

# هسته

## از نظر فلسفه و عرفان

ویرایش سوم

چاپ پنجم

استاد سید جلال الدین آشتیانی



هستی از نظر  
فلسفه و عرفان

موضوع:  
فلسفه اسلامی: ۱۹ (فلسفه و عرفان: ۴۰)

گروه مخاطب:  
- تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۴۷۶  
مسلسل انتشار (چاپ اول و باز چاپ): ۳۶۹۷

کتاب‌های استاد آشتیانی/۲

آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۰۶ - ۱۳۸۳.

هستی از نظر فلسفه و عرفان/ جلال‌الدین آشتیانی. - [ویراست ۳]. - قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۲.

[۳۴۸] ص. - (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۷۶. کتاب‌های استاد آشتیانی؛ ۳) (فلسفه اسلامی؛ ۱۹. فلسفه و عرفان؛ ۴۰)

ISBN 978- 964 - 09 - 0002 - 4 - ۷۰۰۰ تومان

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

ص. ع. - به انگلیسی: Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Existence from the Viewpoints of Philosophy and

Mysticism

کتاب‌نامه: ص. [۲۸۶] - ۲۸۸؛ همچنین به صورت زیرنویس.

چاپ پنجم: ۱۳۸۷.

۱. وحدت وجود. ۲. هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی). ۳. فلسفه اسلامی. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.

۱۸۹/۱

BBR ۵۵ / و ۳۵

۱۳۸۷

# هستی از نظر فلسفه و عرفان

ویرایش سوم

استاد سید جلال‌الدین آشتیانی

بوستان  
۱۳۸۷

هستی از نظر فلسفه و عرفان

- نویسنده: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی
- ناشر: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
- چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب • نوبت چاپ: پنجم / ۱۳۸۷
- شمارگان: ۱۰۰۰ • بها: ۷۰۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

- ♦ دفتر مرکزی: قم، خ شهدا (صفائی)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۲۱۵۵-۷، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴، تلفن پخش: ۷۷۴۳۴۲۶
- ♦ فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)
- ♦ فروشگاه شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشن)، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۵
- ♦ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع یاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲
- ♦ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهار راه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
- ♦ فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲
- ♦ فروشگاه شماره ۶ (ویژه جوانان): قم، ابتدای خیابان شهدا، تلفن ۷۷۳۹۲۰۰
- ♦ پخش پکنا (پخش کتب اسلامی و انسانی)، تهران، خ حافظ، نرسیده به چهار راه کالج، نیش کوچه بامشاد، تلفن: ۸۸۹۴۰۳۰۳
- ♦ نمایندگی‌های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (ضمیمه برگه نظرخواهی آثار انتهای کتاب)

پست الکترونیک مؤسسه: E-mail: info@bustaneketab.com

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت: <http://www.bustaneketab.com>

با قدردانی از همکاریانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

• اعضای شورای بررسی آثار • دبیر شورای کتاب: جواد آهنگر • سرویراستار: ابوالفضل طریقه‌دار • ویراستار: جواد فاضل بخشایشی و بوذر دیلمی ممزی • نظارت علمی و کنترل ویرایش: احمد عابدی • چکیده عربی: سهیله خانی • چکیده انگلیسی: مریم خانی • ذبیبا: مصطفی محفوظی • حروف‌نگار: مرضیه رضائیان • اصلاحات حروف‌نگاری و صفحه‌آرا: احمد مؤتمنی • نمونه‌خوانی: روح‌الله بیگی، ولی قربانی، سید علی قائمی، جلیل حبیبی و محمد جواد مصطفوی • کنترل ذکی صفحه‌آرایی: سید رضا موسوی‌منش • طراح جلد: امیرعباس رجایی • مدیر تولید: عبدالهادی اشرفی • آماده‌سازی: حمید رضا تیموری • سفارشات چاپ: امیر حسین مقدم‌منش و سایر همکاران • امور چاپ: علی عزیزاده، مجید مهدوی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی.

رئیس مؤسسه  
سید محمد کاظم شمس

## فهرست مطالب

|         |                                      |
|---------|--------------------------------------|
| ۱۳..... | یادداشت ناشر.....                    |
| ۱۵..... | پیشگفتار.....                        |
| ۱۷..... | مقدمه.....                           |
| ۲۳..... | فصل اول: اقوال در وجود.....          |
| ۳۲..... | فصل دوم: در بیان تعریف وجود.....     |
| ۳۸..... | از فریب نقش نتوان خامه نقاش دید..... |
| ۳۹..... | تنبيه.....                           |
| ۴۱..... | وهم و تنبيه.....                     |
| ۴۷..... | فصل سوم: وجود ذهنی.....              |
| ۴۸..... | تنبيه.....                           |
| ۵۰..... | فصل چهارم: بساطت حقیقت وجود.....     |
| ۵۲..... | تلخیص و توضیح.....                   |
| ۵۳..... | تکمیل.....                           |
| ۵۴..... | نقل و تأیید.....                     |
| ۵۷..... | تلخیص.....                           |
| ۵۸..... | قل و اشکال.....                      |

|     |                                          |
|-----|------------------------------------------|
| ۶۳  | کشف و إنارة.....                         |
| ۶۸  | تنبيه.....                               |
| ۷۱  | تنبيه.....                               |
| ۷۲  | فصل پنجم: شمول حقيقت وجود.....           |
| ۷۵  | فصل ششم: در بيان تميز در وجودات.....     |
| ۷۹  | خلاصهٔ كلام.....                         |
| ۸۱  | فصل هفتم: در اصالت وجود.....             |
| ۹۰  | بيان دلايل اصالت وجود.....               |
| ۹۰  | دليل اول.....                            |
| ۹۴  | تنبيه و تحقيق عرشی.....                  |
| ۱۰۹ | تنبيه.....                               |
| ۱۱۲ | دليل دوم بر اصالت وجود.....              |
| ۱۱۵ | دليل سوم.....                            |
| ۱۲۰ | تلخيص عرشی.....                          |
| ۱۲۲ | دليل چهارم.....                          |
| ۱۲۶ | بين تفاوت ره از کجاست تا به کجا.....     |
| ۱۲۷ | دليل پنجم.....                           |
| ۱۲۸ | توضيح.....                               |
| ۱۲۹ | فصل هشتم: بيان ملاك تشخيص در وجودات..... |
| ۱۳۳ | دليل ششم.....                            |
| ۱۳۵ | دليل هفتم.....                           |
| ۱۳۸ | دليل هشتم.....                           |
| ۱۳۹ | برهان اول.....                           |
| ۱۴۰ | برهان دوم.....                           |
| ۱۴۲ | تلخيص عرشی.....                          |

|          |                                                                        |
|----------|------------------------------------------------------------------------|
| ۱۴۵..... | اوهام و تفصیلات.....                                                   |
| ۱۶۲..... | نقل و اشکال.....                                                       |
| ۱۷۰..... | فصل نهم: در بیان آن که وجود مشترك معنوی و مفهوم عام بدیهی می باشد..... |
| ۱۹۳..... | نقل و تقبیح.....                                                       |
| ۱۹۷..... | تفریع.....                                                             |
| ۱۹۸..... | لطیفه ملكوتية.....                                                     |
| ۱۹۹..... | فصل دهم: در بیان قول فهلویون.....                                      |
| ۲۰۲..... | فصل یازدهم: در حقیقت وجود حق تعالی.....                                |
| ۲۰۵..... | تتمیم.....                                                             |
| ۲۱۱..... | تفریع: سبب ظهور اشیا.....                                              |
| ۲۱۲..... | توضیح و تنقیح.....                                                     |
| ۲۱۵..... | فصل دوازدهم: در مظاهر متجلی از حق.....                                 |
| ۲۱۹..... | تحقیق عرشی.....                                                        |
| ۲۲۱..... | تفریع.....                                                             |
| ۲۲۲..... | بیان عرشی.....                                                         |
| ۲۲۳..... | تنبيه.....                                                             |
| ۲۲۸..... | فصل سیزدهم: در مراتب وجودی.....                                        |
| ۲۳۰..... | تنبيه.....                                                             |
| ۲۳۶..... | تذیل.....                                                              |
| ۲۳۷..... | تتمیم.....                                                             |
| ۲۳۹..... | «وهم و تنبيه».....                                                     |
| ۲۴۰..... | نقل و تأیید.....                                                       |
| ۲۴۲..... | تحقیق عرشی.....                                                        |
| ۲۴۳..... | روایة و جسارة.....                                                     |
| ۲۴۶..... | إشارة إلى بعض مراتب الكلية بتعبير آخر.....                             |

|          |                                                              |
|----------|--------------------------------------------------------------|
| ۲۴۸..... | فصل چهاردهم: در بیان اشکالات اشراقیون                        |
| ۲۴۸..... | اشکال اول                                                    |
| ۲۴۸..... | جواب                                                         |
| ۲۴۹..... | اشکال دوم                                                    |
| ۲۴۹..... | جواب                                                         |
| ۲۵۰..... | اشکال سوم                                                    |
| ۲۵۱..... | جواب                                                         |
| ۲۵۲..... | جواب حلّی                                                    |
| ۲۵۲..... | جواب تحقیقی                                                  |
| ۲۵۶..... | اشکال چهارم                                                  |
| ۲۵۷..... | جواب                                                         |
| ۲۵۹..... | فصل پانزدهم: در بیان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از طریق جعل |
| ۲۶۲..... | دلیل اوّل                                                    |
| ۲۶۳..... | توضیح و تنبیه                                                |
| ۲۶۵..... | دلیل دوم                                                     |
| ۲۶۶..... | دلیل سوم                                                     |
| ۲۶۷..... | دلیل چهارم                                                   |
| ۲۶۸..... | تنقیح و مناقشه                                               |
| ۲۶۹..... | دلیل پنجم                                                    |
| ۲۶۹..... | مناقشه انتقادیّه                                             |
| ۲۷۰..... | دلیل ششم                                                     |
| ۲۷۱..... | توضیح و تنبیه                                                |
| ۲۷۲..... | دلیل هفتم                                                    |
| ۲۷۲..... | توضیح و اشکال                                                |
| ۲۷۳..... | خاتمه                                                        |

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| فصل شانزدهم: در اثبات مبدأ وجود به طریق حکمای الهیین                             | ۲۷۶ |
| نقل و تنبیه                                                                      | ۲۷۸ |
| فصل هفدهم: در اثبات آن که واجب الوجود به حسب شدت وجود، تناهی ندارد               | ۲۸۳ |
| نتیجه                                                                            | ۲۸۴ |
| نقل و تأیید                                                                      | ۲۸۵ |
| بیان توضیحی                                                                      | ۲۸۷ |
| نقل و تأیید، إعادة و توضیح                                                       | ۲۸۹ |
| فصل هجدهم: حق تعالی مبدأ و غایت برای جمیع اشیا است                               | ۲۹۲ |
| حکمة مشرقیه                                                                      | ۲۹۳ |
| نقل و توضیح                                                                      | ۲۹۷ |
| فصل نوزدهم: در این که وجود عین ماهیت حق است و حق تعالی وجودی زاید بر ماهیت ندارد | ۳۱۱ |
| بحث و تحصیل                                                                      | ۳۱۶ |
| مناقشة انتقادیة                                                                  | ۳۱۸ |
| فصل بیستم: در صفات حق تعالی                                                      | ۳۲۰ |
| نقل و تزئیف                                                                      | ۳۲۶ |
| فهرست مصادر تحقیق                                                                | ۳۳۳ |







## یادداشت ناشر

اگر فلسفه را به سه بخش کلی «هستی‌شناسی»، «معرفت‌شناسی» و «انسان‌شناسی» تقسیم کنیم، معروف‌ترین و مهم‌ترین بخش فلسفه در فلسفه‌های کلاسیک و نحله‌های فلسفی موجود در جهان اسلام، همان «هستی‌شناسی» خواهد بود و امور عامه فلسفه، که کلیه فهم تمام مباحث و امهات مسائل و اندیشه فلسفی به شمار می‌روند، در موضوع هستی‌شناسی مطرح شده‌اند. امروزه به مسأله «شناخت» و معرفت‌شناسی توجه بیشتری شده ولی برای فیلسوفان و عارفان مسلمان هستی‌شناسی مهم‌ترین دغدغه فکری بوده است.

حکمت متعالیه، که در بسیاری مسائل روشی متفاوت با فلسفه مشاء و اشراق در پیش گرفت، در طرح بحث از وجود و هستی‌شناسی و امدار مشائین و اشراقیین است گرچه صدرالمتألهین در مسأله اصالت الوجود و تشکیک خاصی وجود بلکه تشکیک اخصّ الخواصی و نیز در مبحث وجود ذهنی تفاوت‌های عمده‌ای با اسلاف پیشین خود دارد و در نوع این مباحث به مکاشفات و ذوق‌های عرفای بزرگ گرایش نشان داده است.

صدرالمتألهین وقتی با این سؤال مواجه شد که آنچه دارای اثر است وجود است یا ماهیت یا چیزی غیر از این دو، چون شقّ ثالثی برای وجود و ماهیت نزد او قابل تصور نبود، پس از آن‌که برهه‌ای گرایش به اصالة الماهیه داشت، به اصالة الوجود راهنمایی شد و اصالة الماهیه را به اشراقیین نسبت داد، در عین این‌که این نسبت نیز جای تأمل دارد، و به این وسیله صدرالمتألهین خود را بر شناخت هستی مبتنی کرد. اما بنیانگذاران فلسفه، کدام یک بهتر هستی را معرفی می‌کنند؟ آیا سقراط، که موضوع فلسفه را «وجود» قرار داده بود، یا افلاطون، که فلسفه را متکفّل بحث از

«احد»، مقوله‌ای فراتر از وجود می‌دانست یا ارسطو، که محور بحث‌های فلسفی را «موجود» قرار داده بود؟ از طرفی چون هستی‌شناسی ارتباط وثیق و عمیقی با شناخت حق متعال، که موضوع عرفان است، دارد باید بیشترین توجه فلسفی به شناخت مسأله وجود باشد.

کتابی که اکنون در دست دارید به بررسی این مسأله از دیدگاه فیلسوفان با مشرب‌های مختلف و با توجه به بازسازی تاریخی مسأله وجودشناسی از زمان فلهویون تا مکتب صدرالمتألهین پرداخته و ضمن بررسی نحله‌های مختلف فلسفی و عرفانی از استدلال‌های برهانی و تحلیل و نقد آنها و نیز کشف و شهودهای عرفانی در شناخت بهتر هستی کمک گرفته است. حضرت استاد آیة الله سیدجلال الدین آشتیانی در این تألیف سترگ خود، ضمن تبیین اندیشه‌های ملاصدرا و عرفای بزرگ و تفسیر فلسفی و عرفانی برخی از آیات شریفه قرآن، به مناسبت‌های مختلف نکاتی بسیار سودمند گاهی بدیع و منحصر به فرد در تاریخ فلسفه اسلامی به ودیعت نهاده است.

مؤسسه بوستان کتاب قم (مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) این افتخار را دارد که با تحقیق و چاپ و نشر ده‌ها کتاب فلسفی و عرفانی گامی هر چند کوتاه در معرفی عقلانی دین و رشد و بالندگی اندیشه فلسفی مکتب تشیع برداشته است. از جمله آنها، آثار حضرت استاد سیدجلال الدین آشتیانی است که ایشان نشر آنها را به این مؤسسه واگذار کرده‌اند و این مؤسسه بسیاری از آنها را با بازنگری و تصحیح و ویرایش مجدد منتشر کرده است. در این اثر اضافات و تخریجات مؤسسه با شماره و پاورقی‌های مؤلف با ستاره (\*) مشخص شده است.

قابل ذکر است این اثر را این مؤسسه در سال ۱۳۷۶ با ویرایش جدید منتشر نمود ولی چون در آن غلط‌های چاپی و ... ملاحظه شد مجدداً بازنگری و اصلاحات لازم صورت گرفت که تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد.

در این جا لازم است از همه عزیزانی که در این مرحله همکاری نموده‌اند خصوصاً جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای احمد عابدی، که علاوه بر کنترل آثار یاد شده به ویرایش اغلب این کتاب‌ها پرداخته، صمیمانه سپاسگزاری کنیم.

در پایان سلامتی و طول عمر حضرت استاد آشتیانی و همه عزیزان را در جهت خدمت بیش‌تر به فرهنگ و مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) از خدای بزرگ خواستاریم.

مؤسسه بوستان کتاب قم

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

زمستان ۱۳۸۱

## پیشگفتار

### باسمه تعالی شانه

کتابی که از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد، رساله‌ای است مشتمل بر امهات مباحث وجود که بر طبق مشاعر فیلسوف ربانی، صدرالحکما-أعلى الله قدره- تصنیف شده است. نظر نگارنده در این کتاب بیان اصالت و وحدت حقیقت وجود و اثبات مبدأ وجود و فیض به طریقه متألّهین از حکما و محققین از عرفا می‌باشد. در مطالب غامضه اعتقادی به کلمات وارده از طریق وحی اشاره و در مطالبی که مورد خدشه و حمله اشخاص قشری و غیروارد و بی اطلاع از رموز فلسفه واقع شده است، به اقوال بزرگان از فقها و اصولیین که جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده‌اند، استشهاد نموده‌ام؛ تا گمان نشود که مسائل مدونه در کتب اعظام حکما و فلاسفه اسلام؛ مثل شیخ و خواجه و میرداماد و صدر المتألّهین و سایر بزرگان، مخالف کلمات وارده از اهل بیت عصمت و طهارت -سلام الله تعالی علیهم اجمعین- می‌باشد.

نکته مهمی را که باید متذکر بود و خیلی مورد غفلت واقع شده است آن است که درک قسمتی از مسائل حکمت متعالیه برای کثیری از مشتغلین به علوم و معارف، از اصعب امور و از این مشکل تر فهم آیات و روایات وارده در اصول عقاید و معارف است، که اوحدی از ناس در هر عصری از اعصار توفیق فهم معارف حقه را می‌یابد و کسانی که تسلط تام به مباحث مهمه الهیات ندارند و غوامض مبانی اعتقادی برای آنها حل نشده است، بکلی از ادراک لطایف و رموز کلمات وارده از مشکات نبوت و ولایت محروم هستند و چه بسا تمامی آیات و روایات مأثوره در عقاید را متشابه پندارند.

اصولاً حکومت این معنا که مبانی فلسفه و بیانات مدونه در کتب حکمیه؛ مثل کلمات خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد و صدرالمألهین - که منغمز در علمیات و شغلشان غور در معارف قرآن و بیانات ائمه اطهار بوده است - آیا موافق کتاب و سنت است و یا نیست؟ حق کسی می باشد که هم در فهم مبانی اعتقادیّه وارد از طریق نبوت و رسالت، راسخ و محقق و هم مسلط و محیط به مسایل علوم عقلیه باشد و بداند که فقط در اصول عقاید، نصوص کتاب مجید و روایات متواتره و ادله و براهین عقلیه حجت است؛ دیدن چند مسأله فلسفی بدون ارشاد استاد فن کافی برای ورود در این میدان و وادی نیست. لذا در نوشته های اشخاص غیروارد در فن، اقوالی به حکما استناد داده شده است که هیچ فیلسوفی بدان معتقد نمی باشد، چه بسا به اشخاص متقی و معرض از دنیا نسبت زندقه و کفر و اعراض از طریقه کتاب و سنت داده اند، در حالتی که این نسبت غلط و بی جا و صرف تهمت بوده است.

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا      وَأَقْسَتْهُ مِنَ الْقَهْمِ السَّقِيمِ

بلکه می توان گفت: ورود این قبیل از اشخاص در مسایل غامضه اعتقادیّه - عقلاً و شرعاً - ممنوع و مداخله غیروارد، در این قبیل از مسایل مشکله مربوط به امور اعتقادیّه اعراض از طریقه اهل بیت علیهم السلام است.

در این رساله خیلی سعی شده است که مبانی ذوقیه عرفانیه را برهانی کرده و از مطالب عرفانیه مربوط به مباحث این کتاب آنچه را که با براهین موافق است نقل شود و از نقل آنچه که برهان برای اثبات آن یافت نشده، خودداری شود، البته حق این معنا را به خود نمی دهم که بخواهم ادعا کنم که کاملاً به کلمات عرفا آشنا هستم و تحقیقات رشيقه آنها را درک می کنم و تاکنون هم استادی را که متمحض در این فن باشد، به نحوی که از عهده تدریس کتب عرفانیّه - کما هو حقّه - برآید نیافته ام، ولی مطالبی را که تماس با مسایل فلسفیه دارد به اندازه استعداد خود بررسی کرده ام و از خداوند توفیق می خواهم که از انحراف و لغزش فکری ما را مصون بدارد و در عقاید آنچه را که موافق با معتقدات حقّه ائمه اثنا عشریه - صلوات الله علیهم أجمعین - است، راهنمایی فرماید.

نظر به این که قسمتی از مطالب این کتاب را در دانشکده معقول و منقول تدریس می کنم و رفقای دانشکده مایل به طبع آن بودند، به انتشار آن اقدام شد و امیدوارم که خداوند توفیق عطا فرماید که بیشتر از مباحث فلسفه را به سمت تحریر درآورده و در دسترس اهل ذوق بگذارم.

## مقدمه

### بسم الله الرحمن الرحيم

حمد بی حدّ و قیاس و سپاس بیرون از اندازه و مقیاس، ذات بی همال، واجب الوجود متعالی الشأن و الجبروت را سزد که به هستی صرف خویش قائم و پایدار و به ازلیت و جوب و وجود متصف است؛ علت العللی که حقیقت بسیطه اش از عروض وجود مبرا و منزّه و نورالأنواری که از غایت نورانیت ذات بهجت انبساطش، از ظلمت و اتصاف به ماهیت معرّاست.

به تجلی ارفع اعلی و فیض اقدس، اعیان ثابته امکانیه را از مکنن غیب و خفا و استجنان در غیب هویت، در مشهد علم به تبع ظهور اسماء و صفات، به ظهور علمی و شهود مفهومی جلوه گر گردانید و به ظهور فعلی و فیض مقدس و نفس رحمانی و مشیت فعلیه از مقام ظهور علمی و قضا و شهود مفهومی به قدر وجودی و تحصیل و تعین خارجی اختصاص بخشید.

قادر متعالی که به یک جلوه و ظهور که منبعث از عشق به ذات و معروفیت اسما و صفات است، اعیان جمیع موجودات عوالم غیب و شهود را از حضيض نیستی و فنا به اوج هستی و بقا رسانده و توانایی ای که به یک طرفه العین، به مقتضای اراده سنّیه خویش نقوش کثرات و مظاهر غیب و شهود را به قلم قدرت خود بر صفحه و لوحه عدم رقم زده، در هر وجودی دلیل بر وحدانیت او هویدا و در دل هر ذره ای شمس الشمس هویت او ظاهر و پیداست.

|                                                                          |                         |
|--------------------------------------------------------------------------|-------------------------|
| بنمود جمال خویش رخسار                                                    | در صورت هر چه گشت موجود |
| در عین خفا نمود اظهار                                                    | از فرط ظهور گشت مخفی    |
| ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ <sup>۱</sup> |                         |

خود را بسی نمود به خود یار، جلوه گر  
لیکن نبود هیچ نمودی چو این نمود  
از دست نیستی همه عالم خلاص یافت  
تا یار بر جهان در گنج نهان گشود  
با آن که شد غنی همه عالم ز گنج او  
یک جو از او نکاست نه در وی جوی فزود  
ولایزیده کثرة العطاء إلا جوداً و کرماً<sup>۱</sup>.

و درود نامعدود بر روح پاک و گوهر تابناک حقیقت محمدیه ﷺ که به مظهریت تجلی ذاتی اختصاص دارد و از وجود تام او امداد به جمیع موجودات می رسد.

وَمَنْ لَمْ يَرْثْ مَتَى الْكَمَالِ فَنَاقِصٌ عَلَى عَقِبِهِ نَاكِصٌ فِي الْعُقُوبَةِ<sup>۲</sup>

\*\*\*

وَمِنْ مَشْرِعِي الْبَحْرِ الْمُحِيطُ كَقَطْرَةٍ<sup>۳</sup>

\*\*\*

وَكُلَّ لَيْلٍ لَمْ يُوَجَدْ وَجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ شُهُودٌ وَلَمْ يُعْهَدْ عُهُودٌ بِذِمَّةٍ<sup>۴</sup>

و صیولات نامیات زاکیات بر وارث مقام ولایت کلیه محمدیه، مولی الکونین و امام الثقلین، حضرت سید الاخیار و سند الأبرار و مستند الاحرار، تالی کتاب الله و ترجمانه، مرکز دائرة الکونین، سلطان النشأتین، اول الائمة الاوصیاء و ابوالائمة الشهداء الاولیاء، قسیم الجنة و النار<sup>۵</sup>، الآخذ بالثقیة و المدارة مع الاشرار، مولی کل من کان رسول الله مولاه، الذي کان ولیاً و آدم بین الماء و الطین<sup>۶</sup>.

|                          |                          |
|--------------------------|--------------------------|
| ای علم ملت و نفس رسول    | حلقه کش علم تو گوش عقول  |
| ای به تو مختوم کتاب وجود | ای به تو مرجوع حساب وجود |
| داغ کش نافه تو مشک ناب   | جزیه ده سایه تو آفتاب    |

۱. اقتباس از احادیث است. ر. ک: الکافی، ج ۳، ص ۳۲۸، حدیث ۲۵؛ شیخ طوسی کتاب الغیبة، ص ۲۶۱، حدیث ۲۲۷؛

کمال الدین، ج ۳، ص ۴۷۱، باب ۴۳، حدیث ۲۴.

۲. دیوان ابن الفارض، ص ۹۲، تأیید کبری (نظم السلوک).

۳. همان، ص ۹۰.

۴. همان، ص ۱۰۶.

۵. اشاره به احادیث زیادی است که از عامه و خاصه در این مورد نقل شده است. ر. ک: ابن المغازلی، مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۶۷؛ فرائد السمطین، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۶، باب ۵۹، حدیث ۲۵۳ و ۲۵۴؛ کشف الیقین، ص ۴۱۹-۴۲۱؛

بهار الأنوار، ج ۳۹، ص ۱۹۳-۲۱۰، باب ۸۳، حدیث ۱-۳۹؛ تناییع المودة، ص ۹۵-۹۸، باب ۱۶.

۶. اشاره به حدیثی در این مورد است. ر. ک: عوالی اللآلی، ج ۴، ص ۱۲۴، حدیث ۲۰۸.

آدم از اقبال تو موجود شد      چون تو خلف داشت که مسجود شد  
تا که شده کنیت تو بو تراب      نه فلک از جوی زمین خورده آب  
نور حق و هادی هر گمراهی      ما ظلماتیم و تو نور الهی  
هر که گذشت از تو و غیري گزید      نور بداد ابله و ظلمت خرید  
هر که بشد بر دگری دیده دوخت      خاک سیه بستد و گوهر فروخت

ولی الله اعظمی که به حکم آیه «انْفُسَنَا»<sup>۱</sup> و به موجب روایت شریفه: «أَنَا وَعَلَى مِنْ شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ وَسَائِرُ النَّاسِ مِنْ شَجَرَتَيْنِ»<sup>۲</sup> و به مقتضای خبر بلاغت اثر «أَنَا وَعَلَى مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ»<sup>۳</sup> و روایت عرشی بنیان: «يَا عَلِيُّ لِحْمِكَ لِحْمِي وَدَمُكَ دَمِي»<sup>۴</sup> و خبر معجز نظام نبوی: «كَتَبْتُ وَكَفَّ عَلِيٌّ فِي الْعَدْلِ سَوَاءً»<sup>۵</sup>، عین حقیقت محمدیه می باشد.

گه نبی بود و گهی دیگر ولی      گه محمد گشت و گاهی شد علی  
در نبی آمد بیان راه کرد      در ولی از سر حق آگاه کرد

و بر آل بزرگواران او که ناظران سلاسل طول و عرض مبدأ و معاد و راه نمایان گمشدگان بادیه ایجادند که به وسیله شفاعتشان، میزان خفیف عاملان در گاه بندگی گران آید.

مقصد و مقصود ایجاد جهان      محرمان بزم وصل دلستان  
مقتدا و رهنمای انس و جان      آمده «لَوْلَاكَ»<sup>۶</sup> اندر شأنشان  
گر قبول خاطر ایشان شوی      شد مسلم بر تو ملک معنوی  
فانی از خود گشته و باقی به دوست      جملگی مغز آمده فارغ ز پوست

به موجب خبر بلاغت اثر «بِكُمْ بَدَأَ اللَّهُ وَيَكُمُ يَخْتِمُ»<sup>۷</sup>، در قوس نزول حقایق کونیه و عوالم وجودیه به وساطت آنان به مرحله بروز و منصه ظهور و در قوس صعود به جذبۀ آن انوار مقدسه به

۱. مراد آیه مباحله است. ر. ک: آل عمران (۳) آیه ۶۱.

۲. تفسیر فرات الکوفی، ج ۱، ص ۱۶۱، تفسیر سورة براءت، حدیث ۲۰۳؛ ابن المغازلی، مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۸۷-۸۹، حدیث ۱۳۰-۱۳۱؛ فرائد السمطین، ج ۱، ص ۵۲، باب ۴، حدیث ۱۷؛ بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۷۸، باب ۹۱، حدیث ۱۱۳ به نقل از کتاب فردوس الأخبار؛ همان، ج ۹۹، ص ۱۰۶، باب ۵۶ از کتاب مزار، حدیث ۱.

۳. ابن المغازلی، مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۸۷-۸۹، حدیث ۱۳۰-۱۳۲؛ فرائد السمطین، ج ۱، ص ۴۰-۴۴، باب ۱، حدیث ۴ و باب ۲، حدیث ۵-۹؛ عوالمی اللاکلی، ج ۴، ص ۱۲۴، حدیث ۲۱۱.

۴. بحار الأنوار، ج ۹۹، ص ۱۰۶، باب ۵۶ از کتاب مزار، حدیث ۱. و ر. ک: فرائد السمطین، ج ۱، ص ۴۳-۴۴، باب ۲، حدیث ۷-۸؛ کشف الغمّة، ج ۱، ص ۳۸۳ و ۳۸۷.

۵. تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۳۷؛ ابن المغازلی، مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۱۲۹، حدیث ۱۷۰؛ خوارزمی، المناقب، ص ۲۹۶، فصل ۱۹، حدیث ۲۹۰؛ فرائد السمطین، ج ۱، ص ۵، باب ۴، حدیث ۱۵.

۶. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۱۷.

۷. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۷۶، باب زیارت جامعه، حدیث ۱. و ر. ک: کامل الزیارات، ص ۱۹۹، باب ۷۹.

سوی مبدأ اعلی رهسپار می گردند. علیهم من الصلوات از کاهان و من التحيات انماها. لاسیما حضرت خاتم ولایت مطلقه محمدیه، بقية الله في أرضه وآية الله العظمی فی بلاده که ظهور تام ولایت کلیه که تمام تجلی حق باشد از مشکات آن ولایت کلیه که عبارت أخرای مظهریت تامه اسما و صفات الهیه و کمال ظهورات حقیقت خاتمیه است، به آن وجود مقدس اختصاص داده شده است.

ظهور کل او باشد به خاتم      بدو یابد تمامی هر دو عالم  
وجود اولیا او را چو عضوند      که او کل است و ایشان همچو جزئند

و به مقتضای اخبار متواتره از طرق عامه و خاصه، بسط بساط عدالت و قلع و قمع ریشه فساد و ظلم و کفر، به دست آن یگانه آیت عظمای الهی، مظهر اسما و صفات سبحانی خواهد شد.  
شود او مقتدای هر دو عالم      خلیفه گردد از اولاد آدم  
اللهم صلّ وسلّم علیہ وعلی آباءه صلاة تامّة دائمة واجعلنا من انصاره واعوانه.

ای زبده مجمل و مفصل      وی در تو مفصلات مجمل  
آیات جمّال دلربایی      در شأن تو گشته است منزل  
تو آینه جهان نمایی      در تو است همه جهان ممثل  
«يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا بَعْدَمَا مِلْتُمْ ظُلْمًا وَجَوْرًا»<sup>۱</sup>

هفت دریا اندر او یک قطره ای      جمله هستی پیش مهرش ذره ای  
یک دهن خواهم به پهنای فلک      تا بگویم وصف آن رشک ملک  
دو دهان یابم چنین و صد چنین      تنگ آید در بیان آن امین  
وصف این آدم که نامش می برم      تا قیامت گبر بگویم قاصر م

و بعد، چنین گوید آحقر آنان، جلال الدین آشتیانی: این رساله ای است مشتمل بر مسائل مهمه از وجود که به سلک تحریر درآورده ام، چون مباحث وجود از مباحث مهمه فلسفه اولی و حکمت متعالیه، بلکه پایه و اساس فلسفه، خصوصاً مبانی اعتقادیه راجعه به مبدأ و معاد می باشد، لاجرم به طور اختصار و ایجاز تعریف و موضوع و مسایل و مبادی فلسفه کلیه و علم اعلا را بیان می کنم و سپس می پردازم به ذکر اقوال مهمه وارده در وجود.

نظر نگارنده در این کتاب اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیات و مفاهیم کلیه و بیان وحدت حقیقت وجود و اثبات وحدت شخصی در وجود و بیان آن که مجعول و صادر بالذات از مبدأ جود، وجود منبسط و فیض مقدس است، می باشد.

برای فلسفه و علم آعلا تعاریف زیادی کرده اند :

بعضی فرموده اند : «الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»<sup>۱</sup>.

برخی گفته اند : «فلسفه عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات خارجی به قدر الطاقة

البشرية»<sup>۲</sup>.

برخی دیگر فرموده اند :

إن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها والحكم

بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا اخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت :

نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية؛ ليحصل التشبه بالبراهين»<sup>۳</sup>.

چون نظر فیلسوف بحث از همه موجودات است از مبدأ المبادی تا آخرین سیر نزولی وجود که هیولای اولی باشد، ناچار موضوع علم خود را باید «موجود مطلق» قرار دهد و احوالی را که طاری می شود بر موجود مطلق و از عوارض ذاتیه موجود مطلق است، از مسایل این علم قرار دهد؛ لذا فرموده اند : احوالی که عارض می شود بر موجود مطلق بدون آن که مقید کند موجود مطلق را و متخصص نماید آن را به تخصیص طبیعی یا ریاضی، از مسایل این علم محسوب می شود؛ بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت چون موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیات متزع از حدود وجوداتند، موضوع این علم «حقیقت وجود بماهو وجود» می شود و مراد از وجود هم مصداق وجود است، نه مفهوم وجود، برای آن که در این علم بحث می شود از وجوب ذاتی و وحدت حقیقت وجود و مباحث علت و معلول و هكذا، بی شک اینها از عوارض خارجیّه وجودند و بحث از مفهوم بدون آن که عبره و مرآت باشد از برای حقیقت خارجیّه، شأن حکیم و فیلسوف نمی باشد، و اگر مفهوم عبره باشد برای خارج، موضوع و مورد حکم همان خارج است، نه مفهوم و عنوان بحث از ماهیات هم به اعتبار آن است که ماهیات از تعینات اصل حقیقت وجود می باشد.

عوارض و احوالی که طاری می شود بر حقیقت خارجیّه وجود و از شؤونات ذاتیه وجود است، از مسایل این علم به شمار می رود؛ اگر حقیقت وجود را - بنابر قول فلهویون - صاحب مراتب متکثره طولیه و عرضیه بدانیم، اتصاف این حقیقت به وجوب یا امکان، از مسایل این علم می باشد و اگر وجود را واحد شخصی و تشکیک را در مظاهر وجودات دانستیم، نه در مراتب، موضوع این علم «حقیقت حق» است به اعتبار اتصافش به نعوت ازلیه و صفات سرمدیه، و مسایل علم عبارت

۱. شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۷.

۲. شرح رسالة المشاعر و ص ۴.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۰.

می شود از کیفیت صدور کثرات از حق تعالی در قوس نزول و رجوع کثرات به حق تعالی در قوس صعود و بیان اسمای الهیه و این که هر اسمی اقتضای مظهری را دارد و هر مظهری از ظهورات اسمی یا اسمایی می باشد.

موضوع هر علم یا باید فی نفسه بین باشد، یا در علم دیگر ثابت شود، چون فلسفه سَمَت سیادت بر جمیع علوم دارد و علمی اعلی از فلسفه نیست، باید موضوعش فی نفسه بین باشد؛ چون موضوع علم در نفس علم اثبات نمی شود، اگرچه محقق مدقق، صدرالدین قونوی و شارح کتاب وی، حمزه فناری حنفی و بعضی دیگر از محققین و رجال فن در این مسأله اختلاف کرده اند و قول مشهور را قبول ندارند<sup>۱</sup>، ولی چون بیان صحت و سقم این قول موجب تطویل مقال است از بیان آن صرف نظر می نمایم.

اگر گفته شود: بنابر آن که موضوع علم فلسفه، «حقیقت وجود» باشد و مراد از حقیقت وجود هم، حقیقت خارجیّه وجود باشد و حصول حقایق وجودیه هم در اذهان، قطعی الاستحاله است، پس چگونه می توان گفت: موضوع فلسفه بنفسه بین است؟

جواب آن که موضوع این علم «حقیقت وجود» است، نه حقیقت بشرط لا و نه لابشرط قسمی، بلکه موضوع لابشرط مقسمی می باشد که بر جمیع موجودات خاصه محیط است، اعم از موجودات اصلیه خارجیّه و ظلیه ذهنیه، همین حقیقت، در ذهن به کسوت ماهیات ظاهر می شود. و مراد از بداهت آن است که این حقیقت مطلقه در مقام تنزل از خارج به ذهن در کسوت مفهومی که حاکی از سعه و اطلاق خارجیّه آن اصل الحقیقه است، در تجلی و ظهور احتیاج به مفهوم دیگر ندارد، و این که بعضی از محشین آسفار گفته اند: «مراد از اولیت ارتسام، ارتسام مفهومی است به اعتبار عنوان» از برای خارج حرفی تمام نیست.

مبادی علم عبارت است از تصور موضوع و تصور اجزای موضوع.

این بود بیان اجمالی در موضوع فلسفه و مسایل و مبادی، بیان تام و کافی که حاوی ذکر اشکالات و نقوض وارده در این باب باشد، موکول است به جای دیگر.

## فصل اول

### اقوال در وجود

جماعتی از اشاعره به اشتراك لفظی در وجود قایلند و گفته اند: وجود مشترك لفظی است بین موجودات خارجیّه.

بعضی از اینها اشتراك لفظی در جمیع موجودات قایلند<sup>۱</sup> و گفته اند: لفظ وجود، مشترك است بین كافه موجودات از واجب و ممكن، و اقسام ممكنات از جواهر و اعراض؛ نظیر لفظ عین که مشترك بین معانی متعدده متباینه است، بدون آن که در منشأ انتزاع جهت وحدتی مراعات شده باشد و این امر در جمیع اشیا ساری است.

برخی گفته اند: <sup>۲</sup> وجود، مشترك لفظی است بین واجب و ممكن، ولی مشترك معنوی است بین ماهیات جوهریه و مشترك لفظی است بین اعراض و جواهر. محققان اهل نظر<sup>۳</sup> برآنند که وجود، مشترك معنوی است بین جمیع مقولات، اعم از

---

۱. این قول منسوب است به ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری. ر.ك: مناهج اليقين، ص ۱۰؛ شرح المواقف، ج ۲، ص ۱۱۳؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۰۷؛ إرشاد الطالبین، ص ۳۸؛ شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۱۶.

۲. مراد کشتی و اتباع اوست. ر.ك: شرح المواقف، ج ۲، ص ۱۲۷.

۳. ر.ك: المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۲۰؛ تلخیص المحصل، ص ۷۴؛ مناهج اليقين، ص ۹؛ كشف المراد، ص ۲۴؛ شرح المواقف، ج ۲، ص ۱۱۳؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۱۰؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۵؛ الشواهد الربوبیه، ص ۷؛ شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۱۵.

جواهر و اعراض و مبدأ اول که داخل در مقولات جوهریه و عرضیه نمی باشد؛ اینان مفهوم وجود را از اعراض عامه و معقولات ثانویه می دانند؛ چون وجود را مشترك فيه جميع اشیا و امر عام صادق بر همه مقولات می دانند و گفته اند: باید جمیع تصورات نظریه و تصدیقات نظریه منتهی شوند به تصور بدیهی که مفهوم بدیهی وجود باشد و تصدیق بدیهی، تصدیق به آن که نفی و اثبات در شیء واحد اجتماع ندارد، وجود را امر عام بدیهی و عارض جمیع مقولات، بلکه جمیع اشیا می دانند - حتی واجب الوجود بالذات - با حفظ این معنی اختلافاتی کرده اند.\*

عده ای قایلند بر این که مفهوم عام بدیهی وجود یک فرد بیشتر ندارد که قایم است

\*. اشاعره وجود هر شیء را به حسب معنی و مفهوم عین ماهیت همان شیء می دانند<sup>(۱)</sup>، به این معنی که وجود انسان با انسان به حسب معنی و مفهوم متحدند، لازمه این کلام آن است که حمل وجود بر ماهیت حمل اولی باشد و چون وجود دارای معنی واحد بوده و به نسق واحد بر جمیع اشیا صادق است، لازمه حرف اشعری آن است که همه مفاهیم و ماهیات به حسب معنی متحد باشند و حمل هر مفهوم بر مفهوم دیگر حمل اولی ذاتی باشد؛ لازم این قول نفی تخالف است مفهوماً و مصداقاً از جمیع اشیا؛ چون اتحاد نام به حسب مفهوم ملازم است با اتحاد خارجی.

و اما این که صاحب شوارق در شوارق گفته است: «قداشتهر من مشایخ الصوفية القول بوحدة الوجود والموجود»<sup>(۲)</sup> و معتقد است: لازم این قول اتحاد حقیقت جمیع اشیا است و این قول را با قول اشاعره یکی گرفته، از نصاب تحقیق و تدقیق دور است؛ صوفیه قایلند به وحدت اصل حقیقت وجود و مع ذلک آن اصل واحد را به حسب فعل، ساری در همه مفاهیم و ماهیات می دانند، و ظهور اصل واحد در ماهیات سبب ظهور ماهیات است از ممکن خفا به خارج، ولی ماهیات را به حسب مفهوم مختلف می دانند و تعاند و اختلاف اعیان ثابت را به حسب استعدادات، در علم حق، ذاتی و غیر قابل جعل می دانند؛ اگر وجود را جزء ماهیات بدانیم، لازمه اش تسلسل در اجزای خارجی و ذهنیه ماهیات بوده و وجود اعم از وجود مطلق سببی خارجی و وجود خاص و مقید و وجود مفهومی عام و جزئی زاید بر ماهیت است.

دلایلی بر زیادت وجود بر ماهیت در کتب قوم مذکور است که باید به آنها مراجعه شود.

(۱) قایل به این قول ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری و ابن نوبخت است. ر. ک: نهاية المرام، ج ۱، ص ۳۷؛

كشف المراء، ص ۲۷؛ شرح المواقف، ج ۲، ص ۱۲۷؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۲۲؛ إرشاد الطالبین، ص ۳۳؛

الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۴۹؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۲۵؛ شرح المنظومة، قسمت حکمت، ص ۱۸.

(۲) شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۴۱.

به نفس ذات خود و متشخص و جزئی است<sup>۱</sup>؛ اینان منشأ پیدایش ماهیات متباینه متخالفه و ملاک موجودیت ماهیات را انتساب به وجود متشخص بذاته می دانند که علت است برای ماهیات و گفته اند: ذوق التأله اقتضا می نماید که در دار وجود یک فرد بیشتر، متشخص بذاته سنخ حقیقت وجود نباشد و آن فرد علت باشد از برای سایر موجودات، و از این قول تعبیر کرده اند به وحدت وجود و کثرت موجود؛ یعنی منسوب به وجود.

جمعی هم این قول را استناد داده اند به شیخ عربی و جامی و بعضی دیگر از اهل عرفان؛ در جای خود ثابت خواهیم کرد که این استناد غلط و مصداق «فإن بعض الظن إثم»<sup>۲</sup> می باشد و اثبات خواهیم کرد که این قول با توحید افعالی تنافی دارد. بعضی دیگر گفته اند<sup>۳</sup> که از برای مفهوم بدیهی وجود، فردی در خارج تحقق ندارد؛ این جماعت قایل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجودند و حق تعالی را ماهیت مجهولة الکنه می دانند\* و تكثر وجود را به اعتبار اضافه حصص وجودیه به ماهیات

۱. این قول منسوب به محقق دوانی است. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۷۱-۷۴ و ۲۵۱ و ج ۶،

ص ۶۳؛ شرح المنظومه، بخش حکمت، ص ۲۵.

۲. اقتباس از آیه ۱۲ از حجرات (۴۹) است.

۳. مراد شیخ اشراق و اتباع اوست. ر. ک: حکمة الإشراق، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲،

ص ۶۴-۶۷ و ۱۸۶؛ التلویحات، همان، ج ۱، ص ۲۲، ۲۳؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۹، ۴۰ و

۲۵۰؛ شرح المنظومه، بخش حکمت، ص ۱۱.

\*. این جماعت وجود حق را لازم ماهیت او می دانند. با این که ماهیت در مرتبه ذات، وجود را فاقد بوده، علت است برای وجودی که حمل می شود بر او- و غلیت ماهیت را برای وجود به اقتضا و غلیت از تلقاء ذات ماهیت دانسته اند.

شیخ در شفاء و اشارات و صدر المتألهین در اسفار و مبدا و معاد فرموده اند<sup>۴</sup>: وجود مطلقاً ممکن نیست معلول ماهیت باشد؛ چه در حق تعالی و چه در ممکنات؛ برای این که وجود اعتبار و حالتی غیر از موجودیت ندارد و علت امر موجود باید موجود باشد؛ «علة الوجود وجود و علة الماهیه ماهیه و علة العدم عدم».

←

(۱) ر. ک: إلهیات الشفاء، مقالة ۸، فصل ۴، ص ۳۶۶-۳۷۳؛ شرح الإشارات والتنبیحات، ج ۳، ص ۳۰-۴۰؛

الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۹۶-۱۰۰؛ صدر المتألهین، المبدأ والمعاد، ص ۱۲، ۱۳.

دانسته اند، به نحوی که اضافه داخل و مضاف الیه خارج باشد و وجود را در همه موجودات امری اعتباری و غیراصیل می دانند و تصریح کرده اند که وجود مطلقاً فردی ندارد؛ نه در ذهن و نه در خارج و همین قول سبب شده است که در بحث اصالت وجود مورد نزاع را دو نحو مطرح بکنیم.

این بوالهوسان که در بحر بی پایان جهل و حلق فرو رفته اند، وجود را در حق اول هم امری اعتباری پنداشته و گفته اند: حقیقت حق تعالی ماهیت مجهولة الکنه است که وجود از مقتضیات ذات آن ماهیت است؛ در نهایت مفهوم وجود را بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات تقییدیه و تعلیلیه از حق تعالی انتزاع می نمایند و از ممکنات - که ماهیات آنها معلومة الکنه و الاسامی می باشد - وجود را بعد از افاضه از جاعل تام انتزاع می نمایند. بعضی از غیرمتدربین<sup>۱</sup> این نسبت غلط را به اشراقیون داده اند، در حالی که اشراقیون حق تعالی را نور صرف و انوار مجرده را نیز - بعضی از آنها<sup>۲</sup> - وجود صرف می دانند.

→

قال الشيخ: «لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود إلا شيئاً حاصل الوجود»<sup>(۱)</sup> وقال: «لو كان ماهية من الماهيات سبباً للوجود لأنها ماهية، لكان يجوز أن يكون يلزمها الوجود مع العدم؛ لأن ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف على حال وجودها، ومحال أن يكون ماهية علة للوجود شيء قبل أن يعرض لها الوجود، وإذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود»<sup>(۲)</sup>.  
برای آن که علت امر موجود باید امری موجود باشد و انتزاع وجود از ذات ماهیت و علیت ماهیت جهت وجود، بدون آن که وجود و تحقق در او ملحوظ باشد از محالات بدیهیه می باشد. فرق است بین لازم ماهیت من حیث هی هی و ماهیت محققه موجوده، و لوازم خارجیه - مطلقاً - از لوازم ماهیت نیستند، بلکه از لوازم وجودند.

۱. مرحوم صدر المتألهین قدس سره شیخ اشراق را مایل به این قول می داند. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۵۰؛ شرح الهدایة الأثریه، ص ۲۹۸.
۲. مراد شیخ اشراق است. ر. ک: التلویحات، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۵ - ۱۱۷؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۳ و ۲۵۲.

(۱) المباحثات، ص ۲۷۴ و ۲۷۵، رقم ۷۹۱.

(۲) همان، ص ۲۷۵، رقم ۷۹۲.

جماعتی از محققین اهل حکمت - تبعاً لصدر الحکماء -<sup>۱</sup> و عده ای قبل از صدر المتألهین که به فهلویون معروف هستند فرموده اند: وجود، حقیقت واحده و دارای مراتب متعدده متکثره مقوله به تشکیک است؛ فرد اعلای وجود را که تام و فوق التمام است، واجب تعالی می دانند و بقیه مراتب را که مشوب با ماهیات و ظل وجود اصلی حق تعالی می باشند، وجودات ممکنه می دانند؛ البته اصل این حرف مأخوذ است از متألهین معروف به فهلویون از حکمای فرس<sup>۲</sup> که مؤسس قاعده نور و ظلمت و فلسفه معروفه هستند<sup>۳</sup> و شیخ الإشراق در حکمة الاشراق و سایر کتب خود<sup>۴</sup>، مطالب مهمه ای را مبتنی بر همین قاعده دانسته، و تحقیقات زیادی در اطراف آن نموده است. تحقیقات آن حکیم عظیم، پایه و اساس کثیری از مباحث مهمه حکمت متعالیه صدرالمحققین شده است.

جماعت دیگری معروف به مشاء قایلند به اصالت وجود و اعتباریت ماهیات و لکن وجودات را حقایق متباینه به تمام ذات دانسته<sup>۵</sup> و گفته اند: میز

۱. حکمة الإشراق، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۹ و ۱۲۰؛ المشارع والمطارحات؛ ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۶؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۵-۳۷ و ۶۹-۷۰ و ۴۲۷-۴۴۶؛ همان، ج ۲، ص ۲۳۵ و ۳۸۱؛ همان، ج ۶، ص ۱۴۸؛ همان، ج ۹، ص ۱۸۶؛ شرح المنظومه؛ بخش حکمت ص ۴۲-۲۷؛ قرة العیون، ص ۷۸-۷۹؛ تعلیقه الهیدجی علی شرح المنظومه، ص ۱۶۱-۱۷۲؛ میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه، ص ۱۷۱-۱۸۱؛ مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس طهرانی، ج ۲، ص ۲۷۹؛ نهایة الحکمه، ص ۲۳-۲۷.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ شرح المنظومه، بخش حکمت، ص ۲۲.

۳. ر. ک: حکمة الإشراق، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰، ۱۱، ۱۰۷ و ۱۰۸؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، ص ۱۸-۱۹؛ شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، ص ۲۲-۲۳.

۴. مثل التلویحات والمشارع والمطارحات.

۵. ر. ک: قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، ص ۳۰۳، ۳۰۴؛ شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، ص ۳۱۱، ۳۱۲؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۱۰۸، ۴۳۲ و ۴۳۳؛ شرح المنظومه، بخش حکمت، ص ۲۴ و ۴۳.

هر وجودی از وجود دیگر به بعض ذات نیست، تا وجود معنای جنسی باشد و به عوارض خارجیه نیست، تا آن که وجود نوع باشد؛ بلکه هر وجودی به تمام ذات از وجود دیگر تمیز دارد؛ مثل تمیز اجناس عالیّه از یکدیگر، و مفهوم وجود اگر چه امری است مشترک بین همه اشیا و لکن چون مفهوم وجود عرض عام و از معقولات ثانویه و امری اعتباری است، قած در بساطت حقایق وجودیه نمی باشد.

روی موازین فلسفی و حکمی بطلان این قول واضح و ابطال این قول محتاج به برهان نیست، چون عدم جواز انتزاع معنای واحد از حقایق متباینه، بدون وجود جهت وحدت، از فطریات عقل سلیم و ذوق مستقیم است؛ بعلاوه این قول مخالف است با قواعد مسلمۀ بین فلاسفه، به نحوی که اساس فلسفه بر روی آن قواعد استوار است و خود مشاء هم ملتزم به آن اشکالات نیستند؛ مثل کلمه موروثة از اقدمین: «کل فاعل ففعله مثل طبیعتۀ» و مطلب تام محقق: «ذوات الاسباب لا تعرف إلا بأسبابها»، «والعلة حدتام لوجود المعلول»، و «معطي الكمال ليس فاقد له».\*

\* بعضی از غاغه ناس<sup>(۱)</sup>، مسأله سنخیت بین علت و معلول و اثر و مؤثر را اختصاص داده اند به فواعل طبیعیّه، این کلام ناشی از عدم برخورد آنها به اصل مسأله علیّت و معلولیت و خالقیت و مخلوقیت است؛ چون تباین من جمیع الجهات موجب انسداد باب علیّت و معلولیت است و اگر علت با معلول از جمیع جهات مباین باشد، از متباین به متباین نتوان استدلال کرد؛ فاعل چه مختار و مستقل در فعل باشد و چه مجبور، باید منشأ شود امری را که در طبیعت او موجود باشد و چون مباین فاقد وجود مباین است، منشأ مباین نمی شود.

نفوس شریفه انبیا مبدأ خیرات و برکات و نفوس شقیه مبدأ و منشأ فسادند و تفصیل این عریضه خواهد آمد. و این که بعضی از اوایل العقول، قواعد عقلیه را تخصیص داده اند به فاعل طبیعی، غیر مرضی و ناتمام است؛ علت، مقوم وجود خارجی معلول و محیط است به شرایش و وجود معلول، و این اقوی الدلیل است بر سنخیت بین اثر و مؤثر؛ «ولولا السنخية لصدر كل شيء عن كل شيء»؛ حق تعالی در مقام ذات خود عالم است به مراتب وجودیه و نظام اتم خارجی تابع نظام اتم موجود در علم

←

(۱) مراد متکلمین است؛ مثل ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری معتزلی. ر. ک: تلخیص المحصل، ص ۲۳۸؛ شرح المنظومه، بخش حکمت، ص ۱۶.

این جماعت ملاک موجودیت اشیا را به وجود دانسته اند؛ چون این قول بی نهایت سخیف است، صدر المتألهین فرموده است<sup>۱</sup>: مراد اینها از تباین در وجودات، تباین به شدت و ضعف و کمال و نقص است که اتم انحای تباین می باشد؛ نه بینونت عزلی که با قواعد مقررہ مخالف باشد.

بنابراین توجیه، قول اقدمین از مشاء برمی گردد به قول محققان که وجود را حقیقت واحد و تشکیک را در مراتب طولیه قایل هستند؛ این انتساب هم صرف نقل است و در کتب مدونه از فلسفه که در دسترس ما هست، قولی که صراحت در تباین داشته باشد، دیده نشده است؛ اگرچه کسی که کاملاً وارد در مباحث عقلیه باشد و کتب مصنفه قبل از صدر الحکماء - علیه الرحمة - مثل کتب شیخ الرئیس و دیگران را به دقت نظر کند، تبعاتی از قول به تباین در وجودات که مستند به مشاء می باشد، در کلمات آنها می یابد؛ مثل مباحث عقل و معقولات، علم باری، مباحث حرکت و بعضی از مباحث دیگر که صدر المتألهین به واسطه خلاصی از این قید، موفق به تحقیقات رشیکه شده است که تا قبل از او در عالم علم و حکمت، این تحقیقات به این ترتیب که آن مرحوم مقرر فرموده اند، سابقه ندارد؛ نه تنها صدر المتألهین در بین فلاسفه اسلام در تحقیق حقایق وجودیه و بررسی در معارف الهیه و اطلاع به رموز فلسفه شخص اول است، بلکه در بین متقدمین هم تالی از برای او نبوده است، شکر الله سعیه و عظم الله قدره.

→

ربوبی می باشد و آنچه در این عالم است به مقتضای کلام ثامن الائمه علیه السلام <sup>(۱)</sup> آیت و نشانه حقایق آن عالم است و اگر سنخیت بین این دو نظام نباشد، باید وجود کیانی تابع وجود ربانی نباشد و نظام وجود بر طبق علم حق تعالی صادر نشود.

ظالم آن قومی که چشمان دوختند وز سخنها عالمی را سوختند

۱. الشواهد الربوبیه، ص ۶، ۷ و ۱۳۶؛ الحکمة المتعالیه، حاشیه مرحوم سبزواری، ج ۱، ص ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۳.

(۱) التوحید، ص ۴۳۸، باب ۶۵، ح ۱؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۷۵؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۳۲، ذیل آیه ۷۲ از اسراء (۱۷)، ح ۴.

جماعتی از صوفیه<sup>۱</sup> معتقدند که وجود و موجود واحد است و قایلند به وحدت وجود و موجود، به خلاف قول ذوق التآله که قایل بود به وحدت وجود و کثرت موجود. کلمات آنها در این باب متشابه و مختلف است: گاهی بکلی نفی وجود از ماسوی الله می نمایند و می گویند: عالم، خیال محض و وجودات مترائیه در دار وجود کثانیه مایراه الاحولند.

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احوال باشد

و گاهی خلاف این قول از آنها دیده شده است.

بنا به نقل بعضی از محققین بعضی خواسته اند این قول را ارجاع بدهند به ذوق التآله، ولی وجه ارجاع را نفهمیدیم؛ به طور تفصیل این قول در این رساله بیان خواهد شد و گمان دارم مرادشان این نباشد که ملاصدرا و بعضی دیگر استفاده نموده اند. جماعتی دیگر از عرفا قایلند به وحدت وجود و وحدت موجود در عین کثرت وجود و موجود و گفته اند: وجود حقیقی و موجود حقیقی، حق تعالی است و مراتب امکانیه را از ظهورات و تدلیات و تجلیات حق تعالی می دانند. این جماعت دو طایفه اند: عده ای از آنها حقیقت حق تعالی را مقام و مرتبه بشرط لای از وجود می دانند و موجود حقیقی را همان مرتبه می دانند و ممکنات را که از تجلیات و ظهورات همین حقیقت بشرط لا باشد، ظهور حقیقت می دانند؛ نه اصل حقیقت.

۱. جهت اطلاع بر سه قول یاد شده در اینجا و دیگر اقوال در مسأله به مصادر زیر مراجعه شود:

شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۴۰؛ مصباح الأنس، ص ۵۲-۶۴ و ۲۴۷؛ تمهید القواعد، ص ۳۵-۴۸ و ۵۹ (به بعد) و ۱۱۵؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۳-۴۲؛ نقد النقود فی معرفة الوجود، ضمن جامع الأسرار، ص ۶۲۰ (تا آخر کتاب)؛ نصّ النصوص ص ۴۰۶-۴۵۷؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۲۹-۳۰؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۶۳، ۷۴ و ۲۴۹-۲۶۲ و ج ۲، ص ۳۱۸-۳۴۷؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۴۱-۴۳؛ شرح المنظومه، بخش حکمت، ص ۲۲-۲۷؛ میرزا مهدی آشتیانی، تعلیق بر شرح منظومه حکمت، ص ۱۵۶-۱۵۸ و ۱۷۹-۱۸۰؛ در الفوائد، ص ۸۷-۹۴؛ قرّة العیون، ص ۵۹-۶۳؛ جامع العلوم، ج ۳، ص ۴۴۱-۴۴۷؛ کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۷۶۶ و ۱۷۶۷.

برخی دیگر از عرفا حقیقت وجود را لا بشرط مقسمی می دانند و اصل الحقیقه را عاری از کافه قیود - حتی از قید اطلاق - دانسته و آن مرتبه را که مقام کنز مخفی و غیب الغیوب باشد، حق تعالی دانسته و وجود بشرط لا را که مقام وجوب وجود به اصطلاح حکما باشد، از تعینات آن اصل واحد دانسته و می گویند: اول تغین، تعین اصل الحقیقه می باشد که عبارت است از تجلی حقیقت وجود بذاته و لذاته؛ و ظهور آن اصل الحقیقه را در مجالی و ماهیات و اعیان ثابته، مراتب ممکنات دانسته و تشکیک را در مظاهر وجود قایلند؛ نه در مراتب.

تفصیل این اقوال در این رساله خواهد آمد.

## فصل دوم

### در بیان تعریف وجود

از برای وجود تعاریف عدیده ای کرده اند: متکلمین وجود را به «ثابت العین» و عدم را به «منفی العین» تعریف کرده اند.<sup>۱</sup>

فأرابی گفته است: <sup>۲</sup> وجود آن چیزی است که فاعل یا منفعل واقع شود، یا آن چیزی است که منقسم شود به فاعل و منفعل.

بعضی دیگر گفته اند: وجود آن است که بشود از او خبر داد.

یا وجود آن چیزی است که منقسم شود به حادث و قدیم.

کلیه تعاریف در وجود و سایر عوارض عامه وجود، تعاریف حقیقیه نیست؛

---

۱. جهت اطلاع از تعاریف وجود و اشکالات وارد بر آن به مصادر زیر مراجعه شود:

إلهیات الشفاء، فصل ۵ از مقاله اول، ص ۳۹-۴۸؛ المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۹۷-۱۰۶؛ المشارع والمطارحات، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ نهایه المرام، ج ۱، ص ۱۷-۲۰؛ کشف المراد، ص ۲۲ و ۲۳؛ شرح المواقف، ج ۲، ص ۷۷-۱۱۲؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۹۵-۳۰۳؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۳-۲۷؛ کتاب المشاعر، ص ۵۷، ۵۸؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۷-۲۵؛ شرح المنظومه، بخش حکمت، ص ۸-۱۰؛ کشاف اصطلاح الفنون، ج ۲، ص ۱۷۷۰ و ۱۷۷۱؛ جامع العلوم، ج ۳، ص ۴۳۸-۴۴۱؛ میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، ص ۶۲-۹۸.

۲. شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۹۷.

بلکه تعریف در این موارد تعریف لفظی است و این مفاهیم از مفاهیمی هستند که مرتسم می شوند در نفس بدون واسطه ای؛ لذا از آنها تعبیر نموده اند به اولی الارتسام.

شیخ در شفا فرموده است:

إن الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، وليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها؛ فإنّه كما أنّ في باب التصديق مبادي أوليّة يقع التصديق بها بذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها، وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدالّ عليها، لم يكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها وإن لم يكن التعريف الذي يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم ما يدلّ به عليها، من الألفاظ تعريفاً محاولاً لإفادة علم ليس في الغريزة، بل منبهاً على تفهيم ما يريده القائل ويذهب إليه، وربما كان ذلك بأشياء هي في نفسها أخفى من المراد تعريفه لكنّها لعلّة ما وعبارة ما صارت أعرف، كذلك في التصورات أشياء هي مبادي للتصور وهي متصورة لذواتها، وإذا أريد أن يدلّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال باسم أو بعلامة، ربما كانت في نفسها أخفى منه، لكنّها لخصوصيّة ما تكون أظهر دلالة فإذا استعملت تلك العلامة تنبّهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال، من حيث إنّّه هو المراد لا غيره من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة إياه. ولو كان كلّ تصوّر يحتاج إلى أن يسبقه تصوّر قبله لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية اولدار.

وأولى الأشياء بأن تكون متصورة بنفسها الأشياء العامّة للأمور كلّها؛ مثل الموجود والشيء والضروري<sup>۱\*</sup>.

۱. إلهيات الشفاء، فصل ۵ از مقاله اول، ص ۳۹، ۴۰.

\*. لذا هر که خواسته است وجود را تعریف کند، در اضطراب و حیرت واقع شده است؛ مانند آن که وجود را تعریف کرده اند به فاعل و متفعل، یا حادث و قدیم، در حالی که فعل و انفعال و حدوث و قدم به حسب مفهوم اخفای از وجودند، یا آن که گفته اند: وجود آن چیزی است که صحیح باشد از او خبر داد و در این جا صحت و عدم صحت اخبار از وجود، اخفای از وجود است.

قال الشيخ في الشفا: «ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب؛ كمن يقول: إنّ من حقيقة

یعنی همان طوری که در باب تصدیقات، مبادی اولیه موجود است که تصدیق بالذات - بدون کسب - به او واقع می شود و تصدیق در غیر اولیات، به اولیات منتهی می شود، همین طور در باب تصورات، تصوراتی هستند که متصور و معلومند بالذات و تصورات مجهوله را از آن کسب می نمایند و ممکن است مفهوم بدیهی احتیاج به منبّه و اخطار به بال داشته باشد و مخاطب را متوجه سازند به آن مفهوم بدیهی به وسیله تصور امری که به حسب جلا و ظهور و معروفیت، در مرتبه معرف نباشد و لکن در نزد مخاطب به واسطه ممارست و انس ذهن احتیاج به منبّه نداشته باشد، این معنی هم در تصورات است و هم در تصدیقات.

خلاصه مراد شیخ آن است که هم در تصورات و هم در تصدیقات، باید جمیع تصورات و تصدیقات نظریه منتهی شود به تصور و تصدیق بدیهی. و در بین مفاهیم در تصورات، بدیهی ترین مفاهیم مفهوم وجود است و در تصدیقات، تصدیق به این که نقیضان مجتمع نمی شوند. و اول موهبتی که از طرف واهب صور افاضه می شود بر عقول هیولانی، تصور مفهوم بدیهی وجود در مقابل عدم، و در تصدیقات، حکم به امتناع اجتماع نقیضین در شیء واحد می باشد.

→

الموجود ان يكون فاعلاً او منفعلاً، وهذا وإن كان ولا بدّ، فمن اقسام الموجود، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل، وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة أنّه يجب ان يكون فاعلاً او منفعلاً. <sup>(۱)</sup>  
قال صدر المتألهين: «مفهوم الوجود نفس التحقق والضرورة في الأعيان أو في الأذهان وهذا المفهوم العام البدیهي التصور، عنوان لحقيقة بسيطة، نورية وهو أبسط من كلّ متصور وأوّل كلّ تصوّر وهو متصور بذاته، فلا يمكن تعريفه بما هو اجلی منه؛ لفرط ظهوره وبساطته، فإذا أريد تصويره للغفلة عنه، فإنما يراد تصويره ذلك على سبيل التنبيه والإخطار بالبال، فلا بأس بإيراد أسماء مرادفة لاسمه رضي تعريفه، كالثابت والحاصل و غیر ذلك ومفهومه معنی عام. <sup>(۲)</sup>

وجه عدم امکان تعریف وجود همان بساطت و عدم ترکیب و تباین با سنخ ماهیات است؛ چه مفهوم هر چه بسیط تر باشد اعرف و أجلا می باشد، و در تعقل احتیاج به تصور و لحاظ امری ماورای ذات او نداریم.

(۱) إلهیات الشفاء، فصل ۵ از مقالة اوّل، ص ۴۰.

(۲) المبدأ والمعاد، ص ۱۰.

وجه عدم اکتساب اولیات در باب تصورات؛ مثل مفهوم «وجود» و «شیء» و «حصول» و امثال اینها و در باب تصدیقات؛ مثل حکم به آن که نفی و اثبات جمع نمی شوند، یا آن که شیء در واقع یا موجود است یا معدوم، واضح و روشن است، اما در باب تصورات؛ مثل تصور مفهوم وجود؛ چون وجود حد ندارد، بسط و أظهرالأشیاء است و اما در باب تصدیقات؛ مثل عدم جواز اجتماع نقیضین، تصور وجود و عدم و این که نقیض هر شیء رفع آن شیء بوده، کافی است از برای حکم به عدم جواز اجتماع، و این حکم احتیاج به دلیل و برهان ندارد؛ برای آن که هر برهانی که اقامه نماییم از برای اثبات مطلبی باید منتهی شود به محذور امتناع اجتماع نقیضین، و اما سایر قضایا و تصدیقات بدیهیه و نظریه، متفرعند بر همین قضیه بدیهیه، و تصدیق به جمیع قضایا احتیاج دارد به تصدیق به این قضیه، و این قضیه از فرط بداهت افتقار به تصدیق دیگر ندارد و جمیع قضایای بدیهیه منحل می شوند به همین قضیه.

در بیان کلام شیخ اموری را باید تذکر دهیم:

۱- تعریف بر دو قسم است: یکی شناساندن معنای مجهولی توسط معنای معلوم، و دیگری تنبیه مخاطب به امری که معلوم و مشهود است و احتیاج به منبه دارد؛ ممکن است امری موجب تنبیه مخاطب به چیزی شود که به حسب معنی اخفا باشد.

۲- چون ممکن نیست جمیع تصورات و تصدیقات نظری باشد و الا لازم می آید که برای انسان معلومی حاصل نشود، باید سلسله اکتسابات منتهی شود به امری که آن امر اولی التصور باشد و آن شیئی که اولی التصور است، باید در بین معانی و مفاهیم معلومه و ضروریه أوضح المفاهیم باشد؛ معانی ضروریه و مفاهیم بدیهیه؛ مثل وجود و وجوب و ضروری و امکان و وحدت و کثرت و هكذا. در بین تمامی این مفاهیم، مفهوم وجود از همه بدیهی تر است و کذلک در تصدیقات، تصدیقات بدیهیه؛ مثل امتناع اجتماع ضدین و مثلین و بطلان دور یا تسلسل منتهی می شوند به امتناع اجتماع نقیضین، و حکم به امتناع اجتماع نقیضین را در تصدیقات، اول الاوائل دانسته اند، همین طور تصور وجود مفهومی در تصورات. همان طوری که واجب الوجود منشأ

جميع موجودات است و سلسله و مراتب وجودیه منتهی می شوند به آن ذات بی همال، همین طور جميع اکتسابات نظریه منتهی می شوند به دو مسأله ضروریه، یکی تصور مفهوم وجود و دیگری استحاله اجتماع نقیضین؛ ولی مع ذلک باید سه امر را در این مسأله بیان کنیم:

اول: آن که وجود اولی التصور است.

دوم: آن که وجود چون اَبسط و اعم الاشیاء است تعریف بردار نیست؛ چون معرف، ظاهر می نماید معرف را در ذهن به واسطه واجد بودن معرف، اجزای معرف را که عبارت باشد از جنس و فصل؛ و جنس و فصل از اجزای مقومه نوعند و به وسیله ذکر اجزای مقومه، نوع به حسب ذات و ذاتیات به مرحله وضوح می رسد، ولی چون وجود اعرف و ابسط و اعم الاشیاء است، مفهومی که اوسع و اوضح از وجود باشد، در بین مفاهیم نداریم.

سوم: آن که وجود اول الاوائل است در تصورات، اما این که وجود اولی التصور است به علت آن که این امر پایه و اساس یک مسأله بدیهیه است و آن مسأله استحاله اجتماع نقیضین است، حکم به این که شیئی یا موجود است و یا معدوم، یا آن که واقع و نفس الامر خالی از نفی و اثبات نیست، امری بدیهیه است و هر تصدیق مسبوق به تصویری است؛ تصور وجود و عدم اولیت دارند در بداهت.

اشکال به این که ممکن است تصور طرفین قضیه نظری باشد ولیکن بعد از تصور طرفین، جزم به ثبوت محمول از برای موضوع بدیهیه باشد، در این جا وارد نمی آید. و دیگر آن که علم انسانی به وجود خودش اکتسابی نیست؛ چون علم عالم به نفس ذات خودش، علم حضوری و اکتشافی است و این علم، علم به مطلق وجود را دربر دارد؛ چون هستی مضاف به انسان، متضمن هستی مطلق است بالضرورة والوجدان.

این بنا بر طریقه قوم است که این احکام را فقط در مفهوم وجود می آورند، ولی به مذاق اهل توحید هر وجود مقیدی، وجود مطلق سعی را دربر دارد که از سنخ مفاهیم و ماهیات نیست و اول انسان، وجود مطلق را که مقوم وجود مقید

است، ادراک می کند و مثل امری داخل در حقیقت مقید است ولیکن این دو علم مطوی در یکدیگرند و به واسطه شدت وضوح خفا دارند، مگر از برای بعضی از متجردین از جلاب بشریت. گاهی شیئی مخفی می شود از کثرت ظهور\*؛ لذا در صحیفه ملکوتیه وارد است: ﴿وَلَكِنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ﴾<sup>۱</sup>

\*. بلکه علم ما به مبدأ که وجود مطلق و مقوم وجودات مقیده است، مقدم بر علم ما به ذات ما است، ولی این علم در عین وضوح، مخفی از کثیری از اذهان است، مگر برای بعضی از کمال از اولیا، و از مصدر ولایت صادر است که: «رایت ربی بعین قلبی»<sup>(۱)</sup>

صدر المتألهین در مباحث عقل و معقولات اسفار فرموده است: «... علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد أن يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا، عين وجود المبدأ لا عين وجود نفوسنا، لكن وجود المبدأ عين المبدأ وحصوله له لانا؛ لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة، لا عين وجودها وكذلك العلمان؛ فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين، فعلما بنفوسنا وإن حصل من علمنا بمبدأنا لكن علمنا بمبدأنا عبارة عن وجود مبدأنا ولما كان إضافة مبدأنا إلينا إضافة الإيجاد فكذلك علمنا بمبدأنا عبارة عن وجود مبدأنا مع إضافة إيجاده إيانا وفاعليته لنا، فعلما بمبدأنا مقدم على علمنا بذاتنا؛ لكون ذاته مقدماً بالإيجاد علينا»<sup>(۲)</sup>

و این که بعضی از مقلدین اتم انحاء علوم، علم مجرد را به ذات خود می دانند-روی این تحقیق- خالی از تحقیق و تدقیق است و غفلت کرده اند از تقویم علت، وجود معلول را و احاطه قیومیه حق، اشیا را. و هذا التحقيق جواب لإيراد ذكره صدر المتألهين<sup>(۳)</sup> عن بعض المحققين وأجاب عن الإشكال بما نقلنا عنه. و ذكرنا هذا التحقيق في بيان مذاهب العرفاء. قال في صدر الجواب: «وَحَلَّ هَذَا الْإِشْكَالَ مَا قَدْ حَصَلَ لِبَعْضِ الْفُقَرَاءِ إِلَّا أَنَّ الْعِبَارَةَ تَقْصُرُ عَنْ تَقْرِيرِهِ عَلَى مَا هُوَ حَقٌّ أَدَائِهِ؛ لِدَقَّةِ مَسْلَكِهِ وَخَفَاءِ سَبِيلِهِ»<sup>(۴)</sup>

قال بعض الأكابر: <sup>(۵)</sup> «ولما كان المصنّف مظهر اسم الله التقدير وحيث جرت على لسانه إلا أن العبارة تقصر، صارت قاصرة.»

۱. العنكبوت (۲۹) آیه ۶۱.

(۱) یافت نشد.

(۲) الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۰۱، ۴۰۲.

(۳) ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۰۰.

(۴) همان، ص ۴۰۱.

(۵) مراد حکیم سبزواری است که در حاشیه اسفار این کلام را فرموده است. ر. ک: همان، ص ۴۰۱.

### از فریب نقش نتوان خامه نقاش دید

و سرّ آن که وجود قابل تعریف نیست، مجملاً بیان شد و به طور تفصیل عن قریب خواهد آمد.

اما آن که وجود اول الأوائل در تصورات است؛ برای آن که وجود اعرف اشیاست و معرفت هر شیء به آن است که آن شیء حاصل شود در نفس و چون علم به هر شیء مستلزم حصول آن شیء از برای عالم است و حصول مضاف هم متضمن حصول مطلق می باشد و حصول، مرادف با وجود است، وجود اولی التصور و اول الأوائل در تصورات است.

ایرادات و نقوض زیادی به این کلمات کرده اند، چون بیان آن مناقشات موجب تضییع وقت و خالی از فایده است، از تعرض آن خودداری نمودیم.

پس وجود به حسب نفس ذات و حقیقت به علم حضوری کشفی، واضح ترین اشیاست و ظهور جمیع ماهیات و معلومیت کافه مفاهیم، به وجود است و ظهور تعین وجود به نفس ذات می باشد و شیء هر چه به حسب هویت خارجیه تمامتر باشد، در مرحله شهود و ادراک حضوری تام تر و ظاهرتر خواهد بود؛ لذا وجود حق به حسب تحقق و ظهور، أظهر الأشیاست، هر موجودی به نحو بساطت به اندازه وجود خود، حق تعالی را ادراک می کند و این ادراک حق، منشأ و علت ادراک سایر اشیاست.

دانش حق ذوات را فطری است      دانش دانش است کان فکری است

علم حق به اشیا در موطن ذات، اتم علوم است؛ این ادراک حق ذات خود را، منشأ و علت است از برای ادراک معلولات خود در موطن ذات، و معلوم در این موارد نفس حاق وجود است و وجود به حسب این علم که علم حضوری باشد، مکشوف ترین اشیاست؛ مفاهیم و ماهیات چون از تعینات حقیقت وجودند، به تبع وجود مکشوف می باشند، ولی همین حقیقت وجود به حسب علم ارتسامی و حصولی در غایت خفا و کمون است و آنچه را که ما از وجود ادراک می کنیم، وجود

مفهومی و انتزاعی است که عنوان از برای وجودات خاصه است، و این مفهوم عام بدیهی چون ذاتاً بسیط و از سنخ ماهیات نمی باشد، قابل تعریف نیست.

سرّ این مطلب آن است که مفهوم وجود اوسع از همه مفاهیم و صادق بر همه اشیاست؛ مثلاً مفهوم جوهر بر عرض و همین طور مفهوم اجناس عالیّه از اعراض؛ مثل مفهوم کمّ بر کیف صادق نیست و هکذا هر مقوله ای بر مقوله دیگر؛ علتش آن است که مقولات، اجناس عالیّه هستند و بین اجناس عالیّه، تباین به تمام ذات است و صدق دو متباین بر یکدیگر مستلزم تناقض است، ولی مفهوم وجود بر همه این متباینات صادق است.

بنابر اصالت وجود، این حکم در مصداق وجود هم جریان دارد؛ برای آن که ظهور و خارجیت جمیع مقولات متباینه از جواهر و اعراض به واسطه وجود است؛ به اعتبار انبساط و سعه و عمومیت خارجیه اصل حقیقت وجود، تمامی متباینات و متضادات ظهور پیدا می نماید، حتی سعه نور وجود شامل اعدام مطلقه و مضافه در موطن ادراک و ذهن نیز می شود و هرچه در خارج و ذهن تحقق پیدا نماید، خارج از نور وجود نیست؛ لذا عرفا اعیان ثابته را - به این معنی - از وجودات خاصه علمیه دانسته اند.

#### تنبيه

سرّ خروج مفهوم یا مصداقی از مقولات جوهریه و عرضیه، همانا صدق آن مفهوم و یا ظهور آن مصداق در اکثر از یک مقوله است و چون بین مقولات تباین و امتیاز به نفس ذات است و صدق متقابلین بر شیء واحد محال است، اگر مفهوم یا مصداقی بر دو مقوله صادق بود یا در دو مقوله وجود داشت، آن مفهوم یا آن مصداق بالذات داخل در مقوله ای نخواهد بود.

بنابر اصالت وجود نه تنها وجود مفهومی از سنخ ماهیات نیست، بلکه حقیقت خارجیه وجود هم خارج از مقولات و باعث ظهور و بروز مقولات جوهریه و عرضیه است؛ در احکام سلبیه وجود خواهد آمد که وجود نه جوهر است و نه عرض و

مع ذلک با جوهر، جوهر و با عرض، عرض است، وجود به حسب هویت خارجیۀ بسیط است، کما این که به حسب مفهوم هم أبسط البسائط است و سایر شؤونات خارجیۀ وجود از قبیل علم و قدرت و اراده، خارج از مقولات است.

و تحت این مسأله سرّ عظیمی است که بسیاری از اشکالات وارده در باب علم و قدرت را حل می نماید و جمهور چون از این نکته غفلت نموده اند، دچار اشکالات و محاذیری شده اند؛ چون مفهوم وجود از عوارض عامه همه اشیا حتی واجب الوجود - عزّ شأنه - است و تحت هیچ مقوله ای از مقولات نیست، أبسط الأشياء بوده و متصف به معانی جنسی و فصلی نمی شود.

محققان گفته اند: «التعريف للماهية وبالماهية»؛ معرفّ و معرفّ هر دو باید از سنخ ماهیات باشند، نه وجودات، وجود و عوارض وجود از سنخ ماهیات نیستند، پس وجود را نمی توان تعریف به حد کرد؛ چون جنس و فصل ندارد. و نظر به این که وجود از سنخ ماهیات نیست و مقسم از برای جنس و فصل و عرض عام و خاصه ماهیت است، وجود رسم هم ندارد.

وجود ضد ندارد؛ به جهت آن که در تعریف ضد، ماهیت مأخوذ است؛ مثل آن که گفته اند: «الضدان أمران وجوديان، لايجتمعان في موضوع واحد و بينهما غاية التخالف» امر وجودی ماهیت است؛ نه وجود و وجود بر همه متخالفات صادق است و تخالف با هیچ چیزی ندارد و به حسب مصداق هم ظهور أضداد به وجود است.

و همین طور وجود، ندّ ندارد و جمیع جهات متقابله؛ نظیر ظهور و خفا و اولیت و آخریت، در عین وجود مستهلک است، قوام و تحقق همه متقابلات و متمائلات و متضادات و مفاهیم متباینه به وجود است، تحقق و قوام وجود به نفس ذات اوست و ثابت خواهیم کرد آنچه در خارج و ذهن تحقق دارد، از کمالات و تجلیات و شؤونات ذاتیۀ اصل حقیقت وجود است. مفاهیم و اعیان ثابتۀ از تعینات همین حقیقت می باشد و به تبع حقیقت اصلیۀ وجود، در مقام واحدیت ثابت هستند و مستجنّ در غیب هویت وجودند.

## وهم و تنبیه

بعضی از محققان در شرح توحید شیخنا الأقدم، أعظم المحدثین حفظاً وأوثقهم درایه، الشیخ الصدوق- قدس سره- در اثبات مغایرت بین صفت و موصوف و این که اسما مخلوقند و مجعول، و صفت امکان ندارد عین موصوف باشد، گفته است:

فالعینة هذر من الكلام لأطائل تحته، فبطل مايقولون من أنّ الصفات بحسب المفهوم وإن كانت غير الذات، إلا أنّها بحسب الوجود ليست أمراً وراء الذات؛ أي إنّ ذاته الأحديّة هي بعينها صفاته الذاتيّة. ولعمري إنّ هذا القول إنّما نشأ من سوء فهم القوم بـ«الوجود» و«الشيئية»، وإلا فالقول بكون هذا المفهوم غير ذلك المفهوم، مع كونهما متحدین في الوجود متناقض. ونقول قولاً كلياً: إنّ القوم زعموا أنّ الوجود والعلم والحياة أمور مشتركة عرفية مقولة بالتشكيك على أفرادها، من الوجود الواجب والعلم العيني ويقولون: إنّ الذي هو ذات الباري من أفراد تلك العرضيات.<sup>۱</sup>

خلاصه اشکالات او یکی ابطال قول محققین است که گفته اند: صفات حق به اعتبار مفهوم اختلاف دارند، ولی به اعتبار وجود خارجی با ذات مقدسه حق متحدند، و دیگر آن که وجود و علم و قدرت مشترك لفظی هستند و خیال کرده است اشتراك معنوی در وجود، ملازم با ترکیب وجودات خاصه خارجی است و در بیان اشکالات خود خیلی با رعد و برق و طمطراق اهانت‌های بی شماری به محققان اهل فن روا داشته است، با آن که کسی که مدعی مکاشفه و کارش غور در اخبار اهل بیت است، باید نسبت به مشایخ علوم، خصوصاً علوم عقلیه و معارف ربانیه، احترام قایل شود؛ بالأخص کسانی که سمت استادی و ارشاد را نسبت به او داشته باشند؛ بر استاد استاد خود صدر المتألهین، در ضمن پاره‌ای از کلمات زیاد اهانت

۱. عبارت مذکور از کتاب شرح الأربعین با اندکی اختلاف نقل شده است. ر.ک: قاضی سعید قمی، شرح الأربعین، ص ۹۱-۹۲.

برای توضیح بیشتر رجوع شود به: قاضی سعید قمی، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۲۲؛ همان، ج ۳، ص ۱۰۷-۱۱۳.

کرده است،<sup>۱</sup> با این که سرچشمه این معارف او بوده است. قول به عدم اشتراك و عدم عینیت صفات را نسبت به ذات حق به کمال از عرفا نسبت می دهد،<sup>۲</sup> حتی در بعضی از موارد سنخیت بین علت و معلول رانفی کرده و پاره ای از تحقیقات خود را مدعی است که از روایات استظهار کرده است،<sup>۳</sup> در حالی که آن روایات دلیل بر مدعای او نیستند و تمسک به اخبار آحاد و ظواهر در اصول عقاید که در او قطع حجت است و لاغیر، مرضی ارباب تحصیل و محققان فن نمی باشد.

فنقول: جمیع صفات کمالیه از علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر، عین ذات حق می باشد و معنای عینیت این نیست که صفات به حسب معنی و مفهوم متحد باشند، تا آن که مفهوم علم و قدرت و سایر صفات مترادف گردند؛ بلکه جمیع صفات حق تعالی با تغایر مفهومی به وجود واحد موجودند و وجودش وجودی است که از او مفاهیم متعدده انتزاع می شود از قبیل علم و قدرت و اراده و سایر صفات.

سرّ این مطلب آن است که حق تعالی جامع جمیع کمالات و منبع جمیع خیرات است و هر کمالی در خارج، منبعث از آن ذات کروی جهاث است.

آنچه از نعت جلال آمد و از وصف جمال همه در روی نکوی تو مصوّر بینم

چنین وجودی که جامع جمیع کمالات بوده باشد، وجودی است صرف و مطلق و عاری از جمیع قیودی که به وجود حد می دهد؛ آن حقیقت محصور در امر معین نمی باشد و معنای عینیت صفات آن است که صفات متعدده در ذات حق، تمیز واقعی و نفس الامری ندارند؛ بلکه وجود واحد مجمع جمیع این صفات است، وجود واحد علم و قدرت و اراده است به نحوی که علمش عین قدرت، و اراده عین هر دو می باشد. مصداقاً نه مفهوماً. عدم تعقل این معنی و غفلت از سرّ حقیقت وجود، اشاعره و معتزله را به اشتباه عجیبی انداخته است و اشاعره

۱. ر. ک: قاضی سعید قمی، شرح الأربعین، ص ۴۹۲؛ شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۱۱۸ و ۲۴۷.

۲. شرح الأربعین، ص ۹۸-۱۰۰ و ۲۸۰.

۳. ر. ک: شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۲۵۲، ۲۵۳، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۶۶، ۴۶۸ و ۴۹۵؛

شرح الأربعین، ص ۹۴-۹۷.

صفات را زاید دانسته و معتزله از مقام ذات، نفی صفات کرده‌اند و قایل به نیابت شده‌اند.

در حقیقت حق، جمیع اسمای متقابل و اسمای لطیفه و قهریه و عشقیه و ذلیه به وجود واحد موجودند، و ظهور مظاهر مختلفه از سعدا و اشقیا به واسطه ظهور و تجلی اسمای حق می‌باشد.

گر به علم آیم دیوان ویم      ور به جهل آیم زندان ویم  
گر بگیریم ابر پررزق ویم      ور بخندیم، آن زمان برق ویم

\*\*\*

گر به صلح آیم عکس مهر اوست      ور به جنگ آیم عکس قهر اوست

\*\*\*

گر به خواب آیم مستان ویم      ور به بیداری به دستان ویم

\*\*\*

ما چه ایم اندر جهان پیچ پیچ      چون الف از خود چه دارد؟ هیچ هیچ  
غفلت از سرّ مجمعیّت وجود جمیع مفاهیم و معانی و صفات متغایره به حسب مفهوم را، سبب شده است که محقق، قاضی سعید بفرماید: <sup>۱</sup> «بطل مایقولون من أنّ الصفات الخ».

این که فرموده‌اند: صفات حق عین ذات او است؛ یعنی به حسب خارج، نه به حسب مفهوم، حقیقت حق تعالی، وجودی که منشأ جمیع مفاهیم حاکیه از کمال است می‌باشد؛ چون وجود هر چه تمامتر و سعه و اطلاق او کاملتر باشد، مجمعیّت او برای انتزاع مفاهیم و معانی تمامتر خواهد بود، و تصور حقیقت مراتب جوهر از جسم و شجر و حیوان و انسان، ما را به سرّ حقیقت وجود آگاه می‌سازد که تمام معانی موجوده به نحو تفریق در جسم و شجر و حیوان در وجود انسان جمع است، با آن که این مفاهیم به حسب معنی مختلفند.

قاضی سعید در ذیل کلام خود تصریح کرده است<sup>۱</sup> به این که معانی صفات ثبوتیه؛ مثل علم و قدرت و اراده برمی گردد به معانی سلبيه؛ حق عالم است؛ یعنی جاهل نیست، اگر مرادش آن است که ما از علم و قدرت - مثلاً - معنای صحیحی نمی فهمیم، این دروغ است؛ زیرا این مفاهیم از مفاهیم واضح می باشند و علم به معنای انکشاف در مقابل جهل است، البته علم - که انکشاف باشد - ملازم است با فقدان جهل و لکن مفهوم علم ملازم با فقدان جهل نمی باشد؛ النهایه مصداق این مفاهیم - نظیر مصداق وجود - اختلاف به شدت و ضعف و کمال و نقص دارند؛ مثلاً علم در حق تعالی واجب و اصل و در ممکنات فرعی و ظلی می باشد؛ نه آن که علم ما با علم حق دو سنخ مباین باشند، و عدم فرق و خلط بین مفهوم و مصداق قایل را به اشتباه انداخته است.

بعد فرموده است:

إنهم يقولون: هذا الوجود العام البدیهی من الأمور الاعتبارية، وله أفراد في الخارج، واحد منها وجود الواجب؛ ويقولون: صدق العام على أفراده عرضي؛ ولذا لم يعرف حقيقة الواجب، فنقول: قد أبطلنا كون الوجود من الأمور الاعتبارية حيث أبطلنا الاعتباريات والقول بالوجود الذهني، وثانياً القول بأن للوجود أفراداً، باطل؛ لأن الفرد هو الحقيقة الكلية مع قيد؛ لأن الكلية من عوارض الشيئية والوجود مقابل لها مساوق إيّاها.<sup>۲</sup>

اولاً غفلت کرده است از این معنی که دایر بین آکسنة و أفواه است که شیئیت دو معنی دارد: شیئیت ماهوی و شیئیت وجودی و شیئیت وجودی مساوق با وجود است.

در کتب محققین به طور تفصیل این معنی بیان شده است و چون وجود به حسب مفهوم أبسط البسائط است و از سنخ ماهیت نمی باشد، حقیقت وجود نه جنس دارد و نه فصل، و نه عرض عام است و نه عرض خاص، این وجود عنوانی هم، صدقش بر معنوی خود - که وجودات خاصه باشد - موجب ترکیب وجود خاص نمی شود؛ چون صدق عرض عام بر خارجیات موجب ترکیب نیست و مفاهیمی که از سنخ ماهیاتند،

۱. شرح الأربعین، ص ۹۴.

۲. همان، ص ۹۳، با اندکی اختلاف.

ملازم با ترکیب و تحدیدند و این که گفته می شود: وجود-مثلاً- در حق تعالی عین ذات و در ممکنات زاید است، معنایش آن است که اگر به فرض محال حقیقت حق در ذهنی از اذهان حاصل شود، وجود از عین ذات او انتزاع می شود.

وی در ذیل کلمات خود- که نقلش موجب تطویل است- وجود را مشترك لفظی دانسته و از برای وجود (مفهوم عام بدیهی صادق بر خارجیات از واجب و ممکن) فردی قایل نیست؛ کما این که علم و قدرت و سایر صفات را هم مشترك لفظی می داند.<sup>۱</sup>

ما به طور تفصیل اشتراك معنوی وجود و سایر مفاهیم را ثابت کردیم؛ چون قول به اشتراك لفظی مستلزم نفی سنخیت بوده و منجر به نفی علیت و معلولیت گردیده و ملازم با صحت اجتماع نقیضین و عدم استحالة ارتفاع نقیضین است. در ذیل کلام خود گفته است:

غاية ما في الباب لاجل أن يستخلص من مفساد زيادة الوجود و موانع كونه تعالى شيئاً ذا وجود، صح القول بأنه موجود لا كالموجودات، و شيء لا كالأشياء. و من أين انحصر القول بكونه سبحانه تعالى وجوداً و من أين ظهر أنه وجود مع أنه لم يرد في الأخبار والآثار إطلاق لفظ الوجود عليه.<sup>۲</sup>

اقول: هذا الإيراد من هذا المدعي المكاشفة في غاية السقوط. خلط بين مفهوم وجود و حقیقت خارجیة و مصداق وجود، قایل را در غلط انداخته است؛ در اخبار و آیات لفظ «کائن» و «حاصل» و سایر الفاظ مترادفه با وجود، به حق تعالی اطلاق شده است و این که در روایات وارد است: «إنه شيء لا كالأشياء»<sup>۳</sup> مراد این نیست که لفظ وجود و امثال آن مشترك لفظی بین حق تعالی و موجودات است؛ بلکه مراد آن است که حقیقت خارجیة وجود، صاحب مراتبی می باشد و افراد آن نظیر افراد متواطئه از ماهیات نیست؛ چون بعضی از افراد وجود، ممکن و حادث و متغیر و بعضی از افراد

۱. شرح الأربعین، ص ۹۴-۱۰۰.

۲. همان، ص ۴۰۳ و ۴۰۴.

۳. شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۰۷، الباب ۷، الحدیث ۸.

آن، مجرد و بعضی از افراد، واجب بالذات است که در غایت تمامیت می باشد. و توهم نشود که صرف اطلاق لفظ شیء بر حق تعالی و بر غیرش سبب شود که حق تعالی مثل ممکنات در معرض تغیر و زوال باشد.

و اما این که قول به اشتراك لفظی را به عرفا نسبت داده و استدلال نموده است به کلمات محیی الدین و غیر او، این هم تمام نیست و نیز نفی سنخیت بین حق تعالی و اشیا را هم مستند کرده است به قول اهل عرفان.

عارف و اصل کامل، صائِن الدین در تمهید القواعد فرموده است: «اعلم أنَّ الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنى».<sup>۱</sup> و قیصری در مقدمه شرح فصوص و سایر اکابر به این معنی تصریح کرده اند.

اما مسأله سنخیت، اصولاً اثبات سنخیت بین علت و معلول - علی ماهو حقه - اختصاص به اهل عرفان دارد و ما آن را به طور تفصیل ذکر خواهیم کرد.

صدرالدین قونوی، بلکه جمیع محققان از عرفا فرموده اند: «إنَّ الشيء لا يصدر عنه ولا يثمر ما يضافه وببینه علی اختلاف ضروب الأثمار».<sup>۲</sup>

وفی الفصوص:

إنَّه تعالى ظاهر من حيث ذاته، ومظهر من حيث أفعاله، وهو الظاهر والمظهر بمعنى أنَّ شيئاً منهما ليس من غيره.<sup>۳</sup>

و بیان این مطلب در فصول بعدی به تفصیل خواهد آمد و اثبات خواهیم نمود که قول به وحدت شخصی در دار وجود، منافات با اصل علیت و معلولیت و بعث رسل و انزال کتب ندارد. و اما این که در کلام بعضی وارد است: وجود هم مشترك معنوی و هم مشترك لفظی است، وجه آن را بیان خواهیم نمود.

۱. تمهید القواعد، ص ۵۵. کلام مذکور از ماتن ابوحامد اصفهانی است.

۲. مصباح الأنس، ص ۲۸.

۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۵۱.

