولی زائل می گردد، اما صور ادراکیه در دار وجود مزاحم ندارند. حس مشترك مبدأ ظهور انواع ادراکات است. آن چه را که حواس پنجگانه ادراک نمایند، رد می نمایند به حس مشترك. چه بسا در حس مشترك انواع الوان و طعوم و روائح و اشکال و نغمه های متعدد موجود شود، اگر چنانچه صور موجود در حس مشترك از نوع صور حاله در مواد باشند، ممکن نیست در محل واحد این همه صور متضاده مختلف جمع شوند.

۲- در صور ماده ممکن نیست جسم بزرگ در محل و ماده کوچک حلول نماید، به خلاف وجود ادراکی از برای قوای ادراکیه کوچکترین جسم فرق ندارد. اگر جمیع سماوات را نفس در خیال خود جای دهد، هیچ احساس تنگی محل نمی نماید. اگر ما بزرگترین مقدار را تصور نماییم همه آن را ادراک می نمائیم نه جزئی از آن را. علت این معنا آن است که نفس خود نه مقدار دارد و نه صاحب وضع است که قبول اشاره حسیه نماید^۱.

۳- در موجودات منغمرة در ماده همیشه کیفییت قوی کیفییت ضعیف را محو می نماید. صور نفسانیه این طور نیستند، نفس ادراک می نماید صور قویه را بعد از صور ضعیف و تخیل می نماید صورت بزرگ را بعد از صورت کوچک.

۴- صور ماده دارای وضع و قابل اشاره حسیه اند، برای آن که در جهتی از جهات عالم ماده واقعند به خلاف انواع صورتهای ادراکی که دارای وضع نیستند و در

۱. لذا پیغمبر ما ﷺ فرموده است: «إِنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ أَعْظَمُ مِنَ الْعَرْشِ».

جهات عالم ماده واقع نگردیده اند.

۵- صورت خارجی موجود مادی را ممکن است هزاران نفر ادراک نمایند، یعنی هریک از درك کنندگان صورتی از آن بردارند، ولی صورت مدرکی را که به وجود ادراکی نائل شده است و در صقع نفس موجود است، فقط برای مدرك خودش حاضر است و پس^۱.

۶- صورت حال در ماده جسمانی اگر از ماده و جسم زائل شود، استرجاع آن امکان ندارد مگر به کسب جدید و تأثیر تازه به خلاف صورت نفسانی که بعد از زوال، استرجاع احتیاج به کسب جدید نمی باشد.

۷- صور کونیه در استکمالات احتیاج به فاعل غریب و سبب مباین دارند^۲ به خلاف صورت نفسانی مثل صورت قدسی و ملکوتی که در طلیعه وجود ناقص است، لکن چون مستکفی بالذات است در رسیدن به کمالات لایقه احتیاج به مکمل خارج از ذات خود و مبادی وجود خود ندارد و بدون معلم خارجی به مقامات عالیّه از تجرد می رسد.

۸- صوری که در ماده حلول نموده اند، مصداق نقایض خود واقع نمی شوند. بر انسان خارجی لا انسان و بر نار خارجی لا نار صدق نمی کند به خلاف آتش نفسانی و انسان ذهنی که به حسب حمل شایع صناعی انسان و نار نمی باشند.

ان المدرك للصور المتخیلة لابد ان يكون مجرداً عن هذا العالم

شیخ الاشراق در حکمة الاشراق و سایر کتب خود برهان بر وجود مثال مطلق

۱. ولذا قبل: «النار النفسانية لا تحرق، وحرقة قلب العاشق لا بسخن، وثلجة صدره لا تبرده».

۲. برای آن که وجود ذهنی وجود تجردی و غیر مادی است و در نشأه تجرد واقع شده است، منتها تجرد دو قسم است: تجرد برزخی و تجرد عقلی. صورت کلیه از انسان معنای صرف و خالص است و صورت خیالی انسان تجرد از ماده دارد، ولی تجرد از مقدار ندارد. صور اخرویه هم در نزد صدرالحکما محشور با ابدان مثالیّه و صاحب مقدارند، مصحح دنیویت و اخرویت وجود هیولی و عدم آن است.

و عالم برزخ (برزخ نزولی) اقامه نموده است و لکن قوه متخیله و همین طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر عاقله را مادی می داند و سنخیت بین مدرک و مدرک را حفظ نکرده و می گوید: نفس صور خیالیه را در مثال مطلق رؤیت می نماید. صدر المتألهین جمیع صور خیالیه را در موطن و صقع نفس می داند، چون صوری را که نفس خود اختراع می نماید و از دعابات و هم و قوه خیال است، نمی توان در عالم مثال مطلق دانست^۱.

بهشتی که آدم عليه السلام از آن هبوط نمود، مثال مطلق است و جنتی را که برای متقین مهیا نموده اند، برزخ صعودی است نه نزولی.

نسبت صور خیالیه به قوه تخیل و متخیل نسبت علت به معلول است نه حال به محل و قیام صور خیالی به نفس قیام صدوری است نه حلولی و صور علمیه مخلوق نفس و نفس منشأ صور است. دلیل بر این مطلب آن است که اگر ما صورت خیالیه ای را که به اندازه کره یا مربع بسیار بزرگی است در ذهن تصور نماییم، این شکل حال در ماده دماغی نمی باشد. چون ماده دماغی مشغول است به شکلی کوچک. ماده واحده نمی تواند حامل دو مقدار در آن واحد باشد و ماده دماغی متشکل به دو شکل مباین نخواهد شد.

علاوه بر این شکلی که ماده دماغی را اشغال کرده است، از اشکال طبیعی

۱. شیخ الاشراف برای فرار از اشکالاتی که به انطباع صور در جلیده و خیال شده است، تخیل را به اضافه نور اسپهبد به عالم مثال می داند و همچنین صور منطبعة در آینه را؛ در حکمت الاشراف گوید:

«والحق في صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة، بل هي صياصي معلقة ليس لها محل وقد يكون لها مظاهر ولا يكون فيها فصور المرآة مظهرها المرآة فهي معلقة لافي مكان ولا في محل، وصور الخيال مظهرها الخيال وهي معلقة».

اشکالات انطباع کبیر در صغیر و نبودن صور خیالیه در جهتی از جهات عالم ماده، شیخ الاشراف را وادار به این قول نموده است. در حالتی که صور منطبعة در آب یا مرآت قائم به آب و مرآت نیستند، بلکه قائم به جسم دیگرند و صور خیالیه هم قیام صدوری به نفس دارند.

و مقدارش نیز طبیعی است. ولی شکل کره‌ای که در محل خیال محقق شده است، قبول زیاده و نقیصه می‌نماید. نفس یک صورت جزئی را که تصور نماید آنچه که بخواهد می‌تواند آن را بزرگ نماید.

ولی اشکال و مقادیر طبیعی در بزرگ شدن و نمو محتاج به ماده خارجی هستند و بدون انضمام مواد خارجی جسم بزرگ نخواهد شد. معلوم می‌شود که مقدار متشکل در نفس و قوه خیال مقدار ماده دماغی نیست، بلکه مقدار از برای هیچ جسمی نمی‌باشد، چون تقدیر و تمادی جسمانی در این صورت امکان ندارد.

بنابر این قوه در آنکه نسبتش به صورت خیالی نسبت حال و محل نیست و بین آن دو وضع و محاذات جسمانی بوجه من الوجوه نمی‌باشد و اصولاً بین قوه مدرکه و صور حال در آن نسبت جسمانی موجود نیست. باید علاقه بین این دو علاقه علی و معلولی باشد و نفس در مقام خیال مصدر صور خیالیه باشد و نسبت به آن صورت سمت خلاقیت داشته باشد^۱.

۱. عرفای اسلام صور موجوده در غیب نفس را مجرد از ماده می‌دانند و آنها هم مثل اشراقیون قائل به مثل معلقه و عوالم برزخیه در قوس صعود و نزولند. محیی الدین در فتوحات مکیه گفته است: «بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله ما لا وجود له إلا فیها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف یخلق بالهمة ما یکون وجوده من خارج محل الهمة»^(۱) صورت موجود در ذهن احتیاج به ماده ندارد، بلکه ماده آن نفس توجه ذهن است. ما در تجدد صور اخرویه این مسأله را تحقیق خواهیم نمود.

* محیی الدین را می‌توان بنیان‌گذار عرفان بحثی دانست، این مرد بزرگ تحقیقات رشیده‌ای در مکاشفات دارد که قبل از او این تحقیقات سابقه نداشته است. شاگرد او صدرالدین قونوی شارح کلام و خایفه استاد شد. صدرالدین در سرو صورت دادن به مبانی عرفانی بی‌نظیر است و بر محیی الدین هم رجحان دارد. در کلمات محیی الدین حرفهای خارج از موازین علمی زیاد است. ولی صدرالدین قونوی مبانی مهمه اسناد را با طرز شیوا و بیان خاص تقریر کرده است و خود او شخص متصرف و صاحب نظریه و مطالب نازه است. مفتاح الغیب از تصنیفات اوست. این کتاب بهترین کتاب در عرفان علمی است و مشحون از

به عبارت واضحتر بین قوه خیال و صورت خیالی علاقه ای موجود است و با یکدیگر رابطه دارند. این علاقه یا علاقه وضعی است مثل مجاورت و محاذات و سایر علاقه های موجوده بین اجسام. این معنا باطل است، چون صور خیالیه در هیچ جهتی از جهات انسانی واقع نیستند یا آن که علاقه وضعی نیست، بلکه ارتباط بین این دو ارتباط علی و معلولی است، صورت خیالی مقدار قائم به محل جسمانی نیست.

تأثیر عوه خیالیه در صور شبحی اگر تأثیر مادی باشد، باید به مشارکت وضع تأثیر نماید و باید بین آن با جسمی که متأثر می شود، علاقه وضعیه موجود باشد. ناچار متأثر هم بدون مشارکت وضع قبول تأثیر نمی نماید، ولی صور خیالیه در جهتی از جهات عالم ماده واقع نیستند.

از آنچه که بیان شد معلوم می شود که مؤثر در صور علمیه باید امری غیر جسمانی باشد.

برهان دیگر

ممکن است انسان صور کثیری از اشیائی را که در خارج تحقق ندارند و معدومند، تصور نماید و در ذهن به آنها وجود بدهد. دلیل بر وجود صور ذهنیه تمیز هر صورتی است از صورت دیگر بالوجدان. مدرکات نفس مختلفند،

→

تحقیقات و تدقیقات است. در آخر کتاب مفتاح الغیب در خواص انسان کامل مطالبی دارد که بعد از انچه اظهار عنه احدی در معارف آن نحو حرف نزده است. ملاعبدالرزاق کاشانی نیز در عرفان بسیار خوش فهم و مستقیم و با جودت و قریحه بوده است. کتب زیادی در عرفان علمی و عملی تألیف کرده است.

محیی الدین در سنه ۵۶۰ هـ. ق در مرسیه اندلس متولد شد و در سنه ۶۳۶ هـ. ق درگذشت و در کوه قاسیون (صالحیه) دفن شد. قبر او مظاف اهل ذوق است. قونوی در سال ۶۰۰ هـ. ق متولد شد، و در سال ۶۷۱ یا ۶۷۲ هـ. ق درگذشته است.

ملاعبدالرزاقی بین ۷۳۰ یا ۷۳۵ هـ. ق از این عالم رخت بر بسته است.

صورت حاصله از دریای یاقوت با صورت حاصل از دریائی از زیبق فرق دارد. محل این صور قوه دماغی نیست، چون بیشتر صوری را که ما دائماً در ذهن خود وجود می دهیم به مراتب کثیری از قوه دماغی بزرگترند، چه بسا مدرکاتی را ما واجد شویم که به حسب مقدار از خود ما هزاران مرتبه بزرگتر باشند. این صور اگر در قوه دماغی موجود باشند، اگر تمامی صور حلول در قوه نمایند انطباع کبیر در صغیر لازم می آید و اگر بعضی از آن صور در هوا موجود باشند، مدرک بالذات ما نخواهند بود. چون مدرکات بالذات نفس آن را گویند که وجود «لنا» داشته باشند، باید محل این صور امری غیر جسمانی باشد^۱.

برهان آخر

ما بیاض و سواد را تصور می نماییم و حکم می کنیم که سواد با بیاض ضدند. ذهن در موقع حکم به تضاد و سواد ناچار هر دو را ملاحظه می نماید. بیاض و سواد به حسب وجود خارجی مادی جسمانی مجتمع نمی شوند. پس مدرک سواد و بیاض باید امری غیر جسمانی باشد، چون در وجود تجردی تراحم نمی باشد.

۱. این برهان مأخوذ از افلاطون الهی است، حکمای قبل از صدر المتألهین خیال کرده اند این برهان دلیل بر تجرد عقلانی نفوس است. این برهان تجرد عقلانی را اثبات نمی نماید. این که بعضی در حواشی اسفار ذکر کرده اند این برهان در مفاهیم کلیه هم جاری است، حرف ناتمامی است. مراد صدر المتألهین آن است که نوع افراد بشر بیش از مفاهیم جزئیة ادراک نمی نمایند و ادراک معنای کلی احتیاج به نفس و سیمی دارد. خیال متشر را با معنای کلی خلط می نمایند.

در کلام احدی از فلاسفه تحقیق تجرد خیال و فرق بین تجرد خیالی و تجرد عقلانی دیده نمی شود. صدر المتألهین در قوس نزول به قاعده امکان اشرف از برای هر طبیعت غیر از فرد جسمانی دو فرد دیگر عقلی و برزخی اثبات نموده است و چون وجود در سیر خود دایره ای تام تشکیل می دهد و صعود بر طبق نزول است و طفره در وجود در تنازل و تصاعد محال است، در قوس صعود هم عقیده دارد ماده منحول به برزخ و عقل می شود. این قبیل از تحقیقات در بین متقدمین و متأخرین از فلاسفه مختص به آن مرحوم است. اعلی الله قدره و رضی الله عنه وارضاه...

خیال که حافظ صور جزئی است، هزاران صور را حافظ است و این صور به اعتبار این که خیال حافظ آنهاست، به وجود واحد در مخزن خیال موجودند و هیچ تراحم ندارند. موجودات حاله در ماده جسمانی با یکدیگر متراحم و هر صورتی که در ماده حاصل شود سبب محو صورت دیگر می شود.

تحقیق آن است که صور خیالیه در دو موطن متحد با نفسند: یکی در موطن وجود جمعی خیال که مقام وجود اجمالی آن باشد^۱، یکی دیگر در موطن ظهور صور خیالیه. به اعتبار خلاقیت نفس در مرتبه خیال اول را انطواء کثرت در وحدت و دوم را وحدت در کثرت گویند. آنچه که در این رساله ذکر شد ملخص بیانات صدر المتألهین در تجرد خیال است. براهین دیگری هم به طور متفرقه ذکر کرده است که بیان آن براهین منافی با غرض ماست.

نقل و اشکال

منکران عالم مثال حکمای مشائین و اتباع آنانند که عالم مقداری را بدون حلول در ماده محال می دانند. سید محقق داماد در جذوات و علامه لاهیجی در گوهر مراد این قول را سخت انکار کرده اند. عجب از محقق لاهیجی است که مدتها از صدر المتألهین استفاده علمی نموده است، ولی در علمیات دایماً دور مطالب متکلمان و مبانی خشک مشاء می گردد و از افکار صدر المتألهین ابدالونی نگرفته است. در گوهر مراد گوید: «نزد حکمای مشائین نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست، بلکه برهان بر امتناعش هست. چه ثابت شده که هر چه

۱. علم چه کلی و چه جزئی داخل مقوله ای از مقولات جوهریه و عرضیه نمی باشد. صور علمیه به نظر تحقیق مطلقاً به حسب وجود با نفس ناطقه متحدند. نفس به هر چیزی که علم پیدا می نماید آن طور نیست که عرضی منضم به وجود آن شود، بلکه وجود نفس به واسطه مشاهدات خارج یک نحوه سعه ای پیدا می نماید و علم به اشیا حاکی از خروج نفس از قوه به فعلیت و از کمال به نقص است.

قابل قسمت است محتاج است به وجود ماده. پس وجود صورت مقداریه بلاماده محال است. «ما می‌گوییم مشاء دو برهان بر امتناع وجود برزخی اقامه نموده‌اند: یکی آن که تشخصات و تمیزات فردی بدون ماده محال است، چون نسبت مجرد به همه‌ی اشیاء علی‌السواست.

در جواب این برهان گفتیم که تخصص در این موارد که موجود احتیاج به ماده‌ی جسمانی ندارد، از ناحیه فاعل است و براهین کثیره بر مجرد صور خیالی اقامه کردیم و گفتیم در هر عقل عرضی جهات متکثره موجود است که وافی است برای صدور وجودات برزخی.

برهان دوم همین کلام محقق لاهیجی است و از این هم آخوند ملاصدرا جواب داده است. حاصل جواب آن که وهم در موقعی که بخواهد موجودی را قسمت نماید به دو جزء یا چند جزء، مثل تقسیم یک ذراع به دو ذراع، توجه خود را از یک ذراع منصرف نموده و علی سبیل الابداع دو نیم ذراع در نفس ایجاد می‌نماید یا آن که توجه خود را از یک ذراع سلب ننموده و دو نیم ذراع که مجموعش یک ذراع شود ایجاد می‌نماید.

محقق لاهیجی باز در گوهر مراد گفته است: «بدن مثالی خالی از این نیست که قدیم است یا حادث و بر تقدیر قدم مانعی دارد یا نه هر دو شق به غایت مشکل بلکه باطل است و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس است یا نه. اگر هست تعلق نفس متعلقه به او محال است چنان که در ابطال تناسخ دانسته شد و اگر نیست تعلق نفس منتقله به او بدون استعداد متصور نتواند شد».

جواب آن که موجود مثالی بر دو قسم است: مثال منفصل و مثال متصل. مثال منفصل عبارت است از فرد مثالی هر نوعی از انواع محققه چنین وجودی مسبوق به ماده جسمانی نیست و قدیم است و وجودش، وجود ادراکی و علمی است. چون چنین وجودی امکان ذاتی دارد و احتیاج به ماده ندارد. صرف امکان ذاتی کافی است که از علت خود فایض گردد اگر از برای طبیعتی سه فرد ممکن

باشد، فرد مجرد عقلانی و موجود مثالی و موجود مادی از وجود فرد مادی به قاعده امکان اشرف استدلال می شود به وجود آن دو فرد و در موجودات معجده چون احتیاج به شرایط و لوازم و اعدادات مادی نیست و صرف امکان ذاتی کافی است، قاعده امکان اشرف جاری است.

در مثال متصل نفس به اعتبار قوه خیال که تجرید برزخی دارد، متصور به صورت برزخی می شود. صورت اخروی همین صورتی است که نفس به این اعتبار به آن متصور می شود. صور برزخی بر طبق استعداداتی که در نفس حاصل می شود، وجود پیدا می نمایند، این صور جنبه استکمال نفس و خروج آن از قوه به فعلیت می باشند و نفسی که به واسطه شرایط استعداد افاضه به بدن مادی جسمانی شده است، در قوس صعود انواع استکمالات را واجد خواهد شد. از جمله استکمالات حصول صور برزخیه است در مکمن و باطن وجود نفس و از جمله صور، صور اخرویه یعنی معجده است؛ نفوس کامل و افراد برجسته در استکمال طبیعی به صور عقلانی متصور می شوند. پی نبردن به اصل و مغزای مراد محققان منشأ این اشتباهات بزرگ گردیده است؛ سید محقق داماد هم در جذوات قول به وجود عالم مثال را به باد تمسخر و استهزا گرفته است. ما از برای آن که اسائه ادب به مقام شامخ آن حکیم بزرگ نشود، از ذکر هفوات آن حضرت خودداری نمودیم^۱.

۱. قاعده امکان اشرف بنا به قول شیخ الاشراق و صدرالمتهلین موروث از فیلسوف عظیم معلّم اول ارسطاطالیس است.

مفاد قاعده این است که ممکن اشرف باید به حسب طور وجود، اقدام از ممکن اخس و ممکن اخس به حسب وجود باید مؤخر از ممکن اشرف باشد. قاعده امکان اشرف منشعب از اصل عدم جواز صدور کثیر از واحد حقیقی است. این قاعده از اصول شریف فلسفی است که فوائد مهمه ای بر آن مترتب می شود. این قاعده را ارسطو در کتاب سماء و عالم و شیخ یونانی در اثولوجیا استعمال نموده است و با آن اثبات نموده اند که موجودات در عالم علوی اشرف و انور از موجودات این نشأ هستند. شیخ الرئيس در شفا و تعلیقات با این قاعده سلسله مراتب بدو و عود را اثبات نموده است.

نظر ملاصدرا در معاد جسمانی

صدرالمتألهین در معاد نظریه خاصی دارد که قبل از او کسی قائل به این قول نبوده است، چون مبانی و اصولی را که محققان قبل از صدرالدین به آن اعتقاد داشته اند، به کلی کمیتشان در معاد لنگ بوده است و با آن مبانی اعتقاد به معاد جسمانی مستلزم انکار اولیات عقل نظری است. ما برای واضح شدن مبنای آخوند ملاصدرا ناگزیریم از ذکر اقوال در معاد.

→

شیخ الاشراق این قاعده را به نحو اعلا و اتم تقریر نموده است و از آن استفاده بیشتری نموده است. با همین قاعده از برای طبایع عالم افراد مثالی و فرد عقلی مجرد به نام رب النوع اثبات نموده است. رجوع شود به مطارحات و حکمة الاشراق و تلویحات و هیاکل و الواح عمادیه و پرتونامه و یزدان بخش. اجرای این برهان دو شرط دارد: یکی آن که استعمال شود در موجودات متحدالماهیه یعنی شریف و خسیس فرد یک طبیعت باشند و دیگر آن که فردی را که با این قاعده اثبات می نماییم وجودش ممکن باشد و در وجود احتیاج به شرایط مادی نداشته باشد، بلکه صرف امکان ذاتی کافی از برای فیضانش از علت باشد.

در اثبات فرد مثالی می گوئیم از برای انسان غیر از فرد مادی که محرز الوجود است، فرد دیگری که در تحقق احتیاج به ماده ندارد ممکن است. ممکن اخس که موجود است باید اشرف قبل از آن موجود باشد، اگر موجود نباشد از چند وجه خالی نیست یا آن که با اشرف از علت معاً صادر شده اند. لازمه این صدور کثیر از واحد است و یا آن که بعد از اشرف صادر خواهد شد، لازم می آید که معلول از علت به حسب وجود اقوی باشد و اگر اشرف نه با اخس و نه بعد از اخس و نه قبل از اخس موجود شود، باید ممکن نباشد و فرض آن است که طبیعت ممکن است و عدم وجودش باید بنابراین مستند به جهات خارج از ذاتش باشد و چون صرف امکان ذاتی کافی از برای فیضان از علت است، باید علتش تمام نباشد و وجودی کاملتر از واجب الوجود منصور شود و چون حق تعالی جامع جمیع کمالات و نشآت وجودیه است و هر موجودی که صلاحیت از برای موجود شدن داشته باشد، ایجاد می نماید باید ممکن اشرف قبل از اخس موجود شود. یکی از طبایع ممکنه همان طوری که بیان شد افراد مثالبه اند. باید قبل از وجود این نشأه موجود شوند. پس این که ملاعبد الرزاق گفت حکمای مشائیین علاوه بر این که دلیل بر وجود چنین موجودی ندارند، بلکه برهان بر امتناعش دارند، حرف بی اساس است. شرح این کلام در بیان عقیده آخوند در ارباب انواع خواهد آمد.

جماعت ملاحده و دهریه به طور کلی حشر را انکار نموده اند، چون از برای انسان حقیقت و واقعیتی غیر از این بدن جسمانی قائل نیستند. بدن هم به واسطه موت زائل و معدوم می شود و هر ذره ای از آن به شکل مخصوصی درمی آید^۱.

متکلمان چون اعاده معدوم را جائز می دانند، معتقدند که انسان بعد از زوال و فنای محض دوباره در معاد عود می نماید. محققان و جمیع اهل ملل و ادیان اصل معاد را قائلند و در کیفیت آن اختلاف کرده اند. جمهور متکلمان و فقهای عامه^۲ فقط معاد را جسمانی می دانند. این جماعت تجرد روح را منکرند و از برای انسان نشاء بعد از موت قائل نیستند. اینها از آن جایی که ماورای این عالم را انکار دارند و عوالم برزخیه و نشآت عقلیه را که کتب آسمانی به آنها ناطق و بر وجود آن نشآت براهین عقلیه قائم است، قائل نیستند به حسب مذاق خیلی به ملاحده نزدیکند. بین اینها و بین منکران صانع مسافت زیادی نیست. این جماعت روح را جسمانی و ساری در بدن می دانند؛ این قول نزد محققان از درجه اعتبار ساقط است.

فلاسفه اتباع مشاء معاد را فقط روحانی می دانند، چون بدن عنصری بعد از قطع علاقه روح معدوم می شود، نفس ناطقه هم امر مجرد و روحانی است، چون مجرد است فانی نمی شود؛ رجوع نفس به دنیا و تعلقش به بدن دنیوی مستلزم تناسخ است.

اشراقیون از حکما معاد را جسمانی می دانند، ولی متعلق نفس را جسم

۱. البته بدن بعد از انقطاع نفس متصور به صورتهای گوناگون می شود و ذره ای از آن ثابت نمی ماند و روی قانون حرکت اجسام این عالم دائماً در فتابند.

۲. در علمای خاصه (اثنا عشریه) کسی که به کلی منکر تجرد روح باشد کم دیده می شود، چون روایات متواتره از طرق ائمه (علیهم السلام) به وجود نشآت بعد از موت وارد شده است چون ائمه شیعیه قائل به عوالم و نشآت ملکوتی اند و پیروان آنها هم از آنها تبعیت کرده اند.

برزخی نزولی دانسته و عود روح را به بدن دنیوی محال می دانند^۱.
شیخ الاشراق در حکمة الاشراق فرموده است:

وبه (أي عالم الاشباح المجردة) تحقق بعث الأجساد على ما ورد في الشريعة الحتمة الالهية
وجميع مواعد النبوة.^۲

بعضی از علمای اسلام از عامه و جمهور علمای اثنی عشریه - حشرهم الله
تعالی مع الائمة عليه السلام - قائل به دو معادند: جسمانی و روحانی؛ چون روح را مجرد
از ماده می دانند و بدن هم نزد آنها به کلی معدوم نمی شود و خداوند به قوه باهره
خود اجزای متفرقه را جمع کرده و نفس به آن اجزا تعلق ثانوی می گیرد. اهل
تناسخ و نصاری قائل به عود روح به بدنند. النهایه اهل تناسخ قائل به قدم روحند
و عود روح را به بدن در همین نشأه می دانند.

کسانی که عود روح را به بدن قائلند، عین بدن موجود در دار غرور را محشور
نمی دانند، چون قول به عینیت از جمیع جهات امکان ندارد. در این نشأه هم التزام
به آن محال است، چون بدن دائماً در استحاله است و اگر کسی هم قائل به عینیت
شود، عینیت حقیقی را اراده ننموده است.

صدر المتألهین - قدس سره - قائل است که بدن محشور در روز قیامت عین
همین بدن دنیوی است، نه غیر این بدن. ولی با تبدلات و انتقالاتی که مناسب با
آخرت است.

بیان مرام این محقق عظیم و اثبات آن که بدن محشور در قیامت عین بدن
موجود در این نشأه است، توقف بر بیان مقدماتی دارد که آن مقدمات را در
اسفار، مبدأ و معاد، مشاعر و شواهد و سایر کتب خود بیان کرده است، ما آن

۱. ما هر موجودی را که بعد از فناء جسم عنصری مادی باقی باشد، مجرد از ماده جسمانی می دانیم و
قائلان به شرایع هم از برای انسان غیر از این هیکل جسمانی حقیقتی دیگر که باقی خواهد بود قائلند.
تجرد هم اعم است از تجرد خیالی و برزخی و تجرد تام و عقلی.

۲. ص ۵۱۷، چاپ سنگی.

مقدمات را به نحو تلخیص در این جا ذکر می کنیم:

مقدمه اولی - موجود در خارج و اصیل در اعیان و فائض از مبدأ وجود حقایق وجودیه می باشند. ماهیت به منزله ظل و عکس و شبیحی است که از حقایق وجودیه انتزاع می شود، وجود از امور اعتباریه و انتزاعیه نیست که حظی از تحقق و واقعیت نداشته باشد. در جای خود این معنا را اثبات نمودیم و کلام جمهور متکلمان و جمعی از حکما را در اصالت ماهیت باطل کردیم.

چون وجود امری اصیل و واقعی است، شیئیت و واقعیت هر موجودی به وجود خاص است و هر مفهوم و ماهیتی بدون اعتبار وجود عاری از همه انواع تشخیص است، هر ماهیتی فی نفسها مبهم و لامتحصل و از فرط لاتحصلی در مقام تقرر ذهنی هم احتیاج به وجود دارد.

از ضعف به هر جا که نشستیم و طن شد

تشخص و عدم صدق بر کثیرین و تعین خارجی مفاهیم به وجودات خاصه است «و به یتشخص کل متشخص و به یتعین کل متعین». قبلاً اثبات کردیم که حقایق وجودیه تباین بالذات نیستند. اصل حقیقت وجود دارای مراتب است و ظهورات مختلفه دارد بین انحای وجودات مجرد و مادی دنیاوی و اخروی عقل و نفس تباین بالذات به حسب وجود نیست. تباین وجودات ناشی از تباین ماهیات است و چون ماهیات اعتباری محضند، تباین ناشی از ماهیات تباین سرابی و اعتباری است.

مقدمه ثانیه - در افراد ماهیت واحده تشکیک جایز است و می شود که یک حقیقت و ماهیت دارای افراد مختلف به شدت و ضعف و کمال و نقص باشد به نحوی که نقص و کمال و شدت و ضعف برگردد به اصل طبیعت از برای انسان فرد مادی و فرد برزخی، و فرد عقلی و مجرد تام موجود است. وجود مفاض از حق از وجود عقلی و فرد مثالی مرور نموده به افراد منتشره در عالم ماده می رسد، لذا وجود در عقل تمامتر از وجود برزخی و وجود برزخی کاملتر از وجود مادی است. مشائین به واسطه انکار این حقیقت در اشتباهات بزرگی واقع شده اند.

مقدمهٔ ثالثه - شیئیت هر شیئی در مرکبات خارجی به صورت نوعیه است. ماده در هر موجود مرکبی امری مبهم و غیرمتحصل است. ماده با قطع نظر از صورت مقوم آن شیئی بالفعل نیست و قسطی در نظام وجود از فعلیت و تحصیل ندارد، مبدأ تحقق مرکبات و منشأ آثار در مادیات صورت نوعیه است؛ صورت در هر مرکبی برگشتش به نحوهٔ خاصی از وجود است.

در جای خود ثابت شده است که فصل اخیر در انواع جامع جمیع مراتب حاصله از حرکات و انتقالات در صور قبلی می باشد، چون شیئیت هر شیئی به صورت است. اگر صور طبیعی به صور مثالبه متبدل گردند (کما فی نشأه الانسان بعد الموت) یا به صورت اخرویه (کما فی الاخره) انحای تبدلات و انتقالات قادح در انسانیت انسان و هذیت آن نخواهند شد. از برای هر انسان در این نشأه بدن مثالی جسمانی صاحب مقدار و شکل و لون و هیأت جسمانی در باطن این جسم محسوس موجود است که نسبت بدن دنیاوی به آن بدن، نسبت ناقص به کامل است. لذا ابدان اخرویه الطیف و اکمل از ابدان دنیوی می باشند. لذا تراحمات و تصادمات مادی در آن نشأه نیست. برای همین است که اهل آخرت فانی نمی شوند. صدر المتألهین تحقیقات رشقه ای در این گونه از مسائل دارد که در کتب شیخ الرئيس و اتباع او دیده نمی شود^۱.

مقدمهٔ رابعه - وجود در عموم موجودات به یک وتیره و نحوهٔ خاص نمی باشد، وجود در مقادیر و متصلات و زمانیات و متدرجات مشوب به کثرت و اعدام است. چون وجود زمانی جسمانی دارای هویت صریحه بالفعل نمی باشد، وحدت در مادیات عین کثرت و اتصال آنها عین انفصال است؛ ولی موجودات مجرد دارای هویت صریح بالفعلند و برای آنها تجدد و کثرت خارجی نیست، خصوصاً موجودات مجرد صریحه مثل عقول سیما عقول طولیه. لذا عالم

۱. رجوع شود به سفر نفس اسفار و طبیعیات مبدأ و معاد و اواخر شواهد الربوبیه.

مجردات عالم فسیح و وسیع و نشأه احاطه و وصل و اتصال است. نفس ناطقه به اعتبار تجرد و تروحن از ماده احتیاج به قوای متعدد ندارد و جمیع قوایی که در مقام وجود فرقی نفس به جهات متعدد موجود بوده اند، در مقام جمع نفس به یک وجود محققند. سر این معنا آن است که این عالم عالم تفرق و انفصال است و وجود مادی به واسطه ضعف و نقص جامع فضائل و مقامات نمی باشد. لذا انسان مادامی که در این عالم است، موضع سمعش غیر موضع بصر و موضع بصرش غیر موضع شمع است، ولی مقام روحانیت نفس سمع و بصر و شمع و ذوقش در یک وجود است.

به چشم عقلی می بیند و به سمع عقلی می شنود. جسم واحد در این عالم متصف به صفات متضاده از حرارت و برودت نمی شود، ولی جوهر نفس مظهر صور مختلفه متبائنه است.

مقدمه خامسه - تكثر و تعدد در نوع واحد احتیاج به مشارکت ماده و جهات قابلله ندارد. ممکن است تكثر و تعدد در نوع واحد از ناحیه فاعل حاصل گردد، مثل موجودات برزخیه در قوس نزول و صور مثالیه در قوس صعود، بلکه تكثر و تعدد در مادیات نیز برگشتش به جهات مختلفه در فاعل است. در این کلام رمزی است که در مبحث مثل افلاطونی و ارباب انواع بیان خواهد شد. نفس انسان در صقع خود صور اشباحی مجرد از ماده جسمانی را ابداع می نماید که ماده آنها فقط توجه نفس و جهات فاعلی است. ما اشکالات حکمای مشائین را در بحث قبلی حل کردیم و به نحو مستوفی بیان کردیم که عالم برزخ چه در صعود و چه در نزول ثابت است.

آنچه که ذکر شد مقدماتی است که حشر اجساد و معاد جسمانی بر آن مقدمات توقف دارد. اگر اهل فن در این مقدمات نیک بنگرد و تأمل کند برای او معلوم خواهد شد که بدن محشور در روز جزا عین بدن موجود در نشأه دنیا است با تغییر خصوصیات بدن از وضع و جهت و غیر این دو و این تبدلات و تغییرات قادح تشخیص

انسان نیستند. برای آن که بدن و ماده در هر شیئی به نحو ابهام مأخوذ است و تعین هر موجودی به صورت نوعیه آن است و اگر جایز باشد که صورت بدون حلول در ماده محقق شود، خودش صورت و فعلیت است. مثلاً بدن انسان در این نشأه با آن که معروض تغییرات و تبدلات مختلفه از صباوت و ترعرع و بلوغ و شبابت و کهولت واقع می شود، این تغییرات سبب خروج بدن انسان از بدنیت نمی شود. غفلت از مجرد خیال منشأ انکار حشر اجساد شده است. خلاصه کلام آن که هر انسانی در باطن این بدن متصور به بدنی است که حی و غیر مادی است و فنا در آن راه ندارد و به وجهی عین این بدن جسمانی و به وجهی غیر این بدن است.

تکمله

بنابر طریقه مذکور محشور در روز معاد مجموع نفس و بدن است و محشور در معاد نفس این بدن می باشد نه بدن دیگر مباین بدن دنیوی. جمهور چون بدن موجود در باطن این بدن را منکرند، محشور در یوم نشور بدن مباین این بدن را می دانند. اشراقیون چون مثال متصل را منکرند، ملاک حشر اجساد ابدان مثالیه را می دانند. افرادی که در آخرت محشور می شوند مختلفند، بعضی از موجودات حشرشان، حشر اجساد و حظی از ادراک معانی خالصه ندارند و لذت آنها منحصر به لذات جسمانی است. بعضی چون حفظشان از ادراکات عقلی وافر است، علاوه بر لذات جسمانی از لذات روحانی هم بهره کامل دارند. برخی از مستعدین به واسطه تحصیل مکاشفات و سیر معنوی در مراتب وجود، اهل جنت صفاتند و این دسته از اهل سعادت محشور با حقند^۱، در مقام واحدیت و

۱. حقیقت محمدیه ﷺ چون مظهر تجلی ذاتی حق است، تجلی و ظاهر در اعیان جمیع انبیاست. لذا موجودات در بدو و عود تابع اویند هم در مقام تنزل اشیاء از حق واسطه در فیض است و هم در قوس صعود راهنما و رهبر موجودات است، بلکه همه انبیاء ﷺ از ظهورات و تجلیات وجود اویند. لذا عرفاء کاملین فرموده اند: حقیقت خاتمیه ﷺ جامع جمیع حضرات است.

اسماء و صفات جمعی دیگر به واسطه استعدادات ذاتی و تجلیات ربوبی، اهل جنت ذات و مظهر تجلیات ذاتیه اند که علاوه بر حشر جسمی و حشر عقلی دو مرتبه دیگر را هم واجدند. این مقام (یعنی حشر با ذات) اختصاص دارد به نبی ما محمد ﷺ و اهل بیت ﷺ او نیز مخصوصند به تجلیات ذاتیه. به همین مقام اشاره شده است در کلام حضرت ختمی ﷺ: «أبیت عند ربی بطعمنی ویسقینی»

فرشته گرچه دارد قرب درگاه نگنجد در مقام لی مع الله
منشأ جنت جسمانی، تفکر در آفاق و انفس و تدبیر در آیات حق تعالی و نظر در کیفیت صدور اشیاء از حق و استدلال از عالم محسوسات بر مجردات و کیفیت رجوع موجودات به مبدأ وجود و نحوه وجود بهشت و دوزخ و آتش و معاد و صراط و غیر اینها از معارف حقه است. اکتساب این علوم بذر مشاهده در آخرت می باشد: «الدنیا مزرعة الآخرة». حضرت صادق فرموده است: «لو يعلم الناس ما فی فضل معرفة الله مامدوا أعینهم إلى ما منع به الأعداء من زهرة الحياة الدنیا».

مبدأ بهشت جسمانی اعمال صالحه از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد در راه خدا و کسب اخلاق فاضله و ملکات کامله است. نفس ناطقه به اعتبار اکتساب اخلاق فاضله در صقع داخلی خود صوری را ایجاد نموده و آن صور منشأ فعلیت نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل می باشند. نفس بدون شک متصور به آن صور می شود. بعد از خروج از این نشأه و زوال شواغل مادی و جسمانیه جمیع قوایش در قوه واحد محشور می شود و به اعتبار استکمال جوهری و رفع ماده قدرت بر ایجاد هر شئی دارد و در ایجاد مشتهیات خود احتیاج به ماده جسمانی واقع در دار حرکات و استکمالات ندارد و هرچه در لوح نفس او خطور نماید، نزد او حاضر می شود.

دوزخ و نار بر دو قسم است: نار معنوی روحانی عقلی و نار محسوس شعبی جسمانی مقداری. مبدأ نار عقلی حرمان قوه عقلیه از کمالات نفسانی و علوم الهیه و معارف ربانی و معاندت با معارف حقه و انکار انبیاء و ائمه ﷺ و اعراض از

حقایق وارده در کتب آسمانی و شک در مبدأ و معاد و رسوخ عقاید باطله و آرای ردیه می باشد.

علت حصول نار حسی انغمار در شهوات و ولع در دنیا و مادیات و ذخارف آن می باشد، نفس و روح بعد از استمرار در ایجاد اعمال بد و زشت و افعال پلید و رجس متصور به صور مناسب با اعمال خود شده و به واسطه کثرت مزاولت با اعمال سبعی و شیطانی مظهر صور حیات و عقارب و سموم می شود و چه بسا به صورت انسان محشور نشود. صدر المتألهین روی مبانی حرکت جوهریه، تجسم اعمال و ملکات افراد انسان را به حسب حشر و عود انواع متباینه می داند. در کتاب و سنت اشارات لطیفی است به حقیقت این قول چون بیان تفصیل این مطلب منافات با وضع رساله دارد از تفصیل آن خودداری می نمایم^۱.

بحث و تحقیق

لازمه عود نفس از برزخ به این عالم و تعلق آن به بدن جسمانی مادی، اجتماع دو نفس بر بدن واحد است. چون ماده جسمانیه معد از برای حدوث نفس است، هر زمان در بدن مزاج صالح جهت تعلق نفس حاصل شود از موجود مجرد عقلی و واهب صور نفس مدبری به آن بدن افاضه خواهد شد، بدون مهلت و تراخی برای آن که مجرد تام الفاعلیه است و در او بخل و حالت منتظره از برای افاضه نیست و آنچه که مداخلیت در فاعلیت او دارد، عین ذاتش می باشد. در صورتی که نفس دیگری از عالم ربوبی به بدن افاضه شود لازم می آید اجتماع دو نفس مدبر در بدن

۱. رجوع شود به اسفار (سفر نفس) مبدأ و معاد (آخر بحث طبیعی) کتاب تفسیر آخوند سوره یس و بعضی از سور دیگر قرآن مجید. عرفا به نحو کافی در مساله تجسم اعمال و تاثیر اعمال در نفس بحث کرده اند، ولی تحقیق این مساله با مبانی عقلی و موازین حکمی به نحو مشروح و معتدل اختصاص به صدر المتألهین دارد. همه مبانی او در الهیات از کلمات دیگران ممتاز است.

هزار نقد به بازار کائنات آرند یکی به سکه صاحب عیار ما نرسد

واحد لازمه تعلق دو نفس به بدن واحد اجتماع دو صورت عرضی و حلول دو فعلیت در ماده واحده است. شیخ و اتباع او محذور تناسخ را همین دانسته اند. اما بنابر طریقه صدرالمحققین محذور تناسخ این است: نفس چون جسمانیة الحدوث است در اول حدوث و وجود عین ماده جسمانیة است، بعد از ارتقا و انتقالات از نشأه های معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی به عالم قدس و بلاد تجرد آباد و ارتحال از قریه هیولانی (الظالمه أهلها) مجرد تام و مرتفع از ماده جسمانیة می گردد و سر آن که نفس فانی نمی شود، آن است که تجرد پیدا می نماید و موجود مجرد چون بسیط است و ماده و استعداد ندارد، قبول فنا نمی نماید. موت و اضمحلال از خواص جسمانیات است نه روحانیات؛ و شکی در این نیست که نفس بدون استکمال ذاتی و جوهری از نشأه ای به نشأه دیگر انتقال پیدا نمی نماید؛ انتقالات و استکمالات منبعث از جوهر روحند. همانطوری که نفس بعد از انتقال از مرتبه معدنی و نباتی به انسانی به درجه نباتی رجوع نمی نماید، کذلک بعد از انتقال از این عالم به عالم دیگر و اتصال به عالم قدس عودش به عالم اجسام محال است.

رجوع نفس از عالم تجرد به عالم ماده و تعلق به ماده جسمانی عبارة آخرای رجوع نفس از مقام فعلیت به قوه است و در عالم هیچ موجودی بطلان ذات خود را اقتضا نمی نماید.

پس انحطاط نفس از مقام تجرد به این عالم و تعلق به بدن جسمانی امکان ندارد مگر به عروض تغیر ذاتی و افعال مادی. این خود دلیل قاطع است بر بطلان تناسخ و عدم جواز انتقال نفس ناطقه از آخرت به دنیا و از بدنی به بدن انسانی دیگر چه بر وجه نزول و چه بر وجه صعود. صدرالدین شیرازی با همین بیان که ما تقریر کردیم تناسخ را مطلقاً محال دانسته است^۱.

۱. رجوع شود به سفر نفس اسفار، شواهد الربوبیه، مبدأ و معاد.

نقل و اشکال، بحث و تحقیق

بنابر طریقه صدر المتألهین بدن محشور در معاد بدن عنصری مادی نمی باشد .
 دلیلش همان است که بیان شد^۱ ما گفتیم انتقال نفس مجرد از برزخ به بدن عنصری
 مادی محال است و شیء مجرد ممکن نیست از فعلیت به قوه رجوع نماید .
 دفع این اشکال ممکن نیست . احدی از اهل تحصیل و تحقیق این شبهه را دفع
 ننموده است و آنچه در این باب گفته شده است از موازین علمی و فلسفی خارج
 است .

غیاث الدین منصور^۲ در دفع اشکال تعلق دو نفس به بدن واحد گفته است :

۱. صدر المحققین در آخر شرح هدایه (چاپ تهران- سنگی) ص ۳۸۱ گوید: «ثم اعلم ان إعادة النفس
 إلى بدن مثل بدنہا الذی کان لها فی الدین مخلوق من نسخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه فی القيامة
 (كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزیل وروایات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة والهداية غير قابلة
 للتأويل، كقوله تعالى: «قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق
 عليم؛ فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون أيعسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان
 نسوي بنانه» امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وانكارها كفر مبین» .

در تفسیر آیه مذکوره در سورة مبارکه «یس» هم قریب به همین مضمون کلامی دارد .

در ذیل عبارت مذکور برای تصحیح تعلق نفس به بدن گفته است: «لا يلزم ان يكون حدوث لياقته
 واستعداده لتعلقها بما يحصل له شيئاً فشيئاً بلوغ قامته إلى كماله قليلاً قليلاً ككونه اولاً نطفة، ثم مضغة .
 فان ذلك نحو خاص من الحدوث والحدوث لا ينحصر للانسان في هذا النحو لجواز، ان يتكون دفعة تاماً
 كاملاً لأجل خصوصية بعض الأزمنة والأوقات والأوضاع الفلكية يرجح ارادة الله في إيجاد الناس وتكوين
 اجسادهم دفعة واحدة» . بر خیر بصیر واضح است که کلام آخوند(ره) در این کتاب از درجه اعتبار
 ساقط است و به حرف متکلم شبیه است . شرح هدایه آخوند با آن که کتاب بسیار خوبی است و
 محققانه نوشته شده، ولی این کتاب را آخوند به مذاق حکمای قبل از خود تألیف کرده است . احتمال
 می رود از کتب است که در اوایل جوانی تألیف کرده است .

۲. غیاث الدین منصور شیرازی دشتکی از فضلای به نام عصر خود و در جودت فهم و استعداد معروف
 است . گویند در سن ۱۴ سالگی با علامه دوانی مناظره می نموده است . شاه طهماسب صفوی در
 شیراز به نام او مدرسه ای بنا نمود . غیاث الدین تا پایان عمر در آن جا به تدریس پرداخت . پدرش
 صدرالدین دشتکی از اعظام علمای فارس معاصر علامه دوانی بوده است . صدر المتألهین از
 غیاث الدین به عظمت اسم می برد . وفات او را سنة ۹۴۸ هـ . ق یا ۹۴۹ ثبت کرده اند .

إنَّ للنفس الانسانية ضريين من التعلق بالبدن : اولهما اولى وهو تعلقها بالروح البخاري وثانيهما ثانوي وهو تعلقها بالأعضاء الكثيفة ، فإذا انحرف مزاج الروح وكاد أن يخرج عن صلاحية النفس اشتد التعلق الثانوي من جانب النفس بالأعضاء وبهذا يتعين الأجزاء تعيناً ما ، ثم عند المحشر إذا جمعت وتمت صورة البدن ثانياً وحصل الروح البخاري مرةً أخرى عاد تعلق الروح كالمرّة الأولى ، فذلك التعلق الثانوي يمنع عن حدوث نفس أخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هي النفس الباقية لنيل الجزاء .

جمعی از متأخرین مثل سید محقق داماد و بعضی دیگر همین قول را اختیار کرده اند، ولی این بیان از افاده مطلوب قائل آن قصور دارد و روی موازین حکمی ارزش ندارد، برای آن که علت حدوث نفس و تجرد آن عبارت است از حرکات و تحولات ذاتیه که از مرتبه جمادی شروع و به مقام تجرد ختم شده است. نفس در صورت انقطاع از بدن جسمانی رابطه اش با بدن قطع می شود و مزاج صالح از برای تعلق نفس فاسد می گردد. بدن به مجرد فساد خاک شده و متصور به صورت غیر بدن می گردد و بعد از قطع نفس ماده از برای نفس نیست. نسبت نفس بعد از رجوع به عالم قدس به این بدن و سایر ابدان علی السواست. چون ارتباط بین نفس و بدن از دو طرف است. علاقه نفس به بدن و ارتباطش ایجابی و از ناحیه بدن اعدادی است. لذا در کلام اعظام وارد است: «النفس والبدن يتعاكسان ايجاباً وإعداداً». در وقتی ترکیب بدن منحل شد هر عنصر و ماده ای رجوع به اصل خود می نماید و زمینه از برای تعلق نفس نمی ماند.

اگر به فرض محال قائل به بقای اجزا و مواد شویم، جای شک نیست در موقعی که اجزا مجتمع شوند، برای تعلق نفس سابق بعد از حصول مزاج تام نفسی مناسب آن مزاج بدون تراخی و مهلت از حق تعالی افاضه خواهد شد؛ در این صورت لازم می آید تعلق دو نفس به بدن واحد.

علاوه بر این تعلق نفس به بدن تعلق طبیعی است که ناشی از مناسبات ذاتیه و استعدادات تامه بین بدن و نفس است. بنابر حرکت جوهریه و استکمالات ذاتیه

نفس در ابتدای حدوث عین مواد و اجسام است بعد از تحولات کثیره به مقام تجرد می‌رسد، تعلقش به بدن تعلق ارادی نیست که قدری از آن را باقی بگذارد تا بعد منشأ تعلق ثانوی شود.

از کلام این سید اجل معلوم می‌شود که از یک نکته اساسی غفلت کرده و آن نکته این است: اگر بدن به کلی فاسد شود و ترکیب آن منحل گردد، اعضا و مزاج فاسد می‌گردند و با فساد ترکیب تعلقی از برای نفس باقی نمی‌ماند، چون تعلق معلول مزاج صالح است. غفلت از کیفیت وجود نفس و مراتب و مقامات آن و کیفیت انبعاث قوا از آن منشأ خبط مذکور شده است.

نقل و تزییف

إن بعض الاجلة المتأخرین، وحید عصره و فرید دهره استاذ مشایخنا العظام الآقاعلی المدرس (رحمه الله)^۱ قد تصدی لتصحيح المعاد الجسمانی و عود الروح إلى البدن العنصری فی رسالة «سبیل الرشاد» لابأس بذکر کلامه علی نحو الاختصار و بیان وجوه الخلل فيه.

