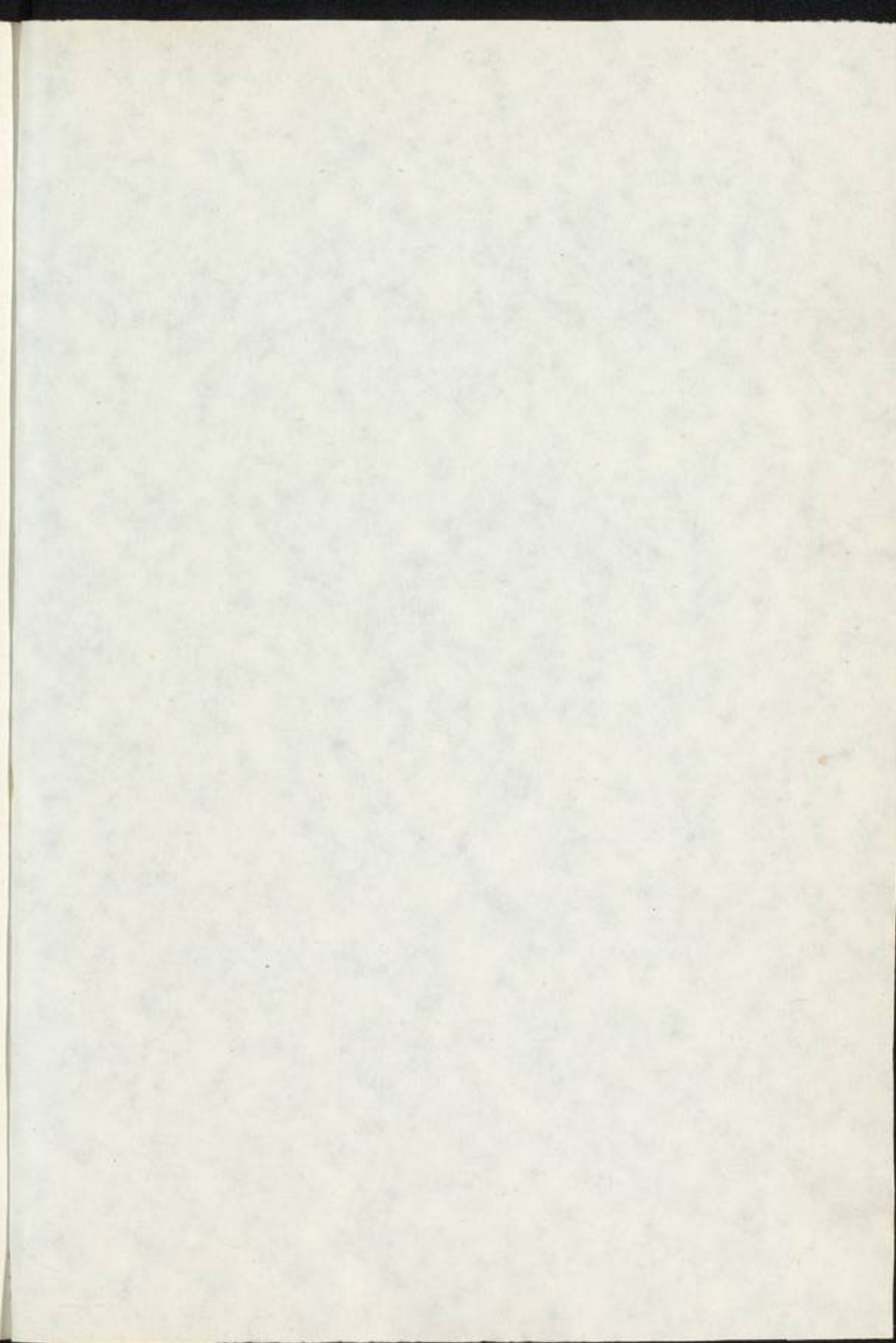


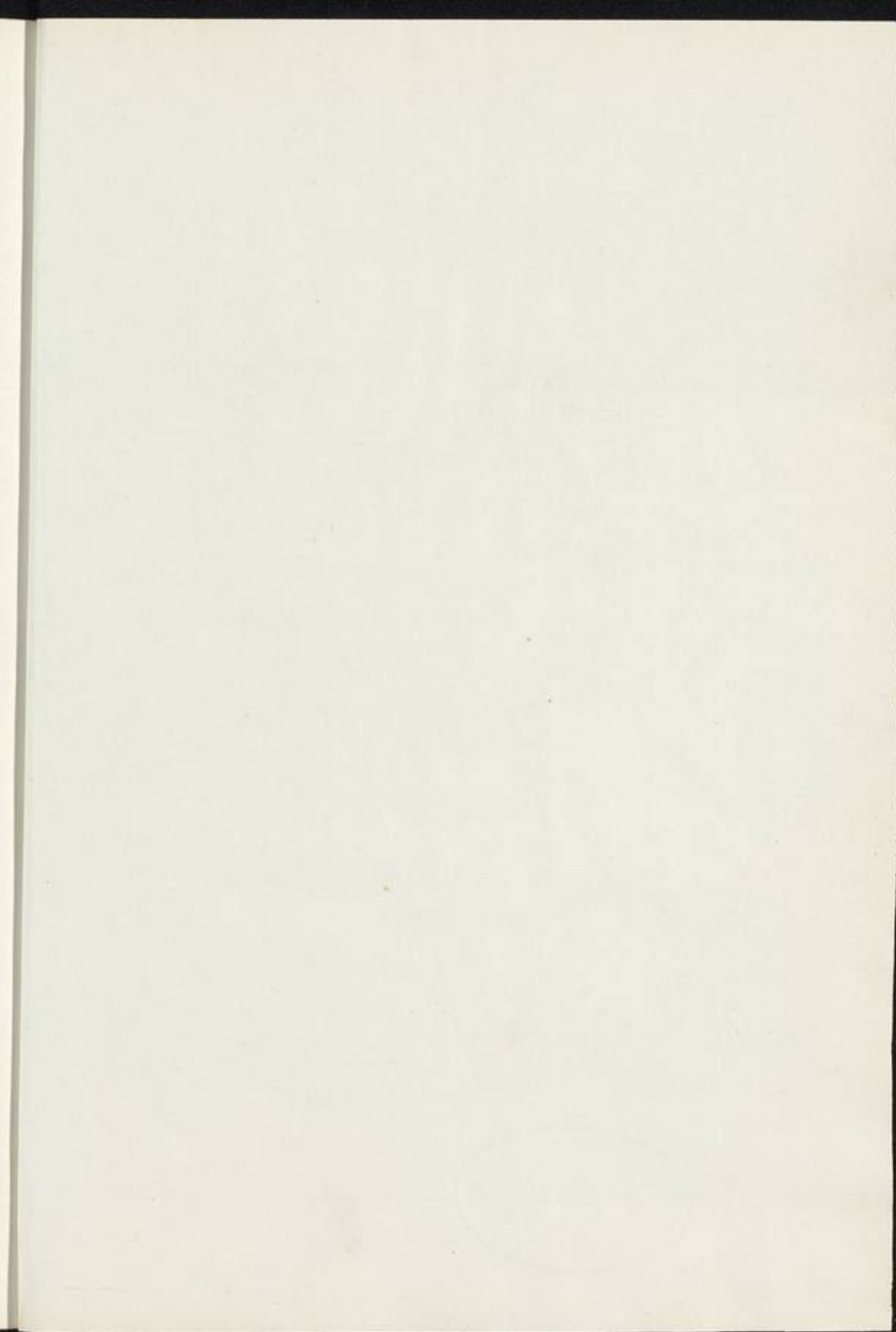


GENERAL
LIBRARY





مرکز بخش انتشارات توس
اول حیات در دانشگاه



سه رساله از :

محمد بن ابراهيم صند الدين الشيرازي

المسائل القدسية

فسيها القرآن

اجوبه المسائل

بالتعليق والتصحيح ومقابلة

سيد جلال الدين استيفاني

B
753
.M8
1973

چاپ این کتاب در دو هزار نسخه در اردیبهشت ماه یک هزار و سیصد و پنجاه و دو هجری خورشیدی
در چاپخانه دانشگاه مشهد پایان رسید

MS 11307

JUN 3 1979

بسمه تعالی

از فیلسوف متاله، علامه محقق، بقول فلاسفه قدیم عقل حادی عشر، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ه.ق.) معروف به ملا صدرا و یا صدر المتألهین آثار بسیاری بجا مانده که هر یک بحق از نفیس-ترین و گرانبهاترین آثار فلسفی و علمی قرون اخیر اسلامی است.

تبحر عمیق و آگاهی وسیع ملا صدرا از مکاتب مختلف فلسفی و احاطه کم نظیری که بر مباحث حکمی دارد، باو مجال آنرا داده که میان این مشارب گوناگون مزجی و التقاطی نماید و در عین حال مکتب خاصی پدید آورد. ولی همین مزج و درهم آمیختن شیوه های گوناگون فلسفی، کار شناسائی آثار او را دشوار ساخته است بخصوص که امتزاج مشاء و اشراق، عرفان و استدلال، ذوق و برهان که حاکی از احاطه و تسلط او بر این مباحث است بنوبه خود موجب پیدایش مشربی خاص گشته و درک و فهمش بناچار احاطه کامل بهر دو حکمت را بنحو عمیق و وسیعی لازم دارد.

او به حق بر مسند داوری میان عرفان و برهان، حکمت و تصوف، ذوق و بحث، تفکر و تحقیق، توفیق بین اصول و قواعد شرع و نقل، و بالأخره اشراق و مشاء، نشسته و حکومتی بعدل و انصاف میکند.

او متفکری است مبتکر، اندیشمندی است حکیم، عارفی است فیلسوف

که حتی در اشراقات رمزی و تجلیات اختصاری او هم فراوان ذوق و مطلب نهفته است .

سبک فلسفه ملاصدرا در میان دو مشربِ حکمی و عرفانی و تلفیق میان این دو مسلک، تبحری باو داده که بر غوامض و مشکلات فن در هر دو مکتب باسانی فایق آید . همچنانکه مشکلات شفای شیخ الرئیس بیاری او حل شد، مبانی شیخ اشراق نیز بدست او تکمیل و تمیم یافت . اثری که او بر فلسفه بعد خود بجانهاد ، سخت سنگین و پر جلال بود . و البته این تأثیر منحصر ب فلسفه نبود، چنانکه در علوم نقلی نیز همان اثر را دارد و بالنتیجه هنوز حوزه های علمی، بدون بحث کتابهای او بی رونق و کم جلایند .

در میان متفکران و دانشمندان زمان ما ، آقای سید جلال الدین آشتیانی استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد ، سالهاست که در این بحر زخار غوطه میزنند و هر بار دُرّی ثمین و گوهری نایاب هدیه دانشمندان میدارند . ایشان با وارستگی و فراغتی کم نظیر اشتغالی دائمی باین کار دارند و ماهر روز شاهد اثر تازه ای از ایشان هستیم . جز کتابهای متعدد از ایشان که از طرف سازمانها و مؤسسات مختلف بزور طبع آراسته گردیده ، در همین سال منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از طرف قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه و بیاری این دانشکده از چاپ درآمد . گذشته از آن ، شواهد الربوبیه و مظاهر الإلهیه را از ملاصدرا دانشگاه مشهد بچاپ رسانده و رساله نوریه در عالم مثال از بهائی لاهیجی بامقدمه ممتع ایشان ضمن مجله دانشکده و جداگانه در همین امسال بطبع رسید و اینک ۳ رساله دیگر از ملاصدرا برتیب زیر بامقدمه محققانه ایشان عرضه میگردد .