## وجود ذهنی

تصور هر شیء عبارت از حصول مفهوم آن شیء در ذهن و نفس بر طبق خارج است؛ یعنی اگر ما بخواهیم زید را تصور کنیم، باید صورتی از زید خارجی به وجود ظلی در ذهن ما حاصل شود، به طوری که بر زید خارجی صادق و زید معنوی و صورت ذهنیه عنوان از برای خارج باشد. این معنی در مفاهیم و ماهیات تمام است و همیشه مفاهیم تارةً به وجودی اصیل و خارجی تحقق پیدامی نمایند و تارةً به وجود ذهنی و ظهور ظلی، و ماهیت در این دو نحوه از وجود، محفوظ است و چون برای حقایق وجودیه یک طور از وجود، بیشتر امکان ندارد و از برای وجود، وجودی متصور نیست، این معنی در وجود محال است.

به تقریر آخر ماهیت گاهی در ذهن حاصل می شود و گاهی در خارج، وجود خارجی عبارت است از وجود منشأ اثری، این معنی در وجود جاری نمی باشد؛ چون وجود، وجودی زاید بر خود ندارد که محفوظ باشد در دو نحوه از وجود؛ وجود خارجی اگر در ذهن حاصل شود یا آثار مطلوبه از آن وجود بر او مترتب می شود، یا نمی شود، اگر آثار خارجی بر وجود ذهنی مترتب شود، وجود ذهنی نیست؛ به علت آن که وجود ذهنی آن است که آثار نداشته باشد و ترتب آثار خارجی بر وجود ذهنی مستلزم انقلاب است، اگر آثار خارجی مترتب

نشود، وجود خارجی ادراک نشده است و آنچه را که ما ادراک می‌نماییم عبارت است از مفهوم انتزاعی وجود که از اعراض عامه و معقولات ثانویه می‌باشد؛ نه حقیقت وجود. وجود عام و مطلق مفهومی، ذاتی از برای افراد خارجی وجود نمی‌باشد.

### تنبیه

احاطه به حقایق وجودیه به علم حصولی ارتسامی ممتنع است. شهود حقیقت وجود به حسب علم حضوری منحصر است به علم مجرد به ذات خود، یا علم علت به معلول خود و علم معلول مجرد به علت خود، یا علم عقول عرضیه و موجودات برزخیه در قوس صعود و نزول به یکدیگر، و چون مجرد از ماده جسمانی، مانع از ادراک در ذات او نیست، عقول عرضیه و موجودات برزخیه به جهت صفای ذات و تمامیت حقیقت و کمال ایمان به حکم «المؤمن مرآة المؤمن»<sup>۱</sup> هرکدام آینه اند از برای ذات دیگری و از برای آنها دو علم است: یکی شهود خود و رفیق خود را در علت، به علم اجمالی و دیگری رؤیت هرکدام دیگری را در مرآت وجود خود به علم تفصیلی که منبعث از همان علم اجمالی است. حکمای مشاء نه این قسم از وجودات را قایلند و نه این نحوه از علم را.

از این بیانات ظاهر شد که وجود قابل تعریف نیست و تعاریف منحصر است به ماهیات و مفاهیم، و جمیع اوصاف ماهیات به حسب ذات، از حقیقت وجود مسلوب است، پس وجود متصف به کلیت و جزئیت و عموم و خصوص و اطلاق و تقید مفهومی ماهوی نمی‌شود.

حقایق وجودیه امورات مخفیة از عالم ذهن و وعای ادراکند، وجودات مقیده به واسطه تقید آنها به ماهیات به تبع ماهیات - بنحو من الأنحاء - مدرک می‌شوند و ماهیات شبکه اند از برای صید وجودات؛ (کرده اند این تله در خاک

که عنقا گیرند)، ولیکن حاق حقیقت وجود مدرک نمی شود و مقید به قیدی نیست:

نه اشارت می پذیرد نه عیان      نه کسی زو نام دارد نه نشان

\*\*\*

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست      آنقدر هست که بانگ جرسی می آید

## بساطت حقیقت وجود

صدرالمتألهین - اعلی الله مقامه - در بیان این مطلب که حقایق وجودیه تقوم به جنس و فصل ندارند، فرموده است:

حقایق وجودیه، امور بسیطه هستند و تقوم به جنس و فصل ندارند؛ برای آن که در جای خود مبرهن گردیده است که احتیاج و افتقار جنس به فصل، در تقوم ذات جنس نمی باشد؛ بلکه احتیاج جنس به فصل در تحصیل وجودی و تقرر خارجی است؛ فصل به اعتبار بعضی از ملاحظات تفصیلیه عقلیه، به منزله علت مفیده جنس است؛ بنابراین اگر برای حقیقت وجود جنس و فصلی باشد، جنس او یا حقیقت وجود، یا ماهیتی معروض وجود است؛ بنا بر اول لازم می آید که فصل مفید معنای ذات جنس باشد و فصل مقسم جنس، مقوم جنس شود و این خلف است؛ بنا بر ثانی حقیقت وجود یا فصل است، یا چیز دیگر، بنا بر هر دو تقدیر خرق فرض لازم می آید؛ به علت آنکه طبایع محموله به حسب خارج متحدند و به حسب معنی و مفهوم مختلفند و در این جا امر این نحو نمی باشد.<sup>۱</sup>

بیان مطلب این محقق عظیم آن است که جنس و فصل نسبت به یکدیگر عارض و معروضند، جنس از برای فصل عرض عام و فصل نسبت به جنس عرض خاص است

و معنای عروض در این جا عروض به حسب شیئیت مفهومی است - که لحوق أحد المفهومین بر دیگری باشد - نه عروض خارجی که مستلزم وجود خارجی معروض باشد؛ مثلاً مفهوم حیوان جنسی به حسب نفس مفهوم، تام و تمام و متضمن جمیع اجزا و مقومات نفس ذات خود می باشد و مفهوم ناطق از حقیقت حیوان خارج است و لاحق، عارض می شود فصل بر جنس به اعتبار ابهام و تردد جنس بین امورات کثیره، و به صرف لحوق تحصیل می دهد معنای جنس را.

به عبارت دیگر معنای حیوان جنسی عبارت از جسم نامی حساس متحرك بالإرادة است، و تمامیت هویت مفهومی حیوان به همین اجزا می باشد؛ طبیعت جنسیه امر مبهم و محتمل بین امورات کثیره است و این ابهام به حسب وجود خارجی می باشد و فصل، جنس را از ابهام خارج نموده و جنس به عروض فصل تحصیل پیدامی نماید. همین طور مفهوم حیوان خارج از حقیقت ناطق است و به حسب مفهوم، داخل در هویت ناطق نیست و بعد از لحوق و عروض این دو مفهوم بر یکدیگر، دو جزء جوهری می شوند از برای تحصیل انسان که نوع باشد و چون هریک از جنس و فصل خارج از حقیقت یکدیگر و عارض بر یکدیگرند، محققین منشأ حمل فصل را بر جنس، اتحاد وجودی و تحصیل خارجی دانسته و گفته اند: حمل فصل بر جنس حمل شایع صناعی است با آن که ناطق و حیوان از اجزای حدیه انسان هستند.

سرّ آن که جنس در مقام تحصیل خارجی احتیاج به فصل دارد، نه به حسب تقرر ماهوی، آن است که ماهیات دو اعتبار دارند: یکی مقام تقرر ماهوی و دیگری مقام تقرر خارجی و چون وجود و تحصیل خارجی امری زاید بر حقایق ماهویه است و داخل در حقیقت آنها نیست، باید منشأ و جهت خارجی آنها غیر از ثبوت و شیئیت ماهوی آنها باشد ولیکن چون حقایق وجودیه وجودی زاید بر ذات خود ندارند، اگر حقیقت وجود جنس داشته باشد و آن جنس، حقیقت وجود باشد چون وجود حقیقت واحده است، لازمه اش آن است که فصل داخل در حقیقت جنس باشد و جنس و فصل به حسب معنی متحد باشند و لازم می آید که محصل وجودی او، مقوم ذات و داخل در حقیقت او باشد و فصل مقسم - که خارج از حقیقت جنس بود و حیوان

جنسی را به انواع متعدده تقسیم می نمود. به تمام معنی داخل در مفهوم حیوان و مقوم معنای جنسی باشد، و این عبارت از انقلاب فصل مقسم به مقوم می باشد. این بود بیان توضیح فرمایش اول صدرالمآلهین.

اما توضیح محذور ثانی که جنس ماهیتی معروض حقیقت وجود باشد، نظر به این که اجزای نوع؛ مثل حیوان و ناطق که - اجزای قوامی انسان نوعی هستند - بر نوع حمل می شوند به حمل شایع صناعی، ملاک حمل شایع تغایر مفهومی و اتحاد خارجی است و حمل می شود نوع بر اجزا؛ مثل حمل انسان بر حیوان و ملاک حمل اتحاد خارجی است و تغایر مفهومی؛ یعنی باید موضوع؛ مثل انسان و محمول؛ مثل حیوان در مقام حمل، تغایر مفهومی و اتحاد خارجی داشته باشند، اگر حقیقت وجود معنای نوعی شد و جنس و فصل داشت و جنس ماهیتی شد معروض حقیقت وجود؛ فصل یا حقیقت وجود است، یا چیز دیگر معروض حقیقت وجود، لازم می آید که شرایط حمل منتفی باشد؛ برای آن که اجزای محموله در حمل حیوان بر انسان و حمل ناطق بر انسان باید به حسب مفهوم تغایر و به حسب مصداق متحد باشند و در این جا اجزای محموله - بنابر آن که فصل، حقیقت وجود باشد - متحدند به حسب معنی، نه متغایر.

### تلخیص و توضیح

اگر از برای حقیقت وجود جنسی باشد، آن جنس یا حقیقت وجود است، یا غیر حقیقت وجود که ماهیت باشد، جایز نیست که جنس، حقیقت وجود باشد؛ به علت آن که جنس به اعتبار مفهوم و ذات احتیاج به فصل ندارد، بلکه احتیاج او به فصل در تحقق و تحصیل است، به همین علت می توان جنس را به نحو تفصیل ملاحظه کرد، بدون ملاحظه فصل و چون وجود و هستی در حقیقت وجود زاید بر ذات وجود نمی باشد، اگر چنین حقیقتی جنس باشد و احتیاج به فصل داشته باشد، لازم می آید آن فصلی که مقسم این جنس می شود، بعینه محصل وجودی او باشد. اگر حقیقت وجود جنس باشد از برای حقیقت وجود، لازم می آید که بین جنس و

نوع فرقی نباشد، درحالی که اجزای محموله؛ مثل جنس که حیوان باشد و فصل که ناطق است باید به حسب معنی متغایر و به حسب مصداق واحد باشند، و إلا شرایط حمل موجود نخواهد شد و نمی شود که جنس حقیقت وجود ماهیتی از ماهیات باشد؛ به علت آن که فصل این جنس، حقیقت وجود یا ماهیتی از ماهیات است؛ بنابراین که جنس، ماهیتی از ماهیات و فصل، حقیقت وجود باشد، لازم می آید که جهت مغایرت فصل با جهت اتحاد او یکی باشد.

بنابر این محذورات، حقایق وجودیه جنس ندارند و چون فصل در مرکبات توأم با جنس است فصل هم ندارند؛ (کلّ ما لا جنس له لا فصل له) روی این بیان وجود معنای نوعی نمی باشد.

اما توضیح فرمایش صاحب أسفار که فرمود: «الفصل كالعلة المفيدة لمعنى ذات الجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية»؛<sup>۱</sup> چون جنس و فصل موجود واحدند و بین آنها علیت و معلولیت در خارج نمی باشد و علیت و معلولیت بین آنها به تفصیل و تمیز معنای جنسی از معنای فصلی می باشد، فصل اخذ می شود از صورت و صورت به مذاق مشاء - که ترکیب ماده و صورت را انضمامی می دانند - شریک علت از برای وجود شخصی ماده است و ماده هم مأخذ جنس است؛ بنابراین صورت، مثل علت مفیده جنس است به این ملاحظه که ملاحظه بشرط لائی باشد.

### تکمیل

- اگر برای حقیقت وجود جنس باشد و آن جنس هم حقیقت وجود باشد، لازم می آید انقلاب جنس به فصل، و این خلاف فرض است از سه جهت:
- ۱- جنس احتیاج به فصل دارد در تحصیل وجودی، در این صورت مستغنی از فصل است.
  - ۲- محتاج است به حسب تقوم، لازم می آید در این فرض استغنی او از فصل.

۳- لازم می‌آید که داخل باشد در حقیقت فصل، درحالی که جنس عارض بر فصل است و هر عرضی خارج از حقیقت معروض می‌باشد.

صدرالحکما در آخر برهانی که برای نفی جنس از حقیقت وجود اقامه فرموده و ذکر شد، فرموده است:

لأنَّ الطبائعَ المحمَّولةَ متَّحدةَ بحسبِ الوجودِ ومختلفةَ بحسبِ المعنى والمفهوم، وهما نالِيسَ الأمرِ كذلك. وإيضاً يلزمُ تركيبُ الوجودِ الذي لا سببَ له بوجهٍ من الوجوه.<sup>۱</sup>

به طور تفصیل بیان کردیم که اجزای نوع حمل می‌شود بر نوع به حمل شایع صناعی و ملاک حمل شایع، اتحاد وجودی می‌باشد؛ اگر حقیقت وجود جنسی داشت که آن جنس ماهیتی از ماهیات معروض حقیقت وجود بود؛ اتحاد به حسب وجود و اختلاف به حسب مفهوم - که از شؤونات طبایع محموله است - در مورد موجود نمی‌باشد؛ به علت آن که جنس، اگر ماهیت و فصل، وجود و نوع هم، حقیقت وجود شد، هم شرط اختلاف مفهومی مفقود است و هم اتحاد خارجی؛ اگر فصل هم ماهیتی از ماهیات شد و نوع - علی‌ماهو المفروض - حقیقت وجود بود، اختلاف به حسب مفهوم حاصل است ولیکن اتحاد خارجی مفقود است؛ به علت آن که برای وجود، وجودی زاید بر ذات موجود نمی‌باشد که به حسب خارج، این وجود زاید متحد با اجزای حدیه خود که جنس و فصل است، باشد.

### نقل و تایید

جمع زیادی از متأخرین حکما و محققین اهل معرفت، در نفی جنس و فصل از حقایق وجودیه - به همان تقریبی که ذکر کردیم - فرمایش حکیم یگانه، صدرالملة والدین، صدرالحکما را بیان فرموده‌اند.

دانشمند محقق، ملا محمد اسماعیل بن محمد سمیع اصفهانی - رحمه الله تعالی علیه - استاد محقق سبزواری در حواشی بر شوارق گفته است:

اعلم أنّ للوجود حقيقة ومفهوماً وأنّ كلّاً منهما لاجنس له، وأمّا أنّ حقيقة الوجود لاجنس لها؛ فلأنّه لو كان لها جنس، فجنسها لا يخلو إمّا أن يكون حقيقة الوجود أو ماهية من الماهيات وعلى الأوّل يلزم كون الفصل المقسّم مقوّمًا؛ لأنّه قد قرّر في موضعه أنّ الجنس لا يفتقر إلى الفصل في ذاته، بل في تحصيله ووجوده؛ فإذا كان حقيقة الوجود جنساً ولا شكّ أنّه ليس لحقيقة الوجود وجود زائد، كان مفتقراً في ذاتها إلى الفصل فيكون المقسّم مقوّمًا.<sup>۱</sup>

ملخص فرمایش این دانشمند آن است که برای وجود حقیقت و مصداقی است و مفهومی که عنوان آن مصداق است و هر دوی اینها جنس ندارند، اما این که حقیقت وجود جنس ندارد؛ برای آن که اگر برای وجود جنس باشد، جنس او یا حقیقت وجود است، یا ماهیتی دیگر از ماهیات؛ بنا بر اول که جنس حقیقت وجود باشد، لازم می آید که فصل مقسّم، مقوم باشد؛ زیرا در محل خود ثابت شده است که جنس در ذات خود محتاج به فصل نیست، بلکه در مقام تحصیل و وجود خارجی محتاج به فصل است، در صورتی که برای حقیقت وجود جنس باشد، شکی نیست که وجود دارای وجودی زاید بر ذات خود نمی باشد که در مقام ذات محتاج به فصل باشد، پس فصل مقسّم، مقوم می باشد.

این بیان همان بیانی است که مرحوم آخوند ملاصدرا فرموده است و ما توضیح دادیم.

حکیم فرزانه آخوند ملارضای تبریزی در حواشی مشاعر فرموده است:

الوجه في أنّ الحقایق الوجودية بسیطة، أنّه لولاه لكان له جنس فیتصور حیثیث ثلاثة وجوه؛ لأنّ جنسها إمّا أن يكون حقيقة الوجود أو غيرها أي ماهية من الماهيات، وعلى الثاني إمّا أن يكون فصلها هو الوجود أو امر آخر وكلّها باطل؛ أمّا الأوّل - وهو أن يكون جنس الحقيقة، هو الحقيقة - للزوم مفساد: منها أن يكون الفصل المقسّم مقوّمًا، بيانه أنّه قد تقرّر في المیزان أنّ افتقار الجنس إلى الفصل ليس في تقوّمه وإلا لما أمكن ملاحظة معنی

جنسیّ مع قطع النظر عن الفصل، والتالي باطل بلاریب، بل في أن يوجد ويتحصّل بالفعل، والفصل لابدّ وأن يكون مفيداً لوجود الجنس لا لنفسه أو لأجزائه.

و بعد هذا القول نقول: إذا كان الجنس هو حقيقة الوجود لكان وجوده زائداً عليه؛ إذ ليس للوجود وجوداً زائداً على نفسه، فكان الفصل المفيد لوجود مفيداً لعينه، وهذا لما عرفت من أنّ الفصل ليس مفيداً لعین الجنس ولا لأجزائه.<sup>۱</sup>

ترجمه کلام این حکیم: وجه بساطت حقیقت وجود آن است که اگر حقیقت وجود بسیط نباشد، باید برای او جنسی باشد و در صورتی که وجود جنس داشته باشد، سه وجه در او متصور است؛ زیرا جنس حقیقت وجود یا حقیقت وجود است، یا ماهیتی از ماهیات؛ بنابر آن که جنس، ماهیتی از ماهیات باشد، فصل او یا وجود است، یا امری دیگر غیر از وجود، و همه این شقوق باطل است؛ بنابر اول لازم می آید جنس حقیقت وجود، نفس حقیقت وجود باشد، این امر مستلزم مفاسدی است:

یکی از آن مفاسد آن است که لازم می آید فصل مقسّم، مقومّ باشد.

بیان این مطلب آن است که در علم میزان مقرر شده است که افتقار جنس به فصل در تقوّم جنسی نیست، و الاً باید ملاحظه معنای جنسی با قطع نظر از فصل ممکن نباشد و این امر باطل است، بلکه احتیاج جنس به فصل در تحقق خارجی است؛ پس باید فصل، مفید وجود جنس باشد، نه مفید ماهیت و نفس مفهوم جنس یا اجزای جنس، بعد از وضوح این مطلب می گوییم: اگر جنس، حقیقت وجود باشد، باید وجودش عین او باشد، برای آن که از برای وجود، وجود زاید بر نفس وجود نیست، پس بنابر این، فصل مفید وجود، مفید نفس ماهیت جنس می شود.

این تقریر هم مأخوذ از کلام آخوند است، بلکه شرح فرمایش صدرالمتألهین می باشد و به همین تقریب این مطلب را حکیم بارع متأله، شیخنا الأقدم، مرحوم ملاعلی نوری در حواشی اسفار و حکیم متبحر، مرحوم حاج محمد جعفر لنگرودی

در شرح مشاعر آخوند<sup>۱</sup>، و حکیم ماهر و عارف کامل، حاج ملاهادی سبزواری-رحمهم الله تعالی- در احکام سلبیه وجود بیان فرموده اند:

لا شيء ضده ولا ما مثله وليس جزءاً وكذا لاجزاء له إذ قلب المقسم مقوماً أو القوام من نقيض لزماً.<sup>۲</sup>

صاحب منظومه در وجه قلب مقسم به مقوم فرموده است:

لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل، لكان جنسه إماماً الوجود، فيلزم الأول؛ إذ قد تقرر أنّ كلاً من الجنس والفصل عارض للآخر، فحاجة الجنس إلى الفصل ليس في قوام ذاته، بل في تحصيله فالفصل بالنسبة إلى الجنس مقسم لا مقوم.<sup>۳</sup>

### تلخیص

مراد محققین بعد از صدر المتألهین که متعرض این مطلب شده اند، به طور تلخیص آن است که اگر وجود معنای نوعی باشد، باید ترکیب داشته باشد از جنس و فصل، جنس او یا حقیقت وجود است یا ماهیتی از ماهیات که معروض وجود است؛ بنابر اول لازم می آید انقلاب مقسم به مقوم، بیان ملازمه همان بود که ذکر کردیم؛ بنابر آن که جنس حقیقت وجود، ماهیتی از ماهیات معروضه وجود باشد، حقیقت وجود یا داخل در ماهیت نوعیه است یا خارج از آن؛ بنابر آن که حقیقت وجود داخل در ماهیت نوعیه باشد، متعین است که باید فصل باشد؛ چون جنس، ماهیت است و مفروض آن است که حقیقت وجود داخل در ماهیت نوعیه است، پس باید حقیقت وجود فصل و مقوم نوع باشد؛ بنابر ثانی- که حقیقت وجود امری خارج از ماهیت نوعیه و فصل او هم ماهیتی از ماهیات باشد- لازم می آید خرق فرض در ماهیت مفروضه مرکبه و فصل او ماهیت دیگری است غیر حقیقت وجود، لازمه این معنا خلف فرض است؛ به جهت آن که مفروض آن بود که حقیقت وجود معنای نوعی

۱. محقق لاهیجی، شرح رساله المشاعر، ص ۱۶- ۲۱.

۲. شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۴۱ و ۴۲.

۳. همان، ص ۴۲.

می باشد که متلثم الذات از جنس و فصل است .

و اما لزوم خلف بنا بر این که حقیقت وجود فصل باشد، از آن جایی که فصل تمام حقیقت نوع است، باید جنس که ماهیت معروضه وجود باشد، از حقیقت وجود خارج شود و به صرف خروجش از فصل لازم می آید خروجش از نوع؛ چون فرض ما آن است که نوع عین فصل است، روی این بیان جنس به حسب وجود و به حسب ماهیت متحد با نوع نمی شود، بنا بر این حمل صحیح نمی باشد.

و اما لزوم این مفسده بنا بر تقدیر آن که حقیقت وجود امری خارج از جنس و فصل باشد؛ (یعنی نه جنس حقیقت وجود باشد و نه فصل و نه نوع)، لازم می آید تکرر و ثنی حقیقت واحده که حقیقت واحده تارة نوع و تارة غیرنوع باشد و علاوه بر اینها چگونه ممکن است شیء از سنخ مباین خودش ترکیب شود.

### نقل و اشکال

مرحوم قدوة الإلهیین، آقاعلی مدرس زنوری-قدس سره- بر جمیع این وجوهی که در شرح و پیرامون فرمایش صدر المتألهیین بیان کرده اند، مناقشاتی وارد ساخته است. در بدایع الحکم گفته است:

استادان ناظران بر این برهان قویم الأركان که از مصدر تأله، صدر المتألهیین -قدس سره- صادر بود، او را به بیاناتی که ذکر شد تقریر فرموده اند، در نظر نگارنده این حروف، این تقریر خالی از مناقشت نباشد؛ زیرا که بطلان تقویم فصل مقسم، ذات و حقیقت جنس را و فرق میان فصل مقسم و مقوم به این که افتقار جنس به اول در قوام ذات نباشد، بلکه در تحصیل وجود بود و بس و افتقار به دوم در تقویم ذات بود فقط، اگرچه افتقار در تقوم ملازم افتقار در وجود باشد، پس در باب تقوم، افتقار اولی به ذاتیات باشد، و افتقار در وجود به علت خارجه در آن باب ثانوی بود، در سنخ ماهیات مسلم بود نه در سنخ وجود؛ زیرا که وجودات ماهیات بر ذوات آنها زاید بود؛ لذا محصل وجودات آنها غیر مقوم ذوات ماهویه آنها باشد و از آن جا که وجود، موجود بالذات بود و او را در مرتبه ذات و تمام حقیقت

جز موجودیت چیزی نباشد، محصل وجودی او - بعینه - مقوم ذات او باشد و افتقار او به چیزی در تحصیل وجودی - بعینه - افتقار او بود به آن چیز در تقوم ذاتی، و چون اهل میزان، طرق اکتساب فکری را بیان کنند و از این جهت نظر ایشان به علم حصولی تجدیدی ارتسامی - که در ماهیات و مفاهیم بود - متصور باشد - چنان که تصریح فرموده اند - و در فلسفه کلیه نیز در مباحث ماهیات، انظار متألهین مقصور بر احکام ماهیات بود و آنچه در علم میزان و فلسفه کلیه در این مطلب بیان فرموده اند، حکم ماهیات باشد نه وجود، پس اگر فرض شود که وجود جنس باشد، این احکام در او جاری نشود و این حکم در او مسلم نباشد و حکم او در این باب، نه در فلسفه کلیه مقرر باشد و نه در میزان؛ بلکه اگر وجود جنس بود محصل وجود او - بعینه - مقوم و مقرر حقیقت او باشد، چنان که - بنا به مذهب حق که جاعلیت و مجعولیت در سنخ وجود باشد - هر جاعل بالذات را نسبت به مجعول بالذات همین حکم باشد.

و در نظر نگارنده چنین آید که مراد صدرالمتألهین از مقوم که در قبال مقسم ذکر می فرمایند، محتاج الیه ذات در اصل قوام بر سبیل اطلاق نباشد تا جاعل بالذات را نیز نسبت به مجعول بالذات و فصل را نسبت به جنس - در صورتی که جنس وجود باشد - شامل شود، بلکه مراد از مقوم ذاتی به معنی اخص بود در اصطلاح اهل میزان و او، عبارت از شیئی باشد که داخل در ذات حقیقت مرکبه بود؛ مثل ناطق نسبت به انسان و حساس نسبت به حیوان، و او را از علل ماهیت خوانند در مقابل علت وجود، و از این جهت اهل میزان فصل مقوم را ذاتی اخص که داخل در ذات بود، شمرند و فصل مقسم را در اعراض خاصه داند نسبت به جنس، و چون اقامه برهان و لزوم محال بعد از فرض ترکیب وجود بود از جنس و فصل، و از بیانات سابقه صدرالمتألهین آشکار باشد که وجود، حقیقت واحده بود و مقصود، بساطت وجودات بماهی وجودات باشد؛ نه بماهی محدوده بحدود الماهیات، و وجودات بماهی وجودات عین حقیقت وجود بود، پس کلام در این موضوع در بساطت حقیقت وجود باشد، چنان که در ذیل همین فصل تصریح به

حقیقت وجود کند، و در فصل بعد از این فصل نیز می فرمایند: «فی آن حقیقة الوجود لا سبب لها»<sup>۱</sup>.

تمام شد موضع حاجت از کلام این محقق - قدس الله عقله -.

قبلاً بیان شد که ماهیات چون در مرتبه ذات غیر از ذاتیات خود چیزی را واجد نیستند و تمامی جهاتی که مربوط به امر خارج از اجزای ذات ماهیات است، به سلب بسیط تحصیلی از ماهیت سلب می شود، اگر ماهیتی به حسب نفس ذات تمام و به حسب وجود خارجی امری مردّد بین انواع کثیره بود، آن را جنس می نامند و ابهام جنس فقط به حسب وجود خارجی است.

فصول، محصل وجودی اجناس هستند؛ برای آن که جهت ماهوی جنس امری است و جهت تعین و خارجیت و وجود او امری است آخر، و چون وجود و تعین، امری زاید بر ذات اجناس است، لذا مقوم ذات و مقرر حقیقت جنس غیر از محصل و معین وجودی اوست ولیکن اگر وجود را - فرضاً - جنس دانستیم، چون وجود، وجودی زاید بر ذات خود ندارد که به یک لحاظ مبهم و به لحاظ دیگر به واسطه جهات خارجیّه از ذات معین باشد، روی این فرض باید محصل وجودی و علت خارجی او بعینه مقوم ذات و جوهر ماهیت او باشد؛ نه در فلسفه این معنی را توضیح و تحقیق کرده اند و نه در میزان؛ چون علم میزان طرق اکتسابات فکری را بیان می نماید، نظر میزانی مقصور به علوم مرتسمه - که جهات صور اشیا باشد - نه حقیقت خارجیّه وجودات.

البته این مناقشه در بعضی از فروض شق دوم اشکال هم وارد می آید، صاحب این اشکال این مناقشه را به شارحین کلام صدر المتألهین نموده است و عقیده دارد که شارح، فرمایش آخوند را غلط شرح کرده اند؛ و منظور آخوند را طور دیگر شرح می دهد و بیان می کند؛ ما اول کلام صدر المتألهین و سپس توجیه این حکیم بزرگ را نقل می نمایم تا مطلب کاملاً آشکار شود. صدر المتألهین در اوایل امور عامه

اسفار می فرماید :

اعلم أنّ الحقایق الوجودیة لا یتقوم من جنس وفصل و بیان ذلك ، بعد ماتقرر فی علم المیزان أنّ افتقار الجنس إلى الفصل ليس فی تقوّمه من حیث هو هو ، بل فی أن یوجد ویحصل بالفعل ؛ فإنّ الفصل كالعلة المفیده للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصیلیة العقلیة هو أنّه لو كان لحقیقة الوجود جنس وفصل ، لكان جنسه إما حقیقة الوجود ، أو ماهیة أخرى معروضة للوجود ، فعلى الاول یلزم أن یكون الفصل مفیداً لمعنی ذات الجنس ، فكان الفصل المقسم مقوّم<sup>۱</sup> .

ترجمه این کلام آن است که حقایق وجودیه متقوم به جنس و فصل نیستند ؛ چون در علم میزان مقرر شده است که احتیاج جنس به فصل در تقوم ماهوی و ذات من حیث هو هو نمی باشد ، بلکه احتیاج جنس به فصل در مقام تقرر و تحصیل وجودی است ؛ فصل مثل علت مفیده جنس است به اعتبار بعضی از ملاحظات . بعد می فرمایند : اگر برای حقیقت وجود جنس و فصلی باشد ، جنس او یا حقیقت وجود و یا ماهیتی دیگر که معروض وجود است می باشد ؛ بنا بر اول لازم می آید که فصل مفید معنای ذات جنس باشد ، پس فصل مقسم مقوم می شود .

این که فرموده اند : در علم میزان مقرر شده است که حاجت جنس به فصل در قوام ذات نیست ، بلکه جنس در تحصیل خارجی احتیاج به فصل دارد ، مرادش آن است که چون وجود ماهیات زاید بر ذات آنهاست ، ممکن است فصل جنس را - که به حسب ذات تمام است - تحصیل بدهد ؛ ولی جنس اگر حقیقت وجود شد ، باید محصل و معین خارجی او مقوم ذات او باشد ؛ چون وجود ، وجودی زاید بر ذات ندارد .

از این بیان معلوم می شود که وجود نمی شود امری مبهم و محتمل و مردد باشد و معنای جنسی باید به قیاس به انواع خود امری مبهم و لامتحصل باشد ، و این امر در وجود نمی آید .

## مرحوم آقا علی فرموده است :

برهان آخوند را باید این نحوه تقریر کنیم : اگر وجود مرکب باشد از جنسی و فصلی که مقسم آن جنس و جنس او نیز وجود بُود، آن جنس نیز مرکب باشد از جنس و فصلی که مقسم آن جنس بُود، زیرا که جنس او - به فرض حقیقت وجود باشد و فصل مقسم آن جنس - بعینه - همان فصل بُود که مقسم جنس اول باشد؛ زیرا که وجود حقیقت واحده بُود، پس لازم آید که فصل مقسم جنس که خارج از ذات او باشد و عرض خاص او بُود، مقوم ذات و داخل در حقیقت او باشد، پس اجتماع متنافیین در ذات واحده از جهت واحده و نسبت فارده لازم آید؛ زیرا که نسبت به شیئی و ذات واحده که جنس باشد، خواهی بگو: حقیقت وجود هم داخل باشد و هم داخل نباشد، بلکه از آن جا که جنس داخل در نوع بُود و نوع خارج از جنس، و نوع و جنس - به فرض - هریک حقیقت وجود باشد، لازم آید که حقیقت وجود نسبت به حقیقت وجود هم داخل باشد، هم خارج و هم لازم آید فصلی که به فرض اول مقوم وجود بود، در فرض دوم که جنس نیز حقیقت وجود باشد، مقسم وجود بُود؛ پس خلاف فرض هم در مقوم لازم آید و هم در مقسم، و اگر هردو مفروض مطابق واقع بود، اجتماع متنافیین در هردو لازم آید، چنان که به اندک تأملی آشکار شود.<sup>۱</sup>

مطلبی را که این محقق در شرح کلام صدرالدین بیان کرده است، منافات صریح با تصریح خود صدر المتألهین دارد؛ آخوند در کلام خود تصریح فرموده است که در علم میزان ثابت شده است که احتیاج جنس به فصل در تحصیل خارجی است و جنس را در این جا همان معنایی گرفته است که اهل میزان گفته اند؛ لذا در بیان مطلب خود فرموده اند: اگر حقیقت وجود جنسی داشته باشد و آن جنس، وجود باشد، چون احتیاج جنس به فصل در تحصیل است و وجود حقیقت واحده است، باید محصل وجودی او مقوم ذاتش باشد و این همان انقلاب فصل مقسم به مقوم است و نمی شود

فصل، مقوم ذات و معنای جنس باشد، اگر اشکال و مناقشه تمام باشد به کلام آخوند هم وارد است، و بیانات متأخرین با فرمایش آخوند مغایرت ندارد.

### کشف و إنارة

محققان از فلاسفه در مباحث امور عامه برآنند که جنس را - که عبارت باشد از ماهیت محتمله و مردده قابل انطباق بر کثیرین - از ماده، و فصل را - که محصل وجودی آن جنس باشد - از صورت انتزاع می نمایند و فرق بین جنس و فصل و ماده و صورت را به بشرط لائی و لابشرطی گرفته اند، و سرّ اخذ جنس از ماده و فصل از صورت آن است که ماده امری مبهم و لامتحصل و شأنش از وجود همان قوة الوجود است و ماده بدون اتحاد با صورت در نظام وجود، یکی از انواع متحصلة خارجیّه نمی باشد و به واسطه تلبس او به صورت، یکی از انواع متحصلة خارجیّه در نظام کون و وجود می شود.

ملاك ترکیب اتحادی ماده با صورت همین معنایی می باشد که ذکر کردیم و اگر ماده یک مرتبه از فعلیت و وجود را داشته باشد، قبول فعلیت دیگر را نمی کند، و هر ماده ای نسبت به صورت متصوره لابشرط و امری لامتحصل است، لذا محققان فرموده اند:

«المادة والصورة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار».<sup>۱</sup>

و جنس که از ماده انتزاع می شود، امری است محتمل و مردد بین انواع و با قطع نظر از فصل، تحقق و تحصلی ندارد؛ لذا جنس را از ماده و فصل را از صورت انتزاع می نمایند.

سرّ این امر آن است که صورت ملاك تحصيل و فعلیت اشیا و منشأ و مبدأ اظهار و

---

۱. این عبارت با اختلاف در تعبیر، از ابن سینا نقل شده است. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۵، ص ۲۸۵؛

شوارق الالهام، ج ۱، ص ۱۷۳. و ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۴، ص ۲۳۶.

مرحوم آقا علی مدرّس این عبارت را به متقدمین از حکمای متألهین نسبت داده است. ر. ک: بدایع الحکم، ص ۲۰۴.

ظهور خواص انواع است و فرقی با فصل که محصل جنس و ملاک تمامیت ماهیت نوع است، بالا اعتبار است، پس ماده و جنس در هر موجودی امری مبهم است و در تحصیل، احتیاج به امری دارد که آنها را تحصیل و فعلیت بدهد.

فرق تفصیلی بین جنس و ماده آن است که اگر ماهیت را بشرط لا اخذ کنیم و ملاحظه نماییم نفس ذات ماهیت را؛ مثل آن که ما تصور کنیم ماهیت حیوان را بدون ملاحظه امور مقارنه آن ماهیت؛ مثل لحاظ ذات جسم نامی حساس متحرک بالإرادة به نحوی که آنچه ملحق به این مفهوم و ذات بشود، زاید بر او و خارج از حقیقت او باشد، این معنی همان ماده است.

و گاهی همین حیوان را لا بشرط لحاظ می کنیم، به این معنی که طوری آن را تصور و لحاظ کنیم که ابای از اتحاد و حمل بر امورات مقارنه خود نداشته باشد، این لحاظ را لحاظ جنسی نامند.

ماهیت به لحاظ اول چون بشرط لا می باشد قابل حمل و صدق بر کثیرین نیست؛ مثل حیوانی که اخذ شود بشرط لا، این حیوان جزء خارجی است از برای انسان و مقوم ذات و حقیقت انسان خارجی است و حمل بر انسان و ناطق به این لحاظ نمی شود؛ چون آنچه که زاید بر ذات ماده باشد چون ماده بشرط لا اخذ شده است، زاید است بر ذات حیوان و شرایط حمل که اتحاد در وجود باشد، منتفی است. و گاهی اخذ می شود ماهیت حیوان لا بشرط به نحوی که ابای از اتحاد با چیز دیگر نداشته باشد، چنین ماهیتی حمل می شود بر مجموع اجزا و بر اجزا و ملاک حمل اتحاد وجودی است، چنین ماهیتی که اخذ می شود به نحو احتمال و تردید بین امورات کثیره، جنس است.

جنس طبیعی - بما هو جنس طبیعی - همان طوری که ناقص الوجود و غیر مستقل و لا تحصیل است، همان طور ناقص الماهیه و غیر تام المعنی در ذهن است، اگرچه متضمن اجزا و فصول مقومه خود است، حیوان جنسی با اشتمالش بر جسم نامی و حساس معلوم نیست که این حیوان جنسی چه حیوانی است و به چه نحوی تحصیل پیدا می نماید، آیا تحصیل او به صورت عقلیه است یا به صورت خارجی، و صورتی

که منضم و ملاک تحصیل او می شود، چه صورتی است. پس جنس هم به حسب معنای جنسی و ماهوی مبهم و غیر متحصل است و هم به حسب وجود خارجی ابهام دارد و این منافات ندارد با آن که جنس در تمامیت جوهر و ذات احتیاج به مقوم و مدوّت ذات نداشته باشد، و مقام حیوانیت و آنچه که ملاک در تمامیت معنای حیوانی است در حیوان جنسی اخذ شده است.

روی این میزان معنای جنسی امری مبهم و مردد بین امورات کثیره می باشد و فرق او با ماده به بشرط لائی و لایشرطی است که اگر ماهیت را ملاحظه کردیم بشرط لا، ماده است و اگر لحاظ شود به نحو لایشرطی جنس است به همان معنایی که بیان شد، پس جنس و ماده بالذات متحدند و فرقیشان بالا اعتبار است و همین طور فصل و صورت به حسب نفس ذات واحدند و به اعتبار بشرط لائیت و لایشرطیت اختلاف دارند؛ مثلاً نفس ناطقه که منشأ ادراکات مخصوصه در انسان است، اگر لایشرط و قابل حمل بر حیوان جنسی اخذ شود، ناطق و فصل مقوم نوع است و اگر به نحو بشرط لائی لحاظ شود، صورت تمامیه و مبدأ آثار نوع است و از او تعبیر می نمایند به نفس ناطقه و نفس انسانی، و همچنین عرض و عرضی فرقیشان به بشرط لائی و لایشرطیت می باشد، ماده و صورت و جنس و فصل - روی این میزان - متحدان بالذات و مختلفان بالا اعتبارند، و صحت حمل جنس و فصل بر یکدیگر ملاک اتحاد وجودی آنها است.

ولی باید این مطلب را متذکر بود که صرف اتحاد وجودی و حمل کافی نیست که متحدین داخل تحت یک مقوله و نوع واحد باشند لذا صدرالحکما و سایر أعظم مجموع مرکب از عرض و موضوع را نوع نمی دانند<sup>۱</sup> و فرموده اند: مرکب از داخل و خارج، خارج از مقولات است، و مجموع جوهر و عرض، جوهر است و عرض، بلکه دخول تحت نوع واحد شرطی دیگر دارد، و آن شرط آن است که باید اجزای مرکب در مرکبات حقیقیه که مستلزم وجود مرکبند و حمل بین آنها صحیح است،

۱. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۱۶ - ۴۶؛ بدایع الحکم، ص ۲۰۳.

بعضی به نحو ابهام و عدم تحصیل و بعضی دیگر به نحو تحصیل و تعین اخذ شوند؛ مثلاً جزء انسان که حیوان باشد، باید به نحو ابهام و لابشرطیت اخذ شود و همین طور ماده که عین جنس است، باید به نحو قوه و ابهام و عدم تحصیل و جزء دیگر که فصل باشد یا صورت که موجب تعین نوع و مرکب است، به نحو تحصیل و تعین اخذ شود و اگر ماده در مرتبه ذات با قطع نظر از صورت واجد فعلیتی باشد، داخل در یکی از انواع شده و مباین با صورت و آبی از قبول فعلیت خواهد بود؛ لذا در مباحث «حرکت در جوهر» صدر المتألهین هر موجودی را که در صراط استکمال جوهری و غیرآبی از قبول فعلیت است، ماده و هیولی از برای صور بعدی گرفته است؛<sup>۱</sup> برای آن که اگر صورت و فعلیتی که قبول صورت و فعلیت بعدی را بنماید، ماده و قوه از برای فعلیت بعدی نباشد و امری باشد بالفعل و متحصّل، قبول صورت بعدی را نمی نماید و با صورت بعدی متحد و قابل حمل بر یکدیگر نمی شود، و اگر ماده در دار وجود صاحب حظی از فعلیت باشد، با صورت متحد نخواهد شد و همین طور عرض و عرضی، و ملاك صدق حمل، اتحاد وجودی است، فیض وجود اولاً و بالذات روی صورت می آید و از صورت مرور نموده به ماده می رسد و همین طور در جوهر و عرض وجود واحد در مرتبه اولی به صورت و در مرتبه ثانیه به ماده مرور می نماید و ماده همان قوه الوجود است که وجودی بالفعل و متحصّل ندارد.

پس، از این بیانات مفهوم می شود که ماده و صورت متحدان بالذاتند، و اجزای در مرکبات حقیقه که تحت نوع واحد در می آیند، بالفعل و علی وجه التکثر وجود ندارد، و هر صورت بعدی واجد همه کمالات و فعلیات مادون است به نحو اعلی و اتم، و هیولی که جزء جوهری جسم می باشد، حظی از وجود و مرتبه از فعلیت ندارد، و روی برهان حرکت جوهریه چون هر صورتی را که هیولی قبول می نماید به نحو لبس بعد لبس است، هر صورت و فعلیت - بعینه - ماده و قوه است برای صورت بعدی و بعد از لبس او صورت بعدی را، متحد بالذات هستند، و هیولی جزء جوهری تحلیلی

۱. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۵۹-۶۴ و ۸۵-۹۳؛ همان، ج ۴، ص ۲۷۴.

است برای جسم و این منافات با برهان قوه و فعل ندارد و مستلزم انکار هیولی نمی باشد. روی این تحقیقات، مشاء که برای جسم دو جزء جوهری قایلند و ترکیب ماده و صورت را انضمامی می دانند و مع ذلک حمل را ولو به نحو لابشرطیت و بشرط لائیت صحیح دانسته اند<sup>۱</sup>، در خطای عظیمی هستند؛ چون ترکیب انضمامی در جایی صحیح است که اجزای مرکب، بالفعل موجود باشند؛ مثل اجزای بیت، و در مرکبات انضمامیه - بوجه من الوجوه - حمل صحیح نیست و صحت حمل دلیل بر اتحاد وجودی است، و روی مبنای ترکیب انضمامی تعریف هیولی به «قوة الوجود» صحیح نیست، و اشکالاتی که صاحب شوارق - رحمة الله تعالی علیه - به ترکیب اتحادی نموده است<sup>۲</sup>، ناشی از عدم غور او در کلمات صاحب اسفار است و همه آن اشکالات را مرحوم صدر المتألهین جواب داده است.<sup>۳</sup>

و این که بعضی از آجله علماء فرموده اند: هر ماده با صورت فعلی ترکیب اتحادی و با صورت بعدی ترکیب انضمامی دارد، تمام نیست و ترکیب ماده با صورت بعدی اتحادی است، ولی بالقوه.

بعد از وضوح این بیانات گفته می شود که معنای جنسی که مأخوذ از ماده مبهمه است، همیشه باید لابشرط در تحصیل بوده و به حسب وجود خارجی محتاج باشد به فصلی که او را تحصیل داده و از ابهام خالی نماید و او را داخل یکی از انواع محصله خارجی کند؛ لذا از صورت تعبیر نموده اند به «ما به الشيء بالفعل» و از ماده به «ما به الشيء بالقوة» و فرموده اند: شیئیت شيء به صورت است نه به ماده و فعلیت هر موجودی به فصل است نه به جنس، ماده در هر شیئی عبارت است از امر عدمی که انفکاکش از صورت بالذات امتناع دارد.

و این که مرحوم آقا علی مدرس بر اعظام اشکال نموده است<sup>۴</sup> - که اگر وجود

۱. ر. ک: الإلهیات من کتاب الشفا، ص ۷۵-۱۰۰، فصل ۴ از مقاله دوم.

۲. شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۷۴.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۵، ص ۲۸۷-۳۰۹.

۴. بدایع الحکم، ص ۲۵۴-۲۵۷.

جنس باشد چون وجود، وجودی زاید بر ذات ندارد، محصل وجودی او مقوم ذات و ماهیت اوست. بر محققان وارد نیست و اخذ وجود بدین نحو، اخذ وجود به معنای جنسی نیست و آنچه محصل وجودی او - بعینه - محصل ذات او باشد، با معنای جنسی سازش ندارد؛ جنس را باید انتزاع نمود از امری بالقوه و لا بشرط که به حسب وجود، مبهم و محتاج به تحصیل باشد، مگر آن که بگوییم: وجود چون به حسب نفس ذات تعیین دارد و حقیقت واحده است اخذ دو اعتبار که اعتبار مادی و جنسی باشد، در او جاری نیست و اخذ یک شیء واحد تارةً به نحو بشرط لائی و تارةً به نحو لا بشرطی - همان طوری که مفصلاً بیان شد - در حقایق وجودیه جاری نمی شود.

و روی این میزان، تحقیق آن محقق هم در بیان مراد صدر المتألهین خالی از مناقشه، بلکه مناقشات نمی باشد و بودن جنس، عرض عام و فصل، عرض خاص برای جنس و عدم ثبوت هریک در مرتبه ذات دیگری، مقوم معنای جنسی و فصلی می باشد؛ این معنی در حقایق وجودیه جاری نیست و وجود، معنی و حقیقت واحده است، مراد صدر المتألهین هم همان است که محققان بعد از آن مرحوم، بیان فرموده اند و صریح فرمایش آخوند با توجیه این حکیم محقق منافات دارد؛ پس حقایق وجودیه، بلکه وجود مفهومی مرکب از جنس و فصل نیست و هویات خارجیّه وجود متشخص بالذات و متمیز به حسب أصل الحقیقه می باشند و تشخص وجودات مثل ماهیت زاید بر ذات آنها نمی باشد؛ وجودات متشخصاتند به اصل حقیقت ذات خود؛ چون وجود جنس ندارد فصل هم ندارد، آنچه جنس و فصل ندارد چون حد ندارد، برهان هم ندارد.

#### تنبيه

حد یا حد وجودی است یا حد ماهوی؛ محدود هم یا ماهیت من حیث هی هی است یا ماهیت موجوده یا نفس ذات وجودات خاصه؛ نفس وجودات هم یا محدود می شوند بالذات یا بالعرض.

آنچه دارای حد است واجب نیست برهان هم داشته باشد؛ برای آن که حد یا حد

وجودی است یا حد ماهوی؛ بنابراین اول یک ماده افتراق دارند که وجود مبدأ اعلا باشد که ماهیت ندارد و در ثانی افتراق در ماهیت من حیث هی می باشد؛ برای آن که ماهیت - بما هی - علت ندارد.

اما آن که گفتیم: لازم نیست آنچه دارای حد است برهان داشته باشد؛ به علت آن که جایز است آن چیزی که حد دارد برهان هم داشته باشد؛ مثل وجودات خاصه، اما موردی که حد - مطلقاً - ندارد برهان هم ندارد؛ مثل وجود مبدأ اول که ماهیت ندارد برهان هم ندارد، بلکه وجود حق برهان است بر همه اشیا؛ وجود - بما هو وجود - باقطع نظر از ماهیت، حد ندارد و برهان هم ندارد، و همین طور وجود مطلق نه حد دارد و نه برهان، پس هر چه حد ماهوی بالذات ندارد، برهان ندارد و وجودات خاصه - بما هی - خاصه - بدون ماهیت مجعول نیستند.

و این معنی را صدر المتألهین در الشواهد الربوبية<sup>۱</sup> بیان فرموده است که در نفس حقیقت وجود - بما هو وجود - علیت و معلولیت ممکن نیست و معلولیت در مرتبه متأخره از اصل الحقیقه به واسطه تلطخ او با حدود عدمیه و ماهیات امکانیه می باشد، وجودات - بما هی وجودات - از لوازم وجود حق و غیر مجعولند به لامجعولیت ذات مقدسه حق؛ نظیر اعیان ثابته در مقام واحدیت؛ لذا استعدادات در اعیان ثابته را غیر مجعول می دانند بلامجعولية ذاته المقدسة الاحدية.

بنابر این که جاعلیت و مجعولیت همان تطور و تشأن جاعل در اشیا باشد و حق را فاعل بالتجلی بدانیم، در صورتی که شیء، نفس تحقق باشد و وجودی زاید بر ذات نداشته باشد؛ مثل وجودات خاصه، از برای آن شیء، علل قوام، نظیر ماده و صورت نیست و اسباب وجودی او منحصر می شود در غایت و فاعل که علت غائی و فاعلی باشد، چون غایت و فاعل در دار وجود فقط حق اول است و وجود واجبی حد کامل از برای اشیاست.

متفرع ساختن نفی برهان را بر نفی حد - کما این که صدر المتألهین در کثیری از

کتب خود بیان کرده است. احتیاج به تأویلات و تمحلات و توجیهاتی که اکثر مرتکب آن شده اند ندارد، از برای توضیح مطلب می‌گوییم: در وقتی که تحدید نماییم شیء موجود را که عبارت باشد از ماهیت موجوده؛ نه ماهیت من حیث هی هی، معرفت اجزای مقومۀ ماهیت برای تعریف و تحدید ماهیت موجوده کافی نیست، بلکه باید جمیع اسباب و علل وجودی او را بیان کنیم تا آن که معرفت تامۀ از برای ما حاصل آید، کما این که شیخ الرئیس در کتاب برهان شفا<sup>۱</sup> فرموده است: در وقتی که محدود اضافه پیدا نمود به جمیع علل ذاتیه، باید جمیع علل او را در حیّز و مقام فصل او آورد؛ برای آن که علل مذکوره علت شیء هستند و معلول همیشه ملازم است با جمیع علل وجودیۀ خود، البته حد ماهوی فقط مختص است به علل مقومۀ ذات ماهیت؛ مثل حیوان و ناطق که مقوم ذات انسانند، ولی ماهیت موجوده تمامیت حدش آن است که علاوه بر علل قوام، علل وجود او را - که منشأ تحقق او در خارج شده است، بلکه منشأ اصلی برای تحقق و تقرر ماهوی او شده است - ذکر نمود تا معرفت تامه به او حاصل شود، در این جا حد و برهان مشترکند و ذکر علل وجودی، برهان است و بیان علل قوام در تعریف ماهیت و ذکر مجموع آنها، حد تام از برای ماهیت موجوده است.

و چون حقایق وجودیه - بما هی هی - بسایطند و ماده و صورت ندارند، علت غائی و فاعلی آنها حق تعالی است و وجودات امکانیه - بما هی وجودات - نه جنس دارند و نه فصل و نه ماده دارند و نه صورت، بین آنها و غایت و علتشان بینونت عزلی وجود ندارد، صرف الفقر و عین الربطند به علت اصلی خودشان، حق تعالی حد تام از برای اشیاست و اشیاء حد ناقص از برای وجود حق تعالی هستند؛ چون معلول حاکی است از کمالات علت به نحو ضعف و قصور، و علت اولی حکایت می‌نماید از اشیاء به نحو تمام و کمال؛ و عنده خزائن الملک و الملکوت.

۱. الشفاء، (المنطق)، ج ۳، ص ۲۹۹، فصل ۵ مقاله ۴ از کتاب برهان.

## تنبيه

نظر به این که وجود مرکب از ماده و صورت نمی باشد علل قوام ندارد؛ برای آن که علل قوام؛ مثل ماده و صورت به حسب اصل وجود متحدند و به حسب معنی متغایزند، و این خود از خواص ماهیات است نه وجود، و اگر فرض شود از برای حقیقت وجود مبادی جوهریه که مقوم حقیقت او باشند؛ مثل قوام مرکبات خارجی که تألف دارند از دو جزء جوهری که ماده و صورت باشد، اگر بعضی از اجزای وجود باشد چون اجزا باید به حسب ذات مقدم بر کل باشند، لازمه اش آن است که وجود قبل از خودش تحقق پیدا نماید و اگر اجزا غیر از وجود باشد، لازم می آید حاصل شود حقیقت وجود از امری غیر از وجود.

و علاوه بر این، اصل الحقیقه چون صرف است، صرف شیء ثنی و تکرر ندارد؛ روی این میزان محال است وجود به اجزای عقلیه متحده به حسب خارج منحل شود و همین طور وجود به اجزای حالیه و محلیه؛ مثل ماده و صورت هم منحل نمی شود و هکذا اجزای مقداریه، پس اصل حقیقت وجود نه ماده دارد و نه صورت و نه فاعل و نه غایت، علت غائی و فاعلی، حق تعالی می باشد و بس، واللّٰه تعالی هو الغایة والفاعل علی الإطلاق، روی این موازین، وجود-بوجه من الوجوه- تعریف بردار نیست والوجود مبدأ أول لكل شرح ولاشرح له.

### شمول حقیقت وجود

شمول حقیقت وجود غیر از شمول ماهوی است؛ شمول در وجود تارة شمول مفهومی است و تارة شمول خارجی؛ شمول مفهومی عبارت است از صدق مفهوم عرضی وجود بر کلیه مقولات متباینه، بیان کردیم که صدق معنای وجود بر وجودات صدق کلی ماهوی بر افراد نمی باشد؛ وجود به حسب معنی بسیط و از معانی ماهویه و از سنخ ماهیات نیست و چون مفهوم وجود از أعراض عامه و خارج از مقولات است، مفهوم وجود را وجود عنوانی و از معقولات ثانویه شمرده اند؛ نظیر شیئیت و امکان و وحدت و هکذا.

وجه اعرفیت وجود از سایر مفاهیم همان اوسعیت آن مفهوم است به نحوی که شامل اعدام و ملکات گردیده و موجب تمایز در اعدام می شود.

بعضی گمان کرده اند که ادله ای که برای وضوح و اولیت وجود از حیث شمول نسبت به جمیع مفاهیم ذاتیه و عرضیه ذکر کرده اند استقراست، غافل از آن که بعد از ثبوت اشتراك معنوی وجود و این که هر ماهیتی تا متنور به نور وجود نشود، چه در خارج و چه در ذهن تحقق پیدا نمی نماید، مفهومی اوسع از وجود و مصداقی اشمَل از حقیقت خارجیّه وجود نمی باشد، و مفهوم وجود در سعه و انبساط وجودی تأسی نموده است به حقیقت خارجیّه وجود که مصداق و معنوی آن مفهوم می باشد.

شمول خارجی وجود عبارت است از ظهور و تجلی و انبساط آن حقیقت

در مراتب مختلفه بنا بر قول فهلویون؛<sup>۱</sup> یا تجلی آن حقیقت در مظاهر مختلفه بنا بر قول اهل الله.<sup>۲</sup>

بیان این مطلب به طور ایجاز و اختصار آن است که کلیت، اطلاق، عموم، شمول و سریان در وجود غیر از اطلاق و کلیت و عموم مفهومی ماهوی است؛ زیرا شمول ماهوی، از ضعف و قصور و نقصان جوهر حقیقت و بُعد از وجود و تشخیص است؛ برای آن که ماهیات که کلیات طبیعی باشند، چه در جواهر و چه در اعراض از جمیع تعینات و تشخصات و تحصلات و سایر شؤون وجودیه خالی هستند و ثابت خواهیم کرد و اشاره هم شد که تعین و تحصیل و خارجیت آنها از ناحیه وجود است؛ حتی در ثبوت ذهنی و نفس الأمری هم به نور وجود متنور و به حمل شایع صناعی وجودند و این خلو از تعین و تشخیص و وجود، منشأ اطلاق و کلیت و عموم ماهیات شده است. پس مفاهیم ماهویه هر چه به وجود نزدیکتر می شوند، به برکت وجود دایره ابهام آنها ضیق تر و به تشخیص نزدیکتر می شوند؛ اطلاق و عموم ماهیات از غایت فتور و نهایت ضعف و ناچیزی می باشد ولیکن کلیت و اطلاق و عموم در وجود عبارت است از تمامیت ذات وجود و احاطه او نسبت به مادون؛ چه هر وجود کامل و عالی و واسع و محیطی، دارای تمامی مراتب مادون و واجد همه شؤونات دانی و محاط است.

نور احمد جمله نور انبیاست چون که صد آمد نودهم پیش ماست  
اشراقیون بر ارباب انواع اطلاق کلی نموده اند<sup>۳</sup>، از باب آن که هر نور مجرد عقلانی منشأ ظهور و بروز انواع مادیه متشره خود می باشد، به نحوی که تمامی افراد در استکمال و سیر جوهری متحرکند به سوی او، و برای اتصال و اتحاد با او دائماً در حرکتند.

همه هستند سرگردان چو پرگار      پدید آرنده خود را طلبکار

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۱۰۸، ۱۰۹؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۲۲.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۸ و ۶۱-۶۸ و ۴۹۸؛ ابن التریکه، شرح فصوص الحکم، ج ۲، ص ۶۹۸؛ مصباح الأنس، ص ۱۵۰-۱۵۹ و ۲۳۸.

۳. حکمة الإشراف در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۶۰، ۱۶۱ و ۱۷۷.

لذا عرفا از وجود منبسط که تجلی ارفع حق تعالی می باشد، تعبیر به وجود مطلق و عام نموده اند؛<sup>۱</sup> به جهت احاطه سریانی وجود منبسط بر جمیع اشیا، و احاطه حق تعالی را که منشأ ظهور وجود منبسط است، احاطه قیومیه می دانند؛<sup>۲</sup> پس، از وجود واسع محیط تعبیر به وجود مطلق و عام و کلی و از وجودات محدوده منغمره در ماده تعبیر به وجود مقید و جزئی و خاص نموده اند؛ «حقیقة الوجود عبارة عن الحق والمطلق فعلة والمقید اثره».<sup>۳</sup>

اطلاق و تقیید چون از امورات نسبیه است، ممکن است وجودی نسبت به مادون مطلق و نسبت به علت خود مقید باشد؛ عقل اول - مثلاً - نسبت به حق تعالی یا وجود منبسط مقید است و نسبت به وجوداتی که فیض وجود از مجرای عقل اول به آنها می رسد مطلق است؛ نفس نسبت به عقل مجرد، مقید و نسبت به قوای خود که منشأ افاعیل در بدن هستند، بسیط الحقیقه و مطلق است و همه ظهورات قوا و وجودات فعل نفس، مطوی در وجود نفس ناطقه است و نفس ناطقه - بوحدتها - متجلی و ساری در جمیع قوای خود می باشد.

النفس فی وحدته کل القوی إذ فعلها بفعله قد انطوی<sup>۴</sup>

هر وجود قوی و قاهر نسبت به مادون و معالیل خود بسیط الحقیقه و نسبت به علت مقومه خود، مرکب و مزدوج الحقیقه است و یکی از توجیهات فرمایش شیخ الإشراق که گفته است: «النفس و ما فوقها إنبات صرفة»<sup>۵</sup> همین می باشد.

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۶؛ مصباح الأنس، ص ۳۰، ۶۹، ۱۳۴ و ۱۳۵؛ الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۳۳۳.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۳ - ۱۷؛ مصباح الأنس، ص ۲۸ و ۱۱۶ - ۱۱۷.

۳. این عبارت را صدر المتألهین قدس سره از بعض عرفا نقل کرده است. ر. ک: الشواهد الربوبیه، ص ۷۰.

۴. شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۳۱۴.

۵. التلویحات در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۵ - ۱۱۸؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۳.

## در بیان تمیز در وجودات

تمایز بین دو شیء یا به تمام ذات است؛ مثل تمایز بین اجناس عالیّه اعم از جوهر و عرض، و بین اجناس مقولات ما به الاشتراك ذاتی وجود ندارد، و مفهوم عرض، عرض عام است نسبت به جمیع مقولات عرضیه، و عرض که مشتق از عروض و حلول در موضوع است، نحوه وجود اعراض است و داخل در ذات آنها نمی باشد؛ یا به اجزاء ذات است؛ مثل تمیز بین انواع مختلفه که اختلاف آنها به واسطه فصل است، و یا به منضمات خارجیه است؛ مثل تمیز بین افراد نوع واحد که تمایز بین آنها به امورات خارجیه از حقیقت و ذات و منضمه به حقیقت آنهاست و داخل در جوهر ذات و اصل حقیقت نمی باشد.

مشائیون حقایق وجودیه را متمیز به نفس ذات می دانند و حقیقت وجود را چون از سنخ ماهیات نمی باشد، بسیط و تباین وجودات را هم به تمام ذات و وجودات را فقط در مفهوم وجود انتزاعی مشترك می دانند و قایل به اشتراك لفظی نمی باشند.<sup>۱</sup>

اشراقیون یک قسم دیگر از میز قایلند و آن عبارت است از بودن ما به الاشتراك عین ما به الامتیاز و ما به الاتفاق عین ما به الافتراق، این معنی همان وقوع تمایز در حقیقت واحده است؛ این جماعت تشکیک در ذاتیات را جایز دانسته و گفته اند:

---

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۲۷ و ما بعد آن؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۲۳، ۲۴، ۴۳ و ۴۴.

ممکن است حقیقت واحده دارای مراتب مختلفه متباینه مقوله بالتشکیک باشد؛ مثل حقیقت نور که صادق بر انوار شدیده و ضعیفه و متوسطه می باشد، نه شدت مقوم اصل الحقیقه است و نه ضعف قادح. تشکیک نزد این دانایان، تشکیک خاصی می باشد؛ مشائیون این قسم از تشکیک را نفی کرده اند؛ مثل آن که شیخ فلاسفه اسلام، ابوعلی سینا - علیه الرحمة - در شفا در نفی مثل و تعلیمات گفته است:

إنه 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 مبدأ تخيلها؛ فإنّ مبدأ تخيلها كذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحداً لم يحسن 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، فتكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار، فيكون ذاتها إما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق أو مביّنة له، فإن كانت مفارقة له فتكون التعليمات المعقولة أموراً غير التي نتخيلها أو نعقلها ويحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف، ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها، ولا يكون ماعملوا عليه من الإخلاد إلى الاستغناء عن إثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها 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 حدّها، وإما أن يكون ذلك أمراً يعرض لها بسبب من الأسباب وهي تكون معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها، فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية، ومن شأن هذه المادية أن تفارق، وهذا هو خلاف ماعقدوه وبنوا عليه أصل رأيهم.

وأيضاً فإنّ هذه المادية التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها فتحتاج المفارقات أيضاً إلى أخرى، وإن كانت هذه إنما تحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة، ولا كان يجب أن يكون للمفارقات

وجود، فیكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجودها.

فإن لم يكن الأمر كذلك، بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض، فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في نفسها والطبيعة متفقة.

فإن كانت غير محتاجة إلى المفارقات، فلا تكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادئ أولى ويلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصة؛ فإن هذا المقارن يلحقه من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق، وكم الفرق بين شكل إنساني ساذج وبين شكل إنساني فاعل.<sup>۱</sup>

خلاصه این استدلال آن است که ممکن نیست بعضی از افراد ماهیت واحده، مجرد و مستغنی از محل و بعضی مادی و محتاج به محل و بعضی معقول الوجود و بعضی محسوس باشد و ممکن نیست که افراد حقیقت واحده، بعضی مجرد تام عقلی و علت و بعضی منغمر در ماده و معلول و بعضی موجود به وجود برزخی باشد؛ اگر نفس طبیعت و حقیقت اقتضای معلولیت داشته باشد، باید همه افراد معلول باشند و اگر نفس ذات و طبیعت اقتضای علیت داشته باشد، باید این حکم در همه افراد ساری باشد. نظیر اشکالی که برخی از قاصرین بر اصالت وجود کرده اند که اگر وجود امر اصیل و حقیقت واحده باشد، نمی شود بعضی از افراد آن علت و برخی معلول و محتاج باشد.

به طور تفصیل ذکر خواهیم کرد که این اشکالات در افراد متواطئه از ماهیات وارد و در طبیعت مشککه از ماهیات و حقایق، غیر وارد است و بیان خواهیم کرد که ذات و ذاتی قابل تشکیک بوده، و می شود حقیقت واحده صاحب مراتب و درجات مختلفه باشد؛ قال ﷺ: «إن هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء، ثم أنزلت»<sup>۲</sup> وروي أيضاً: «إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه

۱. الإلهيات من كتاب الشفا، ص ۳۲۷ - ۳۳۰، فصل ۳ از مقاله ۷.

۲. این حدیث در جوامع روایی یافت نشد. صدر المتألهین قدس سره آن را نقل کرده است. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۷۸؛ همان، ج ۶، ص ۲۹۹؛ همان، ج ۹، ص ۴۴ و ۷۳.

مانتهی إلیه بصره من خلقه»<sup>۱</sup>.

در روایت اول اشاره شده است به این که نار دارای مراتب مختلفه است و این نار ظاهری محسوس، از تنزلات و ظهورات نار غیر محسوس است و هکذا روایت ثانیه مشیر است به اختلاف مراتب.

بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیات - که وجود را حقیقت واحده مقوله به تشکیک و تشکیک را خاصی و مرتبه اعلاّی وجود را که مقام صرافت و محوشت وجود باشد، حق تعالی و مراتب محدوده به ماهیات را وجودات امکانیه و جاعلیت را در وجودات و ماهیات را بآنفسها مستغنی از جعل بدانیم - تمیز حق تعالی از اشیا به واسطه استغنا و تمامیت آن حقیقت، به نفس ذات مقدسه وجوبیه است.

چون حق تعالی صرف الوجود و به حسب اصل حقیقت و ذات، محیط بر اشیا و مقوم کافه وجودات است، در تشخیص و تمیز مستقل از غیر و منشأ ظهور و تجلی و تدلی همه اشیاست و موجودات در مرتبه و مقام ذات و جوهر حقیقت، محتاج بوده و این احتیاج، ذاتی و غیر قابل انفکاک است و انسلاخ آنها از این معنی ملازم با انقلاب ذات و حقیقت است.

تمیز در وجودات امکانیه به شدت و ضعف و علیت و معلولیت و تقدم و تأخر و اتصاف به مجرد تام - ذاتاً و فعلاً - و اتصاف به مجرد به حسب ذات و مادیت به حسب فعل و اتصاف به مجرد برزخی و مادیت محضه و سایر شؤونات منبعثه از نفس حقیقت وجود می باشد.

تمیز در موجودات عرضیه به واسطه آثار مختلفه و متباینه حاکیه از اختلاف ذات است.

از آن جایی که علیت و معلولیت در سنخ وجود است و معلول، ممکن نیست در

۱. این حدیث با عبارات مختلف نقل شده است. ر. ک: المعجم الكبير، ج ۶، ص ۱۴۸، حدیث ۵۸۰۲؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۷۰ و ۷۱، المقدمة، باب ۱۳، حدیث ۱۹۵ و ۱۹۶؛ علم الیقین، ج ۱، ص ۱۵۷؛ بحار الأنوار، ج ۵۵، ص ۴۵، ذیل عنوان «فذلکة»؛ عوالي اللآلی، ج ۴، ص ۱۰۶، حدیث ۱۵۸.

رتبه علت باشد، فقدان هر معلولی مرتبه علت را، مستلزم تعیین معلول است به مرتبه و حدی خاص که آن حد منشأ انتزاع ماهیتی می شود، تمیز از ناحیه ماهیت در وجودات بالعرض است و چون نفس ماهیات سراب محض و اعتباری صرفند، تمیز -قهرأ- سرابی و تمیز واقعی به نفس وجودات خواهد شد، چنان که کثرتی که در وجود از ناحیه ماهیات می آید، چون ماهیات اموراتی واقعی و اصیل نیستند، قاذح در وحدت حقیقت وجود نخواهد بود، محققان از این کثرت، به کثرت سرابی تعبیر نموده اند.

### خلاصه کلام

تمیز در وجودات در حق تعالی به نفس ذات و اصل حقیقت است و در ممکنات به حسب ظهور حقیقت وجود در مراتب نازله است که در مرتبه علت و در مرتبه معلول می باشد. و چون برای اصل الحقیقه عرض عریض است این تدلیات و تجلیات مقتضای ذات حقیقت وجود است که در مرتبه ای متمیز بالذات و در مرتبه ای متمیز به حسب شدت و ضعف و تقدم و تأخر می باشد.

یک نحوه تمیزی هم در وجودات به حسب مظاهر و قوایل و اختلاف استعدادات در اعیان ثابته و ماهیات امکانیه مصطلح عرفا است<sup>۱</sup>؛ چون عرفا حقیقت حق تعالی را مرتبه ای از وجود بشرط لا نمی دانند، بلکه اصل حقیقت حق تعالی را حقیقت وجود لا بشرط عاری از قید اطلاق می دانند<sup>۲</sup> و این وجود در مرتبه ذات و حقیقت به هیچ نحوه از تعینی متصف نبوده و از جهت اطلاق ذاتی هیچ حکمی از احکام -حتی نسبت اطلاق و وحدت و صرافت وجود یا وجوب وجود یا حکم به آن که مبدأ فلان شیء یا مقتضی فلان شیء است- بر او جائز نمی باشد؛ زیرا این احکام موجب تقیید آن ذات بی همال می شود.

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۱-۶۷، ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۳۰۸؛ همان، ج ۲، ص ۹۱۶.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۳.

اطلاق ذاتی حق تعالی عبارت از عدم اعتبار قیدی با او، حتی قید اطلاق است و مراد از وجود لا بشرط، لا بشرط مقسمی می باشد. و وجود مطلق مقید به اطلاق، همان وجود منبسط است که از او به «وجود بشرط شیء»؛ یعنی به شرط جمیع اشیا و «مشیت فعلیه» و «حق مخلوق به» و «حق ثانی» و «رحمت واسعه» و «فیض مقدس» و «نفس رحمانی» و «هیولای عوالم» تعبیر کرده اند؛ روی این معنی تمیز در حق تعالی به آن نحوی که محققان حکما فرموده اند نیست، بلکه تمیز به آن نحو در حق تعالی صحیح نمی باشد. و این مقام که مقام «لا اسم له ولا رسم له» باشد، محکوم به حکم و مسمی به اسمی نمی باشد، ولی در تجلی اول که تجلی ذاتی باشد، چون حق، متجلی به نفس ذات است، قهراً متمیز از اشیا است. و چون تشکیک - روی وحدت شخصیه - در مظاهر وجود است؛ نه در مراتب، تمیز به حسب مراتب غیرمتصور بوده و تمیز به حسب مظاهر - به اعتبار تشکیک در مظاهر که آن اصل الحقیقه منشأ و متجلی به تجلیات و ظهورات مختلفه متفننه - می باشد موجود است، این تجلی به حسب فعل همان ظهور فعلی حق تعالی می باشد.

هر لحظه به شکلی بت عیار درآید      دل برد و نهان شد

پس تمیز در اشیا به عقیده اهل توحید، غیر از تمیز به اصطلاح حکمای متألهین است، و تمیز به اصطلاح آنها غیر از تمیز به اصطلاح کسانی است که وجود را اعتباری و ماهیات را اصیل می دانند و یا آن که وجود را اصل می دانند ولیکن تباین در وجودات قایلند.

فلیکن هذا فی ذکر منك؛ فإنه مطلب غامض، در که صعب.

از کمان سست تیر انداختن      کار هر بافنده و حلاج نیست

## در اصالت وجود

این مسأله از مسایل مهم فلسفه است و روی مبنای اصالت وجود عویصات زیادی از فلسفه حل می شود و بنابر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، محذوراتی پیش می آید و قایل به اصالت ماهیت در جمیع مسایل مهم فلسفه، دچار حیرت و دهشت بوده و به نحو شک و تردید و لجاج و عناد، مسایل علمیه را تمام می نماید. جمیع اساطین حکمت و معرفت؛ مثل شیخ الرئيس و فارابی و خواجه طوسی و اعظم قبل از آنها، قایل به اصالت وجود بوده اند.

زمان شیخ الإشراق که از مصرین به اصالت ماهیت است، قول به ثبوت ماهیات - منفکة عن كافة الوجودات - در بین متکلمین رایج بوده و شیخ الإشراق و دیگران برای آن که اثبات نمایند ماهیت به حسب نفس ذات مجعول است و در ثبوت و تقرر مستغنی از جاعل نیست، به مجعولیت ماهیات قایل شده اند. چون این شیخ عظیم درک کرده است که قول به اصالت ماهیت با کثیری از اصول مسلمة فلسفه منافات دارد، در حق تعالی قایل به وجود صرف شده است و در وجودات نوریه هم این معنی را سرایت داده است؛ (النفس وما فوقها إثبات صرفة ووجودات بحتة).<sup>۱</sup>

---

۱. حکمة الإشراق در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۴؛ التلویحات در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۸؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۳.

این مرد عظیم، جهت معارضه با مشاء که قایل به اصالت وجود بوده اند، در اثبات اصالت ماهیت و نفی اصالت وجود دچار هفواتی شده است و اشکالاتی بر این مبنای دقیق نموده است که آن اشکالات به خود او هم وارد است و خود او نیز در اغلب موارد به آن اشکالات التزام ندارد. ما در جای خود اشکالات او را نقل نموده و موارد نقوضی را هم که به او وارد است، ذکر خواهیم کرد.

یکی از معاصرین<sup>۱</sup> که کتابی در بیان افکار شیخ نوشته، خواسته است اثبات کند که شیخ و سایر حکمای مشاء قایل به اصالت ماهیت بوده اند و ادله قایلین به اصالت وجود را به خیال خود رد کرده است. از مطاوی کلمات او معلوم می شود که مرد این فن نیست و به واسطه کثرت مراجعه به کتب، بدون ارشاد استاد این فن مطالبی را جمع آوری کرده است. شخصی که وارد و مأنوس با حکمت و فلسفه باشد، عدم تعمق او را در مسائل این فن به خوبی می فهمد.

بعضی دیگر<sup>۲</sup> هم ادله اصالت وجود را مصادره پنداشته اند. از اشکالات این حضرات به خوبی واضح است که اصلاً منشأ نزاع را نفهمیده و دعوی را طوری پیش خود طرح نموده اند که کثیری از ادله متقنه را مصادره پنداشته و اصالت وجود را منافی با بعث رسل دانسته اند. این جماعت که در بحر لایتناهی جهل فرو رفته اند، به عده زیادی از بزرگان و اعظام دین حنیف که ملتزم به جمیع احکام اسلامی و بعضی از آنها شیعی مذهب و موجب افتخار عالم تشیع، بلکه عالم بشریتند، نسبت زندقه داده اند.

﴿فَمَا لَهُؤْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾<sup>۳</sup>

و کم من عائب قولاً صحیحاً و آفته من الفهم السقیم

ما در خلال این مباحث اشکالات آنها را نقل می نمایم و عدم برخورد آنها را به اصل مطلب و لب کلام به خوبی، واضح و آشکار می سازیم.

۱. مراد شیخ محمد صالح حائری مازندرانی است که کتاب حکمت بوعلی سینا را در بیان افکار شیخ نوشته است.

۲. مثل شیخ احمد احسائی. ر. ک: شرح المشاعر، ص ۳۷-۷۳.

۳. النساء (۴) آیه ۷۸.

اختلاف بین اهل فن در اصالت وجود و ماهیت به دو نحو طرح شده است: اول آن که آیا مفهوم وجود و هستی با قطع نظر از تعمل عقلی و ذهنی فردی دارد؟ یا آن که عقل به تعمل شدید، مفهوم کون مصدری انتزاعی را از ماهیات مختلفه انتزاع نموده و بر آنها حمل می کند؟

جماعت متکلمین<sup>۱</sup> در جمیع موجودات حتی حق اول- تعالی عن ذلک علواً کبیراً- قایل به اصالت ماهیت هستند و وجود را به تعمل عقلی و ذهنی از ماهیات انتزاع می نمایند و تصریح کرده اند که از برای وجود فردی جز حصص ذهنیه مضافه به ماهیات، موجود نیست و مضاف الیه، ماهیات مختلفه است و این اضافه همان طوری که تقریر کردیم- فقط در ذهن است و در خارج، ماهیت منشأ انتزاع مفهوم کون مصدری و وجود انتزاعی اعتباری نمی باشد.

دوم آن که بعد از تسلیم این معنی که وجود صرف اعتبار و تعمل ذهن و عقل نیست، بلکه مفهوم کون و هستی انتزاعی بدون تعمل عقلی از موجودات انتزاع می شود، آیا از برای او فردی بالذات وجود دارد؟ یا آن که فرد بالذات این وجود، ماهیت است و وجود امری اعتباری و مصدری است و از معقولات ثانویه به شمار می رود؛ مثل شیئیت و امکان و نحو هما؟

اصالت مورد نزاع به معنای تحقق و منشئیت آثار است؛ کسی که قایل به اصالت وجود است، جاعلیت و مجعولیت، شدت و ضعف و تقدم و تأخر و آنچه را که خارج از ذات ماهیات است، در حقایق وجودیه می داند، قایل به اصالت ماهیت می گوید: مجعولیت و منشئیت اثر در سنخ ماهیات است و وجودات امورات اعتباریه هستند، ولی تقدم و تأخر و سایر انحای تشکیک را با قول به اعتباریت وجود، در وجود می داند، و این خود مناقض است با اصالت ماهیت و در جای خود بیان خواهیم کرد.

۱. شرح المواقف، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۸؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۳۹؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۴۹؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۴۱، ۶۸ و ۱۱۶؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۲۵ و ۲۶.

خلاصه کلام آن که تقرر و ثبوت خارجی - بعد از آن که ممکن منحل می شود به وجود و ماهیت - آیا اختصاص به شیئیت ماهوی انسان و فرس و بقر و شجر دارد؟ یا تحقق اختصاص به وجودات دارد و از برای مفهوم وجود، فردی بالذات در خارج موجود است که منشأ آثار و احکام می باشد؟

البته مورد نزاع دوم در این جاست، بعد از آن که گفتیم: وجود از ماهیات به عمل ذهنی و عقلی انتزاع نمی شود، بلکه وجود مفهومی عارضی و مبدأ انتزاع موجودات خازجیه می باشد؛ این حرف پیش می آید که آیا فرد بالذات اختصاص به وجود دارد و ماهیت از حدود وجودات انتزاع می شود و هر وجود غیر صرف ملازم است با حدی؟ یا این که ماهیت امری واقعی بوده و تحقق و ثبوت خارجی ماهیات، بالذات منشأ انتزاع این مفهوم عام بدیهی می باشد؟

بعد از وضوح و تبیین مورد نزاع که مدخلیتی تام در فهم مطالب و براهین وارده در باب دارد، می گوئیم:

احدی از محققین قایل به اصالت هردو نشده است، یکی از بزرگان که متدرب در فنون نقلیه بوده است، قایل به اصالت هردو شده است، قول به اصالت وجود و ماهیت هردو، مستلزم محاذیر و اشکالاتی است؛ چون بر این مبنا:

۱- لازم می آید هر شیء، دو شیء متباین باشد.

۲- لازم می آید که حمل در مطلق قضایا منعقد نشود.

۳- لازم می آید ترکیب واقعی در صادر اول، بلکه لازم می آید دو امر اصیل در مرتبه واحده از بسیط من جمیع الجهات والحيثیات صادر شود و این خود مستلزم ترکیب واقعی می باشد در مبدأ اول.

اما لزوم بودن هر شیئی، دو شیء متباین، برای آن است که جهت وجودی با جهت ماهوی به حسب نفس ذات متخالف است و این دو جهت بنابر اصالت هردو، مانع از ترکیب حقیقی بین جهات متعدده است؛ چون بنابر اعتباریت یکی از آن دو، آنچه که در خارج محقق بالذات است وجود یا ماهیت است و تحقق هردو مستلزم محذور فوق است.

اما لزوم عدم انعقاد حمل، برای آن است که اگر ملاك تحقق و منشئت اثر و طرد عدم و ثبوت خارجی، شئیت ماهوی انسان باشد و مفهوم عام بدیهی وجود هم فرد بالذات داشته باشد، لازم می آید در حمل وجود بر موضوع که ماهیت باشد، ملاك حمل که اتحاد وجودی باشد، محقق نشود و حمل أحد المتباینین بر یکدیگر، بالذات مستحیل و مستلزم محال است و دوئیت واقعی و نفس الامری موضوع و محمول، ناقض حدیث حمل و مسأله اتحاد است، بلکه جهت وحدت در هیچ موضوع و محمول محقق نخواهد شد؛ باید موضوع و محمول به این فرض حاکی از دو امر واقعی خارجی مباین باشد.

و اما ورود محذور ثالث که ترکیب واقعی در صادر اول باشد، برای آن است که جاعل بالذات باید دو امر اصیل واقعی بالفعل متحصّل را در عرض یکدیگر خارجیت بدهد، و از آنجایی که جاعل بالذات باید با مجعول بالذات، جهت مناسبتی داشته باشد که به آن جهت علت باشد. برای مجعول خود و علت برای چیز دیگر نباشد، اگر دو جهت اقتضا و صدور در یک وجود موجود باشد، آن موجود واحد حقیقی نخواهد بود و باید علت دو جهت مباین را واجد باشد و این خود مستلزم ترکیب در حق اول تعالی است و لازم می آید که حق تعالی واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثیات نباشد، و ترکیب، مستلزم احتیاج و فقدان بوده و منافات تامه با صرافت ذات و بساطت حقیقت دارد.

به تقریر دیگر، از آنجایی که واجب الوجود بالذات دارای صرافت تامه و فعلیت محضه می باشد، شاید دو موجود در عرض یکدیگر از او صادر شود؛ اگر وجود و ماهیت هر دو ثبوت و تقرر خارجی داشته باشند، لازم می آید که وجود از مبدئی صادر شود و ماهیت از مبدأ دیگر و این خود ملازم است با قول به ثنویت، و لازم می آید وجود مفهومی هم از ماهیت انتزاع شود و هم از وجود خاص خارجی، و غیر ذلك من المحاذیر والإشکالات.

و اما لزوم عدم کون الوجود نفس تحقق الماهیه فی الخارج، برای آن که برای مفهوم وجود و ماهیت باید دو مصداق و منشأ انتزاع اصیل مباین باشد و حمل أحد المتباینین

یا بودن أحد المتباینین عین یکدیگر و تحقق المتباینین به تحقق واحد، مستلزم محال و محذور است، و این محذور همان محذور عدم انعقاد حمل است.

از آنچه ذکر شد معلوم می شود که مفاسد مذکوره بنابر اصالت هر دو وارد است و مَقَرّی از اشکالات مزبوره نمی باشد و مناقشاتی که در بعضی از کتب به مفاسد مزبوره وارد ساخته اند، غیر وارد است. فافهم و تأمل.

مطلبی را که باید تذکر داد و بسیار مورد توجه است، آن است که اگر ادله اصالت وجود تمام باشد و گفته شود که برای مفهوم عام بدیهی وجود، فرد بالذات موجود است، باید وجود در ممکن و واجب هر دو، اصل باشد و اگر برهان اصالت ماهیت تمام باشد، باید این معنی در جمیع موجودات حفظ شود و دلیل هر طایفه از قایلین به اصالت وجود یا اصالت ماهیت، قول به تفصیل رانفی می نماید و ادله عقلیه تخصیص بر نمی دارد؛ اگر قول به اصالت وجود در هیچ جا مستلزم محذوری نشود إلا در یک مورد، قول به اصالت این معنی از اصل باطل است و بالعکس اگر قول به اصالت ماهیت در هیچ مورد مستلزم محذوری نباشد إلا در یک مورد، این قول علی الاطلاق باطل است؛ (الطبیعة یوجد بوجود فرد ما ولا ینعدم إلا بانعدام جمیع الأفراد).<sup>۱</sup>

و این که بعضی از محققین و اکابر اهل این فن<sup>۲</sup> در مبدأ، وجود را اصل دانسته اند و در ممکنات، ماهیت را، و یا آن که مجردات را وجود صرف و در مادیات ماهیات را اصیل دانسته اند<sup>۳</sup> و بعضی از متنطعین<sup>۴</sup> هم - من حیث لایشعر - از آن

۱. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۱۵.

۲. مراد محقق دوانی است. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۰۷، ۴۰۸؛ همان، ج ۶، ص ۶۳-۶۵؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۱۳ و ۲۵.

۳. شیخ اشراق قایل به این قول است. ر. ک: حکمة الإشراق در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴-۷۳؛ التلویحات در ضمن همان، ج ۱، ص ۲۳-۱۱۵-۱۱۸؛ المقامات در ضمن همان، ج ۱، ص ۱۵۶؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۹ و ۴۳ و ۴۱۱؛ شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۱۱.

۴. مثل این کموّنه بنابر آنچه در الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۶۳ از او نقل شده است و مثل محقق لاهیجی در سوارق الإلهام و مؤلف کتاب حکمت بوعلی سینا.

اعاظم متابعت کرده اند، کلامی باطل است و ادله طرفین قول به تفصیل را رد می کند. قول به اصلین و سنخین نزد عقل مضاعف و فهم مستتیر، ناشی از تحیر و عدم تضلع و سعه باع است.

انکار اصالت وجود در عقلیات نظیر انکار ولایت کلیه علی بن ابی طالب-روحی له الفداء- در اعتقادات می باشد؛ همان طوری که منکر ولایت دچار زلت و انکار و چشم پوشی از کثیری از مسلمات کتاب و سنت می شود، همین طور قایل به اصالت ماهیت دچار هفوات و تناقض گویی در بسیاری از موارد دقیقه از عقلیات می شود که باید با ریسمان بازی ملائی و مکابره با مقتضای عقل، مطلب را تمام نماید؛ لذا صاحب شوارق که از مصرین به اصالت ماهیت است، در جلد اول شوارق گفته است: «این که ما قایل به اصالت ماهیت شده ایم و می گوئیم: نفس ذات ماهیات مجعول است، برای آن است که شبهه معتزله که قایل به ثبوت ماهیات منفکة عن كافة الوجوداتند، وارد نیاید و گمان بشود که ماهیات در ثبوت، استغنائی از جعل-که مساوق با استغنائی از علت است- دارند، فإذا ارتفع هذا التوهم، فلامضائقة من القول بأصالة الوجود واعتبارية المهية، كما هو مذهب أستاذنا الحكيم الإلهي».<sup>۱</sup>

معلوم می شود که این مرد در این مسأله متحیر است یا رندی و زیرکی به خرج داده است، و گرنه شبهه معتزلی غیروارد است و ماهیات بنا بر اعتباریت، در تحقق تابع وجودند و قطع نظر از وجود، ثبوت ندارند و ماهیت به واسطه اعتباریت، مرتبه اش دون جعل است و ملاک استغنائی از جعل، وجوب و ضرورت وجود است؛ مرحوم لاهیجی هم این معنی را درک کرده است و با قول به این که اصالت ماهیت مستلزم استغنائی ماهیت در جعل نباشد، قول به اصالت وجود را تمام دانسته است و چون دیده است قول به اصالت ماهیت رأی سخیف و باطلی است، در مسأله علم باری فرموده است:

تکمیل عرشی: قد عرفت في تضاعيف ما ذكرنا في مباحث الوجود من الأمور العامة من

تحقيق مذاهب الحكماء وحقيقته أن للوجود أفراداً حقیقیة وأنها حقایق مختلفة بالشدة

والضعف، متّحدة مع الماهیات فی الخارج وزائد علیها بحسب العقل فقط، لا كما یقولہ المتأخرون من أنّ الوجود مفهوم مصدری اعتباری، لاحقیقة له فی الخارج وأنّ المہیة المتحقّقة فی الخارج باعتبار صدورھا عن الجاعل ونسبتها إلیه وارتباطھا به، منشأ لاتنزاع هذا المفهوم الاعتباری؛ لئلا یلزم كونها اعتباریاً صرفاً غیر مطابق لما فی نفس الامر ولا كما یقولہ الاشعری من كون الوجود مرادفاً للماہیة وعیناً لھا، عیناً وذهناً ولا كما نسبہ صاحب الإشراق الی المشاء من كون الوجود امراً منضماً إلی الماہیة فی الخارج.<sup>۱</sup>

این حکیم تحریر، اصالت وجود را به محققین از حکما نسبت می دهد و می گوید: اصالت اختصاص به وجودات خاصه دارد که با ماهیات کلیه در خارج متحدند، وجود امر ذهنی صرف نیست - کما این که جماعتی از متکلمین خیال کرده اند - وجود به حسب مفهوم عین ماهیات نمی باشد تا لازم بیاید که حمل وجود بر ماهیت حمل اولی ذاتی باشد، وجود در خارج و عین، امری زاید بر ماهیت نیست، تا آن که ترکیب بین وجود و ماهیت انضمامی باشد. سپس برای اثبات مدعا فرموده است:

وما یزیدہ بیاناً أنّ حقیقة الجعل والصدور لا یتّضح مع اعتباریة الوجود؛ لأنّ محصل ما یتصور و یعقل منهما لیس إلا الفیض ولا معنی لأن فیض من شیء ما لایکون هو او سنخه فیہ، فلامعنی لفیضان ماہیة المجمعول من ماہیة العلة؛ لأنّ الماہیات متغایرات ومتباينات.<sup>۲</sup>

برای آن که اساس علیت و معلولیت نزد اهل تحصیل - خلافاً لشرذمة من الناس - استوار بر سنخیت است و جاعلیت و مجعولیت بنا به اعتباریت وجود، غیر معقول است؛ چون بین ماهیات تباین عزلی می باشد؛ اگر علیت و معلولیت در این سنخ باشد، باید علت افاضه نماید امری را که خارج از سنخ ذات خود باشد و آنچه را که افاضه می نماید، خود فاقد باشد. بعد از این کلام فرموده است:

فالحقّ الحقیق بالتصدیق هو أنّ الفائض من العلة والصادر عنها بالذات، إنّما هو وجود المعلول؛ فإذا فاض الوجود من العلة وباینها بالعدد یلزم أن یکون له هویة امتاز بها عن

۱. همان، ج ۲، ص ۵۴۱.

۲. شوارق الإلهام، ج ۲، ص ۵۴۱.

العلة وهذه الهوية اللازمة هو المراد من الماهية، فهذا الفاضل من الجاعل أمر واحد في الخارج يحلله العقل إلى امرين، أحدهما ما يعبر عنه بـ «الكون» وهو المراد من حقيقة الوجود وثانيهما الكائن بهذا الكون وهو المراد من الماهية.<sup>۱</sup>

این کلمات صادره از مصدر تأله این حکیم عظیم، نص بعد از نص در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. سر عدم تظاهر او به اصالت وجود، همانا واهمه از عوام الناس متظاهر در لباس علما بوده است و چون دیده است مسأله اصالت ماهیت با قواعد مهم فلسفه سازش ندارد و اثبات علم تفصیلی حق در مقام ذات با اصالت ماهیت متهافت است، عقیده خویش را ظاهر ساخته است. در ذیل تحقیقات در مسأله علم باری اشاره به قواعد مهمه نموده است؛ مثل «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، «العلة حد تام لوجود المعلول» و «معطي الوجود ليس فاقدآله» و هكذا. در طی استدلال به اصالت وجود فرموده است:

وما قالوا من أنّ معنى المجعولة هو أن يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود فليس بشيء؛ لأنّ تلك الحيثية إنّ كانت اعتبارية أيضاً فلا جدوى لها وإن كانت حقيقة من شأنها أن يفيض من الجاعل، فلا تمنى بحقيقة الوجود سوى ذلك.<sup>۲</sup>

شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد صوفیان رقص کنان ساغر مستانه زدند

۱. شوارق الإلهام، ج ۲، ص ۵۴۱.

۲. همان.

## بیان دلایل اصالت وجود

### دلیل اول

تحقق و تعین خارجی هر ماهیتی از ماهیات، همانا صدق آن ماهیت است بر خارج بالذات به حمل متعارف، به نحوی که آثار مترتب بر ماهیت به واسطه تحقق خارجی آن ماهیت باشد که این مفهوم و ماهیت عنوان و صادق بر خارج است؛ مثلاً مفهوم شجر و حجر و حیوان و سایر مفاهیم به حسب نفس مفهوم و ذات، منشأ آثار و احکام نیستند، و موقعی آثار مترتب می شود بر ماهیت و مفهوم که در خارج تحقق پیدا نماید و فرد بالذات به حمل شایع صناعی از برای ماهیت باشد، نه به حمل اولی ذاتی و چنین چیزی که منشأ احکام و آثار واقع شود، نشاید از سنخ مفاهیم و ماهیات باشد؛ چون نفس ذات ماهیت اگر ملاک ترتیب آثار باشد، باید به هر نحوی که محقق شود، آثار مطلوبه از آن ماهیت بر او مترتب شود، در حالی که مفاهیم - بماهی مفاهیم - منشأ آثار نیستند؛ باید آن چیزی که منشأ آثار است، امری باشد غیر از سنخ ماهیات و امر غیر سنخ ماهیات که یا وجود است یا عدم؛ پس باید برای وجود، غیر مفهوم اعتباری فردی بالذات موجود باشد که منشأ آثار و ترتب احکام شود.

از این تقریر چنین نتیجه گرفته می شود که وجود موجود است بالذات و ماهیات به تبع وجودات خاصه تحقق دارند، تعین و تشخیص افراد وجودیه بالذات است و تعین ماهیات و کلیات طبیعیه به وجودات خاصه خارجیّه است.

### صدر المتألهین در مشاعر فرموده است:

حقیقت هر شیئی عبارت از وجود خارجی آن شیء است که به آن وجود، آثار مطلوبه از شیء مترتب شود، پس وجود، أحق الأشياء به تحقق، و اشیا به واسطه وجود و هستی، صاحب حقیقت می شوند و نفس وجود در خارج احتیاج به حقیقتی دیگر ندارد.

آخوند مدعا را این نحوه تقریر فرموده است: هر مفهومی از مفاهیم؛ مثل انسان - مثلاً - وقتی صاحب حقیقت است که در خارج چیزی موجود باشد که انسان به او صادق باشد، و هکذا سایر مفاهیم؛ مثل فرس و فلک و ماء و نار و سایر مفاهیم و عناوینی که در خارج افراد دارند و معنای صاحب حقیقت بودن این مفاهیم آن است که این مفاهیم صادق باشند بر معنونات و مصادیق خود بالذات، و قضایای معقوده از این مفاهیم؛ مثل «هذا انسان» و «ذاك فرس»، قضایای ضروریه ذاتیه است؛ همین طور است حکم مفهوم حقیقت و وجود و مرادفات این دو، و این مفاهیم ناچار باید از عناوین صادق بر شیئی باشند که مصداق این مفهوم است و قضایای معقوده از وجود، ضرورت ذاتیه یا ازلیه است. نمی گویم: مفهوم حقیقت یا وجودی که بدیهی التصور است، بر او حقیقت وجود به نحو حمل متعارف صادق است؛ برای آن که صدق هر عنوانی بر نفس خودش به طریق حمل متعارف نیست، بلکه صدق هر مفهوم بر ذات خود، حمل اولی ذاتی غیر متعارف است.

ولی می گویم: آن چیزی که انضمام او با ماهیت یا اعتبارش با ماهیت، مناط گردیدن ماهیت، حقیقتی از حقایق است، لازم است بر این که صادق باشد بر او مفهوم حقیقت یا موجودیت، پس واجب است برای وجود مصداقی در خارج محقق باشد که این عناوین بر او صادق باشد به نحو حمل متعارف، و هر عنوانی که مطابق بالذات داشته باشد، آن مطابق، فرد آن عنوان خواهد شد.