هذا الرجل العظیم یقول إن نصوص الكتاب والسنة تدلان علی عود الروح الی

۱. مرحوم آقاعلی مدرس تبریزی پسر حکیم محقق آخوند ملاعبدالله زنوزی تبریزی در رساله سبیل الرشاد که به مفر نفس اسفار قسمت معاد نوشته، خواسته است عود روح به بدن (معاد جسمانی) را بدون محذور اجتماع دو نفس بر بدن واحد و بدون رجوع فعلیت به قوه اثبات نماید. آقاعلی از اکابر فلاسفه و از اعظام شارحان کلمات صدر المتألهین است. بسیار شخصی محقق و در احاطه به کلیات شایخ کم نظیر و اهل تصرف در مبانی بوده است. مدتی در اصفهان خدمت والد ماجد خود آخوند ملاعبدالله و حکیم محقق حاج ملا محمد جعفر لنگرودی و آخوند ملا اسماعیل اصفهانی تحصیل کرده است و مدتی هم در قزوین از محضر حکیم محقق آخوند ملا آقای قزوینی استفاده نموده است. به معیت پدر خود از اصفهان به تهران مسافرت می‌کند. مدتها در مدرسه سپهسالار به تدریس فلسفه اشتغال داشته است و در سنه ۱۳۰۷ هـ. ق در تهران وفات کرده است.

البدن الجسمانى الدنياوى ولما كانت إعادة النفس إلى البدن فى هذه النشأة وحشرها فيها مستلزماً للتناسخ، اختار أن البدن يذهب إلى حيث الروح بالحركة الجوهرية ومنشأ هذه الحركة هي العلاقة الذاتية التي تكون بين النفس والبدن وعدم انسلاخها بالكلية عن البدن بالموت، لأن العلاقة الذاتية لاتزول بالموت وبهذه العلاقة يتحرك البدن إلى حيث الروح وغاية وجوده وحركته هي اتصاله بالنفس.

قال فى حواشيه على الأسفار: «فاذا فارقت النفس البدن تخلف فيها آثاراً وودائع من جهاتها الذاتية وملكانها الجوهرية وهذا الاستخلاف يترتب على تدبيرها الذاتي للبدن وإيجابها له بضرب من التبعية وليس لها فيه قصد وشعور، بل إنما هو أمر طبيعي تكويني. فإذا البدن بعد مفارقة نفسه ممتازة في الواقع عن سائر الأبدان المفارقة عنها نفوسها، وكذا عناصره عن عناصرها بهذا الاستخلاف بحيث إذا شاهدته نفس قوية مكاشفة شاهدته على صفة هذا الاستخلاف ويحكم بأنه بدن افرقت عنه نفس كذا وكذا».

أقول: وليت شعري ما المناسبة بين المادة القابلة والصورة المفارقة المجردة بعد انسلاخها وترفعها عن المادة ورجوعها إلى الآخرة؟ والنفس إذا فارقت البدن، البدن يصير تراباً فاسداً مضمحلاً وهباءً منشوراً يقع في دار الحركات والمتحركات وربما يصير نباتاً أو حيواناً وإنساناً وإذا فسد البدن وانحل تركيبه لا يبقى فيه مزاج صالح للتعلم ولا يبقى على بدنيتته ويرجع كل جزء منه إلى أصله وجوهره ومبدأ تعلق النفس على البدن إنما يكون بعد حصول المزاج والاستعداد القابل للنفس وإذا خرجت النفس عن البدن، ينحل المزاج ويبطل البدن؛ بل الحق أن منشأ الموت ليس إلا إعراض النفس عن البدن والإعراض إنما يحصل بعد فساد المزاج وانحلال القوى، والسرف فيه أن المادة الجسمانية متحركة دائماً ولا يبقى في هذه النشأة شيء ثابت في آئين والبدن مثل سائر المواد الجسمانية بعد إعراض النفس يتصور بصورة أخرى وما قال (ره) إن البدن يتحرك إلى حيث الروح وهو متميز عن سائر الأبدان كلام لا ينبغي صدوره عن أصاغر الطلبة، فضلاً عن هذا الرجل النحرير الذي يأتي بجودة الفكر بما يقرب من شق القمر والبدن

إذا صارت أجزائه متفرقة وصار كل جزء منه جزءاً لنوع من الأنواع لا يبقى حينئذ وجوده فضلاً عن تميزه وكل مادة تقتضي صورة مناسبة لذاتها .

وأسخف من هذا قوله : «يتعلق النفس ثانياً بالبدن الدنيوي لكن برجوع البدن إلى الآخرة وإلى حيث الروح لا يعود النفس إلى البدن ، فيكون النفس واقفاً والبدن يتحرك إليها» . أقول زعم هذا الرجل التحرير أن البدن لا يتصور بصورة أخرى بعد مفارقة النفس عنه ولا تحل فيه صورة أصلاً وليس الأمر كذلك بداهة أن المادة الجسمانية التي كانت بدن زيد مثلاً إذا صارت متصورة بصورة نباتية أو حيوانية ، فلا محالة يتحد مع الصورة الحالية فيها ولا تبقى فيها المناسبة التي كانت بينها وبين النفس المفارقة وإن كانت العلاقة الباقية من مجرى الصورة اللاحقة التي تصورت المادة بها مع إنه باطل في نفسه لا ينتج ما هو (ره) بصدده .

والعجب أنه (ره) فراراً عن مفسدة التناسخ قال : برجوع البدن إلى الروح وهذا مع أنه لا أصل له لا ينفعه بل هو كـرّ على ما فرّ منه ، لأنّ تعلق الروح بالبدن مع حركة البدن إليها إن كان في هذه النشأة يلزم التناسخ ، لأنّ التعلق بالبدن الدنيوي لا يكون إلا في هذه النشأة وإن كان مراده أن البدن يتحرك ويستكمل شيئاً فشيئاً إلى أن يتجرد عن المادة ، فيلزم أن لا يكون المحشور في المعاد البدن الجسماني المادي مع أنه خلاف الفرض وإن قال قائل كما ذكره بعض مشايخنا العظام في العلوم العقلية والمعارف الإلهية في توجيه كلامه في بعض اوقات استفادتي منه دام ظله ، هو الحكيم المحقق سيد الفقهاء والمجاهدين ، وحيد عصره وفريد دهره السيد ابو الحسن القزويني -روحي فداه- إن آخر استكمال البدن يكون مبدأ تعلق النفس به ثانياً فنقول : إن كان هذا التعلق في الدنيا يلزم أن تكون الآخرة عين الدنيا ويلزم رجوع النفس ، بل تجافيها عن مقامها الشامخ إلى البدن ولا نعني من التناسخ إلا هذا ؛ مع أن التعلق يستدعي حصول المزاج المعتدل المناسب للتعلق فيلزم اجتماع النفسين على بدن واحد وإن كان هذا التعلق في الآخرة ، فلازمه تبدل البدن المادي وانتقاله من هذه النشأة إلى البرزخ فيلزم خلاف الفرض .

خلاصة الكلام أن النفس بعد بلوغها إلى الكمالات اللائقة بها الكامنة في ذاتها

لا تنزل إلى رتبة ارتفعت عنها وقد علمت أن الموت عبارة عن بلوغ النفس إلى الكمالات اللائقة بها واستغنائها عن الآلات ويلزم من تعلقها بالبدن ثانياً رجوع فعليتها إلى القوة وهذا كاشف عن احتياجها إلى البدن ويرشدك إلى هذا قوله تعالى : «رب ارجعوني لعلّي أعمل صالحاً كلاً أنها كلمة هو قائلها» . والحق مع المصنف العلامة - اعلى الله مقامه - والمعاد في يوم المعاد عين هذا البدن الشخصي الموجود في هذه النشأة لا بدن مثله . وإن شئت زيادة التحقيق في هذا المقام فراجع إلى كتب صدر المتألهين ، فإن أمثال هذه التحقيقات حقه (قده) في الدورة الاسلامية .

نقل و تحقيق

قال صدر المتألهين في الشواهد : «الاشراق السادس عشر في كيفية خلود أهل النار الذينهم أهلها فيها . هذه مسألة عويصة موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشف وكذا موضع خلاف بين علماء الكشف ، هل تسرمد العذاب عليهم إلى ما لانهاية له أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء ، فينتهي العذاب فيهم إلى أجل مسمى ، مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وانهم ما كثون الى ما لانهاية له ، فإن لكل من الدارين عماراً ولكل منها ملاؤها والاصول الحكمية دالة على أن القسر لا يدوم على طبيعة وأن لكل موجود غاية يصل إليها يوماً وأن الرحمة الالهية وسعت كل شيء ، كما قال جلّ شأنه : «عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء» . وعندنا أيضاً اصول دالة على أن الجحيم وآلامها وشروورها دائمة بأهلها ، كما أن الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة بأهلها ، إلا أن الدوام لكل منهما على معنى آخر وأنت تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس غليظة وقلوب قاسية ولو كان الناس كلهم سعداء لاختل النظام إلى أن قال : فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهي ومقتضى ظهور اسم رباني ، فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع اليها ، تكون ملائمة لذيدة وإن وقعت المفارقة عنها أمدأ بعيداً . كما قال وحيل بينهم وبين ما يشتهون والله متجل بجميع الأسماء في جميع المقامات فهو

الرحمن الرحيم وهو العزيز الغفار . وفي الحديث : «لولا أن تذبّون لذهب بكم وجاء بقوم يذبّون»^۱.

ملخص مراده من هذه الكلمات وأشباهاها التي ذكرها في هذا الكتاب وسائر كتبه في هذا البحث : إنّ جميع الموجودات متحركة إلى الحق الاول ، لأنّ لكل وجهة هو موليتها «وما من دابة الا وهو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم» وهو غاية كل شيء ونهاية كل موجود وقد قرر أنّ النهايات هي الرجوع إلى البدايات والتوجه إلى المبدأ الوجود والسير إليه فطري لكل موجود وانصراف الأشياء عن الحق وإنكارها له وتمردّها عن أوامره ونواهيه واكتساب الملكات الرذيلة الردية لا ينافي السعادة الذاتية والتوجه الجبلية .

وقد قرر في مقرّه أنّ جميع الحركات والانتقالات في الأشياء إلى الله وبالله وفي سبيل الله وكل شيء بحسب الفطرة ذاهب إليه واذا حصلت في الكافر والمنافق والعاصي ملكات ردية حاصلة عن الكفر والنفاق والعصيان ، فلا محالة ينحرف عمّا فطر عليه وبقدر انحرافه عن الفطرة يعاقب في الآخرة ، إلا أنّ الفطرة الأصلية يقاوم مع العذاب والألم الناشي عن التمرد ولما كان جوهر النفس مجرداً غير قابل للفساد والحق يتجلى في كل شيء بالرحمة الذاتية ومبدأ العذاب امر عارض على الفطرة والذاتي يدوم والعرضي يزول والقسر ليس بدائمي ولا أكثرى ، يرجع مآل كل موجود إلى الرحمة .

اصل نقدش لطف و داد و بخشش است

قهر بروی چون غباری از غش است

می دهد جان را فراقش گوش مال

نابدانسد قدر ایام وصال

گفت پیغمبر که حق فرموده است

قصده من از خلق احسان بوده است

وفي الادعية الماثورة «برحمتك التي وسعت بها كل شيء».

آن خدای دان همه مقبول و ناقبول

من رحمة بدا و إلى ما بدا يسؤل

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق

این است سر عشق که حیران کند عقول

خلقان همه به فطرت توحید زاده اند

این شرك عارضی شمر و عارضی يزول

یک نقطه دان حکایت ما کان و ما یكون

این نقطه که صعود نماید گهی نزول

قال (ره) نقل في الفتوحات: «إنهم يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من

الناس ويبقى أبوابها تصطفق وينبت في قعر جهنم الجرجير».

أقول: سبقة الرحمة على الغضب لا تنافي دوام العذاب، لأن الرحمة الرحمانية

التي وسعت كل شيء غير العنايات الخاصة التي تشمل أهل الإيمان دون أهل الكفر

والعصيان. نعم غلبة الرحمة على الغضب غير قابلة للإنكار والمخلدون في النار بالنسبة

إلى أهل النجاة أقلون.

والحق أن دار الجحيم دار بلاء ونقمة آلامها وشرورها دائمية وليس لأهلها خلاص

عن هذا السجن والآيات القرآنية والمأثورات النبوية والولوية ناطقة على خلود أهل

الكفر والعصيان في النار على الدوام وحمل العذاب على العذب وحمل الخلود على

الزمان الطويل، لعب بالآيات القرآنية والروايات الواردة عن أهل العصمة

والطهارة ﷺ والسرف في ذلك أن الدار الآخرة دار فعلية وكمال وينتهي فيها الحركات

وليست بدار إعداد واستعداد، لأن النفس في الآخرة مستكفية بذاتها وقد قررنا في مقرة

أن النفوس بحسب بدو الوجود وإن كانوا داخلين تحت نوع واحد، لكن بحسب الحشر

والنشأة الأخروية أنواع متباعدة.

ولاشك أنه بناء على الحركة الجوهرية النفس الناطقة تتصور بصور مناسبة لأفعالها

وأعمالها في هذه النشأة والهيئات الرديئة المظلمة والصور البهيمية الكدرة إذا بلغت إلى حد تصورت النفس بها وصارت داخلية في وجود النفس واستحكمت ببنائها في الروح، بحيث صارت منشأ فعليتها لا يمكن زوال هذه الصور المولدة المؤدية وما تزول في الآخرة عن النفوس ويتخلص النفس عن آلامها وشرورها إنما هي أعراض غريبة غير داخلية في جوهر النفس وهوية وجودها وأما الذين رسخت في باطن وجودهم هذه الملكات ليس لهم رافع خارجي ولا داخلي ولا يرتفع عنهم العذاب، بل يدور عليهم دائماً ويتجدد عليهم أزلاً وأبداً وإذا لم تكن لهم حركة مستقيمة، فلا محالة يقفون في النار وغاية حركاتهم تجدد العذاب ومبدأ هذا العذاب جوهر ذواتهم وحقيقتهم والمبدأ دائمى بدوام الحق والعذاب تابع له والوجود الفاضل عن الحق يمر على المؤمن والكافر على الأول رحمة ونعيم وروح وريحان وعلى الكافر عذاب وغصة.

بريكى زهر است و بر ديگر شكر

وفي الصحيفة المكنونة «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليدوقوا العذاب. وإن شجرة الزقوم طعام الأثيم كالمهل يغلى في البطون كغلى الحميم.»

فالعذاب صعود و نزول إعداداً وإيجاباً بالنسبة إلى النفوس والأبدان الأخروية ولا يمكن لأهل الخلود الخروج عن دائرة العذاب، فلا مبدأ لحركة أهل الجحيم لا خارجاً ولا داخلًا، لأن الخروج ناشئ عن الحركة المستقيمة طوياً وإذا كان مبدأ الحركة نفس ذات المتحرك فلا محالة يدور على نفسه في الحركة، فمادام ذاته باقيةً والعذاب باقٍ والمتحرك في الآخرة مستكف بذاته ومبدأ ذاته وغاية وجود أهل النار ذوق العذاب. هذا مجمل الكلام في هذا المقام والتفصيل يقتضي مجالاً واسعاً.

تلخيص عرشي

إعلم أن مبدأ العذاب ومنشأ الإحراق في الآخرة عبارة عن الملكات الحاصلة لكل إنسان بحسب أعماله وأفعاله، كما أن مبدأ الثواب ومنشأ اللذات الأخروية ليس إلا الملكات الراسخة في النفوس ولما كانت النشأة الآخرة نشأة تامة مجردة عن المادة

الجسمانية المستحيلة الكائنة ، لا تكون علل التعذيب والتنعيم خارجة عن ذات النفوس المحشورة وليس الآخرة دار العلل الاتفاقية الخارجة المؤثرة في الأشياء ، فكل انسان يحشر في الآخرة مع ما اكتسبها من الملكات والصور الحسنة الحاصلة من الرياضات النفسانية والعبادات والأعمال الصالحة أو الصور البهيمية والملكات الشيطانية الحاصلة من التمرّد والعصيان والعناد والإنكار ومخالفة الرّسل والسفراء الإلهية ﷺ والمعذب أمر داخلي غير خارج عن حيطة وجود المعذب . قال عزّ من قائل في سورة آل عمران : «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً» وقال في سورة بنى اسرائيل : «وكل انسان الزمنا طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيماً» قال في سورة الكهف : «ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون : يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها» .

اتحاد عاقل و معقول و تحقیق در حقیقت علم

یکی از مسائلی که حکمای دوره اسلامی آن را شدیداً انکار نموده‌اند و صدرالمতألهین آن را برهانی نموده‌است، مسأله اتحاد عاقل و معقول است. شیخ الرئيس و اتباع او مقدماتی را که اثبات اتحاد عاقل و معقول بر آن مقدمات توقف دارد، تحصیل نکرده‌اند و چون آن مقدمات را صدرالمتألهین به نحو اعلا و اتم اثبات نموده‌است، اتحاد عاقل و معقول را که از نفائس فلسفه الهی است و در موارد زیادی مبانی مهمه‌ای را نتیجه داده‌است، قبول فرموده‌است.

اصولاً آخوند ملاصدرا در فهم حقایق علم الهی غریزه و قریحه مخصوصی دارد که این غریزه و لطافت روح در دیگران کمتر است. لذا مطالبی که در کتب او مندرج است و اختصاص به او دارد به سبک مخصوصی است و کاملاً از مبانی دیگران ممتاز است.

مقدماتی را که آخوند برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، بلکه هر مدرک بالذاتی با مدرک خود مبرهن نموده‌است، در کتبش متفرق است. مثل اصالت وجود، و حدوث جسمانی نفس و اتحاد علت و معلول (به حسب حقیقت و رقیقت) و بیان

آن که نفس ناطقه کل القواست و اثبات آن که علم مطلقاً برگشتش به یک نحوه از وجود مجرد است و داخل در مقوله کیف و از اعراض متأخره از وجود معروض نیست و تقریر آن که متضائفین از اقسام تقابلی که اطراف آن مجتمع نشود نیستند، به خلاف تقابل سلب و ایجاب و عدم و ملکه و تضاد که با پرهان ثابت شده است که بوجه من الوجوه اطراف آنها مجتمع نشوند و تثبیت این معنا که سلوک اشیا به طرف مبادی خود است و بالاخره موجودات به اصل خود خواهند پیوست: «النهايات هي الرجوع الى البدايات» و تحقیق آن که ترکیب ماده و صورت اتحادی است و به وجود واحد موجودند و تبیین این معنا که شیء واحد در سلوک تدریجی ممکن است جامع کمالات مختلفه و منشأ انتزاع معانی و مفاهیم متعدده شود و هرچه وجود قوی تر و کاملتر شود، مفاهیم متعدده بیشتر از آن انتزاع خواهد شد و شیء در سلوک تدریجی و استکمال جوهری فعلیت بر فعلیت می افزاید و هر صورتی زمینه و ماده است برای صورت دیگری که از استکمال حاصل می شود و نفس ناطقه به حسب بدو وجود ماده از برای صور عقلی و خیالی و حسی است و صورتها یکی بعد از دیگری منشأ استکمال جوهری و قوت وجودی نفس می شوند و ممکن نیست نفس در ابتدای وجود جوهر مجرد متحصل بالفعل باشد. ملاک فعلیت و تجردش ادراکات است. این قبیل از تحقیقات صدرالمآلهین را موفق به اثبات اتحاد عقل و عاقل و معقول نموده است. ما به طور اختصار این مطلب شریف را بیان نموده و اشکالات شیخ را در نفی اتحاد نقل کرده و وجوه فساد آن را بیان خواهیم کرد، فقط سعی ما در این رساله بیان منظور صدرالمآلهین است.

بحث و تحصیل

علم مطلقاً برگشتش به یک نحوه از وجود مجرد است که از حلول در ماده جسمانیه معراست، برای آن که جسم و جسمانیات به واسطه بودنشان حقیقت افتراقیه صلاحیت از برای معلوم بودن ندارند. چون جسم مرکب از ماده و صورت

است؛ هیولی امر مبهم و غیر متعین و از نهایت ابهام، بدون انضمام با غیر تحصیل و خارجیت ندارد. بلکه از موجودات بالفعل و متعین نمی باشد و تعینش فقط به صورتی است که در آن حلول نموده است.

صورت جسمانی که حلول در هیولی دارد به واسطه انغمارش در ماده و ترکیبش از اجزای ذات صریح بالفعل ندارد که متعلق ادراک شود. هر جزئی از اجزای جسم از جزء دیگر غایب و حقیقتی غیر از افتراق محض ندارد و شیء مادامی که ذات صریح و وجود محصل بالفعل نداشته باشد، معلوم واقع نمی شود.

به عبارت دیگر هر صورت جسمانی حال در هیولی چون دایماً در حرکت است، در وجودش قوه عدم و در وحدتش کثرت و در اتصالش انفصال اخذ شده است و هر هویت تدریجی الوجود وجود لذاتها ندارد، چون هویت صریحه در اعیان ندارد. موجود اگر وجودش برای خودش ثابت نشد و حلول در ماده جسمانی داشت، ذات خود را نائل نیست. وقتی ذات خود را به تمام واجد نبود نه ذات خود را ادراک می نماید و نه می توان آن را ادراک نمود. پس باید معلوم و عالم و علم دارای وجود جمعی و صریح باشند.

این که جماعتی از ارباب تحصیل گفته اند: صور جزئی موجود در ماده مرتبه اخیر علم حقت اشتباه کرده اند، چون موجود جسمانی دایماً در تبدل و تغیر و واقع در حرکات و متحرکات است. ادراک آن بدون آلت جسمانی محال است و این که گفته اند: موجودات جسمانی نسبت به علل طولیه ثابت و غیر متغیرند و اختلاف تجددی ندارند، قوی است که از پیشگاه تحقیق دور است^۱.

۱. چون مقارنت با ماده و تجرد از آن امری اضافی نیست که حقیقتی نسبت به وجودی مجرد و نسبت به وجودی دیگر مادی باشد. بنی اگر کسی موجودات ماده را مدرك بالذات نداند و وجود آنها را به واسطه صورتی ادراکی مشهود حق داند، کلامی نام است. چون هر موجود مادی غیر ادراکی متحد است با وجود ادراکی مشهود بالذات. رجوع شود به الهیات و مباحث عقل و معقولات و بحث مثل افلاطونی اسفار.

تحقیق عرشی

بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک در حقیقت وجود و توحید خاصی علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه از قبیل عشق و حب، داخل در مقوله ای از مقولات جوهریه و عرضیه نمی باشند. بلکه این صفات از شؤون وجودند و حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض، معذک با جوهر جوهر و با عرض عرض است. در جای خود بیان کرده ایم: اگر معنایی در بیشتر از یک مقوله از مقولات جوهریه و عرضیه تحقق داشته باشد، داخل در سنخ ماهیت نمی باشد و خارج از مقولات است و جنس و فصل ندارد^۱.

حقیقت علم که عبارت از انکشاف است در واجب و ممکن موجود است، بلکه به نظر تحقیق می توان گفت: چون مبدأ حقایق وجودیه حقیقت بسیطة حق تعالی می باشد و آن حقیقت بی همتا به حسب نفس ذات علت و مصدر اشیا است و اشیا و معالیل امکانیه از لوازم ذات آن ذات بهجت انبساطند و حقیقت مقدسه حق به حسب جوهر و صمیم ذات مبدأ اشیا است و حضرت ذات مبدأ جمیع صفات کمالیه است به نحوی که همه کمالات وجودیه در غیب ذات با ذات عینیت دارند. تنزل حقایق از مقام ذات توأم با همه کمالات است و کمالات و صفات وجودیه متجزی نمی شوند والا لازم آید که صریح ذات حق علت اشیا نباشد. النهایه هر چه وجود تنزل نماید و از حق دورتر شود اوصاف و شؤون وجودیه ضعیف تر می شود. بنابر آنچه ذکر شد علم از سنخ وجود است و داخل مقوله جوهر یا عرض نمی باشد^۲.

محققان قبل از صدر المتألهین در این مسأله مختلف سخن گفته اند، برخی

۱. چون مقولات جوهریه و عرضیه هریک جنس عالی اند و جامع جنسی ندارند.

۲. ابن که وحید عصر خود محقق سبزواری در وجود ذهنی اشکال بر صدر المتألهین نموده از جاده صواب دور افتاده است، وجه فساد کلام او بیان خواهد شد.

بین علم حضوری و حصولی خلط کرده اند. جمعی علم را از مقوله اضافه که اضعف اعراض است دانسته اند. جماعتی علم را از کیفیات نفسانیه و اعراض حاله در نفس دانسته اند. دسته ای علم را از مقوله انفعال می دانند «وللناس فیما یعشقون مذاهب».

نقل و تحقیق

رئیس حکمای مشائین شیخ اجل ابن سینا - قدس سره - در موردی علم را معنای سلبی دانسته و گفته است^۱: «كون الباری عاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته، لأن معنى عاقلية ومعقولية تجرده عن المادة وهو أمر عدمي». در مورد دیگر علم را صورت مرتسمه در جوهر عاقل می داند (صورت مطابق جوهر معقول) در اشارات^۲ گفته است: «درك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك، فيكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية». در موردی علم را مجرد اضافه دانسته و گفته است: «إن العقل البسيط الذي لو اوجب الوجود ليست عقلية لأجل حصول صور كثيرة فيه، بل لأجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط، إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية»^۳.

شیخ در موضع دیگر از کتب خود، علم را کیفیت صاحب اضافه دانسته است. در شفا (مباحث امور عامه) علم را به حسب ذات از مقوله کیف و به اعتبار حکایت صورت علمیه از خارج بالعرض از مقوله مضاف دانسته است.

در جای دیگر علم را منقسم کرده است به علم فعلی و انفعالی. تغیر معلوم

۱. الهیات شفا مبحث علم باری.

۲. شرح اشارات طبع جدید (نهران)، نمط ثالث (۱۳۷۸)، ص ۳۰۸.

۳. گویا این عبارت را آخوند از تعلیقات نقل کرده است، در شفا و اشارات عبارت مذکور نیست.

خارجی را در علوم انفعالی موجب تغیر علم دانسته است و در علم فعلی چون علم تابع معلوم نیست، بلکه علت وجود خارجی معلوم است، تغیر معلوم مستلزم تغیر علم نمی باشد^۱.

حکیم محقق و فیلسوف اعظم شیخ الاشراق - اعلى الله قدره فى التثانین العقلية والمثالية^۲ - در حکمة الاشراق و مطارحات و سایر کتب خود فرموده است: «النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه (وهو النور المحض لا يشراقه في نفس الامر وظهوره لنفسه اي إدراكه لها ولهذا لا يغيب عنها) وإلى نور في نفسه وهو لغيره (وهو العارض) والنور العارض عرفته أنه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه وإن كان نوراً في نفسه لأن وجوده لغيره والجوهر الغاسق ليس بظاهر في نفسه ولا يكون نوراً في نفسه ولا لنفسه^۳». شیخ الاشراق علم را ظهور و ظهور را عین نور می داند و نور را منقسم نموده است به نور لنفسه و نور لغيره. نور لغيره را که وجودش برای غیر ثابت است، دو قسم کرده است: یک قسم که نور لنفسه است و قسم دیگر که نور لنفسه نیست و بالذات کدر است. نور لنفسه که مدرك ذات خود است، حقیقت حق و جواهر مجرد می باشد. نور لنفسه بنابر تقدیر ثانی نفوس مجردة ناطقه می باشد. علم به غیر را در این جا همان اضافه نوریه بین دو شیء نورانی گرفته است.

تحقیق آن است که علم مطلقاً یک نحو وجود مجرد است که تجرد در ذاتش

۱. مراجعه شود به الهیات شفا علم باری و اشارات. شیخ (ر) در شفا و سایر کتب خود ملاک علم تفصیلی حق را به صور مرتسمه می داند و صور علمیه علوم فعلی حق می باشند و حق به واسطه مشاهده صور اشیاء خارجی را ایجاد می نماید. البته این علم، علم تفصیلی منبعت از علم اجمالی در ذات است. این قول بسیار سخیف است، وجه بطلان آن را در این رساله ذکر خواهیم کرد.

۲. شهاب الدین أبو الفتح یحیی بن حبش بن أمیرك السهروردی (سهرورد ۵۴۹هـ. ق. - ۵۸۷هـ. ق. حلب).

۳. شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹۹، چاپ سنگی.

مأخوذ است. النهایه موجود مجرد گاهی تجردش فطری است و به حسب خلقت و وجود تجرد دارد و نحوه وجودش وجود تجردی است و حالتی غیر تجرد از ماده برایش متصور نمی باشد.

گاهی تجرد به واسطه تقشیر از ماده جسمانی حاصل می شود و ذهن صورتهائی از مواد خارجی انتزاع می نماید. علی ای حال وجود علمی و ادراکی باید مجرد باشد و چون علم حقیقت مشککه است، مراتب مختلفه ای دارد و اصل حقیقت در تحت مقوله ای از مقولات جوهری و عرضی نمی باشد و علم را ما حتی در علم به غیر از مقوله کیف نمی دانیم، بلکه متحدالوجود با جوهر عاقل می دانیم. سخیف ترین اقوال در علم قول امام فخر رازی است^۱ که علم را از مقوله اضافه می داند و از برای فرار از اشکالات وجود ذهنی به کلی صور حاصله از اشیا را در مقام تعقل و تخیل انکار نموده است و حقیقت علم را اضافه می داند، در حالتی که علم به ذات بدون اضافه تحقق دارد. مثل علم حق تعالی و جواهر مجرد به ذات خودشان و علم انسان به معدوم؛ حقیقت علم شاید از مقوله کیف باشد، برای آن که علم حق به اشیا و به ذات خود و علم نفس به ذات خویش و تعقل جواهر مجرد ذات خودشان را کیف نفسانی نیست، بلی در علم به غیر آن هم در علم انفعالی صورت علمیه ملازم با فعل و انفعال نفسانی و اضافه به خارج است نه آن که اضافه و فعل و انفعال در قوام ذات آن اخذ شده باشد.

فرق بین علم حضوری و حصولی

علم علی الاطلاق عبارت از یک نحوه وجود مجرد از ماده است. وجود

۱. امام فخر همیشه و در همه موارد به فکر حل اشکال نیست. اگر مطلب علمی خالی از غموض نباشد به جای آن که در صدد حل اشکال و چاره از برای فهم مطلب برآید، اصل مطلب را انکار می نماید و گرنه شخص متدرب و اهل تحصیل مرتکب این قبیل از هفوات نمی شود.

مجرد از ماده همان طوری که ذکر شد تجردش گاهی به حسب اصل وجود است، مثل مجردات تامه (عقول) و مجردات ناقصه (وجودات برزخی). این قسم از موجودات نفس ذاتشان برای خودشان مشهود و نحوه وجودشان معلوم و حاضر از برای علتشان می باشد.

گاهی شیء حقیقتی غیر از صورت منغمر در ماده ندارد، چنین وجودی اگر بخواهد معلوم و مشهود گردد، باید صورتی از آن در ذهن حاصل آید که به وساطت آن صورت مشهود گردد^۱. علم به این قبیل از موجودات بدون تمثیل صورت امکان ندارد. این علم را علم حصولی گویند و آن که علم را به صورت حاصله از شیء نزد عقل یا نزد خیال تعریف کرده است، باید علم حصولی را قصد نموده باشد. علم حصولی گاهی بدون آن که در خارج مصداقی داشته باشد، محقق می شود. مثل علم به ممتنعات و ممکناتی که وجود خارجی ندارند و فقط در نشأه ذهن تحقق دارند، در وجود ذهنی اسفار به طور تفصیل این معنا ذکر شده است.

بحث و تحقیق

افاضل از فلاسفه قدست اسرارهم - صور علمیه قائمه به نفس را اعراض ذهنیه دانسته اند و قیام صور را به نفس قیام حلولی می دانند. ناچار صورت حال در ذهن از مقوله کیف خواهد بود. صدرالمتألهین قیام صور ذهنیه را به نفس قیام صدوری می داند^۲.

-
۱. صورت حاله در ماده را معلوم بالعرض و صورت حاکی از خارج را معلوم بالذات نامیده اند. حقیقت علم همان معلوم بالذات است. گاهی هم به صورت ذهنی معلوم بالعرض گویند. چون صورت کاشف و مرآت از برای خارج است و مقصود ادراک شیء خارجی است، چون خودش در ذهن نمی آید، صورتی از آن بر می داریم والا آنچه که مقصود بالذات است، همان خارج است.
 ۲. صدرالحکما قیام صور خیالیه را قیام صدوری می داند، ولی صور عقلیه را در اوایل ادراک کلیات به نحو مشاهده شیء از مکان بعید می داند. در اواسط ادراکات که نفس دارای قوه و کمال می شود به نحو اتحاد با عقل فعال و بعد از اتحاد تام فائز است که نفس سمت خلاقیت پیدا می نماید.

بنابر طریقه قوم که علم را عرض ذهنی و از مقوله کیف می دانند، اشکالاتی وارد می آید که ذب آن اشکالات امکان ندارد و آنچه را که محققان و راسخان در فلسفه در جواب اشکالات وجود ذهنی ذکر کرده اند، اشکال بر اشکال افزوده اند نه آن که عریضه ای را حل کرده اند. چون ادله وجود ذهنی اثبات می نماید که اشیا به حقائقها حاصل در ذهن می شوند نه به اشباحها. چون ذات و ذاتیات در جمیع انحاء وجودات باید محفوظ باشند، عدم انحفاظ ذات و ذاتیات ملازم با سلب شیء از نفس است. لذا گفته اند: مطابقت علم با معلوم خارجی شرط است، اگر معلوم خارجی عرض باشد صورت حاکیه از آن شیء عرض خواهد بود. اگر ما صورتی از انسان در ذهن خود ممثل نماییم، آن صورت منحل به جنس و فصل (حیوان و ناطق) می شود، ولی اگر کیف خارجی را تصور نماییم، انحلال آن به حیوان و ناطق لازم نمی آید. اگر ما جوهری را در ذهن خود تصور نمودیم، این صورت به اعتبار حکایت از خارج جوهر خواهد بود، همین معنای موجود در ذهن به اعتبار حلول در ذهن عرض است و شیء واحد نمی شود هم جوهر و هم عرض باشد و تعدد اعتبار موجب جواز اجتماع متقابلین نمی شود. اجتماع متقابلین مطلقاً محال است. نحوه وجود عرض و جوهر متبائن است. قول به این که عرض از عروض است و عروض عبارت از نحوه وجود است و چون عرض جنس عالی نمی باشد و عرض عام است از برای مقولات عرضیه، اشکال ندارد که به جوهر ذهنی به اعتبار حصولش در ذهن صادق باشد و لازم نمی آید که یک شیء دو جنس داشته باشد. اشکال وقتی غیر قابل انحلال است که شیء واحد دارای دو جنس باشد، قولی باطل است. چون تغییر لفظ معنا را مختلف نمی نماید.

حق آن است که نفس در جمیع مراتب ادراک هم سمت خلافت دارد، چون در جمیع موارد علم تا معلوم در ذهن حاصل نشود، علم حاصل نیابد و چون نفس مجرد است قیام معلوم به نحو صدور خواهد بود و هم نفس سمت اتحاد با قدس و خزینه مقولات دارد و تعقل بدون اتحاد با عقل فعال امکان ندارد، ولی اتحاد مراتبی دارد. اتحاد در قوس صعود و خلافت در قوس نزول است.

در مفهوم عرض حلول در موضوع مأخوذ است و عرض به حسب مصداق نعت از برای موضوع خود می باشد و از این شأن به حسب وجود انسلاخ ندارد. به چنین حقیقتی جوهر صدق نمی نماید، چون جوهر به حسب نحوه وجود وصف از برای غیر نمی باشد، روی این جهت عرض و جوهر تقابل دارند و تقابل مانع از صدق آن دو بر یک شیء واحد است.

اشکال دیگر وجود ذهنی آن است که تحقق اشیا در نفس به حقائقها ملازم با تجنس شیء واحد به دو جنس مختلف است، چون علم به هر مقوله ای از مقولات خارجی به جوهر و چه عرض باید از جنس همان مقوله باشد، پس موجود ذهنی به اعتبار حکایت از خارج جوهر یا کم یا کیف محسوس یا اضافه یا مقوله دیگر است به اعتبار وجود ذهنی و حلول در نفس کیف نفسانی است لازم آید که شیء واحد هم کیف نفسانی باشد و هم جوهر.

شیخ الرئيس فرموده است:

أما العلم فإن فيه شبهة وذلك لأن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وأعراض، فإن كانت صور الأعراض أعراضاً فصور الجواهر كيف يكون أعراضاً، فإن الجوهر لذاته جوهر فماهية لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إليها في الوجود الخارجي. فنقول: إن ماهيته الجوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع وهذا الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة، فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع أي أن هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع وأما وجوده في العقل بهذه الصفة وليس ذلك في حده من حيث هو جوهر، أي ليس حد الجوهر أنه في العقل لا في موضوع، بل حده أنه سواء كان في العقل أو لم يكن فإن وجوده في الأعيان ليس في موضوع.^۱

این بیان را از شیخ کثیری از مقلدین قبول کرده اند، ولی به نظر تحقیق اساس محکمی ندارد؛ برای آن که صور علمیه اگر بالذات کیف نفسانی باشند، مفهوم کیف بر آنها صادق است (صدق جنس بر انواع خود) همین صور به اعتبار حکایت از خارج و تمامیت ادله وجود ذهنی جوهر یا کم یا کیف محسوسند. به این اعتبار حد مقوله خارجی بر صور علمیه باید صدق نماید، لازمه صدق اجتماع متقابلین است. اگر صور علمیه مثلاً جوهر بالعرض و کیف بالذات باشند، باید ذاتیات و ذات در جمیع انحای وجودات حفظ نشده باشند.

و این که شیخ - اعلی الله مقامه - فرموده است به ماهیات جوهریه در ذهن حد مقوله جوهر صادق است و جوهر ذهنی اگر وجود خارجی پیدا نماید، مستقل و غیر قائم به موضوع است. کلامی دور از تحقیق است. چون ملاک جوهر بودن شیء آن است که مصداق جوهر باشد و این که گفته اند جوهر حقیقتی است که اگر در خارج محقق شود، در موضوع حلول ندارد با این معنا خواسته اند بگویند نحوه وجود جواهر حلول در موضوع ندارد نه آن که اگر به چیزی جوهریت به نحو تعلیق بر محال صدق نمود، آن شیء مصداق جوهر است. مفاهیم ذهنیه فرد از برای جوهر نیستند، علاوه بر این صور ذهنیه در خارج محقق نخواهند شد. وجود ذهنی با وجود خارجی تباین دارد و هر یک به حسب وجود غیر یکدیگرند و نشأشان، نشأه مختلف است. اگر مراد شیخ آن است که اعراض ذهنیه به فرض محال اگر در خارج پیدا شوند، جوهرند و در ذهن عرضند. قائل به شیخ هم عاجز نیست که بگوید اشباح ذهنیه بر آنها جوهر صادق است، چون اگر خارجیت پیدا نمایند، جواهرند. شیخ اعظم هم به همین نکته توجه داشته است، ولی چون مطابق اصول فلسفه خود علم را عرض می داند، چاره ای ندارد که به مسامحه از این مطلب بگذرد^۱.

۱. در شفا در ذیل عبارت مذکور گفته است: «فإن قيل: فالعقل أيضاً من الأعيان قيل يراد بالعین التي إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفعاليه وأحكامه»، در حالتی که اگر نشأه ذهن نشأه حصول اعراض باشد و علم مطلقاً از کیفیات نفسانیه شمرده شود، ابداً جوهر حصول در ذهن پیدا نخواهد کرد مگر

ابن سینا جملات مذکور را به عبارات مختلف تکرار کرده است و مطلبی که شخص محصل را قانع نماید در کلامش دیده نمی شود. اصولاً شبهه وجود ذهنی تا زمان صدرالمحققین لاینحل مانده بوده است.

صدرالمحققین از اشکالات وارد بر وجود ذهنی به دو نحو و دو طریق جواب داده است، چون دأب آن حضرت آن است که در جمیع مواردی که عویصه ای را حل می نماید، از نهایت تسلط به مبانی عقلی هم به طریقه قوم سخن می گوید و هم به طریقه حکمت متعالیه و در بسیاری از موارد تحقیق خود را با اشاره یا با جمله کوتاهی بیان کرده و رد می شود که عمده حل مشکلات اسفار مربوط و منوط به حل همان جملات است.

صدرالمتألهین علم را عبارت از یک نحو وجود خاص می داند و از اعراض ذهنیه و کیف نفسانی نمی داند، بلکه قیام صور ذهنی به طریق ایشان به نفس قیام صدوری است و ملاک ادراک انتقال از نشاء ای به نشاء دیگر است نه به تفسیر و حذف جهات ماعه از ادراک و این که مرحوم حکیم سبزواری در حواشی اسفار و کتاب شرح منظومه، مختار خود را از مختار آخوند جدا دانسته و می گوید: علم را من کیف نفسانی نمی دانم اگرچه آخوند ملاصدرا اصرار دارد که علم کیف نفسانی است. کلامی دور از انصاف است. آخوند ملاصدرا در موارد عدیده علم را یک نحوه وجود مجرد دانسته و اصولاً مبانی فلسفی او سازش با این قول ندارد، چون آخوند علم را نظیر وجود مقول به تشکیک می داند. من تعجب می کنم از حکیم سبزواری که چرا تفوه به این حرف نموده است و تحقیقی را که آخوند در کتب خود مفصلاً ذکر کرده است، بلکه پایه آن را گذاشته است، محقق سبزواری از آن غفلت کرده و کلام آخوند را با آب و تاب به خود نسبت داده است.

→

آن که منقلب شود به عرض و کیف، که مختار سبذالمدققین باشد، بر انقلاب هم اشکالاتی وارد است که ما تبعاً لصدور المتألهین به طور اشباع در رساله وجود ذهنی منعرض این بحث شده ایم.

در اسفار در مبحث عقل و معقول گوید: «ولیس لحوق الصورة العقلية بها (یعنی نفس) عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كالحق موجود مباین لموجود مباین، كوجود الفرس لنا أو كالحق عرض لمعرض جوهری مستغنى القوام في وجوده عن ذلك العرض، إذ ليس الحاصل في تلك الحمولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراك أقوى في التحصيل والتكميل له من الصورة الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها».

در بحث وجود ذهنی و علم باری و موارد دیگر از کتب خود به کلی منکر عرضیت صور علمیه است. ما به طور اختصار مبنای آخوند را ذکر می‌نماییم و سپس می‌پردازیم به جواب آخوند بنابر طریقه قوم.

بنابر حرکت جوهریه و تحولات ذاتیه، صورت نوعیه مقوم ماده خارجیه مبدل به صورت خیالی و صورت خیالی مبدل به صورت عقلی می‌گردد و نفس در جمیع این موارد ماده از برای صور متوارده می‌باشد و صور علمیه مکمل جوهر نفسند نه عرض زائد. به عبارت دیگر نفس در اول مرحله وجود عین ماده جسمانی است و به واسطه استکمال از این نشأه ارتحال پیدا نموده متصل به برزخ و از برزخ منتقل شده متصل به عالم عقل می‌گردد و این اتصال یک نحوه اتحادی با مثل نوریه و عقل است. در کیفیت اتحاد نفس با عقل فعال این مطلب را ذکر خواهیم نمود و چون حقایق موجوده در این عالم متزل از عالم غیبند و فیض وجود از سماء عقل نازل به برزخ و از برزخ به این نشأه تنزل می‌نماید. نفس حقایق کلیه را از دریچه عقل مفارق و رب النوع انسانی و حقایق جزئی را به نحوی که ذکر خواهیم کرد، از اتصال به برزخ مشاهده می‌نماید. ولی بعد از اتحاد در قوس نزول صور جزئی و کلیه را به حول و قوه عقل و برزخ خلق می‌نماید، چون بعد از اتحاد نفس قوت وجودی پیدا نموده و سیر در مفاهیم و معقولات مفصله می‌نماید. سیر در معقولات مفصله به واسطه عقل بسیط اجمالی که خلاق صور است حاصل می‌آید.

چون برای افراد مادیه دائره فرد مجرد عقلانی (در عالم عقول) معجزه به نام رب النوع موجود است که همه حقایق را دربر دارد. عقل به واسطه مشاهده جزئیات و تحصیل اعداد به تحول ذاتی منتقل و متصل به عالم عقلی شده و حقایق جزئی را به نحو وحدت و صرافت مشاهده می نماید و مناط کلیت، مشاهده وجود سعی است و چون این حقایق منزل از نشأ غیب می باشند، معنای کلی مدرک به وجود سعی قهراً صدق بر خارج می نماید یا آن که نفس چون ضعیف است، در اول وجود که به نحو رؤیت شیء از مکان بعید و هوای مغبر حقایق را در عقل می نگرد، معانی و حقایق خالی از ابهام نیستند و نفس احاطه بر این ذوات از حیث تعینات وجودیه پیدا نخواهد کرد. نفس از جهت ابهام و لا تحصلی که لازمه وجود ناقص است حقایق را ادراک می نماید.

به بیان دیگر نفس به سبب علل اعدادی از عالم حس منتقل به عالم عقلی شده و یک نحوه تجردی برایش پیدا گردیده است و چون اتصالش ضعیف است، از دور مجردات را مشاهده می نماید و از حصول اشراقات عقل عکوس و ظلالات که عبارت از کلیات است منعکس می شود و معنای کلیت همان جهت ابهام حقایق نوریه است و چون عکوس و ظلالات ظاهره از عقل مفارق دارای ضعف وجودند، از صدق بر کثیرین اباء ندارند. این معنا در اوایل ادراکات عقلیه است، ولی نفس بعد از قوت تام و تمام حقایق را در عقل مشاهده می نماید به وجود وسیع محیط ملاک کلیت^۱ همان سعه وجودی و احاطه عقلی تام است. چون ماهیت بنابر مذاق تحقیق نه کلی و نه جزئی است و ملاک صدق بر کثیرین و عدم صدق بر کثیرین امری خارج از ذات ماهیت است، وجود سعی احاطی که

۱. انسان در موقع ادراک معنای کلی اتصال به حقیقت اصلیه شیء خارجی پیدا نموده و یک حقیقت اصلیه ای را که تمام حقایق خارجی در آن حقیقت به نحو اعلا و اتم موجودند، مشاهده می نماید و در قوس صعود یک مفهوم کلی و عین ثابت به اصطلاح اهل الله را که لازم تجلیات وجودیه است، همیشه ادراک می نماید.

اصل ثابت هر فرد مادی است جامع کثرات و تعینات است.

در وقتی که ثابت و محقق شد که قیام صور ادراکیه به نفس به نحو حلول نیست، همه اشکالات مندفع خواهد شد^۱ در صور عقلیه نفس به مجرد اضافه اشراقیه ای که برایش از ذوات عقلیه نوریه که در عالم ابداع موجودند و تسببشان به اصنام انواع جسمانیه مثل نسبت معقولات منتزعه به مواد خارجیّه است حقایق را شهود می نماید^۲.

ذوات عقلیه و مثل افلاطونیه اگرچه به حسب اصل وجود قائم به ذات و موجود متشخص و قائم به نفسند، ولی نفس به جهت ضعف ادراک و فتور در این عالم قادر و توانا بر مشاهده تام ارباب انواع نمی باشد، بلکه مشاهده اش ضعیف و سست و به واسطه ناتوانی قدرت بر ادراک و احاطه بر رب النوع ندارد. ضعف ادراک گاهی ناشی از ضعف و ناتوانی مدرک است و گاهی ناشی از تمامیت مدرک می باشد.

در پاره ای از موارد صدرالمتألهین روی مبنای خود که علم را خارج از مقولات می داند، از اشکالات وجود ذهنی جواب داده است. چون علم نه داخل مقوله جوهر و نه جزو مقولات عرضیه است، جوهریت و عرضیت اختصاص به ماهیات دارند.

به عبارت دیگر علم در صورتی که نحوی از وجود و ماهیت به حسب اصل ذات نه جوهر و نه عرض باشد، بلکه جوهریت و عرضیت تابع وجود باشد، ماهیات در موقع تبدل و جودات مبدل خواهند شد.

۱. یکی از اشکالات آن است که لازم می آید (بنابر قول وجود ذهنی) نفس هیولی برای صور جوهریه باشد.

۲. لازم آید اتصاف نفس به اشیائی که حلول در آن ندارد و نفس بدون آن که منبیس به آن باشد منصف می شود. مثل اتصاف نفس به حرارت و سکون، زوجیت، فردیت، فرمیت، حجریّت این اشکالات بنابر مذاق صدرالدین شیرازی که قیام صور را قیام صدوری می داند وارد نمی باشد.

صدرالحکماء در اسفار و حواشی شفا و بعضی دیگر از کتب خود (بنابر طریقه قوم) در جواب دو اشکال وجود ذهنی گفته است: حمل محمول بر موضوع و اتحاد آن با موضوع دو نحو تصویر دارد:

- ۱- حمل شایع صناعی که به آن حمل عرضی نیز اطلاق می شود.
- ۲- حمل اولی ذاتی، در حمل شایع محمول و موضوع به حسب وجود خارجی متحدند و به اعتبار مفهوم تغایر دارند و ملاک حمل در حمل عرضی اتحاد وجودی است. مفاد حمل اولی ذاتی اتحاد مفهومی و معنوی موضوع و محمول است، عنوان و مفهوم موضوع نفس ماهیت و معنای محمول است و به صرف اتحاد خارجی موضوع و محمول در این حمل اکتفا نمی شود. البته یک نحوه مغایرتی (تغایر اجمال و تفصیل و غیر آن) همیشه در حمل باید لحاظ شود. بعد از روشن شدن این دو مقدمه گفته می شود: طبایع و معانی کلیه مثل انسان، فرس، کم، کیف و سایر مقولات به اعتبار کلیت و معقولیت در غایت کمون و ابهامند و داخل هیچ مقوله ای از مقولات جوهریه و عرضیه نیستند. چون ماهیت بماه هی بدون لحاظ وجود امری اعتباری و ذهنی صرف است، از جمیع شؤون و تحصلات وجودیه عاری است. ما کراراً بیان کردیم که ماهیت در صدق و عدم صدق بر کثیرین احتیاج به امری غیر از خود دارد اگر ماهیت بخواهد مصداق پیدا نماید، به نحوی که داخل تحت مقوله ای شود بدون لون وجود محال است.

ماهیات کلیه به اعتبار وجودشان در نفس داخل در مقوله کیفند^۱ به اعتبار

۱. عبارت حاشیه آخوند بر شفا (ص ۱۲۹ چاپ تهران) این است: «إِنَّ الطَّبَائِعَ الْكَلْبِيَّةَ مِنْ حَيْثُ كَلْبِيَّهَا وَمَعْقُولِيَّهَا لَا تَدْخُلُ تَحْتَ مَقُولَةٍ مِنَ الْمَقُولَاتِ وَمِنْ حَيْثُ وَجُودِهَا فِي النَّفْسِ أَيْ وَجُودِهَا أَوْ مُلْكَةٍ فِي النَّفْسِ تُصِيرُ مَظْهَرًا لَهَا هِيَ تَحْتَ مَقُولَةِ الْكَيْفِ». در اسفار در مبحث وجود ذهنی این طور بیان کرده است: «وَمِنْ حَيْثُ وَجُودِهَا فِي النَّفْسِ أَيْ وَجُودِهَا أَوْ مُلْكَةٍ فِي النَّفْسِ يُصِيرُ مَظْهَرًا أَوْ مُصَدَّرًا لَهَا تَحْتَ مَقُولَةِ الْكَيْفِ».

