

مشاعر ملا صدرا



نوشتہ: دکتر سید حسن امین



درباره مؤلف

دکتر سید حسن امین در سال ۱۳۲۷ متولد شد و پس از اتمام دوره دبیرستان البرز در تهران، وارد دانشکده حقوق شد. پس از پایان دوره ی لیسانس در رشته قضائی، به ادامه تحصیل در دانشگاه های لندن و گلاسکو پرداخت و به اخذ درجه دکتری در فلسفه موفق شد. دکتر امین چندی به قضایات و سپس به وکالت دادگستری و تدریس حقوق در دانشکده حقوق دانشگاه تهران پرداخت و اکنون در انگلستان با سمت استاد تمام وقت به کار تدریس و تحقیق مشغول است. از دکتر امین بیش از ۱۰ جلد کتاب و متجاوز از یکصد مقاله به زبان های فارسی و انگلیسی منتشر شده است.

مرکز نشر در ایران : انتشارات وحید

تهران - خیابان جمهوری اسلامی - کوی کشور دوست - شماره ۵۵

مشا عر ملا صدرا

نوشته دکتر سید حسن امین

اسکن شد

مشاعر ملاصدرا

از:

دکتر سید حسن امین
استاد دانا نشگاه

چاپ چهارم

همه حقوق محفوظ

از انتشارات شرکت رویستون ، انگلستان
به نشانی

ROYSTON
CROWN ROAD NORTH
GLASGOW G12 9DH

جميع حقوق محفوظ است

فهرست مندرجات

<u>موضوع</u>	<u>صفحه</u>
مقدمه	۴۵ - ۴۲
معرفی ملاصدرا	۵
اساتید ملاصدرا	۷
اهمیت فلسفی ملاصدرا	۱۲
تکفیر ملاصدرا	۲۲
رسالهء مشاعر	۲۶
شرحها و حواشی بر مشاعر	۲۷
ترجمه های فارسی مشاعر	۳۴
فرنکان و فلسفهء شرق	۳۶
از تقلید تا تحقیق	۳۸

۴۴ - ۷۱

مشعر اول : هستی شناسی

۴۴	مقدمه در هستی شناسی
۴۶	واژهء وجودهستی
۵۱	اهمیت مساءله وجود
۵۲	تعریف وجود
۵۵	ماهیت وجود
۵۶	مفهوم وجود
۵۸	هویت وجود
۵۹	تعریف وجود ممکن نیست
۶۱	متمتع بودن ادراک ذات حق
۶۵	بساط وجود
۷۱	وحدت وجود

۷۶ - ۹۵

مشعر دوم : شمول واحاطهء وجود

۷۶	سعهء وجود
۷۷	نفس رحمانی
۷۸	حق مخلوق به
۷۹	بحث در اشتراک وجود
۷۹	تعریف اشتراک لفظی ومعنوی
۸۰	برهان بر اشتراک معنی وجود
۸۲	ایرادات بر اشتراک معنوی وجود
۸۴	اشکالات را زشیرازی
۸۷	قصیده در تحقیق مراتب وجود

۹۶	مناط اصالت واعتبار
۱۰۰	تحقیق واقعی و اصالت وجود
۱۰۱	قضیه ضروریه زلی
۱۰۳	وحدت در حمل
۱۰۵	قضیه شرطی
۱۰۸	ربط با جاعل و اضافه مقولی
۱۰۹	فیض منبسط
۱۱۳	تشخیص ذاتی وجود
۱۱۶	عروض وجود بر ماهیت
۱۱۸	افزونی حد بر محدود
۱۲۰	حرکت و اشتداد

۱۲۴	مخطور تسلسل
۱۲۹	تشکیل و اختلاف مراتب هستی
۱۳۰	وجوه افتراق ممکن و واجب
۱۳۲	فقر ممکنات
۱۳۴	مناطق نقص و کمال
۱۳۵	علت و معلول مستحیل الانفکاک اند
۱۳۶	علت و معلول متناسب با یکدیگرند
۱۳۶	بقاء علت فنا نمی شود
۱۴۰	سلسله مراتب وجود
۱۴۲	اشکال بر تشکیک وجود
۱۴۳	نسبت مشهوری و حقیقی
۱۴۳	مجاز و حقیقت

۱۴۷	گفتار ابن سینا
۱۴۸	سبق موصوف بر صفت ونحوه ^۶ عروض وجود بر ماهیت
۱۵۱	تقدم یا تأخر ماهیت
۱۵۵	وجود مشکوک؟
۱۵۷	چرا وجود کیف نیست
۱۵۹	محذور تسلسل

۱۶۱-۱۷۲ مشعر پنجم - چگونگی اتصاف ماهیت به وجود

۱۶۱	اصطکاک قاعده ^۷ فرعیت با اصالت وجود
۱۶۱	پاسخ به اشکال قاعده ^۷ فرعیت
۱۶۲	تخصیص یا تخصیص؟
۱۶۲	ثبوت یا استلزام؟
۱۶۳	اتصاف حقیقی یا انتزاعی
۱۶۳	اتصاف اختراعی
۱۶۴	اتحاد خارجی وجود و ماهیت
۱۶۶	نحوه ^۸ اتصاف ماهیت به وجود
۱۶۶	ارتفاع نقیضین
۱۶۷	قیاس مع الفارق
۱۶۸	تقدم ماهیت در عقل
۱۶۹	وجود آلی و استقلال
۱۷۰	تحلیل ماهیت مجرد و تشبیه آن به هیولا
۱۷۱	تحقیق ملاصدرا در نحوه ^۹ اتصاف ماهیت به وجود

۱۷۲-۱۷۹

مشعر ششم - تخصص افراد وجود

- ۱۷۲ چگونگی تشخیص وجود در خارج
۱۷۲ تخصص وجود واجب و امتیازش از حصص وجودی
۱۷۳ تخصص مبدعات و ما در نخستین
۱۷۴ ارباب انواع و مثل افلاطونی
۱۷۵ امتیاز و تشخیص کائنات
۱۷۶ حکمت پهلوی و فلسفه ایران باستان
۱۷۷ امتیاز به اعراض
۱۷۸ بیان ابن سینا در باب عروض وجود

۱۸۰-۱۸۴

مشعر هفتم - مجعولیت ذاتی وجود

- ۱۸۰ وجود مجعول ذاتی است
شا هدا ول در اینکه تصور مجعول ذاتی، بی جا عل
ممکن نیست
۱۸۰
۱۸۱ شا هددوم در تفاوت ما هیات
شا هددوم در اینکه ما هیات از کثرت تشخص اباء
ندارد
۱۸۱
۱۸۲ تشا هددچارم در اشتراک بین کثیرین
۱۸۲ شا هدد پنجم در ربط با جا عل
۱۸۲ شا هدد ششم در بطلان مضاف بودن همه ممکنات
۱۸۳ شا هدد هفتم در رد تقدم اولویت بین ما هیات
۱۸۳ شا هدد هشتم در پرسشهای منطقی
ماء شارحه یا حقیقه ، هل بسیطه یا مرکبه ، لم
اثباتی یا ثبوتی

۱۸۳-۱۸۴

۱۸۵	درچگونگی جعل و نسبت جا عل با مجعول
۱۸۸	اثبات وجود واجب وصفات و آثار او
۱۸۹	اثبات مانع
۱۹۵	اثبات عدم تناهی مبداء اعلی
۱۹۷	در توحید و یگانگی خدای
۲۰۰	واجب الوجود مبداء و منتهی همه چیز است
۲۰۱	بسیط الحقیقه کل الاشیاء
۲۰۶	واجب الوجود مرجع تمام موجودات است
۲۰۹	خدا عاقل ذات خویش و همه چیز است
۲۱۰	وجود حقیقی جز خدای نیست
۲۱۴	صفات خدا
۲۲۰	کیفیت علم خدا
۲۲۴	صفات کمال
۲۲۶	کلام خدا
۲۳۱	ابداع و صنع
۲۴۴	حدوث عالم و حرکت جوهری
۲۵۱	حماسه های پهلوانی و حکمت
۲۵۴	هفت خوان رستم و هفت شهر عشق
۲۶۲-۲۷۲	خاتمه گفتار صدر را در راه های وصول به حق

مقدمه

معرفی ملاصدرا

صدرالدین محمد شیرازی معروف به صدرالمتألهین و ملاصدرا (زاده‌ی ۹۸۰ هجری و درگذشته‌ی ۱۰۵۰ هجری) صاحب فرضیه‌های معروف حرکت جوهری و اصلت و وحدت وجود از بزرگان فلاسفه ایرانی و حکیمان شیعی است.

ثمین ابراهیم صدرنا الاجل

فی سفر الحج مریضا " ارتحل
آنچه‌شایان تحقیق و درخور بحث است شناسائی درجه اهمیت
فلسفی ملاصدراست بدین معنی که ملاصدرا را با یداز لحاظ فلسفی
شناخت نه تنها از نظر تاریخی، شناسائی ملاصدرا از نظر فلسفی
مستلزم این است که معلوم شود آیا صدرالمتألهین خود با استقلال
فیلسوف و صاحب مکتب و مؤسس آراء فلسفی است یعنی در فلسفه اسلامی،
مکتب خاصی تأسیس کرده است یا نه؟

از راه‌های شناسائی اهمیت فلسفی و درجه استقلال فکری ملاصدرا
یکی این است که میزان بستگی و اتکاء او بر آثار قدما و حدود ارتباط
و پیوند اندیشه‌های وی با فلاسفه پیشین سنجیده و شناخته شود تا
از این طریق معلوم شود که ملاصدرا تا چه حد تحت تأثیر افکار گذشتگان
و راهی آثار و ناقل اقوال آنان بوده است. مرحوم ضیاءالدین دری
با زحمت بسیار مآخذ و منابع اقوال و آراء ملاصدرا را در کتاب

اسفار (۱) جسته است و بدین گونه او را تنها راوی و ناقل پیشینیان خوانده. اما فراموش نباید کرد که در نظام تکاملی فکر فلسفی، هر فیلسوف لاحق از فلاسفه و متفکران سابق متأثر خواهد بود و آثار گذشتگان بهره خواهد جست. فیلسوف بودن و تأسیس مکتب خاص فلسفی معنایش این نیست که همه عقاید فیلسوفی با افکار فلاسفه قبل مابین و مغایر باشد. بعلاوه از یاد نباید برد که فیلسوفان پیش از صدرای بیشتر مشائی بوده اند. اگر بنا بود که ملاصدرا تنها ناقل اقوال و راوی آثار حکیمان پیشین باشد و هم بایدمشائیی مسلک می بود. از طرف دیگر با توجه به اینکه اساتید بلاواسطه ملاصدرا به اصلت ماهیت معتقدند صدرای پیش از همه از اساتید بلاواسطه خود متأثر شده باشد و حال آن که چنین نیست و ملاصدرا بعد از وصول به درجه کمال از اصلت ماهیت منصرف می شود و مبنای خود را اصلت الوجود قرار می دهد. از همه اینها مهمتر این است که آنچه ملاصدرا در اسفار از کتب قوم بیدون ذکر سند و مأخذ ذکر کرده است مطالب معمولی و مقبول و رایج است. اهمیت فلسفی ملاصدرا در ذکر این اقوال یا گردآوری این آثار نیست، اهمیت او در نتیجه گیریها و تحقیقاتی است که راءا "کرده است و حق این است که ملاصدرا در بسط و شرح مباحث اصلت وجود و گسترش توالی و عواقب و لوازم این اصل و مخصوصاً "برهان حرکت جوهریه متفرد و ممتاز است. مدار همه مباحث فلسفی ملاصدرا در توحید و مبداء و معاد و حشرونشر و حدوث و قدم و جبر و تفویض و دیگر مباحثات فلسفی و کلامی، همان اصل مهم اصل الوجود است.

ان الوجود عندنا اصل

دلیل من خالفنا علیـ
 "سبزواری"

۱ - مهمترین و مفصل ترین آثار ملاصدرا کتاب اسفار است که مشتمل بر چهار سفر است.

استاد عمده صدر المتاء لهین در علوم عقلی، میرداماد (در گذشته ۱۰۴۰ هجری) (۱) بوده است. میرداماد که بزرگترین استاد بلاواسطه ملاصدرا در علوم عقلی است به پیروی از شیخ اشراق ماهیت را اسیل می دانست و وجود را اعتباری. چنانکه در "قبسات" و "افق مبین"، هستی را موجودندانسته و از اینجا است که ملاصدرا نیز در آغاز کار یعنی تا پایان تحصیلات خود به پیروی از میرداماد و دیگر اساتید سلف به اصالت ماهیت قائل بود اما همانطور که خواهیم دید پس از آن که حکمت متعالیه خویش را تاءسیس کرد اصالت ماهیت را نفی کرد و مبنای فلسفه خود را بر اصالت وجود نهاد و چنانکه در آغاز سفر گویدا یں ترک عقیده پس از بررسی و مطالعه آثار فلاسفه سابق بود: "ثمانی قد صرفت قوتی فی سالف الزمان منذ اول الحداث والریعان فی الفلسفه الالهیه بمقدار ما اوتیت من المقدور".

ملاصدرا از میرداماد همه جا به عظمت یاد می کند چنان که بهنگام نقل سلسله اسناد روایتی گوید:

"اخرنی سیدی وسندی، واستادی واستنادی فی المعالم الدینیة والعلوم الالهیه والمعارف الحقّه والاصول الیقینیة، السید الاجل الانوار العالم الاقدس الاظهر، الحکیم الالهی والفقیه الربانی، سید عصره وصفوت دهره، الامیر الکبیر والبدور المنیر، علاه الزمان واعجوبت الدوران، المسمی بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسینی".

وهم بر رساله "عرش التقدیس" میرداماد، دیباچه یی نوشته است که نسخه یی از آن در کتابخانه دانشگاه تهران موجود است و آنجا نیز از استاد خویش به تعظیم تمام یاد می کند. لموء لفه فی شاءن احد من اساتیده فی العلوم العقلیه بایران فی السنه ۱۳۴۸ الهجریه

۱ - میر محمد باقر بن میر محمد حسینی استرآبادی مشهور به میرداماد و متخلص به اشراق از فلاسفه بزرگ شیعه است وی دختر زاده محقق کرکی بود.

الشمسیہ :

آسمانم هر زمان افکند از این سوبدان سو
تا فکند آخر مرا در حضرت استاد فردی
در دمنندی خروشی، زهرنوش را ز پوششی
گوش بر حکم سروشی، مردی و هنگامه مردی
ای که گفتی می رمدا زرای پیران طبع برنا
بین جوانسالی اسیر رای پیر سالخورده
کرده ام دل خوش که حالی در پی او سرنه ادم
آنک او چاک سواری، اینک این من تیره گردی
میرداما خود را از فلاسفه یونان و حکمای باستان دانا تر
می شناخت و از ارسطو (معلم اول) به عبارت "شریکنا فی التعلیم"
یادمی کرد. این استاد الا سید عصر و معلم و مدرس حضرت صدر یعنی
حکیم فرساد سید دما دکی را از معاصران و متاءخران با خود
برابر نمی دانست چنان که طی نامه یی در پاسخ مولی عبداللہ
شوشتری شاگرد ملا محمد مقدس اردبیلی نوشته است :

"رحم الله امرء عرف قدره ولم يتعد طوره، نہایت مرتبہ بی
حیائی است کہ نفوس معطلہ و هویات هیولانیہ، در برابر عقول مقدسہ
و جواهر قادیانہ و کزاف و دعوی بی معنی برخیزند. اینقدر شعور
با پیدا شد کہ سخن من فهمیدن ہنراست نہ با من جدال کردن،
چہ معین است کہ ادراک مراتب عالیہ و بلوغ بمطالبت دقیقہ کا رہر
قاصر المدرکی و پیشہ ہر قلیل البضاعتی نیست. فلامحالہ مجادلہ
با من در مقامات علمیہ، از بابت نقص طبیعت خواہد بود، نہ از باب
دقت طبع، مثنی خفاش ہمت کہ احساس محسوسات را عرش المعرفت
دانش پندارند و اقوی الکمال ہنر شمرند با زمرہ ملکوتیین
کہ مسیر افکار تعلقشان بر مدارات انوار عالم قدسی با شدلاف تکافؤ
زنند و دعوی مخاصمت کنند". (۱)

با اینهمه همین میردا ما دکه چین مقامی والا برای خود قائل
است درستایش ملا صدرا گفته است :

صدرا جا هت گرفت با ج از گردون
اقرار به بندگیت کردا فلاطون
در منصب تحقیق نیا مد چون تــــو
یک سرزگربیان طبیعت بیــــرون
صدر من اهل ووقع فی محله .

نوشته اند که ملا صدرا در اوان تحصیل به اصفهان، که دارالسلطنه
و تختگاه صفویان بود، نزد میردا ما درفت و در مقام مشورت از او
راهنمایی خواست که از میان اساتید بزرگ زمان، درس کدام
را انتخاب کند. میردا ما دگفت: "اگر طالب منقولی نزد شیخ بهائی
(۱) شو و اگر محصل معقولی بدرس میرفندرسکی رو. اگر هوس جا معیت
در معقول و منقول داری نزد من آی". ملا صدرا خدمت میردا ما د
رفت اما بدرس شیخ بهائی و میرفندرسکی هم حاضری شد چنانکه
در مقام نقل روایتی از شیخ بهائی در حق او گوید:

شیخ بهاء الدین محمد دعا ملی (زاده ۹۵۳ ه و در گذشته ۱۰۳۰) به جا معیت
در علوم و فنون عصر خویش معروف است به عربی و پارسی هر دو شعر گفته
است. مرحوم استاد محمد کاظم عماد و اعتقادی نداشت. در تابستان
۱۳۴۶ بموافقت دوست فاضل آقای منوچهر صدوقی به منزل مرحوم عصار
رفته بودیم به طلب آن که استاد ما بطور خصوصی تدریس کند. صحبت از
شعر بمیان آمد که الشعرا دنی درجه الرفیع و اعلی درجه الوضیع.
استاد دگفت. شیخ بهائی هم بفارسی شعر گفته است هم به عربی. آنان
که شعرهای فارسی او را می بینند با خود می گویند لابد شعرهای عربی
او باید خوب باشد. آنان که شعرهای عربی او را می خوانند می گویند
لابد شعرهای فارسی او نیک است. اما هر دو بد است و هیچ کدام خوب نیست.

"حدثنی شیخی واستادی ومن علیه فی العلوم النقلیه استنادی، عالم عصره وشیخ دهره، بهاء الحق والدين محمد العالمی الحارثی الهمدانی نور الله قلبه بالانوار القدسیه".

اما حقیقت آن است که مربی و معلم و مرشد و راهنمای ملاصدرا در درجه اول میرداماد است و لا غیر. و ملاصدرا خود برایین مطلب بهترین گواهاست. او شیخ بهائی را با دو سه لقب و عنوان ییاد می کند (با آن که از لحاظ مقام رسمی شیخ بهائی عنوان شیخ الاسلام ایران را داشته است) اما به میرداماد که می رسد و را چنین خطاب می کند:

"السيدالا مجد الاكرم والرئيس المطاع المفخم بل سلطان اعلى -
ظم السادات والنقباء فى العالم، مطاع افاخم الكبراء بين الامم،
معما رقلوب الافاضل، معيار عيون الفضائل، المسطور نعتة على
صحايف الايام والليالى، المشهور وصفه بين الاكابر والاعالى،
سيد المحققين وسند المدققين، وفخر الروساء والمعلمين، قدوه
البشر، العقل الحادى عشر، علامه علماء الزمان، واسطه عقد
اساطين المتاء لهين من نوع الانسان، عون الضعفاء والمساكين،
غوث الفقراء والسالكين، سمي جده المعصوم باقر علوم الاولين
والاخرين. صلوات الله عليه وآله اجمعين. لازالت آذان الاماثل
سميعه لجواهر عباراته واعناق الاكابر مطيعه لزواهر اشاراته
الى يوم القيام" (۱)

نکته شایان اهمیت آن است که ملاصدرا تحت تاء شیر میرداماد واقع نشده است میرداماد، بزرگترین اساتید ملاصدرا در فلسفه، و شاید بزرگترین فیلسوف عصر خود، چون شیخ اشراق، هستی را اعتباری دانسته در "قبسات" و "افق مبین" از اصالت ماهیت جانبداری کرده است و حال آن که ملاصدرا به اصالت وجود قائل است.

۱ - کتابخانه امین الشریعه، نسخه خطی، تهران.

اگر بنا بود --- لاصدا فقط روای باشد
 باید از بزرگترین استادش میردا ما دیروی می کرد. از سوی دیگر
 آثار و تصنیفات میردا ما دبه خلاف آثار صدر که از روانی و سلاستی
 بی مانند برخوردار است در هاله‌ی ضخیم از صعوبت و ابهام پوشیده
 است چنانکه در باره‌ی یکی از آثار معروف میردا ما یعنی "صراط
 المستقیم" گفته‌اند:

"صراط المستقیم" میردا ما
 مسلمان نشود کافر مبینا

نیز ظریفان این حکایت را در حق میردا ما دسا خسته‌اند که چون حضرت
 میرا در گورنها دند، فرشتگان سؤال آمده‌ازا پرسیدند:

— من ربک؟ خدایت کیست؟

میردا ما د پاسخ گفت:

— اسطقس فوق اسطقسات (۱)

فرشتگان، معنی این سخن ندانستند و به درگاه خداوند

نالیده‌پرسیدند:

— بار خدا یا این مرد، با چه زبان سخن می‌گوید؟ که ما

هیچ نمی‌فهمیم.

خطاب رسید که

— "هان از او درگذرید که او در زندگی نیز چیزها می‌گفت

که کس نمی‌فهمید" (۲)

۱ — اسطقس کلمه یونانی است و مترادف کلمهء عنصر در عربی است.
 اسطقسات به معنی عناصر اربعه است یعنی آتش، هوا، آب و خاک.
 ملاصدرا گوید کلمات تحت فلک القمر اربعه ارکان وهی امهات
 التي بها قوام الاشياء الموجودات. دنباله‌ی ورقی در صفحه بعد

بر سر سخن آئیم . ملاصدرا از خوشبخت ترین وارثان معارف اسلامی است . بویژه که در دائره ی قسمت به شاگردی میردا ماد که او را پس از ارسطو (معلم اول) و فارابی (معلم دوم) به عنوان معلم سوم یاد کرده اند ، از دیگر حکیمان ممتاز و سرافراز بوده است . اما صدرا چون گنجوران ، تنها به ضبط و نگهداری اندوخته ی کلانی که از ذخائر کهن به او رسیده بود ، اکتفا نکرد . بل که چون صرافی نقاد ، جواهر افکار پیشینیان را بررسی و موشکافی کرد و در میزان دقیق خرد پوشگرو ذوق سامان بخش خویش به تجزیه و تحلیل آنها پرداخته ناسره را از سره و غث را از سمین و متشا به را از محکم ، بازشناخت . و با اینکه خود در آغاز - به پیروی از دانایان پیشین - به اصالت ماهیت قائل بود ، چون در فلسفه به رتبت اجتهاد و در جت کمال و بلوغ فکری

دنباله ی ورقی از صفحه قبل

۲ - همین مضمون را نیما یوشیج (پیشوای شعر نو) به طرز کهن به نظم درآورده است .

میردا ماد شنیدستم من	که چو بگزید بن خاک وطن
بر سرش آمد و از وی پرسید	ملک قبر که : من ربک من ؟
میر بگشاد و چشم بینا	آمد از روی فضیلت بسخن
اسطقسی است بدودا دجواب	اسطقسات دگر زو متقن
حیرت افزودش از این حرف ملک	بردا یین واقع پیش ذوالمن
که زبان دگر این بنده تو	میدهد پاسخ مادر مدفن
آفریننده بخندید و بگفت :	تو بدین بنده من حرف مزن
او ، در آن عالم هم زنده که بود	حرف ها زد که نفهمیدم من

(مجموعه اشعار نیما یوشیج ، بکوشش دکتر ابوالقاسم جنتی عطائی ، تهران ، ۱۳۳۴ ، ص ۱۱۰)

رسید، "وجود" را اصل دانست و افکار گذشته‌اش را سقیم خواند.
چنانکه در اسفار گوید:

"وانی قد كنت شديد الذب عنهم في اعتباريت الوجود وتاء صل
الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشفت لي انكشافا ان الامر
بعكس ذلك" (۱)

وبالزعمين مطلب را در مشاعر تکرار می‌کند که "واننی قد كنت فسی
سالف الزمان شديد الذب عن تاء صل الماهيات واعتباريت
الوجود، حتى هداني ربي وارانني برهانه. فانكشفت لي غايست
الانكشاف ان الامر فيها على عكس ما تصوره وقرره. فالحمد لله
الذي اخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم، واء زاح عن سحب
تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقت وتثبتني على القول الثابت
في الحيات الدنيا والاخره". (۲)

بدین گونه صدرابرمکتبخانه‌ی تاریک مشائیان (۳) منظر از اشراق
(۴) و دریچه‌ی از شهود، گشوده مکتب اشراق را با مکتب مشائسی
در آمیخت و مبانی اشراق را - که بیشتر ذوقی بود - با پایه‌های
برهان و دلیل افراشته به اوج رفعت رساند و آن را به مایه‌های
عقلی، استحکام بخشید. چنانکه در آغاز مشاعر می‌گوید:

"ايتها الاخوان السالكون الى الله بنور العرفان استمعوا
باستماع قلوبكم مقالتي، لينفذ في بواطنكم نور حكمتي. واطيعوا
كلمتي وخذوا عني مناسك طريقتي... وهذه هي الحكمت الممنون
بها على اهلها والممنون بها على غير اهلها، وهي بعينها العلم

۱ - ملاصدرا، اسفار، چاپ سربی، ص ۴۹ - چاپ سنگی ص ۱۰

۲ - ملاصدرا، مشاعر، مشعر ششم.

۳ - فلاسفه مشائ Peripatetic پیروان ارسطو (ارسطا طالیس).

۴ - حکمت اشراق Illuminatism

بالله من جهت ذاته... والعلم به من جهت العلم بالافاق والاله نفس... وهي ليست من المجادلات الكلاميه، ولا من التقليدات العاميه، ولا من الفلسفه البحثيه المذمومه، ولا من التخييلات الصوفيّه، بل هي من نتائج التدبر في آيات الله والتفكر في ملكوت سماواته وارضه مع انقطاع شديد عما كُتب عليه طبعاً هل المجادل لله والجماهير، ورفض تام لما استحسنته قلوب المشاهير.

ولقد قدمت اليكم، يا اخواني، في كتبي ورسائلي من انوار الحكم ولطائف النعم وزهر الارواح وزينت العقول مقدمات ذوات فضائل جمته هي مناهج السلوك الى منازل الهدى ومعارج الارتقاء الى الشرف الاله على من علوم القرآن والتاء ويل ومعاني الوحي والتنزيل مما خطه القلم العظيم في اللوح الكريم، وقراءه من انهم الله قرائته وكلمه بكلماته، وعلمه محكم آياته مما نزل به الروح الاله مين على قلب من اصطفاه الله وهذا، فجعله اول خليفه في العالم الاله رضى وزينت للملكوت السفلى. ثم جعله هــ لا لعالمه العلوى وملكا "في ملكوته السماوى. فكل من تنور بيت قلبه بهذه الانوار، ارتقى روحه الى تلك الدار. ومن جدها وكفرها، فقد هوى الى مهبط الاشرار ومهوى الشياطين والفجار ومثوى المتكبرين واهل صاب النار".

پارسی گوگرچه تازی خوشتر است عشق را خود صد زبان دیگر است
 "سخن من در این کتاب نه از مجادله‌ی متکلمان، مایه می گیرد.
 نه با تقلید عامیانه، طرف نسبت است. و نه بر مباحثات فلسفی
 و خیالات صوفیانه متکی است. بل که نتیجه‌ی غور بررسی در آیات خدا و تفکر

و تدبر در ملکوت عالم است، با انقطاعی شدید از آنچه فیلسوفان
 یافته اند و هم جماعتی دیگر ندانسته به نشخوار آن می پردازند.
 چرا که من حقیقت حکمت را با زیافته ام و از محدوده‌ی یافته ها و پرداخته

های ذهن دیگران بی نیازم. (۱)

تن درسرای خاک ویرا فلاک جان پاک
اینجا نشسته نغمه زانجا برآورم
از عرشیان هر آنچه نیوشم بگوش هوش
بر فرشیان ز منطق گویا برآورم
در گوشه زمین چو سپهر از بروج طبع
هر شب هزار عقدش را بر آورم

"و حید دستگردی"

ملاصدرا ادامه می دهد که این همه مسائلی است که از میان انبوه
متفلسفان تنها شخص او به استنباط آنها دست یافته است و در استخراج
معادن علم و معرفت به این جواهر ثمین و ذخائر گران رسیده است
(۲) و خلاصه در مملکت حکمت و بصیرت و دانش و بینش همه جایی پروا
کوس لمن الملکی و انا و لاگیری می زند و خود را تنها مکتشف اسرار
حکمت و مستخرج کنوز معرفت می شناسد. چنانکه با زرد آغـاز
عرشیه می گوید:

"هذه رساله اذکرفیهها طایفه من المسائل الربوبیة
والمعالم القدسیة التي انار الله بها قلبي من عالم الرحمة
والنور. لم یکن وصلت الیه ایدی الافکار الجمهور ولم یوجد
شیئی من هذه الجواهر الزواهر فی خزانه احد من الفلاسفة
المشهورین والحکماء المتأخرین المعروفین. حیث لم یؤتوا
من هذه الحکمة شیئا. ولم ینالوا من هذا النور الاظلاوفیئاً.
اذ لم یؤتوا البیوت من ابوابها. فحرموا من شراب المعرفه
بسرابها. بل هذه قوایس مقتبسه من مشکوت النبوت والولایة

۱ - ملاصدرا، دیباچه، مشاعر، ترجمه از نویسنده: الف.

۲ - ملاصدرا، مشاعر، چاپ هانری کربن، ص ۴ س ۸، ص ۵ س ۷

مستخرجه من ينابيع الكتاب والسنة من غير ان تكتسب من مناوالت الباحثين او مزاوالت صحبت المعلمين . ذكررتها لتكون تبصرت للسلاک الناظرين وتذكرت للاخوان الموء مني واءن كانت شنيعة للجهال والجدليين وغيظا لاعداء نورا الحكماء واليقين واولياء ظلمات الشياطين المطرودين ولكني اعصمت بوجه الله القديم واوليائه من شرعداوت المعانديين واحتجت بملكوته العظيم وانواره من ظلمات اوها الممعطلين "...

پارسی: " در این رساله مختصری از مسائل ربوبی و معارف الهی نبشتم . چونان حقایقی که خداوند از در بخشندگی و بنده نوازی ، سینه مرا به تجلی آنها روشن کرده است و گرنه دست کوتاه فکری پای جمهور فضلاتا کنون به این ذروه ای اعلان رسیده . من در این کتاب ، گوهرهایی را در بار علم به شری می گذارم که سوده یی از آن را در گنجینه ی هیچیک از حکیمان پرآوازه و فلاسفه ی

نام آور ، نتوان جست . که اینان به سرچشمه ی حکمت نرفته اند و از شربت زلال معرفت نجشیده اند و از انوار معارف جز سایه و شبی ندیده اند . چرا که در می کده ی عشق را نکوبیده به زیارت مرشد رازدان آگاه و خضر راه فائز نشده اند و ناچار از نشئه ی شراب توحید به سرابی ساخته نقد عمر در قیل و قال باخته اند . آنچه من می گویم مقتبس از مشارق وحی و مستخرج از منابع کتاب و سنت است نه مکتوبات مدرسه یی و مباحثات معمولی . من این سخنان را از باب یادآوری رهروان صاحب نظر و برادران باایمان و اهل باور می گویم . هر چند جاهلان و اهل جدل و دشمنان حکمت و ایقان و دوستان شیطان را خوش نیاید . گو کور شود هر آن که نتواند دید . من از شر اینان به آستانه ی خدای بی آغاز و بی انجام پناه می جویم و در سایه ی ملکوت حق از تاریکی اوها ماین بی دانشان

آرام می گیرم" (۱)

اتکاء به تاء یید الهی و توفیقات خداوندی ادعائی نیست که تنها صدر آورده باشد در همین اواخر مرحوم سید ابوالقاسم نوربخش دهکردی (۱۳۵۳ - ۱۲۷۲ ه.ق.) نیز در این معنی، مقالی دارد که دل بر راستی و صدق سخنش گواهی می دهد آنجا که می گوید:

"این وسیله - که برای رسیدن به خدای خویش برگزیده ام - خداوند، خود در دلم افکنده گنجینه‌ی سینه‌ام را بدان فراخی داد و فانیان را در این فروغ بخشید. پس دیگر با ردرتن من روحی تازه دمید. و این از پس آن بود که من به آستانه‌ی قداست حق ملتجی شده، با ورداشتن را مباح شرب و این نه نتیجه‌ی درس و بحث بود و نه حاصل مطالعه‌ی دفتر و کتاب که به گفته‌ی ابوالحسن یغمای جندقی:

مردم مدرسه را خوب شناسد "یغما"
کا فرم من اگر این طایفه، دین دارانند

بل که از آنجا بود که من در طلب مقصود، از همه چیز دنیا دست شستم و از همگان بریده با خدای خویش پیوستم و با امید به هدایت او در نشانه‌های قدرت و عظمتش اندیشیدم:
دیده‌یی و امکنم از توبه سویت نکرم
زانکه شایسته‌ی دیدار تو نبودنظرم

* * *

هیچ کسی به خویشتن ره نبرد به سوی او
بل که به پای او رود هر که رود به کوی او
و از این رهگذر بود که خدای زنگ تاریکی را از جانم زد و آئینه‌ی هستی‌ام را صیقل داد. خردم را تمام کرد و درهای آسمان را بر

۱ - صدر: عرشیه، ترجمه از نویسنده. الف.

روی من گشوده زلال رحمت خویش سیرا بم ساخت . چونان که
 کشتزار وجودم پس از خشکیدن وبی باری ، تا زگی و طراوتی یافته ،
 به فرمان خدای ، با ورشد . که "هردم از این باغ ، بری می رسد" (۱)
 تاء شیرافکا و وانظرا ملاء در ابرموء لف دهکردی سابق الذکر
 مشهود است که صدرالمتاء لهین بر همین منوال در پایان خطبه
 کتاب مشاعر گوید :

"وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية ، ولامن التقليدات
 العامية ، ولامن الانظار الحكيمة والمغالطات السفسطيه ، ولا
 من التخیلات الصوفيه ، بل هي من البرهانات الكشفيه التي
 شهد بصحتها كتاب الله وسنت نبيه واء حادith اهل بيئت
 النبوه والولايه والحكمه ."

باری ، عظمت فلسفی ملاصدرا ، نه مشکی است که عطا رب گوید ، بل که
 قولی است که جملگی برآنند . شاگرد با واسطه و شارح بزرگ
 آثار او حکیم حاج ملاهادی سبزواری در بیان حرکت جوهری
 تصدیق می کند که "صدرالدراین تحقیق نیز مانند دیگر بخشهای
 فلسفی در میان حکیمان اسلامی ، متفرد و یکه تاز است" (۲)

فلاسفه قبل از ملاصدرا ، حرکت را در چهار مقوله از مقولات عشر
 (کم ، کیف ، وضع ، واین) ساری می دانستند . ملاصدرا حرکت
 را از خواص جوهری موجودات دانسته گوید حرکت و جنبش و سیرتکاملی ،
 ذاتی و جوهری وجود جوهر است و حرکت در اعراض تابع جواهر
 و معلول سیلان اصل جوهر است و لذا اختلاف حرکت در اعراض هم

۱ - سید ابوالقاسم نوربخش دهکردی ، وسیله ، چاپ سنگی ، ۱۳۲۶ ، ه. ق. ۰ ،
 خطبه کتاب ، ترجمه از نویسنده . الف .

۲ - سبزواری : شرح منظومه ، ص ۲۴۴

ناشی از اختلاف حرکت درجوا هراست . پس هر آنچه در خارج موجود است در سیرتکاملی خود بطور دائم در حال تجدید و انقضاء و تصحیر و سیلان و حرکت است و چون حرکت ذاتی وجود جوهر است جعل وجود جوهر همان جعل حرکت است و متحرک جوهری در حرکت به جعل نیاز و احتیاج ندارد (۱) .

ملاصدرا استاد بلا معارض فیلسوفان متاءخر بویژه در فن حکمت الهی است . چنانکه امروز نیز حوزه های فلسفی اسلامی بین شیعه تقریباً "بتمام تحت تاءثیر ملاصدرا است و جمیع دانایان به عظم شأن و جلالت قدر او اقرار دارند . اساتید حکمت و اساطین فلسفه و عرفان در کشورهای اسلامی عموماً "و مدرسین فلسفه اسلامی در حوزه های علوم دینی در ایران و عراق خصوصاً "اسفار اربعه ملاصدرا را متن درسی قرار می دهند و منتهیان علوم و آداب و کمال فضلا و طبلا

۱ - آقای دکتر علی شریعتی در اسلام شناسی ضمن بیان "عامل محرک و تاریخ "نوشته اند "حرکت جوهری ، اصطلاح معروف ملاصدرا ، حرکتی است در ذات . مثلاً "میوه که ابتدا نارس است و بعد چندی نیمه رسیده می شود و بعد می رسد و رنگ سبز به زردی می گراید و در نهایت قرمز می شود ، حرکتی جوهری داشته است چرا که در مکان حرکت نکرده است بلکه ذاتش تغییر یافته و در همان جایگاه اولیه اش از حالتی به حالت

دیگر منتقل شده است " (دکتر علی شریعتی ، اسلام شناسی ، درس دهم "فلسفه تاریخ" ، چاپ دوم ، تکثیر از تاحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان در اروپا ، ص ۵) .

در کلام منقول ، حرکت در جوهر ، منحصر "در مقابل حرکت انتقالی (حرکت در این) تصویر شده است و حرکت در جوهر در برابر حرکت در اعراض است به شرح کتب قوم .

ایران به تحصیل آثار صدر اشتغال می ورزند (۱) قال رسول الله
(ص) لو كان العلم معلقا بالثريا لنالته رجال من الفرس لمؤلفه :

زنده باد ایران و ایرانی بدنیا زنده باد
تا جهان باقی است ایران کشور ما زنده باد
آن همه علم و معارف ، آن همه فضل و هنر
آن مواریث گران زاجداد و آبا زنده باد
از حکیمان کهن فارابی و خواجه نصیر
یا دغزالی چنان چون ابن سینا زنده باد
همچنان کز میرداماد و امیرفندرسک
نام صدرالدین محمد ملا صدر زنده باد
از بزرگان ادب فردوسی ، استاد سخن
چون جلال الدین بلخی ، پیردانا ، زنده باد
زان فقیهان طوسی و حلّی و ابن بابویه
جان پاک جملگی در عرش علای زنده باد
هست چون اسلام با فرهنگ ایرانی عجیب
علم و ایمان باد توأم اسم و معنی زنده باد

الی آخره

۱ - برای نمونه نوشتار این بنده در مجله سخن ۱۳۵۳ (صفحات ۸۳۲ و ۸۳۳) ذکر می شود: "عالم محقق استاد حسن حسن زاده آملی از اساتید سرشناس حوزه علمیه قم، همه روزه صبح ها ، اسفار اربعه فیلسوف بزرگ الهی صدرالمتاء لهین شیرازی را در مدرسه سعادت بر بعضی خواص فضلاء که تعداد ایشان از ده و دوازده تن در نمی گذرد درس می-گویند. حق تعالی، توفیق استماع اباحت آن بزرگوار را بیدین کمترین اهل علم نیز از نخستین روزهای اقامت در قم ارزانی داشته است ... سید حسن امین.".

فی الجمله اکثر حکیمان شیعی و مدرسان فلسفه اسلامی در عصر حاضر به فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه معتقدند. فقط تعدادی انگشت شمار را زدانایان این زمان چون حاج شیخ محمد صالح حائری مازندرانی معروف به علامه سمنا نی (۱) معتقد به اصالت ماهیت و فلسفه مشاء هستند و گرنه دیگر حکیمان معاصر همه به اصالت وجود معتقدند و به عبارت دیگر همه از چشمه جوشان حکمت متعالیه و فلسفه صدرالمتاء لهین سیراب شده اند.

کوتاه سخن، غالب کسانی که زبان به بی ادبی جنبانده در مقام نفی صدرا پرجسارت و ورزیده اند عموماً "ناآگاه و بی اطلاع از موازین حکمت بوده اند چه کسانی که به واسطه اختلاف مکتب و مبنا حرفی اصولی داشته اند، به شیوهی اهل علم از دلیل و برهان یاری جسته اند نه از تکفیر و ملعنت و نفرین چون آن ملای اردبیلی (آقا میرزا علی اکبر اردبیلی ۱۲۷۹ - ۱۳۴۶ ه. ق. فرزند مرحوم حاج میرزا محسن آقای مجتهد) که از ملاصدرا بجای صدرالمتاء لهین به عنوان "صدر

۱ - مرحوم حاج شیخ محمد صالح مازندرانی معروف به علامه سمنا نی در سال ۱۳۵۱ هجری شمسی از جهان درگذشت. او در معقول و منقول هر دو صاحب نظر بود و معقول را در محضر حاج ملا اسماعیل حائری بروجردی در گذشته ۱۳۱۹ هجری قمری) تحصیل کرده بود. می گویند آخوند ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایه الاصول در مجلس فاتحه ملا اسماعیل بروجردی حاضر شده بود و اعظمی در جلسه ختم سخن می راند و از بروجردی برابر مرسوم تجلیلی در حد معمول کرد. آخوند خراسانی از جای بر خاست و به واعظمی که مولانا را معرفی می کرد بانگ زد که هان حق اورا ادا نکردی او دانا ترین حکیمان این روزگار بود. بهر روی علامه سمنا نی در اصالت ماهیت به پیروی از استاد خویش تصلبی داشت و در اثبات مکتب مشاء کتابی نوشت بنام "حکمت بوعلی".

الكفره ی ملعون"یادمی کند. (۲) البته دیگر حکیمان و دانایان
هم از این تکفیرها ولعن و نفرین ها بی نصیب نمانده اند.

تکفیر ملاصدرا و تابعان او

صدرا المتاء لهین را فقهاء زمان در حیات او تکفیر کردند و اونا چار
از شیرا ز وطن ماء لوف خویش به روستائی دور دست در قم رفت تا مگر
در آنجا از شد دشمنان در امان ماند و گمنام و بی کس و دور از کتابخانه
و مدرس بسلامت زیدچنان که در مقدمه اسفار در مقام گزارش حال خویش
گوید:

"فاء لجاء نی خمودا لفظنه و جمودا لطبیعه لمعادات الزمان
و عدم مسا عدت الدوران الی ان انزویت فی بعض نواحی الدیار
واستترت بالخموم والانکسار منقطع الامال منکسر البال متوفرا "علی
فرض اودیه و تفریط فی جنب الله سعی فی تلافیه لاعلی
درس لقیه و تاء لیفاء تصرفیه اذا التصرف فی العلموم
والصناعات و افادت المباحث و دفع المعضلات و تبیین المقاصد
و دفع المشكلات و اصناعات مما یحتاج الی تصفیه الفکر و تهذیب
الخیال عما یوجب الملل و الاختلال و استقامت الاوضاع و الاحوال
مع فراغ البال".

لموءلفه :

کبوتر حریم پر کشم به جانب قم
مگر طواف کنم گرد گنبد حریمش
ز شوق بوسه ز نم آستان عصمت و علم
گرم پناه ده در حریم محترمش

۲ - آقا میرزا علی اکبر اردبیلی، رساله فی البعث والنشور، چاپ سنگی،
قطع رحلی.

واضح است که فقیهان رسمی که خواستار جاه و مال و متکی به حمایت حکومت بوده اند هم برای عوام مغریبی و هم حفظ منافع خود، ملاصدرا را بسیار اذیت و آزار کرده اند. این است که ملاصدرا در تاءلیف شریف خود موسوم به الواردات القلبیه از این نوع فقها و علما که بسیاراً کز قدرت و حکام جور همکاری می کرده اند نکوهش می کند و حسب جاه و مال دوستی و ستاعتقادی ایشان را دلیل انحطاط اخلاقی جامعه می داند آنجا که گوید:

"ان فساد الزمان لاسبب له الا کثرت اءمال اولئک الفقهاء المحدثین فی هذه الاوان الذین یاءکلون ما یجیدون من الحلال والحرام ویفسدون عقائد العوام بما ستحرائهم علی المعاصی اقتداء بهم و اقتفاء لاثارهم فنعود بالله من الغرور والعمی فانه الداء الذی لیس له دواء".

کفر چو منی گزاف و آسان نبود
محکم ترا ز ایمان من ایمان نبود
درد هریکی چون من و آن هم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

(منسوب به ابن سینا)

تا همین اواخر آنها مبه اعتقاد به مالیت یا وحدت وجود اسباب درد بسیاری از بزرگان حکما و عرفا بود. از باب نمونه بی مناسبت نیست که داستان‌ی را در ارتباط با احوال مرحوم میرزا اسماعیل افتخارالحکماء طالقانی (در گذشته ۱۳۴۵ هجری قمری) (۱) از شاگردان درجه اول حکیم و عارف بزرگ حاج ملاها دی سبزواری نقل کنم.

۱ - شرح حال افتخارالحکماء طالقانی را حضرت آقای سیدعلینقی امین در مجله وحید - شماره دوم، دوره سیزدهم نوشته اند.

"افتخار الحکماء می گفت چند سال پیش مریض شدم و خودم قطع داشتم که خواهم مرد در حین مرض روزی حاج میرزا اسماعیل مجتهد که از مجتهدین متعصب و احمق سبزواری بود بیعت من آمد و گفت آقا شما از عقیده "وحدت وجود" توبه کنید خلاف شرع است. من چون قطع داشتم قریباً "خواهم مرد برای اذیت سید کاغذی برداشتم و نوشتم "عقیده به وحدت وجود با شیر اندرون شده با جان بدر رود. ولی چون حجت الاسلام صرار در توبه من دارند حاضر از عقیده به واجب الوجود توبه کنم" (۱)

لموء لفه

ای شیخ ریا کم کن با من توجه میمانی؟
من در طلب جانم تو در طلب نانی
اسلام اگر این است؟ پس کفر کدامین است؟
از کفر نپرهیزم گر خود تو و مسلمانانی

سبزواری در عهد حاج ملاهادی سبزواری و تا مدتی بعد از درگذشت این حکیم، با صلاح دار الحکمه و شهر فلسفه شده بود. اما بسیاری از این طالبان فلسفه آماج فحش و دشنام و طعن و دق و تکفیر و تفسیق بودند. یکتن از شاگردان حاج ملاهادی به نام میرزا هدایت الله را "خدا" نام کرده بودند و پسرش را "مشیت" می گفتند و شیخ محمد حسن سالک سبزواری شاعر (۲) در هجوائین پدر و پسر گرفته است:

با "خدا" گفتم "مشیت" از چه زاد؟
در جوابم گفت: ای نیکو نهاد

- ۱ - دکتر قاسم غنی، یادداشت های دکتر قاسم غنی، بکوشش سیروس غنی، چاپ لندن، جلد اول، ۱۳۵۹، ص ۳۱.
- ۲ - بنگرید به مقاله من در مجله ارمان در باب سالک سبزواری.

نی به صحرائی نمودم شخم او
نی به سوراخی نهادم تخم او
سگ صفت در کوجه ها گردیده ام
استخوانی خورده پشمی ریخته ام

وبا ز در هجو یکی دیگر از طلاب فلسفه سبزو را گفته اند :
فساد مذهب میرزا رفیع را بنگر
نخوانده حکمت پیونان چنان شده گمراه
که گرمنا ره مسجد کنند در کونش
نگوید اشهد ان لا اله الا الله
من سالها پیش که به ولایت پربکت سلطان آباد عراق (اراک) (۱)

۱ - سالهای ۵۲ - ۱۳۵۱ و همان وقتها گفته ام (یاد باد آن روزگاران
یاد باد) :

مرا ز تهران تا بخت در اراک افکند
به باغ مینواز ورطه هلاک افکند
مرا که آب دو صد توبه بر سر و رو بود
در آستانه میخانه ها ب خاک افکند
الا که دست میرزا دبا غیانی را
که بیخ غم چون شاندی نهال تاک ، افکند
نسیم خرم "سربند" بردا زدستم
زالال آب "چپخلی" زپام پاک افکند
قبای توبه براندا م خویش کردم راست
درا و جمال جمیلی بعشوه چاک افکند
جمال محفل احباب شیخ الاسلامی
که جلوه بر فلک از طبع تا بناک افکند
سخن تمام کنم عمر جادان بخشید
مرا ز تهران تا بخت در اراک افکند .

می بودم شرحی در مجلهء دانشکدهء علوم را که در باب دشمنی فقها
وصوفیه با حکمت و فلسفه نوشتم و شواهد بسیار را از این گونه تکفیر
و ملعنت ها بدست آوردم .

با این دو سه نادان که چنین می دانند
از جهل که دانا ی جهان ایشانند
خرباش که این جماعت از فرط خـری
هر کار و نه خراست کافر می خوانند

(منسوب به خیام)

اینکه بعضی فقیهان معاصر ملاصدرا ، او را به نام مسلمانی متهم
می کنند و سیصد سال بعد هنوز آقا میرزا علی اکبر مجتهد اردبیلی
صدرا المراء لهین حکیم الهی بزرگوار را "صدرا الکفرهء معلون"
می خواند دلیلی جز محدودیت فرهنگی و تنگ نظری و کوتاهی بینی
ندارد .

دلایل قوی بایده و معنوی نه رگهای کردن به حجت قوی

رسالهء مشاعر

از میان انبوه آثار و تصنیفات ملاصدرا ، رسالهء "مشاعر" علیرغم
کوچکی حجم از سودمندترین آثار است و در حقیقت بهترین اثری
است که در مباحث وجود و هستی شناسی از ملاصدرا بجای مانده است و
از همین نظر از دیرباز مورد توجه و اقبال خاص اهل فضل بوده است
و شرح و تفسیر بسیار پیرامون آن نوشته شده است .

متن مشاعر محتوی بریک دیباچه (فاتحه) و دو بخش عمده (موقف)
است و هر موقف مشتمل است بر چند فصل که ملاصدرا آن را "مشعر"
نامیده پس هر جهت ظاهر و هر هم جهت معنی این اثر را مشاعر نام

گذاشته است ، چنان که در فاتحه کتاب گوید :

"وجعلت الرساله منظومیه علی فاتحه وموقفین ، وکـلـ
منهما مشتمل علی مشاعر : وسميتها بها لمناسبت بین الفحوی
والظاهر ، والعلن والسر ."

این کتاب مشتمل است بر مباحث وجود ، اثبات اصالت وجود
واعتباری بودن ماهیت ، اثبات مانع ، صفات و آثار حق تعالی ،
و بیان حدوث زمانی و حرکت جوهریه .

شرحها و حواشی بر مشاعر

از شرحها و حاشیتهای که بر رساله مشاعر ملا صدرا نوشته اند تا
کنون اطلاع جامع دقیقی درجائی بدست نداده اند . در این مختصر
فهرستی از شروح و حواشی مشاعر مذکور می افتد و چون بنا بر ذکر
مؤلفین و شارحان است این فهرست را بترتیب الفبائی از قرار
نام شارحان و حاشیه نویسان مشاعر تنظیم می کنیم :

۱ - شیخ احمد احسائی (درگذشته ۱۲۴۲ هـ . ق .) در مقام ابطل
عقاد ملا صدرا شرحی بر مشاعر ، و نیز شرحی تفصیلی بر عرشیه ، نوشته
است که مقبولیتی نزد خواص نیافته . فی المثل چنان که خواهیسم
دید آخوند ملا سماعیل واحدالین اصفهانی ، شرح احسائی را جرح
خوانده در حق او گفته است "فشرحها شرحا " کان کله جرحا " لعدم
فهمه ما هو المراد من الالفاظ والعبارات لعدم اطلاعه علی الـ
صلاحات " .

علی التحقیق ، شیخ احمد احسائی بطور منظم و مرتب ، فلسفه
ملا صدرا و حکمت متعالیه را نزد اساتید فن نیا موخته است . و چنین
می نماید که شیخ سعی کرده است با مطالعه شخصی آثار ملا صدرا

را دریا بد. این است که عموماً "مدرسان حکمت همه با شیخ احسائی نسبت ناآشنائی با اصطلاحات و مبانی قوم داده‌اند. چنان که حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه از او به "من الذین لایعتبروا الاقواء عند الحکیمه" تعبیر کرده است. حتی یکی از فضلاء معاصر ما آقای سیدجلال الدین آشتیانی مدعی است که شیخ احسائی "در هر موردی که وارد فلسفه شده است اشتباه کرده است". (۱) نظریه تلویحی مرحوم میرزا طاهر تنکابنی که هنگام اشارت به شرح احسائی او را با وصف "فقیه فاضل" یاد کرده است حاکی از اعتقاد او به بی‌اطلاعی یا کم‌اطلاعی شیخ احسائی از اصول و مبانی حکمت است (۱)

۲ - آقای امیراحمد اردکانی شیرازی، شاگرد آخوندنوری، دوبار بر مشاعر حاشیه نوشته است. یک بار در زمان حیات او ستاد خویشتن معروف به مصطفی العلماء که این اشعار را "نور البصائر فی شرح المشاعر" خوانده است و از این کتاب نسخه‌ی خطی در کتابخانه مجلس شورای ملی در تهران بجای مانده است (۲) و بار دیگر پیرامون از مرکز مصطفی العلماء بر مشاعر حاشیه نوشته است که حاشیه اخیر در حواشی مشاعر چاپ تهران (سنگی، ۱۳۱۵ هجری قمری) به طبع رسیده است.

۳ - آقای سیدجلال الدین آشتیانی مشروح تقریرات درسی خود را در دانشکده الهیات دانشگاه مشهد به نام "هستی از نظر فلسفه و عرفان" بطبع رسانیده است و چنان که در مقدمه کتاب آمده "رساله‌ی است

۱ - آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، مشهد، چاپخانه خراسان، ص ۵ (مقدمه)

۱ - میرزا طاهر تنکابنی، فرهنگ ایران زمین، ج ۲، ص ۵۲

۲ - عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانه مجلس، ج ۵، تهران،

مشمول برای مباحث وجود که بر طبق مشا عرفیلسوف ربانی صدر -
الحکماء علی الله قدره تصنیف شده است . " (۳) تاریخ تاء لیف
این کتاب بشرح نوشته مؤلف ۱۳۷۹ هجری قمری است . آثار آقای
جلال الدین آشتیانی نشان می دهد که ایشان به مبانی حکمت ملاصدرا
آشنائی تام دارند .

۴ - آخوند ملا سما عیل اصفهانی معروف به آخوند واحد العین (در گذشته
۱۲۲۷ هجری قمری) بر مشاعر حاشیه نوشته است که بیشتر به شرح الفاظ و
اصطلاحات متن متوجه است و نه تبیین و توضیح مقصود اساسی و انظار
ماتن . این حاشیه نیز به چاپ رسیده است .

۵ - شیخ محمد تنکا بنی نیز بر مشاعر حاشیتی نوشته است که در چاپ
سنگی شیخ احمد شیرازی آمده است .

۶ - میرزا ابوالحسن جلوه ، حکیم بزرگ معاصر ناصرالدین شاه ، حواشی
این استاد نیز بر مشاعر در نسخه چاپ شیخ احمد شیرازی نقل شده است .

۷ - شیخ احمد شیرازی که چاپ سنگی بسیاری از کتب حکمی مرهون همت
اوست بهنگام طبع مشاعر گاه خود نیز چیزی بر رسم حاشیه نویسی در
ها مش کتاب افزوده است .

۸ - بدیع الملک میرزا عمادالدوله دولتشاهی از فرزندان دگهان
فتحعلیشاه قاجار که مشاعر را نزد مرحوم میرزا علی اکبر مدرس یزدی
خوانده است از تقریرات استاد کتابی بنام عمادالحکمه پرداخته که
همراه متن مشاعر و ترجمه فرانسوی آن وسیله پروفورها نری کر بین

۳ - سید جلال آشتیانی ، هستی از نظر فلسفه و عرفان ، چاپ خراسان ،
این کتاب تاریخ چاپ ندارد اما تاریخ تصنیف کتاب به شرح
یادداشت مؤلف در پایان کتاب ۱۳۷۹ هجری قمری است .

منتشر شده است . مترجم در خطبه کتاب ، خودوا ستادو کتاب خویش را چنین معرفی کرده است :

"چنین گوید: قل العباد ... بدیع الملک عمادالدوله بن عمادالدوله امام قلی بن محمد علی بن فتح علی شاه قاجار ... که بر اهل معرفت پوشیده نیست که در فن حکمت مسئله‌یی که ا ساس معرفت بلکه حقیقت حکمت است ، همان مسئله وجود است ... و رساله مشاعر کافی است در این باب ، بلکه وفی است از هر کتاب ، و ای بنده آن کتاب را در خدمت جناب مستطاب عمدت الحکماء والمثاء لهین وزید العلماء المتشرعین المحقق الکامل والعارف الوامل آقا میرزا علی اکبر یزدی المدرس - داماء فضاله - استفاده نمود ، و بیانات را جمع و تحریر نموده ، و بنظر استاد رسانید . و آن کتابی نمود موسوم به "عماد الحکمه" بملاحظه اینکه مسئله مزبوره چنانکه اشاره بدان شد ، عماد فن حکمت است . واء رجوان یكون لىء جرا "فی الاخرت وتذکارا " فی الدنيا . " (۱)

۹ - حاج ملا جعفر لاهیجانی (از شاگردان آخوند نوری) را شرحی است مفصل که بنام "شرح رساله مشاعر" با تعلیق و تصحیح و مقدمه آقای سید جلال الدین آشتیانی از مدرسان دانشکده الهیات دانشگاه مشهد چاپ شده است .

۱۰ - شرحی است مسمی به نقض المشاعر اثر یکتا از فضلای مازندران (گویا مولی زین العابدین بن محمد جواد نوری) که بسال ۱۲۱۸ هجری قمری تصنیف شده است و شارح به رد و نقض مطالب مندرج در مشاعر کوشیده است .

۱ - این متن را هانری کربین فرانسوی همراه متن عربی مشاعر و ترجمه فرانسوی آن طبع کرده است ، ص ۷۵ .
۳۰

۱۱ - آخوند ملاعلی نوری که حواشی او بر مشاعر نیز در نسخه چاپ سنگی شیخ احمد شیرازی ضبط است .

۱۲ - ترجمه فارسی مشاعر به همت آقای غلامحسین آهنی از مدرسان دانشکده ادبیات اصفهان که بمناسبت چهارصدمین سال تولد ملاصدرا وسیله دانشگاه اصفهان چاپ و منتشر شد و با لنسبها غلط فاحش دارد (۱) .

نوع این شارحان و حاشیه نویسان، همه خوشه چین خرمن فضل و حاشیه نشین مدرس فیض ملاصدرا بوده استادی او را مسلم دانسته اند و اگرگاهی، اشکالی در مطالب او دیده بر سخن او خرده گرفته اند مطلب را با چنان ادب و تواضع و متانتی، مطرح کرده اند که نماینده ای احترام ایشان به صدر است و هم بزرگی روح و سعه صدرشان .

برای مثال به بیان حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ هجری قمری) در شرح منظومه در بحث "امکان استعدادی" آنجا که بر سخن ملاصدرا در اسفار اشکال می کند، اشاره توان کرد .

تنها کسی که در این مصارعه ای فلسفی، جسارت کرده است با صدرا معارضه کند و بر او بتا زد شیخ احمد احسائی است که شرحی بر مشاعر و سپس از آن، شرحی بر عرشیه، نوشته در مقام ابطال صدر اشعار و سخنان او برآمده است که هر دو کتاب به چاپ سنگی رسیده .

پروفسور هنری کربین شرح احسائی را بر مشاعر، اثری عمیق و ارزنده قلمداد کرده است (۲) اما این ادعا خلاف رأی صاحب -

۱ - از باب مثل در حدیث نفس کمیل "نعیم فی شقاء" را "سقم در شقا" ترجمه کرده اند . گفتند پس از بازگشائی مدرسه معقول و منقول در زمان رضا شاه قرا شد هر که تصدیق مدرسی بطلب در سالهیی در فن معقول و یا منقول بنویسد به یکی از داوطلبان نوشتند در منع صدور کثیرا و احدا رسالهیی بنویسد و او رسالهیی نوشت در منع صدور کثیرا از او .

۲ - هنری کربین ، پیش گفتار مشاعر ، انستیتو ایران و فرانسه ،

نظران و دانایان معارف اسلامی در ایران بلکه سراسر جهان اسلام است و اهل البیت اداری بما فی البیت . برای مثال راء حکیمی نامدار و فیلسوفی بزرگوار چون حاج ملاهادی سبزواری که خود در اصفهان به درس شیخ احمد احسائی رفته محضرا و را درک کرده است در این باب حجت است . سبزواری در این باب با همه ادب و تواضع و پرهیزکاری که از او مشهور است صادقانه در حق شیخ احسائی چنین شهادت داده است که :

"در سنه ۱۲۴۰ که مرحوم شیخ احمد احسائی به اصفهان آمدند ، حسب الامر آخوندنوری ، با شاگردان به درس شیخ حاضری شدم . مدت پنجاه و سه روز ، به درس ایشان رفتم . در مقام مهدبی نظیر بود . ولی فضل ایشان در جنب فضلا اصفهان نمودی نکرد" (۳) و در آن ایام که حکیم سبزواری به اصفهان می بود خود از منتهیان علوم و کمال قوم بشمار می آمد زیرا حاج ملاهادی پس از آن که ده سال در مشهد تحصیل کرده بود و به قول خودش "از علوم نقلیه و دینی حفظ متوافره و سهام متکاثره" (۱) یافته بود به اصفهان رفت و آنجا نخست پنج سال نزد آخوند ملا اسماعیل اصفهانی تحصیل حکمت کرده بود و پس از فوت او و بدو که در رده خواص طلاب آخوند ملاعلی نوری در آمد و این ملاعلی نوری بود که سبزواری و شاگردان را به درس شیخ احسائی فرستاد . حاج ملاهادی در آن وقت خود فاضلی متعین بوده است و لا اقل بیست و هفت یا بیست و هشت سال سن داشته . پس راء او و در باب میزان کمالات و عمق دانش شیخ احسائی در مسائل حکمت و فلسفه با بد حجت ثابت و برهان متقن باشد .