پس برای وجود صورت خارجی ای - با قطع نظر از اعتبار عقل و لحاظ ذهن - موجود است؛ پس وجود در خارج موجود است و موجودیت او به نفس ذات

خودش می باشد، کما این که گفته می شود: زید- مثلاً- انسان است در خارج و بودن زید انسان در واقع، عبارت است از موجودیت زید و همین بودن وجود زید در واقع، عبارت از بودن وجود است در خارج به نفس ذات خودش و بودن غیر وجود، موجود به وجود؛ نه آن که برای وجود، وجودی زاید و عارض باشد به نحوی از انحاء عروض، ولو به اعتبار عقل؛ نظیر عوارض تحلیلیه، به خلاف ماهیت انسان که معنای موجودیت انسان آن است که در خارج موجودی به اسم انسان است؛ نه این که شیء (انسان) در خارج، وجود است؛ ولی معنای موجودیت وجود آن است که شیء در خارج، نفس وجود و عین حقیقت است.<sup>۱</sup>

ملخص تقریر تحقیق کلام این تحریر آن است که: ماهیت مادامی که اعتبار نشود با او وجود- این اعتبار خواه به نحو انضمام باشد؛ مثل آن که جماعتی از مشاء وجود را زاید و امری منضم به ماهیت دانسته اند<sup>۲</sup>، یا به طریقه اشراق که اعتبار وجود با ماهیت به صرف اعتبار باشد، بدون آن که در خارج مصداقی برای وجود ولو بنحو الانضمام باشد<sup>۳</sup>- صاحب حقیقت نخواهد شد و عنوان حقیقت بر او صادق نیست.

قائل به اعتباریت وجود هم می گوید: ماهیت وقتی خارجیت پیدا می نماید که مصداق حمل موجود شود و وجود اعتباری از او انتزاع شود، در نهایت او می گوید: بعد از انتساب به جاعل، این جهت در ماهیت پیدا می شود که مستحق حمل موجود می شود.<sup>۴</sup>

سید المدققین تصریح فرموده است: «موجودیت ماهیت مقدم بر نفس ذات

۱. کتاب المشاعر، ص ۶۰ و ۶۱.

۲. حکمة الإشراق در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۵-۶۷؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۰۸؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ۵۲؛ همان، ج ۲، ص ۵۴۲.

۳. به پاورقی شماره ۳ در ص ۸۶ مراجعه شود.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۰۷ و ۴۰۸؛ همان، ج ۶، ص ۶۳-۶۵؛ کتاب المشاعر، ص ۶۳؛ شرح المنظومة، قسمت فلسفه، ص ۱۳ و ۲۵.

ماهیت است، با قطع نظر از وجود، ماهیتی هم نمی باشد؛ برای آن که معدوم ماهیت ندارد.<sup>۱</sup>

و این انتساب به جاعل هم از ضیق خناق و تنگی قافیه بر لسان اینها جاری شده است، کسی حرف در انتساب به جاعل ندارد؛ کلام در آن است که آیا جاعل افاضه می نماید امری را که از سنخ ماهیات است و در مرتبه ذات، فاقد وجود و حقیقت است، یا آن که مفاض از جاعل امری است و رای این حقیقت که بالذات موجود است.

بعد صدر المتألهین فرموده است: هر موجودی در خارج، غیر از وجود حق، عاری از شوب ترکیب نیست ولو به حسب تحلیل عقلی و ذهنی، به خلاف صرف وجود؛ لذا حکما فرموده اند: هر ممکنی زوج ترکیبی و مزدوج الحقیقه است از وجود و ماهیت، و هیچ ماهیتی بسیط الحقیقه نمی باشد؛ خلاصه کلام، وجود، موجود بالذات است و ماهیت موجود بالعرض است.

اما وجود انتزاعی عقلی مصدري، مثل سایر امور عامه و مفاهیم ذهنیه عرضیه می باشد؛ مثل شیئیت و ممکنیت و نظایر اینها، و این نکته معلوم باشد که برای وجودات، حقایق خارجیه ای است که مجهولة الاسامی هستند و شرح اسم آنها آن است که می گوئیم: وجود زید و عمرو و بکر و هکذا، و یک لازم عام بدیهی دارند که همان وجود انتزاعی مصدري باشد، لیکن ماهیات به حسب علم، معلوم و مشهودند، وجود حقیقی از شیئی ممکن نیست که از او تعبیر به اسمی شود، به جهت آن که اسما برای مفاهیم و ماهیات کلیه وضع شده است، نه وجودات خاصه و هویات عینیه.<sup>۲</sup> انتهی کلامه - أعلى الله قدره.

و این که فرموده است: هر ممکنی عاری از شوب ترکیب نیست، مرادش آن است که وجود صرف، حق تعالی است و ملاك صرافت، تمامیت ذات و عدم وجود

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۸؛ المسائل القدسیه در ضمن سه رساله فلسفی، ص ۲۲۷؛

شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۴۸؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۳۱ و ۳۲.

۲. کتاب المشاعر، ص ۶۱، ۶۲.

نقص و ترکیب که حاکی از عدم صرافت و محدودیت ذات است، می باشد و ماهیت همیشه توأم با جهت فقدان است، لذا ماهیت را از حق سلب می کنیم. در ممکنات هم - از این بیان معلوم می شود که - ماهیات همان جهت فقدان و حدود وجوداتند که از نقایص و حدود وجود اعتبار و انتزاع می شوند و بالذات موجود نیستند؛ ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾.<sup>۱</sup>

وجود اندر کمال خویش ساری است      تعینها امور اعتباری است

### تنبيه و تحقیق عرشی

محققان از متألّهین، حقیقت حق تعالی را وجودی صرف و هستی محض دانسته اند، و ماهیت را به براهین متقنه و محکمه از حقیقت وجوبی نفی نموده و جاعلیت و مجعولیت را در انحای وجودات دانسته و مفاض از حق تعالی را جهت وجود دانسته و ماهیت را به حسب کون و خارج از توابع و لوازم وجودات می دانند؛

کما این که شیخ الرئیس در شفا فرموده است:

والذي يجب وجوده بالغير دائماً إن كان، فهو غير بسيط الحقيقة؛ لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير الواجب بعري من ملاسة ما بالقوة فهو الفرد وغيره زوج تركيبي.<sup>۲</sup>

حاصل کلام شیخ آن است که ممکن، مرکب از دو جهت است: جهتی که صادر از مبدأ و قایم به مبدأ است و جهتی که از لوازم معلولیت و عدم بودن معلول در مرتبه علت است، که جهت عنایت ممکن باشد و مفاض بالذات از حق نیست و لازم جهت مجعوله می باشد، جهت صادر از مبدأ که واجب است بالمبدأ، وجود است و لذا بعد از نفی ماهیت از حق تعالی به براهین عدیده فرموده است:

وساير الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي هي بانفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج، فالاول لاماهية له وذوات المهية يفيض

۱. النجم (۵۳) آیه ۲۳.

۲. الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ۶۰، ۶۱، فصل ۷ از مقاله اول.

علیها الوجود منه، فهو مجرد الوجود.<sup>۱</sup>

خلاصه کلام این حکیم عظیم الشأن آن است که هر موجودی که صاحب ماهیت است، باید معلول باشد و وجودی که صرف الوجود است - به طوری که در عبارت قبل بدان اشاره نموده - واجب الوجود است و صرافت و عدم وجود جهتی غیر از وجود، از لوازم واجب بالذات و ملاک استغنائی از علت است، و ماهیات ممکنه - به اعتبار ذات ماهویه آنها - وجود و عدم نسبت به ذات آنها علی السواء و ملاک موجودیت آنها، اضافه وجود از جاعل تام است و موجودات صاحب ماهیت، وجود از حق تعالی به آنها اضافه می شود و حق تعالی وجودی است بدون ماهیت.

این نص است در این که مفاض، وجود اشیاست، نه ماهیت آنها و در ماهیت ملاک مجعولیت تحقق ندارد، شاهد بر این مدعی کلام محقق طوسی - علیه الرحمة - در شرح اشارات است:

إذا صدر عن المبدأ الأوّل شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأوّل بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأوّل غیر مفهوم كونه ذاهوية ما، فإذا هنا امران معقولان: أحدهما: الأمر الصادر عن الأوّل وهو المسمّى بالوجود، والثاني: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمّى بالماهية، فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود؛ لأنّ المبدأ الأوّل لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً ولكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها؛ لكونه صفة لها ثم إذا قيسَت الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان.<sup>۲</sup>

این حکیم یگانه تصریح کرده است به این که صادر بالذات از مبدأ اول، وجود است و ماهیت در وجود خارجی بالتبع تحقق دارد، و وجود به حسب عقل تابع و عارض و لاحق ماهیت است؛ برای آن که عقل ماهیت را ملاحظه می کند بدون لحاظ أحد الوجودین به حمل اولی، بعد وجود را لاحق و عارض می بیند و این معنی سبب شده است که بعضی از غیر متدربین در فلسفه پنداشته اند که ملاک مجعولیت، در

۱. همان، ص ۳۷۰، فصل ۴ از مقاله ۸.

۲. شرح الإشارات، ج ۳، ص ۲۴۵.

ماهیت موجود است، و در وجود موجود نمی باشد؛ بعضی از قایلان به اصالت ماهیت پنداشته اند اگر ماهیات مجعول نباشند، جاعلیت و مجعولیت محقق نمی شود و گفته است: امکان، که ملاک مجعولیت است، در ماهیات است نه در وجودات،<sup>۱</sup> غافل از آن که امکان دو اصطلاح دارد: امکان در باب ماهیات که سلب الضرورتین است و امکان در باب وجودات که عین الربط بودن هر معلول نسبت به علت فیاضه خود است.

نزد ارباب بصیرت و معرفت - که اذهان آنها به واسطه وساوس بعضی از ابنای جهل و لجاج از استقامت خارج نشده است - ملاک مجعولیت در وجود است، نه در ماهیت. امکان در باب وجودات همان ارتباط و عدم استقلال و فقر، بلکه عین الفقر والربط بودن وجود نسبت به علت و جاعل خود است که این معنی در تخوم ذات او تحقق دارد، و مفهومی که عدم ارتباط به غیر و تساوی او نسبت به وجود و عدم در مرتبه ذات او موجود است، هرگز خارجیت پیدا نخواهد کرد؛ بهمنیار در تحصیل فرموده است:

نحن إذا قلنا: «كذا موجود» لسنا نعني به الوجود العام، بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجود خاص. والوجود إما أن يتخصص بفصول، فيكون الوجود - أي المطلق - جنساً أو يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجوداً؛ فكل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها أنها وجبت.<sup>۲</sup>

محصول کلام بهمنیار آن که اگر ما بگوییم - مثلاً -: زید موجود است، قصد نمی کنیم از وجود مفهوم عام بدیهی را که از انتزاعیات است، بلکه هر ماهیت موجوده ای تا تخصص پیدا ننماید، از قبل جاعل به وجود خاص محقق نمی شود. تخصص وجود خاص به فصول نیست، تا آن که وجود مطلق معنای جنسی باشد، یا وجود عام از لوازم معانی خاصه باشد که آن معانی خاصه سبب موجودیت چیزی

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۰۳.

۲. التحصیل، ذیل ص ۲۸۷.

شود؛ پس هر ذی ماهیتی برای او ماهیتی است که در آن ماهیت صفتی است که به آن صفت، موجود شده است و این صفت حقیقتش وجوب و طرد عدم می باشد. حاصل کلام اولش آن که وجود علت برای ثبوت خارجی ماهیت نیست، تا آن که ماهیت در تحقق دارای حیثیت تعلیلیه باشد. کلام بعدی او شاهد است بر این استنباط که در هر ماهیت موجوده، صفتی وجود دارد که ملاک تحقق ماهیت است، البته این صفت، صفت خارجی نمی باشد که در خارج عارض ماهیت باشد تا مستلزم دور یا تسلسل شود. کما این که شیخ الاشراق و دیگران در رد این کلمات بدون تدبر در سابق و لاحق کلام اشکالاتی نموده اند.<sup>۱</sup> بلکه این صفت - همان طوری که خواجه طوسی فرموده است -<sup>۲</sup> صفت عقلیه است.

معنای کلام بهمینار این می شود: هر موجود ممکن را به قعر انبیا عقل به دو جهت می توان منحل نمود: جهت ماهوی و جهت وجودی که عارض این ماهیت و صفت و محمول است نسبت به ماهیت؛ این حقیقت به حسب وجود خارجی طرد عدم از ماهیت می کند، و حیثیت این صفت حیثیت وجوب و ملاک طرد عدم از ماهیات است؛ چون وجود ممکن نیست از حیثیات تعلیلیه برای ماهیت باشد، پس حیثیت تقییدیه است. موجودیت بالذات اختصاص به وجود دارد و بالعرض والمجاز به ماهیات نسبت داده می شود، و چون وجود امری متحصل و بالفعل است و ماهیات اموری لامتحصل و بالقوه هستند و هر متحصلی با لامتحصل متحد است، وجود در خارج عین تحقق ماهیات است؛ نه آن که امری زاید و عارض باشد، و مفاد «زید موجود»، ثبوت و تحقق زید است؛ نه ثبوت محمول برای موضوع به نحو هلیات مرکبه که مورد جریان قاعده فرعیه می باشد.

توضیح و تحقیق این مطلب خواهد آمد، شاهد بر مطلب، آن که تلمیذ (صاحب تحصیل) فرموده است:

۱. حکمة الإشراف در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴-۷۳؛ شهرزوری، شرح

حکمة الإشراف، ص ۱۷۹-۱۹۹.

۲. شرح الإشارات، ج ۳، ص ۲۴۵.

إذا قلنا: «وجود كذا»، فإنما نعني به موجوديته ... ولو كان الوجود ما به يصير الشيء موجوداً في الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر ويتسلسل، فإذا الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان.<sup>۱</sup>

این عبارت دلیل بر اعتباریت وجود نیست، بلکه زیادی وجود بر ماهیات را در خارج نفی کرده و می گوید: وجود در خارج عین ماهیت است و به وجودی زاید بر ذات خود تحقق ندارد و برای وجود، وجود زایدی نیست، وجود به نفس ذات موجود است. دلیل بر این مطلب همان است که قبلاً از تحصیل نقل کردیم<sup>۲</sup>؛ فرمود: هر ماهیت معلولی متصف است به وجودی که سبب تحصیل خارجی اوست؛ نه آن که وجود، حقیقتی غیر از ماهیات نداشته باشد؛ لذا در تحصیل در نفی ماهیت از خداوند فرموده است:

فإذا قلنا: كذا موجود، فلسنا نعني به أن الوجود معنى خارج عنه؛ فإن معنى كونه معنى خارجاً عن المية عرفناه ببيان وبرهان، وذلك حيث تكون مهية ووجود ولكننا نعني به أن كذا في الذهن أو في الخارج وهذا على قسمين: قسم يكون في الأعيان أو في النفس بوجود يقارنه، ومنه لا يكون كذلك.<sup>۳</sup>

لذا شیخ فرموده است: «وما يكون في النفس مقارناً للوجود، يفيض عليه الوجود من المبدأ».<sup>۴</sup>

#### قال الشيخ في التعليقات:

وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أن العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها؛ لحاجتها إلى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصح أن يقال: إن وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى أن للوجود وجوداً آخر، كما يكون للبايض وجوداً؛ بل بمعنى أن وجوده

۱. التحصيل، ذیل ص ۲۸۷.

۲. ر.ک: ص ۹۶ از همین کتاب.

۳. التحصيل، ذیل ص ۲۸۵ و ۲۸۶.

۴. این عبارت ها را صدر المتألهین از کتاب التعليقات بوعلی سینا نقل کرده است و لکن در آن کتاب یافت نشد. ر.ک: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۶ - ۴۸؛ الشواهد الربوبیه، ص ۱۲.

فی موضوعه نفس وجود موضوعه و غیره من الاعراض وجوده فی موضوعه وجود ذلك الغير.<sup>۱</sup>

وفي التعليقات أيضاً:

فالوجود الذي للجسم هو موجودة الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، لأن الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم.<sup>۲</sup>

نظر به این که به جماعتی از مشاء نسبت داده اند که ترکیب وجود با ماهیات به نحو ترکیب انضمامی می باشد و وجود را زاید و عارض بر ماهیت به حسب وجود خارجی دانسته اند؛ نظیر اعراض خارجیه، شیخ الرئيس و بهمنیار و دیگران برای رفع این شبهه فرموده اند: حصول و عروض وجود برای ماهیات نظیر اعراض خارجیه نمی باشد، بلکه عروض وجود به ماهیت از عوارض تحلیلیه است، نه عوارض خارجیه و معروضات که ماهیات باشند به حسب نحوه وجود خارجی، احتیاج به عرض تحلیلی خود دارند و این عرض واسطه است برای تحقق و ثبوت ماهیات به حسب وجود خارجی، و وجود به حسب وجود خارجی احتیاج به غیر ندارد، بلکه به نفس ذات خود موجود است؛ نه آن که برای وجود، وجود باشد؛ چون ترکیب وجود با ماهیات ترکیب اتحادی است و وجود هر ماهیت نفس تحقق آن ماهیت خواهد بود.

جماعتی از متأخرین این عبارت را دلیل بر اعتباریت و انتزاعیت وجود گرفته اند، بدون تعمق در صدر و ذیل عبارات خیال کرده اند که شیخ و اتباع او قایل به اصالت ماهیت بوده اند.

شاهد بر این که این کلمات رد بر قول مذکور که انضمام وجود به ماهیت است می باشد، کلام خواجه است، با آن که خواجه تصریح بر اصالت وجود در جعل و تحقق کرده است، در متن تجرید فرموده است:

---

۱ و ۲. این عبارت ها را صدر المتألهین از کتاب التعليقات بوعلی سینا نقل کرده است و لکن در آن کتاب یافت نشد. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۶-۴۸؛ الشواهد الربوبیه، ص ۱۲.

«ولیس الوجود معنی به تحصیل الماهیه\* فی العین بل الحصول»<sup>۱</sup>.

صاحب شوارق، منحقق لاهیجی در شرح این کلام می فرماید:

وهذا رد لما ذهب إليه جماعة من أتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج  
منظمة إلى الماهية وكون الماهية موجودة بها، فعندهم المجمعول بالذات والصادر عن  
الجاعل هو الوجود، والماهية من حيث هي غير مجعولة، وهذا المذهب بظاهره سخيف،  
وقد أبطله شيخ الإشراق بما لا مزيد عليه.<sup>۲</sup>

حاصل کلام شیخ الإشراق را این نحو بیان فرموده است: چون ثبوت صفت عینی  
برای موصوف توقف بر ثبوت موصوف در خارج دارد، لازم می آید که ماهیت قبل از  
وجود، موجود باشد. و دیگر آن که اگر وجود امری خارجی باشد، لازم می آید که  
برای وجود، وجود باشد.

صاحب شوارق محذور ثانی را (که لازم می آید برای وجود، وجود باشد)  
قبول نکرده و می فرماید: در ابطال این قول همان تالی فاسد اول کفایت می نماید و  
نباید توهم منافات شود بین این قول و بین آن چیزی که ما بعداً ذکر خواهیم کرد\* که  
وجود نزد حکما، صاحب افراد حقیقه می باشد:

إذ ليست تلك الأفراد عندهم ماینضمّ إلى الماهية، فتصير موجودة به؛ بل إن هي إلا أکوان  
خاصة للمهيات المتخالفة کلّ منها نفس کون ماهية مخصوصة.<sup>۳</sup>

\*. یکی از معاصرین از کثرت خامی در عقلیات، در حکمت بوعلی، ج ۲، ص ۳۵۴، ۳۵۵ گوید: این  
گفته نص است در اصالت ماهیت. خیلی جای تعجب است که صدر المتألهین را قابل به اصالت ماهیت  
نمی داند.

۱. تجرید الاعتقاد، ص ۱۰۷.

۲. شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۵۲.

\*. صاحب شوارق در مبحث علم حق در شوارق، ج ۲، ص ۵۴۱ تصریح به اصالت وجود کرده و در دفع  
شبهه قایلان به اصالت ماهیت فرموده است: «وما یزیده بیاناً أنّ حقيقة الجعل والصدور لا یتضح مع اعتبارية  
الوجود؛ لأنّ محصل ما یتصور و یعقل منهما لیس إلا الفیض ولا معنی لفیضان مهية المجمعول من ماهية الجاعل»  
إلى آخر مقال، فراجع.

۳. همان، ج ۱، ص ۵۲.

و کلام بهمینار هم ناظر به همین مطلب است؛ نه آن که شیخ و اتباع او قایل به اصالت ماهیت باشند با آن که در حق اول تعالی وجود صرف قایلند و ماهیت را از آن حقیقت نفی می نمایند و این اشکال در آنجا هم می آید، کما این که شیخ رئیس در تعلیقات فرموده است:

إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود، فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود.<sup>۱</sup>

چه اندازه موجب تعجب است، بعضی از کسانی که ادعای ورود در این مطالب را دارند، به واسطه کمی دقت یا زیادی لجاجت، کلماتی که عوام را به اشتباه می اندازد و دلالت بر مدعای آنان ندارد، بلکه به عکس دلالت دارد، از شیخ و اتراپ او نقل کرده اند و دلیل بر اصالت ماهیت گرفته اند و امثال این کلمات صریحه در اصالت وجود را از شیخ و اتراپ او نقل نکرده اند.

اما اصل این ادعا که جماعتی از مشاء قایلند بر این که وجود صفتی زاید بر ماهیت در اعیان است، و مع ذلک منشأ تحقق ماهیت است، صادر از جاعل، بالذات وجود است و ماهیت در جعل تابع وجود است، در نظر نگارنده منشأ ندارد؛ برای آن که ادله ای را که شیخ الإشراق از آنها نقل می نماید<sup>۲</sup>، همه دلالت بر مغایرت وجود با ماهیت و زیادی وجود نسبت به ماهیت دارد، اما این که این زیادت به حسب خارج است سوء ظن و مضداق ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾<sup>۳</sup> می باشد.

نگارنده جمیع کتب مشاء را در این فن - مثل کتب فارابی و شیخ و بهمینار و لوکری، أبو العباس - تفحص کردم، چنین مطلبی نیافتم که آنها وجود را زاید بر ماهیت در خارج بدانند، بلکه تصریح بر خلاف آن کرده اند و شیخ الإشراق اشتباه کرده و

۱. در التعلیقات یافت نشد فقط صدور المتألهین از آن نقل کرده است. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۱.

۲. ر. ک: حکمة الإشراق در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴-۶۷؛ شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، ص ۱۷۹-۱۸۸.

۳. الحجرات (۴۹) آیه ۱۲.

گمان نموده است که آنها وجود را زاید و منضم و قایم بر ماهیت می دانند و مع ذلک قایل به اصالت وجودند. نخست ادله ای را که شیخ الإشراق از آنها نقل نموده است، به طور تلخیص بیان می کنم و قسمتی از آن را موکول به بعد نموده و امیدوارم که در آخر این رساله در رد ادله شیخ الإشراق آن را به طور تفصیل بیان نمایم.

محققین ادله ای بر زیادت وجود به ماهیات ذکر کرده اند؛ مثل این دلیل که گفته اند: ما تصور می کنیم کثیری از ماهیات را و شک داریم که آیا وجود دارد یا ندارد، یا آن که غفلت داریم از وجود ذهنی و خارجی او، یا آن که برخی از ماهیات را تصور می نماییم و در ثبوت وجود برای آنها احتیاج داریم به حد وسط، یا آن که تصور می کنیم ماهیت عقل اول را و برای تحقق خارجی عقل برهان می آوریم، یا آن که حمل ماهیات بر نفس آنها، حمل اولی ذاتی و بین الثبوت است و حمل وجود بر ماهیت حمل اولی ذاتی نیست.<sup>۱</sup>

گویا شیخ الإشراق از این عبارات توهم کرده است که محققین از مشاء که قایل به زیادت وجود بر ماهیت و اصالت وجودند، وجود را امری زاید بر ماهیات در خارج دانسته اند. روی این توهم وقت خود را صرف رد مشائیه کرده و ادله ای به نحو مناقضه با مشاء ذکر کرده است که صدور این کلمات از مثل چنین شیخ خریط و عظیمی سزاوار نیست. اگر شیخ بود و این کلمات، می شد او را از جمله منحرفین از اصول حکمت و برهان دانست و او را در عداد فخر رازی و غزالی و غیر اینها از اهل بدعت و ضلالت و لجاج قلمداد نمود.

ما شبهاتی را که شارح حکمة الاشراق<sup>۲</sup> در مقدمه بیان شیخ اشراق از قبل مشاء ذکر کرده و آن شبهات را دلیل بر زیادت وجود به حسب خارج بر ماهیات دانسته است، ذکر می کنیم و می پردازیم به نقل رد آن کلمات.

۱. ر. ک: کشف المراد، ص ۳۴-۳۹؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۶۲؛ کتاب المشاعر،

ص ۷۶، ۷۷؛ شوارق الإلهام؛ ص ۲۹-۴۳؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۱۸-۲۱.

۲. مراد شمس الدین شهرزوری است در کتاب شرح حکمة الإشراق، ص ۱۷۹-۱۸۷ و جهت توضیح به کتاب شرح حکمة الإشراق قطب الدین شیرازی، ص ۱۸۲-۱۹۱ مراجعه شود.

در آغاز بحث، شیخ الإشراق به عنوان حکومت بین مشاء گفته است:

الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس، فهو معنى معقول اعمّ من كلّ واحد. وكذا مفهوم الماهية والحقيقة والذات، فيدعى أنّ هذه المحمولات عقلية صرفة.<sup>۱</sup>

منظورش از این عبارت آن است که مفهوم وجود چون بر مقولات متباینه صادق است، خارج از مقولات بوده و معنای انتزاعی و عقلی صرف است، بدون آن که در خارج تحقق داشته باشد، و زیادت وجود بر معانی کلیه، زیادتی عقلی و ذهنی و تحلیلی می باشد و در خارج زاید بر ماهیات نیست، استدلال می کند به این جمله:

فإنّ الوجود إنّ كان عبارة عن مجرد السواد ماكان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر.<sup>۲</sup>

در صورتی که وجود خارجیت داشته باشد و زاید بر ماهیات خارجیه باشد، اگر مجرد سواد باشد؛ یعنی متحقق به تحقق سواد باشد که مبین است با بياض و جوهر، باید صادق بر جوهر و بياض نباشد، و اگر وجود امری اعم از جوهر و عرض باشد و زاید بر جوهر باشد، یا حال در جوهر و قایم به جوهر است و یا مستقل بنفسه است.

فإذا أخذ معنى اعمّ من الجوهرية، فلما أنّ يكون حاصلًا في الجوهر قائمًا به أو مستقلًا بنفسه، فلا يوصف به الجواهر؛ إذ نسبتة إليه وإلى غيره سواء.<sup>۳</sup>

یعنی اگر وجود معنای اعم از جوهر و عرض باشد، یا قایم به جوهر است؛ مثل اعراض، یا قایم به نفس است، و اگر مستقل بنفسه باشد و صف از برای جوهر نیست؛ برای آن که معنایی اعم از جوهر و عرض و نسبت او به جوهر و عرض علی السواء است و اگر قایم به جوهر و حاصل در جوهر باشد، حصول همان وجود است و اگر حاصل در خارج باشد، باید موجود باشد و برای وجود او وجودی است و در آن صورت دور یا تسلسل لازم می آید.

۱ و ۲. حکمة الإشراق در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴.

۳. حکمة الإشراق در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴ و ۶۵.

فإن أخذ كونه موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون الوجود على الوجود وغيره بمعنى واحد؛ إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود وفي نفس الوجود أنه هو الوجود ونحن لانطلق على الجميع إلا بمعنى واحد.<sup>۱</sup>

می فرماید: اگر کسی بگوید: بین ماهیات و وجودات فرق است، اطلاق موجود بر ماهیات به اعتبار ثبوت وجود برای آنهاست و بر نفس وجود بالذات بوده و به ملاحظه اعتبار غیر نیست؛ زیرا وجود موجود بالذات است؛ مثل بیاض و جسم که حمل ابیض بر جسم به معنای ثبوت البیاض از برای جسم است و بر نفس بیاض به اعتبار آن است که ابیض حقیقی، نفس بیاض است. جواب داده می شود که موجود را به معنای واحد بر اشیا حمل می کنیم.

این کلمات از من لایجازف بالقول صادر نشده است، این که گفته است: اگر وجود، مجرد سواد باشد، باید حمل بر بیاض و جوهر نشود، این حرف تمام نیست، همان طوری که مفهوم وجود خارج از مقولات و مفهوم عام بدیهی و صادق بر مقولات متباینه است، بنابر اصالت وجود، ماهیات؛ مثل سواد و بیاض و جوهر منبعث، از اطوار و تجلیات وجودند و حقیقت وجود نه جوهر و نه عرض است، ولی با جوهر جوهر است و با عرض عرض؛ با جوهر جوهر است به عین جوهریت جوهر، و با عرض عرض است به عین عرضیت عرض و به حسب خارج، وجود امری زاید بر جوهر است و عرض نیست و تحقیق غیر از نفس سواد و بیاض ندارد، و عروض وجود بر ماهیات از قبیل جوهر و عرض، عروض تحلیلی و عقلی است، و زیادت در موطن ادراک بوده، نه در وعاء خارج، از وجودات خاصه مفهوم عام بدیهی مصدری و وجود انتزاع شده و بر نسق واحد بر مقولات متباینه حمل می شود.

و اما اشکال دوم که اگر وجود را اعم از جوهر و عرض بگیریم یا حال در جوهر است، یا مستقل است بنفسه، تا آخر آنچه ذکر شد، جوابش واضح است؛ زیرا وجود به حسب خارج دارای مراتب متعدده مقوله بالتشکیک است، در مرتبه ای جوهر و در

۱. حکمة الإشراف در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴ و ۶۵.

مرتبه ای عرض است، بلکه در مرتبه ای مجرد و در موطنی مادی است. چون صاحب مراتب و درجات است در هر مرتبه عین همان است، بلکه هر مرتبه ای مقوم وجود در آن مرتبه است، به نحوی که تجافی او از آن مقام مستلزم انقلاب است.

اتباع مشاء- همان طوری که کلمات آنها را ذکر کردم- از این اشکالات جواب داده اند، اگر آنها قایل به اصالت وجود شده اند، وجود را به حسب موطن ادراک به عمل و تحلیل عقلی زاید بر ماهیات دانسته اند، و در خارج، وجود با ماهیت متحدند؛ نه آن که وجود سواد چیزی باشد و نفس سواد چیز دیگر.

اما این که گفته است: اگر وجود حاصل در اعیان باشد، لازم می آید برای وجودش، وجودی باشد و هکذا و می فرمایند: ما موجود را بر جمیع اشیا به نحو واحد اطلاق می کنیم، این کلام از چنین شخصی که حق تعالی را وجود صرف می داند و از عقول طولیه و عرضیه و انوار اسفهبديه، ماهیت را نفی می کند، خیلی جای تعجب است و اعجب آن که شخص مدعی مکاشفه در حقایق و اقتناص واقعیات، رجوع به محاورات عرف و اهل لغت می کند؛ در جای خود خواهیم گفت که مشتق به حسب مفهوم بسیط است نه مرکب و به حسب تحلیل عقلی در پاره ای از موجودات منحل می شود به ذات و مبدأ اشتقاق و در پاره ای هم منحل نمی شود.

بعد در بیان آن که مفهوم موجود غیر از وجود است، می فرمایند:

إن كان السواد معدوماً فوجوده ليس يحصل، فليس وجوده بوجود؛ إذ وجوده أيضاً معدوم، فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنه ليس بوجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الوجود، ثم إذا قلنا: وُجد السواد الذي أخذ كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده، فحصول الوجود غيره، فللولوجود وجود ويعود الكلام.<sup>۱</sup>

جواب این اشکال هم پرواضح است، این شیخ عظیم بین مفهوم وجود مصدري و حقیقت خارجی وجود خلط کرده است؛ هر معنی و طبیعت کلیه غیر از وجود،

۱. حکمة الإشراق در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۵.

انفکاکش از وجود جایز است و می شود گفت: در خارج تحقق ندارد؛ یعنی متحد با نحوی از انحاء وجود خارجی نیست و اما نفس حقیقت خارجیۀ وجود اگر به شهود حضوری اشراقی مشاهده شود، انفکاک او از موجودیت و حصول خارجی محال است. مفاد «السواد معدوم» آن است که مفهوم سواد به حسب خارج متحد با نحوی از انحاء وجود نیست، ملاک خارجیت هر مفهومی اتحاد خارجی او با وجود است، «السواد معدوم»، عبارت أخرای «سواد غیر موجود» است می باشد.

مشاء جهت تغایر بین وجود با ماهیت به حسب مفهوم، به این نکته استدلال کرده اند که ما کثیری از ماهیات را بدون وجود تعقل می کنیم، چه بسا در وجود ماهیت متصوره شک می کنیم، هردو امری که یکی از آن بدون دیگری تعقل شود، متغایرنند، پس وجود زاید و عارض بر ماهیت است. شیخ الاشراق در حکمة الاشراق متعرض این کلام شده و می فرمایند:

إِنْ مَخَالَفِي هَؤُلَاءِ - اتِّبَاعُ الْمَشَائِينِ - فَهَمُوا الوجودَ وَشَكُّوا أَنَّهُ هَلْ هُوَ فِي الْأَعْيَانِ حَاصِلٌ أَمْ لَا، كَمَا كَانَ فِي أَصْلِ الْمَهِيَةِ، فَيَكُونُ لِلوجودِ وجودٌ آخَرٌ وَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ. وَتَبَيَّنَ بِهَذَا أَنَّهُ لَيْسَ فِي الوجودِ مَا عَيْنُ مَاهِيَةِ الوجودِ؛ فَإِنَّا بَعْدَ أَنْ نَتَصَوَّرَ مَفْهُومَهُ، قَدْ نَشَكَّ فِي أَنَّهُ هَلْ لَهُ الوجودُ أَمْ لَا، فَيَكُونُ لَهُ وجودٌ زَائِدٌ وَيَتَسْلُسُ.<sup>۱</sup>

این حجت از شیخ الإشراق حجت تفصیلی بر رد مشاء است. آنها از راه انفکاک تصور وجود و ماهیت بر تغایر مفهومی وجود با ماهیت استدلال کرده اند، و چون قایل به اصالت وجودند و به دو اصل مجعول قایل نیستند، وجود را واسطه در عروض می دانند.

و این که در کلام بهمنیار ذکر شده بود:

فَكُلُّ موجودٍ ذِي مَاهِيَةٍ، فَلَهُ مَاهِيَةٌ فِيهَا صِفَةٌ بِهَا صَارَتْ موجودَةً، وَتِلْكَ الصِّفَةُ حَقِيقَتُهَا أَنَّهَا وَجِبَتْ.<sup>۲</sup>

۱. حکمة الإشراق در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۶۵.

۲. التحصيل، ذیل ص ۲۸۷.

مرادش صفت خارجیه نیست و الا مثل این اعظم ممکن نیست صفت را با آن که از موصوف در ظرف خارج تأخر دارد، علت موجب برای موصوف بدانند، بلکه مرادشان از صفت، صفت عقلی و عارض تحلیلی می باشد؛ لذا با آن که تصریح کرده اند که وجوب و تحقق و موجودیت ماهیت به وجودی است که صفت می باشد، در کلام قبلی بیان کرده اند:

إذا قلنا: «وجود كذا» فإنما نعني به موجوديته.<sup>۱</sup>

روی این میزان نقض شیخ الإشراق به این که ما مفهوم وجود را تصور می کنیم و شک داریم که آیا در خارج موجود است یا نیست، و یا آن که ما تصور می کنیم وجودی را که ماهیت ندارد و شک می کنیم که آیا وجود خارجی دارد یا ندارد، و یا آن که برهان اقامه می کنیم بر وجود خارجی او، وارد نیست؛ این اشکال\* در صورتی به آنها وارد است که مفهوم مصدری وجود را عین حقیقت خارجیه وجود بدانند و حقیقت خارجیه وجود جز به مشاهده حضوریه مدرک واقع نمی شود و آنچه را که ما از وجود می فهمیم، همان مفهوم انتزاعی وجود می باشد که عنوان برای خارج است. اگر کسی فرضاً هم وجود را زاید بر ماهیات در خارج بدانند، این اشکال بر او وارد نمی باشد و در کلام مشاء چیزی که بر زیادی وجود بر ماهیت به حسب خارج و عین، تصریح شده باشد، ما ندیدیم و اگر شیخ این معنی را از کلمات تلمیذ در تحصیل و یا کلمات شیخ در شفا و تعلیقات یا ابوالعباس لوکری و دیگران استفاده نموده، اشتباه کرده است.

۱. التحصیل، ذیل ص ۲۸۷.

\*. کلیه اشکالات بر اصالت وجود مأخوذ است از کلمات مذکوره از شیخ الإشراق، و همین اشکالات را یکی از قاصرین عصر ما (در حکمت بوعلی سینا، ج ۲، ص ۳۵۴ و ما بعد آن) نقل کرده است و جوابهایی را که آخوند در تعلیقات و اسفار و سایر کتب خود از این اشکالات داده، نادیده گرفته است. از این اشکالات شیخ الرئیس و خواجه و دیگران هم قبل از آخوند جواب داده اند. گویا هضم این مطالب غامضه برای این قبیل از اشخاص از اصعب امور، بلکه محال است.

باز فرموده است :

وجه آخر هو أنه إذا كان الوجود للماهية فله نسبة إليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إليها ويتسلسل.<sup>۱</sup>

و باز فرموده است :

وجه آخر هو أن الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر، فتعين أن كون هيئة في الشيء، فلا يحصل مستقلاً. ثم يحصل محلّه، فيوجد قبل محلّه، ولا أن يحصل محلّه معه؛ إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود وهو محال، ولا أن يحصل بعد محلّه.<sup>۲</sup>

جواب این اشکالات هم واضح است، ما به نحو تفصیل بیان کردیم که وجود صفت خارجیّه برای ماهیات نیست تا آن که بین موضوع که ماهیت باشد و محمول که وجود است، نسبتی باشد، وجود از عوارض تحلیلیّه ماهیات است و این نسبت به حسب ذهن موجود است و اگر هم تسلسل لازم بیاید، چون در اعتباریات است اشکال ندارد.

و این که گفته است: وجود اگر بخواهد خارجیت پیدا نماید، چون جوهر نیست، باید هیأت و عارض بر شیئی باشد و مستقلاً تحقق پیدا نمی کند.

جوابش آن است که وجود خارجی از مقولات جوهریه و عرضیه، خارج و باعث انبعاث جواهر و اعراض خارجیّه می باشد و ترکیب او با ماهیات ترکیب اتحادی است نه انضمامی، و این سؤال روی این میزان از اصل ساقط است؛ چون وجود، اصل در تحقق خارجی می باشد و با ماهیت به حسب خارج معیت دارند به این نحو که تحصیل واقعی نصیب وجود است و فرد بالذات برای ماهیات وجودات خاصه می باشند؛ روی این مسلک این اشکالات مرتفع است و تحقیق این کلام و بقیّه اشکالات در اقامه حججی که شیخ الإشراق و دیگران برای اثبات اصالت ماهیت نموده اند، خواهد آمد.

۱. حکمة الإشراق در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۶۵ و ۶۶.

## تنبيه

غير از حقيقت مقدسه حق، وجودی خالی و عاری از تركيب که ملازم با فقدان و نیستی است، نیست؛ لذا در کلام اساطین حکمت وارد است که «کل ممکن زوج ترکیبی»<sup>۱</sup>. حقیقت مقدسه حق علت تامه مستقله برای وجود اشیاست و چون تساوی در رتبه وجود و تکافؤ در مرتبه بین علت معطیه وجود و معلول، ناقض حدیث علیت و معلولیت و مبطل باب افاضه و استفاضه است. معلول بالذات حیثیت ذاتش، حیثیت ربط و فقر است و جهتی غیر از این جهت ندارد؛ لذا صدر المتألهین وجودات امکانیه را روابط محضه و صرفه دانسته<sup>۲</sup> و محققان از اهل حکمت برآنند که این شأن، ذاتی ممکن است، کما این که استقلال در وجود، مقوم ذات حقیقت حق می باشد و معلول، نسبتش به علت فیاضه، نسبت فرع به اصل و ظل به ذی ظل و رقیقت به حقیقت می باشد. قهراً وجود مستقل حق تعالی که هستی محض و وجود صرف و حقیقت بسیطه نوریه است که ظلمت در او بوجه من الوجوه راه ندارد، به حسب نفس، ذات مقدم بر اشیاى خارجی و معالیل امکانیه است و موجودات امکانیه به حسب جوهر ذات و تخوم حقیقت، از وجود واجبی ازلی متأخرند و این تأخر ملازم با انتزاع مفاهیم کلیه و ماهیات امکانیه است؛ چه هر علت فیاضه واجده همه کمالات معلول با شیئی زاید است، ولی معلول به اندازه حد وجودی خود، استفاضه وجود از علت فیاضه می نماید و این حدی که وجود را از صرافت خارج نموده است، عبارت أخرای معنای ماهوی است، و این حدود امکانیه از تجلیات و ظهورات

۱. اصل این کلام از ابن سیناست. ر. ک: الإلهیات من کتاب الشفا، ص ۶۱، فصل ۸ از مقاله اول. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۹۶، ۱۸۷ و ۴۲۱؛ همان، ج ۲، ص ۳۲۰؛ همان، ج ۳، ص ۴۴۴، همان، ج ۶، ص ۳۵۷؛ شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۱۰.

۲. در جاهای زیادی از کتب خود به این مطلب اشاره می کند از جمله: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۷-۴۹، ۱۱۶، ۲۷۸ و ۳۲۹؛ همان، ج ۲، ص ۳۰۵ و ۳۵۶، همان، ج ۶، ص ۵۴؛ کتاب المشاعر، ص ۹۰.

حقیقت هستی مطلقه هستند که از موجودات مجعوله معلوله منبث می شوند، و معلولیت دایماً مساوق و ملازم ترکیب و عدم بساطت است و هیچ موجود امکانی خالی از ماهیت کلیه امکانیه نمی باشد، این جهت امکانی در موجودات مختلف است، وجود هرچه از منبع جود دور می شود، حدود عدمیه او زیادتر است تا برسد به هیولای اولی که قوة الوجود است.\*

این که در کلام بعضی از اساطین حکمت وارد است: «النفس و مافوقها اینیات صرفه و وجودات بحتة»<sup>۱</sup>، اگر مرادش آن است که مجردات به واسطه قربشان به حق تعالی و بعدشان از ماده و خواص ماده، احکام وجود غلبه در آنها دارد و عقول مجرده به واسطه فنایشان در حق و بقایشان به آن حقیقت مطلقه مقدسه، جهت امکانی آنها جبران شده است، این حرفی است که به صواب نزدیک است و صدر المتألهین هم موجوداتی را که از صقع بلاد مجرد آبادند، باقی به بقاء الله می داند و آنها را به این معنی ما سوی الله نمی داند.<sup>۲</sup>

و اگر مرادش آن است که مجردات ماهیت ندارند و عقل آنها را متحل به جهت ماهوی و وجودی نمی نماید و امکان ذاتی که از خواص ماهیات است، در آنها نیست و وجود آنها عین الربط به حق نمی باشد و این معنای عین الربطی ملازم با ضعف

\*. صدر المتألهین در اشراق ۶ از شاهد ۴ از مشهد اول در کتاب الشواهد الربوبیه، ص ۷۹ گفته است: «إنّ المبدأ الفاعل بالقياس إلى المهيمة الموجودة المعلولة فاعل و بالنسبة إلى نفس الوجود المفاض عليها منه مقوم؛ لأنّ هذا الوجود غير مبائن له و أمّا بالقياس إلى نفس تلك المهيمة بما هي هي فلا يكون له سببية و لا تقويم أصلاً كما علمت و لذا قيل: الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود».

اقول: ملاک معلولیت در ماهیات - بنا بر مذهب حق - موجود نیست، علیت و معلولیت در سنخ وجود است و معلول امری مسانخ با علت مفیضه خود می باشد و هر علتی مقوم وجود معلول خود است و ماهیت بوجه من الوجوه مدخلیت در علیت و معلولیت ندارد و امری ذهنی و از معقولات ثانویه می باشد و فرقی بین علت و مقوم در مانحن فیه نیست، فما ذكره - قدس سره - في هذا الإشراق خال عن التحصيل.

۱. این عبارت نقل به معناست از شیخ اشراق ر. ک: التلویحات در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق،

ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۸؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۳.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۲۴۴-۲۴۷؛ کتاب المشاعر، ص ۱۱۷، ۱۲۴ و ۱۲۵.

وجود و قصور ذات و منشأ انتزاع معنای کلی ماهوی نیست، این حرف از پیشگاه تحقیق و تدقیق دور و در مسلک و مذهب برهان و استدلال ناروا و بی جاست، و این که صدرالمتألهین - قدس الله روحه - هم در بعضی از کلمات خود، مجردات را از لوازم حق و غیر مجعول بلامجعولیت ذات مقدسه حق می داند<sup>۱</sup> و یا وجود را به اعتبار اتحاد و اتصافش به ماهیات مجعول می داند و جاعلیت و مجعولیت را در نفس وجودات محال می داند<sup>۲</sup>، با آن که وجودات را ذو مراتب مقوله به تشکیک و هر وجود ظلی را متقوم به وجود اصلی می داند<sup>۳</sup>، کلامی تام و تمام نیست؛ چه هر وجودی که توقف بر وجود دیگر دارد و آن وجود دیگر مقوم وجود او است، مجعول است، و عین الربط و صرف الفقر بودن وجودات امکانیه به حق تعالی، ملاک مجعولیت و معلولیت آنهاست.

و این که بعضی توهم کرده اند که بنابر طریقه عرفا و اهل توحید علیت و معلولیت در اشیا مرتفع است، و فاعلیت بالتشأن والتجلی منافات دارد با مسأله علیت و معلولیت، اشتباه کرده اند؛ برای آن که معنای معلولیت آن نیست که معلول با علت دو امر مباین باشند، بلکه بودن علت اصل و معلول فرع و بودن علت حقیقت و معلول رقیقت - به مقتضای کلام معجز نظام امیرمؤمنان: «بینوته مع خلقه بینونة صفة لاعزلة»<sup>۴</sup> - مصحح معنای علیت و معلولیت است، و بدون این نکته و اصل، علیت و معلولیت بی معناست و این که در کلام اساطین مدینه حکمت و سلاطین اقلیم معرفت وارد است که وجود امکانی عین الربط والفقر است و ممکن در اصل حقیقت محتاج است؛ نه این که احتیاج امری غیر از ذات و زائد بر حقیقت معلول باشد، کلامی تام است و این فقر وجودی عبارت اخرای استهلاك ذاتی و جوهری و طمس و فنای حقیقی می باشد که شدیدترین فقر و استهلاك است و در همین فقر سر توحید

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۵۶؛ همان، ج ۷، ص ۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۵۳-۵۴؛ کتاب المشاعر، ص ۸۱-۸۲.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۶ و ۴۴-۴۷ و ۶۸؛ الشواهد الربوبیه، ص ۷.

۴. اقتباس از حدیث «حکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة». ر.ک: الاحتجاج، ج ۱، ص ۴۷۵، ح ۱۱۵.

خاصی، بل خاص الخاصی است. «الفقر سواد الوجه في الدارين»<sup>۱</sup>.

سپه رویی زممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

### دلیل دوم بر اصالت وجود

وجود بر دو قسم است: وجود خارجی و وجود ذهنی. ماهیات گاهی به وجود اصلی و منشأ اثری تحقق پیدا می نمایند که از آنها تعبیر می شود به اکوان و حقایق یا ماهیات خارجی، و گاهی به وجود ذهنی و ظلی و تبعی محقق می شوند. ذهن و خارج دو نحو و دو طور از وجود است؛ نه آن که خارج یا ذهن به منزله مکان برای وجودات ذهنیه و خارجی باشد، ماهیت به اعتبار تحقق خارجی و وجود اصلی، منشأ آثار است و به اعتبار وجود ذهنی و ظهور ظلی، منشأ آثار نمی باشد، اگر وجود امری اعتباری باشد که در منشئیت و عدم منشئیت آثار تابع ماهیات باشد، باید فرقی بین وجود ذهنی و خارجی نباشد.

خلاصه کلام آن که خارج و ذهن بعد از این که به منزله مکان و زمان برای نفس وجودات نبود، بلکه خارج و ذهن دو نحو از وجود بود، وجودی که حقیقت و خارجیتی غیر از مفهوم تحصیل مضاف به ماهیات نداشته باشد و عبارت از کون عقلی مصدري و مفهوم انتزاعی از اعراض عامه باشد، باید هیچ فرقی بین خارج و ذهن نباشد و چون ماهیات به وجود خارجی منشأ آثار و احکامند و به وجودات ذهنیه آثار بر آنها مترتب نمی شود، باید این دو نحو از وجود مختلف باشند که ماهیت با یکی منشأ احکام و با دیگری مصدر آثار نباشد.\*

۱. نقل از پیامبر اکرم ﷺ است. ر.ک: عوالي اللآلی، ج ۱، ص ۴۰، ح ۴۱؛ بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۳۰، ذیل حدیث ۲۶.

\*. وقد أورد علی هذا البرهان بعض من لا تحصیل له بقوله: «وفيه أولاً أنه قد يأتي في مباحث مقدمة المعاد الكلام في الوجود الذهني وفي كون العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن ونقول هنالك: إنه لا يتأتى ماهية الشيء حقيقة في الذهن وهذا سر عدم ترتب الآثار الخارجي، وثانياً نقول بإمكان اختلاف آثار الماهية باختلاف أمكنتها.»

به عبارت دیگر، برای ماهیت واحده حصولات متعدده است: گاهی ماهیت به وجود خارجی تحقق پیدا می نماید و در این نحو از تحقق دارای آثار و احکام است و گاهی در ذهن حاصل می شود و آثار ندارد، معنی و مفهوم واحد فی نفسه متعدد نمی شود، مگر آن که با حصولات متعدده متحد شود، اگر برای مفهوم حصول وجود، افرادی نباشد که به حسب طور وجود و نحوه حقیقت قابل شدت و ضعف باشد که ماهیت به واسطه فنا و التجا و اتحاد با آن، حصولات و وجودات احکام مختلفه داشته باشد و وجود صرف امر اعتباری باشد، باید فرق بین حصول خارجی و ذهنی نباشد.

این برهان را مرحوم صدر المتألهین در مشاعر<sup>۱</sup> و حاجی سبزواری در منظومه<sup>۲</sup> و حواشی اسفار<sup>۳</sup> ذکر فرموده اند و نگارنده آن را به چند تقریب بیان نمودم. اگر قایل به اصالت ماهیت بگوئید: ممکن است ماهیت واحده دارای اطوار

→

این اشکال کننده خیال کرده است این که محققان گفته اند: اشیا بحقایقها حاصل در ذهن می شود، حاصل می شود در ذهن حقیقت خارجی ماهیات و ندانسته است که مراد آنها آن است که مفهوم انسان در هر موطنی از موطن وجودی ادراک شود، انسان ادراک شده است نه شیخ انسان و معنای تطابق بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض همین است و ادله وجود ذهنی هم بیش از این را اثبات نمی نماید؛ لذا به اختلاف در حمل از دو اشکال مهم در وجود ذهنی صدر المتألهین جواب داده است، روی این میزان حرف این معاصر اجنبی از مورد نزاع است.

بعد از وضوح این مطلب می گوئیم: اگر اصالت اختصاص داشته باشد به سنخ ماهیات، باید ماهیت در هر موطنی که محقق شود، منشأ اثر باشد و اما این که گفته است: ممکن است شیء واحد به واسطه اختلاف امکنه آثارش مختلف شود، مثلاً نار در مکانی منشأ احراق شود و در مکانی بی اثر باشد، انسان در مکانی آثار مخصوصه به او مترتب شود و در مکانی نشود. معلوم می شود ابدأ توجه به استدلال نکرده است، این معنی را در کلام قوم ندیده است که ذهن و خارج دو نحو از وجود است؛ نه آن که خارج و ذهن مکان برای اشیا باشد و بر این مطلب برخورد نکرده است که مقتضیات ذات و نفس ماهیت به اختلاف امکنه مختلف نمی شود.

۱. کتاب المشاعر، ص ۶۲.

۲. شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۱۱.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۶۴، ۲۸۵ و ۲۸۶.

متعدده باشد، به اعتبار مجعولیت و انتساب به جاعل مستحق حمل موجود و منشأ آثار و احکام است و در ذهن چون تحقق عنوانی و مرآتیی و به تبع وجود نفس تحقق دارد، منشأ اثر و ترتب احکام نیست.

جواب می‌دهیم: نفس مفهوم بما هو هو، جمیع انحاء و اطوار حصولات از جاعلیت و مجعولیت را فاقد است، اتصاف او به شدت و ضعف و مجعولیت و ذهنیت و خارجیت، باید به امری ماورای سنخ ذات و جوهر طبیعت باشد. نهایت حرفی که می‌شود در توجیه و تقریر این برهان گفت، این است.

و بر عارف خبیر واضح و روشن است که این برهان خالی از مصادره و مناقشه نمی‌باشد؛ چون توقف بر تمامیت برهان اول و برهان بعدی دارد که شرحش خواهد آمد واللّه أعلم.

اما برهانی که مرحوم حاجی - رحمه الله تعالی - در منظومه دلیل اول بر اصالت وجود قرار داده است و فرموده است:

«لأنه منبع كل شـرف والفرق بين نحوي الكون يفي»<sup>۱</sup>

خالی از مصادره نمی‌باشد؛ برای آن که قایلین به اصالت ماهیت، منشأ اثر، ماهیت مجعوله منتسبه به جاعل می‌دانند.

و این که در تقریر برهان مذکور گفته شده است که چون ماهیت من حیث هی منشأ اثر نیست و خیری در مفهوم اعتباری نمی‌باشد، منشئیت اثر و مطلوبیت که ملاک خیریت و اختیار و ترغیب به اشیا می‌باشد، در ماهیت من حیث هی نیست، بلکه وجود است که به آن، هر ذی حق و حقیقتی به حق خود نایل می‌شود؛ برهان مزبور خالی از مناقشه نمی‌باشد؛ برای آن که ماهیت مجعوله بنابر اصالت ماهیت، منشأ آثار و ملاک احکام است.

اگر گفته شود: در صورتی که ماهیت به حسب نفس ذات منشأ اثر نباشد، باید منشأ اتصاف او به آثار و احکام امری خارج از سنخ ماهیت باشد.

جواب داده می شود که این برهان برگشتش به برهان دیگری است که محقق سبزواری بیان کرده اند و صدر المتألهین هم در مشاعر<sup>۱</sup> به دو طریق تقریر فرموده اند:

«کیف وبالکون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشياء»<sup>۲</sup>.

### دلیل سوم

حمل بر دو قسم است: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی. حمل اولی را حمل غیر متعارف و ثانی را حمل متعارف نامیده اند، مفاد حمل اولی، حمل مفهوم بر ذات خود می باشد؛ لذا گفته اند: مفاد حمل اولی اتحاد بین موضوع و محمول به حسب مفهوم است و تغایر اعتباری برای صحت حمل کافی است؛ ملاک حمل شایع صناعی، تغایر مفهومی و اتحاد خارجی است، در حمل اولی نظر به خارج نیست و در حمل شایع تغایر مفهومی و اتحاد خارجی شرط است.

تصریح کرده اند اهل تحصیل که باید موضوع و محمول به حسب وجود خارجی بنحو من الأنحاء متحد باشند، اگر وجود امری خارجی نباشد، باید حمل محمول بر موضوع صحیح نباشد؛ زیرا در حمل اتحاد به حسب خارج و تغایر مفهومی شرط است و بین مفاهیم، تباین عزلی موجود است نه وصفی، و هر مفهومی به حسب نفس ذات، خارج از مفهوم دیگر است؛ مثلاً مفهوم انسان با ضاحک به حسب نفس مفهوم و همین طور مفهوم ضاحک با کاتب به اعتبار مفهوم متغایرند و حمل أحد المتغایرین بر دیگری بدون جهت و حداثه خارجیه ممتنع است.

ماهیات چون به اعتبار مفهوم و ذات متغایرند، اگر اصیل باشند ممکن نیست ملاک جهت و حداثه در همان متغایرات باشد، که جهت تغایر بعینه به جهت و حداثه اتحاد برگردد، بنابر اصالت و خارجیت ماهیات جهت تغایر به حسب مفهوم تنها نبوده، بلکه متغایرات امورات اصیله و تغایر بالذات و بینونت، بینونت عزلی و واقعی

۱. کتاب المشاعر، ص ۶۲، ۶۳.

۲. شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۱۲.

خواهد بود و این تغایر چون امری واقعی می باشد، به هیچ نحوی از انحا به اصل واحد و منشأ فارد بر نمی گردد، روی این میزان حمل محقق نخواهد شد.

ممکن است بگوییم: اگر وجود امری اصیل و جامع متشتتات و متغایرات نباشد، حمل اولی ذاتی هم تحقق پیدا نخواهد کرد؛ برای آن که در حمل اولی ذاتی هم اگر موضوع و محمول به حسب نفس ذات به وجودی واحد موجود نباشند و حصولی واحد نداشته باشند، به اعتبار کون ذهنی اجزای حدیه حاکی از ذات واحد نباشد، اتحاد مفهومی هم واقع نخواهد شد.

تفصیل این کلام در بعد خواهد آمد. این که صدر المتألهین، مرحوم حاجی سبزواری، مرحوم ملا اسمعیل اصفهانی<sup>۱</sup> و دیگران از اعظام حمل را اختصاص به حمل شایع صناعی داده اند، از باب ارخاء عنان است و اختصاص به حمل شایع ندارد.\*

۱. در حاشیه کتاب مشاعر فرموده است. ر. ک: کتاب المشاعر، حاشیه ص ۲۵، ۲۶، چاپ سنگی.

\*. صدر المتألهین در اسفار، ج ۱، ص ۶۷ فرموده است: «إنَّ جهة الاتحاد في كلِّ متحدین هو الوجود، سواء كان الاتحاد أي الهوية بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أو الحيوان، أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالابيض؛ فإنَّ جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود عبارة عن نفس الوجود المنسوب إليه بالذات».

خلاصه مراد صاحب اسفار آن است که تا وجود محقق نشود، جهت اتحاد بین اشیا موجود نخواهد شد، اعم از این که اتحاد بالذات باشد؛ مثل اتحاد انسان با وجود؛ چون ترکیب وجود با ماهیت ترکیب اتحادی است، نه انضمامی یا مثل اتحاد انسان با حیوان که ملاک حمل بین این دو اتحاد وجودی می باشد و وجود واحد منسوب است به انسان و حیوان هر دو، یا اتحاد بالعرض باشد؛ نظیر اتحاد انسان با ابیض که وجود واحد منسوب است به انسان بالذات و به ابیض بالعرض.

محقق سبزواری در حاشیه اسفار، فرموده اند: «لا يخفى أنَّ هذا لا يتم في الحمل الأولي، فإنَّ مفاده الاتحاد في المفهوم، فالكلية ممنوعة لكننا نقول -استدلَّ- رحمه الله تعالى- في الشاعر (ص ۶۲) على أصالة الوجود بانه لولاها انحصر الحمل بالشائع وهنا ترقى فنظر بنظر أدقّ، فأشار إلى انه لولاها لما تحقَّق حمل».

ظاهر بلکه نص کلام اسفار در حمل شایع است، مثالی هم که برای مقصود خود آورده، مثال حمل شایع است نه حمل اولی ذاتی، علاوه بر این، حکیم محشی فرموده اند: «لأنَّ جهة الاتحاد في الأولى أيضاً هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط» در حالی که آخوند در هلیات بسیطه، به وجود رابط قایل نیست، فافهم وتأمل فالمصير إلى ما قلناه.

لولم یُؤصَّل وحدة ما حصلت إذ غیره مشار كثرة آت<sup>۱</sup>

اگر وجود اصل نباشد و اصل خارجی همان شیئیت ماهوی انسان و فرس و بقر و کاتب و ضاحک باشد، چون ماهیات مشار کثرت و اختلاف و فطریشان مصحح دوئیت و غیریت است، جهت وحدت و اتحاد بین موضوع و محمول محقق نخواهد شد و حمل محمول بر موضوع، حمل أحد المتباینین بر یکدیگر خواهد بود، به خلاف آن که وجود اصل باشد\*، ممکن است وجود واحد به اعتبارات مختلفه، منشأ انتزاع معانی و مفاهیم کلیه متغایره باشد؛ مثل آن که انسان با آن که وجود واحد است، منشأ انتزاع معانی متغایره متمیزه به حسب نفس مفهوم می باشد؛ لذا انسان را تعریف می کنیم به جسم نامی حسّاس متحرک بالإرادة و مدرك کلیات، و همین معانی را منحل می نماییم به معانی متعدده دیگر، و از همین وجود واحد انتزاع می نماییم اعراض متباینه مختلفه را، بلکه ممکن است از یک وجود جمیع معانی جوهریه و مفاهیم عرضیه انتزاع شود، اگر وجود اصیل نباشد، لازم می آید تمامی این معانی، متحقق به تحقیقات متعدده متباینه متشسته باشند، البته بنابر اصالت وجود این معانی از وجودی واحد- به اعتبار جهات متعدده مختلفه که در یک وجود واحد جمع است- انتزاع می شود.

من کل شیء کنهه ولطیفه مستودع فی هذه المجموعة

بعضی از قاصرین بر این برهان اشکال کرده و گفته است :

«إنه لا إشكال في أنّ ملاك الوحدة بين الموضوع والمحمول في القضايا الحملية هو

اتحاد تحققهما في الخارج بنحو من الاتحاد أيضاً لإشكال في أنّ هذا التحقق في

الخارج ليس اعتبارياً، إنّما الكلام في أنّ هذا التحقق هل هو الماهية أو غيرها وهو

۱. شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۱۳.

\*. مرحوم آیه الله العظمی، حاج شیخ محمد حسین اصفهانی- اعلی الله مقامه- در تحفة الحکیم (ص ۱۱)

فرموده اند:

|                          |                              |
|--------------------------|------------------------------|
| وهو مدار الوحدة المتبينة | في الحمل بل كانت به المفایرة |
| ومركز التوحيد ذاتاً وصفة | وفعلاً ايضاً عند أهل المعرنة |

المسمّى بالوجود ومجرد تغاير الموضوع والمحمول من حيث المفهوم واتحاد تحققهما في الخارج بنحو ما لا يستلزم أن يكون هذا التحقق في الخارج تحققاً وجودياً لا ماهوياً.

ولعمر الحبيب إن هذا الإشكال نشأ عن قلة الفهم وسوء الإدراك وعدم نيل المراد. اشكال آن است که در حمل تغاير مفهومی و اتحاد خارجی شرط است، اگر اصالت اختصاص داشته باشد به مفاهیم، چون تغاير بين مفاهيم تغاير عزلی می باشد، جهت وحدت و اتحاد در همان متغیارات واقع خواهد شد و جهت تغاير بعينه به جهت وحدت بر نمی گردد؛ چه اگر متغیارات به وصف تغاير خارجیت پیدانمایند، اختلاف تامتر خواهد بود؛ چون هر ماهیتی به حسب نفس مفهوم، خارج از حقیقت مفهوم دیگر است و اگر دو متغایر به حسب مفهوم خارجیت پیدانمایند و وجود امر انتزاعی باشد، اتحاد خارجی لغو خواهد بود؛ روی این بیان این اشکال از اصل ساقط است.

محقق سبزواری در منظومه فرموده اند:

مَا وَحَّدَ الْحَقَّ وَلَا كَلَمْتَهُ إِلَّا بِمَا الْوَحْدَةُ دَارَتْ مَمِّهِ<sup>۱</sup>

یعنی اگر وجود اصالت نداشته باشد وحدت حق تعالی ثابت نخواهد شد و جواب شبهه ابن کمّونه داده نمی شود، شبهه ابن کمّونه را قبل از او شیخ الإشراق در مطارحات و حکمة الاشراق این نحوه بیان نموده است: براهینی که برای امتناع تعدد واجب الوجود اقامه شده، در صورتی تمام است که در واجب یا اکثر از دو به حسب حقیقت متفق باشند و اما اگر دو حقیقت متباین باشند اشکال لازم نمی آید و وجود دو واجب مستلزم ترکیب نخواهد شد.<sup>۲</sup>

۱. شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۱۳.

۲. صدر المتألهین قدس سره در اسفار، ج ۶، ص ۶۳ می فرماید: «والشبهة مما أوردها أولاً في المطارحات تصريحاً وفي التلويحات تلميحاً ثم ذكرها ابن كمّونة».

ر. ك: التلويحات در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۳ - ۳۹؛ المطارحات در ضمن همان، ج ۱، ص ۳۹۲ - ۳۹۵.

شبهه در کتب اعظام به دو نحو تقریر شده است:

(الف) إن العقل لا يابى بأول نظره أن يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل كل واحد منهما إلى ماهية ووجود، بل يكون كل منهما موجوداً بسيطاً مستغنياً عن العلة<sup>۱</sup>.

(ب) لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة، يكون كل واحد منهما واجب الوجود بذاته، فيكون وجوب الوجود منتزعاً عنهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً<sup>۲</sup>.

این شبهه را ابن کمونه که از شراح کلمات شیخ الإشراق است، به نحو مذکور ذکر کرده و جمع نموده است در تقریر شبهه، بین ذاتیت و عرضیت.

تقریر شبهه به نحو اجمال آن است که چه مانع دارد ما فرض کنیم دو وجود یا دو ماهیت متباین من جمیع الجهات را به نحوی که هیچ جهت اشتراک بین آن دو نباشد، تا ترکیب از ما به الاشتراك لازم آید، مفهوم وجوب وجود از معقولات ثانویه و منتزع از حاق ذات آنها باشد و حمل شود بر آن دو، برای آن که اشتراك در اعراض عامه مستلزم ترکیب نخواهد شد.

این شبهه بنا بر اصالت ماهیت یا اصالت وجود و قول به تباین در وجودات، شدیدالورود و لاینحل است، اما بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیات و اشتراك معنوی در وجود، جواب داده می شود: از دو حقیقت متباین من جمیع الجهات معنای واحد انتزاع نشود، مگر آن که بین آن دو، جهت اشتراکی باشد، صدر المتألهین عدم جواز انتزاع معنای واحد را از حقایق متباینه بدیهی دانسته است<sup>۳</sup>.

مفهوم مشترك بین افراد متعدده چه در ذاتیات و چه در عرضیات از جهت وحدت بین افراد حکایت می نماید، اگر در دار وجود دو واجب باشد که مفهوم وجوب وجود مشترك بین این دو باشد و مفهوم وجود حکایت از مصداق خارجی نماید، باید بین دو واجب مفروض در وجوب وجود شرکت باشد؛ از آن جایی که لازمه دویت امتیاز

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۵۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۳۲؛ شرح الهدایة الأثریه، ص ۲۹۱؛ المبدأ والمعاد، ص ۳۹.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۵؛ المبدأ والمعاد، ص ۲۳.

است باید هریک از دو واجب مرکب از جهت اشتراك و امتیاز بوده باشند؛ فیلزم التركيب في مبدأ الوجود.

بنابر اعتباریت وجود به واسطه نبودن جهت وحدت در خارج، ممکن نیست مفاهیم متعدده به حسب مفهوم و متخالفه به حسب معنی، حاکی از ذات و وجود واحد باشند؛ چه مفهوم علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و سایر صفات کمالیه- بنابر مذهب حق، - عین ذات مقدسه حق بوده و با ذات بدون تكثر- بوجه من الوجوه- متحدند، این معنی بنابر اصالت وجود تمشی دارد و بنابر اصالت ماهیت جهت جامع بین مفاهیم متعدده نمی باشد.

توحید در افعال هم بنابر اصالت ماهیت تمام نمی شود؛ برای آن که صوادر از حق اول تعالی باید ماهیات متباینه متخالفه باشند، لازم می آید عدم وجود سنخیت بین علل و معالیل، و عدم سنخیت ملازم با عدم رجوع کثرات به اصل واحد و سنخ فارد است. این معنی نزد محققان از متألهین، مستلزم نفی علیت و معلولیت و عدم وجود جهت حکایت بین اشیا از یکدیگر و از حق تعالی می باشد؛ به حسب ادله عقلیه و نقلیه وارده از اهل عصمت و طهارت، هر موجودی به اندازه حوصله وجودی خود حاکی از علت فیاضه است و هر علتی به حسب نظام وجودی، جامع جمیع کمالات معلول است و بالجمله حقیقت مقدسه احدیت به حکم آیه وافی هدایت ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَعِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾<sup>۱</sup> جامع جمیع نشئات وجودیه و کمالات و فعلیات می باشد و في التنزيل ﴿سُورِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>۲</sup>.

دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید، اول خدا دید

### تلخیص عرشی

بنابر اصالت ماهیت چند محذور لازم می آید:

۱. عدم انعقاد حمل در قضایا مطلقاً ۲. تعدد واجب ۳. عدم توحید صفاتی

۱. الحجر (۱۵) آیه ۲۱.

۲. فصلت (۴۱) آیه ۵۳.

#### ۴. بطلان توحید در افعال.

نه در بین موضوع و محمول جهت اتحاد محقق می شود و نه شبهه ابن کمونه حل می شود.

و نه مفاهیم مختلفه در ذات واحده که آن هم - علی الفرض - ماهیتی از ماهیات است، به وجود واحد موجود می شوند.

و نه معالیل امکانیه حکایت از ذات واحده می نمایند، و لازمه تباین در وجودات، استقلال وجودات در آثار که ملازم با استقلال در ذات است. بنابر اصالت و وحدت حقیقت وجود و تشکیک در مراتب هستی، هر معلولی حاکی از علت خود بوده و هر علتی جامع تمامی کمالات معلول خود است و بالجمله جمیع مراتب وجودیه و سلسله طولیه و عرضیه به ذات واحد من جمیع الجهات منتهی می شوند و به اعتبار ارتباط به حق، حاکی از عین واحدند؛ چون ذات مقدسه حق واحد به وحدت حقه اطلاقیه است و فعل او به حکم «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ»<sup>۱</sup> واحد، و تکرر به اعتبار ظهور فعل و سریان مشیت و قدرت فعلیه در مراتب مختلفه می باشد، مراد از امر در آیه شریفه، امر تشریعی نیست؛ چون امر تشریعی بالضروره متعدد است.

و اما این که بعضی خیال کرده اند که این ادله مستلزم دور است، از مطاوی کلام آنها واضح است که به لب و مغز مطلب منظومه پی نبرده اند؛ چه اگر اصالت ماهیت در یک مورد مستلزم محذوری شود، این قول علی الإطلاق باطل است و قبلاً متذکر شدم که ادله طرفین قول به تفصیل را نفی می نماید، قول به اصالت وجود در مبدأ اعلی و اصالت ماهیت در ممکنات باطل است، قایل به اصالت ماهیت باید به این چند محذور ملتزم شود.

وقد ظهر ممّا ذکرناه فساد ملائیل: وفیه أنّه دور؛ لأنّ تماميّة الاستدلال علی التوحید بلزوم التّریب یتوقّف علی ثبوت أصالة الوجود.

### دلیل چهارم

یکی از ادله ای که صاحب اسفار-رحمه الله تعالی- در بعضی از تصنیفات خود<sup>۱</sup> برای اثبات اصالت وجود بیان فرموده است و برگشتش به دلیل اول است و مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری، آخوند ملا اسمعیل و مرحوم حاج ملا محمد جعفر لنگرودی در بعضی از حواشی متعرض شده اند<sup>۲</sup>، آن است که: اگر وجود محقق نباشد، ماهیتی از ماهیات تحقق و ثبوت خارجی پیدا نمی نماید؛ بیان ملازمه را این نحوه تقریر فرموده اند: اگر ما نفس ذات ماهیات را مجرد از وجود لحاظ کنیم معدومند، اگر لحاظ کنیم ماهیت را با قطع نظر از وجود و عدم؛ یعنی مقصور باشد، نظر ما فقط به ذات ماهیت بدون ملاحظه وجود و عدم در او، ماهیت به این لحاظ نه موجود است و نه معدوم، اگر وجود امری خارجی نباشد، ثبوت وجود برای ماهیت محال است و ممکن نیست حمل کنیم موجود را بر ماهیت؛ به جهت آن که ثبوت هر مفهومی برای هر موضوعی فرع ثبوت مثبت له و وجود موضوع است، وجود اگر اعتباری باشد و ماهیت هم که به حسب نفس ذات و جوهر حقیقت، وجود را ندارد، ضم مفهوم اعتباری به مفهوم اعتباری دیگر، سبب و موجب اتصاف ماهیت به وجود نمی گردد و ماهیت از حد استوا خارج نمی شود.

این که قایل به اصالت ماهیت گفته است: ماهیت اگرچه در مرتبه ذات مستحق حمل موجود نمی باشد، ولی به اعتبار اضافه و انتساب به جاعل از این حالت خارج شده و وجود انتزاعی مصدري بر او حمل می شود.

جواب داده اند که وجود نسبت به ماهیت مثل بنوت برای اولاد نیست که اتصاف حاصل شود به جهت انتساب به شخص واحد که پدر باشد؛ چون نسبت حصولش دائماً بعد از وجود منتسبین است و در اضافه مقولیه تکرر نسبت شرط است، ولی

۱. کتاب المشاعر، ص ۶۳.

۲. شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۱۲، ۱۳؛ کتاب المشاعر، حاشیه ص ۲۵، چاپ سنگی؛ محقق لنگرودی، شرح رسالة المشاعر، ص ۴۸-۵۶.

اتصاف ماهیت به وجود در مقام نفس ذات است؛ ماهیت و وجود در وعای خارج و ذهن، بلکه در جمیع اکوان متحدند.

توضیح این برهان به نحو اختصار آن است که: تارة ملاحظه می کنیم نفس ذات ماهیات را و نظر ما در این لحاظ، مقصور بر ذات و ذاتیات ماهیت است؛ هر ماهیتی به این لحاظ جز ذات و ذاتیات خود چیزی را واجد نیست و مقایسه هم نمی شود با چیزهایی که خارج از نفس ذات ماهیت هستند، اعم از آن که آن امور خارجه از امور اصلیه واقعیه، یا امور عدمیه و مفاهیم اعتباریه، یا انتزاعیه باشند. ماهیت در این لحاظ و در این مرتبه نه ملحوظ به نحو بشرط لائیت و نه بشرط شیئیت است؛ یعنی نه بشرط لا و مجرد و نه بشرط شیء و مخلوطه است.

و تارة لحاظ می کنیم ماهیت را نسبت به امور خارجه از ذات خود، به این نظر ماهیت از سه حال خالی نیست، یا ملحوظ با وجود است و یا ملاحظه می شود بدون وجود و یا لا بشرط و غیر آبی از اتصاف به وجود و عدم است.

گفته اند: ماهیت یا مخلوطه است یا مجرد و یا مطلقه. مورد بحث ذات ماهیت است به نحوی که ملحوظ، ذات و ذاتیات ماهیات باشد و لا غیر، ماهیت با چنین شرطی مورد بحث است که به چه نحوه تحقق خارجی پیدا می نماید و مستحق حمل موجود می شود.

به عبارت دیگر آنچه که به حسب نفس ذات، منشأ طرد عدم از اشیا علی نحو الحقیقه بدون حیثیت تقییدیه می شود و مصداق و فرد بالذات دارد، آیا از سنخ مفاهیم و ماهیات است یا امری دیگر خارج از سنخ ماهیات است.

به عبارت واضح تر جعل جاعل به سنخ ماهیات و نفس طبایع کلیه بدون حیثیت تقییدیه تعلق می گیرد و ملاک طرد عدم و مناقضه با نیستی، معجولیت نفس ماهیات و طبایع کلیه است، یا آنچه که طرد عدم از اشیا می نماید و ملاک موجودیت ماهیات می شود، امری خارج از سنخ ماهیات و مفاهیم است. این نکته وجدانی و ضروری است که ماهیات به اعتبار نفس خودشان (من حیث هی هی) جز ذات و ذاتیات خود را واجد نیستند و از جمیع جهات و حیثیاتی که غیر نفس ماهیات

است، خالی می‌باشند.\*

چنین حقیقتی در هنگام انتساب به جاعل و جعل جاعل نفس ذات و حقیقت او را به جعل بسیط، اگر به او امری اعطا شود که از سنخ مفاهیم و ماهیات است، همان حرف پیش می‌آید که این سنخ، مطارده و نقاضت با نیستی ندارد و ملاک انتزاع وجود نیست؛ چون وجود امری است ماورای سنخ ماهیات، و افاضه نور الانوار و اضافه اش به اشیا اضافه اشراقیه است؛ نه اضافه مقولیه که محتاج به طرفین و مشروط به تکرر نسبت باشد، طرف اضافه در اضافه اشراقیه حالتی غیر از ارتباط به جاعل و حق تعالی ندارد و این طور نیست که مفاض مقام و مرتبه‌ای از تقرر واقعی داشته باشد

\* صاحب شوارق در الهیات شوارق الإلهام، ج ۲، ص ۵۴۱ در علم باری، بعد از بیان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت گفته است: «وما قالوا من أنّ معنى الجموعية هو أن يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود، فليس بشيء؛ لأن تلك الحيثية إن كانت اعتبارية فلا جدوى لها وإن كانت حقيقة من شأنها أن يفيض من الجاعل، فلانعني بحقيقة الوجود سوى ذلك.»

یعنی صادر از مبدأ اگر امری باشد غیر از سنخ ماهیات، به این معنی که بالذات طرد عدم از اشیا کند، چنین چیزی همان حقیقت وجود است که عین خارجیت و منشیت اثر می‌باشد.

علامه بزرگ، حاج شیخ محمدحسین اصفهانی در تحفة الحکیم (ص ۱۱) فرموده اند:

يختص بالوجود طرد العدم اذ ماسواه عدم أو عدمی

وقد اشكل عليه بعض من لا خبرة له بقوله: «وفيه يمكن أن يقال: إنّ الماهية قبل جعلها معدومة وبعد إبداعها الجاعل وتحققها به واقعية وفي ظرف تحققها القول بأن الماهية غير هذه الواقعية والموجدية بالغير وهذه الواقعية والتحقق هو الوجود وبه صارت الماهية مستحقة لحمل «موجود» عليها وعين المصادرة.»

بعد از بیان آن که نفس ذات ماهیت بدون لحاظ امری مستحق حمل موجود نمی‌باشد و ملاک موجودیت و خارجیت در ذات او نیست، اگر انتساب ملاک امری شود که عین خارجیت باشد، ناچار از سنخ وجود خواهد بود و این که صدر المتألهین و حکیم سبزواری فرموده اند<sup>(۱)</sup>: ماهیت بدون لحاظ امری ماورای ذات خود، مستحق حکم به موجودیت و خارجیت نمی‌باشد و چنین چیزی باید با او اعتبار امری شود که بالذات نقیض عدم باشد، برای دفع توهم مصادره است، در جواب این ایرادکننده باید گفت:

من از دست حسین در اضطرابم تو از عباس می‌گویی جوابم

و اضافه اش به جاعل و نورالأنوار، ولو به تحلیل عقلی و تقرر ماهوی، امری زاید بر او باشد؛ مجعولیت و مفاضیت مقوم ذات و حقیقت مجعولات و نحوه وجود معلولات است و کار جاعل ایجاد نفس حقایق وجودیه است و مجعول به تحلیل عقلی و تجزیه ذهنی، منحل به امری غیر از معلولیت و مجعولیت نخواهد شد؛ پس مفاض از جاعل، امری و رای سنخ ماهیات است و حقیقتی می باشد که مطارده و نقاضت او با عدم و نیستی بالذات می باشد؛ چون ماهیات در نفس ذات، وجود را ندارند مطارده آنها با عدم بالعرض و به تبع وجودات است؛ نه آن که سنخ ماهیت امری باشد که بالذات طرد عدم از خود کند.

اما این که بعضی<sup>۱</sup> ملاک موجودیت اشیا را به انتساب به جاعل دانسته و گفته اند: وجود یک فرد بیشتر ندارد که به نفس ذات خود موجود است و ملاک موجودیت ماهیات مجعوله به انتساب به جاعل تام و اضافه اشیا به حق تعالی است و صدق عنوان موجود بر چیزی مستلزم تحقق وجود نیست، گذشته از آن که این کلام با قواعد مسلمة فلسفه سازش ندارد، ماهیت من حیث هی حصول و تحقق خارجیش، باید به امری غیر سنخ خودش باشد، اگر برای وجود فردی بالذات نباشد، ماهیت ثبوت و تحقق خارجی پیدا نخواهد نمود.

بعضی این قول را استناد به عرفا داده اند، یا از بعضی عبارات فتوحات شیخ العرفا، محیی الدین عربی اندلسی استفاده نموده اند؛ البته این استناد بی اساس و عبارت فتوحات، بلکه مرام عرفا و اهل توحید با این مبنی بوجه من الوجوه سازش ندارد.

این که در عبارات و مسفورات عرفا دیده می شود که فرموده اند: ذات حق عین هر شیء است در ظهور، و عین اشیا نیست در مقام ذات، مراد آنها آن است که حقیقت حق در مقام ذات - که مقام کثر مخفی و غنای عن العالمین است و احدیت ذات محل محو کثرات و اضمحلال موهومات امکانیه است - تجلی ندارد و تجلی در احدیت - بما هی احدیت - محال است و سریان حق در اشیا، سریان و ظهور فعلی است و

---

۱. او محقق دوآنی است بنابراین آنچه که در الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۶۵ و شرح المنظومه، بخش فلسفه، ص ۲۵ آمده است.

آنچه از حق تعالی اتحاد با خارجیات دارد، وجود منبسط و فیض مقدس است و وجود منبسط هم فرقی با وجودات خاصه و مقیده<sup>۱</sup> به اصطلاح این حضرات - به اطلاق و تقیید است و ماهیات به تبع وجود منبسط و وجودات خاصه متظاهرند و به نفس ذات خود، رایحه وجود را استشمام نموده اند و از تعینات وجود منبسط و از ظهورات فیض مقدسند؛ این مطلب کجا و حرف ذوق التآله کجا؟ که قایل به اصلین و سنخین و حقیقتین هستند.

### ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا

و اما استناد این قول به شیخ الرئیس و فارابی کاملاً بی اساس است و از بیانات گذشته و آیه معلوم می شود که این استناد بی جا می باشد.

فارابی چون ملاک تشخیص را به وجود می داند و فرموده است<sup>۱</sup>: واجب الوجود همه اش وجود است و او همه وجودات است، کاملاً نتیجه می دهد عکس این قول را، این قول از فارابی که افضل فلاسفه اسلام است، اشاره به توحید خاصی و قول به وحدت حقیقت وجود است؛ چون حق تعالی علت فیاض همه اشیا است؛ همه وجودات را به نحو اعلی و اتم واجد است (ولایشذ عن حیطة وجوده شیء من الأشياء) و از طرفی وجودات از اشعات و ظلالات و ظهورات وجودی آن حقیقت هستند، به این اعتبار آن حقیقت ظهور در تمامی متکثرات و احاطه قیومیه به تمامی اشیا دارد؛ چون منشأ تمامی کثرات همان وحدت است؛ لذا همه کثرات به نحو اعلی و اتم در آن وحدت منطوی هستند؛ نظیر انطوای عقول تفصیلیه در عقل بسیط اجمالی. این بیان کجا و قول به مجعولات متباینه با اضافه اعتباریه کجا؟

قول به اصلین و سنخین در دار وجود - کما این که کثیری از مقلدین برآند - از پیشگاه تحقیق و تدقیق دور است و نسبت این قول به شیخ بی مورد است. بنابر قول ذوق التآله اضافه اشیا به حق تعالی، اضافه اعتباریه مقولیه است و اما این

۱. ر. ک: استاد حسن زاده، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ص ۵۲ و ۴۹۵ و ۵۰۵.

که در کلمات اهل توحید دیده می شود که اشیا و وجودات خاصه را - از نسب و اضافات - وجود حقیقی دانسته اند، مراد آنها از اضافه و نسب، نسب و اضافه اشراقیه است؛ نه اعتباریه مقولیه به اصطلاح حکیم. تحقیق کلام آنان در این رساله خواهد آمد.

عرفا به وحدت شخصی در دار وجود قایلند و قول به مراتب را که فهلویون برآند، منافی با توحید وجودی می دانند، با آن که بنابر قول فهلویون، چون کثرت در وجود ناشی از اصل وحدت حقیقت وجود است و اصل الحقیقه - بوحدتها - اقتضا می نماید کثرت را، ناچار منافات با وحدت ندارد و برگشتش به اصل الوحده است، چگونگی می شود آنها قول به وحدت و کثرت موجود را بنحوالأصاله والحقیقه که مرضی محقق دوانی و اتباع او می باشد، اختیار نمایند؟ لذا فرموده اند:

«الاعیان الثابتة ما شئت رائحة الوجود.»<sup>۱</sup>

به همین لحاظ محققان فن حکمت و اساطین فلسفه؛ مثل صدر المتألهین و دیگران بین این دو قول فرق گذاشته اند.

آن کس از اهل بشارت که اشارت داند نکته ها هست بسی محرم اسرار کجاست؟

### دلیل پنجم

مراد محققان از ماهیت که اصالت و عدم اصالت او مورد اختلاف است، نفس طبیعت - بما هی هی - می باشد، به همان تقریبی که بیان کردیم؛ ماهیت در مرتبه ذات و جوهر حقیقت، جز ذاتیات و اجزای ذات خود را واجد نمی باشد، چنین حقیقتی در مرتبه ذات اشتراك بین کثیرین را هم ندارد، اخذ ماهیت به نحوی که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد و بر مشخصات صادق باشد، اعتباری است خارج از ذات ماهیتی که

۱. عبارت مذکور از ابن عربی است و مضمون آن مورد اتفاق عرفاست.

ر. ک: ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۶؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۱-۶۸ و ۵۴۹؛ کاشانی، شرح فصوص الحکم، ص ۷۷، ۷۸؛ خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۸-۳۱۰؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۴۷، ۴۸ و ۱۴۱-۱۴۳؛ مصباح الأنس، ص ۱۰۰ و ۱۰۱؛ ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۹، ۶۳، ۱۸۰ و ۱۸۱.

در مرتبه ذات، اِباء از حمل بر متکثرات و جزئیات را ندارد.

چنین مفهومی صلاحیت دارد که معروض کلیت در ذهن و جزئیت در خارج واقع شود، اگر به ماهیت منضم نشود امری غیر از سنخ ذات خودش که تشخص، ذاتی او باشد و ملاک امتناع صدق بر کثیرین در مرتبه ذات او محقق باشد، باید ماهیت - بوجه من الوجوه - تشخص پیدا نماید و تخصصات مفهومی متوارده بر طبیعت، هیچ وقت ماهیت را جزئی و متشخص نمی نماید.

به عبارت دیگر، هیچ ماهیتی از ماهیات در مرتبه ذات و ذاتیات از صدق بر متکثرات و انطباق بر تعددات اِبا ندارد، اعتبار هر مفهوم و انضمام هر طبیعت کلیه از طبایع امکانه بر ماهیت، موجب جزئیت و تشخص نمی شود؛ چون ضم کلی بر کلی اگرچه موجب تمیز می شود، لیکن سبب و علت تشخص نخواهد شد؛ چون این کلام در هر طبیعت و ماهیتی جاری است و هیچ طبیعت امکانیه ای تشخص در مرتبه ذات او نیست، و اگر وجود، خارجیت نداشته باشد و امری اعتباری باشد، باید هیچ ماهیتی متشخص و جزئی نشود؛ چون تشخص و جزئیت و ملاک امتناع صدق بر متکثرات و تعددات، امری خارج از طبایع امکانه و ماهیات مرسله است و مادامی که به ماهیت، وجود - که عدم صدق او بر متکثرات و ملاک و منشأ اتصاف به جزئیت، فطری و ذاتی اوست - منضم نشود هیچ طبیعت کلیه ای متشخص نخواهد شد.

### توضیح

جهت توضیح مطلب می گوئیم: صدق بر کثیرین نیز از مرتبه ذات ماهیت خارج است؛ چون نفس ذات ماهیت من حیث هی هی لیست اِلا هی، لاموجوده و لامعدومه لاواحدة ولاکثیره، اتصاف ماهیت به این عنوان نیز احتیاج به امری غیر از این سنخ دارد؛ باید صادر از جاعل تام، امری غیر از سنخ طبایع کلیه و مفاهیم ماهویه باشد که ماهیت به اعتبار اتحاد با او در خارج و انضمام به او در ذهن به جهاتی که ذکر شد، متصف شود.

## فصل هشتم

### بیان ملاک تشخیص در وجودات

بین اعظام در ملاک و منشأ تشخیص اختلاف است:

- ۱- معلم ثانی تشخیص را به وجود می‌داند.<sup>۱</sup>
- ۲- بعضی گفته‌اند: تشخیص هر شیء از ناحیه فاعل معطی وجود است.<sup>۲</sup>
- ۳- برخی ملاک تشخیص را به نحو علم احساسی یا مشاهده حضوری دانسته‌اند.<sup>۳</sup>
- ۴- شیخ الإشراق فرموده است: مانع از اشتراك، حصول و تعین خارجی اشیاست و ماهیت به صرف تحقق خارجی متشخص می‌شود.<sup>۴</sup>
- ۵- جمعی فرموده‌اند: تشخیص هر شیئی به ارتباط آن شیء به وجود حقیقی - که

---

۱. فارابی، التعليقات، ص ۵۳، تعلیقه ۵۹-۶۰. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۱۰، صدر المتألهین؛ شرح الهدایة الأثریة، ص ۲۲۳ و ۲۸۶؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۷۶؛ شرح المنظومة، قسمت فلسفه، ص ۱۰۶.

۲. قائل به این قول تفتازانی است. ر. ک: شرح المقاصد، ج ۱، ۱۱۳.

۳. این قول را صدر المتألهین منقول از حکما می‌داند. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۱۰؛ صدر المتألهین، شرح الهدایة الأثریة، ص ۲۲۳، و محقق فیاض در شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۷۷ قایل به این قول را محقق دوانی و سید المدققین می‌داند.

۴. المطارحات در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۳۵.

مبدأ و منشأ جمیع اشیاست - می باشد.<sup>۱</sup>

غیر از فرمایش معلم ثانی - قدس الله سره - بقیه اقوال از نصاب تحقیق و تدقیق دور است.

اما آن که گفته است: تشخیص هر شیئی به فاعل است، اگر مرادش آن است که فاعل به واسطه افاضه وجود، هر ماهیتی را از ابهام و احتمال صدق بر متکثرات خارج می نماید، کلامی تام و صحیح و مرضی می باشد، ولی کلام ما در مبدأ قریب تشخیص است و فاعل به واسطه افاضه هستی نقیض نیستی، ماهیت را متشخص می نماید.

اما آن که گفته است: تشخیص هر شیئی به نحو علم احساسی یا مشاهده حضوریه است، منظورش آن است که فرق بین کلیت و جزئیت به نحوی الإدراک است، نه تفاوت در مدرک، اگر نفس شیئی را با حواس و آلات ادراک، درک نماید جزئی است و اگر به نفس ذات (بدون آلت) ادراک نماید مدرک، مجرد از غواشی ظلمانیه و کلی است؛ مدرک در موطن ذات واحد است و تفاوت در دو نحو از ادراک است.

بر خبیر بصیر فساد این قول واضح و روشن است؛ حقیقت خارجیّه هر شیئی ابای از صدق بر کثیرین دارد، ولی وجود عقلی، وجود ابهامی و محتمل و قابل صدق بر کثیرین است و به حسب ذات، مجرد از ماده و لوازم ماده دارد؛ روی این لحاظ نفس، حقیقت ذاتش برای نفس مدرک است؛ لذا فرموده اند: نفس، کلیات را بالذات و جزئیات را به آلات ادراک، درک می نماید. بنابر مشرب صدر المتألهین - رحمه الله تعالی - ملاک کلیت و جزئیت به امری آخر است<sup>۲</sup> که در مباحث وجود ذهنی به طور تفصیل بیان خواهم نمود.

اما شیخ الإشراق که کلیت را به نبودن ماهیت در خارج و جزئیت را به بودن

۱. صدر المتألهین این قول را مختار بعض می داند، ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۱۲؛ شرح الهدایة الأثریه، ص ۲۲۴.

۲. صدر المتألهین چون قایل به اصالت وجود است ملاک تشخیص و جزئیت را وجود می داند. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۱۰؛ شرح الهدایة الأثریه، ص ۲۲۳.

ماهیت در خارج و وعای تحقق می‌داند، مع ذلک وجود را امر عقلی و اعتباری و از مفاهیم عامه دانسته و خارجیت را مختص به ماهیات پنداشته، فرموده آن حکیم متبحر و فیلسوف بی‌نظیر خیلی از صواب دور است؛ همان طوری که کراً اقرار کردیم در ماهیات ملاک تحصیل و تعین خارجی و امتناع صدق بر کثیرین موجود نمی‌باشد، تا با ماهیات اعتبار وجود نشود نه مستحق حمل وجود، نه سایر مفاهیم خارجی است و انتساب به جاعل بدون آن که ماهیت، حیثیت تقییدیه داشته باشد ملاک خارجیت نخواهد شد.

اگر بگویند: ماهیت به واسطه انضمام با ماده خارجی و زمان و وضع و سایر امارات تشخیص جزئی می‌شود.

گفته می‌شود: نفس ماهیات هریک از این مذکورات به اعتبار ذات ماهیت حکم همان طبیعت کلیه را دارد و انضمام مفاهیم کلیه طبیعی بر مفهوم واحد مستلزم تشخیص و تعین خارجی نمی‌شود.

و اما بنابر مسلک ذوق التاله که اردا الوجوه است، تشخیص و وحدت و وجوب و سایر معانی خارجی از لوازم وجود - کما این که قبلاً بیان کردیم - به انتساب به جاعل است.

و قول حق همان است که از مطاوی این بیانات ظاهر و لایح شد و گفتیم: ملاک تشخیص و تعین و وجوب و جمیع اموری که از خصوصیات ماهیت خارج است، به وجودات خاصه می‌باشد که به نفس ذات طرد عدم از ماهیات می‌نماید و نقیض عدم است و ماهیات و اعیان ثابته به تبع وجودات خاصه که منبعث از تجلی و ظهور وجود منبسط است، تحقق دارند.

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۱</sup>

در حکمت بوعلی گفته است:

تنبیه در آن که تشخیص به ماهیت است یا نفس ایجاد و تأثیر علت.

ناگفته نماند آن چیزی که مشخص ماهیت کلیه است و او را فرد جزئی حقیقی می‌نماید ممکن است ماهیت خاصه‌ای باشد که بالذات<sup>۱</sup> و چون متحد با ماهیت کلیه شد او را جزئی حقیقی کند؛ چون زید و عمر نسبت به ماهیت نوعیه انسان، و لازم نیست حیثیت وجود علنی باشد یا به قول عرفای متأخرین، نوری باشد که بر ماهیت کلیه تابیده که از آن تعبیر به اضافه اشراقیه کردند، بلکه کافی است آن ماهیت متمایز و مشخصه منشأ انتزاع مفهوم وجود باشد.<sup>۲</sup>

از این تقریر معلوم می‌شود که این معاصر در وادی دیگری قدم می‌زند و بکلی از مورد نزاع خارج است؛ بعد از آن که فریقین اتفاق دارند که ماهیت به حسب نفس ذات تشخص ندارد، نزاع در این است که ملاک و منشأ تشخص از کجاست؟ نفس ذات ماهیت - بذاتها - اقتضای تشخص و عدم صدق بر متعددات را ندارد، قایلان به اصالت ماهیت ناچارند بگویند: ملاک تشخص همان چیزی است که ملاک موجودیت ماهیت می‌شود و ملاک موجودیت را به اعتبار انتساب ماهیت به جاعل دانسته‌اند؛ گفته می‌شود: آنچه مفاض از جاعل است، باید امری متشخص بذاته باشد، بدون انضمام و اعتبار امری با او، این امر از سنخ ماهیات نیست و باید وجود خارجی باشد که متشخص بذاته است و ماهیت به اعتبار انضمام وجود، خاص می‌شود، بنابر اصالت ماهیت خصوصیت از ناحیه انتساب به جاعل است، انضمام به ماهیت خاصه - که در کلام این معاصر است - خیلی بی‌مورد و خارج از صناعت علمی می‌باشد. در ذیل کلام خود در همین صفحه باز گفته است:

اگر مراد از تشخص، وجود است و فردیت و موجودیت توأمأ حاصل می‌شود گذشته از این که موجب هدم قاعده «الشیء مالم یتشخص لم یوجد» است، باز سودی در اصالت وجود ندارد؛ زیرا صدور ماهیت از علت کافی است او را متشخص نماید.<sup>۳</sup>

۱. در اصل نیز چنین است.