وجود خارجی هر مفهوم و معنایی تحت مقوله خاصی واقع می شود، مفهوم کلی از انسان به اعتبار حصول ذهنی و وجود ظلی داخل مقوله کیف و به اعتبار نفس مفهوم داخل هیچ مقوله ای نمی باشد و به اعتبار وجود اصلی خارجی از مقوله جوهر است.^۱ مجرد اخذ جوهر در معنای انسان ملازم با جوهر بودن انسان در جمیع نشأت حتی در وجود ذهنی نمی باشد. بودن شیء تحت مقوله ای از مقولات جوهریه و عرضیه مستلزم وجود خارجی آن شیء است، بدون آن که ماهیت متحد با نحوی از وجود شود فی نفسها نه داخل در مقوله جوهر و نه جزو مقولات عرضیه می باشد. معنای جوهر به حسب مفهوم جوهر است و به حسب حلول در ذهن کیف نفسانی است و به اعتبار اتحاد و فنای در وجود خارجی جوهر است

→ مرحوم حکیم سبزواری مصدریت را به صور خیالیه و مظهریت را به صور کلیه حمل کرده است. در حالتی که آخوند طبایع کلیه را عنوان کرده است و صحبت از مفاهیم جزئیة ننموده است. علاوه بر این صور کلیه هم قیامشان به نفس قیام صدور است متنها آخوند خلانیت را از برای قوه عاقله بعد از نهایت استکمال می داند.

مراد آخوند آن است که نفس در ادراک کلیات حالات مختلفه دارد. در اوائل ادراکات وجود صور به نحو ملکه نمی باشد، بلکه صور حالت از برای نفسند. در این مقام صور ظلالات و اشباحی اند که در نفس ظهور پیدا می نمایند و محل ظهور آنها نفس است، ولی اگر صور علمیه راسخ در نفس شدند، نفس مصدر و خلاق صور علمیه می شود.

۱. نفس در حصول صور از برای آن حکم طبیعت (حقیقت وجود لابشرط) وجود را دارد که متجلی می شود به صور اسماء و صفات در خارج یا موطن علم. همان طوری که طبیعت وجود متعین می شود به تعینات جوهریه و عرضیه به حسب نشأت وجودیه بدون آن که تعینات منضم به آن شوند. همچنین نفس ناطقه در مقام تجلی فعلی خود منشأ می شود به صور ماهیات و ذاتیات آن به واسطه تجلی نفس ظاهر می شوند به ظهور علمی. در مقام تجلی و ظهور چند چیز به حسب تحلیل متصور است. نفس ناطقه و نفس ظهور آن و تعینات ماهویه.

از آنچه ذکر کردیم معلوم می شود مناقشه بر کلام محقق سبزواری در حاشیه اسفار (ص ۷۹) قوله: «أقول الملاك في حيل الاشكال أن تثبت في الصور العلمية وراء ماهياتها وجودها في الذهن ماهية أخرى لها وجود آخر منضمة إلى ماهيات الصور المعروفة». بنابر آنچه ما ذکر کردیم احتیاج به ضمیمه نمی باشد کیف بالذات ظهور نفس و تعین کیف بالعرض و جوهر بالذات است.

(به حمل شایع صناعی). سر این مطلب آن است که بنابر مذاق مشهور علم حصولی مطلقاً از مقوله کیف و جزو اعراض ذهنیه است. معانی جوهری و عرضی اگر با چنین وجودی متحد شوند، قطعاً از اعراض نفسانیه خواهند شد؛ چون وجود در جمیع نشأت اصل است و مفاهیم و ماهیات امور اعتباریه اند و مجرد اخذ معنای جوهر در مفهوم ذهنی انسان مستلزم آن که انسان به حسب مفهوم فرد جوهر باشد نمی شود؛ وقتی انسان فرد جوهر خواهد شد که آثار جوهری بر آن مترتب شود. ترتب آثار بر ماهیت بدون التجاء و اتحاد با وجود محقق نخواهد شد.

خلاصه آن که بودن شیئی جزو مقولات جوهریه و عرضیه فرع بر دو چیز است؛ یکی آن که مفهوم این مقوله مأخوذ در حقیقت شیء باشد، مثل آن که انسان را تعریف کرده اند به جسم نامی حساس متحرك بالاراده و جسم را تعریف کرده اند به جوهر.

دوم آن که آثار مقوله بر آن حقیقت مترتب شود ترتب اثر بدون وجود خارجی امکان ندارد، لذا وجود خارجی را به وجود منشأ اثری تعریف کرده اند، آثار مترتب بر وجود است. نفس مفهوم منشأ اثر نیست، چون منشأ اثر نیست داخل هیچ مقوله ای از مقولات جوهریه و عرضیه نمی باشد. نظیر ظهور اعیان ثابته و مفاهیم کلیه در نشأه علم ربوبی و مقام واحدیت که از تجلی و ظهور ذات از برای ذات در مقام واحدیت حاصل می شوند. اعیان ثابته به اعتبار مفهوم و معنا چون به وجود خاص خود موجود نیستند، رائحه وجود را استشمام ننموده اند، اگرچه به تبع اسماء و صفات به ظهور ظلی موجودند و به این اعتبار وجودات خاصه علمیه اند.

پس مفاهیم کلیه به اعتبار نفس مفهوم (بدون اعتبار وجود) نه جوهرند و نه عرض، یعنی نه داخل در مقوله جوهرند و نه داخل در مقوله عرض و به اعتبار حمل اولی ذاتی نفس مفهوم جوهر یا کم یا کیف مثلاً بر آنها صادق است و به اعتبار وجود ذهنی و حصول ظلی از کیفیات نفسانیه اند. بنابر این همه اشکالات وجود

ذهنی مندفع می شود و ادله وجود ذهنی هم بیش از این معنا را اثبات نمی نماید .
 مخفی نماند که دفع اشکالات وجود ذهنی بنابر اختلاف حمل بنابر مشرب
 قوم است نه مرام خود مصنف ، چون مصنف علم را نحوی از وجود می داند و
 علاوه بر این علم با جوهر عاقل متحد است . بنابر این اشکالات وجود ذهنی
 وارد نمی باشد . اگر از این معنا تنزل کنیم و مثل اتباع مشاء علم را عرض بدانیم و
 صورت علمیه را متحد با جوهر عاقل ندانیم ، بنابر اصالت وجود و اختلاف حمل
 می توان از اشکالات وجود ذهنی جواب داد .

از آنچه ذکر کردیم عدم ورود ایرادات حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری
 بر فرموده آخوند معلوم می شود ما به طور مفصل در رساله وجود ذهنی اشکالات
 حاجی را نقل و از آن ایرادات جواب داده ایم .

در این که حقیقت علم از چه مقوله ای است اختلاف کرده اند .

امام فخر رازی و جمعی دیگر از مقلدین و غیر اهل تحصیل ملاک حصول علم
 را به اضافه مقولیه بین مدرک (عالم) و مدرک (معلوم) دانسته اند . این قول
 بی نهایت سخیف است ، چون ما به کثیری از معدومات علم پیدا می نماییم . اگر
 علم مجرد اضافه باشد بدون طرف اضافه محقق نخواهد شد ، علاوه بر این
 علم حق در مقام ذات به اشیاء و علم نفس به ذات خود بدون اضافه
 محقق می شود . فخر رازی برای جواب از این قبیل اشکالات مطالب سست و
 بی اساسی گفته است . از آن اشکالات معلوم می شود که توانائی ادراک کنه مبانی
 عقلی را نداشته و با کثرت حفظ مسائل مشهوره از اثبات یکی از مسائل غامض
 حکمت الهی هم عاجز بوده است . شارح مقاصد اشارات در شرح اشارات از
 اشکالات او جواب داده است^۱ .

۱. خواجه طوسی (فده) در شرح اشارات فرموده است: فخر رازی حرفهای نادرست را برای تقرب به
 جهال گفته است، ولی حق آن است که فخر رازی اهل تعمق در مبانی عقلی نمی باشد. فوه عاقله اش
 تحمل ادراک معانی دقیق را ندارد. علاوه بر این روحیه عوام فریبی و حس قرب به اهل دنیا
 به

شیخ الاشراق ملاک علم حصولی را به حصول اضافه اشراقیه می داند. النهایه در علم به جزئیات و صور خیالیه طرف اضافه نفس را عالم مثال اکبر و برزخ منفصل می داند و در علم به کلیات طرف اضافه عقول عرضیه و مثل نوریه اند. جمعی علم به اشیاء خارجی را عبارت از حصول اشباح و مثال موجودات خارجی

→

و ریاست طلبی فکر او را منغم در او هام نموده است.

در بین معروفین به فضل غزالی صاحب مقاصد الفلاسفه در جهتی که ذکر شد تالی فخر رازی است. معروفیت او (در بین غربی ها) به فیلسوف بدون وجه است. مقاصد الفلاسفه او بدون کم و زیاد ترجمه حکمت علائیه شیخ الرئيس است. برای غزالی نیز فهم معانی فلسفه و هضم مبانی عقلیه خیلی مشکل بوده است. تهافت الفلاسفه او حاکی از بی مایه گی و نپختگی و خامی او در عقلیات است، به اندازه ای اشکالات واهی به فلسفه در کلمات او زیاد است که جمعی گفته اند این مطالب معتقدات غزالی نیست. برای رفع اتهام تهافت الفلاسفه را نوشته است، لذا برای خواص مطلب را طور دیگر تفسیر می کرده است.

رساله ای هم از او در جواب اشکالات خود بر فلاسفه دیده شده است. ابن رشد مدعی است که مقصود غزالی از حمله به فلاسفه جلب رضایت متکلمین اسلام بوده است.

موسی ناربونی فیلسوف بهودی گفته است: غزالی برای دوستان محرم خود رساله کوچکی تألیف کرده و در آن راه حل تمام اعتراضاتی را که خود در کتاب تهافت الفلاسفه وارد آورده است، نشان داده. رنان می گوید: ترجمه عربی این رساله الآن در لیدن موجود است.

ابن طفیل اندلسی تناقض گوییهای غزالی را جمع کرده و از روی قطع و یقین ثابت می کند که غزالی تألیفات سری داشته که در آن جا سخنانی برخلاف آنچه در ظاهر برای عامه نوشته، ایراد کرده است. رجوع شود به ابن سینا تألیف مرحوم دکتر غنی چاپ تهران سنه (۱۳۱۵).

با همه این حرفها «مثنوی باور ندارد این کلام»، غزالی تحقیقاً استعداد و جریده فهم مبانی دقیق فلسفه را نداشته است و مشرب او مشرب کلامی است، نمی توان او را جزو فلاسفه اسلام دانست و به نظر نگارنده غزالی مردی لئیم و پست و عوام فریب و ریاست طلب بوده است. عمری به تکفیر رؤسای علم و فضیلت و اصحاب درایت و معرفت مشغول بوده و از برای تقرب به عوام کالانعام زحمانی را که بزرگان در راه احبای علم و فضیلت و نشر معارف منحل شده اند، نادیده گرفته و بدون مجوز شرعی و عقلی اعظم و اکابر فن را تکفیر نموده است. این مرد همیشه از جهاده اعتدال خارج گردیده، مثلاً از طرفی شیخ فلاسفه اسلام را کافر می داند از طرف دیگر لعن به یزید بن معاویه علیهماالهاویه را که اساس اسلام را به باد داده است، حرام می داند و معاویه با آن همه خیانت را در نبرد با علی علیه السلام که اول شخص اسلام است مصاب می داند.

دانسته اند. برخی قائل به حصول و حلول اشیاء به حقائقها در لوح نفس می باشند. سید سند(ره) قائل به حصول حقایق خارجی است (به نحو حلول) در نفس، ولی با انقلاب آن حقایق به مقوله کیف نفسانی ملا علی قوشچی جمع بین اشباح و حصول حقایق نموده است، بعد از قول فخر رازی ظاهراً این قول سخیف ترین اقوال است.

محققان از ارباب کشف و شهود قیام صور علمیه را به نفس در جمیع قوای مربوطه به غیب نفس قیام صدور می دانند نه حلولی، ولی متعرض اشکالات و بیان تحقیقات مساله وجود ذهنی نشده اند.

صدر اعظم حکما صور علمیه قائم به نفس را که مدرک نفسند با جوهر نفس متحد می داند. قول به اتحاد در نظر فلاسفه اسلام قولی باطل شناخته شده است، صاحب ایساغوجی فروریوس و جمعی از حکمای مشاء و جمعی از قدما قائل به اتحاد صورت عقلیه با نفس ناطقه بوده اند. این قول نزد شیخ الرئیس و اتراب و اتباع او قولی شعری و خارج از اسلوب علمی شناخته شده است، لذا شیخ در طبیعی شفا این قول را به باد تمسخر گرفته و قائل آن را بی خرد شناخته است، ولی شیخ در این بحث از جاده صواب دور افتاده است و همه ایرادهای او به این قول خارج از اعتبار است. سر آن که اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال را قولی سقیم می داند، آن است که نفس را در اول مرحله وجود صورت مجرده می داند و قائل به روحانیت و تجرد نفس از حیث حدوث و بقاء است و تعلق آن را به بدن فقط جسمانی می داند. لذا صورت مجرده متحصل بالفعل را تجویز نمی نماید که متحد با معقولات گردد. چون هیچ صورت بالفعل تامی متحد با صورت دیگر نخواهد شد، اتحاد دو موجود بالفعل از محالات اولیه است.

لذا در شفا گفته است:

وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي، فاني
لست افهم قولهم ان شيئاً يصير شيئاً آخر ولا عقل ان ذلك كيف يكون، فان كان

بأن يخلع صورة، ثم يلبس صورة أخرى ويكون هي مع الصورة الأولى شيئاً ومع الصورة الأخرى شيئاً، فلم يصر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني، بل الشيء الأول قد بطل وإنما بقي موضوعه أو جزء منه وإن كان ليس كذلك، فلينظر كيف يكون فنقول: إذا صار الشيء شيئاً آخر فيما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً فهما موجودان لا موجوداً واحداً وإن كان معدوماً فصار هذا الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وإن كان الأول قد عدم فما صار شيئاً آخر، بل عدم هو وحصل شيء آخر. فالنفس كيف تكون صور الأشياء وأكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم إيساغوجي وكان حريصاً أن يتكلم بأقوال مخيلة شرعية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل أهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس.^۱

عمده اشکال شیخ این است که چون نفس موجود متحصل بالفعل مجرد از ماده است و نوعیت آن به حسب ذات تمام است. هر صورتی که به آن وارد شود، عرض زاید بر وجود نفس خواهد شد، چون داخل در قوام نفس نمی باشد متحد با آن نخواهد شد؛ غافل از آن که نفس در اول مرحله وجود، عین مواد و اجسام است و به تحولات جوهریه به مقام تعقل می رسد و صور علمیه همان اشتداد جوهری نفسند، نه عرض زاید بر وجود نفس. نفس در انواع ادراکات از قوه به فعلیت و از نقص به کمال خارج می شود و صورتهای متوارده بر نفس فعلیتهائی است که به تحولات جوهریه عاید نفس می شود و بنابر حرکت در جوهر توارد صور به نحو لبس بعد لبس است نه خلع و لبس. فعلیت لاحق بر نفس نسبت به فعلیت سابق بر این فعلیت همان تبدیل حد ناقص به کامل است. در مباحث حرکت جوهر گفتیم که شیخ در جمیع مواردی که خواسته است تحول جوهری را نفی کند بین احکام وجود و احکام ماهیت خلط کرده است.

پس خروج نفس از قوه به فعلیت همان حصول صور ادراکیه برای نفس است، معنای گردیدن نفس عاقل عین معقول همان تحول وجود ناقص به کامل است نه آن که شینی معدوم شود و شیء دیگر موجود گردد. معنای گردیدن نفس صورت از برای اشیاء متعدده آن است که نفس به واسطه استکمال درجه ای از وجود را پیدا می نماید که منشأ انتزاع معانی متعدده می شود.

خلاصه کلام آن که اتحاد بین صورت عقلیه و نفس اتحاد دو موجود متحصّل بالفعل نیست و مراد از اتحاد، اتحاد مفهومی صور عقلیه با جوهر عاقل نیز نمی باشد. بلکه نفس در اول وجود امری لامتحصل و غیر آبی از اتحاد با صور عقلیه و حسیه و خیالیه می باشد و با هر صورتی متصور خواهد شد. اتحاد لامتحصل با متحصّل به حسب قواعد عقلیه جایز است و هیچ دلیلی بر امتناع آن موجود نمی باشد. شیخ چون حرکت جوهریه و تشکیک خاصی را منکر است، اتحاد عاقل و معقول را انکار کرده است.

انسان از اول حدوث تا انتهای عمر اطوار و شؤون متعدده ای دارد و صاحب نشأت و مقامات و درجات مختلفه ای است که بعضی از آن درجات از عالم خلق و بعضی از عالم عقل و بعضی از عالم برزخ است.

شیخ غیر از این برهان و حجت که مطلق اتحاد را باطل می نماید، حجت خاصی هم برای نفی اتحاد عاقل و معقول اقامه نموده است.

حجت خاص شیخ برای ابطال اتحاد عاقل و معقول این است:

ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء، إنما قوة القبول في القابل للشيء وجب أن يكون النفس حيث لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر وقد نرى أنها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة، فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب، فيكون القبول واللاقبول واحداً وإن كان بخالفة فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء، بل النفس هي العاقلة والعقل

وإنما نعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولأنها في النفس تكون معقولة، فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً في أنفسنا. نعم هذا شيء آخر يمكن أن يكون على ما سلمحه في موضعه وكذلك العقل الهولاني إن عني به مطلق الاستعداد للنفس، فهي باقية فينا أبداً مادماً في البدن أو إن عني بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل.^۱

قوة قبول صورت در نفس است و نفس به حسب وجود هیولی و ماده است. جهت صور عقلیه و صور عقلیه مکمل جوهر نفسند نه آن که در صورت قوه قبول باشد و ما تجویز کردیم که یک شیء واحد به حسب طور وجود دارای شؤون متعدد باشد، تعدد و تکثر مفهومی موجب تعدد و تکثر وجود خارجی نمی شود. ممکن است عناوین متعدد از معنوی واحد انتزاع شود. نفس در مراتب سلوک تجددی هر چه کاملتر شود مجمعیّت آن از برای عناوین متعدده بیشتر خواهد شد.

نفس کامل مجرد تام جمیع معانی موجود متفرق در جماد، نبات، حیوان، عقل مجرد، برزخ را به نحو وحدت و وجود جمعی دربر دارد. بنابر آنچه که ذکر شد همه شقوقی که شیخ برای ابطال اتحاد مطلقاً یا به نحو خاص بیان کرده است، بی اساس است. صور معقوله مقوم وجود نفس و سبب خروج آن از قوه به فعلند و نفس به تحولات جوهریه به مقام مجرد می رسد.

شیخ (ره) در اشارات گوید:

وهم و تنبيه - إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي. فلنفرض الجوهر العاقل عقل وهو على قولهم بعينه المعقول من «الف» فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم يعقل «الف» أو بطل منه ذلك! فإن كان كما كان فسواء «الف» عقل أو لم يعقلها. فإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته،

فإن كان على أنه حال له أو على أنه ذاته؛ فإن كان على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون، وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار هو شيئاً آخر، على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط.^۱

در جمیع موارد ابطال اتحاد صورت عقلیه با جوهر نفس، جوهر نفس را امر متحصل تام الوجود فرض کرده و با فرض این معنا برهان بر امتناع اتحاد اثنین اقامه می نماید. در حالتی که نفس جوهر لا متحصل و قابل اتحاد با صور عقلیه و خیالیه می باشد. نفس لا ینقطع جهت عدم تحصیل و قبول صور علمیه را داراست تا وقتی که به کلی از ماده جسمانیه تجرد پیدا نماید و متصل به عالم ملکوت گردد، جمیع مواد و صور واقعه در دار حرکات همین حکم را دارند. هر ماده ای نسبت به صور متوارده امر لا متحصل و مبهم است.

خلاصه برهان شیخ آن است که: «جوهر عاقل بعد از اتحاد با معقول یا همان موجود قبل از اتحاد است یا شیء دیگری است. اگر همان وجود قبل از اتحاد باشد فرقی بین تعقل و عدم تعقلش نمی باشد. اگر جوهر عاقل بعد از اتحاد چیزی از آن زائل شده باشد، زائل یا ذات جوهر عاقل است در این صورت لازم می آید که معدوم شده باشد یا آن که زائل حالی از احوال جوهر عاقل می باشد.

این خود استحاله است نه اتحاد. علاوه بر این در این موارد وجود هیولای مشترکه لازم است و در جای خود ثابت شده است که جوهر نفس بسیط است و مرکب از هیولی و صورت نمی باشد.»

جواب همان است که ذکر شد نفس در اول مرحله وجود ماده و هیولی برای صور می باشد نه امر مجرد متحصل بالفعل، چون امر مجرد متحصل بالفعل محل اعراض واقع نمی شود و تعلق به بدن جسمانی نمی گیرد.

شیخ الرئيس چون در فلسفه طرف دار مشائیین است و تبعاتی از تباین در وجودات در رویه اش در علمیات موجود است، از تصویر حرکت جوهریه و مجمعیّت وجود واحد مفاهیم متکثره متباینه را عاجز است. لذا در علم باری هم چون نحوه انطوای کثرات در وحدت اطلاقیه را کما هو حقّه تصور نکرده است، علم تفصیلی را در موطن ذات انکار نموده است و قائل به صور مرتسمه شده است. در کثیری از موارد بین وحدت اطلاقی و وحدت عددی محدود و مقید خلط نموده است، لذا اتحاد نفس با عقل فعال را انکار نموده است. در همین مساله اتحاد عاقل و معقول کلام قائلان با اتحاد را با تمسخر و اهانت ذکر نموده است. باز در اشارات گوید:

زیادة تنبيه ؛ وايضاً إذا عقل (ا) ثم عقل (ب) ا يكون كما كان عند ما عقل (ا) حتى يكون سواء عقل (ب) او لم يعقلها ، او يصير شيئاً آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره .^۱

نیز در اشارات گفته است :

وكان لهم رجل يعرف بفروريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فروريوس نفسه . وقد ناقضه من اهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول .^۲

شیخ (ره) در اشارات دلیل عامی نیز برای اثبات امتناع اتحاد اثنین ذکر کرده. عبارت اشارات این است :

اعلم أن قول القائل : إن شيئاً بصير شيئاً لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر ؛ قول شعري غير معقول .^۳

۱. شرح اشارات، ص ۲۹۳.

۲. شرح اشارات، ص ۲۹۵. فروريوس همان صاحب ایساغوجی است که در شفا از او به نام صاحب ایساغوجی اسم برده است.

۳. شرح اشارات، ص ۲۹۵.

به نظر شیخ تغییر و انتقال شیء یا از صفتی به صفت دیگر است، مثل حرکت جسم در اعراض یا تبدیل صورتی به صورتی، نظیر تبدیل صورت آب به صورت هوا که ماده صورت مائی را رها کرده، صورت هوائی به خود می گیرد.

یا تبدیل و تغییر به نحو ترکیب است، مثل آن که خاک مبدل به گل شود، یا چوب را سریر نمایند. این اقسام ممکن و واقعند، اما آن که شیء واحد شیء دیگر شود که دو چیز متحصل یکی گردند، قول شعری و غیر معقول است.

جواب اشکالات شیخ پرواضح است، چون یک قسم دیگر از تغییر ممکن است و آن عبارت است از تبدیل موجود ناقص به کامل در تحولات ذاتیه و حرکات جوهریه. ما به طور تفصیل در مباحث حرکت این معنا را بیان کردیم. از این بیان معلوم می شود خلط و اشتباه صاحب اشارات در عبارات بعد از کلام مذکور:

فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أر لم يحدث إن كان بالفرض ثانياً ومصيراً أباه، وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر، بل إنما يجوز أن يقال: إن الماء صار هواء على أن الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية أو ما يجري هذا المجرى.

جواب آن که اتحاد اثنین دو نحو تصویر دارد: یکی اتحاد دو موجود متحصل بالفعل مثل آن که دو صورت عرضی مثل نار و ماء یا صورت جماد و نبات با یکدیگر متحد شوند، احدی شک در محال بودن اتحاد این دو نمی نماید.

یک قسم دیگر از اقسام اتحاد، اتحاد لامتحصل با متحصل است. این قسم از اتحاد ممکن است، مثل تبدیل موجود ناقص به کامل. نفس ناطقه در اول وجود بالقوه و ناقص است و بعد از استکمالات کامل می شود و منشأ کمال نفس که از سنخ مجردات است، همانا حصول صور عقلیه و معانی کلیه می باشد.

این که شیخ فرموده است اگر متحدین هردو موجودند، پس هردو دو موجود متمیزند. جواب می دهیم چون این استحاله جوهری است موجود ناقصی تبدیل

به موجود کامل گردیده، وجودی که مثلاً یک معنای واحد از آن انتزاع می شد بعد از استکمال دو معنا از آن انتزاع می شود. این دو معنا به حسب وجود واحد و به اعتبار معنا و ذهن مختلفند. مفهوم عاقل با معقول مباین و مصداقاً واحدند. این که گفته است: اگر یکی از آنها موجود نیست، پس باطل شده است. جواب می دهیم موجود متحرك حد نقص را رها کرده و مبدل به کامل شده است، درجه وجودی آن کاملتر و حد عدمی آن رفته است و این که گفته است: اگر هر دو متحدین معدومند، پس هیچ کدام عین یکدیگر نگردیده اند. جواب آن است که در تبدیل موجود ناقص به کامل دوئیت به حسب تحلیل است و در خارج یک شیء کامل موجود است که قبل از کمال همین شیء وجودی ناقص داشته است و معنای حرکت استکمالی آن است که در جمیع اطوار حرکت متحرك متصف به یک فرد از مقوله ای که در آن حرکت می نماید، می باشد.

اتحاد عاقل و معقول در علم به غیر از طرق متعدد اثبات می شود: یکی از باب اتحاد ماده و صورت چون بنابر حرکت جوهریه نفس ناطقه ماده معلومات کلیه و جزئیه است و معلومات صور مکمل حقیقت نفسند. نفس در اوائل وجود از احساس شروع نموده تا به مقام اتصال به عقل فعال می رسد. منشأ انکار شیخ و سایر فلاسفه اسلام اتحاد عاقل و معقولات را عدم اعتقاد به حرکت جوهری و تحول ذاتی بوده است. الحق اختیار این قول مبثنی به مبانی مهمه است که آن مبانی تا قبل از آخوند ملاصدرا به طور کامل مبرهن نگردیده بوده است.^۱

۱. به همین برهان آخوند در کثیری از موارد کتب خود تمسک جمسته است. در مباحث عقل و معقولات (ص ۲۷۹) چاپ سنگی گوید: «حصول صورة الطبیعیة للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتاً متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي، فكما ليست المادة شيئاً من الاشياء المعينة بالفعل إلا بالصور وليس لحق الصور بها لحق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر؛ بل بأن يتحول المادة من مرتبة النفس إلى مرتبة الكمال». حصول ادراکات از برای نفس عبارة اخراي تحولات ذاتیه است، بلکه حصول صور ادراکیه به حسب اتحاد با جوهر نفس کاملتر و تمامتر از اتحاد صورت با ماده می باشد، چون ماده نفس و صور ادراکیه از حیث لطافت و صفا با صورت حاله در ماده قابل مقایسه ←

برهان دیگر بر اتحاد عاقل و معقول آن است که (صور کلیه) قائم به نفس امور مجرد از ماده و مقدارند و مجرد تام دارند. این صور به واسطه تجرد از ماده و مقدار کاملتر از صور برزخیه و صور مادیه اند. نفس قبل از حلول این صور در وجدان و ادراک این صور بالقوه می باشد، بعد از نیل به این صور با چه قوه ای نفس این صور را ادراک می نماید؟ اگر نفس بخواهد صور ادراکیه را شهود نماید بدون استکمال و ترقی این معنا امکان ندارد موجودی که در مقام ذات معرا از صور عقلیه ادراکیه است صور عقلیه ای را که به حسب وجود نورانی و معقول صرفند، بدون آن که از درجه وجود خود صعود نماید نمی تواند ادراک نماید. حصول صور برای نفس و ادراک نفس صور عقلیه را مثل حصول بیاض در جسم نمی باشد، برای آن که ادراک عبارت است از نیل به وجود تجردی و رسیدن به صورت مجرده، اگر نفس جاهل و خالی از صور ادراکیه بخواهد، صور ادراکیه را تعقل نماید باید آن صور داخل در حقیقت وجودش گردند تا همان صور عین عقلی و بصر معنوی برای نفس شوند. نفس به وسیله آن صور مراوده با حقایق الهیه و عقلیه پیدا نماید. صور عقلیه عین عقلی و بصر معنوی نفسند که نفس به وسیله آن صور قوت پیدا می نماید و هرچه نفس ادراکاتش زیادتیر شود، قدرت خوض آن در علوم و معارف و اتصال به مبادی عقلیه بیشتر می شود.

شیخ و دیگران روی اصول خود باید توسط صور را برای ادراک حقایق نظیر توسط آلات صناعیه در اعمال بدنیه بدانند.^۱

→

نمی باشند؛ نشأه مجرد نشأه اتحاد و وصل است، لذا در جای خود بیان کردیم که جمیع عقول در سلک وجود واحدند و انفصال وجودی بین آنها نیست.

۱. در اسفار در بحث عاقل و معقول فرموده است: «تلك القوة الانفعالية بماذا أدركت الصورة العقلية أدركها بذاتها الممرأة عن الصور العقلية، فلبت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستيرة بنور عقلي صورة نيرة في ذاتها معقولة صرفة. فإن أدركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامة العمياء كيف تدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تبصر ونرى، فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» رجوع شود به اسفار اربعه، چاپ سنگی، ص ۲۷۹.

برهان دیگر بر اتحاد آن است که صورت مجرد از ماده جسمانی روی قاعده کلیه (کل مجرد عاقل) تعقل می نماید ذات خود را. هر مجردی عقل و عاقل و معقول است و قیام صور عقلیه به نفس قیام حلولی نمی باشد، بلکه قیام صدور است.

برهان دیگر آن که ادراک کلیات به مشاهده ارباب انواع است. ما در مباحث قبلی این معنا را بیان کردیم و نفس هر صورتی را که ادراک نماید، باید به همان اندازه اتصال به رب النوع خود پیدا نماید. چون ادراکات استکمالات نفسند و خزینه صور ادراکیه عقل مجرد است و علم حاصل نمی شود مگر به اشراقات و اضافات شهودیه بین عقل و نفس مدرك حقایق، «إياها يتلقى العقل عند إدراکه للکلیات والحدود والبراهین تنحو نحو هذه».

برهان پنجم بر اتحاد عاقل و معقول آن است که نفس به اعتبار مقام ذات و باطن خود خلاق صور تفصیلیه است، لذا گفته اند: «العقل البسيط الإجمالي خلاق للصور التفصيلية» صور به نحو کثرت در وحدت در مقام باطن نفس وجود دارند و با نفس متحدند و در مقام تفصیل معقولات وجود نوری نفس محیط به صور معقوله و به نحو وحدت در کثرت با صور وجود دارد. اتحاد در این دو مقام اتم انحای اتحاد می باشد.

یکی از براهینی که صدر المتألهین در موارد عدیده به آن استدلال نموده است برهان تضایف است. صدر المحققین برهان تضایف را به این نحو تقریر فرموده است: صور اشیاء دو نحو متصورند: یک قسم از صور حلول در ماده جسمانیه نحوه وجود آنهاست و بدون حلول در ماده وجودی ندارند. ما قبلاً بیان کردیم که چنین صورتی به واسطه انغمار در ماده و وقوع در حرکات و متحرکات، صلاحیت برای معلولیت ندارد و بدون تقشیر از مواد جسمانیه قابل ادراک نمی باشد.

یک قسم دیگر از صور حلول در ماده جسمانیه ندارد، ولی از مقدار جسمانی

معرا نمی باشد. چنین وجودی وجود ادراکی و علمی است و نفس ذاتش مدرک بالذات است. قسمی دیگر از صور از ماده جسمانی و مقدار هر دو مجرد دارد و معنای صرف است. چنین وجودی به حسب نفس ذات مدرک و مشهود و معقول است و معقولیت نحوه وجود آن است.

تجرد صورت عقلیه گاهی به حسب فطرت است و با وجود تجردی از علت افاضه شده است و گاهی تجرد به واسطه تجرید مجرد و تقشیر مقشر است، مثل صور کلیه ای که ما از خارجیات انتزاع می نماییم.

صورت کلیه مجرد که معقول و مشهود نفس است، چون نحوه وجودش وجود تجردی است و معقولیت از صمیم ذاتش انتزاع می شود، وجود فی نفسه اش عین ثبوتش از برای عاقل است و غیر از تمثل نزد جوهر عاقل شأن و حالتی ندارد.

چنین وجودی چون وجود فی نفسه اش عین حصولش جهت عاقل خود است، باید به حسب وجود بدون اختلاف جهت عین وجود عاقل خود باشد و وجودی غیر از این نحوه وجود نداشته باشد. اگر از برای صورت معقوله بالفعل وجودی غیر از وجود عاقل فرض شود به نحوی که عاقل و معقول دو ذات مابین و دو موجود متغایر باشند و ارتباط بین آن دو به مجرد حالیت و محلیت بوده باشد، باید بشود عقل هر یک از عاقل و معقول را با قطع نظر از دیگری لحاظ نماید، ولی لحاظ معقول بالفعل جدا از وجود عاقل محال است. چون برای چنین وجودی، وجود و حقیقتی غیر از وجود معقول بالذات که وجود فی نفسه اش عین ثبوتش از برای عاقل است نمی باشد. خلاصه آن که اگر وجود معقول بالفعل غیر وجود عاقل باشد لازم می آید انفکاک اعتبار هر یک از آنها با قطع نظر از دیگری. به نظر تحقیق صورت مجرد از ماده چه تجردش به تجرید مجرد باشد و چه به حسب فطرت مجرد باشد، دایماً معقول بالفعل است. کسی آن را تعقل بنماید یا ننماید، معقولیت در مرتبه متأخره از وجود معقول لحاظ نشده است و مرتبه و مقامی

غیر از این وجود ندارد.

حال صورة معقوله و لحاظ معقولیت در آن مثل لحاظ حرکت و متحرکیت در جسم نمی باشد که با قطع نظر از محرك و صف متحرکیت برای جسم ثابت نباشد، معقول بالفعل نحوه وجودش وجود معقولی و غیر از معقولیت شأنی ندارد و به حسب هویت معقول است و احتیاج به عاقلی غیر از خود ندارد. پس صورت عقلیه عقل و عاقل و معقول است بدون اختلاف جهات اگر به حسب معقولیت احتیاج به امری غیر از ذات داشته باشد، لحاظ امری غیر از ذات صورت معقوله جهت انصافش به معقولیت ملازم با انفکاک معقولیت بالفعل از عاقل بالفعل است. در جای خود ثابت شده است که متضائفسین در وجود و درجات آن متکافئند، اگر معقول بالفعل شد باید عاقل آن هم بالفعل باشد معقول بالقوه عاقل بالقوه می خواهد.

حاصل کلام آن که صورت مجرد از ماده چون معقول بالفعل و بالذات است و شأنی غیر از معقولیت ندارد و چنین حقیقتی باید معقولیت عین ذاتش باشد، همیشه متحدالوجود با جوهر عاقل خود بوده و توقف آن جهت معقولیت به امری و رای ذات خود مستلزم انفکاک معقول بالفعل از عاقل بالفعل است.

تلخیص

هر صورت مجرده ای وجود فی نفسه اش، وجود معقولی بالفعل و جهتی غیر معقولیت ندارد. همین طور هر وجود محسوسی وجود فی نفسه اش همان محسوسیت آن وجود است و هکذا سایر مدرکات باطنی به نحوی که اگر فرض شود انسلاخ معقولیت از صورت معقوله امر موجودی نخواهد بود و فرض معقولیت فرض وجود و تمثل آن نزد جوهر عاقل است. اگر برای وجود صورت معقوله بدون وجود عاقل وجودی باشد جداگانه، به نحوی که عقل هریک از آنها را مستقلاً ملاحظه نماید و صورت معقوله را حال در وجود عاقل ببیند و معقولیت

و تمثیل نزد جوهر عاقل نحوه وجود صورت نباشد، لازم آید که صورت معقوله معقول بالذات نباشد.

به عبارت دیگر اگر ما صورت معقول را فی نفسه ملاحظه نماییم و از جوهر عاقل قطع نظر نماییم آیا صورت معقوله به این لحاظ معقول است یا نیست. اگر با قطع نظر از عاقل معقول بالفعل نباشد، لازم آید معقول بالقوه باشد و عاقل بالفعل اگر در این ملاحظه صورت معقوله معقول بالفعل نباشد، به این معنا که نحوه وجودش وجود عقلی و معقولی نباشد، لازم آید که معقول بالفعل نباشد، در حالتی که عاقل بالفعل است. اگر صورت عقلیه به حسب نفس ذات با قطع نظر از جمیع اغیار معقول باشد، لازم آید که عاقل امر مباین با آن نباشد. چون بنابر این فرض معقولیت از عاقلیت انفکاک ندارد. بنابر این وجود واحد عاقل و معقول و عقل است. در جای خود این معنا نیز اثبات گردیده است که متضائفین از اقسام تقابلی که اطراف آنها مجتمع نشوند، نیستند. این برهان در محسوس بالذات و متخیل بالذات نیز جاری است.

نقل و تحقیق

بعضی از متأخران^۱ به این نحو به برهان مذکور اشکال کرده است:

أقول: إن كان المراد أنها معقولة مع قطع النظر عن العاقل مطلقاً سواء كان العاقل عين ذات المعقول أو غيرها فهو محال، لأن المعقول بدون العاقل المطلق محال وإن كان المراد أنها معقولة مع قطع النظر عن العاقل المغاير المباین، فهو أيضاً محال في المعقول الذي يكون حالاً في الموضوع ولا يكون مستقلاً، لأن معنى الحلول هو كون الشيء وجوده في نفسه عين وجوده لغيره. فإذا قطع النظر عن الغير الذي هو المحل يكون وجوده للغير مقطوع النظر ووجوده للغير هو وجوده في نفسه، فيكون وجوده في نفسه مقطوع النظر.

۱. آقامیرزا ابوالحسن جلوه (فده).

فلا يكون في هذه الملاحظة له وجود حتى يكون له حكم، نعم يجوز ذلك أي قطع النظر عن العاقل المغاير والمعقول المستقل كالواجب والعقول والنفوس المجردة لا مطلقاً. فما يقال: إن هذه الصورة معقولة بالذات إن كان المراد أنها لا يحتاج في معقوليتها إلى أعمال عامل وتفسير مفسر وتجريد مجرد، فهو صحيح ولكن لا يستلزم المطلوب أي الاتحاد بين العاقل والمعقول وإن كان المراد أنها معقولة مع قطع النظر عن جميع ما عداها فهو غير صحيح، فالنفس قبل كونها عاقلة لشيء يكون لها قوة بعيدة لحصول هذا الشيء من المبادي لها، فإذا ارتباضت وهيأت لحصوله وصارت لها استعداد قريب لحصوله وقوت فاض من المبادي الصورة المعقولة عليها فتصير عاقلة لها بالفعل فيكون تلك القوة والكمال التي حصلت له عقيب الرياضات مناط عاقليتها بالفعل ولا يكون حصول هذه الصور المعقولة بالقياس إلى النفس كحصول سائر الأعراض لمخالها.

از کلام این سید اجل معلوم می شود که به فرموده صدرالحکماء توجه نموده است. ما بیان کردیم که صورت مجردة در حريم ذات نحوه وجودش، وجود تجردی است و معقولیت ذاتی آن است نه آن که فی نفسها معقول نباشد و به اعتبار وجود عاقل معقولیت داشته باشد. وجود صورت معقوله به حسب نفس ذات مجرد از ماده و معقولیت در صميم ذاتش موجود است و در معقولیت احتیاج به امری و رای ذات خود ندارد و اگر جایز باشد که هیچ موجودی غیر از صورت معقوله نباشد، صورت معقوله عقل و معقول خواهد بود. ناچار باید عاقل آن امری خارج از ذاتش نباشد والا لازم می آید وجود معقول بدون عاقل. بعد از عبارت مذکور باز گفته است:

وبعد ذلك يمكن أن يقال: إذا لم يكن بين الشئين علاقة وجودية كالعلة والمعلول والحال والمحل أو علاقة منهومية كالتضائفين، يمكن اعتبار كل منهما مع عزل النظر عن صاحبه والمعقول من حيث هو معقول أي حيثية المعقولة لا مفهوم المعقولة ولا المعقول من حيث هو حال، بل الماهية المعقولة الموجودة تكون كذلك أي لا علاقة لها بالعاقل علاقة الوجودية ولا العلاقة المفهومية، فيمكن اعتبار كل منهما مع عزل النظر عن الآخر إلا أن

یقال هذا المخصوص أي الذي كان العاقل يعقل غير نفسه يكون ملاحظة معقوليته بعينه ملاحظة حلوله ، لأنّ معقوليته لا يكون إلا بأن يكون حالاً وإذا لم يكن حالاً لم يكن معقولاً . نعم المعلول المطلق لا يكون كذلك فيكون هذا المعقول المخصوص له علاقة وجودية مع العاقل نظير العلة والمعلول ، فكما لا يجوز ملاحظة المعلول بالذات بدون العلة لا يجوز ملاحظة هذا المعقول المخصوص بدون العاقل .

بنابر آنچه که ذکر کردیم عاقلیت نفس بدون آن که متحد با صورت معقوله باشد ، چون معقولیت در صمیم ذات صورت عقلیه مأخوذ است فایده ندارد . صورت عقلیه وقتی معقول بالذات است که بدون ملاحظه غیر معقول باشد و این معنا غیر علّیت و معلولیت است . چون معلول بالذات عین ربط است نسبت به علت خود و معلول است به واسطه وجود علت نه بالذات و معقول بالذات بدون ملاحظه غیر معقولست ، لحاظ معقولیت توقف بر ملاحظه غیر ندارد .

روی این بیان این که آقامیرزا ابوالحسن جلوه (ره) گفته است : «معقول از آن جائی که معقول است علاقه به عاقل ندارد نه علاقه وجودیه و نه علاقه مفهومیه ، پس ممکن است اعتبار هریک از عاقل و معقول با قطع نظر از یکدیگر» تمام نیست ، معلوم می شود نفس صورت معقوله در معقولیت توقف بر غیر ندارد ، نفس معقول بما هو معقول اگر در معقولیت توقف بر غیر نداشته باشد ، باید هر صورت معقوله همین حکم را داشته باشد . بنابر این ، تفصیل بعد او خارج از اسلوب علمی است .

این که مرحوم جلوه (ره) در عبارت قبلی فرموده اند : «ملاك عاقلية بالفعل نفس قوه و كمالي است که عقیب ریاضات از برایش حاصل شده است و بعد از کمال صورت عقلیه افاضه می شود و فعلیت نفس قوتی است که در نفس حاصل می شود» کلامی خالی از تحصیل است ، برای آن که بنابر انکار اتحاد عاقل و معقول نفس به حسب جوهر ذات استکمال بر نمی دارد ، چون بنابر نفی اتحاد نفس تحول پیدا نخواهد کرد ، و اگر نفس از مرتبه نقص به کمال تحول پیدا نماید باید

ماده از برای معقولات باشد. ماده مجرد صورت مجرده می خواهد در این صورت صورت کلیه حلول در نفس نمی نماید، حلول صورت بنابر آن است که صور علمیه از اعراض نفسانی باشند. بنابر قول شیخ که حرکت جوهر را انکار می نماید، باید در نفس قوه قبول قائل نشود و قوت نفس با پیدایش هزاران صورت تغییر پیدا ننماید. من نمی دانم مرد به این معروفی چرا در جمیع مواردی که صدرالمحققین مطلب عمیقی را بیان نموده است، از تصور آن عاجز و متحیر است. عجبت از این اشکالات بارده او بر مطالب آخوند است^۱.

تحقیق عرشی

اتحاد بین نفس ناطقه و صور مدرکه در دو موطن است: موطن اول اتحاد مقام انطوای کثرات و صور متمایزه در وجود جمعی نفس است. نفس ناطقه چون مبدأ صدور صور علمیه است، ناچار باید صور علمیه در موطن ذات نفس به وجود جمعی اجدی نفس موجود باشند. چون علت فیاض وجود معلول همه شئون علت را با شیء زاید واجد است. موطن دوم اتحاد مقام واحدیت نفس است که همه صور به نحو تفصیل در این مشهد معلوم نفسند. علم اول را اجمالی نام نهاده اند، چون معلومات به صور متمایزه وجود ندارند و حدود آنها در مقام غیب نفس مستهلک است.

علم نفس به صور متأخر از وجود جمعی نفس علم تفصیلی است و هر صورتی از صورت دیگر تمیز دارد، در موطن علم تفصیلی نفس هم وجود سعی نفس محیط به همه صور و صور از شئون نفسند. نفس در مقام ادراک معانی به واسطه مشاهدات خارجی و تفکر و اعمال قدرت استکمال پیدا نموده و از

۱. کلمات مرحوم حکیم سبزواری (فده) نیز در این مبحث مضطرب است، در جایی برهان تضایف را تمام دانسته و در جایی بر برهان مذکور مناقشه نموده است.

مرتبه نقص به مرتبه کمال صعود می نماید و به همان اندازه که استکمال پیدا نموده است، با عقل مجرد خارج از این نشأه مادی اتصال پیدا می نماید. بعد از اتصال در قوس نزول و توجه به این عالم ایجاد صورت می نماید، لذا پیدایش هر صورت علمی حاکی از یک نحوه توسعه و استکمال نفس ناطقه می باشد و این صورت علمیه خود مقام بسط نفس است که بعد از مقام قبض و اتصال به عقل فعال یا رب النوع انسانی حاصل می شود و داخل در وجود نفس است. در کیفیت اتصال نفس به عقل فعال این مطلب را تحقیق خواهیم کرد.

بحث و تحقیق

برهان تضایف که صدر المتألهین برای اثبات اتحاد عاقل و معقول به آن تمسک جسته است، خالی از مناقشه نمی باشد. چون مراد از معقول بالذات که تمثیل نزد جوهر عاقل دارد، در مقابل معقول بالعرض است که مناط ادراک در آن موجود نمی باشد. این صورت علمیه و وجود ادراکی بنابر مذاق مشهور چون حلول در نفس دارد با نفس به دو وجود موجودند، چون عرض از مرتبه ذات معروض تأخر دارد و سبب معقولیت و معلومیت چنین صورتی وجود مدرك است که مبدأ حصول چنین عرضی می باشد و چون عرض از کمالات ثانوی از برای موضوع می باشد، ملاک خروج نفس از قوه به فعل در صمیم ذاتش نمی باشد. بنابر مذاق مشهور از حکما - قدست أسرارهم - تحول در نفس محال است و عرض نفسانی مغیر جوهر نفس نخواهد شد. آنچه که مبدأ حصول صورت عقلی می باشد، منشأ اتصاف آن به معقولیت نیز می گردد و ما به طور کلی و مطلق نمی توانیم بگوییم هر صورت معقوله و حقیقت مجرده چه حقیقت حقه حق و چه جواهر مجرده و چه صور حاله در موضوعات مثل صور علمیه بنابر مذاق جمیع حکما معقول است بذاته، ولو آن که عاقلی در عالم نباشد.

برهان تضایف به تنهایی به عقیده نگارنده اتحاد را اثبات نمی نماید و ظاهراً صدر المتألهین برهان تضایف را برهان جداگانه می داند. برهان تضایف فقط اثبات می نماید که متضائفان باید در اصل وجود و درجات وجود تکافوء داشته باشند. اتحاد باید با برهان دیگر اثبات شود و فقط با برهان تضایف استدلال نمی شود کرد. اگر گفته شود هر صورت معقوله چون تجرد از ماده دارد، مقتضی ادراک در آن وجود دارد، پس هر مجردی عقل و عاقل و معقول است. جواب می دهیم این ربطی به برهان تضایف ندارد و اگر کسی بگوید صورت عقلیه چون وجود مجرد است و نفس چنین صورتی را قبل از حلول واجد نبوده است و بعد از وجدان چگونه آن را ادراک می نماید و چگونه می شود چنین صورتی بدون اتحاد با نفس عین عقلی و بصر معنوی نفس باشد، جواب می دهیم اگر تمامیت برهان تضایف مبتنی بر این مطلب باشد، برهان جداگانه نمی باشد و همین برهان همان طوری که ذکر شد، اتحاد عاقل و معقول را اثبات می نماید.

بعضی از اکابر فن حکمت^۱ در بیان مرام صدر المتألهین چنین فرموده است:

اعلم أن محصل ما افاده صدر اعظم الحكماء (قده) في بيان ذلك البرهان في الاسفار
وسائر مسفوراته: إنَّ المعقول بالذات وهو الصورة المعقولة الحاضرة بذاتها لدى النفس
لا وجود له ولا تحصيل إلا كونه معقولا وتمثلاً بين يدي النفس وهو مضائف للعاقل
بالفعل بالضرورة، إذ كما أن المتضائفين متكائفان في أصل الوجود فهما متضائفان في
درجة الوجود ومرتبته. فإذا فرضنا أنَّ المعقول بالذات معقول بالفعل، فلا محالة العاقل
المضائف له عاقل بالفعل وحيث أنَّ فنقول: إذا كانت الصورة المعقولة التي هي حقيقة
العلم بالشئ عرضاً زائداً على ذات العاقل سواء كانت كيفاً نفسانياً كما هو المشهور أو
انفعالاً أو إضافة محضة كما توهمه الرازي، فلا محالة كانت متأخرة عن جوهر العاقل

۱. حکیم محقق سیدالمجتهدین آقای حاج میرزا سیدابوالحسن قزوینی - دام ظلّه العالی - در حاشیه اسفار.

و نحو وجوده الذي يكون به عاقلاً و مضائفاً للمعقول بالذات غير صائرة في جوهر ذاته و حاق هويته ضرورة تأخر العرض الخارجي عن مرتبة معروضه متأخراً و جودياً و حيث إنَّ النفس كانت قبل حلول تلك الصورة في ذاتها عاقلة بالقوة ، فعند حلولها و تأخرها عن جوهر النفس فبم صارت عاقلة بالفعل لتلك الصورة مع بقائها في جوهرها على ما كانت عليها من قوة العاقلة لوضوح أنَّ المعقول بالفعل لتأخرها عن جوهر العاقل كما هو المفروض لا تصلح لأن تكون فعلاً في قبال تلك القوة و محال أن يصير فعلية لجوهر العاقل و كمالاً جوهرياً معتبراً في هويته لأنَّ المعقول متأخر و جوداً عن العاقل و فعلية الحقيقة الجوهرية لا يعقل أن يكون خارجاً عنها متأخراً عنها .