۳ - آخر حاشیه حاج آخوند هید جی بر شرح منظومه سبزواری چاپ سنگی ۱۳۴۶ هـ . ق .

۱ - شرح حال حاج ملاهادی بقلم خود او که نزد مرحوم ضیاء الحق حکیمی متخلص به ضیائی در سبزواری موجود بود .

با زهمین حاجی ملاها دی که به قول اعتماد السلطنه "هر حکیم متاء له و عارف متصوف و مرتاض متشرع که در عصر ما هست انتسابش به آستان اوست" (۲) در شرح غرر الفرائد، معروف به شرح منظومه حکمت، به کنایه اعتقاد شیخ احسائی را به مالیت وجود و ماهیت هردو مردود دانسته است و از او به عبارت "من الذین لایعتبروا القواعد الحکمیة" یاد کرده است.

حاج ملاها دی سبزواری شاید بهترین شارح آثار ملا صدرا است مفصلترین تعلیقات اسفار از اوست و نیز حواشی او بر الشواهد الربوبیه در حل مشکلات متن محل استفاده است. سبزواری همچنین بر مفاتیح الغیب ملا صدرا حواشی و تعلیقاتی نوشته است که در حاشیه بنامهای المضلین چاپ شده است.

نیز چنانکه گفتیم آخوند ملا اسماعیل اصفهانی، شرح احسائی را جرح دانسته از او و سخنش انتقاد کرده است که شیخ به سبب ناآشنائی به اصطلاحات قوم از فهم مطلب عاجز است و اگر سخن صدرا را نمی فهمد تقصیر او نیست که حکمت نمی داند (۳)

هر کس که ز شهر آشنائی است
داند که متاع ما کجائی است

نظریه تلویحی مرحوم میرزا طاهر تنکا بنی که هنگام شارت به شرح احسائی او را با وصف "فقیه فاضل" یاد کرده است نیز حاکی از اعتقاد او به کم اطلاعی شیخ احسائی از اصول و مبانی حکمت است (۴)

۲ - اعتماد السلطنه، المآثر و الآثار، سنگی، ۱۳۰۶ ه. ق.، ص ۵۲.

۳ - ملا اسماعیل اصفهانی، عرشیه، ص ۱۱۲

۴ - تنکا بنی، میرزا طاهر، فرهنگ ایرانزمین، ج ۲، ص ۵۲

شیخ احمد احسائی، مؤسس فرقه شیخیه، نه تنها نزد حکیمان و فلاسفه اسلامی به ست اندیشی و کم اطلاعی معروف است بل کسه انحراف عقیدتی او نزد فقیهان و اصحاب امامیه نیز ثابت است تا بدان جا که فقیهان درجه اول معاصر احسائی، همچون شیخ محمد حسن نجفی صاحب "جواهر الکلام"، سید ابراهیم قزوینی صاحب "ضوابط الاصول" و شریف العلماء ما زندرانی، او را رسماً "تکفیر" کردند. و هم معلوم است که آراء شیخ احمد احسائی و شاگردان و سید کاظم رشتی زیربنای دعای بعدی سید محمد علی باب شیرازی شد. با این تفصیل مبرهن و واضح است که شیخ احسائی در فلسفه اسلامی شایسته چندان نداد و بخصوص با مبانی حکمت متعالیه و آراء ملاصدرا بیگانه است. بنا بر این نظریه پروفیسور هنری کربین که شرح احسائی را ستوده است خالی از حجت و بینه است.

در کتابخانه‌ی مسجد گوهرشاد مشهد نیز "شرحی بر مشاعر" از نویسنده‌ی این شناخته موجود است و بسا که بسیا نسخه‌ها از حواشی و شرحهای دیگر در کتابخانه‌های داخله و خارجه با شد و ما ندانیم.

ترجمه‌های فارسی مشاعر

شروح فارسی مشاعر، یکی از بدیع الملک عمادالدوله دولت‌شاهی نوه‌ی فتح‌علیشاه است که مشاعر را در خدمت آقا میرزا علی اکبر مدرس یزدی خوانده است و شرح مشاعر را بفارسی بنام "عمادالحکمه" کرده که آن را هنری کربین، همراه اصل متن عربی مشاعر و ترجمه‌ی فرانسوی آن، به مناسبت چهارصدمین سال تولد ملاصدرا، در تهران نشر کرد.

دا نشکده‌ی ادبیات اصفهان به مناسبت چهارصدمین سال تولد ملاصدرا مشاعر را ترجمه و نشر کرد. کتمان نمیکنم که چون چشم به

این کتاب افتاد به حکم "الحکمت ضالیه الموء من" چونان خسیسی که گم کرده‌ی عزیزش را یافته باشد، با ولعی که خاص اهل علم است، کتاب را برگرفتیم که بوی آشنائی می داد و سخن از ملاصدرا می گفت. اما کتاب را که خواندیم دیدیم مترجم در مقدمه‌ی کتاب برای شناساندن ملاصدرا دست به داده‌ای شده است که شایسته تحقیق علمی نیست چون "یکسال در میان ایرانیا ن" تاء لیف ادوارد براون انگلیسی و "قصص العلماء" تاء لیف تنکا بنی. دریغ است کسی که در اصفهان شهری که ملاصدرا آنجا طلبگی کرده است منصب تدریس دارد دبیرای معرفی ملاصدرا به چنین آثار کم ارزشی استناد کرده باشد. ادوارد براون چندان از فلسفه ملاصدرا بی اطلاع است که کتاب مهم فلسفی اسفار ملاصدرا را سفرنامه ملاصدرا پنداشته است و لابد یکبار هم نسخه بی از مجلدات اسفار را در کتابخانه ندیده است. با این اوصاف،

مدرس محترم دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان برای معرفی آخوند ملاصدرا به حرفهای ادوارد براون که به قول خودش "یکسال در میان ایرانیا ن" بوده است، استناد می کند و در میان نویسندگان خودی نیز این همه آدم حسابی را رها کرده است و سراغ موء لف قصص العلماء را گرفته و ندانسته است که این موء لف "علم رجال را قرین انفعال کرده است" (۱) و در تحقیقی که برای شناسائی فیلسوف بزرگی چون

ملاصدرا را بایسته است سخن اینان را سند آورده کتاب را بستم و با خود گفتم: سالی که نکوست از بهارش پیداست

کوتاه سخن من بنده در نوشتن شرح حاضر بر مشاعر عربیه آثار دیگران

۱ - اعتماد السلطنه در الماثر والاثار می نویسد که این موء لف با تاء لیف قصص العلماء علم رجال را قرین انفعال کرد

اعتماد نکردم و به استقلال به مطالعه پرداختم (۱) و آنچه اکنون به نام "شرح مشاعر" پیش چشم دارم حاصل مطالعه و تحقیقی است که صاحب این قلم "رقم زده" است.

فرنگان و فلسفه شرق

چندی است که صحبت از اهمیت و عظمت فلسفه شرق و حکمت اسلامی به میان آوردن "مد" شده است و البته منشاء این "مد" نیز مثل هر "مد" دیگری، غرب است که اکنون سالهاست فرنگان به مراتب بیش از خود ما به طبع و نشر و معرفی آثار فلسفی و عرفانی مشرق زمین اهتمام دارند. حال، غرض این از ما بهتران و به خصوص یکنگه دنیائی ها که انگشت روی اندیشه های این چنانی گذاشته اند: صرفاً ناشی از حس حقیقت جوئی و دانش دوستی است؟ یا انگیزه های پنهانی دیگری، آنان را بدین راه کشانده است؟ معلوم نیست. هر چه هست، تأسف اینجاست که ما، پس از عمری هم که به فکر خودمان و فرهنگ و فلسفه مان افتاده ایم، بیشتر با طرز فکر و برداشت غربیانه به سنجش و ارزشیابی آن می پردازیم. و این طور که پیش می رود، زود است که برای تدریس آثار فلسفه اسلامی و ایرانی هم به بیگانگان نیازمند باشیم!! بگذریم. تلقین درس اهل نظریک اشارت است.

۱ - نویسنده در ۱۳۴۷ هجری شمسی در تهران، متن مشاعرا را از آغاز تا انجام بطور منظم نزد مرحوم حاج شیخ یحیی عبادی طالقانی (۱۲۹۵ - ۱۳۶۰ شمسی) خواندم. آن مرحوم در فن معقول از شاگردان میرزا آیت الله حاج آقا روح الله خمینی بود. پدر او مرحوم حاج شیخ محمد حسن طالقانی (۱۲۸۷ - ۱۳۷۱ هجری قمری) هم علاوه بر تکمیل مراتب فقا هت، علوم عقلیه را نزد اساتید حکمت در اصفهان مانند میرزا جها نگیر خان قشقائی و آخوند ملا محمد کاشی تحصیل کرده بود.

کسانی که در اروپا راجع به ملاصدرا مطالبی نوشته اند عموماً "از جهت تاریخ فلسفه به معرفی ملاصدرا پرداخته اند و اغلب فاقد بضاعت علمی برای بحث درمبانی حکمت متعالیه و عقائد فلسفی ملاصدرا بوده اند. از جمله اینان پروفیسور هرتسمن آلمانی (۲) است که صدرالمتاء لهین را شارح کلمات حکمای اشراق خوانده است و دیگری ادوارد براون انگلیسی Edward G. Brown که صرفاً "از جنبه تاریخ به فلسفه ملاصدرا اشاراتی دارد. سدیگر کارل بروکلمان Carl Brockelmann که آثار او نیز در این باب سطحی است. از میان فرنگان پروفیسور هنری کریبن فرانسوی Henry Carbin بیش از دیگران در شناسائی معارف اسلامی و فلسفه صدرالمتاء لهین کوشیده است اما آثار او نیز خالی از اشتباه نیست همچنان که پیش از این ناروائی رای او را در باب ارزش آثار فلسفی شیخ احسائی نوشتیم. قدرمجموعه گل مرغ سحر داندوبس که نه هرکس و ورقی خواند معانی دانست

(حافظ)

دریغ و درد که جمعی گران از مردم ما و از جمله بسیاری از آنان هم که دعوی آشنائی با ادب و فرهنگ و معارف ایرانی و اسلامی دارند در برابر نام فرنگی و کتاب فرنگی و مؤلف و معلم فرنگی، بصرف فرنگی بودن آنها، تعظیم می کنند و چه بسا که آن فرنگی هنرش این باشد که در فرنگ الفبای زبان فارسی و تاریخ و جغرافیای ایران به دانشجویان دوره لیسانس بیاورد و ما در مقابل هموطنان از اساتید ایرانی که معلم و مدرس دیده اند و به ما خدمت مانع دست اول دسترس دارند و می توانند شاگردان آراسته تربیت کنند قدر دانی و استفاده نمی کنند.

از تقلید تا تحقیق

فرنگان با ستمها رزر و زور خود را طاووس علیین می پندارند و با همه تحولات اجتماعی و سیاسی حاصل در دهه های اخیر هنوز خود را مالک رقاب امم و قبله عالم توهم می کنند. آنان قدرت اول اند و دیگران جهان سوم و چهارم. آنان پیشرفته و متمدن اند و دیگران عقب مانده و از تمدن بدور، آنان قوی و غنی اند و دیگران ضعیف و فقیر.

لحاظ این ملاکها در تمام تقسیم بندیهای سیاسی، نظامی، اقتصادی، فرهنگی و حتی جغرافیائی وسیله نویسنده نوپژوهندگان غربی برای مطلع بصیردردیافتنی و قابل توجه و در عین حال تاءسف آوراست. بیا آن که اهم و عمد خائراطبیعی به اصطلاح فرنگان در "جهان سوم" (۱) واقع است. هنوز آن فرنگان، غنی و دارندگان سرمایه و اسباب اکتشاف و استخراج ذخائر اند و این اکثریت جهان نیا، درجهان سوم، فقیر. غربیان در تقسیم منابع معنوی و فرهنگی نیز برای دیگران سهمی چندان قائل نیستند و کوتی اقوام و ملل دیگر را درجا معء کل بشری سهم و شریک نمی دانند.

در چنین احوالی بزرگ مصیبتی است که محققان و پژوهندگان ما برای تحقیق در هر رشته با نصاریه کتابهای فرنگان استناد کنند و خود را از مراجعه به مواد و مآخذ غیر فرنگی بی نیا و مستغنی پنداشته در انتخاب

(۱) در استعمال و استخدام این نوع اصطلاحهای غربی بسیار محتاط باید بود چه اغلب آنها مبتنی بر خود پسندی و نخوت آنان و سرکوبی و تحقیر دیگران است. زیرا تشخیص و تصویر "جهان سوم" خود مستلزم آن است که تفوق و اعتبار برتری قدرتهای بزرگتر به سبقت بر اذهان بارشده باشد. فتاء مل.

مستندهای خودچندان بی پروائی و دلیری نشان دهند که همی خیال کنند دیگر جهان مردماند و سربه تیره تراب فرو برده، هر چه دانستنی و خواندنی و باورکردنی است تنها در کتابهای فرنگان می توان جست و خواند، و دیگر با رباقتیاس و تقلید و ترجمه و تاء لیف نویسانند و بسا که اینها همه تقلید از تقلید است و تکرار در تکرار و تعاقب سرقات.

و این مصیبت گران ترو جانگزا ترمی شود زمانی که دریا بیسم نویسندگان و پژوهشگران فرنگی، همه و همیشه جویای حق و خالی از غرض و بی ارتباط با سیاستهای جهانخواه نیستند و گاه چندان اشتباهه جوی و مغالطه کارند که جز خواننده فنان بسیار داند از فساد رای ایشان درامان نیست.

مثلاً استاد علوم سیاسی معهدی نامبردار و صاحب اعتبار چون مدرسه اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه لندن برای نوشتن تاریخ سیاسی حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی از کمک مالی و وسائل تسهیلی دولت ایالات متحده آمریکا بهره مندمی شود و برای جمع آوری و تهیه اسناد و مدارک کتاب خویش منحصر "به ایالات متحده سفر می کند" (۱)

بر همین منوال محققان کشورهای اروپای شرقی تنها منبع علم و اطلاع را منحصر به کشورهای می پندارند. پیدا است که زیرکانه و خرده بینان که در عالم بسیارند و هر زمان بر تعداد ایشان افزوده می شود این گونه آثار را که مطلقاً "یکرویه و یکجانبه است خالصی از شائبه و غرض نمی شناسند و صرفاً اشتها رموئلف و مشغولیت ممتد او را بتدریس و تاء لیف و رعایت اصول شکلی و قالبی تفصیل و تنظیم مواد کتاب را برای اعتبار و قابلیت استناد کافی نمی دانند چه محقق باشد بی غرض و در انتخاب اسناد، از آدمختار و بیدار باشد.

(1) Leonard Schapiro, The Communist Party of the Soviet Union, 2nd. edition, London, 1970

چنین است که محقق و مترجم ایرانی نباید برای ما خدحتی رسمی و دانشگاهی بیگانگان اعتبار مطلق قائل شود و البته باید آنها را بیازماید و با دیگر اسناد و مدارک مقایسه و مقارنه کند و آنگاه در میزان خردبسنجد و مستندی را راجع و دیگری را مرجوح دارد و در همه حال اقوال و انظار مخالف را منظر نظر دارد و بوقت داری بسیار محتاط باشد و بهیچ روی به نام و نشان و شهرت و اعتبار ما خذ فریفته نشود و خود را از مزاجه به آثار اصیل و دست اول مستغنی نداند و خلاصه محقق باشد نه مقلد.

گرچه تقلید است استون جهان

هست رسوا هر مقلد از متحسان
 دریغ که اهل نقد و تمیز و تشخیص در انبوه مقلدان و بی تمیزان گم اند
 و ز دیده ها افتاده و صاحب تهمت که تنگ چشم اند و کوتاه نظر و کندکار
 و اهل وسواس و از سیر زمان بدور افتاده و عقب مانده و هزار تهمت
 دیگر از آن سوی خانواده های ایرانی مرفه، فرزندان دلبنده
 نازنین خود را از خرد سالی برای یافتن تعلیم و تربیت به فرنگ
 می فرستند و خدای داناست که این دست پروردگان فرنگان با آداب
 و رسوم و فرهنگ و معارف و علوم خودی چه پیوندی می توانند داشت
 آنچه عیان است و محتاج بیان نیست اغلب این نوع تحصیل کردگان
 و فاضلان نه تنها با آداب و معارف بومی و سرزمینی بی اعتنائینند
 بل از زبان و ادب پارسی چندان که باید مایه بی سیند و خسته اند.
 اینان با آشنائی به زبانهای اروپائی تا روپود معارف و علوم
 را چون دیگر کالاهای ناسره و ناسخته به اقتباسی ناموزون بل تقلیدی
 مبتذل رواج می دهند. و صدمت این قوم بر فرهنگ و معارف ایرانی
 چنان سنگین و شکننده است که هجوم مغول و تارتار نیم چندان زیان
 نداشت چه آنها تسلیم نظامی و ویرانی رویه نظام ملی بودند
 و این یک تسلیم بلا شرط فرهنگی و فکری و قبول استیلاء همه جانبه

بیگانگان است فلمثل هذا فلتذرف الدموع وليصرخ الما ر خون
ویعج العاجون ...

پیش از این من طوماری از فضا یح اشتباهات این فضای متجدد
گرد آورده بودم و وقتی گران بر سر این کار صرف کرده مقداری از آنها
را نیز بتفاریق در مجله وحید منتشر کردم. در اینجا برای نمونه مثالی
می آورم.

یکتن از استادان دانشگاه تهران در کتابی که سالها متین
تدریس ایشان بوده است و شاگردان چندین دانشگاه و مدرسه عالی
در تهران و شهرستانها به خواندن و فرا گرفتن آن به عنوان کتاب
درسی مشغول و مستفید بوده اند، مرقوم داشته اند:

"در همین دوره در ایران و بعضی از کشورهای مجاور آن فرقه
اسمعیلیه دست به فعالیتها ی مخفیانه و مخرب زده بودند. این فرقه
را حسن صباح که اهل خراسان و از حامیان حکومت فاطمی در بغداد
بود در اوایل قرن یا زدهم میلادی بوجود آورد..." (۱)

راست است که استاد محترم یکی از دانشگاههای ایالات متحده
امریکا درجه دکتري فلسفه "دارندوبی گفتگو ا غلب دانشگاههای
غربی و صد البته بطریق اولی بدلهای شرقی آنها محصلان را چنان
می پروراند که از مراجعه به متون دست اول برای شناسائی هر آنچه
اروپائی - آمریکائی نباشد اگر نه بکلی عاجز و ناتوان بتحقیق
غافل و بی اعتنا بماند ما غفلت و بی خبری از حقایق ساده تاریخی
و ارتکاب اغلاط فاحشی از قبیل باز نشناختن بغداد از قاره هیره و
خلط خلفای فاطمی با عباسی بهیچ روی از استاد دانشگاه ایران
پذیرفتنی و تحمل کردنی نیست. بعلاوه که سن و سالی از او گذشته

۱ - دکتر پرویز مانعی، حقوق و اجتماع، ۱۳۴۷، چاپخانه دانشگاه تهران

با شد و فارغ التحصیل دانشگاه ییل Yale University
از معدود معاهد معتبر علمی آمریکا با شد و صاحب چندین کتاب
و مقاله در نشریات ادواری فارسی و صراحت لهجه و شجاعت ادبی اش
توقع خواننده را از او چندان کند.
عبارت "قرن یا زدهم میلادی" در کلام منقول در این مقال و هم
عبارت "سال ۱۰۹۰" راجع به اسماعیلیه الموت که متأسفانه میلادی
بودن آن قید نشده است چند سطر پس از قول مزبور در همان صفحه،
دالالت بین دارد بیل به علم قطعی معلومی دارد که بعضی بخشهای کتاب
صرفاً "ترجمه‌یی از متون فرنگی بوده است چه در غیر این وجه، برای
استخدام سال و قرن مسیحی در گزارش وقایع تاریخی اسماعیلیه،
دلیلی معقول به ذهن نمی رسد و از این روی، البته در مرحله نخست
تقصیر با آن مؤلف است نه این مترجم. اما چون متأسفانه در
هیچ قسمت، نه متن و نه حاشیه و نه آخر کتاب حقوق و اجتماع، منبع
این مطالب مشخص نشده است بر راستی آقای استاد محترم خود متعهد
و ضامن صحت مفاد این کلام است با یدایشان پرسید:

اولاً چاره مراجع دست اول فارسی که راجع به اسماعیلیه در
دسترس است رجوع نکرده اند.

ثانیاً بفرض آن که به جهتی از مراجع به مآخذ اصیل معذور
بوده اند در استناد به نوشته‌های بیگانگان چراغ را از زمین و متشابه
را از محکم تفصیل نکرده‌بی اعتنا به تحقیقات علمای این قوم،
متنی مغشوش و مشوش را صرفاً "به اتکاء فرنگی بودن آن حجت و مستند
قرار داده اند.

ثالثاً "چرا بهر حالت، مرجع و مآخذ مورد استفاده خود را مشخص
و معین نکرده اند تا هم رعایت امانت شده باشد و هم از قید "من صنف
استهدف" رسته باشند.

فی الجمله این نمونه‌یی است از بسیار و مشتی از خروار.

گـربگویم شرح این بیحدشود

مثنوی هفتادمن کا غـذشود

البتـه استفاده از منابع فرنگی و سودجوئی از علوم و صنایع غربی
نه تنها عیبی نیست بل که هنراست . آنچه قابل قبول نیست تقلید
بی رویه و خودباختگی فرهنگی است .

نویسنده امیدوار است نشر کتاب حاضر در شرح مشاعر ملاصدرا
و حکمت متعالیه ، علاقه مندان و طالبان معارف ایرانی و فلسفه
اسلامی را که مشتاق استفاده از متون اصلی و دست اول این فیلسوف
باشند سودمند افتد .

دکتر سید حسن امین

فروردین ۱۳۶۲

هستی شناسی

عمده ترین مباحث فلسفی ملاصدرا (۹۸۰ - ۱۰۵۰ هجری) به مسأله وجود و هستی Being مربوط می شود. مقصود از واژه های وجود و هستی که در این کتاب بطور مترادف بکار می رود هستی عام و وجود کلی است که موضوع بحث هستی شناسی یا انتولوژی (۱) Ontology در فلسفه ما بعد الطبیعه است.

ملاصدرا و اتباع او به اصالت و تحقق و عینیت خارجی وجود (در برابر اصالت ماهیت) معتقدند. در مکتب ملاصدرا آنچه منشاء اثر و مسبب پیدائی است وجود و هستی (در برابر ماهیت و چیستی) است. هستی، همان واجب الوجود The Necessary Being است که هستی ا و ضروری و تام و مستقل است. پیدائی و هستی دیگر موجودات وابسته و تابع و طفیلی است پس جز وجود مطلق، همه چیز اعتباری و بی اثر و بی خاصیت است. هستی مخصوص ذات واجب الوجود است و دیگر اشیاء از فیض جودا و هریک به درجه یی از درجات و مرتبتی از مراتب بوجد آده اند. به قول ملا عبد الرحمن جامی (در گذشته ۸۹۸ هجری):

۱ - واژه انتولوژی Ontology در اصل یونانی است. ریشه یونانی مرکب از دو کلمه انتس Ontos به معنی هستی و لوگس Logos به معنی گفتار.

هستی که مؤثر حقیقی است یکی است
 باقی همه اوها مویالات بود
 حکیم حاج ملاهادی سبزواری (درگذشته ۱۲۸۹ هـ.) گوید
 از مـهـالـمـو رطرا "بیـمـده
 والکل مستمده من مـدده

چنان که خواهیم دید اصالت وجود و پنداری بودن ماهیت که
 مهمترین اصل فلسفی ملاصدراست از امهات مباحث حکمت شیعی
 است و ملاصدرا و اتباع او از حکیمان و متکلمان کوشیده اند که مسائل
 توحید و مبداء و معاد و حشرو نشروا مثال آنها را بر مبنای این اصل
 توجیه و تفسیر کنند.

هر چند جمعی از فلاسفه مشائی (۲) به اصالت وجود قائل اند اما
 آثار این بزرگان مصرح است که در عین حال به اعتقاد این دسته از
 مشائیان هم وجودات بایکدیگر متباین اند و لهذا قول ایشان به
 اصالت وجود، در حقیقت مساوی و مساوق با اصالت ماهیت است.

اساساً می توان گفت موضوع اصالت وجود (در مقابل اصالت
 ماهیت) تا او خرق قرن ششم هجری در کتب فلسفی بصورت بحث مستقلی
 طرح نشده است. فارابی در "رساله الحروف" و ابن سینا در "شفاء"

و ابو لبرکات بغدادی در "المعتبر" همه بطور مختصر به مسأله هستی
 اشاره کرده اند اما علی التحقیق ملاصدرا نخستین فیلسوفی است که
 این مبحث را پایه و اساس فلسفه ما بعد الطبیعه قرار داده است.

ملاصدرا مسأله هستی شناسی را "اس القواعد الحکمیـه"
 و پایه اصول فلسفی دانسته در مقام حل همه مشکلات عقلی و معضلات

۲ - مانند شیخ الرئيس ابوعلی سینا (درگذشته ۴۲۸ هـ) و خواه نصیر-

الدین طوسی (درگذشته ۶۷۲ هـ.)

فلسفی به این اصل اساسی رجوع می کند و این اصل را مبنی و بنیاد همه استدلالها می شمارد .

واژه وجود و هستی

ملاصدرا در کتاب مشاعر و دیگر آثارش همه جا هستی را "وجود" می خواند چه در زبان عربی، با همه وسعت غیرقابل انکارش، برای مفهوم "هستی" واژه‌یی ویژه نیست . کون و کیان مصادر فعل معروف کان یکون هم وسعت مفهوم "هستی" را نمی رسانند . پس هر چند در عربی وجود و وجدان و کون و کیان به معنی هستی استفاده می شود وسعت این واژه ها در حد واژه فارسی "هستی" نیست . در عربی وجود گاهی ضد غیاب است و گاهی ضد عدم و آنچه محل بحث این کتاب است البته شق اخیر است .

فرنگان هستی را Being و وجود را Existence گویند و در عربی معاصر اکزیزتانیسم Existentialism را وجودید گویند "ای الاعتقاد بان الانسان هو وحده الوجود" (الواقع) (۱)

آخوند ملاصدرا و تابعان او معتقد به اصالت وجود اند و فلاسفه قبل از ملاصدرا یا رسماً "معتقد به اصالت ماهیت اند یا نتیجاً" کلام ایشان با قول به اصالت ماهیت مساوق است .

مرحوم شیخ محمد صالح حائری ما زند را نی معروف به علامه سمنانی

۱ - بنا بر مسلک اکزیزتانیسم، انسان جزئی از نظام احسن خلقت نیست بلکه هر کس با بد وجود خود را بسا زد و هستی سا زو آفریننده، خود خویش باشد که بقول حکیم حاج ملاها دی سبزواری متخلص به سرار :
نه در اختر حرکت بود و نه در قطب سکون -- کر نبودی بزمین خاک نشینانی چند

(۱) که عمده‌ترین حکیم‌قائل به اصالت ماهیت در چنددهه اخیر بود در مقام نفی اصالت وجود، از کمبودهای لفظی هم استفاده کرده‌گوید لفظ وجود در عربی به معنی یافت شدن است نه به معنی هستی و این مطلب را به عنوان دلیلی بر اثبات اصالت ماهیت و رد اصالت وجود ذکر کرده است (۲) حکیم مزبور تغافل کرده است که اگر لفظ "وجود" ساخته‌ی متاءِ خران باشد، این سخن دلیل آن نیست که تعین و حقیقت "وجود" یعنی هستی هم ساختگی باشد.

در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی مدتهاست که دانشمندان حکمت از لفظ "وجود" تنها مفهوم "هستی" را می‌فهمند نه معنی یافت شدن را. پس لفظ "وجود"، به قول منطقیان و اصولیان، "منقول اصطلاحی" است چه در اصطلاح اینان هر لفظی که برای معنایی خاص وضع شده در غیر آن معنی به کار رفته باشد به حدی که از شنیدن آن معنی دوم به ذهن نشونده متبادر شود "منقول" نام می‌گیرد.

از فلاسفه بزرگ ایرانی شیخ الرئيس ابوعلی سینا (در گذشته ۴۲۸ هجری) در دانشنامه علائی و پس از او حکیم ناصرخسرو قبادیانی (در گذشته ۴۸۱ هجری) در آثار منشور خویش با برگرداندن اصطلاحات

۱ - مرحوم شیخ محمد صالح حائری ما زنده‌رانی معروف به علامه سمنانی در ۱۲۹۷ هجری قمری در کربلا متولد شد. منقول را از آخوند ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایه و معقول را از حاج ملا سماعیل بروجردی حائری فرا گرفت. پس از کسب اجتهاد به بابل (با فروش سابق) آمد. رضا شاه پهلوی او را به سمنان تبعید کرد و آنجا بماند تا آن که در سال ۱۳۹۱ هجری قمری در سن ۹۴ سالگی در سمنان وفات یافت.

۲ - علامه سمنانی، حکمت ابوعلی سینا، بکوشش حسین عمادزاده، تهران، خرداد ۱۳۳۵، شرکت سهامی چاپ.

علمی و فلسفی از عربی به زبان فارسی خدمتی بزرگ به فرهنگ ایرانی
 عهده‌دار شده‌اند. حکیمنا صرخسرو در آثار خود بجای "وجود" واژه‌ی
 خود ساخته‌ی "بودش" را بکار برده‌است لیکن ساخت این کلمه خلاف
 قواعد دستوری است زیرا اسم مصدر، از فعل امر ساخته می‌شود،
 نه فعل ماضی و به فرض استعمال، "باشش" باید گفت همچون کوشش
 و پوشش، خورش و نگارش، نه بودش. چنان که خودنا صرخسرو نیز کتاب
 خود را "گشایش و رهایش" نام کرده‌است نه گشادش و رهایش.

على التحقيق واژه وجود و هستی از قرن چهارم هجری ب بعد در زبان
 فارسی بطور مترادف استعمال می شده‌است چنان که حکیم ابوالقاسم
 فردوسی در شاهنامه گوید:

جهان را بلندی و پستی توئی
 ندانم چه بی هر چه هستی توئی

* * *

به هستی اش باید که خست و شوی
 ز گفتار بیکار یکسو شوی

* * *

به هستی یزدان گواهی دهند
 روان تو را آشنائی دهند

فخرالدین گرجانی در ویس و رامین (سروده‌ی حدود ۴۴۶ هجری)
 در توحید گوید:

بوصفش هم نشاید گفت کی بود
 کجا هستی اش را مدت نپیمود

حکیم عمر خیام نیشابوری (درگذشته ۵۲۶ هجری) "رساله یسی در وجود" به پارسی دارد که در موزه بریتانیا در لندن محفوظ است و عنوانش در نسخه بریتانیا چنین است "رساله بالعجمیه لعمر بن الخیام فی کلیات الوجود" (۱).

وهم آخرین سخن خیام به واژه هستی اشارتی دارد:
سیر آدمای خدای از هستی خویش
از تنگدلی و از تهیدستی خویش
از نیست چو هست میکنی بیرون آر
زین نیستی ام به حرمت هستی خویش
باز در نسخه ی خطی که در قرن هشتم هجری کتابت شده است
این رباعی را از خیام ضبط کرده اند (۲)
این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت
کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هر کس سخنی از سر سودا گفتند
زان روی که هست کس نمی داند گفت

نظامی گنجوی (۵۳۵ - ۵۹۵ هجری) در مخزن الاسرار گوید:
ای همه هستی ز تو پیدا شده
خاک ضعیف از تو توانا شده
زیر نشین علمت کائنات
ما بتو قانم چو تو قانم بذات

۱ - British Museum, P.R., G 572, P.51

۲ - ابن حداثق، فهرست کتابخانه مجلس، تهران.

هستی تو صورت و پیوند نه

توبه کس و کس به تو ما ننند نه

و نیز گوید :

ذات نایافته از هستی ، بخش

نتواند که شود هستی بخش

و با زدر لیلی و مجنون گوید :

ای هست کن اساس هستی

کوته ز درت دراز دستی

و نیز بعد از اینان مولانا جلال الدین محمد بلخی (۶۰۴ - ۶۷۲ هجری)

در مثنوی الفاظ وجود و هستی را در معنی وسیع فلسفی آن که مقابل

عدم باشد مکرراً استعمال کرده است :

ما عدمها ئیم هستی ها نمـا

تو وجود مطلق و هستی ما

با دما و بود ما از دادتست

هستی ما جمله از ایجادتست

لذت هستی نمودی نیست را

عاشق خود کرده بودی نیست را

شیخ محمود شبستری (در گذشته ۷۲۰ هـ) گوید :

بود هستی بهشت ، امکان چود و زخ

من و تو در میان ما نند بر رخ

خواجسته حافظ شیرازی (در گذشته ۶۹۲ هجری) گوید :

کنون که در چمن آمد گل از عدم بوجود

بنفشه در قدم و نهاده سر بسجود

* * *

بیا و هستی حافظ ز پیش او بر دار

که با وجود تو کس نشنود ز من که منم

شاه نعمت الله ولی (درگذشته ۸۲۸ هجری) گوید:
 وجودی در همه عالم عیان شد
 ولی از دیده مردم نهان شد
 بهر آئینه حسنی می نماید
 به هر برجی بشکلی نوبر آید
 درلسان متفلسفین بعد از ملاصدرا و متأخرین از حکما، واژه "وجود"
 در سه معنی استفاده می شود. نخست، وجود کلی (در مقابل وجود ایسا غوجی)
 یعنی تمامیت هستی و سعه وجودی که موضوع بحث هستی شناسی است.
 دوم، وجود استعدادی ماهیت (برای ربط یافتن با وجود مطلق یعنی
 جاعل و واجب الوجود) که این نیز نوعی وجود است و درلسان اهل
 حکمت بدان اضافه اشراقی و فیض منبسط گویند. سه دیگر، وجود جزئی
 یا حصص وجودی مانند وجود اشخاص معین چون موسی و عیسی و حسن
 و حسین.

اهمیت مسأله وجود

در فلسفه ما بعد الطبیعه و فن حکمت الهی، مسأله وجود
 مهمترین مسائل و عمده ترین مواد بحث است و بحقیقت دیگر مباحث
 حکمی از مبدا و معاد، قضا و قدر، حشرون و جزاینها فروع این اصل
 مهم هستند چنان که صدرا المتألهین شیرازی در دیباچه کتاب
 مشاعر گوید:

"مسأله الوجود اساس القواعد الحکمیة، و مبنی المسائل
 الالهیه، و القطب الذی یدور علیه ریح علم التوحید و علم المعاد
 و حشر الارواح و الاجساد، و کثیر ما تفردنا باستنباطه، و توحیدنا
 باستخراجها، فمن جهل بمعرفته الوجودی سری جهله فی امهات المطالعه
 لب و معظماتها و بالذهل عنها فاتت عنه خفیات المعارف

وخبیئاً لها ، و علم الربوبیات ونبواتها ، معرفت النفس و اتمالها
تھا و رجوعها الی مبداء مبادئها و غایاتها " .

در مکتب ملا صدرا اصلت وجود و اعتباری بودن ماهیت ، اساس
و پایه قواعد فلسفی است و اثبات مسائل خدا شناسی و مبداء و معاد ،
وحشا و روح و اجساد ، وجود ارواح و نفوس نزد ملا صدرا همه بر مبنای
اصلت وجود استوار است .

تعریف وجود

تعریف در لغت ، بمعنی شناساندن است و در منطق یعنی
شناساندن دانسته یی به یاری آنچه دانسته و بدیهی است . تعریف
دو گونه است :

(الف) تعریف لفظی Verbal Definition :
تعریف لفظی شناساندن معنی و اژه یی است به واژه ی دیگر که برای شنونده
آشنا تر باشد . چنانکه در پاسخ کسی که بپرسد " انسان کیست ؟ " بگوئیم
" آدمی است " . به این پرسش " ماء شامی " می گویند .

(ب) تعریف حقیقی True Definition :
و تعریف حقیقی آنست که حقیقت و ماهیت ذاتیات معرف را بیان کنند
و این تعریف یا به حد Definition است یا به رسم Description
و هر کدام از حد و رسم یا نام است یا ناقص . و اینجا " ما " را " ماحقیقته "
گویند ، چنان که در تعریف آدمی گویند : انسان حیوان ناطق است
و وجود را فقط به لفظ تعریف توان کرد اما تعریف حقیقی وجود چنان که
خواهیم دید ممکن نیست .

ملا صدرا معتقد است که " انیت وجود " به علم حضوری و کشفی روشن
ترین چیزهاست و در این عبارت ملا صدرا همان وجود و هستی را " انیت "
نامیده است یعنی بودن و هستی وجود ، در چشم خدا ز همه چیز پیدا تر

است . برخی از دانایان ، انیت را به معنی تحقق دانسته گفته اند
تحقق و تفررو وجود در خارج ، و واقعیت داشتن آن در خارج از ذهن
تردیدنا پذیر است . به تعبیر دیگر و بنا بر مسلک اصالت وجود تحقق
همه چیز ، به روشنائی خیره کننده یی است ، که از وجود به سوی آنها
می تراود اما وجود به خودی خود ، اصل و متحقق است یعنی هر چیزی
به وجود ، موجود است لیکن وجود به چیز دیگری موجود نیست ، بل که
وجودش قائم به خویش و متاء صل است از همین رو ، انیت آن (وجود
و تحقق اش) از همه چیز پیدا تراست و این پیدائشی ، حضوری و کشفی
است و در میان آن نیازی به نظر و اکتساب ندارد .

گفتم به کا م وصلت ، خواه هم رسید روزی ؟

گفتا که نیک بنگر شا ید رسیده باشی

به عبارت دیگر تصدیق انیت و تحقق وجود بدیهی و ضروری
است توضیح آن که آنچه به ذهن در آید از تصور و تصدیق ، یا ضروری
است یا اکتسابی . تصور و تصدیق ضروری آن است که در مراجع به
وجدان ، آنها را بی واسطه ی تصویری دیگر ببینیم . چنین تصور و تصدیقی
را ضروری و بدیهی می گویند زیرا حصول آن به تاء مل و نظرنیا ز منند
نیست همچون تصور سردی و گرمی ، و تصدیق درخشندگی خورشید و سوزندگی
آتش . اما تصور و تصدیق اکتسابی یا نظری ، آن است که حصولش
در ذهن به نظر و استدلال محتاج باشد ، مانند تصور حقیقت فرشته و
پری و تصدیق حدوث عالم و وجود صانع .

پس قول ملا صدرا که تصدیق انیت وجود ، تصدیقی است بدیهی
و ضروری ، یعنی نیازی به نظر و اکتساب ندارد ، و به صرف مراجع به
ذهن حاصل می شود .

ای ز تعریف ما سوی ممتاز

وی بعین عیان نهانی باز

ای بیوی توجان عیسی حسی
وی یکویست نبرده موسی پی
ای رخت ، آفتاب مشرق ذات
دره‌وای توشم‌سها ، ذرات (۱)

حکیم حاجی ملاهادی سبزواری درس‌آغاز منظومه حکمت گوید :
یا واهب العقل لك المحامد الی جنابك انتهى المقاصد
یا من هوا ختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره
بنور وجهه استنار كل شیئی وعند نور وجهه سواه فیئیی

انوار وجود واجب الوجود همیشه ظاهر است اما دیده‌ها را تاب دیدار
کنه انوار وجودا نیست پس وجود واجب از شدت ظهور بر ما مخفی است
همچنان که اگر خورشید همیشه ظاهر می بود و غروب نمی کرد توهم
می شد که شاید این روشنائی از آفتاب نباشد ولی چون غروب
می کند و بعد از آن طلوع می نماید و عالم را روشن می سازد دانسته
می شود که نور از خورشید است بلا تشبیه چون آفتاب عالم وجود را غروب
و افول و زوال نیست و همیشه آثارش ظاهر است منکران و خفاش صفتان
گمان می برند که این نور فیض وجود مقدس او نیست و حال آنکه همه
اشیاء بنور وجود او هستی نما شده اند .

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری در منطق الطیر در همین معنی
یا من هوا ختفی لفرط نوره گوید :

ای دریغا هیچ کس را نیست تاب
دیده‌ها کور وجهان پر آفتاب

(۱) این ابیات از شاعری گمنام و عارفی مجهول القدر بنام محمد
علی سلمانی اصفهانی است و تا کنون درجائی طبع نشده است .

ای زپیدائی خودبس ناپدید
 جمله عالم تو و کس ناپدید
 جان نهان در جسم و تو در جان نهان
 ای نهان اندر نهان ای جان جان
 عقل و جان را گرد ذات راه نیست

وز صفا نت هیچ کس آگاه نیست (۱)
 سعدی در گلستان گوید: ما حیدلی را گفتند بدین خوبی که آفتاب
 است نشنیده ایم که او را کسی دوست گرفته است. گفت برای آن که
 هر روزش می بینند مگر بزمستان که محبوب است از آن محبوب است.

ماهیت وجود

ماهیت (الوجود) اخفی الاشياء. ملاصدرا گوید که هیچ چیز از تصور
 و شناخت "ماهیت وجود" دشوارتر و مخفی تر نیست.
 ماهیت، دومعنی دارد. نخست آنچه در تعریف حقیقی یعنی در
 پاسخ ما هو (ماء حقیقیه) گفته می شود که عبارت از حقیقت شیئی
 و چستی آن است و معنی دوم ماهیت عبارت از "ما به الشئی هو هو"
 است یعنی آنچه "این همانی" چیزی بدان است. وجود، ماهیت به
 معنی نخستین یعنی چستی را فاقد است. زیرا حقیقت وجود
 به ذهن در نمی گنجد و از این رویی بردن به کنه آن - که پنهان ترین
 چیزی است - سخت دشوار. حقیقت وجود را جز از سخنان علمندانند.
 اما بنا بر معنی دوم، وجود اگرچه ماهیت دارد، اما چون ماهیت (به
 معنی اخیر) عین وجود است، در ذهن نمی آید. پس با وجود از جهت
 تصور و دریافت پوشیده تر و پنهان تر چیزی است.

۱ - منطق الطیر عطار، به تصحیح دکتر محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۴۷،

به اعتقاد عرفا تا زمانی که آدمی، اسیر تعین و محدودیت باشد نمی تواند به کنه هستی برسد. مگر اینکه تعین را رها کند و در مقام وصل Union with God به حق ملحق و از خود بی خبر باشد تا به تمام پدیده های عالم زوجهی فنای آنها در هستی مطلق نظر کند. بدانسان که سلطان عارفان و امیرمؤمنان علی فرموده است که "چیزی را ندیدم مگر آنکه خدا را پیش از او و بعد از او و با او دیدم. (۱) بایده دانست که ملاصدرا از احادیث نبوی و روایات ائمه بسیار سودجسته است و با این نوع استندها آراء اشراقی خود را با اصول اسلامی تطبیق کرده.

مفهوم وجود

و مفهومه اغنی الاشياء عن التعریف ظهوراً "ووضوحاً" و اعمها شمولاً". وجود، حقیقتی است در متن اعیان و خارج از ذهن. مفهوم وجود، یعنی هستی، ضد نیستی است در یافت این واقعیت و درک این حقیقت، بقول ملاصدرا به همان گونه که هست، امکان پذیر نیست. ولی بهرحال در ذهن ما، مفهومی از حقیقت وجود جلوه می کند که از همگی مفاهیم شناخته تراست با اینهمه این شناسائی صرفاً "جنبه ی حکاییت و طریقت دارنده آنکه حقیقت هستی باشد. فمن رام تعریفه فقد اخطأ مفهوم وجود، بیش از هر چیز از تعریف بی نیاز است از غایت پیدایی و روشنی و از وسعت شمول.

فلاسفه برای وجود اشياء، مراتب چهارگانه قائلند وجود عینی، وجود ذهنی، وجود لفظی، وجود کتبی. "مفهوم" همان وجود ذهنی است که گاه به واسطه ی لفظ و گاه از ناحیه ی ذات در ذهن حاصل می شود. به

۱ - لاراءیت الوراۃ یست اللہ قبلہ و بعدہ و معہ

قول حکیم حاج ملاهادی سبزواری:
للشیئی غیر الـکون فی الـاعیان

کون بنفسه لدی الـاذهان
مفهوم وجود نزد همه معلوم و قابل تصور است یعنی هرکس مفهوم وجود را به داهت و ضرورت می شناسد، برای نمونه وقتی که می گوئیم "پرویز در خانه است" اینجا وجود و بودن پرویز را - البته در خانه - نشان داده ایم و این مفهوم برای همه شناخته است. هنگام گفتن این جمله "پرویز در خانه است" ما، جز بودن او یعنی "وجود" و "هستی" او را نمی خواهیم بگوئیم. همچنین هنگامی که می گوئیم "آدمیزاده هست" مقصود ما اینست: که آدمی در بیرون از تصور ما و تصور دیگران، یعنی در عالم خارج و واقع، وجود دارد و واقعیت دارد. و این معنی برای ما کما ملا" روشن است و نیاز به مقدمه چینی و استدلال ندارد.

مفهومه من اعرف الاشیاء

وکنهه فی غایت الخفاء

"سبزواری"

وجود ذهنی (مفهوم) حصص وجودی بدیهی ترین بدیهیات است و ذهن در تصور آن نیاز به هیچ واسطه‌یی ندارد. برعکس، شناخت مصداق یا وجود عینی "وجود" برای ذهن در غایت خفاست.

بعقیده ملاصدرا آگاهی راستین و نیل به حقایق امروشناسائی جهان و جهان آفرین از راه کشف و شهود و نور اشراق و افاضه الهی فراهم است و لا غیر.

سأله‌ا دل طلب جام‌جا می‌کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است

طلب از گمشدگان لب دریا میکرد

مشکل خویش برپیرمغان بردم دوش
 کا وبتاء ییـدنظر حل معما میکرد
 دیدمش خرم و خندان قدح با ده بدست
 و ندر آن آینه صدگونه تماشا میکرد
 گفتم این جا مچها ن بین بتو کی دا د حکیم
 گفت آن روز که این گنبد مینا میکرد
 بیدلی در همه احوال خدا با او بود
 اونی دیدش و از دور خدایا میکرد
 گفت آن یار کز و گشت سردار بلند
 جرمش آن بود که اسرار هویدا میکرد
 فیض روح القدس اربا ز مدد فرماید
 دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد
 گفتمش سلسله زلف بتان دانی چیست
 گفت "حافظ" گله‌یی از دلشیدامیکرد

شمول وجود آن چنان است که همه چیز را فرا می‌رسد بدلیل این
 که هر چه را به نظر آوریم، تصور وجود بر آن سبقت دارد. مثلاً "هنگامی که
 کتاب مشاعر ملاصدرا را به نظر می‌آوریم، نخست بودن آن کتاب در
 خارج به ذهن می‌آید و سپس صفات و خصوصیاتش. پس وجود از جهت
 احاطه و شمول اعم‌اشیاء است.

هویت وجود

وهویت‌ها خصوصیات تعینا". هرگاه ماهیت همراه تشخیص
 ملحوظ شود، بدان "هویت" گویند. وجودات جزئی و حصص وجودی، دارای
 تشخیص و هویت و خصوصیتی دارند یعنی در مرتبه‌یی خاص از وجود
 قرار دارند و چون این حصص، وجود خود را از وجود مطلق بسیط گرفته‌اند

ناگزیر حقیقت وجود هم‌با ید متشخص با شد و گرنه ؛
 ذات نایافته از هستی، بخش
 کی تواند که شود هستی بخش ؟
 خشک چاهی که بود ز آب تهی
 زونیا ید صفت آب دهی

"نظامی"

حکما گویند "الشیئی ما لم یتشخص لم یوجد". حصص وجودی بهره‌ی
 از وجود دارند اما "حقیقت وجود" دیگر از غیر بهره‌ور نیست بل که به
 خودی خود موجود و مجعول بالذات است.

تشخص "وجود" مطلق، عین ذات آن است زیرا هر چه غیر وجود است
 متشخص است به وجود، پس وجود به خود متشخص است و این خصوصیت وجودی
 و هویت او، اخص خواص است. ظهور وجود چندان است که به چیزی دیگر
 نیازمند نیست "یا من دل علی ذات بذاته" و "لغیرک من الظهور؟"
 پس وجود از تعریف بی‌نیاز است زیرا که بدیهی التصور است و مفهوم
 آن نزد همه شناخته است.

تعریف وجود ممکن نیست

و اما آن‌ها ممکن تعریفه. با ید دانست که اساساً "تعریف وجود،
 بدانسان که حقیقت و کنه آن مکشوف شود، امکان‌پذیر نیست.

نه ادراک در کنه ذاتش رسد

نه فکر ت به غور صفاتش رسد
 همان‌طور که گفتیم تعریف دو گونه است لفظی و حقیقی. وجود، را
 تنها به تعریف لفظی می‌توان تعریف کرد. از وجود، تعریف‌های لفظی
 بسیار در دست است - از قبیل آن که در تعریف وجود گفته‌اند:
 الثابت العین، آنچه می‌توان از آن خبر داد، آنچه فاعل و منفعل

باشد، آنچه به فعل و منفعل تقسیم می شود، آنچه به حادث و قدیم تقسیم می شود و غیر این تعاریف. لیکن از حقیقت وجود نمی توان تعریفی بدست داد. حکیم سبزواری گفته است:

معرف الوجود شرح الاسم

ولیس با لحد ولا بال رسم

تعریف حقیقی یا به حد (جنس و فصل) است (۱) یا به رسم (جنس و خاصه).

"جنس" کلی است که بر کثرت مختلف الحقایق در جواب "ما هو" گفته می شود چنانکه مثلاً "حیوان" جنس است برای انسان و دیگر حیوانات. بدین معنی که جنس شیئی، اعم از شیئی است.

وجود را جنس و فصلی نیست. چون از یک سوی چیزی عام تر و گسترده تر از وجود نیست تا جنس آن قرار گیرد و از سوی دیگر در جای خود ثابت است که "ما لا جنس له لا فصل له" و ترکیب شیئی از دو چیز برابر (یعنی از دو فصل متساوی) محال است.

پس ثابت است که تعریف وجود به "حد" Genus Proximum

ممکن نیست. چون وجود را نه جنس است و نه فصل. همچنین تعریف وجود به رسم نیز ممکن نیست زیرا تعریف به رسم هم نیا ز به جنس دارد و گفتیم برای وجود جنسی نیست. با ضافه ای این که در تعریف به رسم آنچه با تعریف را به دوش می کشد باید از آنچه تعریف می شود روشن تر و آشنا تر باشد و چیزی پیدا تر و روشن تر از وجود نیست که بتواند وجود را تعریف کند، بل که به عکس، این وجود است که معرف همه چیز است زیرا اشیاء یا جوهرند یا عرض. و در تعریف جوهر Substance گوئیم "موجود لافی موضوع" و در تعریف عرض Accident گوئیم "موجود فی الموضوع". چون هم جوهر و هم

۱ - فرنگان جنس را Genus خوانند و فصل را Specific Difference

عرض هر دو به وجود تعریف شده اند پس اگر وجود به چیزی (چه جوهر و چه عرض) تعریف شود دور، لازم می آید و دور بر حسب قوا عدی که فلاسفه در جای خود ثابت کرده اند باطل است.

تعریف به مساوی

میرزا احمد اردکانی در شرح این قاعده که در تعریف به رسم، باید معرف از معرف اجلی و اظهر باشد و تعریف به مساوی جایز نیست در حاشیه مشاعر گوید: شاید مقصود ما تن این باشد که تعریف وجود به "صورت مساوی" هم ممکن نیست زیرا مفهوم وجود که عام مفاهیم است، صورت مساوی هم ندارد.

دیگر از دلایل روشن بر ممکن نبودن تعریف وجود این است که آنچه وجود بدان تعریف می شود و معرف واقع می گردد ناگزیر خود باید وجود داشته باشد پس معرف و معرف یکی نیست و تعریف شیئی به نفس روا نبود.

ممتنع بودن ادراک ذات حق

اما مزین العابدین چهارمین پیشوای شیعه اما میه که از سوی پدر با پیامبر اسلام و از جانب مادر با شاهنشاهی ساسانی نسبت دارد،

شاه زنان بنیست یزدجرد	و امه ذات العلی والمجد
دوست و دلیس یخاف کسری	و هوا بن شهریار ابن کسری
(شیخ حرعالملی)	

در صحیفه کامله سجاده در مقام نیاش گوید: الحمد لله

علی ما عرفنا من نفسه . یعنی سپاس خدای را که چیزی از خویشتن
بما شناساند . اما م (ع) عرفنا نفسه نفرمود چه شناسائی کنسه ذات
حق از ممتنعات است بل که فرمود من نفسه .

خلاق المعانی کمال الدین اسماعیل اصفهانی (مقتول در ۶۳۵
هجری) در توحید گوید :

ای جلال تو بیا نهها را زبان انداخته
عزت ذات یقین را در گمان انداخته
عقل را ادراک صنعت دیده ها بردوخته
نطق را وصف توقفلی بردها ن انداخته
هر چه آنرا بر نهها ده دست حس و وهم و عقل
کبریا یت سنگ بطلان اندر آن انداخته
یک کرشمه کرد فضل با بنی آدم و زان
غلغلی در جان مشتی خاکیان انداخته
با حجاب کبریا دل های مشتاقان تو
هر زمان شوری و سوزی در جهان انداخته
با کمال بی نیازی جذبه های لطف تو
دم بدم در خلق جا نهها ریسمان انداخته
قدرت در آفرینش بهر فهم ناقصان
در جهان آوازه پی از کن فکان انداخته
چیست دنیای دنی؟ مشتی از این خاشاک و خس
موج دریای عطایت بر کران انداخته
در مصاف کنه ادراک تو حکماندا ز عقل
در هزیمت ، تیر بشکسته ، کمان انداخته
گرچه بسیارست نامت ، بی نشانی ، زان خرد
نام تو در جان گرفته است و نشان انداخته

آه سرد عا شقا نت هر سحر چون صبح — دم
 شعله های آتش اندر آسمان انداخته
 بر در امت فلکها حلقه کرده بنده وار
 و اختران هم خویشتن را در میان انداخته
 در دبیرستان علم لایزال عقل پی —
 همچو طفلان از بغل لوح بیان انداخته
 در ضیافت خانه فیض نواله ، منع نیست ؛
 در گشاده ست و ملادرداده ، خوان انداخته
 سالکان راه توتوشه زنا کامی کنند
 و رچه با شد کام عالم پیششان انداخته
 جان بتو چون آورم ای در ره سودای تو
 صدهزاران جان و دلها را یگان انداخته ؟
 دردمندان غمت را در بیا بیان بلا
 مرغ شوق مغز خورده ، استخوان انداخته
 از پی آرایش جان دست ارباب القلوب
 جامه درد ترا بر قد جان انداخته
 هر که گویا گشته در وصف تو دست عزت
 همچو شمعش آتشی اندر زبان انداخته
 صورت آدم بلطف وضع خود بینگاشته
 پس بقهرا هبطوا در خاکدان انداخته
 دست لطف برگرفت از خاک آدم را که بود
 در میان مکه و طایف چنان انداخته
 آرزوی قرب تو هر ساعت از روی طمع
 یک جهان آواره را از خان و مان انداخته
 هر کجا کرده ز ذکر خاکپایان حلقه یی
 جبرئیل از سدره خود را در میان انداخته

درد و عالم جای او در کنج خذلان آمده
 هر کرا قهر تو دور از آستان انداخته
 با ز هشتمین پیشوای شیعیان حضرت رضا (ع) منقول است که
 ممتنع عن الاوهام ان تکتنهه وعن الاثهام ان تستغرقه وعن
 الالذهان ان تمثله (۱)

با هیچکس نشانی زان دلستان ندیدم
 یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد
 "حافظ"

وجودذهنی

در مراتب چهارگانه وجودیه وجودعینی و ذهنی اشاره کردیم
 اکنون در توضیح وجودذهنی و عینی می گوئیم که وجودذهنی یعنی
 Subjective و وجودعینی یعنی Objective
 هر چیز حقیقتی دارد که تابع فرض و اعتبار ما نیست بل که تحقق
 و تاءصل و واقعیت دارد. این را وجودعینی یا تاءصلی و تحقق
 اصطلاح کرده اند. از این وجودعینی، ذهن یک مفهوم انتزاعی تجرید
 می کند که آن را وجودذهنی یا ظلی گویند.

للشیء غیر الی کون فی الایان
 کون بنفسه لدی الالذهان
 این قاعده در همه چیز - جز وجود مطلق - جاری و ساری است؛ گفتیم
 جز وجود مطلق، چرا که حقیقت وجود همان تاءصل و تحقق و خارجیت
 است و جز واقعیت چیزی نیست. پس، وجودذهنی نتواند داشت
 زیرا او عین خارجیت و نفس تحقق و تاءصل است. آنچه وجودذهنی
 است، چیزی است جز وجودعینی و خارجیت. پس آنچه به تصور آید،

نمی تواند "وجود مطلق" - که نفس خارجی و عین واقعیت است - باشد . اما آنچه جز "وجود مطلق" است ، گاهی در خارج ، از وجود عینی بهره ور می شود و گاهی در ذهن ، به وجود ذهنی موجود می گردد . و در هر دو حالت ، ذات و ماهیت آن محفوظ است . چرا که بنا بر اعتقاد صدرالمتاء لهین ، ماهیات اعتباری اند و غیر اصیل . بنا بر این هم در خارج و هم در ذهن به قوت اعتبار و وجود فرضی خود ، محفوظ و باقی خواهند بود . اما حقیقت وجود چیزی حصول و تاءمل ، چیزی دیگر نیست . پس متبذل نمی شود تا وجود ذهنی بیابد .

آخوند ملا سما عیل واحد العین در حواشی خود بر مشاعر گفته است که وجود و رای ماهیت است و بخلاف ماهیت در ذهن نمی گنجد در حالی که اگر وجود نیز در محدوده ی ذهن بگنجد ، لازم می آید که از سنخ ماهیات باشد .

باری ، تصور وجود ، ممتنع است . چون کلیت و جزئیت ، و عموم و خصوص ، همه از عوارض مفهوم ذهنی اند ، هیچ یک از این عوارض برای حقیقت وجود ، دست نمی دهد .

"کلی" Generality آن است که فرض صدقش بر کثیرین ، ممتنع نباشد مانند "انسان" ، که بر حسن و السیت و مریم و حسین .. صدق می کند . "جزئی" آنست که فرض صدق آن بر کثیرین ممتنع باشد . عموم عبارت است از شمول و استغراق نسبت به افراد ، بروجهی که هر یک از آنها متعلق حکم باشند . و "خصوص" در مقابل عموم است و اینها همه از عوارض صورت ذهنی اند . اما چون وجود جز تاءمل خارجی نیست این صور ذهنی را فاقد است .

بساطت وجود

حقیقت وجود ، در ذات خود ، امری است بسیط ، از این رو که هیچ -

گونه ترکیبی در آن راه ندارد. نه ترکیب حقیقی و نه اعتباری و نه خارجی و نه ذهنی. این انبساط خاص که آن را رحمت گسترده‌ی خداوندی خوانده‌اند، به ذات خود مراتبی مقدم و موءخر دارد، ولی به هر حال چهره‌ی تابناکش از پیرایه‌ی ترکیب و تاءلیف پاک است. اگرچه این ترکیب صرفاً "ذهنی" باشد. ذهن آدمی برای شناخت اشیاء بیرونی، حقیقت و ماهیت آنها را با مقیاس خاص خویش تحلیل و تجزیه می‌کند. ازین رهگذر، ذهن بشر، وجود آدمی را که کلاً در خارج یک واحد مستقل است، به دو بخش، تحلیل می‌کند "حیوان" و "ناطق". این ترکیب البته واقعی نیست و منحصر "محصول ذهن متفکر آدمی" است. معذراتی این نوع ترکیب غیر واقعی را هم به آستانه‌ی شامخ وجود راهی نیست.

حقیقت وجود، واحد و بسیط است، و برای تحلل خود هیچ نیازی به ضمیمه و قید ندارد. چه آن قید فصلی با شذیای عرضی (صنفی یا شخصی).