۲. حکمت بوعلی، ج ۲، ص ۳۵۸.

۳. همان.

جواب این کلام هم در مطاوی کلمات داده شده است؛ معنای «الشیء مالم یتشخص لم یوجد» آن است که ماهیت مادامی که جمیع جهات عدمیه او سد نشود، به نحوی که عدمش بالذات ممتنع شود، موجود نمی شود؛ البته ملاک سد جمیع انحای عدم باید در فاعل موجود باشد و این همان وجوب سابق بر معلول است که امری خارجی و از سنخ مفاهیم نیست که بالذات ملاک طرد عدم در آنها موجود نمی باشد، ماهیت به انضمام چنین امری تشخیص پیدامی نماید، انضمام ماهیت کلیه به ماهیت خاصه بدون آن که جهتی غیر از سنخ ماهیت محقق شود، موجب تشخیص نمی شود و خصوصیت از لوازم امری است که عین خارجیت باشد؛ این معاصر خیال کرده است، مایک ماهیت کلیه داریم و یک ماهیت خاصه هم از جاعل صادر می شود، این دو، دست به گریبان می شوند و بعد، ماهیت تشخیص پیدامی نماید، یک ماهیت داریم و یک تشخیص، قایل به اصالت وجود می گوید: ملاک تشخیص وجود است، اصالت ماهیتی می گوید اضافه جاعل است.

میرصدر دشتکی (سیدالمدققین) ملاک تشخیص را به جزء عقلی و تحلیلی می داند<sup>۱</sup>، (وللناس فیما یعشقون مذاهب) البته آن جزء تحلیلی غیر از وجود نیست، اگرچه قایل از اسمش فرار می کند.

## دلیل ششم

عارض بر دو قسم است: عارض وجود و عارض ماهیت.

عارض وجود آن را گویند که به حسب وجود خارجی، معروض باید بر آن مقدم باشد و هر ماهیت جوهریه تا در وعای خارج تحقق نداشته باشد، منشأ عرض نمی شود و هر ماهیت جوهریه بعد از تمامی مرتبه ذات و ذاتیات، علت برای تحقق عرض می شود؛ لذا اعراض را دلیل بر تمامیت جوهر ذات ماهیت می دانند و عرض از اماراتی است که می توان به آن، استدلال به وجود جوهر نمود و اعراض را حکما

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۱۲؛ صدر المتألهین، شرح الهدایة الاثریه، ص ۲۲۴.

قایم به صور نوعیه می دانند؛ مثل سواد عارض بر جسم. در اعراض خارجیّه ظرف عروض و اتصاف هر دو در خارج است.

عارض ماهیت آن را گویند که در مقام عروض توقف بر وجود خارجی معروض ندارد، بلکه نفس تقرر مفهومی و ماهوی معروض، کافی برای عروض و اتصاف است، این قبیل از اعراض نحوه تحقق و حصولشان همان عروض و حصول مفهومی است، از آنها تعبیر نموده اند به عوارض تحلیلیه و می توان گفت که در این قسم از اعراض، عرض به صرف لحوق، منشأ تحصیل و تقرر مفهومی می شود؛ نظیر عروض هر یک از جنس و فصل به دیگری و عروض وجود بر ماهیت. در عوارض تحلیلیه عروض و لحوق به حسب وعای ذهن و تقرر ماهوی می باشد و در وجود خارجی، عرض و معروض متحد هستند؛ البته در مطلق اعراض باید عرض از مرتبه ذات معروض خارج باشد، وجود بالاتفاق از عوارض تحلیلیه ماهیات است، نه خارجیّه که مستلزم دور یا تسلسل شود؛ پس عرض و معروض در این قسم از عوارض فقط به حسب حمل اولی تغایر دارند، نه به حسب حمل شایع صناعی.

اگر وجود امر اعتباری انتزاعی باشد و خارجیت نداشته باشد، باید معروض که ماهیت باشد قبل از این امر انتزاعی تحقق داشته باشد و انتزاع وجود - مثل سایر انتزاعیات و اعتباریات - بعد از تحصیل منتزع عنه و منشأ انتزاع باشد، در حالی که ماهیت در خارج، بدون این لحاظ تحقق ندارد و قایلان به اصالت ماهیت؛ مثل میر صدر دشتکی - رحمه الله تعالی علیه - انتزاع موجودیت را از ماهیت، مقدم بر ذاتیات ماهیات دانسته و گفته است: قبل از وجود ماهیتی تحقق ندارد و همیشه باید ماهیت متحد با وجود باشد و حالتی که در آن حالت خالی از وجود باشد، در ماهیت به حسب خارج نمی باشد.<sup>۱</sup> و این خود دلیل است که ماهیات بدون وجود تحقق ندارند. هذا برهان قوی علی اعتباریة المهیة عند ذوی الأذهان المستقیمة.

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۸؛ المسائل القدسیه در ضمن سه رساله فلسفی، ص ۲۲۷؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۴۸؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۳۱، ۳۲.

## دلیل هفتم

نزد محققان از حکما در چهار مقوله از مقولات عرضیه، حرکت موجود و در سایر مقولات ممتنع است:

اول: در مقوله کمّ که حرکت در این مقوله را حرکت کمیّه نامیده‌اند.

دوم: در مقوله کیف که آن را حرکت در کیف می‌نامند.

سوم: در مقوله وضع که از آن به حرکت وضعیه تعبیر نموده‌اند.

و چهارم: در مقوله این که حرکت در این باشد.

حرکت در مقوله جوهر که موضوع اعراض تسعه است تا قبل از

صدرالمتألهین\*، محققین و محصلین از حکما، این قسم از حرکت را به واسطه

\*. صدرالمتألهین در حواشی حکمة الإشراق (ص ۴۲۵) فرموده است: «إنّ الوجود مما يشتد ويضعف دون الماهية وإنّ مبادي الآثار هي وجودات الأشياء لاماهاياتها، فالماء إذا اشتدّ في سخوته أو تضعف في برودته وهما صفتان وكلّ صفة عرضية لشيء، فهي معلولة لوجود جوهری له، والوجود مالم يتغيّر في قوّته وضعفه لا يمكن أن يختلف أثره في القوّۃ والضعف.»

یعنی باید جمیع حرکات عرضیه مستند به طبیعت جوهریه باشد و فاعل حرکات عرضیه نفس ذات طبایع جوهریه و صور نوعیه است، اگر چنانچه طبیعت جوهریه امری ثابت و غیرمتغیر باشد، باید اختلاف در حرکات عرضیه پیدا نشود و حرکات عرضیه مختلف نباشد؛ علاوه بر این، بودن فاعل مباشر حرکت امری ثابت و غیرمتغیر، مستلزم ثبات اجزای حرکت است.

روی این موازین اختلاف در حرکات عرضیه، بلکه حرکات و تغییرات عرضیه، منبث از حرکت و سیلان جوهری و ذاتی طبایع جسمانیه است و جمیع حرکات، معلول و مستند به طبیعت است و صدرالحکما- اعلی الله مقامه- به نحو تفصیل در مباحث حرکات اسفار، ج ۴، ص ۲۷۳ و ۲۷۴ و همان، ج ۳، ص ۱۷۷ و ۱۷۸، این مسأله را که از عویصات فلسفه است، بیان کرده است. و فرموده است: ماء- مثلاً- اگر برودتش به نحو تدریج رو به ضعف رود و حرارت او زیاد شود، قهراً صورت مائیه رو به ضعف می‌رود و وجود هوایی قوت می‌گیرد، تا به حد مشترکی- که نسبت به ماء صرف هوا و نسبت به هوا صرف ماء است- برسند، بعد به حد هوایی منتقل شود و همچنین در سایر استحالات؛ چون بنابر حرکت جوهریه، استحاله و کون و فساد معنی ندارد. آخوند با این بیان، کلام قوم را توجیه فرموده‌اند.

شبهاتی که به نظرشان لاینحل بوده است، محال می دانسته اند؛ از جمله بقای موضوع حرکت و این که در جمیع حرکات بقای موضوع شرط است و در صورت وقوع حرکت در مقوله جوهر، شئی ثابت که متحرك باشد، منفی و غیر موجود است.

صدر المتألهین حرکات عرضیه را مستند به حرکت در جوهر دانسته و شدت و ضعف در حرکات عرضیه را بدون حصول حرکات در ذات و جوهر شیء، مستحیل می داند؛ روی این میزان برای وجود واحد که در حرکت است، اطوار و شؤونات ذاتیه جوهریه قایل شده است، به طوری که در هر آنی از آنات انتزاع می شود از متحرك، حدی از حدود ماهویه کلیه و این حدود فانی و مندکند در وجود واحد شخصی.<sup>۱</sup>

معنای حرکت در مقوله عرضیه آن است که جوهر که موضوع حرکت باشد، حرکت می نماید از مقوله ای به مقوله ای، یا از صنفی به صنفی، در صورتی که حرکت نماید در مقوله ای از نقص به کمال، موضوع حرکت، جسم است با کیف<sup>۲</sup> ما، یا کم<sup>۳</sup> ما و این حرکت تابع حرکت جوهری و وجود سیلانی موضوع است که وجود جوهری باشد؛ در حرکت جوهری متحرك و موضوع، هیولی می باشد با صورته<sup>۴</sup> ما.

به هر حال شیء واحد در حرکت دارای تطورات و شؤونات متبدله<sup>۵</sup> علی نحو الاتصال است، و یک وجود واحد چه در اعراض و چه در جواهر، در حرکات منشأ

→

این توجیه با نفی حرکت جوهریه غیر مرضی می باشد. در مباحث حرکت اسفار، ج ۴، ص ۲۷۳ فرموده است: «فإن الماء إذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية قليلاً قليلاً بالتدرج، حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء، فليس ذلك بأن الماء مع كونه ماء صار هواء وفسد الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له، فيلزم تتالي الآتات وهو محال، أو غير مجاور له فيلزم تعري الهیولی عن الصورة.»

اگر ما به طریقه شیخ و دیگران از افایم حکما، قایل به کون و فساد شویم یا باید ملتزم به تعری هیولی از مطلق صورت شده و یا قایل به جزء لایتجزی شویم؛ چون حصول صورت کائنه بعد از زوال و فساد صورت فاسده، ملازم با تعری هیولی از صورت است و حلول صورت کائنه در آن مجاور صورت فاسد، مستلزم تتالی آنات و تشافع حدود است.

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۸۰-۹۳.

انتزاع معانی کلیه می باشد و چون حرکت امر متصل است و هر متصلی بالقوه قبول انقسامات إلى غیرالنهاییه را می نماید، حدودی که از انقسام حاصل می شود نزد قوم مشأ انواع متباینه به فصول منطقیه می باشد<sup>۱</sup>.

اگر وجود در وحدت و کثرت و شدت و ضعف و تقدم و تأخر تابع ماهیت باشد و ماهیت امری موجود و متحصل باشد و اصالت به شیئیت ماهیات اختصاص داشته باشد، باید انواع غیرمتناهیة بالفعل بین مبدأ و منتهی محقق شود؛ لازم این قول تشافع حدود و تتالی آفات است.

ولی اگر وجود امری اصیل باشد، این اشکال وارد نمی آید؛ به جهت آن که تمامی این امور غیرمتناهیة که در شیء متحرك و امر متصل تحقق پیدا می نماید، به یک وجود واحد موجودند و وجود واحد تمام این مراتب را دربر دارد به نحو قوه نه فعلیت و هر متصلی قبول انقسامات إلى غیرالنهاییه را می نماید، لیکن جمیع این حدود بالفعل موجود نیستند.

اگر قایلی بگوید: ماهیت واحده که یک فرد از سواد باشد، واجد جمیع این حدود ماهویه می باشد، همان طوری که در وجود گفتید، به این تقریر: حدودی که از حرکت در کیف - مثلاً - تحقق پیدا می نماید، در هر آنی از آفات حرکت، حد سابق متضمن در حد فعلی و حد فعلی متضمن و فانی در حد لاحق می باشد؛ به عبارت دیگر دایماً یک فرد از سواد به حسب قوت ذات و تمامیت جوهر، واجد جمیع حدود قبلی می باشد؛ مثل وجدان هر قوی تمام شؤونات مادون را به نحو اعلی و اتم.

جواب می دهیم معنای تشکیک در ماهیت همین است که ماهیت واحده دارای عَرَضِ عریض و واجد کمالات مادون به نحو اعلی و اتم باشد؛ اگر کسی - مثل شیخ اشراق و بعضی دیگر از متألهین - تشکیک در ماهیت را جایز نداند، این برهان ناتمام است. خلاصه این برهان، برهان نقصی بوده و کسانی که ماهیت را اصل می دانند و مع ذلک تشکیک را در وجود می دانند، مفر و مخلصی ندارند و این اشکال بر مسلک

آنان شدیدالورود است.

براین برهان بعضی از فضلا اشکالاتی نموده اند، چون اشکالات بر این برهان قویم الأركان، سست است از ذکر آن خودداری می نمایم.\*

### دلیل هشتم

جمعی کثیر از محققان فلاسفه و حکمت قایل به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت هستند، و مصرند بر این قول که اثر جاعل نفس ذات ماهیات است، بدون حیثیت تقییدیه و مع ذلک بر نفی تشکیک در ماهیات و ذاتیات، اقامه برهان نموده اند؛ اگرچه براهینی که حکمای مشاء جهت نفی تشکیک در ذاتیات اقامه فرموده اند تمام نیست، ولی از تحقیقات گذشته معلوم شد که سنخ ماهیت نمی تواند صاحب عرض عریض و مراتب باشد.

نگارنده به طور تلخیص مقدمه ای برای واضح شدن این مطلب ذکر می کنم و این برهان را تمام می نمایم:

تمایز دو موجود یا به نفس ذات است؛ مثل تمایز اجناس عالیّه و اعراض تسعه از یکدیگر که تمایز در آنها به حسب نفس ذات و حقیقت است؛ مثلاً مقوله کم از حد کیف و هکذا کیف از مقوله این و همین طور مقوله این از وضع به تمام ذات خارج است و قدر جامع ذاتی در بین این مقولات موجود نمی باشد.

یا آن که تمایز به شیئی دیگر از سنخ ماهیت می باشد؛ نظیر تمایز انواع مختلفه از یکدیگر به فصول منوعه؛ مثل تمایز انسان از سایر حیوانات که در معنای جنسی

\*. مرحوم آخوند نوری - قدس سره - بر این برهان در حواشی مشاعر ص ۳۲ از چاپ سنگی اشکال کرده و فرموده است: «یمكن أن يقال: إنّ أبعاد المتصل الواحد وحدوده المختلفة بالشدة والضعف ليست موجودة بالفعل فيه، بل بالقوة وما حكموا من الاختلاف النوعي إنما يتصور في المراتب التي هي بالفعل.»  
 اقول: هذا الإيراد غير وارد على البرهان المذكور؛ لأنه برهان نقضيّ على من يقول باصالة الماهية وعدم التشكيك في الذاتيات، فكون الماهية الواحدة جامعة للحدود المختلفة مساوق للتشكيك في الماهية وأما كون وجود واحد واجداً للحدود المتكثرة بالقوة، فهو قرّة عين للموحدين من الحكماء والمحققين من الاولياء.

مشترکند و تمیزشان به فصول است.

یا تفاوت به امور خارجه از ذات است؛ مثل تمیز افراد انسان از یکدیگر. مشاء تمایز را منحصر به این سه قسم می‌دانند<sup>۱</sup>، ولی حکمای اشراق و محققان اهل ذوق برآنند که ممکن است، تمایز در افراد یک حقیقت واحده واقع شود، ولی به نفس ذات حقیقت، به نحوی که اصل ذات دارای مراتب متعدده و افراد مقوله بالتشکیک باشد؛ مثل حقیقت نور که نفس ذات نور حقیقت واحده و صاحب مراتب متکثره است که تفاوت و تمایز بین انوار، خارج از حقیقت نور نمی‌باشد.<sup>۲</sup> شیخ الرئیس و سایرین از حکمای اتباع مشاء، براهینی برای نفی این قسم از تمیز ذکر کرده‌اند<sup>۳</sup> که این براهین نفی می‌نماید تشکیک در ذاتیات را، قوی‌ترین براهانی که برای نفی تشکیک در ذاتیات اقامه نموده‌اند، دو برهان است:

### برهان اول

شیخ فرموده است: اگر ماهیت واحده دارای افراد متعدده‌ای باشد که بین افراد در نفس ذات، تفاضل و شدت و ضعف باشد، فرد قوی که اکمل باشد، در مقام ذات اگر واجد نباشد چیزی را که در انقص وجود ندارد، تمیز و افتراق بین آنها نیست و اگر مشتمل باشد بر چیزی که در فرد انقص نیست، این زیاده که در ناقص نمی‌باشد اگر معتبر باشد در سنخ طبیعت، به این معنی که تقویم طبیعت به او باشد، این دو فرد مشترك در طبیعت نیستند، و اگر آن زیاده که در اکمل است، امر

۱. کشف المراد، ص ۶۰، ۶۱؛ شوارق الالهام، ج ۱، ص ۶۸-۷۰؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۴۳، ۴۴.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۲۷ و مابعد آن؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۴۳، ۴۴؛ حکمة الإشراف در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۴؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراف، ص ۲۳۲-۲۳۸؛ همان، تعلیقات صدر المتألهین، ص ۳۰۳-۳۰۵.

۳. مقولات منطق الشفاء، ج ۱، ص ۷۰-۸۱، فصل ۴ از مقاله ۲؛ همان، ص ۹۱-۱۰۱؛ فصل ۱ و ۲ از مقاله ۳؛ التحصیل، ص ۲۹۹-۳۰۸.

زاید بر طبیعت است، این زیادی در اکمل، یا فصل مقوم یا عرض زاید بر طبیعت است.

### برهان دوم

ذات شیئی اگر طبیعت کامله باشد، ناقص و متوسط نفس ذات نیستند و اگر ذات شیئی هریک از ناقص و متوسط باشد، لازمه اش آن است که آن دو فرد دیگر، از افراد نفس حقیقت نباشند.

این دو اشکال مصادره به مطلوب است و اشکال کننده بین وحدت عددیه و وحدت حقیقیه خلط کرده است؛ بنابر مذاق کسانی که تشکیک در ذاتیات قایلند - مثل شیخ الإشراق<sup>۱</sup> - تشکیک را خاصی می دانند نه عامی، و معنای تشکیک خاصی آن است که نفس حقیقت - جوهر - مثلاً امری واحد به وحدت اطلاقیه انبساطیه است که در کامل و ناقص و متوسط موجود است؛ بنابراین مشرب حقیقت جوهریه بر جوهر علی به نحو تقدم و علیت و بر معلول به نحو فرعیت و تبعیت صادق است و جوهر اصلی و فرعی و تبعی از تجلیات و ظهورات اصل حقیقت جوهرند.

این بود خلاصه معنای تشکیک در ماهیت. و براهینی که شیخ و اتباع او از برای نفی تشکیک اقامه فرموده اند از مصادره و مغالطه خالی نمی باشد. از مطاوی کلمات مذکوره در این رساله به خوبی آشکار و واضح شد که نفس ذات ماهیات خالی از جمیع اقسام تشکیک و انحای تمایز و تفاضل می باشند، اگر ماهیت به هر نحوی از انحای تقدم و تأخر و شدت و ضعف بخواهد متصف شود، باید به واسطه امری و جهتی غیر از ذات و حقیقت خود باشد؛ بنابراین می گوئیم: اگر وجود، امری اعتباری و جاعلیت و مجعولیت در سنخ مفاهیم و ماهیات باشد، در مراتب طولیه

۱. ر. ک: حکمة الإشراق در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، ص ۳۰۳-۳۰۵؛ شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، ص ۳۱۱-۳۱۴.

جوهر؛ مثل مراتب عقول طولیه و در زمانیات؛ مثل تقدم هیولی و صورت بر جسم، باید ملاک تقدم هر موجود عالی نسبت به دانی و علت به معلول، به نفس حقیقت جوهر بوده و مافیه التقدم والتأخر نفس جوهر باشد و وجود در تقدم و تأخر تابع ماهیت و جوهر ذات باشد و چون تشکیک در ماهیت ممتنع است، باید اصیل و منشأ اثر، امری و رای سنخ ماهیات باشد. تحقیق تشکیک در وجود مفصلاً در این وجیزه ذکر خواهد شد.

خلاصه کلام آن که بنابر جاعلیت و مجعولیت بین ماهیات و اعتباریت وجود و قول به این که وجود حقیقت و صورتی در خارج ندارد، لازم می آید که علت و معلولیت و تقدم و تأخر بین ماهیات باشد. اگر علت و معلول جوهر باشد؛ مثل عقل و نفس و یا ماده و صورت، باید ماهیت و حقیقت جوهریه - بما أنها جوهر - علت و ماهیت جوهریه - بما أنها جوهر - معلول باشد، جوهر به اعتبار بودنش علت، تامتر و کاملتر از جوهر معلول، و نفس حقیقت جوهر به اعتبار علت، بالذات مقدم بر معلول باشد و حقیقت جوهر به اعتبار معلولیت، بالذات مؤخر از علت باشد. و لازم این قول تشکیک در ماهیات است.

صدرالحکما در الشواهد الربوبية فرموده است:

وَأَمَّا تَفْصِيلُ مَبَاحِثِ التَّشْكِكِكَ مُسْتَقْصَى فَقَدْ أوردناه فِي الْأَسْفارِ وَرَجَّحْنَا هُنَاكَ جَانِبَ الْقَوْلِ بِالْأَشْدِيَّةِ بِحَسَبِ الْمَاهِيَةِ وَهِيْهْنَا نَقُولُ: هَذَا التَّفَاوُتُ كَالْتَّفَاوُتِ بِالْأَقْدَمِيَّةِ، يَرْجِعُ إِلَى انْحَاءِ الوجوداتِ، فَلِلوجودِ أَطْوَارٌ مُخْتَلِفَةٌ فِي نَفْسِهِ وَالْمَعَانِي تَابِعَةٌ لِأَطْوَارِهِ.<sup>۱</sup>

چون مرضی صدرالمحققین اصالت وجود است و جهات انحای تشکیک در ماهیت را ارجاع به وجود می دهد و مفاهیم را تابع وجودات دانسته است، در اسفار در مباحث تشکیک در نقل قول شیخ الإشراق که از قایلین به تشکیک در ذاتیات است، ادله قائلین به عدم تشکیک در ماهیات را مصادره دانسته است. در رد استدلال شیخ در نفی تشکیک در افراد حقیقت واحده گفته است:

۱. ر. ک: الشواهد الربوبية، ص ۱۳۵. و. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۲۳ تا آخر کتاب.

ولاشك أنّ كلامه إنّما يكون تماماً في المتواطئة من الماهيات دون المشككة.<sup>۱</sup>

در شواهد ربوبیه از این گفته عدول کرده و گفته است :

المعاني الكلية لا يقبل الاشد والاضعف، سواء كانت ذاتيات أو عرضيات سوى الوجود؛ فإنه بذاته مما يتفاوت كمالاً ونقصاً وتقدماً وتأخراً... وأما المعاني الكلية إنّما يلحقها التقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة، فالنور - مثلاً - لا يتفاوت في مفهومه، بل في وجوده.<sup>۲</sup>

### تلخیص عرشی

از بیانات گذشته چنین نتیجه گرفتیم که اصل در تحقق، وجودات خاصه می باشد و ماهیات ممکنه به تبع وجودات خاصه تحصیل دارند. تقریر این مطلب و اعاده این کلام به نحوی که خالی از فایده نباشد، آن است که ماهیات اشیا که عبارت از «مايقال في جواب ماهو» و کلیات طبیعی می باشد، به حسب نفس ذات، جز ذاتیات خود چیزی را در مرتبه و مقام ذات واجد نباشند، از برای انسان طبیعی؛ یعنی نفس ذات انسان، فقط اجزای ذات که عبارت از جنس و فصل باشد، ثابت است و سایر مفاهیم - مثل وجود و وحدت و تشخص و تقدم و تأخر و شدت و ضعف و هكذا جهات دیگر از قبیل معلولیت و مجعولیت - از ذات ماهیت خالی است و به سلب بسیط تحصیلی از ذات ماهیت سلب می شود، حتی امکان - که ذاتی و از لوازم ذات ماهیت است و نفس ذات ماهیت کافی است برای انتزاع او - خارج از حیطه تقرر ماهوی و ثبوت نفس الامر ماهیت است؛ لذا فرموده اند: هیچ ماهیتی از ماهیات، بالذات نمی تواند طرد عدم از خود کند و متصف به وجود شود؛ اگر مفهومی از مفاهیم در موطن ادراك و ذهن و یا در خارج طرد عدم از خود کند، این طرد عدم در مقام ذات او نباشد و به حسب ذات متصف نشود؛ چون از مرتبه ذات تمام مفاهیم مسلوب است، پس باید ورای سنخ ماهیت و مفهوم که

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۷۴.

۲. الشواهد الربوبیه، ص ۱۳۵.

بالذات نمی تواند طرد عدم از خود کند، امری باشد که او به حسب نفس ذات طرد عدم کند و مناقضه او با نیستی به حسب نفس ذات باشد، نه به واسطه انضمام امری بر او.

روی این میزان مفهومی که به حسب نفس ذات، از او جمیع جهاتی که با عدم مناقضند مسلوب است، ممکن نیست خارجیت پیدا نماید و متحقق شود؛ لذا گفته اند: «الأعيان الثابتة ما شئت راثحة الوجود ولم تشم»<sup>۱</sup>

از آن جایی که وجود و سایر مفاهیم ثبوتیه حملشان بر ماهیات بالذات نیست، بلکه بالعرض است، پس باید از برای وجود فردی واقعی باشد که بالذات مصداق حمل وجود باشد بدون اعتبار و تعمل عقل، و ماهیت بالعرض مصداق آن مفهوم شود.

بالا تر رفته می گوئیم: همان طوری که ماهیت بالذات مصداق حمل موجود نمی باشد، همچنین بالذات مصداق حمل ماهیتی دیگر نمی تواند بشود؛ چون هر مفهوم ثبوتی جز اجزای ماهیت، از ذات ماهیت خارج است، پس ماهیت در مصداق واقع شدن برای مفاهیم ثبوتیه هم احتیاج به امری غیر از سنخ ذات خود دارد و آن سنخ، عدم یا وجود است، از آن جایی که مفاهیم ثبوتیه - بما هی ثبوتیه - از جهات عدمیه انتزاع نمی شوند و حیثیات عدمیه - بما هی عدمیه - نیز از جهات وجودیه منتزع نمی گردد، باید آن امر ماورای سنخ ماهیت، حقیقت وجود باشد؛ مثلاً ماهیت انسانی در حمل اسود و ابیض هم بر او احتیاج به وجود دارد و همین طور جهات راجعه به نفس ذات ماهیات هم بدون وجود تحقق پیدا نمی کنند و صدق بر کثیرین - که راجع به ارسال ذات ماهیات مطلقه است که کلی طبیعی باشد - خارج از ذات ماهیات است، پس انسان در مرتبه ذاتیات، چیزی را واجد نیست و حیثیت صدق بر کثیرین به اعتبار امری باید باشد که از سنخ وجود باشد، حتی لوازم ماهیات؛ مثل امکان برای ماهیت من حیث هی هی و زوجیت برای اربعه، ثبوت و انتزاع و اعتبارش

بالذات از ماهیات ممکن نمی باشد و واسطه در عروض می خواهد؛ چون ماهیات - به طوری که گفته شد - جز ذاتیات چیزی را واجد نیستند.

پس ماهیات در ترتب لازم هم احتیاج به وجود دارند، بلکه هر ماهیتی در وجدان ذاتیات خود؛ یعنی اجزای ذات خود، محتاج به وجود است؛ زیرا ثبوت و تقرر ماهوی هم محقق نخواهد شد، مگر آن که شیء به حسب وجود تقرر پیدا نماید و تغایر وجود با ماهیت فقط و فقط به حسب تحلیل عقلی می باشد و بیس؛ لذا عرفا فرموده اند: «الأعیان الثابتة کلها وجودات خاصة علمية».<sup>۱</sup>

و اینکه گفته اند: «الأعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود»<sup>۲</sup>؛ یعنی هرگز به وجودات خاصه خود موجود نشوند؛ چون محال است ماهیتی از ماهیات فرد بالذات پیدا نماید و به حسب نفس ذات، طرد عدم کند؛ زیرا طرد عدم کردن ماهیت از خود بالذات مستلزم انقلاب است.

حمل حد بر محدود؛ مثل حمل حیوان و ناطق بر انسان نیز باید برگشتش به امری باشد، غیر از سنخ ماهیت به جهت آن که معنای جنسی؛ مثل حیوان به حسب ذات محتمل و صادق بر امور کثیره از انواع متباینه است؛ منشأ انتزاع جنس، ماده مبهمه خارجی می باشد و فصول محصل جنس، منتزع از صورت محصله ماده خارجی می باشد؛ چون حیثیت قوه بدون جهت فعلیت تحقق پیدا نخواهد کرد و اجزای حدیه از جهت خارج ماهیات انتزاع می شود و مفاهیم را همیشه از خارج انتزاع می نماییم و بینونت بین ماهیات بینونت عزلّی می باشد و هر ماهیتی بالذات، طارد ماهیت دیگر است. تا وجود لحاظ نشود، حمل فصل بر جنس و حمل جنس بر فصل و حمل اجزای حدیه بر نوع، محال و ممتنع است؛ اجزای حدی در این مقام هم احتیاج به امری و رای سنخ ماهیات و مفاهیم دارند، اگر وجود خارجیت نداشته باشد که جامع اجزای حدیه در ذهن و حاوی اجزای خارجیه در مقام وجود خارجی باشد، صدق حد بر محدود در ذاتیات و صدق مفاهیم

عرضیه در عرضیات و صدق انتزاعیات بر ماهیات در نزد فهم منور و عقل مضاعف و مستنیر، دلیلی واضح و برهانی تام بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیات است.

ادله دیگری بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از طریق جعل ذکر کرده اند که در آخر این رساله به طور اختصار ذکر خواهد شد.

### اوهام و تفصیلات

یکی از معاصرین خیال کرده است قول به این که وجود هر شیئی عین تحقق آن شیء است؛ مثل وجود انسان که در خارج امری زاید بر اعیان نیست، دلیل بر اصالت ماهیت است؛ در کتاب حکمت بوعلی<sup>۱</sup> گفته است: «این اصل مسلّم هیچ سازش با اصالت وجود ندارد.» ما وجه عدم سازش این معنی را نفهمیدیم. در وجهش گفته است: «حصول نفس ماهیت از مبدأ ملاک انتزاع وجود از ماهیت و صدق موجود بر ماهیت است.»

ما بطلان این قول را در خلال این مباحث آشکار کردیم و گفتیم: اگر مفاض از جاعل نفس ذات ماهیات باشد و سنخ مجعول سنخ ماهیت باشد نه وجود، در حالی که این سنخ در مرتبه ذات، وجود را ندارد، بدون افاضه امری غیر سنخ ماهیت، چگونه وجود و وحدت و تشخیص را از ماهیت انتزاع می نماییم بدون آن که منشأ انتزاعی غیر از وجود داشته باشد و ملاک صدق وجود در نفس ذات ماهیات نیست. روی همین میزان بهمنیار فرموده است: هر ماهیت معلولی در خارج که اتصاف به وجود پیدا می نماید، منشأ اتصاف او به وجوب و خروج ماهیت از بقعه امکان و صدق هویت و خارجیت بر او، به واسطه صفتی است که ماهیت به آن متصف می شود.<sup>۲</sup>

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۳۵۵.

۲. التحصیل، پاورقی ص ۲۸۷.

بر هر خبری واضح و روشن است که این صفت و اتصاف ماهیت به این صفت، به حسب تحلیل عقلی می باشد و در خارج وجود صفت ماهیت نمی باشد و این کلام از بهمنیار دلیل بر اصالت وجود و واسطه بودن وجود برای تحقق ماهیات است.

و اما این که این معاصر خیال کرده است چون ماهیت مجعوله ملاک انتزاع وجود است، پس ماهیت اصل است، این مصادره به مطلوب و خلط بین جهات و اعتبارات است؛ کسی که قایل به اصالت وجود است، ملاک واقعیت را به وجود و ماهیت را مندک و فانی در وجود و متحقق به وجود می داند؛ مثل آن که خواجه - با آن که تصریح به اصالت وجود کرده است -<sup>۱</sup> ترکیب وجود را با ماهیت اتحادی دانسته است و معنای ترکیب اتحادی، حصول و تحقق أحدالمتحدین است با دیگری، و این خود نه دلیل بر اصالت وجود و نه دلیل بر اصالت ماهیت است و این استنباط حاکی از عدم تضلع باع او در فلسفه است.

و اما این که در پاورقی همین صفحه بعد از خواندن رجزها و موافق ساختن اصالت ماهیت را با اخبار و آیات گفته است: «آفرین بر شیخ الإشراق و میرداماد و محقق لاهیجی که تحت تأثیر سرودهای شاعرانه واقع نشده اند.»<sup>۲</sup> اولاً شیخ الإشراق حق تعالی را وجود صرف می داند و مجردات نوریه را که سلسله طولیه و عرضیه عوالم ملکوتی را تشکیل می دهند، از سنخ وجود دانسته و ماهیت را از آنها بالصراحه نفی می نماید، و محقق لاهیجی هم به طور تلویح و تملیح اصالت وجود را تصدیق کرده و گفته است: اگر شبهه ثبوت ماهیات - منفکة عن<sup>۳</sup> کافة الوجودات - پیش نیاید، لا مضایقة من القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، و مانع از این قول فقط ثبوت ماهیات را دانسته و از لوازم اصالت وجود واهمه ای

۱. تجرید الاعتقاد، ص ۱۰۷؛ کشف المراد، ص ۴۰، ۴۱.

۲. حکمت بوعلی سینا، ج ۲، ص ۳۵۴.

۳. شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۱۷.



یعنی هر ماهیتی، در آن صفتی است که به آن صفت موجود است، و مراد از اتصاف هم همان تحلیل عقل است هر موجودی را به صفتی و موصوفی؛ موصوف که ماهیت باشد به واسطه این صفت تحقق پیدا می نماید و این صفت حقیقتش ملاک وجوب و طرد عدم از ماهیت است؛ یعنی ماهیات در تحقق احتیاج دارند به حیثیت تقییدیه، و بالذات معجول و موجود نیستند.

و شیخ در شفا فرموده است:

والذي يجب وجوده دائماً بغيره - إن كان - فهو غير بسيط الحقيقة؛ لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، فهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود.<sup>۱</sup>

یعنی موجودی که وجودش واجب به غیر می شود بسیط الحقیقه و صرف الوجود نیست؛ برای آن که جهت نفسیت آن، که ماهیت باشد، غیر از آن چیزی است که غیر به او می دهد؛ هر ممکن حاصل الهویه است از آن چیزی که به اعتبار ذات برای او ثابت است و از جاعل افاضه نمی شود و چیز دیگری که غیر به او افاضه می نماید و ملاک وجوب است.

یا در الهیات شفا می فرماید:

فكل ذي ماهية معلول وسائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وإنما يعرض لها وجود من خارج.<sup>۲</sup>

می فرماید: هر صاحب ماهیتی معلول است و هر موجودی غیر از حق تعالی، ماهیتی دارد و ماهیات به حسب نفس ذات، امکان و تساوی بالنسبه به وجود و عدم دارند، وجود، ماهیات را از خارج عارض می شود. و این نص است در این که مفاض از علت فیاضه امری و رای سنخ ماهیات است. باز می فرماید:

فالاول لا ماهية له وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود.<sup>۳</sup>

یعنی حق اول تعالی، ماهیت ندارد و موجودات دارای ماهیت، به آنها وجود از

۱. الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ۶۰، ۶۱، فصل ۷ از مقالة أول.

۲ و ۳. الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ۳۷۰.

حق تعالی افاضه می شود.

این عبارت نص و تصریح به اصالت وجود و این که مفاض از جاعل ماهیت اشیا نیست، می باشد، بلکه آنچه از جاعل افاضه می شود جهت وجودی است که ملاک موجودیت و تحقق خارجی به اوست.

شاهد بر این مطلب - که وجود بالذات موجود است و ماهیات به تبع وجودات، موجودند و تحقق و موجودیت واقعی از شؤون وجودات است - قول شیخ است در موضع دیگر که می فرماید:

ففرق بین ماهیه يعرض لها الواحد أو الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود.<sup>۱</sup>

وإذا سئل هل الوجود موجود؟ فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود.<sup>۲</sup>

و اما این که به فارابی نسبت داده است که قایل به اصالت ماهیت است، این حرف هم از اکاذیب و مجعولات این شیخ است؛ اگر در کلام فارابی و شیخ الرئيس و بهمینار و اتباع اینها قول صریحی به اصالت وجود نبود و - به قول این معاصر - تصریح به اصالت ماهیت شده بود، شیخ الإشراق که از مصرین به اصالت ماهیت است، به قول آنها تمسک می جست و به عنوان معارضة با جمیع مشائین در پیرامون قول به اصالت وجود، قلم فرسایی نمی نمود.

فارابی تشخص هر شیء را به وجود دانسته است؛ یعنی ماهیت به حسب نفس ذات، اباء از صدق و اشتراك بین کثیرین ندارد و به واسطه وجود، متشخص و جزئی می شود؛ لذا جزئیت و تشخص را فارابی به وجودات خاصه دانسته و در جای دیگر فرموده است: واجب تعالی همه اش وجود است<sup>۳</sup> و او همه وجود؛ یعنی حق تعالی

۱. همان، ص ۳۶۷.

۲. صدر المتألهین قدس سره در اسفار ج ۱، ص ۴۱ این عبارت را از تعلیقات شیخ نقل کرده است ولی مادر تعلیقات آن را نیافتیم.

۳. تا اینجا صدر المتألهین قدس سره در کتاب اسفار، ج ۶، ص ۱۲۱ از فارابی نقل کرده است. ولی مادر کتب فارابی که در دسترس بود عین این عبارت را نیافتیم.

در مقام ذات، جامع جمیع وجودات خاصه است به نحو اعلی و اتم، و در مقام ظهور فعلی، محیط به همه اشیاست و هیچ چیزی خالی از نور وجود او نیست، و این کلام دلیل توحید خاصی است.

اقوال معظمین از مشاء در وجود، به اصالت و مجعولیت وجود ناظر بوده و خواجه طوسی - که از شارحین کلام شیخ، بلکه لسان شیخ است - در شرح اشارات می فرماید:

فإذن هاهنا إمران معقولان: أحدهما الصادر عن الأوّل وهو المسمّى بالوجود، والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الشيء وهو المسمّى بالماهية.<sup>۱</sup>

یعنی در هر ماهیت موجوده، دو امر و دو جهت تعقل می شود: یکی جهتی که صادر از حق است که عبارت است از وجود، و ثانی هوئیتی که لازم این وجود است و هر وجود معلولی از این جهت را بالذات دارد که عبارت از ماهیت است. و این که خواجه در متن تجرید فرموده است:

ولیس الوجود معنی به یحصل الماهية في العین بل الحصول.<sup>۲</sup>

مرادش آن است که وجود با ماهیت در خارج متحد هستند و مغایرت بین آنها به حسب عقل و ذهن است؛ نه آن که بخواهد بگوید: مجعول ماهیت ممکنه است. و اما این که برای اثبات این معنی که قول به اصالت ماهیت شایع بین قدما بوده، تمسک بسته است به قول خیام، اولاً: از شیخ و بهمنیار و معلم ثانی کلماتی نقل کردیم که این معنا را تکذیب می نماید:

و ثانیاً: خیام در عداد محققین از اهل حکمت به شمار نمی رود و شبهاتی که در خلق اعمال و مسأله جبر و قدر از او ذکر شده است، عدم تضلع او را در مبانی دقیق علمی، بلکه تحیر او را به خوبی واضح و آشکار می سازد. و ثالثاً: وجود چنین رساله ای از خیام صرف نقل است.

۱. شرح الاشارات، ج ۳، ص ۲۴۵.

۲. تجرید العقاید، ص ۱۰۷.

و در مقدمات این کتاب (حکمت بوعلی) بعضی از مطالب غیرواقعی و بدون اصل نقل شده است که نگارنده در نقل او کلمات اعلام را - به واسطه نبودن حسن ظن به مؤلف و عدم وثوق به گفتار او - مراجعه نمودم و به نقل او اکتفا ننمودم؛ اگر شخصی هوشمند مقدمه این کتاب را - که به قلم یکی از اشخاص بی اطلاع از مبانی علمی می باشد و خود را در عداد اهل علم و مؤلفین می خواهد بشمارد - ملاحظه کند، می فهمد آنچه را که باید بفهمد نفهمیده؛ غافل از آن که اشخاصی در گوشه و کنار پیدا می شوند که به کذب آنها پی می برند.

مطالبی هم که در این کتاب مندرج است و از شیخ و دیگران نقل شده، در جمیع مواردی که مؤلف خواسته است کوچکترین تصرفی کند، ناشی گری و عدم تعمق و ندیدن استاد در فهم مطالب از صدر و ذیل کلمات او هویدا است؛ از عمر خیام نقل کرده است:

ما پیش از آن که وارد شویم در حل این شبهه، برهانی ضروری می آوریم برای آن که وجود معنای اعتباری است، پس می گوئیم: وجود در موجود اگر معنایی زاید بر او در اعیان باشد، هر آینه موجود خواهد بود؛ چون هر موجودی موجود است به وجود، پس وجود هم بایستی موجود باشد و همچنین وجود وجودی مالا نهایی له.

و اگر گفته شود: وجود معنایی است که موصوف به وجود نشود نه به سلب أحدالطرفین، پس نتوان گفت: وجود موجود است در اعیان یا موجود نیست.

مطالبه کنیم ایشان را به طرفین نقیض و گوئیم: آیا وجود موجود است در اعیان؟ یا موجود نیست؟ اگر پاسخ نگوئی آشکار شود که وجود غیر موجود است، اگر گوئی: موجود است در اعیان، پس وجود را وجودی است و تسلسل لازم آید.<sup>۱</sup> تمام شد کلام خیام.

این همان اشکالی است که شیخ الاشراف بر زیادتی وجود بر ماهیت در خارج

نموده است .

جواب این اشکال روی مبانی اصالت وجود واضح است .

این که گفته است : اگر وجود امری زاید بر ماهیت در اعیان باشد تسلسل لازم می آید، می گوییم : اولاً این که در کلام بهمینار و دیگران از اتباع مشاء، حتی شیخ، وارد است که وجود وصف برای ماهیت است، و مع ذلک واسطه در تحقق و خارجیت ماهیت می باشد، مرادشان از وصف، وصف عقلی است؛ نه آن که وجود در خارج زاید بر ماهیت و واسطه برای تحقق ماهیت باشد، بلکه در خارج متحدند؛ آن وقت کلام چنین می شود: بنابر اصالت وجود، تحقق و موجودیت برای وجود بالذات و برای ماهیت بالعرض است؛ یعنی ماهیت واسطه در عروض دارد و برای ماهیات، افراد حقیقیه بدون وجود تحقق ندارد، همان طوری که در وجود واجب می گوییم که صرف وجود و موجود است؛ شیخ الرئیس هم برای دفع این شبهه فرموده است: «إنَّ الوجود حقیقه آنه موجود.»<sup>۱</sup>

پس در خارج لحوق و عروض برای وجود نسبت به ماهیات نیست، وصف و اتصاف و عروض به حسب تحلیل عقلی می باشد.

اگر سؤال شود که آیا وجود موجود است؟ جواب می دهیم بلی موجود است، «بمعنی أنَّ حقیقه آنه موجود»<sup>۲</sup> و ماهیات به تبع وجود موجودند، معنای موجودیت بیاض یا سواد یا جوهر عبارت از اتحاد آنها - بنحو من الانحاء - با وجودات خاصه می باشد ولیکن وجودات خاصه به نفس ذات موجودند.

تفصیل این کلام در نقل شبهه شیخ الإشراق ذکر شد و این اشکالات - طرّاً - از شیخ الإشراق مأخوذ است و مؤلف به اسم خیام قلمداد کرده است. اشکال تسلسل در ثبوت و خارجیت وجود به آنها هم وارد است؛ چون حق تعالی را وجود صرف می دانند و ماهیت برای او قایل نیستند، اگر حق تعالی وجودی صرف باشد، باید وجود و موجودیت از ذات او که عین وجود است، انتزاع شود و همین حرف در

آن جا هم می آید.

برهان مهمی که به نظر شیخ جلوه کرده و دلیل بر اصالت ماهیت گرفته و از خیام نیشابوری با آب و تاب نقل کرده است، آن است که ملاک مجعولیت، در وجود موجود نیست؛ چون وجود مساوق با وجوب و غنای از جعل است، ذات ماهیت - که به حسب نفس ذات امکان دارد - مصحح معنای جعل و ایجاد است.

گفته است:

حاصل برهان عمر خیام آن است که ماهیت تا واجب نشود موجود نشود؛ لأن الشيء مالم يجب لم يوجد، و امکان از ذاتیات ماهیات است و محتاج به جعل نیست و چیزی که باید مستفاد از جاعل باشد، وجوب وجود است تا ماهیت موجود شود و اگر وجود مجعول بالذات باشد، قبل از حصول وجود ممکن نیست واجب شود؛ زیرا وجوب اعم از وجوب و لا وجوب نیست؛ چه امکان از لوازم و ذاتیات ماهیت است، نه وجود و هر حقیقت وجودی واجب است یا بالذات یا بالغیر، پس جعل اصیل باید به چیزی تعلق گیرد که از لا وجوب به وجوب آید، سپس موجود گردد و وجود مساوق با وجوب است؛ پس اگر مجعول بالأصله وجود باشد، باید ماهیت ممکنه الوجود حاصل نشود؛ زیرا وجوب برای ماهیت ممکنه الحصول نیست؛ چه این امر اعتباری است - حسب الفرض - و وجود ماهیت هم که به فرض خصم مجعول است، قبل از حصولش واجب نشود و تا واجب نشود حاصل نشود؛ پس ماهیت هم موجود به واسطه وجود نشود.<sup>۱</sup>

از همین قبیل هذیانات از خیام نقل کرده است که همه اش تکرار است.

بعد خودش تلخیص کرده، می گوید:

جان کلام آن است که چیزی که موجب موجودیت ماهیت در خارج می شود، اگر فقط صدور از جاعل واجب باشد، بلکه صدور وجود حقیقی خارجی باشد، لازم می آید هیچ ماهیت ممکنه الوجودی موجود نشود، بیان ملازمه آن است که ما

چند چیز داریم که هیچ یک صلاحیت برای جعل وجود خارجی ندارند: یکی امکان ماهیت است، که از لوازم ذات ماهیت است و دیگر عدم است که مقتضای ذات ماهیت غیر موجوده است، و عدم نقیض وجود است نه محصل وجود، و قبل از وجود، وجوبی برای وجود نیست؛ چه وجود نفس تحقق ماهیت است؛ نه ذات ثبت له التحقق، وجود را ذاتی و ماهیتی نیست، هیچ چیز تا واجب نشود حاصل نشود و چیزی باقی نمی ماند جز آن که وجود ماهیت ممکنه به خودی خود حاصل شود.<sup>۱</sup>

بعد می گوید:

جعل برای ماهیت ممکن است که بذاتها اعم از وجوب و لا وجوب و وجود و لا وجود است، پس جاعل آن را واجب نموده، موجود می نماید.<sup>۲</sup>

این استدلال را شیخ الإشراق بر نفی اصالت وجود کرده است<sup>۳</sup>، و آن را دو نحو می توان تقریر کرد و روی اصولی که صدر المتألهین در اسفار<sup>۴</sup> مقرر فرموده و در حواشی حکمة الإشراق<sup>۵</sup> هم به طور تفصیل متعرض شده و نگارنده هم به طور کامل تقریر کرده است<sup>۶</sup>، می شود از این قبیل مناقشات به آسانی جواب داد.

یک دفعه می گوئیم: اگر وجود مجعول و اصل در تحقق باشد، چون وجود مساوق با وجوب است، لازم می آید جمیع موجودات واجب الوجود بالذات باشند؛ این منافات با معلولیت دارد و جواب این واضح است؛ البته وجوب، ذاتی وجودات خاصه و عین وجودات است و وجوب با وجود مساوق است، لیکن وجود مستقل داریم و وجود غیر مستقل و مرتبط به غیر، وجودات امکانیه واجب هستند، ولی به وجوب و ضرورت ذاتیه، و علة العلل وجودات امکانیه واجب است به ضرورت ازلیه، وجود در ممکن ثابت است و ضرورت دارد ولی به واسطه حیثیت تعلیلیه که وجود علت باشد؛ چه هر علتی مقوم وجود معلول است و در حق تعالی وجود ضرورت دارد به ضرورت ازلیه، و مفاد ضرورت ازلیه استقلال ذات و عدم توقف او

۱ و ۲. حکمت بوعلی سینا، ج ۱، ص ۳۷۷.

۳-۶. به پاورقی های فصل هفتم از همین کتاب مراجعه شود.

بر حیثیتی از حیثیات تعلیلیه و تقییدیه و جهات دیگر می باشد. ملاک معلولیت بنابر قول اصالت وجود با قول به اصالت ماهیت از زمین تا آسمان تفاوت دارد؛ زیرا ملاک معلولیت بنابر اصالت وجود، همان بودن وجود در مرتبه ذات فقیر و محتاج، است؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾.<sup>۱</sup>

اما اگر اشکال را این طور تقریر کنیم که هر چه وجوب از ناحیه غیر به او می رسد، باید ماهیتی باشد لا اقتضا نسبت به وجود و عدم، و این حرف در ماهیات جاری است، ولی در وجودات جاری نیست.

جواب می دهیم: هر ماهیت ممکنه به اعتبار حصول وجود خاص، واجب است، که آن ماهیت به آن وجود به حسب تحلیلی عقلی متصف می شود و در خارج از حدود آن وجود و فانی در آن وجود می باشد. به این لحاظ وجوب در وجود به اعتبار آن است که چون علت بالذات، باید خصوصیتی را در ذات داشته باشد که به آن خصوصیت علت برای معلول خاص خود باشد و این خصوصیت رانسبت به غیر معلول خود نداشته باشد، آن خصوصیت عبارت از وجوب سابق بر وجود علت است و بعد از صدور معلول انتزاع وجوب از وجود صادر از علت که معلول باشد، می شود و این وجوب مثل وجود دو اعتبار دارد: یکی اعتبار مفهومی که از عوارض عامه است و دیگری اعتبار مصداقی که عین وجود است، وجود معلولی وجودی غیرمستقل و مفاض و قایم بالغیر و وجود علی، مستقل و غیرمفاض و قایم به ذات است.

اگر انسان دقت در کلام شیخ الرئيس و اتباع او کند، جواب این اشکالات را آنها هم در گوشه و کنار مباحث داده اند.

در ذیل کلام، اشکالات دیگری از شیخ الإشراق و دیگران نقل کرده است که صدرالمتألهین تمامی آن اشکالات را نقل کرده و جواب داده است؛ نگارنده هم به طور تفصیل آن کلمات را متعرض شده است مراجعه شود.<sup>۲</sup>

۱. فاطر (۳۵) آیه ۱۵.

۲. به فصل هفتم از همین کتاب مراجعه شود.

اما این اشکال که شیخ الإشراق و دیگران هم متعرض شده اند: اگر وجود موجود باشد، لازم می آید که صدق موجود بر ماهیت و وجود به معنای واحد نباشد، کراراً جواب آن داده شد و گفتیم که در مباحث عقلیه سراغ وضع لغوی و محاورات عرفی نمی رویم؛ عجب از آن که در حکمت بوعلی بر اصالت ماهیت استدلال به کلمات عرف کرده است: «عرف می گوید - مثلاً - : من آب می خواهم یا نان می خواهم یا می روم یا می آیم، اینها همه ماهیات است نه وجود.»<sup>۱</sup> بهتر آن است که وقت را صرف این هذیانان نکنیم و بگذریم.

صاحب منظومه در کتاب شرح منظومه از ناحیه عدم جواز تشکیک در ماهیت، اثبات نموده است اصالت وجود را بقوله:

«كذلك لزوم السبق في العلية مع عدم التشكيك في الماهية.»<sup>۲</sup>

شیخ معاصر در رد او گفته است: «دلیل پنجم هم در نهایت ضعف است.»<sup>۳</sup> این برهان از حکیم سبزواری - به همان نحوی که قبلاً تقریر نمودیم -<sup>۴</sup> مستلزم تشکیک در ماهیت است.

این معاصر به طور ادعا بدون ذکر دلیل، برهان را تضعیف کرده و در طی استدلال گفته است:

چه تخالف نوعی برای عدم تشکیک در ماهیت است و تقسیم متصل، به اعتبار معتبر قطع می شود و لازم نمی آید بالفعل انواع غیرمتناهی حاصل باشد، علاوه بر آن که حکیم سبزواری در این دلیل اعانت به وحدت وجود کرده است تا امری واحد باشد که متخالفات را جامع گردد.<sup>۵</sup>

این استدلال از حکیم سبزواری مبتنی بر اصالت وجود است؛ بنابر اصالت

۱. حکمت بوعلی سینا، ج ۱، ص ۳۷۵.

۲. شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۱۱.

۳. حکمت بوعلی سینا، ج ۱، ص ۳۸۶.

۴. به ص ۸۶ به بعد از همین کتاب رجوع شود.

۵. حکمت بوعلی سینا، ج ۱، ص ۳۸۶.

وجود، از وجود واحد معانی مختلفه را می شود انتزاع کرد و ممکن است موجودی در سیر استکمالی، کمالات و وجودات و فعلیاتی را که به تدریج از حرکت حاصل شده است، دربر داشته باشد؛ چون معنای استکمال، حرکت از نقص به کمال است و شیئی که حرکت از نقص به کمال می نماید، در هر آنی از آنات حرکت، واجد مرتبه ای از وجود می شود که قبلاً آن را فاقد بوده و چون حرکت متصل واحد است، قبول تقسیم إلى غیر النهایه را - بالقوه - می نماید.

بنابر اصالت وجود چون حدود لازمه از حرکت، امور اعتباریه و از لوازم وجودات هستند، مستلزم تعدد واقعی منشأ انتزاع نمی شوند و می شود وجود واحد متضمن حدود غیر متناهیة بالقوه باشد.

اگر کسی این حرف را بنابر اصالت ماهیت بخواهد بزند و بگوید: ماهیت واحده از سواد - مثلاً - که به واسطه حرکت جسم در کیف حاصل شده، ممکن است این حدودی را که در وجود فرض کردید، دربر داشته باشد.

جواب می دهیم: این امر مستلزم تشکیک در ماهیات است و بنابر اصالت ماهیت نمی شود گفت: تقسیم متصل به اعتبار معتبر قطع می شود؛ چون ما یا باید بگوییم: غیر متناهی محصور بین حاصرین جایز است، یا قایل به تشکیک در ماهیت شویم و تشکیک در ماهیات را به برهانی خاص نفی کردیم و محال دانستیم، اگرچه دلایلی را که شیخ و دیگران برای نفی تشکیک در ماهیات آورده اند، تمام ندانستیم.

عارف به اصول و قواعد فن پی می برد به این که جناب شیخ هیچ توجه به اصل برهان حکیم سبزواری که مأخوذ از مشاعر و اسفار است، ننموده و گویا در این وادی نیست و نسبت به اعظم فن اهانت های بی شماری را روا داشته است.

وی کلامی را از شیخ نقل نموده و آن را نص در اصالت ماهیت دانسته، در حالی که ظهور هم در اصالت ماهیت ندارد، بلکه اصالت وجود را نتیجه می دهد. عبارت شیخ این است:

الأمر الموجود من قبلنا لكل منها ماهية وهوية. وليست ماهية في هويته، ولا داخله في هويته، ولو كانت ماهية الإنسان هويته لكان تصوّر ك ماهية الإنسان تصوّر هويته، وكنت

إذا تصوّرت الإنسان تصوّرت هوية الإنسان فعملت وجوده، ولكن كل تصوّر يستدعي تصديقاً.<sup>۱</sup>

مراد شیخ آن است که موجودات - غیر از حق تعالی - ماهیتی دارند و وجودی - که ملاک هویت و تحقق ماهیت در خارج است - و ماهیت ذاهویت نمی شود مگر آن که موجود شود و این وجود و هویت - که عبارت اخرای خارجیت است - عین ذات ماهیت نیست؛ برای آن که ذات و نفس ماهیت جز ذاتیات و اجزای ذات خود چیزی را واجد نیست و به سلب بسیط تحصیلی، هر چیزی غیر از ذات و ذاتیات از آن سلب می شود؛ اگر خارجیت و وجود عین ذات ماهیت باشد و عرضی و مفاض از علت نباشد، باید تصور هر ماهیتی ملازم با تصدیق به تحقق خارجی او باشد؛ لذا بعد می فرماید:

«ولا الهوية داخله في ماهية هذه الاشياء وإلا لكان مقوماً لاستكمل تصوّر الماهية دونه.»<sup>۲</sup>

یعنی اگر هویت و وجود و تحقق و خارجیت عین ماهیت انسان باشد، باید مقوم ذات و حقیقت او باشد و نوع بدون اخذ این جهات در او تام و کامل نشود، در حالی که هر ماهیتی به حسب ذات فاقد جمیع این جهاتی را که ورای نفس ذات و سنخ ماهیت است، می باشد و باید روی این میزان هویت به منزله حد جسم و نمو و حیوان باشد که مأخوذ در جنس انسان است؛ خلاصه، شیخ از این فرمایش نتیجه می گیرد که هویت و موجودیت و وجود و آنچه خارج از ذات ماهیت است، از امور لاحقه و عارض بر ماهیت می باشد و ماهیت اتصاف به این جهات پیدا نمی نماید مگر آن که علتی ماورای ذات خود داشته باشد و اگر هویت و وجود، عین ذات ماهیت باشد، باید ماهیت ممکن الوجود نباشد، بلکه واجب الوجود باشد؛ لذا بعد از عبارت فوق فرموده اند:

۱. این عبارت را در حکمت بوعلی سینا، ج ۱، ص ۳۸۷ از رسالة الفردوس شیخ نقل می کند ولی رساله در دسترس ما نبود.

۲. رسالة الفردوس شیخ بنابر نقل حکمت بوعلی سینا، ج ۱، ص ۳۸۸.

فالوجود والهوية لما يليان الموجودات، ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض واللازمات.<sup>۱</sup>

و این خود دلیل بر این است که وجود و هویت از عوارض ماهیات و - به حسب تحلیل عقلی - خارج از ذات ماهیات است و اگر وجود عین ماهیت باشد، لازم می آید که هر ماهیتی واجب الوجود باشد و ممکن محقق نشود.

شیخ رئیس با تفصیل و طول کلام می خواهد نتیجه بگیرد که هر ماهیت ممکنه ای در مرتبه ذات، وجود و عدم را ندارد و باید لاقتضا نسبت به وجود و عدم باشد، و ذات ماهیت سبب برای اتصاف ماهیت به موجودیت و خارجیت نمی شود. پس در ممکنات باید وجود از ناحیه غیرافاضه شود و واجب الوجود است که وجود عین ذات اوست و شیخ تصریح کرده که وجود در مبدأ اعلی فقط مقوم ذات اوست و در بقیه موجودات مفاض است.

فکر صاف و سلیم و خالی از بعض هذیانات، این مطلب را می یابد که وجود باید در ممکنات از مبدأ فیض افاضه شود. دلیل بر این مدعی کلمات شیخ - اعلی الله مقامه - در کثیری از موارد است:

یک مورد، صریح کلام شیخ:

«فالاول لاماهية له وذوات الماهيات تفيض عليها الوجود منه.»<sup>۲</sup>

مورد دوم:

«وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وإنما يعرض لها وجود من خارج.»<sup>۳</sup>

یعنی هر ممکنی در مرتبه ذات، وجود را ندارد و معروض وجود از مبدأ اعلی واقع می شود، یا وجود از مبدأ اعلی بر او افاضه می شود.

از این عبارات و امثال آن این معنی را می یابیم که شیخ و بهمنیار و دیگران از اتباع شیخ هویت را ملازم با خارجیت و عبارت اخرای از وجود خارجی می دانند و عبارت شیخ - به عکس توهم معاصر - اصالت و مجعولیت وجود را نتیجه می دهد.

۱. رسالة الفردوس شيخ بنابر نقل حکمت بوعلی سینا، ج ۱، ص ۳۸۸.

۲ و ۳. الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ۳۷۰، فصل ۴ از مقاله ۸.

باز شیخ در یکی از فصول شفا در این مبحث که حق تعالی تام و فوق التمام است، فرموده:

«وقد بان أنّ واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكلّ وجود ولكلّ كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير لا يدخله نقص ولا شرّ وكلّ واجب الوجود فهو حقّ؛ لأنّ حقيقة كلّ شيء خصوصيّة وجوده الذي يثبت له، فلا أحقّ إذن من واجب الوجود.»<sup>۱</sup>

یعنی واجب الوجود واجب است که به حسب ذات و به نحو استقلال، دهندهٔ جمیع وجودات و جمیع کمالات و جودیه باشد، واجب الوجود از این جهت خیر است و شر و نقص در او راه ندارد؛ هر وجودی که وجوب و تحقق خارجی دارد، حق است؛ برای آن که حقیقت هر شیئی نحوهٔ وجود خارجی اوست؛ نه مرتبهٔ ذات و ماهیت او. پس شیخ شیئیت هر شیئی را به وجود خاص او می داند، چنانچه تلمیذ عظیم او هم به همین نکته تصریح فرموده است. در عبارت بعد می فرماید:

وسائر الأشياء فإنّ ماهياتها - كما علمت - لا يستحقّ الوجود، بل هي في انفسها قطع إضافتها إلى واجب الوجود تستحقّ العدم، ولذلك كلّها في انفسها باطلة وبه حقة وبالقياص إلى الوجه الذي يليه حاصلة، فلذلك كلّ شيء هالك إلا وجهه.<sup>۲</sup>

یعنی ممکنات به حسب ماهیات، استحقاق وجود ندارند، باید وجود از حق به آنها افاضه شود، بلکه به حسب ذات مستحق عدمند، و به همین جهت، جمیع ممکنات به حسب نفس ذات و ماهیت، باطل و به حق تعالی حقند و ثابت؛ پس غیر از حق تعالی و وجه حق تعالی که وجودات خاصه باشند، جمیع اشیا باطل و هالکند و چون حقیقت حق تعالی - به مذاق شیخ - وجود صرف است، اثر مفاض و معقول او هم باید سنخ وجود باشد نه سنخ ماهیات، روی همین مناسبت شیخ فرموده است: افاضهٔ وجود به ممکنات از حق تعالی می باشد و بس. اما این که شیخ الرئيس فرموده است:

وإذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست إلا هي، هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها، فكل ما هو به غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهو به من غيره وينتهي إلى مبدأ لاما هية له مبانة للهوية فماهيتها المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها وإلا لم توجد.<sup>۱</sup>

از این عبارت - همان طوری که بیان شد - فهمیده می شود که مراد شیخ از هویت وجود است نه ماهیت مجعوله - کما این که توهم شده است - به دلیل آن که فرموده: هر هویتی که زاید و عارض بر ماهیت است، باید به مبدئی که ماهیت مبان با هویت ندارد، منتهی شود و شک نداریم که شیخ حق تعالی را وجود صرف می داند و مرادش از هویت در حق تعالی، ماهیت مجعوله نیست بلکه وجود است؛ پس استدلال به این جملات بر اصالت ماهیت و ادعای این که این جملات نص در اصالت ماهیت است، از اغلاط و حاکی از عدم آشنایی و ممارست در کلام ائمه حکمت و سلاطین اقلیم معرفت و دانش است و معنای نص هم نزد این معاصر مخفی و غیر معلوم است؛ شاید اصطلاح خاصی در نص دارند؛ چون در همه مطالب سخن دارند و به همه مبانی اشکال و از همه علوم عاری.

و این که شیخ به ماهیت اطلاق معلولیت نموده است، دلیل بر مدعای شیخ معاصر مزبور نمی شود؛ مراد شیخ از معلولیت ماهیات به اعتبار اتحاد خارجی ماهیات با انحاء وجودات است و چون ماهیت فانی در وجود و فانی او آشد از فانی جنس در انواع است، فرد بالذات ماهیت وجودات خاصه می باشند.

روی این مطالبی که از شیخ نقل شد استناد اصالت ماهیت به شیخ و اتباع او، تهمت است و شیخ و اتباع او از این نسبت متنفّر و منزجرند، و بدتر از اینها نسبت دادن این معاصر، اصالت ماهیت را به ائمه و استظهار از کلمات مدونه در کتاب مجید آسمانی است<sup>۲</sup>، «من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»<sup>۳</sup>.

۱. رسالة الفردوس شيخ بنابر نقل حکمت بوعلی سینا، ج ۱، ص ۳۸۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۶۳ و ۳۶۴؛ همان، ج ۲، ص ۳۵۳ و ۳۵۴، پاورقی.

۳. إحياء علوم الدين، ج ۱، ص ۲۸۹؛ سنن الترمذي، ج ۴، ص ۲۶۷، باب اوّل از ابواب تفسير القرآن، ح ۴۰۲۲؛ الصافي، ج ۱، ص ۴۳؛ المحجّة البيضاء، ج ۲، ص ۲۵۰.

## نقل و اشکال

شیخ معاصر در اشتباه و غلط عجیبی در نسبت بین جاعل و مجعول واقع شده و غفلت کرده است از نکته ای که جمیع اساطین حکمت مقرر فرموده و گفته اند: هر جاعل بالذات باید مناسبتی در او باشد که به آن مناسبت، علت برای معلول خود باشد و علت برای غیر معلول خود نباشد و از این مناسبت تعبیر فرموده اند به «وجوب سابق» و معنای وجوب سابق آن است که باید در معلول جهتی باشد که بعد از تمامی قابلیت قابل، وجود معلول حتمی باشد؛ چه بعد از تمامی وجود علت تامه، معلول حتمی الوقوع خواهد بود.

بنابر اصالت ماهیت نفس ذات ماهیات مجعول است\* و این که گفته می شود: ماهیت در مرتبه ذات فاقد وجود و عدم است و بعد از تحقق وجود علت، ماهیت مجعول می شود، معنایش این نیست که ماهیت من حیث هی به حسب واقع و نفس الامر مقامی داشته باشد و به حسب مجعولیت موطنی آخر؛ بعد از صدور ماهیت از علت تامه، از ماهیت موجوده جنس و فصل انتزاع می شود و به حسب رتبه عقلیه گفته می شود که فلان شیء نبود و تحقق پیدا کرد و امکان از لوازم ماهیت من حیث هی می باشد؛ نه آن که ماهیت من حیث هی تقرری داشته باشد و بعد از این مقام، اضافه به جاعل پیدا نماید، بلکه مجعول بالذات حیثیت ذاتش، حیثیت معلولیت است و حالتی در خارج و واقع غیر از این حالت ندارد و این که گفته می شود: ماهیت باید امکان داشته باشد تا از علت صادر شود، حکم عقل و انحلال هر ماهیت موجوده به وجود و ماهیت است و إلا در خارج آنچه از علت صادر می شود، متصف به وجوب

---

\*. یکی از جهله گفته است: «اگر ما وجود را اصل در تحقق و صاحب مراتب بدانیم، ممکن است کسی خیال کند که ممکن است وجود ممکنی شدت پیدا نماید و واجب الوجود شود.»

نفهمیده است که ممکن وجودی غیر مستقل و عین الربط به علت است به نحوی که انسلاخ او از این معنی ملازم با انقلاب ذات او می باشد و نعم ماقبل:

سیه روئی زممکن در دو عالم جدا هرگز نشد واللّه اعلم

است. و تحقیق این کلام خواهد آمد.

بهمنیار در تحصیل به طور تلخیص از کلمات شیخ فرموده است:

واعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلاً، لا يكون علّة لشيئين معاً معيّة بالطبع؛ فإنّه لا يصدر عنه شيء إلا بعد أن يجب صدوره عنه، فإن صدر عن «ا» «ج» من حيث يجب صدور «ب» عنه ... يصدر عنه مالم يسبب «ب»، فلا يكون ايضاً صدور «ب» عنه واجبا.<sup>۱</sup>

قید وجوب در سیاق کلام اعظم فن - مثل شیخ و بهمنیار و لوکری و صدرالمحققین و دیگران از اهل تحقیق - برای آن است که باید بین هر علت و معلولی جهت سنخیت و مناسبتی باشد که به آن سنخیت، معلول از علت صادر گردد و الا لازم می آید صدور هر معلولی از هر علتی، و این مناسبت باید قبل از صدور معلول در ذات علت فیاضه، موجود باشد، که وجود صادر از علت متعین در وجود علت باشد تا به آن جهت، صدور علت لازم و حتمی الوقوع باشد، و مادامی که علت جمیع جهات عدمی معلول را سد نکند، معلول محقق نمی شود و معنای «الشيء مالم يجب لم يوجد» آن است که علت بالذات باید جمیع انحای عدم معلول را سد کند، به طوری که عدم معلول ممتنع شود و اگر این جهت در علت نباشد، صدور معلولی از او دون معلول آخر، ترجیح بلامرجح است.

پس باید برای هر علت بالذاتی نسبت به معلول بالذات، جهت مناسبت تامه ای باشد که بعد از تحقق آن جهت معلول موجود شود، این جهت را وجوب سابق بر وجود علت می دانند و می گویند: هر ممکنی به دو ضرورت محفوف است و این وجوب که قبل از وجود ممکن باید محقق باشد، اتم و اقوی از وجود خاص ممکن است و وجود خاص ممکن ظهور ظلی و فرعی آن وجوب و وجود است، نه امری دیگر؛ پس وجود خارجی ممکن، معلول جهت وجودی است که در ذات علت تامه او موجود است.

بعد از تمامی این مطلب، در کلام یکی از معاصرین تأمل نما که چقدر از صنعت علمی و اصطلاح و نیل واقع قصور دارد و چه اندازه در مغالطه واقع شده است؛ برای روشن کردن اذهان متعرض کلمات او می شوم و إلا اشتغال به نقل این نحوه از کلمات، مشتغل در علمیات را از استقامت ذهن و فکر منحرف می نماید.

این معاصر جهت خارج معلول را با جهت ماهیت من حیث هی خلط نموده و خیال کرده است که اتصاف ماهیت و عروض امکان به ماهیت امری خارجی است، و غفلت کرده از این که شیء به حسب واقع و خارج - اعم از این که وجود ماهیت یا نفس ماهیت را مجعول بدانیم - ضروری الوجود یا ضروری العدم است، امکان برای ذات ماهیت من حیث هی ثابت است و این خود دلیلی قاطع بر اصالت وجود است، کما لایخفی.

معاصر خواسته است روی فکر بکر خودش اصالت ماهیت را از کلام شیخ الرئيس استنباط نماید گفته است:

«تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم دلیل است بر اصالت ماهیت؛ چون چیزی که در مرتبه ذات ممکن است و به وجود علت محقق می شود و وجود می گیرد و با نبودن علت تامه معدوم است، ذات ماهیت است و چون در وجود ملاک وجوب موجود است، این حالت در او راهی ندارد.»<sup>۱</sup>

در کتاب مذکور نوشته است:

یاللعجب که شیخ این اندازه در لزوم وجوب سابق اهتمام می ورزد و می فرماید: تا ممکن به سرحد وجوب نرسد ممکن است، پس چگونه اگر فایض از مبدأ وجود و مضمون خارجی برای مفهوم وجود باشد، در جستجوی وجوب دهنده هستیم؟<sup>۲</sup>

خلاصه حرفش این است: شیئی باید بالذات ممکن باشد تا واجب بالغیر شود و به واسطه علت به سرحد وجوب برسد. بین جهات خارجی و جهات عقلیه خلط کرده است.

۱. نقل به معناست. ر.ک: حکمت بوعلی سینا، ج ۲، ص ۳۶۱.

۲. همان، ص ۳۶۲.

بنابر اصالت ماهیت، ماهیت من حیث هی هی ممکن است و اتصافش به وجوب از ناحیه علتی می باشد که نفس ذات ماهیت را خارجیت می دهد ولیکن جهت خارجیت ماهیت به حسب واقع ضروری التحقق و یا عدم تحقق او ضروری است و بنابر مجعولیت وجود، ماهیت چون در خارج با انحای وجودات متحد است، به واسطه اتحاد با وجودات، متصف به وجوب و تحقق می شود و به حسب نفس ذات، ممکن است و این معنی از باب اتحاد وجود و ماهیت در لسان قوم این نحو تقریر شده است: بنابر اصالت و مجعولیت وجود، ملاک مجعولیت فاقر الذات و عین الربط بودن معلول است؛ بنابر این قول وجوب وجود در معلول همان وجوب ربطی و فقری می باشد، این وجوب عین وجود امکانی است و وجوب دیگری هم این وجود دارد که عبارت از تحقق خصوصیت تامه بین این وجود و وجود علت تامه است، وجود و وجوب در جمیع نشأت متحدند، وجوب و وجود در مرتبه ای اصل و در مرتبه ای فرع است.

بعد از تقریر این مطلب، خلط معاصر بین جهات و اعتبارات کلمات وارده از شیخ و سایر ائمه حکمت ظاهر می شود.

پس وجوب سابقی که در کلام مثل شیخ الرئيس و بهمنیار و دیگران مذکور است، همان سنخیت و جهت مناسبت و ملایمت بین علت و معلول است و حقیقت علم و حیات و قدرت و وجود در جمیع موجودات تباین ندارد؛ النهایه در حق تعالی به نحو اصل و در موجودات به نحو فرع است و سنخیت؛ مثل شیئی و فیئی از شرایط علیت و معلولیت می باشد. تباین به تمام ذات بین علت و معلول موجود نیست؛ لذا حضرت امیر علیه السلام فرموده اند: «بینوته مع خلقه بینونة صفة لاعزلة»<sup>۱</sup>.

شیخ معاصر از این نکته اساسی غفلت کرده و آنچه را که شرط توحید و نکته اساسی بر کنند ریشه شرك است، منافات با توحید و خالقیت و مخلوقیت دانسته است؛ در رد حکیم سبزواری گفته است:

چون ما کراراً طلاب را دیدیم - به تقلید حکیم سبزواری - معتقد به اصل وجود که سهل است به وحدت وجود هم شده اند و ادله اصالت وجود که در منظومه است در آنها تاثیر کرده است، از کتب دیگر و تحقیقات قایلین به اصالت ماهیت بی خبرند، لازم دانستیم که آنها را مختصراً یاد نموده پاسخ دهیم که خدمتی به عقاید اسلامی و معتقدات آل محمد علیهم السلام در توحید - که اساس آن بر سلب سنخ است و وحدت وجود اثبات سنخ در اصل مایه و قوام عینی شخصی - کرده باشیم.<sup>۱</sup>

بر هوشمند صومعه ملکوتی واضح و روشن است که این شخص اصولاً معنای علت و معلول و وجوب سابق و لاحق را که هر ممکنی به آن متصف می شود درک ننموده و خیال کرده است که بینونت من جمیع الجهات از شرایط علیت و معلولیت است، در حالی که اگر علت و معلول متباین من جمیع الجهات باشند، همه ارشادات ائمه دین و انبیای مرسلین مردم را به تدبر در آیات آفاق و انفس برای پی بردن به حق تعالی و مشاهده جمال کبرایی و عظمت حق در اشیا، لغو و بی معنا خواهد بود و در قرآن کریم است: «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»؛<sup>۲</sup> چون هیچ متباینی ممکن نیست آیت و نشانه و علامت برای متباین دیگر باشد.

سنخیت معتبره بین حق و اشیا و بین هر علت مفیض وجود معلول دو نحو تصویر دارد:

۱- از قبیل سنخیت بین ماء قلیل و ماء کثیر است، این نحوه از علل را، علل تولیدیه نامیده اند؛ در این موارد اگر معلول منضم به علت شود، موجب زیادتی علت شده و در انفصال سبب نقصان و کمی می شود و علت، معروض نقصان و زیاده مرکب از وجود و عدم می شود؛ این سنخیت بین حق تعالی که قایم به ذات و مستقل به حسب وجود خارجی و در اعلی مرتبه از تجرد و تنزه واقع شده و بین موجودات محال است و جمیع محققان فن این قبیل از سنخیت را نفی فرموده اند.

۱. حکمت بوعلی سینا، ج ۱، ص ۳۸۵.

۲. فصلت (۴۱) آیه ۵۳.

۲- از قبیل سنخیت بین عکس و عاکس و اصل و فرع و حقیقت و رقیقت است؛ در این موارد انضمام و عدم انضمام معلول مستلزم زیاده و نقصان در علت نمی گردد، بلکه انضمام، بالذات محال است. برگشت این سنخیت به تخالف به حسب حقیقت است؛ علت، وجودی مستقل و تام و معلول، غیرمستقل و صرف ربط به علت می باشد؛ این قبیل از سنخیت از لوازم علیت و معلولیت است، اگر این قسم از سنخیت را نفی کنیم، باید بگوییم: موجودات امکانیه در عین آن که معلول حقتند، مستقل و قایم به ذات و غیرمرتبط به مبدأ اعلی هستند و حق در عین علیت، واقع در عرض معالیل امکانیه و بالجمله ذاتاً و فعلاً منعزل از اشیا می باشد. و در کلام الهی وارد است: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾.<sup>۱</sup>

خلو اشیا از ذات مقدس حق که احاطه قیومیه به همه اشیا دارد، مستلزم محدودیت حق است؛ به لحاظ همین سنخیت گفته اند: وجود مشترك معنوی بین واجب و ممکن است و به ملاحظه افتراق و بودن معلول ظل وجود علت و بودن حق مستغنی از جمیع جهات و معالیل امکانیه فقیر به تمام معنی، در عین اشتراك معنوی مشترك لفظی است؛ «ولایزیده كثرة العطاء إلا جوداً و كرمأ».<sup>۲</sup>

این که بعضی از جهله بدون تدبیر و تعمق در کلام محققان- قدس الله ارواحهم- سنخیت را ملازم با تغیر و حدوث واجب دانسته اند، از سنخیت همان معنای تولید را فهمیده اند؛ و بالجمله چون علت اول و مبدأ وجود، مستقل در وجود و مقوم هر موجود و منشأ تمامی کمالات است، اساطین فن فرموده اند: حق تعالی حد تام برای اشیاست؛ ذوات الاسباب لا تعرف إلا باسبابها.

اكتناه ذات حق- روی این مبانی- محال است و این که در کلام افاضل حکمت وارد است که معطی شیء فاقد شیء نمی باشد، معنایش این است که معطی علم، جاهل و معطی قدرت، عاجز و معطی وجود، معدوم نیست؛ وجود باید در علت

۱. فصلت (۴۱) آیه ۵۴.

۲. اقتباس از احادیث است. ر. ک: الکافی، ج ۳، ص ۳۲۸، حدیث ۲۵؛ شیخ طوسی، کتاب الغیبه، ص ۲۶۱، حدیث ۲۲۷؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۴۷۱، باب ۴۳، حدیث ۲۴.

قوی و در معلول ضعیف باشد و هکذا علم و قدرت، اگر چنانچه علت و معلول به حسب وجود مساوی باشند، لازم می آید ترجیح بلامرجح و اگر معلول اقوی باشد، لازم می آید تعلیل اقوا به اضعف.

در جای دیگر این عبارت تحصیل را از اسفار نقل کرده است<sup>۱</sup>:

إذا قلنا: كذا موجود، فلسنا نعني به أن الوجود معنى خارج عنه؛ فإن كونه معنى خارجاً عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهية ووجود، كالإنسان الموجود ولكننا نعني به أن كذا في الأعيان أو في الذهن، فهذا على قسمين: فمنه ما يكون في الأعيان بوجود يقارنه، ومنه ما لا يكون كذلك.<sup>۲</sup>

مقصود بهمنیار از این کلام آن است که موجود لازم نیست همیشه ذاتی باشد که وجود عارض به او باشد و عین ذات او نباشد، بلکه گاهی موجود را عقل منحل به ماهیت و وجود می کند و گاهی هم موجود با وجود فرقی ندارد و در او ذات و مبدأ اشتقاق مأخوذ نیست.

معاصر در عوض این که این حرف را دلیل بگیرد بر این که اطلاق موجود به نفس حقایق وجودیه هم جایز است، و در کلام شیخ و بهمنیار و سایر محققان فن این مطلب شایع است و از این کلام تنبه پیدا کند به یک مطلب اساسی و مناقشات لفظی نکند و عدم صدق موجود را بر ماهیات موجوده و نفس وجودات - که به فرض تمامیت استظهار عرفی و لغوی می باشد و جلو برهان را نمی گیرد - دلیل بر اصالت ماهیت نگیرد، به حکم:

هر درونی کو خیال اندیش شد      گر دلیل آری خیالش بیش شد  
متأسفانه در اشتباه و مغلطه واقع شده است.

بهمنیار می گوید: «حق تعالی مثل سایر موجودات مرکب از ماهیت و وجود نیست» و اصلاً در صدد اثبات اصالت ماهیت نیست؛ قایل به اصالت وجود و اصالت

۱. حکمت بوعلی سینا، ج ۲، ص ۳۶۶. و ر. ک: الحکمة المتعالیه؛ ج ۱، ص ۴۸.

۲. التحصیل، ص ۲۸۵ - ۲۸۶، پاورقی.

ماهیت، حق تعالی را منحل به جهت وجودی و ماهوی نمی داند، به خلاف ممکنات که عقل آنها را به جهت فقدان که ماهیت باشد و جهت وجدان که وجود است، منحل می نماید. قبلاً ما از بهمنیار دلیل بر اصالت وجود - به عکس نظریه شیخ معاصر - نقل کردیم و کلام او را اعاده نمی نماییم، مطالب علمیه را فهمیدن هنر است؛ نه مبادرت کردن به رد و ایراد.

نکته ها چون تیغ پولادست نیز      گر نداری تو سپر واپس گریز

## در بیان آن که وجود مشترک معنوی و مفهوم عام بدیهی می باشد

در اول این رساله بیان کردیم که وجود از مفاهیم بدیهیه و معانی عامه واضح می باشد؛ صورت و معنای وجود در ذهن بدون واسطه مرتسم می شود، به خلاف مفاهیم مرکبه از جنس و فصل که ارتسام آنها در ذهن ارتسام اولی نیست و به سبب وجود ظهور پیدا می نماید؛ چون حقایق وجودیه مرکب از جنس و فصل نیستند و ترکیب و سایر شؤونات ترکیب، از خواص ماهیات است؛ مفهوم وجود صادق بر همه اشیاست و گفتیم که مفهوم هر چه دور از ترکیب و به بساطت نزدیک باشد، صدق او بر مادون اوسع است تا برسد به مفهومی که بوجه من الوجوه ترکیب نداشته باشد، ناچار چنین مفهومی به همه اشیا صادق است و اگر مصداقی هم بکلی عاری از ترکیب باشد، به حسب ظهور تامتر و به حسب سعه ذاتی همه اشیا را شامل می شود و به حسب فعلیت جمیع مادون را به نحو اعلی و اتم واجد است؛ لذا گفته اند: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه کمالاً ولیس بشیء من الاشیاء نقصاً»؛ یعنی بسیط الحقیقه جامع تمام کمالات مادون است با شئی زاید و قهراً نقایص مادون از او مسلوب است و الا بسیط الحقیقه نخواهد بود.\*

\*. بعضی از فضلا در اوایل شرح توحید محدث علیم، شیخ صدوق-اعلی الله مقامه- گفته است: «فالحق المتبع ماتحققه البراهین وتؤیده اخبار الصادقین» و تطابقه کلمات ارباب الکشف والیقین و هو ان الوجود

پس اگر مفهومی در ذات خالی از ترکیب بود و از سنخ ماهیات جوهریه و عرضیه نبود، باید به حسب صدق اشمل و اوسع و به حسب تصور ذهنی اوضح و اتم مفاهیم باشد؛ لذا فرموده اند: مفهوم وجود اوضح المفاهیم و تصور هستی در تصورات -آبده

→

مشترك بين الواجب -عزّ شانه- والممكنات اشتراكاً لفظياً وإطلاقاً اسماً، وإنّ الوجود العامّ البدیهی من الأمور الخارجیة، لا یصدق على الأوّل تعالى بوجه، وأنّه لیس بکلی ولا جزئی ولا واحد ولا کثیر، و لیس له افراد ذاتیة ولا عرضیة، بل إنّما یتکثر بتکثر الماهیات، وإنّ قاطبة صفات الله راجعة إلى السلوب.<sup>(۱)</sup>

بر محقق خبیر واضح و روشن است که این قبیل از حرفهای بارعدوبرق، از موازین علمی خارج است؛ نه ارباب کشف و یقین از این کلمات اطلاعی دارند و نه در اخبار صادقین اثری از این بیانات وجود دارد. ما به طور تفصیل در فصول قبلی بیان کردیم که وجود از سنخ مفاهیم و ماهیات نیست و چون بسیط است و مرکب از اجزا نمی باشد و به حسب مفهوم از اعراض عامه است، مستلزم ترکیب واجب نمی شود و صدقش بر افراد نظیر صدق معانی ماهویه بر افراد و انواع نیست. اصل حقیقت وجود واحد به وحدت حقیقیه است که صاحب مراتب یا مظاهر مختلفه است و اگر ما وجود را واحد شخصی بدانیم و تشکیک در مظاهر وجود قایل شویم، مضر به اشتراك مفهومی وجود نمی باشد و همینطور مفهوم علم و قدرت و اراده و سایر عوارض ذاتیة وجود از سنخ مفاهیم و ماهیات نیست؛ لذا محققان فن عرفان، وجود و علم و قدرت را به حسب مفهوم مشترك معنوی می دانند و روی همین اصل مسلم فرموده اند: «الشیء لا یشر ما یضاده من جمیع الوجوه».<sup>(۲)</sup>

به طور تفصیل بیان شد که سرّ صدق وجود و بودن او عرض عام و مفهوم صادق بر همه اشیا، همانا بساطت وجود است؛ چون مانع از صدق مفهومی، ترکیب مفهوم از جنس و فصل است؛ ادله ای که جهت اشتراك معنوی وجود ذکر فرموده اند از قبیل صلوح وجود برای مقسم و اتحاد معنای عدم و سایر ادله، ناظر به همین معناست و اشتراك معنوی که ملازم با مسأله سنخیت بین علت و معلول و ظاهر و مظهر است، مورد اتفاق جمیع محققین از حکما و متألّهین از عرفا می باشد و در اوایل این رساله کلمات آنها را در این باب نقل کردیم. غفلت از بساطت مفهومی وجود و عوارض عامه وجود، منشأ اشتباه قاضی سعید شده و برای فرار از مطلب گفته است: «إنّ صفاته تعالى راجعة إلى السلوب». در حالی که مفهوم علم مقابل جهل و قدرت مقابل عجز از مفاهیم بدیهیه است و خیال کرده که اگر مفهوم علم مشترك لفظی باشد، مستلزم ترکیب در حق است؛ همه اشکالات او و سایرین ناشی از خلط حکم مفهوم به مصداق است.

(۱) عبارت مذکور در شرح الاربعین قاضی سعید قمی است. ر. ک: همان، ص ۹۴.

(۲) مصباح الأنس، ص ۲۸.

بدیهیات است. وجود و عدم بر شیء واحد صادق نیست و حکم به استحالة اجتماع نقیضین آیده بدیهیات در تصدیقات است و باید جمیع مفاهیم نظریه و ضروریه در تصورات به مفهوم وجود و جمیع قضایای نظریه منتهی شود به قضیه ضروریه «النقیضان لایجتمعان»؛ از این جا خیر بصیر، متفطن می شود به اشتراك معنوی وجود و این که مفهوم بدیهی وجود از عوارض عامه و معقولات ثانویه می باشد؛ و اگر وجود مشترك لفظی باشد این مطلب تمام نشود. بعد از آن که وجود مشترك معنوی شد و اصل در تحقق و خارجیت اختصاص به وجود داشت نه ماهیت، اثبات می شود که وجود حقیقت واحده و دارای مراتب مقوله به تشکیک می باشد؛ چون معنای واحد از حقایق متباینه - بما هی متباینه - انتزاع نمی شود و عدم جواز انتزاع معنای واحد از حقایق متباینه از فطریات عقل سلیم و ذوق مستقیم است و هر علتی که فیاض وجود مادون است باید به حسب نحوه وجود، اعلی و اتم از مفاض و معلول باشد و ممکن نباشد که معلول در مرتبه وجود علت موجود شود؛ روی این قاعده مراتب وجود مختلف به شدت و ضعف و تمام و نقص و بالجمله وجود دارای مراتب مقوله به تشکیک خواهد بود.

شیخ الإشراق که اساس فلسفه او استوار بر نور و ظلمت است، مجردات را انوار محضه و حق اول را نور الانوار می داند، از عقول طولیه به قواهر اعلون و از عقول عرضیه به قواهر آدنین و از نفوس ناطقه به انوار اسپهبدیه و از اجسام به برازخ و از موجودات مادی به غواست تعبیر نموده است، و چون تقریر مطلب او مدخلیتی تام در فهم این مسأله مهمه دارد؛ لذا پاره ای از کلمات او را از حکمة الإشراق نقل می کنیم. تشکیک خاصی در نور از تحقیقات رشیه آن فیلسوف است؛ صدر المتألهین این معنی را در جمیع مراتب طولیه ساری و جاری دانسته است و نور را به اعتبار مساوق بودنش با وجود، بر موجودات مادی هم اطلاق نموده و فرموده است: الوجود کلّه نور و به حکم «اللّه نور السموات والأرض»<sup>۱</sup> خروج هر ماهیتی از ظلمت

عدم به خارج به واسطه ظهور و تابش نور حقیقی بر او است.<sup>۱</sup>  
در حکمة الإشراف فرموده است:

النور كله في نفسه لا يختلف حقيقته إلا بالكمال والنقص؛ فإنه إن كان له جزءان وكل واحد غير نور في نفسه كان جوهرًا غاسقًا أو هيئة ظلمانية، فالجموع لا يكون نوراً في نفسه وإن كان أحدهما نوراً والآخر غير نور، فليس له مدخل في الحقيقة النورية وهي أحدهما.<sup>۲</sup>

این شیخ عظیم، انوار مجرده را وجودات صرفه می داند و ماهیت را از عقول و نفوس نفی می نماید، معنای کلام او چنین می شود: نور به حسب حقیقت مختلف نمی شود؛ یعنی نور اجزای مختلفه متباینه ندارد که حقیقت نور مرکب از آن اجزا باشد؛ به جهت آنکه نور اگر حقیقت واحده و بسیط نباشد، باید مرکب از اجزا باشد و اقل ترکیب، ترکیب از دو جزء است؛ اگر آن دو جزء غیر نور باشد، مجموع مرکب قهراً نور نمی شود و اگر یکی از دو جزء - فقط - نور باشد، حقیقت نوری یکی از آن دو جزء می شود و جزء دیگر نور نمی باشد؛ از این تقریر نتیجه می گیریم که انوار بسایطند و ترکیب در آنها نیست، اختلاف بین انوار فقط به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر است.

در جای دیگر فرموده است:

الانوار المجردة - نفوساً كانت أو عقولاً - لا يختلف في الحقيقة، وإلا إن اختلفت حقائقها كان كل نور مجرد فيه النورية وغيرها، وذلك الغير إما أن يكون هيئة في النور المجرد أو النور المجرد فيه، أو كل واحد منهما قائم بذاته، فإن كان هو هيئة في النور المجرد، فهو خارج عن حقيقته؛ إذ هيئة الشيء لا تحصل فيه إلا بعد تحققه ماهية مستقلة في العقل فالحقيقة لا تختلف به، وإن كان النور المجرد هيئة فيه فليس بنور مجرد، فالانوار المجردة غير مختلفة الحقائق.<sup>۳</sup>

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۶۳ به بعد و ۴۱۱ به بعد؛ همان، ج ۴، ص ۸۸ و ۸۹.

۲. حکمة الإشراف ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۹.

۳. همان، ص ۱۲۰.

و باز در جای دیگر فرموده اند :

فأول ما يحصل من نور الأنوار، فهو نور مجرد واحد؛ ثم لا يمتاز عن نور الأنوار هيئة ظلمانية مستفاد من نور الأنوار، فيتعدد جهات نور الأنوار وهذا مع ما برهن من أن الأنوار، سبما المجردة غير مختلفة الحقائق؛ فإذا التميز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل منه ليس إلا بالكمال والنقص.<sup>۱</sup>

مقصودش آن است که اگرچه بین انوار طولیه و مراتب نور اختلاف است، ولی این، اختلاف نوعی نمی باشد، بلکه افراد یک حقیقت واحده هستند که تمیز در افراد به کمال و نقص است که آن کمال و نقص و شدت و ضعف بر زیادت کمال در ذات کامل و نقص در ذات ناقص راجع است؛ تمیز بین انوار به فصول و اعراض، خارج از ذات نمی باشد، نورالانوار که ذات مجرد باشد، اگرچه نسبت به معالیل امکانیه آشد نوراً و إشراقاً است و معالیل امکانیه که انوار طولیه و غرضیه باشند، عین ربط و فقرند نسبت به نورالانوار، بلکه نسبت بین آنها نیست؛ ولی کمال نورالانوار داخل در حقیقت او است و ضعف و قصور ممکنات، مقوم و غیر خارج از ذات آنهاست و اختلاف بین وجودات مثل اختلاف بین انواع به فصول منوعه نیست و به مشخصات هم نمی باشد، بلکه به تقدم و تأخر و تأکد و شدت و ضعف و غنی و حاجت است. و سرّ این مطلب شامخ آن است که حقیقت وجود، واحد به وحدت اطلاقیه است، نه عددیه و اختلاف بین افراد وجود اختلاف تشکیکی می باشد، به طور تفصیل این مسأله در بحث نفی اجزای حدیه از وجود گذشت.

فهلویون از حکما بنا به نقل مآخیرین<sup>۲</sup>، وجود را اصل در تحقق دانسته و از وجود تعبیر به نور نموده اند و فرق بین مراتب وجود را به شدت و ضعف می دانند و می گویند: اصل حقیقت وجود به حسب نفس ذات، واحد و بسیط و دارای مراتب متعدده مقوله به تشکیک بوده و هر مرتبه ای از مراتب مادون وجود، مقوم به وجود علت خود و هر وجود مافوق و علیّی، مقوم ذات و جوهر معلول است؛ معنای

۱. حکمة الاشراق ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲۶، ۱۲۷.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۳۲ و ۴۳۳؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۲۲، ۲۳، ۴۳ و ۴۴.

وحدت حقیقت وجود و این که مراتب وجودیه از سنخ واحدند، این می شود که علت هر وجودی بالذات تباین با معلول خود ندارد؛ علت و معلول به حسب اصل حقیقت، واحدند، به طوری که اگر معلول - به فرض محال - در مرتبه علت برود، عین علت و اگر علت - به فرض محال - تجافی از مقام خود کند، عین معلول می شود؛ بودن شیئی در مرتبه علت و شدیدالوجود، مقوم اصل حقیقت وجود نمی باشد و إلا باید معلول وجود نباشد، و تأخر معلول و تأخر معلول معلول، مقوم ذات و جوهر حقیقت وجود نمی باشد و إلا باید وجود متوسط و عالی وجود نباشد؛ وجود قوی مرکب از وجود و قوت نیست و وجود ضعیف ترکب از وجود و ضعف ندارد؛ قوی و ضعیف و متوسط همه نورند، و این کثرات که مراتب وجود باشد از شؤونات اصل حقیقت وجودند که این مراتب را ساخته و به طور وحدت هر کثرت تجلی و سریان در مادون دارد و چون این کثرت متجلی از اصل وحدت و معلول حقیقتی است که آن حقیقت به نفس حقیقت خود واحد است، بالاخره به وحدت حقه حقیقه برمی گردد.

«وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»<sup>۱</sup> قادح در اصل وحدت حقیقت وجود نیست، و کثرات رجوع به عین وحدت می نمایند و این کثرت مؤکد وحدت است، منتهی ظهور اصل الحقیقه را در مادون، وحدت در کثرت و انطواء وجودات معلوله را در اصل الحقیقه، فنای کثرت در وحدت می دانند و وحدت اصل حقیقت، وحدت حقه حقیقیه اطلاقیه انبساطیه می باشد؛ نه وحدت عددیه که قادح در اصل حقیقت باشد؛ علامه اصفهانی، آقاشیخ محمدحسین در تحفة الحکیم فرموده اند:

|                       |                          |
|-----------------------|--------------------------|
| لايتكثر الوجود وحده   | إلا باليس بنافي الوجود   |
| ففي الوجود كثرة نورية | بالذات كالمعالم العقلية* |

ما برای توضیح و تبیین این مسأله مهمه از بیان مطالبی ناگزیریم:

۱. النجم (۵۳) آیه ۴۲.

\*. تحفة الحکیم، ص ۱۶.

به موجب آیه وافی هدایه ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾<sup>۱</sup> و بیان عرشی بنیان «کلّ فاعل ففعله مثل طبیعت» اتم انحای تناسب و سنخیت در بین موجودات، ارتباط و نسبت علیّ و معلولی می باشد؛ بین جاعل بالذات و مجعول بالذات اگر مناسبت و سنخیت ذاتی و حقیقی نباشد، صدور هر چیزی از هر چیزی لازم می آید و این مناسبت باید بین علت بالذات و معلول بالذات وجود داشته باشد؛ اگر سنخیتی که بین معلول و علتی می باشد، بین این علت و معلول غیر این علت باشد، یا سنخیتی که بین این معلول و علت آن است بعینها در معلول دیگر باشد، معلول بودن این معلول، برای این علت ترجیح بلامرجح است.

پس بین علت بالذات با معلول خود مناسبت تامه ای است که منشأ ظهور معلول می شود و اگر این مناسبت تامه در بین نباشد، جمیع انحای عدم از معلول نفی نمی شود و معلول تحقق پیدا نخواهد کرد؛ از این تعین خاص معلول در وجود علت و مناسبت ذاتیه است که گفته اند: ممکن دارای دو وجوب است: وجوب سابق و وجوب لاحق.

هر معلول بالذاتی یک نحوه تحقق در مرتبه علت و جاعل وجودی خود دارد، تحقق مجعول بالذات در مرتبه ذات جاعل از تحقق وجود خارجی مجعول به وجود خاص خود، اتم و اقوی و اکمل است و معنای معلول، تنزل همان تحقق معلول در مرتبه وجود جاعل است و معنای جاعلیت و مجعولیت، تنزل و ظهور فعلی جاعل در مرتبه ذات مجعول است؛ نه این که جاعل تجافی از مقام ذات خود کند؛ لذا در کلام معصوم وارد است که «توحیده تمییزه عن خلقه وحکم التمییز بینونة صفة لایبونة عزله»<sup>۲</sup>.

و اگر معلول به تمام هویت مباین با علت باشد و هیچ سنخیت در بین نباشد، تعطیل در فعل واجب الوجود لازم می آید، بلکه موجب نفی مبدأ اعلی خواهد شد. آنهایی که در دار وجود سنخیت را بکلی نفی کرده اند و گفته اند که موجودات به حسب

۱. الإسراء (۱۷) آیه ۸۴.

۲. ر. ک: ص ۱۱۱، پاورقی (۴).

مراتب طولیه و عرضیه متباین بالذات هستند، باید به تعطیل حق اول از فعل ملتزم شوند و قایل به این قول در بین مسلمین - حتی کسانی که داعیه فهم و کیاست دارند - زیادند؛ أعاذنا الله تعالى وإخواننا عن شرّ هذه العقاید الفاسدة.

محققان از علما از این جمعیت به «مُنزّه» تعبیر نموده اند؛ یعنی قایلین به تنزیه صرف، در مقابل اینها عده ای هستند که حق را به حسب ذات و فعل عین اشیا می دانند، این عده قایل به تشبیه صرفند.

بعضی از قاصرین در رد کلام محققان از حکما که فرموده اند: اگر وجودات حقایق متباینه باشند، لازم می آید عدم صحت قاعده بدیهیه مقرر «إنّ معطي الكمال ليس فاقدًا له»، و لازم می آید که موجودات و آیات آفاقی و انفسی، آیت حق نباشند، و لازم می آید که علت، حد تام برای وجود معلول خود و معلول، حد ناقص برای علت نبوده و از علم به علت علم به معلول لازم نیاید، گفته است: هیچ یک از این قواعد تمام نیست.

به قاعده اول اشکال کرده است: «فيه أنّ هذه القاعدة تتم فيما إذا كان المعطي إعطاؤه من ذاته» و اما حق تعالی که اعطای او به نحو ابداع است، این قاعده تمام نیست.

آیا احدی جرأت این معنی را دارد که بگوید: افاضه وجود از ذات حق نیست؟ تمام ادله ای که متصدیان معرفت حقایق از حکما و متکلمین، بلکه جمیع ملّیون عالم اقامه کرده اند برای اثبات مبدأ عالم، نظرشان آن است که عوالم وجودیه را منتهی به علتی کنند که بالذات علت برای اشیا باشد؛ متصف به علّیت و خالقیت ذات حق است، اعطای وجود اگر از ذات حق نباشد پس چه موجودی باید افاضه وجود کند؟ این اشخاص با این فهم منحرف و بی بضاعتی در علم و فضل، عجب آن است که داعیه مبارزه با محققان و بزرگان علم را دارند، کلیه محققین از حکما صدور مجموعه نظام وجود را از حق تعالی بالابداع می دانند و بالجمله منشأ جمیع کمالات باید ذات بسیطه حق باشد، روی این بیان، ذاتی که مفیض وجود اشیاست، باید خودش واجد و غنی باشد تا موجودات را بی نیاز کند و به همین معنی در آیه شریفه

تصریح شده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَعِنْدَنَا خَزَائِنُهُ»<sup>۱</sup>.

در رد قول دوم گفته است: «وفیه مافیہ»؛ زیرا آیه به معنای نمونه از شیء نیست، بلکه به معنای نشانه بر شیء است.

این قایل از سنخیت، سنخیت تولیدی را فهمیده است و گمان می نماید که فیض وجود از حق - به عقیده حکما - عبارت از انفصال وجود از حق است، به نحوی که ظهور وجود از او موجب نقص در وی شود؛ اگر حق تعالی مباین با اشیا باشد، آیات آفاقیه و آنفسیه حاکی و دلیل و نشان دهنده کمالات حق نیست و چون حق تعالی مجرد من جمیع الجهات است، افاضه وجود از او مستلزم نقص و تجزی و تقدر آن ذات مقدس نمی شود؛ «ولایزیده کثرة العطاء إلا جوداً و کرماً»<sup>۲</sup>، و این معنی اتفاقی همه است.

این اشکالات حاکی از آن است که قایل در معنای علیت و معلولیت و تجرد و مادیت، بلکه در جمیع معانی که مصطلح فلاسفه بوده، متحیر است و نوعاً از مطالب، نقیض آنچه را که اهل فن اراده کرده اند، می فهمد. در رد مقاله سوم گفته است:

وفیه انّ هذا کون وجود العلة حد تام لوجود المعلول وعکسه فیما إذا كانت العلية بالفیضان والترشح وفاعلية الحق، لیست كذلك.

از جواب اشکال قبلی جواب این اشکال هم واضح شد؛ گوینده خیال کرده صدور فیض از حق تعالی مثل ریزش آب از حوض است، نفهمیده است که صدور فیض از فیاض به نحو تولید نیست، بلکه وجود حق از غایت تمامیت ذات و کمال جود موجودات خارجیه را به ظهور آورده و از آن جایی که وجود حق علت اشیا است، به حسب مرتبه وجودی مقدم بر اشیا است و اشیا از غایت احتیاج در مرتبه متأخره از حق واقع شده اند و لازمه معلولیت - قهراً - انحطاط از مقام وجوب وجود است و وجود با آن که در خارج یک سنخ است، چون وحدتش وحدت حقیقیه است و

۱. الحجر (۱۵) آیه ۲۱.

۲. اقتباس از احادیث است. ر. ک: ص ۱۶۷ از همین کتاب.

وحدت عددیه نیست، در حق تعالی اصل و در ممکنات فرع است.

به مقتضای نصوص قرآنی از قبیل آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَعِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾<sup>۱</sup> همه کمالات در حق تعالی به نحو عدم تناهی موجود است و آنچه افاضه می شود به اشیا، قهراً محدود و مقدر و دارای اندازه است، پس علت، حد تام برای معلول و معلول، حد ناقص است نسبت به علت و ملاک علم تفصیلی حق به جمیع مراتب وجودیه به همین لحاظ است.

ای کاش این عقاید سخیفه را به ائمه دین - سلام الله علیهم اجمعین - مستند نمی کردند و مبانی متروکه موروثی از اشاعره و معتزله را به اسم ائمه دین به خرج نمی دادند.

در جواب مقاله چهارم گفته است:

وفيه ان العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فيما إذا كان وجود المعلول في العلة بالإجمال والبساطة وعلمه تعالى بالمعلومات ليس من هذه الجهة، بل من حيث أنّ ذاته علم وكشف بكلّ شيء ولا معلوم.

این که در روایات وارد است که حق تعالی «عالم حیث لا معلوم» مراد از معلوم، معلوم خارجی است؛ نه آن که ائمه علیهم السلام نعوذ بالله و رسوله - بخواهند بفرمایند: علم به معدوم مطلق تعلق می گیرد؛ چه این معنی از بدیهیات است که بین عالمیت و معلومیت تضایف است و المتضائفان متكافئان وجوداً و عدماً، قوة و فعلاً.

بعد از تذکر این معنی می گویم: از آن جایی که علم، معلوم می خواهد و حقیقت مقدسه حق هم قبل از وجود خارجی اشیا، عالم است به اشیا، متعلق علم و دانایی حق یا معلومات خارجیّه است، فرض آن است که معلوم در خارج نیست، یا معلوم حق صور مرتسمه و اعراض ذهنیه است، این هم در حق تعالی محال است؛ پس حق تعالی چون که صرف الوجود است، صرف علم و قدرت و اراده و سایر صفات است، به ادراک و شهود ذات خود مشاهده می نماید جمیع حقایق وجودیه را علی نحو

التفصیل؛ پس ذاتش علم و عالم و معلوم است و همان طوری که ذاتش کشف و علم به هر شیء است، معلوم هم، ذات مقدس اوست و ملاک این علم، همان وجدان حق است جمیع کمالات وجودیه را به نحو اعلی و اتم، و حق به همه کثرات عالم است به اعتبار وجدانش همه کثرات را به آن نحوی که مناسب با مقام ربوبی است و بر طبق علم خویش، اشیا را خارجیت می دهد و همه موجودات به ثبوت علمی برای حق منکشف هستند؛ از آن جایی که ذاتش جامع جمیع کمالات و نشأت است به نحو اعلی و اتم، گفته اند:

«بسیط الحقيقة کلّ الاشياء»<sup>۱</sup> مطابقاً لقوله عليه السلام: «لا یخلو منه ذرّه»<sup>۲</sup>

و بهمین جهت فرموده اند: علم به علت مستلزم علم به معلول است؛ مرحوم آیه الله العظمی حاج شیخ محمدحسین کمپانی فرموده اند:

«فمبدأ الكل ينال الكل من حضور ذاته على رأي قمن

والقول بالتفصيل في الإجمال كما ذكرنا اصدق الأقوال»<sup>۳</sup>

صدر المتألهین در اسفار فرموده است:

ثم إن الدائر على السنة طائفة من المتصوّفة أنّ الحقيقة الواجب هو الوجود المطلق، تمسكاً بأنّه لا یجوز أن یكون عدماً صرفاً وهو ظاهر، ولا ماهیة موجودة بالوجود أو مع الوجود تعلیلاً أو تقييداً؛ لما في ذلك من الاحتیاج والترکیب، فتعیّن أن یكون وجوداً ولبس هو الوجود الخاص؛ لأنّه إن أخذ مع المطلق فمرکّب أو مجرداً لمعروض فمحتاج؛ ضرورة احتیاج المطلق إلى المقيّد وضرورة أنّه یلزم من ارتفاعه ارتفاع کل وجود، وهذا القول منهم یؤوّل في الحقيقة إلى أنّ الواجب غیر موجود، وأنّ کل وجود حتّى القاذورات واجب؛ لأنّ الوجود المطلق مفهوم کلیّ من المعقولات الثانیة التي لا تتحقّق لها في الخارج»<sup>۴</sup>

۱. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۳۶۸؛ همان، ج ۳، ص ۴۰ و ۳۲۵؛ همان، ج ۴، ص ۲۱۵

و ۲۱۷؛ همان، ج ۵، ص ۳۴۲ و ۲۱۷؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۱۷۰.

۲. در جوامع روانی یافت نشد.

۳. تحفة الحکیم، ص ۷۶.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۵۵، ۲۵۶.

این قول به ظاهر سخیف بوده و ممکن است بگوییم: مراد این طایفه از وجود مطلق، اطلاق خارج است نه مفهومی، و مرادشان از مطلق هم لایشرط مقسمی است نه قسمی، و لایشرط مقسمی حقیقت وجود است و لایشرط قسمی همان کلی طبیعی و وجود منبسط است که با موجودات عینیت دارد و شرح این مطلب گذشت.

خلاصه عده ای از صوفیه - به نقل بعضی از اکابر<sup>۱</sup> - مشبهه هستند و کثرات را مرتفع می دانند، این قول با بعث رسل و انزال کتب و با بدهاقت عقل، مباین است و نمی توان تفوهی بدان نمود.

خلاصه کلام، قول فهلویون مبتنی بر اصالت وجود و اشتراك وجود به حسب معنی و این که علت با معلول مباین الوجود نیستند، بلکه از افراد حقیقت واحده مقول به تشکیک هستند، می باشد، اصل الحقیقه واحد به وحدت حقه اطلاقیه انبساطیه است و کثرات وجودی که از مراتب وجود حاصل آید، چون این کثرت از وحدت حقه سرچشمه می گیرد و مبدأ ظهورش همان اصل الوحده می باشد، به حکم «کل شیء یرجع الی أصله» به اصل وحدت حقه برمی گردد و فرموده اند:

«النهايات هي الرجوع إلى البدايات»<sup>۲</sup>، «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى»<sup>۳</sup>.

ماهی از دریا به دریا می رود

پس قول فهلویون عبارت از وحدت حقه حقیقیه اصل وجود است با حفظ مراتب و شؤونات که اصل الحقیقه واحد و مراتب مختلف به اختلاف تشکیکی است و این تشکیک را تشکیک خاصی دانسته اند.

مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه منظومه گفته است: این قول - یعنی قول به این که مرتبه شدید غیرمتناهی از وجود، حق است و سایر مراتب، موجودات امکانیه مجعوله هستند - مستلزم محدودیت وجود حق نمی شود، کما این که بعضی از

۱. تمهید القواعد، ص ۳۸، تعلیقه آقا محمد رضا قمشه ای قدس سره.

۲. منازل السائرین با شرح ملا عبدالرزاق کاشانی قدس سره، ص ۲۵ و ۴۵۱ به نقل از جنید.

۳. النجم (۵۳) آیه ۴۲.

متصوفه توهم کرده اند که این معنی مستلزم محدودیت حق تعالی می باشد.<sup>۱</sup>

بعد از تحقیق کلام متصوفه، مناقشه بر کلام محقق سبزواری و صحیح نبودن تشکیک در مراتب وجود معلوم می شود؛ زیرا خواهیم گفت که انتزاع وجود از حق تعالی باید به نحوی باشد که در مقام انتزاع وجود از او، احتیاج به ملاحظه و تصور وجودی ماورای ذات او نداشته باشیم.

پیش بی حد هر چه با حد است لاست کل شیء غیر وجه الله فناست  
ولی چون مختار نگارنده غیر از این مذهب است (فهلویون) ناچاریم از ذکر  
کلمات مذکوره<sup>۲</sup> در این باب:

جمعی قایلند که اشیا خارجیّه متظاهره - از جمادات و نباتات و حیوانات -، اشیای  
مغیبه از انظار مثل، نفوس و عقول، به حسب وجود متکثر و به حسب ماهیات  
متخالفند، و اشتراك آنها در اصل حقیقت، محال و ممتنع است و در معانی انتزاعیه  
عامه؛ مثل مفهوم وجود و وحدت و جوهریت و عرضیت مشارکند و از تباین  
در آثار؛ مثل حرارت نار و برودت ماء بر تباین در ذوات استدلال نموده اند.

این قول عبارت اخرای قول به بینونت عزلّی بین وجودات است.

و گفته اند: سنخیت بین وجودات منافات با مسأله علیت و معلولیت دارد.

اینها تشکیک خاصی را از وجودات نفی می کنند و می گویند: مسأله تشکیک و  
این که مراتب از سنخ واحد باشند، مستلزم انکار علیت و معلولیت است و  
غفلت کرده اند از این که انکار مطلق سنخیت ولو به نحو اصالت و تبعیت و عکسیت و  
عاکسیت بعینه، انکار علیت و معلولیت است و از آنچه که فرار کرده اند دچار آن  
شده اند؛ قرآن کریم و اخبار نبویه و آثار ولویه مشحون از اثبات این معنی است،  
چنانچه فرموده است:

﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾<sup>۳</sup>

۱. شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۲۳.

۲. ر. ک: تمهید القواعد، ص ۳۷-۴۵، تعلیقه آقا محمد رضا قمشه ای قدس سره.

۳. الإسراء (۱۷) آیه ۸۴.

مه فشانند نور و سگ عوصو کند هر کسی بر طینت خود می طند  
اگر ذات مقدس حق، متباین من جمیع الوجوه با اشیا خارجیّه باشد هیچ موجودی  
جهت معلولیت پیدا نخواهد کرد؛ چون مباین - بما هو مباین - (از آن جهت که  
مباین است) از مباین صادر نشود، و مباین - بما هو مباین - مصدر چیزی که مباین با او  
باشد نخواهد شد، و چیزی که منافی بالطبع فاعل بوده و ملایمت با ذات او  
نداشته باشد از فاعل صادر نشود؛ مباین حکایت از فاعل خود ننماید.

«وَهَلْ يَكُونُ الظُّلْمَةُ آيَةُ النُّورِ وَالظِّلُّ آيَةُ الْحُرُورِ.»

همان طوری که فاعل تام جهت ذاتش منشأ صدور معلول است، همین طور  
معلول تام جهت ذاتش مجعول و معلول است، به طوری که از این شأن  
منسلخ نخواهد شد و هر وجود معلولی - بعینه - تابع علت است و استقلال در او راه  
ندارد، بلکه عین الربط و صرف الفقر است و معنای عدم استقلال آن است.  
که وجود خارجی علت، مقوم ذات و محصل جوهر خارجی معلول است، و احاطه  
علت را بر معلول احاطه قیومیه دانسته اند و معلول در مرتبه وجود محتاج به علت  
و علت مقوم اوست و تقویم علت وجود معلول را از تقویم ذاتیات و اجزای  
ذات ماهیت، ماهیت را، اتم و اقوی است و به همین معنی در کلام الهی اشاره  
شده است:

﴿إِلَّا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾<sup>۱</sup>

گفتم: به کام وصلت خواهم رسید روزی گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

و در کلام معجز نظام حق است:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾<sup>۲</sup>

و این معیت - کما این که بعضی خیال کرده اند معیت علمی نیست - و در کلام

بلاغت بنیان امیر مؤمنان است:

۱. فصَّلَتْ (۴۱) آیه ۵۴.

۲. الحديد (۵۷) آیه ۴.

«داخل في الأشياء لا بالمازجة وخارج عن الأشياء لا بالمباينة»<sup>۱</sup>

و در مآثورات نبویه است :

«لو دَلَيْتُمْ بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ»<sup>۲</sup>

و در کلام فصاحت و بلاغت بنیان حق تعالی است :

«نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»<sup>۳</sup>

دوست نزدیک تر از من به من است وین عجب تر که من از وی دورم

چه کنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من ————— مجورم

پس مبیانت من جمیع الجهات بین حق و اشیا مستحیل است و منشأ تفوه به این قول عدم غور در معارف حقه می باشد؛ کسانی که به این طریق سلوک نموده اند تشکیک خاصی را منکرند، محققان این توحید را عامی می دانند.

طایفه ای از اهل تصوف — همان طوری که ذکر کردیم — گفته اند : در دار وجود موجود واقعی و نفس الامری غیر از حق تعالی وجود ندارد و عالم منحصر به یک وجود و هستی صرف و بسیط من جمیع الجهات است و موجودات متکثره که در نظر ما جلوه می کند، صرف توهم و محض تخیل و کثانیة مایراه الا حولند.

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احوال باشد

وحدت حقیقی صرف است و کثرت مترائیه، صرف التوهم و محض التخیل است

(کلّ ما في الكون وهم أو خیال)، این همان قول به وحدت وجود و موجود است.

بعضی از اکابر (مرحوم آقا محمد رضا قمشه ای) فرموده اند : لازمه این قول نفی

۱. نصّ این روایت در جوامع روائی یافت نشد، ولی مضمونش در ضمن عده ای از روایات آمده است.

ر. ک: الکافی، ج ۱، ص ۱۳۸، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۴؛ همان، ص ۱۳۴، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۱؛ التوحید، ص ۴۲، باب دوّم از کتاب التوحید، ح ۳؛ همان، ص ۳۰۵، باب اول از کتاب التوحید، ح ۱.

۲. مسند أحمد بن حنبل، ج ۳، ص ۳۰۲، ح ۸۸۳۶؛ سنن الترمذی، ج ۵، ص ۷۸، کتاب التفسیر، سورة حدید، ح ۳۳۵۲؛ تفسیر الطبري (جامع البیان)، ج ۲۷، ص ۱۲۴، تفسیر سورة حدید؛ بحار الأنوار، ح ۵۸، ص ۱۰۷، ح ۵۴.

۳. ق (۵۰) آیه ۱۶.

شرایع و ملل و انزال کتب و بعث رسل است.<sup>۱</sup>

در بین قایلین به این قول جمعی از اکابرند که نمی توان آنها را رمی به این معانی کرد؛ محیی الدین عربی در پاره ای از کلمات خود کثرت را بکلی نفی می کند و وجود را منحصر به حق می داند و وجود موجودات را وجودات مجازی دانسته و گفته است: همه موجودات نسب وجود حقند<sup>۲</sup>، ولی مراد اینها - کما این که در بسیاری از مواضع کتب خود اشاره فرموده اند - از نسب و اضافه، اضافه اشراقیه است و اضافه اشراقیه را کمترین تعبیر به اضافه اعتباریه نموده اند و مراد از اعتباری در این جا اعتباری عرفانی است؛ نه نسب و اضافه اصطلاحی مقولی حکمی، اضافه و نسب عرفانیه ظل وجود حق است.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾<sup>۳</sup>

وجودات ظلیه و نسب عرفانیه به عقیده اینها از حقیقت وجود نیست و حقیقت وجود همان مرتبه ذات حق است و بس و شؤونات و تجلیات ذاتیه حق عبارت از همین نسب می باشند.

بعد از وضوح این مطلب و مقدمه می گویم: این اعاظم گفته اند: در متن اعیان و نفس واقع نمی باشد مگر ذات واحده قائمه به ذات خود که منزله از جمیع انحای ترکیب و تقیید و تخصیص و متشخص به ذات خود است و شریکی در موجودیت ندارد، و چون صرف است ثانی از سنخ خود ندارد و هرچه غیر از آن حقیقت دیده می شود، از شؤونات ذاتیه آن وجود است و ماسوی الله تعالی بالنسبه به او مثل نسبت اصل به فرع و عکس به عاکس است. برای اعیان ثابته و ماهیات امکانیه تحقق و ثبوتی نیست؛ وجودات ممکنات نسب و اضافه اشراقیه حقند و برگشتشان به سوی او است، آنچه عالم از خود دارد، همان ماهیات امکانیه است که با قطع نظر از تجلیات و ظهورات وجودی حق، معدومات صرفه اند.

۱. تمهید القواعد، ص ۳۸، تعلیقه آقا محمد رضا قمشه ای قدس سره.

۲. فصوص الحکم، ص ۱۰۶-۱۱۴، فص هودی؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۷۲۴، ۷۳۷ و ۷۳۸.

۳. الفرقان (۲۵) آیه ۴۵.

این که اعظم فرموده اند: «فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی»<sup>۱</sup>، مرادشان همین است که ذکر کردیم. در متمیم این مسأله کلماتی ذکر می شود که در توضیح و تبیین این مطلب مداخلیتی تام دارد.

قول سوم در مسأله وجود و موجود قول کسانی است که فرموده اند: کثرات ظاهره در وجود کثرت حقیقه می باشد، به علت کثرت موجودات متمیزه در خارج و آثار مختلفه مترتبه بر این موجودات، و در عین حال وحدت حقیقه وجود هم ثابت است و منافاتی بین وحدت حقیقه و کثرت حقیقه نیست؛ وحدت اثر نفس حقیقت وجود است و کثرات به واسطه ظهور حقیقت وجود در ماهیات مختلفه می باشد.\*

جمله یک نورند اما رنگهای مختلف      اختلافی در میان این و آن انداخته  
و این وجود واحد در مقام فعل، عین ماهیات مختلفه است که ساری در تمام ماهیات است و چون وحدت حقیقت وجود، وحدت اطلاقی و انبساطی و بالجمله وحدت حقیقی می باشد، منافات با کثرت حقیقی ندارد؛ آن وحدتی که منافات با کثرت حقیقه دارد، وحدت عددیه می باشد و این اطلاق و انبساط و سریان، اطلاق و انبساط و سریان خارجی است که به تعینات امکانیه متعین شده است و در ملابس اعیان ثابته و ماهیات امکانیه ظهور نموده است.

«إن الحق المنزه عن نقائص الإمكان، بل عن کمالات الاکوان هو الخلق المشبه وإن كان قد تمیز الخلق عن خالقه بإمكانه ونقصه»<sup>۲</sup>

۱. کلام ابن عربی است. ر. ک: فصوص الحکم، ص ۱۰۳، فص یوسفی.

\* قال العارف المحقق القيصري: «إن الوجود باعتبار تنزله في مراتب الاکوان وظهوره في حظائر الإمكان وكثرة الوسائط تشتت خفاؤه، فيضعف ظهوره وکمالاته وباعتبار قلتها يشتد نورته ويقوى ظهوره ... وتحقیق ذلك بان تعلم ان الوجود مظاهر في العقل، كما ان له مظاهر في الخارج، منها هي الأمور الكلية العامة والکليات التي لا وجود لها إلا في العقل وكونه مقولاً على الافراد المضافة إلى المهيئات بالتشكيك، إنما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي ولذلك قيل: إنه اعتباري» وقال في موضع آخر: «والتفاوت في افراد الوجود ليس في نفس الوجود، بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية». (راجع: شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۱، ۲۲).

۲. ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۳۰۴؛ قيصري، شرح فصوص الحکم، ص ۵۵۷.

چو آدم را فرستادیم بیرون      جمال خویش در صحرا نهادیم  
قال علی علیه السلام:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَجَلَّى لِعِبَادِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ رَأَوْهُ، وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَجَلَّى لَهُمْ.»<sup>۱</sup>

مشاهده صریح این حقیقت محال است و آنچه را که ما از حق ادراک می نماییم عبارت از یک نحوه تعین خاص امکانی است که به نور رشحی و ظهور ظلی، ظهور پیدا نموده است؛ انبساط و ظهور این حقیقت در کثرات، مثل انبساط دم در اعضا، یا سریان ذهن در اشیاء و انبساط بحر در امواج نمی باشد تا به تبعیت محل متجزی و متقدر شود؛ این انبساط، انبساط اشراقی و تجلی فعلی حق است که وجودش عاری از ترکیب و تقیید و تخصیص است.

«وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»<sup>۲</sup>

همان طوری که قبلاً در این رساله بیان شد، این ظهور و تدلی و تجلی در ملابسِ اسما و اعیان ثابته را، وحدت در کثرت و رجوع این کثرات را به وحدت حقیقت وجود، کثرت در وحدت می گویند، به این اعتبار کمترین از عرفا فرموده اند: «أنت مرآة وهو مرآت أحوالك»<sup>۳</sup> به یک نظر حق تعالی مرآت اشیاست و به یک نظر اشیای خارجیه مرآت حقند و گفته اند: عارف واصل کامل، ذوالعینین است هم حق را به حسب فعل ظاهر در اشیاء می بیند و هم خلق را - به حکم «النهايات هي الرجوع إلى البدايات»<sup>۴</sup> - در حق ملاحظه می نماید؛ صاحبان عین یمنی را تنزیهی و دارندگان عین یسری را تشبیهی می نامند، ولی ساکنان صوامع ملکوتی صاحب عینین می باشند؛ نه شهود حق، آنها را از شهود خلق مانع و نه شهود خلق، آنها را از تماشای جمال ذوالجلال حاجب است و مراد رسول اکرم صلی الله علیه و آله که فرموده: «ربّ أرني

۱. نهج البلاغه، ص ۲۶۷، خطبه ۱۴۷.

۲. الزمر (۳۹) آیه ۶۹.

۳. کلام قونوی است، ر. ک: إعجاز البیان، ص ۲۵۳ و ۲۸۴؛ مصباح الأنس، ص ۱۲۳.

۴. ر. ک: ص ۱۸۱، پاورقی (۲).

الاشیاء كما هي.<sup>۱</sup> «همین است؛ چون وجود مقدس حق، مقوم و محصل اشیا است و نیست مرتبه ای از وجود که حق در آن مرتبه موجود نباشد و به موجب کریمه: ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾<sup>۲</sup> و خبر بلاغت اثر «مارایت شیئاً إلا ورايت الله قبله وبعده وفيه»<sup>۳</sup> در هر مرتبه ای از مراتب وجود، حق تعالی موجود است و در همان مرتبه طرد عدم از ماهیات و اعیان ثابت می نماید.

و تحقیق این مطلب خواهد آمد که حق تعالی فقط از راه اسباب و معالیل متوسطه بین او و اشیا رابطه با مخلوقات ندارد، کما این که کثیری از فلاسفه به این، رفته اند، بلکه ارتباط حق به اشیا از دو راه است: یکی از رشته سبب سازی و ایجاد معدات برای خلق اشیا که وجود هر چیزی منوط به شرایط و معدات است؛ زیرا سد جمیع انحای عدم معلول، جز به جعل و ساین و ایجاد معدات و رفع موانع حاصل نشود:

«أبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورُ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا»<sup>۴</sup>

چون هر وجودی در دار هستی مداخلیتی تام برای خلقت جمیع اشیا دارد که از عدم او عدم جمیع اشیا لازم می آید؛ به جهت آن که برگشت تمامی موجودات به وجودی واحد - من جمیع الجهات - است که نظام و ترتیب وجود از عقول طولیه و عرضیه و مجرد و مادی و دنیویه و برزخیه و اخرویه - بسته به نظام تام اوست و به علم عنائی ذات خود که در او علم به جمیع اشیا منطوی است (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به حکم بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء) مراتب وجودیه را - از دره إلى الذرة - به وجود آورده است از این رشته جعل و ساین طولیه و عرضیه و مادی و مجرد به رشته

۱. عوالي اللآلی، ج ۴، ص ۱۳۲، ح ۲۲۸؛ المصباح فی التصوّف، ص ۱۲۸؛ مرصاد العباد، ص ۳۰۹، باب ۳ از فصل ۱۷؛ جامع الأسرار، ص ۸ و ۲۸۷.

۲. الزخرف (۴) آیه ۸۴.

۳. از حضرت علی علیه السلام نقل شده است. ر. ک: علم الیقین، ج ۱، ص ۷۰؛ شرح الأسماء، ص ۴۹ و ۱۴۲ و ۱۶۳ و ۲۰۰ و ۲۴۰ و ۲۵۱ و ۳۰۰ و ۳۸۵ و ۵۱۶. ابن عربی از ابوبکر نقل کرده است. ر. ک:

الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۱۱۵، باب ۳۳۱.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۸۳، کتاب التوحید، باب معرفة الإمام والردّ إليه، ح ۷.

سبب سازی تعبیر شده است؛ غیر از این ارتباط، ارتباط دیگری حق با مجعولات امکانیه بلاواسطه دارد که از آن به وجه خاص و رشته سبب سوزی تعبیر نموده اند که جمیع وسایط در مقابل سیطره و عظمت وجوبی، مقهور و فانی هستند و حق تعالی، متجلی و متظاهر در جمیع اشیا است.

نگارنده برهانی خاص بر این مطلب دارد که به اختصار ذکر می کند: در جای خود ثابت شده است که علت به وجود خارجی، مقوم و مؤیس وجود معلول است و این تقویم از تقویم جنس و فصل اجزای ماهیت راه تمام تر است، و معلول به حسب ذات محتاج به علت است، به طوری که حضور علت برای آن از حضور ذاتش برای خودش تمام تر است، اگر کسی هم به مشاهده حضوریه بخواهد موجودی را ادراك کند، اول باید علت موجدۀ آن شیء را ادراك کند و علت العلل که حق تعالی باشد، برهان بر جمیع اشیا و اقرب از هر شیئی بر آن شیء است.

«نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»<sup>۱</sup> «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»<sup>۲</sup>، «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»<sup>۳</sup> وقال «قُلْ أَىُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ»<sup>۴</sup>.

در روایت است که منصور بن حازم که از اصحاب امام باقر علیه السلام می باشد به حضرت عرض می کند که با قومی مجادله کردم؛ آنها می گفتند: ما خدا را از اشیا می شناسیم: من گفتم خداوند بالاتر است از آن که او را از مخلوق بشناسیم.<sup>۵</sup>

محقق را که از وحدت شهود است      نخستین نظره بر نور وجود است

\*\*\*

دلی کز معرفت نور و صفادید      زهر چیزی که دید اول خدا دید

\*\*\*

۱. ق (۵۰) آیه ۱۶.

۲. الحديد (۵۷) آیه ۴.

۳. فصلت (۴۱) آیه ۵۳.

۴. الأنعام (۶) آیه ۱۹.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۸۶، کتاب التوحید، باب انه لا يعرف إلا به، ح ۳.

همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

\*\*\*

زهی نادان که آن خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان<sup>۱</sup>  
نظر به آن که حق تعالی به ما نزدیک تر از ماست، لذا علم حضوری ما به حق تعالی  
مقدم بر علم ما به ذات ماست؛ حکمای مشاء، بلکه جمهور چون از این نکته غفلت  
کرده اند در مسفورات خود گفته اند: هیچ حصولی اقوی از حصول شیئی برای ذات  
خودش نیست.

روی این مقدمات حق تعالی از وسایط فیض که بین ما و او واقع شده اند، نزدیک تر  
به ماست، این رشته، رشته سبب سوزی است که حق تعالی بلا واسطه با هر موجودی  
رابطه خاصه ای دارد و آن موجود از این جهت با هیچ موجودی رابطه ندارد.

ارتباطی بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس  
به رشته سبب سازی و سبب سوزی هر دو، مثنوی معنوی اشاره فرموده و  
گفته است:

از سبب سازیش من سودایم وز سبب سوزیش سوفسطایم

از سبب سازیش من حیران شدم وز سبب سوزیش سرگردان شدم<sup>۲</sup>

بعد از تأمل شافی و تام در آنچه به منصب تحقیق رسید، عارف کامل می فهمد که  
حقیقت وجود عبارت از حق اول است که در تمام ماهیات و اعیان ثابتۀ متجلی و  
ظاهر است و تجلی او تابع ذات او می باشد و تکثر در تجلی محال است؛ چون  
موجودات از جهت وحدت، ارتباط به حق اول دارند و مجعول بالذات؛ وجود منبسط  
است که فعل اطلاقی حق باشد ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾<sup>۳</sup>، کثرت از ناحیه قوابل و اعیان

۱. گلشن راز ضمن مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ص ۷۰ و ۷۱، ادبیات ۸۳، ۸۴، ۹۴ و ۱۱۵.

۲. آنچه در مثنوی معنوی آمده یک بیت است و آن این است:

از سبب سوزیش من سودایم در خیالاتش چو سوفسطایم

ر. ک: همان، ص ۴۰، دفتر اول، بیت ۵۴۸.

۳. القمر (۵۴) آیه ۵۰.

ثابت است. از این تجلی و ظهور تعبیر به «تجلی فعلی» می نمایند. احاطه حقیقت حق به اشیا احاطه قیومی و احاطه این فعل بر اشیا، احاطه و ظهور سریانی می باشد.

خلاصه کلام آن که، حق تعالی به تمام جهات خدایی از اشیا خارج نمی باشد، و به تمام جهات خدایی داخل در اشیا نیست؛ خروج حق از اشیا به تمام جهات، مستلزم بینونت عزلی و تعطیل در ایجاد و ملازم با قول یهود است که گفتند:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»<sup>۱</sup>.

و بالجمله ملازم با تنزیه صرف است و دخول حق در اشیا به تمام جهات خدایی مستلزم امکان، فقر، تجزی، تقدیر، تقیید، حدوث و تشبیه می باشد؛ به حسب صرف حقیقت وجود و محض جهت فعلیت، خارج از اشیاست و به جهت ظهور و تجلی فعلی، ساری در قوایل است.

از همین معنای مذکور به «تجلی و ظهور وحدت در کثرت» و «انطوا و فنای کثرت در وحدت» تعبیر شده است، از این توحید به توحید آخص الخواصی تعبیر نموده اند، کسانی که از وادی معرفت دورند، این مطلب نفیس را حرف هزل پنداشته و معتقد به این قول را منحرف می دانند:

فهم بم عزل عن فهم هذه العویصات وینادون من مکان بعید<sup>۲</sup> و ما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون.<sup>۳</sup>

خلاصه کلام آن که حق تعالی چون وجودش، وجود مطلق و عاری از جمیع قیود است، در مقام فعل معیت سریانی و در مقام ذات معیت قیومی با اشیا دارد. اشیا مقام تفصیل و ظهور و جلای همان حقیقتند، بدون آن که آن حقیقت تنزل از مقام خود نموده باشد.

و این که می گوئیم: وجود دارای وحدت و کثرت است، معنایش این است که

۱. المائدة (۵) آیه ۶۴.

۲. اقتباس از آیه ۴۴ از فصلت (۴۱) است.

۳. اقتباس از آیات زیر است. ر. ک: البقرة (۲) آیه ۵۷، الأعراف (۷) آیه ۱۶، التوبة (۹) آیه ۷۰، النحل (۱۶) آیه ۳۳ و ۱۱۸، العنکبوت (۲۹) آیه ۴۰، الروم (۳۰) آیه ۹.

کثرت در مقام تفصیل و وحدت در مقام اجمال است، بلکه کثرت از اطوار و شؤونات وحدت است، و طَوْر و ظهور شیء واحد به حسب ذات، کثیر نمی شود؛ طور و ظهور شیء به وجهی عین شیء و به وجهی غیر شیء است، موجودات، متکثر و حق، واحد است و منافاتی بین وحدت اشیا و کثرت حق نمی باشد؛ وجود اطلاقی حق عین مقیدات است، ولی در مرتبه مقیدات و تقيید و مقید در این مرتبه عین مطلق است، ولی در مرتبه ذات مطلق به وصف تقيید وجود ندارد؛ مطلق در مقام ذات عاری از جمیع تقيیدات است و کلیه مقیدات به وجود واحد به نحو اجمال در عین تفصیل در مشهد ذات مشهود و معلوم حقند؛ معیت حق با اشیا و ظهورش در مراتب مقیده به نحو حلول و اتحاد نیست:

«داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عن الاشياء لا بالمباينة.»<sup>۱</sup>

و علم حق تعالی به اشیا روی این میزان دو نحو است: یکی در مقام ذات علماً إجمالاً فی عین الكشف التفصیلی، و دیگری در مقام تفصیل خارجی می باشد؛ منشأ این خارج همان ظهور و انکشاف اشیا در مشهد و حضرت ذات است. حقیقت حق تعالی در مرتبه ذات عاری از هر قید و تعین است، اول تعینی که حقیقت وجود به خود می گیرد، عبارت از تعین ذات در کسوت صفات است؛ تعین اول تعین علمی می باشد.

تعین دوم تعین ذات در کسوت جمیع اسما و صفات و ظهور هر موجودی به نحو تفصیل در مقام واحدیت است؛ اول را ظهور المفصل مجعلاً و ثانی را ظهور المجمل مفصلاً نامیده اند.

تعین سوم ظهور حق در عالم خلق و شهود و خروج از مکمن غیب به عالم ظهور و تجلی در جمیع اشیا است.

حقیقت حق تعالی در مقام واحدیت و اسما و صفات به طور تفصیل همه اشیا را شهود می نماید و به واسطه اقتضای هر اسمی مظهری را و هر عین ثابتی ظاهری را، حقیقت مقدسه حق به فیض مقدس و نفس رحمانی هر ماهیتی را به وجود خاص خود

موجود می نماید و این ایجاد، همان ظهور حق به ظهور تفصیلی و فعلی در همه اشیاست؛ این تجلی را تجلی ظهوری هم نامیده اند و تجلی ظهوری بر دو قسم است:

۱- تجلی عام که کافر و مؤمن و جماد و نبات و همه موجودات در او یکسانند.

این بُود هر ذوات را شامل ناقص از وی برابر کامل

کافر و کفر و مؤمن و ایمان همه را اندر او مساوی دان

۲- تجلیات خاصه حق، همان لطف و عنایات خاصه حق بر اشیاست، در این تجلی، بین کافر و مؤمن و عاصی و مطیع فرق است.

### نقل و تقبیح

یکی از معاصرین که مدعی فهم مبانی عقلیه و غور در معارف الهیه است، در کتاب خود می گوید:

نتایجی که بر معارف بشری؛ یعنی فلسفه و عرفان مترتب است ذکر شد، اکنون گوییم: بر آنچه بیان شد در طریق توحید، قرآن و خداشناسی- که تذکر به فطرت و وجدان و آیات است- نیز نتایجی مترتب است که با نتیجه توحید فلاسفه و عرفا ممتاز است که فهرست نتایج به شرح ذیل است:

۱- نتیجه تذکر قرآن ثبوت ذات الهی است بدون تشبیه و مذهب فلاسفه اثبات با تشبیه، و طریق عرفان اثبات وحدت و نفی غیریت است.

از کلام این ایرادکننده معلوم می شود که بکلی از فهم مطالب مدونه در کتب فلسفه بی اطلاع است و گویا هضم مبانی دقیق در اعتقادات برای او خیلی مشکل، بلکه محال است؛ در کتاب و سنت دو دسته از روایات و آیات داریم که دسته ای ظاهر در تشبیه و برخی ظهور در تنزیه دارد و در آیات و روایات شواهدی بر جمع این دو دسته از آیات و روایات داریم. تنزیه و تشبیه صرف، هردو باطل است؛ چون تنزیه صرف موجب منعزل بودن حق از اشیا و موافق با قول یهود و معتزله است و تشبیه صرف هم غلط و با مبانی عقلیه و نقلیه مخالف است؛ تنزیه صرف منافق با احاطه قیومیه و ظهور حق در اقطار سماوات و ارض بوده و تشبیه صرف موجب تجسم و تحدید و

تجزیه و تقدر ذات قدوسی آیات حق است .

باید در معارف از سرچشمه و منبع علوم لدنیه ، علی بن ابی طالب - ارواحنا له الفداء - پیروی نمود که فرمود :

« داخل فی الاشیاء لابلمازجة وخارج عن الاشیاء لابلماينة »<sup>۱</sup> ، « داخل فی الاشیاء

لاکدخول شیء فی شیء وخارج عن الاشیاء لاکخروج شیء عن شیء »<sup>۲</sup>

در آیه شریفه :

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>۳</sup> وفي الماثور : « دان فی

علوه وعال فی دنوه . »<sup>۴</sup>

حقیقت مقدسه حق با تمام جهات خدایی خارج از اشیا نیست و با تمام جهات خدایی داخل در اشیا نمی باشد ، داخل است در اشیاست به حسب فعل ، و خارج از اشیاست به حسب ذات ؛ چون وجود صرف محیط ، محاط نمی شود و این معنی اجماعی همه حکما و عرفاست ؛ مرحوم فقیه متبحر شیخ محمدحسین کمپانی در تحفة الحکیم فرموده اند :

ولیس فی الشرکة من تشبیهه والظل لا یبلغ شـان ذیه<sup>۵</sup>

لذا صدر المتألّهین در اسفار فرموده است :

أما أنّ حقيقة الواجب غیر معلومة لأحد بالعلم الحصولی الصوري فهذا ممّا لاخلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء ... وأما أنّ حقیقته غیر معلومة لأحد علماً اکتناهیاً وإحاطیاً عقلياً أو حسياً فهذا أيضاً حقّ لا یعتبره شبهة ؛ إذ لیس للقوى العقلية أو الحسية التسلطُ علیه تعالی بالإحاطة والاکتناه ؛ فإنّ القاهرة والتسلط للعلّة بالقیاس إلى المعلول .<sup>۶</sup>

در وجه دوم گفته است :

۱ . ر . ک : ص ۱۸۴ ، پاورقی ( ۱ ) .

۲ . التوحید ، ص ۲۸۵ ، باب أنّه عزّوجلّ لا یعرف إلا به ، ح ۲ .

۳ . الحديد ( ۵۷ ) آیه ۳ .

۴ . البلد الأمين ، ص ۱۲۴ ؛ الدعوات ، ص ۹۴ ؛ مهج الدعوات و منهج العبادات ، ص ۵۷ .

۵ . تحفة الحکیم ، ص ۱۱ .

۶ . الحکمة المتعالیه ، ج ۱ ، ص ۱۱۳ و ۱۱۴ .

مشرَب قرآن عدم امکان توصیف و نهی از توصیف ذات حق است، مگر به آنچه خود توصیف کرده است و مشرب فلسفه، توصیف به مفاهیم و وجوه و روش عرفان، توصیف به کل صفات است.

جواب این حرف پرواضح است، همه حکما و عرفا اتفاق دارند که حقیقت مقدسه حق چون از سنخ مفاهیم و ماهیات نیست، بلکه وجود صرف و محض است - بوجه من الوجوه - قابل توصیف و تعریف نیست. تفصیل این بحث گذشت، و مفاهیمی را که ما در دست داریم و حکایت از حق می کند مفاهیم بدیهیه است که در کتاب و سنت هم به همان مفاهیم، حق را بیان می کند؛ مثل مفهوم وجود و حصول و کاین، یا حق را با صفات معرفی می کنیم؛ مثل مفهوم علم و قدرت و سایر اسمای حسنی و صفات علیا که مأثور از شرع است و آنچه را که حکما و عرفا برای حق تعالی اثبات یا نفی می کنند، همان است که در قرآن و روایات بیان شده است. بلکه گفته حکمای اسلامی و عرفا مأخوذ از آیات قرآنی است. به واسطه مشاهده در آیات آفاق و انفس و دیدن مظاهر علم و قدرت و اراده و سایر کمالات را که از منبع وجود سرچشمه می گیرد، استدلال نموده اند به ثبوت علم و قدرت و سمع و بصر در حق تعالی به نحو اعلی و اتم؛ مثل این که گفته اند: معطی وجود و علم و قدرت و سایر کمالات باید به نحو اعلی و اتم (بدون نقص) همه کمالات را واجد باشد، این کلمات بدون کمی و زیادتی از قرآن مأخوذ است.

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾<sup>۱</sup>

در نفی ماهیت از حق، شیخ و صدر المتألهین و دیگران گفته اند<sup>۲</sup>: این که ما می گوئیم: حق تعالی وجود صرف است و ماهیت ندارد، معنای این کلام آن است که اگر حق تعالی - به فرض محال - مثل ممکنات، حصول در اذهان پیدا نماید، وجود را از حاق ذاتش انتزاع می نماییم.

۱. الحجر (۱۵) آیه ۲۱.

۲. المبدأ والمعاد، ص ۱۷؛ شرح الإشارات، ج ۳، ص ۳۹ و ۵۸؛ شوارق الإلهام، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

رجوع شود به الهیات/اسفار<sup>۱</sup> در شرح خطبه<sup>۲</sup> مولی الموالی علیّه.

در بیان نتیجه سوم گفته است: «قرآن اثبات می کند عدم امکان معرفت ذات قدوس را در مرتبه کمال، فلسفه معرفت مبدأ را به وجوه و مفاهیم مدعی است.» همه حکما و عرفا- همان طوری که صدر المتألهین بیان نمود- در کتب خود به طور تفصیل اثبات کرده اند که حق تعالی چون وجود صرف است، به حسب علم حصولی و حضوری، معلوم و مشهود احدی واقع نمی شود. عرفا بالاتر رفته و گفته اند: مقام ذات چون وجود صرف است و بوجه من الوجوه تعین ندارد، غیب مطلق است و جمیع تعینات در مقام ذات، محو و موهوم است، حتی حقیقت محمدیه ﷺ که اختصاص به تجلی ذاتی دارد، از شهود ذات در مرتبه ذات محروم است و طلب ادراک ذات طلب محال است.

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست      آن قدر هست که بانک جرسی می آید  
همیشه حق، در حجب ادراک می شود.

و از این مطلب نتیجه چهارم هم باطل می شود، گفته است: «قرآن نهی از تفکر در ذات و امر به تفکر در آیات می نماید، فلسفه و عرفان کمال بشر را در تفکر در ذات می داند.»

این نسبت از اکاذیب و مجعولات است؛ برای آن که عرفا در مسفورات خود -متفقاً- تصریح کرده اند که صریح ذات حق قابل ادراک نیست؛ چون وجود محدود و مقید ممکن نیست محیط به وجود مطلق و محاط شود، روی این میزان حقیقت مطلقه حق را منزله از اتحاد و سریان در اشیا می دانند؛ شیخ عارف کامل، صدرالدین قونوی در مفتاح فرموده است:

«إنه تعالى واحد وحدة حقیقیة لا يتعقل في مقابلة كثرة»<sup>۳</sup>

در جای دیگر فرموده است:

۱. همان، ح ۶، ص ۱۳۶-۱۴۵.

۲. مراد خطبه اول نهج البلاغه است.

۳. مفتاح غیب الجمع والوجود ضمن مصباح الأنس، ص ۶۳.

إنَّه سبحانه من حيث اعتبار ذاته ووحدته المنبّهة عليها ونجّده عن المظاهر وعن الاوصاف  
المنضّافة إليه من حيث المظاهر وظهوره فيها، لا يدرك ولا ينعت ولا يوصف ولا يحاط.

(نه کسی زو نام دارد نه نشان) ولذلك قال اكمل الخلاق: «ما عرفناك حقّ معرفتك.»<sup>۱</sup>

و در جای دیگر تصریح کرده است: چون معرفت و شهود ذات محال است،  
حق تعالی از غایت رافت، بشر را از تفکر در ذات منع کرده است.<sup>۲</sup>

این نسبتی که معاصر به حکما و عرفا داده است صرف تهمت است، حمل بر  
صحت مطلب، آن است که وارد به مبانی نیست، بی میل هم نیست که اظهار علمیت  
کرده باشد. از بیانات مذکوره در این کتاب جواب این اشکالات خوب واضح  
می شود. کلّ مسیر لما خلّق له.

### تفریع

چون حقیقت وجود که عین هویت حق تعالی است، به حسب ذات، مطلق و  
عاری از جمیع قیود، حتی از قید اطلاق و واحد به وحدت حقّه اطلاقیه است، و این  
وحدت مثل وجود، ذاتی برای هویت وجود است، وجودی عاری و مبرا از جمیع  
انحای ترکیب است؛ نه ترکیب خارجی دارد و نه ترکیب عقلی (هو بسیط من جمیع  
الجهات غاية البساطة).

و چون اطلاق این حقیقت، تام و تمام است، به حسب ذات تقیید بر نمی دارد و از  
این جهت تجلی هم ندارد؛ چون تجلی در ذات - بماهی ذات - مستلزم تعین و تقیید  
است؛ در این مرتبه متصف به جاعلیت و فاعلیت و تجرد و سایر نعوت جمالیّه و  
جلالیّه نمی باشد؛ جمیع مظاهر وجودیه، صور تعینات اسمائیه و تجلیات ذات او  
هستند، پس در این مرتبه معیت با وجودی ندارد.

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست      آن قدر هست که بانک جرسی می آید

از آن جایی که اطلاق، ذاتی او است، معیت قیومیه با هر شیئی دارد و اشیای

۱. همان، ص ۶۴.

۲. همان، ص ۹۸.

خارجیه، تعینات و تجلیات علمی حقند؛ علم او به کلی، کلی و به جزئی، جزئی و به هر شیئی علی ماهو علیه می باشد و علم او به جمیع اشیا ازلی التعلق است.

### لطيفة ملکوتية

چون مقام وحدت و احدیت ذات حق از احاطه حدود و جهات بیرون است و کسی را در آن جا راهی نیست، حتی مقربان درگاه ربوبی از آن مشهد بهره ای ندارند، مقربان درگاهش به گفتار «ماعرفناك حق معرفتك»<sup>۱</sup> مترنمند:

خرابات نیست بی حد و نهایت      نه آغازش کسی دیده نه غایت  
در مقام ذات مقدس حق که حقیقت صرفه و بحته وجود است، جمیع کثرات  
محو است «الحقیقة صحو المعلوم ومحو الموهوم»<sup>۲</sup> به جهت تمامی ذات و کمال اطلاق  
اشاره حسیه و عقلیه هم بر نمی دارد.

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| نه اشارت می پذیرد نه عیان    | نه کسی زو نام دارد نه نشان    |
| قسم خلق از وی خیالی بیش نیست | زان خبر دادن محالی بیش نیست   |
| اگر صد سال دروی می شتابی     | نه خود را و نه کس را باز یابی |

وقیل:

|                           |                                             |
|---------------------------|---------------------------------------------|
| در قلندر خانه توحید عشق   | کعبه و مسجد، کُنُشت <sup>۳</sup> و دیر نیست |
| در خرابات فنا از نیک و بد | کو نشان آن جا ز شر و خیر نیست               |

مقام ذات، مقام لاتعینی است.

|                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| گروهی اندر او بی پای و بی سر | همه، نه مؤمن و نه نیز کافر |
|------------------------------|----------------------------|

۱. بحار الأنوار، ج ۶۸، ص ۲۳، ذیل حدیث ۱؛ همان، ج ۶۶، ص ۲۹۲، ذیل حدیث ۲۳.

۲. جزئی از حدیث «حقیقت» از امیر المؤمنین (علیه السلام) است. ر. ک: جامع الأسرار، ص ۲۷ و ۱۸۰؛ مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱؛ مجموعه رسائل و مصنفات عبدالرزاق کاشانی، رساله ۱۵ شرح حدیث الحقیقه، ص ۶۳۹-۶۴۵.

۳. کُنُشت (با ضم و کسر کاف و سکون نون) به معنی «آتشکده، معبد یهودیان» است. ر. ک: علی اکبر دهخدا، لغت نامه.

## فصل دهم

### در بیان قول فهلویون

از مجموع آنچه ذکر کردیم ملخص مراد اهل توحید (کملین از عرفا و محققین از اولیا) به دست آمد و چون این قول مبتنی بر وحدت شخصیه وجود است و برخلاف گفته فهلویون، تشکیک در مظاهر وجودات است نه در مراتب، و مختار نگارنده در بین اقوال همین قول سدید است؛ لذا به طور مختصر قول فهلویون را بیان می‌کنم و بعد به طور اختصار قول حق نیز بیان می‌شود، اگرچه از کلمات مذکوره، بر دانشمند محقق برتری این قول بر سایر اقوال مذکوره در وجود معلوم و مشهود شد، ولی برای زیادت توضیح می‌گوییم:

حاصل قول فهلویون این بود که وجود حقیقت واحده و دارای مراتب مختلفه مقوله بالتشکیک است و مراتب وجودیه از عقل اول تا هیولای اولی متصل به یکدیگر و فرق بین افراد وجود در مراتب به شدت و ضعف و غنی و فقر و سایر انحای تشکیکی می‌باشد، و این حقیقت یک مرتبه ای دارد که آن مرتبه عبارت از حقیقت وجود بشرط لای از جمیع تعینات ماهویه است که وجود صرف و هستی بحت و بسیط و عاری از جمیع انحای ترکیب باشد، آن مرتبه\* تام و فوق التمام و فوق

---

\* قال القیصری: «الوجود لیس بجوهر ولا عرض؛ لما مر، وکلّ ما هو ممکن فهو إما جوهر أو عرض، ینتج أنّ الوجود لیس بممكن، فتعین ان یکون واجباً. وایضاً الوجود لاحقیقه له زائده علی نفسه، وإلا یکون کبائی

مالایتناهی بما لایتناهی شدة و عدة و مدة، حق اول است و سایر موجودات - از عقول طولیه، عَرَضیه، نفوس ناطقه، وجودات برزخیه و موجودات مادیه علی اختلاف المراتب - معالیل حق تعالی هستند.

قایلان به این قول تصریح کرده اند به این که وحدت حقیقت وجود، وحدت اطلاقی و وحدت اطلاقیه، وحدت خارجیۀ مساوق با وحدت شخصیۀ است، مع ذلک یک مرتبۀ از این حقیقت واجب است و بقیۀ مراتب محدود به حدود ماهویه هستند که سلاسل ممکنات و انبیاات جایزات را تشکیل و ترتیب می دهند.

و این که فرموده اند: اصل الحقیقه واحد است یک مرتبۀ آن واجب و بقیۀ مراتب، مراتب ممکنات است، ناچار باید اصل الحقیقه رفیع الدرجات و صاحب عَرَضِ عریض باشد که یک مرتبۀ آن واجب و بقیۀ مراتب ممکنات باشند؛ روی این بیان باید اصل الحقیقه اوسع از مرتبۀ واجبی بوده و ممکنات و وجوب و امکان از تعینات آن اصل واحد و سنخ فارد بوده باشد؛ تصریح کرده اند که اصل حقیقت وجود دارای وحدت اطلاقی است و وحدت اطلاقی مساوق با وحدت شخصیۀ می باشد و با متکثرات تنافی ندارد؛ نظیر نفس ناطقه انسانی با آن که واحد شخصی است، معذلک در مراتب متکثره ظهور دارد، این ظهور قاذح در وحدتش نمی باشد، با عاقله، عاقله و با متخیله، متخیله است و هکذا با واهمه و سایر قوای ظاهریه و باطنیه.

→

الموجودات فی تحقیقه بالوجود ویتسلسل، فکلّ ما هو كذلك وهو واجب بذاته. <sup>(۱)</sup>

أقول: مراده من هذه العبارات أنّ حقيقة الوجود فی نفسها من دون إضافتها إلى شيء خارج عن نسخها، لا یتصف بالجوهرية والعرضية؛ الجوهرية والعرضية من شؤون الماهیات ونفس حقيقة الوجود فی اتصافها بالوجود والوجوب لا یتحتاج إلى حقيقة أخرى، بل هي فی نفسها واجبة الوجود بالضرورة الازلیة؛ قال بعض الاکابر - رحمه الله تعالى -: کلّ ما هو غیر الوجود یتحتاج إليه من حیث وجوده وتحقیقه والوجود بما هو وجود، لا یتحتاج إلى شيء فهو غنی فی وجوده عن غیره وکلّ ما هو غنی فی وجوده عن غیره فهو واجب بذاته.

پس نتیجه این قول این می شود که اصل الحقیقه واحد است، در مرتبه ذات، تعینی ندارد و اول تعین او تعین وجوبی است و سایر تعینات ممکناتند. این مطلب به طور مختصر بیان شد و به طور تفصیل در استدلال به وحدت شخصیه، وجود گفته می شود.

## در حقیقت وجود حق تعالی

بین کمترین از عرفا اختلاف است<sup>۱</sup> که آیا وجود حق تعالی و هویت واجب، وجود  
لابشرط است که عبارت از وجود مطلق عاری از قید اطلاق باشد؟  
مراد از لابشرط، نفس طبیعت وجود بما هی است؛ یعنی حقیقت صرفه  
وجود بدون اعتبار تجرید و تخلیط و این حقیقت نه کثرت دارد و نه ترکیب و نه صفت  
و نه نعت و تعبیر نموده اند از او به مقام «لا اسم له ولا رسم له ولا نسبة ولا حکم، بل  
وجود بحت و غیب مجهول و کنز مخفی و عنقاء مغرب» و قولنا: «إِنَّهُ موجود، هو  
للتفهیم، لا أَنَّ ذلک اسم حقیقی له، بلکه اسم او عین صفت او و صفتش عین ذات  
است. منشأ کمال او نفس حقیقت وجود می باشد که قایم به ذات متشخص به نفس  
است.

و یا آن که حقیقت واجبیه وجود مأخوذ بشرط لا است؛ یعنی بشرط عدم اشیا و  
بشرط عدم تعینات امکانیه که از او به مرتبه احدیت و غیب اول و تعین اول تعبیر  
نموده اند؟

قایلین به قول اول حقیقت وجود را اوسع از این مرتبه دانسته اند و این مرتبه را اول  
تجلی حق دانسته و گفته اند: اول تعینی که حقیقت وجود به خود می گیرد همین تعین

---

۱. جهت اطلاع از اختلاف عرفا در مقام رجوع شود به مصادری که در پاورقی (۱) در ص ۳۰ همین کتاب  
ذکر شده است.

است؛ محققان از عرفا و اولیا قول اول را اختیار کرده اند و بعضی دیگر از مشایخ بر قول ثانی هستند، ولی همان طوری که قایلان به قول اول حقیقت واجب را منزّه از حدوث و جهات ترکیب و تعینات امکانیه دانسته اند، فریق ثانی هم همین جهت را مراعات فرموده اند و حق را در مقام ذات منزّه از اتحاد با اشیا و ماهیات می دانند و تجلی حق به اشیا را - مثل فرقه اول - همان ظهور فعلی و تجلی فعلی و سریان حق را در اشیا، سریان فعلی می دانند و بالجمله ماهو من صقع الحق را وجود منبسط و وجود عام و نفس رحمانی و حق مخلوق به و هویت ساریه و فیض اطلاقی و المشیة والإرادة العنائیة و غیر اینها از القاب شامخه دانسته اند.

بعد از معلوم شدن این مطلب می گوئیم: حیثیت بر دو قسم است: حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه. تقییدیه عبارت از حیثیتی است که مکرّر ذات موضوع باشد. و حیثیت تعلیلیه عبارت از امری خارج از ذات موضوع است؛ مثل این که بنا بر اصالت وجود، ماهیت که امر اعتباری و به تبع وجود موجود است، می گویند: در انتزاع موجودیت از ماهیت، وجود حیثیت تقییدیه است؛ یعنی ماهیت بالذات موجود نیست و به تبع وجود موجود است، در این مقام وصف موجودیت برای ماهیت وصف به حال متعلق ماهیت است که وجود باشد.

حیثیت تقییدیه مکرّر ذات موضوع و امری داخل در ذات موضوع است و موضوع که عبارت از ماهیت است، فردی بالذات غیر از وجود ندارد؛ پس انتزاع موجودیت از ماهیت احتیاج به ضم ضمیمه و تقیید ماهیت به امری غیر ذات خودش دارد و لو به حسب اعتبار عقلی و اگر آن غیر در مقابل ماهیت، خارجیت داشته باشد که به دو وجود موجود باشند، حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض نمی باشد، یا واسطه نیست یا آن که واسطه در ثبوت است.

حیثیت تعلیلیه امری خارج از ذات موضوع است؛ مثل وجود واجبی نسبت به اشیا که اگر ما بخواهیم انتزاع وجود از وجود امکانی بکنیم، باید اول ملاحظه کنیم علت آن شیء را که مقوم و حقیقت وجود امکانی باشد.

قسم دیگر از حیثیت، حیثیت اطلاقیه است که وصف ماهیت است (الماهیة من

حیث هی هی لیست إلهی)، این حیثیت نه حیثیت تقییدیه و نه تعلیلیه است.

بعد از وضوح این مطلب می‌گوییم: مصداق بالذات و حقیقی هر مفهومی از مفاهیم، آن است که منشأ انتزاع و محکمی<sup>۱۱</sup> عنه آن مفهوم - بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات و جهتی از جهات - باشد؛ اگر غیر از این باشد مصداق، مصداق بالذات برای مفهوم نخواهد شد.

انتزاع مفهوم وجود از طبیعت وجود بما هی و حقیقت وجود صرف، به همین نحو است که ما در انتزاع وجود از حقیقت و حاقّ وجود احتیاج به ملاحظه جهتی از جهات و حیثیتی از حیثیات نداریم، و چون اصل الحقیقه واحد است و تکرر ندارد و محدود به حدی نیست و صرف الوجود است و «صرف الشیء لایتثنی ولا یتکرّر»، حمل مفهوم وجود بر او به نحو ضرورت ازلیه می‌باشد؛ روی این میزان فرض اصل الحقیقه فرض وجوب وجود است - بدون ملاحظه جهتی از جهات - و اتصاف اصل الحقیقه به وجوب و امکان، تعیین این اصل الحقیقه است، و اصل الحقیقه تمام حقیقت حق است؛ باید تمام هویت حق، حقیقتی باشد که در انتزاع وجود احتیاج به اعتبار هیچ چیز و رای ذات او نداشته باشیم، ولو به این نحو که بگوییم: وجود به اعتبار عدم تعینی از تعینات امکانیه، حق تعالی و تمام هویت واجب الوجود است.

پس از این بیانات ظاهر می‌شود که طبیعت صرفه وجود در انتزاع موجودیت از او احتیاج به ضم ضمیمه و اعتبار حیثیتی از حیثیات ندارد، به خلاف ماهیت امکانیه، و وجود امکانی وجود عام منبسط که ظهور این طبیعت می‌باشد، به وجهی عین حق و به وجهی غیر حق است، به وجه غیریت مصحح احکام کثرت و بعث و ارسال رسل و انزال کتب و به اعتبار وحدت مصحح وحدت فعل و توحید افعالی می‌باشد.

از این بیانات ظاهر شد که قول حق همان قول کمّلین از عرفاست که فرموده اند: «حقیقت وجود واحد به وحدت شخصیه است»؛ وجود حقیقی به این معنی که ذکر شد حق تعالی می‌باشد و بس، بقیه موجودات نسب و ظهور و شؤونات و تجلی آن یک اصلند.

عالم به خروش لایله اِلاهوست  
غافل به گمان که دشمن است او یا دوست  
دریا به خیال خویش موجی دارد  
خس پندارد که این کشاکش از اوست

### تتمیم

مسأله وحدت حقیقت وجود منوط به بیان اموری است:

امر اول: حقیقت حقه حق - جلّ شأنه العزیز - عبارت از وجودی محض است که در مرتبه ذات، غنی از کافه اشیا است، از اودر کلمات محققین چنین تعبیر شده است:

فهو وجود محض فحسب بحيث لا یعتبر فیہ کثرة ولا ترکیب ولا صفة ولا نعت ولا اختلاف فیہ، لا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حکم، بل وجود بحت.<sup>۱</sup>

معنای وجود بحت، وجود صرف مطلق عاری از کلیه قیود حتی از قید اطلاق است و مراد از کلمه «لا اختلاف فیہ» آن است که هیچ قیدی از قیود ندارد؛ چون قیود منبع اختلافات است و قید منافی با اطلاق ذاتی می باشد.

امر ثانی: حق تعالی واحد به وحدت حقه حقیقیه انبساطیه است که موجب کلیه کثرات است (بوحدتها دامت کل کثرة)، توحید به اصطلاح اهل الله، علم به تفرید وجود محض است، به نحوی که جمیع کثرات منطوی در آن وحدت باشد و معنای این کلام احاطه قیومیه حق اول بر جمیع کاینات است؛ لایشذ عن حیطة وجوده شیء، ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾.<sup>۲</sup>

وحدت بر سه قسم است:

۱. ذاتیه.
۲. وصفیه.
۳. فعلیه.

۱. مصباح الأئس، ص ۵۲.

۲. طه (۲۰) آیه ۱۱۱.

وحدت ذاتیه عبارت از اعتبار وحدت - بماهی - می باشد، این وحدت مغایر با احدیت نیست، بلکه عین احدیت است و مراد اهل عرفان از احدیت ذاتیه همان معناست و این وحدت ساری در جمیع اشیای ممکنه است.

وحدت وصفیه عبارت از وحدتی است که وصف برای واحد باشد و به این وحدت، وحدت نسبی و اضافی و اعتباری هم اطلاق شده است، همین وحدت است که اضافه می شود به حق تعالی از حیث اسمِ اَلله، چون اسمِ اَلله؛ متحد و مجمع جمیع صفات است؛ اَلله به اصطلاح اهل توحید وضع شده است برای حقیقت صرف وجود به اعتبار صفات جلالیه و جمالیه از علم و قدرت و اراده و جمیع اسمای حسنی و این وحدت مرجع جمیع کثرات و با کثرت سازگار است و تقابل ندارد.

وحدت فعلیه عبارت است از واحدی که ظهور و تجلی او توقف بر شرایط یا شرطی دارد و از آن جایی که جمیع شرایط و اسباب و علل از تعینات حقند، و از آن جایی که به حق ارتباط دارند، واحدند، به حکم ﴿مَا رَمِيتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾<sup>۱</sup> و به مقتضای کریمه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾<sup>۲</sup> و ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾<sup>۳</sup> و کلمه شریفه ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>۴</sup> رجوع می نماید این وحدت به وحدت اسمایی و وصفی که در واقع این وحدت از شؤونات وحدت صفتی و وحدت صفتی ظهور وحدت ذاتی و وحدت ذاتی ساری در همه اشیاست، و هر شیئی به حسب ذات از وجه خاص مظهر وحدت حقیقی او می باشد؛ ﴿مَنْ دَابَّةٌ إِلَّا هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾<sup>۵</sup>.

امر ثالث: وحدت به تقسیم دیگر منقسم می شود به وحدت حقیقیه و وحدت

عددیّه.

۱. الأنفال (۸) آیه ۱۷.

۲. الفتح (۴۸) آیه ۱۰.

۳. التوبة (۹) آیه ۱۴.

۴. الفتح (۴۸) آیه ۱۰.

۵. هود (۱۱) آیه ۵۶.

وحدت حقیقیه وحدتی را گویند که به حسب تعقل و وجود خارجی توقف بر مقابله با کثرت نداشته باشد (کون الواحد واحداً لنفسه، بدون ملاحظه جهتی از جهات از قبیل وصف و حکم).

وحدت عددیه برخلاف وحدت حقیقیه شأن او اظهار عدد و عادت است. وحدت عددیه منقسم می شود به وحدت جنسیه، نوعیه، شخصی، مشابَهت، موازات، مطابقت و غیر اینها، ولی منشأ تمامی این وحدات، وحدت ذاتیه است به جهت عموم سریان او در تمامی اشیا.

بعد از تبیین این مطالب می گوئیم: مراد محققین از وحدت حق تعالی، وحدت حقه حقیقیه است که تعقل او توقف به تعقل ضدّ و ندّ و مقابل ندارد؛ یعنی نه به حسب وجود خارجی توقف بر غیر دارد و نه به حسب تصور علمی و تعقل ذهنی محتاج به تصور غیر است و منشأ احدیت ذات و صفات و افعال حق همین وحدت است و در همین وحدت است سرّ قول حق تعالی: ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾<sup>۱</sup>.

احدیت، مقام سقوط کافه اعتبارات است؛ و احدیت مقام ظهور ذات در ملابس اسما و صفات است، متعلق احدیت بطون ذات است؛ چون تجلی در احدیت بماهی احدیت محال است، متعلق واحدیت اعتبار اندراج نسب و تعینات غیرمتناهی در اول رتبه ذات و ظهور تفصیلی تعینات در مرتبه متأخره است و از آن جایی که در این دو مرتبه، کثرت حقیقی بالفعل منتفی می باشد، فرق بین دو مرتبه بالا اعتبار است و منشأ تعین واحدیت، همان تعین علمی ابهامی (رؤیة المفصل مجمل) در احدیت است و رؤیة المجمل مفصلاً ناشی از احدیت بوده و فرق اعتباری است؛ علم حق به تعینات اسمائیه و صفاتی و اعیان ثابته امکانیه و ظهور خارجی اشیا به وجود خاص خود، منتشراً از احدیت است؛ لذا وجود منبسط بالذات مرتبط به احدیت و بالعرض به واحدیت است و فرق بین فیض اقدس و فیض مقدس بالا اعتبار است.

محقق عارف، قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم می فرماید:

حقیقه الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الاحدية المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها وتسمى جمع الجمع وحقیقه الحقایق والعماء أيضاً. وإذا أخذت بشرط شيء، فإمّا أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئها، المسماة بالاسماء والصفات، فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع.<sup>۱</sup>

مقام احدیت را تجلی اول و جمع وجود و تعین اول و قابل اول و مقام اول و ادنی و تمام حقیقت انسان کامل مکمل محمدی، و مقام واحدیت را الوهیت و مقام قاب قوسین دانسته اند، این تعین بعد از تعین اول و جامع بین طرف وحدت و کثرت و اجمال و تفصیل است، این تعین به اعتبار این که آجلی الظهورات و مرجع کافه تعینات است، تعین قابل الوهیت و تجلی حق به اسم الله به اعتبار ثبوت جمع معانی از کلیات و جزئیات و اصول و فروع می باشد، بعضی از آن تعبیر نموده اند به عالم معانی به اعتبار این که این تعین تفصیلی و ظهوری، برزخ بین وحدت و کثرت است به اعتبار اضافه او به حق، و اعیان خارجی که ظهور حق در خارج در ملابس اعیان است به واسطه همین تعین است، چون این تعین واسطه و حایل بین سمای اطلاق و ارض تقید است، از آن تعبیر به حضرت عمائیة نموده اند.

عماء را محققان هم به مرتبه احدیت اطلاق نموده اند و هم به مقام واحدیت و بین این دو قول تنافی نیست؛ چون عماء عبارت از غیم و ابر رقیق است، اطلاق به احدیت کرده اند به اعتبار این که تعین اول همان تعین احدی است، این تعین بین سمای اطلاق و کثرات که مقام احدیت باشد، حایل است و ظهور وجود از سمای اطلاق به ارض تقید امکان ندارد مگر به واسطه حایلی، آن حایل به اعتباری احدیت و به اعتباری واحدیت است و گفتیم: منشأ واحدیت احدیت است، وجود منبسط که فعل حق باشد، بالذات مرتبط به فیض اقدس و بالعرض مرتبط به فیض مقدس است، چون در این مقام ظهور و تجلی مندمج است و مفاض و مفیض و مستفیض تعین تام

ندارند، فیض را فیض اقدس نامیده اند؛ برای آن که غیر از مفیض و مستفیض نیست؛  
 أي أقدس من أن يكون المفاض غیر المفیض والمستفیض .

امر رابع: حقیقت حق - جلّت عظمته - به اعتبار مقام ذات که جمیع اوصاف در او  
 مستهلک است، مطمع ادراک هیچ موجودی نمی باشد؛ چون آخرین سیر انسانی مقام  
 تعین اول و مقام احدیت است و مرتبه ذات بوجه من الوجوه تعین ندارد، حق از این  
 جهت در سمای عزت و مجرد از جمیع مظاهر و شؤونات و تجلیات است و جمیع  
 مراتب تعینات از احدیت، واحدیت، جبروت، ملکوت، ناسوت و برازخ،  
 مستهلک و مستجنّ در غیب ذاتند؛ لذا از آن مقام به کنز مخفی تعبیر شده است.

وجودی عاری از قید مظاهر      به نور خویشدن در خویش ظاهر

نه با آئینه رویش در میانه      نه زلفش را کشیده دست شانه

پس آنچه را که سالک در هر مرتبه ای از حق تعالی ادراک نماید، حق را در ملابس  
 ماهیات و اعیان ثابته و تعینات مشاهده نموده است، صریح ذات از ادراک ابا دارد؛  
 لکثرة ظهوره وإحاطة نوره علی جمیع الاشياء .

عناشکار کس نشود، دام بازگیر

امر خامس: حقیقت حق تعالی - همان طوری که کراراً در این وجیزه ذکر شد -  
 واحد من جمیع الجهات والاعتبارات والحيثیات است، و تجلی فعلی او به مقتضای  
 وحدت ذات، باید - بحسب نفسه - عاری از جمیع قیود و اعتبارات و اضافات ماهویه  
 و به حسب اصل حقیقت به اعتبار عینیت فعل با فاعل از وجهی، باید بالذات محدود  
 به حدود ماهوی نباشد؛ این معنی فقط منطبق بر وجود منبسط و وجود عام و مطلق و  
 کلی است؛ البته از قید اطلاق عاری نخواهد بود و اطلاق قید او است؛ چه سریان و  
 ظهور و اتحاد او با مظاهر و اعیان ثابته امکانیه لازم و واجب و به یک اعتبار ملحوظ  
 است، حکمای عظام به حکم قاعده مبرهنه و مسلمة نزد ارباب تحقیق و تدقیق  
 «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، صادر اول را عقل اول می دانند، ولی عرفا و عده ای  
 از محققین متألهین آن واحد را وجود منبسط دانسته اند، و بعضی بین این دو قول  
 جمع کرده اند.

اول تعینی که وجود منبسط و تجلی ساری ورق منشور والنور المرشوش به حکم «خلق الله الخلق في الظلمة ثم رش عليهم من نوره»<sup>۱</sup> پیدا می نماید همان عقل اول است، عقل اول به حسب عین ثابت، اول قابلی است که متلون به لون وجود و ظهور می گردد، از امیرمؤمنان شاهنشاه اولیا نقل شده است که «الحقیقة نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره»<sup>۲</sup>؛ نور وجود منبسط و هیاکل توحید عقول مجرده اند.

وجود منبسط عارض بر ممکنات و ماهیات، متغایر با وجود حق نمی باشد مگر به اعتبار قیود و نسب و حدود و نعوتی که به واسطه ظهور در ماهیات پیدا می نماید و به تعدد و تکثر وحدت و کثرت ماهیات، متکثر می شود و به لون زجاجات اعیان و مظاهر متلون می شود، این فیض مقدس - همان طوری که ذکر شد - به اعتبار انتساب و ارتباطش به حق، عین حق است؛ چون رابط محض و عین ربط به حق تعالی است، فانی در حق و برگشتش به ذات حق است، و جهت خلقی همان ماهیاتند که با قطع نظر از تجلیات حق، در خفا و کمون محضند، بلکه اباطیل و توهم صرفند؛ «الا کل شیء ما خلا الله باطل» وقتی که حضرت رسول این کلمه را استماع نمودند، فرمودند: «أصدق شعر قالته العرب»<sup>۳</sup> و قیل: طرب نفس رسول الله طرباً قدسیاً و اهتزازاً علویاً<sup>۴</sup> وقال: «العیش عیش الآخرة»<sup>۵</sup>.

۱. مسند أحمد بن حنبل، ج ۲، ص ۶۳۴، مسند عبدالله بن عمرو بن العاص، ح ۶۸۷۱؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۳۰؛ إتحاف السادة المتقین، ج ۱، ص ۵۲۱؛ همان، ج ۱۱، ص ۴۹۱؛ مجمع الزوائد، ج ۷، ص ۱۹۳؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۶، ص ۶۴ و ۵۲۲؛ همان، ج ۷، ص ۶۳.  
۲. ر. ک: ص ۱۹۸، پاورقی (۲).

۳. سنن الترمذی، ج ۴، ص ۲۱۸، باب ۱۰۳ از أبواب الاستیذان والآداب، ح ۳۰۰۷؛ صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۶۸، ۱۷۶۹، کتاب الشعر، ح ۲-۶؛ صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۳۹۵، باب ۵۶ از باب آیام الجاهلیة، ح ۳۶۲۸.

۴. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۸۹.

۵. مسند أحمد بن حنبل، ج ۴، ص ۲۳۷، مسند أنس بن مالک، ح ۱۲۱۷۹؛ همان، ج ۸، ص ۴۳۹، مسند الأنصار، ح ۲۲۸۷.

### تفریع: سبب ظهور اشیا

کثرات موجوده در دار وجود - همان طوری که قبلاً تقریر کردیم - به نحو وحدت در کثرت، مندمج و مستجنّ در غیب هویت حق واحدیت وجود و حقیقه الحقایق و الكنز المخفی می باشند، در آن موطن کثرت - بوجه من الوجوه - راه ندارد، حتی تمایز و تکاثر اسمایی و صفاتی و علمی هم نیست، فضلاً از تكثر و تعین و امتیاز خارجی، ولی به حکم «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان أعرف»<sup>۱</sup> تجلی و ظهوری نمود که آن تجلی و ظهور، منشأ پیدایش تكثر و امتیاز علمی در مرتبه اسماء و صفات شد و ظهور اعیان ثابته در این مرتبه به تبعیت اسماء و صفات است، به این معنی اعیان ثابته وجودات خاصه علمیه هستند که در غیب ذات مستجنّ و مخفی بوده اند، این مرتبه را محققان «کمال جلاء» نامیده اند؛ چون هر اسمی از اسماء، استدعای مظهری را می نماید و هر عین ثابتی به لسان استعداد، طلب ظهور و وجود خاص خارجی را دارد؛ حق تعالی در ملابس اعیان ثابته و ماهیت امکانیه تجلی نمود و ماهیات به وجودات خاصه تفصیلیه خود موجود شدند، از این ظهور و تجلی تعبیر به «کمال استجلاء» نموده اند.

برخی گفته اند: کمال جلاء عبارت از ظهور حق در خارج در مظهری از مظاهر است و کمال استجلاء عبارت از ظهور حق در خارج از مشکات ولایت کلیه انسان کامل محمدی و اوصیای محمدیین است؛ حقیقت محمدیه به حسب ظهور در جمیع مراتب امکانیه خلقیه و انتهای سیر اوتا مقام قاب قوسین و فنایش در احدیت، اتم مظاهر است.

چو آدم را فرستادیم بیرون      جمال خویش در صحرا نهادیم

\*\*\*

تا تماشای وصال خود کند      نور خود در دیده بینا نهاد  
بر مثال خویشتن حرفی نوشت      نام آن حرف، آدم و حوا نهاد

۱. حدیث مشهور است ولی در جوامع روانی نیست و سیوطی از اخبار موضوعه می داند. ر. ک: الدر المنشرة، ص ۲۲۷؛ الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۹۳، باب ۱۹۸، فصل اول.

پس رؤیت حق، خویش را در ملابس اعیان خارجیّه غیر انسان کامل به واسطه فقدان قابلیت عین ثابت غیر انسان کامل برای مظهریت تام، کمال جلاست، ولی تجلی و ظهور در مظهر تام انسان کامل مکمل محمدی، کمال استجلاست.

نظری کرد ببیند به جهان قامت خویش

خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد

پس ظهور و بروز اعیان ثابته و ماهیات امکانیه به تجلی اقدس حق در حضرت علم، و ظهور و بروز و تعین خارجی در مرتبه عین به فیض مقدس، همان ایجاد حق تعالی است؛ بزرگان اهل معرفت فرموده اند:

الممكن ستر الواجب والواجب سرّه، والواجب ستر الممكن والممكن سرّه، العالم غیب لم يظهر قطّ، والحق تعالی ظاهر ماغاب قطّ، والناس في هذه المسألة على عكس الصواب.

مرحوم علامه حاج شیخ محمد حسین اصفهانی که از مراجع بزرگ تشیع بوده است، فرموده:

|                         |                          |
|-------------------------|--------------------------|
| فالحق موجود على الحقيقة | لا غیره في هذه الطريقة   |
| وفعله وهو تجلی نوره     | تشأن الظاهر في ظهوره     |
| لأنه تشأن الذات بما     | يقابل الوجود عند الحكماء |
| وهذه حقيقة التوحيد      | قرة عين المعارف الوحيد*  |

\*\*\*

چندین هزار ذره سراسیمه می دوند در آفتاب و غافل از آن کآفتاب چیست

### توضیح و تنقیح

بساطت صرفه واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات و تنزه ذات مقدس حق اول - جلّ جلاله - از جمیع حدود ماهویه، به حکم قاعده مبرهنه «الواحد لا یصدر

عنه إلا الواحد» و کریمه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»<sup>۱</sup> اقتضا می نماید که فعل و اثر بالذات او از جمیع حدود عدمیه مبراً و منزّه و به حسب ذات از جهت حرکت و تقدّر و تجدد معرّاً باشد، مگر آن حدی که لازمهٔ مجعولیت و معلولیت است؛ چه معلول بالذات در رتبهٔ علت بالذات موجود نخواهد شد و تکافؤ در رتبه، منافی با علیت و معلولیت است، به واسطهٔ مناسبت تامهٔ جاعل بالذات و سنخیت ذاتیهٔ علت بالذات با معلول و مجعول بالذات، وجود منبسط که فعل اطلاقی حق اول است، از جمیع حدود ماهویه و عدمیه، بری و واجد جمیع کمالات و فعلیات وجودات محدودهٔ امکانیه به نحو بساطت و سذاجت می باشد. نسبت این فعل و تجلی اعلی و ارفع حق به ممکنات نسبت مطلق با مقید است، از آن جایی که اطلاق در این مقام همان اطلاق و احاطه و سریان خارجی است، وجودات مقیدهٔ امکانیه از ظهورات و تجلیات این وجود مطلقند که به حسب ذات بسیط و منزّه از حدودند. وعن بعض الأعیان\*:

«والربط في مرحلة الشهود عین ظهور واجب الوجود».

این همه نقش می و عکس مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

و این وجود عام امکانی و فیض مقدس از آن جایی که مجعول بالذات حق است، عین الربط و جهت ذاتش نفس التعلق به مبدأ المبادی و علة العلل می باشد، کالمعنی الحرفی، لحاظ استقلال در او محال است و جمیع اطوار و شؤونات وجودیه در سلسلهٔ طولیه و عرضیهٔ قوس صعود و نزول از ظهورات و تجلیات این وجودند و این وجود که فعل اطلاقی حق باشد، به این اعتبار بعینه - جهت ربط اشیا به مبدأ اعلی است و چون اطلاق و سریان، ذاتی این وجود است، عین مقیدات است و مقیدات در مرتبهٔ او نیستند؛ چون مقید تقوم به مطلق دارد دون العکس.

این است سرّ قول محققان که فرموده اند: احاطهٔ حق به اشیا، احاطهٔ قیومیه و احاطهٔ وجود عام و مطلق، احاطهٔ سریانیه است؛ روی این میزان مبدئیتی که وجود

۱. الإسراء (۱۷) آیه ۸۴.

\*. وهو الشيخ الفقيه العارف، آية الله الشيخ محمد حسين اصفهاني قدّس سرّه؛ تحفة الحکیم، ص ۷۲.

منبسط نسبت به اشیا دارد، چون این وجود رابط بین حق و اشیا است - کالمعنی الحرفی - و عدم استقلال در تخوم ذات او مأخوذ است، بعینه مبدئیت حق نسبت به وجودات مقیده است و چون احاطه حق، احاطه قیومیه است، از حدود ماهویه و نقایص امکانیه و اتصاف به نقایص و شرور مبرا است؛ چون آن جهت که به حق ارتباط دارد، همان جهت اطلاقی و سعی وجود فعل حق است؛ نه جهت حدود و نقایص ماهویه؛ لذا فرموده است: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾<sup>۱</sup> و چون جمیع این مراتب و حدود به اعتباری منظوی و فانی در فعل اطلاقی حقتند، صحیح است که گفته شود: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾<sup>۲</sup> و چون حول و قوه در وجودات امکانیه از جانب حق است و حق تعالی به نفس ذات قیوم اشیاست و جهت ربوبیت به اعتبار اطلاق فعل و استیعاب مادون، غلبه بر جهت عبودیت و خلقت دارد، این جهات مذکوره چون از اطوار و ظهورات همان معنای فعل اطلاقی حقتند، صحیح است که گفته شود: ﴿مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾<sup>۳</sup>؛ لذا از مصدر ولایت کلیه معصوم صادر شده است، این کلمه حکمیۀ تامه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین»<sup>۴</sup>.

۱. النساء (۴) آیه ۷۹.

۲. النساء (۴) آیه ۷۸.

۳. الأنفال (۸) آیه ۱۷.

۴. التوحید، ص ۳۶۲، باب نفی الجبر و التفویض، ح ۸؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، باب الجبر و القدر و الأمر بین الأمرین، ح ۱۳؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴، باب ۱۱، ح ۱۷.

## در مظاهر متجلی از حق

وجود منبسط و نفس رحمانی و حق مخلوق به را که عبارت از ظهور و تجلی فعلی حق در قوایل و ماهیات امکانیه است، ماده المود نامیده اند. وجه تسمیه ماده المود به اعتبار آن است که مایه و خمیره و منشأ و مبدأ ظهور صور کونیه و حقایق امکانیه می باشد.

عقل اول صورت اثر اول وجود منبسط است، به اعتبار بسط این وجود بر جمیع اکوان ظاهره، اصل و ریشه این وجود همان حقیقت الهیه متعینه در حضرت احدیت جمع است. اختلاف در وجودات مقیده به حسب تقدم و تأخر و شدت و ضعف راجع به تعددات و تکثرات قوایل است و قادح در وحدت و صرافت وجود عام و منبسط نخواهد بود.

این تجلی ساری در حقایق کونیه عالم، عبارت از فیض و امداد حق تعالی می باشد که منشأ قوام و بقا و دوام عالم بوده و انقطاعش از مبدأ حق اول محال است؛ چون فیاضیت مقتضای ذات او است.

اعیان ثابته در مرتبه اسما و صفات و تعین ثانی به مناسبت استعداد ذاتی خود قبول یک نحوه از وجود و یک طور از مظهریت را می نمایند که این استعداد در سایر اعیان ثابته تحقق ندارد و این استعدادات در حضرت علم غیر مجعولند به لامجعولیت ذات مقدسه حق؛ چون در مرتبه علم از لوازم و تعینات حقند.

روی همین جهت است که گفته اند: بین حقایق کونیه و اسمای الهیه متعینه تناسب و تنافری ذاتی موجود است که مجعول نمی باشد و همین تناسب و تنافر حقایق و اسما منشأ سرّ قدر است. ذات بی همال احدی با هر صورتی از صور کونیه و حقایق امکانیه، نسبتی خاص دارد که به آن نسبت، حقایق کونیه ظاهر می شوند و به اصطلاح عرفا این نسبت، نسبت اسمائیه و به اصطلاح این طایفه اعتبار ذات را با صفتی از صفات اسم می نامند و هر تعینی از تعینات کلیه و جزئیه، مظهر اسمی از اسمای کلیه و جزئیه می باشد و جهت ربط دایمی حق به اشیا همین اسم است و تعینات اسمائیه را اسمای ذات اصطلاح کرده اند ولیکن به اعتبار دلالت آنها بر ذات به سه قسم تقسیم می شوند:

اگر دلالت بر ذات تنها کنند، اسم ذات است.

و اگر دلالت نمایند به اعتبار وصفی از اوصاف، اسمای صفات خوانده شوند.

و اگر دلالت کنند بر ذات، به اعتبار منشأیت ذات فعلی از افعال را، اسمای افعال نامیده اند.

صفاتی که با ذات اعتبار می شوند و این اعتبار منشأ ظهور و تعینات خارجیه می شود، چند قسمند، یک قسم صفاتی هستند که حیطه تامه کامله دارند، صفات محیطه را ائمه سבעه نامیده اند: ۱. حیات، ۲. علم، ۳. اراده، ۴. قدرت، ۵. سمع، ۶. بصر، ۷. کلام. این صفات نسبت به باقی صفات حق امهات و اصول صفات شمرده می شوند، ولی در همین صفات، بعضی شرط بعضی هستند؛ مثل توقف علم بر حیات و قدرت به علم و حیات و هکذا، منشأ و مبدأ جمیع تعینات خارجیه همان رابطه اسمی حق تعالی با موجودات است، این رابطه در قوس نزول و صعود مبدأ و معاد هر موجودی است که حشر و عود هر موجود به همان اسمی که منشأ ظهور او شده است می باشد، پس هر موجودی از موجودات مظهر اسمی از اسمای حقند و در بین موجودات، انسان به اعتبار اعتدال مزاج، مظهر تام و تمام حق تعالی می باشد و در بین افراد انسانی، ظهور و بروز این مظهریت در انبیاء علیهم السلام بیشتر و تمام تر است؛ در بین انبیا حقیقت محمدیه- صلوات الله علیه- اکمل و اتم

و شریعت او - که حاوی معارف الهیه که اخبار از ذات و صفات و اسمای الهیه باشد - از سایر شرایع تمام تر است و دایره ولایت هر نبی که اوسع باشد، اخبار او از مقام ربوبی کامل تر و احکام شریعت او - اصولاً و فروغاً - تمام تر خواهد بود.

به عبارت واضح تر انسان کامل مکمل محمدی، مظهر اسم «الله» است که جامع جمیع اسمای می باشد و جمیع اسمای کلیه و جزئی در او ظاهر می شوند و چون اسم «الله» سیادت بر همه اسماء دارد و منشأ ظهور تمام اسمای می باشد، مظهر او که عین ثابت محمدی باشد، سمت سیادت بر سایر اعیان ثابته امکانیه دارد و جمیع اسماء از اسم «الله» تحقق و ظهور پیدا می نمایند، پس ظهور ختمی محمدی به حسب

حقیقت و معنی، مقدم بر همه اشیاست؛ لذا فرموده اند: «نحن السابقون الأولون».<sup>۱</sup>

إني وإن كنت ابن آدم صـــــورة ولي فيه معنى شاهد بأبوتي<sup>۲</sup>

\*\*\*

من به ظاهر گـــــرچه زاده ام      لیک معنأ جد جد افتاده ام  
لذا وارد شده است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»<sup>۳</sup>، «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي»<sup>۴</sup> یا «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»<sup>۵</sup> در قوس صعود حقیقت محمدیه، همان تعین اول و مقام احدیت است در مقام خلق و قوس نزول، همان عقل اول است که در روایات ذکر شده است.

جمیع انبیا و رسل از مظاهر وجود انسان کامل ختمی محمدی می باشند.

وكلهم عن سبق معنای دائر      بدائرتی او وارد من شریعتی  
وما منهم إلا وقد كان داعياً      به قومـــــه للحق عن تبعیة  
وقبل فصالي دون تكليف ظاهري      ختمت بشرعی الموضحي كل شرعة<sup>۶</sup>

\*\*\*

۱. بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۲، ح ۳۸.

۲. دیوان ابن الفارض، ص ۱۰۵، تائیه کبری (نظم السلوك).

۳. عوالي اللآلی، ج ۴، ص ۹۹، ح ۱۴۰.

۴. بحار الأنوار، ج ۶۰، ص ۳۰۹.

۵. عوالي اللآلی، ج ۴، ص ۹۹، ح ۱۴۱؛ محجة البيضاء، ج ۵، ص ۷.

۶. دیوان ابن الفارض، ص ۱۰۴، ۱۰۵، تائیه کبری (نظم السلوك).

بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم  
لذا فرموده اند: «آدم و من دونه تحت لوائی»<sup>۱</sup>. قال الشيخ الأكبر في الفتوحات:  
بدء الخلق الهباء وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية.