فإن شئت قلت : النفس مع بقائها على قوة العاقلة بعد حلول تلك الصورة المعقولة فهي أعمى في ذاتها ، فكيف يدرك المعقول بذاته ، بل فرض العرضية للمعقول المستلزمة لتأخرها عن جوهر العاقل مصادم للقول بحضورها لدى العاقل إلا بمجرد اللفظ و العبارة و أما على القول باتحاد المعقول بالذات مع العاقل ، فيكون الصورة المعقولة جوهرية بجوهرية النفس و صائرة في هويتها و موجبة لتبدلها الجوهرية بفعلية العاقلة و لا تكون الصورة متأخرة عن هوية النفس ، حتى يكون النفس باقية على القوة و الاستعداد المحض ، بل النفس تتصور بتلك الصورة تصور المادة الجوهرية بالصورة الجوهرية المأخوذة في قوام هويته المادة في مرتبة الفعلية . فثبت بالبرهان انساطع القاطع أنَّ النفس متحدة بصورها الإدراكية و عندي أنَّ التضاف من أحكم البراهين و اتقنها .

چون نفس نزد جمهور حکمای اسلام - قدست اسرارهم - به حسب اول وجود جوهر مجرد از ماده است و ترکیب از ماده و صورت ندارد ، صور علمیه ای که بر او وارد می شوند ، اعراض ذهنیه و از مقوله کیف و کمال ثانی از برای صورت نوعیه اند . روی همین جهت قوه قبول صور در ماده نفس نمی باشد به نحوی که صور علمیه سبب خروج ماده نفس از قوه به فعلیت گردند تا گفته شود که جوهر نفس قبل از حلول صورت معقوله بالقوه و بعد از حلول صورت ، اگر متحد با نفس نشود لازم آید که معقول بالفعل و عاقل بالقوه بوده باشد و الا باید با این تقریر

هر عرضی را با وجود معروض متحد دانست. علاوه بر این آخوند(ره) فرموده است: چون صورت معقوله حقیقتی غیر از معقولیت ندارد و حیثیت ذاتش عین معقولیت می باشد، اعم از آن که عاقلی در عالم باشد یا نباشد، پس باید حقیقت عاقل از آن جدا نباشد والا لازم آید معقول موجود باشد و عاقل نداشته باشد، غیر از این تقریری است که استاد علامه- ادام الله تعالی علوه ومجده- بیان فرموده است. فرموده استاد ظاهراً بیان مراد صدر المتألهین نمی باشد.

درست است که کلمات حکیم سبزواری در این باب مضطرب است، ولی مناقشه اش بر برهان تضایف وارد است^۱.

اگر کسی بگوید نفس مجردة بالفعل که همه جهات وجودی آن تمام است امکان ندارد محل اعراض شود، بدون آن که استعداد قبول در آن باشد و اگر در شیء استعداد قبول بود، دارای هیولاست و منافات با بساطت نفس دارد؛ علاوه بر این باید مجرد همه کمالات را در اول مرحله وجود واجد باشد، پس باید نفس جسمانی الحدوث و هیولی جهت صور علمیه باشد. گفته می شود این خود برهانی است بر حرکت جوهریه و اتحاد عاقل و معقول و ربطی به برهان تضایف ندارد و خود دلیل مستقلى است و اگر تمامیت برهان تضایف متوقف بر این بیان باشد، تضایف دلیل مستقلى نخواهد بود.

استاد علامه بعد از عبارت مذکور فرموده است: «ولعمر الحبيب لو تأمل (ره) فی قول صدر المتألهین فی اواخر الفصل حیث قال: وليس لحق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كالحق موجود مبين لموجود مبين كوجود الفرس لنا أو كالحق عرض لمعرض جوهرى مستغنى القوام في وجوده عن ذلك

۱. چون تضایف تکافؤ در رتبه را اثبات می نماید، ولی اتحاد را اثبات نمی نماید. قیام صورت عقلی بنا به مذاق مشهور قیام حلولی است معقول معقول است به عاقل مقوم وجود خارجی خود.

العرض، اذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء».

ما در تقریر کلام صدر المتألهین ذکر کردیم که عبارتی را که استاد ذکر کرده است، به تنهایی دلیل بر اتحاد عاقل و معقول است. چون صورت عقلیه صورت نفس و نفس ماده صورت عقلیه است و ترکیب ماده و صورت اتحادی است نه انضمامی. علاوه بر این ماده نفس الطف از ماده جسمانی و صورت علمی هم الطف از صورت حاله در ماده جسمانی می باشد، لذا اتحاد در این مورد تماماً از اتحاد در جسمانیات است.

اتحاد نفس با عقل فعال و کیفیت ادراك کلیات

یکی از مسائل مهمی که در کلمات اقدمین از فلاسفه دیده می شود و معتقد آنها بوده است ، مسأله اتحاد نفس با عقل فعال است که حکمای اسلام آن را شدیداً انکار کرده اند . درك این مطلب شریف و نفیس در نهایت غموض است و مبتنی بر مبانی غامضه است . تا قبل از صدر المتألهین اتحاد نفس با عقل فعال مورد انکار بوده است ، شیخ الرئيس در اشارات برای نفی اتحاد نفس با عقل فعال بعد از ابطال اتحاد عاقل و معقول چنین گفته است :

وهم آخر وتنبیه - وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما يعقل ذلك الشيء ، باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق . قالوا : واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال ، لأنها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس ، فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزياً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصله إلى كل معقول . على أن الإحالة في قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين

ما يتصور به قائمه بحالها.^۱

به نظر شیخ (ره) وهم قبلی اتحاد نفس با صور معقوله بود وهم در این جا عبارت است از اتحاد نفس در مقام تصور معقولات با عقل فعال به واسطه اتحادش با عقل بالمستفادی که با عقل فعال اتحاد دارد.

شیخ به خیال خود به لزوم یکی از دو محال وجه فساد این قول را بیان کرده است. خلاصه استدلالش این است: بنابر اتحاد نفس با عقل فعال یا باید عقل فعال صاحب اجزا باشد و قبول تجزیه بنماید، در حالتی که عقل فعال بسیط است و ترکیب از اجزا ندارد. تجزیه و تقدر از خواص جسمانیات است نه مجردات صرفه.

یا آن که انسان باید در مقام تصور یک صورت عقلی جمیع معانی و معقولات موجوده در عقل فعال را تصور نماید و به همه آن معانی علم پیدا کند. شارح محقق مقاصد اشارات خواجه نصیرالدین طوسی^۲ (قده) یک تالی فاسد دیگر هم برای قول به اتحاد به این عبارت ذکر کرده است: «واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع

۱. شرح اشارات، جزء ثالث، ص ۲۹۴، طبع جدید.

۲. خواجه طوسی یکی از بزرگترین حکمای دوره اسلامی است. احیاکننده علوم عقلیه در عصر مغول این مرد بزرگ است. خواجه در شعبه های گوناگون عقلیه بزرگترین استاد عصر خود است، در علوم الهی محقق کامل و سرآمد علمای اعصار است و کتب او در علوم ریاضی سالیان دراز مورد استفاده اهل تحقیق بوده است. محقق طوسی در علوم شرعیه مهارت کامل داشته است. علامه حلی (ره) از آن جناب به افضل عصر خود در علوم عقلیه و نقلیه نام می برد. خواجه در ترویج مذهب حقه اثناعشریه خیلی ساعی بوده است. تولد خواجه سنه ۵۹۷ هـ. ق در طوس اتفاق افتاده است و در سال ۷۲ هـ. ق در کاظمین دار فانی را وداع گفته است. جرجی زیدان در آداب اللغة گوید: «انه قد جمع في خزانه كتبه ما ينوف على اربعمائة مجلد وانه اقام المنجمين والفلاسفة ووقف عليها الاوقاف فزها العلم في بلاد المغول على يد هذا الفارسي كانه قبس منير في ظلمة مدلهمة».

ذوات العاقلة^۱، چون هر ذاتی با عقل فعال متحد می شود.

صدرالمحققین در اسفار مبحث عقل و معقولات^۲ اشکالات قوم بر اتحاد نفس با عقل فعال را این نحو بیان نموده است:

در بطلان این قول گفته اند: عقل فعال یا موجود واحد دور از کثرت و تکثر است، یا صاحب اجزا و ابعاض و تکثر است. بنابر اول که عقل فعال شیء واحد باشد لازم می آید موجود متحد با عقل فعال به واسطه تعقل واحد جمیع معقولات را تعقل کرده باشد، برای آن که موجود متحد با شئی که جمیع معانی معقوله را بالفعل تعقل نماید، ناچار باید همه معقولات آن شیء را تعقل نماید والا باید به تمام معنا با آن شیء متحد نشده باشد. اگر چنانچه عقل صاحب اجزا باشد و نفس متحد با جزئی از اجزای عقل فعال گردد، باید از برای عقل فعال به حسب هر تعقلی که حصول آن برای انسان امکان دارد، جزئی داشته باشد. چون معقولات مختلفه تناهی ندارند و حصول هریک از این معقولات از برای نفوس غیر متناهی امکان دارد، پس تعقل زید مثلاً سواد را مثل تعقل عمرو است معنای سواد را بنابراین لازم آید که در عقل فعال به حسب معقولات مختلفه و تعقلات متعدده

۱. شرح اشارات، جزء ثالث، ص ۲۹۵، طبع جدید.

۲. در الاسفار الاربعة فصل، ۱۸۳، ص ۲۸۳، مباحث عاقل و معقول گفته است: «هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوباً إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتبذیب للخاطر وتضرع إلى الله وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أبدینا الباطنة لا أبدینا الدائرة فقط وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرعنا إليه طالباً لكشف هذه المسألة وأماليها طلب ملنحي ملنجا غير متكاسلي حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض المحجب والموانع قرأنا العالم العقلي موجوداً واحداً يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدورها وإليه معادها وهو اصل المعقولات وكل الماهيات من غير أن ينكث ويترجى ولا أن ينقص بفيضان شيء منه ولا أن يزاد باتصال شيء إليه، لكن موضع إثبات هذا الجوهر وأحكامه ليس هاهنا، بل سيأتي من ذي قبل إن شاء الله تعالى والذي يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صولة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في ادراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم إياه عن سنن الصواب».

اجزای غیرمتناهی متحد به حسب نوع مرات غیرمتناهی موجود باشد. این معنا علاوه بر محذورات و محالات متعدد مستلزم تجسم و تقدّر عقل مجرد می باشد، چون تمیز موجوداتی که به حسب نوع متحدند به ذات و لوازم ذات نمی باشد، بلکه تمیز در افراد ماهیت واحده باید به عوارض غریبه باشد و منشأ عوارض غریبه ماده جسمانی است.

این اشکال از شیخ الرئیس گرفته شده است، خلاصه اشکال بر اتحاد نفس با عقل فعال یکی از دو اشکال است:

نفس اگر با عقل فعال متحد شود با فرض بساطت عقل فعال لازم آید که انسان در مقام تصور یک معنای کلی احاطه به تمام معانی موجود در عقل پیدا نماید، یا آن که باید عقل فعال صاحب اجزا باشد که متعلق ادراک هر انسانی جزئی از عقل فعال گردد و با جزئی از عقل فعال متحد شود.

اشکال شیخ (ره) بوجه من الوجوه وارد نمی باشد، غفلت از سر وحدت اطلاقی و خلط آن با وحدت عددی و انکار تحول ذاتی منشأ انکار مطلب به این نفیسی شده است.

قبلاً بیان کردیم که نفس در اوائل ظهور عین مواد و اجسام است و بعد از تحولات به مقام نفسیت رسیده و ماده از برای صور معقولات و معانی محضه گردیده و هر صورتی که وارد بر نفس شود داخل در حیطه وجودش شده و در وجود خارجی با نفس متحد می گردد و نفس از عالم ماده به واسطه حصول تجرد به عالم برزخ و عقل مسافرت می نماید. بنابراین نفس در مقام تعقل معانی و صور عین آنها می شود.

مطلب دیگری که اتحاد بر آن توقف دارد آن است که عقل فعال به حسب تمامیت وجود و صرافت ذات بعینه جمیع اشیاء معقوله است و ما در بیان قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء این معنا را بیان خواهیم نمود.

معنای بودن عقل جمیع معانی معقوله این نیست که همه معانی معقوله

به حسب انحای وجودات خارجیّه و وجودات خاصه خود در عقل وجود داشته باشند، چون انحای وجودات خاصه با خصوصیات خارجیّه خود به یک وجود موجود نخواهند شد. چون هر ماهیتی در خارج خصوصیات و لوازمی دارد که با اتحاد و اجتماع با موجود دیگر ابا دارد. اتحاد اثنین به این معنا از محالات بدیهیه است.

وجودات عقلیه مدبر انواع مادی یعنی عقول عرضیه هم به وجود واحد موجود نیستند و اتحاد آنها به این معنا از محالات است. چون وجود عقلی فرس و وجود عقلی نبات و وجود عقلی سایر انواع به حسب جعل و وجود متعدد است. مراد از وجدان عقل جمیع معانی کلیه را آن است که جمیع ماهیات متعدد موجود در خارج به وجودات متعدد متکثر به کثرت عددی در عقل مجرد به وجود واحد بسیط جمعی موجودند و قبلاً بیان کردیم که معانی متفرق در انواع خارجی چه بسا در یک وجود عریض وسیع موجود شوند، ولی نه به وجود خاص منحاز بشرط لا.

تحقیق عرشی

سر این مطلب آن است که وحدت عقول وحدت عددیه نمی باشد، نظیر وحدت اجسام و الوان و زمان و حرکات و متحرکات؛ بلکه وحدت عقول اطلاقی و انبساطی است. هر عقل مجردی همه معانی موجود در عالم ماده را به نحو اعلا و اتم دربر دارد و همه معانی متفرق خارجی به وجود جمعی در عقل موجودند، چون همه معانی و حقایق خارجیّه از عقل مجرد نازل شده اند و هر علت فیاض وجود معلول تا به نحو اعلا و اتم واجد جمیع کمالات وجودی معلول نباشد، مبدأ وجود معلول نخواهد شد. علت فیاض باید جامع جمیع نشأت و فعلیات مادون خود باشد با امری زاید. چنین وجودی را وجود واحد به وحدت اطلاقیه گویند که از احاطه و سریان در مادون ایا ندارد.

وحدت عددی به واسطه دوری از منبع نور و قدرت و بعد از سعه و اطلاق و صرافت در نهایت خست و محدودیت است. ما در این عالم هر جسمی را لحاظ کنیم، اگر مثل آن جسم را به آن منضم نماییم، مجموع از دو جسم بزرگتر از هر یک از دو جسم است، یا اگر به لونی مثل آن لون منضم نماییم، مجموع از دو لون غیر هر یک از دو لون است.

ولی وحدت عقلی این نحو نیست، آنچه که از سنخ آن فرض شود در آن وحدت موجود است. اگر ما هزاران عقل مثل عقل فعال فرض کنیم، حال این واحد در وحدت خود حال عقول متعدد مفروض را دارد در کثرت.

مثلاً اگر ما نفس طبیعت انسان را ملاحظه کنیم، بدون لحاظ عوارض مفارقه از زمان و مکان و تجسم و تقدر و غیر اینها و اضافه نماییم به انسان ملحوظ انسانی دیگر مثل آن یا هزارها انسان دیگر در مقابل آن لحاظ نماییم، عقل ما فرقی بین این انسانهای متعدد صرف کلی موجود به وجود اطلاقی نمی بیند. لذا صاحب تلویحات^۱ گفته است: «و صرف الوجود الذي لا اتم منه كل ما فرضته ثانياً، فإذا نظرت إليه فاذن هو هو، إذ لا ميز في صرف شيء^۲».

سر این مطلب آن است که فرض اثنین در وحدت عقلیه محال است و آنچه را که ثانی برای وحدت عقلی فرض نماییم، همان وحدت عقلی است و ثانی برای آن نمی باشد.

باید این معنا معلوم باشد که وحدت حقیقی اطلاقی مراتبی دارد که بعضی از آن مراتب نسبی و اضافی و بعضی حقیقی و ذاتی می باشد.

وحدت حقیقی ذاتی، وحدتی را گویند که از نهایت وحدت و صرافت محیط بر همه ذرات عوالم باشد و فوق آن وحدت و اطلاقی تصور نشود و

۱. شیخ الاشراق در تلویحات و سایر کتب خود بعد از نفی ماهیت از حق تعالی به این گفته جهت اثبات وحدت مبدأ عالم استدلال کرده است.

۲. رجوع شود به اسفار، چاپ سنگی تهران (۱۲۸۲)، مباحث عاقل و معقول، ۸۳، ص ۲۸۳.

جميع وحدات منبعث از آن اصل واحد باشند، چنین وحدتی منحصر است به حق اول. در مقام تعیین اول جميع مراتب و وحدات اطلاقیه ای که از برای موجودات عوالم غیبی از عقول طولیه و عرضیه ثابت می باشند، ظلّ وحدت اطلاقیه حق و مقام تعیین اولند؛ لذا وحدت اطلاقی آنها اضافی و نسبی است.

غیر از وحدت اطلاقی حق و تعیین اول از مراتب و حقایق کلیه ای که وحدت اطلاقی برای آنها ثابت است، در آن دو اعتبار لحاظ می شود: یک اعتبار ملاحظه چنین وحدتی است با موجود مافوق آن به این اعتبار چنین وحدتی ناشی از وحدت مافوق و موجود مافوق به حسب قوت وجود مشتمل بر این وجود است و این وجود محدود از نسب و ظهورات مندرجه در وجود قاهر محیط مطلق می باشد؛ اعتبار دیگر لحاظ این وجود است با وجود مادون آن به این اعتبار این وجود دارای وحدت اطلاقی است و موجود مادون از جزئیات و فروع مندرجه و مطوی در این وجود است. همه حقایق کلیه به اعتبار مقایسه با مافوق خود واحدند به وحدت عددیه و به اعتبار مقایسه با مادون و تجلی در غیر متصف به وحدت اطلاقیه اند. عقل مجرد نسبت به حقیقت مقدسه اطلاقی حق واحد عددی و نسبت به موجودات منغمر در ماده واحد اطلاقی است و آن چه از مادیات کلی و جزئی فرض شود در وجود عقل به نحو اعلا و اتم موجود است.

واحد بالعدد دو اطلاق دارد: یکی در مقابل واحد بالنوع و بالجنس مثل وحدت زید و وحدت عمرو وحدت خالد در مقابل وحدت حیوان و انسان.

دوم در مقابل وحدت اطلاقی است. ما از برای اثبات اتحاد نفس با عقل فعال این دو امر را باید تصور کنیم: یکی اثبات وحدت را برای عقل فعال و دیگری اثبات اطلاق برای صور عقلی. عقل فعال نسبت به صور عقلیه واحد اطلاقی است.

همه صور کلیه ظهورات و شؤون و فروع و شعب عقل فعالند، صور عقلیه نیز دارای وحدت اطلاق و شمولی اند^۱. اگر چنین وحدتی را شیخ و اتراب و اتباع او برای عقل فعال و صور عقلیه اثبات می نمودند و نفس را با معقولات متحد می دانستند، از قول به اتحاد نفس با عقل فعال تحاشی نمی نمودند.

اگر قائلان به اتحاد نفس با عقل فعال مقدماتی را که ذکر کردیم اثبات نمایند، از اتحاد نفس با عقل فعال لازم می آمد که نفس متحد با عقل فعال جمیع معلومات عقل فعال را واجد شود و به همه آن معلومات آگاهی پیدا نماید.

اگر چنانچه عقل در سیر استکمالی به مراتب کامله ای برسد به نحوی که همه مراتب وجودی را نائل شود، چه بسا از عقل فعال کاملتر و به همه معقولات عقل فعال احاطه پیدا نماید و عقل فعال از رشحات و حسنات وجودی او محسوب شود.

اتحاد مراتبی دارد، مرتبه ادنای اتحاد درك یک صورت کلیه است و مرتبه اعلای آن سیر کامل در ملک و ملکوت و احاطه بر عوالم غیب و شهود است.

مثل آن که نفس انسانی قبل از حصول ادراکات خیالیه، خیال بالقوه است و به واسطه اتصال به عالم برزخ و وساطت عالم مثال منفصل اخذ فیض وجود

۱. چون از رشحات عقل فعالند؛ افراد انسان در ادراک کلیات مختلفند. بعضی بعد از مدتها تحصیل اتحاد ضعیفی با عقل فعال پیدا می نمایند. برخی در ادراکات متوسطند و بعد از ریاضات علمیه نفس آنها وسیع و محیط بر کثیری از معانی کلیه می شوند. برخی در استعداد کاملند و با سرعت هر چه تمامتر بر معلومات منداوله محیط و چه بسا کثیری از مجهولات را در اندک مدتی کشف نمایند. اتحاد این جماعت با عقل فعال نامتر و کاملتر از دیگران است.

عده قلیلی که به حسب نفس و روح مستکفی بالذاتند، به صرف مشاهده خارج به حقایق ملک و ملکوت اطلاع پیدا می نمایند. این عده همان انبیاء و اولیائند که در ابتدای وجود مستفیض از عقل فعال و به حسب نهایات و قوس صعود همه مراحل وجودی را طی کرده و از عقل اول هم کاملتر می شوند. چه بسا عقل اول حسنه ای از حسنات آنها گردد. این مقام به حضرت ختمی پیغمبر و اولاد طاهربین آن حضرت اختصاص دارد.

می نماید. ولی بعد از حصول عقل بالفعل از برزخ بالاتر رفته و خود متصل به عقل می گردد. اگر نفسی کامل گردد و به حسب استکمال از عقل فعال کاملتر شود، متصل به موجود قبل از عقل فعال خواهد شد.

نهایت استکمال حقیقت محمدیه و اهل بیت او - سلام الله تعالی علیهم اجمعین - فنای فی الله و باقی به بقای حق است. لذا فرموده است: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».

وانی وان كنت ابن آدم صورة ولی فیبه معناً شاهد بابوتی

بودم آن روز من از طایفه دُرْدُکشان

که نه از تالك نشان بود و نه از تالك نشان

ونعم ما قیل

من به ظاهر گرچه ز آدم زاده ام لیک معناً جد جد افتاده ام
ولی این مقامات برای هر کسی ثابت نمی شود و اغلب مردم به حسب حشر محشور با برزخ جسمانی هستند و اگر هم حشر عقلی داشته باشند، خیلی ضعیف است.

خلیلی قطاع القوافی إلى الحمی کثیر و اما الواصلون قلیل
شان نفس ناطقه انسانی است که جمیع حقایق را درك نماید و متحد با آن معانی گردد و از شأن انسان است که عالم عقلی گردد، به طوری که در او صورت هر شیء موجود گردد، اگر انسانی صورت کلیه ای از فرس یا انسان را ادراك نماید، به حکم مقدمه قبلی این معنای عقلی واحد که عاری از جهات خارجه و عوارض غریبه است متعدد نمی شود، چون هر معنایی بما هو هو اقتضای صرافت می نماید و تعدد و تكثر قهراً به امور خارج از ذات آن شیء خواهد شد. معنای کلی موجود در عقل فعال با معنای کلی موجود در نفس بعد از اتحاد با نفس به اعتبار حقیقت و معنا متحدند. در نفس در مقام اتحاد با

عقل فعال از جهت اتحاد با صورت عقلیه ای که درك کرده است و با آن متحد شده است، با عقل فعال نیز متحد می شود. لذا به همه حقایق موجود در عقل فعال عالم نمی گردد و چون همه معانی به طور صرافت و تمامیت و اطلاق و وجود جمعی احدی در عقل موجودند، هر نفسی به اندازه استعدادی که تهیه نموده است، با عقل متحد می شود و چون معانی در عقل محدود نیستند و وحدتشان، وحدت اطلاقی است از ظهور در مجالی متعدد و اتصال با نفوس متکثر یا ندارد.

همان طوری که این معانی اگر به طور فرق و بسط در متکثرات موجود شوند، تجزی و تقدر در عقل لازم نمی آید. کذلک از اتحاد نفوس کثیره با عقل فعال تجزی و تقدر در عقل لازم نمی آید و لازم نمی آید که هر نفسی در مقام ادراك همه معانی موجوده در عقل فعال را ادراك نماید. غفلت از کیفیت وحدت اطلاقی و عقلی و خلط بین وحدت عقلی و عددی منشأ این اشکالات شده است. وحدت مرسل و مطلق از اجتماع با متکثرات و متعددات ابا و امتناع ندارد.

توضیح و تحقیق

این که در کلمات قوم وارد است که نفس در استکمالات متحد با عقل فعال می شود، مرادشان آن است که چون عقل فعال واسطه در فیض و مبدأ صدور مکونات است، صورت کمالیه اشیا می باشد و غایت وجود نفوس مدرك کلیات است. این مطلب در کلمات اهل ذوق خیلی رایج است. در مسفورات خود گفته اند: «النهايات هي الرجوع إلى البدايات».

غایت وجود موجودات این نشأ اتصال به عوالم غیبیه است، اگر نفوس ناطقه متصل به مبادی خود نگردند، باید غایت وجودی و استکمالی آن امری دیگر باشد و اگر رجوع به نهايات محقق نشود، لازم آید که عقول مجرده غایت مکونات نباشند و در نتیجه فاعل هم نخواهند بود. هر چیزی که به حسب طبیعت و

خلقت غایت وجود شیء باشد، باید یک وقتی صورت کمالیه آن شیء گردد مگر آن که با مانعی مصادف شود. در جای خود ثابت گردیده است که قسر دائم و اکثری محال است.

اگر کسی نتواند تصور کند که چگونه می شود شیء واحد هم غایت شیء باشد و هم فاعل مفیض وجود و بگوید ممکن نیست یک وجود واحد هم علت و مقدم بر شیء و هم غرض و متأخر از وجود شیء باشد^۱ (بعد از مراتب استکمالات) و تحولات باید از فهم مسائل علم الهی و حکمت ماوراء الطبیعه مأیوس گردد.

حقیقت مقدس حق اول مبدأ و غایت جمیع اشیاست «هو الاول والاخر والظاهر والباطن»، این اولیت و آخریت به واسطه سعه وجود و انبساط نور و ظهور آن حقیقت بیهمال است. در قرآن مجید به همین نکته نظر داشته است که فرموده است: «رفیع الدرجات ذوالعرش المجید» و هو تعالی اصل حقیقه الوجود و ثمرتها. علة العلل موجودات از نهایت اطلاق و صرافت نور وجودش نافذ و ساری در جمیع موجودات است، وجود او چون انتها ندارد و صرف است، هم ابتدا و مبدأ ظهور همه اشیاست و هم انتها و غایت اصلی هر موجودی.

عقول فعاله هم چون ظل وجود اطلاقی حقند، مبدأ و غایت موجودات مادون خودند، در سعه و سریان و ظهور تأسی به مبدأ خود نموده اند. خلاصه در سلسله علل طولیه بدایت و نهایت هر موجودی علت فیاض وجود آن است. در دار حرکات و متحرکات موجودات صاحب نفس ناطقه بالاخره متصل به رب النوع

۱. موجودات به حسب ابتدا و انتهای وجود اختلاف دارند. بعضی از اشیا ابتدای وجود و حشر آنها یکی است، مثل مجردات نوریه چون استکمال در آنها نیست. در ابتدای وجود محشور با علل خود هستند. برخی موجودات (موجودات مادی) ابتدای وجود آنها در ماده جسمانی است و بعد از تحولات حشر آنها اختلاف دارد. برخی انتهای حرکت آنها اتصال به عالم برزخ است. جمعی محشور با عقولند و معدودی محشور با حقند. این دسته در قوس صعود از همه موجودات جلو افتاده و خود را به غایت اصلی خود می رسانند.

و متحد با آن حقیقت خواهند شد، چون علت مقتضی وجود معلول مرتبه کمال و اصل و مبدأ شیء است و شیء به واسطه تحققش در وجود علت البته به وجود کاملتر از وجود خاص خود از علت صدور پیدا نموده است و مبدأ صدورش همان وجود علت و جهت مقتضی وجود خود می باشد. اگر علت نهایت وجود شیء و بالجمله غایت کمالی و صورت حقیقی شیء نباشد به نحوی که غایت و مبدأ موجودات دو چیز باشند، باید برای هر موجودی دو جهت کمال و تمام باشد در عرض یکدیگر، یکی نحوه وجودش در وجود علت فیاض خود و دیگر حقیقت تمامیه اش در نهایت استکمال، لذا علت را اصل وجود معلول و موطن حقیقی هر شیء همان علت فیاضه آن است.

هر کسی که دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
از برای عقل فعال یا رب النوع یا مثل نوری افلاطونی یک وجود فی نفسه است که آن عبارت است از وجود خاص عقل فعال که صادر از علت خود شده است. این وجود به حسب اصل حقیقت با وحدت ذات چون وحدتش اطلاقی است، جامع جمیع متکثرات موجود در عالم نازل است. آنچه در عالم نازل است تنزل همان حقیقت است که خزینه و منبع است نسبت به اشیای نازله: «وإن من شیء إلا وعندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم»، نفس در اول وجود امر بالقوه و صلاحیت از برای ادراک جمیع معقولات دارد و قابل است که عقل بالفعل گردد. حقیقتی که نفس را از قوه به فعل می رساند و متصف به معقولات و متحد با کلیات می نماید، عقل مفارق است. وجود فی نفسه عقل فعال غیر از این جهت است که نفس در ادراک کلیات و معانی کلیه آن را ملاقات می نماید و عاقل بالفعل می شود. وقتی نفس عاقل بالفعل می شود که معقول کلی را نایل گردد و قبلا گفتیم که هر صورت معقوله متحد با نفس خواهد شد. نفس بدون استکمال جوهری و قرب مغنوی هیچ صورت کلیه ای را از عقل اخذ نخواهد نمود.

پس وجودی که از عقل فعال برای نفوس مدرکه ثابت است و بدان جهت

نفوس به خزینه معقولات متصل می شوند و با معقولات اتحاد پیدا می نمایند، وجودی است که برای نفوس ثابت است و چون وحدتش اطلاقی است از اتحاد با متکثرات و متعددات (بدون تجزی و تقدر) ابا ندارد و ممکن است صورت کمالیه از برای افراد غیرمتناهی باشد و خطوط شعاعیه کثیری از آن عقل مقدس متصل به عقول جزئیّه گردد. این بود خلاصه کلام در اتحاد نفس با عقل فعال بنابر طریقه صدر المتألهین - أعلى الله قدره -.

علم حق تعالی

یکی از مسائل مهمه الهیات بالمعنی الاخص است. این مسأله نیز تا قبل از صدر المتألهین به طور کامل تحقیق نشده بوده است، تحقیق کامل در مسأله علم حق به طور تفصیل در مقام ذات قبل از اشیا اختصاص به آخوند ملاصدرا دارد و همچنین بیان مراتب علم فعلی حق که صفحات عالم وجود باشند، به نحوی که جمیع متغیرات و متحرکات مشهود حق باشند بدون آن که در شهود و علم حق تغیر و انفعالی پیدا شود، از مختصات این رجل عظیم الشان و حکیم الهی است^۱.

۱. صدر المتألهین در مبدأ و معاد (چاپ سنگی تهران (۱۳۱۴ ق) ص ۶۶) فرموده است: «و اما كيفية علمه بالاشياء بحيث لا يلزم منه الإيجاب ولا كونه فاعلاً وفاعلاً وكثرة في ذاته بوجه تعالى عنه علواً كبيراً، فاعلم أنها من أغمض المسائل الحكمية قل من يهتدي إليها سبيلاً ولم يزل قدمه فيها حتى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا مع براعته وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء والشيخ الإلهي صاحب الإشراق مع صفاته في الذهن وكثرة ارتياضه بالحكمة ومرتبة كشفه وغيرهما من الفائقين في العلم وإذا كان هذا حال أمثالهم فكيف من دونهم من اسراء عالم الخواص مع غش الطبيعة ومخالطتها ولعمري أن إصابة مثل هذا الأمر الجليل على الوجه الذي هو يوافق الأصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية تبرأ عن المناقضات ومنزهاً عن

اقوال حکما در علم باری مختلف است، برای روشن شدن مطلب مسالک مختلف در علم را ذکر می‌نماییم و سپس می‌پردازیم به بیان قول حق.

۱- ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و بهمنیار و ابوالعباس لوکری و اتباع آنها علم تفصیلی مبدأ را به صور مرتسمه در ذات می‌دانند.

۲- شیخ الاشراق و محقق طوسی و سید محقق داماد و شارح حکمة الاشراق علامه شیرازی جمیع صفحات وجود را از مجردات و مادیات بسائط و مرکبات علم تفصیلی حق می‌دانند.

۳- جمعی مثل فروریوس و کثیری از مشائین از باب اتحاد صور عقلیه و حقایق معقوله با وجود حق تعالی، حق را عالم به اشیا می‌دانند.

۴- افلاطون الهی و اتباع او ملاک علم تفصیلی حق به اشیا را به صور مفارقه و مثل نوریه می‌دانند و حقیقت حق به واسطه شهود ارباب انواع همه حقایق را مشاهده می‌نماید. حقایق نوریه نزد آنها علوم تفصیلی حقند.

۵- معتزله به واسطه اشکالات وارد در علم قبل از وجود معلوم قائل به ثبوت ماهیات و معدومات قبل از وجود آنها شده‌اند و از برای ممکنات قبل از وجود ثبوت قائلند و ملاک علم حق در نزد این جماعت که در حقیقت از اصحاب خناسند، ثبوت ماهیات منفکة عن كافة الوجودات است^۱.

→ المؤاخذات في أعلى طبقات القوى الفكرية البشرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الحقنة الالهية ولصعوبة هذا المطلب وغموضه انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه بشي، فضلوا ضلالاً بعيداً وخسروا خسراً مبیناً.

۱. خلاصه اقوال در علم به شرح زیر است:

بعضی از اقدمین علم حق را به ذات خود انکار نموده‌اند، برخی علم حق را به معلولات خود نفی نموده‌اند، چون علم معلوم لازم دارد و معدومات (معلولات) در ازل نبوده‌اند. قائلان به علم تفصیلی حق در ازل اختلاف کرده‌اند، بعضی ملاک علم تفصیلی حق را مفاهیم و معانی ذهنیه و برخی ثبوتات خارجیه دانسته‌اند و عده‌ای علم حق را مثل عقلیه و جماعتی اتحاد صور علمیه با ذات حق و جمعی ذات حق را علم اجمالی به همه چیز دانسته‌اند و علم تفصیلی او را نفس معالیل امکانیه

←

۶- محققان از اهل کشف و شهود ملاک علم تفصیلی حق را به اشیا عبارت از ظهور و تجلی ذات در مقام احدیت به صور اسماء و صفات و اعیان ثابت می دانند. این قول بدون تأویل با کلام معتزلی فرقی ندارد. معتزله قائل به ثبوت ماهیات در عین و خارجند و عرفا ملاک علم حق را به مفاهیم و ماهیات در موطن علم می دانند، ولی قطعاً ظاهر این کلام مراد عرفا نمی باشد، در مباحث بعدی این مطلب را روشن خواهیم نمود.

۷- جمعی ذات حق را علم اجمالی مقدم بر کائنات می دانند و مقارن این علم قائل به علم تفصیلی می باشند.

۸- برخی ذات حق را علم تفصیلی نسبت به معلول اول و علم اجمالی به سایر معالیل امکانی می دانند و ملاک علم تفصیلی حق را به اشیا به صور مرتسمه در عقل اول دانند. محقق طوسی در بعضی از موارد این قول را اختیار کرده است. شیخ الرئيس (فده) در الهیات شفا گفته است:

واعلم أنّ المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الوجود، بل بالعكس كما إنّنا نعقل صورةً بنائية نخترعها يكون تلك الصورة المعقولة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدّها، فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقّلناها فوجدت، ونسبة الكل إلى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا، فإنّه يعقل ذاته وما بوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع الصورة (صورته خ-ل) المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لأعلى أنّها نابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وأنّه عنه وعالم بأنّ هذه العائبة يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظماً وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام خير من حيث

→

می دانند به علم حضوری، جماعت دیگر علم تفصیلی حق را به صور مرتسمه در ذات دانسته اند. فریقی علم حق را به عقل اول علم تفصیلی و به ممکنات علم اجمالی دانسته اند.

هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض لكنه لا يتحرك إلى ذلك عن شوق.^۱

شیخ قبل از بیان این مطلب اثبات کرده است که حق تعالی به ذات خود عالم است و علم به ذات مستلزم تعدد و تکرر در ذات نمی باشد، بلکه ذات حق با فرض بساطت علم و عالم و معلوم است. البته چون علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است، حق تعالی به اشیای معدومه به نحو اجمال و بساطت عالم است. از این علم به ذات صور موجودات خارجیّه منبعث می شوند و از علم به صور علم به موجودات خارجیّه به نحو تفصیل لازم می آید و علم تفصیلی حق به اشیا به صور مرتسمه در ذات است و چون این کثرت بعد از ذات است، مستلزم تکرر و ترکیب در ذات نمی باشد، بلکه ذات مبدأ صدور کثرات در موطن علم تفصیلی متأخر از ذات می باشد و چون در بادی نظر احتمال می رود که علم ارتسامی بدون وجود معلوم خارجی محقق نشود، بلکه باید از خارج انتزاع شود و انتزاع صور از خارج ملازم با انفعال ذات است، برای رفع این احتمال شیخ علم را منقسم به علم فعلی و علم انفعالی نموده است و علم فعلی را مبدأ وجود معلوم در خارج دانسته است. شیخ فلاسفه اسلام در اشارات بعد از ابطال اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال و بیان نحوه ارتسام صور عقلیه در جوهر عاقل، در کیفیت ارتسام صور عقلیه در ذات واجب و مبادی عقلیه که علومشان فعلی است، فرموده است: «تنبيه: الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية، مثلاً كما تستفيد صورة السماء من السماء، وقد يجوز أن يسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني»^۲.

مراد شیخ آن است که علم یا مستفاد از خارج است از آن تعبیر می شود به علم انفعالی یا آن که امر خارجی مستفاد از علم است و علم سبب وجود خارجی

۱. الهیات شفا، طبع سنگی، ص ۵۹۱.

۲. جزء ثالث شرح اشارات، چاپ جدید تهران، ۱۳۷۹، ص ۲۹۸.

معلوم گردیده است این علم را اصطلاحاً علم فعلی می نامند. چون حقیقت حق مبدأ صدور اشیا و فاعل بالعنایه است، علمش علم انفعالی نمی باشد. متعین است که علم حق علم فعلی بوده باشد والا لازم آید انفعال حق از غیر خودش.

چون هریک از این دو علم (فعلی و انفعالی) یا حاصل از سبب عقلی است (موجود مفارق) که در جوهر عاقل حصول پیدا می نماید یا آن که منبعث از ذات جوهر عاقل می شود، علوم حاصله از غیر باید ناچار منتهی به علمی شوند که منبعث از ذات گردد والا باید علل و اسباب تناهی نداشته باشند. پس باید علم حق تعالی فعلی و منبعث از ذات باشد و از غیر حاصل نگردد. در اشارات فرموده است: «کل واحد من الوجهین قد یجوز أن یحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الأعيان أو غیر موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة؛ ویجوز أن یکون للجوهر العقلي من ذاته لا من غیره. ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة إلى غیر النهایة. وواجب الوجود یجب أن یکون له ذلك عن ذاته»^۱، چون بنابر فلسفه شیخ علم تفصیلی حق به اشیا در مرتبه ذات نیست، بلکه در مرتبه متأخره از ذات و به صور مرتسمه است و حق تعالی به همه موجودات به ترتیب علی و معلولی احاطه علمی دارد، گفته است: «واجب الوجود یجب أن یعقل ذاته بذاته علی ما تحقق وتعتل ما بعده من حیث هو علة لما بعده ومنه وجوده، وتعتل سائر الأشياء من حیث وجوبها في سلسلة الترتیب النازل من عنده طویلاً و عرضاً».

این مسلک در علم باری بی نهایت سخیف است. شیخ الاشراق و خواجه طوسی و سایر محققان از متأخران و جوه فساد این قول را بیان کرده اند، اگرچه همه اشکالات آنها بر شیخ و اتباع او وارد نمی باشد، چون حقیقت حق تعالی در نهایت صرافت و تجرد است. اثبات وجود ذهنی از برای موجودی که در نهایت صرافت است، جسارت به مبدأ اعلا و مفیض کائنات است و کمالات ثانیه

۱. جزء ثالث شرح اشارات، چاپ جدید (تهران)، ۱۳۷۹، ص ۲۹۹.

و اعراض ذهنیه از برای موجودی ثابت است که در دار حرکات و استکمالات واقع شده باشد و مجرد تام، مثل حق تعالی و عقول باید همه کمالات آنها در مرتبه ذاتشان ثابت باشد و اگر در مقام ذات ثابت نگردد، باید در ذات جهت قوه قبول کمال و صورت ذهنی و عرض حال بوده باشد. علاوه بر این آنچه که از مجرد تام تراوش نماید، باید وجود عینی خارجی باشد نه مفهوم ذهنی و ماهیت کلیه؛ چون جاعلیت و معمولیت در انحای وجودات است و متعلق علم حق قبل از ایجاد باید اشیای خارجی باشند، نه معانی ذهنیه و ماهیات کلیه و چون صور ذهنیه معلول حقند، ممکن نیست علم عنائی حق نسبت به موجودات خارجی و سلاسل طولیه و عرضیه باشند والا لازم می آید که حق تعالی در علم تفصیلی و شهود کمالی که مبدأ وجود اشیاست محتاج به مفاهیم و مخلوقات ذهنی خود باشد. و این که شیخ از قول افلاطون و اتباع او که ملاک علم تفصیلی حق را مثل نوری دانسته اند، فرار کرده و قول به صور مرئوسه را اختیار کرده است، برای آن است که حق را در ایجاد محتاج به غیر خود و مخلوقات خود نداند. در این جا حق را در اكمل صفات محتاج به غیر دانسته است. مفسده نفی علم تفصیلی از حق کمتر از اختیار چنین علم تفصیلی از برای حق می باشد^۱.

۱. صدر المتألهین در مبدأ و معاد (چاپ سنگی، ص ۷۶) در ابطال قول به صور مرئوسه فرموده است: «أما الذي اعتمدته أنا صالحاً لهدم هذه القاعدة فهو أمور: الأول ما الهمت به وهو إننا نقول أولاً إن العلم التام بشيء من أنحاء الوجود لا يحصل إلا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم دون حصول مثال له وبعبارة أخرى أفراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الأفراد بعينها لا يمكن حصولها في الذهن وإلا لزم أن يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي، وجوداً ذهنياً وأيضاً لما علمت أن العلم الارتسامي إنما يكون بحصول صورة من ماهية الشيء في الذهن، فلا بد من وحدة الماهية وانحفاظها وتعدد الوجود، وهذا إنما يتصور إذا كانت تلك الماهية غير الوجود. وثانياً إن التأثير والتأثر والعلوية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس إلا في أنحاء الوجودات بمعنى أن العلة من حيث وجودها إنما يؤثر في المعلول من حيث وجوده لا أن ماهية العلة من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لماهية المعلول كذلك، اللهم إلا في لوازم الماهيات التي هي أمور اعتبارية. وثالثها إنه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة بوجب العلم التام بالمعلول، كما يظهر بالتأمل في برهانه إن العلم بماهية العلة التامة بوجب العلم بالمعلول ولا أن العلم بالعلة من حيث إنها علة أي من حيث معروضيتها لهذا المفهوم الإضافي بوجب ذلك ولا أن العلم بها من

جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات والعوارض والمعروضات بوجه حتى يرد على الأول ان ذلك لا يجري في غير لوازم الماهيات وعلى الثاني عدم الفرق بين العلة والمعلول في هذا الحكم وعلى الأخير عدم الفائدة فيه، بل المراد منه العلم بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة بحيث أية حيثية أخرى وأي قيد آخر اخذ يكون خارجاً عما هو العلة التامة وإلا لم يكن ما فرض علة تامة.

وهكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات التي لها مدخل في علته إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته موجب تام، فإذا كان الشيء لذاته بلا اعتبار آخر علة موجباً لمعلول فمضى علم بعلم تام علم كونه علة لذلك المعلول ومنى علم كونه علة لذلك المعلول، ويجب أن يحصل العلم بذلك المعلول. والحاصل أن كل معلول من لوازم ماهية علته التامة بما هي علة تامة فكذلك العلم به من لوازم ماهية العلم بعلمته. فإن قيل: قلزم أن يكون جميع المعلولات اموراً اعتبارية لما تقرر من أن لوازم الماهيات امور اعتبارية. قلت: الماهيات على ضربين الماهيات هي غير الإنبيات ولا مأخوذة معها شيء منها وماهيات هي نفس الإنبيات أو مأخوذة معها شيء منها، فللوازم الضرب الأول منها لا يكون إلا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود في لزومها بخلاف الضرب الآخر منها. فإنها لوازم الوجود الخارجي الذي هو عين الماهية أو معتبر فيها وهي محيية به.

وإذا تمهدت هذه المقدمات، فنقول لما كان الواجب تعالى بوجده الذي هو عين ذاته سبباً تاماً لوجود جميع الممكنات وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة، فيجب أن يعلم منه معلولاته بما هي معلولاته أي بحيث كونها موجودة لا بمجرد ماهياتها من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحبيشة فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست معلولة كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج ليس إلا بنفس وجوداتها الخارجية لا بحصول ماهياتها في ذات العالم فعلمه تعالى بجميع الأشياء ليس إلا بحضورها انفسها لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية فقد ثبت أن علمه بجميع الأشياء على الوجه الجزئي.

همين كلام را در اسفار (الهيئات) مبحث علم باری جهت بطلان قول مشاء به طور تلخیص ذکر کرده است و در مبدأ و معاد به طور تفصیل بیان کرده است. خلاصه برهان بر ابطال قول مشاء آن است که چون حقیقت حق به وجود خارجی منشأ وجود ممکنات است، باید به نحوه وجود ممکنات قبل از وجود آنها در مقام ذات علم داشته باشد، صور ذهنیه و معانی کلیه حد وجود خارجی اشياء نیستند و از علم به مفاهیم علم تام به معالیل ممکنه حاصل نیاید، پس باید جمیع موجودات به نحو اعلا و اتم در علت موجود باشند که علت به واسطه علم به ذات خود عالم به موجودات باشد و نفس حقیقت حق علم تفصیلی به جمیع اشیا است.

امر دوم در ابطال قول مشاء را این نحو در مبدأ و معاد (ص ۷۷) تقریر کرده است: «الثانی أنه لو كان علمه بالأشياء بحصول صورها في ذاته تعالى، فلا يخلو أما أن تكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له أو لوازم خارجية له أو لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين. لاسيلا إلى الأول والثالث؛ إذ لا يتصور للواجب إلا نحو من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين ذاته واللوازم الخارجية لا تكون إلا حقائق خارجية لا ذهنية كما لا يخفى. إذ اللوازم من جهة اللزوم تابع للملزم وذلك خلاف ما فرضناه، لأن الجواهر

دیگر از مفاسد قول به صور مرتسمه آن است که باید اول الصوادر اعراض ضعیف الوجود و مفاهیم ذهنیه باشد، نه عقل اول و قول به ترتیب سببی و مسببی در معانی ذهنیه از اغلاط است. لازمه این قول صدور کثیر از واحد محض من جمیع الجهات می باشد.

علاوه بر این اشکالات صور ذهنیه چون از لوازم وجود خارجی حقند و حق تعالی ماهیت بوجه من الوجوه ندارد، باید جواهر خارجیّه باشند نه اعراض ذهنیه. علاوه بر اینها باید این معانی به حسب وجود علمی چون وجود ذهنی هستند، حلول در حق داشته باشند و قیامشان قیام حلولی باشد نه صدوری.

در جای خود بیان شده است که علم تام به موجود صاحب سبب حاصل نمی شود مگر از ناحیه سبب تامی که وجود مسبب از آن افاضه می شود و چون ذات حق تعالی مبدأ افاضه وجود است، باید علم به موجودات به نحوه وجود آنها

الحاصلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور يكون جواهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة فيه تعالى وإن كان الكل مما يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل عنه.

این اشکال را در اسفار هم به همین نحو تقریر کرده است و ما هم در متن این رساله تقریر کردیم. رجوع شود به الهیات اسفار، دلیل سوم بر ابطال صور مرتسمه را در مبدأ و معاد (ص ۷۸) به این مضمون تقریر فرموده است: بنابر حصول صور مرتسمه در ذات حق تعالی لازم آید صدور کثیر از واحد برای آن که معلول اول صدورش از مبدأ اعلا به مقتضای قاعده مشائین مشروط به سبق صورت علمی معلول اول است.

پس لازم می آید که صورت علمی اولی علت حصول لازم مباین و صورنی دیگر باشد، لازم می آید که حق واحد به اعتبار صورت واحده و جهت واحد علت دو فعل مختلف گردد. اگر گفته شود ذات حق به اعتبار ذات علت وجود معلول اول است و از حیث علم خود به ذات خود علت علم خود به معلول اول می گردد، باید در این صورت علم حق را علم فعلی و مبدأ و علت صدور اشياء ندانند. چون در این صورت وجود معلول اول و علم حق به آن در یک درجه می باشند. بنابر این علم بر ایجاد مقدم نخواهد شد و علم عنائی که ثبوتش را در ذات محال دانسته اند و به واسطه همین جهت قائل به صور مرتسمه شده اند، باطل می شود. همین اشکال را تقریباً محقق طوسی بر شیخ نموده است و صدر المتألهین از اشکال جواب داده است، ولی جوابش تمام نیست و حق با خواهجه طوسی می باشد.

در مرتبه ذات حق ثابت باشد نه آن که علم به وجود خاص معلول به واسطه مفهوم کلی و ماهیت ذهنی حاصل گردد و انحای وجودات باید به اعتبار وجود مشهود و معلوم حق باشند نه به اعتبار مفهوم؛ این قول نیز علاوه بر اشکالات متعدده ای که بر آن وارد است مستلزم نفی علم تفصیلی در مقام ذات است و بنابر این قول نیز ذات حق تعالی فاقد علم کمالی می باشد. در مباحث بعدی بیان خواهیم کرد که حقیقت مقدسه حق باید در مقام ذات جامع جمیع نشأت وجودیه باشد و آنچه از کمال فرض شود، در صمیم ذاتش موجود باشد و اگر مرتبه ای از کمال وجود را فاقد باشد واجب الوجود من جمیع الجهات نخواهد بود. چون فلاسفه اسلام قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء را به نحو کامل تعقل نکرده اند، از اثبات علم تفصیلی در موطن ذات عاجز مانده اند. لذا برخی علم تفصیلی حق را به صورت مرسمه و جمعی علم تفصیلی را نفی کرده اند و عده ای صفحات وجود را علم حق دانسته اند. صدر المتألهین علم عنائی و تفصیلی را در موطن و مشهد ذات اثبات کرده است. ما بعد از نقل کلمات قوم مشرب آن حکیم بزرگ - عظم الله قدره - را نقل خواهیم نمود.