اینکه وجود را عارض بر موجودات می‌گویند، مقصود حقیقت وجود نیست. بل که مفهوم اعتباری آن یعنی "موجودیت" است. که به اصطلاح از معقولات ثانیه است یعنی کلیاتی که از امور ذهنی انتزاع شده‌اند و منشاء آنها همان ذهن است، مانند شیئیت و ممکنیت در برابر معقولات اولی که از اعیان خارجی انتزاع شده‌اند آن نوع انتزاعیات مصدری حاکی از امور عینی‌اند. پس عارض شدن وجود بر موجودات از معقولات ثانیه است. و البته ذهن از امور اعتباری هم، چنین مفاهمی انتزاع می‌کند. مانند: مفهوم مالکیت که از رابطۀ اعتباری اعتباری مالک و ملک گرفته می‌شود. سخن ما در باب هستی در این مفاهم ذهنی نیست بل که سخن در عینیاتی است که این مفاهم، از آنها انتزاع شده‌اند - یعنی محکی عنه آنها. بنا بر این آنچه حکماً گفته‌اند که وجود زائد و عارض بر ماهیت است. آن صرفاً "جنبه‌ی ذهنی" دارد:

ان الوجود عارض المهيـه

تصوراً " واتحاداً هويـه

اصالت وجود

مغايرت وجود و ماهیت ، و دریافت این معنی که هر ممکن به اصطلاح زوج ترکیبی است ، و کلیه پدیده های عالم ، از مادی و مجرد ، از ماهیت و وجود ترکیب یافته اند ، ما را برمی انگیزد که در اصالت و تحقق اجزاء این ترکیب تعقل کنیم که آیا از میان هی ماهیت و وجود کدما یک اصالت و تحقق و واقعیت دارد و کدما یک اعتباری است ؟

حکیمان بزرگ گروهی به اصالت وجود و گروهی به اصالت ماهیت معتقدند اما بین فلاسفه و حکمای بزرگ کسی به دو اصل قائل نشده است جز شنویه که به دو اصل خیر و شر باور داشته اند و اعتقادشان به ثنویت Dualism برخلاف ضرورت عقل و وجدان است و حکماء الهی و مخصوصاً "متکلمین آنرا بطور استدلالی محکوم کرده اند .

معتقدان به اصالت وجود گفته اند وجود بر ماهیت عارض شده است . این عارض و معروض بودن دست پرورده ی ذهن است . این عقل آدمی است که نزد خود هر موجودی را عبارت از چیزی می داند که هستی بر او از ناحیه علت افزوده است و گرنه در خارج موجودات بر حسب هویت ، اتحاد و عینیت دارند یعنی اصالت و تحقق ، خاص وجود است اما در منظر عقل ، چنان وانمود می شود که اشیاء معروض وجود واقع شده اند . لیکن فیلسوفان را ز آشنا و عارفان صاحب دلی معتقدند که در خارج نخست ، وجود محقق می شود و آنگاه ماهیات . یعنی حد وجود عارض بر وجود می شود . و به هر حال در نسبت وجود با اشیاء وجود برای ممکنات ، عاریه است . زیرا اگر حقیقت وجود ، عین ماهیت یا جزء ماهیت باشد لازم می آید که ماهیتها همه واجب الوجود باشند . "گفتا غلطی زمان نشان یافت "

اصالت وجود و پنداری بودن ماهیت که مکتب ملاصدراست از مباحث مهم فلسفه شیعی است و فلاسفه اسلامی کوشیده اند بر مبنای این اصل بسیاری از مسائل مربوط به خداشناسی و مبدا و معاد را توجیه و تفسیر کنند و این از اهمیت اصول فلسفه ملاصدراست.

حکیمان گویند که مفهوم وجود، از حقیقت و حاق ذات وجود انتزاع می شود و انتزاع مفهوم وجود، به ملاحظه و اعتبار چیز دیگر جز وجود نیست. و از سوی دیگر گفته اند آنچه از ذات شیئی گرفته شود، با قطع نظرا از غیر، ذاتی آن شیئی است و نتیجه ی این گفتار آن است که چون مفهوم وجود از خود وجود انتزاع می گردد و مقام ممکنات در برابر وجودی اقتضائی است (که اگر علتی به هم رسد، موجود شوند و گرنه معدوم بمانند) این اشکال را به دنبال خود می آورده که بدینگونه مفهوم وجود با ذاتی حصص وجودی باشد و چون ذاتی، تغییر و تبدیل ناپذیر نیست در نتیجه، وجود، ذاتی ممکن خواهد بود.

برای پاسخگویی به این اشکال نخست باید دانست ذاتی چیست و مقصود ملاصدرا از ذاتی در اینجا کدام است. عرض در مقابل جوهـر است و عرضی در برابر ذاتی. هرگاه عارضی از ذات شیئی انتزاع شود به آن، ذاتی می گویند و این بجز ذاتیاتی است که در باب ایسا غوجی مطرح است.

ذاتی به مفهومی که در باب ایسا غوجی مطرح است عبارت از کلیات خمس می باشد و سه مشخص دارد. هرچه این سه مشخص را داشت ذاتی است و آنچه فاقد این سه مشخص بود عرضی است. سه مشخص مذکور در ذاتیات عبارت اند از:

۱- ذاتی بین الثبوت است یعنی ثبوتش نیازی به اثبات ندارد. مثلاً "این معنی که مثلث سه زاویه دارد محتاج اثبات نیست.

۲- ذاتی قابل تعلیل نیست. سه زاویه داشتن مثلث، علت نمی -

خواهد.

۳ - ذاتی لایتغیر و لایتبدل است. اگر مثلث از سه زاویه داشته‌شن به دو زاویه داشتن منقلب شود، ذاتیت خود را از دست می‌دهد و دیگر مثلث نیست.

اما اینکه ملاصدرا می‌گوید مفهوم وجود، ذاتی وجود است منظور او ذاتی در اینجا، ذاتی باب، یسا غوجی نیست بل که منظورش آن مفهوم هستی است که به اعتبار وجود از موجودات انتزاع می‌گردد اما این اعتقاد مواجه با این اشکال می‌شود که بنا بر این وجود برای همه‌ی ممکنات، باید واجب و ذاتی باشد. به این ایراد چنین پاسخ گفته‌اند که قاعده‌ی که بعنوان مناط فرق بین عرضی و ذاتی نقل شد برای اشیائی است که ماهیت داشته‌باشند و ذاتی برای آنها تصور شوند نه برای حقیقت بسیط "وجود" که ماهیت ندارد و به نفس خود موجود است و شائبه‌ی ترکیب در آن به هیچ روی نمی‌رود حتی به اعتبار. زیرا که صرف الحقیقه متکررنمی‌شود نه در خارج نه در ذهن.

قوی‌تر دلیل بر اینکه وجود، بسیط است و تاء لیف و ترکیبی در آن راه ندارد، این است که اگر جزاین می‌بود یعنی وجود از چیزی ترکیب یافته‌باشد، آن جزء ازدو وجه بیرون نیست یا محض حقیقت وجود است یا غیر وجود. در صورتی که حقیقت وجود باشد لازم می‌آید، پیش از ترکیب وجود در آنها حاصل شده‌باشد. و در وجه دوم که آن دو جزء یا یکی از آنها غیر وجود باشند، لازم می‌آید غیر وجود پیش از وجود، موجود شده‌باشد تا بتواند جزء ترکیب واقع شود و این، به حکم فطرت، محال است. زیرا مستلزم دور می‌شود. حال که هر دو وجه ترکیب وجود، محال نمود. پس اینکه ذات وجود از اجزاء تاء لیف یافته‌باشد یا به اشیاء متحده الحقیقه تحلیل یا بد، اعتقاد باطلی است که هیچ خردمندی را قبول نمی‌افتد.

اما این صرافت و بساطت محض، خاص "وجود مطلق" است و گرنه هر وجودی (سوی حقیقت وجود واجب) نقص و قصوری دارد و لذا بسیط نیست بل که "هر ممکن زوج ترکیبی است". یعنی هر ممکنی، ترکیبی است از وجود و ماهیت و این ماهیت کلی است و امکانی.

آنچه از وجود ذهنی برخوردار باشد و شناسائی جنس و فصل و حد و رسم اشیاء بدان راجع است همین ماهیات اند. ماهیت به وسیله‌ی اضافه‌ی اشرافی و اضافه‌ی نور حقیقی، رنگ وجود می‌گیرند و اینجاست که هستی‌های خاص امکانی بعد از اتحاد با ماهیتها، احکام ماهیات را، از قبیل نقص و کثرت، به خود می‌گیرند که به اصطلاح، حکمی از "متحدین" به دیگری سرایت می‌کند.

حصص وجودی که از اضافه‌ی وجود به ماهیات هستی می‌گیرند، در ذهن می‌گنجد بدینگونه که ماهیات به ذات وجود ذهنی یا فته به صفات مفهومات کلی (جنس، فصل، ذاتی، عرضی، حد، رسم و جزاینها) متصف می‌شوند و وجودات به تبع آنها اسیر رنگ کثرت می‌شوند. پس هستی‌ها هم با عرض به صفت مفهومات کلی متصف می‌شوند مگر وجود مطلق بسیط که واجب الوجود است و به هیچ روی نقصی به ساحت کمالش راه ندارد زیرا بسیط است و پرتو جلالتش از تاریکی امکان بدور. چنانکه با عرض هم به مفهومات کلی متصف نمی‌شود.

عناشکار کس نشود اما با زگیری

کانه همیشه با دبه دست است دام را (۱)

وجود جوهر	Substance	نیست زیرا جوهر از سنخ ماهیت است.
عرض	Accident	هم نیست زیرا عرض ماهیتی است که

۱ - با دپیمائی و با دبه دست بودن کنایه از بی نتیجه‌ویی حاصل بودن است.

قائم به موضوع باشد پس جوهریت و عرضیت وجود به تبعیت ماهیات جوهری و عرضی است وجود از ضدوند و مماثل بیگانه است که این همه از اوصاف ماهیت است و به هر حال وجود حقیقی چه واجب است و چه ممکن ، مطلقاً "ترکیب نمی پذیرد و تفاوتی که در مراتب وجود هست ، اختلاف تشکیکی است (یعنی حسب مراتب شدت وضعف و کمال و نقص) و گرنه حقیقت وجود واحد است و کثرت و اختلاف در او را ندارد .

اختلاف در جلوه های وجود تنها از دو طریق ممکن است یکی به واسطه ماهیت ها که وجود بر حسب آنها متکثر می شود و دیگری به واسطه تشکیک در اصل حقیقت وجود ، مانند شدت وضعف ، کمال و نقص ، تقدم و تاءخر .

بکثرت الموضوع قد تکثر

و کونه مشککا قد ظهرا

و صد البته که این اختلاف تشکیکی ، هیچگونه منافاتی با بساطت تام وجود ندارد .

Simplicity

وحدت وجود

ملاصدرا به وحدت وجود معتقد است . اما معنی وحدت وجود در این

مقام ، واحد بودن هستی مطلق یعنی Unity of Being

است نه وحدت وجود معروف متصوفه یعنی Pantheism که ظاهراً " از فلسفه بودایا نوافلاطونیان وارد تصوف ایرانی شده است .

موجود ممکن است واحد باشد یا کثیر . موجود واحد آن است که از آن لحاظ که واحد است قابل انقسام نباشد . واحد یا در جنس است یا در نوع و یا در عرض عام . و وقتی که واحد در جنس و نوع و عرض قابل انقسام نباشد آن را واحد بمعنی واحد غیر منقسم می نامند . واحد

در جنس چون انسان واسب که متحد در حیوانیت (جنس) هستند و واحد در نوع چون محمد و علی که متحد در انسانیت اند و واحد به عرض عام چون سیاه‌هی غراب. ممکن است واحد در موضوع باشد یعنی آنکه واحد در موضوع قابل انقساب نباشد چون کاتب و صاحب که در انسان متحدند.

ابوعلی سینا به واحد عددی و واحد بکلیت نیز قائل است هر آنچه قابل انقساب بعد نباشد یعنی منقسم به اعدادی که دارای معانی آن واحد باشند نشود و بعبارت دیگر بالفعل برای آن عددی بنظر نرسد و احد بعد است و آنچه منقسم به حد نباشد یعنی که حد آن برای غیر او موجود نگردد و در کمال حقیقت ذات او نظیری نباشد آن واحد به کلیت است از این باب، خورشید را واحد دانسته‌اند.

اما اینکه در حکمت متعالیه فلسفه ملاصدرا، وجود را واحد گویند به این معنی است که اصل حقیقت وجود، واحد است. حقیقت واحد، یعنی "وحدت شخصی" و مراد از "وحدت شخصی" آن است که با قطع نظرا از خصوصیت مراتب وجود و وجود را با حقایق متعدد مختلف موجود منافاتی نیست.

پس وجود، واحد است و هر چه جز آن هست شأنی از شؤن او و طوری از اطوار او است. اما خود بطونی دارد و ظهوری. مقام ظهورش خلق است و مقام بطونش حق.

هر نقش که بر صفحه گیتی پیدا است

آن صورت آن کس است که او را آراست

و احد بودن وجود با تجلی او در متکثرات و اتحادش با این همه اشیاء بی شمار منافات ندارد. چرا که وحدت یعنی Unity وجود، وحدت عددی Singleness نیست بلکه وحدت حقه حقیقیه است چنان که مرحوم حاج شیخ محمد حسن کمپانی در تحفه الحکیم

گفته است :

فهو لقدس ذاته وعزته

صرف وجود ده دلیل و ح——دته

پس وجود حق با کلیت و شمول خویش بر همه موجودات سایه می افکند.
بل که با بساطت و حقیقت خویش واجدهمۀ وجودات است که گفته اند
بسيط الحقیقه کل الاشیاء چنان که در بخش حکمت الهی بمعنــی
اخص خواهم گفت .

گرچه گفتن این سخن شاید توضیح واضح باشد اما بیان آن در این
مقام بی مناسبت نیست که "کلی" را دو اصطلاح است : یکی به آن مفهوم
که فرض صدقش بر کثیرین، ممتنع نباشد و دیگری به معنی سعه و
احاطه و شمول . اگر از جنبه ی مفهوم ذهنی، وجود را در نظر بگیریم
مانند سایر کلیات شامل بر کثیرین است و بر تمام پدیده های عالم
ایجاد، صدق می کند اما اگر به حقیقت و خارجیت آن نظر افکنیم،
اگرچه بدین لحاظ، حکمش مانند طبایع کلی نیست چندان وسیع
و محیط گسترده و فراگیر است که به همه ی عوالم غیب و شهود، عالمی
و ذاتی و متوسط، جوهر و عرض، مادی و مجرد شامل می شود. این
است که در قرآن مجید وارد شده است :

"الم ترالی ربک کیف مدالظل" (۱) و بقول اهل تاء و یل این آیه
کنایه از همین سایه ی رحمت خداوندی است و سخن حضرت علی نیز
اقتباس از همین معنی است آنجا که در دعای کمیل گوید "و برحمتک
التي وسعت کل شیئی". بقول نظامی گنجوی :

زیر نشین علم کائنات

ما به توقائـم چو توقائـم به ذات

یعنی خدا قیوم و قائم است و Self - subsisting (خدا ، خودآست) . این است که ملاعبدا الرحمن جا می (۲) از فاضلترین شاعران ایران گوید :

بالذات واحدی تووا عدا دکون را
نبود جزا ختلاف ظهورتو مستند
رخسار وحدت تو جمال دگر گرفت
در دیده‌ی شهود ز خال و خط عدد
از کثرت ز بدن نشو و دبحر مختفی
بحر حقیقتی تو و عالم همه زبند
بر آفتاب سایه نیفتاد اگر چه شد
ممدود بر سر الفش سایه بان ممد
نتوان صفات تو ز طلسم جهان شناخت
کا حکام آن نجوم نگنجد درین رصد
کس چون شناسدت ؟ که نبینم درین شناخت
اذا راک عقل معتبر و کشف معتمد
هر گونه کا عتقا دکنندت نهیی چنان
ما را درین قضیه جز این نیست معتقد
قرب ترا سبب نبود جز فنا و فقر
طوبی لمن تهیاء للقرب واستعد

۲ - ملاعبدا الرحمن جا می به سال ۸۱۷ هجری در تربت جام به خراسان متولد شد و به سن هشتاد و یک سالگی در ۸۹۸ به هرات از جهان گذران درگذشت در تاریخ مرگ او گفته اند :

کلیک قضا نوشت روان بر در بهشت
تا ریخه و من دخله کان آمنا

عمری کلیم خلعت فقرا ز درت وجست
تا سربلند شد به کلاهی از آن نمــــد
دردل فروغ مهر تو کال نور فی البصر
در جان هوای عشق تو کال روح فی الجسد
انوار عزت تو منزه ز کیف و کم
الوان نعمت تو میرا ز حصر و حــــد (۱)

"جامی"

۱ - این اشعار از قصیده‌ی مفصلی از یک جنگ خطی نسبتاً "قدیمی
(متعلق به کتابخانه‌ی نیا می‌شادروان میرسیدحسن امین الشریعه)
انتخاب و ضبط شد.

مشعر دوم

چگونگی شمول و احاطه‌ی وجود بر اشیاء

شمول حقیقت وجود بر اشیاء مانند شمول کلی بر جزئی نیست، زیرا کلی طبیعی در ذهن نقش می‌بندد، حال آنکه حقیقت وجود، وجود ذهنی ندارد. با این همه یک نوع مفهومی از وجود به ذهن می‌آید که به این اعتبار وجود، بدیهی‌ترین بدیهیات است ولی آن وجود ذهنی مربوط به حصص وجودی است نه وجود مطلق.

آخوند ملا سماعیل واحد العین اصفهانی در حواشی خود گفته است که وجود کلی طبیعی به طفیل افراد ادا و ست در خارج. اگر شمول وجود بر اشیاء مانند شمول کلی بر جزئیات یعنی مشترک بین کثیرین باشد، لازم می‌آید که تحقق وجود به تبع تحقق ماهیات باشد حال اینکه چنین نیست.

شمول وجود بر اشیاء مانند شمول کل بر اجزاء هم نیست زیرا کل از اجزاء تشکیل یافته است و هر یک از اجزاء که نباشد "کل" وجود نخواهد داشت چنانکه مثلاً "آب از اکسیژن و هیدروژن ترکیب یافته است هر کدام از این دو جزء که نباشد از آب اثری نخواهد بود. بنابراین شمول وجود بر اشیاء نمی‌تواند مثل شمول کل بر اجزاء باشد زیرا جزء و کل باید موجود به وجود باشد و به بیان دیگر نبودن حصص وجودی مایه‌ی نبودن وجود نمی‌شود که وجود بسیط است و از ترکیب و تاءلیف در او نشانی نیست.

شمول و احاطه‌ی وجود بر اشیاء نحوه‌ی خاص از شمول است که دریافت و شناخت آن جز برای عارفان را زور و اسخان در علم میسر نیست " فاذن لا یحیطون به علما ". من نویسنده راست : هست آینه دل ما ، مرآت غیب نما ،

بینیم روی خدا ، در دل چومی نگریم

جمعی از حکماء احاطه و سعه وجود را به نفس (۱) رحمانی تعبیر کرده گفته اند نسبت ما هیت و ممکنات به وجود (نفس رحمانی) ما نند نسبت کلمات و حروف است به نفس انسانی. هما نظوری که با زدم آدمی متعین به صور حروف نیست و از قید لفظ آزاد است و تنها در صورتی که از مخارج حروف ادا شود ، به صورت کلمات متعین می شود . وجود نیز در مقام ذات هیچ قید و تعینی ندارد و تنها در موردی که از مراتب والای خود تنزل کرده به ممکنات برسد به تعینات اشیاء متعین می شود . با این تشبیه لطیف اعتراف کرده اند که همچنانکه حروف نفس انسانی اند اشیاء هم چیزی جز نفس خدا وندی نیستند . به قول خواجه حافظ شیرازی :

بعد از اینم نبودشائیه در جوهر فرد

که دهان تو بر این نکته خوش استدلالی است
و شاید نفس به سکون فاء خوانده شود که نفس اینجا به معنی ذات به کار رفته باشد یعنی چون ذات موجودات مظهر خدا و نند بدان نفس رحمانی گفته باشند .

گروهی دیگر از وجود به رحمت و اسعه تعبیر کرده اند که حضرت امیر دردعای کمیل گوید : و برحمتک الّتی وسعت کل شیئی "خداوند وسع داد ترا به رحمت گسترده ات که همه‌ی اشیاء را فرا گرفته است می خوانم " وجود خیر و رحمت است و این رحمت به همه‌ی موجودات رسیده است .

وجود را به "حق مخلوق به" نیز تعبیر کرده اند. در اینجا مقصود از حق، ثبوت است. وجود به خودی خود ثابت است پس آن را بدین اعتبار حق گفته اند که ما هیات همه بدو موجودند. و هم تعبیر کرده اند که انبساط نور وجود بر هیا کل ممکنات و قوا بل ما هیات. لموء لفه:

سرشار بس از گردش پیما نهی خویشم
بی خویش سرانداخته برشا نهی خویشم
از باده مپندار سیه مست و خرابم
من مست سراندا ز زپیما نهی خویشم
گرمویه کنم زار، غم خویشتم نیست
من را وی برتر من فرزانهی خویشم
این من نه منم، بل که توئی، نی که شما ئید
از شهر شما یم من و در خانهی خویشم
من با تو بیگانه، یگانه شدم ای دوست
عمری است که دیگر من بیگانهی خویشم
مدجلوهی شادی نفریبد دگرم دل
تا بیکه شناس غم دردانهی خویشم
جمعیت من گریه پریشانی جمعی است
دلشاد را حوال پریشانهی خویشم
شعری و شعوری است مرا، وه چه فسونی
کافسانه ام و محدود را فسانهی خویشم
از طبع "امین" قول و غزل چشم مدارید

من قصه گزار دل دیوانه‌ی خویشم
باری، وجود اگر چه متشخص به ذات و مشخص موجودات است با آنهمه
پاکی و والایی و اهورائی هنگامی که به اتحاد با ما هیات بیالایی
چون ما هیات مختلف و متفا و تنیدیس وجود هم بر حسب اختلاف ما هیته‌ها
مختلف می شود و این اختلاف، خلاف بساطت و انبساط وجود است. بحث در
اینکه چگونه وجود بر ما هیته‌ها صدق می کند و بر حسب اختلاف آنها مختلفه

الحقایق می شود بحث اشتراک وجود است .

اشتراک وجود؟

موجودات گوناگون در مراتب خود، هرکدام به زیور وجود آراسته اند و همه‌ی آنها را موجود می خوانند، آیا وجود در این موجودات مختلف تنها مشترک لفظی است؟ یا مشترک معنوی؟

(الف) = اشتراک معنوی آن است که در اصطلاح ادب به آن اسم جنس می گویند، اسم جنس یا مشترک معنوی بر افراد بطور مسماوی صدق می کند. چنانکه "انسان" اسم جنس است و بر همه‌ی افراد آدمی، یکسان صدق می کند.

(ب) = اشتراک لفظی، آن است که برای دویا چند معنای مختلف و بیگانه از هم، لفظی واحد به کار رود، چنانکه در عربی برای واژه‌ی "عین" تا هفتاد معنی شمرده اند، از آن میان: چشم، چشمه، طلا، خورشید، ترازو، ذات، عین در مقابل آنچه به ذهن درآید . . . در اشتراک لفظی بستگی و پیوند چند چیز تنها به این است که همه به یک نام خوانده می شوند، مانند "شیر" گوسفند و "شیر" درنده. این دو به یکدیگر چه مانند؟

آن یکی شیر است اندر بادیه (۱)

و آن یکی شیر است اندر وادی هـ

آن یکی شیر است کادم میخورد

و آن یکی شیر است کادم می درد

صدرالمتاء لهین نیز چون انبوهی از دیگر محققان از جمله فخر رازی (۵۴۴ - ۶۰۶ هجری) وجود را مشترک معنوی می دانند.

مولی احمد اردکانی در حواشی خود بر مشاعر گفته است که نـ

۱ - بادیه به معنی کاسه .

مصنف کتاب یعنی ملاصدرا شمول وجود اشتراک معنوی است به حسب فرد پس به عقیده‌ی او وجود به حسب فرد و مفهوم مشترک معنوی است.

اما بیان مطلب این است که ملاصدرا ماهیات را اعداد می‌داند چه ماهیتها حدودا شیاء و قیود عدمی اند که با العرض و به تبع موجودند. اینکه گوینده "کل ممکن زوج ترکیبی" یعنی هر ممکنی دو جزء دارد یک جزء آن داشتن مرتبه‌ی از وجود است و جزء دیگرش نداشتن دیگر مراتب. پس ماهیت امر عدمی است و ممکن الوجود است و جزئی که تاء صل و تحقق دارد همان وجود یعنی مرتبه‌ی از وجود است. پس وجود اصیل است و ماهیت اعتباری. بنا بر این اگر وجود به قیود عدمی (ماهیت) مقید شود بساطت او به حال خود باقی است. لذا اگر بگوئیم وجود مشترک معنوی است راست گفته‌ایم. چه با آنکه به

اعتبار ماهیت و قیود و حدود عدمی اختلاف می‌یابد اما براستی در بساطت و حقیقت خود در همه‌ی مراتب ثابت و پایدار است.

حاجی ملاهادی اسرار سبزواری در شرح منظومه در این زمینه گفته است که مسئله‌ی اشتراک وجود از مهمترین مسائل حکمی است. چون هرگاه مفهوم وجود برای تمام شیاء مشترک باشد، وجودات، حقایقی متابن نخواهند بود و پس از این سخن، بر اشتراک معنوی چندین دلیل آورده است از جمله:

۱ - وجود تقسیم می‌شود به وجود واجب یعنی ذات قدیم الهی از یکسوی و وجود ممکن یعنی جمیع ما سوی الله از سوی دیگر.

وجود ممکن به نوبه‌ی خود به وجود جوهر و وجود عرض تقسیم می‌شود. پس مقسم آنها همان وجود است و چون مقسم با یدبین اقسام مشترک باشد، پس وجود در همه‌ی انواع و افراد وجود مشترک بوده قدر جا مع آنهاست.

۲ - عدم نمی‌تواند بیش از یک معنی داشته باشد که "لامیز فی

الاعدام "وچون وجودنقیض عدم است ، آن نیزبیش ازیک معنوی
نتواندداشت وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می آید .

درمجموع بر اثبات اشتراک مفهومی بیش ازدهبرهان محکم
آورده اند . ازجمله می گویند : یا اشتراک معنوی در وجود هست یا نه ؟
اگر نباشد یا باین نقیض آن را گرفت یا نه . و چون هم اجتماع نقیضین
و هم ارتفاع نقیضین ، محال است پس در هر صورت ، اشتراک معنوی ،
مسلماست .

هرگاه که واژه ی " موجود " را بر زبان آوریم . این " موجود
هم بر وجود واجب ، اطلاق می شود و هم بر دیگر موجودات .

این اشتراک در مفهوم مصدری وجود ، یعنی "بودن" و "موجودیت"
است که مفهومی است بدیهی التصور . و دایره ی شمولش همگی
موجودات را در بر می گیرد . مفهومی که از حاق اعیان انتزاع
شده است . باهمی مغایرتی که اعیان بیرونی با یکدیگر دارند
(و همین مغایرت مصدق است که موجب فرق اعیان باهمی شود)
از آنها در ذهن مفهومی مشترک هم هست . مفهومی عام ، بدیهی و مصدری
از وجود .

صدق وجود به متخالفات برای آن است که وجود در یک معنی بسیط
میان همه ی موجودات مشترک است ، مثلاً "مفهوم" شیئی "مفهوم واحدی
است که هم بر آب و هم بر آتش صدق می کند یعنی با این که آب و آتش
با یکدیگر مخالف اند اما در مفهومی گسترده تر - که "شیئیت" آنها
باشد - باهم مشترک اند .

انتزاع مفهوم واحد از اشیاء متخالف ، با در نظر گرفتن متخالف
بودن آنها ، محال است . بنا بر این برای این که مفهوم واحدی

از آنها بگیریم باید وجه اشتراکی میانه ی آنها پیدا کنیم . مثلاً
این همه آدمیان با این همه اختلاف که از جهات گوناگون با یکدیگر

دارند یک وجه اشتراکی دارند که همان طبیعت نوعی انسانیت باشد. این مفهوم واحدیه واسطه‌ای اشتراک طبیعت نوعیه انسانی در همه‌ی آدمها موجود است مفهوم واحدگایی به اعتبار جنس است گاهی به نوع گاهی به فرد.

غرض از همه‌ی این توضیحات، این بود که نور وجود در همه‌ی موجودات اعم از کامل و ناقص، متقدم و مؤخر، غنی و محتاج، مساوی و واحد است. پس در عین حال که این موجودات از جهات مختلف با هم متفاوت و متخالف اند یک جهت وحدت و اشتراکی نیز دارند.

اگر به اشتراک معنوی وجود قائل شدیم، باید بپذیریم که حقیقت وجود یکی بیش نیست. یعنی وجود بریکان یکان موجودات در مرتبه‌ی خود صدق می‌کنند و هر موجودی حصه‌ی از او یافته بهره‌ی از او گرفته است. با قبول این سخن مخالفان با ایراد چندین اشکال بزرگ راه را بر اندیشه‌ی ما خواهند بست. از جمله این که در این صورت وجود واجب نیز از نسخ وجود ممکنات خواهد بود یعنی خالق و مخلوق با هم مشابهت می‌یابند. بدین بیان که در قول به اشتراک معنوی

وجود، ممکنات نیز با ایداهما وجودی که واجب دارد بر خوردار باشند پس وجود واجب و وجود ممکن تفاوتی ندارند، به علاوه اعتقاد به اشتراک، با ثبوت مختلف الحقیقه و متباین بودن موجودات،

در عین بسیط بودن وجود، منافی است. بدینگونه استدلال می‌کنند که اشتراک معنوی وجود را در افراد نمی‌توان پذیرفت.

ولی پیدا است هنگامی که ما از یک سوی می‌گوئیم "خدا موجود است" و بعد از سوی دیگر وجود حصص وجودی و اشیاء را تصدیق می‌کنیم، در ذهن ما، این دو موجود هر دو وجود دارند. گرچه مصداق آن دو در خارج

جداست پس این اندازه می توان گفت که وجودا ز لحاظ مفهوم، مشترک معنوی است .

اگر مخالفان اشتراک معنوی وجود، اشتراک مفهومی را نمی پذیرند باید دید آیا می توان به اشتراک لفظی وجود قائل شد؟ بیشتر اشتراک

لفظی را معنی کردیم که پیوندشان محدود به لفظ است . اگر بگوئیم، وجود مشترک لفظی است، یعنی افراد موجودات، به کلی از هم بیگانه اند و تنها درواژه ی "موجود" مشترک اند به اشکالاتی می رسیم که واقعا بی جواب می ماند. زیرا نتیجه ی قول به اشتراک لفظی آن است که هر موجود نقیض دیگری است پس وقتی موجودیت کتاب را در نظر بگیریم، در آن حال، نقیض کتاب که مثلا "وجود واجب با شونده مرتفع تواند بود و نه متحد. زیرا به حکم منطق ارتفاع واجتماع نقیضین محال است و نمی توان گفت که هر دو وجود دارند چون وقتی که قائل به اشتراک لفظی شده ایم و موجودات را نقیض هم گرفته ایم لازمه ی بودن یکی، نبودن آن دیگری است .

پس به این برهان، مسلم است که وجود نمی تواند، اشتراک لفظی و متباینات باشد و همان طور که به تفصیل بیان شد در اشتراک همیه ی وجودات از ممکن و واجب، مادی و مجرد، عالی و سافل، جوهر و عرض در مفهوم وجود جای مناقشه نیست .

اشتراک وجود به همین جا ختم نمی شود بل که گذشته از اشتراک در مفهوم، یک نوع اشتراک بسیار کم رنگ و ساده یی در حقیقت وجود نیز باید وجود داشته باشد. و گرنه با قاعده "منع صدور واحد از کثیر" مواجه خواهیم شد زیرا به حکم خرد، انتزاع مفهوم واحد از متخالفات (در عین متخالف بودن) محال است زیرا جایز بودن چنین انتزاعی لازمه اش این خواهد بود که واحد، عین کثیر باشد و کثیر، عین واحد .

پس استکشاف می شود که موجودات بشوَر مطلق ، حتی واجب و ممکن ، در حقیقت وجود نیز اشتراک فی الجمله یی دارند یعنی وجود حقیقت واحد اما در برگیرنده مراتب متعدد است . البته این اشتراک از حد سنجیست تجا و زنی کند ، مانند سنجی که بین سایه و شاخص هست .

مولانا مکتبی سروده است :

ای برا حدیثت ز آغاز	خلق ازل و ابدهم آواز
ای سایه مثال گاه بینش	در حکم وجودت آفرینش
ای قطره ابرو ذره ریح	در حلقه طاعت به تسبیح
ای طرفه آسمان عالی	در بحر تو چون حباب خالی
ای بحر تو بیش از آن مقعر	کجا بتوان فکند لنگر
سرشته رشته های هستی	در نه کره سپهر بستی
یکدانه ز مزرعت زمین است	کزوی همه خلق خوشه چین است
در مملکت توربع مسکون	گردی است ز گرد باد گردون
نه طاق مقرنس آفریدی	بی مشورت کس آفریدی
یک نکته ز کلکت آسمان است	کاشاء دو کون شرح آن است
با حکم تو نیست حکم کس را	در بحر چه اختیار خس را

آراء مخالف

مرحوم "سید ابوالقاسم ذهبی" (راز) از مشایخ سلسله ذهبیه در پاسخ چند پرسش حکیمانه ی فرزندش "آقا جلال الدین" رساله یی نوشته است و طی آن اعتقاد صدر المتألهین را نسبت به اشتراک معنوی وجود

و اختلاف تشکیکی آن تخطئه کرده است (۱).

بی مناسبت نیست که چند سطر از عبارات آن را در اینجا نقل کنیم که هم این رساله خطی معرفی شده باشد، و هم سخنان مخالفان "صدر" را از زبان قلم خودشان شنیده باشیم:

"جناب صدرالمتألهین صدرالدین محمد شیرازی اشتباه عظیم و خبط واضح کرده اند که وجود را حقیقت واحدی ذو مراتب دانسته اند که می گوید: "یک فردش که شدید است، واجب است. و یک فردش که ضعیف است، ممکن است" و می گوید: "لفظ وجود بر واجب و ممکن هر دو با حقیقه اطلاق می شود اما به شدت و ضعف". پس بنا بر این اعتقاد، از برای حضرت واجب الوجود، ثانی از جنس خود و سنخ خود قرار داده است بل که ثوان لایتناهی - که افراد ممکنه باشند - و به توحید الهی برخورد نکرده. و به اشتراک معنوی فردی وجود میانه ای واجب و ممکن قائل شده است و این، شرک بین است اعاذنا الله وجميع الحكماء عن هذا".

"و کجاست این مذهب با مذهب حق؟ - که مذهب ظل است - زیرا که در مذهب ظل، که معتقدان نبیاء و اولیاء و صریح نطق کلام الله است،

۱ - از این بزرگوار چندین پاسخنامه ی خطی و شاید چاپ نشده در کتابخانه ی نیای دانشمندان شادروان "میرسید حسن امین الشریعه" بیادگار مانده است. یکی همین رساله که پاسخ پرسشهای فرزندش مجد - الاشراف است به ضمیمه ی ذیلی و تتمیمی (نگاشته ی ۱۲۸۳ ه. ق.).

دیگر پاسخنامه یی است که در جواب یکی از مشایخ خویش (حاج میرزا محمد زمان کلاتی خراسانی ساکن تهران) رقم زده است. سه دیگرسالیه یی ست در پاسخ یکی از رهروان که پس از پاسخ به پرسشهای فرزندش "آقا جلال الدین" نوشته است. و هم رسالیه یی دیگر "شطریات و سطحیات" نام.

تباين میانه‌ی ذات واجب و ممکن لازم آمدن آن که حقیقت وجود و صفات و کمالات منحصر گردید در ذات اقدس احدیت ، و اضداد آنها در ذات ممکن ."

و آخوند صدرا می گوید : "همان طور که وجود در مراتب و افراد واجب و ممکنه ساری است به شدت و ضعف ، همچنین صفات کمالیه‌ی وجود (چون علم و قدرت و غیر ذلک) ساری است در مراتب مذکوره به شدت و ضعف و بر تمام افراد خود مثل وجود با حقیقه اطلاق می شوند . و این خلاف مذهب حق و معتقد حضرات انبیاء و اولیاء و حکماء ربانین و کلمات ائمه‌ی طاهرین است علیهم السلام . زیرا که این بزرگان به بینونت صفتی فی ما بین واجب و ممکنات قائل شده اند . . . (۲)"

مرحوم راز شیرازی همین سخن را در اثر دیگر خویش موسوم به —————
"طباشیر الحکمه" نیز در مقال ابطال اقوال ملا صدرا نوشته است به این عبارت .

"چون مفهوم وجود را کلی می دانند و لفظ وجود را مشترک معنوی میان وجود واجب تعالی و وجودات ممکنه می گوید ، لازم آید که وجود واجب الوجود یک فرد جزئی از این مفهوم کلی باشد . — اگر چه وجود واجب ، وجود کامل تام الحقیقه است و وجودات ممکنه ناقصه — الحقایق اند — دوشبهه‌ی عظیم بر او لازم آید :

اول آن که وجود حق تعالی را جزئی حقیقی دانسته مثل سایر جزئیات امکانیه که مشا را لیه در خیال می شوند به تشخیص که می گوید : تشخیص واجب عین وجود و وجودا و عین ذات است . پس تصدیق به جزئیت و تشخیص ذات واجب که موجب شباهت اوست به ممکنات کرده . و این باطل است .

ثانی آن که چون مفهوم وجود را کلی دانسته است و حضرت واجب را یک فرد کامل آن مفهوم، و افراد وجودات ممکنه را نیز افراد ناقصه‌ی مفهوم کلی وجود دانسته. لازم آید که شریک و ثانی از برای واجب قائل باشد، بل که ثوانی و شرکاء لاتعدو لاتحصی...

لهذا قول به وحدت عددیه در واجب الوجود بر آن جناب من حیث لا یعلم لازم آمده و این اعتقادات مورث شرک است و خلاف وحدت حقیقیه است" (۱)

این سخنان، از مهمترین اشکالاتی است که بـ"اشتراک وجود" وارد شده است ولی اغلب حکما پس از گزارش اقوال هر دو دسته‌ی موافق و مخالف، و مخصوصاً "قابل قبول نبودن اشتراک لفظی در موجودات، به سخن "صدرا" گردن نهاده‌اند.

مرحوم حاج میرزا حسن صفی‌علیشاه اصفهانی (درگذشته‌ی ۱۳۱۶ هجری قمری) قصیدتی مفصل در تحقیق مراتب وجود، توحید، صفات حق، سیر من الخلق الی الحق و سیر من الحق الی الخلق، و حرکت جوهریه دارد که نظربه‌اشمال آن بر معانی حکمیه قابل ذکر است.

در تحقیق مراتب وجود

مطلق الذاتی که او دارنده‌ی اشیاستی
هستی اشیاء از آن یکتای بی‌همتاستی
لابشرط اندر وجود و مطلق از اشیاء ذات
در مراتب گرچه عین جمله‌ی اشیاستی

۱ - سید ابوالقاسم ذهبی: طباشیر الحکمه، تاء لیف ۱۲۷۳ ه.ق.

چاپ سنگی، ۱۳۱۹ ه.ق، ص ۱۰۳ و ۱۰۴

مطلق از اطلاق و تقیید است و پاک از چند و چون
 نی بشرط شئی قائم، نی بشرط لاستی
 وحدت و کثرت دو وصف اند: این جمع و آن بفرق،
 ناشی از ذاتی که جمع و فرقی را داراستی
 وحدت ذاتش تجلی کرد و شد کثرت پدید
 بازپیدا زین کثیر آن واحدیکتاستی

* * *

در تمثیل وجود مطلق به دریا

عارفان گویند کائنات قدیم لا بشرط
 که نه جزء است و نه کل، اندر مثل دریاستی
 بحر لاحدی، برون از کم و کیف و مد و جزر،
 نی فزون گشتی ز شیئی، نی به شیئی کاستی

بحر اول را که ذات است آن بترتیب وجود
 نیست جز یک موج و آن یک حضرت اسماستی
 چیست اسم؟ آن مسمائی که لفظ و حرف و صوت
 رهنم دارد در وی و بیرون ز شرح ماستی
 احمیت این بود، عقلش اگر خوانی، رواست،
 شرط شئی و لا بشیئی هر دو را مبناستی
 موج ثانی، عالم اعیان شد از بحر وجود
 خوانی ار علم، ار که غیب مطلقش، برجاستی
 خواندن اعیان را دواعیان: شایسته، موجوده، یاز
 پیش عارف این معانی ثابت و مجراستی

عین ثابت عالم علم است و فیض منبسط
 عین موجود آن که اشیا را بجمع آراستی
 موج سوم، عالم جبروت اعلی شد بنام
 کز مثال مطلق و غیب مضاف انشاستی
 آن چهارم موج، ملکوت آمد از امرش تمام
 عالم ارواح، اگر داری بیاد، آنجاستی
 موج پنجم، عالم خلق است در تنظیم ملک
 که شهود مطلقش خوانند و این پیداستی
 جمله فلاک و عناصر را ز ثریا تا ثری
 عالم ملک است و باقی هر چه زین اجزاستی
 موج اعظم جامع این جمله از غیب و شهود
 حضرت انسان کامل مظهر و الاستی
 موجها، یعنی وجود ممکنات از جزء و کل،
 موج این بحرند و عرش و فرش از و برپاستی
 جمله اشیا را است در فیض وجود و واسطه
 هم دلیل خلق زین پستی ابریا الاستی
 رتبه ها در حد خود هر یک به فیضی مستفیض
 این بود قوس نزول اراقل و داناستی
 خالق این جمله اشیا، موجد این ممکنات،
 ذات بیمثل آن وجود مطلق الاستی

* * *

سیر من الخلق الی الحق

بعد ترتیب نزولی، حاضر قوس صعود
 باش، نیک ارخشا در اکت فلک پیماستی

کن تعقل کا مدی از نطفہ چون تا ملک عقل
 با زگشتت زین سفر تا جنہ الماء واستسی
 رخت بستی چون زدا رجسمرہ بردی بہ جان
 قوم گویندت طریقت منزل اولاستی
 خدمت پیر است گردانی طریقت کزنخست
 در سلوکت رهنما تا منزل اخراستی
 گردد این منزل تعینہای جسمانی ضعیف
 زانکہ صورت ماند دروی دل سوی معناستی
 منزل ثانی ترا با شد مقام معرفت
 کان بود ملکوت و آنجا عالم عقباستی
 کشف ارواح چو شد، گشتی بکلی منقطع
 زین شئونات شہودی کت در او سکناستی
 شد حقیقت نام جبروت کہ سوم منزل است
 روح کلی را ضعیف اینجا تعینہاستی
 منزل توحید اگرداری یقین اعیان ماست
 کاندرا آنجا نام کثرت از میان برخاستی
 عین ذات سالک اینجا ماند و باقی گشت محو
 جمع وحدت بی مجال از ہر چہ جزالاستی
 منزل ما بعد ازین با شد فنا فی الصفات
 عالم اسماء ست آن گفتیم و بس زیباستی
 فانی فی الشیخ داند سرا سماء صفات
 شیخ خود دریای علم "علم الاسماستی"
 چون گذشت از عالم سما، فنا فی اللہ است
 ذات پاک ذوالجلال اینجا و باقی لاستی
 بر طرف گردید اینجا گردد وصف اعتبار
 این بود قوس صعود از عرف بیناستی

خلعتی پوشید در اینجا سالک از دیبای قدس
 بازراجع سوی فرق از جمع او ادناستی
 این بقای بالله است و فرق بعد از جمع ما
 حاصلش ارشاد خلق این رجعت عظماستی

* * *

اسرار قلندر

آتش دیگر بدل دارم ز جذب عشق دوست
 کز شرارش مغز عرفا نمپیرا ز سوداستی
 بشنوا سرار قلندر را مقام دیگر است
 و آن فنا بعد از بقا در اصطلاح ماستی
 باقی بالله باشد مظهر اسم ملک
 وین قلندر مالک الملک است و نقطه باستی
 بای بسم الله نبی و نقطه با مرتضی است
 نقطه در با صامت و از نقطه با گویاستی
 هست بالاتر مقامی گوش عشقی کو؟ کز آن
 شرح سازم گرچه شرح آن نه حد ماستی
 شد قلندر صاحب آن رتبه ای عالی بنام
 قوم را در این بیان اجماع و همفتواستی
 ما سوی اندر قلندر غرق و او سرکش زکون
 جمله از وی هست و او از جمله مستثناستی
 مطلق او از خلق و هستیهای خلق از وی چنانک
 نقطه از حرف است و مطلق حرف را مبداستی
 جمله از ای حروف است از وجود نقطه پیسر
 حرفها، انقطه دارا زالف تا یاستی

وصف و ترکیب و تعیین حد و تعیین و رسوم
 نقطه را نبود که ا و ثابت بشرط لاستی
 از انا المعنی الذی هم لایقع اسم علیه
 شد مدلل کزد و کون ا و برتروا علاستی
 وصف دریا را نگوید کس بعرض و طول و عمق
 هر چه تا خواهی تو بحر و هر چه بینی ماء ستی
 گرتو گوئی در تعیین و ا حد مطلق کجا ست ؟
 نشاء ه گوبا من کجا در هستی صها ستی ؟
 نیست شیئی خارج از وی، هستیش با شد گواه
 آدمی آخر تو چون خارج ز "کرمناس" ستی ؟
 عالم اکبر توئی در خود فرو شو تا تمام
 کشف گردد کز چه برپا این همه غوغا ستی
 آ زری شو بت شکن، بر نفس بتگرزن تبر
 تابتی بینی که بتها را چنین آراستی
 موسی شود دیده ور، تا بنگری کز فوق و تحت
 نور در نور است و عالم ساحت سینا ستی
 عیسی شو پاک دم، تا نیک بینی هر چه هست
 بی دم و بی منت روح القدس احیا ستی
 احمدی شو عشق جو، تا دانی این معنی که شاه
 با همه در سرو با شخص تو در جهر استی
 یعنی ا و را نیست جهروسر، ترا این وصفها ست
 هر کجا رفتی توا و آنجا و ا و بیجا ستی
 گوش کن اشیا چه میگویند در دست قبول
 تا نپنداری به تسبیح اش حما تنها ستی

* * *

گرز خود غافل نباشی جمله ذرات وجود
رجعتی دارند و هر جزوی به کل پویاستی
چشم دل بگشاکه بینی از جواهر تا عرض
رو با و دارند و او را هر دلی شیداستی
تا بش خور لعلها را داد رنگ ارغوان
دردل کهسارها دلالت آن مجلاستی
خنده گل باغها را ساخت مالامال خویش
خرم از آن خنده شد کمر خا روگر خراستی
باغ دریا غست و جان در جان بهشت اندر بهشت
هر کجا در خا طرت آن سرو مه سیماستی
عالمت جنت شود گر ترک تن گوئی، به چشم
هر سرا بی کوشی هر خا ربن طوباستی
دوزخ فردوس شد گرنفی خود خواهی بعین
هر پلاسی حلهیی، هر کرمکی حوراستی
دل به یاری ده که بی عویش نجنبد دل ز جای
نه زبانی دان که جنباننده در اعضاستی
هستی خود محو هستی کن که هستیها از اوست
رفت چون هست ذبابی، هستی عنقااستی
گرتر با اوست دل مغاره و میدان یکیست
ورتوئی با توتوئی در شهر و در صحراستی
تا یکی سرگرم حرفی؟ تا یکی پابند لفظ؟
مادح پروانهیی و زشمع بی پرواستی
بلعجب نقلی است تو در مدح کالای کسان
وانگهان در دست دزدت جبهه و کالاستی

صفدران شیرخوکنند مغزشیروبیر
 توشجیع قصهخوان ازحیدروهیجاستسی
 رهروان رفتندتا مقصودوتوحیران آنک
 عارج ازتن یا زروح آن سیدبطحاستسی
 لبببندازگفتگو،برزن تبر،بشکن طلسم
 سرمخارا زجستجو،کا وهردمت جویاستسی
 چارطبع وهفت نجمت دشمنان خونی اند
 چندنازی کامهات است آن واین آباستی
 دل زمهراین وآن برکن که جزحق هرچه هست
 فانی است وهرکهفانی دوست شدرسواستی
 دوست گیرآن را که خلق عالم زبهرتوکرد
 سخت ازیاری گریزان روی بااعداستی
 نطفه بودی عقل کردت، ازحیضت داداوج،
 محشری امروزدیدی، محشری فرداستی

* * *

صفات حق

خلق اوفرمود، رزق اوداد، رحمت اونمود
 عیب اوپوشدگناه اوبخشد اودا راستسی
 اوست قادر، اوست قائم، اوست قیوم، اوست حی،
 اولطیف است، اواخریر، اوملجاء ومنجاستی
 اوتراآورد ازکتم عدم بیرون و داد
 خلعت ایجا دوگفت این اشرف اشیاستی
 حاجت از اوخواه وچشم ازغیراوپوش ومباش
 کمتر از موری که اودر صخرهء صماستسی

مدح شاه اولیاء علی (ع)

دولت باقی طلب برشیء فانی دل میند
در ولایت حب شاه اولیا اولاستی
آن ولایت را که حق بر ما سوی فرموده فرض
بیعت تسلیم در دست شه والا ستی
طاعت حق در حقیقت عشق شاه اولیاست
بی تولای علی کی ممکنی بریاستی ؟
واقف از اسرار موجودات بود آن کس که گفت
دفتر ایجا در انام علی طغراستی
ذات حق را جز به نور ذات حق نتوان شناخت
ثابت این معنی به نورانیت مولا ستی
طلعت رحمت علی شاه است مرآت ظهور
این صفی داند که چشم فکرش بیناستی

تخلص

ختم شد اینجا سخن دریا با گرداری توهوش
ذهن عارف تند و طبع نکته داند غراستی
حرف را بگذار و سر نقطه را آور بدست
حرفها قطره است و نقطه بحر گوهر زاستی
یا علی کامل توئی جان صفی را ده کمال
از تو چون بر نطق قلبش رازها القاستی
قافیه گردش مکرر در الف بریا بدل
خاطر مزان بود فارغ کان الف یا یاستی
من بنظم و نثر با کیسوها و گویم سخن
گریسند شعر ما را شاه ما ممضاستی

اصالت وجود

بحث ملاصدرا در سومین مشعرا زرساله مشاعر به اثبات برهان اصالت وجود اختصاص دارد چنان که در آغاز این مشعر گوید: ان الوجود احق الاشياء بان يكون ذا حقیقه موجوده. در بیان این قاعده که هر ممکن الوجودی زوج ترکیبی است و ازدوچیزی وجود (هستی) Being و دیگری ماهیت (جیستی) Quiddity ترکیب یافته است اشکالی و اختلافی نیست و هم پیداست که در نظر موحدان و یکتا پرستان، این ترکیب نمی تواند از دو متاء صل باشد بل کسیه باید ترکیبی باشد از متاء صلی و غیر متاء صلی. ملاصدرا در این مشعر با اختصاص بر اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت چندین برهان اقامه کرده است اما پیش از ورود به بحث از باب مقدمه لازم است مناط و ملاک اصالت و تاء صل از یک سوی و ضابطه اعتباری و فرضی بودن از سوی دیگر مطالعه و بررسی شود.

مناط اصالت و اعتبار

در آغاز باید دید واقعی بودن و اصالت داشتن چیست؟ وجه چیز را می توان واقعی گفت؟ واقعیت به چیزی گویند که تابع فرض فرض کننده و اعتبار اعتبار کننده نباشد. یعنی اگر هست، هیچ اعتباری نتواند، بودا و رانا بود کند و اگر نیست به نیروی اعتبار،

هستی نبیا بدو هیچ فرضی نتواند او را بود کنند .

امورا اعتباری چیزهایی اند که تابع فرض باشند، مانند زوجیت، ملکیت، مالکیت، پائینی، بالایی... مثلاً "کتابی که بوسیله‌ی کتابفروشی به خریدار فروخته می‌شود در عالم خارج و واقع از وقتی که در ملکیت کتابفروش بود و بعد که به ملکیت خریدار درآمد، هیچ تفاوتی نکرده است. ولی به اعتبار قانون و حکم شرع کتاب از ملکیت کتابفروش جدا شده به ملکیت خریدار درآمد است. این نوع ملاحظات مخصوصاً "در علم حقوق بسیار مهم است و آثار و توالی بسیار دارد. اما واقعیت را با امورا اعتباری میان‌ه‌یی و ربطی نیست. چون دانستیم که اشیاء از دو چیز، یکی وجود و دیگری ماهیت، ترکیب یافته‌اند جای آن است که ببینیم در این ساخت و ترکیب، کدام یک از وجود و ماهیت، در خارج اصیل و متحقق و واقعی است و کدام یک اعتباری و فرضی.

مناط اصالت، واقعیت است هر چه از واقعیت بهره‌داشت، اصیل است. آنچه واقعیت نداشته باشد، اعتباری است. فلاسفه‌ی مشاء و اتباع ارسطو عموماً "به اصالت ماهیت معتقدند و از حکمای اشراقی هم اغلب قدمای مثل شهاب الدین سهروردی بر همین مسلک‌اند.

قول به اصالت وجود و ماهیت، هر دو مستلزم محظوراتی است. از جمله این که حمل در مطلق قضایا منعقد نمی‌شود به دلیل این که ملاک حمل یک گونه اتحادی میان موضوع و محمول است. در صورتی که وجود و ماهیت جدائی واقعی و اختلاف نفس‌الامری از هم دارند و حمل یکی از متباین‌ها بر آن دیگری ذاتاً "مستحیل و مستلزم محال است.

عرفا و حکمای اشراقی می‌گویند: مثل ماهیت‌ها به وجود مثل امواج است نسبت به دریا. همچنانکه بر اثر امواج، آب دریا به اشکال و صورتهای گوناگون (مانند دشت و کوه و دره و دیوار) نشان داده می‌شوند، و این اشکال هیچ یک، واقعیت و حقیقتی جدای از دریا

ندارند، بل که تنها نمایشگر اطوار و احوال مختلف دریا باشد،
ماهیتها نیز اعدام اند و اصالت و حقیقت از آن وجود است و بس.

هر نقش که بر تخته‌ی هستی پیدا است
آن صورت آن کس است که آن نقش آراست
دریای کهن چو برزند موجی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست

در نهج البلاغه است که ذ‌ع‌ل‌ب‌ی‌م‌ا‌ن‌ی (۱) از حضرت علی پرسید آیا علی
هل رايت ربك؟ قال لم اعبد رباً لم اراه . لاتدرک‌ه‌ال‌عی‌ون بمشاهدت
العیان ولكن تدرک‌ه‌ال‌قلوب بحقایق الایمان. پاری: یا علی آیا
پروردگار خود را دیده‌ای؟ فرمود خدائی را که نبینم پرستش نمی‌کنم
اورا بچشم سرنه‌ت‌و‌ا‌ن دیدولی دل اورا بحقیقت ایمان درک کند.

اگر بار مغ‌دل پربرگشائی
خدا را هر زمان در خود نمائی
تو مرآت صفات ذ‌و‌ال‌جلالی
ت‌و‌ذات‌الل‌ه‌را نیکو مثالی
اگر خود دیده‌ عبرت‌گشائی
براین معنی تو خود به‌ترگوائی
کز انظار جمیع نوع انسان
بود با عین پیدایش پنهان
کجا قدرت بود چشم‌برون را
که سازد در برون کنار درون را
جز از چشم درون کش جان‌بنا می
نیایی از رخ محبوب کامی

۱ - ذ‌ع‌ل‌ب‌به‌ک‌س‌ر‌ذ‌ال و فتح لام، یکی از اصحاب امیرالمؤمنین است.

بیا ای عشق با جان شوشسته
 رها کن تن که گردی چون فرشته
 اگر تن را رها نیدی توا ز جان
 از این جان خود ببینی روی جانان
 برای شاهدا قوال واحوال
 کلامی بشنوی فرخنده آمال
 که از غواص بحر لایزال
 پرسیدند کای مولی الموال
 بگا ه بندگی و حق پرستی
 خدا را دیده ای ای شاه هستی؟
 کلام خود به "لم عبد" بیا راست
 که سائل را روان و هوش بر خاست
 سپس آن مفتی علم شریعت
 "راء ی قلبی" فزود اندر طریقیت
 بهل "ابن امین" خود این سخن را
 بجان پرداز و دور انداز تن را
 سبحان من اظهر الاشياء وهو عینها
 هر که و محوروی جانان است
 هر چه بیند همه خدا بیند
 "وقا رشیرا زی"

همچنان که گفتیم در این مشعرا ثبات دواصل مهم مورد توجه ملاصدرا
 است یکی قاعده اصالت وجود و دیگری متحقق بودن مصداق وجود
 در خارج.

وجود اصیل است، زیرا به صرف تعقل و تصور چیزی، نمی توان به
 بودن آن چیز اکتفا کرد. بل که باید تحقق داشته باشد و تحقق
 هر چیزی به این است که در خارج موجود باشد. صدرا المتهامن لهین برای

اثبات این مدعا دلائل و شواهدی آورده است بدین تفصیل :

شا هـ د ن خ س ت ی ن

تحقق واقعی و اصلت وجود

واقعیت هر چیز، همان است که منشاء آثار و احکام آن می باشد. پس براساسی ملاک واقعیت داشتن، منشاء اثر بودن است. بی گمان صرف ماهیت، منشاء هیچگونه اثری نیست. بل که ماهیت باید موجد شود، تا منشاء اثر و زاینده‌ی هنری باشد و بنا براین، تحقق هر چیز وابسته به وجود است. که ماهیت بی وجود منشاء آثار و احکام نیست. از آنجا که تحقق هر چیز به وجود است پس بطور مسلم و بنا به قاعده‌ی اولویت، خود وجود متحقق است.

هر چیزی به یاری وجود حقیقت و تحقق و اصلت می یا بد پس حقیقت هر متحققی همان وجود است که او دیگر برای حقیقت داشتن و تحققش به چیزی نیاز ندارد و به خودی خود در خارج متحقق است و ماهیتها از تابش وجود رنگ تحقق می یابند.

برهان روشن بینان و صدیقان این است که حقیقت وجود آن چنان مشهود است که از شدت ظهور پنهان است. حاج ملاهادی سبزواری در مقدمه‌ی منظومه اش گفته است :

یا من هوا ختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره

چنان که اگر آفتاب در تمام شبانه روز می درخشید، چون تاریکی نبود، کسی متوجه درخشش خورشید نمی شد و می پنداشت روشنی به خورشید وابسته نیست. پس، از فرط ظهور، مخفی بود. همین سان حقیقت وجود چون آفتاب عالم تاب نمایان است که همه چیز بیدو، و او به خویش تحقق دارد اما از شدت پیدایی پنهان است و ظاهربینان نمی دانند که این همه پیدائی و روشنائی جهان از اوست. ربط امکانات با وجود ماهیتها را موجود می کند. پس تمام موجودات

با چیزی صاحب حقیقت می شوند. اما وجود به ذات خود صاحب حقیقت است یعنی مصداق حقیقت وجود در خارج تحقق دارد و ماهیت وهستی در سایه وجود در خارج متحقق می شود.

شاهد دوم

ضرورت ازلی

درفن منطق قضا یا (۱) گذشته از موضوع و محمول، کمی دارد و کیفی وجهتی. کم قضا یا عبارت است از جزئی و کلی بودن. که آیا قضیه کلی است؟ یا جزئی؟ کیف قضا یا ایجاب و سلب آنهاست که آیا قضیه، سالبه است یا موجهه؟ وجهت قضیه کیفیت ثبوت محمول برای موضوع است که آیا به نحولزوم است یا به نحو امکان یا به نحو امتناع؟

ممکن است در قضا یا، جهت قضیه بیان نشود و اگر در قضیه بی "جهت" مسکوت مانده باشد، یعنی چگونگی ثبوت محمول برای موضوع معلوم نباشد، آنرا "غیر موجهه" می گویند، مانند "انسان موجود است" که معلوم نیست آیا وجود انسان به نحو امکان است یا لزوم؟ اما در قضایای موجهه یعنی آنها که جهت قضیه را نیز مکشوف می دارند اگر موضوع و محمول قضیه هم از جهت مفهوم و هم از جهت مصداق یکی باشند، به آن قضیه "ضروری مطلق" می گویند قضیه موجهه ضروری مطلقه منحصر است به حمل ذات بر ذات، مانند "انسان، انسان است". یا حمل ذاتیات بر ذات مانند "انسان، حیوان ناطق است".

۱ - قضیه منطقی را برهان نیز گویند یعنی Syllogism

هر قضیه شامل کبری و ضغری و نتیجه است. در انگلیسی کبری را

Major Premiss	وصغری را	Minor Premiss	و نتیجه را
Conclusion	گویند.		

به قضایای معقوده مانند "این انسان است"، "این اسب است"،
"ضروریه ذاتیه" می گویند. چون ثبوت ذات برای ذات و یا ثبوت
ذاتیات برای هر موضوعی، در قضایای معقوده، ضروری و مستحیل
الانفکاک است.

همچنانکه این قضایای معقوده و ضروری، صدق مفهوم است بر ذات
خود، حکم به حقیقت داشتن وجود و مرادفات وجود، حمل ذات
بر ذات است.

در حالتی که ثبوت محمول برای موضوع، همچنان لازم باشد، اما موضوع
و محمول به ذهن درنگند تا معنی حمل ذات بر ذات تصور آید، ایمن
چنین قضیه‌یی را که با این خصوصیت حمل ذات بر ذات را بردوش می کشد
"قضیه‌ی ضروری ازلی" نام نهاده‌اند، مانند این که بگوئیم "وجود،
موجود است" اینجا حمل، حمل مفهوم بر مفهوم نیست بل که وجود در
خارج چنان مصداق قوی و پرتوانی دارد که ذهن محدود و خردنا تمام
آدمی از اینکه مفهوم آن را تصور کند، عاجز است. اینجا در حقیقت، وجود،
به حمله، ذاتی اولی غیر متعارف موجود است.