قال في موضع آخر:

فلما أراد بدء العالم على حد ما علم انفعّل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلّ من  
تجلّيات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، وانفعّل عنها حقيقة تسمى الهباء ... وهذا هو أوّل  
موجود في العالم ... ثم تجلّى الحق سبحانه بنوره إلى ذلك الهباء ... فقبل منه تعالى كلّ  
شيء في ذلك الهباء على حسب قوّته واستعداده ... فلم يكن أقرب إلى الله قبولاً في  
ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل، فكان سيّد العالم بأسره وأوّل ظاهر في  
الوجود ... وأقرب الناس إليه علي بن أبي طالب إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين.<sup>۲</sup>

عنصر اعظم عبارت از حیات ساریه در اشیا و ماء نازل از سمای اطلاق است که  
در کریمه ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾<sup>۳</sup> و در آیه شریفه ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾<sup>۴</sup>  
یا ﴿أُنْزِلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٌ فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾<sup>۵</sup> به آن اشاره شده است، بنا به فرموده  
محقق کامل، حمزه فناری حنفی، شارح مصباح الأنس همان هباء است که شیخ  
محبی الدین در عبارت فوق فرموده است.<sup>۶</sup> بنابراین چون حقیقت محمدیه مظهر  
کامل حقیقت حق و مظهر اسم «الله» است که جامع جمیع اشیا و منشأ تمامی تجلیات  
اسمایی است، در مقام تجلی ظاهری سمت سیادت و وساطت در فیض را نسبت به  
همه موجودات دارد و سایر انبیا و اولیا از مظاهر و تجلیات آن حقیقت مقدسه هستند  
و انتهای سیر آن حقیقت در مقام قوس صعودی، مقام احدیت و تعین اول است که

۱. سنن الترمذی، ج ۵، ص ۵۸۷؛ مناقب آل أبي طالب، ج ۳، ص ۲۶۳؛ همان، ج ۱، ص ۲۶۷؛

بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲.

۲. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۶۷، باب ۶.

۳. الأنبياء (۲۱) آیه ۳۰.

۴. هود (۱۱) آیه ۷.

۵. الرعد (۱۳) آیه ۱۷.

۶. مصباح الأنس، ص ۱۷۵.

مقام «او آدنی» باشد.

حقیقت محمدیه به اتفاق جمیع محققین از عرفا حقیقة الحقایق است، این سیر برای آن حقیقت مقدسه بالاصاله و برای اولیای محمدیین و اوصیای معصومین او به نحو تبعیت و نیابت است، و تمامیت آن تجلی اقدس اعلی - به نحوی که ریشه های فساد بکلی برکنده و بساط ولایت کلیه استوار و حکومت مطلقه عقل برقرار گردد، به طوری که اعوان جهل و جنود شیطانی مضمحل شوند - از مشکلات کلیه خاتم ولایت محمدیه، مهدی موعود در آخرالزمان - سلام الله تعالی علیه - خواهد بود.

و این که شیخ فرموده است: اول موجودی که قبول فیض نمود از حق تعالی، حقیقت محمدیه بود و اول ظاهر در دار وجود علی بن ابی طالب، ثم سائر الانبیاء، اشاره نموده اند به سریان نور محمدی به سریان ولایت علی بن ابی طالب در جمیع ذراری وجود از ارواح و اجسام و چون انتهای سیر آن حقیقت مقدسه، در قوس صعود مقام «او آدنی» می باشد، دایره ولایت آن حضرت اوسع از جمیع اشیا حتی عقل اول است؛ لذا اول تعین عارض بر حقیقت وجود، حقیقت محمدیه و مقام ختمیه است و از همین جا است که فرموده اند: عقل اول حسنه ای از حسنات حقیقت محمدیه می باشد.

فرشته گرچه دارد قرب درگاه      ننگینجد در مقام لی مع الله

\*\*\*

اسدالله در وجود آمد      در پس پرده هرچه بود آمد

### تحقیق عرشی

در بیان سرّ آن که انسان مظهر تمام حق است، دون سایر مراتب و تعینات خارجیه، محققان فرموده اند: در بین موجودات مظهری که جامع جمیع حضرات و ضابط جمیع مراتب وجودیه باشد، همان وجود انسان کامل است که از آن تعبیر به کون جامع کرده و گفته اند:

من کلّ شیء کنهه و لطیفه      مستودع فی هذه المجموعه

موحدین و کاملین از عرفا انسان را عالم کبیر، بلکه عالم اکبر دانسته اند و همان طوری که ذکر کردیم حقیقت انسانیّه مظهر جمیع حقایق و معن جمیع اسما و صفات حق می باشد و مجموعه عالم وجود، شرح حال و بسط مقال انسان کامل است بدو و ختم وجود به انسان است.

دو سرّ خط حلقه هستی به حقیقت به هم تو پیوستنی  
سرّ این مطلب آن است که نشئه عنصریه انسان چون آخر تنزلات وجودی است خداوند اُنمودج و نمونه ای از جمیع مراتب و عوالم وجودی در او به ودیعه گذاشته است و چون در بین موجودات عنصری که آخرین سیر وجودند، موجودی که دارای اعتدال مزاج که شرط برای تجافی از دار غرور و سیر و حرکت استکمالی به طرف عوالم بالا می باشد، انسان است که می تواند نمونه هایی را که از جمیع عوالم به طور اجمال دربر دارد، علی نحو التفصیل به ظهور و بروز برساند؛ برای آن که مرتبه اولی از تعینات که تعیین اول علمی باشد، اگرچه دارای جمیع مظاهر است ولیکن چون جمیع مظاهر متظاهر به ظهور غیبی اجمالی اند و تمیز و تفصیل وجودی در آن جا نیست، شاید مظهریت تامه داشته باشند و کمال استجلا که غایت خلقت حق تعالی اشیا راست به حب ذاتی و فطری در مرتبه ثانی که مقام خلق است.

اگرچه عقل اول دارای جامعیتی است که صور جمیع اشیا - علی نحو التمايز من دون تکثر فی ذاته - در آن جا موجود است ولیکن این صور به حسب یک مرتبه خاصه موجودند و سعه و بسط در تمام مرایی آفاق و انفس ندارند، در مرتبه تفصیل که مرتبه سوم باشد، تمامی اشیا و صور به وجود تفصیلی متمایزه از یکدیگر وجود دارند ولیکن واجد مقام احدیت جمع الجمعی نیستند و مظهر تام آن است که حاوی جمیع مراتب وجودیه باشد با احدیت جمع الجمعی، و مرتبه انسانی که آخر تنزلات وجود در عالم خلق است، جمیع مظاهر و مراتب را به علاوه احدیت جمع الجمع واجد است؛ پس ظهور حق تعالی که کمال استجلا باشد، ممکن نیست مگر در مظهر انسانی.

نظری کرد ببیند به جهان قامت خویش خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد  
و در افراد انسانی، انسان کامل محمدی و اولاد طاهرین او، اکمل المظاهر

واشمل التعینات می باشند و ادراک حقیقت جامعه انسانی، ادراک جمیع مظاهر و شؤونات وجودیه علی نحو التفصیل است و ادراک انسان کامل ذات خودش را، همانا ادراک جمیع عوالم وجودیه است و از همین جاست سرّ علم اولیای محمدیین به جمیع عوالم و سرّ قول امیرالمؤمنین (علیه السلام): «أنا بطرق السماوات أعلم من طرق الأرض»<sup>۱</sup>.

### تفریع

اختلاف است در بین محققین که آیا انسان کامل مظهر الوهیت و متحقق به ألوهیت است؟ یا ألوهیت؛ مثل وجوب ذاتی و احاطه قیومی، از خواص حق تعالی می باشد؟ برخی از کملین فرموده اند: تحقق و تخلق به اسم «الله» اختصاص به حق تعالی دارد ولیکن به نظر ذوق صحیح اسم «الله» تعینی از تعینات حق تعالی است، بلکه این مرتبه منزل از مرتبه تعین اول است و چون انسان کامل به مقام جمع الجمع متصف است و به مقتضای «وسعتنی قلب عبدی التقی النقی»<sup>۲</sup>، قلب انسان کامل عرش حق است و حقیقت انسانیه، اسم اعظم حق است.

اگر قایلی بگوید: تجلی حق تعالی در عین ثابت انسان کامل که مظهر تام و تمام حق است، چون تجلی در احدیت بماهی احدیت محال است، باید با اسمی از اسما باشد و چون انسان مظهر تام است، حق تعالی با تمام اسما متجلی در انسان است و اسمی که متضمن جمیع اسماست، اسم اعظم و اسم «الله» است، پس حقیقت انسانی غیر از اسم «الله» است، بلکه مظهریت برای این اسم دارد. و این که گفته اند: چون انسان متصف به مقام احدیت جمع است، پس متحقق به اسم «الله» و اسم اعظم است، این گفته خالی از مناقشه نیست.

۱. در نهج البلاغه، ص ۳۷۵، خطبه ۱۸۹ چنین دارد: «فلأنا بطرق السما، أعلم منی بطرق الأرض».

۲. جزوی از حدیثی است که با تعبیرات مختلف نقل شده است ولی در جوامع روایی یافت نشد.

ر.ک: قوت القلوب، ج ۱، ص ۲۱۵، باب ۳۰؛ مرصاد العباد، ص ۲۰۸، باب ۳ از فصل ۷؛ إحياء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۵.

زیبیدی در کتاب إتحاف السادة المتقين، ج ۷، ص ۲۳۴ درباره سند حدیث بحث مفیدی دارد.

جواب می دهیم که این تعیین اسمی در قوس نزول است، ولی در قوس صعود که مقام فنا و انتهای سیر انسان کامل است، از تعینات احدیت است که مرتبه تمام حقیقت محمدیه باشد.

### بیان عرشی

نظر به این که حقیقت محمدیه - صلوات الله تعالی علیه - مخصوص به تجلی ذاتی است و سایر انبیا ﷺ مظهر تجلیات و ظهورات اسمایی و صفاتی می باشند، از این جهت به حسب کمالات و ظهورات وجودی، جامع جمیع کمالات و مقامات سایر انبیا ﷺ بوده و انوار اولیا از اشعات جمال بی همال آن حقیقت کلیه محیطه می باشد.

بود نور نبی خورشید اعظم      گه از موسی پدید و گه ز آدم  
و جمیع انبیا مظهر تجلیات و ظهورات آن ولی الله اعظمند و از تجلی ذاتی احدی که مقام احدیت جمع است، انبیای دیگر حظی ندارند و مرتبه نبوت و رسالت بین قرب النوافل و مرتبه کمال مختص به صاحب احدیت جمع است که قرب الفرائض باشد، لذا قابل شدت و ضعف است.

منشأ تقدم نبی و شرافت و فضیلت او بر ولی و همین طور اولوالعزم از انبیا بر غیر اولوالعزم و همین طور صاحب احدیت جمع - که وجود مقدس خاتم الانبیا باشد - بر سایرین، به اعتبار خصوصیات و سعه و ضیق دایره ولایت آنهاست؛ ولایت، جهت روح و باطن و حقیقت و نبوت و رسالت، جهت ظاهر و صورت است؛ جمیع علوم مفاضه به انبیا از جهت ولایت که جهت حقانیت آنها است، می باشد. نبوت دایره تامه ای است که مشتمل بر دوایر متفاوت بوده و منشأ تفاوت در جهت حقانیت و مرتبه باطن و حقیقت است که منشأ نبوت باشد.

اکملیت خاتم الانبیا از سایر انبیا به واسطه اکملیت دایره ولایت و اتمیت جهت حقانیت آن حضرت می باشد، ولی مأخوذ از ولایت است که مقام قرب باشد. ولایت منقسم می شود به ولایت عامه و خاصه. جهت ولایت که جهت حقیقت باشد، مقدم و اشرف از جهت نبوت و رسالت است که جهت خلقی و امکانی است؛

یعنی هر نبی و رسولی جهت ولایتش اشرف و افضل از جهت نبوت و رسالتش می باشد؛ اگر دایره ولایتش تمام تر است، افضل و اشرف است؛ لذا فرمود: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»<sup>۱</sup>، در جای دیگر فرموده اند: «آدم ومن دونه تحت لوائي»<sup>۲</sup>، بلکه جمیع موجودات از ظهورات و تجلیات آن حقیقت کامله می باشد.

ختم رسل سید انس و پری      هندوی او جای زحل مشتری  
آب رخ عقل نم جوی او      هر دو جهان تعبیه در کوی او  
روی این موازین تقدم نبی بر ولی به وجه اطلاق و عموم نمی باشد که هر نبی و رسول افضل باشد از هر ولی؛ بلی هر نبی و رسول افضل است از ولی که وصی و معین و مظهر احکام همان رسول است. و این که بعضی از کسانی که خود را در عداد اهل معرفت و حکمت شمرده و گفته اند: انبیای اولوالعزم افضل و اکملند از ائمه طاهرين و اولیای معصومین علی بن ابی طالب و حضرت الصدیقة الطاهرة والحسن والحسین وسائر الأئمة علیهم السلام، این حرف ناشی از فرط جهل به مقام اولیای محمدیین است؛ در جای خود بیان کردیم که آخرین سیر استکمالی اولوالعزم از رسل، مقام واحدیت و تعین ثانی و توحید قرب النوافل و متحد و منبع آنان مقام قاب قوسین و بطن سادس و مقام وارث محمدی، بطن سابع و تعین اول و مقام او ادنی و قرب الفریاض و حضرت احدیت الجمع و تجلی ذاتی می باشد.

### تنبیه

از بیانات گذشته معلوم شد که جهت نبوت، خلقی و امکانی و جهت ولایت، حقی و وجوبی است؛ لذا نبوت و رسالت منقطع می شود و جهت ولایت منقطع نمی شود و این مظهر به دوام مظهر باقی و دایمی است و در هر زمانی قطبی که مظهر تام اسما و صفات حق تعالی باشد، در نظام وجود لازم و واجب است، «لولا الحجة

۱. سنن الترمذی، ج ۵، ص ۵۸۵؛ مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۶۶ و ۲۶۷؛ عوالی اللآلی، ج ۴،

ص ۱۲۱، ح ۲۰۰.

۲. ر. ک: ص ۲۱۸، پاورقی (۱).

لساخت الارض باهلها»<sup>۱</sup>، اولیای محمدیین افضل و اکملند از سایر انبیا و دارای مقام جمع الجمع واحدية الجمع و مقام قرب الفرائض می باشند. از طرق خاصه و عامه از خاتم انبیا وارد است: «عليّ منّي وانا منه»<sup>۲</sup>، «وهو لي كلّ مؤمن»<sup>۳</sup>، «وإن لكلّ نبيّ وصيّ ووارث وإنّ عليّاً وصيّي ووارثي»<sup>۴</sup>، «انا أقاتل على تنزيل القرآن وعليّ يقاتل على تاويل القرآن»<sup>۵</sup>، وقال ﷺ لأبي بكر: «يا أبا بكر كفيّ وكفّ عليّ في العدل سواء»<sup>۶</sup>، «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»<sup>۷</sup>، «أنا وعليّ من شجرة واحدة والناس من شجر شتى»<sup>۸</sup>، «فُسِّمَت الحكمة على عشرة أجزاء فأعطي عليّ تسعة أجزاء والناس جزءاً واحداً»<sup>۹</sup>.

از طرق عامه و خاصه وارد است که نور پیغمبر و علی و فاطمه و حسن و حسین، قبل از تمامی انوار انبیا و اولیا مخلوق بوده است.<sup>۱۰</sup> علی بن ابی طالب سرّ سلسله

۱. با تعبیرات مختلف نقل شده است. ر.ک: علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹، باب ۱۵۳، ح ۱۵ - ۲۱.

۲. سنن الترمی، ج ۵، ص ۳۰۰، ح ۳۸۰۴؛ بحار الأنوار، ج ۳۸، ص ۱۵۰، ح ۱۱۸.

۳. سنن الترمذی، ج ۵، ص ۲۹۶، ح ۳۷۹۶؛ بحار الأنوار، ج ۳۸، ص ۱۵۰، ح ۱۱۸؛ همان، ص ۲۹۷، ح ۲؛ همان، ص ۳۲۵، ح ۳۷؛ همان، ج ۳۹، ص ۳۳۳، ح ۱.

۴. ابن المغازلی، مناقب علی بن ابی طالب ﷺ، ص ۱۵۴، ح ۱۲۷؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۳۳۹، ح ۱۳؛ بحار الأنوار، ج ۳۸، ص ۱۴۷، ح ۱۱۵.

۵. با اختلاف در تعبیر نقل شده است. ر.ک: بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۴۶۶، ح ۱۹ به نقل از الإرشاد و إعلام الوری؛ همان، ج ۳۶، ص ۳۳، ذیل حدیث ۱ به نقل از كشف الحق؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۳۶۳، ح ۶۰. و ر.ک: مجمع البیان، ج ۳، ۳۵۸، ذیل آیه (۵۴) مائده.

۶. بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۱۹، ح ۴ به نقل از امالی مفید، و ر.ک: ص ۱۷، پاورقی (۶).

۷. در مصادر زیادی وارد شده است، جهت اطلاع از مصادر آن رجوع شود به: بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۱۲۰، ح ۱؛ همان، ص ۱۴۵، ح ۱؛ همان، ص ۴۴۵، ح ۱۵؛ همان، ج ۱۴، ص ۲۰۳، ح ۳۶؛ همان، ج ۳۸، ص ۱۹۹، ح ۶؛ همان، ص ۱۸۹، ح ۱؛ همان، ج ۳۹، ص ۴۷، ح ۱۵؛ همان، ص ۲۱۰، ح ۳۲؛ همان، ج ۴۰، ص ۲۰۱-۲۰۶، ح ۴ و ۸-۱۱ و ۱۳.

۸. بحار الأنوار، ج ۳۵، ص ۳۰۱، ح ۲۵، به نقل از تفسیر فرات بن ابراهیم. و ر.ک: ص ۱۷، پاورقی (۳).

۹. بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۱۴۹، ح ۵۴، به نقل از حلیه الأولیاء.

۱۰. جهت اطلاع از مصادر فریقین رجوع شود به: بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۱-۳۶، ح ۱-۴۶. وجهت توضیح رجوع شود به ص ۱۷ از همین کتاب، تعلیقه ۲ و ۳.

اوصیا و شاهنشاه ولایت و سلسله جمیع کمالات اولیا و سُلَّاک به آن حضرت می‌رسد؛ لذا در روایت است که طوبی، درختی است در بهشت و اصلش در دار امیرالمؤمنین است و در هر خانه و بیتی شاخه‌ای از آن درخت موجود است<sup>۱</sup>، این دلیلی واضح است که قلب شریف آن حضرت معدن جمیع علوم ظاهریه و باطنیه و مجمع تمام کمالات ربانیه و تفصیل علوم حقیقیه که از محمد بن عبدالله ﷺ وارد است، مستفاد از بیان و تعلیم آن ولیّ الله اعظم است و این است سرّ قوله ﷺ: «أنا مدینة العلم وعلیّ بابها».

داری دلا هوای سلوک طریق حق      باید قدم نهی به ره شاه لافتی  
بر تخت ملک فقر چو او شاه مطلق است      شاهان فقر جمله بدو کرده اقتدا  
خاتم ولایت مطلقه محمدیه، حضرت قطب الأقطاب و من عنده علم الکتاب، ولیّ الله تعالی فی الأرضین، آیه الله العظمی، إمام العصر والزمان، مهدی موعود ﷺ است که همه انبیا و اولیا بشارت به ظهور او داده‌اند و تمام جلوه و ظهور حق از مشکات ولایت کلیه آن حضرت خواهد بود و احدی از انبیا و اولیا را این نصیب نبوده است که بکلی بسط بساط عدالت و قلع و قمع ریشه‌های کفر و نفاق و تعلیم علوم حقیقیه و ربانیه و محو شیاطین انس و جن به دست او شود.

هله عاشقان بشارت که نماند این جدایی

برسد زمان وصلش بکند خدا خدایی

به مقتضای کلمه قدسیه «لی مع الله وقت لایسعه ملک مقرب ولا نبی مرسل»<sup>۲</sup> و کلمه تامه «أبیت عند ربّی یطعمنی ویسقینی»<sup>۳</sup>، مقام و مرتبه پیغمبر، مرتبه او ادنی و مقام

۱. أمالی الصدوق، ص ۲۹۰، مجلس ۳۹، ح ۲۹۰، الخصال، ج ۲، ص ۴۸۳، أبواب الاثنی عشر، ح ۳۰؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۱۳، ح ۵۰، رد آیه ۲۹.

۲. بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۳۶۰، ذیل عنوان «بیان».

۳. مسند أحمد بن حنبل، ج ۴، ص ۴۹۲، مسند أنس بن مالک بن النضر، ح ۱۳۵۸۳؛ بحار الأنوار ج ۶،

ص ۲۰۸، ذیل عنوان «أقول»؛ همان، ج ۱۶، ص ۳۹۰، ذیل عنوان «أقول»؛ همان، ص ۴۰۳، ح ۱، به

نقل از مناقب ابن شهر آشوب.

محمود و عرش هویت محمدیه ختمیه و موضع استوای رحمان در قوس صعود است. این حقیقت در مرتبه ذات مقید به نزول و صعود نیست، تعیین همین مقام، عرش اعظم و نور محمدی و فیض مقدس و کلمه «کُن» - که هیولی و ماده عالم امکانیه است - می باشد. این ظهور و تجلی به حسب باطن، عین حقیقت علویه و سایر ائمه می باشد و به حکم «اولنا محمد، اوسطنا و آخرنا محمد و کلنا محمد»<sup>۱</sup> همه این انوار مقدسه، تعینات یک حقیقتند.

به حسب روایات وارده از عامه و خاصه وارث علم خاتم الانبیا و باب مدینه علم آن حضرت، جناب ولایت مآب علی بن ابی طالب می باشد؛ وارث این علم باید کلیه احکام وارده از پیغمبر را که مربوط به حقایق و معارف الهیه است، از مخزن علم پیغمبر اخذ نماید؛ حقیقت علم پیغمبر که به واسطه اتصال به مبدأ و رؤیت حقایق در مقام احدیت که بطن سابع و تعیین اول است، می باشد و سیر استکمالی سایر انبیا تا آن مقام نبوده است و به همین وجه مقام خاتمیت، افضل و اکمل المقامات و المراتب است؛ وارث این علم، معارف و حقایق لدنیه را که در دسترس هیچ موجودی غیر از خاتم انبیا نبوده است، واجد است؛ لذا امت بعد از پیغمبر به مقتضای حدیث ثقلین<sup>۲</sup> - که متواتر و مورد اتفاق جمیع مسلمین خاصه و عامه می باشد - مأمورند به اخذ علوم از عترت طاهرین - سلام الله علیهم اجمعین - و در اخبار وارده از عامه و خاصه، خلقت ائمه مقدم بر خلقت جمیع انبیا و اولیا بوده است و وارث این علم در آخر الزمان، حضرت بقیه الله می باشد، حتی محققین از عامه به واسطه اخبار وارده از پیغمبر آن حضرت را قطب این زمان می دانند و عارف کامل، محیی الدین و

---

۱. بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۳۶۳، ح ۲۳، به نقل از کتاب المختصر حسن بن سلیمان؛ همان، ج ۲۶، ص ۳، ح ۱؛ همان، ص ۱۶، ح ۲؛ همان، ج ۳۶، ص ۴۰۰، ح ۹، به نقل از کتاب الغیبه نعمانی.  
 ۲. در اکثر کتب روایی شیعه آمده است. جهت اطلاع از مصادر عامه در مورد این حدیث شریف رجوع شود به: إحقاق الحق، ج ۴، ص ۴۳۶ - ۴۴۳؛ همان، ج ۵، ص ۲۸ و ۳۷ و ۵۲ و ۸۶؛ همان، ج ۶، ص ۴، ۵ و ۳۴۲، ۳۴۳؛ همان، ج ۹، ص ۳۰۹ - ۳۷۵؛ همان، ج ۱۶، ص ۴۰۵؛ همان، ج ۱۸، ص ۲۶۱ - ۲۸۹ و ۵۴۱ - ۵۴۲.

قرة عين الموحدين، صدرالدين قونوی والعارف المحقق، ملاعبدالرزاق کاشانی و سایر محققان از عامه فرموده اند<sup>۱</sup>: خاتم ولایت مطلقه مهدی موعود در آخر الزمان است و ظهور تامه حضرت ختمی از مشکات ولایت کلیه خاتم ولایت مطلقه محمدیه، مهدی موعود می باشد.

ولایت شد به خاتم جمله ظاهر بر اول نقطه هم ختم آمد آخر ولایت از شؤونات الهیه است، شعب و فروع زیاد دارد و در هر عصری اولیا و کاملین بوده اند، ولی ولایت کلیه اولیا تابع ولایت مطلقه ائمه اطهار می باشد، بلکه ظهور جمیع اولیا از آدم تا آخر الزمان، از ظهورات و تجلیات ولایت مطلقه ائمه اطهار است و اولوالعزم از رسل به حکم «آدم ومن دونه تحت لوائی»<sup>۲</sup> از ظهورات کلیه محمدیه و اولیای محمدیین می باشد؛ لذا عارف کامل، محیی الدین - بنا به نقل عارف محقق، حمزه فناری - فرموده است: بعد از خلقت نوری پیغمبر، اول موجودی که قبول ظهور کرد، أقرب الناس الی رسول الله، علی بن ابی طالب بوده.<sup>۳</sup> کسانی که حظشان از ولایت کم یا آن که معنای ولایت را تعقل نکرده اند، مطالب مذکوره را انکار می نمایند به اشد انکار «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»<sup>۴</sup>. وعنهم وعلیهم السلام: روح القدس فی جنان الصاغوره قد ذاق عن حداثتنا الباكورة.<sup>۵</sup>

بودم آن روز من از طایفه دردکشان

که نه از تان نشان بود و نه از تان نشان

۱. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱، باب ۷۳، جواب سؤال ۱۳ ترمذی؛ الفکوک، ص ۳۰۲، ۳۰۳؛ کاشانی، شرح فصوص الحکم، ص ۴۲-۴۳؛ ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۰۰، ۲۰۱، پاورقی؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ۴۳۹-۴۶۴.

۲. ر. ک: ص ۲۱۸، پاورقی (۱).

۳. مصباح الأنس، ص ۱۷۵، به نقل از فتوحات. ر. ک: ص ۲۱۸، پاورقی (۲).

۴. النحل (۱۶) آیه ۳۳.

۵. بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۲۶۵، ح ۵۰، به نقل از کتاب المحتضر حسن بن سلیمان؛ همان، ج ۷۵، ص ۳۷۸، به نقل از کتاب الدرّة الباهرة.

## در مراتب وجودی

برای وجود سه مرتبه یا سه اعتبار است :

اول وجود محض و صرف که همان مرتبه ذات حقیقت وجود باشد که این مرتبه همان طوری که در فصول قبلی ذکر شد ـ مقام لاتعین و غیب ذات و کثر مخفی و غیب الغیوب و عنقای مغرب و مقام لا اسم له و لا رسم له می باشد، چنین حقیقتی به حسب ذات تعین ندارد.

دوم وجود اطلاقی و وجود منبسط و حق مخلوق به و فیض مقدس است که به عقیده عرفا صادر از حق اول همین وجود است. سریان و اطلاق این وجود، سریان و اطلاق و عموم خارجی است که بوحدته تمام مرایی و مجالی را از تعین علمی و مفهومی، خارج و به وجودات خاصه خود موجود می نماید، مراتب خارجی از همین وجود منبعت می شوند. این مرتبه از وجود اگرچه به واسطه تعین اطلاقی از مرتبه واجب منحط بوده و مقام صرافت محض حقیقت وجود را ندارد و به همین لحاظ فعل حق است ولیکن بنفسه از جهتی که با حق متحد است از باب اتحاد حقیقت و رقیقت، مقید به ماهیات امکانیه هم نیست و از حدود ماهویه که حاکی از نقص وجودی می باشد، مبرا و معراست؛ روی همین اصل کمیلین، مجعول بالذات این وجود را می دانند.

سوم مرتبه وجودات مقیده است که از آن تعبیر به اثر فرموده اند و گفته اند: نفس

حقیقت وجود، حق است و وجود مطلق، فعل و وجود مقید، اثر او می باشد، این وجودات مقیده با وجود مطلق از جهتی متحدند و از جهتی متحد نیستند؛ از آن جایی که تقوم مقید به مطلق است، در این مرتبه اتحاد دارند، ولی چون مطلق، در مقام ذات عاری از قیود است، در مرتبه مطلق اتحاد ندارند و وجود مطلق که فیض مقدس می باشد با فیض اقدس که منشأ اعتبار اعیان ثابته و مقام اسما و صفات می باشد، واحدند و اختلاف آنها به اجمال و تفصیل است و آنچه بالذات ارتباط به حق دارد، همان فیض اقدس است. وجود مطلق تقدم رتبی بر وجودات مقیده دارد و به اعتبار نفس ذات، ماهیت ندارد و وجود صرف است؛ ولی تعینات ماهوی عارض بر این فعل اطلاقی حق می باشد؛ لذا فرموده اند:

من و تو عارض ذات وجودیم      مشبکهای مرآت شهودیم<sup>۱</sup>  
این وجود به اعتبار اختلاط با ماهیت، با تنزه ذاتی متحد و ساری در همه ماهیات است، در عقل، عقل و در نفس، نفس و در جسم، جسم است (وفي السم سمّ وفي التریاق تریاق) و هر ماهیتی را به اقتضای ذاتی همان ماهیت - که در مقام قضای الهی به تبع اسما و صفات ثبوت علمی دارد و به لسان استعداد تقاضای وجود می نماید - ظهور می دهد.

هر وجودی کز عدم بنمود سر      بر یکی زهر است و بر دیگر شکر  
پس مجعول بالذات به ملاحظه سنخیت بین جاعل بالذات و مجعول بالذات واحد است و کثرات وجودی ناشی از کثرت تعینات در مقام اسما و صفات است، تفاوت در مجالی و قوایل امکانیه به وجهی، ذاتی برای خود قوایل و ماهیات است و به وجه دیگر مربوط است به قضای الهی و قضای ازلی که عبارت است از تعین قوایل در مقام و مرتبه اسما و صفات، و گفته اند: حقیقت هر شیئی عبارت است از نحوه تعین او در علم باری. ظهور ماهیات و قوایل در خارج به فیض مقدس و وجود منبسط است که به این اعتبار، استعدادات و تعین ماهوی از فیض اقدس است و مقام فیض مقدس

۱. گلشن راز، ضمن مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ص ۷۸، بیت ۳۹۱.

مقام قَدَر است .

البته هر اجمالی قضا و هر مفصلی نسبت به آن اجمال قَدَر است و تقدیر تابع علم حق است ، عالم قدر عالم اختلاط و سریان حقیقت وجود در ماهیات است ، آنچه از جانب حق است ، وجود است و این تعینات از ناحیه قوایل است و مرجعش به قوایل و ماهیات است و این ماهیات ممکنه به حسب وجود خارجی ، با اسمی از اسمای حق - همان طوری که بیان کردیم - مرتبطند که از این ارتباط به وجه خاص تعبیر نموده اند که معاد و مبدأ هر موجودی مربوط به همین تجلی و ظهور اسمی است و این تجلی به اعتبار استناد به حق ، عین وجود منبسط است ، از این جهت ثبوت شرّ و نقصان در او نیست ، از جهت اتحاد او با ماهیات و موجودات واقعه در دار حرکات که توأم با تجدد و تقدیر می باشد ، متغیر و متجدد است ؛ پس نقایص ، مربوط به خلق است نه به خالق .

در کلمات قرآنی و اخبار نبویه و ولویه اشارات لطیفی است به این معنی که ذکر شد : « مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ »<sup>۱</sup> و متصل به این آیه می فرماید : « قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُوْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا »<sup>۲</sup> معنای علیت و معلولیت بنا به مذاق موحدین همین است ، مسأله کیفیت ربط حق تعالی به معلومات امکانیه از غوامض مسائل علمیه است .

هذا الذي ترك الاوهام حائرة وصير العالم التحرير زنديقا  
والناس في هذه المسألة بين حيارى وجهال .

### تنبیه

ماهیت - به اصطلاح محققین از حکما - مأخوذ از حد وجود خارجی است و خارج از نور وجود نیست و تغایر بین ماهیت و وجود در ذهن است ، آن هم به حسب

۱ . النساء (۴) آیه ۷۹ .

۲ . همان ، آیه ۷۸ .

حمل اولی و مفهوم. ماهیات به اصطلاح این طایفه، وجودات خاصه علمیه اند که منشأ ظهور و بروز آنها غیب ذات است. و ماهیات به اصطلاح این طایفه مستجن و مطوی در غیب ذاتند؛ لذا آنها معتقدند که اگر وجود حق اول - به اعتبار ارتباط وحدت ذات او به متکثرات به طوری که احاطه تامه داشته باشد بر تمامی کثرات که کثرات منتهی شوند به آن ذات واحده - مقام احدیت است و احدیت و ظهورات اسمایی و صفاتی و ماهوی - بکثرتها - مطوی و مستجن در آن غیب ذات می باشند، این وحدت را وحدت اطلاقیه نامیده اند. کثرات - اعم از کثرت وجودی و ماهوی اسمی و صفتی - مطوی در آن مقام است؛ اعیان ثابته از شؤونات ذاتیه این ذات می باشد؛ لذا محققان فرموده اند<sup>۱</sup>:

«الأعيان الثابتة التي هي نفس التعددات، إن كانت مأخوذة بالوحدة الحقيقية ففي موطن الغيب والشهادة كليهما حق.»؛ چون به اعتبار مزبور تعیین خلقی زایل شده است.

«وإن كانت مأخوذة بالكثرة الحقيقية ففي الوطن خلق ومظاهر وشؤون»؛ چون احدیت ذات، عاری از جمیع کثرات است؛ کراراً بیان نمودیم که حق، وجود مطلق و صرفی است که تکثر و اختلاف و مزج با غیر و اختلاط با من سواه ندارد. حقیقت وجود به این اعتبار، ترکیب و کثرت - بنحو من الأنحاء - در او نمی باشد.

«وإن كانت مأخوذة بالوحدة النسبية، ففي الوطن أسماء الحق وأحواله وإن كانت مأخوذة بالكثرة النسبية أعيان ثابتة»، حصول کثرات در وجود منبعث از تجلی و ظهور حق در شراشر وجود است، حق در مقام ظهور اشیا عین کثرات و اشیاست و کثرات به اعتبار فیض وجود حق موجودند و با قطع نظر از ظهور حق معدومند؛ لذا قیل:

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به:

ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ج ۲، ص ۷۳۶؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۱-۷۴؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۴۲-۴۸؛ مشارق الدراری، ص ۱۶۳؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۸، ۴۹ و ۲۹۰، ۲۹۱؛ همان، ج ۲، ص ۳۴۹-۳۵۱ و ۳۶۶؛ همان، ج ۶، ص ۱۸۷ و ۲۸۲-۲۸۳ و ۳۰۰، ۳۰۱.

«التوحيد إسقاط الإضافات»<sup>۱</sup>.

تاب انوار جمالت اظهار کمال      پرتوی بر ظلمت آباد جهان انداخته  
خود همه هستی شده و آنکه برای روی پوش      نام هستی گه بر این و گه بر آن انداخته  
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾<sup>۲</sup>، فَإِنَّ الظِّلَّ هُوَ الْفَيْضُ وَمَدَّةُ  
ظهوره و انبساطه على الأشياء.

نشانی داده اند اهل خرابات      که التوحيد إسقاط الإضافات  
عارف محقق مدقق، قیصری - رحمه الله تعالى - در توجیه کلام عرفا در مقدمه  
فصوص فرموده اند:

هداية للناظرين، الماهيات كلها وجودات خاصة علمية، لأنها ليست ثابتة في الخارج  
منفكة عن الوجود الخارجي، ليلزم الوساطة بين الوجود والمعدوم - كما ذهبت إليه  
المعتزلة - لأن قولنا: الشيء إما أن يكون ثابتاً في الخارج وإما أن لا يكون، بديهي.  
والثابت في الخارج هو الوجود فيه بالضرورة وغير الثابت هو المعدوم، وإذا كان كذلك  
فثبوتها حينئذٍ منفكة عن الوجود الخارجي في العقل وكل ما في العقل من الصور فائضة  
من الحق وفيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه به، فهي ثابتة في علمه تعالى، وعلمه  
وجوده؛ لأنه ذاته. فلو كانت الماهيات غير الوجودات المتعينة في العلم لكان ذاته تعالى  
محللاً للأمورات المتكثرة المغايرة لذاته تعالى حقيقة وهو محال»<sup>۳</sup>.

این کلام از محقق داود قیصری توجیه کلام و یا بیان مراد محققان از اهل عرفان  
است؛ چون ظاهر کلمات این طایفه مورد اشکال است و ماهیت - بنحو من الأنحاء -  
ثبوت و تقرر واقعی و نفس الامری ندارد و متعلق علم حق تعالى، صریح وجودات  
خاصه است و این جماعت تصریح کرده اند که ملاک علم تفصیلی حق، مفاهیم و  
اعیان ثابتة است که از لوازم وجود حق در مرتبه واحدیت است.

۱. أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ص ۷۶؛ ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ج ۱،  
ص ۶۳، پاورقی؛ همان، ج ۲، ص ۶۲۳، پاورقی.

۲. الفرقان (۲۵) آیه ۴۵.

۳. شرح فصوص الحکم، ص ۶۶.

در ابطال قول مشائیه، صدرالمحققین و دیگران فرموده اند<sup>۱</sup>: لوازم وجود و بالجمله معالیل حق، صریح ذات وجودات خارجیّه است و وجود ذهنی و ثبوت مفهومی، اختصاص دارد به علوم حصولیه و ارتسامیه و این معنا در حق تعالی و مجردات نوریّه - که از بلاد تجرد آبادند و از شهر دیجور مزاج و عالم طبع و طبیعت خارجند - ممتنع است؛ متعلق ایجاد و تجلی حق حاق وجودات و صریح انبیا است و در مسأله علم حق خواهیم گفت که جمیع عوالم وجودیه در مقام ذات به نحو تفصیل مشهود حقند و به موجب کلمه تامه «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء»، چون حق تعالی مبدأ و منتهای اشیا، بلکه تمام و کمال اشیا است، همه کمالات وجودیه را به نحو صرافت و محوشت واجد است و چون عرفاً ملاک تفصیلی حق را به ظهور مفاهیم و اعیان ثابته در مقام واحدیت می دانند و برای مفاهیم ثبوت و شیئیت قایلند، صدرالمتألهین فرموده اند: «ولم أر من له علم بذلك في وجه الأرض»<sup>۲</sup> یعنی به این قاعده محکمه.

و این که محقق سبزواری اشکال کرده است: این قاعده را عرفای قبل از او روی وحدت شخصیه وجود بیان کرده اند<sup>۳</sup>، بی وجه است. روی همین محذورات محقق قیصری فرموده اند: ماهیات وجودات خاصه علمیه هستند و کلام قوم را به نحوی که خالی از مناقشات نمی باشد، توجیه نموده است:

وما يقال بأننا نتصور الماهية مع ذهولنا عن وجودها، إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي؛ إذ لو تذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلاً، ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لايُزَم أيضاً أن تكون غير الوجود مطلقاً؛ لجواز أن تكون الماهية وجوداً خاصاً يعرض لها الوجود في الذهن وهو كونها في الذهن، كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج<sup>۴</sup>.

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۱۸۹ و ۲۶۳ و ما بعد آن دو؛ صدرالمتألهین قدس سره، المبدأ والمعاد،

ص ۷۰ و ما بعد آن، شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۱۷۴ - ۱۷۵.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۰.

۳. همان، ج ۲، ۳۶۸، تعلیقه اول مرحوم سبزواری قدس سره.

۴. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۶، ۶۷.

ظاهراً بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی خلط کرده است، زیادت و عروض وجود به ماهیت به اعتبار تقرر ماهوی و لحاظ نفس ذات ماهیت، بدون اعتبار وجود می باشد. ماهیت مطلقاً چه در ذهن و چه در خارج، فردی غیر از وجود ندارد و به فرض آن که اعیان ثابت، وجودات خاصه علمیه در مقام واحدیت و از لوازم وجود حق باشند، لازم وجود حق، باید امری خارجی باشد و حقایق وجودیه - بنابر مذهب تحقیق - به یک وجود در وجود جمعی حق موجودند، بلکه از آن جایی که وجود حق تعالی، وجود صرف است، ثانی از سنخ خود در دار وجود ندارد و هر وجودی غیر از آن وجود مقدس، تفصیل بعد از اجمال و فرق بعد از جمع است و وجودات خارجیّه واقعۀ در سلسله طولیه، به وجود جمعی و کینونت قرآنی در علت العلل موجودند، ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾<sup>۱</sup>. روی مبنای اصالت وجود و علیت و معلولیت در سنخ وجودات، استجنان ماهیات و مفاهیم و اعیان ثابتۀ در ذات حق تعالی خیلی از واقع دور است؛ صدر المتألهین کلمات این اعظم را در این باب توجیه نموده است.

شارح قیصری در ذیل کلام منقول فرموده است:

والحقّ ما مرّ من أنّ الوجود يتجلّى بصفة من الصفات فيتميّز ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرى، فيصير حقيقة مامن الحقایق الاسمائیة، وصورة تلك الحقيقة في علم الله هي المسمّاة بالماهية والعین الثابتة.<sup>۲</sup>

و گفته است: برای ماهیات، وجودی در عالم ارواح و وجودی در عالم مثال و وجودی در حس و وجودی در علم و ذهن است؛ لذا گفته اند: وجود همان حصول است و ماهیات به اندازه ظهور نور وجود، ظاهر می شوند و در ذهن و خارج قبول شدت و ضعف می نمایند، وجود به اعتبار قرب و بُعد از مبدأ وجود و نور به واسطه قلت و سایط، قوی و به حسب کثرت و سایط، ضعیف می شود. برای بعضی جمیع

۱. البقرة (۲) آیه ۱۵۶.

۲. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۷.

کمالات وجودیه و برای برخی، بعضی از کمالات ظاهر می شود؛ صور ماهیات در ذهن ظلالات و اشعات و تجلیات است که از اصل وجود و مبادی عالیه به اندازه نصیب استعداد ما منعکس می شود؛ کسانی که حجاب از بین آنها و حق مرتفع شده است، حقایق را در آن مشهد و مقام، شهود می نمایند و مع ذلک حقیقت وجود قابل ادراک و شهود نمی باشد؛ چون عارف هرچه هم که کامل باشد، به نحوی که صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین و فنای از فنایین والفوز بالحُسْنِینِ برایش حاصل شود، به واسطه تقیید به ماهیت و عین ثابت، محدود است و عین ثابت ممکن، محو شدنی نیست:

«فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالمعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل إليه وهو

العليم الخبير.»<sup>۱</sup>

کلمات این عارف محقق با آن که خالی از مناقشه نمی باشد، مشحون از تحقیقات و تدقیقات عرشیه است و رسیدن به واقع کلمات این عارف محقق و سایر از اهل توحید، احتیاج به قریحه ثانویه و ذوق کامل و تام در فهم معارف دارد.

برگشت اعیان ثابته از جهات تعینات عدمیه و امتیاز از وجود مطلق به عدم است؛ چون وجود خاص را فاقدند، اگرچه به اعتبار حقیقت و تعینات وجودیه عین وجودند؛ لذا عین ممکن معدوم و وجود از جانب حق است «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»<sup>۲</sup>.

ما چه ایم اندر جهان پیچ پیچ چون الف از خود چه دارد، هیچ هیچ و این که گفته اند: «الأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود ولم تشم»<sup>۳</sup>؛ یعنی به وجودات خاصه خود موجود نیستند؛ قال امیر المؤمنین علیه السلام «الحقيقة صحو المعلوم ومحو الموهوم» و به اعتبار تجلیات وجود، ماهیات ثبوت دارند و قطع نظر از تجلی حق باطلند؛ قال إمام العارفين ورئيس الموحدين: «الحقيقة نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على

۱. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۷.

۲. فاطر (۳۵) آیه ۱۵.

۳. ر. ک: ص ۱۲۷، پاورقی (۱).

### تذییل

کلیات مراتب موجودات که منبعث از یک وجود واحد می باشد، منحصر در پنج مرتبه است که کلیات تجلی و ظهور حق در این پنج مرتبه می باشد که از آنها اهل معرفت به حضرات خمس یا ست - بنا به اعتباری - تعبیر نموده اند .

اول حضرت ذات است، از آن به غیب مطلق و عنقای مغرب و کنز مخفی تعبیر شده است؛ قیل: «ما وَحَّده من کَیفه، ولاحقیقته أصاب من مثله»<sup>۲</sup> وفي التنزیل: ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَئُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾<sup>۳</sup>.

گفتم: همه ملک حسن سرمایه تست خورشید فلک چو ذره در سایه تست  
گفتا: غلطی، زما نشان نتوان یافت از ما تو هر آنچه دیده ای پایه تست  
عندلیب گلستان توحید فرموده است:  
کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست

آن قدر هست که بانگ جرسی می آید

دوم حضرت اسما و صفات است، در آن مشهد، حق متظاهر به اسمای مختلفه است و از آن مقام، کمترین تعبیر نموده اند به الوهیت و در ادعیه مأثوره است: «بالاسم الذی خلقت به کذا»<sup>۴</sup>.

سوم حضرت افعال و عالم ارواح و عقول مجرده است، اعم از عقول طولیه و عرضیه و ملائکه مهیمه که واسطه در تسطیر و ترقیم نیستند .

چهارم عالم مثال است، حق در آن حضرت ظهور دارد به صور مختلفه دالیه بر حقایق .

۱. ر. ک: ص ۱۹۸، پاورقی (۲).

۲. نهج البلاغه، ص ۳۶۵، خطبه ۱۸۶.

۳. آل عمران (۳) آیه ۲۸.

۴. بحار الأنوار، ج ۸۸، ص ۱۸۲، به نقل از المصباح سید علی بن حسین بن باقی؛ همان، ج ۹۱، ص ۲۱۹، ح ۱۸، به نقل از مهج الدعوات .

پنجم حضرت حس است، در این موطن حق تعالی ظاهر است به صور کونیة متجددة خلقیه.

وقد بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب  
ششم کون جامع انسانی است، که ضابط جمیع حضرات می باشد (حقیقة الإنسانية  
عبارة عن معاد الوجود).  
دو سر خط خلقه هستی به حقیقت به هم تو پیوستی

### تتمیم

از آنچه ذکر شد بنابر طریقه اهل توحید، حقیقت وجود تمام هویت حق است و  
مجعل بالذات، وجود منبسط و فیض مقدس و نفس رحمانی و مجعول بالتبع  
وجودات مقیده می باشد و این مورد اتفاق کملین از عرفا؛ مثل محیی الدین عربی  
اندلسی و صدرالدین قونوی و ملاعبدالرزاق کاشانی و سایر محققین است و این  
مسلك غیر از مسلك ذوق التآله است که ملاجلال دوانی قایل شده است و بعضی  
دیگر هم از او تبعیت کرده اند؛ چون ملاجلال قایل به وحدت وجود و کثرت موجود  
و موجودات را ماهیت متباینه می داند و برای وجود مراتبی قایل نیست، ولی این  
اعاظم وجود محض را، حق و وجود مطلق را، فعل حق و وجودات مقیده را اثر حق  
می دانند و صدق موجود- بنا بر این قول- بر حق تعالی و اشیا و وجود منبسط به نحو  
مشارك معنوی می باشد و اطلاق موجود به وضع لغوی بر اشیا، اعم از حق تعالی و  
ممکنات مجاز نیست به حسب برهان عقلی؛ چون موجودات، تجلیات ذاتی حقند و  
موجود به وجود حقیقی هستند، ولی چون وجود منبسط- کالمعنی الحرفی-  
عین الربط به حق تعالی است، این محققان از آنها تعبیر به تعین و نسب وجود حق  
نموده اند و اگر بگویند: ماسوی الله اعتباری است، مرادشان از اعتباری، اعتباری  
عرفانی است و اگر بگویند: موجودات ممکنه وجودشان مجازی است، مرادشان از  
مجاز، مجاز عرفانی است؛ یعنی قطع نظر از تجلیات حق، ماهیتی از ماهیات ظهور  
و بروز پیدا نمی نماید؛ نه این که صدق موجود بر اشیا با ملاحظه تجلی احدی مجاز

است و حقیقت ندارد و این موافق است با قول لبید که گفت :

الا كل شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل

وقد قيل : إن نفس النبي الختمي قد اهتزّت بهذه النغمة الروحانية اهتزازاً علوياً روحياً

وطرب طرباً قدسياً وقال : «أحسن شعر قاله العرب .»<sup>۱</sup>

و این محققان تصریح کرده اند که نور مفاض از نور الانوار ظهور حقیقت حقند و در مقام ذات حقیقتی ندارند و الا ظهور آن حقیقت نمی شدند و چون صرف الوجود است، غیر از او هر چه دیده شود ظهور و جلوه او است؛ نه امور مستقلة قائمه به ذات. بعضی گمان کرده اند که قول به این که ما سوی الله نسب و تعینات وجود حقند، برگشتش به ذوق التأله است، با این که اینها اگر هم نفی وجود از ما سوی الله کرده اند، اعیان ثابته و ماهیت را مجعول نمی دانند و گفته اند: «الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ولم تشم»<sup>۲</sup> و اعیان را از تعینات وجود در مقام علم می دانند؛ نه آن که برای ماهیات در قبال وجود حق، تعین و تحقق و مجعولیتی قایل باشند؛ شیخ عربی تصریح کرده است که حقیقت حق در مرتبه ذات عاری از جمیع تعینات و قیود است، حتی از قید اطلاق. روی همین جهت با کلی، کلی و با جزئی، جزئی و با مطلق، مطلق و با مقید، مقید است و محقق مدقق عارف، جامی در ذیل همین کلام فرموده است<sup>۳</sup>:

«إنه ليس عين الكلّية والجزئية وإنه ليس شيء منهما داخلاً فيه، بل كلّ منهما زائد عليه، فإذا

اعتبر معه الكلّية والجزئية كان كلياً وجزئياً.»

و گفته است: «يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنبهة عليها بقوله تعالى:

«رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ»؛ این قول کجا و قول ذوق التأله کجا؟ به بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا.

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۸۹.

۲. ر. ک: ص ۲۱۰، پاورقی (۳).

۳. ر. ک: ص ۱۲۷ از همین کتاب.

۴. در شرح فصوص الحکم فرموده است، ولی این شرح در دسترس ما نیست.

اینها برای عالم، حقیقتی غیر از تجلیات حق قایل نیستند و اضافه حق را اضافه اشراقیه منبسط و ظاهر، در تمامی مرایی می دانند و مرادشان از نسب، غیر از آن نسب است که ذوق التأله بر آن رفته است، عرفا حق را عین اشیا می دانند در مقام ظهور فعلی؛ نه در مرتبه ذات، ذوق التأله از این قول و لوازم آن فرار می کند؛ این که در بعضی از رسائل دیده می شود که این قول را به محیی الدین و عارف جامی نسبت می دهند، این انتساب از جهل به مرام محققان از عرفاست و به همین معنی مرحوم فقیه ربانی، قدوة المجتهدین العظام، حاج شیخ محمدحسین کمپانی اشاره فرموده است:

ومن يقول: إنها ذات حصص      فليس بالمعنى الأعم بل اخص  
لأنها في هذه الطريقة      تجليات نير الحقيقة<sup>۱</sup>

### «وهم و تنبيه»

محقق قیصری در مقدمه فصوص و همین طور بعضی دیگر از محققان این فن، بیاناتی دارند که شخص غیروارد در کلمات آنان به اشتباه افتاده و گمان می کند مذهب آنان در وجود، همان مسلک ذوق التأله است؛ در مقدمه فصوص فرموده است:

وما يقال بأنّ الوجود يقع على افرادة لاعلى وجه التساوي، فإنّه يقع على وجود العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر، وعلى وجود الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها، وعلى وجود القارّ وغير القارّ بالشدة والضعف، فيكون مقولاً عليها بالتشكيك، وكلّ ما هو مقول بالتشكيك لا يكون عين ماهية شيء ولاجزئه، إن أرادوا به أنّ التقدم والتأخر والاولوية وعدمها والشدة والضعف باعتبار الوجود من حيث هو، فهو ممنوع؛ لكونها من الأمور الإضافية التي لا تتصور إلا بنسبة بعضها إلى بعض.<sup>۲</sup>

۱. تحفة الحكيم، ص ۱۳.

۲. شرح فصوص الحكم، ص ۲۱.

و در جای دیگر فرموده است :

وتوهم انعدام وجود الممكن أيضاً إنما نشأ من فرض الافراد للوجود كالأجزاء الخارجية التي للإنسان - مثلاً - وليس كذلك ؛ فإن الوجود حقيقة واحدة لانكثرة فيها وافرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيات والإضافة أمر اعتباري .<sup>۱</sup>

از این قبیل کلمات که به نظر بدوی ایهام به مسأله ذوق التآله یا اعتباریت وجود دارد، سبب شده است که بعضی توهم کرده اند شیخ عربی و جامی و دیگران از عرفا قایل به وحدت وجود و تعدد موجود می باشند، ولی مراد این اعظم از اضافه، اضافه اشراقیه است؛ نه اضافه مقولیه ماهویه و این اضافه اشراقیه امری اعتباری است و مراد از اعتباری، اعتباری به مذاق عرفاست که از وجودات ممکنه تعبیر نموده اند به نسب و روابط و گفته اند: رابطه و ظهور، حقیقت وجود نیست؛ حقیقت وجود بما هی اضافه به چیزی ندارد؛ لذا همین محقق قیصری فرموده است:

وذلك بعينه كلام اهل الله ؛ لأنهم ذهبوا إلى أنّ الوجود باعتبار تنزله في مراتب الاكوان وظهوره في حظائر الإمكان وكثرة الوسائط ، يشتدّ خفاؤه فيضعف ظهوره وكمالاته وباعتبار قلتها يشتدّ نوريته ويقوى ظهوره فيظهر كمالاته وصفاته فيكون إطلاقه على القويّ أولى من إطلاقه على الضعيف .<sup>۲</sup>

و مراد این محقق از تشکیک، تشکیک در مظاهر وجود است و در فصول گذشته فرق گذاشتیم بین تشکیک در مظاهر و مراتب .

## نقل و تایید

و این مطلب را باید درست فهمید و دقت کرد که مراد این اعظم از نسب، نسب و اضافه اشراقیه است؛ نه نسب و اضافه مقولیه اعتباریه مصطلحه و مرادشان از اعتباریت، اعتباری به اصطلاح اهل عرفان است؛ نه اعتباری انتزاعی مصطلح حکما، و چون حقیقه الوجود، حق است و ممکنات مظاهر و ظهور اویند،

۱. همان، ص ۲۰.

۲. همان، ص ۲۱.

ممکن نیست که گفته شود: اضافه حق به اشیا، اضافه اعتباری است، و این که گفته اند: وجود ممکن عین ربط و عبارت است از ظهورات و تجلیات حق؛ تجلی حق در اشیا، همان اضافه اشراقیه است که طرف ساز است و قبل از این تجلی، چیزی محقق نبوده است. عارف محقق، حمزه فناری در مصباح الأنس در شرح کلام محقق مدقق صدرالدین قونوی فرموده:

ولنشر إلى بعض ما ينتج هذه الأصول ... ليستدل به المستبصر على عموم حكمها  
وغرائب ثمراتها بحسب الأحوال والمراتب والمواطن.

أما الأصول فمنها: ما مرّ أن لا وجود في الحقيقة للصور؛ لأنها صور النسب العدمية ومعنى  
موجوديتها انتساب الوجود إليها، فلا وجود إلا للذات الاحدية والباقي نسبه وأحواله.  
ومنها: أن كلاً من التجليّ الاحديّ وحقايق الممكنات التي هي كیفیات ثبوتها في علم  
الله قديمة والاقتران نسبة معقولة فلا وجود يحدث.

ومنها: أن كلّ شيء متعين في العماء ولا حادث إلا ظهوره، كما مرّ والظهور نسبة  
للوجود، لا امر محقق.

فإن قلت: فوجود ماسوی الحق إذا لم يكن بطريق الحقيقة - كما هو مقتضى هذه الأصول -  
كان مجازاً، وكلّ مجاز صحّ نفي الحقيقة عنه، وكلّ ماصحّ نفي الحقيقة عنه كان باطلاً؛  
كما في قول لبید: الا كلّ شيء ما خلا الله باطل. وصدقه الرسول ﷺ وارتضاه فكيف  
قالوا: لا باطل في الوجود؟ على أنّهم صرّحوا أيضاً بأنّه لا مجاز في الوجود، ذكره الشيخ  
قدّس سرّه في النفحات.\*

قلت: هذا هو مطرح العقول ومتصادم الأصول وتحقيق حقیقه ليس إلا بمحض لطف الحق  
وسعة عطیته، فالذي هو وسع فهمي أن القول ببطلان وجودات الممكنات مبني على أن  
حقائقها لولا توجه التجليّ الإلهي إليها تقتضي العدم.<sup>۱</sup>

همین طور که کراراً در این رساله ذکر شد، مراد عرفاً از نسب و اضافه، اضافه و  
نسب و ربط اشراقی است؛ چون مبنای این رساله بر اختصار است، به همین مقدار

\*. النفحات الإلهية، ص ۱۱۸ - ۱۲۰.

۱. مصباح الأنس، ص ۵۴۰.

اکتفا می شود، و علی نور الأنوار حمداً لا یتناهی.

### تحقیق عرشی

بعد از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و ابطال قول مشائیه که وجودات را حقایق متباینه می دانند، و اثبات این معنی که وجود حقیقت واحده است و مراتب مقوله به تشکیک دارد، گفتیم که به نظر دقتی حکمی و ذوقی عرفانی، برگشت این قول به قول عرفاست که تشکیک را در مظاهر وجود می دانند؛ نه در مراتب و گفتیم که فاعلیت حق تعالی نسبت به اشیا، به تشان و تطور و ظهور است، اثبات مبدأ اعلی برای اشیا به این طریقه قویمة مستقیمه - که مأخوذ از کلمات قرآنی و سنت نبویه و اخبار ولویه است - آسان است.

در قرآن مجید است: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾<sup>۱</sup> و ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾<sup>۲</sup>، ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾<sup>۳</sup> و ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾<sup>۴</sup>. و کلام معجز نظام سید الكل «لو دَلَّيْتُمْ بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ إِلَى اللَّهِ»<sup>۵</sup> و کلام فصاحت بنیان امیرالمؤمنین «بینوته مع خلقه بینونة صفة لاعزلة»<sup>۶</sup> و کلام معجز نصاب یعسوب دین و رئیس موحدین «داخل فی الاشیاء لا بالممازجة وخارج عن الاشیاء لا بالمباينة»<sup>۷</sup> و فرموده امام العارفین موسی بن جعفر علیه السلام «استتر بغیر ستر مستور، واحتجب بغیر حجاب محجوب»<sup>۸</sup> و «یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة

۱. الحديد (۵۷) آیه ۴.

۲. آل عمران (۳) آیه ۱۸.

۳. الزخرف (۴۳) آیه ۸۴.

۴. فصلت (۴۱) آیه ۵۴.

۵. ر. ک: ص ۱۸۴، پاورقی (۲).

۶. ر. ک: ص ۱۱۱، پاورقی (۴).

۷. ر. ک: ص ۱۸۴، پاورقی (۱).

۸. التوحید، ص ۱۷۹، باب نفی المكان والزمان وعنه تعالی، ح ۱۲؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۶۳، ح ۱، به نقل از علل الشرایع.

مخلوقاته<sup>۱</sup> کشف این مطلب مهم از این کلمات مأثوره احتیاج به قریحه ثانویه دارد و کسانی که دارای ذهن و سلیقه معوجند و به تعلیم کسانی که از علوم و معارف عقلیه محروم بوده‌اند، استقامت فکری را از دست داده‌اند، از استفاده این مطالب عالیه از کلمات و آیات تدوینی و تکوینی حق محرومند.

ظالم آن قومی که چشمان دوختند و زسخنها عالمی را سوختند  
قبلاً بیان کردیم وجود من حیث هو؛ یعنی نفس حقیقت وجود با قطع نظر از جمیع اعتبارات و حیثیات تقییدیه و تعلیلیه، منشأ انتزاع مفهوم وجود است و مفهوم وجود به او حمل می‌شود به حمل شایع صناعی، و آنچه منشأ انتزاع وجود شود بدون حیثیتی از حیثیات، واجب الوجود بالذات است، و چیزی که وجود از ذات او بما هو هو انتزاع شود بدون ملاحظه جهتی از جهات، طریان عدم در او بالذات محال است؛ نه به واسطه جهتی از جهات، و کلّ ماکان کذلک فهو واجب الوجود بالذات بالضرورة الأزلّیه وهو المطلوب.

### روایه و جساره

بعضی<sup>۲</sup> از متأخرین به این برهان اشکال کرده و گفته‌است: مراد از طبیعت وجود که از او انتزاع می‌شود موجود به نحو ضرورت ازلیه، طبیعت صرفه یا طبیعت غیر صرفه یا طبیعت مطلقه به نحو اطلاق است. اگر مراد از طبیعت، طبیعت صرفه باشد، صحیح است و آن طبیعت واجب است و ازلی، ولیکن مرتبه طبیعت وجود منحصر در صرف نمی‌باشد، بلکه مرتبه صرفه یکی از مراتب طبیعت است. اگر مراد از طبیعت، طبیعت غیر صرفه باشد واجب الوجود نیست. و اگر مراد از طبیعت، طبیعت مطلقه باشد که نه لحاظ صرافت در او شده باشد و نه عدم صرافت، چنین طبیعتی در خارج موجود نمی‌باشد که تارة صرف باشد و تارة مشوب، بلکه چنین طبیعتی به این اعتبار موجود نمی‌باشد، بلکه موجود در ضمن مراتب است.

۱. جزوی از دعای «صبح» منسوب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) است، که در کتب ادعیه مذکور است.

۲. آقامیرزا ابوالحسن جلوه (ره). ر. ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۰-۱۸۲، تعلیقات او.

بعد از این کلام، استشهاد می نماید به کلام صدر المتألهین در اوایل الهیات اسفار<sup>۱</sup>، خلاصه استشهادش به حرف آخوند ملاصدرا این است: آخوند می فرماید: اگر احدی بگوید: بنابر این که وجود، حقیقت واحده ذومراتب باشد، اگر این حقیقت و ذات، اقتضای وجوب را دارد، باید کلیه وجودات واجب الوجود باشند. و اگر نفس حقیقت اقتضای امکان و فقر را دارد، باید تمامی موجودات ممکن باشند. و اگر اقتضاء ننماید وجوب و امکان را، بلکه لا اقتضا باشد، واجب و ممکن در تحقق خارجی احتیاج به علت دارند، پس نمی شود وجود، حقیقت واحده مقول به تشکیک باشد.

بعد صدر المتألهین می فرماید:

اصل این اشکال مبنی بر آن است که قایل خیال کرده است که وحدت حقیقت وجود، وحدت عددیه است و حقیقت وجود را به ماهیات امکانیه و اعیان ثابت قیاس کرده است. این فرض و تقسیمی که قایل کرده است، بنابر وحدت عددیه - که از شؤونات ماهیات است - جاری و تمام است که ماهیت نسبت به افراد خارجی خود این حال را دارد، ولیکن در وحدت اطلاقیه - که اصل الحقیقه رفیع الدرجات و صاحب مراتب است و یک مرتبه غنی بالذات و یک مرتبه فقیر بالذات و عین الربط است - جاری نیست؛ به علت آن که بودن قوی در اعلی مراتب وجود، مقوم او است و بودن ضعیف هم در صفّ نعال موجودات، مقوم او است.

و اگر این تقسیم را در مفهوم مشترك وجود بیاورد، گفته می شود: مفهوم وجود امر اعتباری انتزاعی است و نسبت به افراد خود نسبت نوع یا جنس به افراد و انواع خود نمی باشد، بلکه فی نفسه حکمی ندارد و اگر مفهوم را عبره برای خارج قرار دهیم، همان است که گفتیم.

خلاصه کلام، فرق است بین حقیقت وجود و ماهیات کلیه؛ وجود نه جنس است، نه فصل، نه عرض عام و نه خاص، بلکه تمام خواص ماهیات از وجود

مسلوب است؛ وجود حقیقتی واحده و دارای مراتب مقولهٔ بتشکیک است. این بود خلاصهٔ کلام آخوند.

ایرادکننده، به این کلام نمی‌تواند استشهاد کند؛ برای آن که مراد محققان از حقیقت وجود و این که گفته‌اند: وجود حقیقت واحده است، صاحب درجات و مراتب، این است که وحدت اصل حقیقت را وحدت اطلاقیه می‌دانند، وحدت اطلاقیه همان وحدت شخصی است؛ چون مراد از اطلاق همان اطلاق خارجی است که به تفصیل ذکر کردیم و چون اصل حقیقت وحدتش شخصی می‌باشد، منشأ انتزاع موجودیت به نحو ضرورت ازلیه است و این که فلهویون و تبعهٔ آنها فرموده‌اند: این حقیقت دارای مراتبی می‌باشد که مرتبه‌ای صرف الوجود است و مرتبه‌ای غیر صرفه و ممکن، نظر به آن که وحدت اصل حقیقت را وحدت اطلاقی دانسته‌اند و وحدت اطلاقی مساوق با وحدت شخصی است، حتماً باید اصل حقیقت رفیع الدرجات و به حسب نفس ذات، جمیع مراتب را دربر داشته و اوسع از مرتبهٔ واجبی و ممکن باشد؛ نه آن که اصل الحقیقه موجود در ضمن واجب و ممکن باشد؛ خلط شده است بین وحدت حقیقه و وحدت عددیه، و اصل حقیقت وجود با مطلق، مطلق و با مقید، مقید است در مرتبهٔ ذات نه مطلق و نه مقید است و اگر وجود مطلق به حق اطلاق شود، مراد از مطلق لا بشرط مقسمی می‌باشد، نه قسمی؛ وجود در مرتبهٔ ذات و اصل حقیقت تعیین ندارد، نه از فرط ابهام که در ماهیات است، بلکه از فرط تمامیت و صرافت و محووضت، چنین حقیقتی نمی‌شود بشرط لای از تعینات امکانیه باشد، بلکه لا بشرط است؛ بشرط لائیت که عبارت از تنزه ذات و تقدس حقیقت است، لازمهٔ چنین حقیقتی می‌باشد و بینهما فرقان عظیم. و چون اصل حقیقت وحدتش، وحدت شخصی است، وجوب و امکان از تعینات اصل حقیقتند.

بنابراین نکته که ذکر شد، سؤال ایرادکننده از اصل وارد نیست و استشهاد به کلام صدر المتألهین به ضروری تمام شد. علاوه بر این که ملاصدرا در تفسیر قرآن و فصول عرفانیهٔ اسفار و مشاعر و بعضی دیگر از کتب خود، تصریح کرده است به آنچه ما ذکر کردیم. ایرادکننده قیاس کرده است اطلاق اصل حقیقت وجود را به اطلاق

ماهیات و خیال کرده که جامع بین حقیقت واجب و ممکنات، جامع ماهوی و مفهومی می باشد؛ نه جامع وجودی خارجی و گمان کرده اصل حقیقت غیر از فرد واجب و ممکن، مصداق و مرتبه ای ندارد درحالی که قایلان به این قول تصریح کرده اند که وحدت اصل حقیقت وجود، وحدت اطلاقیه شخصیه است و چون اصل حقیقت به نحو صرافت و محووضت موجود است، ثانی از سنخ خود ندارد، بلکه موجودات اطوار و ظهورات و تعینات و نسب او هستند؛ نه اصل حقیقت وجود «وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».<sup>۱</sup>

غیرترش غیر در میان نگذاشت      زین سبب اصل جمله اشیا شد

### إشارة إلى بعض مراتب الكلية بتعبير آخر

حقیقت وجود اگر بشرط لای از جمیع قیود و كافة اعتبارات اخذ شود، عبارت از مرتبه احدیت و جمع الجمع و حقیقة الحقایق است که جمیع مفاهیم از علم و قدرت و غیر اینها از اسمای حسنی و صفات علیا در آن مرتبه و مقام، مستهلک است. اگر این حقیقت به شرط جمیع اسمای کلیه و جزئیة لازمة حقیقت اخذ شود، مرتبه واحدیت است؛ به اعتبار ایصال مظاهر و اعیان ثابته را به کمالات لایقه خود که مناسب استعدادات اعیان است، مرتبه الوهیت و ربوبیت هم از آن تعبیر نموده اند. اگر حقیقت وجود به نحو اطلاق و سریان در ماهیات اعتبار شود، آن را وجود منبسط و حق مخلوق به و نفس رحمانی و ظل وجود حق گویند. اگر حقیقت وجود به شرط ثبوت صور علمیه و مفاهیم لحاظ شود، عبارت است از مرتبه اسم باطن مطلق.

و اگر به شرط کلیات اشیاء - فقط - ملحوظ شود، مرتبه اسم رحمن و ربّ عقل اوّل و لوح قضا و أمّ الكتاب و قلم اعلی است. و اگر به شرط صور مفصله جزئیة متغیره اخذ شود، در لسان عرفا به مرتبه اسم

ماحی و مثبت و محیی و ممیت تعبیر شده است.

و اگر حقیقت وجود اخذ شود به نحوی که قابل صور نوعیه جسمانیه متغیره حاصله از حرکت جوهریه و تحولات ذاتیه باشد، مرتبه اسم قابل والکتاب المسطور والرق المنشور است.

و اگر به شرط قبول و تأثیر ملحوظ شود، به مرتبه اسم فاعل تفسیر شده است. و اگر به شرط صور روحانیه مجردة اعتبار شود، به مرتبه اسم علیم و مدبر و رب عقول کلیه و نفوس ناطقه تفسیر شده است. عرفا از عقل مجرد - به اعتبار تروحن و تجردش از ماده - به روح تعبیر کرده اند؛ لذا عقل اول یا عقل عاشر را روح القدس نامیده اند. نفس ناطقه مجردة را قلب و مرتبه نازله نفس را طبع دانسته اند.

حقیقت وجود به شرط صور حسیه، مرتبه اسم مصور و رب عالم خیال مطلق و مقید و به شرط صور حسیه جسمانیه در عالم شهادت، مرتبه اسم ظاهر مطلق است. مرتبه انسان کامل ختمی محمدی صلی الله علیه و آله عبارت از جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیه و جزئیه و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود است که به مرتبه عمائیه تعبیر شده است؛ لذا انسان خلیفه الله است. به اتفاق جمیع اهل عرفان، حقیقت مقدسه حق همان مقام صرافت وجود است که بری از کافه جهات عدمیه می باشد و اتحاد با اشیا ندارد و آنچه از حق با اشیا عینیت دارد، همان وجود منبسط و ظهور فعلی و مشیت فعلیه است که فعل حق تعالی است.<sup>۱</sup>

## در بیان اشکالات اشراقیون

کسانی که قایل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجودند، اشکالاتی بر اصالت و خارجیت وجود کرده اند<sup>۱</sup> و قول به اصالت وجود را مستلزم محالاتی دانسته اند.

### اشکال اول

شیخ الإشراق فرموده است: اگر وجود امری اصیل و حاصل در اعیان باشد، باید موجود باشد و هر موجودی دارای وجود است، اگر نقل کلام در وجود او کنیم دور یا تسلسل لازم می آید.<sup>۲</sup>

### جواب

لازم کلام این قایل آن است که حق تعالی را وجود صرف نداند، با آن که با براهین متعدده ماهیت را از حق تعالی نفی کرده و حقیقت مقدسه حق را که نورالأنوار به او اطلاق می نماید، نور صرف می داند؛ حتی از عقول و نفوس ماهیت را نفی می کند. جواب حکلی، وجود، بالذات موجود است و ماهیات، بالعرض و مشتق هم به

---

۱. ر. ک: کتاب المشاعر، ص ۶۸-۷۴؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۹-۴۴ و ۵۴-۶۳.

۲. حکمة الإشراق ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۵؛ التلویحات ضمن همان، ج ۱،

حسب مفهوم بسیط است؛ بعضی از مشتقات به حسب تحلیل عقلی منحل به ذات و مبدأ اشتقاق می شود و در بعضی از مشتقات انحلال به ذات و مبدأ اشتقاق محال است. در عوارض خارجی؛ مثل عروض سواد برای جسم و کتابت برای انسان، قهراً انحلال لازم می آید و در پاره ای از موارد - که از آن موارد است اطلاق موجود بر وجود حق و وجودات خاصه امکانیه و حمل عالم بر حق تعالی و سایر مجردات که علم آنها اعم از علم به ذات است و علم به غیر، عین وجود آنهاست، اگرچه در ممکنات عین ذات آنها نمی باشد - منحل به ذات و مبدأ اشتقاق نمی شود؛ پس مشتقات به حسب مفهوم بسیطند و خیال این معنی که هر مشتقی مرکب از ذات و مبدأ اشتقاق است، قایل را به این اشتباه انداخته است؛ پس موجود حقیقی، نفس وجود و ماهیت بالعرض موجود است، ایض حقیقی نفس البیاض و جسم بالعرض ایض است.

## اشکال دوم

اگر وجود امری اصیل و واقعی باشد، از آن جایی که حیثیت وجود، حیثیت وجوب است، باید جمیع موجودات واجب الوجود بالذات باشند، این امر بدیهی البطلان و قطعی الاستحاله است.<sup>۱</sup>

## جواب

جواب این اشکال پرواضح است و تحقیقاتی که در مراتب اصل حقیقت وجود کرده ایم، بکلی ریشه این شبهه را می کند. در جواب می گوئیم: ضرورت بر دو قسم است: ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه. ضرورت ازلیه عبارت است از ثبوت محمول (وجود) برای موضوع دایماً، انتزاع محمول از موضوع در ضرورت ازلیه، بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه است. ضرورت ذاتیه مفادش ثبوت محمول است برای

۱. این اشکال ادامه اشکال اول است. ر. ک: کتاب المشاعر، ص ۶۹؛ الحکمة المتعالیه، ح ۱، ص ۴۰.

موضوع، مادامی که ذات موضوع موجود است و ثبوت موضوع در خارج و ثبوت محمول برای او، احتیاج به حیثیت تعلیلیه دارد؛ نظیر ثبوت وجود برای موجودات امکانیه.

علاوه بر این، همین قایل نور را در حکمة الاشراق<sup>۱</sup> به نور غنی و نور فقیر تقسیم نموده و ماهیت را از انوار طولیه نفی کرده است و فرق بین واجب و ممکن را به غنا و فقر و تقدم و تأخر و شدت و ضعف دانسته و در سلسله انوار، تشکیک را تشکیک خاصی می داند و انوار ضعیفه را با قطع نظر از تجلیات نورالانوار و نور غنی، جزء اباطیل و اعدام می داند ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ وَمَا أُنْزِلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾<sup>۲</sup> پس فرقی واضح است بین واجب که وجودش قوی ترین وجودات است و ممکن که وجودش ظل وجود واجب و به حسب رتبه وجود خارجی، متأخر و حقیقت ذاتش قوام به حق تعالی دارد. این به طریق اهل نظر بود ولی به طریقه اهل کشف برای ممکنات مرتبه ای از وجود، تحقق ندارد و تشکیک در مراتب وجودات غلط و تشکیک در مظاهر وجود است؛ شرح این مطلب گذشت.

### اشکال سوم

اگر وجود، موجود باشد، باید گفته شود که حمل موجود بر اشیا، مختلف است وقتی که بگوییم: وجود موجود است؛ چون وجود، بسیط است و مرکب از ذات و مبدأ اشتقاق نیست؛ یعنی شیء ثبت له الوجود نیست، معنای موجودیت وجود - بنابر این قول - عبارت از نفس وجود است؛ یعنی حقیقت وجود هم وجود و هم موجود است، ولی اطلاق موجود بر ماهیت به اعتبار ثبوت وجود برای ماهیت است؛ گفته می شود: شیء ثبت له الوجود؛ برای آن که ماهیت به حسب معنی غیر از وجود بوده و لازم این قول آن است که حمل موجود بر جمیع موجودات به نسق واحد

۱. همان ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۷ و ما بعد آن.

۲. النجم (۵۳) آیه ۲۳.

نباشد، در حالی که وجود را - بالاتفاق - مشترك بين جميع اشیا می دانند و به نسق واحد، بر همه اشیا صادق است بنا بر این که موجود، مشترك بين تمامی اشیا باشد و در مشتقات هم ذات مأخوذ است.

بنابراین، اطلاق موجود بر وجود که معنای بسیط است، صحیح نیست و اگر اطلاق موجود بر وجود شود، باید وجود موجود باشد، نقل کلام در وجودش می کنیم و همین حرف را در آن جا نیز می زنیم و می گوئیم: اگر وجود موجود باشد، لازمه اش آن است که مرکب باشد از ذات و مبدأ اشتقاق و هکذا.<sup>۱</sup>

این برهان را بر نفی اصالت وجود - به طور اجمال و اختصار - صدر المتألهین بیان فرموده است.<sup>۲</sup>

### جواب

این اشکال نیز از شیخ الإشراق است که بر قایلین به اصالت وجود وارد آورده است و نقض می شود بر این سخن، واجب الوجود تعالی و عقول و نفوس که این شیخ عظیم، آنها را موجود صرف معرا از ماهیت می داند و برهان هم بر آن اقامه کرده است، شیخ الإشراق ماهیت را از واجب نفی می کند و می گوید: نور الأنوار نور و وجود صرف است، لازمه حرف خودش آن است که از ثبوت حق تعالی عدمش لازم بیاید؛ چون اگر بخواهد موجود باشد، باید وجود ثابت برای او باشد، نقل کلام در وجود او می کنیم و می گوئیم: اگر بخواهد موجود باشد، باید مرکب از ذات و مبدأ اشتقاق باشد و هکذا در حالی که این شیخ عظیم به این تالی فاسد ملتزم نمی شود.

شیخ در حکمة الإشراق<sup>۳</sup> و مطارحات<sup>۴</sup> جهت اثبات اعتباریت وجود وحدت و

۱. حکمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، ص ۱۸۴.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۱؛ کتاب المشاعر، ص ۶۹.

۳. حکمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴ به بعد.

۴. المشارع والمطارحات ضمن مجموعة مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۴۳ و ما بعد آن.

امکان و وجوب برهانی اقامه کرده است که خیلی آن را محکم و متین می‌داند، و جواب آن خیلی ساده و سهل است؛ شیخ الرئيس و اتراب او از آن جواب داده‌اند؛ حاصل برهان او آن است که: هر چیزی که تحقق خارجی آن مستلزم تکرر نوعش باشد، باید حکم کرده به اعتباریت آن؛ مثلاً وجود اگر بخواهد موجود باشد، لازمه اش آن است که برای او وجودی باشد، نقل کلام می‌شود در وجود او و لازم می‌آید تسلسل و تکرر نوع وجود.

جواب این حرف پرواضح است و تعجب از شیخ الإشراق است که با آن تبحر و توغل در عقلیات، این طور در مغالطه واقع شده است. محققان فرموده‌اند: برای وجود و وحدت و وجوب و تشخیص دو معناست: یکی معنای مصدری و انتزاعی که از امور اعتباریه می‌باشد که گفتیم: این معانی از معقولات ثانویه و عوارض عامه هستند، نه به جهت لزوم تسلسل. معنای دیگر همان خارجیت و تحقق نفس حقیقت وجود و وحدت است که مفهوم وجود و وحدت از آن انتزاع می‌شود و تسلسل هم از تحقق خارجی آنها لازم نمی‌آید؛ چون وجود موجود به نفس ذات خود است؛ نه به شیئی دیگر.

### جواب حلی

و اما جواب حلی آن است که اختلاف مذکور در حمل و صدق موجود بر اشیا - که در بعضی از اشیا ذات مأخوذ و در بعضی غیر، مأخوذ است؛ مثل اطلاق موجود بر نفس وجود - موجب اختلاف در اطلاق موجود مشترك بین اشیا نمی‌شود؛ به علت آن که موجود، یا معنای بسیط یا مرکب است، در صورت ترکیب، تجوز در جزء معنای لفظ لازم می‌آید و از تجوز در جزء معنای لفظ لازم نمی‌آید که اطلاق لفظ بر معنای خودش مجاز باشد.

### جواب تحقیقی

جواب تحقیقی آن است که بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیات، مناط موجودیت اشیا نفس وجود است و هر چه که مناط و واسطه برای وجود شیئی باشد،

باید به نفس ذات خود وجود داشته باشد؛ برای آن که انضمام چیزی که ملاک موجودیت در او مفقود است، به چیز دیگری که او هم فاقد ملاک موجودیت است، موجب تحقق و موجودیت نمی شود. قبلاً بیان کردیم که ناچار باید وجود موجود باشد و معنای موجودیت وجود آن است که وجود بالذات موجود است و غیرووجود (ماهیات) بالعرض و به تبع وجود موجودند.

حاصل کلام آن که صدق موجود بر وجود به نحو حقیقت و بر ماهیات به نحو مجاز است؛ چون در ماهیات صحت سلب، موجود است، از طرفی حمل موجود بر ماهیات به معنای شیء ثبت له الوجود و بر وجودات به معنی انه نفس الوجود است، این موجب اختلاف در مفهوم موجود نیست؛ ماهیت و وجود در خارج متحدند و اگر وجود از عوارض خارجی ماهیت باشد، لازمه اش دور یا تسلسل است و این مطلب را مشروحاً ذکر کردیم. پس مفهوم وجود در مقام عروض تحلیلی و تعمل عقلی و حمل اولی، از ذات ماهیت خارج است و عارض می شود ماهیت را و در مقام ثبوت خارجی متحدند به نحو اتحاد متحصل با لامتحصل.

و با همین تحقیق جواب می دهیم از اشکالی که در این باب شده و گفته اند: بنا بر قاعده مقررۀ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، اگر وجود برای ماهیت در خارج ثابت باشد، لازمه اش آن است که ماهیت قبل از وجود محقق باشد؛ چون در عوارض خارجی باید معروض به وجود خارجی، مقدم بر عارض باشد، ملاک موجودیت ماهیت اگر همین وجود عارض باشد، لازمه اش تقدم شیء بر نفس خود است و اگر به وجود دیگر باشد، لازم می آید تسلسل.<sup>۱</sup>

امام فخر رازی در جواب این اشکال گفته است: قاعده فرعیه در همه جا جاری است، إلا در باب وجود و ماهیت.<sup>۲</sup>

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۳؛ کتاب المشاعر، ص ۷۵؛ المسائل القدسیة ضمن سه رساله فلسفی ملاصدرا، ص ۲۰۲؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۱۱۴.

۲. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۱۶۴. و ر. ک: تعلیقه سبزواری بر اسفار، ج ۱، ص ۴۳؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۱۱۵.

این جواب تمام نیست؛ چون لازمه این قول تخصیص در قاعده عقلیه است. سیدالمدققین فرموده است: چون برای وجود - بنا بر اصالت ماهیت - هیچ فردی موجود نیست، نه فرد ذهنی و نه فرد خارجی، ملاک موجودیت ماهیت اتحاد با مفهوم وجود انتزاعی مصدري می باشد.<sup>۱</sup>

این جواب بنا بر اصالت ماهیت حرفی است که از مصدر تحقیق صادر شده است و ما قایل به اصالت ماهیت نیستیم، فتأمل.

محقق دوانی (ملاجلال) گفته است: «ثبوت شيءٍ لشيءٍ مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت».<sup>۲</sup>

بر محقق خیبر واضح است که قاعده فرعی در هلیات مرکبه؛ مثل زید قائم و زید ابیض ثابت است، و در مفاد هلیات بسیطه - که مفهوم آن قضیه، ثبوت الشيء است، نه ثبوت شیئی برای شیئی - این اشکال از اصل وارد نیست، معنای «زید موجود» ثبوت زید است نه ثبوت شیئی برای شیئی دیگر؛ چون وجود با ماهیت به حسب خارج متحدند و معنای این اتحاد - که اتم انحاء اتحاد است و از آن تعبیر به ترکیب اتحادی نموده اند و فرموده اند: وجود با ماهیت ترکیب اتحادی دارند، نه انضمامی - فنای ماهیت در وجود در جمیع مواطن است.

ترکیب اتحادی اقسامی دارد:

یک قسم مثل ترکیب ماده و صورت است.

قسم دیگر ترکیب بین عرض و موضوع است که اتحاد خارجی آنها موجب صحت حمل است.

این اتحاد با اتحاد ماده و صورت فرق دارد؛ زیرا ماده امری بالقوه و لامتحصل و

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۴، تعلیق سبزواری؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۶۶؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۱۱۵.

۲. حاشیه دوانی بر شرح تجرید العقائد فوشجی ضمن همان، ص ۵۹؛ رساله اتصاف الماهیه بالوجود ضمن رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۱۱۱؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۶۵؛ تعلیق سبزواری بر اسفار، ج ۱، ص ۴۴؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۱۱۴.

مبهم است؛ قوه با فعلیت - بنا بر مذاق صدر المتألهین - رحمه الله تعالی - تباین ندارد و به یک وجود موجودند؛ چون اگر جهت قوه - بما هي قوة - تحقق خارجی داشته باشد، خودش امری بالفعل و داخل در یکی از انواع موجوده در نظام وجود خواهد بود. در حالی که ماده فانی در صورت و صورت مقوم و محصل خارجی اوست و بعینه حال ماده نسبت به صورت، حال جنس نسبت به انواع است؛ لذا گفته می شود: «الإنسان جسم نام حساس متحرك بالإرادة مدرك للکلیات» و صحت حمل، دلیل بر اتحاد آنهاست، ولی صورت نوعیه و عرض که از حالات و نعوت جسم است و بعد از تمامیت ذات جوهر، عروض پیدا می نماید، نمی شود در مرتبه جسم، موجود باشد؛ لذا جمعی - بلکه جلّ محققین قبل از صدر المتألهین - ترکیب عرض را با موضوع، ترکیب انضمامی می دانسته اند، ولی به نظر تحقیق چون عرض به حسب وجود خارجی از شؤونات و تجلیات جوهر است و مرتبه ای از مراتب جوهر محسوب می شود و وجودی واحد مرور می کند، اولاً به جوهر و ثانیاً به عرض، به واسطه اتحاد در مرتبه ای از مراتب، ترکیب اتحادی و صحت حمل، دلیل بر اتحاد خارجی می باشد. قسم دیگر ترکیب وجود با ماهیت است، به نظر تحقیق چون وجود متحقق خارجی و ماهیت از تجلیات و ظهورات وجود است در علم، نه در عین و خارج، و فرد بالذاتی غیر از وجود ندارد، در هیچ مرتبه ای از مراتب خالی از نور وجود نیست، حتی در مقام تعقل و تعمل عقلی؛ محققان گفته اند: فنای ماهیت در وجود اتم و اقوا از فنای جنس در انواع است؛ چون جنس در مقام جنسیت حد ماهوی او محفوظ است، ولی این حالت در ماهیت ممکنه، ممکن نیست و حالتی که در واقع از وجود خالی باشد، در ماهیت نمی باشد.

پس اتحاد ماهیت با وجود اتحاد لامتحصل و مبهم با متحصل و متشخص است و اشکال وارده در باب قاعده فرعیه را به این نحو باید جواب داد که ثبوت ماهیت - خالیاً عن الوجود - در مقام تحلیل عقل به نحوی از انحاست و در خارج متحدند و أحد المتحدین به یکدیگر عروض خارجی ندارند.

یک قسم دیگر از انحای اتحاد، اتحاد حقیقت با رقیقت است که به طور تفصیل

ذکر آن گذشت و اعاده نمی کنیم.

قسم پنجم از اقسام اتحاد، اتحاد صفات متعدده است؛ مثل علم و قدرت و اراده و هکذا سایر اسمای حسنا با یکدیگر در مرتبه ذات با ذات واجبی - تقدست آسماؤه حسنا-. وجود حق تعالی چون وجود صرف و عاری از جمیع انحای تحدید است، در حقش گفته می شود: علم کُلُّه، قدره کُلُّه، حیاة کُلُّه و هکذا.

در جمیع انحای اتحاد، شوب دوئیت موجود است، مگر در این قسم، معنای اتحاد در این جا آن است که ذات واحده حق تعالی منشأ انتزاع جمیع صفات کمالیه و نعوت ربانیه، بدون وجود جهت مغایرت بین صفات و ذات است.

سیدالمدققین چون قایل به اصالت ماهیت است، برای وجود فردی در هیچ موطنی از موطن وجودیه قایل نیست و ملاک موجودیت ماهیت به نظر او، همان اتحاد ماهیت با مفهوم وجود است.

این قول اگرچه از جهاتی - بنا بر این مسلک - تام است، ولی در نزد ارباب تحقیق خالی از اشکال نیست؛ چون اتحاد مفهومی وجود با ماهیت مستلزم آن است که حمل وجود بر ماهیت حمل اولی باشد و در ثانی، وجود ولو به اعتبار انتساب به جاعل، از ماهیت بدون آن که در خارج امری غیر سنخ ماهیت موجود باشد، انتزاع نشود؛ ملاک موجودیت ماهیت باید وجود باشد، این قول مستلزم خلف و انقلاب و بعضی اشکالات دیگر است که در جای خود بیان خواهد شد.

#### اشکال چهارم

اگر وجود امری خارجی باشد، باید صفت برای ماهیت باشد؛ ماهیت موصوف است و وجود صفت، وجود موصوف باید قبل از وجود صفت محقق باشد؛ لازم این قول تقدم شیء بر نفس یا تسلسل است.<sup>۱</sup>

۱. التلویحات ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۳؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱،

## جواب

جواب همان است که به طور تفصیل در این رساله ذکر شد و گفتیم که نسبت وجود به ماهیت، نسبت عرض به موضوع خود نیست که به حسب وجود خارجی مقدم بر صفت باشد، بلکه وجود، نفس تحقق ماهیت است، نه امری زاید بر ماهیت و به طور تفصیل بین عوارض تحلیلیه و عوارض خارجیه فرق گذاشتیم. ماهیت به حسب ذات در غایت کمون و ابهام و عدم تحصیل است؛ ظهور و تحقق خارجی اعتباری او هم به حسب وجود است و تنور ماهیت به وجود، به حسب تحلیل عقلی است، نه عروض خارجی؛ معنای این کلام آن است که منشأ انتزاع و اعتبار ماهیت، همان وجود است؛ با قطع نظر از وجود ماهیت موجود نمی باشد و گفته شد: ماهیت در هیچ موطنی بدون وجود تحقق ندارد؛ ماهیت امری اعتباری و انتزاعی و دارای تحقق مجازی است و این که گفته اند: ماهیت معروض و وجود عارض است و هر ممکنی مرکب از این معروض و عارض است، مقصودشان از ترکیب و عروض، ترکیب و عروض تحلیلی است. آنچه واقعیت و نفس الامریت دارد وجود است، پس در خارج ماهیت و وجود هر دو بالذات تحقق ندارند، وجود بالذات و ماهیت بالعرض موجود است. روی این میزان بین این دو، نه تقدم و نه تأخر است و این که خواجه - اعلی الله مقامه - فرموده است: «وجود، تقدم بر ماهیت دارد»<sup>۱</sup> مرادش آن است که صادر از جاعل تام، وجود است و ماهیت به تبع وجود موجود است؛ یعنی از حدود وجود انتزاع می شود و وجود تقدم دارد بالحقیقه یا احقیت بر ماهیت.

من و تو عارض ذات وجودیم      مشبکهای هستی ها نمودیم  
از این تحقیق معلوم می شود جواب اشکال دیگر مستشکل که فرموده است<sup>۲</sup>:  
اگر وجود موجود باشد، یا مقدم بر ماهیت است یا متأخر است و یا معیت دارند؛

۱. شرح الإشارات، ج ۳ ص ۲۴۵ - ۲۴۶؛ مصارع المصارع، ص ۱۸۹.

۲. کتاب المشاعر، ص ۷۱.

بنابر قول اول لازم می‌آید حصول وجود به طور استقلال بدون ماهیت و این ملازم با تقدم صفت بر موصوف است، بنابر ثانی لازم می‌آید تقدم ماهیت بر وجود به وجود و این مستلزم دور یا تسلسل است و بنابر ثالث ماهیت موجود می‌شود با وجود نه به وجود.

جواب همان بود که ذکر کردیم؛ وجود بر ماهیات نه تقدم دارد و نه تأخر و نه معیت، به آن نحوی که قایل خیال کرده است. معیت وجود با ماهیت معیت متحصل بالامتحصل است و هر لامتحصلی با متحصل به وجودی واحد تحقق دارند، و معنای معیت آن است که ماهیت به سبب وجود تحقق دارد و فردی در خارج غیر از وجود ندارد؛ نه این که وجود با ماهیت، هر دو تحقق واقعی دارند.

این بود خلاصه اشکالات بر اصالت وجود و جوابهای آن.

اشکالات دیگری هم کرده‌اند<sup>۱</sup> که از اجوبه مذکوره جواب آن اشکالات داده می‌شود. بعضی از اشکالات از اشتباه و خلط بین مفهوم و مصداق ناشی شده و وجود مصدری و انتزاعی را که از اعراض عامه و خارج از مقولات است، به عرض اصطلاحی در باب ایساغوجی خلط کرده‌اند، چون آن اشکالات زیاد سست و بی‌اساس است، از ذکر آن خودداری می‌شود.

۱. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۹-۴۴ و ۵۴-۶۳؛ کتاب المشاعر، ص ۶۸-۷۴؛

شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۱۰-۱۵.

## در بیان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از طریق جعل

و این که اگر ماهیت مجعول باشد اشکالاتی لازم می آید که دفع آن اشکالات ممکن نیست.

جعل بر دو قسم است: جعل بسیط و جعل مرکب.

جعل بسیط همانا ایجاد نفس و ذات شیء است؛ مثل جعل انسان و جعل زید و عمرو که مفاد جعل نفس وجود زید است؛ نه اثبات چیزی برای زید.\*

جعل مرکب عبارت از گردانیدن چیزی را چیز دیگر است؛ مثل قراردادن زید را کاتب که ثبوت کتابت فرع ثبوت زید است و کتابت از اعراضی است که قایم به زید است.

اول را مفاد هلیت بسیطه و ثانی را مفاد هلیت مرکبه دانسته اند؛ قبلاً گفتیم که در هلیت مرکبه، قاعده فرعی جاری و در بسیطه جاری نمی باشد؛ لذا محمول که وجود رابطی باشد، احتیاج به جعل دیگری دارد. ملاک جعل - چه در جعل بسیط و چه در جعل مرکب - امکان است؛ بنابراین جعل تألیفی بین شیء و نفس شیء محال است؛

---

\*. مرحوم فقیه ربانی حاج شیخ محمدحسین اصفهانی در تحفة الحکیم (ص ۲۱) فرموده اند:

«الجعل للشيء بسيطاً يعرف وجعل شيء شيئاً المؤلف».

چون ثبوت شیء برای نفس ذات شیء ضروری است، و ضرورت مناط استغنائی از جعل است؛ روی این میزان جعل تألیفی بین شیء و لوازم ذات آن شیء محال است. اگر وجودی لازمی داشته باشد که آن لازم به مجرد وجود ملزوم، تحقق پیدا نماید، جعل لازم برای ملزوم بالذات محال است؛ چون ملاک جعل که امکان و افتقار باشد، در بین نیست و این که بعضی گفته اند: وحدت و کثرت جعل تابع وحدت و کثرت مجعول است و اگر مجعول متعدد شد، جعل متعدد است و این را دلیل گرفته اند بر این که جعل تألیفی بین شیء و لوازم ذات شیء ممکن، بلکه لازم است و نفس امکان وجود معلول - ولو امکان ذاتی - کافی برای تعدد جعل است و اشکال بر صدر اعظم حکما نموده اند، این کلام از من لایجازف بالقول صادر نگردیده است. و این که گفته است: ملاک تعدد جعل تعدد مجعول است، مصادره به مطلوب می باشد.

اگر ثبوت لازمی برای ملزوم خود طوری بود که به نفس ذات ملزوم، لازم تحقق پیدا می کرد و متصور نبود که در وجود خارجی، انفکاک بین لازم و ملزوم باشد و وجود ملزوم مساوق بود با وجود لازم، قهراً جعل ملزوم جعل لازم است و محتاج به جعل دیگر نیست، بلکه جعل تألیفی بین شیء و لوازم شیء تحصیل حاصل و ایجاد موجود است؛ ملزومی که وجودش منفک از لازم نباشد و لازم ذات باشد جعل چنین لازمی، جعل تبعی است و جعل تألیفی نمی باشد. آیت الله العظمی مرحوم کمپانی در تحفة الحکیم گفته است:

ولیس جعل الذات ذاتاً يعقل      إذ ليست الذات لها التخلل  
كذلك لا يعقل جعل الذاتي      أو عرضي لازم للذات\*

اختلاف است بین اهل تحقیق که آیا مجعول، وجودات خاصه هستند و ماهیات به تبع وجودات مجعولند، یا آن که مجعول، نفس ماهیات است و وجود امر اعتباری و انتزاعی است، یا آن که صیرورة الماهية موجوده مجعول است که از آن تعبیر به جعل

اتصاف یا جعل ضرورت نموده اند.