صدر المتألهین در مبدأ و معاد^۱ در ابطال طریق مشائین در علم حق گفته است:

علم حق به اشیا اگر به صور مرسمه باشد، چون هر صورت کلیه ای اگر هزار تخصیص بر آن وارد شود، ابا از قبول شرکت ندارد (چون مناط جزئیت یا احساس است یا علم حضوری) لازم آید که حق تعالی به جزئیات از جهت آن که جزئی هستند عالم نباشد. همه صفحات وجود را چه ابداعیات و مجردات و چه مادیات و کائنات را با صورت ذهنی ادراک نماید و نفس حقایق اشیا برای او مکشوف نباشد، در حالتی که جمیع کائنات و ابداعیات از او صادر و فایزند و او مبدأ جمیع

۱. مبدأ و معاد، طبع سنگی، ص ۷۹. در ذیل عبارت مذکور گفته است: «فقد ثبت وتحقق من تضاعیف ما ذكرنا ان القول بایات الصور للواجب وتقریر رسوم المدرکات فیه تعالی، قول فاسد ورای سخیف ونجاسر فی حق المبدأ الاعلی جل کبریانه عن ذلك وعلا علواً کبیراً.»

موجودات حسی و خیالی و عقلی می باشد، بدون آن که برای حق به حسب ذات مکشوف باشند فایض و صادر نخواهند شد.

علم حق تعالی بنابر قاعده اشراق

شیخ الاشراق در حکمة الاشراق در بیان علم حق تعالی گفته است:

لما تبين أن الإبصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء، بل يكفي عدم الخجاب بين الباصر والمبصر، إذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع علم إشراقي للنفس. فنور الأنوار ظاهر لذاته على ما سبق وغيره ظاهر له، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، إذ لا يحجب شيء عن شيء أنه إذا لم يحجب شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد ونورينه قدرته^۱.

بنابر طریقه شیخ الاشراق و اتباع او علم حق عبارت از اضافه نوریه حضوریه اشراقیه بین او و اشیا است. بنابر طریقه شیخ الاشراق علم حق برگشتش به بصر اوست و چون حقیقت ایصار نزد شیخ الاشراق به خروج شعاع و انطباع نمی باشد و به اضافه نوریه بین نفس و مبصر است، قدرت و علم و بصر در حق شیء واحدند. و چون علم حق به اشیا نزد مشائین به صور مرتسمه و رسوم علمیه است، ناچار بصر در حق برگشتش به علم است. هر صورت کلیه اگر تخصیص هم بر آن وارد شود، جزئی نخواهد شد، بلکه کلی و مثالی است و معلوم شخصی و آبی از صدق بر متکثرات نمی باشد. علم بنابر طریقه شیخ الاشراق اضافه قیومی حق به جمیع کائنات و اضافه قیومیه اش به عینها ایصار است. در مبحث بعدی خواهیم گفت که جمیع اضافات متعدد برگشتشان به اضافه واحد است که اضافه نوری حق باشد به جمیع کائنات. علت عدم حجاب بین حق و اشیا احاطه قیومیه مبدأ وجود است بر جمیع موجودات و هیچ موجودی از حیطة قدرت و علم

۱. شرح حکمة الاشراق، جزء ثالث، چاپ سنگی، ص ۳۵۸.

و اراده حق خارج نمی باشد و خداوند به واسطه احاطه قیومیه و دربرداشتنش
 جمیع فعلیات و نشأت را حجابی بین او و اشیاء نمی باشد. به همین جهت ذات و
 حقیقت هر شیء از برای او مکشوف است و اشراق حضوری نزد ارباب معرفت
 اشرف و اتم آنحای ادراک است. ارتسام صور در ذات حق موجب تکثر ذات و
 علت انشلام وحدت حقیقیه حق می باشد و جمیع صفات کمالیه به وجود واحد در
 ذات او موجودند.

شیخ اشراق برای ابطال قول حکمای مشائیین گفته است:

والمشاورون وأنباعهم قالوا علم واجب الوجود ليس زائداً عليه^۱، بل هو عبارة عن عدم
 غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وقالوا وجود الأشياء عن علمه بها. فيقال لهم إن علم،
 ثم لزم من العلم شيء، فيتقدم العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة عن الأشياء. فإن

۱. اگر علم واجب زاید بر ذات باشد چون علم عبارت است از حصول اشیاء در ذات عالم باید ذات
 حقه احدی متکثر باشد، بلکه علم واجب نزد مشائیین به ذات خود عبارت است از حضور ذات از
 برای ذات و عدم غیبت ذات از ذات به آنها گفته می شود جایز نیست علم به اشیاء سبب وجود آنها
 شود؛ چون اگر بدانند بعد از دانائی علم به اشیاء لازم آید علم به اشیاء مقدم بر اشیاء و عدم غیبت از
 اشیاء می شود. چون علت باید بر معلول بالذات مقدم باشد و عدم غیبت از اشیاء بعد از تحقق وجود
 اشیاء می باشد. چون عدم غیبت از موجودات در حال عدم موجودات محال است.

اشیای معدوم در خارج اگر در ذات ربوبی حاصل گردند به نحو ارتسام کما این که مشاء علم به غیر را
 به نحو ارتسام می دانند. به عبارت دیگر علم حق به اشیاء اگر عبارت از عدم غیبت اشیاء از حق تعالی
 باشد با تجرد جایز نیست که علم حق به اشیاء مقدم بر اشیاء باشد و وجود اشیاء منوط به علم
 حق تعالی به اشیاء بوده باشد، چون عدم غیبت شیء بدون وجود شیء محقق نمی شود. اگر علم حق
 به اشیاء عبارت از صورت موجود از اشیاء در ذات حق باشد، چون این صور معالیل حقند باید مقدم
 بر نفس خودشان باشند یا تسلسل در صور مرتبه لازم آید.

صدرالمتألهین در تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق از این اشکال جواب داده است، ولی جوابش تمام
 نیست مشاء چون حق را فاعل بالعنایه می دانند. باید برای ایجاد صور علم سابق به نحو تفصیل
 قائل شوند و یا ملتزم گردند که علم به صور به نحو تفصیل در ذات لازم نیست. اگر لازم نباشد در
 وجود خارجی هم این نظام عجیب عوالم وجودی احتیاج به علم تفصیل ندارد. علم تفصیلی اگر
 لازم است در نظام علمی هم که عالم صور مرئوسه است لازم است.

عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقّقها وكما أنّ معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته.^۱

شیخ الاشراق در حکمة الاشراق بعد از ابطال قول به صور و رسوم در ذات حق و انکار علم تفصیلی قبلی از اشياء گفته است :

فإذن الحقّ في العلم على قاعدة الإشراق هو أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له إمّا بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع (مواقع خ-ل) الشعور المستمرّ للمدیرات العلویة وذلك إضافة وعدم الحجاب سلبيّ والذي يدلّ على أنّ هذا القدر كافٍ في علمه بها هو أنّ الإبصار لنا كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب، فإضافته إلى كل ظاهر له إبصار وإدراك له وتعدّد الإضافات العقلية لا توجب تكثيراً في ذاته^۲ وإمّا العناية على ما ذكره المشاؤون، فلا حاصل لها وإمّا النظام العجيب فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات واضوائها المنعكسة، كما مضى وهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقائق النورية ذوات الطلسمات وهي في نفسها غير صحيحة وإذا بطلت تعيّن أن يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة وإشراقاتها المندرجة في النزول العليّ الممتنع في البرازخ^۳.

کلام ابن شیخ عظیم در مسأله علم باری و انکار علم تفصیلی در مقام ذات خارج از اسلوب تحقیق است. اگرچه بهترین مسالک در علم، مسلک این رجل بزرگ است. علم حق به اشياء اگر به نفس ذات اشياء باشد، ذوات نوریه متأخر از ذات حقند یا ملاک علم به اشياء اضافه اشراقیه حق باشد. چون اضافه اشراقیه متأخر از

۱. شرح حکمة الاشراق، ص ۳۵۹.

۲. برای آن که منشأ تکثیر یا اختلاف حقایق اضافات است، مثل اختلاف بین اضافه فاعلیت و منفعلیت یا مثل ابوت و بنوت و تقدم و تأخر و نظائر اینها واجب الوجود اضافه اش به اشياء اضافه قیومیه است که مبدأ جمیع اضافات است.

۳. در آخر عبارات مذکور فرموده است: «ففي عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى في مراتب العلل، فهو أدنى إلى الادون لشدة ظهوره. فسبحان الأقرب الأرفع الأدنى وإذا كان هو أقرب كان هو أولى بالتأثير في كل ذات وكمالها والنور هو مقتناطيس القرب»^۴.

ذات حق است. آیا علم حق به وجود موجودات قبل از اشیاء در مقام ذات چه نحوه است. این حکیم بزرگ معنای به این دقیقی را که لب لباب مرام است نادیده گرفته است، آیا نظام عوالم وجودی ظل نظام ربانی نمی باشد. این نظام عجیب و ترتیب تام بین اشیاء از چه نظام اتقن و اتمی منبعث گردیده است. با قاعده امکان اشرف اثبات نموده ایم که جمیع مراتب وجودیه و نظامات مترتبه در این عالم در ذات مقدس حق به نحو اعلا و اتم بدون شائبه تکثر و تجسم و نقص موجودند شیخ الاشراق (ره) به کیفیت انطوای کثیر در واحد حق و بودن بسیط الحقیقه کلی الاشیاء الوجودیه کما هو حقها پی برده است، لذا علم عنائی حق را انکار کرده است.

نقل و تحقیق

افضل المتأخرین، محقق طوسی شارح مقاصد اشارات (قده) بعد از توضیح کلمات شیخ در علم باری و صور مرتسمه گفته است:

ولاشك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً، وقول بكون الاول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته^۱ وبانه تعالى لا يوجد شيئاً عما يباينه بذاته^۲،

۱. حکما اتفاق دارند بر این که محال است خداوند متصف شود به صفات غیر اضافیه و غیر سلبيه. باید صفات ثبوتیه عین ذات حق باشند.

۲. علم خداوند چون عبارت از حصول صورت ذهنیه است و از طرفی علم باید مقدم بر ایجاد باشد، خداوند تعقل می کند عقل اول را، بعد آن را ایجاد می نماید. پس اول صورت عقل اول مستند به حق است، بعد عقل اول پس معلول اول معلول اول نیست با او مقارن است نه مباین.

۳. یعنی باید بعضی از جهانی که مدخلیت در فاعلیت حق دارند، زائد بر ذات حق باشند. در حالتی که مبدأ صدور کائنات باید نفس ذات حق باشد و آنچه که مدخلیت در فاعلیت خداوند دارد، باید عین ذاتش باشد. و چون صور مرتسمه معلول حقند باید مرتسم و حال در او نباشند، متعلق و جعل حق نفس خارج است نه مفهوم ذهنی و ماهیت کلی.

بل بتوسط الأمور الحاله فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها،
والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه
المعاني ولولا أنني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات أن لا أتعرض لذكر ما
اعتمده لبنت وجه التفصلي من هذه المضائق وغيرها بيانياً شافياً لكن الشرط املك .

حقیقت مقدسه حق چون مجرد من جمیع الجهات و واجب الوجود بالذات
است ، باید همه کمالات را در مرتبه ذات واجد باشد . اگر کمالی را در مقام ذات
واجد نباشد و در مرتبه متأخره از ذات واجد شود ، باید جهت قبول و انفعال از غیر
در او موجود باشد ؛ بلکه هر موجود مجردی باید آنچه که کمال از برای او امکان
دارد ، در مرتبه ذاتش باشد و خارج از حیطه وجودش نباشد . ممکن نیست موجود
مجرد به حسب وجود با صفات کمالیه خود متحد نباشد ، فقدان کمال در مرتبه
ذات و اتصاف در مرتبه متأخره از ذات حاکی از قوه قبول در مقام ذات است . آنچه
را که شیخ و دیگران مثل سید محقق داماد و صدر المتألهین برای رفع این اشکال
بیان کرده اند از تحقیق دور است . پس علم عنائی حق باید در مرتبه ذات حق ثابت
باشد نه به صور ذهنیه و مفاهیم کلیه اعتباریه .

خواجه بعد از تزییف قول مشائین در بیان کیفیت علم حق در شرح اشارات
گفته است :

اقول : العاقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها
هو هو ، فلا يحتاج ايضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك
الصادر التي بها هو هو ، واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضر
في صادرة عنك لا ينفردك مطلقاً ، بل مع مشاركة ما من غيرك ، ومع ذلك فانت لا تعقل
تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير أن
يتضاعف اعتباراتك المتعقلة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب . وإذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر

عنه لذاته من غیر مداخله غیره فيه ولا تنظر أن تكون محلاً لتلك الصورة شرط في
تعتلك إياها، فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها؛ بل إنما كان كونك محلاً لتلك
الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعتلك إياها، فإن
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك.
ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله؛ فإذا المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه، فهو
عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه.^۱

وإذا تقدم هذا فاقول: قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله
لذاته في الوجود إلا في اعتبار المتغيرين على مامر، وحكمت بأن عقله لذاته علّة تعقله
لمعلوله الأول. فإذا حكمت بكون العلّتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود
من غير تغاير، فاحكم بكون المعلولين أيضاً أعني المعلول الأول وعقل الأول له شيئاً
واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي أن يكون أحدهما مابناً للأول والثاني مستقراً
فيه، وكما حكمت بكون التغاير في العلّتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك. فإذا وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة
مستأنفة تحل ذات الأول تعالّی عن ذلك؛ ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الأول ولا موجود إلا وهو معلول للأول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها، والأول الواجب بعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل بأعيان
تلك الجواهر والصور^۲، وكذلك الوجود على ما هو عليه. فإذا لا يعزب عن

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۴.

۲. این تحقیق در علم باری مأخوذ از صاحب حکمة الاشراق است که خواجه با استنادی و مهارتی که دارد با تصرف در مطلب شیخ الاشراق علم باری را تقریر فرموده و اثبات کرده است که حقیقت حق در ایجاد اشياء محتاج به علم زائد بر ذات نمی باشد.

۳. صدر المتألهین در الهیات اسفار (ص ۴۸) فرموده است: این که محقق طوسی در شرح اشارات گفته است: تعقل لازم نیست به صور زاید بر ذات معلول باشد و علم به ذات کافی از برای علم به
←

علمه مثقال ذرة من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة.

فهذا أصل إن حققته وبسطته انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية إن شاء الله تعالى. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا أن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافعي يستدعي كلاماً بسيطاً لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الخشوع لذكرت ما فيه كفاية، لكن الاقتصار هاهنا على هذا الإيماء أولى.

طریقهٔ خواجه در علم حق بعد از طریقهٔ شیخ الاشراق بر جمیع مسالک در علم حق ترجیح دارد. این قول هم مطابق موازین حکمی تمام نیست. چون علم مفارقات را به مادون به صورت مرتسمه دانسته است. ما قبل ذکر کردیم که عقول طولیه نیز علمشان به مادون حضوری است نه حصولی علم حصولی منحصر است به موجودات واقع در عالم حرکات چون اضافهٔ عقول به مادون اضافهٔ اشراقی است و احاطهٔ قیومیه به مادیات دارند. جواهر عقلیه هر یک شهود می نمایند، ذات خود را و شهود می نمایند معالیل خود را به شهود حضوری و انکشافی. علم علت به معلول ممکن نیست، مفهوم ذهنی و ماهیت کلی باشد، هر علتی باید حاق وجود معلول را ادراک و شهود نماید.

ملاك علم علت به معلول در عللی فیاضه و جود معلول علم حصولی و مفهومی نمی باشد، شیخ الاشراق این معنا را به طور تفصیل بیان کرده است. اشکالی را که به شیخ الاشراق در نفی علم تفصیلی و عنائی قبل از ایجاد

→ ماسواست، علم به ذات و نفس ذات بدون اختلاف جنات واحدند. پس صادر از حق و علم حق به این صادر واحدند، کلامی افناعی است. ممکن است کسی بگوید چه بسا در معلول چون به حسب وجود از علت انقاص وجوداً است شائبه کثرتی باشد که این کثرت در علت نباشد، موافقت در وحدت و کثرت از شرایط علت و معلولیت نمی باشد.

ممکن است گفته شود چون علت به حسب وجود تماماً از معلول است، واجد کمال معلول است با امری زاید و چون علم به علت مستلزم علم به معلول است علت در ایجاد معلول احتیاج به صور زائد ندارد و علم به ذات کافی است نظیر صور ادراکیه که در مقام عقل بسیط اجمالی نفس موجودند و علم به نفس ذات آن صور کافی است که نفس در مقام عقل تفصیلی آن صور را ایجاد نماید.

نمودیم، به محقق طوسی هم وارد است.

نقل و تحقیق

صدرالمحققین در مبدأ و معاد و بعض دیگر از کتب خود، طریقه شیخ الاشراف را به همان نحوی که ذکر کردیم، قبول کرده است و طریقه او را در باب علم باری تمام دانسته و متعرض طریقه خود در علم حق نشده است. معلوم می شود که صدرالمتألهین این مسأله را در آن زمان کما هو حقها بررسی نکرده بوده است. در مبدأ و معاد به کلی علم عنائی را انکار نموده است.

در مبدأ و معاد گوید:

حق تعالی از باب ملازمه بین علم به علت تامه و علم به معلول عالم به جمیع معلولات خود است و به طور تحقیق بیان کردیم که علم به علت در صورتی که علم نفس زائد بر ذات نباشد، ملازم با علم به معلول است و معلوم در علم به معلول نفس ذات معلول است نه صورت زائد بر آن. در وقتی که هر صورت موجود در خارج چه عقلی و چه مادی و چه مثالی منتهی شود به حقیقت مقدسه حق باید نحو وجود خارجی آن علم حق باشد و چون اشیای زمانی و حوادث مادی نسبت به وجود محیط قیومی از حیث حضور و جلا مساویند و حق تعالی به همه اشیای احاطه نام دارد، نسبت به حق تعالی زمان ماضی و حال و استقبال تصور نمی شود. زمان حال و استقبال و ماضی نسبت به مادیات و موجودات منغمر در ماده متصور است. جمیع موجودات نسبت به حق اول فعلیات صرفه اند و همه کلمات حقند و دایماً مطوی در نظر شیودی مالک الملک و الملکوت می باشند و نسبت حق تعالی به جمیع وجودات و حروف و کلمات عینیه نسبت واحده غیر زمانی است^{۱-۲}،

۱. المبدأ والمعاد، ص ۹۴ و ۹۵.

۲. به این قول دو اشکال وارد است: یکی آن که همه کائنات و معلومات خارجی چون از حق تعالی ناخر دارند، باید حق در مرتبه ذات به آنها علم داشته باشد و دیگر آن که سجل کون و وجودات مادی

چنانکه در قرآن مجید فرموده است: «ولا تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين»^۱.

نقل و اشکال

این که در کلمات شیخ الاشراق مذکور است که ابصار نه به خروج شعاع و نه به انطباع است، بلکه نفس به واسطهٔ مقابلهٔ جسم با عضو باصر اشراق حضوری بر مبصر و اجسام و الوان خارجی پیدامی نماید کلامی باطل است. ابصار محقق نمی شود مگر آن که نفس صورتی مماثل خارج در صقع داخلی خود ایجاد نماید و مدرک بالذات نفس همان صورت است. چون برهان اتحاد عاقل و معقول در جمیع ادراکات جاری است و احساس بنابر مسلک حق آن نیست که حس صورت محسوس را از مادهٔ خود مجرد نماید. چون منطبعات در ماده از محل خود منتقل نمی شوند. بلکه ادراک و وجود ادراکی یک نحوه وجود مجرد نوری است که از مبدأ صور بر نفس افاضه می شود. اصولاً وجود ادراک بدون تجرد از ماده از محالات است و ممکن نیست برای نفس ادراک حضوری نسبت به مادیات حاصل شود؛ وجود ادراکی باید وجود نوری باشد و وضع و محاذات بین جسمانیات اضافات مادیه ظلمانی است و نسب وضعی مانع ادراکند. علاقه و نسبت نوریه بین شیء و علت وجودش موجود است. اضافه اشراقیه همان اضافهٔ ایجادی است، بین نفس و اجسام خارجیّه اضافهٔ نوری امکان ندارد^۱.

→

چگونه معلوم حقتند، با آن که وجود مادی ملاک معلومیت در آن موجود نمی باشد. صدر المتألهین شیرازی (رحمه الله) از هر دو اشکال جواب داده است. یعنی در اسفار و تفسیر قرآن و بعضی کتب دیگر خود علم تفصیلی در مقام ذات اثبات کرده است و بر طریقهٔ شیخ الاشراق نیز در کیفیت انکشاف مادیات اشکال کرده است.

۱. محقق سبزواری در مقام دفاع از طریقهٔ شیخ الاشراق در حواشی سفر نفس اسفار (ص ۴۴) بیانی دارد که خیلی از پیشگاه تحقیق دور است. به اندازه ای کلام حاجی در حاشیه این قسمت از اسفار باطل است که انسان احتمال قوی می دهد که حاشیه از محقق سبزواری نباشد. گفته است: «مادک»

جمعی از اهل حکمت و معرفت علم حق تعالی را به موجودات قبل از ایجاد علم واحد اجمالی می دانند و گفته اند: حقیقت مقدس حق چون عالم به ذات خود است و ذات او مبدأ صدور جمیع اشیا است و علم به علت تامه علم به معلول است. باید حق تعالی در مقام ذات عالم به جمیع اشیا باشد و این علم باید قبل از صدور اشیا در مقام ذات موجود باشد. اگر ملاك علم حق به اشیا وجود خارجی اشیا باشد. باید حق اول در مقام و موطن ذات عالم به معلولات خود نباشد و علم به غیر خود صفت کمالیه برای ذات نبوده باشد. این دسته از اهل فن تصریح کرده اند که علم حق به مجعولات خود عبارت است از بودن او مبدأ مجعولات متمیزه خود در خارج و مبدأ تمیز شیء علم به شیء است، چون علم عبارت از مبدأ تمیز است. پس ذات حق تعالی عین علم به موجودات است.

این جماعت گفته اند: علم به اشیای خارجی منطوی در علم به ذات است و چون علم به ذات عین ذات است و ذات هم علت وجود ماعدا است و از طرفی علم به ممکنات منطوی در ذات است. در این صورت علم به موجودات علت خارجی

→ الشیخ الاشراف بمكان عال ودُرُ ثمنه غال یشیر الی ماثمات النفس فطریقة المصنف (صاحب الاسفار) ناظره الی اتحاد المدرك مع المدرك بالذات وطریقة الشیخ الی اتحاد مع المدرك بالعرض، شیخ الاشراف از اثبات اتحاد مدرك بالذات با نفس عاجز است. صاحب منظومه اتحاد نفس را با مدرك بالعرض که خارج از حیطه وجود نفس است، از کلام شیخ الاشراف می خواهد استنباط نماید. بعد از این عبارت علم نفس را به فوای جسمانیه خود علم اشرافی دانسته، در حالتی که معلوم بدون تجرد تحقق پیدا نخواهد نمود. علاوه بر این از یک مقابله جسمانی علم اشرافی محقق نمی شود. موجود مادی بدون صورت علمی مدرك نمی شود. در ذیل کلام خود گفته است: «مادی نسبت به مجرد مادی نمی باشد و همه مادیات برای مجردات حاضرند.» در حالتی که عدم تجرد از امور نسبی نمی باشد تا موجودی فی نفسه مادی و نسبت به علل خود مجرد باشد. چون تجرد و مادیت نحوه وجود شیء است. آخوند(ره) در علم حصولی صورت حاصله را شرط دانسته و محقق سبزواری گفته است در علم حصول صورت شرط نیست، مثل علم مجرد به ذات خود علم به مبصرات را نظیر علم مجرد به ذات خود دانسته است. از این قبیل تحقیقات باره در توجیه کلام شیخ الاشراف زیاد ذکر کرده است و در آخر هم گفته است چون این کلمات از اسرار است از افشای آن خودداری می کنم.

وجود آنهاست و علمی که علت وجود معلول باشد، علم فعلی است نه انفعالی .
ولی چون این جماعت قائل به وحدت حقیقت وجود نیستند و معنای قاعده
بسیط الحقیقة کل الاشياء را کما هو حقّه درک ننموده اند، از بیان کیفیت انطوای
کثیر در واحد عاجزند . بیان این مطلب در بیان مرام صدر المتألهین در علم باری
خواهد آمد^۱ .

بنابر عقیده قوم که علم را به حسب ماهیت عبارت از یک صورت مساوی
با وجود معلوم دانسته اند، از اثبات انطوای متکثرات در ذات واحد بسیط
من جمیع الجهات عاجزند و ماهیات مختلفه چگونه می شود در ذات واحد
متمیز باشند .

برخی از اهل حکمت علم حق را در مرتبه ذات نسبت به عقل اول علم
تفصیلی و نسبت به معلولات عقل اول اجمالی دانسته اند و چون علم به هر علتی
که بلا واسطه معلول از آن صادر گردد علم تفصیلی است، علم حق بنا بر این بر هر
معلولی علم تفصیلی خواهد شد و لازم نیست حق تعالی در مرتبه ذات به جمیع
معلولات علم تفصیلی داشته باشد .

این مشرب هم تمام نیست، چون قائل نحوه انطوای عقل اول در واجب را
بیان نکرده است و چون همه ممکنات منظوری در ذات حقند به بعضی علم تفصیلی
و به بعضی از موجودات علم اجمالی امکان ندارد . علاوه بر این لازم آید که

۱ . صدرالدین شیرازی در اسفار (ص ۴۹) گفته است : «واعلم ان کون ذاته عقلاً بسیطاً هو کل الاشياء امر
حق لطیف غامض ، لكن لغموضه لم ينسّر لاحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله
وابقائه على ما هو عليه ؛ إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث إذا
لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكن الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية وأكثر هؤلاء
القوم مدار بحثهم ونفتيسهم على أحكام المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الإنيات
الوجودية ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والتجميع في
الكلام ، فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكره من أنه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة
صورة لأشياء مختلفة كثيرة الخ » .

حق تعالی در علم قبل از ایجاد نسبت به همه موجودات غیر از عقل اول احتیاج به غیر داشته باشد. علاوه بر اینها باید حقیقت حق در مرتبه ذات عالم به نظام وجود باشد و نظام کیانی تابع نظام ربانی است. نظام خارجی اگر منتهی به نظام در ذات نشود، لازم آید که حق تعالی قبل از وجود اشیا به اشیا عالم نباشد.

صدرالمتألهین در اسفار^۱ گفته است:

والحق أن من انصف من نفسه بعلم أن الذي أبدع الأشياء وأفادها واقتضاها اقتضاء بالذات وأوجدها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود، سواء كان العدم زمانياً أو ذاتياً يعلم تلك الأشياء بحقائقها ولو أزمها قبل إيجادها سبباً وقد كانت على ترتيب ونظام، نظامها أشرف النظمات وترتيبها أحسن الترتيبات والآنما أمكن إعطاء الوجود لها، فالعلم بها لا محالة غيرها ومقدم عليها^۲.

علم حق به اشیا قبل از ایجاد

حقیقت مقدسه حق چون به حسب وجود بسیط الحقیقه و جامع جمیع نشأت و فعلیات و مبدأ همه کمالات است. باید در مقام ذات همه مراتب وجودی مکشوف و معلوم او باشند و به نحو تفصیل به همه عوالم وجودی عالم باشد، به همین معنا اشاره فرموده است: «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» مفاتيح صور تفصیلیه و غیب مقام ذات و غیب هویت حق و کثر مخفی است که از آن به مقام لا اسم له و لارسم له تعبیر شده است. دلیل بر عالم بودن حق به جمیع عوالم (به نحو تفصیل) همان بودن اوست عقل بسیط و بسیط الحقیقه و واجد جمیع شؤونات

۱. الهیات، ص ۵۲.

۲. کسانی که علم به مجعولات و ارنسام اشیا در معلولات را ملاک علم تفصیلی حق قرار داده اند، در واقع یک نحوه از علم کمالی را از حق سلب کرده اند. به حسب برهان و وجدان اشیا با تفصیل و لوازم در مرتبه ذات مکشوف حقند و ذات او علم تفصیلی و کشف حقیقی است نسبت به همه اشیا چون همه حقایق به نحو کثرت در وحدت در مقام ذات موجودند.

و کمالات، صدر المتألهین از این علم تفصیلی تعبیر به علم عنائی فرموده است. عنایت بنا بر طریقه صدرالدین که قائل به علم تفصیلی در موطن ذات است، عبارت از علم ذاتی حضوری کاشف از جمیع اشیا به نحو تفصیل در مرتبه ذات قبل از وجود موجودات می باشد. برهان بر این مطلب عظیم که از مبتکرات این علامه است، توقف بر بیان مقدماتی دارد که در کتب خود آن مقدمات را به طور کامل بیان فرموده. آن مقدمات هم از مطالبی است که در غیر کتب این حکیم متبحر شیعی اثنا عشری موجود نمی باشد.

مقدمه اول - آن که موجوداتی که دارای ماهیت کلیه اند در مصداق بودن از برای مفاهیم مختلفند. برخی به حسب وجود خارجی بسیطند، اگر چه در موطن عقل ترکیب دارند. بعضی از موجودات مرکب از ماده و صورت خارجی اند و هر ماده و صورت خارجی هم به نحوی از انحاء اتحاد با هم متحدند. آن چیزی که منشأ و مبدأ انتزاع جنس و فصل است، وجود واحدی است که دارای دو جهت است یا بیشتر از دو جهت دارد، ولی همه جهات به یک وجود موجودند. مرکبات موجوده در عالم طبیعت اختلاف دارند. ممکن است یک وجود به حسب قوت جامع همه مفاهیم مختلفه موجوده در عالم طبیعت باشد و همه مفاهیم متفرقه موجوده به وجودات منحازه در یک وجود موجود باشند. هر هویت وجودیه ای که به حسب نحوه وجود کاملتر باشد، اکثر حیطه است نسبت به مفاهیم مختلفه نظیر وجود انسان که جمیع مفاهیم متفرقه در جماد و نبات و حیوان با جمیع ذاتیات و عرضیات آن در او جمعند.

من کل شیء کنهه ولطفه مستودع فی هذه المجموعة

مقدمه دوم - وجود خاص از هر نوعی از انواع آن وجودی است که به حسب وجود خارجی متمیز از غیر خودش باشد، مثلاً انسان اگر چه در طور وجود و نحوه تحقق مشتمل بر جماد و جسم نامی و حساس و متحرک بالاراده است ولیکن از تجمع این معانی در انسان لازم نمی آید که وجود انسان همان وجود جماد

و نبات و حیوان باشد، به نحوی که انسان از افراد این معانی گردد. معنای اشتغال انسان بر این معانی آن است که انسان در درجه وجود و هستی فعلیتی را دارد که همه معانی متفرقه در این وجود واحد جمعند و این معانی ناشی از استکمالاتی است که از مرتبه جمادی شروع و به مرتبه عقل بالفعل و عقل بالمستفاد بلکه نسبت به بعضی از افراد تا فناء فی الله ختم می شود.

مقدمه سوم - در فن حکمت متعالیه اساطین فن خصوصاً صدر المتألهین (قده) بیان کرده اند که علت مفید وجود باید از معلول به حسب ذات اشرف و اکمل باشد، چه تساوی در مرتبه منافی باعلیت و معلولیت است، علت اصل و معلول فرع و قائم به علت است. وقتی این مقدمات را به طور کامل بررسی کردی معلوم خواهد شد که حقیقت بسیطه حق باید جامع جمیع نشأت وجودیه باشد به نحوی که آنچه از کمال در متن اعیان فرض شود، آن حقیقت همه آن کمالات را به نحو اعلا و اتم واجد باشد و آنچه از کمالات به طور تفرق در اشیا دیده می شود به نحو صرافت و عدم محدودیت در آن وجود مجتمعند و لا یثدّ عن حیطة علمه شیء من الأشياء.

مراتب علم حق عبارت است از عنایت که نزد مشائین صور مرتسمه و نزد صدر المتألهین عین ذات حق می باشد.

و قضا که عبارت است از عقول طولیه و عرضیه که علوم فعلی و تفصیلی خارجی حقند و حقیقت حق آنها را شهود می نماید، صدر المتألهین صور مجرده و عقول قدسیه را از لوازم وجود مبدأ می داند و چون حیثیت عدمیه و جهات امکانیه در آنها نمی باشد، آنها را جزو عالم نمی داند. عقول قدیم بالذات و باقی به بقای حقند و بین آنها و حق انفصال وجودی نیست.

مرتبه سوم علم حق و جودات برزخیه در قوس نزولند که به جمعیت وجود عقلی و تفرق وجود مادی نیستند، چون از ماده جسمانی تجرد دارند.

مرتبه چهارم علم حق نزد برخی وجودات منغمر در ماده اند که از آنها تعبیر به سبج کون مشتمل بر دفتر وجود نموده اند.

صدرالمتألهین وجودات مادیه را چون ملاك ادراك در آنها نیست، از مراتب علم حق نمی داند.

در اسفار گفته است: «فما أسخف قول من حكم بأن تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية أخيرة مراتب علمه تعالى وتسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكأنه سهى ونسى ما قرئه في الكتب الحكمية أن كل علم وإدراك، فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالأعدام والظلمات الخ»^۱ جميع مراتب وجود كلام و کتاب حقند که به قلم قدرت خود نوشته است.

صدرالمحققین - اعلی الله مقامه - جميع مراتب امکانیه را کلام و کتاب حق تعالی قرار داده است. ما برای توضیح کلام او و بیان مطلب دقیق تری ناچاریم از بیان و ذکر تحقیقی که از غوامض مباحث الهیه است. در نزد اهل معرفت الفاظ موضوع از برای معانی عامه اند «الكلام ما يعرب عن ضمير المتكلم» اعم از این که متکلم خلق یا حق باشد، کلام امری غیبی و یا شهودی باشد «الكتاب وضع لكل ما يكتب فيه الشيء أو ينتقش فيه الشيء سواء كان من القرطاس والالواح الظاهرية أو الواحاً معنوية»؛ بنابراین جميع صفحات وجود کتاب تکوینی حق می باشند که به قلم قدرت خود نوشته است.

چون فاف قدرتش دم از رقم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد
و چنان که کلام و کتاب حاکی از ضمیر متکلم و کاتب می باشند، همچنین جميع مراتب آفاق و انفس و درجات وجود حاکی از علم و ضمیر حق اند و جميع مراتب وجودی در نزد او مشهود و معلوم و بلکه او در مرتبه ذات خود جميع اشیا است. این کلمات وجودیه حق از مقارعه نفس رحمانی با مخارج ماهیات سماوات ارواح و اراضی اشباح حاصل شده است و ماسوای حق کلمات و علوم و کتاب اویند. قال بعض اهل التحقيق: «الكلام الذي هو نسبة بين الظاهر والمظهر (لأنه

عبارة عن اجتماع الحقائق البسيطة منفردة أو معتبرة مع توابعها ليفيد صورة جميعة يفهم منها وبها أحكام تلك الحقائق وذلك الاجتماع كما أنه نكاح باعتبار إنتاج نشأة، فهو إيجاد باعتبار تحصيل الوجود الإضافي وكتابة باعتبار تحصيل نقش التعيين وكلام باعتبار الافهام اللايق بكل مرتبة (على التفصيل) من حيث إطلاقه وإصالته صورة علم المتكلم بنفسه أو بغيره، والمعلومات حروفه وكلماته ولكل منها مرتبة معنوية^۴.

از آنچه که ذکر شد معلوم می شود که فرق بین کلام و کتاب اعتباری است و جمیع صفحات وجود کتاب و کلام و قرآن و فرقان الهیه اند که حاصل شده اند از کلمات تامات و محکّمات و آخر متشابهات. متکلم به این کلمات وجودیه حق است و اوست که به قلم قدرت خود این کتاب تکوینی آفاقی و انفسی را که در آن نقص و فتوری دیده نمی شود به وجود آورده است. از برای کتاب قرآنی و فرقانی حق، ظهر و بطن و حد و مطلع و از برای بطن آن بطون متعدده است. اگر ما جمیع صفحات وجودیه را کتاب حق قرار دهیم، مطلع این کتاب کلام ذاتی و تجلی اعرابی در مرتبه احدیت است. این مرتبه به اعتباری اصل جمیع کتب الهیه و مطلع و مبدأ آن می باشد و این کلام غیبی و کتاب الهی مقدم بر همه تعینات است. حد آن عبارت از مرتبه عمائیّه و فیض فاصل بین مظاهر خارجیه و کونیه و حقیقت مطلقه است. بطن عبارت از عوالم غیبیه و عقول مجرد و مثل معلقه منفصله و ظهر آن عالم شهادت و صور کونیه حاله در ماده و هیولی است. حق تعالی در مرتبه احدیت و تعین اول جمیع موجودات و تعینات و مجالی وجودیه و مظاهر خارجیه و اسمای الهیه از جلالیه و جمالیه را به نحو رؤیه المفصل مجملا شهود می نماید. در این مرتبه تعین و تکثر و تمایزی نیست، و رای این مرتبه وجود صرف مطلق عاری از جمیع تعینات است که:

نه اشارت می پذیرد نه عیان نه کسی زو نام دارد نه نشان

در مرتبه احدیت اگرچه کثرتی بالفعل وجود ندارد ولیکن «یشم منها رائحة الکثرة» تجلی حق در این مرتبه تجلی واحدی است که مبدأ و اصل آن حب الهی

است و در حدیث قدسی به همین معنا اشاره شده است: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف» این میل اصلی و حب ذاتی واسطه بین خفای ذات و ظهور خارجی است که مبدأ نکاح ساری در جمیع اشیا است. این مرتبه به اصطلاح اهل توحید مطلع صفحه وجودات است که از آن به تجلی اعرابی تعبیر نموده اند.

مرتبه دوم از تعینات مقام واحدیت و اسما و صفات و حضرت علم است. این مرتبه نیز کتاب الهی است که در آن شهود می نماید ذات خود را در کسوت صفات و اسما و مظاهر خلقی شهودی تفصیلی فرقانی (شهود المجمل مفصلاً)، بعد از این مرتبه مراتب کونیه و خلقیه اند که مصنف به طور تفصیل بیان کرده است.

بعضی در فرق بین کلام و کتاب گفته اند که کتاب از عالم فرق و کلام از عالم جمع است و ما بیان کردیم که مرتبه احدیت و واحدیت به اعتباری کتاب حق می باشند. جمعی دیگر گفته اند عوالم وجودیه را اگر به حق نسبت دهیم، کلام و اگر به خلق نسبت دهیم کتابند. جمعی فرق بین کلام و کتاب را به اجمال و تفصیل دانسته اند و لکل واحد من هذه الأقوال وجهٌ وان شئت تفصیل هذه العریصة فعلیک بالمراجعة إلى کتب أهل العرفان لاسیما کتاب مصباح الانس^۱، فإن فیہ ما یشفی العلیل ویروی الغلیل.

۱. متن کتاب از صدرالدین قونوی و شرح تألیف محمدبن حمزه الفناری است.

بیان قاعده بسیطة الحقیقة کل الاشیاء

این کلمه قدسیه از ارسطو نقل شده و کثیری از مبانی فلسفی بر فهم این کلمه توقف دارد. صدر المتألهین در اثبات علم تفصیلی باری به این قاعده استدلال کرده است. بیان تحقیقی این قاعده را در بین محققان فن حکمت و عرفان صدر المحققین بیان نموده است. محصل این قول آن است که حق تعالی چون بسیط من جمیع الجهات و وجود و قدرت و اراده و اختیار صرف است و همه کمالات را به نحو صرافت واجد است، آنچه کمال در عالم فرض شود، باید آن حقیقت مقدس به نحو اعلا و اتم آن را واجد باشد. در مرتبه علم به ذات علم به همه اشیا داشته باشد^۱.

۱. مرحوم حکیم محقق اسناد مدقق، قدوة اهل حکمت و فلسفه بخوند ملا علی نوری فرموده است: «هذا هو الذي يكشف عن سر ما قال بعض ساداتنا وائمنا على ما في الكافي حيث قال عليه السلام في جواب سؤال الزنديق عن ماديته تعالى: شيء بخلاف الاشياء ارجع بقولي هذا إلى إثبات معنى وأنه شيء بحقيقة الشبهة انتهى واقد قال العظيم ارمطاطا ليس: بسيط الحقيقة كل الاشياء ينظر إلى قوله لا شيء بخلاف الاشياء وقوله بسيط الحقيقة كل الاشياء ينظر إلى قوله لا شيء بحقيقة الشبهة ومن ثم يلزم علمه تعالى في مرتبة علمه بكنه ذاته بجملة الاشياء حيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء. والحق أن درك هذا الطور صعب مستصعب بحيث ما تبسر لاحد من أجل العرفاء السابقين والسالك العارفين ولا للحكماء المشهورين حسبما وجدناه وقرره صدر المحققين ومحصل هذا القول يرجع إلى كونه تعالى عالماً بكنه حقيقة ذاته التي هي حقيقة حقائق الاشياء وأسمائه الحسنی إنما هي حقائق»

آخوند ملاصدرا در اسفار فرموده است:

فصل في ذكر نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة، لا يخرج من حقيقته شيء من الأشياء. اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك، فهو كل الأشياء فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء وبرهانه على الإجمال أنه لو خرج عن هويته حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء، والا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء، إذ لا يخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت، فيكون ذلك الشيء ثانياً غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوباً عنه هذا خلف وإذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء، فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطاً هذا خلف.^۱

یعنی حقیقت مقدس حق چون دارای صرافت ذات و بساطت حقیقت است و آنچه که از کمالات فرض شود، آن وجود بی نهایت آن را واجد است، باید در مقام ذات هیچ کمالی را نشود، از او سلب نمود. آنچه اراده و علم و قدرت و کمال تصور شود، باید خارج از حیطه علم و قدرت و اراده حق نباشد، بلکه حق در مقام ذات چون واجد همه نشأت وجودیه به نحو صرافت و تمامیت است، در وجود و علم و قدرت و اراده ثانی ندارد، چون صرف علم و قدرت و وجود و اراده علم و قدرت و وجود و اراده ای را گویند که آنچه از سنخ این معانی فرض شود، عین او یا تفصیل بعد از اجمال و فرق بعد از جمع آن باشد. اگر مرتبه ای از کمال وجودی فرض شود که در حق به نحو اعلا و اتم نباشد و حقیقت مقدس حق آن را فاقد باشد، باید ذاتش مصداق سلب آن کمال واقع شود و ترکیب شی از وجدان و

→

الأشياء بضرب أعلي وكنه ذاته الاحدية بر حدته الحقّة حقيقة تلك الحقائق الاسمانية، فصار العلم التقديم الازلي علماً إجمالياً في عين كشف التفصيلي فافهم. * به طور تفصیل معنای بسيط و بودن حق تعالی کل الاشياء را بیان خواهیم کرد.

۱. اسفار اربعه، ج ۱، فصل ۱۰۵، ص ۲۰۲.

فقدان، حاكي از نقص وجودی و محدودیت ذاتی است.

صدرالمتألهين بعد از عبارت مذکور گفته است :

وتفصيله : انه إذا قلنا إن الإنسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد وأن يكون من حيثية أخرى غير حيثية الانسانية، فإنه من حيث هو انسان إنسان لا غير وليس هو من حيث هو إنسان لا فرساً وإلا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية، إذ ليست سلباً محضاً. بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فإننا كثيراً ما نتعقل ماهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان أنها لا فرس في الواقع وإن لم يكن هذا النصدق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الانسان، فإن الانسان ليس من حيث هو انسان شيئاً من الأشياء غير الانسان وكذا كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي هي إلا هي ولكن في الواقع غير خالي عن طرفي التقبض بحسب كل شيء من الأشياء غير نفسها، فالانسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس وهو إما فلك أو غير فلك وكذا الفلك إما انسان أو غير انسان وهكذا في جميع الأشياء المعينة وإذا لم يصدق على كل منهما ثبوت ماهو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين، فيصدق على ذات الانسان مثلاً في الواقع سلب الفرس، فتكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية الفرسية وغيرها من سلوب الأشياء، فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وأن يكون مركب الحقيقة إذ لك أن تخضر صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقاً، فيقاييس بينهما وتسلب أحدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو. فإذا قلت: زيد بكاتب فلا يكون صورة زيد بماهي صورة زيد ليس بكاتب وإلا لكان زيد من هو زيد عدماً بحثاً، بل لا بد وأن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا؛ زيد ليس بكاتب مركباً من صورة زيد وأمر آخر عديمي يكون به مسلوباً عنه الكتابة من قوة أو استعداد أو إمكان أو نقص أو قصور وأما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجوب البحث والتمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقّع، فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة

عدم لا آن يكون مركباً من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وإمكان أصلاً، فلا يسلب عنه شيء من الأشياء الأسلب السلوب والأعدام والنقائص والامكانات لأنها أمور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود، فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين فالسلوب عنه وبه ليس إلا نقائص الأشياء وقصوراتها وشروطها، لأنه خيرية الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء أحق بذلك الشيء وأكد له من نفسه واليه الإشارة في قوله تعالى: «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» وقوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم» وقوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم».

در کلمات ائمه حکمت و سلاک بیداء معرفت این کلمه دائر است که فرموده اند واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات است و ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود من جمیع الجهات است. چون تحقیق بیان صدر المتألهین توقف بر توضیح بیشتری دارد، ناچارم از ذکر مطلبی که حل کثیری از غوامض بر آن توقف دارد: صرف حقیقت و حقیقت صرفه آن حقیقتی را گویند که خالی از کافه متقابلات آن حقیقت باشد و آن حقیقت به وجهی از وجوه متصف به عدم آن حقیقت نباشد. مثلاً بیاض و سفیدی صرف بیاضی را گویند که متصف به عدم هیچ نحوی از انحاء سفیدی نباشد و آنچه که از سنخ سفیدی فرض شود، داخل در این حقیقت باشد، حقیقت صرفه بیاض واجد جمیع مراتب سفیدی و فاقد جمیع مراتب سیاهی است. نور صرف مثلاً نوری را گویند که ابدأ ظلمت در آن لحاظ نشود و اگر نوری فاقد مرتبه ای ضعیف از نور باشد، نور صرف نمی شود و قویتر از آن نور در دار هستی تصویر می شود. نمی شود در دار وجود از برای حقیقت صرف مرتبه فقدان تصویر نمود، چون فقدان یک مرتبه ضعیف از آن حقیقت ملازم با ترکیب و عدم وجدان و ترکیب شی از وجدان و فقدان خواهد شد.

همین طور وجود صرف وجودی را گوییم که غیر از جهت وجودی امری

دیگر با آن ملحوظ نگردد و وجودی جامعتر و کاملتر از آن تصویر نشود و از همه جهات عدمیه و کافه مفاهیم و ماهیات معرا باشد. هر امر وجودی و آنچه که کمال از برای وجود مطلق است، در آن حقیقت بسیطه به نحو اعلا و اتم موجود باشد و آنچه که راجع به شرور و اعدام و ظلمات است از آن مرتفع به طوری که صادق باشد که در حق او گفته شود علم کله و قدرة کله و ارادة کله. پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم که از جمیع جهات عدمیه و تمامی حیثیات امتناعیه و کافه مفاهیم و ماهیات منزّه باشد، وجودش بالذات و للذات که عبارة اخراى از لیت ذات و ضرورت ازلیه و ملازم با طرد عدم و استغنائی از غیر در مرتبة ذات است بوده باشد. به عبارت دیگر مستقل و قائم به ذات و جامع جمیع صفات وجودی و متصف به کافه اسمای لطیفه و قهریه، جلالیه، جمالیه و منشأ ظهور و بروز جمیع ماهیات و مصدر کافه فعلیات و مشهده همه حقایق وجودیه باشد.

آنچه از نعت جلال آید و از وصف جمال

همه در روی نکوی تو مصور بینم

این که از رئیس حکمای مشائین ارسطو (قده) نقل شده است: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» مراد قائل همان است که ذکر شد. حقیقت حق چون بسیط به تمام ذات است، قهراً فردانی الذات والصفات خواهد بود. چون وحدتش اطلاقیه است، همه حقایق را در بردارد، لذا از آن حقیقت تعبیر به حقیقة الحقایق نموده اند. از حیطة وجودش هیچ چیز خارج نمی باشد. این قاعده موافق است با قول حق تعالی: «هو القاهر فوق عباده» الا انه بكل شیء محیط، مفاد این قاعده لزوم وجدان حق جمیع حقایق وجودیه راست «بسیط الحقیقة کل الاشیاء الوجودیه علماً و قدرة و کمالاً و سعة، و لیس بشیء من الاشیاء الوجودیه نقصاً» در جای دیگر فرموده اند: «(اهل عرفان) هو الظاهر والمظهر» موافقاً لقوله تعالی: «هو الاول والاخر والظاهر والباطن» داخل فی الاشیاء لا بالممازجة وخارج عن الاشیاء لا بالمباینة، داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء وخارج عن الاشیاء لا کخروج

شيء عن شيء^۱.

پس حقیقت حق در مقام ذات حقیقه الحقایق و مجمع جمیع کمالات و فاقد جمیع انحای عدمیه است و فقدان کمالی از کمالات همان ترکیب از جهت وجدان و فقدان و ملازم با امکان و حدوث است.

فهم این قاعده مبتنی بر تعقل اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام به معنای تشکیک خاصی، بلکه خاص الخاصی است. همان وجدان حق جمیع حقایق را و شهود آن حقایق را در مقام ذات سبب احاطه قیومیه او به حسب ذات و احاطه سربانیه اش به حسب فعل نسبت به همه حقایق است. حقیقت او تمام هر شیء و کمال هر ناقص است «عنت الوجوه للحي القيوم».

تحقیق و تنبیه

از مطاوی کلمات گذشته معلوم و واضح شد که حقیقت مقدس حق به واسطه بساطت ذات و تمامیت حقیقت جامع جمیع نشآت و فعلیات است و به مقتضای احاطه قیومی آن ذات کرّوبی صفات و بهجت انبساط به جمیع اشیاء و مبدأ بودن آن علت العلل نسبت به جمیع عوالم غیب و شهود در مقام ذات باید همه کمالات را واجد باشد، به نحوی که هیچ موجودی از حیطه او خارج نباشد. بلکه همه فعلیات مستجن و مستهلک در مقام ذاتش باشند «لا یثدّ عن حیطه وجوده وعلمه و قدرته شيء من الأشياء».

ما در مباحث قبلی بیان کردیم که اصالت اختصاص به وجود دارد و وجود هر چه از ترکیب دور باشد، وجدان آن مادون را تمامتر و مجمعیّت آن از برای انتزاع

۱. در کلمات، ایه ۲۲۹ اشارات و تصریحات لطیفه به این قاعده زیاد است، ولی فهم آن کلمات شریف

صادر از مقام ولایت بدون تسلط تام به علوم الهیه ممکن نیست و هر کسی قابلیت فهم حقایق صادر از منبع ولایت را ندارد.