تفاوت این قضیه‌ی "ضروری ازلی" با قضیه‌ی ضروری مطلق، این
است که در ضروری مطلق، حکم عقل با خارج و واقع از جهت ضروری بودن،
مساوی است. اما در ضروری ازلی، آنچه هست در حاق واقع و عین
خارجیت است بی آنکه در ذهن یا عقل گنجایش پیدا کند.

معتقدان به اصالت ماهیت، که مفهوم وجود را انتزاعی از
ماهیت‌های متحقق بیرونی پنداشته‌اند، "قضیه‌ی ضروری ازلی" را انکار
کرده می گویند: اگر کسی تصدیق کند که "وجود، موجود است"، آیا خود
وجود، وجود را از کجا آورده است؟ آیا گوینده‌ی این قضیه، ندانسته به
استقبال تسلسل نرفته است؟

کسانی که به اصالت وجود باور دارند، در مقام دفاع می گویند که:

ایرادکنندگان از شدت غفلت یا با تفاضل شدید مبنای قضیه‌ی ازلی را - که اصلت وجود است - از یاد برده اند و آن را بر مبنای طـررز تفکر خود (اصلت ماهیت) توجیه و تفسیر و سپس تنقید کرده اند . در صورتی که به اعتقاد ما وجود خود بذاته موجود است .

شاهد سوم

حدت در حمل

هنگامی که قائلان به اصلت هستی، هیچ چیز دیگری غیر از "وجود" را در پهنه‌ی جهان محقق ندانسته، همه‌ی آثار و خواص را برای "وجود" منحصر می‌دانند و در عین حال قائل اند که در حقیقت "وجود" هیچ اختلافی نیست، هوا و آواها، اصلت ماهیت به زبان آمده می‌گویند:

اگر حقیقت اشیاء تنها همان هستی باشد، در نتیجه باید همه چیز برهم حمل شوند و حدود و مرزی میان پدیده‌های متباین و بی شمار عالم نباشد. یعنی از بنیاد، امتیاز و اختلافی بین موجودات گوناگون، تصور نشود، برای مثال، بتوان گفت که "انسان، سنگ است"، "خورشید، پلنگ است"، "کوه، خرچنگ است" و... در صورتی که پیداست: همه چیز را نمی‌توان بر همه چیز دیگر حمل کرد.

و از این مقدمه، نتیجه می‌گیرند که اصلت و حقیقت با "عین اشیاء" است یعنی همان ماهیت (یا تعبیرهای دیگر آن، همچون: خصوصیت، کلی طبیعی، عین ثابت، تعین...).

پاسخ

اختلاف پدیده‌های عالم، با اصلت هستی و اعتباری بودن ماهیت اشیاء، منافاتی ندارد. زیرا هر یک از ماهیت‌ها با یدبه برکت "هستی" ظاهر و موجود شود، تا آثار و خواص خاص خود را آشکار کند. و گرنه

آتش غیر موجود و خیالی حرارتی ندارد و آب نبوده و مفروض، سیلان و برودتی .

در پاسخ قائلان به اصالتهای ماهیت، که ادعا کرده اند قبول اصالتهای وجود با حصول حمل منافعی است، ملاصدرا چنین تقریری کند که: اگر در اشیاء، هیچ مایه‌ی اتحادی نمی‌بود و کثرت محض درجه‌ای حکمروائی می‌کرد، حمل چیزی بر چیزی میسر نمی‌شد. پس بی‌گمان جهان در عین کثرت از وحدتی سرشار، که همان وجود باشد، برخوردار است .

کثرت چونیک در نگری عین وحدت است
مارا شکی ندارد این، گر ترا شکی است

* * *

هستی مطلق توئی دیگر خیالی بیش نیست
زان که اندر نشاءه توجمله‌اشیا یکی است

وجود، مایه‌ی اتحاد حمل .

"حمل" عبارت است از یکانگی دو چیز که از یک سو، مغایرت و از سوی دیگر اتحاد داشته باشند. که مایه‌ی اختلاف، ماهیت است و مایه‌ی اتحاد، وجود. و مغایرت فی الجمله در ذهن است و اتحاد فی الجمله در خارج .

اما اگر وجود اصیل نباشد و ماهیت، اصالت داشته باشد، باید "حمل شایع صناعی" مورد نیاید. یعنی هیچ چیز بر چیز دیگر حمل نشود. زیرا همیشه حمل هر محمولی بر موضوعی - که عبارت از شئوت محمول برای موضوع است - مستلزم اتحاد حقیقی است. یعنی اگر بگوئیم: "حسین شجاع است" وجود حسین و شجاعت بر حسب مصداق خارجی باید از یگانگی حقیقی و راستین برخوردار باشد. به اصطلاح،

مناطق، این همانی مفهوم شجاعت و مفهوم انسان نیست، زیرا مفهوم آدمی یک ماهیت است و شجاعت ماهیتی دیگر. که به ذات منسبط اختلاف اند. و مناقشه‌یی نیست که این هر دو بر حسب مفهوم در عالم درک و عقل دو چیز متغایر و دو حقیقت جداگانه می باشد. حال که برای تحقق حمل در قضا یا، این دو حقیقت متغایر با یک گونه وحدتی برخورد را با شند، اگر وجود با آن سعی بی کرانه اش با این اتحاد را بردوش نکشد، دو ماهیت اصیل و در عین حال اجنبی، چگونه می توانند از وحدت مایه‌یی گرفته باشند؟

شاید بگویند مایه‌ی اتحاد، در ذهن است، یعنی وجود را همچنان به عنوان امری انتزاعی، برای وحدت حمل بپذیرند. اما درست این است که جدا شده در وحدت و مغایرت، تابع جدائی پذیرفته است و اگر وجود از ماهیت انتزاع و اعتبار شده باشد، تابع آن است و همچون او متعدد و متکثر خواهد بود نه واحد. و بدین گونه هیچگاه حمل متعارف، صورت نمی بندد. زیرا ماهیت همان اختلاف است و دو چیز که هیچ رویه‌ی اتحادی با هم نداشته باشند، نمی توانند بر هم حمل شوند. پس وجود با ید در خارج متحقق باشد و اصیل. تا مایه‌ی وحدت در حمل متعارف باشد.

شاهد چهارم

قضیه‌ی شرطی

ملاصدرا بر اثبات اصالت وجود، در این شاهد چند دلیل آورده است. نخست این که در قضا یا ی شرطی در فن منطق اگر "تالی" فاسد باشد، "مقدم" نیز باطل خواهد بود. اینک در این قضیه‌ی شرطی:

— "اگر وجود نباشد، اشیاء موجود نمی شود." می بینیم: تالی، "اشیاء موجود نمی شود"، به داهت باطل است، زیرا موجود بودن

اشیاء برای مابدیهی است . پس مقدم : "وجود نباشد" درست نخواهد بود . در نتیجه مابید قبول کرد که وجود هست .

هر چیزی (ماهیتی) که به ذهن می آید و قابل تصور باشد ، از چهار صورت بیرون نخواهد بود . (الف) یا وجود برایش "ذاتی" است (ب) یا "به شرط نیستی" (ج) یا "بی شرط" (د) یا "به شرط چیزی" .

(الف) آنچه وجود برایش "ذاتی" است ، موجود است و در بودن وهستی داشتن به دیگری نیاز ندارد . (ب) آنچه "به شرط نیستی" است یعنی آنچه مجردا وجود تصور شود ، موجود است به شرط نیستی . بودن است به شرط نبودن . چیزی است که هم در ذهن و هم در خارج ، از وجود تجرید شده باشد ، چنانکه آتش را بی اینکه توجهی به خارجیت و واقعیت آن داشته باشیم ، در صمیم فکر و حاق عقل ، تعقل کنیم . این گونه وجود خفیف را "به شرط نیستی" می گویند ، که در حقیقت چیزی نیست . (ج) ماهیت "بی شرط" آن است که بی وجود و یا عدم اعتبار شود که این نیز صرف اعتبار است . (د) "به شرط شیئی" این است که وجود چیزی منوط و وابسته به بودن چیز دیگری در خارج باشد .

قائلان به اصلت ماهیت ، باید از این شقوق چهارگانه یکی را انتخاب کنند و به توالی آن ملتزم شوند . ملاصدرا واتباع او به مدافعان اصلت ماهیت می گویند ماهیت از سه قسم بیرون نتواند بود (یا بشرط چیزی موجود است یا مجرد یا بشرط لا) اگر موجود "به شرط نیستی" (شق ب) باشد که معدوم است و هیچ روزنه‌یی برای تجلی در بیرون نمی یابد . اما "بی شرط" (شق ج) هم صرف اعتبار و اعتبار محض است . هیچگاه از ضمیمه شدن دوا اعتبار ، حقیقتی موجود نخواهد شد . پس باید "به شرط چیزی" (شق د) موجود باشد . هواداران اصلت وجود می گویند ماهیت لا بشرط برای آنکه در عرصه‌ی وجود سمت تعیین و تحقق پیدا کند با جاعل (خداوند) ربط می یابد و بدینگونه رنگ

تحقق و تاء صل می گیرد .

ماهیت "لابشرط" است یعنی به ذات خود نه اقتضای هستی دارد و نه نیستی ، وجود و عدم هر دو به یک اندازه بر آن رواست . اگر علتی برای پیدایی فراهم شد ، رنگ وجود می گیرد ، و گرنه معدوم می ماند . یعنی به همان حال امکان ذاتی باقی است . بدین گونه تنها زمانی برای ماهیت بی اقتضا ، نسبیتی می توان تصور کرد ، که علتی برای پیدایی او به هم رسیده باشد . تا به اعتبار این هستی نمایی بتواند با وجود مطلق پیوندیابد . شیخ محمود شبستری (۱) گوید :

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد
هزاران نقش ، بر لوح عدم زد

"صمد" یکی از نامهای بزرگ خداست به معنی توپرو غیر مجوف . زیرا وجود برای حضرت او واجب است که شائبهی آمیختگی با ماهیت از ساحت کبریائی اش دور است بل که صرف وجود و وجود صرف است .

الحق ماهیته انیته

اذ مقتضی العروض معلولیه

"سبزواری"

اعیان (۱) همه شیشه های گوناگون بود

کافتاد در آن ، پرتو خورشید وجود

۱ - شیخ سعدالدین محمود شبستری ، مثنوی گلشن راز را در سال ۷۱۷ هجری بخواشامیرسید حسینی هروی سروده است .

شیخ شبستری در سال ۷۲۰ وفات یافت و قبرش در شبستر است .

۱ - اعیان ثابت یعنی : Archetypes

و در اینجا یعنی ماهیت : Quiddity

هرشیشه که سرخ بود یا زرد و کبود
خورشید در او به آنچه او بود، نمود

از اینجا است که یکی از اسماء خداوند "صمد" است و غیر مجوف .
یعنی: Impenetrable بدین معنی که ذات خدای به ذات او ،
اقتضا دارد ، که واجب الوجود باشد ، به واژگونه‌ی ماهیت ، که
بی اقتضا و تو خالی است ، نه مقتضی وجود است نه عدم .

رابطه با جاعل و اضافی مقولی

رابطه به معنی نسبت است و "نسبت" خود یکی از مقوله‌های
نُه‌گانه است که اگر "جوهر" نیز به حساب آید "مقولات عشره" نام
می‌گیرد و "ابن یمن فریومدی" در قطعه‌ی ، آنها را چنین به
نظم درآورده است :

هر چه موجود است ، آن را یافتند
اهل حکمت ، منحصر در ده مقال
"جوهر" و "کیف" و "کم" و "این" و "متی"
"وضع" و "ملک" و "نسبت" و "فعل" ، "انفعال"
و آنچه خارج زین مقولات افتد
تنگ بینم عقل را در وی مجال
پس هر آن موجود کاندروی ، خرد
هست حیران . نیست الا ذوالجلال

در اضافی مقولی "مضاف"ی هست "مضاف الیه"ی ، مثلاً
در اضافی ابوت ، "پدر" مضاف است و "پسر" ، مضاف الیه .
به عکس در اضافی بنوت "پسر" مضاف است و "پدر" مضاف الیه
خوانده می شود .

اضافه برد و قسم است : اضافه حقیقی و اضافه مشهوری . خود نسبت را اضافه حقیقی می گویند و از لحاظ اتصافی که مضاف و مضاف الیه به آن نسبت پیدا می کنند ، اضافه مشهوری خوانده می شود .

"نسبت" دارای احکام و قواعدی است که همه فیلسوفان در لزوم و ثبوت آن احکام ، اتفاق نظر دارند . از جمله ، مسلم است که برای حصول نسبت ، "دو طرف نسبت" باید بالفعل نه بالقوه (۱) موجود باشند و یا به عبارت دیگر دو طرف نسبت باید وجود استقلالی داشته باشند ، مثلاً " برای این که نسبت پدر - فرزندی میان حسن و مریم برقرار باشد ، پدر و فرزند (حسن و مریم) باید هر دو وجود مستقل داشته باشند و وجود استعدادی یکی از طرفین نسبت ، کافی نیست . چه اگر وجود یک طرف - یا هر دو طرف - استعدادی باشد ، نسبت هم بالقوه خواهد بود . یعنی در حقیقت نسبتی محقق نیست ، چنان که اگر کودک پنج ساله ای می تواند بالقوه پدر یا شد و صاحب فرزند شود ، نسبت پدر - فرزندی بین این پدر پنج ساله و فرزند خیالی اش ثابت نیست ، نسبت هم بالقوه است .

با توجه به این قاعده ای مسلم ، پیدا است که ربط ماهیت ها با جا عل نمی تواند نسبت مقولی باشد ، زیرا در اضافه مقولی ، برای هر یک از مضاف و مضاف الیه ، با قطع نظر از اضافه ، باید استقلال فیض شود . در حالی که کائنات و ممکنات بی ملاحظه ای ربط با جا عل ، حیثیتی ندارند .

فیض منبسط

اگر اضافه ، مقولی باشد ، ماهیت ، که یک طرف نسبت است ، خود

باید از پیش ، از وجود مستقل بهره‌مند باشد . در صورتی که تازه ، این نسبت برای کسب فیض از نور وجود واجب ، برقرار شده است . و تنها پس از ثبوت نسبت است که ماهیت از حالت بی اقتضائی بیرون آمده رنگ هستی می‌گیرد . این از یک سوی . از سوی دیگر ، اگر نسبت ، مقولی باشد و استعدادی ماهیت برای ربط یافتن با جاعل و کسب نور وجود ، کفایت نمی‌کند . لذا باید پذیرفت که این نسبت ، مقولی نیست و از مرز قوا عدآن بیرون است . یعنی قائم به یک طرف است نه به دو طرف ، مانند نور که از مبدأ روشنی ، سرچشمه می‌گیرد و صرف استعداد نورگیرنده برای برقراری ارتباط ، بسنده می‌نماید . همین گونه ماهیت‌ها از وجود مستقل بی بهره و تنها استعداد تجلی یافتن به انوار وجود را دارند . چنین نسبتی را " اضافی اشراقی " و " فیض منبسط " و " رحمت واسعه " نیز می‌گویند .

گروهی از عرفا نیز از این نسبت به " محبت " و عشق تعبیر کرده‌اند و رابطه خدا و خلق را بر اساس " یحبهم و یحبونه " استوار کرده‌اند . چونان " سید احمد دهکردی " (۱) از مشایخ سلسله‌ی خاکسار (۲) :

۱ - حاج سید احمد نوربخش دهکردی متخلص به حقانی و ملقب به میر رحمتعلی شاه شرح حالش در تذکرت القبور اصفهان و نیز در تاریخ بختیاری تاء لیف آقای سرهنگ اوژن بختیاری ثبت است .

۲ - نویسنده در باب درویشان خاکسار تحقیقاتی دارد که قسمتی از آن سابقاً " در مجله راهنمای کتاب در تهران چاپ شده است . در باب خاکساران آثار کتبی بسیار اندک است چندانکه خذ که بنظر رسیده است مذکور می‌افتد :

۱ - آقای حاج شیخ عبدالکریم مدرسی عالم ، گنجینه اولیاء یا آئینه عرفاء ، تهران ۱۳۳۸ که نسبت به شناسائی غالب صوفیان دنباله‌ی ورقی در صفحه مقابل

سده ۶ اخیر ایران بویژه خاکساران کمکی شایان توانند که در این کتاب نخست تصویر درویشان چاپ شده است و بدنبال آن شرح حالی درخور از ایشان آمده. مؤلف گنجینه‌الولیا که از مریدان مرحوم حاج نورعلیشاه خراسانی آبادکننده^۶ خواجه مراد و خواجه اباصلت در مشهد است نخستین خاکساری است که مطالبی راجع به سلسله^۷ خاکساری نشر کرده

۲ - هانری رنه دالمانی Henry Rene Dallmangne از خراسان تابختیاری، ترجمه فره‌وشی، تهران، ص ۱۷۱ - ۱۸۰ گزارشی از خاکساران که بر مشهودات عینی مبتنی است همراه چند تصویر.

۳ - مرحوم شیخ عباسعلی کیوان قزوینی، رازگشا، تهران، ص ۵۲ بعد. هنگام شمارش فرق و انواع صوفیه و تقسیم‌آنان به بدایت برزخ، مرکز.

۴ - کتابی است مسمی به خزینه‌الاصفیاء که نسخه‌ئی از آن در کتب خانۀ جامع جناب سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی به‌قم است.

۵ - ایوانفروسی، مجموعه رسائل و اشعار اهل حق، تهران، ۱۳۳۸ و در اورسالتی است بنام "اثبات چهل تن خاکی" از درویش پروان علی سبزواری و نیز منتخبانی از رساله درویش گلشیر سبزواری. (درویش گلشیر در ترکیه درویشان خاکسار واقع در واسط کوچه "حما حکیم" سبزواری مدفون است) چاپ شده است

۶ - رساله مخلوط مستعلیشاه دامغانی، که نزد بازماندگان اودر ولایت دامغان است و من وقتی که در آن ولایت بخدمت قضا مشغول بودم آن رساله را نزد کسان آن درویش دیدم.

که گفته است :

"ربط میان واجب و امکان، محبت است."

ای یار سوخت جان من از آرزوی تو
دردم ز حد گذشت ز سودای روی تو
با این همه حجاب که در ره گرفته‌یی
شاید که هیچ کس نبرد دره بکوی تو
نا برده رنج گنج میسر نمی شود
تو گنجی و کسی نبرد دره بسوی تو
ای آن که همچو مشک بنا فیه نهان شدی
تا نا قمان عشق نیا بند بوی تو
میدان که در غم تو دل دردمند ما
خالی نبود یک نفس از جستجوی تو
یک دل دودل بدم تو افتد عجیب نیست
صد دل فتاده در خم هر تار موی تو
نظم لطیف و دلکش روحانی این زمان
شد با اثر که او بچشید از سبوی تو (۱)

چون معلوم کردیم که ربط ماهیت به جا عل، اضافه‌یی است اشراقی
باید دید آیا این نسبت و اضافه‌ی اشراقی حقیقت است یا مجاز؟
به عبارت روشن تر، حاصل این وابستگی ماهیت به جا عل چیست؟
آیا در این پیوستن و تعلق یافتن، چیزی بر ماهیت افزوده می شود
یا نه؟

۱ - این غزل موشح به "ابن امین" تخلص شعری حضرت استاد سیّد
علینقی امین (ابن امین الشریعه) اثر طبع مرحوم احمد علی انتظام
الواعظین متخلص به روحانی است.

اگر چیزی بر ما هیت افزوده نشده باشد پیدا است که ما هیت به همان حالت پیشین خود - بی اقتضائی - مانده است و وجود نیا فتسه . ناچار باید تصدیق کرد که با حصول این اضافه ، چیزی بر ما هیئت افزوده شده است و در نتیجه ی همان فزونی ، ما هیت از حال بی اقتضائی و بی تکلیفی رهایی یافته موجود شده است . ما این افزونی را ، که مایه ی تحقق ما هیت گردیده است ، "وجود" نامیده ایم خواهان امالت ما هیت که ناچار در تصدیق این افزایش با ما هماهنگ اند ، آن را هر چه خواهند نام گذارند که نزاع بر سر لفظ ، شاء ن روشن بینان و پاکدلان نیست .

سید احمدها تف اصفهانی (در گذشته ۱۱۹۸ هجری) از شاهان نامدار عهد زندیه در ترجیع بند معروف خود گوید :

سنگردد بریشمار اورا

پر نیان خوانی و حریر و پرند

و پیش از او عارف جامی (در گذشته ۸۹۸) گفته است :

هستی که موء شرح حقیقی است ، یکی است

باقی ، همه او هام و خیالات بود

شاهد پنجم

تشخص ذاتی وجود

ما هیت ها مفا هیمی اند که از نظر عقلی ، فرض صدق آنها بمرصادیق متعدد درست درمی آید ، مانند "انسان" ، که بر هر یک از افراد آدمی صدق می کند . به خلاف "جزئی حقیقی" که جز بر یک مصداق ، صادق نیست . مانند "پرویز" که بر یک شخص معین صدق می کند ، که گفته اند "جزئی جز خود را شامل نمی شود" (۱)

۱ - الشئی الشخی لایشمل الاعلی نفسه .

پس شاهان مفاہیم کلی Generalities (ماهیت‌ها) ایمن است که کلی باشند. اما آنچه در بیرون از ذهن آدمی، تحقق دارد و بشرو وجود مستقل آنها را در کنار خود حس می‌کند، همه جزئی و شخصی‌اند. اینک این پرسش، پیش می‌آید که آیا کلیات مفاہیم چه وقت و چگونه جزئیت و تشخیص می‌یابند؟ خلاصه، ماهیت، چگونه به واقعیت پیوسته، شکل می‌گیرد؟.

خواهان اصلت ماهیت می‌گویند: هنگامی که ماهیت با "مقولات" آمیخته شود، در پهنه‌ی عینیت خود نمائی خواهد کرد. یعنی ضم‌کم و کیف و مکان و زمان و اضافه و ... کلی را از صرافت خارج کرده، به او تشخیص و جزئیت می‌بخشد.

اما این سخن با اندیشه‌ی درست سازگار نیست، و در بوتله‌ی خردتاب نمی‌آرد. زیرا "مقولات" خود کلی و مفهوم اند و هیچگاه از ضمیمه شدن کلی با کلی، چیزی جزئی پدیدار نخواهد گشت، بدین سان که اگر ماهیت‌ها و مقولات هزار بار به هم پیوندند، از این پیوند و آمیزش، در خارج چیزی به ظهور نخواهد رسید.

وجود مشخص ماهیت

مقولات، معرف وجود اند. تخصیص کلیات، اگرچه از عموم و شمول آنها می‌کاهد، ولی نیروی آن را نخواهد داشت، که جای کلی را با جزئی عوض کند و مفهوم را به مصداق بکشانند، مثلاً "تخصیص "حیوان" به "حیوان دوپا" کلی حیوان را به انسان اختصاص داده و وسعت دامنه‌ی کلی تا حد زیادی کاسته است، ولی ایمن تخصیص سرانجام، جزئیت و تشخیص نخواهد شد. هر چند، بارها تکرار شده باشد. پس برای خروج ماهیت‌ها از آن صرافت و کلیت، ناگزیر

با بدچیزی به آنها افزوده شود. و این افزونی که به ما هیت می پیوندد، بی‌تردید باید از نعمت حقیقت، بهره‌ور باشد چه اگر آن نیز اعتباری و غیرمتحقق باشد از پیوستن و ضمیمه شدن دوا اعتبار حقیقتی بدست نخواهد آمد. و ذهن آدمی به درستی از دیرباز دریافته است که در نیستی‌ها و نبودنی‌ها هیچ امتیاز و اختلاف و نسبیتی نیست. (۱)

پس آنچه ما بهی تشخیص یا فتن ما هیت می‌شود، بی‌گمان از اصالت برخوردار است. و مقصود هواداران اصالت وجود همین است که ما هیت برای پیدایی خودناچار باید از وجود کمک بگیرد و گرنه در همان حالت صرافت و بی‌اقتضایی خواهد ماند و چون ثابت شد که تشخیص مفاهیم کلی جز به یاری چیزی اصیل ممکن نیست، معلوم می‌شود که وجود در خارج متحقق است. چرا که تشخیص ما هیات به وجود است و تشخیص یا فتن این کلیات جز موجود شدنشان به دستیاری وجود نیست.

براین برهان خرده گرفته اند که اگر تشخیص و حقیقت یا فتن هر چیزی به ضمیمه شدنش با وجود منوط باشد و این ادعا درست باشد، پس وجود واجب نیز باید برای حقیقت داشتن به "وجود" نیاز داشته باشد! و این البته خطاست. به زبانی دیگری گویند اگر تشخیص ما هیته با وجود است پس وجود مطلق به چه چیز مشخص می‌شود؟

پاسخی که آنرا با رها در جواب این گونه اشکال و ایرادها تکرار کرده ایم این است که وجود مطلق به ذات خود تشخیص دارد و اساساً وجود و تشخیص با هم برابر و مرادفاند و وجود متشخص است به ذات؛ بل که عین تحقق و تاءصل و تشخیص است.

همچنان که در شا هدچها رم گفتیم (۲) ربط با جا عل ما هیته را هستی

۱ - لامیزفی الاعدام.

۲ - همین کتاب، شا هدچها رم از مشعر سوم

می بخشد و اضافه و ربط با حق مایه‌ی تشخیص ماهیت می شود اینجاست
 اضافه می کنیم که در این اضافه بین وجود و ماهیت ، اضافه‌ی مقولی
 مورد ندارد زیرا در اضافه‌ی مقولی مناط اضافه ، تحقق طرفین
 است نه این که اضافه ، مناط تحقق یکی از طرفین باشد . پس
 ربط با جاعل ، اضافه‌ی است اشراقی . برای تحقق و تشخیص یافتن
 مضاف (ماهیت) باید چیزی بر آن افزوده شود تا به استضاء
 از آنوار وجود توانائی یافته متشخص شود . و این افزونی همان
 "وجود" است .

نکته‌ی جالب و دقیقی که اینجا به ذهن خطور می کند ، عقلی و کلی
 بودن خود اضافه است . نسبت را به دو اعتبار می توان مورد توجه
 قرارداد : مستقل و غیرمستقل . اگر نسبت را به حیثیتی استقلال
 و مستقل از نسبت در نظر بگیریم ، امری است عقلی و کلی که ناگزیر
 از نسبت خالی و بی بهره خواهد بود . در این صورت به وضوح معلوم
 است که از پیوستن دو کلی یعنی "اضافه" و "ماهیت" جزئیت دست
 نخواهد داد . اما اگر نسبت با ملاحظه‌ی نسبت یعنی مفهومی غیر
 مستقل و بین بین ملحوظ شود ، در این صورت وجود نسبت ، تابع
 وجود طرفین نسبت است و چون ماهیات به ذات خود مستلزم اضافه

به جاعل نیستند پس نسبتی حاصل نخواهد شد . ناچار برای ثبوت
 نسبت و ربط یافتن ماهیتها با حضرت حق ، باید ماهیتها از نوعی
 هستی فی الجمله بر خود را بشنود مکر به اعتبار آن وجودگونه ،
 ماهیتها را با حق نسبتی دست دهد و خمیرمایه‌ی این نسبت همان
 وجود است که ادراک و تعقل آن جزیه شهود حضوری میسر و مقدور نیست.

شاهد ششم

عروض وجود بر ماهیت ؟

عارض و معروض بحر حسب درک عقل - یک چیز است ، نه دو چیز .
البته گاهی ، "عارض " را می توان از "معروض" جدا فرض کرد . اگر
چه ، "عارض " در خارج مستقل نیست . اما در ذهن ، می تواند
رنگ استقلال بگیرد ، و جدای از "معروض " خویش ملاحظه شود ،
مانند سفیدی که آن را می توان - جدا از اجسام هم - به نظر آورد .

دلیل بارز این حقیقت که "عارض " و "معروض " در ذهن ، قابل
تفکیک اند ، این است که اگر آن دو ، یک چیزی بودند ، باید همه ی
اجسام ، مثلاً "سفید" به نظر می آمدند . و چون چنین نیست ، پس
سفیدی چیزی است غیر از خود جسم . یعنی عارض در عقل مستقل است .
این را می گویند "محمول به ضمیمه " .

اما "خارج محمول" - معقولات ثانیه - مانند جسمیت و بالایی
و ... از عوارض جسم اند ، که در خارج ما با زاء ندارند پس عـرـوـض
دو قسم است :

۱ - قسمی که "معروض " خودش حیثیت دارد .

۲ - قسمی که "معروض " بی "عارض " نمی تواند در خارج حاصل شود .

عارض و معروض به هر نحو که باشند ، عروض وجود نسبت به ماهیت
نمی تواند ، از این سنخ باشد . یعنی نه "محمول با ضمیمه" است ،
نه "خارج محمول " . زیرا در هر دو نوع عروض ، "معروض " واقعیت
دارد . حال آن که ماهیت را اصالتی نیست . بل که عروض وجود
نسبت به ماهیت ، از قبیل عروض فصل است نسبت به جنس .

هیچ جنسی نیست که فصل نداشته باشد . "فصل " عارض است
نسبت به جنس . اما این "عارض " و "معروض " هیچگاه قابل
تفکیک نیستند . زیرا حاصل جنس (ماده) بی فصل (صورت) ممکن
نیست .

ماهیت‌هایی که "وجود" از آن انتزاع شده باشد، در خارج تحصیل ندارند. پس "وجود" عارض بر "ماهیت" است. اما "ماهیت" چنان معروضی است، که بی پیوند عارض خود (وجود) بویی از حقیقت به مشا جان نش نخواهد رسید.

گرفیض تو یک لحظه به عالم نرسد

معلوم شود بود و نبود همه کس

شاهد هفتم

افزونی حدبر محدود

اگر بخواهیم، اشیاء و پدیده‌های عالم را با یک تقسیم بندهی منطقی و کلی، از هم باز بشناسیم، می‌توانیم همه‌ی موجودات خارجی را به دو دسته "جواهر" و "اعراض" تقسیم کنیم.

"جوهر" ماهیتی است، که هم در ذهن و هم در خارج مستقل است (۱) جواهر یا جسم و جسمانی اندو یا مفارق و روحانی. جواهر جسمانی نیز یا حال اندیا محل، و یا مرکب از حال و محل.

"جوهر جسمانی" حال "صورت" است و محل او "ماده" و از ترکیب "صورت" و "ماده"، "جسم" پیدایم شود. اما جوهر روحانی" یا برای تصرف و کارایی خود دنیا زمند "محل" است، یا نه. آن که به "محل" محتاج است، نفس است. و آن که نه در وجود و نه در فعل نیازی به محل ندارد، "عقل" است.

اکنون ببینیم، "عرض" چیست؟ عرض، چنان موجودی است که: حق وجود عینی اش این است که در موضوعی از موضوع‌ها و محلی از محل‌ها باشد (۲).

۱- الجوهر ما هیه اذا وجد وجدلا فی موضوع.

۲- العرض ما هیه حق وجودها فی الخارج آن یکون فی الموضوع.

"موضوع" در اصطلاحات فلسفی به سه معنی به کار رفته است :

الف . موضوع در مقابل عرض

ب . موضوع در مقابل صورت

ج . ماهیت (که موضوع وجود است) .

در فلسفه ، بخشی است به نام "مشارکت حدیثی" . در این باب افزونی حد را بر محدود پذیرفته اند ، مثلاً "در تعریف قوس (کمان) می گوئیم : قوس قطعه‌یی است از دایره . اما به راستی اگر قوسی باشد که از دایره جدا نشده باشد ، آیا این ، قوس نیست ؟ البته چرا . در اینجا می بینیم که : "منشاء اخذ" داخل در ما خونیست . "حدی" که ما شناخته ایم ، بر "محدود" اضافه است . این را زیادتی حد بر محدود می گویند .

اکنون می گویند : در تعریف عرض نیز "در خارج" حدی است ، زاید بر محدود . پس تعریف عرض همان است که طبیعتش ، در حاق عقل ، مستقل است . اما موجودیت خارجی اش ، تابع موضوع آن است . از طرف دیگر ، در تعریف باید صرفاً محض منظور شود ، تا شامل تمام افراد بشود . پس باید صرفاً ماهیت بی شرط را تعریف کرد ، که قید خارجیت نخواهد . یعنی عارض بودن عرض در خارج بر موضوع ، از هویت و طبیعت آن بیرون است ، بل که از لوازم آن است (۱) .

پس "عرض" در خارج ، چگونه محقق می شود؟ آیا وجود مستقل آن (طبیعت و ماهیتش) برای تحقق اش در خارج ، کافی است؟ البته نه .

"عرض" باید در موضوع ظهور به هم رساند . پس میان عرض و جوهر فرقی نیست . یعنی "ماهیت" ، اعم از جوهر و عرض ، برای تحقق در

خارج ، باید به چیزی اضافه شود و آن "وجود" است .

شاهد هشتم

حرکت و اشتداد

الف - حرکت بطور کلی

برای این که حرکتی باشد لازم است ، که محرکی باشد و متحرکی و مبدأ حرکتی و زمان یا مکانی و منتهی و سرانجامی . این لوازم برای انواع حرکت چه در کیف و چه در کم و چه در این و چه در وضوح لازم است .

ملاصدرا معتقد است که حرکت مفهوم مبهم کلی و نوعی نیست بلکه در خارج متشخص و متعین و متاصل است .

استدلال می کنند که : حرکت متناهی و محدود Finite است ، چون مبدأ و منتهی دارد ، و از آن "مقدار" انتزاع می شود . مقادیر "کم" Quantity از حرکات انتزاع می شود . حال ، این مقدار یا وزن است یا زمان یا حرکت .

توضیح آنکه ممتدات دو قسم اند : قار و غیر قار . ممتدات یعنی آنچه متناهی باشد و نوع است قرار پذیر و بی قرار (۲) . قرار در زمان و در حرکت ماء خود نیست اما جسم از ممتدات قرار پذیر است .

ممتدات اگر جسم باشند به سه تقسیم قابل تقسیم است :
تقسیم فکی ، وهمی ، فرضی (عقلی) .

آن ریزترین ذره ، که اصلاً قابل حس نیست و حتی با چشم مسلح هم رؤیت نمی شود ، جهات شگانه اش با هم تفاوت دارد ، مثلاً اگر

دوتا از این ذره‌های غیرقابل تقسیم را نزدیک هم بگذاریم و ذره‌یی دیگر به همان اندازه روی آن دوبگذاریم. به هر صورت که این یک روی آن دو ذره گذاشته شود، آن ذره‌ی بالایی نمی تواند هر دو ذره‌ی پائینی را بپوشاند. بناچار از هر دو ذره‌ی زیرین مقداری هرچند هم ناچیز - خواهد ماند، که با قاعده‌ی ذره‌ی روئی پوشیده نشده باشد. پس همان ذره بسیار ریز بالائی، باز به دو قسمت تقسیم شده است. و با این استدلال هیچ ذره‌یی، لایتجزی نیست و ممتدات به حدودنا متناهی قابل تقسیم اند.

(ب) حرکت درکیف

اعراض - که بسائط خارجی اند - وقتی که درکیف، حرکت می کنند، یعنی استحاله و اشتداد می یابند، به ظاهری چندچهره بیشتر عرض نمی کنند، درحالی که به حقیقت در هر لحظه رنگی می گیرند و با لحظه‌ی پیشین اختلاف می یابند، مثلاً "سیب از هنگامی که کمال و نارس است تا هنگامی که رسیده و خوردنی می شود، در جهت شیرینی و رسیدن - که کمال آن است - ظاهراً "چند رنگ"، بیشتر به نظر نمی آید. اول سبز است، بعد زرد می شود و سپس قرمزی می گیرد. اما بنا به انتزاع عقل، این رنگها لایتناهی اند و انواع مختلفی هستند با فصلهای منطقی خاص (۱).

حال، اگر "وجود" اعتباری باشد و ماهیت، اصیل، لازم می آید

۱ - گفته‌ی شیخ الرئیس (که عدم تناهی در ابعاد ماده و جسمانیات محال است. و جسم و جسمانیات متناهی التاء و شیره متناهی التاء ثرند) دخلی به قابل تقسیم بودن ممتدات به حدودنا متناهی ندارد. و بنا بر این در اشتداد (حرکت کیفی) انواع بی نهایت حصول می یابد.

که این انواع بالقوه نامتناهی که در حرکت کیفی پیش می آید، به فعلیت در خارج، اصیل و متحقق باشند و در عین حال گرفتار آغاز و انجام، و محصور بین حاصرین.

قائلان به اصالت ماهیت، که ماهیت را متاء صل و غیرا اعتباری می دانند، گرفتار این محظور اند که در حرکت کیفی انواع نامتناهی متاء صل، محصور بین دو حصار واقع شوند.

حرکت در کیف مثل حرکت ماده در اعراض قائم به جسم چون سپیدی و سیاهی از آغاز اشتداد تا انجام آن یک هویت شخصی اتصالی است و جسم در هر لحظه از لحظات و هر آن از آنات حرکت در این مقوله، متصف به یک فردا ز سپیدی یا سیاهی است که بنا به نوع، مخالف لحظه قبل و لحظه بعد می باشد. مراتب اشتداد در انواع کیف که بواسطه حرکت و حصول تدریجی حاصل می شوند نزد فلاسفه مشاء که حرکت جوهریه را قبول ندارند انواع متباین و متخالف اند. پس بنا بر آنچه فلاسفه مشاء اعتقاد دارند مشکل لازم می آید.

مطلب اول آن که رنگها و الوان ناشیه از حرکت، با آنکه امر شخصی و متصل واحد و بر خوردار از وحدت اتصالیه است، باید تحت انواع بسیار مندرج باشد زیرا جسم در هر لحظه متصف بفردی از مقوله حاصل از حرکت میشود که آن مقوله در لحظه قبل نبوده است و در لحظه بعدی نیز نخواهد بود و بنا بر این وجود واحد با ید هر زمان به انواع کثیره متبدل شود و معانی ذاتی جداگانه (با فصول مختلفی) حاصل کند و این امر مستلزم انقلاب است.

مطلب دوم آنکه حرکت امری است متصل و واحد که در عین حال هم قابل تقسیم و انقسام است الی غیرالنهایه. چون مراتب اشتداد نزد فلاسفه مشاء امور متکثر و متخالف بفصول منطقی اند و بنا بر این نفی تشکیک خاصی و عدم جواز اشتداد در یک حقیقت واحد با یید

انواع غیرمتناهی (با اعتبار قبول هرمتلی انفسامات غیرمتناهی) محصوربین مبدء و منتهای یک هویت اتصالیه بالفعل موجودباشند لازمه این معنی تشافع حدود و تتالی آناست .

مطلب سوم آنکه وجود اشتدادی با حفظ وحدت و استمرارش چگون وجود متجدد و منقضی است منقسم بسابق و لاحق می شود و چون در اشتداد است برای آن افراد ضعیف و قوی و متوسط متصور است پس از اول شروع بحرکت تا انتهای حرکت ، یک وجود ساری جامع بین متکثرات موجود است و هر وجود قبلی متضمن وجود بعدی و هر وجود بعدی کامل بحسب قوت وجود شامل افراد قبلی می باشد .

اینها اشکالاتی است که در اعتقاد به اصلت ماهیت در حرکت درکیف پیش می آید . ولی در اصلت وجود ، این مشکلات ، منتفی است . زیرا بنا به این قول ، وحدت اتصالی ، بالقوه قابل تقسیم غیرمتناهی است . اما در قول به اصلت ماهیت ، انواع نامتناهی بالفعل است که در حرکت کیفی بین دو حصار آغاز و انجام محصور واقع می شود و بطلان این سخن ، واضح است .

در کارخانه‌یی که ره عقل و فهم نیست

و هم ضعیف رای فضولی چرا کند؟

(حافظ)

مشعر چهارم ایرادات بر اصلت وجود

تمهید این مشعر، برای پاسخ گوئی به ایرادهائی است که طرفداران مسلک اصلت الماهیه بر اصلت وجود وارد کرده اند. ملاصدرا در این مشعر در پاسخ آنان که اصلت وجود را انکار دارند داد سخن داده است و گاهی در حقیقت به دفع سئوال مقدر برخاسته یعنی نخست اشکال را تقریر کرده است و سپس به دفع جواب آن پرداخته.

اشکال اول محظور تسلسل

نخستین اشکال بر اصلت وجود این است که اگر وجود را عیان باشد، یعنی در عالم خارج تعین و تحصیل داشته باشد پس وجود نیازی موجود است. و برای آن وجود هم وجودی است و هلم چرا. مخالفان اصلت وجود بدینگونه مدعی اند که در قول به اصلت وجود، محظور تسلسل Succession پیش می آید.

در جواب این اشکال گفته اند: آیا در این پرسش که آیا وجود موجود است یا نه، مسوول عنه چیست؟ آیا "وجود" به آن موجودیت وجودی ماهیت قیام دارد؟ یا نه؟ (الف) اگر قیام "وجود" به آن نباشد، بل که موجودیت به معنی هستی باشد، البته "وجود"

به این معنی موجود است . (ب) اگر قیام "وجود" به آن باشد ، این محال است . زیرا "وجود" ، دارنده ی وجود نیست . ماهیت است که دارای وجود است .

به عبارت دیگر ، "وجود" موجودیه وجود نیست . زیرا قیام شیئی به خودممتنع است . میان شیئی و آنچه شیئی بدان قیام گرفته است ، باید یک نوع مغایرتی باشد . چنان که سپیدی جز ، شیئی سپید است . آنچه سپید است ماده یی است غیر از خود سپیدی .

صدخن به یک سخن ، اگر وجود را مایه ی قیام وجود پنداشته باشند ، وجود به این معنی ، معدوم است و از این راه تناقض نیز دست و پا گیر نمی شود . زیرا نقیض وجود ، عدم است نه معدوم . و بنا بر این حمل معدوم بر وجود ، ایرادی نخواهد داشت . زیرا در تناقض ، هشت وحدت معتبر است :

وحدت موضوع ، وحدت محمول ، وحدت شرط ، وحدت اضافه ، وحدت زمان ، وحدت مکان ، وحدت کل ، وحدت جزء (۱)
درلسان اهل حکمت حمل ، برد و قسم است : حمل اولی ، و حمل شایع صناعی .

(الف) حمل اولی ، موادش عبارت است از اتحاد بین موضوع و محمول هم در خارج و مصداق ، و هم در ذهن و مفهوم ، مثلاً " اگر بگوئیم " انسان ، انسان است " این ، حمل اولی است . زیرا موضوع و محمول این قضیه ، در مصداق و مفهوم هر دو متحد است .

(ب) در " حمل شایع صناعی " وحدت محدود است به اتحاد در خارج ، لیکن در ذهن موضوع و محمول از اتحاد برخوردار نیستند . چنان

۱ - گذشته از این وحدت های هشتگانه صدرالمتاء لهین معتقد است که در تناقض ، وحدت حمل نیز ، لازم است .

که اگر بگوئیم "کاغذ سپید است" اینجا اگر چه در بیرون سپیدی را خارج از کاغذ، تعین و تحقیقی مستقل نیست، ولی در ذهن به طور مجزا و جداگانه مورد لحاظ قرار گرفته است.

به قسمی دیگر، نیز می توان حمل را تقسیم کرد به (الف) حمل اشتقاقی و (ب) حمل مواطاتی. در حمل اشتقاقی، به اصطلاح کلمهء "ذو" و "ذات" معتبر نیست. در حمل مواطاتی کلمه ی "ذو" و "ذات" معتبر است: مثلاً وقتی که می گوئیم: "این جسم، بیاض است"، چون بیاض وسپیدی ماهیت جسم، نیست بحقیقت مقصود ما از بیاض، در این حمل اشتقاقی همان "ابیض" بوده است (۱)

پس اگر بگوئیم: "وجود هست" یعنی: وجود به حمل مواطاتی موجود است، ولی به حمل اشتقاقی موجود نیست. چون در حمل مواطاتی، ذات ماء خود است و در اشتقاقی چنین نیست.

این همه توضیح برای آن بود که دانسته شود اگر گفتیم: "وجود به معنی دارنده ی وجود، معدوم است" تناقض نگفته ایم. زیرا وحدت در حمل نیز شرط است.

در این بیان که: "وجود، به ذات خویش موجود است" صدر المراء لهین مثالی چند ذکر کرده است، به این صورت:

الف- زمانی بودن زمان

در سنجش پدر و پسر نسبت به هم، پدر مقدم بر پسر است. ولی سبقت پدر بر پسر به علت سبق و تاءخر زمانی است. اما زمان و مکان برای خود زمان و مکان ذاتی است. زمانی بودن خود زمان و مکانی بودن مکان به ذات آنهاست. پس سبقت و تقدم به زمان است اما زمان برای

(۱) و عرضی الشیئی غیرا لبعرضی ذاک البیاض ذاک مثل الابيض

خود زمان ذاتی است .

موجود بودن وجود نیز از همین باب است . یعنی هستی و ذی وجود بودن ذاتی وجود است ، همچنان که زمان برای زمانی بودن خود نیازمند دیگری نیست .

ب . اتصال اجسام

اتصال و امتداد ، یعنی بعد داشتن اجسام ، از صفات جسم است .
حال ، آیا اتصال خودش ، جوهر است ؟ یا صفت ؟ (۱)

آیا اتصال عرضی است ؟ یا جوهری ؟ پاسخ این است که اتصال ،
مثل دیگر عوارض ، صفت جسم نیست . بل که اصل و جوهر جسم است ، و از
همین جهت به آن " اتصال جوهری " می گویند .

در مقابل اتصال ، انفصال است . آیا ممکن است اتصال و انفصال
در یکجا جمع شوند ؟ چنان که اگر جسمی شکسته باشد ، هم متصل است
و هم منفصل . پاسخ این است که اتصال ، از مقوله هستی است ،
و انفصال از مقوله نیستی . و دو ضد با هم جمع نمی شوند پس اگر
جسمی شکست ، آن جسم نخستین ، که به دو قطعه تقسیم شده است ، به کلی
منعدم شده است . چون صفت اتصال را از دست داده است .

این که می بینیم ، جسم شکسته همچنان هست (به این معنی که
در خارج ، تحقق و عینیت دارد و فضا را اشغال کرده) چیست ؟ پاسخ
آن است که آنچه در خارج هست جسمی جدید است . چون حقیقت و جوهر
جسم ، همان اتصال بوده است ، ناگزیر آنچه پس از شکستن جسم
نخستین ، برجای مانده است ، دو پارچه جسم جدید است . از طرف دیگر
قاعده کلی این است که عوارض ، روی " موضوع " دور می زنند و

۱ - صفت به چیزی می گویند همچون سپیدی ، که گاهی هست و گاهی نه .

"موضوع" باید ثابت و پایدار باشد. اما در اتصال و انفصال، موضوع، ثابت نیست. چون پس از انفصال جسم اولی، نابود می شود. و دو جسم دیگر با خصوصیت اتصال جدیدی، به وجود می آید. لذا حکما قائل اند آنچه بین حالت اتصال و انفصال موجود است، هیولا Primal Matter است و هیولا را قدیم زمانی دانسته اند، که هیچ فعلیست ندارد و قابلیت محض و استعداد صرف است.

باری دانستیم که همه ی اجسام و اشیاء به وسیله ی اتصال، موجود می شوند. ولی اتصال، ذاتی جسم است. و اتصال (ذاتی) از جسم سلب نمی شود، مگر با نیستی آن. پس اتصال جوهری، متصل به ذات است. و همین طور "هستی" هم در اعیان به خودی خود، موجود است.

ج. اتصال مقدار

جسم دو قسم است: "جسم تعلیمی" که موضوع دانش ریاضی و هندسه است و از ابعاد بحث می کند. و "جسم طبیعی" که موضوع علوم طبیعی است. فرق میان این دو جسم، تعیین و ابهام است. جسم طبیعی همان، اتصال جوهری است، بی وصف. جسم تعلیمی موجود معین است. مقدار تعلیمی یعنی خط و سطح و حجم در اتصاف به معنی اتصال برای مقدار، به ذات است و برای غیر مقدار، به سبب مقدار.

د. ادراک

همچنین در مسئله ی ادراک، صورت ذهنی به ذات معلوم است، و امر خارجی به عرض.

پس به همین ترتیب، هستی داشتن و تعیین و تحقق وجود به خود او و عین ذات است.

اشکال دوم

تشکیک و اختلاف مراتب هستی

تقریر این اشکال چنین است که چون "وجود" بنا بر مسلک اصالت وجود قائم به خویش است و دیگر بودن‌ها بدو موجود شوند، لازم می‌آید که هستی‌ها همه واجب باشند. چرا که "ثبوت شیئی برای خودش، ضروری است". بنا بر این، همه چیز با یدبه "وجود" موجود باشد، و هر کجا "وجود"ی هست، ضروری و واجب باشد به عبارت دیگر همه چیزی واجب الوجود Necessary Being است.

اگر این اشکال که نتیجه‌ی منطقی اعتقاد به اصالت وجود است، درست باشد پس فرق "ممکن" با "واجب" چیست؟

پاسخ

ملاصدرا به این اشکال، پاسخی درست و درشت داده گفته است: منشاء این اشتباه آن است که اشکال کننده، "ضرورت ذاتی" را از "ضرورت ازلی" فرق نکرده است، و شاید "ضرورت" نیازمند توضیحی باشد.

ضرورت ذاتی و ازلی

ضرورت Necessity موضوع بحث در این کلام مربوط به فن منطق است. در منطق، هرگاه مقدمات برهان، مفید آگاهی و علمی یقینی و تغییرناپذیر باشد، آن قضیه را "ضروری" گویند.

قضیه ضروری بر چهار نوع است: ضروری مطلق، ضروری ذاتی، (۱) ضروری عنوانی (مادام‌الوصف)، ضروری شرطی (مادام‌الشرط).

۱ - برای دانستن تفاوت ضروریه مطلقه با ضروریه ذاتیه به مشعر سوم، شاهد دوم از همین کتاب مراجعه شود.

"ضروری ذاتی" آن است که تابع موجود بودن ذات باشند. اما ضروری عنوانی "تابع حالت و وصف ذات است، مثلاً" اگرچه نویسندگی برای آدمی، امری است امکانی نه ضروری، ولی به هر حال، انگشتان هرکاتب و نویسنده‌یی به ضرورت متحرک است. ملاصدرا در اثبات اصالت وجود قضیه ضروری مطلق یا ضروری ذاتی را کافی ندانسته، "ضرورت ازلی" که مقید به ذات یا شرط یا وصف نیست را طرح می‌کند در قضیه ضروری ازلی نسبت بین موضوع و محمول به ضروری ترین نوعی مستقر و ثابت است به ضرورت، از آغاز (ازل) تا فرجام (ابد). در این قضیه ضروری ازلی، ضروری بودن، عین ذات است پس هنگامی که می‌گوئیم:

"وجود، موجود است". یعنی: بی هرگونه قید و حیثیتی، وجود مصداق موجود است.

وجوه افتراق ممکن و واجب

از سوی دیگر از آنجا که "وجود"، جوهر و عرض نیست و ضد و هما نند و مماثل ندارد (که این همه از اوصاف ماهیت است) کثرت و اختلاف وجود، تنها از دوراه حاصل می‌شود.

الف. به واسطه‌ی "نمود"ها Phenomenon که هستی بر حسب نمایش‌های گوناگون متکثر می‌شود.

ب. به جهت تشکیک در مراتب وجود. یعنی با آن که حقیقت وجود واحد است مصداقش متفاوت است. این اختلاف و تشکیک در اصل حقیقت وجود است مانند شدت و ضعف، نقص و کمال، تقدم و تأخر. و چنان که خواهیم دید همین تشکیک است، که ملاک امتیاز "وجود واجب" از "وجودهای امکانی" است.

میان‌ه‌ی مصادیق هستی سه فرق فاحش و تفاوت نظر گیر هست:

۱. تقدم و تاء خر . به این معنی که وجود واجب تقدم دارد و ممکن تاء خر .

۲. کمال و نقص . یعنی وجود واجب ، تام است و خلل و نقصانی ندارد بخواژ گونه‌ی وجود "ممکن" که ناقص است .

۳. غنا و حاجت . وجود واجب ، غنی به ذات و از ماسوی بی نیاز است و حال آن که وجود ممکن سراپا افتقار و احتیاج .

تقدم و تاء خر

نخستین تفاوت میان واجب و ممکن از ناحیه‌ی تقدم و تاء خر است . این تقدم ، "تقدم ذاتی" است مثل اینکه اگر در مقام گشودن قفلی حرکت دست آدمی و حرکت کلیدی که در دست اوست در نظر آرییم تقدم حرکت دست ، بر حرکت کلید ، دربار زکردن قفل تقدم ذاتی است نه تقدم زمانی . بهمین ترتیب اولیت ذاتی از آن واجب است . وجودهای امکانی "حدوث ذاتی" دارند و به ذات ، در مرتبهء مؤخر اند .

نقص و کمال

هستی های امکانی ، ناقص اند . کامل مطلق ، که هیچ گونه ، نقص و نقادی در آن راه ندارد ، وجود واجب است یعنی وجود الهی .

زاحمد تا حدیک "میم" فرق است

جهانی اندر این یک "میم" غرق است .

"شستری"

در شرح این بیت گفته اند که مراد از این "میم" همین جنبه‌ی قصور و نقص امکانی است . نقص امکانی این است که اگر علت (واجب) دست از معلول (ممکن) بردارد ، معلول از ریشه نابود است ،

به واجب، عین ذات آن است. برای نابودی "ممکن"، لازم نیست، هیچ گونه اقدام مثبتی از سوی مبدء انجا پذیرد، بل که صرف مبدء نفرستادن و قطع ارتباط، ملازم است با انعدام و نیستی ممکن.

وجودهای ویژه ای امکانی، قطع نظرا از موجودشان، محض فقر و بی چیزی و نابودی اند. "الاکل شیئی ما خلا الله باطل". از رهگذر این نابودی و فقر ممکنات است که حقیقت بینان هرگونه تاءثیری را از ناحیه ای ممکنات نفی کرده می گویند "موثر در وجود الایکی نیست". "لاموء شرفی الوجود الا لله". و هرچه بودنی و شدنی است، همه را دست پرورده ای همان هستی مطلق میدانند. به گفته ی دانای رازور، شاعر و حکیم بلند آوازه ای اسلام مولانا جلال الدین محمد بلخی (۶۰۴-۶۷۲):

ما همه شیران، ولی شیر علم

حمله ما ن از باد باد شد دم بدم

حمله ما ن پیدا و نا پیدا است باد

آن که نا پیدا است هرگز گم میاد (۱)

باد ما و بود ما از داد تست

هستی ما حمله را ایجاد تست

"امکان" دو معنی دارد: یکی سلب ضرورت و دیگری، فقر.

"فقر" هم به دو معنی است: یکی، به این معنی که ماهیت ها نیازمندند، زیرا به جا علل احتیاج دارند. دیگر این که فقر به معنی تعلق باشد. یعنی: ماهیت، اعتباری و غیر واقعی است و تنها هنگامی که هستی های ویژه ای امکانی از اشعه ی وجود روشنی یافتند، برای سلب ضرورت، دیگر جایی نمی ماند، بل که همه ضرورت است. (البته ضرورت این که به مبدء، تعلق و تدلی داشته باشد).
انا من اهوی ومن اهوی انا!

۱ - خ - ب: جان فدای آن که نا پیدا است باد.

حجاب چهرهء جان می شود غبار تنم
 خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
 چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است
 روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
 چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس
 که در سراچهء ترکیب تخته بند تنم...
 (حافظ)

بیتی، و بینک انبی ینا ز عنی
 فارفع بلطفک انبی من البین
 "منصور حلاج"

درمیان من و معشوق "هما م" است حجاب
 دارم اما میدک که آن هم زمیان برخیزد

* * *

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست
 تو خود حجاب خودی "حافظ" ! زمیان برخیز
 و از این گستره ی فنا ی موجودات در بقای واجب است که عارفان،
 سرائی را خالی از دلبرندانسته کعبه و بتخانه را فرق نهاده اند.
 چنان که حافظ گوید:
 در خرابات مغان نور خدا می بینم
 این عجب بین که چه نوری ز کجا می بینم

مناط نقص و کمال

اکنون ببینیم، ملاک کمال و نقص چیست؟ تا به تبع آن وجود

وما هیت شناخته شود. هرگاه، در سلسله مراتب، کثرت ها به وحدت گرائید و صفت دوام و شدت یافت، آن، وجود است. اگر به عکس، تنزل پیدا کرد یعنی صفات، کثرت یافت و ضعیف شد، ماهیت است.

اکنون اگر برای قیاس، موجودات عالم را از نظر بگذرانیم، به ترتیب کمال و نقص، می بینیم که: مبداء اعلی بساطت مطلق است. صادر نخستین تنها شائبه ی نقصی که دارد، ترکیب آن است از وجود و ماهیت (به خلاف مصدر اعلی که وجود محض و هستی بسیط است). پس اینجا چون از وحدت و بساطت به کثرت و ترکیب تنزل می یابیم، ماهیت نام می گیرد. و اگر از مراتب نازل، به عالی سیر کنیم، می بینیم که: هیولا، استعداد صرف است و فعلیتی ندارد. بعد از مرحله ی استعدادی به مرحله ی "امکان استعدادی" می رسد و مثلاً "نطفه می شود، بعد خون می شود، بعد جسم می شود، سپس روح بدان اضافه می شود و روح پس از سیر تکاملی می رسد به جوهر مجرد، که از ترکیب منزله است و ترکیب آن منحصر است به امکانی بودن (ترکیب وجود و ماهیت). در این مسیر ماهیت است که به سوی کمال "وجود" رهنورد است.

چند اشکال دیگر

بر وجه اختلاف و افتراق واجب و ممکن چندین اشکال وارد آورده اند. که به ترتیب، تاء خرو و نقص و فقر و پدیده های امکانی را انکار می کند.

اشکال اول - علت و معلول از یکدیگر جدائی ندارند

و علت غائی	Formal cause	علت چهار نوع است علت صوری
Material cause	و علت مادی	Final cause
و علت وجودی	Effective cause	بحث ما در اینجا از علت وجودی است

این جهان ، عالم علت و معلول است یعنی هیچ چیز بی —
 تمادف و بی سبب و بی علت پیدا نمی شود . علت Cause همیشه
 معلول و اثر Effect خود را به دنبال دارد .
 حال که می گوئیم : وجود "واجب" ، علت پیدایی و سبب حدوث
 عالم است . از آنجا که آن علت واجب همیشه بوده است ، پس معلول
 هم باید همیشه باشد . یعنی : قدیم باشد .

اشکال دوم - علت و معلول با یکدیگر متناسب اند
 "علت" و "معلول" باید با هم تناسب داشته باشند . چگونه
 از علت قدیم ، معلول حادث پدید آمده است ؟

اشکال سوم - بقاء ، علت فنا نیست
 علل هستی ، سرانجام منتهی می شود به واجب الوجود . پس ،
 چگونه این همه بودنی ها که بسته ی فتراک او بیند ، فانی می شوند ؟
 و حال آن که علت وجودشان ، واجب الوجود ، باقی و جاوید است .
 حکیم بیدار دل و مجادل قبادیانی "ناصر خسرو" چه خوب گفته است :

از گردش گیتی ، گله روا نیست
 هر چند که نیکیش را بقا نیست
 خوشتر ز بقا ، چیز نیست ، زیرا
 ما را از جهان ، جز بقا ، هوی نیست ...
 جانت ، اثر است از خدای باقی
 ناچیز شدن ، مژگان و انبساط
 فانی نشود ، هر چند ، کان بفا یافت
 زیرا که بقا ، علت فنا نیست (۱)

۱ - ناصر خسرو : دیوان اشعار ، به تصحیح مرحوم حاج سید نصر الله
 تقوی ، چاپ دوم ، ص ۶۱

پاسخ به ایرادات

پاسخ به این سه اشکال آن است که هرگاه علت فناء اشياء پيدا شد، البته فانی می شوند. ویژه آن که اشياء معلول مستقیم علت - العلل (واجب الوجود) نیستند. صادر اول که بلافاصله و بی واسطه موجود شد اشياء و ممکنات دیگر از فیض او بظهور رسیدند پس این ممکنات و صادرات مع الواسطه، مستقیما "فعل حق" نیست و بنا بر این هرگاه ترکیب موجودیت آنها از هم پاشید - چون این جهان، عالم ترکیب است - فانی می شوند. از اینجاست که این جهان را عالم کون و فساد Generation and corruption گفته اند.

مفهوم مخالف این سخن، آن است که فعل خداوند و صادر نخستین - که آن را "عقل کل" (۲) "قضاء اجمالی"، "قلم اعلیٰ" و "اول"، "دهر -

ایمن اعلیٰ"، محمد یه البیضاء" و "رکن ابیض عرش" نیز گفته اند - به اعتبار این که معلول بلاواسطه و اثر مستقیم واجب و فعل حق است، فانی نمی شود. جمعی آن آیت قرآنی را که می گوید: "کل شیئی ها لک الاوجه" (۱) کنایه از این دانسته اند که اشياء و ماهیت ها همه فانی می شوند و صادر اول، که ماهیت نیست، باقی است و فنا ندارد و بقاء فی الله Subsistence in God از این بابت قابل توجیه است.

۲ - عقل اول هم گفته اند که اول ما خلق الله العقل، مخصوصا "ملاصدرا به عقل نخستین بسیار اشاره می کند.