جمهور مشاء قایل به مجعولیت وجودند<sup>۱</sup>، شیخ الإشراق و تابعین او به مجعولیت ماهیات<sup>۲</sup> و بعضی از اتباع مشاء قایلند به جعل ضرورت و اتصاف<sup>۳</sup>، البته مسأله اصالت در جعل توقف بر اصالت مجعول دارد و ما با براهین متعدده اصالت وجود را اثبات کردیم و گفتیم: ماهیات امور اعتباریه و انتزاعیه هستند و گفتیم که ماهیت به حسب ذات با قطع نظر از وجود، غیر از ذاتیات خود چیزی را واجد نمی باشد؛ مثل ماهیت انسان که مرکب از حیوان و ناطق است؛ حمل «حیوان» و ناطق<sup>۴</sup> بر انسان حمل اولی ذاتی می باشد؛ ماهیت انسان غیر از حیوان و ناطق چیزی را واجد نیست و جمیع شؤونات خارجیه از او به سلب بسیط تحصیلی مسلوب است، ولی حمل اجزای ذات ماهیت انسان بر انسان به حمل اولی نمی باشد؛ مثلاً حمل حیوان و ناطق بر انسان حمل شایع صناعی است و این معنی را مفصلاً ذکر کردیم و گفتیم که ملاک انتزاع حیوان، ماده مبهمه است که در جمیع انواع حیوان دویده است، و ملاک حمل بین انسان و حیوان اتحاد وجودی است و همین طور ناطق که از اجزای حدیه است، حمل می شود بر انسان به حمل شایع با آن که ناطق و حیوان

۱. بنا به نقل صدر المتألهین و متأله سبزواری قدس سرهما. ر. ک: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۹۸؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۵۸.

۲. محقق دوانی و سید داماد قدس سرهما نیز بر این قول قایلند: ر. ک: القیسات، ص ۷۵؛ کتاب المشاعر، ص ۸۴؛ حکمة الإشراق ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۸۶؛ المطارحات ضمن همان، ج ۱، ص ۳۰۱، ۳۰۲؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، ص ۴۱۶، ۴۱۷؛ شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، ص ۴۴۶-۴۴۸.

۳. صدر المتألهین قدس سره این قول را مشهور از مشائین می داند و متأله سبزواری به غیر محققین از مشائین نسبت می دهد. ر. ک: کتاب المشاعر، ص ۸۴؛ الشواهد الربوبیه، ص ۷۴؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۵۸.

جهت کسب اطلاع بیشتر در مسأله جعل رجوع شود به: الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۹۶-۴۲۳؛ کتاب المشاعر، ص ۸۴-۸۹؛ الشواهد الربوبیه، ص ۶۹-۷۶؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۱۷، ۱۱۸ و ۱۳۸، ۱۳۹؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۵۶-۶۱.

هر دو از اجزای حدیه هستند .

پس صدق اجزای ذات بر ذات احتیاج به امری خارج از ذات دارد و امر خارج از ذات ، از سنخ عدم یا وجود است . و همین طور جاعلیت و مجعولیت ، تعدد و تکثر و سایر جهات خارجی هم از نفس ذات ماهیات خارج است ؛ اگر مجعولیت در مرتبه ذات ماهیت نباشد ، اتصاف ماهیت به مجعولیت احتیاج به امری غیر از سنخ ماهیت دارد ، غیر سنخ ماهیت وجود یا عدم است ، عدم که ملاک مجعولیت نخواهد بود ، پس باید وجود ، مجعول و حیثیت تقییدیه جهت مجعولیت ماهیت باشد ؛ یعنی مجعول بالذات وجود و ماهیت به تبع وجود مجعول باشد و اگر مجعولیت و جاعلیت در سنخ مفاهیم باشد ، تشکیک در ماهیات لازم می آید . عالم ربانی ، مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی فرموده اند :

ویلزم التشکیک فی الماهیة وهو محال لا کذا الهویة\*

### دلیل اول

صدرالمآلهین فرموده است : اگر نفس ذات ماهیت بدون حیثیتی از حیثیات ، مجعول باشد ، به نحوی که جوهر ذات ماهیت مفتقر و محتاج به جاعل باشد ، لازم می آید که ماهیت در حد نفس و معنی ، متقوم به جاعل و جاعل در قوام ذات ماهیت اعتبار شود ، به طوری که تصور ماهیت بدون جاعل ممکن نباشد ، در حالی که ما تصور می کنیم کثیری از ماهیات را به تمام حدود و نمی دانیم آیا وجود خارجی دارند یا ندارند ؛ چون ذات ماهیت بر امری غیر از خودش دلالت ندارد (الماهیه بما هی هی لیست إلا هی) ، اگر ماهیت به حسب نفس ذات مجعول و متقوم به علت باشد و افتقارش به علت افتقار قوامی باشد ، ممکن نیست اخذ بشود ماهیت در مقام تعقل ، بدون تعقل و لحاظ علت و مقوم ، کما این که تعقل و ملاحظه ماهیت شیئی ، بدون لحاظ اجزای آن شیء امکان ندارد ؛ پس اثر جاعل و آن چیزی که منشأ

اثر است، از سنخ ماهیات نمی باشد، مجعول حقیقتاً وجود است به جعل بسیط، نه ماهیت مگر به تبع وجود.<sup>۱</sup> تمام شد کلام صدر المتألهین.

### توضیح و تنبیه

مراد این مرد عظیم واضح است، برای زیادت توضیح گفته می شود: مقوم بر دو قسم است:

اول مقومی که ترکیب اجزای ذات از آن مقوم است که جزء ذات هم به آن اطلاق کرده اند؛ مثل اجزای حدیه که مقوم نوعی از انواع می باشد؛ نظیر تقوم انسان به حیوان و ناطق، و پرواضح است که تصور انسان بدون این دو جزء محال است.

قسم ثانی قسمی است که خارج از مقوم است ولیکن ممکن نیست تعقل مقوم بدون آن مقوم؛ مثل مقومات خارجیۀ ماهیت که ماهیت به حسب وجود خارجی بدون آن مقوم تحقق پیدا نمی نماید، مقومات خارجیۀ ماهیت که در نحوه تحقق خارجی احتیاج به آن مقوم دارد، از همین قسم است؛ چون قایل به اصالت ماهیت، در جعل باید ملتزم شود که ماهیت به حسب نفس ذات و جوهر حقیقت، مفتاق و محتاج به جاعل است و به نفس ذات ماهیت، احتیاج به جاعل صادق است و منشأ انتزاع مجعولیت، نفس ذات ماهیت است، باید از تصور ماهیت، تصور مجعولیت و اضافه به جاعل لازم بیاید، در حالی که ما کثیری از ماهیات را تعقل می کنیم و از وجود خارجی آنها غفلت داریم فضلاً از جاعل، معلوم می شود که ملاک مجعولیت باید در امری باشد که تقوم به جاعل در تخوم ذات و حقیقت او ملحوظ باشد؛ این حرف در باب وجودات تمام است و در ماهیات تمام نیست، بلکه می توان گفت: بنابر مجعولیت ماهیات باید وجود جاعل به اعتبار آن که مقوم مجعول است، در مرتبۀ مجعول موجود و مقوم باشد، تقویمی تمام تر از تقوم اجزای ماهیت ماهیت را نیست

---

۱. کتاب المشاعر، ص ۸۴، ۸۵؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۰۸، ۴۰۹؛ الشواهد الربوبیه، ۷۱.

و حیثیت فاعلیت امری داخل در حقیقت معلول باشد، مقام و مرتبه جاعل قبل از لحاظ مجعول ملحوظ شود؛ چون جاعل به مجعول، از مجعول به نفس خودش نزدیکتر است.

اگر کسی بگوید: ما کثیری از وجودات را تصور می کنیم و غفلت داریم از این که مجعولند یا مجعول نیستند و اگر مجعولیت در باب وجودات هم باشد همین اشکال لازم می آید.

جواب می دهیم: تصور فردی از افراد خارجیّه وجود به علم حصولی محال است، و اگر کسی بتواند علم به مرتبه ای از مراتب وجودات پیدا کند، البته جمیع مقومات و شرایط و علل وجودی آن را هم مشاهده خواهد نمود؛ لذا گفته اند: علم تام به معلول از ناحیه علت آن معلول حاصل آید و «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها»؛ چون علت، حدّ تام برای وجود معلول است، ملاحظه علت ملاحظه معلول است علی نحو التمام؛ لذا قیل: «ما رأیت شیئاً إلا ورأیت الله قبله وبعده - وروی - معه وفیه.»<sup>۱</sup>

پس فرض بودن ماهیت مصداق حمل وجود بدون حیثیت تقییدیه، ملازم با بودن وجود، ذاتی برای همه ماهیات است؛ چون ملاک ذاتیت هر مفهوم و حقیقت انتزاع از مقام ذات است. بنابراین فرض، وجود و ماهیت به حسب سنخ ذات متحدند و فرض مجعولیت ماهیت به حسب نفس ذات، ملازم با بودن مفهوم مجعول، ذاتی برای هر ماهیتی است و صدور ماهیت از جاعل، حیثیت تقییدیه برای موجودیت ماهیت نمی باشد؛ چون موجودیت - بنا بر این قول - از محکوم علیه خارج است و اگر داخل در حکم باشد؛ یعنی داخل در محکوم علیه باشد، ماهیت به تنهایی مصداق حمل موجود نیست، این حیثیت خارجیّه که از ناحیه جاعل می آید اگر از سنخ ماهیات باشد، همان اشکال وارد است؛ اگر سنخ عدم باشد، ملاک موجودیت نمی باشد؛ پس باید امری باشد غیر این دو و آن وجود است.

## دلیل دوم

صدرالمতألهین - رحمة الله تعالى علیه - فرموده است: اگر ماهیت در حد نفس خود مجعول باشد، باید مفهوم مجعول به حمل اولی ذاتی بر ماهیت حمل شود، نه به حمل شایع صناعی، لازمة این قول آن است که اثر جاعل، مفهوم مجعول باشد دون غیره من المفاهیم؛ به جهت آن که هر مفهومی مغایر با مفهوم دیگر است و اتحاد بین مفاهیم از حیث معنی و ماهیت نمی باشد و حمل اولی ذاتی بین دو مفهومی است که به حسب معنی واحد و تغایر بین آنها اعتباری باشد؛ مثل الإنسان، إنسان، یا الإنسان حیوان ناطق و اما حمل ضاحک بر انسان؛ مثل الإنسان ضاحک حمل عرضی و شایع صناعی و متعارف است و مناط این حمل اتحاد وجودی است.<sup>۱</sup>

توضیح این کلام آن است که حمل چیزی بر چیزی یا اتحاد چیزی با چیزی از دو حال خارج نیست، اگر بین موضوع و محمول به حسب مفهوم تغایر تام و ملاک حمل، اتحاد خارجی بود، حمل را حمل شایع صناعی گویند و اگر بین موضوع و محمول تغایری نبود إلا به اعتبار، حمل را حمل اولی ذاتی می نامند؛ چون مفهوم موضوع و محمول متحدند؛ لذا فرموده اند: اگر وجود موضوع، وجود بالعرض برای محمول باشد، فهو من العرضیات. پس صدق هر معنایی بر مصداق متوقف است بر این که وجود آن مصداق، وجود بالذات یا وجود بالعرض برای آن معنی و مفهوم باشد، و دو معنایی که صادق باشند بر مصداق واحد، باید مصداق مذکور مصداق برای هریک از این دو معنا باشد، اعم از آن که مصداق بالعرض باشد یا بالذات، یا برای یکی بالذات و برای دیگری بالعرض باشد و اگر اینطور نباشد، لازم می آید صدق هر معنای متصوره بر هر مصداقی. این خود مستقلاً دلیل واضحی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و وحدت حقیقت وجود و توحید خاصی که قره عین موحدین است، می باشد.

۱. کتاب المشاعر، ص ۸۵؛ الشواهد الربوبیه، ص ۷۱؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۰۶، ۴۰۷.

بعد از ثبوت این مطلب می‌گوییم: حاصل فرمایش صدرالمتألهین آن است که اگر ماهیت مجعول بالذات باشد، لازم می‌آید مفهوم مجعول از حاق ذات ماهیت انتزاع شود بدون ملاحظه حیثیت تقييدیه مکثرة ذات موضوع و این واضح البطلان است که مرتبه تقرر جوهری ماهیت به حسب عقل بر مرتبه مجعولیت ماهیت که از شؤونات خارجیة ماهیات است، مقدم باشد. علامه اصفهانی فرموده اند:

ولیس بین الذات والمجموعول الحمل الاولی بالمعقول\*

به تقریب دیگر، اگر جهت مجعولیت داخل در ذات ماهیات باشد، چون مجعولیت معنای واحد است به حسب مفهوم لازمه اش آن است که حمل مفهوم مجعول نسبت به جمیع ماهیات واحد و حمل مجعول بر همه ماهیات حمل اولی ذاتی باشد و هو ضروري البطلان وقطعي الاستحالة.

#### دلیل سوم

صدرالمتألهین -رحمة الله علیه- فرموده است: اگر جاعلیت و مجعولیت بین ماهیات اشیا باشد، نه وجودات؛ چون هر ماهیتی به حسب ذات ابای از کثرت ندارد؛ برای آن که مراد ما از ماهیت، کلی طبیعی است و کلی طبیعی -مکرر گفته شد که- ماهیت لابشرط است، در انحای حصولات تابع خارج است و بذاتها تأبی برای قبول تشخصات ندارد، تشخص مساوق با وجود است و از لوازم ماهیت نیست؛ اگر ماهیت مجعوله به حسب حصول خارجی متعدد باشد؛ مثل نوع واحد متکثر از حیث افراد، باید در تعدد تابع جعل باشد، تعدد جعل از دو حال خارج نیست: یا تعدد جعل به حسب ذات ماهیت است، یا به سبب تعدد حصولات و انحای وجودات ماهیت است؛ بنابراین وجود، متعدد بالذات است و ماهیت، متعدد بالعرض. اما این که تعدد جعل به حسب نفس ماهیت نمی‌باشد؛ چون صرف شیء تکرر و تعدد ندارد، چگونه تکرر پیدا می‌نماید نفس ذات ماهیت من حیث هی هی بدون انضمام

امری خارج از ذات ماهیت؟ فبقی الشق الثانی باید به حسب واقع صادر و مجعول بالذات، انحای حصولات و وجودات متشخصه باشند و ماهیت به تبع وجودات تكثر پیدا نماید.<sup>۱</sup> تمام شد کلام صدر المتألهین.

حاصل کلامش آن است که تشخص به اتفاق محققین عین وجود است و از لوازم ماهیت نیست؛ لذا گفته اند: «الشیء مالم یتشخص لم یوجد» و تشخص امری زاید بر وجود نیست و ماهیت تا تعین پیدا نکند، تشخص او محال است و این تعین، تعینی است که از ناحیه علت فیاضه آمده و ماهیت را متشخص و جزئی می نماید و از همین تعین تعبیر نموده اند به وجوب جائی از ناحیه علت و گفته اند: «الشیء مالم یجب لم یوجد»؛ یعنی ماهیت مادامی که جمیع انحای عدم از او سد نشود و عدمش ممتنع نشود خارجیت پیدا نمی کند؛ این وجوبی که از ناحیه علت می آید امری جزئی و متشخص است و ابای از صدق بر کثیرین دارد؛ لحاظ این حالت در ذات ماهیت محال است. پس نفس ذات ماهیت بذاته متصف به این حالت نمی شود؛ چون ماهیت به حسب نفس ذات، تعین و تشخص ندارد، باید تعین او از ناحیه امری غیر ذات او باشد، آن غیر، وجود یا ماهیت یا عدم است، اگر ماهیت باشد همین کلام در او جاری است و عدم هم حکمی ندارد، پس انحای تشخصات و تعینات از ناحیه امری است و رای ماهیت، مراد از تعین، تعین خارجی است که هویت باشد.

#### دلیل چهارم

صدر المتألهین در مشاعر فرموده است: در موردی که ماهیت نوعش منحصر به فرد باشد؛ مثل شمس، این موجود شخصی منحصر در فرد با این که به حسب نفس ذات و ماهیت، ابای از قبول تعددات ندارد، اگر از ناحیه فاعل باشد مجعول بالذات، وجود است، اگر از قبل ماهیت باشد بالزوم ترجیح بلا مرجح، چون ذات ماهیت نسبت به همه افراد تساوی دارد، باید قبل از وجود و تشخص،

۱. کتاب المشاعر، ص ۸۵، ۸۶؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۰۹، ۴۱۰؛ الشواهد الربوبیه، ص ۷۱، ۷۲.

موجود و متشخص باشد، لازم می آید تقدم شیء بر نفس خود و نقل کلام می کنیم در کیفیت تشخص و وجود او، لازم می آید دور یا تسلسل.<sup>۱</sup>

### تنقیح و مناقشة

حاصل کلام این محقق به طور اختصار آن است که موجوداتی که نوع آنها منحصر در فرد است؛ مثل عقول طولیه یا شمس، علت این انحصار در فرد، ذات ماهیت نیست؛ چون ماهیت بما هي قبول افراد غیر متناهی را می نماید و ابای از قبول انحای حصولات و تعددات را ندارد، اگر چنانچه این اقتضا در مرتبه ذات ماهیت باشد، باید ماهیت به حسب نفس ذات، جزئی و متشخص و موجود و امری محتمل و قابل صدق بر تعددات نباشد؛ چون اقتضای ماهیت به حسب ذات فردی را، باید آن فرد یک نحوه تعینی در ذات ماهیت داشته باشد و چون فرد جزئی است، این تعین هم باید جزئی حقیقی باشد. این معنی علاوه بر این که خلاف مفروض است و ماهیت ممکنه ذاتش نسبت به همه افراد علی السواست و در مرتبه ذات نه متعدد و نه واحد است، لازم می آید که قبل از وجود و تشخص موجود باشد و تشخص و وجود از ناحیه فاعل نباشد و لازمه این کلام آن است که قول محققان که فرموده اند «الشیء ما لم یجب لم یوجد والشیء مالم یتشخص لم یوجد»، کلام ناروا باشد و تالی فاسد این قول استغنائی ماهیت در مقام وجود خارجی از علت است؛ لذا قایلین به اصالت ماهیت گفته اند: این حالات؛ یعنی تعدد و تکرر و تشخص از ناحیه فاعل و انتساب ماهیت - من حیث هي هي - به جاعل تام می آید و منشأ اتصاف ماهیت به این جهات از انتساب به فاعل است؛ درحالی که آنچه از فاعل می آید، ماهیت یا وجود یا عدم است، ماهیت - که گفتیم - به حسب نفس ذات ابای از تعدد و تکرر و وحدت ندارد، پس باید امری در بین، تحقق پیدا نماید که متشخص بذاته باشد و آن امر همان حقیقت وجود خارجی است. این خود برهانی بین بر اصالت وجود است، ولی حد وسط این

برهان با برهان قبلی به حسب ذات یکی است کما هو الواضح عند المتدرب في الفن، فتأمل.

### دلیل پنجم

این دلیل را صدر المتألهین در بیشتر کتب خود ذکر فرموده<sup>۱</sup> و خلاصه آن دلیل این است: اگر جاعلیت و مجعولیت در بین وجودات نباشد، لازم می آید که همه مجعولات و ممکنات از لوازم ماهیت باشند، نهایتاً کسانی که حق تعالی را وجود صرف می دانند، عقل اول را لازم وجود می دانند و چون عقل - بنا بر این قول - ماهیتی از ماهیات است، معلول او و معلول معلول او و بالجمله تمامی موجودات باید از لوازم ماهیت باشند؛ چون معلول، لازم ذات علت است و لازم ماهیت امری اعتباری است، باید همه موجودات امورات اعتباریه باشند.

بعد از تقریر این کلام می فرماید: کسانی که حق را وجود صرف می دانند و معالیل را ماهیت، از یک نکته ای که اساس فلسفه بر روی آن استوار است، غفلت کرده اند و ندانسته اند که معلول باید مسانخ با علت خود باشد و واجب است که فعل علت، مثل طبیعت علت باشد و بالجمله سنخیت بین علت و معلول حتمی و لازم است و روی وجوب سنخیت بین علت و معلول نمی شود علت با معلول مباین من جمیع الجهات باشد.<sup>۲</sup> این مطلب را قبلاً مشروح بیان کردیم.

### مناقشة انتقادية

اگر کسی بگوید: لازم ماهیت بر دو قسم است: لازم ماهیت من حیث هی و لازم ماهیت موجوده است و لازم ماهیت من حیث هی بالاتفاق امر اعتباری است و معنای لازم ماهیت من حیث هی آن است که ماهیت این لازم را به حسب نفس

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۱۰، ۴۱۱؛ کتاب المشاعر، ص ۸۶، ۸۷؛ الشواهد الربوبیه، ص ۷۲.

۲. کتاب المشاعر، ص ۸۷.

تقرر ماهوی، بدون ملاحظه وجود، واجد است، به طوری که اگر ثبوت ماهیات منفکۀ عن کافّة الوجودات جایز باشد، ماهیت این لازم را دارد؛ مثل امکان و اما لازم ماهیت موجوده همان لازم وجود است؛ النهایه قایل به اصالت ماهیت مرادش از لازم وجود، لازم ماهیت موجوده است و مراد از ماهیت موجوده، ماهیتی است که صلاحیت داشته باشد برای انتزاع وجود مصدری، این معنی از ناحیه جعل و انتساب ماهیت به جاعل تام پیدامی شود و لازم ماهیت مجعوله، همان لازم وجود اصطلاحی می باشد و این امر اعتباری نیست و آنچه امر اعتباری است، لازم ماهیت اعتباری بوده که ماهیت من حیث هی باشد.

جواب می دهیم که جاعل اگر افاضه کند امری را که از سنخ ماهیات و طبایع کلیه باشد، همین حرف در او هم جاری است و اگر از جاعل امری صادر شود که بنفسه نقیض عدم باشد و طرد عدم نماید از ماهیت، این همان حقیقت وجود است اگرچه خصم از اسمش فرار می کند، اگر این جواب را بدهیم به مؤرد و مستشکل، اصالت وجود اثبات می شود، ولی این دلیل به دلیل چهارم و پنجم برمی گردد؛ کما لایخفی.

#### دلیل ششم

صدر المتألهین فرموده است: اگر جاعلیت و مجعولیت بین ماهیات باشد، لازم می آید که جمیع ماهیات تحت مقوله جنس مضاف واقع شوند و چون وقوع ماهیات تحت جنس مضاف باطل است، ملزوم آن هم که اصالت ماهیت باشد باطل است. بیان ملازمه آن است که قبلاً ثابت کردیم و گفتیم: باید حیثیت ذات معلول و مجعول، مرتبط به جاعل باشد و ارتباط به جاعل در مرتبه و مقام ذات آن، ملحوظ و مقرر شده باشد، تا گفته نشود که این لازم بنا بر اصالت وجود هم محقق است؛ چون مجعولیت در وجود زاید بر ذات وجود نیست و در تخوم و مرتبه ذاتش ارتباط به غیر، موجود و محقق است، لازم می آید از تعقل وجود او، تعقل غیرش که علت باشد و هرچه که از تعقل او تعقل چیز دیگر لازم آید، دارای اضافه و از مقوله مضاف است؛

به علت این که می‌گوییم: مقوله مضاف و همین طور سایر مقولات از اقسام ماهیاتند، اجناس عالی که مقولات نام دارند و هر چه که دارای حد نوعی می‌باشد، مرکب از جنس و فصل است و گفتیم که وجود نه جنس دارد و نه فصل و نه کلی است و نه جزئی و نه متخصص به خصوصیت زائده بر ذاتش می‌باشد، پس وجود تحت مقوله ای از مقولات واقع نمی‌شود مگر به تبع ماهیات. در جای خود ثابت است که باری تعالی اگر چه مبدأ جمیع اشیا است و به او استناد داده می‌شود جمیع اشیا، از مقوله مضاف نمی‌باشد؛ بزرگتر است خداوند از این که از برای او مجانس یا مماثل یا مشابه یا مناسب بوده باشد<sup>۱</sup>. علامه شیخ محمدحسین کمپانی اصفهانی در تحفه الحکیم فرموده اند:

ولیس من مقولة المضاف كل مقولة لدى الإنصاف\*

### توضیح و تنبیه

خلاصه کلام آن که چون مجعول بالذات باید مرتبه وجود و تحصیل او بعینه مرتبه انتساب و ارتباط او به علت باشد، بلکه باید عین الربط به علت باشد و ممکن نیست که معلول در مرتبه ای از مراتب وجود، مرتبط به علت فیاضه نباشد؛ اگر معلول در مرتبه ای - ولو به حسب تقرر علمی و عقلی - مرتبط به علت نباشد، لازم می‌آید که در آن مرتبه استغنای از علت داشته باشد و گفته اند که ممکن الوجود بالذات، ممکن الوجود من جمیع الجهات والحيثيات است و واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است و استغنای معلول از علت در مرتبه ای، موجب استقلال معلول است و استقلال در وجود، از خواص حق تعالی می‌باشد و بس؛ اگر ماهیت مجعول باشد، باید مرتبه ذات او متقوم به علت باشد و از لحاظ او، لحاظ علت لازم بیاید و معقول نشود مگر به اضافه به علت.

۱. کتاب المشاعر، ص ۸۸.

\*. تحفه الحکیم، ص ۲۲.

به عبارت اخری اگر ماهیت به حسب نفس ذات جاعل و مجعول باشد و جاعل و مجعول دو ماهیت باشند، لازم می آید دخول این دو ماهیت تحت جنس مضاف، ولی در وجود این سخن جاری نمی شد؛ چون وجود تحت مقوله ای از مقولات واقع نمی شود و عین الربط به علت است و اگر کسی به علم شهودی، وجود امکانی را مشاهده کند، او را مرتبط به علت می بیند، بلکه اول علت را دیده و معلول را از رؤیت علت مشاهده می نماید.

اگر کسی بگوید که: ماهیت دو لحاظ دارد: یکی لحاظ نفس ذات من حیث هی هی که به این اعتبار با هیچ چیز ارتباط ندارد، نه ارتباط در ذاتش مأخوذ است نه عدم ارتباط، و یک لحاظ، لحاظ ماهیت مجعوله است و ماهیت به این لحاظ، عین الربط به علت است، همان طوری که شما در وجودات گفتید. جواب می دهیم که مراد از مقوله مضاف هم همین است و اضافه از شؤونات ماهیات موجوده می باشد نه ماهیت من حیث هی هی.

### دلیل هفتم

در جای خود مقرر شده است که مطلب مای شارحه غیر مطلب مای حقیقه می باشد و این غیریت در مفهوم جواب از سؤال مای شارحه و حقیقه اخذ نشده است و این مغایرت بین دو مطلب از جهت اعتبار وجود در مای حقیقه است، لازم می آید از این فرق که وجود مجرد، امر انتزاعی اعتباری نباشد، بلکه امر حقیقی واقعی باشد.<sup>۱</sup>

### توضیح و اشکال

توضیح این کلام آن است که «ما» بر دو قسم است: مای شارحه که مفهوم لفظ را شرح می دهد و مای حقیقه که با او از حقیقت شیء سؤال می شود. اولی رابه لسان

فرس «پاسخ پرسش نخستین» گفته اند و سؤال در مطلب مای شارحه شرح لفظ است؛ مثل این که گفته می شود: ما العنقاء؟ (عنقاء چه چیز است؟) جواب داده می شود: طائر، ولی در مای حقیقه این طور نیست، سؤال می شود از حقیقت شیء؛ یعنی بعد از آن که سؤال از شرح معنای لفظ شد، گفته می شود: آیا موجود است یا نه؟ که این مطلب را مطلب هل می گویند؛ بعد از سؤال از وجود به نحو هل بسیطه، سؤال می شود: آیا حقیقت آن شیء چه چیز است؟ فرق این سؤال به ما می فهماند که باید بین نفس ذات ماهیت و وجود خارجی فرق باشد و سؤال مای حقیقه ناظر به خارج از حاق ذات ماهیت است؛ پس خارج از حاق ذات ماهیت، مرحله اعتبار ماهیت است با وجود، پس سؤال به لحاظ وجود توأم با ماهیت است. این برهان مصادره به مطلوب است؛ قایل به اصالت ماهیت جواب می دهد: ماهیت دو مرحله دارد ماهیت من حیث هی و ماهیت مجعوله، مای حقیقه راجع است به سؤال از ماهیت مجعوله که منشأ ترتب اثر و منشأ انتزاع وجود مصدری می باشد، این فرق از انتساب به جاعل و حیثیت مکتسبه از جاعل پیدا شده است. اگر جواب دهیم که حیثیت مکتسبه، سنخ ماهیت یا وجود یا عدم است - همان طوری که قبلاً ذکر شد- این دلیل برمی گردد به دلیل سابق.

این بود تحریر دلایلی که می توان برای اصالت وجود از راه جعل اقامه نمود.

## خاتمه

بعضی<sup>۱</sup> از محشین مشاعر گمان کرده است نزاع بین قایلان به اصالت وجود و اصالت ماهیت لفظی است گفته است: چون قول به اعتباریت وجود و اصالت و مجعولیت ماهیت قول سخیف و رأی باطل است به جاست بین این دو قول جمع کنیم و بگوییم: مراد کسانی که گفته اند: وجود مجعول نمی باشد و امری اعتباری است،

۱. فاضل بارع آقامیرزا احمد اردکانی شیرازی (قدس سره). ر. ک: حاشیه کتاب المشاعر، ص ۸۳، ۸۴، چاپ سنگی.

همان نفس مفهوم انتزاعی وجود را قصد کرده اند که از ثوانی معقولات است، از کلمات قایلین به اصالت وجود این معنی را استفاده نموده اند، کما این که امام رازی\* هم همین معنا را فهمیده و گفته است: چطور می شود یک امر انتزاعی اضافی در حق واجب تعالی امری مستقل بذاته و منشأ استقلال و موجودیت جمیع موجودات و غنی از سبب و علت و متشخص بذاته باشد؟ و مراد کسانی که قایل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستند، امری و رای و رای ماهیت کلیه طبیعی من حیث هی هی است؛ چون ماهیت به این اعتبار نمی شود مجعول باشد؛ پس مراد اعظم از ماهیت امری دیگر، و رای وجود عام بدیهی است که عبارت باشد از ذات شیء که در خارج متحصّل و موجود است و مراد قایلین به مجعولیت وجود، قطعاً امر اعتباری انتزاعی نیست و آنچه را قایلین به اصالت وجود مجعول می دانند، نزد محققان اصالت ماهیتی همان مجعول است، پس نزاع آنها لفظی بوده است. بعد گفته است:

«وظني أنّ هذا التوجيه غير مستنكف عند من سلمت فطرته التي فطر عليها من الأمراض

المغيرة لها عن استقامتها.»<sup>۱</sup>

ولی این توجیه و اصلاح بین این دو طایفه صلحی بدون رضایت طرفین است؛ ما در اول بحث اصالت وجود مورد نزاع بین طرفین را ذکر کرده و گفتیم که قایلین به اصالت وجود گفته اند: این وجود مفهومی و انتزاعی، عنوان برای وجود و تحقق خارجی است و نزاع در این است که آیا این مفهوم عام بدیهی، فردی بالذات از سنخ وجود دارد؟ یا نه، مجعول ماهیات است؟ در ماهیات این طور گفتیم که آیا کلی طبیعی و نفس ماهیات، فردی بالذات در خارج دارد؟ یا فرد بالذاتش وجود است؟ شأن محققین اجل است از این که خیال کنند قایل به اصالت وجود معقول ثانی و

\*. فخر رازی و امثال او از فهم این قبیل از مسائل مهمه فلسفه محرومند و عمر خود را به مجادلات کلامیه و مباحث بی فائده تلف کرده اند؛ لذا کتب آنها مملو از مطالب متناقضه است. «وما ظلمهم الله ولكن كانوا

انفسهم يظلمون.»

چشم باز و گشوش باز و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا

۱. ر. ک: حاشیه کتاب المشاعر، ص ۸۴، چاپ سنگی.

وجود مفهومی را در خارج اصیل و ذوات اشیا را امری اعتباری می داند. علاوه بر این، اشکالات و مناقشاتی که طرفین به یکدیگر کرده اند؛ مثل شبهات شیخ الإشراق که فرموده است: اگر وجود امری خارجی باشد، باید جمیع موجودات واجب بالذات باشند و همین طور اشکالاتی را که از صدر المتألهین در باب اصالت و مجعولیت ماهیت ذکر کردیم، همه شاهد است بر این که نزاع بین این دو طائفه لفظی نیست؛ لذا محققین فن نزاع را لفظی نمی دانند؛ «إن هو إلا صلح من غیر تراضی الخصمین».

## در اثبات مبدأ وجود به طریقه حکمای الهیین

صدر المتألهین در مشاعر فرموده است: نسبت مجعول و مُبدَع به جاعل و مُبدَع، نسبت نقص به تمام و ضعف به قوه است؛ به علت آن که قبلاً دانستی که واقع در عین و موجود خارجی، حقیقت نفس وجودات است، نه ماهیات و ثابت شد که وجود حقیقت بسیطه می باشد که نه جنس و نه فصل و نه نوع و نه تشخص زاید بر ذات دارد، بلکه تشخص وجود به نفس ذات بسیطه خود می باشد و تفاوت بالذات بین افراد و هویات وجودیه به شدت و ضعف است، و شکی نیست که جاعل از حیث وجود و تحصیل از مجعول خود اکمل و مجعول رشح و فیض جاعل است و تأثیر در حقیقت، عبارت از تطور جاعل در اطوار و منازل افعال خود است.<sup>۱</sup> تمام شد کلام این محقق عظیم.\*

---

۱. کتاب المشاعر، ص ۹۰.

\*. فمصادق حمل الموجود ومطابق صدق الحكم بالموجودية في الواجب لذاته، هو ذاته من حيث ذاته بلا ملاحظة امر آخر وحیثیه أخرى تقييدية أو تعليلية، انضمامية أو انتزاعية وفي الممكن بواسطة حیثیه أخرى غیر نفس ذاته، فإذن الممكن في الموجودية أو اتصافه بالوجود أو صيرورته موجوداً يحتاج إلى مؤثر يؤثر فيه أو جاعل يجعله متحداً مع مفهوم الموجود أو يضمه إليه أو يصيره بحيث يتنزع منه الوجود أو الموجودية بعد ما لم يكن كذلك نحواً من البعدية والقبلية غير إحدى القبلیات والبعدیات الخمسة المشهورة؛ إذ كل ما يغير شيئاً ←

این که فرموده اند: «نسبت مجعول به جاعل نسبت نقص به تمام است؛ چون وجود حقیقت واحده و دارای مراتب مقوله بالتشکیک است و بین مراتب، سنخیت و مناسبت محفوظ است». وجود علت آنچه را که خود واجد و ملایم با ذات او است، به معلول افاضه می نماید و از همین جهت محققان گفته اند: معلول تنزل وجود علت است و مرادشان آن نیست که علت از مقام شامخ خود تجافی نموده باشد، بلکه مراد از تنزل، تنزل فعلی است. و در ابطال قول مشاء اثبات کردیم که فعل هر فاعلی ملایم و موافق طبع همان فاعل است، و اگر سنخیت بین اشیا نباشد، لازم می آید که هر شیئی علت برای هر شیئی باشد، و چون وجود از سنخ ماهیات نیست و به طور اشباع ذکر کردیم و تفصیل دادیم این معنی را که تمیز بین مراتب و اختلاف بین حقایق وجودیه به شدت و ضعف و نقص و تمام است و بینونت عزلی بین وجودات منفی است، پس در مراتب طولیه وجود، اختلاف بین افراد به شدت و ضعف و نقص و تمام است و این اختلاف خارج از ذات مراتب وجود نیست. اما در موجودات عرضیه؛ مثل موجودات واقعه در عالم ماده، اختلاف بین آنها به امور خارجه از حقیقت وجود است، و چون بین حقایق وجودیه بینونت عزلی نیست و بینونت، بینونت وصفی می باشد فرموده است: معلول کأنه رشح و ظهور و فیض علت است، نه امر مستقل و مبائن؛ به حسب اصل ذات متحدند به نحو اتحاد

→

بحسب الذات والمعنى، ففي صيرورته إياه وانضمامه إليه أو انتزاعه منه أو اتحاد به أو حمله عليه أو فسمة ما شئت، يحوج إلى علة وسبب، بخلاف ما إذا كان الشيء عين الذات أو جزءاً مقوماً له؛ فإنّ توسط الجعل وتخلّل التأثير بين الشيء وذاته أو بينه وبين ماهو ذاتي له، يذهب الفساد وأوّلِي البطلان، فتبين لك مما تلوناه أنّ ماهو مناط الوجوب الذاتي ليس إلا كون الشيء في مرتبة ذاته وحدّ نفسه حقاً وحقيقةً وقيوماً.<sup>(۱)</sup>

مراد از این کلمات نوریّه آن است که منشأ انتزاع موجودیت و حکم به وجود در حق تعالی نفس ذات اوست و در ممکنات به اعتبار وجود قایم به ذات، انتزاع موجودیت از ماهیت به اعتبار لحاظ وجود در اوست. به عبارت دیگر حق تعالی در مصداق واقع شدن برای موجودیت، احتیاج به امری و رای ذات خود ندارد به خلاف ممکنات.

حقیقت با رقیقت، اصل با فرع و عاکس با عکس. کنه ذات و حقیقت حق تعالی در غایت خفا و کمون است.

آن نه روئست که من وصف جمالش دانم

این حدیث از دگری پرس که من حیرانم

### نقل و تنبیه

محققان از حکما فرموده اند: باید سلسله موجودات منتهی شود به وجودی که واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثیات باشد.<sup>۱</sup> برهان بر این مطلب به طریقه محققان از متألّهین - بنا به تقریر صدر المتألّهین -<sup>۲</sup> آن است که: موجود، یا حقیقت وجود است، یا غیر حقیقت وجود، و مراد ما از حقیقت وجود، آن وجودی است که مشوب با غیر صرف وجود نباشد، به این معنی که دارای حد یا نهایت یا نقص یا عموم یا خصوص باشد، چنین وجودی را واجب الوجود گوئیم، پس می گوئیم: اگر حقیقت وجود موجود نباشد، باید هیچ چیزی موجود نباشد، لازم که عدم وجود اشیا باشد، بدیهی البطلان است و ملزوم که عدم وجود واجب باشد، نیز باطل است.

بیان ملازمه آن است که ماسوای حقیقت وجود، یا ماهیتی از ماهیات و یا وجود خاص مشوب به عدم و نقص است، هر ماهیتی غیر از وجود، به وجود موجود است، ته به نفس خود؛ برای آن که اگر نفس ذات ماهیت لحاظ شود به نحو مطلق یا مجرد؛ یعنی لابشرط و بشرط لای از وجود، خودش، خودش نیست فضلاً از این که موجود باشد؛ به علت آن که ثبوت چیزی برای چیزی فرع ثبوت آن شیء است در حد ذات خود، پس این ماهیت به وجود، موجود است. اگر این وجود، غیر حقیقت وجود باشد، در او ترکیبی از وجود بما هو وجود؛ یعنی نفس وجود و از خصوصیت

۱. شرح الإشارات، ج ۳، ص ۲۷-۲۸؛ کتاب المشاعر، ص ۹۵.

۲. کتاب المشاعر، ص ۹۵؛ کتاب العرشیه، ص ۱۱.

دیگر است؛ هر خصوصیتی غیر از وجود، عدم یا عدمی است و هر مرکبی، متأخر از بسیط و محتاج به بسیط است؛ عدم مدخلیت در موجودیت و تحصیل چیزی ندارد، اگرچه داخل باشد در حد و معنای آن شیء و ثبوت هر مفهومی برای هر شیء و حمل آن مفهوم بر آن شیء - اعم از این که ماهیت باشد یا صفت دیگر، ثبوتی یا سلبی - فرع بر وجود آن شیء است، نقل کلام می شود در آن شیء، دور یا تسلسل لازم می آید و یا منتهی می شود به وجود بحث و صرفی که مشوب با شیئی غیر از وجود نیست. پس ظاهر شد که اصل موجودیت هر شیئی در خارج به واسطه محض و صرف حقیقت وجود است که مشوب با چیزی غیر از حقیقت وجود نیست.\*

مراد این محقق از حقیقت وجود، حقیقت صرفه غیر محدوده به حد ماهوی - از قبیل جنس و فصل - و منزله و میرا از انغمار در ماده و معرا از نقص وجودی - که حاکی از محدودیت ذاتی است - و بری از اتصاف به عموم و خصوص ماهوی - که از لوازم ماهیات است - می باشد و منظورش اثبات چنین وحدت حقه است که ملازم با صرافت وجود و محو ذات و بالتیجه ملازم با وجوب وجود و وحدت آن حقیقت می باشد؛ چون اگر اثبات نمودیم که موجودات منتهی می شوند به وجودی که محض وجود و صرف انیت است، به قاعده مبرهنه «صرف الشیء لایتشئی

\*. جمیع مراتب امکانیه واقعه در سلسله علل و معالیل در این جهت مشترکند که در مرتبه ذات، وجود را ندارند و جایز العدمند، و ممکن مادامی که جمیع انحای عدمش سد نشود، به نحوی که عدمش ممتنع، شود موجود نمی شود و موجودی که عدمش بالذات امتناع دارد واجب الوجود است، اگر سلسله ممکنات منتهی نشوند به وجودی که عدمش بالذات ممتنع باشد، باید سلسله وجودات از اول، موجود نشده باشد؛ چون با جواز عدم، ممکن محقق نمی شود، این برهان اثبات می نماید که ممکن صلاحیت برای علیت ندارد و هر چه که در مرتبه ذات، وجود نداشته باشد، بالذات چیزی را ایجاد نمی کند. این مطلب را خواجه طوسی در تجرید<sup>(۱)</sup> بیان فرموده اند و صاحب شوارق گفته است: هذه طريقة مختصرة عنه<sup>(۲)</sup>، ولی نگارنده این برهان را در تحصیل<sup>(۳)</sup> بهمنیار دیده ام.

(۱) تجرید العقائد، ص ۱۸۹.

(۲) شوارق الإلهام، ج ۲، ص ۴۹۷ و ۵۰۰.

(۳) التحصیل، ص ۲۸۶، ۲۸۷.

ولایتکر» و «صرف الوجود الذي لا اتم منه كل ما فرضته ثانياً له فهو هو»، چنین وجودی مساوق با وجوب وجود و وحدت حقیقت آن وجود است و قبلاً اثبات کردیم که هر ممکنی زوج ترکیبی و مرکب از جهت وجودی و ماهوی می باشد، جهت ماهوی عبارت از جهت نقص و عدم صرافت و محوشت وجود است و ماهیات با قطع نظر از وجودات، تحقیقی ندارند و تحقق خارجی آنها وابسته به تحقق وجود است.

بنابر اصالت وجود، ثبوت هر ماهیتی برای نفس خود ماهیت، احتیاج به یک نحوه از تقرر و ثبوت دارد که آن تقرر و ثبوت به حمل شایع صناعی وجود است، نه ماهیت و اگر ماهیت حصول و تحقق ذهنی پیدا ننماید، حمل اجزای ماهوی که جنس و فصل باشد، بر محدود و معرف ممکن نیست، پس ماهیت به وجود موجود است و این وجودی که ماهیت به او موجود است، اگر غیر حقیقت وجود باشد، باید مرکب باشد از جهت وجودی و یک حیثیت و خصوصیت دیگر غیر از جهت وجودی، هر خصوصیت و حیثیتی غیر از جهت وجود یا عدم است به حسب وجود خارجی و یا عدمی است به حسب مفهوم؛ چون امورات عدمیه حظی از وجود ندارند و آنچه حظ از وجود ندارد، عبارت است از بطلان ذات به حسب خارج و تمام الفاظ و مفاهیمی که حکایت از اعدام می نمایند، از آنها تعبیر به امر عدمی می شود؛ مثلاً ماهیات را با قطع نظر از وجود به اعتبار ظهور ظلی و مفهومی می گویند: امورات عدمیه هستند، به اعتبار این که بدون وجود تحقق ندارند، اعدام و اباطیل می باشند.

به هر حال اگر در وجودی جهتی غیر از جهت وجودی بود، آن وجود، وجود صرف نبوده و موجود متصف به آن وجود، مرکب از وجود و جهتی غیر از وجود است که عدم یا عدمی باشد. ترکیب از وجود و عدم آشراً تراکیب است و چون مرکبات باید منتهی به بسایط شوند، قهراً مرکب به حسب رتبه تأخر از بسیط دارد و محتاج است به بسیط، هر مرکب که ترکیب از امر وجودی و عدمی دارد، چون عدم مدخلیت در وجود آن شیء ندارد و تقوم امر موجود به معدوم از محالات است، باید منتهی شود به موجودی که وجود صرف باشد و دارای حد و جهت و خصوصیت عدمی نباشد.

به عبارت اخری چون ماهیت - به حسب نفس ذات - در تحقق احتیاج به وجود دارد، وجودی که ماهیت به اعتبار او وجود دارد، یا عین حقیقت وجود است یا منتهی می شود به حقیقت وجود؛ برای آن که هر وجودی که عین وجود صرف نباشد، باید ملتئم الذات باشد از دو جزء، جزء وجودی و جزء دیگر غیر وجود، قهراً مرکب می شود از وجود و غیر وجود و هر مرکبی احتیاج به بسیط دارد و ممکن می باشد و هر ممکنی علت لازم دارد، علت ممکن یا عدم است و عدم صلاحیت برای علیت و معلولیت ندارد، یا وجود است، آن وجود یا حقیقت وجود است یا امری غیر حقیقت وجود، اگر حقیقت وجود باشد فهو المطلوب و اگر حقیقت وجود نباشد، مستلزم دور یا تسلسل است.

ظاهر عبارت عرشیه همین است که نگارنده تحریر نمود ولیکن ممکن است به تقریب دیگر بگوییم: اگر وجود، وجود صرف نباشد، باید ملتئم الذات از جهت وجودی و عدمی باشد؛ جهت عدمی لازم نیست ماهیت باشد؛ مثلاً وجود منبسط با آن که به حسب ذات حد ندارد و منزّه از اتصاف به ماهیت است ولیکن چون از مقام صرافت وجود تأخر دارد، قهراً نبودن او در مرتبه حقیقت وجود و کنز مخفی و غیب الغیوب، مستلزم جهت عدمی در او می باشد؛ این جهت عدمی که عبارت از تنزل از مقام صرافت وجود است، مثل امر مقوم است؛ یعنی غیر خارج از حقیقت شیء می باشد، قهراً شیء مرکب از امر وجودی و جهت عدمی می شود؛ مثلاً ظل نسبت به نور که سنجیده می شود به واسطه ضعف وجودی با آن که نسبت به تاریکی نور است، ولیکن با امر عدمی - که لازمه تنزل از مقام نور صرف می باشد - توأم شده است. وجود ربطی و فقری که وجود معالیل امکانیه باشد، به واسطه تنزل از مقام حقیقت وجود و استقلال، ترکب دارند از جهت وجودی که نورانیت باشد و ظلمت که عبارت اخرای فقر و عدم استقلال و احتیاج به وجود مستقل است و این ترکیب غیر از ترکب وجود با ماهیت است و گفتیم که وجود منبسط - بنابر طریق اهل مکاشفه - ماهیت ندارد، ولی در مرتبه وجود واجبی هم نمی باشد و این تنزل از مرتبه واجبی که حاکی از نقصان ذات است، مثل امر مقوم و غیر خارج از ذات آن وجود

می باشد و این خود ترکیب شیء از جهت وجدان و فقدان است، هرچه در او جهت عدمی باشد، احتیاج دارد به وجودی که این جهت در او مفقود بوده و مقوم این حقیقت باشد، این حقیقت به منزله فرع و اصل حقیقت وجود، اصل است و این عکس و آن عاکس است؛ این وجود فرعی تقوم به وجود اصلی دارد و این تقویم عبارت از ترکیب است، ولی نه ترکیب مزجی، بلکه ترکیب برزخی؛ چون وجودی که خارج از حقیقت وجود باشد وجودی است که تقید به وجود مطلق دارد که عبارت اخرای حقیقت وجود است، و حقیقت وجود موجب تقید این وجود شده است.

آخوند در شرح هدایه فرموده: عرفا بر سه دسته اند: دسته سوم کسانی هستند که گفته اند: عالم عبارت از ممکن صرف و موجود حقیقی صرف نمی باشد، بلکه حقیقت عالم به اعتبار موجودیتش به وجود حقیقی یک جهت دارد و به اعتبار تقسیم به عقول و نفوس و غیر اینها جهتی دیگر، عالم مرکب از دو جهت است: جهت نورانیت و ظهور به وجود اتم اعلی، و جهت انقسامش به عقول و نفوس و ماده و هکذا.<sup>۱</sup>

ممکن است برهان، مبتنی بر امکان و جدوژ - که قوم از آن طریق اثبات واجب می نمایند - نباشد؛ لذا برهان را برهان مشرقی دانسته اند.

## در اثبات آن که واجب الوجود به حسب شدت وجود، تناهی ندارد

شیء یا مرکب از ماده و صورت خارجی است؛ مثل اجسام ماده که از دو جزء جوهری (هیولی و صورت) تحقق یافته اند، و یا مرکب از اجزای عقلیه است؛ مثل ماده و صورت عقلیه که مأخذ جنس و فصلند. موجودات مجرد؛ مثل عقول ترکیب از ماده و صورت خارجی ندارند ولیکن ماده و صورت عقلی دارند که مأخذ انتزاع جنس و فصل می باشد. یا شیء به حسب وجود خارجی از بسایط است ولیکن جنس و فصل عقلی دارد و جنس آن با فصل آن، یکی است، یا آن که شیء. بوجه من الوجوه. ترکیب ندارد و از سنخ ماهیت نیست، بلکه وجودی صرف است، و معنای وجود صرف آن است که به حسب نفس ذات و تخوم حقیقت معنای عدمی در او نباشد و عقل آن حقیقت را منحل به دو جهت ننماید؛ از خواص چنین وجودی، عدم محدودیت آن به حدود عدمیه است؛ چون مرکب از جنس و فصل نیست، حد ندارد و تمام جهاتی که از ناحیه حد می آید در او منفی است؛ حد و نهایت و نقص و انصاف به عموم و خصوص امکانی از لوازم و تبعات ماهیت است و چون صرافت دارد فاعل ندارد، قهراً غایت هم ندارد و چون ماده ندارد صورت هم ندارد، بلکه حقیقت ذاتش فعلیت محضه، کمال و صورت برای وجودات امکانیه است و چون فعلیت من جمیع الجهات است و تمام فعلیات از او است، به همین جهت أظهر الأشیاست و

چون أظهرالأشیاست، معرف و کاشف ندارد و چون علت ندارد، برهان هم ندارد و حقیقت ذاتش برهان است بر جمیع اشیا «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>۱</sup>. قال فی حقّه اکمل الخلائق بعد رسول الله: «یا من دلّ علی ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته»<sup>۲</sup>، صرافت وجود مساوق با عدم محدودیت و عدم تناهی وجود شدة و عدّة و مدّة است، حقیقت حقّه حق، ثانی از سنخ خود در دار وجود ندارد؛ وجودات محدوده ظهور و تفصیل همان اجمال و فرق آن جمع و کثرت آن وحدت می باشند و قال فی حقّه سیّدالشهداء-روحي وجسمي له الفداء-: «أیكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى یكون هو المظهر لك ... عمیت عین لا تراك علیها رقیباً»<sup>۳</sup> مرحوم آیت الله حاج شیخ محمدحسین کمپانی فرموده است:

|                      |                        |
|----------------------|------------------------|
| «وهو بذاته دلیل ذاته | أصدق شاهد علی إثباته   |
| فهو لقدس ذاته وعزته  | صرف وجوده دلیل وحدته»* |

\*\*\*

غیرتش غیر در میان نگذاشت      زین سبب اصل جمله اشیا شد

## نتیجه

از بیانات قبلی به منصبه ظهور و بروز رسید که حقیقت حقّه حق تعالی، در نهایت اطلاق و صرافت ذات و محوضت فعلیت و وجود است و هر وجودی که دارای صرافت من جمیع الجهات باشد، از جمیع حدود ماهویه منزّه و مبراست و هر فعلیتی که در دار وجود معقول باشد، آن حقیقت بی همال آن فعلیت را به نحو اتم و اعلی واجد است، چنین وجودی ثانی برای او متصور نیست؛ لذا فرموده اند: «صرف الشيء لا یتثنی ولا یتکرر»، و هرچه از سنخ او تصور شود خارج از حیطة آن

۱. النور (۲۴) آیه ۳۵.

۲. قسمتی از دعای صباح است.

۳. قسمتی از دعای عرفه است.

\*. تحفة الحکیم، ص ۷۱.

وجود نیست و این خود برهان تامی است برای اثبات وحدانیت حق تعالی. مرحوم کمپانی در تحفة الحکیم فرموده است:

لو لم یکن وجود ذات الواجب صرفاً ومحضاً لم یکن بواجب\*

### نقل و تایید

صدر المتألهین - اعلی الله قدره - در مشاعر فرموده است:

چون واجب الوجود تعالی منتهای سلسله حاجات و تعلقات است، غایت هر شیء و تمام هر حقیقت می باشد، پس وجودش توقف بر چیزی ندارد کما این که گذشت؛ چنین وجودی بسیط الحقیقه از جمیع وجوه است، هیچ جهت امکانیه و امتناعیه در او راه ندارد و إلا لازم می آید ترکیب که ملازم است با امکان، این معنی در حق تعالی ممتنع است.

بعد از ثبوت این مطلب می گوئیم: اگر فرض شود در دار وجود دو واجب، پس آن موجود واجب ثانی، منفصل و مجزاست به حسب ذات از واجب اول؛ چون محال است که بین دو واجب علاقه ذاتیه موجود باشد؛ برای آن که لازمه علاقه ذاتیه معلولیت یکی از آن دو برای دیگری یا معلولیت هردو برای علت دیگر است و این خلاف فرض است.

پس برای هریک از آن دو واجب، مرتبه ای از کمال وجودی متصور است که برای دیگری نیست و نه مترشح و فایض از دیگری است، پس هریک از این دو واجب فاقد کمال و مرتبه وجودی دیگر است، پس ذات واجب فعلیت محضه نشد، بلکه ترکیب یافت از دو جهت و مصداق شد برای وجود و کمال چیزی و فقدان و ناداری چیز دیگر از طبیعت وجود بما هو وجود، و مناط شد برای وجوب یک نحوه از وجود و امکان دیگر از وجود، یا امتناع نحوه دیگر از وجود؛ چون ثبوت وجود واجب برای واجب دیگر محال است، پس آنچه را واجب فرض کردیم، واجب الوجود من

جميع الجهات نشد، بلکه واجب شد از بعضی جهات، واجب الوجود بالذات باید از فرط فعلیت و کمال تحصیل، جامع جمیع نشأت و جودیه و اطوار کونیّه و شؤونات کمالیه باشد، به طوری که مساوی و مماثل و ضدّ و ندّ و شبه برای او در دار وجود نبوده باشد، بلکه ذات و حقیقت او از تمامیت فعلیت، باید مستند جمیع کمالات و سرچشمه جمیع خیرات، تام الوجود، بلکه فوق التمام بوده باشد.<sup>۱</sup>

توضیح این مطلب (کلام صدرالحکما) به طور اختصار آن است که اگر معنای وجوب وجود و صرافیت وجود و فعلیت را انسان، به طور کامل بفهمد و تعقل نماید که باید واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از تمام جهات و حیثیات بوده باشد، و جهت عدمیه - که حاکی از فقدان ذات، مرتبه ای از مراتب کمال و درجه ای از درجات فعلیت و حصول را می باشد - در او ممکن نیست و باید آنچه غیر از او فرض شود، ظهور تفصیل آن حقیقت باشد و آن حقیقت به حسب نفس ذات و جوهر حقیقت منشأ برای ظهور و بروز مراتب وجودیه باشد، یقین خواهد نمود که چنین حقیقتی تعدد و تکرر و ثنی بردار نیست، و ذاتش دلیل بر وحدانیت اوست «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»<sup>۲</sup> و وجودش دلیل بر موجودیت ممکنات است؛ «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»<sup>۳</sup>، اگر واجب الوجود متعدد باشد، معنای تعدد، انفصال وجودی هریک از واجبین از دیگری است و هیچ ملازمه هم بین این دو واجب نباید باشد؛ چون ملازمه بین دو وجود، ناشی از علیت یکی برای دیگری یا معلولیت هردو برای علتی است که آن علت منشأ تلازم وجودی این دو شده است.

پس ذات هریک باید مجزا و منعزل از دیگری باشد، پس برای هریک از این دو باید مرتبه ای از کمال و تحصیل و فعلیت باشد که دیگری فاقد آن مرتبه باشد؛ چون اگر هردو - بتمامه - واجد کمالات یکدیگر باشند، دوئیت متصور نمی باشد و چون هریک از دو واجب به مقتضای دوئیت، کمالات و فعلیاتی را واجدند که دیگری آن

۱. کتاب المشاعر، ص ۹۷.

۲. آل عمران (۳) آیه ۱۸.

۳. فصلّت (۴۱) آیه ۵۳.

کمالات و فعلیات را ندارد، پس هیچ یک از آنها صرف الوجود و صرف الکمال نیستند، بلکه یکی از آنها واجد است کمالی را، و فاقد است کمال و فعلیت دیگری را، هریک از آنها ملتئم الذات می شود از جهت وجدان و جهت فقدان، درحالی که باید واجب الوجود بسیط الحقیقه باشد؛ یعنی جهت عدمی - که منشأ ترکیب شیء از فقدان و وجدان است - در او نباشد و هر بسیط الحقیقه ای واجد جمیع کمالات و فعلیات وجودیه از سنخ خود و فاقد جمیع جهات عدمیه - که قاذح در وحدت حقه و بساطت وجودیه است - می باشد؛ لذا فرموده اند: جمیع کثرات وجودیه به نحو کثرت در وحدت، در وجود اول مطوی و مستجن است، و حق تعالی - بوحدته - تجلی و ظهور در جمیع کثرات و مراتب وجود دارد، به نحوی که هیچ موجودی خالی از او نیست.

بر هر چه بنگرم تو پدیدار آمیدی ای نانموده رخ، تو چه بسیار آمدی  
تمامیت این برهان توقف دارد بر اصالت وجود و اشتراك معنوی وجود و وحدت  
حقیقت وجود؛ کسانی که قایل به اصالت ماهیت و یا قایل به اصالت وجودند، ولی  
وجودات را حقایق متباینه می دانند، به این برهان نمی توانند تمسک کنند ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ  
اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾<sup>۱</sup>.

گوش خر بفروش، دیگر گوش خر این سخن باور ندارد گوش خر

### بیان توضیحی

در کلمات ائمه حکمت و سلاک معرفت، این کلمه دایر است که می فرمایند:  
واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الحیثیات و ممکن الوجود بالذات،  
ممکن الوجود من جمیع الجهات است؛ چون تحقیق این کلام شریف از مباحث مهمه  
فلسفه الهی و از دقایق مبانی حکمیه است، ناچار لازم دانستم توضیح بیشتری در این  
مطلب بدهم:

صرف هر حقیقت و حقیقت صرفه، آن حقیقتی را گویند که خالی از کافهٔ مقابلات آن حقیقت باشد و به هیچ نحوی از انحا، متصف به عدم آن حقیقت نباشد؛ مثلاً بیاض صرف، بیاضی را گویند که متصف به عدم هیچ نحوی از انحا سفیدی نشود و آنچه سفیدی فرض شود، داخل در این حقیقت صرفه باشد، صرف حقیقت بیاض واجد جمیع مراتب سفیدی و فاقد جمیع مراتب سیاهی می باشد؛ روی این میزان نمی شود بیاضی فرض کرد که این وجود صرف سفیدی واجد آن نباشد، اگر چنانچه واجد آن نباشد، قهراً محدود می شود به حدی از بیاض که بالاتر از آن، حدی متصور است، این بیاض مرکب می شود از جهت وجدان که عبارت است از دارا بودن آن، مرتبه ای از سفیدی را و جهت فقدان که عبارت است از نداشتن مرتبه ای از سفیدی دیگر را از سنخ خود و این عبارت اخرای ترکیب از جهت وجدان و فقدان است، و همین طور وجود صرف وجودی را گویند که غیر از جهت وجودی که مساوق با وحدت است، چیزی در او ملحوظ نشود، و وجودی جامع تر و کامل تر از او متصور نباشد، از تمامی جهات عدمیه و کافهٔ مفاهیم و ماهیات معراً و منزّه باشد، هر امر وجودی و آنچه که کمال برای موجود مطلق است، در او به نحو اعلی و اتم موجود باشد و آنچه که راجع است به نواقص و جهات شورو عدمیات، از او مرتفع باشد، به طوری که صادق باشد بر او، وجود کله و قدرهٔ کله و علم کله.

پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم که از جمیع جهات عدمیه و تمامی حیثیات امتناعیه و کافهٔ مفاهیم و ماهیات منزّه باشد؛ وجودش بالذات و للذات - که عبارت اخرای از ضرورت ازلیه و ملازم با طرد عدم و استغنائی از غیر در مرتبهٔ ذات است - بوده باشد و به عبارت دیگر مستقل و قایم بالذات و جامع جمیع صفات وجودیه و متصف به کافهٔ اسمای لطیفه و قهریه، جلالیه، جمالیه، منشأ ظهور و بروز جمیع ماهیات و مصدر کافهٔ فعلیات باشد.

آنچه از نعت جلال آمد و از وصف جمال

همه در روی نکوی تو مصور دیدم

و معنای واجب الوجود بالذات آن شد که تمامی جهات وجودیه را در مرتبهٔ ذات و

نفس حقیقت، بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات و جهتی از جهات واجد باشد؛ چنین موجودی از سمات امکان و حدوث بری خواهد بود و معنای ممکن الوجود بالذات آن است که اتصاف او به جهات وجودیه از ناحیه غیر باشد و به واسطه اتصاف به ماهیت و عدم استقلال در وجود، متصف به امکان ذاتی و امکان فقری که وصف برای وجودات امکانیه است، بوده باشد و اگر در وجودی یک جهت امکانی و عدمی موجود باشد، محدود و ممکن الوجود بالذات و ممکن الوجود من جمیع الجهات والحیثیات خواهد بود؛ روی این جهت که ذکر شد فرض مکافی برای حق در دار هستی و وجود، مساوق است با آن که، آنچه را که واجب فرض کردیم واجب نباشد؛ چون صرف حقیقت وجود، بلکه صرف حقیقت هیچ چیزی مکرر نمی شود و تکافؤ بدون اعتبار دوئیت محال است و دوئیت ملازم محدودیت است، لذا گفته اند:

وحدت حق تعالی وحدت عددیه نیست، بلکه وحدت حقه حقیقیه است. مرحوم آیه الله العظمی حاج شیخ محمدحسین کمپانی در تحفة الحکیم فرموده اند:

فهو لقدس ذاته وعزته      صرف وجوده دلیل وحدته\*

\*\*\*

در مسجد و در میکرده هر جا که می بینم تویی

غیر از تو در کون و مکان دیار کو، دیار کو

### نقل و تایید، إعادة و توضیح

از اقدمین از حکمای متألهین این کلمه قدسیه الهیه وارد است: «بسيط الحقيقة كل الأشياء»<sup>۱</sup> و این کلمه در مقام بیان آن است که حق تعالی فردانیه الذات است و از حیطة وجود و قدرت و علم و اراده و سلطه حق تعالی، هیچ چیزی از اشیا خارج

\*. تحفة الحکیم، ص ۷۲.

۱. ر. ک: ائولوجیا، ص ۶۵ و ما بعد آن، الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۳۶۵ و ما بعد آن؛ همان، ج ۳، ص ۴۰؛ همان، ج ۵، ص ۲۱۷؛ همان، ج ۶، ص ۱۱۰ و ما بعد آن و ص ۱۸۷ و ص ۲۳۹ و ۲۶۹ و ما بعد آن دو؛ همان، ج ۷، ص ۳۲، ۳۳ و ۲۷۲، ۲۷۳؛ شرح المنظومة، قسمت فلسفه، ص ۱۶۸-۱۷۴.

نیست. این قاعده موافق است - بعینه - با قول حق تعالی که فرموده است: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾<sup>۱</sup>، ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾<sup>۲</sup> مفاد این قاعده همان واجد بودن حق تعالی تمامی کمالات وجودیه و احاطه قیومیه او جمیع موجودات راست، به نحوی که از حیطة وجود او چیزی خارج نشود و مستند جمیع اشیا آن حقیقت قیومیه باشد. در جایی دیگر فرموده اند:

«بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية علماً وقدرةً وكمالاً وسعةً وليس بشيء من الأشياء الوجودية نقصاً»<sup>۳</sup>

و در جایی دیگر فرموده اند:

هو الظاهر والمظهر<sup>۴</sup>، موافقاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۵</sup>.  
«داخل في الأشياء لا تدخل شيء في شيء، وخارج عن الأشياء لا يخرج شيء عن شيء»<sup>۶</sup>.  
«داخل في الأشياء لا بالمازجة وخارج عن الأشياء لا بالمباينة»<sup>۷</sup>.

مراد از بسیط در کلام اعظم عبارت از وجودی است که از جمیع انحای ترکیب: خارجی و ذهنی و تحلیلی، بری باشد و جهت عدمی در او نباشد؛ مراد از بساطت همان صرافت وجود و محو ضت فعلیت است. تقریر این برهان به طور اجمال آن است که اگر حق تعالی متصف نباشد به حسب ذات به کمالی از کمالات موجودات، به نحوی که خارج باشد از هویت بسیطة او چیزی، باید آن ذات مقدس مصداق سلب آن کمال بوده باشد؛ بودن آن حقیقت قیومیه مصداق سلب کمالی مساوق است با ترکب آن ذات از جهت وجدان و فقدان،

۱. الأنعام (۶) آیه ۱۸.

۲. فصلت (۴۱) آیه ۵۴.

۳. ر. ک: ص ۲۸۹ پاورقی (۱).

۴. مصباح الأنس، ص ۳۶ - ۳۹.

۵. الحديد (۵۷) آیه ۳.

۶. ر. ک: ص ۱۹۴، پاورقی (۲).

۷. ر. ک: ص ۱۸۴، پاورقی (۱).

و این منافی با بساطت ذات است.

این برهان مبتنی به اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود است؛ روی این میزان حقیقت بسیطه حق تعالی در مرتبه ذات به نحو اعلی و اتم کمالات همه موجودات را واجد و جمیع نقایص را فاقد است و در مرتبه فعل چون احاطه قیومیه به اشیا دارد، مقبوم وجود اشیا و به حسب فعل ساری در جمیع ذرات وجودیه است. و همه کمالات وجودیه اشیا - بالذات - مستند به اوست و چون بسیط الحقیقه است، همه نقایص در او منفی می باشد، ذات بی همال او تمام هر شیء و کمال هر ناقص است. «عَنْتَ الْوُجُوهَ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ»<sup>۱</sup>، بعضی از جهله از کثرت جهل، این کلمه قدسیه را انکار می نمایند - اشد انکاراً - و نمی دانند که انکار این قاعده ملازم است با التزام به ترکیب در ذات حق و اتصاف حق تعالی به صفات ممکنات، و انکارها ملازم با انکار المبدأ الأعلى، تعالی الله عما يقول الظالمون علواً کبیراً.

## حق تعالی مبدأ و غایت برای جمیع اشیاست

از مطالب مذکوره ثابت شد که حق تعالی واحد من جمیع الجهات است و هیچ کمالی از کمالات وجودیه، خارج از حیطة وجود او نیست، و مبدأ برای جمیع اشیا، آن حقیقت بسیطه می باشد؛ به واسطه صرافت وجود واحد و تام، بلکه فوق التمام است؛ ماسوای حق تعالی - بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و استغنائی ماهیات از جعل - وجودات خاصه امکانیه هستند.

بنا بر اصالت وجود و این که جاعلیت و مجعولیت از ماهیات منتفی است و ماهیات به واسطه بطلان ذات، مقامشان دون جعل است، نه فوق جعل، امکان در باب وجودات، امکان فقری ملازم با عین الربط و صرف الفقر بودن وجودات نسبت به وجود مستقل علی الإطلاق است. حق اول منشأ سلسله علل و معالیل است و هر وجود معلولی با قطع نظر از علت فیاضه باطل الذات است، به اعتبار ظهور و تجلی حق، امری واقعی و خارج و مرتبط و عین الربط به حق تعالی می باشد، النهایه هر وجودی که قربش به حق اول زیادتر است، وجودش کامل تر و سعه و فعلیت او زیادتر می شود و هر چه وجود از مقام اطلاق تنزل نماید، اعدام و نواقص در او بیشتر و ترکیب او از جهات عدمیه کامل تر خواهد بود؛ لذا فرموده اند: مجردات محضه؛ مثل عقول - خصوصاً عقل اول - تمام و کمال اشیاست و هکذا عقل ثانی نسبت به عقل

ثالث؛ جمیع آنها به حسب نفس ذات، غیر مستقل بوده و استقلالشان مربوط به استقلال حق است، کما این که وجودشان وابسته به وجود حق است و این افتقار و احتیاج امری زاید بر ذاتشان نیست و عین ذاتشان می باشد، پس جمیع موجودات از عقل اول تا هیولای اولی، مرتبط الوجود به حق اولند و اوست مبدأ جمیع اشیا. و فاعل علی الإطلاق در دار وجود جز او نیست، «فالکل من عندالله» و چون ذات او اکمل الذوات علی الإطلاق است، اوست غایت وجودی جمیع اشیا، فظهور آنه تعالی فاعل و غایه لجمیع الأشياء.

### حکمة مشرقیه

هر فاعلی که فعل از او به نحو اختیار صادر می شود، نظر به این که اختیار یکی از دو طرف فعل بدون مرجح از محالات است، ناچار باید وجودش مستند باشد به داعی که آن داعی سبب شده باشد برای آن که فاعل آن فعل را ایجاد نماید، چون ترجیح بلا مرجح محال و برگشتش به ترجیح بلا مرجح است، آن داعی در ممکنات زاید بر ذات و بالاخره برگشت آن به امری است خارج از ذات فاعل؛ مثلاً مجردات امکانیه؛ مثل عقول، داعی زاید بر ذات ندارند، ولی عشق به مافوق و تشبه به علت خود، بالاخره تشبه به مبدأ اعلی سبب می شود که هر موجود عالی علت و سبب و باعث ایجاد وجود دانی شود؛ چون فیض وجود، از عالی به دانی نازل می شود.

عقل اول راند بر عقل دوم ماهی از سر گنده گردد نی زدم

ولی حقیقت مقدسه حق - که جهت نقص و فقدان در او راه ندارد و بسیط من جمیع الجهات والحيثیات است - ممکن نیست صدور فعل از او، جهت عشق به مافوق و تشبه به عالی باشد، بلکه ذاتش تام و تمام است و منشأ ظهور اشیا، همان حقیقت بسیطه می باشد؛ منشأ صدور اشیا در قوس نزول، همان ذات مقدس است و به حکم «النهايات هي الرجوع إلى البدايات»<sup>۱</sup> و به مقتضای کریمه «إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا

إِلَيْهِ رَاجِعُونَ<sup>۱</sup> انتهای سیر اشیا در قوس صعود همان ذات بی همال است .  
 فرقتی لو لم تکن فی ذا السکون لم یقل إنا إلیه راجعون

\*\*\*

راجع آن باشد که باز آید به شهر سوی وحدت آید از تفریق دهر  
 خلاصه کلام آن که داعی بر نظام کیانی عبارت است از علت غائی، و این علت  
 غائی در ممکنات ماده متمم فاعلیت فاعل است و به حسب وجود غینی، متأخر و به  
 حسب وجود علمی، تقدم بر معلول دارد، ولی در ذات مقدس حق - که منشأ صدور  
 اشیا علم غائی آن ذات مقدس است - با آن ذات عینیت دارد؛ چون حقیقت حق تعالی  
 مسبب الأسباب و در فاعلیت تام و تمام است و به نفس ذات علت برای اشیاست،  
 اگر برای فعلش غایتی غیر از ذاتش باشد، منافات با وجوب وجود بالذات و وجوب  
 وجود من جمیع الجهات والحيثیات دارد.

بیان این مطلب به طور ایجاز آن است که: واجب تعالی به مقتضای حدیث شریف  
 «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»<sup>۲</sup>، در مرتبه ذات - که مرتبه  
 غنای ذاتی و كنز مخفی و مقام لا اسم له ولا رسم له می باشد - جامع جمیع کمالات  
 وجودیه از علم و قدرت و اراده است، بلکه همه کثرات وجودیه در آن مرتبه به وجود  
 جمعی واجبی موجودند؛ چون حقیقت حق جامع همه کمالات وجودیه می باشد،  
 شهود می نماید ذات خود را منشأ جمیع خیرات، به حیثیتی که ذات بی همالش علت  
 تامه و فاعل و خالق تمام است، به نحوی که او در فیضان وجود و بسط بساط جود و  
 رحمت، به امری ماورای ذاتش احتیاج ندارد، و از آن جایی که فیاضیت عین ذات  
 اوست، برای ایجاد اشیا، محتاج به داعی زاید بر ذات که متمم فاعلیت او باشد  
 نیست؛ چون موجودات - غیر از حق - تمام من جمیع الجهات نیستند، در فاعلیت  
 حیثیت ذاتشان کافی برای افاضه نیست؛ مثلاً عقول مجرد - با آن که جمیع کمالات  
 وجودیه را بالفطره واجدند و همه کمالات عین وجود آنهاست، اگرچه غیر ماهیت

۱. البقره (۲) آیه ۵۶ .

۲. ر.ك: ص ۲۱۱، پاورقی (۱).

آنها می باشد. در فاعلیت به واسطه عدم استقلال وجودی متکی به حقند و بحول الله و قوته فاعلند و داعی آنها از ایجاد و افاضه، همان تشبیه به کامل من جمیع الجهات است که حق تعالی باشد و همین توجه جبلی و فطری که توجه به کمال مطلق باشد، در نهاد هر موجودی نهفته است؛ «وَلِكُلِّ وَجْهٌ لِّهُ مَوَلِّیْهَا»<sup>۱</sup> و چون نظام کیانی و کونی عالم وجود و ماسوی الله، تابع نظام ربانی و علم عنائی حق تعالی می باشد، سیر موجودات هم در قوس نزول و هم در قوس صعود - که عروج از ماده المواد و هیولای اولی که هم آغوش و همسایه اعدام و ملکات است، به طرف مبدأ اعلی - به حکم «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِیْرُ الْأُمُورِ»<sup>۲</sup> بر طبق نظام اتقن و احسن ربوبی می باشد و چون علم عنائی حق اقتضای نماید ایصال هر ممکنی را به کمالات لایقه خود، جمیع موجودات متحرکند به حرکت ذاتیه در قوس صعود، به طرف مقصد اعلی و اصلی خود و چون حقیقت حق تعالی در مقام ذات، واجد همه کمالات وجودیه - از علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و هکذا سایر صفات - می باشد، هر موجودی به اعتبار مظهریت آن ذات، نمونه ای از آن کمالات را واجد است و برای رسیدن به کمال کامل تری، بالذات متحرک به سوی اوست.

چون صریح ذات حق تعالی علت ایجاد اشیاست و وجودات ممکنه، تجلی و تنزل فعلی همان وجود تام هستند، همان طوری که وجود در مشهد ربوبی مجمع جمیع صفات کمالیه می باشد، در مقام تنزل و فرق، این صفات و کمالات که عین حقیقت وجودند، متجزی نمی شوند و الا لازم می آید که صریح ذات حق، علت برای اشیا نباشد و در صریح ذات همه کمالات عینیت نداشته باشند، پس سیر استکمالی جمیع موجودات به اعتبار تشبیه به حق و وصول به عوالم بالا و فرار از بلده خراب آباد حدوث به طرف جنت المآوای خلد برین و بلاد تجرد آباد می باشد و همین غایت حرکات و غرض اصلی از افعال آنها می باشد؛ «وَالِی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی»<sup>۳</sup>.

۱. البقرة (۲) آیه ۱۴۸.

۲. الشوری (۴۲) آیه ۵۳.

۳. النجم (۵۳) آیه ۴۲.

و چون حقیقت حق تعالی غایت الغایات است، فعل او محال است معلل به غرض و غایتی غیر ذات خود باشد و چون حق تعالی در مشهد ذات، خود را مشاهده می نماید به شهود ذاتی، درحالی که از جمیع نواقص مبراً و منزّه است، یک نحوه ابتهاجی و سروری مناسب با مقام ربوبی دارد و چون اکمل موجودات است «مبتهج به» و «مبتهج» هم ذات خودش می باشد، کما این که علم و عالم و معلوم و اراده و مرید و مراد هم در آن مرتبه و مقام شامخ همان حقیقت است، و همین حب و عشق به ذات و حب به معروفیت اسما و صفات است که تمام ملک و ملکوت را به ظهور آورده است، و همین عشق و حب است که منشأ عشق و حب در نهاد جمیع ذرات عوالم وجودیه گردیده است.

عشق در پرده می نوازد سراز      هر زمان زخمه ای کند آغاز

همه عالم صدای نغمه اوست      که شنید این چنین صدای دراز

پس به حکم «العالی لایرید السافل ولا یتکمل به» غایت از خلقت اشیا همان ذات حق تعالی است، و به موجب «من أحب شیئاً أحب آثاره» موجودات، محبوب و معشوق و مراد حقند به تبع عشق و حب و اراده در مقام ذات؛ «إنه تعالی اعظم عاشق و اعظم معشوق» و حب حق به اعتبار آن است که موجودات، رشح و ظهور و رقیقه آن حقیقت تامه قیومیه می باشند؛ «یحبههم و یحبونه، لأنه لایحب إلا نفسه».

از مجموع آنچه ذکر کردیم معلوم شد که اشیا همان طوری که در وجود، معلول حقند در استکمالات و حرکات متوجه به آن مبدأ اعلی هستند، و این توجه به مبدأ اعلی که جبلی هر موجودی است، همان قوه جاذبه ای است از مبدأ وجود که فضای عوالم وجود را به مقتضای کریمه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»<sup>۱</sup> به خروش «لا اله الا هو» پر کرده و این خود همان عشق فطری و حب ذاتی به مبدأ اعلی است که هستی موجودات را حفظ نموده است.

پیمبر عشق، دین عشق و خدا عشق      ز تحت الأرض تا فوق السما عشق

## نقل و توضیح

شیخ فلاسفه اسلام - علیه الرحمة والرضوان - در تعلیقات فرموده است :

ولو أن إنساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود، ثم ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام، لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال؛ فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية والغرض.<sup>۱</sup>

مراد شیخ آن است که نظام کیانی تابع نظام ربانی است و علم حق تعالی به نظام احسن اتقن، همان اراده حق متعال است که منشأ وجودات خارجی می باشد و چون ذات مقدس او، تمام بلکه فوق التمام است، علم و اراده و قدرت که عین ذات بی همال اوست، تام و فوق التمام است و نظامی هم که تابع علم حق به نظام احسن و اتقن است، فوق التمام است، به نحوی که نظامی بالاتر از آن متصور نیست و همین کمال وجود، سبب حب ذات به ذات و ابتهاج ذات به ذات و مریدیت ذات للذات است، و علم حق به نظام احسن غرض و داعی برای ایجاد اشیا خارجی می باشد و این علم عین ذات و عین اراده و عین قدرت و عین ابتهاج و بهجت و سرور است، پس غایت ایجاد اشیا خارج از ذات حق نیست، و اگر مثل فواعل امکانیه صاحب داعی زاید بر ذات باشد، لازم می آید که حق، تام الفاعلیه نباشد و در فاعلیت احتیاج به امری خارج از ذات خود داشته باشد و چون این علم عنائی که علم تام به نظام احسن است، باعث ایجاد اشیا شده است، محبوب بالذات و مراد بالذات، نفس ذات است و مرادیت و محبوبیت و معلومیت اشیا به تبع ذات حق و ظل نظام ربانی می باشد، و غایت - اولاً و بالذات - خود ذات است، کما این که معلوم - اولاً و بالذات - نفس ذات است که علم است به تمام اشیا، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی؛ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۲</sup>

۱. التعلیقات، ص ۱۸.

۲. الحديد (۵۷) آیه ۳.

بنابراین همان طوری که ذات مقدس حق مبدأ المبادی است، غایت الغایات است و مرجع و مآب و مآل همه موجودات به سوی اوست و همین ابتهاج و بهجت و سرور ذاتی است که ساری در همه اشیاست به سریان فعلی و تجلی ظاهری؛ چون ذات بی همال حق، اعظم عاشق و اعظم معشوق است، این ابتهاج و حب به کمال وجودی در واجب الوجود، واجب به وجوب وجود و در بقیه ممکنات و مراتب وجودات به تبع عشق و حب حق تعالی به ذات خود است، و هر سافلی متحرک به طرف وجودی عالی است تا منتهی شود به غایت الغایات که حقیقت مقدسه حق باشد؛ ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعُ﴾<sup>۱</sup>. مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ محمدحسین اصفهانی در تحفة الحکیم فرموده اند:

|                           |                            |
|---------------------------|----------------------------|
| طبق النظام الكامل الرباني | إن النظام الحسِّن الإمكانی |
| و غایة الكل الذي سواها    | إن إلى ربك منتهاها         |
| فكل فعمل واجب الوجود      | صرف عناية ومحض جود*        |

خلاصه و لبّ کلام آن است که واجب الوجود به اعتبار جامعیت او جمیع کمالات وجودیه را - از علم و قدرت و اراده و غیر اینها - به نحو استقلال و غنای ذاتی، اتم الوجودات است و از آن جایی که فاعلیت و فیاضیت و آنچه مدخلیت در صدور فعل از او دارد، به نحو فعلیت در او موجود است و در ایجاد و افاضه احتیاج به امری ماورای ذات خودش ندارد، بلکه ماورای عبّادان آن وجود، قریه ای نیست و جمیع جهات افاضه و علیت - از علم و قدرت و حیات و اراده و اختیار - عین ذات اوست، مبدأ و علت اولی و اصلی موجودات است، بلکه حقیقتی غیر او مبدأ فاعلی برای موجودات نیست، و چون ذات او اکمل الذوات است و در ایجاد احتیاج به امری و تعقل غایتی غیر از ذات خود ندارد، غایت برای اشیاست و همین تمامیت ذات و بودن او علت غائی اشیا، منشأ برای حرکت جمیع اشیا به سوی اوست؛ پس اوست

۱. العلق (۹۶) آیه ۸.

\*. تحفة الحکیم، ص ۸۰، ۸۱.

غایة الغایات و نهاية النهایات و همان حب به ذات و حب به کمالات ذات، منشأ ظهور و بروز عشق در هر ذره‌ای از ذرات عالم وجود گردیده و هر موجودی عشقی دارد که کمال خود را حفظ می‌کند و صاحب شوقی است که برای تحصیل کمالات و خروج از قوه به فعل و از مادیت به تجرد دائماً در حرکت و سیلان ذاتی و جوهری است، و چون تنزل وجود از مقام تجرد بعد از طی مراحل و قطع منازل تا وصول به عالم ماده، در نفس ذات و حقیقت وجود است و این تطور و تدلی، ذاتی وجودات است، همین طور سیر آنها در قوس صعود به طرف مبدأ اعلی به حسب نفس ذات و حقیقت می‌باشد و این حرکت در نهاد و باطن موجودات نهاده شده است، و این عشق و شوقی است که امری ذاتی و عین وجود خارجی آنهاست، نه امری عارض و طاری، این جنبش به طرف مبدأ، جبلی و فطری برای موجودات است، نه عارضی و زایل.

این بود خلاصه کلام در این که حق تعالی فاعل و غایت اشیاست علی الإطلاق. خواجه طوسی، حکیم قدوسی، أستاذ البشر، العقل الحادي عشر - أعلی الله قدره - در متن تجرید فرموده است: «وقوع ممکنات و صدور موجودات در وقتی دون وقت، دلیل است بر آن که حق تعالی مرید است»؛ چون نسبت علم و قدرت حق تعالی نسبت به جمیع ممکنات علی السو است.

بعد فرموده است: «ولیست زائدة علی الداعي»<sup>۱</sup>؛ یعنی اراده، امری زاید بر داعی نیست و الا لازم می‌آید تعدد قدما یا حدوث اراده؛ چون بنابر زیادت اراده یا باید قایل شویم که اراده زاید بر ذات و قدیم است، یا بگوییم: اراده حادث در ذات مقدس حق تعالی می‌باشد، البته بنا بر قدم اراده، چون اراده از توابع ذات حق و مستند به اوست، باید مسبوق باشد به اراده‌ای که عین ذات است، در جای خود بیان شده است که هر صفت زاید بر ذات به اعتبار تبعیت او نسبت به ذات، مجعول و معلول است.

قول به عینیت اراده<sup>۱</sup> نسبت به ذات باری، مذهب کثیری از محققان است. بعضی اراده را علم به نظام اتم و برخی به داعی عین ذات تعبیر نموده اند و برگشت این دو قول به یک چیز است.

کثیری از مشایخ امامیه - رضوان الله تعالی علیهم اجمعین - اراده را عین ذات حق می دانند؛ مثل خواجه طوسی<sup>۲</sup> و علامه حلی<sup>۳</sup>، سید محقق داماد، صدرالمحققین<sup>۴</sup>، محقق خوانساری در حواشی اشارات<sup>۵</sup> و آقا جمال الدین خوانساری در حواشی جمالیه<sup>۶</sup> و صاحب حاشیه، شیخ الاصولیین<sup>۷</sup> و میرزای شیرازی<sup>۸</sup> و صاحب کفایه محقق خراسانی<sup>۹</sup> و علامه کبیر شیخ محمد حسین کمپانی<sup>۱۰</sup>، و استادنا الأعظم آیه الله بروجردی - دام ظلّه العالی - در تقریرات اصول<sup>۱۱</sup> و جمعی از بزرگان این دین حنیف، بلکه جلّ اصولیین از متأخرین<sup>۱۲</sup>.

۱. جهت کسب اطلاع در مورد اراده و اقوال در آن رجوع شود به:
- الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۳۰۷ - ۴۱۳؛ شرح الأسماء، ص ۱۴۵ - ۱۴۹؛ شرح المنظومه، قسمت حکمت، ص ۱۸۴ - ۱۸۶.
۲. تجرید الاعتقاد، ص ۱۹۲؛ شرح الإشارات، ج ۳، ص ۱۳۳ و ۱۵۱ و ما بعد آن دو.
۳. مناهج الیقین، ص ۱۷۴؛ کشف المراد، ص ۴۰۱؛ أنوار الملکوت، ص ۶۷ - ۶۹؛ إرشاد الطالبین، ص ۲۱۸ - ۲۲۱.
۴. القبسات، ص ۳۲۴ - ۳۳۳.
۵. الحاشیه علی شروح الإشارات، ج ۲، ص ۷۰۷.
۶. از لابلاي کلامش می شود استفاده کرد. ر. ک: الحاشیه علی حاشیه الحقري علی شرح التجريد، ص ۱۱۹ به بعد.
۷. هداية المسترشدين، ص ۱۳۴.
۸. تقریرات آیه الله المجدّد الشیرازی، ج ۲، بحث معنای صیغه امر.
۹. کفایة الأصول، ص ۶۷ و ۶۹.
۱۰. نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۱، ص ۲۷۸ و ما بعد آن.
۱۱. نهاية الأصول، ص ۸۴ - ۸۷؛ الحاشیه علی کفایة الأصول، ج ۱، ص ۱۶۰.
۱۲. ر. ک: فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۳۰ - ۱۳۴؛ نهاية الأفكار، ج ۱، ص ۱۶۳ - ۱۷۶؛ بحوث في علم الأصول، ج ۱، ص ۳۱.
- از متأخرین مرحوم آیه الله العظمی خوئی قدس سره با بقیه مخالفت کرده است و اراده را ذاتی نمی داند. ر. ک: محاضرات في أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۴ - ۴۳.

اراده نزد اشاعره صفتی قدیم و زاید بر ذات است.<sup>۱</sup>

جبائیّه اراده را صفت زاید و غیر قایم به محل می دانند.<sup>۲</sup>

کرامیه قایل به حدوث اراده اند.<sup>۳</sup>

ضرار متکلم، اراده را نفس ذات حق می داند.<sup>۴</sup>

کسانی که اراده را در حق ثابت می دانند، دلیلشان همان دلیلی است که خواجه طوسی و علامه حلی و دیگران بیان کرده اند؛ چون نسبت قدرت و علم به جمیع اشیا علی السواست و این که موجودات در قوس صعود و نزول، بعضی مقدم و بعضی مؤخر و برخی از موجودات در قطعه ای از زمان و بعضی در قطعه دیگر از زمان واقع شده اند، معلوم می شود که در حق تعالی جهتی غیر از علم و قدرت موجود است و باید قبل از فعل این معنا در فاعل ثابت باشد. و این که در بعضی از روایات منسوبه به اهل عصمت و طهارت وارد شده است که اراده خدا همان فعل حق است<sup>۵</sup>، و برخی بر طبق آن روایات گفته اند: اراده صفت فعل است، چون آن روایات متواتر نیست و در عقاید، ادله عقلیه و نصوص متواتره قطعیّه حجت است و آن روایات مخالف حکم بتی عقل است، محققان آن روایات را حمل بر معانی دیگری کرده اند.

به واسطه عدم توجه به اصل مطلب، بعضی اراده را بکلی از حق تعالی نفی

۴- ر. ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۸۳-۸۷؛ شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۲۸-۱۳۷؛ مناهج الیقین،

ص ۱۷۱-۱۷۵؛ إرشاد الطالبین، ص ۲۰۳-۲۰۵ و ۲۱۸-۲۲۰؛ شرح تجرید العقائد، ص ۳۱۵،

۳۱۶؛ الحاشیه علی إلهیات الشرح الجدید للتجرید، ص ۶۵-۷۳؛ شرح المنظومه، قسمت فلسفه،

ص ۱۸۴-۱۸۶؛ الحاشیه علی حاشیه الخفري علی شرح التجريد، ص ۱۱۸ و ۱۶۴.

۵. ظاهر اخبار زیادی همین است. ر. ک: التوحید، ص ۱۳۹-۱۴۸، باب صفات الذات و الفعل،

ح ۱-۱۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹ و ۱۱۰، باب أن الإرادة من صفات الفعل و سائر صفات الفعل، ح ۱

- ۷؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۱۹، باب ۱۱، ح ۱۱.

۶. مثل شیخ صدوق و کلینی و قاضی سعید قمی و سید خوئی قدس أسرارهم. ر. ک: التوحید،

ص ۱۴۸؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲؛ قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۰۴-

۵۱۴؛ محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۴-۴۳.

کرده اند، علاوه بر اعتقاد به این امر منکر، کسانی را که قایل به ثبوت اراده در ذات حقند، نسبت اعراض از طریقه ائمه اثنا عشریه داده اند، و این معنی را نفهمیده اند که اعتقاد به اخبار احاد در اصول عقاید، مخالف قطعی کتاب و سنت و اجماع و عقل است و عمل به غیر قطع در اصول عقاید نزد ارباب تحقیق و تدقیق، خروج از موازین علمی می باشد و اصولاً روایاتی که ما در اصول عقاید داریم، روایت متواتر در بین آن روایات نادر است.

روی همین موازین که بیان شد جماعت زیادی از بزرگان این دین حنیف یا متعرض روایات وارده در حدوث اراده و مشیت نشده اند و یا آن روایات را حمل بر اراده و مشیت فعلیه نموده اند؛ روایات وارده در حدوث اراده از روایات تحریف قرآن کمتر است و عدم توجه اعظم به روایات وارده در عقاید، باعث اختلافات زیادی شده است؛ مثل آن که جمعی ادعای ضرورت کرده اند که روح در قبر، به بدن مادی عود می نماید، در حالی که همه روایات وارده در این باب نص یا ظاهر است که عود روح به بدن برزخی و قالب مثالی است، از این موارد زیاد داریم که به واسطه عدم توجه به کلمات وارده از ائمه در اصول عقاید، مشکلات زیادی پیش آمده و اگر همان توجهی را که به روایات وارده در ابواب فقه داشته اند، در معارف هم می داشتند، مطالب زیادی حل می شد، و هرکسی از پیش خود در عقاید مبنای مخصوصی اختراع نمی کرد و روی تمسک به ظواهر و اخبار احاد مطلبی را به اسم ضروری دین یا مذهب قلمداد نمی نمود.

خلاصه، روی موازین عقلیه و براهین یقینیه و ضروریه و نصوص متواتره، آنچه مدخلیت در فاعلیت و خالقیت حقیقت مقدسه حق دارد، باید امری خارج از ذات او نباشد و صریح ذاتش سمت مبدئیت نسبت به اشیا داشته باشد؛ اگر فعل او متوقف بر وجود شرط یا صفت یا اراده یا آلت یا مصلحت باشد، فاعل مجموع این شرایط خواهد بود، نقل کلام می نمایم در کیفیت وجود شرط یا صفت یا اراده، بالاخره چون مبدأ منحصر به مبدأ اعلی است، باید همه شرایط و جهات منتهی شوند به موجودی که لذاته و بذاته منشأ و سبب اشیا باشد.

اگر کسی بگوید: حق تعالی فاعل بالاراده یا بالمشیه است، از او سؤال می‌کنیم این اراده و مشیت حادث یا قدیم است، اگر بگوید: حادث است، لازم می‌آید ذات حق - نعوذ بالله - در معرض حوادث واقع شود، و اگر بگوید: قدیم است، می‌گوییم: در این صورت زاید بر ذات یا عین ذات است، اگر زاید بر ذات باشد، لازم می‌آید تعدد قدما و اگر عین ذات باشد، قول محققان و بزرگانی که نقل کردیم ثابت می‌شود.

و اگر کسی بگوید: خداوند در مرتبه ذات اراده ندارد، چنین شخصی باید از دو قول یکی را انتخاب کند یا بگوید: علم و قدرت، کار اراده را انجام می‌دهد، پس گوییم: چون علم و قدرت عین ذات حق و کافی برای صدور اشیاست، سلسله علل و معالیل باید منتهی شود به ذات واحد بدون حدوث صفت یا امری دیگر، یا آن که بگوییم: اراده صفت فعل است و اتصاف حق به مریدیت در آیات صریحه قرآنی، مجاز است؛ این خود مناقض است با آیات و روایات صریحه در تقدم اراده بر فعل «إذا اراد الله لشيء ان يقول له كن فيكون»<sup>۱</sup>، به این مضمون «إلى ما شاء الله روایات و آیات داریم؛ و اگر اراده صفت فعل باشد معلول حق است، باید مراد حق باشد و اگر مراد حق نباشد باید از حق صادر نشود و اگر بگوییم: حق در ایجاد اشیا اراده ندارد همان حرفها پیش می‌آید که ذکر شد.

اصولاً این معنی که اراده صفت فعل است، از حرفهای بی معنی و صرف لقلقه لسان است؛ نظام وجود و بسط بساط جود و تقدم و تأخر موجودات در سلسله طولیه و عرضیه و در سلسله زمان، دلیل بر آن است که فاعل آنها موجودی صاحب اراده است و علم و قدرت تنها کافی برای صدور اشیا از حق نیست، انکار این معنی زندقه و کفر و جسارت به مبدأ اعلی و حقیقت مقدسه حق است و اگر روایتی هم دلیل بر نفی اراده از ذات حق موجود باشد، قطعاً مجعول است و انتشار این قسم از روایات مخالفه با حکم قطعی عقل، موجب هتک ائمه اطهار است و ما نباید از این

قبیل خرافات را به ائمه نسبت بدهیم؛ لذا اعظم و بزرگانی که از راسخین در علومند و اسم شریفشان را ذکر کردم، اراده را عین ذات حق می دانند و این که بعضی از جهله عصر، هتک احترام چنین اعظمی را نموده و نسبت اعراض از ائمه اطهار به آن بزرگان مذهب تشیع داده، خیلی از صواب دور افتاده و خیلی جسارت نموده است؛ اگر چه ساحت قدس آن اعظم - قدس الله ارواحهم - به این حرفهای خارج از اسلوب عقل و برهان آلوده نمی شود.