۱- مسائل القدسیه که بنظر معظم له همان «حکمت متعالیه» ملاصدرا

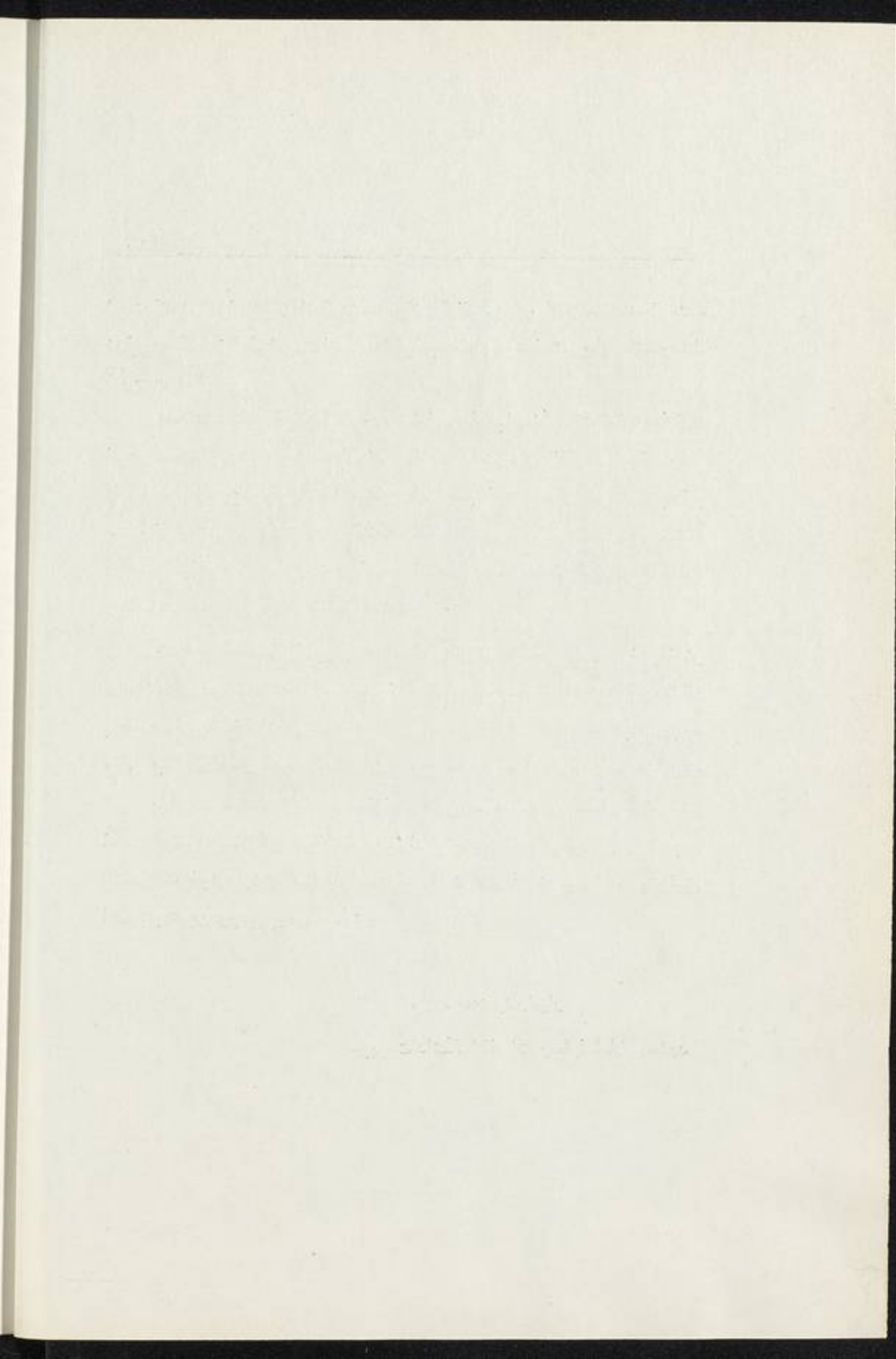
است که درشواهد بآن اشاره شده و یکی از نفیس‌ترین آثار ملاصدراست .
در این رساله، از اول امور عامه تا آخر مبحث وجود ذهنی بطور متوسط
شرح می‌یابد .

۲- متشابهات القرآن که گرچه شامل همه مباحث نیست اما بنوبه خود
اثری محققانه است و چنانکه گذشت ملاصدرا در علوم نقلی هم، بخصوص
علم تفسیر و حدیث یکی از اساتید بزرگ عصر خود بشمار میرود و بابحثی
مستوفی و تبشیری دقیق که در مقدمه شده و تفسیر و تأویل، محکم و متشابه،
حجیت ظواهر کتاب، قرآت و هفت‌حرف در آن مورد بحث قرار گرفته، این
رساله هم صورتی کاملتر یافته است .

۳- اجوبة المسائل: جواب سؤ‌الهای یکی از شاگردان و یا دوستان
صدر المتألّهین است که تاکنون جزء آثار او بحساب نیامده بود. در این رساله
به علت غائی پاسخ داده می‌شود. مسائلی فلسفی چون اختیار در مبدء وجود
و نفی عبث از افعال الهی و امثال آن مطرح شده و در آن‌باره تحقیق میشود .
برای دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد جای بسیار خوشوقتی
است که در این سالهای فرخنده و مبارک اینچنین آثار گرانبهائی را در جزء
انتشارات خود دارد و امیدوار است که راه درازی که در پیش است بتوفیق
الهی به‌بهترین وجهی پیموده شود .

محمود رامیار

سرپرست دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رساله حاضر «المسائل القدسیّة» یکی از آثار مهم صدر المتألهین است که اغلب ترجمه نویسان این اثر را جزء آثار ملاصدرا ذکر نموده اند و بعضی نیز آنرا از آثار مشکوک فیلسوف شیرازی دانسته اند.

حقیر روی عبارتی که در کتاب «الشواهد» موجود است یقین داشت که ملاصدرا اثری بنام «الحکمة المتعالیه» دارد که در دسترس ما نیست ولی طالب وجود آن بود.

عبارتی که در کتاب شواهد^۱ موجود است و میرساند که ملا صدرا کتابی دارد که برزخ بین آثار مفصل و مبسوط و آثار مختصر و موجز اوست این عبارتست:

« و اعلم ان لهذه المسألة على هذا الوجه الذى ادرکه الراسخون فى الحکمة مدخلا عظيماً فى تحقيق المعادين الجسماني والروحاني وكثير من المقاصد الإيمانيّة ولهذا بسطنا القول فيها فى الاسفار الأربعة بسطاً كثيراً ثم فى الحکمة المتعالیه بسطاً متوسطاً واقتصرنا هاهنا على هذا القدر اذ فيه كفاية للمستبصر » .

صدرالدین شیرازی در کتاب «المسائل القدسیّة» مکرر به اسفار و سایر کتب خود اشاره و تصریح نموده است و چون این کتاب نسبت به «اسفار» مختصر و نسبت به سایر کتب او مفصل است و مسأله وجود

۱- کتاب الشواهد ط دانشگاه مشهد ص ۲۴ مبحث وجود ذهنی .

ذهنی را بنحو کامل تحقیق فرموده است معلوم میشود که مراد او از عبارت شواهد^۱: «ثم فی الحکمة المتعالیة بسطاً متوسطاً...» بدون شبهه همین کتابست و اگر مؤلف موفق به اتمام این تألیف میشد از جمیع کتب او بهتر و مرتبتر می بود. کتاب حکمت متعالیة آخوند مشتمل است بر آراء و عقاید خاصه خود او از قرار نگارش مؤلف این اثر منیف جهت ابراز عقائد و آراء اختصاصی مصنف نوشته شده است .

این کتاب مشتمل است بر مباحث امور عامه : موضوع علم حکمت و فلسفه اعلی و مباحث وجود و مباحث آن و مسأله وجود ذهنی و ظهور ظلی حقایق وجودیه در موطن ادراک و مشهد علم و نقل اقوال و آراء و عقاید و تقریر مشکلات این مبحث و تحریر طرق حل مشکلات و ازاحه شبهات و اجوبه از نقوض و ایرادات غیر قابل انحلال بسبب حکمت مشهور و بالآخره حل جمیع شکوک و ایرادات بسبب و طریقه انیقه مؤلف علامه و فیلسوف اعظم صدرالصدور و بدرالدور «رضی الله عنه» که:

۱- مدتها حقیر در عبارت شواهد فکرمی کرد ، و راه بجایی نمی برد. گاهی عبارت مذکور را چنین معنا می نمود: که ما (ملاصدرا) در اسفار که مباحث فلسفی را بسبب و طریق متعدد و مشابو مختلف تحریر می نمائیم این مسأله را مفصل، گاهی بسبب و طریق مشاء و حکمت مشهور تحقیق می نمائیم و از عویصات و احیانا از شکوک وارده در وجود ذهنی و ظهور ظلی بطریق مشهور جواب میدهم درحالی که سالکان این مسلک (حکمت بحشی) خود از جواب این شکوک عاجز مانده اند و در حکمت متعالیه یعنی حکمت و فلسفه مختار خودم که فلسفه جامع بین نظر و شهود و بحث و کشف باشد بطور متوسط و برزخ بین تفصیل و اجمال بحث نموده ایم و در کتاب شواهد بطور مختصر در این مبحث وارد شده ایم .

ولی این قبیل از توجیهات که اغلب اساتید و محشین مرتکب آن شده اند با صریح عبارات مؤلف سازش ندارد بعد از پیداشدن این اثر عظیم معلوم شد که راه افسانه پیمودیم و غفلت از این اثر وعدم برخورد بآن همراه با اشتباه انداخته است .

دل چو از پیر خرد حل معانی می‌کرد

عشق می‌گفت بشرح آنچه برومشکل بود

درک آثار و کتب آخوند ملاصدرا از آنچه مشکل‌تر از جمیع کتب فلسفی و عرفانیست که مبتنی بر آگاهی و اطلاع از طرق مختلف فلسفی است^۱. مهم‌ترین مباحث عرفانی در مطاوی فصول اسفار گنجانیده شده است و چون مؤلف مباحث کشفی و ذوقی را بسبب و طریق برهان و نظر تحریر می‌نماید ارکان مهم حکمت متعالیه او را افکار و آرای مستدل و مبرهن تشکیل می‌دهد. عرفان و تصوف ابن عربی و عقاید و آراء حکمای مشایی شیخ‌رئیس و اتباع او تشکیل می‌دهد و آنچه را که خود از طریق بحث و برهان و یا از راه کشف و عیان بدست آورده است بسبب اهل بحث مبرهن ساخته

۱- آخوند ملاعلی نوری و ملا اسمعیل اصفهانی در بکوشی و آخوند ملاآقا قزوینی و حاج ملاهادی سبزواری و آقاعلی حکیم بمبانی فلسفی و افکار حکمی ملاصدرا احاطه عجیبی دارند. ملاعلی نوری از کسانی است که برخی معتقد بودند بمبانی موجود در کتب ملاصدرا آشنایی و مهارت خاصی داشته است. و بعضی او را در مباحث موجود در کتابهای ملاصدرا و مبانی صدرالحمکا از بعضی جهات بر او ترجیح داده‌اند.

معروف است که آقاعلی مدرس کراراً فرموده‌اند: من در بین اساتید بزرگ کمتر کسی را سراغ دارم که تسلط کامل بمبانی آخوند داشته باشد. ایشان آخوند ملاآقا را در این جهت بر دیگران ترجیح میدادند و شخص آقاعلی از کسانی است که صلاحیت این کار را داشته‌اند. مرحوم آقامیرشهاب‌الدین نیریزی شیرازی در بین اساتید طبقه اول بعد از آقاعلی و آقا محمدرضا در این جهت شهرت دارد. استاد اعظم جناب آقای عصار (دام‌ظله) از آقامیرزا هاشم اشکوری نقل کردند که گمان ندارم آقامیر در احاطه بکلمات ملاصدرا و تبحر در کتب او دست کمی از مؤلف این آثار داشته باشد مسأله تخصص در تدریس اسفار بسیار با اهمیت است. در بین اساتید سیدنا الاستاد الشریف الحکیم القدیس سیدالفقهاء والحکماء آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «مدظله» مهارت بی‌نظیری در تدریس اسفار دارند حقیر اکثر عویصات و مشکلات این کتاب را از آنحضرت استفاده نمود.

است و در مقام حکومت بین طرفداران اشراق، طالبان حکمت ذوقی و کشفی و بین اتباع اهل نظر و فلسفه مشایی چنان راه اعتدال را پیموده است که باندازه یک سر مو هم در مقام حکومت انحراف از خود نشان نمیدهد.