از کمان مسست تیر انداختن کار هر بافنده و حلاج نیست

معانی کمالیه کاملتر خواهد بود تا برسد به وجودی که از غایت صرافت و نهایت تمامیت ثانی از سنخ خود در دار وجود نداشته باشد و هر وجود غیر محدود صرف از آن جایی که وجود عین همه کمالات است، صرف همه کمالات و صفات کمالیه می باشد. آن حقیقت علمی است که جهل در آن راه ندارد، قدرتی است که به همه مقدورها تعلق گرفته است اراده ای است که هیچ موجودی از تحت نفوذ آن خارج نیست. «ما شاء الله کان وما لم یشأ لم یکن»، پس حق تعالی صرف همه کمالات است و هیچ کمالی در او محدود نیست همه کمالاتش انتها ندارد.

معنای علم تفصیلی و اثبات انکشاف تام همه اشیا در موطن ذات بدون آنچه را که در این مبحث بیان کردیم تمام نمی شود.

هر وجود قوی به نحو اعلا و اتم واجد وجودات مادون خود است و جمیع موجودات در موطن ذات به وجود جمعی قرآنی موجودند و چون این علم حد ندارد، اگر بخواهی از آن تعبیر نما به انکشاف تفصیلی و چون مفصلات در مشهد ذات به وجود قرآنی تحقق دارند، اگر بخواهی از این علم تعبیر نما به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی. چون صرف علم و انکشاف محض و تام انکشافی را گویند که محدود به هیچ حدی نباشد و جهل بوجه من الوجوه در آن تصویر نشود. اگر در عالم موجودی فرض شود که مکشوف حق در موطن ذات نباشد، لازم آید که حق تعالی مرتبه ای از مراتب علم را فاقد باشد. لازم این سخن تحدید علم حق است و تحدید از خواص وجود امکانی است، نه وجوبی و این کلام در قدرت و اراده و سایر صفات هم جاری است و منافات بین قدم علم و حدوث معلوم و ثبات علم و تغیر معلوم نمی باشد. لذا متعلق علم او جمیع اشیا است و چون این علم عین ذات است علم فعلی است، نه انفعالی تابع معلوم.

صدرالمحققین در مشعر ثانی از کتاب مشاعر (ص ۸۵) گفته است:

إنَّ للعلم حقيقة كما أنَّ للوجود حقيقة، فكما أنَّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة ومع وحدتها يتعلَّق بكل شيء، ويجب أن يكون وجوداً يطرَد العدم عن كل شيء وهو وجود

کل شیء و تمام الشیء اولی به من نفسه، لأن الشیء يكون مع نفسه بالإمكان ومع تمامه بالوجوب، والوجوب أكد من الإمكان، فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم وحقيقة العلم حقيقة واحدة ومع وحدتها علم بكل شیء لا بغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، إذ لو بقي شیء من الأشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم، بل يكون علماً بوجه وجه آخر، وصرف حقيقة الشیء لا يمتزج بغيره، وإلا فلم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل وقدمر أن علمه تعالى راجع إلى وجوده، فكما أن وجوده لا يشوب بغيبة شیء من الأشياء كيف وهو محقق الحقائق ومشیء الأشياء، فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها، فحضور ذاته تعالى حضور كل شیء، فما عند الله تعالى هي الحقائق المتصلة التي نزلت هذه الأشياء منزلة الأشباح والاضلال. انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

ما به طور مبسوط این کلام را بیان کردیم و از برای زیادت توضیح می گوئیم: وجود در مقام ذات احدی صرف همه کمالات است و حقیقت علم در حضرت ذات به نحو صرافت تحقق دارد و ممزوج با جهل نیست. حقیقت علم اگر با جهل ممزوج نباشد، علم به همه اشیا است. معالیل امکانیه در واجد بودن ذات خود محتاج به وجود علت خود می باشند و وجود امکانی عین ربط به علت العلل است با قطع نظر از علت تحقق ندارد، علت به حسب خارج مقوم وجود معلول است و معلوم تقوم به علت دارد. این تقوم غیر از تقوم اجزای ذات است. ذات ماهیت را علت به حسب شأن داخل در وجود معلول و احاطه اش احاطه قیومی است. معنای احاطه قیومی آن است که معلول خالی از وجود علت نیست و علت نزدیکتر از معلول به ذات معلول است. پس معالیل در وجدان وجود خود محتاج به حقند. این حضور اشیا نسبت به حق منبعث و ناشی از انطوای کثرات در مقام ذات و شهود حقایق در آن مشهود می باشد^۱ تأمل کن در

قول حق تعالی «وما من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم»، «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى»، «قاتلوهم یعذبهم الله بأیدیکم». از حضرت رسول ﷺ وارد شده است: «لو دلیتم بحبل إلى الارض السفلی لهبط (لهبطتم خ ل) إلى الله». بنابراین آنچه که ذکر کردیم اثبات علم تفصیلی حق متوقف بر بیان قاعده بسیط الحقیقة کل الاشياء است، این معنا در اثبات فعلیات جمیع موجودات و معالیل برای علت اصلی وجود اصل و پایه است.

تحقیق تام این قاعده در دوره اسلامیة از مختصات صدر المتألهین است و همان طوری که مرحوم حکیم محقق آخوند ملاعلی نوری فرموده اند، احدی از حکما و عرفای دوره اسلامی به این تحقیق پی نبرده است^۱. آخوند ملاصدرا در جایی فرموده است: «لم اجد علی وجه الارض من له علم بذلك» در موضع دیگر گفته است حقیقت این مطلب را غیر از ارسطو کسی درک نکرده است. مرحوم

۱. مرحوم آخوند ملاعلی نوری «المولی علی بن جمشید نوری متوفی ۱۲۴۶» از اعظام فلاسفه و حکمای دوره بعد از صدر المتألهین است و فلسفه آخوند بدون شک و تردید توسط این مرد بزرگ انتشار پیدا نموده است. در احاطه به کلمات ملاصدرا و جودت فهم و استقامت فکر نظیر ندارد. برخی آن مرحوم را در تدریس و تفریر و تربیت شاگرد بر صدر المتألهین مقدم می دانند. آخوند نوری شاگرد حکیم محقق فخر المتقدمین و المتأخرین آقا محمد بیدآبادی است. آقا محمد از عجایب دوران و در زهد و ورع مورد اتفاق کل بوده است. آخوند ملاعلی نوری از زهاد علمای عصر خود است. آخوند ملا اسماعیل اصفهانی، آخوند ملا آقای قزوینی و آخوند ملا عبد الله زنوزی و حاج ملا محمد جعفری لنگرودی و آقامیرزا سید رضی مازندرانی از شاگردان میرزا آخوند نوری بوده اند. جمعی دیگر از محققان هم از محضر این مرد بزرگ استفاده کرده اند که ذکر همه آنها مناسب با پاورقی نیست. آخوند نوری معاصر با مرحوم سید حجة الاسلام سید محمد باقر شفتی است. سید نیز دارای مقامات عالیة از علم و عمل بوده است. در زمان این بزرگان- قدس الله ارواحهم- شهر اصفهان مهتد علم و دانش بوده است. انواع علوم فقه و اصول و حکمت و عرفان و فنون ریاضی در آن جا رواج به سزائی داشته است. فوت آخوند را سنه ۱۲۴۶ نوشته اند. جنازه او را بنابر وصیت خودش به نجف اشرف حمل کردند و در جوار علی مرتضی- ارواحنا فداء- دفن نمودند.

حکیم فرزانه محقق سبزواری در حاشیه اسفار^۱ گفته است: «ولا يكون كذلك لأن كلا المقامين مما وصل اليهما (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل في المجمع وشهود المجمع في المفصل».

عرفا مقام احدیت را مقام تجلی ذات از برای ذات می دانند و گفته اند همه حقایق در مقام تعین اول مستهلکند و حقیقت حق تعالی همه آن حقایق را به نحو کثرت در وحدت شهود می نماید، از این شهود تعبیر کرده اند به رؤية المفصل مجملا و از تجلی حق در مقام واحدیت که مقام ظهور اسماء و صفات است به رؤية المجمع مفصلا تعبیر نموده اند. چون اعیان ثابته و ماهیات امکانیه به ظهور تفصیلی مشهود حقند و اعیان به تبع اسماء و صفات در مقام واحدیت به ثبوت مفهومی و تقرر علمی تحقق دارند، ولی چون عرفای شامخین از برای اعیان ثابته و ماهیات امکانیه تقرر ماهوی قائلند، نمی توان گفت معنای بسیط الحقیقه را آن نحوی که صدر المتألهین بیان کرده است درک کرده اند. لذا حکیم بارع آخوند ملاعلی نوری در حواشی اسفار گفته است^۲: «والحن أن العرفاء والصوفية وعظمائهم السابقين حيث قالوا إن منزلة الأعيان في الأسماء الالهية منزلة الصور والحكايات من الحقائق وكذلك منزلة الأسماء من الذات يلزم عليهم القول بكون البسيط الحقیقة كل الأشياء، كما قال به أساطين الحكمة ولكن لما قالوا بثبوت الأعيان بعد مرتبة الأسماء في العلم يظهر منهم أنهم ليسوا من أهل درك هذه المسألة كما هو حقها، بل أنكروها وإن قالوا ببعض ثمراتها».

ثبوت علمی و تقرر مفهومی ماهیات ممکن نیست ملاك علم حق باشد، چون متعلق علم حق نفس حقیقت وجود است مگر آن که قول صوفیه را به قول آخوند ملاصدرا تأویل کنیم^۳.

۱. حاشیه سفر نفس اسفار، ص ۲۸.

۲. مطالبی که از ملاعلی نوری در این رساله ذکر شده است، از حواشی اسفار خطی استنساخ کرده ام.

۳. ر. ک: اسفار، الهیات علم باری، ص ۵۹.

مثل افلاطونی و ارباب انواع

از قدما نقل شده است که از برای هریک از انواع موجود در عالم ماده، فرد مجرد عقلانی در عالم ابداع و مجردات موجود است که مدبر موجودات مادی می باشد. انواع ماده برای اتصال به رب النوع خود دائماً در حرکت و جنبش می باشند و غایت وجودی و نهایت سیر استکمالی آنها رسیدن به موطن اصلی و پیوند به اصل خود است.

همه محققان از حکما اتصال به عوالم غیبی را نهایت استکمال مادیات می دانند و لکن قائلان به ارباب انواع از برای هر نوع مادی یک فرد مجرد عقلانی که با افراد ماده تحت یک طبیعت و افراد یک نوع می باشند قائل شده اند. حکمای دیگر که به ارباب انواع قائل نیستند، نهایت استکمال مادیات را اتصال به عقل عاشر می دانند. روی قواعد فلسفی باید برای همه موجودات رستاخیز و حشر قائل شد. قائلان به ارباب انواع کثرات نوعی را مستقیماً مستند به عقول عرضیه می دانند و منکران عقول عرضیه کثرات نوعی را مستند به جهات متکثره در عقل عاشر دانسته اند.

در میان حکمای اسلامی شیخ الاشراق و اتباع او که شاید عددشان خیلی

کم است، قائل به ارباب انواعند و نوع مجرد را مدبر و اصل ثابت مادیات می‌دانند. شیخ الاشراق در کیفیت تدبیر عقل مجرد و رب النوع موجودات مادیه را افراط کرده است و آنچه را که از جهات متفننه و افعال متعدد از مادی سر می‌زند، مستقیماً بدون واسطه به عقل استناد داده است. لذا صورت نوعیه و قوه مصوره را صریحاً انکار کرده است.^۱ قول به عقول عرضیه از سقراط و افلاطون انتشار پیدا کرده است.^۲

معلم ثانی ابونصر فارابی در مقاله جمع بین الرايين گفته است: مراد افلاطون از مثل نوری صورتهای علمی قائم به حق است، چون فارابی علم حق را به اشیا به صور ارتسامی و علم حصولی دانسته است.

شیخ الرئيس ابن سینا مثل را به وجود طبایع نوعیه در خارج و کلی منطبق بر اشخاص (کلی طبیعی) حمل کرده است.^۳ برخی مثل افلاطونیه را اشباح مثالیه مقداری موجود در عالم مثال دانسته‌اند.^۴

صاحب حکمة الاشراق شیخ الهی مثل نوری را انوار عرضیه و عقول مجرد در عالم ابداع دانسته و از برای انواع مادیه فرد مجرد عقلانی قائل است.

۱. خواجه طوسی هم به متابعت شیخ الاشراق قوه مصوره را نفی کرده است. رجوع شود به سفر نفس اسفار، ص ۲۵.

۲. صدر المتألهین در الشواهد الربوبیه (چاپ سنگی تهران ۱۲۸۲ ص ۱۰۷) گوید: «قد ورد عن افلاطون انه قال موافقاً لشيخه سقراط ان للموجودات الطبيعية صوراً مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الافلاطونية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد إنما هي الموجودات التي كاثنة». ۳. این کلام از شیخ بعید است. افلاطون الهی با آن تبحر و عظمت بین انسان مخلوط با ماده و موجود با وجود زمانی و مکانی و انسان مجرد از ماده جسمانی موجود به وجود عقلی تام خلط نمی‌نماید. شیخ خیال کرده است که افلاطون بین ماهیت لابشرط و بشرط لا و بین وحدت نوعی و وحدت شخصی و بین وجود مجرد از ماده به لحاظ عقل و ذهن و مجرد واقعی خارجی خلط کرده است. قوله شیخ را در ابطال مثل عقلی نقل خواهیم کرد.

۴. افلاطون و اتباع او علاوه بر وجود عالم مثال و مقداری قائل به وجود عالم عقلی صرف نیز می‌یابند. ما مجرد مثال مطلق و مقید را قبلاً اثبات کردیم.

سید محقق داماد (قده) مثل الهیه را نقل صور مادی شخصی به اعتبار تمثیل و حضور آن صور از برای مبدأ وجود دانسته است. چون میرداماد و جمعی دیگر عالم ماده را متعلق علم حق می دانند و گفته اند: موجودات این عالم متغیر و متجدد نسبت به علل طولی خود ثابت و مجردند^۱ به مراد افلاطون شیخ الاشراق از دیگران بهتر پی برده است، ولی تصریح نکرده است که فرد مجرد عقلانی با موجود دایره مادی داخل نوع واحدند. این معنا را صدر المتألهین کاملاً بیان کرده است^۲.

نقل و اشکال

شیخ الرئيس چون در ذاتیات تشکیک قائل نیست و اصولاً تشکیک خاصی را منکر است، مثل افلاطونی را انکار کرده است. چون قائل به مثل نوری و عقول عرضی باید در افراد یک طبیعت مجرد و تجسم و تقدیر و علیت و معلولیت و تقدم و تأخر قائل گردد. چون فرد مجرد عقلانی از انسان مجرد تام از ماده دارد و از جمیع شؤون مادی بری است. همین انسان فردی برزخی دارد که از ماده مجرد دارد، ولی صاحب مقدار است. از برای انسان نیز افراد منتشر در ماده متصور است که به حسب طلیعه وجود منغمر در ماده اند. التزام به این مبنا و قول به مثل افلاطونی بنابر فلسفه شیخ از جمله محالات است^۳، لذا شیخ در شفا

۱. در مبحث علم اثبات کردیم که مجرد و عدم مجرد از ماده از امور نسبی و اضافی نیست. ممکن نیست موجودی نسبت به علت خود مجرد از ماده و نسبت به غیر منغمر در ماده باشد.

۲. رجوع شود به أسفار مباحث امور عامه، چاپ تهران، سنگی، ۱۲۸۲ ق، ص ۱۲۴؛ الشواهد الربوبیه، طبع سنگی، چاپ تهران (ص ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲)؛ تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، چاپ تهران ۱۳۱۵ ق، ص ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵. مبحث مثل افلاطونی شرح حکمت الاشراق تعلیقات آخوند، ص ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴.

صدر المتألهین مدعی است که شیخ الاشراق نظرش اثبات وحدت نوعی بین عقول عرضیه و افراد مادی نیست و این معنا را نتوانسته است اثبات کند تشریح این مطلب خواهد آمد.

۳. شیخ در النہیات شفا چاپ سنگی تهران ۱۳۰۵ ق، ص ۵۵۶، از قائلان بمثل نوری به سبکی اسم برده و

فرموده است :

إذا كان في التعليمات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتة أو يكون ، فإن لم يكن في المحسوس تعليمي ، وجب أن لا يكون مربع ولا مدور محسوس وإذا لم يكن شيء من هذا محسوساً فكيف السبيل إلى إثبات وجودها ، بل إلى مبدء تخيلها ؛ فإن مبدء تخيلها كذلك من الوجود المحسوس ، حتى لو توهمنا واحداً لم يحس شيئاً منها لحكمنا أنه لا تخيل ، بل لانعقل شيئاً منها . على أننا أثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وإن كانت طبيعة التعليمات قد توجد أيضاً في المحسوس ، فنكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق أو مباينة له ، فإن كانت مفارقة له فيكون التعليمات المعقولة اموراً غير التي نتخيلها أو نعقلها ويحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف ، ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الاخلاص إلى الاستغناء عن إثباتها عملاً يستنام إليه وإن كانت مطابقة مشاركة له في الحد . فلا يخلو إما أن تكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ماله حدها وإما أن يكون ذلك أمراً بعرض لها بسبب من الأسباب وهي تكون معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن حقوق ذلك إياها . فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ومن شأن هذه المادية أن تفارق وهذا هو خلاف ما عقده وبنوا عليه أصل رأيهم . وأيضاً فإن هذه المادية التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبيعتها ، فنحتاج المفارقات أيضاً إلى أخرى وإن كانت هذه إنما تحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة ولا كان يجب أن يكون للمفارقات وجود ، فيكون العارض

→
گفته است : « في اقتناص مذاهب الحكماء الاقدمين في المثل ومبادئ التعليمات والسبب الداعي إلى ذلك وبيان أصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاعوا لأجله قدحان لنا أن نتجرد لمناقضة آراء قيلت في الصور والتعليمات والمباني المفارقة والكليات مخالفة لأصول التي قررناها وإن كانت في صحة ما قلناه وإعطائنا القوانين التي اعطيناها تنبيه للمستبصر على حل جميع شبهتهم وإفسادها ومناقضات مذاهبهم لكننا مستظهرون بتكلف ذلك لأنفسنا الخ » .

لشئی یوجب وجود امر اقدم منه وغناً عنه و يجعل الفارقات محتاجة إليها حتی یجب لها وجودها، فإن لم یکن الامر كذلك، بل كان وجود الفارقات یوجب وجودها مع هذا العارض فلم یوجب العارض فی غیرها ولا یوجب فی أنفسها والطبیعة متفقة؛ فإن كانت غیر محتاجة إلى الفارقات فلا تكون الفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولی و یلزم أن تكون هذه الفارقات ناقصة وأن هذا المقارن یلحقه من القوى والافاعیل ما لا یوجد للمفارق و کم الفرق بین شکل إنسانی سازج و بین شکل إنسانی فاعل.^۱

خلاصه استدلال شیخ با این عبارات مکرر طویل آن است که ممکن نیست طبیعت واحده بعضی از افرادش مجرد و مستغنی از محل و بعضی دیگر مادی و محتاج به محل و محفوف به عوارض مادیه باشند. شاید افراد طبیعت واحده بعضی معقول الوجود و دهری و واقع در صقع عالم ربوبی و برخی منغمر در ماده و محسوس الوجود باشند.

افراد طبیعت واحد شاید برخی مجرد و علت و بعضی مادی و معلول و برخی بالذات مقدم بر بعضی دیگر باشند. اگر نفس ذات اقتضای تجرد داشته باشد، باید همه افراد مجرد باشند و اگر طبیعت اقتضای مادی بودن را نماید، باید همه آن افراد مادی باشند. نظیر همین ایراد را بعضی از قاصران به اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود کرده است که اگر جایز باشد در حقیقت وجود اصالت و تشکیک، اگر اصل طبیعت اقتضای وجوب نماید باید همه افراد واجب و اگر اصل طبیعت اقتضا نماید امکان را باید همه افراد طبیعت ممکن باشند. این اشکالات در افراد متواطئه از ماهیات جاری و در طبیعت و حقیقت مشککه غیر وارد است.^۲ ذات و ذاتی قابل تشکیک است و می شود یک طبیعت

۱. الهیات شفا، ص ۵۵۷.

۲. صدر المتألهین در جلد اول اسفار (چاپ سنگی تهران، ۱۲۸۲، ص ۱۲۸) گفته است: «خلاصه حجته الاولى إن الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد و ماهية واحدة لا یختلف أفرادها فی التجسم

دارای درجات مختلفه و صاحب عرض عریض باشد. قال شارع العرب والعجم: «ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت».

وعنه علیه السلام: «ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبعينات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه».

نار ظاهری محسوس بنابر فرموده حضرت ختمی مرتبت علیه السلام از تنزلات نار غیر محسوس است و در روایت ثانی اشاره شده است به وحدت حقیقت نور و این که حجب نوری از اصل واحد و سنخ قارند.

بحث و تحقیق

شیخ و اتباع او از برای نفی تشکیک در حقیقت واحد دو برهان ذکر کرده اند: برهان اول- اگر ماهیت واحد دارای افراد متعددی باشد که بین افراد در نفس طبیعت و ذاتیات اختلاف باشد و تفاضل در اصل حقیقت اعتبار شود، فرد قوی که اکمل است در مقام ذات اگر واجد نباشد آنچه را که در فرد متوسط و ضعیف نیست، تمیز و افتراق در ذات آنها نمی باشد. اگر مشتمل باشد بر چیزی که در فرد ناقص و متوسط نیست، ناقص آنچه را که کم دارد اگر معتبر در سنخ طبیعت باشد، لازم آید که ناقص و متوسط از افراد طبیعت نباشند. زیاده در اکمل اگر امر زاید بر طبیعت آن باشد، این زیادی فصل مقوم و یا عرض زاید بر طبیعت است.

برهان دوم- ذات شیء اگر طبیعت کامل باشد، ناقص و متوسط خارج از طبیعت می باشند و اگر ذات شیء هر یک ناقص و متوسط باشد، لازم آید که دو فرد

والتقدّر والغنى والحاجة إلى المادة والمعنوية والاحسوسية ولا شك أن كلامه إنما يكون تماماً في الشراطة من الماهيات دون المشككة. وايضاً يترقّف على أن الذات والذاتي بماهي ذات أو ذاتي لا ينفات في حقيقتها وماهيتها وقد مرّ حال ذلك. كيف وهو أول المسألة ونقاوة حجته الثانية إن افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها مسبباً وبعضها مسبباً لذاتها وأن المعلول إذا كان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه ويلزم أن يكون ذلك الآخر ايضاً معلولاً لفرد آخر وهكذا ويعود الكلام إلى أن ينتهي إلى الدور والتسلسل المستحيلين وهذا ايضاً يثبت على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدم والتأخر والاولية وعدمها والغنى والافتقار».

دیگر از افراد طبیعت نباشند.

ملاك انسان بودن انسان اگر آن چیزی است که در طبیعت کامل انسان موجود است، باید فرد ناقص و متوسط انسان نباشند و اگر ملك انسان بودن آن مرتبه‌ای از طبیعت است که در ناقص یا متوسط تحقق دارد، باید دو فرد دیگر انسان نباشند. این قبیل از اشکالات ناشی از خلط بین وحدت عددی و وحدت اطلاقی است و مصادره به مطلوب می‌باشد. شیخ الاشراق و اتباع او که تشکیک در ذاتیات را جایز می‌دانند، از این اشکالات به خوبی جواب داده‌اند. در مباحث وجود و این که وجود حقیقت واحد و دارای مراتب متعدد مقول به تشکیک است، این حقیقت را واضح و به طور کامل بیان کردیم^۱. بعد از واضح شدن این معنا که شاید یک حقیقت واحد دارای مراتب متعدد مقول به تشکیک باشد، می‌گوییم: فیض وجود از حق تعالی نازل و مادامی که از فرد عقلی و مثالی مرور ننماید، به فرد محسوس مادی نخواهد رسید والا در نظام وجود طفره لازم آید و طفره در نظام وجود محال است.

برخی گفته‌اند امکان چنین وجودی که عاری از جمیع عوارض و شؤون مادیه باشد، محرز نیست تا آن که با قاعده امکان اشرف بتوان چنین وجودی را ثابت کرد و از وجود اخس استدلال بر آن نمود. این کلام خالی از تحقیق است، لذا

۱. بنابر اصالت وجود تشکیک در ماهیات جایز نیست، ماهیت بماه می‌خالی از جمیع انحای تقدم و تأخر و شدت و ضعف است. ولی ماهیت به ملاحظه فناء در وجود و محاذی بودن با خارج جمیع انحای تشکیک در آن جاری است. ملاصدرا در شواهد گفته است: «واما تفصیل مباحث التشکیک مستقصی فقد آوردناه فی الاسفار ورجحنا هناك جانب القول بالاشدیه بحسب الماهیه وهاهنا نقول: هذا التغاوت یرجع إلى انحاء الوجودات، فلولوجود اطوار مختلفه فی نفسه والمعانی تابعه لاطواره». این تبعیت به اعتبار فناء ماهیت در وجود است نه به اعتبار ذات ماهیت. لذا گفته است: «المعانی الکلیه لاتقبل الاشد والاضعف سواء کانت ذاتیات أو عرضیات سوی الوجود، فإنه بذاته مما یتفاوت کمالاً ونقصاً وتقدماً وتأخراً واما المعانی الکلیه إنما یلحقها التقدم والتأخر والکمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلاً لا یتفاوت فی مفهومه بل فی وجوده».

صدر المتألهین در تعلیقات بر حکمة الاشراق^۱ گفته است :

بقي الكلام في إثبات إمكان الوجود التجردی في الخارج، فنقول: هو ممكن لأن الماهية
إمكانية والمانع عن هذا الوجود إن كان عقليته ففي الذهن أيضاً وجود عقلي وإن كان
قيامه بالذات وقيام أشخاص نوعه بالمادة، فقد مر أن الوجود مما يجوز في أفراد نوع
واحد منه الاختلاف بالحلول وعدمه وإيضاً هذا المنع منقوض بعكسه كما ذكره
المصنف^۲ وإن كان من جهة بساطة الوجود العقلي وتركيب الجسمانيات. فقد ذكرنا أن
تمام كل ذي كثرة طبيعية بصورته، إذ بها يصير بالفعل وكل ما وحدته بالفعل فكثرته
بالقوة والانسان الطبيعي مثلاً امر واحد وجهه وحدته بصورته الانسانية لا باعضائه وكذا
الشجر شجر بصورته لو كانت الصورة النباتية قائمة بذاتها مجردة عن اجزائه وعناصره
لكانت نباتاً عقلياً او مثالياً.^۳

ماهیت امکانی انسان مثلاً نسبتش به جمیع انحای وجود از عقلی و مادی و
برزخی علی السواست، مانع از تلبس ماهیت به وجود عقلی صرف اگر مجرد
تامش از ماده باشد، باید در ذهن وجود پیدا ننماید و وجود عقلی به خود نگیرد و
اگر شرط وجودش حلول در ماده باشد و نشاید وجود مادی و وجود عقلی از باب
امتناع تشکیک در ذاتیات افراد طبیعت واحد باشند، به طور اشباع جواز تشکیک
در افراد حقیقت واحد را اثبات کردیم و اگر مانع از وجود رب النوع، بساطت
حقیقت رب النوع است، در جای خود به تحقیق رسیده است که شیئیت و واقعیت
هر شیء به صورت نوعیه آن شیء است^۴ به نحوی که اگر صورت نوعیه بدون

۱. شرح حکمة الاشراق، ص ۲۷۳.

۲. یعنی شیخ الاشراق در حکمة الاشراق.

۳. در الشواهد الربوبية دليل دیگر بر امکان وجود فرد مجرد از هر نوعی آورده است و آن را در تعلیقات
نیز نقل کرده است. تعلیقات، ص ۳۷۴. الشواهد، چاپ سنگی.

۴. رجوع شود به اسفار (چاپ سنگی تهران ۱۲۸۲)، ج ۱، ص ۱۱۸، فصل فی تحقیق اقتران الصورة
بالمادة الخ.

حلول در ماده تحقق پیدا کند، آثار لازمه طبیعت بر آن شیء مترتب خواهد شد. در جای خود ذکر شد که انسان بودن انسان به قوای ظاهری و اعضا و عناصر مادی نمی باشد. تجرد خیال و برزخ با براهین متعدد ثابت گردیده است.

بنابر آنچه که ذکر شد، ادله شیخ و اتباع او بر نفی مثل افلاطونی تمام نیست و شیخ به واسطه انکار وحدت حقیقت وجود و ابطال تشکیک خاصی و خلط حکم ماهیت با وجود قول به مثل افلاطونی را باطل شناخت. تحقیق کامل این مساله و دفع اشکالات مشائسن و اتباع شیخ الرئيس و بیان شعب و فروع این مساله الحق از اختصاصات صدرالمتهین است.^۱

نقل و تحقیق

حکیم محقق شیخ مقتول^۲ در حکمة الاشراق^۳ گفته است:

ومن القواعد الإشراقية قاعدة الامكان الاشرف وهي: ان الممكن الأخس^۴، إذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد؛ فإن نور الانوار إذا اقتضى الأخس الظلماني بجهة الوجدانية لم يبق جهة اقتضاء الاشرف^۵، فاذا فرض موجوداً اشرف يستدعي

۱. در تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق (چاپ سنگی، تهران ۱۳۱۵، ص ۲۵۱) گفته است: «واعلم ان إثبات هذه الصور من غوامض المسائل الالهية لا يعرفها إلا من له قدم راسخ في الحكمتين البرهانية والكشفية ولا أعرف أحداً في وجه الأرض في هذا الزمان ولا في الأعصار المتقدمة من له اطلاع على كنه هذه المسألة، فانظر إلى مرتبة هذه الامة المرحومة حيث إن بعض فقهاء آل محمد - عليه وعليهم السلام - عرف مسألة عجز عن دركها رؤساء الحكماء اليونانية ومعلموهم.»

۲. شیخ الاشراق به فتوای علمای عامه - خذلهم الله - شهید شد.

۳. ر. ک: چاپ تهران، سنگی، ۱۳۱۵ ق. ص ۳۶۷ در اثبات ارباب انواع به قاعده امکان اشرف تمسک جسته است.

۴. مراد از امکان در این جا امکان عام است و همین قاعده را صدرالمتهین در نظام ربوبی برای اثبات علم تفصیلی در ذات جاری نموده است.

۵. چون بنابر این باید در واجب الوجود جهت اقتضای صدور اشرف نباشد، در حالتی که حق تعالی به حسب قوت وجود و شدت نوریت تناهی ندارد.

جهة يقتضيه اشرف مما عليه نور الانوار وهو محال.

قاعده امکان اشرف از فروع قاعده «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» است، بر این قاعده مسائل مهمی از فلسفه مبتنی می باشد. قاعده را این نحوه تقریر کرده اند اگر ممکن اخس وجود پیدا کند و ممکن اشرف قبل از آن تحقق پیدا ننموده باشد، یا خلاف فرض لازم می آید یا جواز صدور کثیر از واحد حقیقی یا صدور اشرف از اخس یا وجودی کاملتر از واجب الوجود باید تصویر شود و چون از واجب الوجود وجودی کاملتر فرض نمی شود، صدور وجود ممکن اشرف از او حتمی است و اشرف اقرب موجودات است به او و باید ممکن اشرف واسطه بین نور الانوار و ممکنات اخس باشد.

عقل اول راند بر عقل دوم ماهی از سر گنده گردد نی زدم
شیخ الاشراق جهت اثبات عقل مجرد و مدبر و رب النوع برای هر نوع مادی
به این قاعده تمسک جسته است. در حکمة الاشراق بعد از عبارت مذکور
گفته است:

والانوار المجردة المدبرة في الانسان (نفوس ناطقة) قد برهنا على وجودها والنور
القاهر^۱ اعنى المجرد بالكلية اشرف من المدبر وابعده عن علائق الظلمات، فهو اشرف
فيجب ان يكون وجوده أولاً^۲.

چون بنابر قاعده امکان اشرف باید عقل مجرد کلی بر نفس مدبر مقدم باشد و اول از حق صادر گردد. این قاعده در مطلق موجودات جاری نمی باشد، فقط در مجردات که صرف امکان ذاتی آنها کافی از برای فیضان آنها از علت است، جاری است و در موجوداتی که ممکن است به واسطه فقدان شرط یا وجود مانع ممنوع از نیل به کمالات لایق خود گردند جاری نمی باشد، لذا فرموده است:

۱. شیخ الاشراق از عقول طوبیه و عرضیه تعبیر به نور قاهر می نماید. از عقول طولی به قواهر اعلون و از عقول عرضی به قواهر ادنین تعبیر کرده است.

۲. شرح حکمة الاشراق، ص ۳۶۸.

فیجب أن یعتقد فی النور الأقرب والقواهر والمدبرات ما هو أشرف وأکرم بعد إمكانه وهي خارجة عن الاتفاقات^۱ فلا مانع لها عما هو أكمل لها ثم عجائب الترتیب فی عالم الظلمات والبرازخ (مراد از برازخ در اصطلاح حکمای اشراق - قدس الله اسرارهم - اجسام است) والنسب بین الأنوار الشریفة أشرف من النسب الظلمانية (چون نظام عالم جسمانی در مرتبه وجود خود بهترین نظام است و جهات موجب نظام اتم این عالم با عقول جزئیة قابل اکتناه نیست، نسب موجود بین قواهر که اصل و ریشه نظام اتم این نشاء اند اشرف و اتم از نظام کیانی مادی می باشد، چون عقول علل و مادیات معالیل آن عللند و علت مفیض وجود معلول از معلول تمامتر است) فیجب قبلها.

والأنوار القاهرة وكون مبدع الكل نوراً وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدا المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة، ثم طلبوا الخجة علیها لغيرهم ممن لا يشاهدونها من أشیاعهم ولم یکن ذو مشاهدة ومجرد (ذو مجرد خ - ل) إلا اعترف بهذا الأمر (چون جمیع انبیا و سلاک و اولیا به وجود عالم مجردات صرف و ملائكة روحانی و وسایط فیض، جبرائیل و میکائیل و اسرافیل و سایر ملائكة مجردة ﷺ خبر داده اند و همچنین پیغمبر اسلام ﷺ از وجود ملائكة مهیمین که متغمر و فانی در حق اند و از شدت فنا از عالم و آدم خبری ندارند، خبر داده است) و اکثر إشارات الأنبياء و أساطین الحکمة إلى هذا و أفلاطون و من قبله مثل سقراط و من سبقه مثل هرمس و اغاثا ذیمون و انبأ قلس، کلهم یرون هذا الرأى و اکثرهم صرح بأنه شاهدا فی عالم النور و حکم افلاطن عن نفسه انه خلع الظلمات و شاهدا و حکماء الهند و الفرس

۱. مراد از اتفاق یا موجود اتفاقی با دار اتفاق وجودی که بدون مرجع و علی سبیل البخت و الاتفاق محقق شود نیست، چون ممکن تا جمیع انحای عدمش سد نشود محقق نخواهد شد. مراد از دار اتفاق دار عالمی اتفاقی است که علل در معلول خود اقتضای تأثیر را دارند اگر به مانعی برنخورند و یا آن که علت قوی تر اقتضای آنها را معدوم نسمايد. در این نشاء علل خارجی در موجودات مؤثرند، ولی در عالم عقل و آخرت (برزخ و عقل) هر علتی مؤثر در معلول خود است و موانع خارجی وجود ندارد که جلو تأثیر آنها را بگیرد، لذا در آخرت هر انسانی با اعمال خود محشور می شود.

قاطبة على هذا وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرواحهم الروحانية وصاحب هذه الأسطر كان^۱ شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء عظيم الميل إليها وكان مصرّاً على ذلك لولا أن رأى برهان ربّه ومن لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة، فعسى يقع له خلفه يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون والأضواء المينوية وبنابيع الحرة والرأى^۲ التي أخبر عنها زرادشت ووقع خلصة الملك الصديق كبخسرو المبارك إليها، فشاهدها وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا؛ حتّى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد وما لالاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردبیهشت وهو العقل^۳ وهي الأنوار التي أشار إليها انبازقلس وغيره.

خره بنا به قول زردشت نوری است که از حق تعالی^۱ طالع می گردد و به

۱. مراد از صاحب أسطر خود مصنف عظیم الشان کتاب است.
۲. رأی را شهرزوری در شرح حکمت الاشراق مفرد آراء گرفته است. استاد معظم جناب آقای دکتر معین - مدظله - استاد دانشگاه تهران در پاورقی برهان قاطع (جلد دوم ص ۹۳۶) بر شهرزوری خورده گرفته و گفته است رأی در حکمة الاشراق «رأی» در ابومند پهلوی است. رأی در زبان پهلوی به معنی توانگر، باشکوه، باجلال آمده است. در صورتی که معانی توانگر و باشکوه و باجلال هم با معنای متن حکمت الاشراق سازش ندارد.
۳. حکیم فاضل زردشت (زردشت) آذربایجانی در کتاب زند گفته است: عالم منقسم بر دو قسم است یکی عالم مینوی که نورانی و روحانی است و دیگر عالم گینی که ظلمانی و جسمانی است (شرح حکمة الاشراق تصنیف حکیم محقق علامه شیرازی معروف به فطب الدین خواهرزاده سعدی معروف طبع تهران سنة ۱۳۱۵ ص ۳۷۲).
۴. شیخ الاشراق در یکی از کتب خود (بنا به نقل صدر المتألهین در تعلیقات بر حکمة الاشراق ص ۳۷۲) گفته است: «كان في الفرس امة يهدون بالحق وبه يعدلون كانوا حكماء فضلاء غير منبهة بالمجوس وقد احينا حكميم النورية الشريفة التي يستشهد بها ذوق افلاطون ومن قبله»، قول به ارباب انواع در بین دانشمندان ایرانی معروف و قبل از ارسطو فلاسفه یونان شاید همه اتفاق بر این معنا داشته اند. انحصار عقول به ده عقل بعد از ارسطو مشهور شده است و این که صدر المتألهین در کتب خود این قول را معتقد ارسطو می داند، اشتباه است چون اثولوجیا تحقیقاً از ارسطو نیست

توسط آن بعضی از مردم بر بعضی دیگر رئیس می شوند و به واسطه آن نور صاحبان حرفه و صنعت به کار خود تمکین پیدا می نمایند. نوری که اختصاص به ملوک و سلاطین دارد، کیان خره است اضواء و انوار الهیه ای که بر نفوس مستعد افاضه می شوند رأی می باشد.

شیخ الاشراق مدتها قائل به طریقه مشائیین بوده و عقول را منحصر به ده عدد می دانسته و از طریقه ارسطو و اتباعش دفاع می نموده است، ولی به واسطه کثرت ریاضات علمی و عملی برای او مکشوف شده است که هر نوعی از انواع دارای مدبر و مثالی است که اصل ثابت هر شیء می باشد، برای اثبات مدعای خود دلائلی ذکر کرده است که بیان خواهد شد. خره و خوره هر دو ضبط شده است. صدرالمشائیین در شواهد ربوبیه^۱ از سه طریق بر وجود صور مفارقة و مثل نوری استدلال کرده است:

اول از جهت حرکت، تقریر این برهان آن است که در مباحث حرکت

و از شیخ یونانی است.

حکمای فرس برای انواع موجود در این عالم اعم از بسائط و مرکبات فرد مجرد از سنخ ملکوت قائل بوده اند. اسامی ماه های فصول اربعه هر کدام اسم صنمی است که واسطه بین حق و عالم می باشد. پرستش آتش و مسلک مجوس که در بین ایرانیان مرسوم بوده است و فعلا هم در نقاط مختلف معتقد دارد از عوام ناشی شده است. هر مسلک و مرام صحیحی که به دست مردم عامی با خواص منفعت طلب و مادی بیفتد، در اندک مدتی توأم با یک سلسله خرافات خواهد شد. کیان خره به ضم خای نقطه دار و فتح رای بی نقطه به معنی کیاخره است و آن نوری باشد از جانب خدا به سوی پادشاهان، چه کیان پادشاهان و خره نوری و پرتوی را گویند که از جانب خدای تعالی به بندگان فایض شود که بدان سبب بعضی پادشاهی و ریاست کنند بر بعضی و صنعت و حرفت آموزند کیان خوره با او معدوله به معنی کیان خره است که نوری باشد از جانب الله فایض به پادشاهان و رؤسا.

ر. ک: جلد سوم برهان قاطع تألیف محمدحسین بن خلف تبریزی با تصحیح و باورقی اسناد علامه آقای دکتر معین - مدظله - استاد دانشگاه تهران (چاپ تهران ۱۳۳۲ شمسی) ص ۱۷۵۲.

۱. شواهد، چاپ سنگی، ص ۱۱۰.

بیان کردیم که صور طبیعی (صورت نوعیه) در جسمانیات مبادی حرکات طبیعی‌اند و گفتیم مباشر تحریک و فاعل قریب و مزاوول حرکت باید به حسب وجود امری سیال و متجدد باشد و چون صور طبیعی متحد با ماده و هیولی می‌باشند و دارای امکان و استعدادند، هرچه از قوه به فعلیت برسند امکان قبول صور را دارند. مبدأ تغییر و فاعل مقوم جسمانیات طبیعت است، چون مبدأ حرکت باید امر سیال و غیر ثابت باشد، زمان و حرکت در تجدد و عدم انقضا تابع سیلان و تقضی و تصرّم جوهرند. اعراض در جمیع تغییرات و تحولات تابع صرف طبیعت می‌باشند، هیولای متحد با طبیعت قوه محضه است و در جای خود بیان کردیم که طبیعت در حرکت و سیلان و جنبش مستغنی از علت است و احتیاج به مفیض حرکت ندارد، چون ذاتی علت نمی‌خواهد. ولی در نحوه وجود محتاج به علت است، علت مفیض وجود طبیعت باید امری غیر جسمانی و غیر سیال باشد، لذا وجود طبایع را مستند به عقل مجرد دانستیم. مقوم وجود طبیعت باید جوهری قدسی که نسبت او به همه افراد ماده علی السواست باشد، علاوه بر این در مباحث حرکت در جوهر بیان کردیم که چون در حرکات متوارد بر طبیعت شیء متحرک مبدل به انواع مختلفه می‌شود و جهت بقا هم در آن نیست و حرکت احتیاج به موضوع ثابت دارد، با تبدل خصوصیات حرکت از طرفی وحدت هیولی وحدت جنسی و اصل طبیعت هم متجدد و متغیر است. ناچار باید واحد ثابتی که به آن اصل طبیعت و سنخ آن با تبدل خصوصیات محفوظ بماند موجود باشد، پس ذات طبیعت باید منتظم از جوهر ثابت عقلانی و جوهر متجدد هیولانی باشد، ناچار طبیعت با جوهر مجرد باید اتحاد معنوی داشته باشد که ذاتش ذات طبیعت و فعل و آثارش فعل آن و فریشان به تجسم و تجرد باشد^۱.

۱. این برهان را از ناحیه علت فاعلی برای اثبات مثل نوری اقامه کرده است. از ناحیه غایت هم

طریق دوم از ناحیه ادراک است، به این تقریر از برای طبایع نوعیه انحائی از وجودات است. بعضی از این وجودات حسی و بعضی عقلی و بعضی مثالیند. در دار وجود انسان محسوس داریم که مقارن با ماده و عوارض محسوسه از کم و کیف و وضع و سایر عوارض مادی می باشد، این انسان را انسان طبیعی نامیده اند. انسان را گاهی بدون جهات خارجه از ذاتش لحاظ می نماییم و نظر ما فقط مقصور به ذاتیات و اجزای ذات آن می باشد، این را قوم کلی طبیعی نامیده اند. چنین ماهیتی بالذات وجود ندارد، ما می توانیم انسان را به نحو کلی و مجرد از خصوصیات مادی لحاظ کنیم، چنین انسانی چون جمیع مقارنات ماده از آن حذف شده است، متشخص به تشخص عقلی است و به وجود عقلی موجود است. تشخص عقلی از صدق بر مشخصات مادی و مقارنت با مادیات ابا ندارد. چنین وجود عقلی مفارق مجرد تام که معنای صرف است یا در نفس موجود است و یا در خارجه اگر در نفس باشد، لازم آید که عرض جوهر باشد. خصوصاً لازم آید که انسان خالص بسیط ثابت مستمر الوجود از اعراض باشد^۱ آنچه که در نفس حاصل می شود نفس را مهیا می کند از برای اتصال حقیقت عقلیه ای که همان کلی عقلی باشد، چون ماهیت بماهی هی نه کلی و نه جزئی است. ما در مباحث اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال این معنا را کاملاً بیان کردیم.

طریق سوم از جهت آثار است، تقریر این برهان به نحو اختصار آن است که طبایع جسمانی از عناصر و معادن و نباتات و حیوانات آثاری مخصوص در اجسام

→

می توان استدلال کرد، چون از برای نفوس و عقول غایاتی است که باید به آن غایات برسند. غایت نفوس مجرد اتصال به عقل صرف است، نور متوسط بین طبیعت و عقل به منزله نور مخروطی است که رأس آن ثابت و قاعده اش متصل به آب منوج متلاطم است.

۱. بنابر طریقه قوم اشکالات وجود ذهنی دفع نمی شود و ادراک کلیات بدون مشاهده ارباب انواع و اتصال به مثل نوری امکان ندارد، ملرک باید حقیقت عقلی صرف و از نوع انواع مادی باشد.

و مواد خود دارند و در ایجاد آثار مختصه به خود استقلال ندارند، چون نحوه وجود طبایع جسمانی است. فعل آنها بدون مشارکت با وضع و ماده محقق نمی شود^۱. چون موجود مستغنی از وضع باید از ماده مجرد باشد، جمیع آثار مختلف صادر از اجسام عنصری و معدنی و نباتی و حیوانی در این موارد^۲ ناشی از فاعل مقوم صورت طبیعی^۳ در وجود و ایجاد است. آثار عجیه صادر از طبایع و نفوس مستند به جوهر عقلی است، ولی با توسیط صورت طبیعی و طبیعت جسمانی این آثار از فاعل عقلی بدون وجود منشأ در قابل جسمانی محال است، چون نسبت مفارق به همه افراد جزئی مادی علی السواست. شیخ الاشراق بدون اثبات صورت نوعیه خواسته است، آثار مختلف در اجسام را به رب النوع استناد دهد.

نقل و تحقیق

شیخ مقتول (ره) در مطارحات^۴ گفته است:

إن القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة أعراضاً أما على رأي الاوائل فلحلولها في

۱. ر. ک: مباحث حرکت ابن کتاب.

۲. آثار مختلفه در انواع عبارتند از: حرارت و برودت، پیوست و رطوبت در عناصر و صفات جواهر معدنی نظیر لون و صفا و طعوم و روایح و جذب و دفع و هضم و تصویر و تشکیل و تخلیق و انما، و تولید در افعال نبات حس و حرکت ارادی در حیوان.

۳. صورت طبیعی یعنی طبیعت جسمانی بدون مشارکت ماده فعلی ندارد، لذا در ماده خود اثر نمی گذارد. چون بین ماده جسمانی و صورت مقوم آن وضع نیست، باید آثار ظاهر در طبیعت ناشی از مفارق محض باشد و آثار متفننه در طبیعت از مفارق عقلی سرچشمه بگیرد. فاعل عقلی مقوم صورت نوعیه است و صورت نوعیه در وجود و ایجاد متکی بعقل مفارق است. استناد به طبیعت برای آن است که طبایع مرتبه نازل عقل مفارفتند. استناد به بواطن ذات آنها استناد به آنهاست. فعل نازل از مفارق اول به طبایع و از طبایع مرور نموده به آثار می رسد. آخوند این بیان را برای آن کرده است که ایراد بر شیخ الاشراق به او وارد نشود، چون بنا به تقریر شیخ وجود قوا و طبایع لغو می شود.

۴. به نقل از: شواهد، ص ۱۱۶؛ استعار، ص ۱۲۲.

محل کیف کان و اما علی رأی المتأخرین فلهلؤلها فی محل یستغنی عنها، لأن صور العناصر کافیة فی تقویم وجود الهیولی و إلا لما صح وجود العناصر و الممتزجات العنصریة و إذا كانت هذه القوى اعراضاً، فالحامل لها کالأرواح و الأعضاء دائم السیلان و التبدل لاستیلاء الحرارة الغریزیة و غیرها علیه، فإذا بطل المحل أو جزؤه بطل ما فیہ من القوة و یتبدل الباقی بورود الوارد من الغذاء، فالحافظ للمزاج بالبذل و المستبقي له زماناً یمتنع أن یرکون هو القوة و الأجزاء الباطلة لامتناع تأثیر المعدوم و لا التي سیحدث بعد ذلك و لأن هذه الأفاعیل المختلفة و التشکیلات العجیبة المستحسنة لا یمکن صدورها عن قوة عديم الشعور^۱ و لا ثبات فی الحیوان و النبات و ما ظن أن فی النبات نفساً مجردة مدبرة فلیس بحق و إلا لكانت ضایعة معطلة عن الکمال و ذلك محال، ثم المسمی عندهم بالمصورة قوة بسیطة عديم الشعور کیف صدر عنها تصویر الأعضاء مع المنافع الكثیرة فی حفظ الشخص و النوع و العاقل الفطن.

إذا تأمل ذلك علم أن هذه الأفاعیل لا یمکن صدورها عن قوة لا تصرف لها و لإدراک، بل لابد أن یرکون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها و لغيرها فهي من العقول التي فی الطبقة النازلة العرضیة و هي ارباب الأصنام و الطلسمات.^۲

۱. محقق سبزواری در حاشیة شواهد (ص ۱۱۶) گفته است: «ربما یمتنع کون الإیقان فی الفعل دلیلاً علی علم الفاعل فإن فی الطبایع أيضاً عجائب کما ترى فی النحل و مسدساته و فی العنکبوت و مثلثاته الخ». احکام و ایقان در فعل به طور دائم بدون آن که منتهی شود به فاعل علمی محال است، نظام عالم وجود و ترتیب و تنظیم جهان هستی حاکی از علم فاعل به نظام عالم قبل از وجود خارجی آن است. چون قوة عديم الشعور اگر فاعل و مبدأ عالم باشد و ایقان در فعل از آن مشاهده شود اتفاقی است و دایمی نخواهد بود و حکیم سبزواری بر همین مطلب در صفحه بعد تصریح کرده است.

۲. صدر المتألهین در الشواهد بعد از ذکر عبارت مطارحات گفته است: «وفیه من مواضع الانظار ما لا یخفی لمن نظر فی الاصول الماضیة مع قلة جدواه کما مرّت الإشارة إلیه».

در اسفار به این برهان اشکال نکرده است. اشکال بر این برهان همان است که ذکر کردیم، چون این برهان را مبتنی بر انکار صورت نوعیه و ابطال قوا و طبایع مادیة قرار داده است و برهان قائم بر لزوم وجود قوا و طبایع و قوة مصوره شیخ الاشراق آثار جسمانی را بلا واسطه فعل عقل مجرد دانسته است.