از خدا خواهیم توفیق ادب بی ادب محروم ماند از لطف رب  
اگر کسی بگوید: بودن اراده عین ذات حق مستلزم قدم عالم است و حدوث عالم؛ یعنی ماسوی الله، ضروری همه ادیان است.

جواب گوئیم: آنچه معقد اجماع اهل ادیان است، حدوث عالم می باشد؛ یعنی مسبوقیت عالم به عدم واقعی و معلولیت جمیع اشیا نسبت به حق تعالی، اما آن که این حدوث، حدوث زمانی است، هیچ دلیل نداریم بلکه حدوث مجموعه عالم به حدوث زمانی مستلزم محذورات است.

و اما اگر کسی توهم کند که عینیت اراده در حق تعالی مستلزم آن است که حقیقت مقدسه حق مجبور یا مضطر باشد، به طور تفصیل بیان کرده ایم که قول به عدم بودن اراده عین ذات حق، ملازم با عدم استقلال حق در فاعلیت است و مستلزم آن است که حق تعالی مختار مستقل نباشد و فاعل مختار و مستقل فاعلی را گویند که تمام جهات مربوطه به فعل، عین ذات او باشد.

بنابر آنچه ذکر شد و مفصل تر بیان خواهیم کرد، ظاهر می شود فساد مقالة بعضی از اهل ذوق<sup>۱</sup> در شرح توحید شیخنا الاقدم، اعظم المحدثین حفظاً و اوثقهم درایة، الشیخ الصدوق - علیه الرحمة والرضوان -:

من أصولهم المقررة - صلوات الله عليهم - كون الباري - جلّ مجده - قادراً مطلقاً ومختاراً مطلقاً ومعنى ذلك - كما ورد عنهم في تضاعيف الآثار والادعية الماثورة - أنه لا يعجزه

۱. مراد قاضی سعید قمی است.

شیء، ولا یضطره شیء، ولا یمتنع من إرادته شیء، ولا یتردّد فی شیء. وهذه المعانی عبارة عن نفی الموادّ الثلاث عن فعله تعالی فلا یجب علیه شیء، ولا یمکن له شیء بالإمكان الخاصّ والعامّ، ولا امتناع شیء بالنسبة إلیه - جلّ جلاله - وهذا هو اللائق بکبریا وعلوه و عظمة جلاله؛ فإنّ الحاجة الی المرجّح إنّما یمکن لمن یعجزه شیء فی حال دون حال او یتردّد فی وجود شیء وعدمه او یتأثر عن شیء...، فالقادر المختار هو الذی فی آئی وقت أراد فهو المصلحة والمرجّح والترجیح، و لیس سوی اختیاره شیء او اعتبار امر حتّی من الذات.<sup>۱</sup>

این کلمات خلی خطابی و شبیه به رجزخوانی است، شکی نیست که حقیقت مقدسه حق به واسطه غنای ذاتی، احتیاج به هیچ امری ندارد و آنچه مدخلیت در فاعلیت و خدایی او دارد، عین ذات اوست و مرجح وجود عالم و فیضان جود از آن ذات، در مرتبه ذات است و متعلق اراده ذاتی حق، وجود خارجی اشیاست و چون اراده خداوند اراده جزافیه نیست، ناچار تعلق اراده اش به اشیا مرجّح تام، لازم دارد و ترجیح اراده یکی از دو طرف وجود و عدم را بدون مرجّح محال است، و چون خداوند فعلش خالی از مصلحت نیست، لابد تعلق اراده اش روی مصلحت است. مصلحت قبل از وجود خارجی فعل باید در فاعل موجود باشد و ممکن مادامی که جمیع انحای عدمش سد نشود، موجود نمی شود و نفس اراده محال است مرجّح باشد، این مقاله در بطلان کمتر از مقاله اشعری نیست و چنین حرف بی اساسی را چرا باید انسان مستند به تضاعیف آثار آئمه بدانند.

از آنچه ذکر شده ظاهر می شود وجود خبط و غلط در کلام بعضی از معاصرین<sup>۲</sup> در توحید قرآن، اینها چون ممارست در بیانات محققان ندارند و یا استعداد ادراک غوامض از مسائل علمیه را فاقدند، توهم کرده اند که عینیت اراده و ازلیت افعال حق و دوام فیض وجود، منافات با اختیار تامه حق تعالی دارد، این شبهات از اوایل تدوین

۱. عبارت فوق در شرح الأربعین، ص ۴۸۸، ۴۸۹ است. و ر. ک: شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۱۶۲، ۱۶۳ و ۳۷۸، ۳۷۹.

۲. مراد شیخ مجتبی قزوینی است در کتاب توحید قرآن، ولی کتاب در دسترس ما نیست.

کلام تا حال در ذهن اشخاص سطحی باقی و هنوز حل نشده است و نخواهد شد. اساساً اشتباه این جماعت ناشی از خلط بین اراده و قدرت و اختیار واجب الوجود و ممکنات است. روی همین توهّم فخر رازی گفته است: «فلاسفه چون قایل به ازلیت فیضند، خداوند را مختار نمی دانند»؛ محقق طوسی، حکیم قدوسی از این اشکال به طور تفصیل جواب داده اند و اثبات کرده که مختار مستقل فقط حق است و این، جز با ازلیت و دوام فیض تمام نمی شود<sup>۱</sup>، لذا سیّد محققین، داماد در قبسات فرموده اند:

ارایت إمام المشکّکین کیف یتوغّل فی معارضة الحقّ؟ وهل سمعته يقول فی شرحه للإشارات: إنّ هذا الجواب ملخّصه أنّ الله - سبحانه - يختار تعذیب المکلّف المجرم لمصلحة کلیّة وهذا لا یتأتّى إلا مع القول بالفاعل المختار، والفلاسفة لا یقولون به؛ فما خطبهم یخوضون فی هذه المسألة مع سقوط السؤال عنهم. فهلا قلت له: یا إمام قومک و علامة اصحابک اما تستحیی من التقوّل علی الفلاسفة والاختلاق علیهم؟ فما أبعد اختلاقک وتقولک علیهم عمّا هم یقولون به ویذهبون إلیه؟ فإنّهم یقولون: لا مختار بالحقیقة إلا الله وکلّ مختار غیره مضطرّ فی صورة مختار.<sup>۲</sup>

مراد حکما - کما این که شیخ و سایر محققین از اتباع او می گویند - آن است که اگر منشأ اختیار فاعل فعلی از افعال را، امری خارج از ذات او باشد، چنین فاعلی، فاعل و مختار تام نخواهد بود و این که متکلمین حق تعالی را فاعل بالقصد و داعی را زاید بر ذات می دانند، به این معنی پی نبرده اند که لازم می آید فاعل، مجموع ذات و قصد زاید باشد، نقل کلام می نماییم در آن قصد زاید بالاخره برگشتش باید به امری عین ذات فاعل باشد.

و این که توهّم شده است اختیار با ازلیت فعل تنافی دارد، اختیار و اراده و قدرت واجبی را به صفات ممکنه قیاس کرده اند، غافل از آن که ممکن، مستقل در قدرت و اراده و اختیار نمی باشد، قول به حدوث اراده و صفت زاید بر ذات، حادث و یا

۱. شرح الإشارات، ج ۳، ص ۱۳۱ و ۱۵۱ و ما بعد آن دو.

۲. القبسات، ص ۴۴۴.

قدیم، منافات با «وجوب وجود من جمیع الجهات دارد؛ لذا فارابی از عینیت صفات تعبیر فرموده به «وجوب کُلُّه، قدرة کُلُّه، إرادة کُلُّه، علم کُلُّه».<sup>۱</sup>

قال الشيخ فی التعليقات :

«اللّٰه تعالیٰ کان خلق هذا العالم مختاراً؛ فإنّه إن لم نَقُلْ : إنّهُ کان مختاراً کان ذلك منه عن غیر رضی به، و لیس المختار إذا اختار الصّلاح، ففعله یلزمه ان یختار مقابله ایضاً فیفعله وإذا لم یفعل مقابله لم یکن مختاراً، بل بالاختیار یكون بحسب الدواعی وذاته دعا إلى الصّلاح فاختره».<sup>۲</sup>

برای دفع شبههٔ آبنای جهل و لجاج به عبارت واضح تری فرموده است :

والاوّل تعالیٰ فی اختیاره لم یدعه داع إلى ذلك غیر ذاته وخیرته، ولم یکن مختاراً بالقوّة ثمّ صار مختاراً بالفعل، بل لم یزل کان مختاراً بالفعل، ومعناه أنّه لم یجبر علی فعله<sup>۳</sup> وإنّما فعله لذاته وخیریه ذاته لالدّاع آخر، ولم یکن هناك قوّتان متنازعتان کما فینا، تطاول إحداهما ثمّ صار اختیاره إلى الفعل بها، وكذلك معنی قولنا: إنّهُ قادر، أنّه بالفعل كذلك لم یزل ولا یزال، ولانعنی<sup>۴</sup> به ما یتعارفه الجمهور فی القادر منّا؛ فإنّ القدرة فینا قوّة فإنّه لا یمكن ان یصدر عن قوّتنا شیء مالم یرجّح مرجّح<sup>۵</sup>، فالقدرة فینا بالقوّة والاوّل تعالیٰ بریء عن القوّة، فإذا وصف بالقدرة فإنّه یوصف بالفعل دائماً<sup>۶</sup>

وفي التعليقات ایضاً:

تعليق: یجب ان یكون فی الوجود وجود بالذات وفي الاختیار اختیار بالذات وفي الإرادة إرادة بالذات وفي القدرة قدرة بالذات حتّی یصحّ ان یكون هذه الاشياء لبالذات

۱. بنابر نقل صدر المتألّهین قدس سرّه در شرح الهدایة الأثریه، ص ۲۹۵.

۲. التعليقات، ص ۷۱، ۷۲.

۳. در مصدر چنین است: لم یختر غیر ما.

۴. در مصدر «فطاوع» است.

۵. در مصدر «لا یعنی» است.

۶. در مصدر بعد از کلمه «مرجح» چنین است: «فإنّ لنا قدرة علی الضدّین، فلو کان یصحّ صدور الفعل عن قدرة لصحّ صدور فعلین معاً عن إنسان واحد فی حالة واحدة».

۷. التعليقات، ص ۵۰، ۵۱.

في شيء. ومعناه أنه يجب أن يكون واجب الوجود موجوداً بالذات ومختاراً بالذات وقادراً بالذات ومريداً بالذات.<sup>۱</sup>

پس علم و قدرت و اراده و سایر صفات در حق تعالی عین ذات است و برهان از خواجه و سایر محققان برای اثبات اراده در مقام ذات نقل شد. و این که در افواه بعضی از طلبه عصر دایر است که می گویند: قول به عینیت اراده نسبت به ذات مقدسه حق، اعراض از طریقه اهل بیت است، ناشی از جهل و وهم است. و گفتیم که قول به ثبوت اراده در ذات، مختار جمعی کثیر از علمای بزرگ است.

و اگر توهم شود که بودن اراده تکوینی حق، علت برای موجودات خارجیه ملازم با جبر و منافات با عقیده ائمه اطهار دارد، از این معنی جوابهای متعدده ای داده اند؛ از جمله جوابها جوابی است که أستاذنا الأعظم والفقیه المکرم، سید أعظم الممجدین، رئیس الملة والدين، آية الله بروجردی-روحی فداء- در تقریرات اصول در ذیل کلام استاد خودش فرموده اند و ما برای تیمن عین عبارت کتاب را نقل می نماییم: قال ادام الله حراسته:

أقول الورود في هذا الميدان والاشتغال بمصارعة الفرسان خطير، وربّ ذهن صاف لا نرضى أن نوره في هذا البحر العميق الذي لا ينجو منه إلا الأوحديّ من الناس فلنشر إشارة إجمالية إلى ما قبل في جواب ما ذكر من الإشكال ثم نخرج من هذا المبحث فنقول: قال الحكيم القدوسي المحقق الطوسي- قدس سره- في مقام الجواب عن هذا الإشكال- أي إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والإيمان مسبوقه بإرادته تعالى وعلمه بالنظام الاتمّ الاكمل فكيف التكليف المشروط بالاختيار؟- بأن العلم تابع للمعلوم لا أنّ المعلوم تابع للعلم.

وآوردوا عليه إيراداً واضحاً فقالوا: إنّ العلم الذي هو تابع للمعلوم عبارة عن العلم الانفعالي لا العلم الفعلي الذي هو علة لوجود المعلوم في الخارج، وكلامنا في المقام في علمه تعالى الذي هو عين إرادته الازلية التي بها وجد كل شيء ويوجد من البدو إلى الختم.

والظاهر أنّ هذا المعنى بلغ من الظهور والوضوح درجة لا يمكن أن يقال: إنه خفي على مثل ذلك المحقق، فالأولى أن نوجه كلامه بحيث لا يرد عليه هذا الإيراد فنقول: لا يخفى أنّ المراد من النظام الاتمّ الأكمل الذي يكون متعلقاً على إرادته تعالى هو سلسلة العلل والمعلولات من بدوها إلى ختمها؛ فإنّ دار الوجود دار العلل والأسباب، ولكلّ من الموجودات الإمكانية تأثيرات مخصوصة بنفسه لا توجد في غيره، وعلّة الأشياء لمعلولاتها ليست مجعولة وإنّما هي من جهة خصوصيات في ذاتها، والذاتيات لا تعمل، والمجموع إنّما هو ذوات العلل والأسباب بالجعل البسيط فكلّ موجود وإن سبقته الإرادة الازليّة وكان وجوده مفاضاً من قبل المبدء الفياض إلا أنّ له خواصّ وآثاراً ذاتية غير قابلة للجعل، وبها يصير علّة لغيره ومؤثراً فيه وعلى هذا فما تعلّق به العلم الفعلي - أعني إرادته التكوينية - إنّما هو وجود الأشياء وتحققها بذواتها، وأمّا علّيتها ومعلوليتها فمتعلّقتان لما يشبه العلم الانفعالي؛ لعدم كونهما مجعولتين حتّى يسبقهما العلم القضائي الفعلي.<sup>۱</sup>

در کلام این استاد اعظم تصریح شده است که ارادهٔ تکوینی حق، علم به نظام اتم احسن است که عین ذات اوست و علم حق تعالی چون عین ذات و منشأ پیدایش معلومات خارجیه است و حق تعالی بر طبق علم خویش جهان خارج را به وجود آورده، علم فعلی است نه انفعالی و کلام خواجه را توجیه فرموده اند.

اگرچه خواجه در شرح اشارات<sup>۲</sup> مفصلاً بیان فرموده اند که علم حق تعالی، علم فعلی و منشأ ظهور معالیل است و مع ذلك منافات با مختار بودن عباد - که از ضروریات مذهب تشیع است - ندارد و کسانی که این معنا را منافی با اختیار می دانند، اهل تعمق نیستند و در این مسأله رأی معتزله را اختیار کرده اند، و فرق بین تفویض و أمر بین الأمرین قایل نشده اند. و در جای خود بیان شده است که بودن اراده و اختیار، معلول اراده و اختیار حق اول مؤکد اختیار است و منافات با اختیار ندارد، ما - بحمد الله تعالی - جمع کرده ایم بین توحید افعالی و أمر بین الأمرین، اگرچه اکثر از

۱. نهاية الأصول، ص ۸۴، ۸۵.

۲. شرح الإشارات، ج ۳، ص ۲۹۹ - ۳۲۲.

آن غفلت کرده اند؛ این مسأله از مسائلی که هر کس کنه آن را درک کند نیست، نزد ارباب تحقیق فرقی بَیْن است بین تفویض و استقلال عباد در فعل و بین جبر، نزد هوشمندان صومعه ملکوتی، هر فعلی دو استناد دارد: یک استناد به فاعل قریب و استناد دیگر به علت العلل وجودات امکانیه، و هر دو استناد حقیقی است. مرحوم آیه الله العظمی حاج شیخ محمدحسین کمپانی در تحفة الحکیم فرموده اند:

|                            |                          |
|----------------------------|--------------------------|
| ونسبة الإيجاد كالوجود      | وربطه كـ ربطه المشـهـود  |
| ودعوى الاستقلال في الإيجاد | شرك فلا تفويض للعباد     |
| فصَحَّ لاجبر ولا تفويض بل  | بينهما أمر وإن دقَّ وجل* |

## در این که وجود عین ماهیت حق است و حق تعالی وجودی زاید بر ماهیت ندارد

شیخ الرئيس در شفا در نفی ماهیت از واجب الوجود فرموده است :

فنقول : إنّ الأوّل لاماهیة له غیر الإتیة وقد عرفت معنی الماهیة وبماذا تفارق الإتیة فیما تفارقه فی افتتاح تبیاننا هذا ، فنقول : إنّ واجب الوجود لا یصحّ أن یكون له ماهیة یلزمها وجوب الوجود ، بل نقول من راس : إنّ واجب الوجود قد یعقل نفس واجب الوجود ، كالواحد قد یعقل نفس الواحد وقد یعقل من ذلك أنّ ماهیة هی - مثلاً - إنسان أو جوهر آخر من الجواهر وذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود ، كما أنّه قد یعقل من الواحد أنّه ماء أو هواء أو انسان وهو واحد . وقد یتأمل ویعلم ذلك عما وقع فیہ الاختلاف فی أنّ المبدأ فی الطبیعیات واحد أو کثیر ، فبعضهم جعل المبدأ واحداً ، وبعضهم جعله کثیراً والذي جعله منهم واحداً ، فمنهم من جعل المبدأ الأوّل لاذات الواحد بل شیئاً هو الواحد ؛ مثل ماء أو هواء أو نار أو غیر ذلك ، ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حیث هو واحد ولاشیء عرض له الواحد ، ففرق إذاً بین ماهیة یعرض لها الواحد والموجود و بین الواحد والموجود من حیث هو واحد أو موجود ، فنقول : إنّ واجب الوجود لا یجوز أن یكون على الصفة التي فیها ترکیب حتّى تكون هناك ماهیة ما وتكون تلك الماهیة واجبة الوجود ، فیکون لتلك الماهیة معنی غیر حقیقتها وذلك المعنی وجوب الوجود - مثلاً - إن كانت تلك الماهیة « أنّه إنسان » فیکون « أنّه إنسان » غیر « أنّه واجب الوجود » فحیث لا یخلو إمّا أن یكون

لقولنا: وجوب الوجود، هناك حقيقة أو لا يكون ومحال أن لا يكون لهذا المعنى حقيقة، وهي مبدأ كل حقيقة بل هي تؤكد الحقيقة وتصححها، فإن كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية فإن كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه أن يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد بشيء ليس هو، فيكون واجب الوجود - من حيث هو واجب الوجود وبالنظر إلى ذاته من حيث هو واجب الوجود - ليس بواجب الوجود؛ لأن له شيئاً به يجب، وهذا محال إذا أخذ مطلقاً غير مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية، وإذا أخذ لاحقاً للماهية فإنه وإن كان قديقارن ذلك الشيء فليس تلك الماهية البتة واجب الوجود مطلقاً ولا عارضاً لها وجوب الوجود مطلقاً؛ لأنها لا يجب في كل وقت وهو واجب الوجود مطلقاً يجب في كل وقت، وليس هكذا حال الوجود إذا أخذ مطلقاً غير مقيد بالوجوب الصرف، إذا أخذ لاحقاً لماهية فإنه لاضير لو قال قائل: إن ذلك الوجود مع الماهية من هذه الجهة أو لشيء آخر؛ وذلك لأن الوجود يجوز أن يكون معلولاً والوجوب المطلق الذي بالذات لا يكون معلولاً، فبقي أن يكون واجب الوجود بالذات مطلقاً متحققاً من حيث هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك للماهية، فتكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه، إن كان يمكن فواجب الوجود المشار إليه بالعقل في ذاته يتحقق واجب الوجود، وإن لم يكن تلك الماهية العارضة فإذن ليست تلك الماهية ماهية الشيء المشار إليه بالعقل أنه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء هذا فلاماهية لواجب الوجود غير أنه واجب الوجود وهذه هي الإتيّة، بل نقول: إن الإتيّة والوجود عارضين لو صاروا للماهية فلا يخلو إما أن يلزمها لذاتها أو لشيء من خارج ومحال أن يكون لذات الماهية فإن التابع لا يتبع إلا موجوداً فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال، ونقول: إن كل ما له ماهية غير الإتيّة فهو معلول؛ وذلك لأنك علمت أن الإتيّة والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الإتيّة مقام الأمر المقوم فيكون من اللوازم، فلا يخلو إما أن يلزم الماهية لأنها تلك الماهية، وإما أن تكون لزومها إياها بسبب شيء، ومعنى قولنا: اللزوم، اتباع الوجود، ولن يتبع موجود إلا موجوداً، فإن كانت الإتيّة يتبع الماهية وتلزمها لنفسها فتكون الإتيّة قد تبعت في

وجودها وجوداً وکلّ مایتنع فی وجوده وجوداً فإنّ متبوعه موجود بالذات قبله، فتكون الماهیة موجودة بذاتها قبل وجودها ای وجود الماهیة وهذا خلف، فبقی ان يكون الوجود لها عن علّة فکلّ ذي ماهیة وهو معلول وسایر الاشیاء غیر الواجب الوجود فلها ماهیات وتلك الماهیات هي التي هي بانفسها ممکنة الوجود وإنّما يعرض لها وجود من خارج، فالأول لاماهیة له وذوات الماهیة تفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم.<sup>۱</sup>

لب کلام شیخ در این باب دو مطلب است:

اول: این که واجب الوجود بالذات باید واجب الوجود از جمیع جهات و حیثیات بوده باشد و اگر برای حقیقت حق تعالی، ماهیتی باشد که در مرتبه آن ماهیت، حق تعالی موجود نباشد، چنین موجودی موجود من جمیع الجهات نمی باشد؛ به جهت آن که برای او مرتبه ای فرض شد که در آن مرتبه موجود نیست و هر مفهومی که وجود، از نفس ذات و جوهر حقیقت او مأخوذ نباشد، ناچار ماهیتی از ماهیات است که در مرتبه ذات خلوّ از وجود و عدم دارد، و اتصافش به وجود به واسطه حقوق وجود در مرتبه متأخره از ذات است، فرض نبودن وجود در مرتبه ای از مراتب و اتصاف شیء به وجود در مرتبه متأخره از ذات، ملازم با ترکیب ذات از جهت وجدان و فقدان و محدودیت ذات به اعتبار ترکیب او از جهت اتصافش به ماهیت است و این منافات با وجوب وجود من جمیع الجهات دارد و در باری تعالی - عزّ شأنه - فرض و اعتبار جهت فقدان و ترکیب آن حقیقت از جهت وجدان و فقدان، ملازم با امکان ذاتی و استوای ذات نسبت به وجود و عدم است؛ چون جهات عدمیه - همان طوری که مفصل ذکر کردیم - از واجب تعالی منتفی می باشد، ترکیب حق تعالی از جهت وجدان و فقدان منافات تام با وجوب ذاتی و بساطت حقیقیه متعالیه حق تعالی دارد.

دوم: این که اگر حق تعالی در مرتبه ذات، وجود نداشته باشد و اتصافش به وجود در مرتبه متأخره از ذات باشد - به این معنی که عقل آن را منحل به دو جهت کند:

۱. الإلهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۶۷ - ۳۷۰، فصل ۴ از مقاله ۸.

جهت ماهوی و جهت وجودی؛ جهت ماهویه همان جهت استوایی وجود و عدم است و جهت وجودی جهت وجوب و ضرورت و ملاک طرد عدم و نیستی از ماهیت است و وجود در مرتبه ذات ماهیت مأخوذ نیست. وجودی که ماهیت به آن متصف می شود، منشأش یا خود ماهیت معروضه است، یا امری خارج از ذات ماهیت، اگر علت وجود، نفس ذات ماهیت باشد، باید قبل از حقوق وجود و اتصاف او به وجود موجود باشد، ملاک موجودیت آن باز یا نفس ماهیت است، یا امری خارج، اگر نفس ذات باشد، مستلزم دور یا تسلسل است و اگر امری خارج باشد باید ذات واجب الوجود اتصاف به وجود پیدا نماید به واسطه امری ماورای ذات و حقیقت خودش، و لازمه این فرض معلولیت ذات واجب است.

به عبارت آخری، اگر اتصاف حق به وجود در مرتبه ذات او نبود و در مرتبه متأخره از ذات بود، چنین وجودی، ذاتی برای ذات نیست، بلکه عرضی است و هر عرضی معلّل به غیر است، پس ماهیت در اتصافش به وجود محتاج به امری ماورای ذات خودش شد و هر ماهیتی که معروض وجود باشد، معلول است و آنچه را که واجب فرض نمودیم، صاحب ماهیت کلیه ای شد که ملاک موجودیتش افزایه وجود از غیر او می باشد.

این برهان را جمعی از محققان تلقی به قبول کرده اند، مرحوم حکیم سبزواری-رحمة الله تعالی علیه- این برهان را در منظومه به این نحو ذکر فرموده است:

الحق ماهیته إتیته      إذ مقتضى العروض معلولته  
ف سابق مع لاحق قد اتحد      أو لم تصل سلسلة الكون لحدا<sup>۱</sup>

خلاصه فرمایش این حکیم در این مسأله آن است که اگر برای حق تعالی ماهیتی باشد که وجود، عرضی باشد برای آن ماهیت، به این که بوده باشد شیئی و وجودی کما این که ممکن ماهیتی است و وجودی، لازم می آید معلولیت وجود عارض؛ برای

آن که هر عَرَضی معلَّل\* به غیر است؛ تعریف کرده اند ذاتی را به چیزی که تعلیل بر ندارد و عَرَضی را به چیزی که معلَّل باشد؛ آن وجودِ عارض یا معلول معروض خود است که ماهیت باشد و علت باید تقدم داشته باشد بر معلول، وجودی که ملاك تقدم است؛ یعنی تقدم معروض که علت باشد بر عارض یا عین وجود معلول است، وجود سابق که معروض باشد با لاحق که وجود عارض باشد، متحد می شوند لازم می آید تقدم شیء بر نفس خود و این مستحیل است؛ یا آن که وجودِ عارض

\*. شیخ الإشراق در نفی ماهیت از حق تعالی فرموده است: «إِنَّ الَّذِي فَصَلَ الذَّهْنَ وَجُودَهُ عَنْ مَاهِيَةِ فَمَاهِيَةٍ إِنْ اِمْتَنَعَ وَجُودُهَا لَعَيْنِهِ لَا يَصِيرُ شَيْءٌ مِنْهَا مَوْجُودًا، وَإِذَا صَارَ شَيْءٌ مِنْهَا مَوْجُودًا فَالْكَلِّيَّ لَهُ جُزْئِيَّاتٌ أُخْرَى مَعْقُولَةٌ غَيْرُ مَمْتَنَعَةٍ لِمَاهِيَاتِهَا إِلَّا لِمَنْعٍ، بَلْ مُمْكِنَةٌ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ مَا وَقَعَ مِنْ جُزْئِيَّاتٍ كَلِّيَّ بَقِيَ الْإِمْكَانُ بَعْدَهُ فَإِذَا كَانَ هَذَا الْوَاقِعُ وَاجِبَ الْوُجُودِ وَلَهُ مَاهِيَةٌ وَرَاءَ الْوُجُودِ، فَهِيَ إِذَا أَخَذَتْ كَلِّيَّةً امْكَنَ وَجُودَ جُزْئِيٍّ آخَرٍ لَهَا لِذَاتِهَا؛ إِذْ لَوْ اِمْتَنَعَ الْوُجُودُ لِلْمَاهِيَةِ لَكَانَ الْمَفْرُوضُ وَاجِبًا مَمْتَنَعٌ الْوُجُودَ بِاعْتِبَارِ مَاهِيَّتِهِ وَهَذَا مُحَالٌ، غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنْ يَمْتَنَعَ بِسَبَبِ غَيْرِ نَفْسِ الذَّاتِ وَالْمَاهِيَةِ فَيَكُونُ مُمْكِنًا فِي نَفْسِهِ وَلَا يَكُونُ وَاجِبًا؛ لِأَنَّ جُزْئِيَّاتِ الْمَاهِيَةِ وَرَاءَ مَا وَقَعَ مُمْكِنَاتٌ - كَمَا سَبَقَ - فَلَيْسَتْ وَاجِبَةً، فَإِذَا كَانَ شَيْءٌ مِنْ مَاهِيَاتِهَا مُمْكِنًا فَصَارَ الْوَاجِبُ أَيْضًا بِاعْتِبَارِ مَاهِيَّتِهِ مُمْكِنًا وَهَذَا مُحَالٌ، فَإِذَا كَانَ فِي الْوُجُودِ وَاجِبٌ فَلَيْسَ لَهُ مَاهِيَةٌ وَرَاءَ الْوُجُودِ بَحِثْ يَفْصَلُهُ الْعَقْلُ إِلَى أَمْرَيْنِ، فَهُوَ الْوُجُودُ الصَّرْفُ الْبَحْثُ الَّذِي لَا يَشُوبُهُ شَيْءٌ أَصْلًا مِنْ عَمُومٍ أَوْ خُصُوصٍ..»<sup>(۱)</sup> هذا كلامه - قَدَّسَ اللَّهُ عَقْلَهُ -.

بر این برهان اشکال کرده و گفته اند: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَفْصَلَ الْعَقْلُ أَمْرًا مَوْجُودًا إِلَى وَجُودٍ وَمَعْرُوضٍ لَهُ يَكُونُ ذَلِكَ - الْمَعْرُوضُ - جُزْئِيًّا شَخْصِيًّا لَا كَلِّيًّا وَتَخْصِيصُ إِطْلَاقِ الْمَاهِيَةِ عَلَى الْكَلِّيَّةِ لَا يَنْفَعُ؛ إِذَا الْمَقْصُودُ أَنَّ الْوُجُودَ غَيْرِ زَائِدٍ، بَلْ هُوَ نَفْسُ حَقِيقَةِ الْوَاجِبِ»<sup>(۲)</sup>

هذا الإشكال نشأ من سوء فهم المُؤرِد؛ لِأَنَّ كُلَّ مَا هُوَ غَيْرُ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ لَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ مَاهِيَّةً كَلِّيَّةً خَالِيَةً عَنِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْوُجُودُ أَوْ الْعَدَمُ مَأْخُوذًا فِي مَفْهُومٍ مِنَ الْمَفَاهِيمِ لَا يُطْلَقُ عَلَى هَذَا الْمَفْهُومِ الْمَاهِيَّةِ وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَالْمَفْهُومُ ذَاتُهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ مُتَسَاوِيَةٌ وَكُلٌّ مَا كَانَ كَذَلِكَ لَا يَمْتَنَعُ صَدَقُهُ عَلَى الْمُتَكَثِّرَاتِ، وَفِي نَفْسِهِ لَا يَتَصَفُّ بِالْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَيَصَحُّ سَلْبُ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ عَنْ ذَاتِهِ، بَلْ يَصَحُّ سَلْبُ جَمِيعِ جِهَاتِ الْخَارِجِيَّةِ مِنَ التَّشْخِصِ وَالْوَحْدَةِ وَالكَثْرَةِ وَغَيْرِهَا عَنْ ذَاتِهَا وَكُلِّ مَاهِيَّةٍ كَلِّيَّةٍ لَا يَمْتَنَعُ صَدَقُهَا عَنِ الْمُتَكَثِّرَاتِ فَهِيَ مُمْكِنَةٌ لَا وَاجِبَةٌ.<sup>(۳)</sup>

(۱) التلويحات ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۳۴، ۳۵.

(۲) ر.ك: الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۱۰۴.

(۳) توضيح جواب صدر المتألهين است. ر.ك: مصدر سابق.

غیر وجود معروض است و این وجود معروض که علت است برای عارض، معلول معروض است و هکذا لازم می‌آید تسلسل، یا معلول است برای غیر لازم می‌آید امکان وجود عارض؛ برای آن که معلولیت برای غیر منافات با وجوب ذاتی دارد.

این کلام همان کلام شیخ الرئیس است با مختصر تصرفی از حکیم سبزواری. شیخ الرئیس بعد از کلماتی که ذکر شد در بیان نفی جنس و عدم ترکیب حق از اجزای حدیه می‌فرماید:

«والاول ایضاً لاجنس له؛ وذلك لأن الاول لاماهیة له، ومالاماهیة له فلاجنس له؛ إذ الجنس مقول في جواب ما هو.»<sup>۱</sup>

حاصل کلام شیخ در این باب آن است که چون حقیقت حق تعالی ماهیت ندارد، جنس ندارد، جنس و فصل اجزای حدیه نوعند، حقیقت حق تعالی چون ماهیت ندارد، حد ندارد و سر آن که جنس ندارد، آن است که اگر جنس حق تعالی وجوب وجود باشد، احتیاج به فصلی دارد که غیر این حقیقت باشد و جنس اگر حقیقت وجوبیه باشد، توقف بر فصل ندارد و اگر معنا جنس واجب الوجود نباشد و مقوم باشد برای واجب الوجود، واجب الوجود مقوم می‌شود به حقیقتی که واجب الوجود باشد، پس حقیقت حق تعالی جنس ندارد و هرچه جنس ندارد، فصل ندارد، پس حد ندارد و آنچه حد ندارد؛ برهان ندارد، برای آن که حق تعالی علت ندارد و همین طور لم ندارد کما این که از فعلش سؤال به لم نمی‌شود؛ ﴿لَا يُسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾<sup>۲</sup>.

## بحث و تحصیل

خواجه - علیه الرحمة - در متن تجرید فرموده است:

«ولایزید وجوده علیه»<sup>۳</sup>، یعنی حق تعالی وجودش زاید بر ذاتش نمی‌باشد.

صاحب شوارق - رحمه الله تعالی علیه - در شرح کلام خواجه فرموده است:

۱. الإلهیات من کتاب الشفا، ص ۳۷۱، فصل ۴ از مقاله ۸.

۲. الأنبياء (۲۱) آیه ۲۳.

۳. تجرید الاعتقاد، ص ۱۱۵.

مراد از زیادت وجود در این جا زیادت وجود خاص حق تعالی است، نه وجود مطلق مشترك بین جمیع اشیا؛ برای آن که وجود انتزاعی، مفهوم زاید بر جمیع موجودات است<sup>۱</sup> نزد جمیع ارباب تحصیل.

مشهور برای نفی زیادت وجود بر حق تعالی به این نحو استدلال کرده اند که مراد از زیادت وجود بر حق، زیادت خارجی است، به این معنی که اگر وجود در خارج صفت خاصه خارجی برای حق تعالی باشد، باید علتی داشته باشد، این علت ممکن نیست ذات واجب تعالی باشد؛ برای آن که علت خارجی باید بالوجود مقدم باشد بر معلول، لازم می آید تسلسل یا تقدم شیء بر نفس خود.

محقق شریف برهان را این نحو تقریر کرده است:

اگر وجود حق تعالی زاید باشد بر ذاتش، باید ذاتش در نفس الأمر و واقع متصف به وجود نباشد، و اگر موجود در نفس الأمر نباشد، موجود در آن مرتبه نمی باشد و اتصاف هر ماهیتی به وجود، احتیاج به علتی دارد که منشأ اتصاف آن شیء به موجودیت شود، علت، نفس ذات شیء یا امری دیگر است.<sup>۲</sup>

ملاعلی قوشچی بر این برهان اشکال کرده است، حاصل اشکالش آن است که:

اگر ماهیتی که اتصاف به وجود دارد ممکن باشد، و از آن جایی که هر ممکن احتیاج به علت دارد و علت احتیاج امکان است، محتاج به علتی است که او را موجود کند، و اگر ماهیت واجبه باشد نه ممکنه؛ در اتصاف به وجود احتیاج به علت ندارد.<sup>۳</sup>

این جواب از اشکال مذکور در غایت ضعیف و سقوط است؛ چون اگر حق تعالی در مرتبه ذات، وجود را نداشت و فاقد بود وجود را در نفس الأمر، اتصافش به وجود باید در مرتبه متأخره از ذات باشد و لازمه چنین موجودی آن است که در مرتبه ذات، واجب الوجود نباشد و لازمه عدم انتزاع وجود از حاق ذات شیء آن است که وجود

۱. شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۰۸.

۲. بنا به نقل محقق لاهیجی. ر. ک: شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۰۹.

۳. شرح تجرید العقائد، ص ۴۹.

عرضی برای ماهیت باشد و هر عرضی معلل است.

اگر منشأ پیدایش و وجود این وجود زاید نفس ماهیت باشد، اشکال لازم می‌آید. سرّ این کلام آن است که ماهیت هر شیء ممکن است سبب و علت برای صفتی از صفات ماهیت شود؛ مثل عوارض تحلیلیه ماهیات، ولیکن اگر صفت، وجود شد، ممکن نیست ماهیتی که در مرتبه ذات فاقد وجود است، منشأ برای وجود شود؛ برای آن که سبب وجود باید بالوجود مقدم بر وجود باشد و اگر ماهیت بالوجود مقدم بر وجود شود، اشکالات مذکوره لازم می‌آید، پس هر وجودی که زاید بر ماهیتی باشد، آن ماهیت در اتصاف به وجود، احتیاج به امری ماورای ذات خود دارد. روی این میزان فرموده اند: حق تعالی ماهیت ندارد و هر ذی ماهیتی، وجود او مفاض از حق تعالی است و به همین معنی شیخ تنصیص کرده است:

«فالأول لاماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه، فهو صرف الوجود.»<sup>۱</sup>

این کلام از شیخ نص در اصالت و مجعولیت وجود است؛ از مجموع مطالب مذکوره شیخ معلوم شد که ماهیات امور اعتباریه هستند.

### مناقشة انتقادية

البته بر طبق قواعد عقلیه و براهین یقینیه اتصاف حق تعالی به ماهیت و خلوص حق تعالی در مرتبه ذات از وجود، محال و ممتنع است، باید واجب الوجود بالذات جهت عدمی و نیستی در او لحاظ نشود و ماهیات چون در مرتبه ذات خالی از وجودند، موجودی که صاحب ماهیت باشد باید محدود به حدّ عدمی و متصف به ماهیت کلیه مبهمه باشد، و این منافات با وجوب وجود من جمیع الجهات دارد و به طور تفصیل ذکر کردیم که حقیقت مقدسه حق تعالی بسیط من جمیع الجهات و هستی صرف است؛ صرافت وجود و هستی بحث، منافات با اتصاف به ماهیت دارد و اتصاف شیء به ماهیت حاکی از نقص وجودی و حدّ هستی او می‌باشد و واجب الوجود منحل به ماهیت - که حاکی از حد وجودی اوست - نمی‌شود ولیکن این برهان که اگر

۱. الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ۳۷۰، فصل ۴ از مقالة ۸.

وجود در حق تعالی زاید باشد، باید عرضی باشد و هر عرضی معلّل است، در این جا جاری نمی شود؛ برای آن که بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و این که جاعلیت و مجعولیت در وجودات است، نه در ماهیات و ماهیات به هیچ نحوی از انحا معلول نیستند و در معلولیت و سایر جهات دیگر تابع وجودند، اگر وجود، ممکن و مجعول باشد، ماهیت او هم به تبع وجود، مجعول است و اگر وجود غیر مجعول باشد، آن ماهیت هم غیر مجعول است، حقیقت حق تعالی که وجود خاص او باشد، مجعول نیست و ماهیت او هم که از لوازم این وجود است و این وجود منشأ انتزاع آن ماهیت است، غیر مجعول است به لامجعولیت آن ذات مقدسه.

به تقریب دیگر، ماهیات اگر چه به حسب تحلیل ذهنی و عقلی مقدم بر وجودات و معروض وجودند ولیکن بنابر اصالت و مجعولیت وجود، ماهیات در خارج، از حدود و تعینات وجودند، جاعلیت و مجعولیت هم فرض آن است که در سنخ وجودات است، نه ماهیات، معنای ممکن آن است که وجودش مفاض از علت است، و این افاضه وجود از علت قهراً محدود به حدی است که ماهیت باشد و این ماهیت، مجعول و مفاض بالتبع است، ولی معنای واجب آن است که دارای وجودی است مستقل و قائم بالذات و لازمه این وجود، ماهیتی است که در مقام تعقل و تحلیل ذهنی مقدم بر وجود است و اتصاف حق به این ماهیت مستلزم عروض وجود و احتیاج این وجود در عروض به علت نیست؛ چون این عروض از سنخ عوارض تحلیلیه است، مستلزم تقدم ماهیت بر حق و علیت او برای وجود خاص در واقع و نفس الامر نمی شود، فقدان این ماهیت در مرتبه ذات وجود خاص را اگر چه مستلزم عدم وجوب وجود من جمیع الجهات می باشد و حاکی از حد و نقص وجودی است، این معنی که اگر وجود در مرتبه ذات حق نبود، علت می خواهد و هر عرضی معلّل می باشد، در این جا تمام نیست و با این برهان - بخصوصه - نمی توان از حق تعالی نفی ماهیت کرد.

## در صفات حق تعالی

از مطاوی فصول گذشته معلوم و واضح شد که حقیقت مقدسه حق به واسطه بساطت ذات و تمامیت حقیقت، جامع جمیع نشأت وجودیه و واجد تمامی فعلیات است و به مقتضای احاطه قیومیه آن ذات کروی جہات و بهجت انبساط به جمیع اشیا و مبدئیت آن علت العلل نسبت به جمیع عوالم وجودیه، به نحو اعلی و اتم، در مقام ذات همه کمالات وجودات را واجد است، بنحو لا یشدّ عن حیطة وجوده شیء من الأشياء.

به طور تفصیل بیان کردیم که اصالت و واقعیت اختصاص به سنخ وجودات دارد، نه ماهیات و وجود هر چه از ترکیب دور باشد، وجدان او مادون را تمام تر و مجمعیّت او برای انتزاع مفاهیم کمالیه کامل تر 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 و صرف از آن جایی که وجود مجمع همه کمالات است، صرف همه کمالات و صفات کمالیه می باشد؛ صفات کمالیه - از علم و قدرت و اراده و هکذا سایر صفات - در او به نحو صرافت و عدم محدودیت موجود است، پس حق تعالی همه صفات کمالیه را به نحو اعلی و اتم واجد است و نقص در او بوجه من الوجوه راه ندارد، این معنا جز با اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تمام نخواهد شد؛ لذا صاحب شوارق در مسأله علم باری در اثبات علم تفصیلی حق به اشیا در موطن ذات

فرموده است :

### تكميل عرشي

قد عرفت - في تضاعيف ماذكرنا في مباحث الوجود من الامور العامة من تحقيق مذهب الحكماء - ان للوجود افراداً حقيقيّة، وانّها حقايق مختلفة بالشدة والضعف متّحدة مع المهيّات في الخارج وزائد عليها بحسب العقل فقط؛ لا كما يقوله المتأخرون من ان الوجود مفهوم عامّ بديهيّ و مصدريّ اعتباريّ لاحقيقة له في الخارج، وأنّ الماهية المحقّقة في الخارج - باعتبار صدورها عن الجاعل ونسبتها إليه وارتباطها به - منشأ لانتزاع هذا المفهوم الاعتباري؛ لئلا يلزم كونه اعتبارياً صرفاً غير مطابق لما في نفس الامر، ولا كما يقوله الاشعريّ من كون الوجود مرادفاً للماهية وعيناً لها عيناً وذهناً، ولا كما نسبته صاحب الإشراف إلى المشائين من كون الوجود زائداً على الماهية في الخارج قائماً به كالسواد والبياض؛ لفساد كلّ من هذه الثلاثة ... ومّا يزيده بياناً أنّ حقيقة الجعل والصدور لا يتّضح مع اعتباريّة الوجود؛ لأنّ محصل ما يتصور ويعقل منهما ليس إلا الفيض، ولا معنى لأن يفيض من شيء ما لا يكون هو أو سنخه فيه فلا معنى لفيضان ماهية المعلول من ماهية العلة؛ لأنّ الماهيات متغايرة ومتباينة موقوفة كلّ واحد منها على مرتبتها وغير قابلة للتشكيك والاختلاف بالشدة والضعف ولا يمكن اشتمال ماهية على ماهية أخرى أو على سنخها وشبهها، وما قالوا من أنّ معنى المجعوليّة هو أن يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود، فليس بشيء؛ لأنّ تلك الحيثية إن كانت اعتباريّة فلا جدوى لها، وإن كانت حقيقة من شأنها أن يفيض من الجاعل فلا تعني بحقيقة الوجود سوى ذلك؛ لأنّ التي نقول بها ليس فرداً ذاتياً للوجود المصدري بل فرد عرضي له؛ لكون الوجود المصدري وجهاً من وجوهه وهي متصورة بهذا الوجه لا بكنهه حقيقتها.

والذي لاجله فررنا من كون الوجود ذا فرد حقيقيّ هو توهم قيامه على تلك التقدير بالماهيات بحسب الخارج قيام العرض بالموضوع واستحالته ظاهرة على ماسبق، فأمّا إذا قلنا بكونه عين الماهية في الخارج وزيادته عليها في العقل فلا مجال لتوهم الاستحالة، وفرق بين قولنا: الوجود عين الماهية في الخارج وبين قولنا: ليس في الخارج إلا الماهية، فليتدبر، والاول هو ما نقوله والثاني ما يقوله الإشراقيون فالحقّ الحقيق بالتصديق هو أنّ

الفائض عن العلة والصادر عنها بالذات إنما هو وجود المعلول ، فإذا فاض الوجود من العلة وباينها بالعدد يلزم أن يكون له هوية امتاز بها عن العلة ، وهذه الهوية اللازمة هو المراد من الماهية ، فهذا الفايض من الجاعل أمر يحلله العقل إلى أمرين : إحداهما ما يعبر عنه بالكون وهو المراد من حقيقة الوجود ، وثانيهما الكائن بهذا الكون وهو المراد من الماهية ؛ فالمعبر عنه بمنزلة ذات الشيء الموجود ؛ فإن الوجود بهذا المعنى يرادف الذات والمعبر به من عوارضه ولفظ الوجود اسم مشترك بين هذين المعنيين ، وما طواؤوا عليه من كون الوجود مقولاً بالتشكيك هو الوجود بهذا المعنى ؛ لا الوجود الانتزاعي المصدرى .

فليكتف هاهنا بهذا القدر من البيان ومن أراد الاستقصاء فليراجع ماحققناه في تضاعيف مباحث الوجود ، وفي نيتنا أن نأتي برسالة مفردة لتمام التحقيق فيه بحيث يرتفع منه جميع الاوهام والشكوك إن شاء الله تعالى .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن وجود العلة أشدّ لامحالة من الوجود المعلول والمراد من الشدة هو كون الشيء بحيث يتنزع منه أمثال شيء آخر ، فيكون الشيء الأول هو الشديد والثاني هو الضعيف ، فالأشدّ كأنه يشتمل على عدة أمثال الأضعف ، فالوجود العلة لكونه اسدّ من الوجود المعلول يكون مشتملاً على الوجود المعلول مع زيادة ، فالعلة التي هي مبدأ للعلل كلّها وينتهي إليها جميع المعلولات كأنها يشتمل على المعلولات كلّها فهي المعلولات كلّها بعنوان الوحدة ، وإذا صدرت عنها المعلولات وتباينت وتمايزت بعضها عن بعض كانت جميعها هي العلة بعنوان الكثرة من دون أن ينقص من العلة شيء<sup>١</sup> .

جهت تذكر این معنا که سنخیت بین علت و معلول ، سنخیت تولیدی نیست و صدور معلول از علت ، موجب نقصان وجود علت نمی شود و رجوع معلول به علت - به فرض محال - مستلزم زیادت در او نخواهد شد ، فرموده اند :

إذ المعلول ليس جزءاً من العلة وبعضاً منها حقيقة ، بل إنما هو أثر منها وظلّ لها ، وما من المعلول في العلة إنما هو أصله وسنخه ؛ إذ فرق بين أن يفيض شيء من شيء وبين أن

یقسم شیء إلى شیء، فمفاد العلية والتاثير إنما هو الأوّل دون الثاني؛ فالوجود الواجبي مشتمل على جميع وجودات الممكنات التي هي عبارة عن ذواتها، لا أقول عن ماهياتها؛ إذ فرق بين الذات والماهية فعلمه تعالى بذاته عين العلم بجميع ذوات الاشياء وهذا هو المراد من كون ذاته علماً إجمالياً بالاشياء وعقلاً بسيطاً لها على معنى ما حصلناه من كلام الشيخ.<sup>۱</sup>

چون هر قوی به نحو اعلی و اتم، واجد وجودات ظلیه می باشد، پس جميع موجودات به نحو اعلی و اتم مشهود حق هستند در موطن ذات. اگر بخواهی، از این علم تعبیر نما به علم تفصیلی، و چون مفصلات به نحو رؤية المجمل مفصلاً در حضرت علم، معلوم حقند، اگر بخواهی بگو: حق تعالی عالم است به اشیا علماً اجمالاً فی عين الكشف التفصیلی.

تحقیق تام در این مسأله عویصه در کتب مفصلة صدر المتألهین-أعلى الله مقامه- مسطور است و ما به طور اجمال عینیت صفات را نسبت به ذات حق بیان کردیم و اکنون به نحو اختصار می پردازیم به اثبات علم تفصیلی در ذات حق و از اثبات این معنا، هوشمند صومعه ملکوتی نحوه ثبوت سایر صفات را نسبت به حق تعالی خواهد فهمید.

قال صدر المتألهین-أعلى الله مقامه- في المشعر الثاني من المنهج الثاني من المشاعر:

هي أن للعلم حقيقة كما أن للوجود حقيقة، فكما أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة ومع وحدتها يتعلّق بكلّ شيء، ويجب أن يكون وجوداً يطرد العدم عن كلّ شيء، وهو وجود كلّ شيء، وتام الشيء أولى به من نفسه؛ لأنّ الشيء 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 بكلّ شيء، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلاّ احصاها؛ إذ لو بقي شيء من الاشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن صرف حقيقة

العلم، بل يكون علماً بوجه وجه آخر، وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره وإلا فلم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل وقد مرّ أنّ علمه تعالى راجع إلى وجوده، فكما أنّ وجوده لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء كيف وهو محقق الحقائق ومشيء الأشياء، فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها، فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء، فما عند الله تعالى هي الحقائق المتصلة التي نزلت هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال.<sup>۱</sup>

انتهی کلامه رفع فی الخلد مقامه .

صرف علم و انکشاف محض، علمی را گویند که محدود به هیچ حدی از حدود نباشد و به هیچ وجه جهل در او متصور نباشد، و اگر فرض شود در عالم موجودی - اعم از متغیر و ثابت - که مکشوف حق در موطن ذات نباشد، لازم می 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 و این کلام در قدرت و اراده هم جاری است و منافات بین قدم علم و حدوث معلوم و ثبات علم و تغیر معلوم نمی باشد، هیچ موجودی از حیطة علم و قدرت و اراده او خارج نیست؛ لذا متعلق قدرت و اراده و علم او جمیع اشیا است.

جمیع حکمای اسلام به این معنا اتفاق دارند که همه اشیا متعلق علم و قدرت و اراده حقند ازلاً و ابداً، و حدوث و تغیر در موجودات، منافات با ثبات علم حق ندارد؛ علم حق تعالی چون از خارج منتزع نمی باشد، علم فعلی است، نه انفعالی، اگر موجودی سمّت علّیت برای چیزی داشت، علم آن موجود به معلول خود منتزع از معلول نمی باشد، بلکه علمش سبب وجود معلوم است؛ حقیقت مقدسه حق چون علم به اشیا قبل از وجود خارجی آنها دارد و بر طبق علم خویش اشیا را ایجاد نموده است، علمش به اشیا علم فعلی می باشد خصوصاً بنا به مذهب حق که علم حق تعالی عین ذات اوست و زاید بر ذات نمی باشد و این که خواجه در تجرید علم حق را تابع معلومات خارجی می داند<sup>۲</sup> و شبهه جبر را بنابر تابعیت علم نسبت به

۱. کتاب المشاعر، ص ۱۰۸.

۲. ر. ک: تجرید الاعتقاد، ص ۱۹۲.

معلوم و معلول جواب داده است<sup>۱</sup>، کلامی تمام نیست و در اشارات از این گفته عدول کرده است<sup>۲</sup>؛ لذا حضرت آیه الله استاد، آقای بروجردی-دام ظلّه العالی- در تقریرات فرموده اند: «باید کلام محقق طوسی را توجیه نمود؛ چون قطعاً علامه طوسی با آن تبهر در عقلیات به چنین مبنای غلطی ملتزم نمی شود»<sup>۳</sup> و ما توجیه استاد را به طور تفصیل ذکر کردیم.

جمع محققان فن کلام و حکمت، علم حق را منشأ پیدایش موجودات می دانند؛ چون علم حق تعالی عین ذات او است و چون ذات سمّت علیت نسبت به اشیا دارد، علم متحد با ذات هم همین سمّت را دارد، ما چه بگوییم: علم حق علت اشیاست؛ چه بگوییم: ذات یا قدرت یا اراده حق منشأ وجود ممکنات است؛ «عباراتنا شتی وحسنک واحد»<sup>۴</sup>.

یکی از معاصرین<sup>۵</sup> چون استعداد ادراک این مسایل را ندارد و نمی تواند این قبیل از عویصات را تعقل نماید، مسأله علیت علم حق را نسبت به اشیا با اختیار منافی دیده است، با کمال جرأت در کتاب توحید قرآن گفته است: «آنچه از اخبار و آیات استفاده می شود خداوند فاعل به مشیت و اراده است، و علمش نسبت به موجودات علیت ندارد و علم فعلی نمی باشد.»

چون این معاصر ذات حق را خالق جمیع اشیا می داند و علم را هم-ان شاء الله تعالی- عین ذات حق می داند و قدرت را هم-خدای نخواسته- زاید بر ذات نمی داند، نمی تواند ذات را علت بدانند دون علم؛ از این ملازمه بدیهیه که اگر علم عین ذات شد همان طوری که استناد اشیا به ذات حق صحیح است، استناد به علم حق هم صحیح است، غفلت کرده است.

۱. همان، ص ۱۹۹.

۲. شرح الإشارات، ج ۳، ص ۲۹۹ و ما بعد آن.

۳. نهاية الأصول، ص ۸۴، ۸۵.

۴. در ص ۳۰۲، ۳۰۳.

۵. ر. ک: ص ۲۹۹، پاورقی (۲).

اگر بگوید: منشأ اشیا اراده و مشیت حق است، گوییم که فاعل اشیا حق تعالی است با مشیت و اراده، سلب استناد اشیا از ذات حق کفری صریح و زندقه ای فضیح است.

اگر بگوید: اراده و مشیت زاید بر ذات است، با این که به مطلب و مدعای ما ضرری نمی زند، گوییم: زیادی اراده یا به نحو حدوث است، یا قدم و در پیراهون کلام خواجه طوسی و علامه حلی و سایر اساطین مدینه علم و معرفت بطلان این قول را واضح کردیم.

و اگر بگوید: حق در ذات خود اراده و مشیت ندارد و اراده و مشیت صفت فعل و مخلوق حق و حادث است، گفته می شود: اراده و مشیت اگر مخلوق باشد، باید معلول و مراد باشد، بالاخره باید منتهی به اراده و مشیت ذاتی شود، یا ملتزم شود به خلوص ذات حق از اراده و مشیت، پناه می بریم به خداوند از اظهار چنین کلام بی مورد و نعوذ بالله از استناد این نحوه از کلمات بیهوده و بی مدلول به ائمه اطهار علیهم السلام که صاحب علوم لدنیه اند و خطا در آن بزرگواران بوجه من الوجود راه ندارد. مخفی نماند که علیت علم حق تعالی و اثبات این معنی که علم فعلی، علت برای معلوم است، منافات ندارد با مطلبی که قبلاً گفتیم: علم و قدرت حق نسبت به همه اشیا علی السواست؛ چون اراده، علم به نظام اتم است، نه مطلق علم.

### نقل و تزئیف

یکی از معاصرین در کتاب توحید قرآن گفته است: بر تمامی اقوال حکما در علم حق دو امر لازم آید: یا باید قایل شوند که علم، قبل از ایجاد موجود نیست، یا ملتزم گردند به صفات زاید بر ذات ازلاً و ابداً و انحصار علم مبدأ و محدودیت علم به صور عقلیه موجوده با ذات حق و انحصار مجعولات و مکونات با آنچه مطابق با صور است، بدون تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان و غیرمتناهی بودن حوادث یومی به حسب افراد و جزئیات و علم آنها به نحو کلی و بالجمله محدودیت ذات

مبدأ است از حیث علم به موجودات و نظام وجود، این است که گویند: تغییر و تبدیل در عالم به حسب انواع و کلیات محال است و نظام به طور مشهود ازلاً و ابداً بوده است. این اساس مخالف است با قرآن و سنت نبی، بلکه مخالف است با تمام انبیاء.

تمام شد تحقیقات عرشیة این معاصر!

بر شخص وارد و مأنوس به مباحث عقلیه و کلمات حکما و بیانات عرفا در باب علم حق تعالی مخفی نیست که این کلمات از شخص مطلع به مبانی علمیه صادر نشده است؛ کلیة حکمای اسلام حق تعالی را عالم به جمیع نشأت وجودیه و جهل را منافی با وجوب وجود می دانند و چون ذات حق را غیر محدود می دانند و قایل به دوام فیض هستند، حقیقت مطلقه حق را از ازل عالم به اشیا دانسته و از آن جایی که علم به علت، ملازم با علم به معلول است، جمیع ذرات وجودی در موطن ذات، مشهود حق می باشند، النهایه آنها در علم فرقی و تفصیلی حق که منبعث از علم اجمالی در ذات است اختلاف کرده اند: بعضی به صور مرتسمه دانسته اند، به آن نحو که مستلزم تکثر در ذات نشود، و بعضی علم تفصیلی حق را نفس وجودات خارجیه می دانند، و کسانی که علم حق را به صور مرتسمه دانسته اند، برای صور تناهی قایل نیستند و علم اجمالی در ذات را چون از شوب حد و نقص منزّه است اتم انحای علم دانسته و بر این معنا تصریح کرده اند.

اختلاف بزرگان فن در کیفیت علم حق است و این که حق تعالی به هیچ چیز جاهل نیست، اتفاقی همه است و آنچه ضروری ادیان بوده، همین است. ما به طور اختصار اقوال محققان را در علم ذکر می کنیم و مطلب را تمام می نماییم.

واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از جمیع جهات و حیثیات است و از خواص وجوب وجود، بساطت ذات و تنزّه وجود از حدود امکانیه می باشد. محققان از حکمای اسلام تصریح کرده اند که حق تعالی وجودی صرف است و به نزد آن دانایان عوارض وجودیه از آن جهت که عوارض وجودیه است، عین حقیقت وجود می باشد و از جمله عوارض وجود که در سعه و ضیق تابع وجود است علم

می باشد؛ چون علم بر اکثر از یک مقوله صادق است، تحت مقوله ای از مقولات جوهریه و عرضیه واقع نشده، همان طوری که وجود دارای مراتب مختلفه است، علم هم در این جهت تأسی به وجود نموده است؛ مرتبه عالیّه از علم، جامع مراتب مادون است با شیء زاید، و تشکیک خاصی یا خاص الخاصی - که در اصل وجود ثابت کردیم - باملازمه، در علم هم ثابت است؛ حقیقت مقدسه حق به حسب اصل وجود، جامع جمیع نشآت وجودیه می باشد و وجودش از کثرت تمامیت، احاطه قیومیه به همه اشیا دارد و همه اشیا معلول و از ظهورات آن حقیقت مطلقه هستند.

همین طور جمیع معلومات خارجیه و معلولات امکانیه، از ظهورات و تجلیات علم حقند، همان طوری که وجودش تمام ترین وجودات است، علم او هم تمام ترین علوم است و مشوب با سنخ مباین علم که جهل باشد نیست، علم او به کلی، کلی، و به جزئی، جزئی، و به ثابت، ثابت و به هر شیء - علی ماهو علیه - علم دارد، پس جمیع مراتب وجودیه و جهات معلولیه و جمیع مفاهیم ثبوتیه و آنچه صلاحیت برای معلولیت دارد، مشهود و معلوم حق است و هیچ چیزی از حیطة قدرت و اراده و علم حق خارج نیست؛ ﴿الَّا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>۱</sup>، ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾<sup>۲</sup>.

پس ملاك علم حق به اشیا در موطن ذات، همان وجدان اوست جمیع حقایق وجودیه را و از علم به ذات منبعث می شود علم به مراتب خارجیه از وجود و چون علم عین ذات است، خواهی بگو: علم به ذات منشأ علم به موجودات است و خواهی بگو: علم به ذات، منشأ وجود جمیع معلومات است و علم حق به ذات خود خالی از جمیع حدود و جهات مقابل علم است، و ادراك ذات در آن مشهود ملازم با

۱. الملك (۶۷) آیه ۱۴.

۲. سبأ (۳۴) آیه ۳.

ادراك همه حقایق است و بر این مطلب تصریح کرده اند محققان از حکما و عرفا .  
 عرفا حقیقت مقدسه حق را در مرتبه ذات عاری از جمیع قیود و حدود و نقایص  
 می دانند . حق در موطن احدیت و واحدیت شهود می نماید جمیع مراتب وجودیه را ؛  
 عارف کامل حمزه فناری در شرح کلام صدرالدین قونوی فرموده است :

ولإطلاقة له المعية الذاتية مع كل موجود، وحضوره مع الأشياء علمه بها والأشياء تعينات  
 تعقلاته؛ كما أن حقائقها تعقلات تعيناتها، فعلمه بالكلّي، كلّي وبالجزئي جزئيّ وبكلّ  
 شيء على ما هو عليه حتّى بنفسه، وعلمه بنفسه عين علمه بجميع المعلومات فكان جميع  
 علومه كسائر الصفات ازلّية التعلّق، علمه غير مستنبط من الأفراد فكان علماً فعلياً  
 لا انفعالياً كعلوم العباد، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء  
 ولإطلاقة وسع كل شيء رحمة وعلماً.<sup>۱</sup>

این قبیل از عبارات در کلام این طایفه زیاد است، ما برای پی بردن قارئین به کذب  
 گفته بعضی از معاصرین، کلمات فارابی و شیخ الرئيس و شیخ الإشراق و خواجه  
 طوسی -أعلى الله مقامهم- را نقل می کنیم . شیخ در شفا فرموده است :

ولأنه مبدأ كل وجود يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها  
 والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها ... لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع  
 تغيرها من حيث تغيرها عقلاً زمانياً مشخّصاً بل على نوع آخر ... بل الواجب الوجود إنّما  
 يعقل كل شيء على نحو كليّ ومع ذلك ... فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا  
 في الارض وهذا من المعجائب التي يحوج تصوّرها إلى لطف قريحة.<sup>۲</sup>

بعد با تفصیل زیاد کیفیت این علم را بیان می نماید، اگرچه در بیان کیفیت  
 علم حق، شیخ الرئيس کوتاه آمده است، ولی به حسب کمّ، حق را عالم به همه اشیا  
 می داند .

شیخ الإشراق در مطارحات و حکمة الإشراق و سایر کتب خود گفته است :

۱. نقل با تصرف است . ر.ک: مصباح الأنس، ص ۶۰ .

۲. الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ۳۸۴، ۳۸۵، فصل ۶ از مقاله ۸ .

فإذا ثبت وتحقق أن النفس غير غائبة عن ذاتها، ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها، ولا بدنها الجزئي مختلف عليها؛ لكونها نوراً لذاتها، ولها ضرب من التأثير في هذه الأمور، والنور المجرد الواجبي وهو في أعلى مرتبة شدة النورية وله إضافة الإبداع إلى ماسواه الذي هو أعلى ضروب التأثير والإيجاد وله السلطنة العظمى والقهر الأتم، فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ماسواه من العقول والنفوس، فكما أن علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالأشياء لا يزيد على إضافته إلى الأشياء.<sup>۱</sup>

صريح کلام او اثبات علم حق به اشیا در مقام ذات و موطن خارج از ذات است .  
بعد از عبارت مذکور فرموده اند :

«فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولإطلاقه وسع كل شيء رحمة وعلماً»

در تلویحات فرموده است :

إن كل ما هو كمال للموجود المطلق فيجب له، فإذا تحقق شيء منه في معلوله فتحقق له أولى، فكل ما هو أولى فيجب له بالضرورة؛ فإن إضافته تعالى لكل ظاهر إِبصار وإدراك وتعدد الإضافات لا يوجب تكثراً في ذاته، ولا تجدها يوجب تغيير ذاته، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض.<sup>۲</sup>

استاد بشر، عقل حادی عشر محقق طوسی- علیه الرحمه- در شرح اشارات فرموده است :

فاعلم أن الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته، وكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الأوّل وبين تعقل الواجب له؛ إذ عقله لذاته علّة عقله لمعلوله الأوّل؛ كما أن ذاته علّة ذات المعلول الأوّل، فكما حكمت باتّحاد العلتين فاحكم باتّحاد المعلولين، فإذا وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقل الواجب لذاته

۱. نقل به معناست. ر.ك: التلويحات ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ج ۱، ص ۷۰، ۷۱؛

المطارحات ضمن همان، ص ۴۷۴-۴۸۹؛ حكمة الإشراق ضمن همان، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۳؛ كلمة

التصوّف ضمن سه رساله از شيخ اشراق، ص ۹۸، ۹۹؛ اللوحات ضمن همان، ص ۱۴۹، ۱۵۰.

۲. نقل به معناست. ر.ك: التلويحات ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۷۲، ۷۳.

من غیر استیناف صورة محلّ فی ذات الاول، فالجواهر العقلية لما كانت تعقل مالم یست بعملولات لها بحصول صورها فیها، وهي تعقل واجب الوجود أيضاً، ولا موجود إلا وهو معلول للواجب، كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية علی ما هو علیه الوجود حاصلة فیها، والاوّل تعالی تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور، لا بصور غیرها بل بأعیان تلك الجواهر والصور، وبهذا الطريق یعقل الوجود علی ما هو علیه، فإذا لا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی السماوات ولا فی الارض وإذا تحققت هذا الاصل وبسطته یتظهر كيفية إحاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله یؤتیه من یشاء<sup>۱</sup>.

همه این محققان حق را به قاطبة موجودات، عالم می دانند و علم کلی در اصطلاح آنها عبارت از علم ثابت لا یتغیر است، با آن که معلوم خارجی در معرض زوال و تجدد و نحوه وجودش غیر ثابت است، علم حق به آن موجود متغیر علی نحو الثبات می باشد؛ منافات بین قدم علم و حدوث معلوم نمی باشد.

چون مبنای این رساله بر اختصار می باشد، از تطویل کلمات وارده از اساطین فن در علم حق خودداری نمودیم و همین اندازه کافی است.

قد وقع الفراغ من تألیف هذه الرسالة ۵ شهر ذي القعدة الحرام ۱۳۷۹ من الهجرة النبوية المصطفوية (ص). ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل فی قلوبنا غلاً للذين آمنوا إنك رءوف رحیم.



## فهرست مصادر تحقيق

۱. **أبواب الهدى**: ميرزا مهدي اصفهاني، تقديم و نشر: سيد محمد باقر نجفي يزدي بن سيد عبدالنبي، چاپخانه سعيد، مشهد مقدس، ۱۳۶۳ هـ. ش.
۲. **أثولوجيا**: أفلوطين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، چاپ اول، انتشارات بيدار، قم مقدس، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۳. **إتحاف السادة المتقين**: محمد بن محمد الزبيدي، افست از چاپ مصر، دارالفكر، بيروت.
۴. **الاحتجاج**: أحمد بن علي الطبرسي، تحقيق: شيخ ابراهيم بهادري و شيخ محمد هادي، چاپ اول، انتشارات أسوه، قم مقدس، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۵. **إحقاق الحق وملحقاته**: القاضي الشهيد نور الله شوشتري، تعليق: آية الله العظمى نجفي مرعشي، قم. و ملحقات إحقاق الحق: آية الله العظمى مرعشي نجفي، به اهتمام سيد محمود مرعشي، چاپ اول، چاپخانه خيام، قم مقدس، ۱۴۰۸ هـ. ق.
۶. **إحياء علوم الدين**: أبو حامد غزالي، دارالمعرفة، بيروت، ۱۴۰۲ هـ. ق.
۷. **إرشاد الطالبين**: جمال الدين فاضل مقداد بن عبدالله اليسوري الحلبي، تحقيق: سيد مهدي رجائي، به اهتمام سيد محمود مرعشي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم مقدس، ۱۴۰۵ هـ. ق.
۸. **أسرار الشريعة**: سيد حيدر آملی، مقدمه و تصحيح: محمد خواجوي، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ هـ. ش.

۹. **إعجاز البيان**: أبوالمعالی محمد بن اسحاق صدرالدین قونوی، چاپ دوم، حیدرآباد دکن، هند، ۱۳۶۸ هـ. ق، ۱۹۴۹ م.
۱۰. **الإلهیات من کتاب الشفاء**: الشیخ الرئيس ابن سینا، تحقیق، آیه الله حسن زاده آملی، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم مقدّس، ۱۴۱۸ هـ. ق، ۱۳۷۶ هـ. ش.
۱۱. **أنوار الملکوت**: جمال الدین ابی منصور حسن بن یوسف (العلامة الحلی)، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، چاپ دوم، انتشارات الرضی و انتشارات بیدار، قم المقدّسة، ۱۳۶۳ هـ. ش.
۱۲. **بحار الأنوار**: شیخ محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، چاپ دوم و سوم، مؤسّسة الوفاء و دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۰۳ هـ. ق.
۱۳. **بحوث في علم الأصول** (تقریرات بحث شهید آیه الله محمد باقر صدر): سیّد محمود هاشمی، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم مقدّس، ۱۴۰۵ هـ. ق.
۱۴. **بدایع الحکم**: حکیم متألّه آقا علی مدرّس زنوزی، مقدّمه و تنظیم: احمد واعظی، چاپ اول، انتشارات الزهراء (ع)، قم مقدّس، ۱۳۷۶ هـ. ش.
۱۵. **البرهان في تفسير القرآن**: سیّد هاشم بحرانی، تصحیح: محمود زیدی و نجیّ الله تفرشی، چاپ دوم و سوم، منشورات اسماعیلیان، قم، مقدّس، ۱۳۹۳ هـ. ق.
۱۶. **البلد الأمين**: ابراهیم بن علی الکفعمی، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۸۲ هـ. ق.
۱۷. **تاریخ بغداد**: ابوبکر احمد بن علی خطیب بغدادی، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۱۸. **تجرید الاعتقاد**: خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق: محمد جواد حسینی جلالی، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم مقدّس، ۱۴۰۷ هـ. ق.
۱۹. **التحصیل**: بهمنیار بن المرزبان، تحقیق: استاد شهید مرتضی مطهری، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ هـ. ش.
۲۰. **تحف العقول**: ابن شعبه الحرّانی، تصحیح: علی اکبر غفّاری، چاپ دوم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، قم مقدّس، ۱۳۶۳ هـ. ش، ۱۴۰۴ هـ. ق.
۲۱. **تحفة الحکیم**: آیه الله محمد حسین اصفهانی کمپانی، چاپ نجف اشرف.
۲۲. **التعلیقات**: شیخ الرئيس ابن سینا، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، چاپ افست، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ هـ. ق.

۲۳. التعليقات (همراه سه رساله فلسفی دیگر): ابونصر فارابی، تحقیق: دکتر جمفر آل یاسین، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱ هـ. ش، ۱۴۱۲ هـ. ق.
۲۴. تعلیقه بر شرح منظومه حکمت: میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ هـ. ش.
۲۵. تعلیقه رشیده علی شرح المنظومه (بخش منطق): میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم مقدّس، ۱۴۰۴ هـ. ق.
۲۶. تعلیقه الهیجدی علی المنظومه وشرحها: عارف و حکیم آخوند هیدجی، چاپ اول، مؤسسه اعلی، تهران، ۱۳۶۵ هـ. ش.
۲۷. تفسیر فرات الکوفی: ابوالقاسم فرات کوفی، تحقیق: محمد کاظم، مؤسسه النعمان، بیروت، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۲۸. تفسیر القرآن العظیم: اسماعیل بن کثیر، چاپ دوم، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۷ هـ. ق، ۱۹۸۷ م.
۲۹. تقریرات آیه الله المجدّد شیرازی: مولی علی روزدری، چاپ اول، تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت (ع)، قم مقدّس، ۱۴۰۹ هـ. ق.
۳۰. تلخیص المحصّل (نقد المحصّل): خواجه نصیرالدین الطوسی، تحقیق: عبدالله نورانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ هـ. ش.
۳۱. التلویحات: ر. : ک: مجموعه مصتفات شیخ اشراق.
۳۲. تمهید القواعد: صائن الدین علی بن محمد التترکه، تصحیح: شیخ احمد شیرازی، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۵ هـ. ق.
۳۳. تمهید القواعد: صائن الدین علی بن محمد التترکه، تصحیح: سیّد جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰ هـ. ش.
۳۴. تمهید القواعد: صائن الدین علی بن محمد التترکه، تصحیح: سیّد جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰ هـ. ش.
۳۴. التوحید: شیخ صدوق علی بن الحسین بن بابویه، تصحیح: سیّد هاشم حسینی تهرانی و علی اکبر غفّاری، چاپ دوم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ هـ. ق، ۱۳۵۷ هـ. ش.

۳۵. توحید قرآن: شیخ مجتبی قزوینی، چاپ مشهد مقدس.
۳۶. جامع الأسرار: سید حیدرآملی، تصحیح: هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، انجمن ایران شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ ه. ش.
۳۷. جامع البیان (تفسیر الطبری): محمد بن جریر الطبری، چاپ چهارم، دارالمعرفة بیروت، ۱۴۰۰ ه. ق.
۳۸. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء): قاضی عبدالنبي بن عبد الرسول الأحمد النکري، تصحیح: قطب الدین محمود بن غیاث الدین علی حیدرآبادی، چاپ دوم، مؤسسه اعلمی، بیرون، ۱۳۹۵ ه. ق، ۱۹۷۵ م.
۳۹. حاشیة الدوانی علی شرح القوشجی: جلال الدین دوانی، چاپ درحاشیة شرح تجرید العقاید، ر. ک: همان.
۴۰. الحاشیة علی إلهیات الشرح الجديد للتجرید: مولی احمد مقدس اردبیلی، تحقیق: احمد عابدی، چاپ دوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم مقدس، ۱۴۱۹ ه. ق، ۱۳۷۷ ه. ش.
۴۱. الحاشیة علی حاشیة الخفري علی شرح التجريد: آقا جمال خوانساری، تحقیق: رضا استادی، چاپ اول، کنگره بزرگداشت آقا حسین خوانساری، قم مقدس، ۱۳۷۸ ه. ق.
۴۲. الحاشیة علی شروح الإشارات: آقا حسین خوانساری، تحقیق: احمد عابدی، چاپ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم مقدس، ۱۴۲۰ ه. ق، ۱۳۷۸ ه. ش.
۴۳. الحاشیة علی کفایة الأصول: آية الله العظمی الشیخ بهاء الدین الحجتی البروجردی، تصحیح و تحقیق شیخ غلامرضا مولانا بروجردی، چاپ اول، مؤسسه انصاریان، قم مقدس، ۱۴۱۲ ه. ق.
۴۴. حکمة الإشراف: شهاب الدین سهروردی. ر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق.
۴۵. حکمت بوعلی سینا: علامه حائری مازندرانی، تصحیح و اهتمام: حسین فضائلی، چاپ سوم نشر محمد و انتشارات علمی، تهران ۱۳۶۲ ه. ش.
۴۶. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة: صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی (صدرالمآلهین)، با مقدمه شیخ محمد رضا مظفر، منشورات مصطفوی، قم مقدس.

۴۷. درر الفوائد (تعليقه بر شرح منظومه): شيخ محمد تقى آملی، با مقدمه حسن مصطفوی، مؤسسه اسماعيليان، قم مقدّس، ۱۳۷۷ هـ.ق.
۴۸. الدرر المنتشرة: عبدالرحمن جلال الدين سيوطی، تحقيق: محمد عبدالرحيم، دارالفكر، بيروت، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۴۹. الدعوات: قطب الدين راوندی، چاپ اول، تحقيق و نشر: مدرسه امام مهدي عليه السلام، قم مقدّس، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۵۰. ديوان ابن الفارض: ابو حفص عمر بن أبي الحسن (ابن الفارض)، تحقيق: كرم البستاني، دار بيروت، بيروت، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۱۹۸۳ م.
۵۱. رسالة اتّصاف الماهية بالوجود (ضمن رسائل فلسفي ملاصدرا): صدر المتألهين شيرازي، چاپ سنگي، تهران.
۵۲. سنن ابن ماجه: ابو عبدالله محمد بن يزيد قزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۳۹۵ هـ.ق، ۱۹۷۵ م.
۵۳. سنن الترمذي: محمد بن يحيى بن سورة الترمذي، تصحيح و مراجعه: عبدالرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، مدينه منوره.
۵۴. شرح الأربعين: قاضي سعيد قمّي، تصحيح و تعليق: نجفقلی حبيبي، چاپ اول، مركز نشر ميراث مكتوب، تهران ۱۳۷۹ هـ.ش، ۱۴۲۱ هـ.ق.
۵۵. شرح الأسماء: حاجي ملاهادي سبزواري، تحقيق: نجفقلی حبيبي، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ هـ.ش.
۵۶. شرح الإشارات والتنبيهات: خواجه نصيرالدين طوسي، چاپ دوم، دفتر نشر كتاب، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۵۷. شرح المشاعر الصديّة: شيخ احمد احسائي، چاپ سنگي.
۵۸. شرح المقاصد: سعد الدين تفتازاني، تحقيق: دكتور عبدالرحمن عميرة، چاپ اول، منشورات شريف رضى، قم مقدّس، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۹۸۹ م.
۵۹. شرح المنظومه: حاجي ملاهادي سبزواري، چاپ سنگي، انتشارات علامه، قم مقدّس.
۶۰. شرح الهداية الأثيرية: صدر المتألهين شيرازي، چاپ سنگي، تهران، ۱۳۱۳ هـ.ق.

۶۱. شرح المواقف: میر شریف جرجانی، چاپ اول، منشورات شریف رضی، قم مقدّس، ۱۳۷۰هـ. ش، ۱۴۱۲هـ. ق.
۶۲. شرح توحید الصدوق: قاضی سعید قمی، تحقیق: نجفقلی حبیبی، چاپ اول، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۵هـ. ق.
۶۳. شرح حکمة الإشراف: شمس الدین محمد شهرزوری، تصحیح و تعلیق: حسین ضیائی تربتی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲هـ. ش.
۶۴. شرح حکمة الإشراف: قطب الدین شیرازی، چاپ سنگی، انتشارات بیدار، قم مقدّس.
۶۵. شرح رسالة المشاعر: ملا محمد جعفر لاهیجی، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم مقدّس، ۱۳۷۶هـ. ق.
۶۶. شرح فصوص الحکم: کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، چاپ چهارم، انتشارات بیدار، قم مقدّس، ۱۳۷۰هـ. ش.
۶۷. شرح فصوص الحکم: محمد داود قیصری، به کوشش استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵هـ. ش.
۶۸. شرح فصوص الحکم: صائن الدین علی بن محمد الترمذی، تحقیق و تعلیق: محسن بیدار فر، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم مقدّس ۱۳۷۸هـ. ش، ۱۴۲۰هـ. ق.
۶۹. شرح فصوص الحکم: تاج الدین حسین خوارزمی، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، چاپ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم مقدّس. ۱۳۷۷هـ. ش.
۷۰. شرح منازل السائرین: کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم مقدّس، ۱۴۱۳هـ. ق، ۱۳۷۲هـ. ش.
۷۱. الشفاء: شیخ الرئيس ابن سینا، تحقیق: عدّه ای از اساتید، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، قم مقدّس، ۱۴۰۵هـ. ق.
۷۲. شوارق الإلهام: عبدالرزاق لاهیجی، چاپ سنگی.
۷۳. الشواهد الربوبیة: محمد بن ابراهیم صدر المتألّهین شیرازی، تحقیق و تعلیق: استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، دانشگاه مشهد، مشهد مقدّس، ۱۳۴۶هـ. ش.
۷۴. صحیح البخاری: محمد بن إسماعیل البخاری، تحقیق: دکتر مصطفی دهب البغا، چاپ

- پنجم، دار ابن كثير، دمشق بيروت، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۷۵. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، چاپ دوم، دارالفكر، بيروت، ۱۳۹۸ هـ. ق.
۷۶. العرشية: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين شيرازي، تصحيح: فاتن محمد خليل اللبون فولادكار، چاپ اول، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ۱۴۲۰ هـ. ق. ۲۰۰۰ م.
۷۷. علل الشرايع: محمد بن بابويه الصدوق، تقديم: سيد محمد صادق بحر العلوم، مكتبة الداوري، قم مقدس.
۷۸. علم اليقين: محمد محسن فيض كاشاني، تحقيق: محسن بيدارفر، چاپ دوم، انتشارات بيدار، قم مقدس، ۱۳۷۷ هـ. ش، ۱۴۱۸ هـ. ق.
۷۹. عوالي اللآلي: ابن أبي جمهور الأحسائي، تحقيق و تعليق: مجتبی عراقی، چاپ اول، مطبعة سيد الشهداء (عليه السلام)، قم مقدس، ۱۴۰۳ هـ. ق.
۸۰. عيون أخبار الرضا (عليه السلام): محمد بن بابويه الصدوق، تصحيح: محمد حسين لاجوردی، ناشر رضا مشهدي، چاپ دوم، ۱۳۶۳ هـ. ش.
۸۱. الغيبة: محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: شيخ عبادالله تهرانی و شيخ علی احمد ناصح، چاپ اول، مؤسسه معارف اسلامي، ۱۴۱۱ هـ. ق.
۸۲. الفتوحات المكية: شيخ اكبر محيى الدين ابن عربي، تقديم: محمد عبدالرحمن المرعشي، إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي، چاپ اول، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۸ هـ. ق، ۱۹۹۸ م.
۸۳. فرائد السمطين: إبراهيم بن محمد الجويني، تحقيق و تعليق: شيخ محمد باقر محمودی، چاپ اول، مؤسسه المحمودی، بيروت، ۱۳۹۸ هـ. ق، ۱۹۷۸ م.
۸۴. فصوص الحکم: شيخ اكبر محيى الدين ابن عربي، تعليق: أبو العلاء عفيفي، چاپ دوم، دارالكتاب العربي، بيروت، ۱۴۰۰ هـ. ق، ۱۹۸۰ م.
۸۵. الفكوك: صدرالدين قونوی، تصحيح و ترجمه فارسی: محمد خواجوی، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران، ۱۴۱۳ هـ. ق، ۱۳۷۱ هـ. ش.
۸۶. فوائد الأصول (تقریرات بحث میرزای نائینی): شيخ محمد علي كاظمي خراساني، چاپ

- اول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم مقدّس، ۱۴۰۶ هـ. ق.
۸۷. القیسات: سیّد محمد باقر داماد، به اهتمام دکتر مهدی محقق، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۴ هـ. ش.
۸۸. قرّة العیون: ملا محمد مهدی نراقی، تعلیق و تصحیح: سیّد جلال الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد و انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۷ هـ. ش.
۸۹. قوت القلوب: أبو طالب مکی، تصحیح: باسل عیون السود، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ هـ. ق، ۱۹۹۷ م.
۹۰. الکافی: ابوجعفر محمد بن یعقوب الكليني، تحقیق: علی اکبر غفّاری، چاپ ششم، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۵ هـ. ش.
۹۱. کامل الزیارات: جعفر بن محمد بن بابویه، تصحیح و تعلیق: علامه عبدالحسین امینی، چاپخانه مرتضویه، نجف اشرف، ۱۳۵۶ هـ. ق.
۹۲. کشف اصطلاحات الفنون: محمد علی تهانوی، به اشرف رفیق العجم، چاپ اول، مکتبه لبنان ناشرون، لبنان، ۱۹۹۶ م.
۹۳. کشف الغمّة: علی بن عیسی الإربلی، تعلیق: سیّد هاشم رسولی، کتاب فروشی بنی هاشمی، بازار مسجد جامع، تبریز.
۹۴. کشف المراد: حسن بن یوسف علامه حلّی، تحقیق و تعلیق: آیة الله حسن زاده آملی، چاپ هفتم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم مقدّس، ۱۴۱۷ هـ. ق.
۹۵. کشف البقین: حسن بن یوسف علامه حلّی، تحقیق: حسین درگاهی، چاپ دوم، دارالمفید، بیروت، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۹۶. کفایة الأثر: ابوالقاسم علی بن محمد بن علی الحزّاز القمّی الرازی، تحقیق: سیّد عبداللطیف الحسینی کوه کمری خوئی، انتشارات بیدار، قم مقدّس ۱۴۰۱ هـ. ق.
۹۷. کفایة الأصول: آخوند خراسانی، تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، قم مقدّس، ۱۴۰۹ هـ. ق.
۹۸. کمال الدین: محمد بن بابویه الصدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفّاری، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم مقدّس، ۱۴۰۵ هـ. ق، ۱۳۶۳ هـ. ش.

۹۹. كنز العمال: علي بن حسام الدين هندی، تحقيق: شيخ بكری حیانی و شيخ صفوة السقا، مؤسسه الرساله، بيروت، ۱۴۰۹هـ. ق، ۱۹۸۹م.
۱۰۰. گلشن راز (همراه مجموعه آثار شيخ محمود شبستری): شيخ محمود شبستری، به اهتمام دکتر صمد موحد، چاپ دوم زبان و فرهنگ ایران، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۷۱هـ. ش.
۱۰۱. لغت نامه: علی اکبر دهخدا، چاپ دوم از دوره جدید، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷هـ. ش.
۱۰۲. المباحثات: شيخ الرئيس ابن سینا، تحقيق و تعليق: محسن بيدار فر، چاپ اول، انتشارات بيدار، قم مقدس، ۱۴۱۳هـ. ق، ۱۳۷۱هـ. ش.
۱۰۳. المباحث المشرقية: فخرالدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق و تعليق: محمد المعتصم بالله بغدادی، چاپ اول، دارالكتاب العربي، بيروت، ۱۹۹۰م.
۱۰۴. المبدأ والمعاد: محمد بن ابراهيم صدر المتألهين شیرازی، چاپ سنگی، مكتبة مصطفى، قم مقدس.
۱۰۵. مثنوی معنوی: جلال الدين محمد بلخي رومی، تصحيح: پروفيسور نيكلسون.
۱۰۶. مجالس المؤمنين: قاضي نورالله شوشتری، انتشارات اسلاميه، تهران، ۱۳۷۶هـ. ق.
۱۰۷. مجمع الزوائد: نورالدين علي بن ابی بكر الهيثمي، چاپ سوم، دار الكتاب العربي، بيروت، ۱۴۰۲هـ. ق، ۱۹۸۲م.
۱۰۸. مجموعه رسائل ومصنفات: كمال الدين عبدالرزاق كاشانی، تصحيح و تعليق: مجيد هادی زاده، چاپ اول، مركز نشر ميراث مكتوب، تهران، ۱۳۷۹هـ. ش.
۱۰۹. مجموعه مصنفات حكيم مؤسس آقا علی مدرّس طهرانی: آقا علی مدرّس طهرانی، تصحيح و تعليق: محسن كديور، چاپ اول، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸هـ. ش.
۱۱۰. مجموعه مصنفات شيخ اشراق: شهاب الدين سهروردي، تصحيح هنري كرين، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، ۱۳۷۲هـ. ش.
۱۱۱. محاضرات في أصول الفقه: محمد اسحاق فياض، انتشارات امام موسى صدر، افسست از چاپ نجف اشرف، قم مقدس.
۱۱۲. المحجة البيضاء: مولى محمد محسن فيض كاشانی، تصحيح و تحقيق: علی اكبر غفاری،

- چاپ دوم جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم مقدّس ۱۳۸۳ هـ. ق.
۱۱۳. مرصاد العباد: نجم الدین دایه، به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، چاپ ششم، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴ هـ. ش.
۱۱۴. المسائل القدسیّة (ضمن سه رساله فلسفی): محمد بن ابراهیم صدر المتألّهین شیرازی، تصحیح و تعلیق: سیّد جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم مقدّس، ۱۳۷۸ هـ. ش.
۱۱۵. المستدرک علی الصحیحین: ابو عبدالله حاکم نیشابوری، دار الكتاب العربی. بیروت.
۱۱۶. مسند أحمد بن حنبل. أحمد بن حنبل، تحقیق: صدق جلیل العطار، چاپ دوم، دارالفکر.
۱۱۷. مشارق الدراری: سعد الدین سعید فرغانی، تعلیق: استاد سیّد جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی، قم مقدّس، ۱۳۷۹ هـ. ش.
۱۱۸. المشاعر: محمد بن ابراهیم صدر المتألّهین شیرازی، تعلیق و تصحیح: فاطمه محمد خلیل اللبون، چاپ اوّل، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ هـ. ق، ۲۰۰۰ م.
۱۱۹. مصارع المصارع: خواجه نصیر الدین طوسی، تحقیق: شیخ حسن معزّی، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، قم مقدّس، ۱۴۰۵ هـ. ق.
۱۲۰. مصباح الأنس: محمد بن حمزه فنّاری، چاپ سنگی، چاپ دوم، انتشارات فجر، تهران، ۱۳۶۳ هـ. ش.
۱۲۱. مصباح الهدایه: العارف الكامل السیّد الإمام روح الله الخمینی، التقديم. الأستاذ السیّد جلال الدین الآشتیانی، الطبع الثالث، مؤسسه التنظيم والنشر لآثار الإمام الخمینی، قم المقدّسه، ۱۳۷۶ هـ. ش.
۱۲۲. المطارحات: شهاب الدین سهروردی، ر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق.
۱۲۳. المعجم الكبير: سلیمان بن أحمد الطبرانی، تحقیق: حمید عبدالمجید السلفی، چاپ دوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۱۲۴. مفتاح غیب الجمع والوجود: صدر الدین قونوی، ر. ک: مصباح الأنس.
۱۲۵. المقاومات: شهاب الدین سهروردی. ر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق.

۱۲۶. المناقب: موفق بن احمد بن محمد خوارزمی، تحقيق: مالک محمودی، چاپ دوم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم مقدّس، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۱۲۷. مناقب آل أبي طالب: أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب، تحقيق: يوسف البقاعي، چاپ دوم، دارالأضواء، بيروت، ۱۴۱۵ هـ. ق.
۱۲۸. مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام: ابوالحسن علي بن محمد معروف به ابن المغازلي، تحقيق: محمد باقر بهبودی، چاپ دوم، المكتبة الإسلامية، تهران، ۱۴۰۳ هـ. ق.
۱۲۹. مناهج اليقين: حسن بن يوسف علامه حلّی، تحقيق: محمد رضا انصاری قمی، چاپ اول، چاپخانه یاران، قم مقدّس، ۱۴۱۶ هـ. ق، ۱۳۷۴ هـ. ش.
۱۳۰. مهج الدعوات: سیّد بن طاوس، تقدیم و تعلیق: شیخ حسین اعلمی، چاپ اول، مؤسسه الأعلمی، بيروت، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۱۳۱. نصّ النصوص: سیّد حیدر آملی، تصحیح: هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۷ هـ. ش.
۱۳۲. النصوص: صدرالدین قونوی، چاپ سنگی همراه تمهید القواعد، ر. ک: همان.
۱۳۳. النفحات الإلهية: صدرالدین قونوی، تصحیح: محمد خواجوی، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۵ هـ. ش، ۱۴۱۷ هـ. ق.
۱۳۴. نقد النصوص: عبدالرحمن جامی، تصحیح و تعلیق: ویلیام چتیک، پیشگفتار استاد سیّد جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ هـ. ش.
۱۳۵. نقد النقود: سیّد حیدر آملی، چاپ همراه جامع الأسرار. ر. ک: همان.
۱۳۶. نهاية الأصول (تقریرات بحث آیه الله العظمی بروجردی): حسین علی منتظری، انتشارات ایران، قم مقدّس، ۱۳۷۵ هـ. ش.
۱۳۷. نهاية الحكمه: علامه سیّد محمد حسین طباطبائی، تحقيق و تعلیق: شیخ عباس زارعی سبزواری، چاپ شانزدهم، جامعه مدرسین حوزه قم، قم مقدّس، ۱۴۲۲ هـ. ق.
۱۳۸. نهاية الأفكار: شیخ محمد تقی بروجردی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم مقدّس، ۱۴۰۵ هـ. ق، ۱۳۶۴ هـ. ش.

- ۱۳۹ . *نهایة المرام*: حسن بن یوسف علامه حلی، تحقیق: فاضل العرفان، چاپ اول، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، قم مقدّس، ۱۴۱۹ هـ. ق.
- ۱۴۰ . *نهایة الدراية*: آية الله شيخ محمد حسين اصفهانی، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، قم المقدّسة، ۱۴۱۴ هـ. ق.
- ۱۴۱ . *نهج البلاغة*: ابوالحسن سید رضی، ضبط نصّ: دکتر صبحی صالح، چاپ اول، دارالأسوة، قم مقدّس، ۱۴۱۵ هـ. ق.
- ۱۴۲ . *هدایة المسترشدين*: شيخ محمد تقی اصفهانی، چاپ سنگی، تهران.
- ۱۴۳ . *ینابیع المودة*: سلیمان بن ابراهیم قندوزی حنفی، تقدیم: سید محمد مهدی و سید حسن خراسان، چاپ اول، انتشارات شریف رضی، قم مقدّس، ۱۴۱۳ هـ. ق، ۱۳۷۱ هـ. ش.

---

## ملخص

يعد معرفة الوجود اللبنة الأساسية لمباحث الفلسفة والحكمة. وقد كانت فكرة الوجود مهوى قلوب الفلاسفة والعارفين منذ العصور القديمة. وأما في الفلسفة الإسلامية فقد اهتم صدر المتألهين اهتماماً تاماً بمسألة أصالة الوجود ووحدة الوجود.... و نقب في جميع زواياه و اعتقد بـ «أصالة الوجود» واستطاع بذلك نفخ الغبار عن كثير من الغوامض الفلسفية ومعضلاتها وفتح بذلك فصلاً جديداً في هذا الخصوص.

العمل الحاضر رسالة تشتمل على أمهات المباحث المتعلقة بفكرة الوجود تم تأليفها وفق كتاب «المشاعر» لملا صدرا الشيرازي فبحوث أصالة الوجود ووحدة حقيقته وإثبات مبدأ الوجود والفيض كلها تأتي وفق طريقة المتألهين من الحكماء والمحققين من العرفاء.

الناشر

---

مؤسسة بوستان كتاب

مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر الأفضل على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: إيران، قم، أول شارع شهداء، ص ب: ٩١٧

الهاتف: ٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٥، الفاكس: ٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٤، التوزيع: ٩٨٢٥١٧٧٤٣٤٢٦

# الوجود من منظار الفلسفة والعرفان

التنقيح الثالث

الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني

مؤسسة بوستان كتاب

١٣٨٧ / ١٤٣٠

## **Abstract**

Ontology is the basis for philosophy. Philosophers and mystics have been interested in it since ancient times. In Islamic philosophy, Mulla Sadra, the Foremost among Theosophers, has paid full attention to the fundamental reality of existence, the unity of existence, etc. He has solved many philosophical problems by believing in the fundamental reality of existence and has opened a new phase in this case.

This work, which follows the method used by Mulla Sadra in his book, *Mashaer*, is a treatise on main issues of existence. It deals with fundamental reality of existence and unity of existence. Also, it demonstrates principle of the existence using the methods of theosophers and mystics.

**The Publisher**

## **Būstān-e Ketāb Publishers**

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: [info@bustaneketab.com](mailto:info@bustaneketab.com)

Web-site: [www.bustaneketab.com](http://www.bustaneketab.com)

# **Existence from the Viewpoints of Philosophy and Mysticism**

**Third Edition**

**Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani**

**Būstān-e Ketāb Publishers**

**1387/2009**