آخوند ملاصدرا با تانی و حوصاله تام، تمام شعب فلسفی و عرفانی و انواع اقسام حکمت اعم از ذوقی و بحثی را مطالعه نموده است و بعد از تبحر بی نظیر در افکار و آراء علمی و مطالعه کامل در شعب کلامی به تألیف و تدوین کتب و رسائل خود پرداخته اند و آنهمه احاطه؛ احاطه بی منقطع النظیر او را از تفکر و تحقیق و تدقیق در معضلات مانع نشده است باین که به ندرت بین تتبع و تحقیق و بین تبحر و ابراز آراء مستقل جمع میشود.

ملاصدرا از شیخ اشراق «شیخ اتباع اشراق - مؤسس حکمت ذوقی در دوره اسلامی» بعظمت یاد می نماید و با تجناب به دیده احترام می نگرد. نسبت به شیخ رئیس «شیخ اتباع مشاء و بزرگترین مؤلف در حکمت نظری و بحق عظیم ترین حکیم در ادوار اسلامی» خاضع و خاشع است.

در بین متصدیان طرق معرفت بشیخ اکبر بانظری اعجاب می نگرد و در مباحث مربوط به توحید و در مسائل مربوط به معرفت نفس انسانی بخصوص مباحث مربوط به نشئات انسانی بعد از موت او را رجل فرید میداند.

با همه اینها استقلال فکری خود را در جمیع مقامات و مراتب - از مقامات تبثّل تا فنا؛ پایه، پایه تا باقلیم خدا - حفظ نموده است و این خصیصه و روحیه در ادوار تاریخ حکمت و معرفت و فلسفه و... از مختصات این حکیم عظیم الشان است که:

« هزار نقد بیزار از کائنات آرند یکی بسکه صاحب عیار ما نرسد »

برخی از غیر اهل تحقیق و تدقیق خیال کرده اند که آثار ملاصدرا

مشمولست بر افکار فیلسوفان و عرفای قبل از او و جان کلام آنکه این فیلسوف آنچه دارد از دیگرانست و نعوذ بالله عادت او این بوده است که آرای دیگران را بدون ذکر مأخذ نقل کند و باسم خود مثلاً "قالب نماید"، بعضی دیگر نیز گفته اند: وقتی میتوان درباره این حکیم قضاوت کامل و صحیح نمود که همه کتب و رسائلی که مورد استفاده او قرار گرفته است پیدا شود بعضی ها نیز موارد سرقت او را نشان داده اند برخی از جاهلان مغرور کتب او را در سادگی نظیر کتابهای رموز حمزه و امیر ارسلان و... دانسته اند

اگر کسی بحواشی و تعلیقات آخوند ملاصدرا بر کتاب شفای شیخ رئیس مراجعه نماید و در صدد فهم مشکلات شفا بر آید خواهد فهمید که کلید فهم شفا دست ملاصدرا بوده است مواضع مشکل شفا را چنان ماهرانه بیان می نماید و باندازه بی در فهم رموز فلسفه مشاء مستقیم و عاری از اعوجاج است که حد ندارد و تعلیقات او در همان حکمت بحثی و نظری بر اصل کتاب ترجیح دارد و اگر در بعضی از موارد آراء و نظریات خاص خود را تقریر نمی نمود شخص هوشمند و اهل درک او را یکی از بزرگترین فلاسفه در حکمت مشاء میدید!

تعلیقات او بر حکمت اشراق که علاوه بر بیان مشکلات حکمت

۱- تکرارنده آنچه از تعلیقات و حواشی بر کتاب شفا نوشته شده و در دسترس است مطالعه کرده ام هیچ حاشیه بی همسنگی این حواشی نیست. حواشی آقاجین خوانساری و حواشی صاحب ذخیره محقق سبزواری و حواشی سید احمد و ملا اولیاء و برخی از تعلیقات دیگر از آناری است که نگارنده مطالعه نموده ام یکی از محشین شفا (جمال الدین محمد رضوی) که از فضلا و مدرسین دوره صفوی است گوید: ان کتاب الشفاء مع علو شأنه و قدره و دقة ملکه... لم یطلع علی شرح له یکشف عن وجوه فوائد... غیر حواشی التي کتبها العلامة المحقق والفيلسوف المتأله آية الله العظمی و... العقل الحاد بعشر صدر الملة والدین محمد الشیرازی ...

ذوقی و کشفی و تقریر مبانی شیخ اشراق و تتمیم نواقص این حکمت،^۱ مشتمل است بر دفع کثیری از مناقشات و ایرادات شیخ اشراق بر مبانی حکمای مشاء و بیان تحقیقات و اظهار انظار عالیّه، در مقام تحکیم کثیری از مبانی اتباع معلم اول و طالبان حکمت نظری. بهمین مناسبات برخی از ابناء تحقیق و جمعی از ارباب تحصیل گفته‌اند: صدر المتألهین در حکمت نظری بزرگترین فیلسوف مشایی و در حکمت ذوقی محقق‌تر و راسخ‌تر از شیخ اشراق و در عرفانیات و کشفیات آن قلت: انه بازید و فته لم تات بفریب و در فن حدیث و تفسیر: استاد ماهر و محدث و مفسر کبیر و عظیم الشأن است.

روش ملاصدرا در تحریر مباحث علمی

سبک نوشته‌های ملاصدرا و طرز تحقیقات او بکلی از تحقیقات و تحریرات سایر فلاسفه ممتاز است و کسی که به مذاق و مشرب او وارد و با افکار و عقاید او انس گرفته باشد میتواند کلمات و مطالب و تحقیقات خاص او را از تحقیق و مطلب و کلام دیگران جدا نماید و این یکی از امتیازات خاص ملاصدراست و تمام کسانی که در مقام قدح او برآمده‌اند و به یکی از طرقی که ذکر کردیم خواسته‌اند او را کوچک نمایند یا اصلاً از فلسفه سر در نمی‌آورند و یا ذوق درک کلمات و تحقیقات او را ندارند. عدم لیاقت و

۱- چون کثیری از مبانی شیخ اشراق احتیاج به تتمیم قواعد اشراق دارد و همین نواقص باعث عدم رواج این حکمت بود و شیخ با آن همه عظمت نتوانست مباحث مهم ذوقی را رواج کامل بدهد بهمین مناسبت کلمات او مضمون از مناقشات و ایراد اتباع مشاء نماند و این ملاصدرا بود که مبانی او را بکرسی تحقیق نشاند بنحوی که مورد قبول طالبان حکمت و معرفت قرار گرفت مثل: مسألة مثل نوری و مبحث عالم مثل و بروز مباحث مربوط به علم حق و نشئات بعد از موت و بحث جواز یا عدم جواز تشکیک در اثبات و غیر اینها از امهات مباحث فلسفی.

قابلیت آنهاست که چنان تحقیقات عالیّه معجزنصاب را سرسری گرفته‌اند و چنین حکیم عظیم الشانی را از دریچه فکر و فهم ناقص و محدود خود خواسته‌اند بشناسند لذا مصداق قول معروف شده‌اند :

و کم من عایب قولاً صحیحاً و آفته من الفهم السقیم

آخوند ملاصدرا سبک و روش تحریر و تحقیق در کثیری از مباحث فلسفی را عوض نمود و آنرا در مسیری دیگر قرار داد و فلسفه و حکمت الهی بدست او به نهایت کمال رسید.

یکی از کسانی که در صدد قدح بر مبانی ملاصدرا برآمد - حکیم عصر قاجاریه آقامیرزا ابوالحسن جلوه (م ۱۳۱۲ هـ ق) شاگرد آقا میرزا

۱- با آنکه حدود پنجاه سال است در دانشگاه‌های ما فلسفه تدریس می‌شود هنوز برای نمونه یک نفر شایسته ولایق از این محیط بیرون نیامده‌است، ما یک تاریخ فلسفه تمام‌عیار نداریم. از فلسفه معمول در مدارس غرب نیز یک اثر با ارزش که با نقّادی کامل توأم باشد بزبان فارسی در دسترس ما نیست.

دانشگاه ما احتیاج بیک دارالترجمه کامل در رشته‌های مختلف دارد که دانشجویان ما را بوسیله ترجمه از افکار و عقاید آثار با ارزش مغرب زمین آشنا نماید. ایرانی که محیط پرورش بزرگترین فلاسفه و مرکز مستعد برای بوجود آمدن ده‌ها فیلسوف بزرگ بود بکلی از افکار محققانه فلسفی خالی خواهد شد و مردم ما در آینده باید جهت فرا گرفتن همین فلسفه و عرفان اسلامی بمغرب زمین پناه ببرند.

تسمت‌زبانی از مباحث علم النفس و بسیاری از مباحث دیگر فلسفی که ارتباط با علوم طبیعی دارند باید به سبک تازه تقریر و تحریر شوند ناچار باید در قسمتی از مسائل تجدید نظر نمود و از این راه تحرکی بمباحث فلسفی بخشید. عرفای بزرگ ایران عالی‌ترین مسائل عرفانی را بنظم و نشر فارسی تحریر نموده‌اند که تسمتهای زیادی از آن هرگز کهنه نمی‌شود ولی ناآشنایی نسل آینده به مسائل عرفانی بتدریج رابطه ما را با فرهنگ گذشته قطع می‌نماید مسلم است که بعد از این امثال مولوی و حافظ و عطار و سعدی در مرزوبوم ما بوجود نمی‌آیند و چه بسا آشنا به افکار آنها هم در بین مردم ما پیدا نشود.

حسن چینی و آقا میرزا حسن نوری فرزند و تلمیذ آخوند ملاعلی نوری بود که گاهی در مجلس به خیال خود، مواضع سرقت صدرالمتألهین را نشان میداد.

در عصر ما مرحوم آقاضیاءالدین دُری رساله‌ای مختصر در این باب نوشت و یکی دونفر از فضلاء معاصر هم گاهی جسته و گریخته در این باب بقول طلاب علوم دینی «کثرهم الله تعالی و ایدهم» اظهار لحنیه نموده‌اند و عیرض خود برده‌اند و از حد خود تجاوز نموده‌اند و نفهمیده به جهل خود اعتراف کرده‌اند.

مرحوم جاوه در طبیعیات؛ طبیعی شفا بطور سطحی و باصطلاح طلاب بنجر (کان، یکون) و در علوم ریاضی آنهم ریاضیات معمول در مدارس قدیم در سال‌های حدود نود یا هشتاد سال قبل مدرس رسمی بود الهیات شفا را هم تدریس می‌نمود و رشته تخصصی او همینها بود که ذکر شد. حواشی که از او در این قسمتها در دست‌است بسیار سطحی و کم‌عمق‌است و اگر بهمه شفا حاشیه می‌نوشت حواشی او در ردیف سطحی‌ترین تعلیقات بشمار می‌رفت و فقط از تتبع او می‌شد بهره برد. آن مرحوم بجای حل مشکلات کتب فلسفی دنبال نسخ می‌گشت و اغلب اوقات (بنا به نقل اساتید بزرگ ما) مجلس درس را با تطبیق نسخ و (ان قلت، و قلت) برگزار می‌نمود.

در فهم مشکلات مباحث عرفانی و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه سبک ملاصدرا بسیار عاجز بود باینکه تدریس الهیات بروش اهل ذوق و تحقیق در کتب عرفانی مثل تمهید القواعد و شرح فصوص و مصباح الانس فن او نبود این قبیل از کتب را هم تدریس می‌نمود.

در مقام تدریس اسفار و کتب عرفانی باینکه خود را خیلی بزحمت

می‌انداخت و مدت طولانی بمطالعه این کتب اشتغال داشت کاری از پیش نبرد و حوزه او رونقی از این جهت پیدا نمود و طلاب فاضل از حضور حوزه تدریس او در عرفانیات و الهیات بخصوص کتاب اسفار خودداری می‌نمودند و از خود رغبتی نشان نمی‌دادند^۱.