صا در بیوا سطره عقل نخست آمد و پیش از همه عشق توجست

۱ - قرآن، سوره ۲۸، آیه ۸۹

عموم دانیان حکماء سیرا ستکمال و تکامل موجودات مادی را
در نهایت امر به اتصال به عوالم غیب مختوم می دانند. نظامی راست :
همه هستند سرگردان چوپرگار

پدید آورنده خود را خریدار
مرحوم رجبعلی تجلی سبزواری از شعرای عهد مشروطیت (۲) که هم
عارف پیشه و متصوف بود هم مشروطه خواه و وطن دوست ، در غزلی
عرفانی گوید :

ما فقیران پا ز همت بر سر عالم زدیم
بشت پا از بی نیازی بر سریر جم زدیم

۲ - شادروان رجبعلی تجلی فرزند ملا حسن سبزواری در ۱۲۶۰ هجری
شمسی در سبزواری تولد یافت و همانجا برسم زمان به طلب علم و ادب کوشید.
از جوانی مشروطه خواهان را یار شد. (میزان اطلاعات و احقاق ملت
و اصول مشروطیت بهنگام کوشائی او در این کار مرا معلوم نیست) . پس
از مشروطیت به عضویت اداره مالیه درآمد. بعهده تقاعد و پیری در یکی
از قراء چناران خراسان مسکن گزید تا سرانجام به سال ۱۳۲۸ هجری
شمسی از دنیا رفت (برای اطلاع بیشتر بر احوال او بنگرید به مقاله
نویسنده در مجله وحید، شماره ۲۱۸ (مهر ۱۳۵۶) ص ۲۷).

تجلی در مسأوی استبداد و محاسن مشروطیت دفترها پراکنده
است ، از جمله دم الاستبداد (چاپ ۱۳۲۶ ه.ق.) ، انقلاب خراسان
(چاپ ۱۳۲۸ ه.ق.) ، کنگا شناسه (بیان حوادث ایران در فاصله نخستین
سفر ناصرالدین شاه به فرنگ تا افتتاح دوره دوم مجلس ملی) .

منظومه "انقلاب خراسان" که شرح مبارزات مشروطه خواهان معذور
خراسان و همراهیهای ایشان با مجاهدان است بلحاظ احتواء و اشتمال
دنیا له پای ورقی در صفحه مقابل

دنباله پا ورقی از صفحه قبل
برای خیار دست اول ویی واسطه از اهمیت سرشار برخوردار است، بویژه
که شاه عرب مشاهدات عینی وحسی خود استناد و استشهاد جست است چنان
که گوید:

نه روایت، از آنچه دیدم خویش جمله گفتم بنظم بی کم و بیش
نکته مهم دیگر آنکه شاه اردربیان وقایع به نقل اقوال و افعال
و افکار و اطوار خواص و طبقه علماء و اعیان اکتفا نکرده است بل به
جشنها و واکنشهای مردم بازاری و تاء ئیدیا تکذیبهای عوام نیز
اشارت کرده.

در کتابخانه بسیار نفیس مرحوم امین الشریعہ شاعری به لهجه
محلی سبزواری از تجلی مضبوط است. از جمله قصه‌تی در مدح احمد
قوام السلطنه که دوبیت آن که یکی در قدح میرزا کوچک خان جنگلی
و دیگری در مدح قوام السلطنه است برسم نمونه در اینجا ثبت می‌افتد.

اینچه خوراسونس که بو زورگاره خوردی کرد
اوگیلکس که میرزه کوچیکیها رکلمونه...

احمد قوام سلطنه که راءیش اربشه
آسمورزمی منه زمی ره آسمومنه

معلوم است که میرزا کوچک خان ناسیونالیست بوده است و با
طرفداران بلشویکها چون سلطان زاده و احسان الله خان که طالب
اصلاحات ارضی، کشف حجاب، و تعطیل مساجد بوده اند مخالفت
می داشته. مآخذ در تاء ئیداین قول بسیار است.

دیگر از اشعار تجلی ماده تاریخ فوت حاج رحمت الله خان
فراش بانی است. آن اشعار را در کتابی ضبط کرده ام (فراش
بانی: داستانهای آخرین دهه پیش از مشروطیت، تهران، ۱۳۵۱، ص

۱۱۹).

از خم وحدت به ما دادند تا ته جرعه‌یی
 بایزید آسا به با معرفت پرچم زدیم —
 بر سپهر مکرمت پیران ترا ز عیسی شدیم
 خیمه با لاترا ز این هفت آبگون طارم زدیم

تا گریبان وارها نیم از کف دیوهوی
 بی محابا بر سپاه نفس چون رستم زدیم
 پاکشیدیم ز در شیخ و بریدیم ز فقیه
 خود اساس صحبت این هردو را بر هم زدیم
 او به عشق پاک ما و ما به زهد خشک او
 شیخ خود بین طعنه‌ها بسیار زد ما هم زدیم
 غیر حرف عشق حرفی بر زبان ما نرفت
 ای "تجلی" از محبت دم زدیم ارم زدیم

سلسله مراتب وجود

افعال جوانحی یا جوارحی، هیچکدام بی دستیاری فاعل قیام و
 قوام نمی‌گیرند. از سوی دیگر، موجودات همه — به سلسله مراتب
 وجودی خود — فعل حضرت حق اند و بدو قیام دارند. اما "وجود مطلق"
 نه به جا عل محتاج است و نه به قابل. زیرا وجود به خودی خود واجب
 است. به گفته‌ی سبزواری:

ما ذاتَه بذاتَه لذاته موجود الحق العلی صفاتَه

از این است که کوئیم وجود، واجب است. اما اکر می‌گویند،
 وجود موجود است. در اینجا موجودیت اعم است، از وجود واجب و وجود
 ممکن. موجودات امکانی، هم به قابل نیاز دارند و هم به جا عل.
 تقوم ما هیت نوع مرکب، به فصل آن است که اکر فصل نباشد، ما هیت
 نوعی هم نیست. پس به طور کلی وجودها را می‌توان تقسیم‌کرده:

۱ - وجود واجب ، که مخصوص فرد واجب است . بدان گونه که به ذات خویش موجود است . نه به فاعلی نیاز دارد که ذرا و کما رگربا شد و نه به قابلی که از او رنگ تعلق گیرد .

۲ - وجود موجود ، که اعم است ، از وجود واجب و حصه های وجودی خاص . بدینسان که هرگاه تحصیل یافته با شد یا به ذات خود موجود است و یا به فاعلی موجود شده . انبیا به نیاز به ضم یا چیزی دیگر (ماهیت) ندارد .

۳ - یک نوع موجودیت دیگر ، که از ضمیمه شدن با ماهیت عنوان موجودیت پیدا می کند ، چنان که بگوئیم :
آب هست . آتش موجود است ...

پس ، وجود مطلق ، ضرورت ازلی است ، که کامل و متقدم و غنی است . به با ژگونه ی وجودهای امکانی که ناقص و متاخر و محتاج اند .
الله لا اله الا هو الحی القيوم . (۱)

از باده عشق تو از آن روز که مستیم

از هر چه که جز دوست بود ، چشم بستیم

ما نیم و می و دامن بالای بلندت

جز سلسله مهر تو هر رشته گستیم

با کثرت اغیار جز دوست نبینیم

جز روی نکوی تو کسی را نپـرستیم

روی تو چو دیدیم بخلوت گه اسرار

ثابت بسر قولی بلی بوده و هستیم

پیمان شکنی شیوه مردان خدا نیست

آنچه دکه بستیم نه در بند شکستیم

نقص و کمالات شدت و ضعف است همچون نور، حرکت، وزمان که ممکن است از حیث درجه‌ی شدت و ضعف با هم متفاوت باشند اما در عین حال یک مفهوم واحد بیش نیستند. مهم‌تر آن که مایه‌ی اختلاف آنها، عین مایه اتفاق است.

حرکت ضعیف و حرکت تند، دو چیز جداگانه نیستند. هردو، نفس حرکت اندو یک چیز واحد. با این همه آشکارا است که حرکت کند و تند

خالی از تفاوت هم نیستند. مثالی دیگر زمان کوتاه و دراز است. این زمانها از همان جهتی که مشترک‌اند، از همان حیث نیز مختلف‌اند، همچنان که عدد کم و زیاد. اعداد کم و بیش دارند، اختلاف و اشتراک آنها از جهت واحد است که همان مقدار باشد.

پس آن که خرده گرفته گفته است: اگر کسی به اختلاف وجود واجب و ممکن قائل است، لابد اشتراک معنوی وجود را انکار دارد. خلط مبحث کرده برهان را باخته است. زیرا مفهوم مصدری وجود، یعنی بودن و تحقق و ثبات، از ذره تا دره از مبدأ اعلی (که مطلق هستی است) تا عالم هیولا (که هیچ گونه فعلیتی ندارد و قابلیت صرف است) بر همه‌ی اضداد صدق می‌کند. و این همه اضداد، از جهت وجود با یکدیگر مشترک و واحدند.

از سوی دیگر، اساساً "موجود" عبارت از چیزی است که وجود بر او سایه افکنده باشد. منتهی این ثبوت وجودگاهی ذاتی است (چونان که وجود برای "هستی مطلق" ثابت است ذاتی) و گاهی به دستیاری و معاونت چیزی دیگر، از ثبوت و تحقق بهره‌ور می‌شود (مثل این که ماهیت بدین گونه، رنگ وجود می‌یابد). پس هویت و تشخیص هستی و موجود بودن وجود، از باب ثبوت شیئی است به نفس خویش. که آن شایسته وجود مطلق است. اما آنچه از باب ثبوت شیئی برای شیئی (و نه ثبوت شیئی به نفس خویش) باشد عبارت است،

از ثبوت وجود برای ممکنات . با این همه انواع هستی ها را - اعم
از واجب و ممکن - می توان "موجود" خواند .

به هر که می نگرم صورت تومی بینم
از آن میان همه در چشم من ، تومی آیی

نسبت مشهوری و حقیقی

در توضیح این مقال ، به سخنان سابق در باب انواع اضافه
اشارتی می کنیم . اضافه دو قسم است : (الف) اضافه اشراقی و (ب)
اضافه مقولی . اضافه مقولی (که همان تکرر نسبت باشد) خود
تقسیم می شود ، به : اضافه مشهوری از یک سوی و اضافه حقیقی از سوی
دیگر . مثلاً "دوستی" نسبت "و" اضافه "است میان حسن و علی .
پس این دو تن به واسطه ی این نسبت "دوستی" و به تبع آن به هم اضافه
شده مضاف و مضاف الیه واقع شده اند .

اضافه ، یک نسبت و ارتباط عقلی است . این نسبت در ماهیت
هیچ یک از دو طرف ، تفاوتی ایجاد نمی کند . اما نفس "نسبت" ، برای
اضافه ، اولویت دارد .

اضافه ی وجود نسبت به ماهیات نسبت نفس اضافه است . یعنی :
موجودیت به همه ی کائنات اطلاق می شود ، اما سزاوارترین اشیاء
برای موجودیت ، خود هستی است .

مجاز یا حقیقت

ایرادی کننده : پس لفظ "وجود" مجاز Phantasmal
است نه حقیقت Truth زیرا نسبت به وجودهای مختلفی - که
از حیث کمال و نقص ، تقدم و تأخر ، غنا و فقر ، با هم تفاوت کلی
وفی الحقیقه تباین دارند - استعمال شده است .

پاسخ :

اگرچه این اشکال ، اشکالی لغوی و ادبی است نه عقلی و فلسفی ،
و منصرف است به علوم منقول نه معقول ، ولی ملاصدرا در مقام پاسخ به
آن برآمده است و در مقام استدلال به قول دانیان پیشین استناد
جسته است و برای نمونه آورده است که :

"محقق شریف" قائل است که "در مشتقات ، ذات ماء خود نیست".
گذشته از این ، اگر در جزء لفظ قائل به مجاز شویم ، با حقیقت داشتن
لفظ منافعی نیست .
ذات در مشتقات

این بحث که آیا در مشتقات ، ذات ماء خود است یا نه ؟ در علم
اصول فقه نیز مطرح است برای مثال علمای اصول می پرسند که
آیا در لفظ معین مثل لفظ "ضارب" ذات (یعنی کسی که زننده
است) به صفت معنی مصدری (مبداء) متصف شده است یا نه ؟ به
عبارت دیگر آیا لازم است که ضارب بالفعل متصف به ضرب شده باشد
یا نه ؟

"محقق شریف" استدلال می کند که اگر ذات در مشتقات ماء خود باشد ،
دو اشکال حل نشدنی پیش می آید :

اول آنکه ، عرض عام در مفهوم فصل داخل می شود .

دوم این که مادهی "امکان خاص" در قضا یا به "ضرورت" منقلب
می شود . (۱)

۱- "جهت قضیه" عبارت است از علامت لفظی که کیفیت ثبوت محمول
را برای موضوع برساند که حمل آیا به نحو ضرورت است یا امکان ؟ دوام
است یا منتشره یا فعلیه ؟ به لفظی که متکفل بیان کم و کیف قضیه
است "سور قضیه" می گویند و لفظی را که متکفل بیان ضرورت و امکان
آن است "جهت قضیه" نامیده اند و نفس مدلول را "مادهی قضیه"
می گویند .

"محقق شریف" گوید: اگر مقصود از شیئی، در مشتقات، میباشد باشد، لازم می آید که: ماده ای امکان منقلب شود به ضرورت. در حالی که مشتق، مفهوم بسیطی بیش نیست. یعنی: ذات در آن ماء خود نیست.

معنی مصدر، حدث است. معنایی است که در خارج پیدانمی شود. فعل هم بر زمان دلالت دارد هم بر صفت. ولی مصدر فقط مدلول دارد. مشتقات هم به نظر ادیبان از دو چیز ترکیب شده است یکی ماده، یکی هیأت. می گویند هیأت دلالت بر زمان دارد (۱) و ماده دلالت بر معنی. بحث زمان Time از مباحث مهم فلسفه است. حکمای اسلامی می گویند که آثار وجود واجب و افعال حقیق، منسلخ از زمان است که "کان الله ولم یکن معه شیئی". کار خدا زمان ندارد. و نظر محققان این است که فعل نه تنها بر زمان دلالت نمی کند بل که بر ذات هم.

در پاسخ می گویند: اقتران در فعل شرط است. مدلول مطابقی فعل، انتساب به زمان است. مدلول حقیقی مشتق، نفس انتساب است.

انتساب معنای حرفی است. مثلاً اگر بگوئیم: "غلام زید" یا بگوئیم "غلام" در هر دو حال، نفس غلام فرق نمی کند و حالت اضافه چیزی بر نفس وی نمی افزاید. تقید و انتساب، در اعتبار عقل است. در خارج چیزی بر او نمی افزاید. همچنان که زمان در فعل ماء خود نیست، در مشتق هم ذات ماء خود نیست. پس در مشتقات فقط نفس تقید مدلول مصدری، که خود امری اعتباری است، بر آنها اضافه می شود، که اگر ذات معتبر باشد، بدین قرار وجودا مکانی نیز باید ضروری باشد

۱ - "نائینی" می گوید که هیأت بر زمان دلالت ندارد.

گفتار ابن سینا

شیخ الرئيس ابن سینا (۲) در الهیات "شفا" کلامی دارد که
خواجه نصیرالدین طوسی آن را در "شرح اشارات" نقل کرده است.
شیخ، در مقام اثبات وجود واجب می گوید: کلیات طبیعی برای
این که وجودیابند، باید مشخص شوند. و ما دام که "کلی" مشخص
نشده باشد، هستی نیافته است پس لازمی این که کلی، از صرافت
خارج شود، تشخیص یافتن آن است. اما تشخیص واجب الوجود
غیر از تشخیص دیگر جوهر و کلیات است. برای این که طبیعت جوهر
آدمی از صرافت خارج بشود باید متضمناتی داشته باشد. قابلیت
و مقبولیتی لازم است. کثرت اشیاء از ناحیه هیولی (قابل)
است وگرنه صرف شیئی خود چیز واحدی
Primal Matter
است.

"تشخیص" هیچ جازء ذات شیئی نیست. هنگامی که می گوئیم:
انسان واحد، عنصری واحد، فلکی واحد. اینها دو حصه دارد حصه
اول طبیعت آنهاست و بخش دیگر تشخیص آنها. پس در حقیقت دو چیز
اند. اما نسبت به واجب، حیثیت صرافت بحث وجود است. پس
"تشخیص" و "واجب الوجود" عینیت دارد.

در زبان آشنایان علوم عقلی، "وحدت" و "تشخیص" و "وجود" یکی
است هرچا یکی از اینها باشد، هر سه هست. ناصر خسرو قبادیانی
گوید:

۲ - ابوعلی سینا در حدود ۳۷۰ در بخارا متولد شد و در ۴۲۷ در همدان
درگذشت. شفا و اشارات و نجات در حکمت و قانون در طب از آثار
اوست:

در اشارات تست قانونی که همه خلق را نجات و شفا ست

خداوندی که در وحدت قدیم است از همه اشیا
نمها ندر وحدتش کثرت نه محدث را از او آنها
مجوی از وحدت محض برون از ذات او چیزی
که او عام است و ما هیات خاص اندر همه اشیا

واحدگاهی حقیقی است گاهی نوعی و گاهی جنسی ، گاهی وحدت
عین ذات است . "و کمال التوحید نفی الصفات عنه" (۱) وحدانیت
حق "وحدانیت حقه حقیقیه" است که با واحد حقیقی و نوعی و جنسی فرق
دارد . ذات صفت و موصوف اتحاد و عینیت دارد . وجود واحد واجب -
الوجود ، که خود تشخیص محض است و وحدت محض ، برای تشخیص شدن
خویش نیازی به ضمیمه شدن با چیزی و رای وجود ندارد .

اشکال سوم

آیا وجود صفت اعیان است ؟

عنوان صفت و موصوف ، مانند قابل و مقبول است ، مثلاً "جسم
که موصوف به صفت سپیدی می شود ، سپیدی ، مقبولی است که جسم
(قابل) آن را پذیرفته است .

بنابر قوا عدم مسلم حکمی ، "قابل" بر حسب زمان باید سابق بر
"مقبول" باشد . یعنی : صفت از حیث زمان ، تابع موصوف است .

منکران اصالت وجود با تمهید این مقدمه می گویند که : اگر
وجود در اعیان باشد ، پس وجود صفت اعیان است . یعنی : مقبول
آنها . پس نخست باید ، قابلی باشد تا سپس مقبول بر آن طاری شود .
یعنی : قابل (ماهیت) پیش از مقبول (وجود) بوده است .

اینان از معتقدان به اصالت وجود می پرسند :

۱ - علی علیه السلام : نهج البلاغه .

آیا برای وجود (مقبول)، قبلاً "قابلی بوده است یا نه؟ اگر بوده است که باید قبل از وجود، چیزی موجود باشد. و این منافی اصل است وجود است. و اگر برای پیدائی مقبول (وجود) قابلیت وجود نبوده است، که این سخن مخالف این قاعده‌ی مسلم است که: قابل باید بر حسب زمان سابق بر مقبول باشد.

پاسخ:

در پاسخ این اشکال می‌گوئیم: عارض و معروض (قابل و مقبول) دو نوع است:

(الف) یک نوع عارض و معروض در پدیده‌های بیرونی و اشیاء خارجی است، که قابلیت کمال دارند و در حصول مقبولیت آنها، وجود سه امر شرط است: موضوع، صفت، نسبت.

(ب) نوع دیگر قابل و مقبول آن است که وجودها، تنها با تحلیل عقل این عنوان قابلیت و عروض را می‌پذیرند. مقبولیت "وجود"، چنین است. یعنی: در خارج، جز وجود، چیزی دیگر نیست.

به عبارت دیگر، نسبت وجود با ماهیت، اتحاد است و نسبت صفت و موصوف در خارج، انضمام. یعنی صفت و موصوف در نوع (الف) در خارج دو چیز است (عارض و معروض). اما نسبت نوع (ب)، مانند ماهیت و وجود در خارج، اتحاد است و تنها در ذهن آدمی است که موجودات را می‌توان به ماهیت و وجود تحلیل نمود، و وجود را عارض بر ماهیت تصور کرد:

ان الوجود عارض الماهیه تصوراً، واتحاداً هویه

"سبزواری"

در خارج، ماهیت است که عارض بر وجود است. وجود هستی، متاء صل
و متحقق به ذات خویش است، مثل این که اگر پارچه‌ای بد را زای چهار
متر، ملحوظ و منظور شود، آنچه در خارج هست، همان پارچه‌ی
چهارمتری است، "چهارمتر" چیز جداگانه‌یی نیست اما در ذهـن،
وجود بر ماهیت، عارض است.

و چه خوب گفته است پدر روحانی و جسمانی من حضرت استاد
سیدعلینقی امین در داستان منظوم "یوزاسف و بلوهر" (۱)

"نیست" را بنمود "هست" از لطف وجود
یافت از وجودش "عدم" نام "وجود"
پس ز چشم تست "کثرت" ها پدید
دیده‌ی تو، غیر را موجود دید
چون وجود هر وجودی هم از اوست
دوست گرداری وجودی را، نکوست
کس نگشت آگه از اسرار وجود
عجز، نیکوتر ز گفت و هم شنود
چون ندادندت ز علم "الاقلیل" (۱)
هر دلیلی کاوری، باشد علیل

۱ - ۱ - "یوزاسف" بایدهمان بودای معروف Buddha باشد
که حدود پنج قرن پیش از میلاد مسیح در هندوستان ظاهر شد و بعدها بنام
یوزاسف در اخبار اسلامی وارد شده است. ماجرای زندگی او را، که
سرانجام به انگیزش به پیغمبری می‌انجامد، نخست "ابن بابویه قمی"
معروف به شیخ صدوق در کمال الدین و اتمام النعمه آورده است و سپس
ملا محمد باقر مجلسی در جلد هفدهم بحار الانوار و هم در عین الحیات
به پاریسی.

۱ - ما اوتیتیم من العلم الاقلیلا

اشکال چهارم

تقدم یا تاء خرما هیت

در نظر فلاسفه مشاء موجود ممکن است متقدم باشد یا متأخر .
و این بر چند قسم است :

(الف) . تقدم به طبع یعنی اگر چیزی موجود گردد شیئی متقدم وجود داشته باشد و یا آنکه شیئی متقدم وجود داشته و دیگری موجود نباشد چون تقدم عددیک بر دو .

(ب) . تقدم زمانی آنست که یک موجود در دیگری از حیث زمان مقدم باشد یعنی آنکه متقدم با متأخر در زمان مجتمع نگردند چون تقدم بعضی اجزاء زمان بر بعضی دیگر .

(ج) . تقدم در شرف آنست که موجودی از نظر شرف و رجحان ، اشرف و ارجح بوده از این رهگذر بر دیگری متقدم گردد .

(د) . تقدم به ترتبه آن است که موجود اقرب به مبدا محدود باشد و ممکن است قرب به مبدا محدود در اشیا با اشیا دیگر مقایسه شود نظر قرار گیرد یا آنکه در سلسله واحدی یکی از اشیا متقدم بر دیگران و اقرب به مبدا محدود باشد . تقدم به ترتبه یا بالذات است چون در اجناس و انواع متتالیه و یا بر حسب اتفاق است یعنی از طریق اصطلاح و وضع .

(ه) . تقدم به علیت یعنی تقدم علت بر معلول چون تقدم حرکت دست بر حرکت کلید در هنگام باز کردن قفل .

در ارتباط با موضوع تقدم زمانی ، اشکال دیگری که قائلان به اصالت ماهیت ، بر اصالت وجود وارد کرده اند ، این است که : آیا نسبت وجود به ماهیت - از لحاظ زمانی - تقدم است ؟ یا تاخر ؟ یا هر دو با هم حاصل می شوند .

به عبارت ساده‌تر، اگر به لحاظ زمان، هستی (وجود) و چیستی (ماهیت) را با هم بسنجیم،

۱ - یا با یاد اول، وجود موجود شده باشد، بعداً ماهیت.

۲ - یا اول ماهیت موجود شده باشد بعد وجود.

۳ - یا این دو با هم و در یک زمان موجود شده باشند.

و جزاین سه فرض، جوابی دیگر برای این پرسش نیست. حال،

۱ - اگر وجود بر ماهیت مقدم باشد، باید بگوئیم "صفت" قبل از "موصوف" به وجود آمده است. که مواجه با اشکال قاعده‌ی لزوم سبق موصوف بر صفت می‌شویم.

۲ - اگر بگوئیم، وجود بعد از ماهیت پیدا شده است که در این صورت، ماهیت، قبل از وجود موجود بوده است. پس وجود "ماهیت"، بر "وجود" مقدم بوده است.

۳ - اگر بگوئیم با هم پیدا شده‌اند. پس این دو در وجودتقارن داشته‌اند. یعنی پیدائی آنها با هم بوده است، نه آن که یکی از آنها به استظهار آن دیگری پیدا شده باشد. و این نیز خلاف اصل است وجود است. چرا که قائل به اصلت وجود معتقد است که: ماهیت به وجود تحقق می‌یابد و اگر تحققشان در یک زمان باشد با هم پیدا شده - اند و هر کدام از آنها به استقلال، پیدائی یافته‌اند و اصل اصیل با یکدیگر بستگی و پیوند و ارتباطی نداشته‌اند.

چون "تالی" هر سه فرض بالا باطل است، پس "مقدم" آنها (اصلت وجود) نیز باطل خواهد بود.

پاسخ به اشکال تقدم و تاءخر

آنچه در بیرون هست، یک چیز واحد بیش نیست (یعنی ماهیت

ووجود در خارج متحد است). پس نسبت به آنچه در خارج هست، نه تقدیمی است و نه تاءخری و نه معیتی. زیرا شیئی نمی تواند بر خودش مقدم، یا مؤخر یا مقارن باشد.

هر جوهری اوصافی دارد و ممکن است به اوصاف گوناگون از قبیل فاعلیت، منفعلیت، انحاء، استقامت، الوان مختلف و... موصوف شود. حتی جواهر مجرد و هیئت های نوری هم اوصافی دارند. اما به حقیقت، هریک واحدی است "اتحادی".

اتحاد انواع و اقسام مختلف دارد از جمله (الف) اتحاد عارض و معروض، (ب) اتحاد لازم و ملزوم، (ج) اتحاد علت و معلول، (د) اتحاد جنس و فصل.

اینها که بر شمردیم همه در خارج برآستی دوگانگی دارند. دو موجودند در یک هویت، سپیدی، موجودیتی دارد جدای از جسم.

اگرچه وابسته و درآویخته در معروض باشد. همچنین، جنس، موجودیتی دارد که در عقل مستقل است (هرچند در خارج، هیچ گاه "جنس" محقق نمی شود). کیفیت ارتباط علت و معلول مستقل است. "مثلاً زمین" هم مستقل اند.

اما مسئله ای اتحاد دو یگانگی "هستی" و "چیستی"، از مقوله اتحاد - های یادشده در فوق نیست بل که اتحاد بالذات و بالعرض است. یعنی تحقق - راستی را - بالذات از آن وجود است و به تبع از آن ماهیت. جعل وجود ذاتی و مستقل است. اما ماهیت مورد جعل قرار نمی گیرد. بل که وجود به او داده می شود.

ماهیت و وجود، تنها در گستره ی خرد آدمی از یکدیگر جدا بازشناخته می شوند. اگرچه، حتی در حاق عقل هم ماهیت بی وجود، قابل تصور نیست. تحلیل ماهیت از وجود - به طوری که حتی از وجود ذهنی هم جدا باشد و حاق و صمیم شیئی در نظر گرفته شود - تنها بدین گونه

میسور است ، که آن وجودی را که ما نندسایه هما جا دنبال هر پدیده‌یی است آلتی بشناسیم برای لحاظ و بس . و بنا بر این قبول کنیم که در وجدان آدمی و ضمیراومی توان از ماهیت مستقل ، تصویری داشت .

صد سخن به یک سخن ، از این گفتار مقصود این بود که وجود و هستی در خارج با ماهیت و چیستی اشیاء متحد است . وجود نسبت به ماهیت نه تقدم دارد نه تاء خرو نه همزمانی . چرا که تاء خرو تقدم و همگامی و همزمانی همه از امورا اضافی و نسبی اند و مربوط به پدیده‌های خارجی اند که در حصول نسبت میان خود محتاج به موضوع و صفت و نسبت - اند .

این که محققان گفته اند : وجود مقدم است معنایش این است که : تحلل ، نخست برای "هستی" است و به عرض برای "چیستی" . پس تقدم وجود بر ماهیت از باب مقدم بودن "ذاتی" است بر "عرضی" . ثبوت ماهیت ذاتی نیست بل که ظلی و تبعی است ، مثل این که هنگامی که کشتی حرکت می کند مسافر نیز به تبع کشتی ، در حرکت است . اما حرکت مسافر ، بالعرض است .

تحقق برای ماهیت ، واسطه و وسیله‌یی است برای عروض . نه این که ثبوت حقیقی بیا بد . یعنی : اطلاق "هستی" بر "وجود" حقیقت است . و بر ماهیت ، مجاز . از این جا است که گفته اند : دنیا ، دار مجاز است . یعنی : پیدائی ممکنات ، سرایی بیش نیست : "کسـراب بقیعه یحسبه الظمآن ماء حتی اذا جاء له لم یجده شیئا" (۱) پارسی : چونان سرابی که در بر هوت تشنه‌ی خشک کامی آبش پندارد و چون بدان رسد ، چیزی نیابد .

ما عدمها ئیم هستی ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

اشکال پنجم

وجود مشکوک ؟

ماهیت بر حسب ادراک عقل، تعقل می شود به طوری که می توان در وجود و عدم آن شک کرد و از بودن و نبودنش غافل شد و معنی این هر دو صورت آن است که ماهیتها قابل تعقل اند.

به تقریر دیگر ذاتیات و جهات ذاتی، نزد عقل، مبهم نیست مثل این که سه زاویه داشتن مثلث ذاتی مثلث است. پس امر "غیر مغفول" غیر از امر "مغفول" است. یعنی چیزی که از آن غفلت نداریم جز آن چیزی است که از آن غفلت داریم.

آنچه از آن غافلیم، وجود است. و آنچه به حواس می آید، چیستی و چگونگی اشیاء است. به علاوه ذاتیات شیئی تردید پذیر نیست. پس آنچه در آن شک می کنیم، وجود شیئی است.

این استدلال را که برای اثبات اصالت وجود آورده اند طرفداران اصالت ماهیت قلب کرده، گفته اند:

ما وجود را در اعیان تعقل می کنیم، و در این که هست یا نیست، شک می کنیم پس "غیر مشکوک غیر از" مشکوک" است. بنا بر این، ماهیت اصیل است. و وجود اعتباری. زیرا ما، در مصداق داشتن وجود در خارج، شک کرده ایم و آنچه مشکوک است با آنچه تصور می شود و مشکوک نیست دو چیز است. پس وجود "وجود" باید ماهیتی داشته باشد غیر از خودش. و در این صورت تسلسل پیش می آید. و تسلسل باطل است. و به این نتیجه می رسند که "وجود" اعتباری است.

پاسخ

بطور کلی در جواب این اشکال، می گوئیم که: "وجود"، وجود

ذهنی ندارد. و آنچه بدین عنوان درک می شود، مفهوم وجود — و معنای مصدری آن است، نه حقیقت آن. چون حقیقت وجود، همان واقعیت وجود یعنی خارجی و عینی بودن آن است چنان که در ذهن نگنجد. اگر وجود تحصیل یافت، حقیقتی است ثابت، واقعی و غیر قابل تردید. آنچه به ذهن می آید ماهیت است که گاهی در خارج موجود می شود و گاهی در ذهن چهره می نماید.

ای ذات تو، ناشده مصور	اثبات تو عقل کرده بسیار
اسم تو ز حد و رسم بیزار	ذات تو ز نسوع و جنس برتر
محمول نهی چنانکه اعراض	موضوع نهی چنانکه جوهر... (۱)

حل معما را از منکران اصالت وجود می پرسیم:

آیا مشکوک کسی که در تحقق وجود در خارج، شک می کند، چیست؟
وجود مطلق واجب است یا وجودهای امکانی؟

اگر نسبت به مطلق وجود با شد که درست در نمی آید، زیرا ای —
قدر هست، که شک کننده در شک خویش شک ندارد ببل که در شک کردنش،
یقین دارد. پس، وجود مطلق، یقینی و وجدانی است (۲)

۱ - این قصیده هم به نام "ناصر خسرو قبادیانی" نبشته شده است (دیوان ناصر خسرو، به تصحیح مرحوم حاج سید نصر الله تقوی، ص ۱۷۹ سطر آخر و ص ۱۸۰) و هم به نام "سنائی غزنوی" (دیوان سنائی، به کوشش مظا هر مصفا، ص ۱۵۵) ولی لحن کلام به "سنائی" نزدیکتر است تا "ناصر خسرو" زیرا ناصر خسرو در قصاید (با این که مطلب را با همان نظام مرتب علمی دنبال می کند) به جای به کار بردن اصطلاحات ویژه فنی، واژه‌هایی معادل آن به کار می برد. و این نیز قرینه‌ایی است برای این که قصیده نباید از "ناصر خسرو" باشد.

۲ - بقول رنه دکارت Rene Descartes "من فکر می کنم.

پس هستم".

اما اگر هستی های ویژه و جزئی ، مشکوک واقع شود، در ، مورد ، آنچه تعقل می شود ، وجود نیست بل که ماهیت است ، که مورد شک و تردید واقع شده .

اشکال ششم

چرا وجود کیف نیست ؟

می گویند : حال که به اعتقاد شما " وجود "ی در ماهیت ها هست . پس " وجود " باید کیفی Quality باشد که بر " ماهیت " عارض شود . البته یک بار که ماهیت ها به ذهن می آیند ، وجود در آنها آلت لحاظ است . یعنی : در عالم تقرر ، متکیف به کیف وجود نیستند . اما هنگامی که ماهیت ها وجود دهنی یا خارجی یافته باشند ، در حقیقت ، کیف یافته اند .

پاسخ

در پاسخ این اشکال ، که قبول آن مستلزم ویرانی بنیاد بسیاری از مبانی حکمت است می گوئیم :

۱ - از آغاز پیدا است که کیف به موضوع (قابل) احتیاج دارد و موضوع (قابل) باید از پیش تحقق یافته باشد ، تا بعد کیف (مقبول) بتواند بر آن عارض شود . اکنون ، کسی که مدعی کیف بودن وجود است دچار این مانع می شود که بنا به ادعای او ، باید وجود (کیف) مقدم بر ماهیت (قابل) باشد . یعنی باید " وجود "ی قبل از کیف باشد و بدین گونه یا تسلسل پیش می آید و یا تقدم شیئی بر نفس .

۲ - ما اعتقاد کرده ایم که : " وجود " جوهر نیست پس باید یکی از مقولات عرضی باشد . مقوله های نهگانه ی عرضی (یعنی فعل ، انفعال ، این ، متی ، کم ، کیف ، اضافه ، وضع ، ملک) هم هر یک خود جنس عالی

(جنس الاجناس) اندودر ردهی خود، با لا دست ندارند .

"کیف مطلق"، همجنس الاجناس است، که ما نند جوهر مجرد (که انواع جواهر را دارد) انواع کیفیت ها را در بر می گیرد. حال، کسی که مدعی است: "وجود کیفیت است" چون وجود خود اعم اشیاء است به این نتیجه می رسد که تمام مقولات و جواهر، کیف اند. و این، غلط فاحش است.

۳ - کیف به چیزی می گویند که به ذات، قابل قسمت نیست. ولی به تبع موضوع یعنی بالعرض، تقسیم می پذیرد. وجود نیز چنین است. باز کیف حال است، وجود هم. و این دو، وجه اشتراک وجود و کیف اند. البته اختلاف این دو با یکدیگر از زمین تا آسمان است. و بزرگتر تفاوت آنها این که:

الف. مقولات نهگانه، هیچ یک قائم به نفس نیستند به خلاف وجود.

ب. کیف از کلیات است و جنس. و قیام به موضوع خود دارد که هیچ چیز با صفت کلیت در خارج محقق نمی شود، حال آن که "هستی"، شخصی است و حقیقت عینی دارد، عارض بر چیزی نیست و قائم به خویش است.

۴ - از همه مهمتر وجود، بساطت مطلق است. جنس و فطری ندارد. که اینها مربوط به اشیاء ترکیبی اند.

به علاوه مقولات یعنی اجناس عالی، ماهیت اندنه وجود، و احکام وجود با احکام ماهیت متناقض است. همه ی صفات کمالی از آن وجود است و تمام امور مربوط به نقص از آن ماهیت. حیات، علم، قدرت، بساطت، وحدت، و تشخیص، همه از وجود است، اما جسمیت، عرضیت، فطلیت، نوعیت که مبنای کثرات اند از مقولهی ماهیت است.

جنس، فصل، نوع، عرض (عام و خاص) همه صفت عارض بر ماهیت

اند، نه بر وجود. آنچه در خارج، واقعیت دارد، "محمول بالضمیمه" است. یعنی چیزی که صفتی و عرضی، به آن ضمیمه شده است. مثل بسیار اشیاء که شکلها و رنگهای زشت و زیبا، سیاه و سپید و ... را در بر گرفته اند.

اما بعضی چیزها، تنها در صمیم خرد و عمق ذهن بایکدیگر تفاوت دارند، مانند جسمیت و جسم. جسمیت از حاق ذات شیئی، انتزاع شده بر آن حمل می شود. نه آنکه جسمیت هم مانند سیاهی و سپیدی و سستی و سختی و اعراض دیگر ضمیمه ی آن شیئی شده باشد. چنین صفاتی را که از ذات معروض به دستیاری خرد انتزاع شده باشد، "خارج محمول" نام گذاشته اند: "وجود" نیز نسبت به موجودات، خارج محمول است. یعنی معروض (وجود) محتاج به "موجودیت" - که از خود آن انتزاع شده است - نیست و به گفته ی حاج ملاهادی سبزواری:

و خارج المحول فی صمیمه یغایر المحمول بالضمیمه

اشکال هفتم

محظور تسلسل در نسبت میان وجود و ماهیت

تقریر این اشکال چنین است: پس از این که ماهیت به وجود اتصاف یافت، خواه ناخواه میان این دو، نسبتی متحقق خواهد شد. این نسبت خود، ماهیتی است محقق و موجود. پس طبیعت و ماهیت همین نسبت نیز با "وجود" نسبتی دارد. و همچنین در مورد جودیت نسبت نقل کلام کنند تا آنجا که نهایی ندارد.

پاسخ

پاسخ به این اشکال با حفظ مقدمات گذشته، بسیار آسان

است . چرا که وجود ما هیت در خارج متحد اند . آنچه در خارج هست ،
 حقیقت واحد و فاردی بیش نیست . و این ، تنها در لحاظ عقل
 است که ممکنات به ما هیت و وجود ، تحلیل می شود . بنا بر این
 نسبتی هم که میان ایند و تصور می شود نسبتی است عقلی و انفسی

Objective

نه خارجی و آفاقی

Subjective

و پیدا است که تسلسل در امور اعتباری ، ایراد و اشکالی فراهم
 نمی آورد . زیرا امور اعتباری ، تابع فرض آدمی است و نتیجه ی
 همان قرارداد است که خردپویشگرانسان پذیرفته است .

مجموعه کون را به قانون سبق

کردیم تصفح ورقا " بعد دورق

حقا که ندیدیم و نخوا ندیم درا و

جز ذات حق و شوء ون ذاتیه حـق

—
مشعر پنجم

چگونگی اتماف ماهیت به وجود

پیروان اصالت ماهیت اشکال کرده اند که اصالت وجود با قاعده‌ی
فرعیت سازگار نیست. توضیح آن که ثبوت هر محمولی، تابع لزوم
و ثبوت موضوعی است که آن محمول برای آن اثبات می شود. چنانکه
اگر بگوئیم "فریدون، ایستاده است"، نخست باید "فریدون"ی باشد
تا ایستادن او تحقق یابد، و به عبارت دیگر ثبوت شیئی از برای
چیزی، فرع ثبوت آن شیئی است برای مثبت له. و این قاعده‌ی
عقلی در همه جا پذیرفته است.

شمول این قاعده در مورد "وجود" با مکتب اصالت وجود سازگار
نیست چه هنگامی که می گوئیم "انسان موجود است" برابر قاعده
فرعیت باید انسان، قبلاً "موجود باشد تا صفت موجودیت بر او حمل
شود.

پاسخ به اشکال قاعده‌ی فرعیه

در پاسخ قائلان به اصالت ماهیت که خواسته اند به استناد
قاعده‌ی فرعیت، اصالت وجود را تخطئه کنند، از یک سو گفته اند
که این ایراد بر اصالت الوجود و اصالت الماهیه هر دو وارد است.

وا زسوی دیگر صدر المراء لهین می گوید که قاعدهٔ فرعیت در مسئلہی وجود تخصیص یا فته است .

اما حق این است که استثناء یا تخصیص، و تردید در احکام عقلی را ندارد . اگر عقل ، قاعده‌یی را پذیرفت آن حکم در همه جا نافذ خواهد بود . احکام شرعی و قانونی و تعبدی است که تخصیص و استثناء می پذیرد . اما حکم عقل تخصیص بردار نیست .

تخصیص یا تخص ؟

این که ملاصدرا گفته است : "قاعده‌ی فرعیت در وجود تخصیص یا فته است" قول محکمی نیست بجای آن باید گفت "وجود" از این قاعده ، خروج موضوعی دارد . یعنی غرض از تخصیص ، تخص باشد . پیدا است که بین تخصیص و تخص ، تفاوت از زمین تا آسمان است .

تخصیص آن است که یک فرد یا چند فرد که مصداق حکم عام بوده‌اند ، استثناء از حکم عام خارج شوند . ولی تخص آن است که فردی که از حکم عام خارج است ، از بنیاد ، مصداق عام نبوده باشد .

با این همه ، تازه قول به تخص داشتن وجود در قاعده‌ی فرعیه هم ، درست نیست . زیرا قاعده‌ی عقلی فرعیه در وجود هم مثل هر چیز

دیگر ، جاری است . حال که تخصیص و تخص وجود ، هیچ یک نمی تواند ، پاسخ درستی برای این اشکال باشد . بپردازیم به راه حل‌های دیگر .

ثبوت یا استلزام ؟

جماعتی اصلاً "قاعده‌ی فرعیه را به نوعی دیگر طرح کرده گفته‌اند : ثبوت شیئی برای شیئی ، فرع ثبوت مثبت له نیست بل که مستلزم ثبوت مثبت له است "و ربما بدل با ستلزام" . اما "استلزام" هم

نوعی فرعیت است و دردی را دوانمی کند.

ثبوت حقیقی؟

بعضی دیگر گفته اند: قاعده فرعیت، صحیح است اما اینجا، ثبوت شیئی برای شیئی نیست. فقط ثبوت شیئی است. "بودن فریدون" در مثال "فریدون موجود است"، همان این همانی فریدون است. قیام و اتصاف نیست "نه حقیقی و نه انتزاعی (۱) نحوه ی اتحاد وجود با ماهیت نه از مقوله ی اتصاف حقیقی است نه انتزاعی. و اهمی آدمی - بالحاظ صدق مفهوم وجود بر همه ی موجودات - حکم به "ثبوت شیئی برای شیئی" می کند. نه آنکه حقیقتاً "چیزی (وجود) برای چیز دیگر (موجودات) ثابت باشد.

مؤید این معنی قاعده یی است، که در باب مشتقات، مورد قبول است. مفهوم مشتقات بسیط است نه مرکب.

یعنی ذات در آنها ماء خود نیست. ظاهراً "مشتق"، ذات متصف به مبداء است اما در واقع مرکب نیست (۲)

اتصاف اختراعی

هنگامی که می گوئیم: "آدمی دانا و خندان و راه پیماست". این هر سه محمول، حمل بر ذات انسان شده است. این صفات با

۱ - اتصاف حقیقی مانند سفیدی برای جسم که در خارج حقیقت دارد و محمول بالضمیمه است. "انتزاعی" همچون امکان و شیئیت که ذهن از موجودات خارجی انتزاع کرده است و گرنه حقیقتی ندارد.

۲ - قیام مبادی به ذات گاهی حلولی است و گاهی صدوری. حلولی مثل اسود، صدوری همچون "ضارب".

آدمی این همانی دارند. یعنی در مقام مصداق یکی است. یک انسان بیش نیست که موضوع احکام داناتی و خدانی و راه پیمائی قرار گرفته است. پس کثرت، تنها در ذهن رنگ می گیرد. و آنچه در خارج تحقق و واقعیت دارد یعنی وجود آدمی یکی بیش نیست و نفس اتحاد است (۱).

اسماء و صفات خداوندی، متکثر اند یعنی ذات بسیط مطلق چند هزار اسم دارد، و این صفات کمال و جلال، مفهوماً "وعقلاً" مغایرند. بدان گونه که عقلیت آنها خارجیت آنهاست. این نوع اتصاف را اتصاف اختراعی می گویند. و این در مورد حق تعالی است و نه در مورد امکنیات.

اتصاف آدمی به صفات مختلف همچون داناتی و خدانی و راه روی هویت واحد آدمی را تغییر نمی دهد و اتحاد خارجی وجود انسان علیرغم این کثرات محفوظ است.

اتحاد خارجی وجود ما هیت

وجود در ما هیاتی که در خارج اند، عین ما هیت است. چون وجود به چیزی می گویند، که منشاء آثار باشد، و گرنه مرتبه‌ی تعقل و ذهنی، منشاء اثر نیست و صالیتی ندارد. این است که وجود هر شیئی با آن شیئی (ما هیت) متحد است.

اگر این اتحاد را نپذیریم با چندین اشکال بزرگ روبه‌رو

۱ - در امور بسیط، کلمه‌ی اتحاد را باید به معنی مجازی استعمال کرد. چون اتحاد مبنی بر اینست که دو چیز با شدکاه متحد و کسب‌ه غیر متحد. اما حقیقت فارد، اتحاد حقیقی ندارد. اتحادش مجازی است.

می شویم. مثلاً "اگر بگوئیم وجود" جزء "شیئی است نخست با این محذور مواجه می شویم که رتبه و زمان جزء، باید بر کل تقدم داشته باشد. زیرا کل همان مجموعه ای اجزاء است و جزء بعضی از اجزاء. و جزء متقدم بر کل است. پس اگر وجود، یک جزء شیئی خارجی باشد جزء دیگر (ماهیت) باید متقدم بر وجود باشد. حال آنکه هیچ چیز بر وجود سابق نیست. قبول جزئیت وجود در اشیاء سه اشکال بزرگ دارد:

۱ - تقدم "وجود شیئی" بر "وجود شیئی".

۲ - تکرار اصل از یک حیثیت (تقدم شیئی بر نفس، تقدم جزء بر کل).

۳ - تسلسل در وجود جزء (ماهیت). آیا وجود ماهیت چه نحو وجودی است؟ اگر جزء ماهیت است که تسلسل پیش می آید تا آنجا که نهایت ندارد. در حالی که خود محصور است یعنی از یک سو به وجود (جزء اول) و از سوی دیگر به ماهیت (جزء دوم) محدود است.

و با این سه محذور، قطعاً "جزئیت وجود، باطل است. پس این دو (وجود شیئی) در خارج، یک چیز است. چرا که اگر وجود را عارض بر ماهیت بدانیم، باز - به حکم آنکه معروض باید پیش از عارض، موجود باشد - گرفتار مانع می شویم و بدینگونه مدعای ما - یعنی اتحاد وجود با ماهیت - ثابت است.

البته تغایر وجود و ماهیت، در عقل تحلیل می شود چون اگر در عقل متحد بودند، باید این دو، مساوی باشند. یعنی حمل شایع و حمل اولی باید یکی باشد. ولی این دو (ماهیت و وجود) یکی نیست. وقتی می گوئیم: "انسان، انسان است" غیر از این که بگوئیم: "انسان، موجود است" و به اصطلاح "غیر مفعول، غیر مفعول است". اگر یکی می بود، باید از تصویریکی، دیگری نیز به تصویری آمد، و از هیچ کدام غفلت نمی شد. حال این که خلاف این

سخن بوضوح، معلوم است .

نحوه‌ی اتصاف ماهیت به وجود؟

پس از این همه سخن تازه به جواب مطلب نرسیدیم، که آیا نحوه‌ی اتصاف ماهیت به وجود چیست؟

۱ - اگر ماهیت، موجود است، که اینجا اتصاف نمی‌خواهد زیرا خود وجود دارد. و تحصیل حاصل (۱) پیش می‌آید و هم تسلسل (کسه در موجودیت آن ماهیت موجود نقل کلام می‌کنیم).

۲ - و اگر ماهیت معدوم است که با زموردی برای اتصاف به وجود نمانده است. چرا که به نقیض وجود - یعنی عدم - متصف شده است و اجتماع نقیضین محال است.

۳ - و اگر نه موجود است و نه معدوم یعنی به اصطلاح "بی شرط" است، اینجا نیز ارتفاع نقیضین است. بعلاوه طرف این ماهیت لا بشرط کجاست؟

ارتفاع نقیضین

بعضی، گفته‌اند: "ارتفاع نقیضین از مرتبه (یعنی در تحلیل عقل) جائز است".

تازه در این وجه هم، با این اشکال مواجه می‌شویم، که: چگونه ممکن است "ماهیت" در "مرتبه" تحقق داشته باشد و در عین حال بگوئیم بی شرط است؟ یعنی نه هست و نه نیست پس ارتفاع نقیضین

۱ - ما پی‌دیدار یا رویا در ردل بوده است

حاصل تحصیل ما، تحصیل حاصل بوده است

جائز نیست و لودر تحلیل عقل . چرا که این مرتبه نیز در نفس امر
یا عقل بایده یک نحوه تحقیقی داشته باشد . پس اتصاف ماهیت (اعم
از موجود، معدوم و لایشرط) با وجود محال است .

در پاسخ این ایراد، گفته اند که : ارتفاع نقیضین در مرتبه‌ی
عقل ممکن است ، همچنان که بسا اجسام یافت می شوند که جسم،
باشند و در عین حال ازسپیدی و غیرسپیدی (بیاض و لابیاض) خالی
باشند . پس ارتفاع نقیضین محال نیست .

قیاس مع الفارق

قیاس وجود و ماهیت با جسم و بیاض ، قیاس مع الفارق است .
زیرا - همان طور که خواه نصیرطوسی در شرح کلام شیخ الرئیس
ابن سینا گفته است - رتبه‌ی ماهیات بر وجودشان متقدم است .
اما خود وجود بر همه چیز تقدم دارد . پس ممکن است جسم پس از موجود
شدن، رنگی نداشته باشد (همچون هوا) اما جائی که هستی معروض
(جسم) بسته به عارض نباشد، به خلاف مورد عروض وجود که ماهیت
بی وجود، از موجودیت خالی و تهی است . وجود اجسام، متوقف بر رنگ
آنها نیست . لذا اشکالی ندارد که رتبه‌ی موصوف بر صفت تقدم
داشته باشد بشرط آنکه این صفت "وجود" نباشد زیرا ماهیت را، با قطع
نظرا از صفت وجود، نمی توان موجود دانست . پس قیاس وجود و ماهیت
به جسم و عراض آن غلط است .

خلاصه کلام آن که صدر المتاء لهین قبول دارد که رتبه‌ی ماهیت
در بر عقل مقدم بر وجود است . ولی در خارج، رتبه‌ی وجود را مقدم
بر ماهیت می دانند و نتیجه‌ی کلام ملا صدرا با گفتاری که خود به معارضه‌ی
آن برخاسته است یکی است . یعنی عقل می تواند چیزها را بلا تاءمل
تفکیک کند و از این باب است که ماهیت را خالی از وجود و عدم تصور
می کنند و در نتیجه ، در ظرف تحلیل ، ماهیت بر وجود مقدم است .

اما در خارج ، تحقق از آن وجود است و ما هیت به تبع آن مجعول می شود .

حضور و تقدم ما هیت در عقل

هنگامی که موجود خارجی را در ظرف عقل ، تحلیل می کنیم - به نحوی که مغایرت وجود و ما هیت در ذهن مسلم باشد - عقل به مغایرت این دو ، حکم می کند پس نتیجه آن که محکوم باید نزد حاکم (عقل) حضور داشته باشد . به عبارت دیگر چون عقل ، بی تاء مل ما هیت را

معری جدای از وجود درک می کند لذا کنه ما هیت مورد ادراک واقع شده است . پس وجود (البته وجود مفهومی عام اعتباری) در نزد عقل متاء خرا از ما هیت است . و در مقام تعقل ، اصالت از برای ما هیت محفوظ است . به حدی که وجود به تبع ما هیت تعقل می شود .

در مشعر چهارم طی تقریر اشکال چهارم در باب تقدم یا تاء خرا ما هیت گفتیم که تقدم بر چند نوع است . یک نوع هم تقدم بالما هیه است یعنی در مقام تعقل ، ما هیت مقدم بر وجود است چون ما هیت موضوع است و منطقاً " موضوع بر محمول تقدم دارد .

اما نسبت به موجودات خارجی . اگر قرار باشد برای ما هیات مکانی ، وجودی قائل شویم باید دو نوع وجود با شدیکی واجب و یکی ممکن . از این است که محیی الدین عربی می گوید که : ما هیتهای مکانی اصلاً "رائحه" وجود را استثما م نکرده اند .

حال ، در باب تحرید ما هیت از وجود (که گفتیم عقل می تواند ما هیت را جدای از وجود تحلیل و تصور کند) همان اشکال قاعده "فرعیه" پیش می آید . که بالاخره آیا این تحرید و تعریه از وجود ، خودش نحوی از وجود هست یا نه ؟ اگر نحوی از وجود است . نمی توان گفت که ما هیت جدای از وجود تصور شده است . و اگر بگوئیم به هیچ

نوع با وجود آشنائی ندارد، با قاعده‌ی فرعی چه کنیم؟ که می‌گوید:
اتما ف صفت به موصوف فرع بر تحقق موصوف است.

بنابراین، این تحلیل عقلانی، ممکن نیست مگر اینکه قائل شویم ماهیت به نحوی، از وجود بر خوردا راست که در این صورت، به حقیقت، ماهیت از وجود تجرید نشده است. در این باب، "مستدر المتاء لهین" به پاسخ برخاسته است و ما پیش از گزارش سخن حکیم بزرگ، به عنوان مقدمه در باب وجود آلی و وجود استقلال‌ی شرحی مختصر می‌نویسیم.

وجود آلی و استقلال‌ی

اشیاء را به دو نظری توان مورد ملاحظه قرار داد: آلی و استقلال‌ی اگر بخواهیم ماهیت را از وجود، تجرید کنیم. یعنی این دورا به دو حصه تقسیم کنیم - چنانکه حصه‌ی هریک از آن دیگری جدا باشد - وجودی که در ماهیت تجرید شده از وجود، به نظری آید آلی است نه استقلال‌ی. یعنی اگر چه لاشه‌ی ماهیت هم در ظرف تحلیل، وجود دارد، اما این وجود داشتن "ماهیت بی وجود" آلت لحاظ است.

اکنون برای این که تفاوت آلی و استقلال‌ی بخوبی روشن شود مثالی می‌زنیم:

وقتی که کسی می‌خواهد عینک بخرد اینجا خود عینک، بطور استقلال، مورد نظر و توجه است اما وقتی که آن را خرید و عینک خریداری شده را به چشم زد، دیگر خود عینک منظور نیست و وجود عینک، حالت آلی (منسوب به آلت) دارد.

یا اگر بخواهیم آینه‌ی ازبازار بخریم، می‌سنجیم که آیا این آینه سنگ است؟ یا شیشه؟ تراش خوب است یا نه؟ اینجا آئینه به استقلال مورد ملاحظه و مطالعه‌ی ما قرار گرفته است. اما هنگامی که

خود را در آینه نگاه می کنیم. آینه آلت لحاظ است. می خواهیم خود را در آینه ببینیم.

تو هم در آینه مسحور حسن خویشی

زمانه یی ست که هر کس به خود گرفتار است
پس تنها بعد از تعریه و تجزیه ماهیت از وجود، به دست یاری وجود
مطلق، ماهیت مجرد - بی وجود - را تعقل می کنیم. اما آن هستی
که وسیله ی تعقل ماهیت است، آلی و طریقی است و ملحوظ به ذات
نیست.؟ بنا بدقا عده ی فرعیه، ماهیت (مثبت له) معدوم است اما
به مدد مطلق الوجود رنگ هستی گرفته است و این ملحوظ شدن وجود،
طریقی و آلی است نه استقلال ی.

آنچه ما به اختصار در این مقال با ز گفتیم، عماره کلام و جان سخن
و روح مطلب بود. اما ملا صدرا سخن را کسوت عظمت پوشانده فهم
مطلب را بر خواننده مشکل ساخته است. وی گوید: در وجود دو اعتبار
می توان شناخت: ماهیت متصف به وجود، و ماهیت مجرد از وجود.
این دو هریک وجودند. اما اولی وجود مطلق است و دومی وجود خاص.
پس قاعده ی فرعیه، منفسخ نمی شود. چون وجود خاص (اعتبار
خاص) بر ماهیتی حمل می شود که خود به نحوی از وجود مطلق برخوردار
است و به عنوان مثال از وحدت و کثرت، حرکت و سکون، و هیولای
اولی و ثانی، مثال می آورد.

در تعریف هیولا
می گویند "جوهری است که
هیچ فعلیتی ندارد و متمحض در قوه و استعداد است". و این هیولا است
که ماده و موضوع "صورت" واقع می شود، چنانکه "نطفه" که به
"علقه" تبدیل می شود (یعنی صورت عوض می کند) در خلال این تغییر
و تبدیل صورت نطفه به علقه، باید ظرفی و قدر جاعی وجود داشته باشد
و آن ظرف، هیولانا می دارد.

در تحول، صورت جوهری شیئی از بین می رود و طبیعت دیگری

می گیرد، چنانکه فضولات انسانی - که به صورت کود پای درختان می ریزند - تبدیل میشود به گل و گیاه. این گل و گیاه دیگر کود و فضولات نیست. زیرا طبیعت آن و آتش و خواصش تغییر یافته است.

عناصر که با شدت ترکیب شوند، مزاج حاصل می شود و مزاج عبارت است از وحدت که از آنکسار و فعل و انفعالات عناصر حاصل می شود. یعنی به اصطلاح قدماء، سورت نخستین عناصر را بعینه (آخشیجان چهارگانه) از بین می رود و چیز دیگری جز آنها بوجود می آید و این شیئی پنجم، مزاج نام می گیرد. این مزاج، صورت جوهری نیست. جنبه ی قابلیت که در فاصله ی این تحول ها و تغییر صورتها جامع پیوند آنهاست، هیولانا م دارد. و هیولایا هیولای اول است (که قدیم است) و یا هیولای ثانوی، که با صورت جوهری در خارج متحد است و فقط در عقل می توان این هیولارا از صورت جدا تصور کرد.

اینجا است که ملاصدرا برای پذیرفتن سخن خویش در نحوه ی تحلیل ماهیت مجرد در ذهن از این تمثیل یا ریجسته است که هیولادر عین این که یک موجود بالفعل است اما موجودیتش در بالقوه بودنش است. پس قوه و استعداد موجود است منتهی موجودیتش از همین حد تجاوز نمی کند که بالقوه باشد.

مثال دیگری که ملاصدرا در این باب آورده است، وحدت و کثرت است. مایک "واحد" داریم و یک "میلیون". اما این "میلیون" چیزی جز یک میلیون "یک" نیست. پس وحدتش عین کثرت آن است. همچنین ثبات حرکت به عدم حرکت است.

سرانجام، می گوید که: ما در مقام مباحثات با قوم بودیم که اشکال قاعده ی فرعی را پاسخ گفتیم. و گر نه ما اتصاف ماهیت به وجود را مصداق قاعده ی فرعی نمی دانیم. چون وجود عارض بر ماهیت نیست تا ثبوت شیئی برای شیئی تلقی شود. بل که ثبوت شیئی است. یعنی تخصص است نه تخصیص!

مشعر ششم

تخصص افراد وجود؟

کلیات طبیعی (جنس، فصل، نوع، عرض عام، عرض خاص) با متحقق شدن افرادشان در خارج، از صرافت کلیت خارج شده متشخص می شوند. اکنون ببینیم آیا تشخص وجود چگونه صورت می گیرد؟ از سوی دیگر وجود گذشته از خارجیت و عینیت اش را دارای مراتبی است از نقص و کمال و تاء خرو و تقدم. همین مراتب و نقاط ضعف و قوت از خصوصیات وجودات خاصه اند و از این رهگذر هر هستی خاص، گذشته از تحققش، خصوصیتی دارد که آن را از دیگر هستی ها ممتاز می کند. پس باید دید تخصص "وجود" به چیست؟ آیا مراتب وجود - با قطع نظر از ماهیت - چگونه از یکدیگر امتیاز پیدا می کنند؟ بعلاوه تخصص وجود تا مقیوم حی علی الاطلاق - که قائم به نفس است - از وجودات امکانی، به چه نحوه است؟ (۱).

۱ - وجودهای امکانی یا مبدعات است، یا کائنات. مبدعات آن است که خداوندیابی واسطه یا با واسطه آنها را آفریده باشد. یعنی مبدعات، حالت منتظره ندارند. بعکس، کائنات، موجوداتی اند که مقتضای پیدائی آنها فراهم است، اما هنوز استعداد بروز نیافته اند. این عناصر همه تدریجی و تدرجی اند.

پاسخ

تخص افراد وجودات به دو نوع است . (الف) یا به نفس وجود خداست ، همچون وجود مقدس واجب که تخص وجود واجب عینی ذات اوست و (ب) به نفس وجودا نیست همچون وجودهای امکانی ، که وجوب عین ذات آنها نیست .