شیخ الاشراق در این برهان وجود قوا و طبایع مادیه را ابطال کرده است. علاوه بر این آثار مختلفه در انواع مادیه به صورت جسمیه تنها مستند نخواهد بود، چون صورت جسمیه در همه اجسام و انواع علی السواست و آثار مختلفه در اجسام و انواع مادی حاکی از وجود مبدأ اثر است والا باید همه اجسام یک اثر داشته باشند و ظهور اثر در جسم و طبیعت از رب النوع بدون وجود مرجح مستلزم بودن هر جسمی مبدأ هر اثری می باشد. اختلافات در آثار حاکی از اختلاف در ذوات آثار است و هر طبیعتی اثری مخصوص به خود دارد با آن که عقل مجرد نسبتش به همه اشیاء علی السواست، معذک این همه آثار مختلف در انواع جسمانی دیده می شود، خود حاکی از اختلاف در مبدأ اثر است والا صدور حرارت از آتش و برودت از آب ترجیح بلامرجح است. صدر المتألهین در جواهر اعراض اسفار و حواشی شفا در اثبات صور نوعیه و در اسفار سفر نفس در اثبات قوه مصوره این مطلب را به طور تفصیل بیان کرده است.

دلیل دوم که شیخ الاشراق در حکمة الاشراق آن را ذکر کرده است، این است:

وقتی که تأمل کنی در انواع واقع در این عالم آنها را موجود اتفاقی نمی یابی و اگر وجود موجودات به مجرد بخت و اتفاق واقع می گردید، انواع محفوظ نمی ماند و ممکن بود از انسان غیر انسان و از اسب غیر اسب و از گندم غیر گندم حاصل شود. امور ثابت و مستمر بر منهج و طریق واحد مبتنی بر اتفاق نمی باشد، دیگر آن که رنگهای مختلف بر پرهای طاووس ها مسبب از مزاج پرهای طاووس نمی باشد، حق آن است که از برای هر نوع حسی جوهری است مجرد و نوری قائم به نفس و مدبر نوع و حافظ آن که معنی به نوع و کلی^۱ واصل این نوع است و نسبتش به همه افراد و اشخاص نوع متساوی است و آن حقیقت کلی اصل و

۱. کلی به اصطلاح حکمای اشراق در این موارد وجود سعی و احاطی است.

اشخاص مادیه فرع آن اصلند^۱.

دلیل سوم شیخ الاشراق قاعده امکان اشرف است و ما این قاعده را از شیخ الاشراق نقل کردیم. آخوند در الشواهد^۲ غیر از قاعده امکان اشرف دو برهان دیگر شیخ الاشراق را ناتمام دانسته است، ولی در اسفار^۳ بعد از ذکر براهین گفته است: «هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ولا شك أنها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء^۴ (منها) عدم بلوغها حد الإجداء»، چون از قول شیخ شهید معلوم نشد که انواع مادیه و فرد مجرد از نوع واحدند. افراد مادیه و فرد مجرد بنا بر قول شیخ الاشراق متماثل نیستند، در حالتی که ایرادات متأخرین بر افلاطون و اتباع او مبنی بر آن است که انواع مادیه و فرد مجرد تحت طبیعت واحد باشند نه آن که فرد مجرد مثال مادیات باشد. قبلاً بیان کردیم که حکمای فرس رب هر نوع را به اسم همان نوع می خوانده اند. صاحب صنم آب را خرداد و رب النوع اشجار را مرداد و مبدأ نار را اردیبهشت نامیده اند.

دیگر آن که این شیخ متأله چگونه ذات بسیط نوری را که مجرد تام دارد، مثال از برای حیوانی که دارای اجزای مادیه و اعضای مختلفه است گرفته است. وجوه مناسبات بین حقایق نوری و موجودات مادیه را بیان نکرده است، علاوه بر این شیخ عظیم مجعول و صادر از علت ماهیت را می داند. این خود سازش با این مبنا ندارد و با اصولی که او تقریر کرده است، نمی شود مجرد صرف و تام و مادی

۱. صدر المتألهین در الشواهد (ص ۱۱۷) بعد از ذکر دلیل دوم شیخ الاشراق گفته است: «وهذا أيضاً افتناعي ولا يثبت به إلا علوم المبادي بهذه الأنواع وآثارها بوجه من الوجوه، اذ يكفي لما ذكره تصورات الافلاك ونقوسها». این اشکال به شیخ مقبول وارد نیست.

چون مدبر انواع مادیه و منفیض وجود آنها باید عقل مجرد باشد، علاوه بر این تصورات افلاك عرضند و انواع مادیه جواهرند علت بقای هر نوعی باید غایت اصلی آن نوع باشد.

۲. شواهد، ص ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹.

۳. اسفار، ج ۱، ص ۱۲۲.

۴. اسفار، ص ۱۲۳.

محض را داخل نوع واحد دانست.

صدرالمتألهین از این قبیل مناقشات در اسفار^۱ بر شیخ الاشراق کرده است، ولی در شواهد غیر از قاعده امکان اشرف براهین دیگر شیخ را تمام نمی داند. ولی حق آن است که در اسفار گفته است چون ذکر مطالب به طور تفصیل منافات با وضع این رساله دارد از بیان تفصیل خودداری نمودیم «ولعل هذا القدر كاف لمن ألقى السمع وهو شهيد».

بحث و تحقیق

اتباع مشائین گمان کرده اند که قائلان به ارباب اصنام از برای اجزا و اعضای اصنام ماده مثال جدا قائلند، مثلاً از برای حیوان مثالی و از برای دست و پای آن مثالی دیگر قائلند و از برای پروبال حیوانات مثلاً مثالی قائلند غیر از دست و پای آن. از برای مسک مثالی و از برای رائحه آن مثال دیگر قائلند، این طور نیست بلکه برای جمیع انواع مستقل در این نشأه فرد مجرد عقلانی مستقل در وجود قائلند که جمیع قوای نازله در ابدان به نحو کثرت در وحدت در آن موجود است. بیان کردیم که شئیت شیء در مرکبات به صورت است و اگر صورت بدون اجزای ماده محقق شود، صورت و فعلیت خواهد بود مثل آن که جمیع قوای نازله موجود در عالم طبع در عقل موجود به وجود واحدند و در جهت عقلی انسان که مقام ذات نفس باشد مطوی می باشند.

شیخ الاشراق چون وحدت وجود و قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و حرکت جوهری و تحول ذاتی و اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال را منکر است، از تصویر این معنا که وجود مجرد از هر نوعی به حسب هویت و ماهیت با فرد مادی دایره به حسب نوع چگونه متحدند عاجز است.

صدرالحکماء الالهیین در الشواهد الربوبیه^۱ و اسفار فرموده است: «اگر قائلی بگوید حیوان در عالم اعلا اگر موجود باشد باید حساس باشد، چون حساس فصل انسان است. حس بدون انفعال مادی و جسمانی محقق نخواهد شد. چگونه ممکن است که در جواهر کریمه و عقول مجردة انفعال جسمانی محقق گردد. جواب آن است که نسبت حس حیوان مادی به حس حیوان عقلی مثل نسبت حیوان لحمی به حیوان عقلی می باشد. حسی که در عالم ادنی و ماده است، شبیه حس در عالم اعلا نمی باشد. حس در این عالم بر منهج موجودات محسوس است. لذا بصر حیوان مادی و سفلی متعلق و متصل به حیوان عقلی و همکذا سمع و شم و ذوق آن متصل به سمع و ذوق و شم حیوان عقلی می باشد، نظیر اتصال نار موجود در این نشأه به آتش موجود در عالم غیب. حضرت رسول ﷺ به حواس باطنه امور غائبه را ادراک نموده اند. در ذوق گفت: «آیت عند ربی یطعمنی و یسقینی» و در شم فرمود: «انی لأجد «لاشم» نفس الرحمان من جانب الیمن» و در رؤیت بصری فرمود: «زویت لی الارض فأریت مشارقها ومغاربها» و در لمس و مس فرمود: «وضع الله بکتنفی یدیه فاحس الجلد

۱. شواهد، ص ۱۱۵؛ اسفار، ص ۱۲۴.

۲. این کشف را اهل عرفان کشف صوری نامیده اند. در این موارد حق تعالی به خاتم الانبیاء-سلام الله علیه- به اسم سمیع و بصیر تجلی کرده است. عبد در این مقام می شنود آنچه را که دیگران نمی شنوند و می بیند آنچه را که دیگران نمی بینند. این مقام ناشی از تجلی حق به اسم مدرك در عین سالک است. حقیقت محمدیه ﷺ چون جامع جمیع نشأت و حافظ جمیع حضرات است، مشاعر ظاهریه او متصل به مشاعر مثالی و مشاعر مثالیش متصل به مشاعر عقلی و باطنی است و بنابر وحدت سنخی هر مرتبه عالی جامع مراتب دانی می باشد. همه مبادی ادراکاتش ﷺ از قوه به فعلیت خارج گردیده است. به همین معنا یعنی به وحدت سنخی اشاره شده است^(۵)، ان هذه الحسائس عقول ضعیفة وتلك العقول حسائس قویة.

بردها» و در سمع گفتم: «أطت السماء حق لها أن تاطت ليس فيها موضع قدم إلا وفيها ملك راعم أو ساجد». این معنا را در مباحث قبلی بیان کردیم و گفتیم جمیع قوای نازله در عالم شهادت به نحو اعلا و اتم در حقایق غیبیه موجودند.

نقل و تنمیم

شیخ الاشراق در حکمت الاشراق گفته است:

ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين، بل كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس. فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئات نورية من الأشعة وهيئات من المحبة واللذة والقهر وإذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنمه المسك مع الرائحة والنسك مع الطعم والصورة الانسانية مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل وفي كلام المتقدمين مجوزات.

جای شک نیست که حقایق موجود در این عالم منتزل از حقایق غیبی می باشند، هر جمال و کمالی که در عالم سفلی به ظهور پیوندد، ظل و فرع و رقیقه حقایق الهی است. نزول حقایق از سمای عقل و اطلاق به این عالم ملازم با تکدر و نقص و فتور و افتراق می باشد. حقایق در عالم غیب موجود به وجود جمعی و قرآنی می باشند و در تنزل به وجود فرقی و فرقانی محقق می شوند، چون این عالم مرتبه نازل عالم عقل است. حقایق مرکب و توأم با اعراض می باشند و بودن حقایق در این نشاء موجود به وجود فرقی و متصف به اعراض و کیفیات و کمیات ملازم با وجود فرقی عالم عقل نمی باشد.

خاتمه

موارد اشکالات آخوند ملاصدرا بر شیخ و اتباع او

آخوند ملاصدرا - اعلی الله قدره - در سفر نفس اسفار^۱ بعد از ذکر تحقیقی از ارسطو (در اثولوجیا) موارد اختلاف خود را با شیخ بیان کرده و فرموده است:

واعلم أنّ هذه الدقیقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرّية ومعائنات وجودية ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية وأحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل إلا بالرياضات ومجاهدات في خلوات مع ترحّش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن أعراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية وأمانيتها الكاذبة وأكثر كلمات هذا الفيلسوف^۲ ممّا يدلّ على قوّة كشمه ونور باطنه وقرب منزلته.

بعد از ذکر عباراتی در شأن ارسطو گوید:

وأمّا الشیخ صاحب الشفاء فلم یکن اشتغاله بأمور الدنیا علی هذا المنهاج والعجب أنّه

۱. سفر نفس اسفار، ص ۱۲۶.

۲. اثولوجیا قطعاً از ارسطو نیست. با مدارکی که امروز به دست غریبها آمده است، اثولوجیا قطعاً از شیخ یونانی است و فلاسفه اسلام اشتباه کرده اند که آن را به ارسطو نسبت داده اند.

كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة تلبّد ذهنه وظهر منه العجز وذلك في كثير من المواضع .

ما مواضع اشتباه شیخ را با کمال اختصار نقل می نماییم .

مورد اول - شیخ حرکت جوهریه را به زعم آن که موضوع در تحول ذاتی باقی نمی ماند و خارج می شود از ماهیتی به ماهیت دیگر انکار نموده و گفته است : اگر جوهر و ذات انسان متحرک شود لازم آید از انسان بودن خارج و داخل نوع دیگر گردد . ما به طور تحقیق بیان کردیم که شیء واحد ممکن است حصولات متعدده داشته باشد . با اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و جواز تشکیک در حقیقت واحده مجالی از برای اشکالات شیخ و اتراب و اتباع او باقی نمی ماند .^۱

مورد دوم - شیخ روی انکار تشکیک ذاتی و نفی حرکت جوهری و عدم اذعان به اتحاد عاقل و معقول مثل نوری و عقول عرضیه را انکار کرده و این همه جهات و حیثیات متکثره را به عقل واحد مستند کرده است . ما تبعاً لصدور المحققین همه اشکالات او را دفع کردیم و به نحوی مطلب را تقریر کردیم که اگر کسی با ملاحظه آن مطالب مثل افلاطونی را نفی کند ، اهل تعمق و تدبر و تحقیق در عقلیات نمی باشد .^۲

سوم - شیخ و اتباع او روی انکار تشکیک ذاتی و تحول جوهری و عدم اذعان به مثل نوری اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال را منکر شده اند . ما با بیانات کافی و شافی وجوه فساد قول او و اتباعش را بیان کردیم .

چهارم - شیخ به واسطه بررسی نکردن در حقایق وجودیه ، مطالعه صرف در مفاهیم ذهنیه و انکار سریان علم و قدرت و اراده و سایر شؤون ذاتیه وجود در جمیع اشیاء عشق هیولی به صورتی را انکار کرده است و در رساله عشق هم

۱. ر.ک : اسفار ، مباحث حرکت ، ص ۲۲۲-۲۳۳ .

۲. ر.ک : اسفار ، ج ۱ ، ص ۱۲۱-۱۲۹ .

که در صدد اثبات عشق در جمیع ذرات وجود برآمده است، این مسأله را برهانی نکرده است.^۱

پنجم- تبدل صور عناصر را به صورت واحد معتدل کیفیه انکار نموده است. صدرالمتألهین در مباحث جواهر و اعراض این مطلب را به طور مبسوط بیان کرده است.^۲

ششم- شیخ و جمیع فلاسفه اسلام به واسطه انکار تحول ذاتی و جوهری قائل به سرمدیت افلاک و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردیده اند، با آن که جمیع حرکات مستند به حرکت ذاتی جواهرند و براهین قاطعه بر اثبات حرکت جوهری قائم می باشد و حدوث زمانی عالم اجماعی ملیون و حکماء و انبیاء علیهم السلام است، حرکت جوهری را با براهین متعدد اثبات کردیم.^۳

هفتم- شیخ و سایر حکما از کیفیت وجود نفس و وجود اطلاقی آن و نحوه اتحادش با قوای ظاهری و باطنی غافل مانده اند و چون نفس را روحانیه الحدوث می دانند، سریان و اتحادش را با بدن و اعضا و قوای ظاهری و باطنی نتوانسته اند اثبات کنند و چون معنای بسیط الحقیقه کل الاشياء بنا بر مبانی آنها درست واضح نگردیده، لذا از تصور این معنا که چگونه می شود قوای یک وجود واحد بعضی مدرک و بعضی غیر مدرک باشند عاجزند. انکار حرکت جوهریه و قول به حدوث

۱. ر. ک: اسفار، ج ۱، ص ۱۶۸ تا ص ۱۷۱ و الهیات ص ۱۴۱، شیخ چون مثل وجود علم و قدرت را ساری در اشیاء نمی داند، از اثبات شوق و عشق در مادیات عاجز مانده است. لذا آخوند در الهیات اسفار (ص ۱۴۱) گفته است: شیخ در جمیع مواردی که خواسته است عشق هیولی به صورت را اثبات کند به اسم تنهای عشق اکتفا کرده است، چون عشق بدون ادراک خود و علل خود محقق نخواهد شد.

۲. ر. ک: جواهر و اعراض اسفار.

۳. ر. ک: اسفار اربعه، مباحث حرکت جوهری و الهیات، ص ۱۷۵ «إِنَّ دَوَامَ الْفَبْضِ لَا يَنَافِي حَدُوثَ الْعَالَمِ وَتَجَدُّدَهُ فِي الْوُجُودِ» ر. ک: رسائل و شواهد الربوبیه و تفسیر قرآن و مفاتیح و سایر کتب صدرالمتألهین.

روحانی نفس با اتحاد نفس با قوای جسمانی منافات دارد، لذا شیخ در جواب اشکال بهمنیار عاجز مانده و گفته است: «إني لست أحصل هذا». صدر المتألهین از طرق متعدد اثبات کرده است که نفس با وحدت ذاتش عین جمیع قواست^۱. در سفر نفس در اثبات این معنا گوید: «وهذا مطلب شریف وعليه براهين كثيرة البرهان الاول من ناحية المعلوم الخ».

هشتم- بهمنیار از شیخ از امر ثابت در حیوان و نبات سؤال می نماید^۲ و شیخ در جواب عاجز مانده و می گوید: «لو قدرت» در مباحث حرکت جوهری بیان کردیم که موضوع حرکت باید به حسب وجود و تشخص باقی باشد و موجود جسمانی متحرك موضوع حرکت آن ماده یک صورتی است. در حرکت در کم و کیف موضوع حرکت جسم است با مقدار «ما» یا کیف «ما» و اصولاً تشخص موجود متحرك بیش از این ممکن نیست باشد. این معنا را در مباحث قبلی بیان کردیم.

صاحب حکمة الاشراق به واسطه نرسیدن به آنچه که ذکر شد حرکت در کم را انکار کرده است. شیخ الرئيس نیز اظهار عجز در این مسأله نموده است و از اثبات موضوع ثابت در نبات و حیوان عاجز مانده است. این عبارت از شیخ است^۳:

وأما الشيء الثابت في الحيوان، فإنه أقرب إلى البيان ولي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكك، ثم في الكشف وأما في النبات فالبيان أصعب (چون اجزای نبات مختلف الطباع نمی باشند و اجزای آن متشابهند و لکن حیوان چون اجزایش تشابه ندارند، ممکن است جزئی از آن اصل و ثابت و بقیه اجزا متغیر باشند). وإذا لم يكن ثابت كان تمیزه ليس بالنوع، فيكون بالعدد ثم كيف تكون بالعدد إذا كان استمراره في

۱. اسفار، سفر نفس، ص ۵۳.

۲. ر. ک: اسفار، مباحث عاقل و معقول، ص ۳۱۵ «ان المدرك للصور الخيالية ايضاً لابد ان يكون مجرداً عن هذا العالم». مباحث نفس، ص ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۱۲۵.

۳. اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۲۸، ۲۲۹.

مقابل الثبات غیر متناهی القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع، فكيف يكون عدد غیر متناهی متجدداً في زمان محصور. (از این عبارات معلوم می شود که شیخ در اثبات موضوع حرکت در حرکت کمیّه و بقای آن عاجز مانده است و با تردید سخن می گوید).

بعد از این عبارت گفته است: شاید عنصر در حرکت کمی ثابت است بعد چگونه می شود عنصر ثابت باشد در حرکت کمی، کم متجدد بر عنصر واحد نمی شود، بلکه به واسطه تغذیه تجدّد بر همه عناصر جسم واقع می شود. پس شاید صورت واحد در زیاده از ماده واحد حلول می نماید. چگونه چنین امری ممکن است صورت واحد موجب تعیین ماده واحد است و شاید صورت واحد در ماده واحد محفوظ است و تا آخر مدت بقای شخص ثابت است. چگونه این امر امکان دارد، در حالتی که اجزای جسم در حالت نموّ رو به زیادی است و این زیادتی در همه اجزای جسم به طور مساوی است. یعنی همه اجزای جسم رو به زیادتی می باشند، چون قوه جسمانی مبدأ حرکت در همه جسم ساری است و همه اجزای جسم از این جهت متساویند و در جسم جزئی که صلاحیت از برای ثبات داشته باشد نیست. شاید قوه ای که در جسم به حسب وجود سابق بر قوه های دیگر می باشد اصل محفوظ است ولیکن نسبت این قوه به قوه سابق خود مثل غیر این قوه است نسبت به قوه لاحق بر آن. شاید نبات واحد را ما گمان می کنیم واحد است، بلکه وحدتش وحدت عددی نمی باشد و هر جزئی که وارد می شود جزء مستقلی است که واحد بالشخص است و متصل می شود به جزء اول^۱.

از این عبارت معلوم می شود که شیخ (ره) در این مسأله مردد است و اکثر این احتمالات برای حل اشکال مخالف بامبانی و قواعد مقرر در کتب شیخ می باشد^۲.

۱. شیخ بعد از عبارت مذکور گفته است: «وَأَوَّلُ لَعْلٍ الْأَوَّلُ (یعنی جزء اول) هُوَ الْأَصْلُ بِغَبْضِ مَنْهُ النَّالِي شَيْئاً بِهِ، فَإِذَا بَطَلَ الْأَصْلُ بَطَلَ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ انْعِكَاسٍ وَلَعْلٌ هَذَا يَصْحُ فِي الْحَيَوَانَ أَوْ أَكْثَرِ الْحَيَوَانَ وَلَا يَصْحُ فِي النَّبَاتِ لِأَنَّهَا لَا تَنْقَسِمُ إِلَى أَجْزَاءٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا قَدْرٌ يَسْتَقِلُّ فِي نَفْسِهِ أَوْ لَعْلٌ لِلْحَيَوَانَ وَالنَّبَاتِ أَصْلًا غَيْرَ...»

نهم- بهمنیار از شیخ سؤال می کند آیا حیوان مثل انسان ذات خود را درك می نماید یا نه . اگر حیوان ذات خود را درك می نماید برهانش چیست؟ شیخ در جوابش گفته است: «يحتاج ان تفكر في ذلك ولعلها لا تشعر إلا بما تحس أو يتخيل ولا تشعر بذواتها أو لعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناك شعوراً ما يشترك بين الاظلال يجب ان تفكر في هذا» .

شیخ چون مجرد خیال را انکار کرده است، در جواب بهمنیار عاجز مانده و آنچه را که به طور تردید در جواب تلمیذ گفته است، خارج از صناعت علمی است . صدرالمألهین به طور تفصیل در موارد مختلف از کتب خود مجرد خیال را اثبات کرده است .

دهم- از شیخ سؤال شده است: «إن ما قيل إن الصور الكلية إذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلاً أمر عجيب، فإن الشيء إنما يصير عقلاً بأن يتجرد غاية التجرد وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرد . فإن قوله: يصير الشيء عقلاً معناه يصير به الشيء مجرداً فأجاب بأن معنى صار ليس أنه صارح، بل معناه أنه دلّ على كونه كذلك وهذه الكلمة يستعمل مجازاً» . چون شیخ نفس را در اول

→

مخالط، لکن هذا مخالف للرأى الذي يظهر منا (چون شیخ هم ارباب انواع را که اشرافیون اصل ثابت انواع می دانند انکار کرده است و هم تجرد برزخی حیوان را منکر است و قول به این دو مخالف اساس فلسفه او می باشد . ولی صدرالمألهین هم قائل به ارباب انواع است و هم بقای نفوس حیوانات را قائل شده است) ولعل التشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة، والجوهر الاول ينقسم في الحوادث من بعد انقساماً لا يعدمه مع ذلك اتصالاً وفيه المبدأ الاصلی أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه (در حالتی که در حال وقوف هم نبات تغذیه می نماید و اجزای آن عوض می شود و هر موجودی که تغذی نماید دائماً در استحاله و حرکت است) فهذه اشراك و حبانل إذا حام حوالیها العقل وفرع علیها وفطر فی اعطافها رجوت أن یجد من الله مخلصاً إلى جانب الحق وأما ما علیه الجمهور من أهل النظر فليجتهد جماعتنا في أن نعاون على درك الحق في هذا ولا یاس من روح الله . بهمنیار بعد از مطالعه این رساله به شیخ نوشته است: «إن انعم الشيخ- ادام الله علوه- بإغمام الكلام في إثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الانسان وفي النبات كانت المنة أعظم» . شیخ در جوابش نوشته است: «ان قدرت» .

مرحله وجود جوهری مجرد می داند، در بیان این قسم از مباحث و کیفیت تقریر آن خیلی عاجز است و در این موارد شیخ غور در مباحث نمی کند، بنابر مبنای شیخ (رحمه الله) از برای عقل مراتب از قبیل عقل هیولانی و عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل بالفعل نمی شود قائل شد. چون نفس در اول مرحله وجود مجرد از ماده است و باید مدتها معطل و سرگردان در افعال باشد و حال آن که در امور طبیعی تعطیل در فعل معنا ندارد. در مباحث قبلی بیان کردیم که نفس در اول مراحل وجود عین ماده جسمانی است، بعد از استکمالات جوهری خیال بالفعل و عقل بالقوه می شود و به تدریج عاقل بالفعل و بعد از مراحل استکمالی متحد با عقل فعال می شود. نفس در اول مرحله وجود چون ماده از برای معقولات است به تدریج به واسطه استکمال ذاتی عقل بالفعل و صورت عقلیه مرتبه فعلیت نفس می گردد.

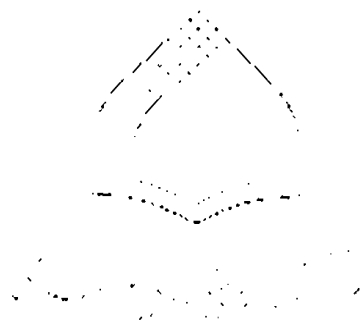
شیخ الرئيس و اتباع او به واسطه انکار تجرد خیال در بقای نفوس بسیطه و سازج متحیرند. در مجالس سبعة به طور صریح قائل به بطلان نفوس اطفال بعد از موت شده است. در جای دیگر قائل به بقای آنها شده و گفته است ملاک بقای آنها همان ادراک اولیات است که مرتبه خیلی ضعیف از ادراک باشد. در نزد راسخ در فلسفه نشأ آخرت نشأ ادراکی و علمی است و نشأ دیگر منحصر به عالم عقلی صرف نمی باشد. اکثر نفوس حشرشان حشر برزخی است و انسان ادراک عقلی پیدا نمی نماید مگر آن که معانی کلیه را ادراک نماید و حشرش حشر تام نخواهد شد مگر آن که مراده با مجردات پیدا نماید. صرف ادراک امور عامه و مفاهیم بدیهیه مبدأ سعادت عقلی نمی شود. علاوه بر این نفوس جزئیة اطفال ادراک کلیات اولیه را هم واجد نمی باشند. این بود کلام در بیان شرح حال و آراء و عقاید علمی صدر المتألهین شیرازی - اعلی الله مقامه -.

ولنختم الکلام حامدین لله ومصلین علی سیدالاولین والآخرین محمدبن عبدالله واهل بته و اوصیائه - علیه وعلیهم السلام -.

شب پنجشنبه (۲۲ ج ۱) سنه یک هزار و سیصد و هشتاد و یک (۱۳۸۱) هجری
قمری از تألیف این رساله فارغ شدم.

«ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك
رؤوف رحيم».

سید جلال الدین آشتیانی



فهرست نگارشهای آخوند ملاصدرای شیرازی

آثار صحیح و قطعی آخوند به شرح زیر است :

۱- رساله در اتحاد عاقل و معقول که نسخه خطی آن مدتی در دسترس این جانب بود و بنا بر نوشته علامه معاصر آقای حاج آقا بزرگ در الذریعة الی تصانیف الشيعة (۱ : ۸۱) به چاپ رسیده است . آخوند در این رساله بر طبق آنچه که در اسفار نوشته است ، اتحاد صورت معقوله را با جوهر عاقل اثبات می کند .

۲- رساله در انصاف ماهیت به وجود که در رسائل (از ص ۱۱۰ تا ۱۱۹) چاپ شده است . در این رساله صدر المتألهین بر امام رازی و محقق دوانی و سید سند اشکال کرده است و جواب آنها را در اشکال قاعدة فرعیه تمام ندانسته است . چون بنابر قول تحقیق وجود از عوارض تحلیلی ماهیت است و ماهیت و وجود به وجود واحد موجودند و قاعدة فرعیه در قضایائی که مفاد هلیت مرکبه اند ، جاری است نه در مفاد هلیت بسیطه . آغاز « الحمد لرواهب الحیة والعقل والصلاة علی النبی والأهل . أما بعد واعلم هداک الله إنه قد اضطربت الأهواء واختلفت الآراء فی باب انصاف الماهية بالوجود والانجام الماهية معنی کلی صادق علیه متحدة معه موجود به لا بنفسها إلا بمجرد الاعتبار » .

۳- جوابهای سؤالات شمس الدین (معروف به ملاشمسا) محمد گیلانی است که در حاشیه مبدأ و معاد چاپ شده است.

۴- اجوبة المسائل النصيرية پاسخ پرسش سؤالاتی است که محقق طوسی از شمس الدین عبدالحمید بن عیسی خسروشاهی نموده و خسروشاهی از آن سؤالات جواب نداده است. از این سؤالات صدر المتألهین پاسخ داده است. رجوع شود به حاشیه مبدأ و معاد (ص ۳۷۲-۴۹۱) و شرح هدایه اثیریه (ص ۳۸۳-۳۹۳) این جوابها را در اسفار و حاشیه بر شفا و بعضی دیگر از کتب خود ذکر نموده است. جواب بعضی از این سؤالات بنابر طریقه خواجه و شیخ امکان ندارد. صدرالدین به طریقه خود از آن پرسشها جواب داده است.

۵- اسرارالایات مشتمل بر یک مقدمه و ده مشهد است. این کتاب را به روش فلسفی و عرفانی نوشته است. مرحوم آخوند ملاعلی نوری بر آن حاشیه نوشته و در سال ۱۳۱۹ ق به چاپ سنگی رسیده است.

۶- اکسیرالعارفین فی معرفة طریق الحق والیقین در اول کتاب گوید: «این کتاب را تقسیم به ابواب و فصول نمودم. این کتاب دارای چهار باب است: باب اول در کمیت و قسمت علوم. باب ثانی در محل معرفت و حکمت و آن هویت انسانی است. باب ثالث در معرفت بدایات انسان و باب رابع در شناسائی نهایت وجود او و بیان آن که حقیقت انسان غایت قصوای خلقت است». این کتاب جزو رسائل آخوند است که در سنه ۱۳۰۲ ق به طبع سنگی رسیده است (۲۷۸ تا ۳۴۰).

۷- رساله در تشخیص که جزو رسائل (از ص ۱۲۰ تا ص ۱۳۲) آخوند در سنه ۱۳۰۲ ق طبع شده و مشتمل است بر ۱۲ صفحه. آغاز «الحمد لواهب العقل والحکمة والصلاة علی محمد وآله الائمة» انجام «والله ولی العصمة والتوفیق ویده مقالید العلم والتحقیق». این رساله بسیار نفیس و مشحون از تحقیقات و تدقیقات است.

۸- رساله در تصور و تصدیق که حاوی مباحث نافع و تحقیقات رشیه است.

در این رساله به روش فلسفی و محققانه بحث کرده و از کلمات صاحب محاکمات در شرح شمسیه و شرح مطالع خورده گرفته است. این رساله در آخر جوهر النضید در شرح منطق تجرید تألیف علامه حلی در سال (۱۳۱۱ق) چاپ شده است.

۹- تفسیر سور قرآنیه، این تفسیر را ملاصدرابر سورة فاتحة الكتاب و قسمت زیادی از سورة بقره و آیه نور و سورة یس و واقعه و حدید و جمعه و الم سجده و طارق و الاعلی و الزلزال و الضحی و الطلاق و چند آیه دیگر نوشته است. در این تفسیر متعرض اقوال مفسرین و روایات وارده از طریق اهل بیت عصمت و طهارت گردیده است و به ذکر تحقیقات کثیره ای از مبانی حکمیه و اصول عرفانیه دست زده است. این کتاب حاوی عمده مبانی و مسائل راجع به مبدأ و معاد و معارف حقّه است قسمتی از این تفسیر را در شهر مقدس قم تألیف کرده، در اول تفسیر آیه الکرسی سورة بقره گفته است: «فنقول المتشبه بلطفه الجسیم محمد المشتهر بصدرالدین شیرازی مولداً والقمی مسکناً».

آخوند ملاعلی نوری بر قسمتهائی از این کتاب حاشیه نوشته که با کتاب مذکور در سنه ۱۳۲۲ به چاپ رسیده است.^۱

۱۰- التنقیه - بنا به نقل فاضل محترم آقای محمدتقی دانش پژوه این کتاب در منطق به عربی نوشته شده است. دارای عنوانهای لمعه و به روش متأخران است و رساله خوبی است. آغاز: «الحمد لله الذي رفع سماء العقل الهادي إلى أصول الرأي وفروع النقل وبعد فإني مهد وهاد إياك من المنطق إلى أصول منقحاً فصولها

۱. سورة حمد و قسمتی از سورة بقره و آیه نور جداگانه در تهران به طبع رسیده است.

مجموعه تفسیر آخوند را مرحوم حاج شیخ احمد کتابفروش شیرازی در سنه ۱۳۲۲ هـ ق به طبع رسانیده است. در آخر این کتاب تفسیر آیه «ونرى الجبال نَحْسِيباً جامدة» الخ نیز چاپ شده است. ولی آخوند در تفسیر این آیه متعرض طریقه خود در حرکت جوهر نشده است. با آن که در اسفار و سایر کتب خود آیه مذکور را دلیل بر حرکت جوهریه گرفته است، لذا بعضی تفسیر این آیه را از آخوند ملاصدران دانسته اند.

عن فضول .»

انجام «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» قد تمّ الكتاب المستطاب الشريف الموسوم بالتنقية لصدر الافاضل». اسم کتاب اللمعات المشرقيه است و کاتب عامی به جای لمعات تنقيه را انتخاب کرده است .

۱۱- تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق در این کتاب صدر المتألهین بین مشائین و اشراقیون حکومت کرده است و در جمیع موارد مبانی خود را ذکر کرده و در ضمن مشکلات حکمة الاشراق را حل نموده است . این تعلیقات را آخوند با کمال تحقیق و تدقیق و حفظ جهات علمی تصنیف نموده و بهترین کتابی است که در حکومت بین حکمای مشاء و اشراق تألیف شده است .

۱۲- تعلیقات بر الهیات شفای ابن سینا - این تعلیقه ناتمام است و تا مقاله سادسه بیشتر نوشته نشده است . صدر المتألهین در این کتاب بیشتر به توضیح و تبیین کلمات شیخ الرئيس (ره) پرداخته و در تحقیق و توضیح مبانی شیخ داد سخن داده است و گاهی به مبانی خود اشاره نموده و تفصیل را حواله به کتب خود داده است .

آخوند مبانی شیخ را طوری تحقیق کرده و توضیح داده است که شخص وارد بعد از مراجعه به تعلیقات آخوند اشکالات متأخران را به شیخ وارد نمی بیند . این تعلیقات بر شفا از شفا به مراتب متقن تر و تحقیقی تر است و از حیث اسلوب عبارت و عدم تکرار مطالب و حل اشکالات با شفا مقایسه نمی شود و از شفا بهتر است .

۱۳- رساله در حدوث عالم که در رسائل سنه ۱۳۰۲ ق در ۱۰۹ صفحه به چاپ سنگی رسیده است . آخوند در این رساله از راه حرکت جوهری ، حدوث عالم ماده را اثبات کرده است . این رساله مشتمل است بر مطالب مباحث حرکت و قسمتی از مباحث کتاب جواهر و اعراض اسفار ، چون در کتاب جواهر و اعراض هم متعرض حدوث زمانی عالم شده است و اقوال محققان از حکمای یونان ، تالس ملطی و انکساغورس ملطی و انکیشمایس ملطی و انبازقلس و فیثاغورس و

سقراط و ارسلاوس و افلاطون و شیخ یونانی و ارسطو را در حدوث زمانی عالم نقل کرده است. در این کتاب از حدوث جسمانی نفس هم سخن گفته و کلام مشهور را در این باب ناتمام دانسته است.

۱۴- رساله در حشر یا طرح الکونین است که در هشت فصل نوشته شده و از برای همه موجودات حتی مادیات و دائرات حشر قائل شده است. این رساله در حاشیه مبدأ و معاد از ص ۱۸۴ تا ص ۲۳۱ سنه ۱۳۱۴ ق و در حاشیه کشف الفوائد سنه ۱۳۱۵ و جزو رسائل از ص ۳۴۱ تا ۳۷۱ در سنه ۱۳۰۲ به چاپ سنگی رسیده است. در این کتاب موجودات را به چند طبقه تقسیم و از برای همه طبقات حشر قائل شده است. آغاز «الحمد لله رب الآخرة والأولى ومبدأ الوجود والمنتهى» انجام «كتبه الفقير إلى الله محمد المدعو بصدرالدین الشیرازی عفی عنه.»

۱۵- الحکمة العرشية که تلخیص آرای او در مباحث مبدأ و معاد و مسائل مربوط به این دو است. این کتاب از نفایس کتب در فن معارف است. تفصیل مباحث علمیه را در این کتاب ارجاع به کتب مفصل خود کرده است. این کتاب را در دو مشرق تألیف کرده است: مشرق اول در علم به خدا و صفات و اسماء و آیات او. مشرق دوم «اشراق ثانی» در معاد و رجوع خلایق به حق می باشد. شیخ احمد احسائی به خواهش ملامشهد شبستری شرح بر آن نوشته و کلمات آخوند را به خیال خود رد کرده است. ولی همه اشکالات او ناشی از بی مایه گی و بی اطلاعی او در علوم الهیه و مبانی فلاسفه است. حکیم محقق حاج ملا اسماعیل اصفهانی از تمام ایرادهای شیخ احمد جواب داده است. شرح آخوند ملا اسماعیل در حواشی عرشیه و حواشی اسرارالایات سنه ۱۳۱۰ ق به چاپ سنگی رسیده است. آخوند ملا اسماعیل شرح بر عرشیه را محققانه نوشته، شرح مذکور حاکی از کمال تسلط و تدرب ملا اسماعیل در حکمت متعالیه است.

آخوند در این کتاب در مساله خلود و انقطاع عذاب بر خلاف مسلک خود در اسفار و تفسیر قرآن سخن گفته است. در اسفار و تفسیر و شواهد قائل به انقطاع

عذاب از اهل آتش شده است، ولی در این کتاب (ص ۱۹۵) گوید: اقال في الفصوص (محي الدين): وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم إذ لا بدّ لصورة النار بعد إنتهاء مدة العذاب (العقاب خ-ل) أن تكون برداً وسلاماً على من فيها. وأما أنا والذي لاح لي بما أنا مشغول به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم وإنما هي موضع الألم والمحن وفيها العذاب الدائم، لكن آلامها متفنة متجددة على الاستمرار بلا انقطاع والجلود فيها متبدلة.

۱۶- الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة که در چهار مجلد سنه ۱۲۸۲ با حواشی مرحوم حکیم زمان حاج ملاهادی سبزواری در تهران به چاپ سنگی رسیده است. این کتاب به خط کلبعلی افشار قزوینی که دارای خطی خوب بوده نوشته شده است و بر آن حواشی زیادی نوشته اند، از جمله آن حواشی تعلیقات مرحوم آقامحمد بیدآبادی^۱ و حواشی آخوند نوری^۲ و فیلسوف بزرگ ملا اسماعیل اصفهانی^۳ و تعلیقات عارف ربانی آقامحمد رضای قمشه ای^۴

۱. آقامحمد بیدآبادی اصفهانی از اساتید بزرگ در علوم عقلیه و نقلیه بوده است. آخوند نوری و حاج ملا مهدی نراقی و جمعی دیگر از اساتید فن شاگرد ایشانند. آقامحمد در عظمت و بزرگی و مناعت نفس و احاطه به علوم مورد اتفاق بزرگان است.
۲. سرگشت آخوند نوری به طور اختصار گذشت.
۳. ملا اسماعیل اصفهانی معروف به واحد العین از تلامذه مرحوم آخوند نوری است و از محققان فن حکمت به شمار می رود.

۴. عارف ربانی و فیلسوف الهی آقامحمد رضای قمشه ای متوفای سنه ۱۳۰۶ قمری از اساتید مسلم عصر خود و در علم عرفان شاید در متأخرین نظیر نداشته است. مردی باصفا و روشن ضمیر و اهل تقوی و ورع بوده است. علوم حکمیه را در اصفهان نزد مرحوم آخوند نوری و حاج ملا محمد جعفر لنگرودی فرا گرفته و در عرفان شاگرد مرحوم آقامیرزا سید رضی مازندرانی است. از اصفهان به تهران مسافرت کرده و در آن جا توقف می نماید و در مدرسه صدر واقع در جلو خان مسجد شاه تهران به تدریس اسفار و مصباح الانس و تمهید القواعد و شرح فصوص و شرح اشارات اشتغال داشته و حوزه درسش مجمع اهل تحقیق و تدقیق بوده است؛ جمعی از فضلا در اثر تربیت او به مقامات عالیّه از علم رسیده اند. معروفین تلامذه او عبارتند از آقامیرزا هاشم رشتی آقا میرشهاب الدین فیربزی شیرازی، آقا میرزا علی محمد اصفهانی آقا میرزا صفای اصفهانی شاعر معروف (حکیم صفا) آقامیرزا

و تعلیقات افضل المتأخرین آقاعلی مدرس زنوزی تبریزی^۱ و حواشی آقامیرزا هاشم گیلانی^۲ و مرحوم حکیم یگانه آخوند ملاآقای قزوینی^۳ مفصلتر از همه حواشی تعلیقات حکیم سبزواری است که غیر از مباحث جواهر و اعراض همه اسفار را حاشیه کرده است. بعد از حاشیه محقق سبزواری، حاشیه آقاعلی مدرس از سایر حواشی مفصل تر است. حواشی آقاعلی از اول اسفار تا سفر نفس به طور متفرقه و به سفر نفس مفصل حاشیه نوشته است. این حاشیه از همه حواشی اسفار

→ محمود قمی و آقامیرزا ابراهیم زنجانی و عده‌ای دیگر از اهل دانش و معرفت آقا محمدرضا خوب شعر می‌گفته است. از اشعار اوست:

اساس عالم هستی بساط باده پرستی	اگر نداشت ندانم چه داشت عالم هستی
زمین می‌کده را برتر از سپهر شمارم	چه حکمنست ندانم در این بلندی و پستی

و نیز می‌گوید:

در بی خبری از تو صد مرحله من پیشم نو بی خبر از غیری من بیخبر از خویشم
۱. اسفار مرحوم آقاعلی مدرس که مشتمل بر همه حواشی اوست و حواشی را به خط خودش نوشته است، در کتابخانه مرحوم آقامیرزا فضل‌الله خان آشتیانی (فدء) منتشر سابق دیوان عالی تمیز موجود است.

۲. آقامیرزا هاشم گیلانی رشتی معروف به اشکوری از تلامذه آقا محمدرضا قمشه‌ای و آقاعلی حکیم است که در تدریس اسفار و مصباح‌الانس و فصوص‌الحکم و سایر کتب عرفانی تخصص تام داشته است. در عرفان خیلی مسلط بوده است. حواشی او بر مصباح‌الانس حاکی از نضلع تام و احاطه کامل او به کلمات اهل عرفان است. خوش ذوق و باقریحه و محقق بوده است. حوزه درسش مورد استفاده اعظام بوده است. اشخاص بزرگی را تربیت کرده است.

آقامیرزا مهدی آشتیانی (قدس سره) و مرحوم حاج شیخ مهدی مازندرانی امیر کلامی، آقامیرزا احمد آشتیانی - مد ظله العالی -، مرحوم آقامیرزا محمدعلی شاه‌آبادی - عظم‌الله قدره - و مرحوم آقامیرزا زکی ترک و آقامیرزا محمود آشتیانی - مد ظله - و آقابزرگ شهیدی شهیدی - قدس‌الله روحه - از تلامذه آن مرحومند.

۳. آخوند ملا آقا قزوینی - اعلی‌الله مقامه - از بزرگترین اساتید عصر خود و از تلامذه آخوند نوری و ملا اسماعیل اصفهانی است. آقاعلی حکیم آن مرحوم را جزو اساتید خود شمرده است. اساتید فن او را بر محقق سبزواری ترجیح داده‌اند. حواشی آن مرحوم را بنده در اسفار خطی ملکی آقای حاج شیخ عباس تهرانی نزیل قم دیده‌ام.

محققانه تر است.

کتاب اسفار که مشتمل بر چهار سفر است^۱ مهمترین کتاب ملاصدر است. مصنف در این کتاب در صدد مقایسه بین افکار خود و پیشینیان برآمده است و به نحو خاصی مشی نموده است، در نزد ارباب معرفت کتاب اسفار بهترین کتابی است که از زمان پیدایش فلسفه تاکنون نوشته شده است و پر از تحقیقات و تدقیقات است.

در گوشه و کنار این کتاب مطالب بسیار مهمی نوشته و بیشتر معانی و حقایق نفیسه را به طور اجمال و اشاره بیان نموده است، هرکسی مرد فهم آن کلمات نیست. لذا بزرگان کتاب اسفار را مشکلترین کتاب در فلسفه دانسته اند. صدر المتألهین مطالب زیادی از قوم بدون اسم در این کتاب نوشته است، ولی مطالبی را که از دیگران اخذ کرده است، مطالب ساده و سطحی و رایج است و غیر از تحقیقات مختص به خود اوست. اهمیت صدر المتألهین در تحقیقات رشیه ای است که اختصاص به خود او دارد. این که در السنه و افواه بعضی از عوام عصر معروف شده است که صدر المتألهین مطالب و مبانی دیگران را به اسم

۱. چون اهل سلوك و عرفان در سیر معارج یقینی چهار سفر دارند، صدر المتألهین کتاب اسفار را بر طبق حرکات عرفا در انوار و آثار در چهار سفر قرار داده است. در کیفیت انطباق مطالب کتاب با چهار سفر عرفا اختلاف است. سفر به اصطلاح اهل یقین عبارت از سیر و مسافرتی است که مبدأ آن عالم طبع و منتهای آن فنا فی الله و بقای به اوست. سفر اول سفر از خلق به سوی حق، سفر ثانی سفر از حق به سوی حق است، ولی بالحق چون آخر این سفر اول مقام ولایت است و وجود سالک در این سلوك وجود حقانی شده است. سفر ثالث سفر از حق به خلق است، ولی بالحق. سالک در این سفر از حق رجوع به خلق نموده و از برای او تمکین بعد از تلوین و صحو بعد از محو حاصل می شود. سفر رابع سفر از خلق به خلق است (بالحق)^۱. کتاب اسفار به اعتبار مباحث امور عامه و جواهر و اعراض کفیل سفر اول و به اعتبار مباحث الهیات به معنای اخص که در آن اثبات ذات حق و صفاتش می شود، کفیل سفر ثانی و به اعتبار اثبات جواهر عقلیه و ملائکه علوی، کفیل سفر ثالث و به اعتبار مباحث نفس و معاد، کفیل سفر رابع است.

خود ذکر کرده است و این معنا را موجب قدح به ساحت قدس این حکیم عظیم دانسته اند، ناشی از واردنبودن آنها به مبانی حکمیه است، لذا اعظم و بزرگان فن با مشاهده این معنا صدر المتألهین را در علوم الهیه بزرگترین فیلسوف اسلامی دانسته اند.

ملاصدرا بر اسفار مقدمه نفیسی نوشته است که از حیث اسلوب تحریر و دربرداشتن مطالب عالیه مورد توجه تام اهل معرفت است. اسفار به قطع بزرگ، چاپ سنگی مشتمل بر ۵۵۹ فصل و ۹۲۷ صفحه است.

۱۷- رساله خلق الاعمال- در آخر رسائل در سنه ۱۳۰۲ و با کشف الفوائد علامه حلی سنه ۱۳۰۵ چاپ شده است. این رساله مشتمل بر اقوال علمای اسلام در خلق اعمال و افعال عباد است. آخوند بعد از نقل کلمات علمای سنت به طریقه حقه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام پرداخته است. همین مطالب را در الهیات اسفار و بعضی از کتب دیگر خود ذکر کرده است. نگارنده تاکنون در کلام احدی از حکما و عرفا تحقیقات آخوند ملاصدرا را در مساله جبر و تفویض بدین مستدلی ندیده است.

۱۸- دیباجه عرش التقدیس- میر محمد باقر داماد استاد صدر المتألهین نسخه ای از این نوشته بنا به نقل جناب آقای دانش پژوه در دانشگاه تهران موجود است (ف ۲۹۹).

۱۹- دیوان شعر او که شاگردش فیض کاشانی اشعار استاد را جمع کرده است. نسخه ای از آن در کرمانشاه در کتابخانه جناب آقای آقاضیاء موجود است. برخی از اشعار آن مرحوم را دانشکده معقول و منقول تهران با رساله سه اصل به مناسبت چهارصدمین سال تولد ملاصدرا چاپ کرده است.

صدر المتألهین با آن همه مقامات عالیه در علم و عمل و داشتن ذوق سرشار، بسیار اشعارش ناموزون و بی حلاوت است و خیلی با تکلف شعر گفته است. به عقیده من انتشار این اشعار موجب وهن مقام اوست، اگر شخصی در

فنون علمی تبحر داشت، باید آثار او را در همان موضوع منتشر نمود.

۲۰- الرسالة القدسية في اسرار النقطة الحسية المشيرة الى اسرار الهوية الغيبية.

از طرز تحریر این رساله معلوم می شود که از تصنیفات ملاصدرا نیست. این کتاب در حاشیه مبدأ و معاد چاپ سنگی قدیم از ص ۱۵۳ تا ۱۸۳ در تهران چاپ شده است. این رساله محققاً از میرسیدعلی همدانی است که از بنیان گذاران عرفان شیعی است و از برکت وجود و لسان گرم او جمع زیادی از جمله مردم کشمیر به اسلام گرویدند. رجوع شود به اثر وزین استاد پرویز ذکائی به نام «مروج اسلام در ایران صغیر» و قسمت مهم آن از همدان تا کشمیر است. ارباب معرفت از مسلمین به تشیع نیز خدمت کرده اند از جمله سربداران و از همه مهمتر اسماعیل اول که سهم بی ماندی در تشیع و وحدت ملی بعد از ۹۰۰ سال.

۲۱- سریان نور وجود حق- این رساله را بعضی از محقق فیض دانسته اند،

ولی حق آن است که از فیض نمی باشد، چون فیض هیچ وقت قائل به اصالت ماهیت نبوده است و این رساله به طریقه ذوق التأله نوشته شده است و صدرالمتألهین در این رساله مبنای محقق دوانی را تمام دانسته است. معلوم می شود آخوند این رساله را در اوائل جوانی که قائل به اصالت ماهیت بوده نوشته است، جزو رسائل از ص ۱۳۲ تا ص ۱۴۸ در تهران به چاپ رسیده است.

۲۲- رساله سه اصل که به فارسی نوشته شده است. در واقع این رساله ای است

در رد منکران حکمت و معارف عقلیه. ملاصدرا از آن جایی که در فشار عجیب واقع شده بوده است و منکران معارف الهیه سخت او را تعقیب کرده بودند، به همین لحاظ نتوانست در شیراز توقف نماید، لذا در این رساله کسانی را که با وی ستیزه نموده اند و یا با ستیزه کنندگان هم مذاق بوده اند، سخت تعقیب کرده است. در این کتاب در تحقیق مبدأ و معاد به طریقه ریاضت و مجاهدت و وجوب اعراض از اهل اوهام و منغمران در دنیا پرداخته و الحق از عهده برآمده است. این رساله را

دانشگاه تهران چاپ کرده است.^۱

۲۳- شرح اصول کافی از اول احادیث اصول کافی تا باب **إِنَّ الْأَئِمَّةَ** و **وَلَاةُ** أمر الله را شرح کرده است. از این شرح احاطه او به رجال و درایه و احادیث و اقوال اهل حدیث معلوم می شود، تحقیقی ترین شرحی است که بر اصول کافی نوشته شده است.