برخلاف او معاصر او آقا محمد رضا قمشه‌ای در عرفانیات و الهیات یکی از نوادر اعصار بشمار می‌رود و نظیر او شاید در دوران رواج عرفان و تصوف یعنی عصر قونیوی و فرغانی و کاشانی و قیصری نادر است. آقا محمد رضا با آنکه در عرفان بی‌نظیر است در حکمت بحثی نیز صاحب سهمی وافر می‌باشد شفا و شرح اشارات را با کمال تسلط تدریس

۱- در حوزه‌های تعلیماتی قدیم طلاب در انتخاب استاد آزادند برخلاف دانشگاه و مدارس تعلیماتی جدید که این آزادی وجود ندارد اگر خدای ناخواسته شخصی بدون استحقاق و با فقدان لیاقت به‌گروه آموزشی راه پیدا نمود دانشجوی بیچاره مغری از حضور درس ندارد.

ابتلای شاگرد به استاد کم‌مایه و غیرمسلط بکار خود یکی از دردهای بی‌درمان است که مصادیق آن نادر و کم‌یاب نیست. اولیای امور باید باین امر توجه بیشتری مبذول دارند.

برنامه‌های غلط و غیرمعقول یکی دیگر از علل گندی پیشرفت دانشجو در تحصیل فلسفه و حکمت است.

اگر متصدیان اداره امور آموزش بخواهند که علوم انسانی بطور کلی فلسفه و عرفان اسلامی و از لحاظ فلسفه بطور مطلق مقام شایسته خود را در مراکز آموزشی احراز نماید باید اول درصدد اصلاح برنامه درسی برآیند، مملکتی که مهد فلسفه و عرفان و مرکز تحصیل علوم عقلی و محل پرورش صدها فیلسوف و عارف بزرگ است در آینده نزدیک این افتخار را ازدست خواهد داد.

می نمود. میرزا ابوالحسن جلوه ترجیح دادند. معروف است که آقامیرزا ابوالحسن در مقام معارضه علمی از عهده او بر نیامد چون او شروع به تدریس تمهید القواعد و شرح فصوص نمود و از عهده بر نیامد ولی آقا محمد رضا همان حکمت بسبک مشاء؛ شفا و شرح اشارات را با کمال تسلط تدریس نمود و افاضل او را در این فن نیز بر آقا میرزا ابوالحسن جلوه ترجیح دادند.

نگارنده از آقا محمد رضا بر جواهر و اعراض اسفار حواشی دارم که معرف مقام علمی اوست و مشتمل بر تحقیقات و تدقیقات عالییه و بسیار جالبی است

مرحوم آقا میرزا ابوالحسن بر مبانی و ادله ملاصدرا در حرکت جوهر و اتحاد عاقل و معقول و نیز بر مبحث وحدت وجود اشکالاتی دارد که حاکی از عدم تسلط او به افکار ملاصدرا و دلیل بر کم عمقی او در مشکلات فلسفه است و همین معنا سبب شده است که مناقشات او را بر آخوند بی اساس جلوه دهد و اعظم عصر باین مناقشات بنظر بی اعتنائی بنگرند.

چرا باید در علوم و معارفی که خود ما مؤسس و مبتکر و یا زنده کننده آنها بوده ایم و دنیای متمدن اقبال تام و تمامی نسبت به این معارف دارد خود را بی طرف و بی خبر نشان بدهیم و دیگران این قبیل از مراکز را رهبری نمایند؟

باید سر بسته گفت و گذشت که واقعا اسف آوار است که بهترین آثار علمی ما را (در اکثر شعب علمی مرسوم در قرون گذشته) دیگران احیا نمایند و ما نسبت بان بی اطلاع و چه بسا بیگانه باشیم و احیانا از اهمیت آن بی خبر. هیچ ملتی در صحنه پهناور جهان محو و نابود نشد مگر آنکه قبلاً موجبات افتخار خود را از دست داد. که گفت: «اول شمع را خاموش می کنم بعد خودت را می کشم».

۱- نگارنده هرگز در صدد اهانت بمقام شامخ جلوه و افکار او بر نیامده است

معروفست که مرحوم آقامیرزا حسن کرمانشاهانی (یکی از بزرگترین مدرسان انواع حکمت در دوران اخیر) می‌گفت آقامیرزا ابوالحسن تا دم مرگ هم از تصویر حرکت جوهر عاجز بود.

* * *

برخلاف تصورِ کوتاه‌نظران آخوند ملاصدرا هرگز حاضر نبوده‌است که کوچکترین مطلبِ عامیِ دیگران را بخود نسبت دهد و اینکه عباراتِ زیادی از دیگران در آثار او دیده‌می‌شود اولاً در برخی از آثار خود مأخذِ نقل را ذکر کرده و درثانی این عادت در بین دانشمندانِ سلف رسم بوده و اختصاص بملاصدرا ندارد.

صاحب جواهر یکی از اکابر فقهای شیعه‌است و کسی در فقاہتِ او نمی‌تواند خدشه نماید. کثیری از عبارات کتاب «ریاض» را می‌توان در کتاب «جواهر» نشان داد گاهی یک صفحه عبارت ریاض را بدون ذکرِ مأخذِ نقل نموده‌است و معدک هیچ مبتدی از طلاب هم شک ندارد که صاحب جواهر از صاحب ریاض فقیه‌تر است.

عجب آنکه ملاصدرا گاهی اصرار می‌ورزد که در عالی‌ترین تحقیقات و در

→

و در این نیز شک ندارد که آن مرحوم یکی از اساتید فلسفه؛ انواع و اقسام آن در عصر خود بود و عمری را در حالت انزوا و اعراض از مشتهیات نفسانی در گوشهٔ حجرهٔ مدرسه در حالت تجرد بسربرد و تا روزهای آخر عمر خود نیز تدریس را رها نمود ولی مراتب و مقامات دانشمندان متفاوت است و شئون آنها مختلف، برخی بین کثرت حفظ مسائل علمی و زیادت تحقیق و تدقیق جمع نموده‌اند این مردم در حداعلای از قلت قرار دارند جمعی محققند و کم تحریر یا تتبع، برخی اهل تحقیق و جمعی اهل دقت نظر و کم تحقیق. جامع بین تحقیق و تدقیق نیز کمتر دیده‌میشود و اصولاً اشخاصی که قدرت غور کامل در مباحث فلسفی را بنحو شایسته دارا باشند کم‌وندند که:

خلیلی قطاع القوافی الی الحمی کنسیر و اما الواصلون قلیل!

مباحثی که در دوران اسلامی خود متفرد در تحقیق آن می باشد برای خود از عبارات مبهم و پیچیده قداما شریکی بوجود آورد و چه بسا عبارت مورد اعتماد آخوند ابا، از حمل بر مراد او دارد مثل مبحث حرکت در جوهر که ملاصدرا اصرار دارد که اقدمین از فلاسفه بآن اعتقاد داشته اند چنین شخصی با این طبیعت و خوی مرتکب این قبیل از بی انصافی ها نمیشود و با ذکر قرائن و تعیین حدود مطالعات خود همه مآخذ مورد عنایت و موارد مطالعات خود را نشان داده است و ما جز یکی دوسه مورد همه مستندات افکار و آراء او را پیدا نمودیم و کتب مورد مطالعات فلسفی و عرفانی و کلامی و تفسیری او همه موجود و مشخص است و این که در برخی از آثار دیده میشود که کتبی مورد استفاده ملاصدرا قرار گرفته است که در حمله افغانه از بین رفته است اساس درستی ندارد .

منابع کارهای علمی ملاصدرا

صدرالحکما، در فلسفه و حدیث و تفسیر، کتاب نوشته است شرح او بر «اصول کافی» ثقة الاسلام کلینی و تفسیر او بر سوره متعدد قرآنی حاکی از نهایت تسلط او باین دو فن است و احاطه عجیب بآثار و افکار و آرای اهل تفسیر و حدیث داشته است و خود نیز در تفسیر قرآن و بیان رموز و اسرار و تأویل آن از راسخان در علم قرآن و از اعظم اهل کشف و یقین بشمار میرود و دارای نورانیت مخصوص بخود می باشد که از اعراض از مشتبهات نفسانی و اقبال کامل بحق اول تعالی و کثرت عبادات و از طرق مواظبت بر طاعات و ریاضات ناشی از سوز و گداز و حال و شور و عشق بمبادی عالیه در او بوجود آمده است و خود نیز دارای زمینه و استعداد و قوه مخصوص بوده است و آنهمه ریاضت علمی و عملی، با استعداد ذاتی و زمینه فطری دست بدست هم دادند تا چنین شخص بی نظیری بوجود آمد.

تفسیر او مشتملست بر عالی‌ترین مباحث مربوط بمبدء و معاد و حل معضلات در معارف الهیه و علوم حقیقیه، این اثر از حیث اشتمال بر آراء و عقاید متکلمان و افکار و عقاید اهل توحید در باب خود نظیر ندارد.

مؤلف در مقام تفسیر سور قرآنیه بهمۀ تفاسیر مراجعه نموده است و چنان در فهم رموز قرآنی مستقیم‌الفکر و معتدل‌النظر است که اگر توفیق نگارش تفسیر بر همه آیات بینات قرآنی حاصل مینمود تفسیری بی نظیر بوجود می‌آمد.

استمداد از آیات معجز آیات قرآنی یکی از پایه‌های اساسی بحث او در علوم الهی و علم‌النفس و مباحث مربوط بآن بشمار میرود.

شرح او بر اصول کافی؛ شرح بی نظیر است و استفاده از مآثورات اهل عصمت و طهارت او را در تحریر معضلات و عوینات علم اعلی و حکمت متعالیه باسط‌الید نموده است و از مطاوی تحقیقات او ظاهر و لایح است که یکی از علل برتری او بر اعلام اساطین فن حکمت در دوران اسلامی همین انس عجیب او با آیات قرآنی و آثار نبویه و مآثورات ولویه است که یکی از علل امتیاز او بر سایر محققان از اقطاب و اساطین حکمت و معرفت باید محسوب شود.

* * *

نگارنده کلیه مآخذی که مورد توجه و استفاده آخوند ملاصدرا قرار گرفته است پیدانمودم و این گفته که ملاصدرا آثاری از حکما و عرفا در دست داشته و ازین رفته است و یا: محتمل است که کتب مورد استفاده او ازین رفته باشد بکلی بی‌اساس است و هر کس با آثار ملاصدرا انس داشته

۱- همین چند سوره قرآنی را که تفسیر نموده است مشتمل است بر عالی‌ترین مباحث مربوط بمشکلات تفسیر و آنچه که تحقیق نموده است کافی است از برای بیان تفسیر سایر سور و آیات بینات قرآنی.

باشد و بواسطه سنخیت فکری یا ممارست زیاد نحوه تفکر و طرز تحریر او را بشناسد بخوبی میتواند بین آثار و افکار اختصاصی او و افکار دیگران امتیاز بدهد و کمتر فیلسوف و عارفیست که دارای این خصوصیت باشد؛ که هم طرز تحریر و هم نحوه تفکر و سبک خروج و دخول او در مباحث فلسفی و عرفانی بکلی ممتاز از سبک تفکر و تحریر دیگران باشد.

کتاب اسفار در بین مسفورات حکمی و فلسفی دارای امتیازات خاصی است از جمله آنکه مجموعه بی است مشتمل بر عقاید و افکار کلیه متصدیان معرفت حقایق علمی و فلسفی و ماسمی گردیم کلیه منابع کارهای علمی ملاصدرا را در این کتاب پیدا نمائیم (به جز دورساله کوچک از قدما) و در آینده این اثر را بطبع میرسانیم.

منابع مورد استفاده او در علم کلام؛ کلام تحقیقی کتب معروف و مشهور کلامی، از قبیل: شرح مقاصد، شرح مواقف و شروح و حواشی تجرید^۱ علامه طوسی شرح شارح قدیم و جدید و حواشی و تعالیق اعلام فن حکمت و معرفت از قبیل حواشی دوانی (سه حاشیه: جدید و اجد و

۱- کتاب تجرید با همه ایجاز و اختصار در باب خود نظیر ندارد هیچ اثری شاید در عالم علم این نحو مورد توجه قرار گرفته است. بیش از دوست و پنجاه (۲۵۰) شرح و تعلیق در اطراف و حول این متن فلسفی و کلامی نوشته شده است، چندین قرن این اثر مورد استفاده و مدار عالی ترین بحثها واقع شده است، محققترین فضیای فلاسفه و متکلمان باین کتاب توجه داشته اند. باید کتابی مستقل راجع به معرفی تجرید و شروح و حواشی آن نوشته شود. از افاضل و دانشمندان ترک و دانشمندان هندی نیز تعلیقات متعدد بر این کتاب دیده شده است. اکثر دانشمندان و محققان دوران صفویه و افاضل معاصر زنده و افشاریه و قاجاریه و جمعی از تابعان مکتب ملاصدرا بر تجرید و حواشی و شروح آن شرح و تعلیق نوشته اند. شرح حکیم نحریر ملا عبدالرزاق بر تجرید آخرین شرح و محققانه ترین شرحی است که بر این متن بی نظیر نوشته شده است کما این که تعلیقات لاهیجی بر حواشی خفریه نیز بسیار عمیق و عالمانه تحریر یافته است.