تخص مبداات به نقص و کمال و تاء خرو و تقدم است . پس عقل نخستین یعنی مادراول باید اکمل ما فوق تصور باشد . به گفته ی محیی الدین عربی مظهر این عقل اول ، "حقیقت محمدی" است . یعنی چون مادراول ، نخستین فعل فاعل است لذا از همه ی موجودات کمالتر است . بل که پیدائی دیگر موجودات از ریشه ی فیض آن ترا دیده است . به همین سلسله مراتب هریک از عقول و نفوس به همان حد که از اوج کمال ، یعنی وجود مطلق ، دور می شوند ، به نقص و امکان و افتقار بیشتر محدود می گردند . تا اینکه می رسد به هیولاکه نازلترین مراتب است .

پس محمد مصطفی نخستین مادر متعین از مخلوقات و ماهیات امکانیه است و فقر و نقص پیا مبریا گناه و ذنب او از این باب است .

و اذ قلت ما اذنبت ، فقلت مجیبه

وجودک ذنب ، لایقاس به ذنب

از این است که گفته اند حسنه هر وجود عالی برای وجودا علی

دنبا له یا ورقی از صفحه قبل

نتیجه این که مبداات ، مستکفی به ذات اند . یعنی همی که ممکن ذاتی شدند ، موجود می شوند و حالت منتظره یی ندارند . از این رو گفته اند : موجودات عالم غیب ، قدیم اند چون فیض حق و نور وجود ، همیشه بر آنها می تابیده است . یعنی معلول نمی تواند از علت خود تفکیک شود (با اینکه به اصطلاح خراز ذوالنور است) .

سیئه است . حسنات الابرار سیئات المقربین .

ارباب انواع ومثل افلاطونی

جمال وكمال وبروزات عالم ماده ، ظلی از اظلال عالم نور است .
تما یز مبدعات که مخلوق بلا واسطه حق اندیه فصل وجنس نیست کـــه
در آنها ترکیبی راه ندارد و بسیط اند .

کلهذه الالوان فی الطاووس

بل کما فی عالم المحسوس

بنظر فلاسفه یونان ، هر کدام از انواع موجودات در عالم ماده ،
مسخر و تحت اراده فردی عقلانی و مجرد در عالم ارواح و مجردات و
مبدعات است . پس انواع مادی کائنات همیشه بمنظور وصول به
رب النوع خود در عالم مبدعات در حال سیرو حرکت اند :

هر کسی کا و دور شد از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

قد ورد عن افلاطون انه قال موافقا لشیخه سقراط ان للموجودات
الطبیعیه صورا "مجرده فی عالم الاله و ربما یسمیها المثل
الافلاطونیة و انها لاتدثر ولا تفسد ولكنها باقیه وان الذی بدثر
ویفسد انما هی الموجودات التی کائنه (۱) .

بین فلاسفه اسلامی ، قلیلی چون شهاب الدین سهروردی به وجود
رب النوع معتقدند و هر نوع مادی را دارای یک رب النوع مجرد
عقلانی (که با افراد مادی تحت نوع و طبیعت واحد باشند) می دانند

۱ - ملاصدرا ، الشواهد الربوبیه ، چاپ سنگی ، تهران - ۱۳۸۲ ه.ق .

و آنها را مثل نوری مجرد موجود در عالم ابداع می شمارند. ملاصدرا گوید که همان فرد مجرد عقلانی هم با موجود مادی از یک نوع است و هر دو متحداً " محتاج به استمداد و استفاضه از فیاض مطلق و واجب - الوجودند (۲) .

کائنات و موجودات عالم کون و فساد، در عرض یکدیگرند. یعنی نمی توانند علت حقیقی برای پیدائی یکدیگر باشند، بل که معدات.. اند و امتیازشان از هم به امور لاحق و عارضی است. اگرچه به حقیقت، امتیاز آنها تابع مثل اعلی است که مثل غیبی، به حدود و درجات ذاتی از هم ممتازند و کائنات به تبع آن امتیازات، متخصص می شوند. در پس پشت این کائنات محسوس، حقیقتی است که این دیدنی ها و بسودنی ها همه عکس روی آن حقیقت غیبی اند. این حقیقت روحانی را به لسان شرع " ملک " و "فرشته" Angel و به اصطلاح فلسفه "رب النوع" Archetypal Image نام نهاده اند.

عکس روی توجو در آینه ی جام افتاد
عارف از خنده ی می در طمع خام افتاد
حسن روی توبه یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آئینه ی اوها افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد...
هردمش با من دلسوخته لطفی دگر است
این گدا بین که چه شایسته انعام افتاد

"حافظ"

۲ - ملاصدرا، اسفار (مباحث امور عامه)، طهران، سنگی،
۱۲۸۲ هـ. ق، ص ۱۲۴

حکیمان پهلوی (۱) و ایرانیان باستان، ارباب انواع را "فروهر" می‌گفته‌اند. دریغ که با اصطلاح فرهنگ دوستان و ایران پرستان بجای تحقیق در مباحث پرارزش فلسفه و حکمت ایرانی و معارف و علوم و صنایع و هنر ایرانی، این مباحث را چنان که شایان وقابل تحقیق و تفحص است بررسی نکرده‌اند و با اینهمه امکانات که در این پنجاه ساله اخیر در دست داشتند حتی یک اثر قابل اعتماد در باب فلسفه پهلوی بدست ندادند.

حکیم حاج ملاهادی سبزواری گوید:

الفهلویون الوجود عندهم
حقیقه ذات تشکک تعمیم
مراتباً غنی و فقرات مختلف
کالانور حیثیماً تقوی وضعف

باری، عقول مجرده، ما وراء این عالم، به منزله روح موجودات مادی اند. وجود موجودات مادی، افتراقی است. بخلاف موجودات مجرده که بواسطه تجرد حیثیت وجود آنها اجتماع و اتحاد است نه افتراق، و وحدت صرفه در آنها حکم فرماست و نشاءت آنها نشاءت وصل است نه فصل. معذالک افراد نوع مادی، مرتبه نازل همان موجودات مجرد عالم ابداع اند و چون در مسلک صدرای وجود حقیقت واحد و ذومراتب متمیز بشدت وضعف است همه افراد طولیه آن از یک اصل واحد و سنخ فارزند. از یکسوی، موجودات مادی بواسطه

۱ - پهلوی نام زبان عهد باستان ایرانیان است فهلویات از همین مقوله است. پهلوی نام لهجه‌یی از زبانهای ایرانی نیز بوده است چنان که حافظ گوید:

بلبل ز شاخ سرو به گلبنک پهلوی می خواند و دوش درس مقامات معنوی
مرغان باغ فیه سنجند و بذله‌کوی تا خواجه می خورد بغزلهای پهلوی

استکمالات جوهری ، سرانجام عقول لاحقه خواهند شد و از سوی دیگر این مادیات همان مجردات باشند که از رتبت تجرد به عالم ماده تنزل کرده اند .

چرخ با این اخترا نغز ، خوش زیباستی
صورتی در زیر درآ آنچه در با لاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود با لاهمان با اصل خود یکتاستی

امتیاز به اعراض

کائنات یعنی همه موجودات و همه دنیای ما
Universe ظل و سایه مبدعات اند . حال اگر
ظلی و تبعی بودن کائنات را ندیده بگیریم ، امتیاز افراد کائنات
به امور عارضی است ، که می توان دید و شناخت یعنی : فصل و جنس
و نوع و عرض عام و خاصه ، در حالی که امتیاز نفس هستی و مطلق وجود به
تشکیک است . و این خلاصه ی قول ملا صدرا در باب تخصص و امتیاز
وجودات است .

بر این سخنان خرده گرفته اند که : " وجود " عرضی است که بر
ماهیت عارض می شود . و چون از سوی دیگر ، تخصص عرض یا به سبب است
یا به موضوع (۱) این مطلب با اصالت وجود نمی سازد . اما گویینده
این سخن غفلت کرده است که هستی " عرض " جز همان حضور و ظهورش
در موضوع نیست . در حالی که " وجود " ، نفس هستی ماهیت است .
و از سوی دیگر عرض و موضوع دو چیز جداگانه و بیگانه اند که با یکدیگر
پیوسته و آمیخته شده باشند و برهم حمل نتوانند شد که نمی توانیم گفت

۱ - سبب ، علت پیدایش است . و موضوع ، ماهیت امکانی یعنی
قابلیت .

"جسم، سپیدی است" ولی در نسبت وجود و ماهیت تفاوت از زمین تا آسمان است چرا که وجود عین هستی است در حالی که ماهیت از خود بودی ندارد و نمودی است بی حقیقت. چون سرابی بی آب کسسه گمگشتگان تشنه کا موادی غفلت را به جلوه های رنگین خویش می فریبد و چون با و نزدیک شده با چشم حقیقت درآ و نگرند، کسب اورو شن خواهد شد.

پس نمی توانیم وجود را "عرض" ماهیت بخوانیم. بل که این تشبیه ناشی از آسان گیری و مسامحه در تعبیر است. و گرنه چه نسبت خاک را با عالم پاک؟ (۲) موضوع عرض، باید قبل از وجود باشد تا اضافه پس از استقلال مضاف و مضاف الیه حاصل گردد. به خلاف وجود که از خارج اضافه بی بدان الحاق نشده بل که به خودی خود موجود است. و ماهیت از خود بودی و بروزی ندارد. این بی نیازی وجود را از موضوع، شیخ الرئيس چنین تقریر کرده است که:

بیان شیخ الرئيس

وجود "عرض" ذاتا "عین وجود موضوع آن است. اما عروض وجود غیر از دیگر عوارض است. زیرا وجود به موضوع محتاج نیست. بنا بر این، حال وجود در جسم غیر از حال سپیدی در جسم است. ملاصدرا می گوید: این سخن شیخ، با اصل وجود بهتر می سازد تا اعتباری بودن آن. چرا که وقتی "وجود" در عروض خویش، به "موضوع" نیاز نداشته باشد، پس خود دارای اصل است. ملاصدرا اذعان می کند که خود پیشتر بر مسلک اصل ماهیت بود اما خداوندش دری از توفیق بگشود و اصل وجود را بر اثبات نمود.

النهايه، وجود مرزهايي دارد. كه آن حدود
 وقيود، چيستي اشياء اندوگر نه ماهيت ها را، از خودبودي و ثباتي
 نيست. اما اين كه ماهيت ها را اعيان ثابت يا Archetype
 گفته اند نه از باب ثبوت و قوام ماهيت است بل كه باين اعتبار است
 كه ممكنات در علم خداوند مضبوط اند و پيش از پيدائي اشياء تما مي
 ممكنات از نشئي علم ربوبي گذشته اند و از اين رهگذر ثابت اند كه
 "كل من نظام الكيانى - ينشاء من نظام الربانى". پس همهي
 ممكنات در نظم خداوند ثابت است. لوح محفوظ يعنى
 The Preserved Tablet و يا لوح تقدير Book of Fate كه
 در لسان شرع وارد شده است از همين باب است.

مشعر هفتم

وجود مجعول ذاتی است

هفتمین مشعر از کتاب مشاعر به اثبات مجعول ذاتی بودن وجود اختصاص دارد.

فلاسفه رواقی Stoicism همچون شیخ شهاب الدین سهروردی و ملاجلال الدین دوانی از دیرباز "ماهیت" را مجعول به ذات پنداشته اند. فلاسفه مشائی چون ابن سینا و خواجسته نصیرالدین طوسی جعل ذاتی را به موجودیت ماهیت نسبت داده اند، جماعتی دیگر، چون "سیدمدقق"، مفهوم موجود را مجعول ذاتی گفته اند. ولی ملاصدرا که در حقیقت بانی فلسفه اصالت وجود است "وجود" را مجعول ذاتی دانسته معتقد است که جاعل در وجودا شرکذاشته است نه در ماهیت. و برای این سخن شواهدی آورده است.

شاهد نخستین

صا در به ذات و مجعول به نفس - هر جا که جاعلی داشته باشد - همان نحوه وجود عینی آن است. چنین جعلی چندان بسیط است که حتی از نسبت "مجعول" و "مجعول الیه" عاری و بری است. اکنون، اگر سخن کسانی چون شیخ اشراق که ماهیت را مجعول ذاتی دانسته اند، درست باشد (یعنی ماهیت به حسب کوه و ذات خویش

به جا عل ارتباط اقتصاری داشته باشد)، لازم می آید که ماهیت در حد ذاتی اش، متقوم و حاصل باشد. زیرا فرض این است که ربط حاصل در آن معتبر بوده است پس تصور آن بی حصول این ربط ممکن نباشد. در حالی که چنین نیست بل که به عکس بسیاری از "چیستی"ها و ماهیات را به حدودشان تصور می کنیم و در عین حال نمی دانیم آیا در خارج حاصل شده اند یا نه؟ و حال آن که تصور مجعول به ذات، بی جا عل، ممکن نیست.

شاهد دوم

هر مفهومی با مفهوم دیگر تفاوت دارد و میان مفهومی گوناگون ذاتاً نمی توان اتحادی باشد. حال اگر ماهیت به گونه رخویش مجعول بود، بایستی مفهوم مجعول به حمل اولی بر آن راست آید نه به حمل شایع.

شاهد سوم

هر ماهیتی به حسب نفس از کثرت تشخیص ابائی ندارد و چون تشخیص، عین وجود است پس نمی تواند از لوازم ماهیت باشد. و چون

این همه ماهیات، به حسب تعدد خویش، نمی توانند تعدد جمعاً را به دنبال بیاورند - زیرا صرف شیئی قابل تعدد نیست - پس ناچار باید اعتقاد کنیم که ما در به ذات، وجود است و لذا ماهیت ها به تعدد وجودهای خاص، تعدد یافته اند.

شاهد چهارم

ماهیت موجود، اگر نوعش منحصر در شخص باشد همچون "خورشید" - که به اعتقاد قدما کلی منحصر در فرد است - باز هم به حسب ماهیت

احتمال تعدد و اشتراک بین کثیرین در آن می رود. پس پیدایی این چنین موجودی یا باید از ناحیه‌ی جا عل باشد (یعنی مجعول حقیقی اش وجود است)، یا از قبل ماهیت، که در این صورت نیز چون نسبت ماهیت به فرد فرد افراد این کلی، برابر و مساوی است، لذا تشخیص و پیدائی یکی از این افراد - بی ربط و اضافیه‌یی دیگر - ترجیح بی مرجح است.

شاهد پنجم

اگر جا عل بودن و مجعول شدن در ماهیات متحقق باشد و پیدائی عقول و نفوس، در مراتب خویش، از ناحیه‌ی جعل ماهیت باشد، لازم می آید که مجعول از لوازم ماهیت جا عل باشد و چون ماهیات، اعتباری اند نتیجه این معنی، قول به اعتباری بودن همه‌ی اعراض و خواهر عالم خواهد بود، مگر مجعول نخستین (زیرا که وجود واجب را ماهیتی نیست) که از لوازم وجود است و چون میان علت و معلول ارتباط تام برقرار است پس، فعل هر موجودی باید با طبیعت او مناسب باشد. لذا این همه موجودات به نسبت علل همه بسیط اند و چون در مجعول نخستین، محمولیت وجود ثابت است، دیگر موجودات نیز به تبع او باید چنین باشند.

شاهد ششم

جا عل و مجعول نمی تواند ماهیت باشد و گرنه، لازم می آید که ممکنات همه از مقوله‌ی مضاف باشند و بطلان این سخن آشکار است. زیرا مضاف تنها هنگامی تعقل می شود که طرف اضافه نیز تعقل شده باشد. در صورتی که "چیستی"ها هر کدام در ذات خود از دیگری مستقل و بیگانه اند و تصور تعقل هیچ یک از آنها موقوف به تعقل آن دیگری نیست.

شاهدهفتم

از مجعول بودن ماهیت، تشکیک پذیری آن لازم می آید. به این بیان که اگر "چیستی" ها به ذات خویش مورد جعل واقع شده باشند، ناگزیر باید بعضی از این "چیستی" ها علت پیدائی ظهور چیستی های دیگر شده باشد. و روشن است که علت، نسبت به معلول در مرتبه ای مقدم و اولی قرار می گیرد. در حالی که گوهرها را نسبت به یکدیگر هیچ گونه تقدم و اولی نیست و تشکیک، در ذاتیات راه نمی یابد.

شاهدهشتم

پرسشهای منطقی

برای شناخت ماهیت ها، شش سؤال درباره آنها می توان کرد: سه پرسش اصلی، و سه پرسش فرعی.

اسالمطالب ثلاثه علم

مطلب هل، مطلب ما، مطلب لم

"ما" شارح است یا حقیقی. "هل" بسیط است یا مرکب. و لسم اثباتی است یا ثبوتی.

(الف) نخستین پرسشی که برای شناسائی اشیاء می شود همان سؤال از تصور مفهوم آن شیئی است که "ماء" شارح "باشد. در برابر "ماء حقیقیه" که در مقام تعریف حقیقت امور و واقعیت شیئی محل سؤال واقع می شود.

(ب) هل بسیط از وجود شیئی می پرسد، وهل مرکب از قیود وجود.

(ج) لم ثبوتی حاوی این پرسش است که عالم وجود چیست؟ و لم اثباتی می پرسد که موجود محل سؤال به چه دلیل هست؟

در وجود، اگر کنه آن شهود شود، هیچیک از این شش پرسش راه ندارد. در ذاتیات شیئی نیز مطلب لم راه ندارد. و در بسیاری از چیزها هست که سؤال "ما هو" و "لم هو" و "هل هو" در آنها یکی است.

خلاصه ی کلام این که اکتنا ه در وجود و شناسائی حقیقت آن محال است. ماهیات اند که به ذهن می آیند. و برای شناخت آنهاست که آدمی متوسل به پرسشهای شگانه ی ما و هل و لم می شود.

"صدرا" در این شاهد گوید که: در پرسش حقیقی (ماء حقیقه) از وجود می پرسند و در پرسش مشروح (ماء شارحه) از چیستی و چگونگی شیئی (ماهیت).

این تفاوتی که میان پاسخ "پرسش مشروح" و "پرسش حقیقی" به نظر می آید، بر حسب مفهوم نیست. بل که اختلاف از اینجا بر می خیزد، که در پرسش مشروح، وجود ماء خود نیست و در پرسش حقیقی، هستی ماء خود است. و لذا "هستی" که ماهیه ی افتراق این دو پرسش (مشروح و حقیقی) است، ناچار باید امری واقعی و حقیقی باشد نه اعتباری و انتزاعی.

با مشعر هفتم گفتار صدر المتا لهین در باب هستی شناسی
Ontology یعنی وجود و احکام و خواص آن پائین
می پذیرد و از این پس در بخشهای آینده به مباحث حکمت الهی به
معنی اخص یعنی بحث در ذات واجب الوجود The Necessary Being
وصفات و آثار او The Attributes of God می پردازد.
اگرچه در وهله اول بنای ما در این کتاب بر شناخت وجود در مسلک
ملاصدرا و بر نهج مقرر در کتاب مشاعر بود اما از باب متمیم فائده
و اکمال کلام، دیگر بخشهای مشاعر را نیز شرح می کنیم.

مشعر هشتم

حکمت الهی بمعنی اخص

مباحث این مشعر را جمع است به حکمت الهی بمعنی اخص . یعنی بحث در ذات واجب الوجود و صفات و آثار او . مبحث حکمت الهی بمعنی اخص وقتی می تواند به مرحله اثبات و ایقان برسد که معلوم شود ذات حق فعلیت محض است و قدیم ذاتی ، واحد من جمیع الجهات ، تام ، مقدم و علت تا مه مفارق همه موجودات می باشد . از اینجا است که در آثار فلسفی پیش از ورود در حکمت الهی بمعنی اخص ، مواضع مربوط به وجود موجود و ذکر اقسام موجود و مباحث امور عامه همیشه بطور مقدم ذکر می شود .

از لحاظ شکلی با این که مشعر حاضر خود هشتمین مشعر از کتاب مشاعر است مع هذا همین مشعر هشتم نیز به مشعرهای چند تقسیم شده است :

مشعر اول

در چگونگی جعل و نسبت جا عل با مجعول

همچنان که پیش از این طی مشعر چهارم از کتاب مشاعر تحت

عنوان "وجوه افتراق ممکن و واجب" مذکور افتاد نسبت موجود مجعول با جاعل و واجب الوجود نسبت نقص است با تمام، نسبت ضعف است با قوت، نسبت متاء خراست یا متقدم، نسبت فقیر است با غنی. چه مایات اعتباری اند و بنا بر مسلک اصالت وجود ثابت است که تشخیص وجودات به نفس وجود بسیط آنهاست. نیز معلوم است که اختلاف میان آحاد و افراد وجودات از یک سوی وهویتهای آنها از سوی دیگر ذاتی نیست بلکه به شدت وضعی از طریق اشتداد است. از این رهگذر چون مجعول، در مقام شرح و فیض جاعل است بیگمان جاعل باید در وجود کامل و در تحصل و تحقق اتم و اجل باشد.

من وتو عارض ذات وجودیم

مشکلهای مشکات وجودیم

همه یک نوردان اشباح و ارواح

گاه از آئینه پیدا گاه زمصباح

بودهستی بهشت، امکان چودوزخ

من و تو در میان مانند بـرزخ

پس مجعول پرتوی از نور جاعل و رشحه‌ئی از رشحات جاعل است و اشرج ز تطورات مؤثر و جاعل نیست. پس جعل و تاء شیر به تنزل جاعل است در منازل و تطورش در اطوار. و این از آن روست که جاعل به اقتضای مقام خویش نسبت بمعلولات و مادون دارای بساطت و وحدت است. و در عین بساطت و وحدت دارا و شامل تمامیت وجود مادون خویش است. پس بیساطته و وحدته محتوی بلکه منطبق با کل اشیاء مادون خود است، و فاقد هیچیک از آنها نیست. چه اگر فاقد یکی یا برخی از آنها بودی، صدور آن یک یا چند معلول از جانب واجب الوجود ممتنع بودی، زیرا معطی شئی فاقد آن شئی نتواند بود. از سوی دیگر چون وجود بیساطت خود دارای هریک از آن اشیاء

است باشی زائد ، ناگزیر باید بزرگتر و آهسته‌تر و آهسته قوی باشد .
 از آنجا که در مقام ذات جا عل ، همه موجودات اشیاء در او مندرج اند
 به طوری که از یکدیگر ممتاز نیستند جعل و تاء ثیرا و به صورت ظهور
 یکی از کمالات اوست . پس برآستی جعل متحقق نمی شود مگر بظهور
 جا عل در کمالات خویش منفردا " عن بعض . و این ظهورات از جهت
 کمی و بیشی و دوری و نزدیکی با هم متفاوت اند . آنچه به حضرت حق
 نزدیکتر است کمال او بیشتر است ، و هر چه دورتر است کمالش کمتر .
 پس وجودات امکانیه نسبت بوجود واجب الوجود ، ظهورات و تجلیات
 و لمعات و اطوارش و ن مختلف اند که از پرتو وجود حقیقی به فیض
 هستی رسیده اند و موجودات جز صفات و اطوار واجب الوجود نیستند .
 محمد علی سلمانی شاعرنا شناخته اصفهانی (۱) گوید :

۱ - محمد علی اصفهانی ، شغل سلمانی داشته است و از نعمت خواندن
 و نوشتن بی بهره بوده . اشعاری نغزآز و نقل می کنند که از غایت
 لطف و ظرافت ، حیرت آور است . او را است :
 باده خورم چشمیا را گریبگذار
 غم نخورم روزگار را گریبگذار
 دامن گل میبرد نسیم بهر سرو
 از سرکوی تو ، خار را گریبگذار
 مجلس ما را بس است زمزمه عشق
 ناله طنپور و تارا گریبگذار
 شرح دهم بیقراری شب هجران
 با سر زلفت قرار را گریبگذار
 می رود از شوق هرتبسم شیرین
 صد جو میحایدار ، اگر بگریبگذار

دل زا غیا رجدا بردی وازیار جدا
 عشق تو یار جدا ورزد و اغیار جدا
 هر گروهی برهی طالب دیدار تواند
 مست و هشیار جدا خفته و بیدار جدا
 از نگاه‌های برخت دین و دلم را بردند
 چشم‌سحار جدا، طره‌طرا را جدا
 تا بودند ز قدس و تو، با ردیچمن
 ابر آزار جدا، دیده خونبار جدا
 نعره عشق ز نم‌گریکشد و یکشند
 بسردار جدا، بر سر بار جدا

مشعر دوم

اثبات وجود واجب و صفات و آثار او

واجب الوجود، وجودی است که اگر فرض غیر موجود بودن آن شود
 محال لازم آید و ممکن الوجود، وجودی است که اگر فرض وجود و یا عدم
 آن شود محال عارض نکردد و بعبارت دیگر وجود واجب الوجود ضروری
 است و در ممکن الوجود ضرورتی از حیث وجود یا عدم بهیچ وجه راه ندارد
 و باین اعتبار آنرا ممکن الوجود گفته‌اند.

موجودات عوالم امکان همه در پیدایی و هستی خود محتاج بواجب
 الوجود و آفریننده‌اند و ذات اقدس او مستغنی از غیر است. حکماء
 الهی معمولاً بعد از اثبات مانع (یعنی اثبات واجب الوجود)
 به گزارش نعوت جلال و صفات کمال حضرت واجب الوجود می‌پردازند
 و ملاصدرا نیز همین طریقه را انتخاب کرده است و بنا بر این در مشعر
 دوم از مشعر هشتم دربارهٔ مبدأ اعلی و صفات و آثار او بحث کرده

است .

ایمان در لغت بمعنی تصدیق است اما در حقیقت عبارت است از علم بحقایق موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر و این تعریف حکمت است . لذا شناسائی موجودات نیز داخل در ایمان بصفات حق است همچنان که ایمان بکلمات و آیات و کتب و رسل اقسام ایمان بآثار باشند . کلمات الهی اعم است از کلمات تکوینیه و کلمات تدوینیه ، و همچنین آیات و کتب و کلمات برد و قسمند : کلمات تامات و کلمات ناقصات . کلمات تکوینیه تا م چون عقول مجرده و کلمات تکوینیه ناقص چون مادیات . آیات نیز بر دو نوع اند : قسم تکوینیه ، آیات آفاقیه و آیات اء نفسیه اند "سریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم اء نه الحق" . و نوع تدوینی مانند سخن خدای در قرآن . کتب ، نیز بر دو گونه اند : کتابهای تکوینی همان کتاب آفاقی و اء نفسی اند و مراد از کتابهای تدوینی ، کتب منزله بر انبیاء مانند تورات موسی و زبور داود و صحف ابراهیم و انجیل مسیح و قرآن محمد (ص) . کتب آفاقی ، ام الكتاب ، و کتاب مبین ، و کتاب محو و اثبات باشند و کتاب اء نفسی کتاب علیین است و کتاب سجین ، چنانکه در قرآن مجید باینها اشاره شده است ، "وانه لفی کتاب مبین" "محو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب" "ان کتاب الابرار لفی علیین" و "ان کتاب الفجار لفی سجین" .

منهج اول

در اثبات مانع و توحید خدای

بحث ملاصدرا در این منهج راجع است به وجود واجب و یگانگی و توحید او . و این منهج منقسم است بر چند مشعر .

درا ثبات مانع

در آغا زسخن ملاصدرا " برهانی مشرقی " در معنی موجودیــا د
می کند و گوید موجودیا حقیقت وجود است یا چیزهای دیگر . پس از آن
ادا مه داده گوید مراد از موجود در این بحث ذات عینی و خارجی است
یعنی وجودی که حد و نهایت و نقص ، عموم و خصوص در آن راه ندارد
و مقصود ما در این مقام از حقیقت وجود ، صرف وجود است که حدود و
نقص و ناتمامی در او بهیچوجه ملحوظ نباشد و در این هنگام وجود را
واجب الوجود گوئیم .

حکیم نظا می در بهرا منا مه هفت پیکر گوید :

ای برآرنده سپهر بلند

انجم افروز و انجمن پیوندد

آفریننده خزائن جود

مبدع و آفریدکار و جود

عقل کلی که از تو یافتـــه راه

همزهیت نکرده در تو نگاه

ای زروز سپید تا شب داج

بمدهای فیض تو محتاج

هر کسی نقش بند پرده تست

همه هیچ ندکرده ، کرده تست

جميع موجودات عالم محدث و ممکن الوجودند و وجود ممکن ،
محتاج به مرجع و علتی است که بهنگام وجود یافتن ممکن ، موجود
باشد و اگر آن علت نیز ممکن باشد بعلت دیگری محتاج خواهد بود
و چون در آن نقل کلام کنی منجر بدور و تسلسل می شود و با قواعدی که

درفن معقول ثابت است دورو تسلسل ممتنع است لذا لازم است که سلسله علتها بوجود علتی واجب الوجود - که وجودش بنفس خود باشد و محتاج به علت و مرجعی نباشد - قطع شود.

ابن سینا پس از این برهان گوید واجب الوجود بدو گونه است یکی واجب الوجودی که بذات خود واجب است و دیگری واجب الوجودی که وجوب وجودا و بغير وابسته است. واجب الوجود از خود و برای خود است و فرض عدم او محال است و واجب بمعنی اخیر بوضع چیز دیگر صورت وجوب بخود می گیرد مثل عددچهار که نه بذات خود بلکه با جمع بین دو با دو واجب می شود و یا احتراق که ذاتا "واجب الوجود نیست ولی پس از تماس قوه فا علیه و قوه منفعله یعنی محرقه و محترقه احتراق ایجاد می شود و این اشتعال نه بر حسب ذات بلکه بعلمت دیگری واجب الوجود می گردد.

این قول ابن سینا که از آن به برهان علل فا علی تعبیر می کنند به ارسطاطالیس منسوب است که گفته است هر متحرکی لابد محرکی دارد و آن محرک نیز محرک دیگر و از آنجا که تسلسل باطل است رشته محرکها ناچار به محرک اصلی و اولی (واجب الوجود) منتهی می شود (۱)

بلی در طبع هر داننده یی هست

که با گردننده گرداننده یی هست

مرا بر سر گردون رهبری نیست

جز آن کاین نقش دانم سرسری نیست

از این گردننده گنبدهای پر نور

بجز گردش چه شاید دیدن از دور

۱ - محمد بن عبدالکریم شهرستانی (متوفی سنه ۵۴۸)، الملل

والنحل، چاپ ۱۲۸۸ هـ. ق، صفحه ۱۹۶.

درست آنست کاین گردون بکاری است
 دراین گردندگی هم اختیاری است
 از آن چرخه که گردانیدن پیر
 قیاس چرخ گردنده از آن گیر
 اگرچه زخلل یا بی درستش
 نگردد تا نگردانی نخستش
 چو گردان دورا دست خردمند
 در آن گسردش بماند ساعتی چند
 همه این دور گردون زین قیاس است
 شناسد هر که وی گردون شناس است
 "نظامی"
 قال رسول الله (ص) علیکم بدین العجائز .

ملاصدرا گوید که اگر حقیقت وجود، موجود نباشد، هیچ چیز موجود
 نتواند بود. چون لازم باطل و غیر قابل قبول است، ملزوم نیز باید
 باطل باشد. و بیان ملازمه، چنین است که ما سوای حقیقت وجود،
 یا ماهیتی از ماهیات است، یا وجود خاصی است که به عدم یا نقص
 مشوب باشد. هر ماهیتی که غیر وجود است، بنفسها موجود نیست بلکه
 بوجود موجود می شود زیرا اگر ماهیت بتنهائی اعتبار شود، چه بطور
 اطلاق و لا بشرطیت، و چه بتحرید از وجود و بشرط لائیت، خودش خودش نیست
 یعنی هیچ ماهیتی بر خودش نیز صدق نمی کند چه جای اینکه بخودی
 خویش موجود باشد و مفهوم موجود بر او صدق کند، زیرا که صدق و حمل
 موجود بر او تحت قاعده فرعی مندرج باشد، یعنی چون ثبوت شئی
 از برای شئی فرع ثبوت مثبت له است فی نفسه. پس آن ماهیت باید
 موجود باشد بوجود، و این وجود که ماهیت بدان موجود است، اگر
 غیر حقیقت وجود باشد، باید مرکب باشد از وجودیما هو وجود و از
 خصوصیتی دیگر. و هر خصوصیتی که غیر وجود است، عدم است یا عدمی،
 و هر مرکبی متاء خرو محتاج به بسط است. عدم را مدخلیتی در موجود-

یت شئی نیست ولو داخل در حد و معنای او باشد. و ثبوت هر مفهومی از مفاهیم برای شئی و حملش بر او، چه ماهیت با شیا صفت دیگر، ثبوتیه با شیا سلبیه، فرع وجود آن شئی است. این سخن بر آن وجود نیز وارد است پس یا تسلسل لازم می آید، یا دور. چون دور و تسلسل هر دو باطل است لذا باید این سلسله به وجود بحث بسیطی منتهی شود که جز وجود آمیخته چیزی نباشد.

چون معلوم شد که هر ماهیتی برای پیدائی خود به وجود محتاج است و همه موجودات جز "وجود"، یا عدم اند یا عدمی و چون جزء عدمی در آفرینش چیزی اثر نمی گذارد نقل سخن در جزء وجودی آن می کنیم. از این روی که قوا عد عقلی تخصیص پذیر نیست نقل کلام در این جزء وجودی کرده گوئیم چون این جزء غیر حقیقت وجود است باز باید مرکب باشد از وجود و عدم و عدمی و در نتیجه دور و تسلسل لازم خواهد آمد. پس ناچار رشته موجودات جهان باید بحقیقت وجودی که آمیخته چیزی نیست پایان یابد.

پس میرهن شد که اصل هستی هر چیزی محض حقیقت وجود است و آن هستی چیزی غیر وجود آمیخته نیست. همه ما با شتراک افراد مختلف آدمی در حقیقت انسانیت آگاهی داریم. این حقیقت انسانی یا (الف) با پیدارای شکل معین، قدر معین و مکان معین باشد و یا (ب) با پیدارای هیچکدام از این خصوصیات نباشد اگر شق (الف) مورد قبول قرار گیرد یعنی اشتراک افراد آدمی در حقیقت انسانی را بپذیریم لازم می آید بین اشخاص مختلفه الصفات وجه اشتراکی نباشد زیرا هر شخص معین با اشخاص دیگر مخالف و متفاو است و اگر شق (ب) مقبول قرار گیرد چون قدر مشترکی فی نفسه دارای قدر، شکل و مکان معین نبوده بنا بر این در حالیکه محسوس نیست معقول بوده و قابل ادراک و تعقل می باشد هر موجودی را که ماهیت آن را از او جدا کنند و مشخصات او را حذف نمایند غیر محسوس خواهد بود و ولی

در عین حال موهوم نیست وقتی جمیع موجودات چنین باشند موجودی که علت جمیع موجودات است یعنی سبب پیدائی همهء موجودات است باین تجرد اولی خواهد بود. ابن سینا با اثبات موجود غیر محسوس در حقیقت مقام اثبات مبداء وجود غیر محسوس است از اینرو در نظر او تمام موجودات در اعیان از حیث حقیقت ذاتیه ایکه با و قائم بوده و موجودند یعنی حقیقت مجرده از عوارض غریبه مشخصه ایکه غیر قابل اشاره حسی بوده غیر محسوس می باشند معقول اند پس مبداء اول کس به بخشندگی تحقق و ثبوت هر ذی حقیقتی است ممکن نیست که معقول نباشد.

چون ثابت و محقق شد که تحقق و ثبوت هر وجود ممکن و ناقصی مترتب بر وجودی دیگر است

و در عین حال سلسله ممکنات باید به سرحد و پایانیتهی برسد و آن نقطه پایانی که مبداء کل ممکنات است یا باید وجودی واجب باشد یا تسلسل و دور در علل و اسباب ممکنه پیش می آید. برای آنکه معلوم شود که وجود ممکن نمی تواند ذاتاً "منشاء اثر قرار گیرد بلکه ممکنات در وجود خود محتاج بواجب اند کوئیم اگر اسبابیکه بطور کلی ممکنند تسلسل یا بندیم وجود دیگری در وجود آمدن محتاجند بنا بر این لازم است موجودی باشد که جمیع این ممکنات و همچنین هر واحدی از آحاد آن متعلق بوی باشند لذا هر موجودیکه مغایر با جمیع ممکنات و مغایر با جمیع آحاد آن باشد واجب و لازم است که ممکن نباشد زیرا اگر آن شئی ممکن میبود لازم میامد از سلسله ممکنات خارج نباشد بلکه داخل در آن باشد از اینرو استناد جمیع ممکنات بموجودی که واجب و جوب وجود باشد ثابت می گردد بدین ترتیب دیگر سلسله ممکنات در وجود آمدن خود محتاج بموجود دیگری می باشند لذا آن شئی که جمیع ممکنات و آحاد آن متعلق بوی باشد لازم است خارج از سلسله ممکنات واقع گردد زیرا اگر ممکن میبود از سلسله ممکنات خارج نشده و داخل

آن قرار می گرفت و لازمه آن شئی هم آنست که مغایر ممکنات و مغایر
آحاد آن باشد فلذا موجودی که خارج از سلسله ممکنات قرار دارد
واجب الوجود است و استناد ممکنات با وثابت می گردد .

مشعر دوم

در اثبات عدم تناهی مبداء اعلی

واجب الوجود به حسب شدت وجود تناهی ندارد و پایان ناپذیر
است به عبارت دیگر واجب الوجود ، به خلاف وجودات امکانی که همه
متناهی و محدودند ، در شدت و قوت و کمال غیر متناهی است .
دلیل این که واجب الوجود به حسب شدت غیر متناهی است آن که
واجب الوجود ، محض حقیقت خالص وجود است و حقیقت ذاتش فعلیت
محض است پس چنین حقیقتی را حد و نهایی عارض نخواهد شد
زیرا اگر دارای حدی و نهایی بودی با غیر حقیقت وجود آمیخته
و متشخص می شدی حال آن که حقیقت اقتضاء تحدود تناهی و تشخیص
ندارد . پس صرافت وجود مساوی با عدم محدودیت و عدم تناهی وجود
است زیرا تشخیص و محدودیت و حد و نهایی از عدم و نفی است . و عدم
نقیض وجود است ، و هیچ چیز مقتضی نقیض خود نتواند بود . پس
حقیقت وجود مقتضی تحدود تناهی و تشخیص نتواند بود بعلاوه اگر
واجب الوجود متحد شود ، باید بواسطه سبب خارجی باشد ، نه نفس
ذات وی . پس محتاج است به سببی که واجب را تحدید کند و یا تخصیص دهد
و تالی و نتیجه این امر آن است که وجود واجب الوجود ، محض حقیقت
وجود نباشد و این خلاف است . پس ثابت شد که واجب الوجود را نهایی
نیست . چون واجب الوجود از سنخ ماهیت نیست تا مرکب از ماده
و صورت (اعم از صورت خارجی مثل مواد جسمی یا صورت عقلیه مانند

موجودات روحانی و مجرد) باشد لذا عدم محدودیت به حدود از خواص واجب الوجود است. پس بر وجود واجب هیچیک از حدود عدمیه را ندارد. چه مرکب از جنس و فصل نیست پس تمام صفات و لوازمی که از حدونهایی و تنهایی و غایت لازم می آید در او منفی است. مشوب به عموم و خصوص نیست. فصلی ندارد و از سنخ خودثانی ندارد و تشخیص به غیر ذات خود ندارد و دیگرگونی در او راه ندارد نه صورتی دارد نه فاعلی، نه غایتی دارد نه نهایی زیرا که همه این خصوصیات از عوارض و امور زائده است که نمی تواند نسبت بحقیقت وجود را جمع شود. چه اینها همه نشانه نقض و قصور و عدم اند و منافی با صرافت وجود. پس وجود واجب خود صورت ذات خویش است، و مصور هر چیزی است، بجهت اینکه خود کمال ذات خویش است و کمال هر چیزی از اوست از این روی که ذات او از همه جهات وجود بالفعل است پس معرفی ندارد. و کاشفی از برای ذات او بجز ذات او نیست، زیرا که معرف و کاشف ماء خود از علل قوام و وجود است و چون ثابت شد که علتی ندارد، پس معرف از برای وی نباشد. و برهانی بر او نیست، زیرا که برهان شیئی ماء خود از علت آن شیئی است. و دانسته شد که علت ندارد، پس برهان ندارد.

پس ذات خدای خود شاهد و گواه ذات خویش است. یا من دل علی ذات بذاته و تنزه عن مجانسه مخلوقات (۱)
فردوسی طوسی در شاهنامه در توحید گوید:

ز نام و نشان و گمان بر تراست

نگارنده بر شده گوه را سست

به بینندگان آفریننده را

نبینی مرغان دوبیننده را

۱ - از حضرت امیرالمؤمنین علی در توحید.

نیا بدد و نیز اندیشه راه

که او بر تر از نام و از جایگاه

نیز ذات واجب الوجود خود گواه است بر یکتائی و وحدانیت ذات خویش، زیرا که نظر در صرف حقیقت وجود معلوم می دارد که او واجب الوجود است، همچنان که صرف نظر در او وحدانیت او را ثابت می کند زیرا که صرف هر شئی غیر متثنی و غیر متکرر است از این است که قرآن می فرماید: "شهد الله انه لا اله الا هو". (۱)

مشعر سوم

در توحید و یگانگی خدای

هستی واجب، وابسته به هستی چیز دیگری نیست پس حقیقت ذات بسیط او از همه جهت واجب الوجود بالذات است و از هیچ روی امکان و نقص در او راه ندارد و قول خلاف مستلزم ترکیب است و از ترکیب، امکان لازم آید و این سزاوار خدای واجب الوجود نیست.

واجب الوجود منتهای سلسلهء حاجتها و تعلقهاست زیرا هر محتاجی که ذاتش عین احتیاج نباشد، بلکه ذاتی صاحب احتیاج باشد محتاج بالذات نیست بلکه محتاج بالعرض است چون ماهیات امکانیه. و هر ما بالعرض، ناچار به ما بالذات منتهی می شود پس چیزی که ما به الاحتیاج ماهیات است، و خود محتاج بالذات است، وجود است. از این رهگذر وجودات امکانیه اگر بعض آنها محتاج الیه بعضی دیگر باشند، لابد به محتاج الیهی غیر محتاج

منتهی خواهد شد و آن محتاج الیه غیر محتاج واجب الوجود است که منتهای سلسله حاجتها و از همه وجودات بی نیاز است. از سوی دیگر تعلق و تدلی لازم حاجت است، زیرا که هر محتاج بالذاتی متعلق الذات است به ذات غیر. پس منتهای سلسله حاجات منتهای سلسله تعلقات نیز هست.

وجود واجب غایت هر چیزی است و تمام هر حقیقتی، چه ناقص مکانیه در استکمالات سرانجام باید به کمالی که خالی از نقص باشد منتهی شوند و آن کمال خالی از نقص واجب الوجود است پس او غایت هر چیزی است و نیز چون هر ناقصی سرانجام به کمال و تمام خود می رسد پس لازم آید که واجب الوجود، همچنانکه غایت هر چیزی است، تمام هر چیزی نیز بوده باشد. پس وجود خدای توقف بر چیزی ندارد، و متعلق چیزی نباشد. به عبارت دیگر واجب الوجود از همه جهات بسیط الحقیقه است. پس ذات وی واجب الوجود است از جمیع جهات، همچنانکه واجب الوجود است بالذات، در او جهت مکانیه و یا امتناعیه نیست و گرنه ترکیب لازم می آید و ترکیب مستلزم امکان است، و امکان در واجب الوجود ممنوع است.

و بعد از تقریر این مقدمه، از باب اثبات توحید گوئیم که هرگاه دو واجب الوجود باشد، پس آن را که ثانی فرض کرده ایم، بایست منفصل الذات باشد از دیگری، زیرا علاقه ذاتی بین دو واجب الوجود محال است چه این امر مستلزم معلولیت یکی از آن دو یا هر دو است بدان دلیل که تلازم چیز فیما بین علت و معلول، یا فیما بین دو معلول از برای علت واحد، متحقق نمی شود. پس در صورت اول، یکی از آن دو معلول خواهد بود، و در صورت دوم هر دو معلول خواهند بود و این خلاف فرض است. پس هر یک را باید از کمال وجودی مرتبتی باشد که آن دیگر را نیست و مترشح و فایض از آن نه. یعنی هر یک مرتبه‌ئی از کمال وجودی را که آن دیگری واجداست فاقد

است . پس بدین گونه نه تنها ذات واجب الوجود محض حیثیت فعلیت و وجوب وجود نباشد ، بلکه باید از دو جهت مرکب با شد و همچنین ذات واجب ، مصداق وجود شئی و فقد شئی دیگر خواهد شد و این درست نتواند بود چون لازمه این قول آن است که وجود واجب از بعضی جهات واجب الوجود نباشد . و حال آنکه ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است .

بنا بر این واجب الوجود بالذات از شرط فعلیت و کمال تحصیل باید جامع جمیع نشاءات وجودیه و اطوار کونیّه و شئون کمالیه باشد و هیچ چیز مکافی و معادل او نباشد ، و مما ثلی نداشته باشد . همچنین ضدی ندارد . و شبیهی برای او نیست ، بلکه ذاتش از جهت کمال فضیلت واجب است که مستند جمیع کمالات و سرچشمه کل خیرات است پس تام باشد و فوق التمام – تام ، یعنی دارای کل وجودات و کمالات ، و فوق التمام یعنی تمام وجودات و کمالات ممکنات مترشح از وجود واجب الوجودند .

مر خدا و ندر ا بعقل شناس	که بتو حید و هما بینا ست
آفریننده را نیا بدو هم	گرو هم اندر آ وریش خطا ست
و هم ما را جوهر و عرض است	وین بر کردگار نا زیبا ست
کیف گفتن خطا ست ایزد را	کیف چون با شدش که بی اکفا ست
نیست ما نندا و مپرس که چیست	نا مکان گیر را مگو که کجا ست

"خسروی سرخی"

وجودات محدود و موجودات عوالم مکان ، ظهور و تفصیل همان وجود واجب الوجود و کثرت همان وحدت اند . پس ثابت است که حقیقت وجود در نهایت اطلاق و صرافت ذات و محو صفت فعلیت و وجود است . و هر وجودیکه دارای صرافت من جمیع الجهات باشد از جمیع

حدود ما هو بیه منزله و مبری است ، و هر فعلیتی که در دار وجود معقول باشد وجود واجب آن فعلیت را بنحوا تم و اعلی واجد است . برای وجود واجب ثانی متصور نیست ، لذا فرموده اند ضرب الشئیی ولایتشنی ولایتکرر ، و هر چه از نسخ او تصور شود خارج از حیطه آن وجود نیست و این برهان محکم بر اثبات وحدانیت واجب الوجود است چنانکه مرحوم حاج شیخ محمد حسین کمپانی در تحفه الحکام فرموده است :

لؤللم یکن وجود ذات الواجب
صرفا و محضاً لم یکن بواجب

مشعر چهارم

واجب الوجود مبداء و منتهی همه چیز است

واجب الوجود مبداء جمیع اشیاء و نیز غایت آنهاست . پیش از این ثابت شد که واجب الوجود واحد بالذات است ، و تعدد ندارد و فوق التما ماست یعنی از همه چیز برتر و بهتر و تمام تر است . اینک گوئیم که او بر جمیع ما سوای خود فیض بخشی و افاضه می کند زیرا که وجود ما سوی الله همه واجب و لازم مستقل نیست اینها همه ناقص و ناتمام و محتاج اند کمال و تمامیت ایشان وابسته به واجب الوجود است . پس جمیع ممکنات با تفاوت و ترتیبی که دارند در نقص و کمال ، خود ناقص و فقیرند و غنایشان بدوست . پس این ممکنات باعتبار ذواتشان ممکنات اند ، و بسبب واجب الوجود واجبیات ، بلکه بآفسها باطله الذوات ، هالکله الهویاتند ، و بسبب حق تعالی صاحب حقیقت "کل شئی هالک الا وجهه" . و نسبت واجب الوجود به همه چیز یعنی به ما سوای خود مانند نسبت روشنی آفتاب که از خورشید نور می گیرد چه این اجسام بر حسب ذات تاریک اند چنان

که اگر به نور و اشراق خورشید بر موضعی و جسمی بنگری خواهی دید که آن شئی و آن محل که نورانی و روشن شده است خود تار یک است و حکم باید کرد که نور او نیز از خورشید است و نورانیت مکتسب او از آن خورشید است و همچنین است نورهای دیگر به سلسله مراتب تا اینکه به ضعیف ترین نورهای محسوس برسد. بر همین منوال، وجود ممکنات با این که در قرب و بعد از او حد حق متفاوت اند اما وجودشان از جانب خداست.

مشعر پنجم

بسیط الحقیقه کل الاشياء (واجب الوجود تماما هر چیزی است)

این کلام بین اهل فلسفه و حکمت از دیر زمان شایع بوده است که بسیط الحقیقه کل الاشياء و لاشئى منها بالخصوص یعنی چوون هیچ چیز از حیثه وجود و قدرت و علم و اراده واجب الوجود خارج نیست پس وجود حق واجب است و کمال وجودی همه موجودات است. اما این کلام محل طعن و دق جماعتی از علماء واقع شده است و هم موجب تکفیر فلاسفه بوده.

مفهوم بسیط الحقیقه این است که وجود واجب از جمیع انواع ترکیب ها چه خارجی چه ذهنی چه تحلیلی بری و عری است و هیچ جهت امکانی و عدمی در او راه ندارد. پس حقیقت وجود حقیقت واحد و بسیطی است که اعداد و افراد آن از جهات ذاتی همچون جنس و فصل و نحو این دو متفاوت نیستند بلکه تفاویشان بکمال و نقص و غنی و فقر است. چون ثابت است که نقص و فقر مقتضای نفس حقیقت وجود نیست (والا واجب الوجودی نبود). و در پیش از این اثبات شد که تالی (عدم واجب) باطل است پس مقدم نیز باطل است فلذا

قول به آمیزش حقیقت وجود با فقر و نقض و فقدان نیز باطل است (). پس آشکارا است که حقیقت وجود فی ذاتها تا م و کامل است و پایان ناپذیر و غیر متناهی در قوه و شدت . نقص و قصور و امکان و نحو اینها ناشی است از ثنائیت و معلولیت ، زیرا که بدیهی است که معلول با علت مساوی نیست ، و فایض با مفیض برابر نتواند بود پس پیدا است که واجب الوجود تماما شیاء ، و وجود و جودات ، و نورالانوار است .

بابا طاهر عربیان همدانی (۱) در اثبات حقیقت وجود گوید :

اگر دل دلبره دلبر کدومه

و گرد دلبر دل را چه نومه

دل و دلبر بهم آمیته وینم

ندونم دل که و دلبر کدومه

۱ - بابا طاهر را کلمات قصاری است به عربی که مرحوم حاج ملاسلطان محمد گنابادی معروف به سلطان علیشاه از شاگردان میرزا مرحوم حاج ملاهادی سبزواری آن کلمات را تفسیر کرده است .

در لغت نامه استاد فقید علی اکبر دهخدا در شرح حال سلطانعلیشاه نام صاحب ترجمه "سلطانعلی" مذکور افتاده است و نام او سلطان محمد است نه سلطانعلی . در تاریخ فوت او نیز سهوی رفته است . جناب سلطانحسین تابنده ملقب به رضا علیشاه ترجمه نیای خود سلطانعلیشاه را کتابی مستقل و ممتع پرداخته اند بنام نابغه علم و عرفان که مکرر چاپ شده است .

سلطانعلیشاه در سال ۱۳۲۷ هجری قمری در بیدخت گناباد به قتل رسید و محرک قتل او مرحوم سید محمد رضا عربشاهی سبزواری معروف به سلطانالواعظین بود . پدر سلطانالواعظین ، موسی سید ۲۰۲ دنباله پاورقی در صفحه مقابل

با قرعربشاهی، در جوانی دست ارادت به مرحوم "سلطان علی شاه" داد و از فرط اخلاص و اعتقاد دی که با و داشت به علاقه قریب جوار مرشدش، سبزوار را ترک کرد. در قریه "بیدخت" گناباد، اقامت گزید و تا پایان عمر در آنجا تحت تربیت و ارشاد مرشد خویش بود. پدر روحانی و جسمانی من حضرت استاد سید علینقی امین از زبان عمویش شادروان میر سید جعفر نظام العلماء سبزواری داستانی غریب نقل کرد که نظام العلماء گفته بود:

آقا سید با قرعربشاهی را از چند و چون مراتب علمی و کمالات معنوی "حاج ملاسلطان گنابادی" پرسیدم، در پاسخ گفت:

— حاج ملاسلطان را اگر آخوند فاضلی بگوئی، هست. اگر ملای دهبدانی، هست. اگر مردی عالم بخوانی، هست. اگر مجتهد جامع الشرائط بگوئی، هست. اگر حکیم متاء لهدانی، هست. اگر اعلم علماء عصرش بدانی، هست. اگر قطب زمانش بدانی، هست. اگر نایب خاص امامش بدانی، هست.

و پس از این سخنها، چهره اش برافروخت و نعره کشان گفت:

"من که او را مرتضی علی می دانم"

باری، سلطان الواعظین، دربیدخت متولد شد و هما نجا به تحصیلات مقدماتی و ادبیت و عربیت پرداخت. مدتی نیز از محضر درس حاج ملاسلطان محمد معروف به سلطان علی شاه استفاده کرد و سپس به کار و عظم اشتغال جسته چون بیدخت را مناسب نمی دید غالباً به شهرهای دیگر سفر می کرد. چنان که به سال ۱۳۲۵ هجری قمری به همراهی مرحوم سید حسین عربشاهی مشهور به آقای شاه — نیای مادری من و خال حضرت آقای سید محمد باقر سبزواری استاد دانشگاه تهران — دنباله در صفحه بعد

به بخارا رفته مدتی آنجا ماند و جنگی متعلق به مرحوم آقای شاه که
حاوی دستخط و ذکر سفر بخارا و ضبط اشعاری دلنشین به قلم سلطان
الواعظین است تا کنون در کتابخانه حضرت آقای امین به تهران
باقی است .

پس از استقرار نسبی حاج ملاعلی نورعلیشاه ، زندگانی سید محمد
رضا سلطان الواعظین عربشاهی در بیدخت به مخاطره افتاد ، ازینرو
چندتن از خاندان او از جمله مرحوم آقا میرزا محمود عربشاهی و مرحوم
آقا میرزا حسین عربشاهی مشهور به آقای شاه بایدخت رفته سلطان
الواعظین و خانواده اش را از بیدخت به سبزوار انتقال و تجهیزات
کافی دادند و او و درسبزواریمانند تا آن که عاقبت به سال ۱۳۱۸
خورشیدی برابر ۱۳۵۸ قمری بدروود حیات گفت و در یکی از حشرات
آرامگاه حاج ملاهادی سبزواری حکم معروف مدفون شد . حضرت آقای
سیدعلینقی امین در رثاء و تاریخ مرگ او گفته اند :

دارم از کارگه بوقلمون شکوه بسی

کیست در کار من و چرخ کند داد رسی

پدرو عم گرامی زیر من رفتند

مانده ام تنگدل ای دوست چو مرغ قفسی

بعد عم و پدرم بود دل من خرسند

کدبجا مانده مرا بهر دل زار ، کسی

ناطق بی بدل آن واعظ شیرین گفتار

کد در ایام از اونا بمانده است بسی

چون که سلطان سخن بود ، همین نامش شد

آرزومی کنایین مرتبه هر بلهوسی

بقیه پا ورقى از صفحه بعد

واجب الوجود واجد تمام کمالات وجودی همه موجودات است و هر چیزی را که بدین اوصاف موصوف باشد از خرد و بزرگ و پنهان و آشکارا واجد است. لایغا در صغیره و لاکبیره الا حصاها (۱) پس همه چیز را می داند و فعلیت همه چیز است و با عیب و عوار و نیستی و ناتوانی و زبونی و دیگر لوازم امکان دمساز نیست. که در گوهر ذات والای او نقص و عدم و فقر و امکان راه ندارد. و عمده ترین برهان بردرستی این قول آن است که اگر معنی نقص در ذات واجب تصور شود باید تعقل کمال و نقص با هم باشد مانند اینکه شئی را بلفظ "ج" نام گذاریم و زان پس گوئیم "ج" عدم "ب" است در این صورت هرگاه حیثیت "ج" همان حیثیت عدم "ب" باشد، تا اینکه ذات آن بسیط مصداق این سلب هم باشد لازم آید که ایجاب و سلب در خارج یک مصداق داشته باشند. و باید هر کس "ج" را تعقل می کند در همان هنگام عدم "ب" را هم تعقل نماید مانند اینکه در هنگام تعقل ماهیت انسان لیس بفرس هم مورد تعقل واقع شود، بر آن گونه که تعقل انسان همان تعقل لیس بفرس باشد، نه دو تعقل جداگانه ولی این لازم یعنی تعقل "ج" عین تعقل عدم "ب" و تعقل انسان عین تعقل لیس بفرس باطل است بنا بر این مقدم یعنی حیثیت "ج" عین حیثیت عدم "ب" و حیثیت انسان عین حیثیت لیس بفرس هم باطل خواهد بود.

پس میرهن است که موصوف بوصف "ج" غیر موصوف بوصف عدم "ب" می باشد خواه این مغایرت در خارج باشد و خواه در ذهن.

نتیجه این کلام آن است که هر موجودی که یک امر وجودی از آن سلب شود بسیط الحقیقه نباشد بلکه ذاتش بدو جهت آمیخته یک جهت، فعلیت و دیگر جهت، سلب چنانکه در مثال مذکور حیثیت جیمی فعلیست و

حیثیت عدم "ب" جهت سلبی داشته شد. اما این قضیه را چون عکس
نقیض کنیم چنین میشود: کل بسیط الحقیقه مالا بسلب عنها مـ
وجودی فهو کل الاشياء . یعنی هر بسیط الحقیقه کل الاشياء است
فا حتفظ بهذا ، ان كنت من اهله . ملای رومی گوید :

ما چونا ئیم و نوا درما زتست
ما که با شیمای تو ما را جان جان
تا که ما با شیم با تو در میان
ما عدمها ئیم هستی ها نما
تو وجود مطلق و هستی ما
ما همه شیران ولی شیر علم
حمله مان پیدا و نا پیدا است باد
جان فدای آن که نا پیدا است باد
ما دما و بود ما از دادتست
لذت هستی نمودی نیست را
عاشق خود کرده بودی نیست را
لذت انعام خود را و امگیر
نقل و باده و جام خود را و امگیر
ورگیری کیست جست و جو کند
نقش با نقاش چون نیرو کند
منگرا ندرما مکن درما نظر
اندر اکرام و سخای خودنگر
ما نبودیم و تقاضا مان نبود
لطف تو نا گفته ما می شنود

دنباله‌پا ورق‌پا ز صفحه قبل

در گلستان قلوب همه گشت و ببرید

تخم عرفان و ادب ریشه هر خا رو خسی

جست چون "ابن امین" سال وفات از روحش

گفت: "دادار روا کرد ز من ملتمسی"

(۱۳۱۸ هجری شمسی)

* * سلطان علیشاه قرآن شریف را تفسیری کرده است و آن را "بیان السعاده" نام کرده. دشمنان او انتساب این کتاب را بدو انکار دارند و مدعی اند که این تفسیر دیگری راست. مرحوم حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی که سالها در شمار مرشدان این طایفه بود پس از آن که از ایشان بازگشت گواهی داد که خود ناظر تحریر این تفسیر توسط سلطان علیشاه بوده است. از این تفسیر نسخه‌ئی مخطوط بخامه یکتا از منسوبان این مفسر در کتبخانه جناب سیدعلینقی امین موجود است. این تفسیر پس از آنکه سید محمد رضا سلطان الواعظین عربشاهی سابق الذکر از بیدخت به سبزوار شد به کتابخانه امین منتقل شده است. نسخه منحصری از اشعار فارسی و عربی در ذم این طایفه از صوفیه نیز در این کتابخانه نگهداری شده است که از فرط فضاحت قابل نقل نیست.

دخل المرشد فی بیت الخلا

و صار فی غائطه مضحکاً

برهان بسیط الحقیقه کل الاشیاء را چنین تقریر کنند که اگر وجود واجب الوجود به حسب ذات ، به کمالی از کمالات متصف نباشد چون آن چیز از هویت بسیطه او خارج باشد لازم می آید که وجود حق مصداق سلب آن کمال بوده باشد و چون اتصاف وجود واجب به سلب یکی از کمالات مساوقست با ترکیب آن ذات از جهت وجدان و فقدان ، و این منافی با بساطت ذات است پس لازم است که حق تعالی واجد تمام موجودات باشد و این برهان مبتنی بر اصلت وجود و وحدت حقیقت وجود است روی این میزان حقیقت بسیطه حق تعالی در مرتبه ذات بنحو علی و اتم کمالات همه موجودات را واجد و جمیع نقایص را فاقد و در مرتبه فعل چون احاطه قیومیه با شیاء دارد مقوم وجود اشیاء و بحسب فعل ساری در جمیع وجودات است و همه کمالات وجودیه اشیاء بالذات مستند باوست ، و چون بسیط حقیقی است از همه منقسمتها و قیود و حدود منفی ، عاری است پس ذات او تمام هر شئی و کمال هر ناقص است "عنت الوحوه للحي القيوم". و نیز مؤید همین قاعده است قوله سبحانه و تعالی و هو القاهر فوق عباده " و نیز "الا انه بكل شئی محیط ". پس ثابت است که واجب الوجود بسیط الحقیقه است ، و هر بسیط الحقیقه بوحده کل امور است ، لذا واجب الوجود صغیره و کبیره را فاقد نیست و بر همه چیز محمی و محیط است مگر آن چیز از قبیل اعدا و نقایص باشد .