صدر المتألهین در این شرح به بیان و تحقیق معنای خلافت و ولایت کلیه و شؤون ائمه پرداخته و قسمت مهمی از عقاید حقه اثنا عشریه را مبرهن و مدلل کرده و معانی و حقایق لطیفه ای را از کلمات اهل عصمت **علیهم السلام** استنباط نموده است. از این کتاب ظاهر می شود که نهایت تصلب را در عقاید شیعه داشته و مبانی عامه را در عقاید ابطال کرده است و مشایخ اجازه خود را در حدیث در اول کتاب ذکر کرده است.

۲۴- شرح هدایه شرحی است بر هدایه اثیرالدین ابهری که بر سبک فلسفه مشاء نوشته است و گاهی به طریقه خود در آن کتاب اشاره نموده است. در معاد جسمانی و حرکت جوهریه و علم باری و بعضی دیگر از مباحث فلسفی که از تحقیقات خود می باشد سخن نگفته است. این شرح در سال ۱۳۱۳ قمری در تهران به چاپ سنگی رسیده است.

آقامیرزا محمد هادی حسینی و آقامیرزا ابوالحسن جلوه و ملا نظام الدین بن ملا قطب الدین سهالی و بحر العلوم ابوالعیاش عبدالعلی محمد بن نظام الدین بر آن حاشیه نوشته اند.

کتاب هدایه را صدر المتألهین تدریس می کرده و به خواهش اصحاب بحث خود بر آن شرحی نوشته است. این شرح محققانه و مورد استفاده اهل تحقیق است.

۱. رساله سه اصل چاپ تهران- صدر المتألهین به اشخاص مخصوصی که با وی خصومت ورزیده اند در کتب خود طرفیت نموده است و آنها را بد می دانسته است، ولی نسبت به مشایخ و بزرگان و مجتهدان باورع کمال احترام را قائل است.

۲۵- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية - این کتاب ملخص آرای صدرالمتألهین است و از حیث جامعیت و دربرداشتن مبانی و آرای فلسفی و تحقیقات رشیده بی نظیر می باشد. در شواهد الربوبیه مطالب زیادی را به طور اختصار بیان کرده است. مرحوم حکیم سبزواری بر این کتاب حاشیه نوشته است که با کتاب چاپ شده است. آخوند ملاعلی نوری نیز بر قسمتهائی از این کتاب تعلیقه نوشته است. آقامحمد رضا قمشه ای نیز تعلیقاتی بر این کتاب دارد. یکی از فضلالی عصر قاجاریه به اسم میرزا ابوالقاسم بن احمد یزدی به خواهش شاهزاده محمد ولی میرزا پسر فتحعلی شاه قاجار این کتاب را ترجمه کرده است که نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس (۴: ۴۷ ش ۴۰۴) موجود است.

آخوند در شواهد بین مبانی حکمی و تحقیقات عرفانی، جمع کرده است. شواهد الربوبیه دیگری نیز از آخوند دیده شده است که فهرست آرای فلسفی ملاصدراست.

۲۶- القضا والقدر که مشتمل بر مسائل مختلفه در جبر و تفویض و کیفیت وجود عوالم غیبی و بیان نحوه دخول شر در قضاء الهی می باشد. این کتاب نیز جزو رسائل آخوند بعد از رساله حرکت و حدوث عالم جسمانی (ص ۱۴۸ تا ۲۳۷) در تهران سنه ۱۳۰۲ به چاپ سنگی رسیده است.

۲۷- کسر الاصنام الجاهلیة در ذم صوفیه که در یک مقدمه و چهار مقاله و یک خاتمه است. این کتاب را آخوند ملاصدرا بر رد جماعت صوفیه نوشته و فصایح آنها را آشکار نموده است.

۲۸- لمية اختصاص المنطقة بموضع معين من الفلك - نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است.

۲۹- المبدأ والمعاد این کتاب مشتمل بر الهیات و طبیعیات و کیفیت پیدایش و ظهور نفس ناطقه و مقامات و نهایات آن و در مباحث کتاب اشاره اجمالی به مباحث وجود شده است، ولی در علم باری متعرض طریقه خود نشده و طریقه

شیخ الاشراق را بر سایر طرق در علم باری ترجیح داده است و در اسفار علم تفصیلی در ذات حق را قبل از اشیاء ثابت کرده و به وجوه متعدد طریقه شیخ الاشراق را رد کرده است. بر این کتاب آقامیرزا ابوالحسن جلوه و آخوند ملا اسماعیل اصفهانی حاشیه نوشته اند.

نسخه‌ای از مبدأ و معاد آخوند ملاصدرای به خط مرحوم حکیم محقق آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی در کتابخانه استاد علامه آقای حاج میرزا محمدحسین طباطبائی تبریزی^۱ - روحی فدا - که از اساتید و مدرسین بزرگ حوزه علمیه قم است و نگارنده مدتی مدید از محضرشان استفاده نموده‌ام، موجود است.

آخوند ملا عبدالرزاق کتاب مزبور را در خدمت استاد خود قرائت کرده و همه کتاب را با نسخه اصل (نسخه آخوند) مقابله نموده و در حواشی کتاب خط و مهر مبارك صدر المتألهین دیده می‌شود. این کتاب در سنه ۱۳۱۴ در تهران به چاپ سنگی رسیده است و در آخر همین کتاب طهارة الاعراق حکیم محقق ابن مسکویه به طبع رسیده است.

۳۰- المشاعر این کتاب مشتمل بر مباحث وجود و اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اثبات مبدأ و صفات کمالیه او از علم قدرت و اراده و بیان حدوث زمانی عالم است. صدر المتألهین در این کتاب برای اثبات اتحاد عاقل و معقول به برهان تضایف تمسک جسته است. کتاب مزبور با سلیقه تام و جودت نوشته شده و بهترین کتابی است که در مباحث راجع به وجود تألیف گردیده است. بر این کتاب حکیم دانا آقامیرزا احمد اردکانی شیرازی شاگرد آخوند نوری شرحی به نام وکیل الدوله نوشته است که با کتاب در سنه ۱۳۱۵ به چاپ سنگی رسیده است.

۱. آقای طباطبائی - مد ظله العالی - صاحب تفسیر المیزان (که ۹ جلد آن در تهران به چاپ رسیده است و از تفاسیر مهم به شمار می‌رود) از اعلام و بزرگان این عصرند و در احاطه به علوم متداوله از معقول و منقول کم نظیرند و در ترویج معارف اسلامی و احیای کلمه توحید ساعی و کوشا می‌باشند.

حکیم محقق حاج ملاجعفر لنگرودی شاگرد حکیم یگانه آخوند نوری به اسم مرحوم حاج میرزا آقاسی صدراعظم معروف نیز بر مشاعر شرحی نوشته که دو نسخه از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه جزء کتب اهدائی حضرت آقای مشکوة استاد معظم دانشگاه و نسخه ای در کتابخانه آستان قدس (۴: ۱۹۲ ش ۸۴۶- ف ۲۸۲)^۱ موجود است.

آخوند ملاعلی نوری و مولی زین العابدین بن محمدجواد نوری و میرزای جلوه بر این کتاب نیز حاشیه و شرح نوشته اند.

بدیع الملک میرزا عمادالدوله دولت شاهی این کتاب را درس می گفته و بر آن شرحی نوشته است به نام عمادالحکمه (مجلس ۲: ۴۹ ش ۱۰۰).

۳۱- متشابه القرآن در شش فصل است. صدرالمحققین در این کتاب به روش مخصوص خود در این مسأله گفتگو کرده است.

۳۲- المزاج - صدرالمتألهین در این مسأله رأی خاصی دارد که در مباحث جواهر و اعراض اسفار و بعضی دیگر از کتب خود از آن بحث نموده است (طوس ۴: ۱۴۳).

۳۳- المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية - صدرالدین شیرازی این کتاب را به منظور بیان قسمت مهمی از علوم حقیقی و معارف الهی تصنیف کرده است و آن را مشتمل بر شش مقصد قرار داده است که سه مقصد آن پایه و اساس و سه مقصد دیگر به منزله فروع و لواحق است.

مقصد اول - در بیان معرفت حق

مقصد دوم - در بیان شناسائی صراط مستقیم و درجات صعود و کیفیت ارتقاء به سوی حق و بیان کیفیت سلوك به سوی مبدأ است.

۱. نسخه کتابخانه دانشگاه شرح مشاعر حاج ملا محمد جعفر به نام حاج میرزا آقاسی است، ولی در نسخه کتابخانه آستان قدس اسمی از او برده نشده است. نگارنده بر شرح مشاعر مزبور مقدمه و تعلیقاتی نوشته که در آینده نزدیک با مشاعر به طبع خواهد رسید.

مقصد سوم- در بیان معرفت معاد و نحوه رجوع به حق و احوال سلاک و مسافران به جانب مبدأ وجود می باشد.

مقصد چهارم- در بیان شناسایی انبیا و اولیا و برگزیدگان از جانب حق است.
مقصد پنجم- در بیان اقوال اهل انکار و کشف فضایح اهل کفر و نفاق می باشد.
مقصد ششم- در بیان کیفیت تعلیم عمارت منازل و مراحل و نحوه تهیه زاد و راحله و توشه برای سفر آخرت است که از آن تعبیر به علم اخلاق می شود.
نسخه ای خطی از این رساله در کتابخانه آستان قدس جزو کتب مرحوم آیت العظمی آقای حاج سید ابوالحسن اصفهانی- قدس الله روحه- موجود است.
این نسخه در سنه (۱۳۱۴ ق) در حاشیه مبدأ و معاد و در شوال المکرم ۱۳۸۰ در مشهد با مقدمه و تعلیقه نگارنده به منظور چهارصدمین سال تولد صدر المتألهین چاپ شده است.

۳۴- رساله در معاد جسمانی یک نسخه از این رساله در کتابخانه آستان قدس موجود است (۴: ۲۰۱ در دنبال نسخه شفای ش ۸۷۶- گویا همان که در ف ۳۲۲ آمده است).

۳۵- مفاتیح الغیب این کتاب با شرح اصول کافی به چاپ سنگی رسیده است.
آن را صدر المتألهین در موقعی که مبانی خویش را کاملاً محکم نموده بوده نوشته است، لذا مفاتیح الغیب مورد توجه اهل ذوق قرار گرفته و این کتاب را اهل فن بر کثیری از کتب دیگر صدرالدین ترجیح می دهند. بیشتر مسائل مربوط به معارف مبدأ و معاد در این رساله مندرج است. مرحوم حکیم سبزواری بر این کتاب حواشی و تعلیقات نوشته است که در هامش کتاب به اسم هادی المضلین طبع شده است.

۳۶- نامه صدرالدین شیرازی (ریو ۳/ ۴۱۷ ذیل).

۳۷- نامه صدر المتألهین به استاد خود سید محقق داماد- در این نامه اول از استاد خود اجازه می خواهد که در سفر قم (یا کاشان) ملتزم رکاب باشد. چند مسأله از

استاد خود سؤال می نماید. در این سؤال اصالت ماهیت را ابطال کرده است. این نامه ناقص است (طوس ۴: ۱۰۹ جزء نسخه ش ۵۹۰) نامه را در همین جا نقل می کنم و از کسی که این نامه را به طور کامل دارد تمنا دارم نسخه ای از آن را به نگارنده مرحمت نماید.

۳۸- الواردات القلیة- این کتاب نیز حاوی مطالب سودمندی است و با کمال اتقان نوشته شده است. جزو کتاب رسائل از ص ۲۳۸ تا ص ۲۷۸ در سال ۱۳۰۲ در تهران به چاپ سنگی رسیده است. در این رساله از علمای ستایشگر و متملق که از حکام جور و پادشاهان مستبد زمان طرف داری می کرده اند مذمت کرده است. و چون مرسوم بوده است که بعضی از علمای آن زمان از سلطان وقت وجوهی می گرفته اند و بین اتباع و انصار و اهل درس و بحث خود قسمت می کرده اند، البته معلوم است گرفتن این قبیل از پولها مقدماتی لازم دارد که توأم با کارهای سبک و خلاف شرع و مستهجن خواهد شد. اشخاصی که این قبیل از کارها را انجام می دهند، محامل صحیحی هم پیش خود درست می کنند. لذا آخوند گفته است: «والعجب أنه مع البلاء كله والداء جله تمنى نفسه العثور وتدليه بحبل الغرور أن فيما يفعله مرید وجه الله ومذيع شرع رسول الله وناشر علم دين الله والقائم بكفاية طلاب العلم من عبادة الله ولو لم يكن ضحكة للشيطان وسخرة لأعوان السلطان لعلم بأدنى تأمل أن فساد الزمان لا سبب له إلا كثرة أمثال أولئك الفقهاء المحدثين في هذه الأوان الذين يأكلون ما يجدون من الحلال والحرام ويفسدون عقائد العوام باستجرائهم على المعاصي اقتداء بهم واقتفاء لآثارهم فنعود بالله من الغرور والعمى فإنه الداء الذي ليس له دواء».

کتبی که ذکر شد غیر از رساله سر النقطه مسلماً از تصنیفات آخوند می باشند، ولی پاره ای از کتب دیگر را غیر اهل فن بدون تفحص و دقت و پرسش از اهل فن از آثار صدر المتألهین شمرده اند.

۱- اثبات واجب الوجود که حتماً از میر صدر دشتکی است و نسخه ای از آن در

کتابخانه آستان قدس است .

۲- حواشی بر شرح تجرید که به واسطه اشتراك اسمی بین صدر المتألهین و صدرالدین دشتکی به ملاصدرا نسبت داده شده است . از نحوه تقریر مطالب و مبانی واضح است که از ملاصدرا نمی باشد .

۳- حواشی بر شرح لمعه که از آقامیرزا ابراهیم پسر ملاصدرا می باشد .

۴- شبهة الجذر الاصل که ارباب تراجم آن را از تصنیفات صدرالدین دشتکی شمرده اند .

۵- حاشیه بر روشح سماویه میرداماد . این کتاب محتمل است از ملاصدرا باشد ، چون صدر المتألهین در علم رجال و حدیث مهارت داشته است . رساله های دیگری هم مثل المسائل القدسیة ، المباحث الاعتقادیة ، الکفر والایمان ، القواعد الملکوتیة ، رموز القرآن ، حاشیه الأنوار التنزیل ، تجرید مقالات ارسطو ، رساله در امامت ، بحث المغالطات ، بدء وجود الانسان و چند رساله دیگر که بیشتر آن رسائل قطعاً از ملاصدرا نیست .

نامه صدر المتألهين به مير داماد

صورت مکتوب صدر الحکماء به مير محمد باقر را که ضمیمه رساله اثبات النبوة شماره ۵۲۷ کتابخانه آستان قدس است، در این رساله ذکر می نمایم: هذه صورة مکتوب الذي كتب صدر الحکماء إلى ثالث المعلمين السيد السند الفاضل الكامل جامع المنقول والمعقول حاوی الفروع والأصول فخر الحکماء والمحققين صدر السادات والمدققين سمى خامس ائمة المعصومين مير محمد باقر الشهير بداماد.

هو العليم۔ قد شرف الله أرضاً أنت ساكنها ❦ وشرف الناس إذ سواك انساناً سلام الله وبركاته وتقديس الله وتحياته على مستودع حكمته الحافظ لشريعته، اللهم كما جعلته نوراً يهتدى به في ظلمات الطبيعة وضياء يتلأأ مصباحه لسالكى طريق الحقيقة ودليلاً لا يخمد برهانه وحقاً لا يخذل أعوانه وحبلاً وثيقاً عروته وجبلاً منيعاً ذروته، فاحرس للإسلام والمسلمين رفيع حضرته وافض على أرباب الفضل الافضال سجال مرحمته ومد على أصحاب العلم والكمال رأفته، حتى يجوز من المنى غاياتها متلقياً بيمينه راياتها وهو السيد الأمجد الأكرم والرئيس المطاع المفخم، بل سلطان أعظم السادات والنقباء في العالم، مطاع أفاخم الكبراء بين الأمم، معمار قلوب

الأفاضل، معيار عيون الفضائل، المسطور نعتة على صحايف الأيام والليالي، المشهور وصفه بين الأكابر والأعلى، سيد المحققين وسند المدققين، فخر الرؤساء والمعلمين، قدوة الفقهاء والمجتهدين وارث علوم الانبياء والمرسلين، استاد البشر، العقل الخادي عشر، علامة علماء الزمان، واسطة عقد اساطين المثاليين من نوع الانسان، عون الضعفاء والمساكين، غوث الفقراء والسالكين، سمي جده المعصوم باقر علوم الأولين والآخرين- صلوات الله عليه وآبائه اجمعين- لازالت آذان الامثال سمعية لجواهر عباراته وأعناق الأكابر مطيعة لزواهر إشاراته إلى يوم القيام.

وبعد فيقول عبده ومملوكه محمد بن ابراهيم الشيرازي المأمول من عواطفه الشاملة ومراحمة الكاملة وإحسانه العميم ولطفه الجسيم ان يعدني من المنخرطين في سلك الخدام المنظورين بعين العناية والاهتمام، فان استنادي في جميع الأمور إليه وكل خير وصل إلى من لديه ومنذ بشرت بتوجهه إلى دار المؤمنين ومستقر شيعة امير المؤمنين- عليه افضل صلوات المصلين- رأيت في نفسي قوة مطربة تضاهي السكر وبادرت إلى إنفاق الصدقة وسجدة الشكر وسليت البال المروح بنبال الفرقة بهذا التبشير وسالت الله أن يطلع تبشير صبح الوصل من أفق التقدير إنه على ما يشاء قدير وبإجابة دعاء الملهوفين جدير ومنه انجاح المطالب والمآرب وإليه أوبة كل آيب ومما يجب عرضه على استادنا الأعظم وقدوتنا الأكرم بعض ما سنع لنا في أيام الفرقة والامتحان واوقات المهاجرة والحرمان لما في إرسال الجميع من ضيق الوقت واستعجال الحامل والمتوقع من كرمه إن يعذرني في كل ما عثر عليه فيها من خلل أو زلل، فقد كتبتها على نهاية عجل ولم ينهيالي معاودتها ولا تنقيحها ولا حول إلا حوله ولا قوة إلا قوته وإليه يرجع الأمر كله وهي امور: منها إن من جملة ما احتجوا على ان الجسم لا يوجد جسماً آخر هو إنه لو افاد جسم جسماً آخر لتقدم هيولى الجسم الذي هو العلة على الهيولى الجسم الذي هو المعلول فرضنا لتقدمها على ما هو العلة مع أن الحمل الهيولى على الهيوليات حمل بالتواطؤ لا بالتشكيك، فحيث لم يقع الهيولية عليهما، بل بالتواطؤ.

فإذا فرض جسم أفاد جسماً آخر فيلزم وجود الجسم أن يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة، فتقدم المعلول على العلة محال. أقول هذا الوجه أي كون صدق الهيولى على الهيوليات لما كان بالتواطؤ، فلا يجوز كون بعض افرادها سبباً لبعض آخر منها متقدمة عليها مذكور في كثير من كتب الفن ولكني أظن اختلالها بوجهين: الاول النقص بكثير من المواضع كسببية بعض الجواهر لبعض آخر منها كمفارق لمفارق أو مادي وكما مادي لمادي. فإن جزئى الجسم سببان لوجوده مع أن حمل الجوهر على جميعها بالتواطؤ لا بالتشكيك بالاقدمية وغيرها وغيره وكسببية بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع أن الكم جنس لها لا يقبل التشكيك.

والثاني هو إن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين: أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم عين ما به التقدم وكذا في التأخر. وثانيهما أن لا يكون كذلك، بل بأمر آخر حتى تعرف ما فيه التقدم عن ما به التقدم. مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكنات وتقدم وجود الجوهر على وجود العرض، فإن التقدم والتأخر هاهنا في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه أيضاً. ومثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الأب على الانسان الذي هو الابن لافي معنى الانسانية الذي يقال عليهما بالتواطؤ، بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم والتأخر هو الوجود أو الزمان وما به التقدم والتأخر هو خصوص الأبوة والبنوة.

إذا تمهد هذا فنقول: لو فرضنا كون هيولى علة لهيولى آخر فلا يلزم أن يكون علة لها في أن يجعلها هيولى، بل في أن يجعلها موجودة ولا علية الهيولى التي هي العلة وتقدمها على الهيولى التي هي المعلول في الهيولية المتواطئة، بل في كونها موجودة. فإن كون الهيولى ليس بجعل جاعل وإفادة فاعل وهذه المعاني بعينها مذكورة في كتاب قاطيغورياس المنطق وما أدري كيف صارت مذهبولة عنها. اللهم إلا أن يدعو أنه

كما لا تفاوت بين الهيوليات في الهيولوية كذلك لا تفاوت في الوجود بمعنى أن حظ بعضها من الوجود ليس أكد من حظ بعض آخر منها وكل ما هو علة بالذات يجب أن يكون حظه من الوجود أكد واشد من حظ المستفيد، فشيء من الهيولي لا يكون سبباً لشيء آخر منها.

فأقول هذا أي نفي التفاوت في الوجود في الهيوليات مجرد دعوى بلا بينة. فإننا لانسلم أن هيولى الكرة التاسعة مثلاً ليست أوفر حظاً من الوجود من الهيولى الكرة الثامنة والاولى عندى المصير في هذا المطلب إلى براهين آخر معتقد قوية.

ثم إن ما ذكرنا من أن جوهرأ لا يكون علة لجوهر آخر في المفهوم من الجوهرية، بل في الوجود وما أدى إليه نظر جمهور الفلاسفة من أتباع المشائين وأما مذهب جماعة من شيعة افلاطون والاقدمين القائلين بأن الوجود اعتبار ذهني وليس التقدم بين العلة ومعلولها إلا بالماهية، فيتقدم عندهم جوهر العلة في جوهريته على جوهر المعلول في جوهريته كما يجوزون أن يكون بعض أجناس الجواهر من بعض آخر ويقولون جواهر العالم. »

ملاصدرا این اشکال را بر قائلان به اصالت ماهیت در حواشی شفا و در جواهر و اعراض اسفار و در مباحث وجود اسفار و بعضی دیگر از کتب ذکر کرده است.

فهرست ها

۱ . اعلام

۲ . کتب

۳ . اصطلاحات و تعبيرات فلسفی

۱ . اعلام

آخوند ے صدر المتالہین	۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۶۴
آخوند ملا صدرا ے صدر المتالہین	۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۱۷۴ ، ۱۷۸ ، ۱۸۶
آخوند نوری ے نوری ، ملا علی	۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ ، ۱۹۶
آشتیانی ، جلال ے آشتیانی ، سید	۱۹۷ ، ۲۲۲ ، ۲۲۳ ، ۲۲۵ ، ۲۲۶
جلال الدین	۲۲۹ ، ۲۴۳ ، ۲۴۴ ، ۲۴۵ ، ۲۴۶
آشتیانی ، سید جلال الدین ۲۰ ، ۲۵۰	۲۴۷ ، ۲۴۸ ، ۲۴۹ ، ۲۵۴
آقاضیاء ۲۵۹	ابی علی الحسن ۲۶
آقا میرزا ابراہیم ۲۶۷	ابی القاسم جعفر بن قولویہ ۲۶
ابن رشد ۱۴	ابی منصور الحسن بن المطہر
ابن سینا ۱۴ ، ۱۶ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۳۱	الحلی ے علامہ حلی
۳۲ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۶۰ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۷۰	احسائی ، شیخ احمد ۱۷ ، ۲۵۵
۷۲ ، ۷۵ ، ۷۷ ، ۸۰ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۲	احمد بن فہد الحلی ۲۵
۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷ ، ۹۹ ، ۱۱۳ ، ۱۲۹	اردستانی ، مولی محمد صادق ۱۳
۱۳۰ ، ۱۳۳ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰	اردکانی ، آقا میرزا ۲۶۳
۱۴۹ ، ۱۵۰ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۳	ارسطو ۲۱۱ ، ۲۱۵ ، ۲۲۳ ، ۲۴۳ ، ۲۵۵

- ارسلاوس ۲۵۵
اسرافیل ۲۳۶
اصفہانی، آخوند ملا اسماعیل ۱۳، ۱۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۳
اصفہانی، سید ابوالحسن ۲۶۵
افلاطون ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۵۵
الله وردی خان ۱۵
أنبأ قلس ۲۳۱، ۲۵۴
اغانا ذیمون ۲۳۱
بحرالعلوم، ابوالعیاش عبدالعلی محمد بن
نظام الدین ۲۶۱
بروکلیمان، ادوارد ۱۸
برون ۱۸
بہمنیار ۳۲، ۱۸۶، ۲۴۶، ۲۴۸
بیدآبادی، آقا محمد ۱۳، ۲۵۶
پاکستانی، اقبال ۱۶، ۱۷
جبرئیل ۲۳۱
جعفر بن الحسین السعید الحلّی ۲۶
جلوہ ے جلوہ، آقا میرزا ابوالحسن
جلوہ، آقا میرزا ابوالحسن ۱۴، ۸۹، ۱۶۳، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴
حسین بن عبدالصمد ۲۵
حسینی، آقا میرزا محمد ہادی ۲۶۱
حضرت صادق علیہ السلام ۱۱۶
حکیم محقق شیخ مقتول ے شیخ الاثریاق
خالد ۱۷۷
خسرو شاہی، شمس الدین عبدالحمید بن
عیسیٰ ۲۵۲
خواجہ جوئی، ملا اسماعیل
اصفہانی ے آخوند ملا اسماعیل
خواجہ ے طوسی، خواجہ نصیرالدین
دانش پڑوہ، محمد تقی ۲۵۳، ۲۵۹
دشتکی، میر صدر ۸۲، ۲۶۷
دولت شاہی، بدیع الملک میرزا عماد الدولہ
۲۶۵
ذکائی، پرویز ۲۶۰
رازی، امام فخر ۱۴۷، ۲۵۱
الرازی، قطب الدین ۲۶
[حضرت] رسول ے محمد بن عبداللہ ﷺ
رسول اللہ ے محمد بن عبداللہ ﷺ
زردشت ۲۳۲
زنوزی، ملا عبداللہ ۱۴
زید ۱۷۷، ۲۱۳
سبزواری، ملا ہادی ۸۶، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۶۸، ۲۲۰، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۵
سقراط ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۵۵
سلطان المحققین ے ابن سینا
سید سند ۸۲، ۱۴۹، ۲۵۱
سید محقق داماد ے میر داماد
شبستری، ملا مشہد ۲۵۵

شمس الدین محمد بن المکی ← شہید اول	۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳،
شہید اول ۲۵، ۲۶	۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۱،
شیخ ← ابن سینا	۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸،
شیخ الرئيس ← ابن سینا	۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷،
شیخ الاشراق ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۳۲،	۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۹،
۳۳، ۴۱، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۳۴، ۱۴۸،	۲۳۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱،
۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶،	۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸،
۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۲۱،	۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴،
۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰،	۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱،
۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰،	۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶،
۲۶۳	۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲،
شیخ فلاسفہ اسلام ← ابن سینا	صدرالمحققین ← صدرالمتالہین
شیخ یونانی ۶۶، ۲۵۵	صدرالمدققین ← صدرالمتالہین
[علامہ] شیرازی ۱۸۶	ضیاء الدین علی ۲۵
صدرالحکما ← صدرالمتالہین	طباطبائی تبریزی، میرزا محمد حسین ۲۶۳
صدرالدین شیرازی ← صدرالمتالہین	طبری، ابی القاسم ۲۶
صدر المتالہین ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷،	طوسی، خواجه نصیرالدین ۱۴، ۳۱،
۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۲۷،	۱۷۲، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۷، ۱۹۸،
۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۸،	۲۰۰، ۲۰۱، ۲۵۲،
۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۵۱،	الطوسی، شیخ الطائفہ محمد بن الحسن ۲۶
۵۳، ۵۴، ۵۷، ۶۳، ۶۵، ۷۳، ۷۴،	العاملی، زین الدین ۲۵
۷۶، ۷۸، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۱،	عاملی، شیخ بہاء الدین ۲۴
۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳،	عبدالعالی ۲۵
۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۹،	علامہ حلی ۲۶، ۲۵۳، ۲۵۹،
۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱،	علامہ مجلسی ۲۶
۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۵،	علی بن الخازن الجابری ۲۵

- علی بن عبدالعالی الکرکی ۲۵، ۲۶
 علی بن هلال الجزائری ۲۵
 عمید الدین عبد المطلب الحسینی ۲۶
 غیاث الدین منصور ۱۱۹
 فارابی ۛ فارابی، ابونصر
 فارابی، ابونصر ۱۴، ۳۲، ۱۸۶، ۲۲۲
 فتحعلی شاه قاجار ۲۶۲
 فخّار بن المعد الموسوی ۲۶
 فروریوس ۱۴۹، ۱۸۶
 فیثاغورس ۲۴۵
 فیض کاشانی ۛ فیض، ملامحسن
 فیض، ملامحسن ۲۶، ۲۵۹، ۲۶۰
 القزوینی، السید ابوالحسن ۱۲۳
 قزوینی، کلبعلی افشار ۲۵۶
 قزوینی، ملاعلی ۲۵۷
 قمشه ای، آقا محمد رضا ۱۴، ۲۵۶، ۲۶۲
 قمشه ای، ملامصطفی ۱۳
 قوشچی، ملاعلی ۱۴۹
 کرین، هنری ۱۸
 الکلبینی، محمد بن یعقوب ۲۶
 کیخسرو ۲۳۲
 گوینو ۱۵، ۱۶
 گیلانی، آقا میرزا هاشم ۲۵۷
 گیلانی، شمس الدین ۲۵۲
 لامیجی، ملا عبدالرزاق ۲۶۳
 لنگرودی، ملا محمد جعفر ۱۳، ۲۶۴
 لوکری، ابوالعباس ۳۲، ۱۸۶
 مازندرانی، آقا میرزا سید رضی ۱۳
 محقق ابن مسکویه ۲۶۳
 محقق داماد ۛ میرداماد
 محقق دوانی ۸۲، ۲۵۱، ۲۶۰
 محقق طوسی ۛ طوسی، خواجه
 نصیر الدین
 محقق لاهیجی ۱۰۶، ۱۰۷
 محمد بن ابراهیم بن یحیی قوامی
 شیرازی ۛ صدر المتالیهین
 محمد بن داود المؤذن الجزینی ۲۵
 محمد بن الشاذان القمی ۲۶
 محمد بن عبدالله رحمۃ اللہ علیہ ۲۸، ۹۲، ۱۱۶،
 ۲۱۹، ۲۴۹، ۲۶۶
 محمد بن علی بن بابویه القمی ۲۶
 محمد بن محمد بن النعمان الحارثی ۲۶
 محمد بن مکی ۛ شهید اول
 محمد ولی میرزا ۲۶۲
 محی الدین ۲۵۶
 مدرس، آقا علی ۛ مدرس زنوزی تبریزی،
 آقا علی
 مدرس زنوزی تبریزی، آقا علی ۱۴، ۱۲۱،
 ۲۵۷
 مشکوة ۲۶۴
 ملاصدرا ۛ صدر المتالیهین
 ملا نظام الدین بن ملا قطب الدین

سہالی ۲۶۱	میر محمد باقر داماد ← میر داماد
ملطی، انکیشامیس ۲۵۴	میکائیل ۲۳۱
ملطی، انکساغورس ۲۵۴	نوری، زین الدین بن محمد جواد ۲۶۴
ملطی، تالس ۲۵۴	نوری، ملا علی (المولی علی بن جمشید
میرزا ابراہیم ۲۲	نوری) ۱۳، ۲۲۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۲،
میرزا ابوالقاسم بن احمد یزدی ۲۶۴	۲۶۳، ۲۶۴
میرزا آقاسی ۲۶۴	ہربرت، توماس ۱۵
میرزای جلوہ ← آقا میرزا ابوالحسن	ہرتن ۱۷
میر داماد ۲۵، ۳۲، ۳۳، ۸۶، ۱۰۶،	ہرمس ۲۳۱
۱۰۸، ۱۲۰، ۱۸۶، ۱۹۸، ۲۲۳،	ہمدانی، میر سید علی ۲۵۹
۲۵۹، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۹	



٢ . كتب

بدء وجود الانسان ٢٦٧	اثبات واجب الوجود ٢٦٦
تجريد مقالات ارسطو ٢٦٧	اثولوجيا ٦٦ ، ٢٤٣
تعليقات برالهييات شفاى ابن سينا ٢٥٤	اجوبة المسائل النصريه ٢٥٢
تعليقات برحكمة الاشراق ٢٢٨	اسرار الآيات ٢٣ ، ٢٥٢
تعليقات برشرح حكمة الاشراق ٢٥٤	اسفار ١٥ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٨ ،
تفسير سور قرآنيه ٢٥٣	٤٠ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١١١ ، ١٢٢ ، ١٤٠ ،
تفسير قرآن ٢٣ ، ٢٥٥	١٤١ ، ١٤٤ ، ١٦٦ ، ١٧٣ ، ٢٠٥ ،
تلويحات ٣٣ ، ١٧٦	٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ،
التنقيه ٢٥٣	٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ،
توسعه حكمت در ايران ١٦	٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ،
جذوات ١٠٦	٢٦٤ ، ٢٧٢
جوابهاى سؤالات شمس الدين ٢٥٢	اشارات ١٣٣ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٨٩
جوهر النضيد ٢٥٣	اكسير العارفين فى معرفة طريق الحق و
حاشية اسفار ٢٢ ، ٦٣ ، ٢٢٠	البقين ٢٥٢
حاشية انوار التنزيل ٢٦٧	بحث المغالطات ٢٦٧

- حاشیه بر رواشح سماویه میرداماد ۲۶۷
 حاشیه بر شفا ۲۵۲
 حاشیه کشف الفوائد ۲۵۵
 حاشیه مبدأ و معاد ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۵
 حاشیه مشاعر ۲۲
 حکمة الاشراق ۳۳، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۳۴، ۱۸۶، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۶۴، ۲۵۴
 الحکمة العرشیه ۲۵۵
 الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه
 العقلیه ← اسفار
 حواشی آخوند نوری ۲۵۶
 حواشی اسرار الآیات ۲۵۵
 حواشی اسفار ۱۴۰
 حواشی بر شرح تجرید ۲۶۷
 حواشی بر شرح لمعه ۲۶۷
 حواشی تعلیقات ۲۵۶
 حواشی شفا ۱۴۴، ۲۳۸، ۲۷۲
 حواشی عرشیه ۲۵۵
 دیباجه عرش التقدیس ۲۵۹
 دیوان شعر ۲۵۹
 الذریعه الی تصانیف الشیعه ۲۵۱
 رساله اثبات النبوة ۲۶۹
 رساله حرکت جوهریه ۸۹
 رساله حرکت و حدوث عالم جسمانی ۲۶۲
 رساله خلق الاعمال ۲۵۹
 رساله در اتحاد عاقل و معقول ۲۵۱
 رساله در اتصاف ماهیت به وجود ۲۵۱
 رساله در امامت ۲۶۷
 رساله در تشخیص ۲۵۲
 رساله در تصور و تصدیق ۲۵۲
 رساله در حدوث عالم ۲۵۴
 رساله در حشر یا طرح الکونین ۲۵۵
 رساله در معاد جسمانی ۲۶۵
 رساله سه اصل ۲۳، ۲۵۹، ۲۶۰
 رساله عشق ۲۴۴
 الرسالة القدسیه فی اسرار النقطة الحسیه
 المشیره الی اسرار الهویه الغیبیه ۲۶۰
 رساله القواعد الملکوتیه ۲۶۷
 رساله الکفر والایمان ۲۶۷
 رموز القرآن [رساله] ۲۶۷
 سبیل الارشاد ۱۲۱
 سریان نور وجود حق ۲۶۰
 شارقه الربوبیه ۴۷
 شبهة الجذر الاصل ۲۶۷
 شرح اشارات ۱۴۷، ۱۷۲، ۱۹۷، ۱۹۸
 شرح اصول کافی ۲۳، ۲۶۱، ۲۶۵
 شرح شمسیه ۲۵۳
 شرح عماد الحکمة ۲۶۴
 شرح مطالع ۲۵۳
 شرح منطق تجرید ۲۵۳

شرح منظومه ١٤٠	لمعه ٢٥٣
شرح وکیل الدوله ٢٦٣	لمية اختصاص المنطقة بموضع معين من
شرح هدايه ٢٦١	الفلك ٢٦٢
شرح هدايه أثريه ٢٥٢	مباحثات ٩٨
شفا ٣٩، ٦٩، ٨٠، ٩٢، ٩٦، ٩٧، ١٣٣،	مبدأ و معاد ١١١، ١٩٣، ٢٠١، ٢٥٢،
٢٢٣، ١٨٧، ١٤٩	٢٦٣، ٢٦٢
الشواهد ← شواهد الربويه	متشابه القرآن ٢٦٤
شواهد الربويه ٣٣، ٤٠، ١٢٤، ٢٣٣،	محاكمات ٢٥٣
٢٣٩، ٢٤١، ٢٥٥، ٢٦٢	مروج اسلام در ايران صغير ٢٦٠
الشواهد الربويه في المناهج	المزاج ٢٦٤
السلوكية ← الشواهد الربويه	مشاعر ١٨، ٣٣، ٣٥، ٤٤، ١١١، ٢١٧،
طهارة الاعراق ٢٦٣	٢٦٣، ٢٦٤
الفتوحات ١٢٦	مصباح الانس ٢١٠
الفصوص ٢٥٦	المطارحات ٣٣، ١٤٣، ٢٣٦
قرآن مجيد ١٨١	مظاهر ٤٦
القضاء والقدر ٢٦٢	مفاتيح الغيب ٢٣، ٢٦٥
كسر الاصنام الجاهلية ٢٦٢	نجات ٩٢
كشف الفوائد ٢٥٩	نخبة المقال ٢٢
گوهر مراد ١٠٦، ١٠٧	الواردات القلبية ٢٦٦
لمعات تنقيه ٢٥٤	هادي المضلین ٢٦٥
اللمعات المشرقه ٢٥٤	هداية اثير الدين ابهری ٢٦١

۳. اصطلاحات و تعبیرات فلسفی

اتحاد عاقل و معقول ۲۲، ۱۲۹، ۱۳۰،	ادراك اولیات ۲۳، ۲۴۹
۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸،	ادراكات عقليه ۷۷، ۱۴۲
۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸،	ارباب انواع ۶۵، ۸۰، ۱۰۹ پ، ۱۱۴،
۱۶۹، ۱۷۱، ۱۸۸، ۱۹۸، ۲۰۲،	۱۴۳، ۱۵۸، ۱۸۶، ۲۲۱، ۲۳۲ پ،
۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۶۳	۲۳۵ پ، ۲۴۸ پ
اتحاد نفس با عقل فعال ۱۳۱، ۱۴۹،	اصالت ماهیت ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۳،
۱۵۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴،	۷۱، ۱۱۲، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۷۲
۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۸، ۲۳۵، ۲۴۰،	اصالت وجود ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵،
۲۹۴	۳۷، ۳۹، ۴۸، ۶۸، ۷۸، ۸۲، ۱۲۹،
اجناس عالیہ ۳۹، ۹۳	۱۳۲، ۱۴۷، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۲۷ پ،
احاطه سریانیہ ۴۸، ۲۱۶	۲۴۴، ۲۶۳
احاطه قیومیہ ۴۳ پ، ۴۸، ۱۵۹، ۱۹۴،	اعاده معدوم ۱۱۰
۲۰۰، ۲۱۶، ۲۱۸	اعتباریت ماهیت ۳۱، ۳۷، ۱۳۲، ۲۶۳
احدیث ۴۸، ۱۸۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲ پ،	اعتباریت وجود ۳۲ پ، ۳۳
۲۲۰	اعیان ثابتہ ۳۷، ۴۱، ۴۷، ۵۰ پ، ۱۴۶

تشکیک خاصی ۴۰، ۴۲، ۶۷، ۶۸، ۷۵،	۱۸۷، ۲۲۰
۷۸، ۸۲، ۹۷، ۹۹، ۱۵۱، ۲۱۶،	الهیات بمعنای انحصار ۴۱ پ، ۱۸۵،
۲۲۳، ۲۲۸	۲۵۸ پ
تناسخ ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۲،	امکان استعدادی ۵۶
۱۲۳	امکان ذاتی ۵۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹ پ
حادث ذاتی ۸۵	انطباع صور خیالیه در نفس ۹۴
حادث زمانی ۸۶	برزخ صعودی ۱۰۲
حدوث جسمانی نفس ۱۶، ۱۲۹، ۲۵۵،	برزخ نزولی ۹۴، ۱۰۲، ۱۱۱
حدوث زمانی ۸۵، ۹۰، ۲۴۵، ۲۵۴،	بسیط الحقیقه ۳۹، ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۲۰
۲۶۳، ۲۵۵	بسیط الحقیقه کل الاشياء ۴۵ پ، ۱۷۴،
حدوث عالم ۵۳، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۶۲	۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۱۵
حرکات ارادیه ۵۷	۲۱۹، ۲۲۰، ۲۴۰، ۲۴۵
حرکات طبیعی ۵۶، ۶۴، ۸۸	بسیط من جمیع الجهات ۴۲، ۲۱۱
حرکات عرضیه ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۸۷	تجرد برزخی ۴۰ پ، ۹۲، ۱۰۱ پ، ۱۰۸،
حرکت اشتدادی ۶۸، ۷۳	۱۱۱ پ، ۲۴۸
حرکت بالمعنی الاعم ۵۴	تجرد خیال ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۹۹،
حرکت جوهریه ۱۶، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷،	۱۰۵ پ، ۱۰۶، ۱۱۱ پ، ۱۱۵، ۲۲۹،
۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵،	۲۴۸، ۲۴۹
۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳ پ، ۷۵ پ،	تجرد عقلی ۱۰۱ پ، ۹۶ پ، ۱۰۵ پ،
۷۷، ۷۸، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۷،	۱۱۱ پ
۸۹، ۹۷، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۶،	ترکیب اتحادی ۶۲، ۸۲، ۸۳، ۸۴
۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۸،	ترکیب انضمامی ۷۴، ۸۳، ۸۴
۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۳ پ،	تشکیک ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۵۹،
۲۶۱	۶۸، ۷۱، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۴۰، ۲۲۳،
حرکت در جوهر ۵۳، ۶۹، ۷۵، ۱۵۰،	۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۴،
۲۳۴	۲۷۰، ۲۷۱

حرکت طبیعی ۵۶	۱۹۹، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۳۰
حرکت قسریه ۵۷، ۸۸	عقل عاشر ۶۵، ۸۰، ۲۲۱
حشر اجساد ۹۲، ۱۱۴، ۱۱۵	عقل عرضی ۶۵
حقایق متباینه به تمام ذات ۳۹	عقل فعال ۷۷، ۷۸، ۱۳۶، ۱۳۷، پ
حقیقت محمدیه ۱۱۵، پ، ۱۷۹، ۲۴۱، پ	۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۵،
حمل اولی ذاتی ۱۴۴، ۱۴۶	۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶،
حمل مشایع صناعی ۳۵، ۱۰۱، ۱۴۴، ۱۴۶	۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲،
	۱۸۳، ۱۸۸، ۲۴۹
حیثیت اطلاقیه ۴۹	عقل نظری ۲۳، ۲۴، ۱۰۹
حیثیت تعلیلیه ۴۸، ۴۹	عقول طولیه ۴۵، ۵۱، پ، ۱۱۳، ۱۷۷
حیثیت تقیدیه ۴۰، ۴۸، ۴۹	۲۰۰، ۲۰۷، ۲۳۰، پ
خلع و لبس ۵۸، ۷۲، ۱۵۰	عقول عرضیه ۴۵، ۵۱، پ، ۶۴، ۶۵، ۹۷،
رب النوع ۶۵، ۹۵، ۱۰۹، پ، ۱۴۲	۱۷۵، ۱۷۷، ۲۰۷، ۲۲۱، ۲۲۲،
۱۴۳، ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۸۱، ۱۸۲	۲۲۳، پ، ۲۳۰، پ، ۲۴۴
۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۶	علم انفعالی ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۸۸،
۲۳۸، ۲۳۹	۱۸۹، ۲۰۴، ۲۱۷
سریان وجود ۳۱، پ	علم به مبدأ و معاد ۲۳
سنخیت بین علت و معلول ۴۳	علم تفصیلی ۱۳۴، پ، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸،
صرف الشیء لایثنی ولاینکرر ۴۹	۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، پ، ۱۹۳، ۱۹۵،
صور ادراکیه ۹۸، پ، ۹۹، ۱۰۰، ۱۴۳	۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۲، پ، ۲۰۴، ۲۰۵، پ،
۱۵۱، ۱۵۶، پ، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۰۰، پ	۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۹، پ،
صورة إدراکیة ۲۲	۲۶۳
ضرورت ازلیه ۴۹، ۲۱۵	علم حصولی ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۶،
عالم مثال اکبر ۱۴۸	۱۴۸، ۲۰۰، ۲۰۳، پ، ۲۲۲
عدم زمانی ۸۶، ۲۰۵	علم حضوری ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۸۷، پ، ۱۹۳
عقل اول ۴۳، ۴۵، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۷، پ	علم حق ۱۳۵، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹،

لبس بعد لبس ۵۸، ۷۲، ۱۵۰	۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵
مثال متصل ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۵	۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱
مثال منفصل ۱۰۷	۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸
مثل افلاطونی ۶۴، ۱۱۴، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۸۲، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۹	۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۳
۲۴۴	علم فعلی ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۸۵، ۱۸۸
مثل نوریه ۴۰، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۸۲، ۱۸۶	۱۸۹، ۱۹۲، ۲۰۴، ۲۱۷
۱۹۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳۴	علم مبدأ و معاد ۲۱
۲۳۵، ۲۴۴	علوم اجمالی ۱۳۴، ۱۸۶، ۱۸۷
مجردات برزخیه ۴۰	۲۰۴، ۲۱۲، ۲۱۷
مدرك کلیات ۸۳، ۹۶	غیب اول ۴۸
معاد جسمانی ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۹	فاعل بالعناية ۱۸۹، ۱۹۵
۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۱، ۲۶۱، ۲۶۵	فلسفه ماوراء الطبیعه ۱۳، ۲۰، ۳۱
معقولات ثانیه ۳۳، ۳۹	فناء فی الله ۸۳، ۲۰۷، ۲۵۸
معلوم بالذات ۱۳۶	قاعده امکان اشرف ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۹۷
معلوم بالعرض ۱۳۶	۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۹، ۲۴۰
موجود مفارق عقلی ۶۴	قدیم بالزمان ۷۶
نفس ناطقه ۴۶، ۶۶، ۷۶، ۷۸، ۹۴، ۹۵	قدیم زمانی ۸۵، ۸۶
۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸	قیام حلولی ۹۴، ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۹۲
۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۵	قیام صدوری ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۲، ۱۳۶
۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۹	۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۸
۱۸۱، ۲۶۲	۱۹۲
واجب بالذات ۴۲	کثرت در وحدت ۱۰۶، ۲۰۵، ۲۲۰
واجب الوجود ۱۰۹، ۱۳۳، ۱۸۷	۲۴۰
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶	کلی طبیعی ۳۶، ۲۲۲
۱۹۸، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۳۰	کثر مخفی ۴۷، ۲۰۵، ۲۱۰
	کون و فساد ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۹

لبس بعد لبس ۵۸، ۷۲، ۱۵۰	۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵
مثال متصل ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۵	۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱
مثال منفصل ۱۰۷	۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸
مثل افلاطونی ۶۴، ۱۱۴، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۸۲، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۹	۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۳
۲۴۴	علم فعلی ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۸۵، ۱۸۸
مثل نوریه ۴۰، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۸۲، ۱۸۶	۱۸۹، ۱۹۲، ۲۰۴، ۲۱۷
۱۹۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳۴	علم مبدأ و معاد ۲۱
۲۳۵، ۲۴۴	علوم اجمالی ۱۳۴، ۱۸۶، ۱۸۷
مجردات برزخیه ۴۰	۲۰۴، ۲۱۲، ۲۱۷
مدرك کلیات ۸۳، ۹۶	غیب اول ۴۸
معاد جسمانی ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۹	فاعل بالعناية ۱۸۹، ۱۹۵
۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۱، ۲۶۱، ۲۶۵	فلسفه ماوراء الطبیعه ۱۳، ۲۰، ۳۱
معتقدات ثانیه ۳۳، ۳۹	فناء فی الله ۸۳، ۲۰۷، ۲۵۸
معلوم بالذات ۱۳۶	قاعده امکان اشرف ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۹۷
معلوم بالعرض ۱۳۶	۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۹، ۲۴۰
موجود مفارق عقلی ۶۴	قدیم بالزمان ۷۶
نفس ناطقه ۴۶، ۶۶، ۷۶، ۷۸، ۹۴، ۹۵	قدیم زمانی ۸۵، ۸۶
۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸	قیام حلولی ۹۴، ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۹۲
۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۵	قیام صدوری ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۲، ۱۳۶
۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۹	۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۸
۱۸۱، ۲۶۲	۱۹۲
واجب بالذات ۴۲	کثرت در وحدت ۱۰۶، ۲۰۵، ۲۲۰
واجب الوجود ۱۰۹، ۱۳۳، ۱۸۷	۲۴۰
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶	کلی طبیعی ۳۶، ۲۲۲
۱۹۸، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۳۰	کثر مخفی ۴۷، ۲۰۵، ۲۱۰
	کون و فساد ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۹

وجود عام منبسط ۴۹	۲۶۶
وجود لا بشرط ۴۷، ۱۴۵ پ	واحد شخصی ۴۱، ۴۶، ۵۰، ۸۰، ۸۱،
وجود مأخوذ بشرط لا ۴۷	۸۲ پ
وجود منبسط ۴۳، ۴۸، ۵۰ پ	واسطه در عروض ۴۹
الواحد لا یصلیر عنه الا الواحد ۲۳۰	وجودات امکانیه ۴۹
وحدت اطلاقی ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۱۵۴،	وجودات بسیطه ۳۳
۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰،	وجود بحث ۴۹، ۵۰
۱۸۲، ۱۸۳، ۲۲۷	وجود بشرط لا ۴۵
وحدت حقیقت وجود ۱۶، ۴۵، ۲۰۴،	وجود بماهو وجود ۳۸
۲۱۶، ۲۲۹	وجود ذهنی ۳۸، ۱۰۱ پ، ۱۳۲ پ، ۱۳۵،
وحدت حقیقی ذاتی ۱۷۶	۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰،
وحدت در کثرت ۱۰۶، ۱۵۸، ۲۲۰	۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶،
وحدت شخصی ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۶۶، ۸۰،	۱۴۷، ۱۴۹، ۱۸۹، ۱۹۰ پ، ۱۹۲،
۸۱، ۲۲۲ پ	۲۳۵ پ
وحدت وجود ۳۱، ۲۴۰	وجود صرف ۳۳، ۳۴، ۴۵، ۵۰، ۲۰۹،
هبولای اولی ۴۵، ۵۵	۲۱۴