قدیم) و حواشی مولانا جمال‌الدین محمود، حواشی صدرالدین دشتکی؛ صدرالمدققین فرزند نحریر او غیاث اعظم‌الحکماء، حواشی فخرالدین سماکی معروف به حواشی فخریه و حواشی شریفیه، میرسید شریف معروف به محقق شریف و تعالیق شمس‌الدین خفزی شیرازی معروف بحواشی خفزیه و غیر این‌ها از تعالیق و حواشی و شروح کلام و حکمی. و نیز بشروح و تعلیقات و آثار فخر رازی (بقول ملاصدرا: خطیب رازی) بخصوص آثاری را که در رد فلسفه شیخ رئیس نوشته‌است زیاد مراجعه نموده‌است و نیز آثار عقلی و حکمی غزالی؛ آثار مشتمل بر رد و ابطال دلائل عقلی و مبانی فلسفی را مطالعه دقیق کرده‌است اگرچه نسبت به افکار فلسفی این دو اعتنایی ندارد و آنها را بحسب افکار حکمی منحرف میدانند و اعتقاد دارد تقرب بعوام و نیل بمناصب دنیوی بی‌تأثیر در انحراف آنها از عقلیات نیست شاید علت اساسی مخالفت آنها با افکار فلسفی همان فقدان قریحه مخصوص به اهل تحصیل از حکماست در فخر رازی عدم استقرار فکری ناشی از قوه تخیل و وهم و عدم استواری قوه مخصوص درک عقلیات صرفه و معقولات محض ظاهر و لایح است هرچه خواجه طوسی دارای استقامت ادراک است در مقابل فخر رازی فاقد آن میباشد هنر او همان حفظ مسائل شایع در السنه و افواه و تحصیل محفوظات حل نشده مشکوک است و نیز انتقال سریع او در درک مسائل علمی و قدرت حفظ مباحث مختلف در علوم متداول قابل انکار نیست.

خواجه در استقامت فکر و اعتدال نظر از نوادر دورانست و حق آنست که او را در صف اول حکمای اسلام قرار دهیم که در احیای فلسفه و تحریر قواعد و اصول ریاضی خدمات بی‌سابقه‌ی انجام داده‌اند.

یکی از منابع اساسی کارهای فلسفی ملاصدرا کتب شیخ رئیس شیخ فلاسفه اسلامی و استاد بزرگ طب و سایر شعب علمی حکمی است چه آنکه شفای شیخ کتاب مسلم درسی در عهد طلبگی ملاصدرا، بود و میر

داماد استاد او نیز، استاد مسلم در فلسفه مشایی میباشد حواشی آخوند حاکمی از کثرت مراجعه او بکتاب شفاست آثار فلسفی ابونصر فارابی و دیگر آثار شیخ در حکمت مشایی از کتابهایی است که اساس کار هر فیلسوف محقق را تشکیل میدهد.

آثار شیخ سعید شهید مؤسس حکمت اشراق و شروحنی که بر آثار شیخ نوشته شده است پایه و اساس بل که حجر اصلی کارهای علمی ملا صدراست که این که شروح و تعلیقاتی که بافکار شیخ رئیس نوشته شده است مورد مراجعه دقیق ملاصدرا بوده است.

تحصیل بهمینار و بیان الحق ابوالعباس لوگری، شرح خواجه بر اشارات شیخ رئیس مثل شرح شهرزوری و ابن کمونه و شرح ملاقطب، علامه شیرازی از کتب غیر منفق از ملاصدرا می باشد.

کتاب عرفانی ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین و آثار تلامذ و شارحان

۱- برگارنده مسلم است که «بیان الحق فی ضمان الصدق» لوگری که فقط یک نسخه از آن در دست است مورد مطالعه ملاصدرا بوده است و از این کتاب چند نسخه در آن عصر در اصفهان وجود داشته است. سید احمد محشی شفا در چند مورد از حواشی خود بر قیاس و شفا از متن این کتاب عبارت آورده است.

بیان الحق تألیف ابوالعباس لوگری است که یکی از بنیان گذاران فلسفه مشایی در خراسان میباشد این کتاب عالی ترین اثر در فلسفه بسبب طرفداران شیخ رئیس است و این که اثر باین مهمی بصورت کتب خطی دور از استفاده است نشان بی اعتنائی دستگاہای فرهنگی ماست که بعهد یاسور ناظر خاموش شدن چراغ پر فروغ حکمت و علم الهی در این سامانست آنچه که باعث اعتبار ملت ماست همین علوم انسانی است که درست از ابتدای تشکیل دانشگاه رو بزوالست و ما از اهمیت موضوع خود را بی اطلاع نشان میدهم.

همین مختصر توجه را نیز باید معلول توجه شایان و روزافزون جامعه علمی و متدین غرب نسبت به حکمت و عرفان اسلامی دانست. پنجاه سال قبل در مملکت ما پر رونق ترین حوزه های فلسفی تشکیل میشد و دوسه نفر از تلامذ قدما وجود دارند که با زوال آنها خواهی نخواهی اساتید بزرگ این رشته را از دست میدهم.

کلمات ابن عربی مورد توجه ملاصدرا بوده است .

ملاصدرا نسبت به محیی الدین بصورت یک مرشد و معلم کامل و انسانی انهی و تمام عیار می نگرد و او را قدوة اهل مکاشفه میداند و حق آنست که افکار عرفا بخصوص شیخ اکبر در او اثر عمیق بجا گذاشته است و در حل کشیری از معارف الهیه از آنها استمداد جسته است .

و آخر سفر نفس اسفار در نفیس ترین مباحث فقط ابن عربی است که ملاصدرا او را مردمیدان مسائل مربوط بعوالم و نشئات بعد از موت میداند و الحق در افقی افکار ملاصدرا طالع شده است که ارباب مکاشفه در آن جا رحل اقامت افکنده اند و حل آن مسائل جز از طریق شهود و استفاده از مشکات اهل ولایت میسور نیست و عقل نظری هر چه هم که قوی باشد در ادراک اولیات مسائل مختص بمباحث مربوط بقیب نفس در قوس صعودی اعجمی است لذا شیخ و اتراب و اتباع او در مباحث معاد کمتر حرف زده اند و آنچه که گفته اند قابل بحث نیست .

آنچه که شیخ اشراق در مباحث نفس و مقامات و مراتب و حالات و نشئات آن بیان کرده است (اگرچه بیش از شیخ مطاب آورده است) چندان قابل توجه نیست و آنچه را که در ملکات نفسانی و هیئت و صورت حاصل در نفس و برخی از مباحث مربوط به تناسخ آورده است متحمل مناقشات و ایرادات کثیره است .

کسانی که حرکت جوهری را انکار نموده اند و مجرد خیال را نفی نموده اند و ملاک حشر نفوس را افراد مثالی قرار داده اند و صور حاصل از اعمال و نیات را از عوارض نفس میدانند و تحول نفس را بصور مناسب اعمال و ملکات متکررند نمیتوانند مطالب ارزنده در مقامات و مراتب نفس بعد از خراب عالم هیولی و بوار ابدان مادی بیان نمایند^۱ .

۱- حقیقت حشر اجساد، معاد جسمانی و انبیا و مجرد برخی و عدم انحصار مجرد در

و نیز انکار اتحاد عاقل و معقول بل که اتحاد نفس با جمیع مدرکات خود و نیز انکار تجرد مراتب نازل نفس موجب انکار معاد و حشر اجساد و بالجمله باعث تأویل کثیری از نصوص و ظواهر وارد از طرق وحی و اهل تنزیل و صاحبان عصمت و طهارت می شود کسانی که از درک این قسم از مباحث محرومند و بصورت یک کتاب شناس یا فهرست نویس بکتب علمی مراجعه می نمایند نمی توانند مقام و مرتبه اختصاصی هر فیلسوفی را معین کنند و حدود و مرزهای افکار او را مشخص نمایند .

ملاصدرا برای آنکه بمخالفان خود بفهماند که متفرد در این آراء نمی باشد بیشتر تحقیقات اساسی خود را با اثولوجیای شیخ یونانی تطبیق می کند و از این کتاب شاهد می آورد و حق آنست که اکثر مباحث مهم فلسفی در این کتاب بصورت یک متن دقیق و موجز فلسفی وجود دارد حتی وحدت وجود و این که هر موجود دانی مرتبه نازله وجود عالی و وجود عالی، مقام تمام و کمال وجود دانی است و عالم ماده رقیقه عالم عقل و عقل حقیقت و

→

تجرد عقلانی صرف و بعث انسان با جمیع قوا و جوارح و تحقیق در حقیقت قبر و بیان آنکه موت وارد بر اوصاف و عوارض است و «ان المقابر بعضها عرشیه و بعضها فرشیه» و بیان کیفیت انواع عذاب قبر و تحریر وجوه فرق بین عذاب قبر و بعث فرق بین قیامت صغری و کبری و تحقیق در انواع و اقسام حشر و بعث در انواع و اقسام صراط و کیفیت نشر کتب و صحایف (صحیفه وجود انسان و مناسبت آن با صحایف وجودی) و تقریر مظاهر حقیقی جنت و دوزخ و احوال و احوال لازمه قیامت حقیقی و نحوه عذاب اخروی و سبب ولت و کیفیت انقطاع عذاب و غیر اینها از مسائل اختصاص بلاصدرا دارد .

غزالی و دیگران اگرچه در کثیری از این مباحث وارد شده اند ولی از اثبات مبانی و اساسی که این مباحث بر آن استوار است مثل اثبات حرکت جوهر و بیان تجرد قوای جزئی نفس و وحدت وجود نفی اصالت از ماهیات و غیر اینها از اصول نظیر لزوم اتحاد نهاییات و بدایات؛ اتحاد نفس با عقل فعال و... عاجزند

روح ماده‌است (وان هذه الحسائیس عقول ضعيفة وان العقول حسائیس قویة) در این کتاب وجود دارد ولیکن تقریر آن بصورت برهان و اقامه براهین برای اثبات این مسائل و دفع آن همه شکوک حیران‌کننده مانع از آنست که ما بگوئیم این آراء را ملاصدرا مثلاً از شیخ یونانی گرفته‌است.

همه این عبارات را حکما و فلاسفه اسلامی دیده‌اند ولیکن از اقامه برهان بر آن عاجز مانده‌اند و یا اعتقاد بآن را مخالف اصول و قواعد فلسفی خود دانسته‌اند لذا آنرا انکار نموده‌اند و بر نفی آن برهان اقامه کرده‌اند.

مثلاً اتحاد نفس باصور و ادراکات خود (اتحاد علم و عالم و معلوم؛ اتحاد عاقل و معقول و عقل) معتقد جمعی از عرفای امت مرحومه و برخی اقدمین حکماست ولی بنا بر انکار حرکت جوهری (که شیخ بر امتناع آن برهان اقامه فرموده‌است) و نفی تشکیک ذاتی و انکار وحدت و اصلت وجود نمیتوان اصلاً تفوه باتحاد عاقل و معقول نمود لذا شیخ رئیس که منکر این قواعد است معتقد به آنرا سفیه و نادان میدانند.