مشعر ششم

واجب الوجود مرجع تمام موجودات است

در مشعر پنجم گفتیم که بسیط الحقیقه کل الاشیاء پس ذات پای

خدا عاقل ذات خویش و همه چیز است

این که واجب الوجود عاقل ذات خویش است ، از باب بساطت ذات اوست ، که از شوب هر نقص و امکان و عدمی عری و بری است و هر چه چنین باشد ، ذاتش حجاب ذات نباشد . یعنی ذاتش نه بساطت خودش بی پرده و حجاب ، ظاهراً آشکارا است و علم راستین همان حضور و هویدائی وجود است .

حصول هرا در انکی منوط به نوعی از تجرید معنی از ماده و عوارض ماده است چه ماده سرچشمه عدم و غیب (عدم حضور) است و بنا براین ماده مایه غفلت و حجاب صورت معقول است . پس برای ادراک عقلی لازم است که شئی از ماده و غواشی ماده برهنه و عریان گردد تا معلوم و مدرک (بفتح راء) بی پرده و بی حجاب نزد عاقل و مدرک (به جرأ) پدید آید در اشیاء مادی هر جزئی از جزء دیگر و جزء از کل و کل از کل پنهانست . و هیچیک از دیگری آگاه نیست . و از این روی توان دانست که هر صورت که از ماده برکنار باشد ، زودتر برای خود آشکار تواند شد ، و پست ترین صورت محسوس است که بر خود آشکار باشد ، و چنانکه می دانیم این صورت محسوس پای بند عنا صرودرتنگنای خم و کیف تواند بود و برتر از صورت محسوس ، صورت متخیل است که با مراتبی که دارد با زانوده بزنگار صورت جزئی مادی است و مجرد تمام نمی باشد و آن را میان ماده و مجرد توان دید ، و برتر از آن ، صورت معقول است که از بند اسارت طبیعت برکنار و از حصار عنا صر بیرونست و مانده فرشتگان عالم ملکوت اعلی از نقص منزّه تواند بود . پس این صورت عقلی بی مانع و حجاب نزد ذات عاقل ظاهر می شود . پس از تقریر این برهان کلی در باب ادراک می-

گوئیم که وجود واجب الوجود قوی ترین و نیرومندترین موجودات است، زیرا که هر چه شئی از ماده و عوارض ماده دور شود، نقایص و اعدام آن کمتر می شود، چون واجب الوجود که از نقاشی و اعدام بالکلیه عاری است بضرورت صاحب حدا علی ادراک و وجدان و وسعت و انبساط و قوت و قدرت است پس واجب الوجود قوی از همه موجودات است و هم بذات خود عاقل ذات خویش است، و معقول وی بحلیله عقلی، و چشمن ذوات وی مبدء هرفیض وجودیست، و علم بعلم مستلزم علم بمعلوم است زیرا معلوم شاء نی از شئون علت است پس واجب الوجود بذات خویش عاقل همه چیز است بعقلی که بسیط است و کثرتی در او راه ندارد. خلاصه کلام ملاصدرا در باب اتحاد عاقل و معقول این است که وجود عاقل عین وجود معقول است چه اگر کسی گوید وجود معقول غیر وجود عاقل است این گفتار با فرض قضیه مخالف خواهد بود و لذا اعتباری نخواهد داشت.

مشعر هشتم

وجود حقیقی جز خدای نیست

چون دانستیم که ماهیات را تاء صلی و تعینی نیست و اصل بر تعین و تحقق و اصالت وجود است گوئیم که جا علیت و مجعولیت بین ماهیتها ممکن نیست بلکه جا عل و مجعول باید هر دو وجود باشند زیرا ماهیت صرفاً "امور ذهنی و منتزعات نظری اند و آنچه مشمول و محل جعل جاعل واقع می شود وجود است. در این مشعر ملاصدرا از وحدت وجود سخن می گوید اما خوانندگان را می آگاهانند که مباد سخن او را با حلول و اتحاد بیا میزند. بقول ملاصدرا حلول و اتحاد مستلزم توهم دوگانگی وجود است و باطل چنان که شیخ شبستر گوید:

حلول و اتحاد اینجا محال است

که در وحدت دوئی عین ضلال است

تعین بود کز هستی جدا شد

نه حق شد بنده نه بنده خدا شد

جزا ز حق نیست دیگر هستی الحق

هو الحق گوی خواهی یا انا الحق

روا باشد انا الحق از درختی

چرا نبود دروا از نیک بختی

ماهیت همهء ما سوی الله فانی و فنا پذیرند و وجود ایشان محتاج
افاضه وجود از ناحیهء واجب الوجودند پس جا عل و مجعول از رهگذر
وجود ماندهء یکدیگرند و هر دو اصیل اند یعنی مجعول صفت زائد
بر وجود نیست و تفا ی ر حثیت در آن یافته نمی شود و بنا بر این
مجعول با وجود جا عل در هویت جدا گانه و مغایر نیستند و در منظر
عقل معلول نمی تواند از هویت علت خود تفکیک شود پس نمی توان
مجعول و جا عل را دو هویت مستقل پنداشت که یکی فیاض و بخشاینده،
فیض وجود باشد (جا عل) و دیگری محتاج و مستفیض (مجعول) .
پس معلوم می شود که ماهیت معلول ، مجعول نیست بلکه وجودش
مجعول است ، و هم هویدا گشت که وجود معلول ذاتا " ناقص و معیوب
است و بعلت خود پیوسته بلکه عین پیوستگی و تعلق است و از راه نیازی
که بعلت خود دارد بایدازا جدا نباشد ، زیرا علت و معلول با هم
سختیت دارند پس هر وجودی جز مبداء اعلی و حق اول جلوه یی
از جلوات حق تواند بود . و برای همهء وجودها یک اصل واحد است که
او آفرینندهء جهان و مبدع موجودات است .

مرحوم خاج شیخ محمد حسین کمپانی فرموده است :

وهوبذا ته دليل ذاته
 اصدق شاهد على اثباته
 فهو لقدس ذاته وعزته
 صرف وجوده دليل وحدته
 غيرتش غير درميان نگذاشت
 زین سبب اصل جمله اشيا شد
 دیگری از متاء خرین گوید
 حسن عالمگیر تو ز بهرا ظها رکمال
 می نماید در هزاران آینه اما یکی است
 با همه خوبان اگر چه حسن تو هم ره بود
 در حقیقت دلبری کتای بی همتا یکی است
 عبرت نائینی گوید
 چون نور که از شمس جدا هست جدا نیست
 عالم همه مرآت خدا هست و خدا نیست
 در آینه بینید اگر صورت خود را
 آن صورت آئینه شما هست و شما نیست (۱)

۱ - یکی در عهد جوانی از زبان ملا حده گفته بود :
 گویند گروهی که خدا هست ، و خدا نیست
 و هست بجز ساخته فکرت ما نیست
 حضرت آقای منوچهر صدوقی (سها) در پاسخ ساخت :
 گفتی که بگویند خدا هست و خدا نیست
 از چون تو حکیمی سخن این گونه روا نیست
 این شور را را فکن مبهم ز کجا خاست
 شورا فکنی اردر سر سودائی ما نیست الخ

بقول مرحوم برهان المحققین سبزواری (۱)

این خم‌باده که در جوش و خروش است امروز
پارسائی است که در فکر ثوابی بوده است

۱ - مرحوم سید عبداللہ برهان المحققین سبزواری (۱۳۰۵ - ۱۳۸۴ ه.ق.) ، مهمترین استادان او در معقول میرزا اسماعیل افتخار الحکما طالقانی و حاج میرزا حسین علوی بوده اند اما نزدنیای من میر سید حسن امین الشریعہ نیز چندی تلمذ کرده بود . نویسنده را سادات التزام برهان المحققین در سالهای واپسین عمرش ، بردوا مہ بود . او را مردی یافتہ در حدیث و تفسیر و فقه و حکمت صاحب نظر . منطقی شیوا و خطی زیبا داشت . در مسجدیا منسار سبزواری اقامہ نماز جماعت می فرمود و پس از ختام فریضہ بر منبر می رفت و بہ وعظ و خطابہ اشتغال می داشت . مزاح بر طبعش غالب بود و از طنز و طبعیت چیزی فرو نمی گذاشت . در سالهای آخر عمر ، ضعف بصر و ابتلا بہ رمدا و رانج می داد . مرا با آن کہ قابل نبودم بہ اعتبار پدر روحانی و جسمانیم حضرت آقای امین بسیار می نواخت و این شعر را در توصیف و تشویق من بساخت کہ :

امین بن امین بن امین است

در انگشت سلیمان چون نگین است

نیز از اوست :

سر حلقہ اہل علم بیہق

بودہ است امین ، وحید دوران

بگست مدارد و در حلقہ

چون رخت کشید سوی گرگان

برگشت امین و باز برگشت

جمعیت ما کہ بد پریشان

صفات خدا

این منهج در باب احوال و صفات خدای است و در این مبحث
چند مشعر است

مشعر اول

صفات خدا عین ذات اوست

در باب صفات خدای به نسبت ذات اوسته قول است :

الف - صفات خدای زائد بر ذات اوست . و این قول اشاعره
پیروان ابوالحسن اشعری است .

ب - معتزله و دیگر پیروان از اهل بحث و دقت صفات را از ذات نفی
کرده و بر اثبات آثار صفات گرانیده و گوهر ذات را جا نشین صفات
پنداشته اند ، چنانکه دیگران از قبیل ————— محشی تجرید الکلام
اصل هستی را نا چیز گرفته و تنها با ثا رنگریسته اند .

ج - اعتقاد را سخنان در علم ————— وجود پروردگار جهان را که عین
ذات اوست مصداق صفات کمال و مظهر نعوت جمال دانسته اند
و این رای ملا صدراست که گوید صفات الهی با تعدد و کثرتی که دارند
بیک وجود ، موجود می باشند . بی آن که هیچ کثرتی در موصوف
راه یا بدویا انفعال و گفتار و کردار در آنجا توهم شود .

به اعتقاد متکلمان شیعی صفات خدای عین ذات اوست ، برخلاف
اشاعره و معتزله که در این باب بر قولی دیگرند . اشعریان صفات

را زائد بر ذات و قدیم دانسته اند (لازمه سخن آنان تعدد قدماء و تشبیه خالق بمخلوق است) و معتزله صفات خدای را از مرتبه ذات نفی می کنند و ذات را جا نشین صفات می دانند (لازمه سخن اینان آن است که ذات خداوندی از صفات خالی باشد و از کمال و تمامیت فروماند) .

حاج ملاهادی سبزواری گفتار اشعریان و معتزله را در یک بیت چنین بازگفته است

والاشعری باز دیاد قائله وقال بالنیابه المعتزله

اشاعره گویند خداوند به علم عالم ، و بقدرت قادر و به حیات حی است و هر یک از این صفات را بر ذات ، زائد می دانند و آنها را قدیم می دانند اما حکما و محققین از متکلمین شیعه گویند خداوند بذات خود ، عالم و قادر و حی است و ذات مقدس اوقائیم و حائز این صفات می باشد و ذات او عین این صفات است و اگر این صفات زائد بر ذات باشد یعنی خداوند بواسطه قدرت و قادریت ، قادر ، و بسبب صفت علمی یا عالمیت ، عالم دانسته شود افتقار و احتیاج او در اتصاف صفات بغیر لازم می آید زیرا این معانی و احوال قطعاً " مفایر با ذات است و هر چه محتاج بغیر باشد ممکن خواهد بود و این خلاف است زیرا خداوند واجب الوجود لذاته است پس هر یک از صفات کمال پروردگار عین ذات مقدس اوست و زائد بر ذات نیست . خداوند بذات خود عالم و داناست و بذات خود بر جمیع ممکنات قادر و بذات خود سمیع و بصیر و شهید است (۱)

ملاصدرا گوید که قول اشعریان که به تعدد صفات حق در خارج قائل اند مستلزم تعدد قدماء است اما معتزلیان که پیروان واصل

بن عطاء اند ذات خدای را نائب و جانشین صفات دانند و این نیز باطل است چرا که این سخن مستلزم نقصان ذات و تعطیل است .
شیخ کمال خجندی گفته است :

چشم گرایین است و ابروایین و ناز و عشوهایین
الوداع ای زهد و تقوی، الفراق ای عقل و دین

گویند شمس مغربی بر کمال خجندی اشکال کرده بود که چرا ایین بیت جزمعنی مجازی محملی ندارد کمال گفته است چشم عین است پس می شاید که از عین قدیم که ذات است به چشم تعبیر کنند و ابرو واجب است پس می تواند بود که آن را به صفات خدا وندی که حجاب ذات اوست اشارت دانند .
اما در نزد شیعه عینیت صفات با ذات به این تقریر است که وجود حق که عین حقیقت اوست ، بعینه مصداق صفات کمالیه و مجتبیای نعوت جمالیه و جلالیه اوست . پس این صفات با اینکه من حیث المفهوم متعدد و متکثرند ، بدون لزوم کثرتی و انفعالی و قبولی و فعلی بوجود واحد موجودند . پس همچنانکه وجود ممکن موجود است بالذات ، و ماهیت موجود است بعین همین وجود بالعرض و بالتبع ، بجهت آنکه آن وجود نیز مصداق اوست ، همچنین است حکم در موجودیت صفات حق که بوجود مقدس ذات اوست ، الا اینکه حق را ماهیتی نباشد .

پنجمین پیشوای شیعه امام محمد باقر (ع) فرمود : كلما میزتموه فی ادق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالی زبانیین فان ذلک کمالها و تتوهم ان عدمها نقصان لمن لایتصف بهما و هكذا حال العقل فیما یصفون الله تعالی به (۱)

پارسی: هریک از صفات کمال که توهم‌شناسائی آن کرده‌ایند و آن را مفهومی دقیق دانسته‌بهترین صفات الهی پنداشته‌ایند ساخته‌فکر شما و مخلوقی مانند شماست و شما برمی‌گردد. چه شما یا نه هر چه را خود کمال می‌دانید برای خدا اثبات می‌کنید و هر چه را در وجود خود نقص می‌دانید از خدا سلب می‌کنید. حکایت شما چون مورچگان است که گمان برند پرودگا را ایشان دوشاخ دارد زیرا مورچه‌آنها را در وجود خود کمال دانسته‌یا می‌پندارند هر کس دارای آن دوشاخ نباشد نقصی دارد و حال عقل‌چنین است در آنچه خدای را بآن وصف می‌کنند.

در امثال این چنین آمده موری

فکندی در سرا ز توحیدش ————— موری

که ایزد را بفرق سر دوشاخ است

که هریک زینت صد دشت و کاخ است

ترا در وصف ایزد دیده‌کور است

هر آن وصفی که کردی وصف مورا است

هر آن که در توحید سفتی

قیاس آن ز خود کردی و گفتی

ز اعمی صنعت مانی نخواهند

زمورره سلیمانی خواهند

کجا خفاش و پرواز هائی

کجا ادراک اوصاف خدائی

کمال علم در وصف‌داور

بود با دانش آن موریکس

برای تعیین صفات واجب معمولاً "نقص و کمال را ملاک و معیار قرار می‌دهند و هر صفتی که کمال باشد واجب را و آن می‌شمارند و هر معنی که نقص باشد واجب را منزله و مبری از آن می‌دانند.

قسم اول را صفات ثبوتیه و قسم دوم را صفات سلبیه می خوانند .
 به تقسیمی دیگر صفات یا ذاتیه اندیا فعلیه . و صفات ذاتیه یا
 حقیقه اندیا ذات الاضافیه یا اضافیه محضه . و میزان شناخت
 آنها چنین است که صفاتی را که از سلب آنها نقص ذات الهی لازم
 آید صفات ذاتیه خوانند و صفاتی را که سلب و اثبات آنها هر دو
 را با شد صفات فعلیه دانند . (الف) صفات ذاتیه بی که در مفهوم
 آنها اضافه بغیر نباشد حقیقه اند ما نند حیات و قدم . صفاتی که
 در مفهوم آنها نسبت بغیر ملحوظ باشد ذات اضافه خوانند ما نند
 علم و قدرت . و صفاتی که معنی آن نفس نسبت باشد اضافیه محضه
 گویند ما نند اولیت و آخریت . (ب) صفات فعلیه ما نند خلق و رزق .
 ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز در گوهر مراد با تغییر عبارت ، نظیر
 همین معانی را (در فصل سوم از باب دوم از مقاله دوم در تقسیم
 صفات ثبوتیه) بیان کرده است . حکیم حاج ملاهادی سبزواری در
 منظومه حکمت (الفریده الثانیه - غررفی تقسیمها) می گوید :

بالسلب والثبوت نعته انشعب

شان حقیقیا " بدا او من نسب

قسم حقیقیا " الی محض و ذی

اضافه کالهی و العلم خذی

ثم الاضافیه والسلبیه

کعالمیّه و قدوسیّه

شیخ صدوق (۱) در رساله اعتقادات فرموده است : کلمات

وصفنا الله تعالی من صفات ذاته فانما نريد بكل صفه منها

نفی زدها عنه عزوجل ونقول لم يزل الله عزوجل سميعا " بصيرا " عليما " حكيما " قادرا " حيا " قتيوما " واحدا " قديما " وهذه صفات ذاته ولانقول انه عزوجل لم يزل خلاقا فاعلا مريدا " راضيا " ساخا " رازقا " وها با " متكلما " لان هذه الصفات افعاله وهي محدثه .

پارسی : آنچه ما خدای تعالی را از صفات ذات بآن وصف می کنیم همانا بهر صفتی از صفات ، نفی ضد آن صفات را اراده می نمائیم می گوئیم خداوند سمیع و بصیر و دانا و حکیم و عزیز و زنده و یکتا و قدیم است و اینها صفات ذات اوست ولی نمی گوئیم خداوند همیشه خلاق و فاعل و مرید و راضی و ساخط و رازق و بخشاینده و متکلم است زیرا که اینها صفات فعل است و صفات افعال حادث است .

خواجہ نصیر الدین طوسی در کتاب شرح باب حادی عشر (۱) می گوید ما تن پس از فراغ از اثبات ذات به اثبات صفات آغاز می شد و صفات ثبوتیه را مقدم داشت زیرا صفات ثبوتیه ، وجودیه است و صفات سلبیه عدمیه . و بدیهی است که وجود اشرف از عدم است و اشرف بر غیر خود مقدم خواهد بود .

در اغلب کتب کلامی صفات ثبوتیه را هشت و تعداد صفات سلبیه را هفت معین کرده اند ولی این تعداد از باب حصر نیست بلکه از باب موافقت با سایر فرق است . در باب صفات ثبوتیه سروده اند .

قادر و عالم و حی است و مرید و مدرک

هم قدیم و ازلی پس متکلم صادق

۱ - باب حادی عشر تاء لیف علامه حلی و شرح آن مسمی به النافع

یوم الحشر تاء لیف خواجہ نصیر الدین طوسی است .

و در باب صفات سلبیه گفته اند .

نه مرکب بود و جسم نه مرئی و نه محل

بی شریک است و معانی توغنی دان خالق

جمعی از دانشمندان الهی ، بهنگام ذکر صفات حق تعالی
نخست صفت علم را مذکور داشته اند چون حکیم حاج ملاهادی سبزواری
در شرح منظومه حکمت و حاج آقا محمد رضا همدانی در انوار قدسیه .
طایفه ای دیگر از محققین ابتداء ، صفت قدرت را بیان فرموده اند
ما ننذله یجی در گوهر مراد و علامه حلی در باب حادی عشر . ملا صدرا
نخست به بیان صفت علم پرداخته است .

مشعر دوم

کیفیت علم خدا

علم خدا بتمام چیزها یک حقیقت خالص است بدین معنی که
بنادانی نیامیخته و با وصف وحدت همه چیز را می داند ، چنانکه
آیت قرآنی " لایغادر صغیره ولا کبیره الا احصاها " (۱) براین
سخن گواه است .

حقیقت علم مانند حقیقت وجود یک حقیقت بیش نیست و بنا براین
حقیقت واحده علم همه اند حقیقت فارده وجود با وحدتش متعلق
بکل اشیاء است . یعنی همان طور که واجب است وجودی باشد که
بطور مطلق عدم را از خود دفع کند و به عبارت دیگر وجود واجب و تمام
و مطلق واجب است پس همچنین علم حق نیز واجب است که حقیقت

۱ - سوره کهف ، آیه ۴۷

علم باشد و برای این گونه علم حقیقت و احداست و با وصف وحدت علم همه چیزهاست و شامل همه موجودات می شود چه اگر چیزی بماند که علم حق شامل آن نشود لازم می آید که علم خدا، صرف حقیقت علم نباشد یا مرکب از علم و جهل باشد حال آن که معلوم کردیم صرف حقیقت علم عین حقیقت وجود حق است و بالتمام از مرتبه قوت به ترتیب فعلیت رسیده است. چون خدای بتمام موجودات، هستی می دهد پس نسبت ذات او با شیاء از نسبت ذات اشياء بخودشان سزاوارتر است.

نتیجه این سخنان آن است که حضور و آگاهی ذات نزد ذات، حضور همه چیز نزد ذات است و ذات حق به همه موجودات آگاه است و آنچه در ذات اوست حقایق اصیل است و اشياء خارجی بمنزله اشباح و سایه های آن می باشند. پس ذات، همه اشياء است و از خود نا آگاه نمی باشد و بهر چیزی علم حضوری دارد.

علم حق تعالی بموجودات جهان بنا به راء ی معلم اول ارسطو و ابونصر فارابی (۲) و ابوعلی سینا و جزاینان صور مرتسمه یی است که در ذات خدای تعالی است اما صدرا این سخن را نمی پذیرد. رواقیان و شیخ شهاب الدین سهروردی و خواجه نصیر طوسی و دیگر متأخرین علم او را عین موجودات خارجی دانسته اند اما این قول هم اساسی ندارد، زیرا واجب الوجود و علمش هر دو قدیم است و لسی صفات زائده و اعیان موجودات خارجیه همه حادثند و از مقام ذات او جدا هستند و تا خرداتی دارند.

پند از معتزلیان که معدومات ثابت و ثابتات از لیه را علم خدا

۲- ابونصر فارابی در گذشته ۳۳۶ به معلم ثانی مشهور است و معلم اول ارسطو را گویند بعد از این دور سما " کسی را معلم نگفته اند گرچه بعضی از میردا ما دبه معلم سوم تعبیر کرده اند.

دانسته اند نیز خطاست ، زیرا معدوم ثابت وجود ندارد . بر همین قیاس راء ی اشعریان هم بی بنیاد است زیرا اینان علم خدای را قدیم دانسته گفته اند تعلق علم و معلول در هنگام حدوث معلول است . هم چنین است قولی که با فلاطون نسبت داده اند که مثل نوریه را علم خدا خوانده است و منشاء فساد این سخن آن است که بنا بر قول افلاطون این مثل از ذات واجب جدا هستند و از او تاء خیر دارند . نقل کرده اند که فرغوریوس بنا بر مسلک اتحاد اقل و معقول معقول را منفصل از ذات و متحد با ذات دانسته است اما این قول هم پایه و مایه بی ندارد چه لازمۀ این سخن آن است که ذات حق بمعقولات منفصل که غیر ذات اوست کامل گردد و حال آن که ذات حق مستغنی و تام و فوق التمام است . گروهی علم الهی را اجمالی بذات خود دانسته اند اما این گفته نیز بی اساس است چه مقصودشان آن است که از علم اجمالی علی رغم اجمال علم تفصیلی حق را اثبات کنند و حال آن که اثبات علم تفصیلی از علم اجمالی ممکن نیست .

در این میان از همه سست تر و سخیف تر قول آن قوم است که موجودات و اسطقسات و عناصر (۱) را علم واجب الوجود دانسته پنداشته اند که این اشیاء علی رغم زنگار و کدورت مادی نرسد واجب الوجود حاضرند و حضور آنها علمی است (نه حضور زمانی و مکانی) . برهان ناتمامی این قول آن است که هر چیزی مادی به ذات خود جاهل است و چون حال موجود مادی برای مدارا است چگونه می تواند در علم واجب الوجود با همین اندام مادی حاضر باشد . نتیجه آن که صورت معقول برای مجردی ایدامر معقول باشد نه محسوس

۱ - عنصر در عربی بمعنی اصل و مطابق کلمه اسطقس یونانی است . اسطقسات بمعنی عناصر اربعه است ملامدرا گوید : اعلم انه لما كان تحت فلک القمر اربعه ارکان وهی امهات اللتی بها قوام الاشیاء المولودات اللتی هی الحيوان والنبات والمعادن .

و محسوس ، زیرا صورت مجسم و محسوس ، معقول مجرد نمی شود و قابل تعقل نمی باشد .

بعلاوه ملاصدرا قائل است که لفظ علم نیز مانند لفظ وجود از الفاظ مشککه است یعنی چیزی است که با وجود معنی واحد از جهت نقص و کمال وضعف و شدت قابل تفاوت است . پس علم کامل تمام از آن خداست .

صفت علم الهی تمام خصوصیتها و امتیازات "وجود" حق تعالی را احاطه است . و حقیقت علم حقیقتی است واحده (۱) و با وحدت علم بکل اشیاء "لا یغادر صغیره ولا کبیره الا اءصاها" ، همچنانکه حقیقت وجود حقیقت واحده است ، و بوحدت وجود کل اشیاء ، زیرا که اگر چیزی باقی ماند که این علم علم بدان نباشد ، لازم آید که این علم صرف حقیقت علم نباشد ، بلکه بوجهی علم باشد ، و بوجهی دیگر جهل . و حال آنکه صرف حقیقت هیچ چیز ممتاز بغير حقیقت خود نتواند بود ، والا جمیع ارکان او حائز فعلیت محض نباشد .

علم حق ناشی از وجود اوست . بل که عین ذات و وجود اوست پس همچنانکه وجود خدا ی عدم و نقص مشوب نیست ، همچنین علم و نیز کامل و بی نقص است که عبارت از حضور ذات اوست ، یعنی مشوب به غیبت هیچ شیئی از اشیاء نتواند بود . و چگونه مشوب شود بعدمی ، و حال آنکه محقق حقایق هستی بخش همه جهان اوست ؟ و ذاتش سزاوارتر است بقاء شیاء از خودشان . پس حضور ذات حق حضور همه چیز است و آنچه در نزد حق است ، واقعیتهای راستین و حقایق متاصل پابنده است و سایر اشیاء تنها بمنزله اشباح و اظلال آنها هستند .

۱ - و این نه وحدت عددیه است بلکه وحدت حقه حقیقیه است برای توضیح بنگرید به مشعراول از همین کتاب ذیل عنوان وحدت وجود .

بعضی از دانایان کرسی را بمعنی علم گرفته گفته اند . و سـع
 کرسیه السموات والارض ، یعنی وسع علمه . علم خداوند آسمانها
 وزمینها را فرا گرفته ، گنایه از آنکه هیچ چیزی در آسمانها وزمین
 از نظر علم پروردگار مخفی نیست و علم الهی بر کلیه موجودات عالمی
 و سفلی احاطه دارد

مشعر سوم

صفات کمال

بهمان نحو که در علم حق تعالی مذکور شد سایر صفات حق نیز
 با اعتبار اینکه حقیقت واحد است ، باید شامل همه چیز باشد ، برای
 مثال صفت قدرت که قدرتش حقیقت قدرت است . پس اگر متعلق بجمع
 اشیاء نباشد ، لازم می آید که قدرت برای جاد چیزی داشته باشد اما
 برای جاد بعضی چیزها قادر نباشد .
 محقق را چو از وحدت شهود است

نخستین نظره بر نور وجود است
 دلی کز معرفت نور و صفا دید
 بهر چیزی که دید اول خدا دید
 زهی نادان که او خورشید تابان
 به نور شمع جویید در بیا بان
 جهان جمله فروغ نور حق دان
 حق اندروی ز پیدائی است پنهان
 و کان الله علی کل شیئی قدیر (۱) خداوند بر همه چیز قادر
 و تواناست .

توانائی کہ دریک طرفہ العین

زکاف ونون پذید آورد کونی

چوقاف قدرتش دم بر قلم زد

ہزاران نقش ہستی بر عدم زد

از اہم صفاتی کہ ثبوت آن برای ذات باری تعالی واجب است
صفت قدرت است و آن نیز از صفات ذات حضرت حق است چونان کہ
علم، پس خداوند بذات خویش، قادر است.

حکماء الہی می گویند از جملہ دلائل قدرت و اختیار آنست کہ
فاعل بر سبیل اختیار، از فاعل بر سبیل اضطرار، اشرف و اکمل
است و واجب است کہ حق تعالی براکمل انحای فاعلیت باشد پس
فاعل مختار است و باین دلیل جمیع کمال را برای واجب الوجود
اثبات می کنند. خلاصہ اگر فعل خدا وند بر سبیل اضطرار باشد
از قبیل صدور احراق و سوزانیدن از آتش، و حرکت ساقط از بالای
جدار و دیوار، این نسبت بواجب الوجود نقص است و بر ذات مقدس
آفریدگار، نقص روانیست. اگر کسی گوید بمفاد آیہ شریفہ
وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا (۱) و بمضمون آیہ شریفہ ان الله
على كل شيء قدير (۲)، خداوند باریجاد ممتنع است قادر باشد
و حال آنکہ این مطلب را عقل نمی پذیرد و خرد قبول ندارد.

در جواب می گوئیم آنچه در آیات و احادیث و اخبار وارد شدہ کہ
حق تعالی بر ہر شیئی قادر است دلالت بر این دارد کہ ممتنع است
و اموری کہ از محالات ہستند، شیئی نیستند و شیئی برواجب و ممکن
اطلاق می شود نہ بر ممتنع و محال - بعلاوہ در ممتنع است قصور از

۱ سورہ نحل، آیہ ۶۹

۲ سورہ طلاق، آیہ ۱۲

جانب خداوند نیست بلکه قصورا ز جانب ممتنعات می باشد که قابلیت
ندارند اضافه وجود بآنها تعلق گیرد .

سخن آخر آن که صفات الهی مانند وجود حق حقیقت واحده اند
یعنی همانطور که علم خدا یک حقیقت صرف است قدرت و اراده و حیات
و شنوائی و بینائی و نیز حقیقت واحده محضه صرفه است اما باید
دانست که از این وحدت مراد وحدت عددی یا نوعی و جنسی و اتصالی
نیست بل که وحدت حقه حقیقیه است که معنی آن پیش از این در باب
وحدت وجود در مشعر نخستین گذشت .

مشعر چهارم

در کلام خدا

مسأله کلام خدا و قدمت یا حدوث قرآن و اینکه آیا کلام خدای
قائم بذات اوست یا نه ؟ از سنخ اصول و حروف است یا نه ؟ محل
اختلاف است . ملا صدرا در رد قول اء شاعره که گفته اند که خدا صفتی
است نفسی و معنی قائم بذات حق گوید محلیت حق از برای غیر
خود محال است زیرا در این وجه از یک سوی اتحاد با عل و قافیه
لازم می آید ، و از سوی دیگر قبول این قول مستلزم اتحاد جهت
و جوب و جهت امکان است و هم متضمن استکمال حق بغیر است . اما
این که معتزله گمان کرده اند که کلام خدا عبارت است از آفریدن
اصوات و حروفی که بر معنی دلالت کند نیز قابل قبول نیست چه قول
ایشان مستلزم آن است که هر سخنی که هر کسی گوید کلام حق باشد ،
زیرا که حق خالق کل اصوات و حروف است .

فرمان خدای و قول حق بر هر کائنی سبقت دارد چنان که در قرآن
مجید آمده است " انما اء مره اذا اء راد شیئا " ان یقول

له كن فيلكون ". بلکه کلام حق عبارت است از انشاء کلمات وانزال " آیات محکمت و آیات دیگر متشابهات " در کسوت الفاظ و عبارات . فرموده خدای است " و کلمته القاها الی مریم و روح منه " و در حدیث است " اء عوذ بکلمات الله التامات کلها من شر ما خلق " .

به کلامی که از خدای تعالی صادر شود هم کلام توان گفت و هم کتاب . سخن خدا کلام است از باب ارتباط با متکلم که قیوم بذات و واجب الوجود است اما همان کلام از وجه دیگر که خود قائم بذات است کتاب باشد و چون کلام از عالماء مراست ، غیر کتاب است که از عالم خلق است .

متکلم کسی است که کلام بدو قیام دارد بهمان نحو که موجود بموجد قائم است و کاتب کسی است که کتاب را (یعنی کلام را) ایجاد کرده باشد و از برای هر یک از کلام و کتاب ، منازل و مراتبی است . و هر متکلمی کاتب است بوجهی و هر کاتبی نیز متکلم است بوجهی . و کلمه اللهی العلیا (۱) و صدقت بکلمات ربها (۲) . گفته اند خداوند متکلم است یعنی ایجا د سخن فرمود و حضرت موسی بن عمران شنید و در فضا و سماوات ایجا دکلام می کند و ملائکه می شنوند و وحی می آورند . یا آنکه خداوند در سماوات و عوالم بالا ایجا دنقوش و خطوط می فرماید و ملائکه می خوانند و وحی می آورند و گاه آنرا در قلوب ملائکه و انبیاء و اوصیاء ایجا د می نماید .

نزل به الروح الامین . علی قلبک لتکون من المنذرين .
بلسان عربی مبین (۳) تکلم از صفات ذات الهی نیست تا قدیم باشد

۱ - سوره التوبه آیه ۴۱

۲ - سوره التحريم آیه ۱۲ . مریم سخنان خدا را تصدیق کرد .

۳ - سوره الشعراء - آیه ۱۹۴ و ۱۹۵ و ۱۹۶

بلکه از صفات فعل است پس حادث باشد و آنچه کمال حق تعالی است علم بآن حروف و اصوات و نقوش و معانی است و نیز قدرت برای ایجاد آنچه خواهد و این دو صفت علم و قدرت عین ذات و قدیم اند. پس کلمات حق تعالی در قرآن مجید و سایر کتب آسمانی همه حادث است. ولی اشاعره کلام را دو قسم دانند کلام لفظی و کلام نفسی. و اول را حادث دانند و دوم را صفتی قدیم قائم بذات واجب الوجود. بنا بر تحقیق این قول معقول نیست زیرا کلام نفسی یا عبارت از تخیل الفاظ است که آنرا حدیث نفس گویند و این نسبت بذات اقدس الهی روان نیست و یا عبارت است از علمیه مفاهیم معانی الفاظ. و آن عین صفت علم است. پس اگر منظور از اشاعره از کلام نفسی، صفت علم باشد در این صورت علم حق تعالی چون عین ذات اوست و خداوند بذات خود همه چیز را می داند، قدیم است ولی کلام غیر از علم است. (۴)

کلام به اعتباری سخن و بیان است و به اعتباری دیگری نامه و کتاب. کلام و کتاب را با یکدیگر تفاوت است زیرا کتاب از جهان خلق است چنان که خداوند در باره پیغمبر گفت و ما کننت تتلو من قبله من کتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون (۵) یعنی ای پیغمبر پیش از بعثت مدرسه نرفته و کتاب نخوانده بودی و بدست چیزی ننوشتی. زیرا اگر خواندن و نوشتن آموخته بودی، بسا که خلق همی پیدا شدند که گفتار تو ماء خود از مدرسان و موءلفان است. (۶) پس برآستی کتاب از جهان خلق است و کلام از جهان

۴ - سیدعلینقی امین، پرتو حقیقت ص ۲۴۲

۵ - سوره عنکبوت، آیه ۴۸

۶ - آلفرد گیوم Alfred Guillaume استاد فقید مدرسه مطالعات شرقی بقیه پا ورقی در صفحه بعد

امرو عالم فرشتگان، و جایگاهش دل و جان اهل ایمان است چنان که خدای در قرآن فرماید بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم (۲) پس کلام از عالم مراست و کتاب از عالم خلق. کتاب را هر کسی تواند دانست و از آن بهره گرفت چنان که خدای در حق موسی بن عمران گوید و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظه و تفصیلاً "لکل شیء" (۳) در این آیه خدای بزرگ از الواحی که برای موسی فرستاد سخن گوید که مردم از اندرزها که در آن الواح بود بهره گیرند.

کلام با اعتباری قرآن است، و با اعتباری فرقان، یعنی با اعتبار وحدت و جمعیت قرآن است، و با اعتبار کثرت و تفرق فرقان. و کلام چون از عالم مراست محل نزول وی صدور است، "انه لفی صدور المؤمنین و لایدرکه الا اولو الالباب"، "و ما یعقله الا العالمون". و کتاب چونکه از عالم خلق است، محل نزول وی الواح قدریه است، و آن را هر کسی ادراک تواند کرد زیرا که می فرماید "و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظه". کلام را مس و ادراک نمی کنند مگر مطهران، بل هو "قرآن کریم" فی لوح محفوظ "لایسه الا المطهرون، تنزیل من رب العالمین". و تنزیل آن کلام عبارت از کتاب است.

دنباله‌ها ورقی از صفحه قبل

و آفریقائی دانشگاه لندن، در گذشته ۱۹۶۵ میلادی، کتابی در باب اسلام بنام "اسلام" نوشته است که مکرر در لندن به چاپ رسیده است.

از نکات قابل ذکر این که حسب محتوی این کتاب "امیین" برخلاف همه تفاسیر که "امی" را به معنی مدرسه نرفته و سواد دنیا موخته گرفته پیا میرا درس خوانده خوانده اند بمعنی "غیر یهودیان" است (ص). مؤلف داند، پیا میرا خوانا و نویسا میدانند

۲ - سوره عنکبوت، آیه ۴۹

۳ - سوره اعراف، آیه ۱۴۵

قرآن مجید می فرماید که " لارطب ولایابس الا فی کتاب مبیین " امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: و قسم کلامه ثلاثه اقسام فجعل قسما " منه یعرفه العالم والجاهل و قسما " لایعرفه الا من صفی ذهنه ولطف حسه و صحت تمیزه ممن شرح صدره الاسلام و قسما " لایعرفه الا الله والراسخون فی العلم (۴)

یعنی خداوند کلام خود را سه قسمت فرمود. قسمتی از آن را عالم و جاهل می فهمند. قسم دوم را نمی دانند و نمی شناسند مگر کسی که دارای صفای ذهن و حسن قریحه و دقت نظری باشد از آن که خداوند در چهره روح ایشان را برای درک معرفت گشوده است و قسم سوم که جز خدا و راسخان در علم آن را نمی شناسد. حاج ملاهادی سبزواری گوید:

فمنه ما قد کان عین الذات
 کون بحیث ینشاء الایات
 منه ما ذا کلمات تمه
 کجا مع الکلم هادی الامه
 ومنه ما فی صحف منشوره
 ما من ذا الا النفوس الطاهره

یعنی کلام حق بر سه قسم است اول که روشن ترین و تمام ترین کلام هستی است عین ذات حق است. نوع دوم کلمات تا مه الهی به عقول قادسه موصوف است و در سلسله نزول و صعود جای دارد. سوم کلامی است که به ماده درآمیخته و آغشته بظلمت گردید و در نامه های آفاق و انفس پراکنده اندیدین اعتبار کلام را عبارت از انشاء کلمات تا مات و انزال آیات محکمت و آخرا متشابهات دانسته است. مقصود از انشاء کلمات تا مات و انزال آیات

۴ - شیخ طبرسی، احتیاج به نقل از پیرتوحقیقت

محکّمات ایجا دعقول کلی است با این تفاوت که تعبیر اول با اعتبار کلام است و تعبیر دوم با اعتبار کتاب، زیرا کلام وجود منبسط و آفرینش آن بدون واسطه از سوی مانع صورت گرفته و کتاب با اعتبار اینست که موجودات تا مه و عقول کلیه بر صفحه عالم جبروت مرتسم است. اما از آخر متشابهات مقصود انزال موجودات مجردا ما آمیخته بمانده اند همچون نفوس کلیه و جزئی که هم مجردند و هم بمانده تعلق دارند. و اصل این عبارت مقتبس است از آیه شریفه هو الّذی انزل الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و آخر متشابهات (۱) منهج سوم - ابداع و صنع

مقصود ملاصدرا در این منهج ذکر کیفیت صنع و ابداع است. تفاوت میان صنع و ابداع این است که مصنوع به عدم مسبوق است (مثل جسمانیات) و مبدع مسبوق به عدم نیست (مثل مجردات). در این منهج چند مشعر است:

فا علیت فا عل

مشعریکم

ملاصدرا انواع فاعل را بر هفت نوع منقسم دانسته و آنها را چنین بر شمرده است:

۱ - فاعل بالطبع، و آن چنان فاعلی باشد که تاء شیرش بر نهج واحد و بدون شعور و اراده باشد، مثل حرکت اجسام جامد که بر اثر جاذبه زمین از بالا به پایین می افتند.

۲ - فاعل بالقسر، و فاعل بالقسر طبیعتی را گویند که برخلاف طبع بحسب قسر قاسری تاء شیر کنند، مانند حرکت جسمی جامد که از

۱- (سوره آل عمران آیه ۱۷).

زمین به فضا پرتاب شود .

۳ - فاعل بالتسخیر ، و آن فاعلی را گویند که تاء شیروی از ناحیه تابعیت و تبعیت این فاعل از فاعلی دیگر که مسخر اوست باشد اما زآنکه با شعور و اراده باشد ، یا نه . پس منشاء فاعلیت غیر اوست ، ولیکن فعلش برخلاف مقتضای طبع یا اراده او نباشد همچون تاء شیر طبا یع و ذوات انفس بتسخیر عقول مجرده .

۴ - فاعل بالقصد ، و آن فاعلی است که فعلش با اراده و علم مسبوق باشد اما زاینکه از علت غائی اعمال و افعالش آگاه باشد یا نه . مانند حرکت انسان که ممکن است برای هدفی معین باشد یا نه .

۵ - فاعل بالرضا ، و آن فاعلی را گویند که عالم به فعل خویش باشد و آگاهی فاعل سبب صدور آن فعل شده باشد ، علمی که عین ذات فاعل است مانند فاعلیت خدای متعال برابری بعضی .

۶ - فاعل بالعنایه ، و آن فاعلی باشد که فعلش مسبوق بعلم وی باشد بنحو اصلاح بعلم فعلی ، مانند فاعلیت حق نسبت بعالم برابری جمعی دیگر از حکیمان و دانایان ، که گویند فعل حق مسبوق است بنظم علمی بوجه اعلا صلح و احسن .

۷ - فاعل بالتجلی ، و آن فاعلی باشد که فعلش بنحو تطور و ظهور اوست بصور اشیاء ، مانند فاعلیت حق برابری ملاصدرا پس از ذکر این مطلب ملاصدرا گوید که فاعلیت فاعل بالقصد و فاعل بالرضا و فاعل بالعنایه و فاعل بالتجلی ، ارادی است اما فاعل بالتسخیر محتمل الوجهین است :

طبیعیون و خدا شناسان ، مانع جهان را طبیعت می دانند که دهر و طبیعت فاعل بالطبع است . معتزله خدا را فاعل بالقصد دانند که علم بغایت افعال خود دارد (داعی اعمال خود را می داند)

ولی اکثر متکلمین ، مانع عالم را فاعل بالقصد بدون داعی دانند و اشرافیین او را فاعل بالرضا دانند و جمهور حکما حق را فاعل بالعنایه شما رند و صوفیه او را فاعل بالتجلی شناسند . ولکن وجهه هو مولیه ، هریک از این اقوال را راهی بدهی است ، اما راجح ملاصدرا بین این اقوال قول ۱۰ خیر است . و تفاضل هریک بنحو ترتیب فاستبقوا الخیرات .

مشعردوم فعل حق

این مشعردربیان فعل حق است ، که عبارت از موجودات عالم باشند . فعل حق تعالی برد و قسم است ، ۱۰ مر است و خلق .

جهان خلق و امر از یک نفس شد

که هم آن دم که آمد باز پس شد

ولی از جایگاه آمدن نیست

شدن چون بنگری جز آمدن نیست

تعالی الله قدیمی کا وبه یک دم

کند آغاز و انجام دو عالم

جهان خلق و امر آنجایی شد

یکی بسیار و بسیار اندکی شد

همه از وهم تست این صورت غیر

که نقطه دایره است از سرعت سیر

شیخ محمود شبستری

که پیامبر فرمود " ۱۰ ول ما خلق الله العقل " . و در روایت دیگر فرموده است " ۱۰ ول ما خلق الله القلم " . و در روایت دیگر فرمود " ۱۰ ول ما خلق الله نوری " . و معنای همه یکیست ، که تعبیهات

با اعتبارات مختلف گشته، زیرا که اول ما در با اعتبار تجرد و بساطت و تعری از ماده عقل باشد. و با اعتبار امکان و خلوش فی ذاتها وجود، و منشیتش از برای صدور صور کلیه، حقایق در نفس کلی که لوحش نامند، قلم است. و با اعتبار اینکه روشنی سموات و ارضین بتابش اوست، و وجود محمد بحسب صورت مظهر او، نوروی باشد.

از اینجا است که امام جعفر صادق در تفسیر آیه «یسئلونک عن الروح» قل الروح من امر ربی، فرموده است که خدای بزرگتر از جبرئیل و میکائیل مخلوقی نیا فریده است از گذشتگان غیر از محمد (ص) و حقیقت وی با هر یک از ائمه است، که تاء یید و تسدید ایشان را می کند و این اشاره به همان ما در اول و عقل و قلم و حقیقت محمدیه است، که باطن حضرت نبوی است و الحمد لله البیضاء که مساوی است با العلویه العلیا. شاعری گمنام و ناشناخته از خراسان گوید

(۱)

دلبر شیرین شمایل، شهریار ما هرویان
 مرشد توحیدیان استاد بسم الله گویان
 هادی و مهدی و رهدار و دلیل راهجویان
 شاه عشاق و مه آفاق و سرخیل نکویان

آنکه ذاتش محرم سراجیذ و المنن شد

۱ - عبدالقیوم عتباتی فرزند شیخ محمد علی عندلیب تربتی، پیشه اش سما و سازی بود و اکنون پسرانش هنوز بحرفه پدری درسبزو و مشغول اند در فروردین ۱۳۳۴ خورشیدی بدرود حیات گفت "عارف" تخلص می کرد. در انواع شعرا ز قصیده و غزل و قطعه و رباعی طبع آزمائی کرده انصاف رانیک از عهده برآمده است متجاوزا زیست سال پیش دیوان مخطوط او را نزد پسر بزرگش درسبزو اردیدم و این اشعار را انتخاب کردم.

آن کمان ابر و که خود بر بست قوس چرخ رازه
وان که شد مصداق سبحان الذی اسری بعبده
بر فراز ماسوی شدزان که بود از ماسوی به
بر حریم لی مع الله شد قدم فرسا بعونه

میهمان با میزبان خلوت نشین و مقترن شد
ای خجل خورشید تابان از رخ چون آفتاب
عارف محزون که محروم است از وصل جناب
بیش از این میسند بروی بار هجران را اصاب
چند باید انتظار مقدم نایب منابت

آخر این بستان که چیدی مسکن زاغ وزغن شد
شیخ محمود شبستری در گلشن را زگوید:

ز احمد تا حدیک میم فرق است
جهانی اندر آن یک میم غرق است
در این ره انبیا چون ساربان اند
دلیل ورهنمای کاروان اند
وز ایشان سید ما گشته سالار
هم و اول هم او آخر در این کار
جمال الدین بن عبدالرزاق اصفهانی گوید:

ای نام تو دستگیر آدم
وی خلق تو پایمرد عالم
فراش درت کلیم عمران
چا ووش رهت مسیح مریم
از نام محمد است میمی
حلقه شده این بلند طارم

ابن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (در گذشته ی ۳۸۱) در کتاب اعتقادات گوید که اعتقاد ما شیعیان در نفوس این است که اینها ارواحی هستند که نفوس حیوانیه را برپا می دارند و مخلوق اول همین است، زیرا که حضرت نبوی فرمود که نخستین چیزی را که خدای از کتم عدم بعصره وجود آورد، نفوس پاک و پاکیزه یی بودند که خدای آنها را بتوحید خویش گویا و ناطق داشت و از آن پس سایر مخلوقات را خلعت هستی بخشید و مقصود پیا مبر از نفوس پاک و پاکیزه، اشاره است بسوی عقول و نفوس ناطقه. و اینکه فرموده است "انطقها بتوحیده" اشاره است بسوی بساطت ذات که بنفوس ذواتشان کاشف از بساطت و وحدت مبدء و مفیضشان اند. و سایر خلق که عبارت از نفوس حیوانیه و طبایع باشند، خلقتشان بعد از آنهاست، و حیوانات و قوامشان بدانهاست.

و نیز هم فرموده است که اعتقاد شیعه در باب نفوس آن است که ارواح و نفوس از برای بقا و دوام آفریده شده اند نه از برای فنا و زوال، زیرا که حق تعالی فرموده است: ما خلقتهم للفناء بل خلقتهم للبقاء، و انما تنقلون من دار الی دار. و ازین سخن استفاده می شود که مخاطب این قول ابدان عنصری نیستند که فانی و مردنی و زایلند، بلکه مخاطب نفوس ناطقه و ارواح باطنه باشند، که مناط انسانیت انسان بدانهاست. و ظاهراست که این ارواح با اینکه از عالم مجرد و سعه و انبساط و انکشاف و عدم غیب و بتند، و عاری از انفعالات و تاء ثرات و آلام، و بقرب حق نائل "و فعال مایسء و خلاق مایرید" اند، در دنیا که با ضاد آنها مبتلا اند، و از مبدء دور افتاده اند، غریب و در ابدان که منشاء ضیق و احتجاج است، مسجون خواهند بود به گفته مولانا:

بشنو ازنی چون حکایت می کند

وزجائیهها شکایت می کنند

کز نیستان تا مرا ببریده اند
 از نغیرم مزدوزن نالیده اند
 سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
 تا بگویم شرح درداشتیاق
 هر کسی کا و دورماندا زاصل خویش
 با زجوید روزگار وصل خویش
 من به هر جمعیتی نالان شدم
 جفت بدحالان و خوشحالان شدم
 هر کسی از ظن خود شدیار من
 وز درون من نجست اسرار من
 سر من از ناله من دور نیست
 لیک چشم و گوش را آن نور نیست
 دودها ن داریم گویا همچونی
 یک دهان پنهان است در لبهای وی
 یک دهان نالان شده سوی شما
 های و هوئی در فکنده در شما
 لیک داند هر که را منظر است
 کاین فغان این سری همزان سراسر است
 دمدمه این نای از دمیهای اوست
 های و هوئی روح از هیهای اوست
 شادباش ای عشق پرسودای ما
 ای طیب جمله علت های ما
 ای دوا ی نخوت و نایب موس ما
 ای تو فلاتون و جالینوس ما
 جسم خاک از عشق بر افلاک شد
 کوه در رقص آمد و چالاک شد
 عیسی مریم با حواریین خویش فرمود که انه لایعبداللی السماء

الاما نزل منهها ، "بالانمی رود بسوی آسمان مگر آنچه از آسمان پائین آمده باشد" و حق تعالی فرماید "ولو شئنا لرفعناه ولكننه اء خلد الى الارض واتبع هواه" یعنی اگر بخواهیم هر آینه بالامی بریم او را ، ولكن خود مایل شده است بسوی زمین ، بگمان اینکه همیشه در آن باقی است ، و تابع هوای خویش است . و این تعبیرات همه بر تجرد ارواح دلیل اند که ارواح بسوی عالم بالا ، که عالم عقول و تجرد است ، بالا خواهند رفت .

از اما صادق روایت است که اتصال روح مؤمن بروح خدای تعالی اشد است از اتصال شعاع آفتاب بآفتاب .

محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید در کتاب مقالات از کتاب نوادر الحکمه آورده است که علماء امامیه و اصحاب توحید از ابی عباس روایت کرده اند که گفت رسول خدای در شب معراج بر آسمان هفتم بالا رفت پس چون بزمین فرود آمد به علی بن ابیطالب (ع) فرمود "یا علی" راستی را خدای تعالی بوده است در حالتی که هیچ چیز با وی نبوده است پس نخست مرا خلق فرمود و آنگاه خلق فرمود و روح را از نور جلال خود مرا و ترا . پس ما در پیش عرش پروردگار عالمیان می بودیم و او را تسبیح و تحمید و تهلیل می کردیم پیش از اینکه آسمانها و زمین را بیا فریند پس چونکه را ده فرمود آدم را بیا فریند مرا و ترا از طینت و خمیره علی بن ابیفرید جان ما بدان نور سرشته شد و ما در تمام نهرهای پاک جهان و نهرهای بهشت فرو شدیم پس خلق فرمود آدم را ، و آن طینت نور را و دیعه و امانت گذاشت در صلب وی . فاول ما خلق الله انا و انت . پس اول چیزی را که خلق فرمود من بودم و تو .

نظر اسلام شناس انگلیسی در باب تاریخ شیعه

ویلیام مونتگمری وات W. Montgomery - Watt رئیس سابق

شعبه عربی و مطالعات اسلامی دانشگاه ادینبور (اسکا تِلنـــــد)
Edinburgh
متجاوز از چهل سال است که

در باب تاریخ و معارف اسلامی به کاردت دریس و تالیف و تحقیق
اشتغال داشته است و اکنون به شهادت آثار بسیارش یکی از اعلام
اهل علم زمان و اعیان اسلام شناسان (غیرمسلمان) جهان است.
آخرین ثمره تحقیق مستمر او کتابی است در دو بیست و هفتاد و شش
صفحه به عنوان "آن عظمت که اسلام داشت". چاپ لندن، ۱۹۷۴.

اهمیت عمده این کتاب، تحقیقات مؤلف است در باب پیوندهای
سیاست و مذهب در آئین اسلام و تاءثر این شریعت از همان آغاز
پیدائی، و هم اختلاط و امتزاج آن، طی ادوار بعدی، با ادیان
و مذاهب سابق و نیز رسوم و آداب اعراب و فرهنگ های ملی و قومی
مسلمین.

مونتگمری وات خود به دیدانت مسیح پای بند و معتقد است
و سابق خدمت او در زمره داعیان این آئین در فلسطین ثابت.
(۱) تزلزع و آگاهی جامع او بر مبنائی و معانی هر دو مذهب در کنار
شناسائی و دریافتن روابط و ارتباط های تعالیم عیسوی با معارف
و عقائد اسلامی آشکارا است و البته گاه عالمانه و بی غرضانه
بعضی مشابهت های صوری را از اقتباس و التقاط فرق می نهد.

۱ - نخستین مسیحیان که به مطالعه اسلام آغاز کردند کیشیان و داعیان
مسیحیت بودند و غرض ایشان از مطالعه، رد و تکذیب اسلام بود.
بدین قرار هنوز در بعضی دانشگاه های قدیمی آموزش زبان عربی
و مطالعه اسلامی شعبه ای از مطالعات مسیحی است. نمونه آن دانشگاه
معتبر و قدیمی گلاسکو است که در آنجا زبان عربی را نیز هنوز در شعبه
مطالعات مذهبی می آموزند

توصیه است در لزوم مطالعه مطایفه‌ی (۲) ادیان اکیداست
و در خور تأیید. مؤلف مدقق پیوستگی و ارتباط مذاهب و ادیان
وریشه‌ها و علل و عوامل بنیادهای اجتماعی، سیاسی و عقیدتی
و هم‌سیرکامل تکامل یا تحول تاریخی آنها را مسطورداشته است.

مطالعه استاد مونتگمری وات در این کتاب چونان که از همه
اهل علم سزودشاید به تعبیر مرحوم سید حسن تقی زاده آفاقی
(ابجکتیو) است نه انفسی (سوبجکتیو). استاد مونتگمری وات
در بنیاد دین اسلام و اساس وریشه‌های آئین شیع (و دیگر
مذاهب و فرق اسلامی) داده‌ها و ریشه‌ها را که تحمل آن بر متدینان
و متشرعان این شریعت غرا و معتقدان عصمت و طهارت ائمه‌اشنی
عشر بسیار گران است. نامبرده فی‌المثل از ترجیح معاویه بر علی

علیه السلام بائی ندارد (و این بین عالمان و مورخان فرنگی
تا زکی ندارد) و پیشنهاد می‌کند که نواب‌خاص امام دوازدهم علیه
السلام در زمان غیبت صغری نماینده طبقه اقتصادی خاص بوده‌اند
و منافع اقتصادی خویش را منظورداشته (که این قبیل نتیجه
گیری‌ها تازه و بی‌سابقه است). و نیز مکرراً اظهار می‌دارند که
شیعیان بعدها، تاریخ صدر اسلام را دوباره به سود خویش نوشته‌اند
و قلب ماهیت کرده. بی‌گمان اغلب خوانندگان مسلمان که در اعتقاد
مذهبی تعصبی دارند نه تنها عا میانه بلکه بسیاری از اهل علم نیز
از این استنتاج‌ها و اظهارنظرها برمی‌آشوبند. مونتگمری وات
مسلمان نیست و به توجیه رویدادهای تاریخی و واقعیت‌های عینی
به سود گروهی معین از فرق اسلامی یا نوع مسلمانان التزامی
ندارد.

۲ - مطالعه مطایفه‌ی ترجمه Comparative Studies است که
اکنون به فارسی به مطالعه تطبیقی معروف شده است.

غرض ملاصدرا از نقل این اقوال آن است که به استناد این آیات قرآنی، واحادیث نبوی اثبات کند که برای اء روح قبل از عالم اجسام کینونتی است، و عقول قدسیه و اء روح کلیه پادار و باقی به بقاء الله اند و حاجتی به اینکه خدای آنها را ابقا فرماید نیست زیرا این ارواح مستهلک و مطوی در پرتوانوار جلال الهی اند و متوجه و ناظر و جهه خویش نیستند زیرا در برابر خدای بکلی مندرک و خاضع اند.

ملاصدرا به نقل از سعد بن جبیر گوید که خدای بزرگ مخلوقی بزرگتر از روح نیا فریده است و حال آن که اگر بخواهد هفت آسمان و هفت زمین را ببلعد در یک لقمه می تواند.

بعد از آن ملاصدرا از یکی از دانشایان بدون ذکر نام نقل کرده است که گفته است خدای در آفرینش روح به گفتن کلام "کن" حاجت ندارد. از او پرسیده اند پس روح از کجا آمد؟ آن بزرگ پاسخ داده است: "از میانه جمال و جلال حق" و پس از ذکر این سخن ملاصدرا گوید که معنای این کلام این است که روح اء مرحق تعالی است همچنان که قول حق تعالی "کن" نیز نفس اء مرا و ست که اشیاء بدان متکون می شوند. پس همه موجودات از اء مرحق مخلوق اند.

و اء مر او دیگر مخلوق از اء مرا و نیست، والا دور لازم آید تا تسلسل، بلکه عالم اء مرحق سبحانه ناشی از ذات اوست مانند نشو و نما زشمس. و اء یضا "صدوق در کتاب اعتقادات فرماید که اعتقاد شیعه در باب ارواح پیا مبران و اما مان آن است که ایشان را پنج روح است: روح القدس، روح الایمان، و روح القوه، و روح الشهوه و روح المدرج. اما متدینین به شریعت اسلام و موء منین به طریق ه حقه اما میهر اچهار روح است در حالی که کافران و بها ئم را سه

روح است . پس قول حق تعالی که می فرماید " یسئلونک عن الروح ، قل الروح من اء مرربی " خلقی استاء عظم از جبرئیل ومیکائیل ، که با محمد مصطفی وبا ملائکه است ، و از عالم ملکوت " .

پس از نقل این قول ملا صدرا گوید که کلام شیخ صدوق ماء خود از احادیثاء ثمهء دین و پیشوایان مذهب است . و مراد از روح القدس روح اولی است ، که با خداست بدون مراجعه بسوی ذات خویش ، یعنی مستهلک در ذات حق است ، و مسماست در نزد حکما به " عقل فعال " . و مراد از روح الایمان عقل مستفاد است ، و آن عقلی است که بالفعل گشته بعد از آنکه عقل بالقوه بوده . و مراد از روح القوه نفس نا طقهء انسانیه است ، و آن عقل هیولانی بالقوه است . و مراد از روح شهوت نفس حیوانیه است ، که شاءن آن شهوت و غضب است . و مراد از روح مدرج روح طبیعی است ، که مبداء تنمیه و تغذیه است . و این ارواح خمسہ حصولشان در انسان بتعاقب و تدریج است ، زیرا که انسان را مادام که در رحم است جز نفس نباتیه نیست و تنها پس از تولد برای آدمی نفس حیوانیه حاصل می شود که مراد قوهء خیالیه است . و بعد از آن دراء وان بلوغ حیوانی و اشتداد صوری نفس نا طقهء حادث می شود و مراد از آن عقل عملی است . و اما عقل بالفعل حادث نشود مگر در قلیلی از خواص مردم ، و آنها عارفان و موقنان باشند که ایمان نشان بخدای و فرشتگان و کتب و رسل و روز قیامت حق و ثابت باشد . و اما روح القدس و یـــــژهء دوستان خدای واء ولیاء الله است و اینء ارواح خمسہ در شدت نوریت و ضعف متفا و شنند ، و همه بیک وجود موجود که صاحب مراتب متدرجه الحصول است در کسی که موجود باشند .