چه آنکه اگر صور علمی صورت تمامی نفس نباشند و نفس ناطقه در ابتدای وجود عین مواد و اجسام نباشد و مقام تجرد را از طی حرکات جوهری و ذاتی واجد نشود و صور علمی از اعراض و کمالات ثانوی نفس باشند هرگز نتوان معتقد به اتحاد شد لذا می‌بینیم کسانی را که یکی از این اصول برای آنها برهانی نیست منکر اتحاد عقل و معقول و عاقلند. سیدالحکما آقا میرزا ابوالحسن جلوه چون منکر حرکت جوهر است و شکوک و ایرادات شیخ رئیس برای او قابل انحلال نیست و یا بقول مرحوم استاد مشایخنا العظام حکیم بارع کامل و متاله زاهد آقامیرزا حسن کرمانشاهی «رضی» از تصور حرکت ذاتی و جوهری عاجز بود زیر بار اعتقاد باتحاد نرفت.

باید این نکته را مسلم دانست که صرف اعتقاد فرد یا افرادی بمبانی آخوند ملاصدرا موجب نیست که بگوئیم این فیلسوف فلان مساله را از

دیگران گرفته (ونعوذ بالله - مرتکب این بی‌انصافی شده‌است) و باسم خود قالب‌بزرده‌است^۱.

این آراء و افکار قبل از ملاصدرا بصورت معمایی غیر قابل حل موجود بود و او پرده از این راز برداشت لذا قواعدی را تأسیس نمود که با آن قواعد بهر دژ و قلعه غیر قابل تصرف و دوررس که قدم گذاشت فاتح شد (و ذر الدین یاحدون فی اسمائه والله الفتح من قبل ومن بعد).

ملاصدرا در مباحث حرکت عباراتی از فخر رازی نقل کرده‌است و مآخذ نشان نداده‌است آنچه را که نقل نموده مسائلی است رایج و مسلم نزد مشایخ و اشراقی و مسأله مورد اختلاف در این منقولات وجود ندارد و این رویه بین قدما و متأخرین مرسوم و معمول بوده‌است و هر که بدرس آخوند حاضر می‌شده‌است و یا اهل مطالعه این افکار بوده‌است میدانسته که این عبارات از مباحث مشرقیه فخر رازی نقل شده‌است مثل این که محقق فیض ملا محسن شاگرد متعبد بمبانی آخوند ملاصدرا همان عبارات را از فخر رازی با ذکر مآخذ نقل نموده‌است و حقیر در این مورد معتقد بسلیقه دانشمندان و محققان فرنگی و غربی هستم و ای کاش از قدیم الایام مرسوم بود که بدون ذکر مآخذ يك کلمه هم نقل نشود و اگر این رویه در علوم متداول اعم از معقول و منقول مراعات میشد خیلی از مشکلات ما حل شده بود گاهی نگارنده بیش از یک‌هفته دنبال مطلبی در کتب محتمله سیر نموده‌ام و کالی وقت خود را تضییع کرده‌ام و عاقبت راه بجایی نبرده‌ام و از این بدتر نقص اساسی را در کار خود تحمل کرده‌ام. این ملاصدرا نیست که مرتکب این خطا شده‌است، هر که بکتب فقهیه مراجعه کند و یا به تفاسیر نظری افکند مثلاً «همین» تفسیر کبیر» فخر رازی را با تفسیر ابو الفتوح مقابله نماید و نیز از ریشه مطالب

۱- بعضی را می‌بینیم که از این اصول غفلت دارند و بیهوده خود را در اموری دخالت می‌دهند که از عهد آنها خارج است و چه بسا اشخاصی را هم در اشتباه بیندازند.

کلامی که فخر رازی در تفسیر خود آورده است جستجو کند می فهمد که مؤلفان قدیم چه نحوه مطلب می نوشته اند و سبک آنها در تحریر عقاید علمی چه بوده است^۱.

روش آخوند در تحریر عقاید اختصاصی او؛ آنجاییکه بحل مشکلات و دفع نقوض و شبهات مخالفان می پردازد و یا خود در صدد تقریر و بیان مطلبی عالی بر می آید ممتاز از تحریرات دیگرانست و دارای قلمی روان و جذاب و منشیانه است و اهل ادبیات او را در این جهت بین ارباب معقول بی نظیر و در بین مؤلفان منقول کم نظیر میدانند و الحق تسلط عجیبی در تحریر مباحث دارد و عبری و فارسی تحریر عالی او جذابیت خاصی دارد.

* * *

ملاصدرا در مسأله وحدت وجود به آراء و عقاید عرفا اهمیت شایانی می دهد و در مسأله «علم و ادراک» بطور مطلق و علم حق بحقایق وجودی (قبل از کثرت و بعد از کثرت) بمبانی عرفا نظر دارد و در مباحث مربوط بمعاد و نشئات و اطوار بعد از بوار بدن و عوالم بعد از مرگ فقط عقاید و آرای آنها مورد اعتماد اوست و در مباحث مثل نوری و مباحثی نظیر این مسأله و مسائل مربوط بقوای نفس و نحوه ارتباط مدبررات امریه و عقول و ملائکه مدبر اجسام و کیفیت تنزل حقایق غیبی بصور اشباح و اجسام و مبحث

۱- افاضل و اعلام روش های مختلف در تالیف داشته اند برخی از کتب که حاوی افکار و آراء علما و محققانست و مؤلف در همه مسائل دارای نظریه خاص نمی باشد چه بسا مملو است از عبارات موجود در کتب جمعی در مقام تحریر عقاید اگر چه عقاید مشهور باشد ملزم بوده اند که مأخذ نقل خود را ذکر نمایند و یا عقاید مشهور را نیز بقلم خود نقل نمایند برخی از این رویه، پیروی کرده اند ولی گاهی از ذکر مطالبی که بقلمی شیوا و روان تحریر شده است خودداری نموده اند ولی در تحریر عقاید اختصاصی عنان قلم را بدست فکر خود داده اند «وللناس فیما یعشقون مذاهب»

تشکیک خاصی و تشکیک ذاتی و این که جوهر حسی ظل جوهر عقلانی و مثالی میباشند به اثولوجیا با دیدی احترام آمیز می نگرد (و معتقد است که اتباع مشاء از درک رموز و نیل حقایق علمی که در این کتاب موجود است عاجز بوده اند) و از تأثیر فکری از این اثر و آثاری نظیر آن نه آنکه تحاشی ندارد بل که از این که خداوند بصیرت او را نورانیت داده است تا بتواند این تحقیقات را درک نماید اظهار ابتهاج نیز می نماید و گاهی در این قسمت ها تعصب بخرج میدهد و در انتساب عقاید خود بآنها افراط مینماید و سعی دارد که مبادا خدای نخواستہ پا از جادۂ انصاف بیرون نهد و گاهی بین خود و نفوس مطهره، حکمای بزرگ و مشایخ کبار فلسفه و تالہ مناجات برقرار می نماید .

* * *

همانطوری که کراراً متذکر شدیم درک کلمات ملاصدرا بمناسبت سبک مخصوص این فیلسوف علام قریحہ خاصی می خواهد و ممارست زیاد در کلیه آثار او علاوه بر قریحہ خاص اساس مهم نیل بآراء و عقاید شخصی اوست گاهی به تکرار مطالب مشهور می پردازد و در این بین بصورت رمز و اشاره عقیده خود را اظهار نموده و رد میشود و در همین اشراقات و تجلیات رمزی و اختصاری او یک دریا مطلب نهفته است که مکرر دیده شده است مدعیان و ارباب دواعی از این اصل غفلت دارند توجه بنکات و دقایق لطیف ننموده و از مطلب رد میشوند از این رویه در اسفار زیاده پیروی نموده است^۱ .

۱- قال المحقق الداماد فی توجیه روایات وردت فی زیادة الارادة وحملها علی الارادة الفعلية : « فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته وهو قديم وبمعنا المعلوماتية عين هذه الممكنات و هو حادث فكذلك لارادته سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقرر بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى مراديتها اياها وما به فعلية الارادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحققة وهذا اقوى في الاختيار مما ان ←

این فیلسوف با آنکه قریحه مستعدی در ذوقیات و استعداد بی نظیری در عرفانیات دارد فکر بکر و نظر عمیق او چنان در مباحث نظری و فکری استوار است که گاهی در مقام دقت نظر و عمق درک بر بزرگترین فیلسوف مشائی ترجیح دارد و از کوچکترین نکته برهانی غفلات نمی‌ورزد «ویاتی بجدوة النظر بما یقرب من شق القمر» این خصیصه در مباحث حرکت و در مباحث مربوط به هیولی و صورت و در مقام نقل اقوال در مسأله نفس ناطقه و نحوه ارتباط عالم ماده با عالم عقل و عوالم ربوبی آشکار است و نیز در مباحث مواد ثلاث اوائل کتاب اسفار و مباحث مربوط به علم حق آنها در کتاب اسفار و قسمتی از کتاب جواهر و اعراض افکار عمیقی از خود اظهار داشته است که بر انظار راسخترین حکمای اسلامی در حکمت نظری «شیخ رئیس و بهمنیار و خواجه و میرداماد» مستور مانده است^۱.

* * *

→

يكون انبعاث الإرادة والرضا بالفعل عن امر زيد على نفس ذات الفاعل... قال صدر الحكماء: و
 اقول وهاتنا سر عظيم من الاسرار الالهية نشير اشارة ما و هو انه يمكن للعارف البصير ان
 يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته بمعنى عالميته و مرادته لا بمعنى
 معلوميته و مرادته فقط و هذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره...
 اسفار الاهيات خاصه ط ق ۱۲۸۲ هـ ق ص ۷۸

در این مختصر جمیع مشکلات از این قبیل مثل انتساب تردد و بداء و ضحك و مکر و غیر
 این امور بحق اول تعالی حل میشود این عویصه ترفند دارد بر تصور و اعتقاد بوحده شخص
 وجود کما هو الحق لیفهم من يفهم و کل میسر لما خلق لاجله .

۱- «ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء من اغضض المسائل الحكمية التي لم
 ينتقح لاحد من حكماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا
 في اشكال كون العلم بالجواهر، جوهرأ و عرضا و لم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي
 علي كالشفاء و النجات و الاشارات و عيون الحكمة و غيرها ما يشفي العليل و يروي الغليل
 بل وجدناه و كل من في طبقتة و اشباحه و اتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ اتباع الرواقيين و المحقق
 ←

رسائل اخوان الصفا یکی دیگر از کتب و رسائلی است که ملا صدرا با آن سروکار داشته است و این کتاب از حیث اشتمال بر آراء مختلف علمی و نیز از لحاظ سبک تحریر مطالب ذوقی و تقریر و تحریر مطالب با ملاحظه تطبیق با قواعد دینی و تمثیل حقایق و تقریب آن به اذهان قابل مطالعه و تفکر است .

کتب احادیث و اخبار شیعه و آثار وارده از طرق اهل عصمت و ولایت همانطوری که گفتیم مورد استفاده و استفاضه فیاسوف بوده است و انس او با احادیث وارد در معرفت و حکمت او را و ادار بشرح و تفسیر و تاویل کتاب و سنت نموده است و آثاری که از او در این قسمت ها باقی مانده است پر ارج ترین آثار است و تا اهل معرفت و حکمت در صحنه عالم وجود دارند مستغنی از این آثار نیستند و این آثار بحق جزء نفایس علوم و معارف انسانی بشمار میرود و باید این موهبت عظمای الهی را از خصایص دانشمندان و محققان مرزوبوم ما دانست .

شرح او بر اصول کافی بهترین اثر در تطبیق مبانی عقلی با معارف مفاض از ملکوت وجود توسط اولیای محمدیین و اقطار طاهرین محسوب می شود .

کتاب اسرار الآیات و مفاتیح الغیب او نیز در شرح و تاویل و تفسیر آیات بیّنات قرآنی و احادیث نبویه و ولویه تصنیف شده است و حاوی عالی ترین مباحث مربوط بمعارف الهی و علوم قرآنی و عرفانیات و ذوقیات معارفی که با ادله عقلیه تطبیق شده است و از لحاظ محکمی و استواری

الطوسی نصیر الدین و غیرهم من المتأخرین لم یأتوا بعده بشئ یمکر التعمیل علیه و اذا کان هذا حال هؤلاء المعتمدين من الفضلاء فما حال غیر هؤلاء من اسحاب الاوهام و الخیالات و اولى وساوس المقالات و الجدالات ، فتوجهنا توجهاً جلیباً الى مسبب الاسباب و مهمل الامور انضحاب... (کتاب اسفار سفر اول ط ق ۱۲۸۲ هـ ق مبحث عقل و عاقل و معقول ص ۲۷۵ .

تالی کلمات اهل عصمت و طهارت و صاحبان علوم لدنیه و وهیبه باید محسوب شود .

در این آثار برخی از مباحثی که مفسران در مقدمه و یا در خلال و مطاوی تفاسیر خود بیان کرده‌اند تحقیق شده است .

* * *

خلاصه کلام آنکه کتب مورد مراجعه و استفاده و منابع کارهای علمی ملاصدرا همان کتب و رسائل و شروح و تعلیقات و تالیفاتی است که در دسترس همه دانشمندان و محققان عصر او بوده است از قبیل شرح‌ها و تعلیقات و حواشی بر تجرید علامه محقق نصیرالدین طوسی، و کتب حکمای مشائی؛ آثار فارابی، معلم ثانی و شیخ رئیس و شارحان و ناقلان کلمات و افکار شیخ مثل بهمنیار و لوکری و کتب و رسائلی که بعنوان رد بر فلسفه و حکمت نوشته شده است مانند آثار غزالی و فخر رازی و امثال آنها .

تهافت الفلاسفه غزالی و کتب فخر رازی و شارستانی و دیگر آثاری که مؤلفان آنها از این افکار پیروی نموده‌اند بدقت مورد بررسی آخوند ملا صدرا قرار گرفته است .

کتب محققان از متکلمان که در بسیاری از مقاصد و مواضع بسبک فلاسفه بحث نموده‌اند و اصولاً طرز تفکر فلسفی داشته‌اند مانند: شرح مقاصد و شرح مواضع مورد عنایت فکری آخوند می‌باشند و نیز در مسائل اعتقادی باین قبیل کتب مراجعه نموده است و همچنین کتبی که در مقام انتصار از افکار فلسفی و آثاری که بعنوان رد مناقشات مخالفان حکمت

۱- نظیر وجود فرق بین تأویل و تفسیر و فرق بین محکمت و مشابهات آیات و روایات و غیر این‌ها از مباحث مربوط به تفسیر به‌عالی‌ترین وجه تقریر و تحقیق شده است و نیز مباحثی نظیر آنچه ذکر شد مثل وجود فرق بین استعاذه و... قدرت ملاصدرا در مباحث عرفانی و مسائل مربوط به تفسیر از تفسیر سوره حمد و فاجحة الكتاب آشکار می‌شود .

و فلسفه نوشته شده است مانند آثار ابن رشد، حکیم ابوالولید اندلسی و برخی از آثار خواجه از آثاری بشمار میروند که ملاصدرا بآنها اهمیت داده است. و نیز اشکالاتی که عرفا در خلال تحقیقات خود به افکار فلسفی نموده اند مورد توجه آخوند بوده است و در مطاوی برخی از تحقیقات او این معنا ظاهر و لایح می شود.

کتاب اتباع اشراق بخصوص کتب شیخ اشراق کلیه آثار او از عربی و فارسی از آثاری بشمار میروند که ملاصدرا باکمال دقت و علاقه این آثار را با شرحها و تعلیقاتی که بر آن نوشته اند؛ شرح علامه شیرازی و شروع شهرزوری بر آثار شیخ سعید شهید و شرح ابن کمونه و غیر اینها از منابع کارهای علمی آخوند بشمار میروند تعلیقات او بر حکمت اشراق حاکی از این معناست و بهترین اثریست که در حکومت بین افکار اشراق و مشاء نوشته شده است و حکایت از روح معتدل عالمی این فیلسوف کبیر مینماید و خود بهیچ طریقه بی نگرییده است و حکمت متعالیه او طریقه خاصی است که بر جمیع طرق فلسفی ترجیح دارد و الحق حکیمی است راسخ در حکمت ذوقی و بحثی^۱.

آثار عرفا از قدما و متأخران بخصوص افکار شیخ اکبر محیی الدین «ابن عربی» و اتباع و شارحان آثار و مروجان افکار او مهمترین منبع مورد علاقه آخوند ملاصدرا می باشد و تأثیر افکار محیی الدین در آراء و عقاید ملاصدرا «اظهر من الشمس» است.

کتاب غزالی آثار فلسفی و عرفانی و تالیفاتی که در علم اخلاق نوشته است

۱- نگارنده کلیه منابع کارهای ملاصدرا را (اعم از ذوقیات، عرفانیات، حکمت کشفی و اشراقی و حکمت نظری، بحثی، کتب کلامی و علوم تفسیر و حدیث، کتب اخلاق و... بجز دو سه رساله) پیدا کرده ام و درصدم که آن را بصورت فهرست منتشر نمایم و آنچه را که خود او تحریر نموده است نیز مشخص کرده ام.

مورد مراجعه ملاصدرا بوده است و همچنین از آثار اخوان الصفا عین و اثری در برخی از مواضع کتب آخوند رؤیت می شود. ملاصدرا در عصری ظهور نمود که دانشمندان عصر او محصور در افکار حکمای مشاء بودند بزرگترین فیلسوف آن دوران از عصر خواجه تا زمان آخوند ملاصدرا محقق داماد است، میر داماد، دارای افکار تحقیقی و دقیق است. در این دوران تحقیقات و تدقیقات محقق دوانی و میرصدر دشتکی و چند نفر محقق دیگر از بزرگان ایرانی در حد خود ارزنده است ولیکن افکار آنها با همه تحقیقات و تدقیقات ارزنده‌ی که داراست و در حد خود با ارزش است ولی از حدود مرزهای معینی عبور نکرده است آنچه که تحقیق نموده اند حول همان افکار متداول مشاء و اشراق دور می زند و بالاخره شارح و مبیین افکار و طرق معین است. حقیر مدتی از وقت خود را صرف مطالعه کتب محشین و شارحان تجرید نمود و آنچه را که در این زمینه در رساله مستقلی بسالک تحریر آورده ام خود مبیین طرز تفکر فلسفی در چند قرن است.

کتبی که معاصران آخوند و دانشمندان بعد از او (غیر از شارحان افکار و تربیت یافتگان مکتب او مثل محقق لاهیجی و علامه فیض... و) بعنوان تعلیق و شرح و یا بطور مستقل نوشته اند کاملاً بیان کننده طرز تفکر فلسفی در آن اعصار است. آنگارنده خلاصه‌ی از این افکار و عقاید را در «منتخبات فلسفی» با توضیح و شرح مختصر آورده ام که با تعلیق و توضیح کامل به زبان فرانسوی در پنج جلد منتشر می شود و جلد اول آن از طبع خارچ شده است. با ملاحظه آنچه که بیان شد ملاصدرا در چنین دورانی بوجود آمد و فلسفه و حکمت اسلامی را احیا نمود.

کسانی که بی ماخذ صحبت می کنند و ملاصدرا را تابع افکار دیگران معرفی می نمایند و خیال می کنند تأسیسات عمیق فلسفی او با همین سبک و روش در آثار دیگران وجود دارد. و کار او جمع آوری این عقاید و افکار

است و برخی از غیر اهل فن مثلاً بمحض آنکه در کتابی اسمی از اتحاد عقل و معقول می‌بینند معتقد می‌شوند که این مبنای را آخوند از این موضع گرفته و بنام خود شهرت داده است.

آنچه که در کتب ملاصدرا با اهمیت باید تلقی شود آنست که او قواعدی را تأسیس نموده است که آن قواعد پایه و اساس مطالب عالیّه فلسفه است قواعدی که اگر یکی از آنها برهانی نشود اثر آن در کلیه قواعد فلسفی سرایت می‌نماید و اثر میگذارد آنهمه اشکالات وارد بر مشاء و اشراق ناشی از عدم هم‌آهنگی این قواعد است در فلسفه آنها.

مسأله مهم دیگر در کتب ملاصدرا که واقعاً حیرت‌آور است فروع و مسائل مهمی است که متفرع بر این قواعد میشود و یکی از کارهای اساسی و مهم که باید انجام شود آنست که شخص واردی باید قواعد تأسیسی مقرر در حکمت متعالیه را با مسائل بیشماری که بر آن متفرع می‌شود در کتابی جداگانه برشته تحریر درآورد و در ضمن مقایسه‌ی نیز بین مبانی ملاصدرا و دیگران بعمل آورد آنوقت است که معلوم میشود در دوران تالیف و تدوین حکمت و فلسفه ملاصدرا چه امتیازی نسبت به دیگران داراست و گرنه در حاشیه مطالب علمی سیر نمودن و بنظر سطحی بمسائل فلسفی نگرستن و دروادی دیگر سیر کردن انسان را بواقع نمی‌رساند و اصولاً اظهار رای در این قبیل از مطالب از عهده کتابشناس و فهرست نویس خارجست و باید عقاید هر فیلسوفی را با افکار محققان قبل از او مقایسه نمود و کارهای اختصاصی او را ملاک قضاوت قرارداد.

برخی از حکما در تحریر مسائل مهم فلسفی و تدوین کتب علمی قدرت خاص دارند و مباحث علمی را بسبکی عالی و مقرون با ابتکار و تصرف در مبانی علمی بسلك تحریر درمی‌آورند شیخ رئیس و فارابی از این دسته از فلاسفه بشمار می‌روند. شیخ فاسفّه مشاء را با اسلوبی عالی و توأم با تحقیق

و تدقیق و جامع‌الاطراف تألیف نموده‌است و شیخ اشراق در حکمت ذوقی و فلسفه اشراق نظیر شیخ‌است در فلسفه مشاء؛ اگرچه شیخ رئیس گفته است: چون معمول و مرسوم بین طالبان فلسفه، حکمت بطریقه مشائین و ارسطو و اتباع اوست ما بهمان سبک کتب خود را تألیف نمودیم و گرنه نزد ما تحقیقاتی است غیر از آنچه نوشته‌ایم.

صدرالحکما در تحریر قواعد و تأسیس مبانی هر دو راسخ و صاحب قدرتست در مقام تحریر قواعد مشاء، نظیر فیلسوفی منظم و متمحض در حکمت بحثی با بهترین وجهی مباحث فلسفی را تقریر نموده‌است و همین قدرت را در تحریر قواعد اشراق اعمال نموده‌است. حواشی او بر شفا و تعلیقات او بر حکمت اشراق شاهد مدعای ماست و در هر دو طریقه فیلسوفی راسخ و صاحب‌نظر است بانضمام قدرت فعاله فکری که او را از این دو حد و مرز عبور داده‌است و محصور در این دو مشرب قرار نگرفته و حکمت متعالیه او دارای این امتیاز است.

قبل از ملاصدرا مشارب فلسفی و طرق حکمت از یکدیگر ممتاز بودند. برخی طالب حکمت مشائبی و جمعی طرفدار حکمت اشراق و عده‌بی نیز طریقه عرفان و تصوف معمول بعد از اسلام یعنی عرفان اسلامی را طالب بودند و بین آنها تشاجر علمی بنحوی وسیع و عمیق وجود داشت ولی صدرالمتألهین به این منازعات خاتمه داد و معجونی گوارا که به ذائقه طالبان معرفت سازگار باشد بوجود آورد و تصالح و اتفاقی از برکت زحمات این فیلسوفِ نحیر تحقق پذیرفت و تألیس «بین‌المعقول و المشهود» یکی از شاهکارهای علمی در دوران اسلامی است که بدست این فیلسوف کامل گردید؛ اگرچه برخی از عرفا مانند صدرالدین قونوی و شارح مفتاح شمس‌الدین محمد بن حمزه بن محمد العثماني الروسالی معروف به ابن فناری حنفی و شارح و مابن تمهید القواعد، ابن ترکه قبل از ملاصدرا باین کار

دست زده‌اند ولی آنها اگر چه در قواعد مکاشفه راسخ و محققند ولی در مسائل نظری هرگز قدرت فکری ملاصدرا را ندارند و راسخ در دو طریقه نبودند علاوه بر این آنها هم مانند شیخ اشراق در خلال و مطاوی ابحاث علمی با اهل نظر، نظر خوشی نداشتند و احياناً در صدد مناقشه بر افکار فلاسفه متهخص در حکمت بحثی بر آمده‌اند و در اکثر موارد از حدود اعتدال خارج شده‌اند اذ مناقشات و اشکالات غیر وارد در آثار آنها زیاد است مثل این که اکثر ایرادات شیخ اشراق به شیخ رئیس و اتباع او وارد نیست و اغلب مناقشات شارح مفتاح، اساس درست ندارد .