ملا صدرا آنگاه در تاء بید سخن خویش " حدیث نفس " را از کمیل بن زیاد نخعی نقل می کند که گفت :

" ساء لتاء میرالموء منین علیا " - فقلت : یااء میرالموء منین

اء ريداء ن تعرفنى نفسى . قال : ياكميل واءى النفس
 تريد اء ن اء عرفك ؟ قلت : يا مولاي ، وهل هى النفس واحده ؟
 قال : ياكميل ، انما هى اء ربعة : الناميه النباتيه ، والحسيه
 الحيوانيه ، والناطقه ، القدسيه ، والكلية الالهيه . ولكل واحده
 من هذه خمس قوى وخاصيتان . فالناميه النباتيه لها خمس
 قوى : جاذبه ، وماسكه ، وهاضمه ، ودافعه ، ومولده . ولها
 خاصيتان : الزياده والنقصان ، وانبعاثها من الكبد .
 والحسيه الحيوانيه لها خمس قوى : سمع ، بصر ، شم ، ذوق ، و
 لمس . ولها خاصيتان : الشهوه والغضب ، وانبعاثها من
 القلب . والناطقه القدسيه لها خمس قوى : فكر ، وذكر ،
 وعلم ، وحلم ، ونباهه . وليس لها انبعاث ، وهى اء شبه
 الاشياء بالنفوس الملكيه . ولها خاصيتان : النزاهه والحكمه .
 والكلية الالهيه لها خمس قوى : بقاء فى فناء ، ونعيم فى
 شقاء ، وعز فى ذل ، وغنى فى فقر ، وصبر فى بلا . ولها
 خاصيتان : الرضا والتسليم . وهذه التى مبداءها من الله
 واليه تعود . قال الله تعالى " ونفخت فيه من روحي " . وقال
 " يا ايها النفس المطئننه ارجعى الى ربك راضيه مرضيه ."
 والعقل وسط الكل .

پارسی - از پیشوای موء منان علی (ع) پرسیدم که ای امیرموء منان
 می خواهم حقیقت نفس و جان مرا به من بشناسانی . آن حضرت گفت :
 - ای کميل کدامین نفس را می خواهی تا به تو بشناسانم ؟ گفتم :
 - پیشوای منا مگر بیش از یک نفس در جهان هست ؟
 فرمود :

- آری . نفس چهارنوع است : اول نامیه نباتیه ، دوم حسیه
 حیوانیه ، سوم ناطقه قدسیه ، و چهارم کلیه الهیه . و هر یک
 از اینها را پنج قوه و دو خاصیت است .

۱ - نفس نامیه نبا تیه را پنچ قوه باشد : جاذبه ، و ماسکه ، و هاضمه ، و دافعه ، و مولده . و این نفس را دو خاصیت است : یکی زیادت و دیگری نقصان ، و انبعاث این نفس از کبد است .
۲ - نفس حسیه حیوانیه را نیز پنچ قوه است : سمع ، و بصر ، و شمع ، و ذوق ، و لمس . و از برای وی دو خاصیت است یکی شهوت و دیگری غضب .

۳ - نفس ناطقه قدسیه را نیز پنچ قوه است : فکر ، و ذکر ، و علم ، و حلم ، و نباهت . و از برای وی انبعاثی نیست ، و آن اشبه اشیاء است بنفوس ملکیه . و آن دو خاصیت دارد : یکی نزاهت ، و دیگری حکمت .

۴ - نفس کلیه الهیه نیز پنچ قوه دارد : بقا در فنا ، نعیم در شقاء ، عز در ذل ، غناء در فقر ، و صبر در بلا . و هم او را دو خاصیت است : یکی رضا ، و دیگری تسلیم . و این نفس نفسی است که آغاز او از حق است ، و انجامش نیز بسوی اوست . آنچه حق تعالی فرماید که " و نفخت فیہ من روحی " اشاره بسوی مبداء و آغاز این نفس است و آنجا که گوید " یا ایتهالنفس المطمئنہ ارجعی الی ربک راضیه مرضیه " اشاره به انجام و پایان سیر و قرارگاه نهائی نفس کلی الهی است . پس عقل نخستین ، واسطه و میانجی بین مبداء اعلی و موجودات دیگر است .

مشعر سوم

حدوث عالم و حرکت جوهری

جهان و آنچه در آن است حادث زمانی است زیر هر آنچه در جهان

باشد و وجودش به عدم زمانی مسبوق است بدین بیان که وجود همه هویتهای شخصی و موجودات مادی، مسبوق به عدم است و عدم آنها نیز مسبوق به وجود.

پس جمیع مادیات و اجسام و نفوس بطور کلی متجددا لهویه اند و هیچ چیز ساکن و ثابت الوجود و الشخصیه نیست و حدوث عالم همین تجدد صورتهای طبیعیه فلاك و عنا صروجوا هروا عراض آنهاست و این برهان که مبتنی بر حرکت جوهریه است از مفردات و انظار اختصاصی ملاصدراست. ملاصدرا ذیل این مبحث می گوید که ای معنی راخدای تعالی بجهت تدبیر و تفکر در آیات الهی و قرآن مجید برا و روشن ساختن آن است و آنگاه آیات ذیل را از قرآن مجید در مقام اثبات مدعای خویش ذکر می کند:

- الف - بل هم فی لیس من خلق جدید (۱)
 ب - علی ان نبذل امثالکم و ننشئکم فیما لا تعلمون (۲)
 ج - و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر الحسب (۳)
 د - ان یشاء یذهبکم و یاءت بخلق جدید (۴)
 ه - و السموات مطوَّیات بیمینه (۵)
 و - اننا نحن نرث الارض و من علیها و الینا یرجعون (۶)
 ز - کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام (۷)
 ح - ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبداً " وکل آتیه فرداً " (۸)

- ۱ - سوره ق آیه ۱۴ ۲ - سوره واقعه آیه ۶۱
 ۳ - سوره نحل آیه ۹۰ ۴ - سوره ابراهیم آیه ۲۲
 ۵ - سوره زمر آیه ۶۷ ۶ - سوره مریم آیه ۴۱
 ۷ - سوره الرحمن آیه ۲۶ ۸ - سوره مریم آیه ۹۴

آیه قرآنی "بل هم فی لبس من خلق جدید" اشاره است به اینکه لباس خلقت همواره متجدد و متبدل می شود. و نیز فرموده خدای که "علی ان تبدلوا مثلاً کم و ننشئکم فیها لاتعلمون" دلیل است که امثال (یعنی ابدان صوریه) متبدل می شوند و آید قرآنی "وتیری الجبال تحسبها جامده" دلالت دارد که کوهها که بنظر ثابت و ساکن جلوه می کنند همچون ابرها متحرک و در گذرند. و آیه قرآنی که "ان یشاء یدهبکم و یات بخلق جدید" نیز گواهی دیگر است. و قول الهی "والسماوات مطویات بیمین" یعنی طومار آسمانها بدست حقیق پیچیده است. مؤید همین مطلب است همچنان که آیات "انا نحن نرث الارض و من علیها و الینا ترجعون"، "کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام" و آیه "ان کل من فی السماوات و الارض الا ائتی الرحمن عبداً" و کل ائتوه فرداً" همه برفناء عالم و تبدیل جهان و آنچه در آن است دلالت دارد.

برهان حرکت جوهریه از متفردات صدر المتاء لهین است و دانایان پیش از وی در این باب ساکت اندچنان که حاج ملاهادی سبزواری بر این معنی گواهی می دهد و در شرح منظومه خویش می گوید:

"صدر المتاء لهین المتفرد بهذا التحقیق کنظاره ممن قبله من الحکماء الاسلامیین علی ما اطلعنا" (۱)

معنای حرکت Motion خروج شئی از قوه بفعل یا خروج تجدیدی از قوه بفعل است. مابیه الحركه (یعنی آنچه شئی بدان از قوه به فعل می آید) طبیعت است. آنچه قبول حرکت می کند و مصحح وجود حرکت است هیولی می باشد که بدون وجود هیولی حرکت متصور نیست. خارج کننده شئی از قوه بفعل، موجودی خارج از جهان مادیات است و قابل از آن جهت که قابل است چون فقدان در آن معتبر

است مبدء فعل نمی شود.

فلاسفه قبل از ملاصدرا حرکت را در چها رمقوله از مقولات عرضی (کم، کیف، وضع، واین) منحصر می دانستند. ملاصدرا با عنایت کردن بحث حرکت جوهریه، حرکت را به جوهر (در مقابل اعراض) نیز تسری می دهد و قائل است که هیچ موجود جسمانی ثابت و بی حرکت نیست تنها مجردان ساکن و ثابت توانند بود. اما موجودات غیر مجرد همه بحسب جوهر ذات متحرک و پویا و در جنبش اند بجز موجودات عالم برزخ که حرکت و استکمال ندارند.

بقول صدرا " حرکت " ناموس جاودانه‌ی خلقت و آئین دیرین سپهر است چنانکه طبیعت را به مبدء حرکت تقسیم کرده‌اند. همه چیز از نقص، به سوی کمال در حرکت است و اساساً "معنی حرکت خروج شئی از قوه به فعلیت است و این حرکت نه تنها در اعراض بلکه در جوهر نیز جاری است Transubstantiation یا به عبارت بهتر این است که ملاصدرا حرکت را در امور عامه ذکر کرده است (بخلاف ابن سینا و بقیه فلاسفه که حرکت و سکون را جزء مباحث طبیعی ذکر کرده‌اند) و بدین اعتبار حرکت جوهریه را از مبادی جسم (یعنی مقدم بر جنس و فصل جسم) می دانند و از لواحق جسم. ملاصدرا مسأله حدوث جهان را از طریق برهان حرکت جوهریه حل کرده است. بنا بر این ذیل عنوان حدوث زمانی عالم در این شعر، اصل حرکت جوهری را بدو طریق اثبات می کند. طریق اول از ره تجدد طبیعت و تحول آن است و طریق دوم از راه اثبات غایت برای طبایع.

الف - طریق نخستین

طبیعت، صورت نوعیه، جوهریه‌ی است که در اجسام واقع

است و مبداء حرکت و سکون ذاتی و منشاء آثار جسم است . چنان که طبیعت را تعریف کرده اند " بانها مبداء الحركه والسكون " . این طبیعت در همه اجسام یافته می شود ، و همیشه در تحول و سیلان و تجدد و انصراف و زوال و انهدام است .

این نوشتن و تجدد که در طبیعت همه اجسام یافته می شود معلول علت مادی نیست چه این تجدد ذاتی است و ذاتی لایتغیر و لایتعلل پس آن را خدای به جعل بسط آفریده است از این روارتباط حادث بقدم به کمک این طبیعت متجدد حاصل می شود زیرا وجود این طبیعت ، وجود تدریجی است و از بدو خلقت متجدد و سیال آفریده شده است و بقایش عین حدوث ، و حدوثش عین بقاست چنان که ثباتش عین تغییر و تغییرش عین ثبات است و خدای با وصف ثبات و بقاء خویش در ازل الازل این موجود متجدد سیال را آفرید .

بگفته ی صدر حرکت و اوضاع فلکی که قاطبه اهل حکمت قدیم برای ارتباط حادث بقدم وضع کرده اند قابل پذیرش و سزاوار قبول نیست زیرا چنان که پیش از این گفتیم حرکت خروج تدریجی شئی از قوه بفعل است و زمان ، مقدار حرکت است و هیچیک از این دو ، نه حرکت و نه مقدار در خور پیوند و ربط دادن حادث بقدم نیستند و تنها وجود طبیعی که هر چیزی را از قوه به فعلیت می آورد می تواند میان حادث و قدیم و پیوند و بستگی برقرار سازد . اعراض نیز به طریق اولی به ایجاد رابطه بین حادث و قدیم توانائی ندارد چه آنها تابع طبیعت اند و مراد از اعراض ، نفس حرکت و مقدار حرکت است که هیچیک شایسته ربط حادث بقدم نیستند .

هیولی در نفس حقیقت خود ، محض قابلیت است مع هذا چون هیولی امکان استعدادی برای صورتهای متوارده را حائز است در هیچ آنی خالی از صورت نیست و چون صور بطور متصل و متواتر بدون تراخی و ادبهر هیولی می گردند تصور می شود که

صورت ، واحد و غیر متجدد است . حال آنکه صورتهای گوناگون انواع طبایع پیوسته در حرکت و استكمال اند تا به نهایت کمال خود که اتصال به هستی است برسند .

هر متحرکی دارای طبیعتی است که آن طبیعت مبدء قریب و فاعل مباشر حرکت است اعم از اینکه حرکت طبیعی ، قسری یا ارادی باشد .

۱ - معنای حرکت طبیعی این است که حرکت عارض طبیعت شود و طبیعت متحرک باشد .

۲ - در حرکت قسری هم قاسر علت عمده حرکت است و علت عمده علت بالذات نمی شود و چون ذاتی نیست بالآخره زائل می شود و در حرکت قسریه ، قاسر طبیعت را از مسیرش منحرف می سازد پس متحرک طبیعت است و از آنجا ئیکه قسردائمی و اکثری وجود ندارد زائل می شود و پس از زوال قسر ، طبیعت فی نفسها مبدء حرکت است . پس در حرکات قسری هم مبدء حرکت طبیعت است .

۳ - در حرکت های ارادی چون فاعل جسمانی نفس ، بطور مستقیم و بی واسطه از نفس صادر نمی شوند نفس ، قوای سافله را برای حرکت جسمانی استخدام می نمایند (۱) . مبدء قریب در افاعیل نفس ، طبیعت جسمانی است و قوای طبیعی مسخر نفس و نفس نسبت بآن قوا مسخر است از اینجاست که گفته اند : مبدء قریب و فاعل مباشر در جمیع حرکات قوه جوهریه موجود در جسم است و اعراض طرا تابع صورت نوعیه اند و از این رهگذر است که طبیعت را بسطه

۱ - نفس باعتبار وجودنازل متحرک بحرکت جوهریه است بلکه نفس در مرتبه نازل عین مواد و اجسام است و چون در بدو وجود جسم نیست ناچار بتحوالات جوهریه بمقام مجرد و تروحن می رسد .

مبدأء حرکت تعریف کرده اند .

پس از این که ثابت گشت که مبدأء وجود حرکت ، و فاعل مزوال و مباشر آن ، طبیعت جسمانی است ثابت می شود که حرکت حقیقتی غیر از انقضاء و تجدد و تصرف ندارد بلکه حرکت ، نفس تجدد و تصرف و انقضاء و زوال است و جهت ثبات در آن متصور نیست پس علت قریب آن نمی تواند امری ثابت الوجود و الهویه باشد بلکه فاعل مباشر حرکت باید امری متدرج الوجود و سیال الهویه باشد ، فرض ثبات مبدأء حرکت ، مساوی فرض سکون و عدم تجدد حرکت است ، باید نحوهء وجود طبایع جسمانی که مبدأء حرکت است سیال بوده هیچگاه ساکن و ثابت نباشد و چون این حرکت در طبیعت جوهریه است ملاصدرا آن را حرکت جوهریه خوانده است . بنا بر این طبایع جوهری از جمادات و نباتات و حیوان و انسان اگرچه هرکدام بحسب مفهوم و معنی ثابت الهویه اند اما در عالم واقع و بر حسب وجود خارجی و عینی ، نفس حرکت و عین تجدد و انقضاء اند یعنی معنای انسان اگرچه بر حسب نفس مفهوم ذات ، غیر حرکت است و عقل حرکت را عارض بر انسان می داند اما بر حسب هویت خارجی ، انسان عین حرکت و تجدد است و جهت سکون ، استقرار و عدم سیلان در او فرض نمی شود مگر آنکه بواسطهء حرکات متصله سرانجام به عالم تجرد و اصل شود و با کسب نوعی وجود تجردی (هرچند ضعیف) بهمان اندازه از نشاءء دنیا به عقبی انتقال یابد .

بنا بر برهان حرکت جوهریه ، حرکت بر حسب وجود خارجی ، لازم غیر منفک وجود جسمانی است و چون حرکت ذاتی جوهری وجود جوهری است جعل وجود ، جوهر همان جعل حرکت است و متحرک جوهری در حرکت ، محتاج بجعل نیست . بعضی اشکال کرده اند که موضوع حرکت باید امری ساکن و ثابت باشد و حال آنکه بر حسب حرکت جوهری موضوع حرکت ثابت نیست . پاسخ این سخن آن است که

ثبات موضوع حرکت ثبات بحسب ماهیت و معناست نه ثبات بحسب وجود خارجی.

آنچه گفته اند که "موضوع حرکت با ایدای جهتیه بالقوه و جهتیه بالفعل باشد" در حرکت عارضه بوجود خارجی، درست و صحیح است چه بنا بر حرکت جوهریه، قابل از یک طرف و فاعل مباشر حرکت از طرف دیگر هر دو به یک وجود موجودند و تفکیک و عروض آنها بحسب تحلیل عقل است و چون فاعل مباشر و مزاوول حرکات عرضیه در حرکت جوهری ذاتی که مبدا حرکات عرضیه است با حرکت به یک وجود موجودند ثباتش عین حرکت و فعلیتش عین قوه است چنان که گفته اند که در حرکت جوهریه صور متوارده چون بنحویس بعد لبس است (نه خلع و لبس) هر صورت ما قبل بعینها قوه از برای صورت بعدی است. آنچه در عالم خارج درسی در استکمال حاصل شده است وجودی است که عین تجدید و انقضاء و تصرف و سیلان است و این وجود تجدیدی در اتصاف ب حرکت و سیلان احتیاج به فاعل ندارد. احتیاج به فاعل در صورتی برای وجود سیلانی تصویر دارد که حرکت صفت ذاتی آن نباشد پس کلیه حرکات عرضیه حاصله از طبیعت مستند به سیلان و حرکت نفس طبیعت جسمانی اند.

علاوه بر این، اختلافات در اعراض منبعث از طبیعت و حاکمی از اختلاف و حرکات نفس طبیعت است. حتی بفرض آنکه قائل شویم که اعراض، در حرکت مستند به طبیعت ثابت اند اختلاف در اعراض در یک طبیعت از شدت و ضعف بدون حصول تجدید و تغیر و شدت و ضعف در نفس طبیعت امکان ندارد و در جای خود ثابت است که جهات معده خارجیه مبدا حرکات نیستند و مبدا مباشر حرکت، با ید نفس طبیعت باشد.

ب - طریق دوم

دومین راه اثبات حرکت جوهریه ، لحاظ غایت حرکات طبایع است چه طبایع درهرآنی به طرف کمال و ارتقاء و تکامل جوهری خود در حرکت اند تا بغایت و نهایت مرتبت کمال که وجود مطلق است برسند. بنا براین اگر طبایع ، حرکت جوهری نداشته باشند به مرتبه کمال مقصود و بغایت خود نمی رسند و همیشه در مقام وجود طبیعی باقی می مانند و به مرتبت نهائی و غائی که اتصال با مبدا^۱ اعلی باشد واصل نمی شوند. حال آن که باید بدین حرکت ، وجود طبیعی از آنها جدا گردد و در رشته ی موالید و تولید و توالد منقطع گردد (۱) و بنای گیتی ویران شود ، و هر چه در آسمان و زمین است نابود گردد (۲) و جهان از هم فروریزد ، و رشته ی همه هستی ها به خدا منتهی شود .

۱- میرالموءنن علی علیه السلام در خطبه های نهج البلاغه فرموده است :

" کل شئی خاضع له وکل شئی قائم به ، غنی کل فقیر ، و عز کل ذلیل ، وقوه کل ضعیف ، و مفزع کل ملهوف . من تکلم سمع نطقه ، و من سکت علم سره . و من عاش فعلیه رزقه ، و من مات فالیه منقلبه ."

"ثم ساق الکلام الی قوله (ع) فی احوال الانسان وولـوج الموت فیـه علی التدریج:"

۱ - ماء خود از آیه لیبهک الحرث والنسل سوره بقره آیه ۲۰۱

۲ - و تصق من فی الارض و السماء در قرآن فـق من فی السماء و الارض است (سوره زمر آیه ۶۸)

" فلم يزل الموت يبالغ في جسده ، حتى خالط سمعه ، فصار بينه هله لا ينطق بلسانه ، ولا يسمع بسمعه . يردد طرفه فلى وجودهم ، يرى حركاته لسنتمهم ، ولا يسمع رجع كلامهم . ثم ازداد الموت التياطا " به . فقبض بصره ، كما قبض سمعه . وخرجت الروح من جسده . فصار جيفه بينه هله ، قداء وحشوا من جانبه ، وتباعدوا من قربه . لا يسعد با كيا " ، ولا يحيب داعيا " . ثم حملوه الى محظ في الارض ، واء سلموه فيه الى عملهم . وانقطعوا آخر الخلق باء وله ، وجاء من اء مر اللديرده من تحديد خلقه . اء مار السماء وقطرهها ، واء رج الارض واء رجفها وقلع الجبال ونفسها . ودك بعضها " من هيبه جلاله وبخوف سطوته ، واء خرج من فيها . فجددهم بعد اخلاقهم ، وجمعهم بعد تفريقهم . ثم ميزهم لما يريد من مسائلتهم عن خفا الاعمال وخبايا الء فعال . وجعلهم فريقين : اء نعم على هواءه وانتقم من هواءه . فاء ماء هل الطاعه ، فاء ثابهم بجواره ، وخلصهم في داره ، حيث لا يظعن النزال ، ولا يتغير بهم الحال ، ولا تهولم الافزاع ، ولا تنالهم الاسقام ، ولا يعرض لهم الاخبار ولا تشخصهم الا سفار . فاء ما اهل المعصيه ، فاء نزلهم شر دار ، وغل الء بدى الى الء عتاق ، وقرن النواصى بالاء قدام ، واء لبسهم سراويل القطران ومقطعات النيران " .

سخنان اميرموء منان على (ع) در مقام اشاره به دشو ر عالم وزوال پذيرى جهان براى آن است كه از اين راه غايت و رجوع به مبداء هستى اثبات او فتد .

" همه چيز در برابر حق خاضع است و قيام هر موجودى بحضرت حق است . اوست كه مايهى غناى هرفقير ، عزت هر ذليل ، قوت هر ضعيف ، و پناه هر مظلوم است . هر كس به هر زبان كه بگويد سخن او را مى شنود و چون كسى از گفتگو درماند از اومى داند . مردمان را

روزی رسان است و بازگشت همه بسوی اوست " تا اینکه امام کلام خود ادامه داده به احوال انسان و مرگ اشاره می فرماید: "مرگ پیوسته به اندام آدمی حمله می برد تا اینکه شنوائی او را فرا می گیرد. پس در میان خویشان خود باشد امانه به زبان گویا و نه به گوش شنواست. بر چهره ی کسان خود می نگرد و حرکات زبانهایشان را می بیند، اما آوازه کلامشان را نشنود. و پس از آن ارتباط و مخالطه مرگ زیاد شود، تا آن که چشمش را بگیرد، همچنانکه گوشش را فرا گرفته بود، جان از بدن و مفارقت کند پس مـرداری گردد که خاندان میت از او متوحش باشند، و از او دوری جویند. نه دیدگان گریان را مساعدت تواند کرد و نه فریاد او از گویندگان را اجابت. پس او را با گودالی از زمین ببرند و آنجا او را با کردار خویش واگذار کنند. و از دیدار او در گذرند تا آن زمان که کتـاب خدای در رسد و انجام زمان فرا آید و عمر جهان بپایان برسد و انجام سلسله خلق به آغاز آن ملحق و متصل شود و از جانب خدای فرمان تجدید خلق بر آید بر آن قرار که او مقرر فرموده باشد. پس آسمان را بحرکت آورد و آن را بشکافد و زمین را حرکت دهد و آن را به لرزه در آورد و کوهها را برکند و از بیخ و بن براندازد و بکوبد. کوهی انبوه کوهی دیگر را از هیبت جلال حق، و از خوف سطوت او ویران کند و خدای هر که را در درودشت و کوه و صحرا و زمین و زیر زمین است بیرون آورد و آن مردگان را بعد از کهنگی و اندر اس حیات نودهـد و پس از پراکندگی مجموع دارد. پس ایشان را برای سئـوال و بازجوئی از اعمال و مخفیات افعال جدا کند و آنان را دو فرقه قرار دهد: فرقه ئی را انعام فرماید، و طایفه ئی را انتقام کشد. اما اهل طاعت را در جوار خویش ثواب دهد، و در جریم خویش جاوید بدارد جائی که هر که وارد شود، بیرون نیاید، و حال او متغیـر نگردد و او را ترس فرا نگیرد و رنج و الم و درد و غم و امراض و بیماریها

نرسد و خطرا رض نشود و در مقام سفر محتاج حرکت نباشند. واء ما اهل
معصیت را در منزلی که از آن بترنبا شد فرود آرد. در حالیکه دستها -
شان برگردنهای مغلول شده باشد و پیشانیها بقدمها مقرون باشد
و آنان را از راههای آلوده و لباسهای آتشین پوشانند".

فیاض مغیثه یی به لهجه محلی نیکو سروده است :

خواجه دس میه و مودا و فرستیم به سفر

که زدس میه ی او بهر خا دوم سیدکنم

نفس ظالم بیخ پهلوی مه گرفته شو و روز

نخینک مزنه که دس میه ره نابیدکنم

نفس امره زیک سی، ره شیطویک سی،

مو، دی مینه دی تهره زن، به چه تو بیکنم؟

* * *

و نیز گوید :

عیشی نکردم در جه ————— و

اینجم چنی. او نجم چنی. ————— و

ترسم بمیرم ناگه ————— و

ترسم به دوزخ با مبرن ————— و

حما سه های پهلوانی و حکمت

استاد ما حضرت آقای حسن زاده آملی روزی در بحث حرکت
جوهری، بمناسبت اشارتی در متن و تصریحی در حاشیه اسفار، از
مراحل هفتگانه عقل نزد حکما که بعین با مراتب سبعة قلبی مقبول
عرفا، قابل تطبیق است و دیگر تعبیرات این مراتب در لسان هر
طایفه، شرحی شایان، بیان فرمود در مطاوی کلام، داستان هفت
خوان رستم مندرج در شاهنامه را نیز با هفت شهر عشق و مراتب سبعة

قلبی، درغایت اختصار و اجمال، تطبیقی دقیق فرمود که چونیــــن تعبیر و تحقیقی را ایسن بنده تا آن زمان از کسی شنیده بو و در کتابی ندیده .

شرح و تفصیل مطلب مجالی دیگری خواهد علی العجالة موضوع را با ختماء در این جا عنوان کرده اضا فیه می کند که شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی معرر و فیه شیخ اشراق (۵۳۹ - ۶۲۲) نخستین حکیمی است که استعاره های اوستا و شاهنامه، نظیر مراحل طلب و سلوک معنوی خسرو، ولادت زال و مرگ اسفندیار را در رسالهء عقل سرخ درک کرده است و بدین گونه حماسهء پهلوانی را به حماسهء عرفانی انتقال داده . (۱)

شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب حکماء الاشراق و معروف به شیخ اشراق به حکمت مشرق زمین نظر داشت و زیر این عنوان مطلبی کوتاه از رسالهء فارسی او موسوم به "عقل سرخ" در باب داستان رستم و اسفندیار نقل می کنیم :

رستم از اسفندیار عا جز آمد و از خستگی بسوی خانه رفت . پدرش زال پیش سیمرغ تضرعها کرد و در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آئینه یی یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند هر دیده که در آن آئینه نگیرد، خیره شود . زال جوشنی از آهن بساخت چنان که جمله مقبول بود و در رستم پوشانید و خودی مقبول بر سرش نهاد و آئینه های مقبول بر اسبش بست . آنکه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد . اسفندیار را لازم بودن در پیش رستم آمدن . چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آئینه افتاد . از جوشن و آئینه عکس بردیده اسفندیار آمد . چشمش خیره شد، هیچ نمی دید . توهم کرد و پنداشت

(۱) بنگرید به مقاله پروفیسور هانری کربن در نشریه ایران شناسی کتابخانه پهلوی، شماره ۱، اول، سال ۱۳۴۶، متن فرانسوی.

که زخمی بهرد و چشم رسید زیرا که دگر آن ندیده بود. از آن سر در افتاد
و بدست رستم هلاک شد. پنداری آن دوپاره گز که حکایت کنند و پیر
سیمرغ بود.

پیر را پرسیدم که گوئی در جهان همان یک سیمرغ بوده است؟ گفت
آن که ندانند چنین پندارد و اگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی
به زمین آید و این که از زمین بود منعدم شود معا "معا..." (۱)

مرحوم میرسیدجعفر نظام العلماء برادر مرحوم امین الشریعه
طی قصیدی مفصل گفته است:

گرچه اندر بحر حیرت غرق سودا و خیالم
و ه که سودای رخت بخشید سودبی زوالم
حاجیان در کعبه جوای توومن در حضورم
حاجیان گم کرده ره، من کامیاب اندر و عالم
شکر یزدان چون کنم؟ بی زحمت و بی منت ره،
کعبه در کاخ آمد از لطف حیلازم
سالک راه حق، هم مسلک اهل سلوکم،
در حساب و علم اعدا داد و ستاد دنیا لالم

در رموز فقر و حکمت، تالیی بوذرجمهرم
مصر عرفان را خدیوم، یوسف صاحب جمالم
در مقام صدق، مومم. در مصاف خصم، آهن.
در مقام جمع، فردم. در حضور دوست، لالم

۱ - شیخ اشراق - عقل سرخ، در مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق،
ج ۳، بکوشش سیدحسین نصر، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۹۷
هجری قمری، ص ۲۳۴.

کوچک ابدال فقیران در سلطاً نحسینم
 کهنترین یاران عیاران طراران خالصم
 مظهر ذات علی، نایب مناب شیخ قدوس
 پیرو شه نعمه الله، خضر ظلمات ضلالسم
 ای جمالت نوربخش چشم مشتاقان این ملک
 ای وجودت با عث ابقای درویشان عالم
 یک طواف در گهت بالاترا زبین الحرامم
 یک حضور حضرتت عالی ترا ز عرش جلالسم

هفت خوان رستم و هفت شهر عشق

مولانا جلال الدین محمد بلخی در مثنوی گوید:

ای برادر قصه چون پیما نه است
 معنی اندروی بسان دانسته است
 دانهء معنی بگیرد، مرد عقل
 ننگرد پیما نه را اگر گشت نقل

"خردمند داند که افسانه، بهانه است تا فوایدی که در آن مستجن است
 مستفاد گردد. ودانایان جهان، حقائق را از زبان بی زبانان در
 لباس داستان بدرآوردند، تا خداوند هوش، از آن عبرت گیرد
 و تیغ و تبر زیادت کند". (۱)

استاد حسن حسن زاده آملی که بسمه فنون

۱ - کلیه و دمنه، ترجمه پارسی از استاد حسن حسن زاده آملی، تهران،
 کتابفروشی سعدی، ۱۳۴۱، ص ۵۸۲

حکمت و عرفان آگاهی تمام دارد روزی در مطاوی اباحت شریف خویش، بمناسبتی از مشابیهت هفت خوان رستم با هفت شهر عشق، بحثی موجز فرمود من بنده که در آن زمان در قم از محضر درس ایشان مستفید می شدم از آن حضرت خواستم که این کنایت را به تصریح، شرحی فرماید تا فائدت آن بهمگان رسد از غایت عنایت، نکسول نفرمود و اجابت مسوءول را مژده داد که پیش از این، طی نامه‌یی به دوستی، در این باب افاده‌یی فرموده است و مطلبی نبشته. پس از دوسه با ریادآوری، عاقبت نامه استاد در ولایت آمل، رسید از دست معشوقی بدستم. اکمال و ایضاح بیشتر آن را از استاد فرسادم تا منا کردم، موقع قبول نیافت و دریغ. ناگزیر بحکم مالایدرک کله لایترک کله، عین آن نامه در این کتاب ضبط می شود.

"بسم الله خیر الاسماء"

غرض گراشنائیهای جان است،

چه غم؟ ارصدیابان در میان است

آورده اند که فاضل اطباء جالینوس، معاصر عیسی مسیح علیه السلام بود و هنگامی که آن پیغمبر خدا، مبعوث شد، جالینوس پییر شکسته بود. و چون شنید که آن بزرگوار، مرده، زنده می کند، گفت: این طب نیست این، نبوت است، لذا از غیب، بدو ایمان آورد. خواهرزاده خود - بولص - را به متابعت آن جناب امر فرمود و وی را بسویش گسیل داشت و خود از مهاجرت، بسبب پیروی ناتوانی، عذرخواست و نامه‌یی بدین مضمون برای آن حضرت ارسال داشت:

- ای طبیب نفوس ای پیغمبر خدا بسا که بیمار بسبب عوارض جسمانی از خدمت طبیب بازمی ماند. خواهرزاده ام "بولص" را به حضور شما فرستادم تا به آداب نبوت، جان خویش را معالجه کند.

بولص ، به حضور روح الله عليه السلام ، تشرف حاصل کرد و نامه جالینوس را تقدیم داشت ، آن بزرگوار ، اکرامش کرد و وی را گرامی داشت . و این بولص یکی از حواریین آن جناب شد و تا بدان پایه رسید که گفته اند : " اگر در حواریون حضرت مسیح (ع) جز بولص نمی بوده هر آینه ، بولص ، کافی بود " .

و آن پیغمبر خدا در جواب نامه جالینوس بدو نوشت :

ای کسی که از علم صحیح خود ، انصاف دادی مسافت ، حجاب جانها نمی گردد . والسلام .

باری ، بقول بلبل بستان عشق ، حافظ شیرین سخن :

گرچه دوریم بیادتو قدح می نوشیم

بعد منزل نبود ، در سفر روحانی

جلوه بخت تو ، دل می برد از شاه و گدا

چشم بد دور که هم جانی و هم جانی

آیا مولای من حاج علی محمد (صادق) صادق پور ، کتب الله

تعالی علیه الرحمه ، از داستان هفت خوان رستم ، که حکیم ابوالقاسم فردوسی رحمه الله تعالی در شاهنامه آورده است ، آگهی دارد ؟

هفت خوان ، هفت عقبه و منزل بوده است که وقتی ، کیکاووس

درما زندران به بندافتاده بود ، رستم برای نجات او به ما زندران

می رفت در اثنای راه ، چند جا ، دیوان و جادوان کشت و به هفت روز

بما زندران رفت و کیکاووس را نجات داد و بسبب آن که از هر منزلی

که می گذشت بشکرانه آن ، ضیافتی می کرد آن را "هفت خوان" گفته اند .

خوان اول

در راه ، جایی آسایید و به خواب رفت ، شرزه شیری ، آهنگ وی

کرد و رخس ، شیر را هلاک کرد چون رستم بیدار شد ، دید که به همسرت
رخس ، از شیر رهائی یافت و همی خدا و ندجهان را شکر کرد .

خوان دوم

پس از آن براه افتاد و به بیابانی بی آب رسید و گرمایی سخت
بود که تضرع و زاری کرد تا از رحمت خدا وند ، میشی صحرایی پیدا
شد و رستم در پی او رفت که براهنمایی آن میش به چشمهء آبی رسید
و جان به سلامت برد و خدا را شکر کرد .

خوان سوم

چون از آن چشمه سیراب شد و رخس را آب و شستشوداد ، عزم شکار
کرد . گوری بیفکند و از گرسنگی هم نجات یافت و خواب آمد . در کنار
چشمه بخت . از دهائی دژم که از دم تا به دم ، هشتاد گز بود و از هر اس
وی ، هیچ جانوری در آن بیابان نیارست پا گذارد ، پدیدار شد .

رخس ، سم بر زمین کوفت و رستم بیدار شد و با ازدها در نبرد افتاد
و رخس هم کمک کرد تا عاقبت سرازتن ازدها جدا ساخت و خدا را شکر کرد .

خوان چهارم

پس از آن بر رخس سوار شد و براه افتاد تا به چشمهیی و سبزه‌ای
رسید . در کنار چشمه ، خوراکی ها و اسباب عیش فرا هم دید از خوراکی ها
بخورد و رود در دست بگیرفت و بنواخت . زنی جادو ، همین که آواز
سرور ، شنید حاضر شد که رخ خود را بسان بهار آراسته بود . رستم به
ستایش خدا و ندلب گشود آن زن همین که نام خدا را شنود رنگ وی برگشت
و سیاه شد و رو برگردانید . رستم در حال ، کمند بینداخت و جادو را به

بند آورد و گفت تو کیستی آنگاه آن چنان بودی و اینک نام خدا را شنیده‌یی این چنین سیاه گشته‌یی باید آن چنان که هستی، خوشتن را بمن بنمایی. رستم دید آن زن جادو، به شکل گنده پیری در آمد. فی الحال، خنجر کشید و جادو را دونیم کرد و آسب وی ایمن بماند و خدا را شکر کرد.

خوان پنجم

پس از آن، رستم براه افتاد تا بدشتی خرم رسید و رخس را به چاره‌ها کرد و خود بیا ساید. دشتبان آمد و دید رخس در سبزه‌زار است و رستم در خواب. با خشم هر چه بیشتر بسوی رستم آمد و چو بدستی که در دست داشت بر پای رستم زد و با و پر خاش کرد که چرا اسب را در دشت و سبزه‌زار رها کردی.

رستم چیزی نگفت ولی برخاست و دو گوش دشتبان را بگرفت و هر دو را از بیخ کند و بدست دشتبان داد و با زد و با ره بخت. بیچاره دشتبان با دو گوش کنده و خون از دوجانب روان، شکایت با ولاد برد. اولاد، دیوی سهمگین بود که در آن مرزوبوم، بزرگ همه بود. اولاد، چون آن بدید با سپاه خود بسوی رستم آمد و پس از نبرد، لشکرا و اولاد، شکست خورد و روبرو به گریز نهاد و اولاد نیز گزیری جز گریز نندید. رستم به دنبالش رخس را و نیدتا کمند بینداخت و اولاد را در کمند گرفت و او را از اسب بزمین افکند و بدو گفت اگر خواهی خون ترانریم و ترا در این سرزمین، شاه کنم یا بدیمن بنمایی که دیو سپید، کیکا ووس شاه را کجا دربند کرده است؟ اولاد، بپذیرفت و با رستم براه افتاد.

خوان ششم

دراشنای راه ارژنگ دیو - که وی و پولاد از پهلوانان و پیروان

دیوسپید بودند و از ژنگ دیو از دیگر دیوان دلیرتر و سالارشان بود۔
در فرا را هرستم با وی به نبرد برخاست و سرانجام به دست رستم بخواری
کشته شد و دیگر دیوان چون سالارشان را چنان دیدند و بفرار نهادند .

خوان هفتم

رستم با اولاد چون بشهری که کیکاووس شاه گرفتار بود، وارد شدند ،
رخش رستم، شیهه‌یی چون رعد برآورد و کیکاووس ، چون شیهه رخس بشنید ،
دریافت که رستم بشهر وارد شده بسیار خوشحال گردید و به یارانش گفت
اندوه و گرفتاری ما بسرآمد رستم در نزد وی آمد و همه سرفراز و سربلند
شدند کیکاووس شاه به رستم گفت باید کاری شود که دیوان نفهمند و گرنه
انجمن کنند و رنجهای تویی بر شود . اکنون ، دیوسپید که بزرگ
دیوان است در فلان غار است و بی خبر است باید کاری را و با سازی پس
رستم بسوی آن غار رهسپار شد ، غاری چون دوزخ بدید . در آن وارد شد و
با دیوسپید بسیار بجنگید و عاقبت بروی چیره شد و وی را بزمین زده
و جگرش را از نهادش بدرآورد و دیوان دیگر همین که این واقعه را
دیدند روبه هزیمت گذاشتند .

رستم جای پاکی طلب کرد و سرور و بیشست و بدرگاه خداوند نیایش
و ستایش کرد و سپس بسوی کیکاووس شاه آمد و کیکاووس ، وی را آفرین
گفت .

(استدراک)

آیا مقصود از داستان هفت خوان ، همین صورت ظاهراست ؟ یا شرح
حال ماست که تا آفرین بشنویم باید با جا دوها و دیوهای رهن نبرد
کنیم که جهاد با نفس است . دیدی که در خوان سوم ، اژدها را کشت بدان
که بقول عارف رومی:

نفس اژدرهاست او کی مرده است ؟

از غم بی آلتی ، افسرده است

ودیدی که در خوان چهارم همین که زن جادو ، نام خدا را شنید روی
اوسیه شد با این که در آغا زیرای فریفتن با رخساری آراسته هویدا
شد . دیدی که چگونه نام خدا را شنید . روبرگردانید . در تفسیر سوره
مبارکه قل اعوذ برب الناس بعرض رسانده ام که خناس ، صفت دیو
وسواس است که تا بد خداوند متعال در بیت المعمور قلب را کزنزول
فرمود و نام شریفش بزبان آمد دیو وسواس با زپس شود و خود را کنسار
می کشد و روبروی گردانند و گرنه چون این عرس و مار - که مضمون
روایات است - قلب را بدهن می کشد (اعاذنا الله تعالى منه) .
پس هیچگاه دیو وسواس بر دل مراقب و حاضر ، دست نمی یابد .
خداوند متعال ، توفیق مراقبت - که کشیک نفس کشیدن است -
مرحمت بفرماید .

آری با یدرستم بود (بلکه بالاتر از رستم که جهاد با نفس ، جهاد اکبر

است) و با دیوان و جادوان جنگید و از هفت خوان درگذشت تا نفس ،
مطمئن گردد و به خطاب "ارجعی الی ربک راضیه مرضیه" مشرف شود
و به قول عارف معروف جناب مجدد بن آدم سنایی علیه الرحمه :

عروس حضرت قرآن ، نقاب آنگه بر اندازد

که دارا الملک ایما نرا مجرد بیند از غوغا

عجب نبود گرا ز قرآن ، نصیبت نیست جز نقشی

که از خورشید جز گرمی نبیند جز چشم نابینا

این داستان هفت خوان بود ، از هفت شهر عشق هم اشارتی شود .

هفت شهر عشق مرا تب هفتگانه نفس نا طقه است و از آن به لطائف
سبع ، تعبیر می کنند و همان است که مولوی در باره شیخ عطار گوید :

هفت شهر عشق را عطا رگشت

ما هنوز اندر خم یک کوچه ای —

هفت شهر عشق عبارتند از: ۱ - طبع . ۲ - نفس . ۳ - قلب .
۴ - روح . ۵ - سر . ۶ - خفی . ۷ - اخفی .

از آن جهت که نفس ناطقه انسانی که النفس فی وحدتها کل القوی، مبدء حرکت و سکون است، طبع گفته اند؛ و به اعتبار مبدئیت آن برای ادراکات جزئیة، نفس گفته اند. و بلحاظ مبدئیت آن برای ادراکات کلیه تفصیلیه، قلب گفته اند. و به اعتبار حصول ملکه بسیطه که خلاف تفصیل ادراکات کلیه است روح گفته اند. و با اعتبار فنای آن در عقل فعال، سر گفته اند. و با اعتبار فنای آن در مرتبه احدیت، اخفی گفته اند.

این هفت مرتبه نفس در اصطلاح عارفین است.

حکماء نیز گفته اند که نفس را هفت مرتبه است: ۱ - عقل هیولانی.
۲ - عقل بالملکه . ۳ - عقل بالفعل . ۴ - عقل مستفاد . ۵ - محسوس . ۶ - طمس . ۷ - محق .

با اعتبار آن که قابل تحصیل کمالات است آن را عقل هیولانی گفته اند. و چون یک سلسله معقولات اولی و علوم اولیه را حاصل کرده است که بدانها می تواند معقولات ثانیة و علوم مکتسبه را کسب کند عقل بالملکه گفته اند. و چون از راه کتاب بفریاد حدس، اقتدار بر استحاضا معقولات ثانیة و علوم مکتسبه پیدا کرده که هرگاه بخواهد بالفعل استحاضا رواستنباط کند توان آن را عقل بالفعل گویند. و با اعتبار حضور و حصول خود آن علوم و معقولات مکتسبه عند النفس که کمال اویند عقل بالمستفاد است که از عقل فعال مخرج نفوس بشری از درجه عقل هیولانی به درجه عقل مستفاد استفاده شده

است . محو ، مقام توحید افعالی است . طمس ، مقام توحید صفاتی
است . محق ، مقام توحید ذاتی ، لاله الاله وحده وحده وحده .

از جناب سرور اولیاء امیرالموء منین علی علیه السلام است
که فرمود : اللهم نور ظاهری بظاعتک ، وباطنی بمحبتک، وقلبی
بمعرفتک ، وروحی بمشاهدتک ، و سری باستقلال اتصال حضرتک یا
ذاالجلال والاکرام .

برادرم : الطیبات للطیبین .

یا داواندر خور هر هوش نیست

حلقه اوسخره هر گوش نیست "

خاتمه گفتار صدرا

ملا صدرا خاتمه‌یی مفصل به مشاعر می افزاید خاتمه مسک . تیمنا "
ترجمه عبارات او را نقل می کنیم .

راههای وصول به حق بسیار است زیرا فضیلتها وجهت های خداوند
نامحدود است "ولکل وجهه هومولیها" (۱) یعنی هر طریقی را ذوالطریق
اوست ، و حرکت در آن طریق بتحریک او .

بس که هست از همه سو و ز همه رو راه بتو
بتو برگردد اگر را هر وی برگردد

همه موجودات را بسوی خویش می خواند اما بعضی از راهها بسوی
خدای ، روشن تر و کم خطر تر و محکم تر و متین تر است . از همه براهین
محکم تر و شریف تر برای ذات و صفات و افعال حق ، براهنی است

که در آن برهان ، حذاء وسط جز خدای نباشد یعنی راه رسیدن به مطلوب از طریق نفس مطلوب است .

هیچ کسی بخویشتن ره نبرد بسوی او
بلکه به پای او رود هر که رود به کوی او .

پس خدای برهان همه ی اشیاء است زیرا علت هر چیز برهان آن چیز است چه مراد از برهان ، برهان لمی است ، که برهان علت است بر معلول . و حق تعالی سبب همه ی اشیاء است پس برهان تمام اشیاء نیز هست و خود هر چند علت خویش نیست : لکن چونکه برهان بودن علت بر معلول بجهت اشتغال وی بر آن بنحواء علی واء شرف است و بجهت اینکه معلول شاء نی از شئون علت است و نسبت به علت ، ربط محض و فقر بحث است بنا بر این حقیقت معلول ، جز با دراک علت دانسته نشود باین معنی که معلول متزائی شود در علت بتبعیت علت ، و هرگاه برهان و طریق عین مبرهن علیّه و ذوالطریق باشد ، بر ظهور و انکشاف بیفزاید ، چه ظهورشئی نـزـد

ظهور ذات خویش بیش از ظهور شاء ن در نزد ظهور ذیاء لسان و ظهور
میتزائی در نزد ظهور مرئی است . ضیاء الحق حکیمی متخلص به ضیائی
گوید :

ذره پیدا نشود تا که نیا بدخورشید
قطره دریا نشود تا که به دریا نرسد
به کسی تا نرسی کسی شوی ای سالک کس
هیچ ناکس نشود کس به کسی تا نرسد
و این مسلک انبیاء و پیامبران و مذهب صدیقین و پاکان است چنان که

در قرآن مجید آمده است: "قل هذه ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى" یعنی: بازگویی که راه من دعوت به حق است با بصیرت. و سایرین از انبیاء نیز چنین بوده اند "ان هذا فى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى". بصیرت کامل از طریق برهان فلسفی حاصل نمی شود تنها برای هین شهودی و اشراقی است که مفید شهود حق علی ما هو علیه می شود. و روشن ترین و بهترین و کامل ترین برای هین برهانی است که طریق، عین ذوالطریق و راه عین را هربا شدوا ز نفس مطلب استدلالات بر مطلوب شود چنان که قرآن مجید گوید: "شهد الله انه لا اله الا هو". جماعتی دروادی سلوک بسوی معرفت حق و صفات او به غیر حق توسل جسته اند مانند جمهور فلاسفه که به "امکان" توسل می شوند و طبیعیین که به حرکت جسم متوسل اند. و متکلمین که بحدوث خلق متوسل می شوند. هر چند این ادله نیز دلائل و شواهد وجود حق و صفات او ویند لکن آن منهای که استشهاد به حق است برحق، افضل و اشرف است. آنچه در قرآن مجید آمده است که "سریهم آ یا تنافى الافاق وفى افسهم حتى تبين لهم انه الحق" اشاره به این طریق است که تتمه آیه گوید "اولم يكفر بربك انه على كل شئ شهيد".

پس حکمای الهی و علمای ربانی نخست به حقیقت وجود نظر می کنند و با شناسائی حقیقت وجود حقیقت خدای و حقیقت بودنش را اثبات میکنند و درمی یابند که اصل هر شئی است، و بحسب حقیقت واجب الوجود است. امکان و حاجت و معلولیت همه ز لواحق وجود اند که ویرا بجبهه حقیقت وجود، بلکه عروضان بجبهه نقایص و اعدای است، که خا رجند از اصل

حقیقت وجود. و بعد از شناسائی حقیقت وجود در لوازم و وجوب و امکان، و غنی و حاجت باید در نگریست تا به توحید صفات رسید و از صفات بسوی کیفیت احوال و آثار راه باید جست که از وجوب ذاتی که مستلزم وجوب من جمیع الجهات است و از غنای مطلق و تمام است که خداوند همه کمالات را در مقام ذات بالاستقلال و بالاماله حائز است و از

امکان و حاجت ذاتی معلوم شود که تمام ممکنات ظهورات یک حقیقت
و نمایشهای یک اصل اندووی حقیقت است، و اینها احوال، و او
موء شراست، و اینها آثار.

و دربراهین پیشین گذشت که وجود حقیقتی است بسیطه که نه
جنس دارد، نه فصل، نه حد، و نه او را معرفی است و نه بر او برهانی
است. و اختلاف بین آحاد و اعدادش صرفاً "تشکیکی است یعنی
اختلاف بکمال و نقص، و تقدم و تاخر، و غنا و حاجت، و یا با مسو
عارضی، چنانکه در اءفراد ما هیت واحده است. غایت کمالش صرف
وجود است، که وجودی از وی تمام تر و کامل تر نیست و حقیقتی واجب
و بسیط است که شایسته و سزاوار کمال اتم و جلال ارفع و عدم تناهی
در شدت است زیرا که هر مرتبتی که در شدت پست تر از آن مرتبی اعلی
است صرف وجود نباشد، بلکه مشوب با قصور و نقص باشد.

نقص و قصور وجود از حقیقت وجود نیست. حتی از لوازم آن نیز
نیست زیرا نقص و قصور عدم است - و عدم سلب اصل وجود، یا سلب کمال
وجود است. و مبداء اعلی با عدم جمع نمی شود. پس قصور لاحق است
که لحوقش از ناحیت اصل وجود نیست، بلکه بجهت وقوعش در مرتبه
ثانوی و لواحق ما بعد است. پس قصورات و اءعدام ثوانی را از جهت
ثانویت و تاخر طاری شوند و واجب الوجود به کمال اءتم و بی پایان
خویش ثابت و استوار است. عدم و افتقار ناشی از افاضه و جعل، زیرا که
بدیهی است که معقول، مساوی با جاعل نتواند بود و فیض، در مرتبه
وجود با فیاض برابر نه. پس هویات ثوانی به سلسله مراتب خویش بسته
و متعلق به مبداء اند لذا کسر آنها به کمال وجود مطلق جبرمی شود

و کمبود و قصور و نیا زمندی آنها به تمامیت و غنای حق ترمیم
می شود و هر چه از وی تاخرش بیشتر است، قصور و عدمش زیادت است.

ما در بی واسطه و عقل اول واجب است که بعد از حق، اجل و اعظم

موجودات است و آن وجودی است ابدایی که برای او مکانی نیست مگر
 امکانی که محتجب به وجود مبدء اعلی و وجوب اول باشد و آن عالم
 امر الهی است که در آن عالم جزاینها پاک و ارواح تابناک نگنجد .
 این ارواح قادسه و انوار قدسیه تفاوتشان از یکدیگر به قسرب از
 ذات احدیت است زیرا این ارواح بمنزله ایضواء الهی اند .
 و روح القدس عبارت از جمله و کلیه آنهاست ، بجهت اینکه آنها در
 حیثیت وجود عبارت از شخص واحدند . و روح القدس از این عالم برتر
 است و مشمول قول " کن " واقع نشده است چه او اء مروقول است .
 و بعد از او مرتبه نفوس است با درجا نشان .

پس از مرتبه ارواح و نفوس ، طبایع و صور بر مراتبشان هستی
 یافته اند و بعد از آنها ، اجسام بسیطه یکی پس از دیگری وجود یافته اند
 تا بر سده ماده اخیر که شائن وی قبول و استعداد است ، و وی در
 منتهای پستی و ظلمت است . و بعد ترقی می کند و بالامی رود و وجود
 از این ماده بتلطیف و تکمیل ، تا به اصل و مبدء خویش عود نماید
 پس بتهیج مواد ، و تحریک اجساد ، تا شیر حرارت سماوی سه ،
 مهیجه در اسطقسات از گردش نیرات ، که موجب سیر جمادی به عالم
 نباتات است و بعد از آن مرکبات را به درجه قبول حیات می رساند و
 نفوس را عاقبت به مرتبت عقل مستفاد می رساند تا سرانجام به حقوق
 هستی مطلق واصل شود .

از جمادی مردم و نامی شدم
 و ز نما مردم ز حیوان سر زدم
 مردم ز حیوانی و آدم شدم
 پس بمیـرم کی زمردن کم شدم
 و هله ی دیگر بمیـرم از بشیر
 ۱۰ از ملائک تا بر آرم با لوپـر

از ملک هم بایدم پران شوم
 آنچه اندرو هم ناید آن شوم
 پس عدم گردم عدم چون ارغنون
 گویدم انا الیه راجعون

پس نظر کن و ببین حکمت بدیع خداوند مبدع را : کـــ
 چگونه اشیاء را ابداع و انشاء نمود من الاشراف فالاشراف .
 پس اول چیزی که ابداع فرمود اء نوار قدسیه و عقول فعاله
 است که بدانها تجلی فرمود و مثال و صورت خود را در آنها افکند
 و از آنها افعال خود را ظاهر ساخت و بتوسط آنها اجسام کریمه
 را خلق فرمود و اینها وجوداتی تابناک و صافی و پاک ، نور
 بخشنده و صاحب نفوس حیوانی اند و دائما " بجهت تقرب بسوی
 حق و عبودیت وی در حرکت اند و حملها فی سفینه " ذات اء لوح
 و دسر " جاریه فی بحر القضاء و القدر " بسم الله مجراها و
 مرساها " " الی ربک منتهاها " .

خداوند گردش و درخشش نیرات را متفاوت و مختلف گردانیده
 است تا مفید و معدن شوکانات شوند و از آن پس هیولای عناصر
 را خلق فرموده است و این هیولی فقیرترین و پائین ترین
 ممکنات است و از این رهگذر نهایت تدبیر " امر " ، زیرا خدای
 امر را از ملکوت اعلی و آسمان بالاسوی زمین و ارضیــــــــــــــن
 سفلی تدبیر می کند پس از آن امر به ساخت او عروج می کند به
 تکوین جمادات تعدیل عناصر و ارکان ، بعد بتکوین نباتات از
 صفوه و خلاصه عناصر و ارکان ، سپس بتکوین حیوان و از آن پس
 بتکوین انسان . پس چون انسان بعلم و کمال رسد با عروج به
 درجه عقل فعال کامل شود و آنگاه تدبیر خیر وجود بدومی رسد
 و به اصل و اول خویش که آخر دائره وجود است متصل می شود
 که خدای منشاء همه افاضات است انا نه مفیض الخیر و الجود .

اکنون گفتار خود را با قصیده‌یی بلند و عارفانه از آثار چاپ نشده‌ی یکی از بزرگان، پایان می‌دهیم. مگر حسن ختامی باشد این کتاب را، و هم‌ذکر خیری رفته‌باشد از سراینده‌ی بزرگوارش زنده یا دنظام العلماء سبزواری (۱) برادر مهتر جدا مجدمن مرحوم میرسیدحسن امین الشریعه (درگذشته ۱۳۱۸ هجری شمسی) که رحمت بر آن تربت پاک باد:

مدتی شد با کدویم (۲) روز و شب در گفتگویم
یا کدوی دهر خالی، یا که من خالی کدویم
از گریبانم به هر آنی، بر آرم سربه‌حالی (۳)
گاه چون موزعیفم، گاه پلنگ تندخویم
گاه پابند شریعت، گاه به تحقیق طریقت،
نه ازویم نه از اینم، هم از اینم هم از اویم
در طلب از بهر مقصودی که نامش را ندانم
گاه طریق کعبه‌گیرم، گاه ره‌بتخانه‌پویم

۱ - میرسیدجعفر نظام العلماء از مشاهیر دانایان و فرزندان خراسان در عهد مشروطیت بود. در نخستین سالهای تاءسیس مشروطیت، عهده‌دار ریاست اوقاف ناحیه‌ی سبزواری شد. شریعت و طریقت را تواءم داشت در شعر، "فقیر" تخلص می‌کرد و نام خانوادگی اش را "سیدفقیر" گذاشت. پس از بر سر کار آمدن رضا شاه بترک‌همه‌ی تعلقات گفت. از شهر به دهکده ملکی اش "اسماعیلی"، از توابع قاسمی کوه‌میش سبزواری، رفته‌همانجا ماند، تا به سال ۱۳۱۸ شمسی جان به‌جانان سپرد. ماده تاریخ فوتش "صدآه از مرگ نظام" است.

۲ - کدو: سر، کله. چنان که گوید کله‌را باید شکستن یا کدو را کندن

سعی ها کردم ، مگر پیدا کنم مطلوب دل را
 ای عجب دیدم : ندیدم پا زهم در جستجویم
 از طریقت آنچه دیدم ، گفت هریک را شنیدم ،
 می نشد حاصل امیدم . همچنان در آرزویم
 هر که او را را هبریندا شتم ، خود را هزن بد
 را زدل را با که گویم ؟ چاره ی دردا ز که جویم ؟
 نا کسی را کس گمان بردم ، به راهش جان فشاندم ،
 چون به مقصودش رساندم ، خودش را اعدی عدویم (۱)

آن که را با خون دل از شیرای جان پروریدم
 روی نحس را نبینم نام ننگش را نگویم
 چون شتر در زیر بارم ، لاف آزادی برآرم
 قوتم از خاربیا بان ، آیم از خون گلویم
 دادا ز این زندگانی کز برای لقمه نانی
 گهره یین دوستانم گاه مرهون عدویم
 گاه حیرانم ز کثرت (۲) گاه مدهوشم ز وحدت (۳)
 گاه به ذکر و ردهمدم ، گاهی جام و سبویم
 نه ز راهد طرف بستم ، نه ز عارف بهره جستم ،
 نه ز طاعت و سبیدم ، نه ز با ده سرخ رویم
 گاه عشقم می رباید ، حالت وحدت ز کثرت
 گاه نفسم می کشاند چون بهایم ، سوبه سویم

۱ - اعدی عدو : دشمن ترین دشمن - اعدی عدوک نفسک التی بین جنیک .

۲ - کثرت Multipicity از امور اضافی است مانند قلت . کثرات و موجودات در عین کثرت متحد و فانی در وحدت اند .

۳ - وحدت Unity مساوی و مساوق "وجود" است = وجود واحد است و موجودات کثرات .

گاهابلیسم، گهی جبریل، گه جرم ثقلیم
 گاه خود آب قراحم، ساری ندر مرز و جویم (۱)
 گه برا هیمم در آذر، گاه نمرود بد اختر
 گه سلیمان جهانم، گاه دیو زشت خویم
 گاه بر عرش استوارم، گاه خاک رهگذارم
 گاه جالینوس عظم، ساکت از لاینطقونم (۲)
 نه حسد بر دم به مالی، نه بر شکم ز جلالی
 وای از نادانی خود دادا ز این خالی کدویم
 کله را باید شکستن، یا کدورا کنند از تن
 تا که نارغ گردد دم جان از خیال های وهویم
 با کدو بودی خطا بم، کز کدو آمد جوابم
 کای غریق بحر فکرت گوش کن پند نکویم:
 وا گذار این رنگ و بورا، گوش کن پند کدورا،
 هم ز خود بشناس اورا، تا ببینی: من، خود اویم
 یک طرف نه این دوبینی، گردوبنی، این چنینی
 گریه هندی و ربه چینی را ید از خود دید رویم
 یا را در خویش دیدم، خویش را درویش دیدم
 بعدها را پیش دیدم. نیست دیگر آرزویم
 غیر تو حیدش نیابی، اندر اعصاب و عروقم،
 کریسای را رب اربم، ورشکافی موی مویم (۳)

- ۱- اشاره به "عناصر اربعه" به ترتیب آتش، باد، خاک و آب.
- ۲- "شاید اشارت باشد به: "وقع القول علیهم بما ظلموا فهم لاینطقون" آیهی ۸۵، س ۲۷.
- ۳- "ولو قطعنی فی الحبار بالما حی الفواء الی سواک."

در حضور یوسفم، وایوسف! از من روا نیست،
 من که خود در شهر مصرم، راه مصر از کس نجویم
 گر سپیدم و رسیا هم، جمله مرآت الهم،
 رهرو یک شاهرا هم، سوی دیگر نیست سویم
 سالکم دروادی جان، بی خبر از کفر و ایمان،
 عاشقم بر روی جانان، فارغ از هر گفتگویم
 من "فقیّر" بی نیازم، هر دم آوازی نوازم،
 جز به دیدارش نسا زم، در پی او کویه کویم

پایان

THE REASON

A CLASSIC TEXT ON ISLAMIC PHILOSOPHY
by MULLA SADRA SHIRAZI

Edited and translated
from Arabic into Persian
by S.H.AMIN

Fourth Edition (1984)

Copyright ROYSTON LTD
Crown Road North
GLASGOW G12 9DH

مرکز نشر در ایران : انتشارات وحید

تهران - خیابان جمهوری اسلامی - کوی کشور دوست - شماره ۵۵