کلمات عرفا نیز متحمل مناقشات زیاد است چون اهل سلوک چندان مفید به تطبیق قواعد کشفی و مشاهدات خود بصورت نظم قیاسی نبودند^۱ اغلب مناقشات و اشکالات حکما و متکلمان بر کلمات عرفا ناشی از این جهت است. اهل سلوک بحسب شهود مقامات و مراتب، حالات مختلف دارند که فهم کلمات آنها توقف بر لحاظ این حالات دارد .

* * *

آنچه که موجب عظمت ملاصدرا و سبب اعتقاد اعظم از حکمای بعد از او به تفرّد او در مسائل حکمت متعالیه در دوره اسلامی است تحقیقات شخصی او و هدم قواعد مسلم عند المشائ^۲، و الإشراق و جواب از مناقشات آنها و استوار ساختن مسائل بصورت نظم برهانی و تطبیق قواعد کشفی به قواعد عقلی است .

صدرالحکما در اسفار و تفسیر قرآن و مفاتیح و دیگر آثار خود بهمین معنا نظر دارد^۳: «لکنهم لإستفراقهم بما هم علیه من الرياضات والمجاهدات

۱- اگر کسی توانست باستحکام و انجام آنچه گفته میشود در کلمات اهل معرفت پیدا

نمود آنوقت است که سخن اهل اختلاف گوش خواهیم داد .

۲- الهیات اسفار ط گده، ص ۶۰ .

و عدم تمرنهم فی التعالیم البحتیة والمنظرات العالمیة؛ ربما لم یقدروا، علی تبیین مقاصدهم علی وجه التعلیم، اوتساهلوا، ولم یبالوا، عدم المحافظة علی اسلوب البرهان لإشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك ولهذا قلَّ من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإیرادات ولا یمكن اصلاحها و تهذیبها الا لمن وقف علی مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة...»

ایشان تصریح فرموده اند که: جامع بین مراتب کشف وشهود ومقامات برهان در دوره اسلامیّه شخص بزرگدوست و دیگران یا مستغرق در برهان و عذیم الکشف و یا متمحض در کشف و عذیم البرهان و یا متوسط در احدهما و منغمز در دیگر طریق و یا متوسط در هر دو (کشف و برهان) میباشند و الحق جزاف نگفته اند.

سبک فلسفه ملاصدرا در بین مشارب حکمی و عرفانی

ملاصدرا همانطوری که مکرر بیان نموده ایم از جمله افراد نادری بشمار میرود که در حکمت بحثی و ذوقی؛ فلسفه اشراقی بسبک افلاطونیان جدید و شیخ اشراق (از حکمای اشراقی دوره اسلامی که مؤسس یا زنده کننده حکمت اشراقی در بین حکمای امت مرحومه است) صاحب سهمی وافر و مقام و مرتبه بی عالیست و در حکمت نظری راسخ و در عرفان و تصوف یکی از اعظم اهل مکاشفه و از اکابر صاحبان علوم اشراقی محسوب می شود لذا طرق تحقیق از جمیع جوانب برای او هموار است.

این مزیت یا اختصاص باو دارد و یا آنکه در صف اول راسخان در طرق مختلف فلسفی و حکمی و علم الهی و مقدم بر دیگران قرار گرفته است. چون جامع و راسخ در طریق کشف و شهود و حکمت ذوقی و بدئی و اعز من التکبریت الأحمر. صدر المتألهین من حیث المجموع بر اکابر و اساطین ترجیح ندارد بل که در هر مسلک بر خریط و متخصص در این مسلک رجحان

دارد^۱ و خود با کمال صراحت باین معنا اعتراف فرموده است و این ادعا در بین مشایخ کبار بسمع قبول پذیرفته شده است. در مواضع مختلف از جمله او آخر مباحث نفس اسفار شاهکارهای علمی خود را تقریر فرموده است .
قال (رضی...).

«واعلم ان هذه الدقیقة وامثالها من احکام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سریة، ومعائنات وجودية ولا يكفى فيها حفظ القواعد البحثية واحکام المفهرمات الذاتية والعرضية .
وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل الا برياضات ومجاهدات في خآوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن اعراض الدنيا و شهواتها الباطلة و ترفعاتها الوهمیة وامانيها الكاذبة .

واكثر كلمات هذا الفيلسوف^۲ مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه ،
وقرب منزلته...» بعد از ذکر عباراتی در شأن ارسطو گوید :

«... واما الشيخ صاحب الشفا فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج... والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تلبّد ذهنه و ظهر منه العجز و ذلك في كثير من المواضع» .

۱- اسفار اربعه ، سفر نفس، طگه، ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲۶ .

ما در مباحث فلسفی بمسائل برخورد می نمایم که حفظ قواعد بحس و تسلط بر قوانین منطقی و مسائل نظری کافی از برای دورک واقع نیست. مسألی وجود دارد که عقل نظری طریقی از برای نیل بواقع پیدانمی کند مثل اکثر مباحث مربوط به نشئات نفس بعد از موت و کثیری از مسائل مربوط به احوالات اهل آخرت که در اولیات این مسائل کمیت عقل لنگ است و احياناً عقل بدون استمداد از شهود و کشف در نیل بآن اعجمی است «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

۲- **انولوجیا** قطعاً از ارسطو نمی باشد بامدارکی که امروز بدست غربیها آمده است انولوجیا از شیخ یونانیست و فلاسفه اسلام اشتباه کرده اند که آنرا بارسطو نسبت داده اند.

ما مواضع اشتباه شیخ را با کمال اختصار نقل مینمائیم

مورد اول - شیخ حرکت جوهریه را بزعم آنکه موضوع در تحول ذاتی باقی نمی ماند و خارج میشود از ماهیتی بماهیت دیگر؛ انکار نموده و گفته است اگر جوهر و ذات انسان متحرك باشد، لازم آید از انسان بودن، خارج و داخل نوع دیگر گردد.

مابطور تحقیق بیان کردیم که شی، واحد ممکن است حصولات متعدده داشته باشد با اصالت وجود و وحدت حقیقت آن، و جواز تشکیک در حقیقت واحده و جواز قبول تفنن و تشکیک در یک اصل و وقوع جوهر در صراط استکمال ذاتی باعتبار رفعت درجات و جواز در برداشتن ذات جوهری را حد محدود غیر منتهای را باعتبار قبول هر متصل اتقسامات محدود غیر منتهای بنحو قوه و ابهام کما هو الواقع فی الوجود و جواز وقوع تقدم و تاخر، علیت و معلولیت، شدت و ضعف در یک اصل واحد و سنخ فارد مجالی از برای اشکالات شیخ و اثراب و اتباع او باقی نمی ماند شیخ بسیاری از مبانی عالی فلسفی را بهمین لحاظ و بواسطه وجود همین مناقشات که بنا بر اصول و قواعد و سبک فلسفه و حکمت شیخ وارد و صعب الدفع و بنا بر اصول و قواعد صدر اعظم العرفاء و الحکماء و اساس فلسفه و حکمت وی سهل الدفع است انکار فرموده است.

مورد دوم - شیخ روی انکار تشکیک ذاتی و نفی حرکت جوهری و عدم اذعان باتحاد عاقل و معقول؛ مثل نوریه و عقول عرضیه را انکار کرده و اینهمه جهات و حیثیات متکثره را بعقل واحد مستند کرده است. ما تبعاً

۱- رجوع شود به اسفار جاب سنگی طهران مباحث حرکت از ص ۲۲۲ تا ۲۲۳ لا یغنی که شیخ اشراق با آن محض در کشف در کثیری از مشکلات مسائل فلسفی غیر از آنچه شیخ رئیس (شیخ فلاسفه اسلام) تحریر نموده نیاورده است.

لصدرالمحققین همه اشکالات او را دفع کردیم و بنحوی مطلب را تقریر کردیم که اگر کسی^۱ با ملاحظه آن مطالب مثل افلاطونی را نفی کند اهل تعمق و تدبیر و تحقیق در عقلیات نمی باشد.^۲

سوم - شیخ رئیس و اتباع او روی انکار تشکیک ذاتی و تحول جوهری و عدم اذعان بمثل نوری اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال و نیز اتحاد نفس را بامطلق مدرکات منکر شده اند. ما با بیانات کافی و شافی وجوه فساد قول او و اتباعش را بیان کردیم.

چه آنکه بنا بر نفی تحول ذاتی در جوهر و ذات صورت نباتی و وقوع آن در صراط حیوان بنحو کون و فساد (نه بنحو استکمال جوهری و حرکت ذاتی در قوس صعود و معراج ترکیب) نفس هراسانی دارای مرتبه‌یی خاص و حدمخصوص است و آنچه که بر آن از صور وارد شود اعراض متأخره الوجود از جوهر نفس خواهد بود و اتحاد جوهر با عرض غیر متصور و ترکیب این دو انضمامی خواهد بود (تازه آنهایی که بین جوهر و عرض ترکیب اتحادی قائلند و ترکیب انضمامی را منحصر در مرکبات اعتباریه میدانند روی اصل کلی حرکت جوهری و وحدت وجود و تشکیک در مراتب

۱- حقیر در بین ارباب حکمت و معرفت در این عصر کمتر کسی را می شناسد که در همین مباحث مثل افلاطونی و اتحاد نفس با عقل فعال راسخ باشد تارة اذناحیه تشکیک در امکان وقوع رب النوع؛ عقل مجرد تحت طبیعت انسان قاعده امکان اشرف را در این مقام جاری نمیدانستند باینکه مجالی از قبول وقوع خارجی فرد برزخی انسان در صعود و نزول وجود نداشتند واقعا تصوری که انسان؛ همین انسان لحمی مادی واقع در دایر حرکات و انقلابات دارای فردی از سنخ خود آنها مجرد تام از ماده و لوازم آن باشد؛ در حالی که ماهیت متساوی است از جهت نسبت با همه افراد و طبیعت عقلی کلی دلیل بر امکان تحقق مجرد صرف در نشاء ملل و حاق کبد ملکوت اعلی می باشد امر مشکلی است.

۲- رجوع شود بجلداول اسفار چاپ سنگی طهران ص ۱۲۱ تا ص ۱۲۹.

يك حقيقت واحد عرض را تشاّن جوهر ميدانند) لذا راهی از برای اتحاد نفس با عقول طولی وجود ندارد و هر صورتی خارج از جوهر نفس خواهد بود روی این میزان رجوع نهايات به بدايات و كون العلة صورة تمامية لذات المعول وبالاخره رجوع حقايق باحدیت وجود محقق نخواهد شد .

چهارم - شيخ بواسطه بررسی نکردن در حقايق وجودیه، مطالعه صرف در مفاهيم ذهنیه وانکار سریان علم و قدرت و اراده وسایر شئون ذاتیه وجود، در جمیع اشياء عشق هیولا بصورت را انکار کرده است و در رساله عشق هم که در صدر اثبات عشق در جمیع ذرات وجود برآمده است این مسئله را برهانی نکرده است^۱ .

پنجم - تبدل صور عناصر را بصورت واحد معتدل کیفیّة انکار نموده است. صدر المتألهین در مباحث جواهر و اعراض این مطلب را بطور مبسوط بیان کرده است^۲ .

ششم - شيخ و جمیع فلاسفه اسلام بواسطه انکار تحوّل ذاتی و جوهری قائل بسرمدیت افلاك و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردیده اند با آنکه جمیع حرکات؛ مستند بحرکت ذاتی جوهرند و براهین قاطعه بر اثبات حرکت جوهری قائم می باشد و حدوث زمانی عالم، اجماعی ملیّون و حکماء و انبیاء (علیهم السلام) است و ما حرکت جوهری را براهین متعدد اثبات

۱- رجوع شود به اسفار چاپ طهران سنکی جداول ص ۱۶۸ تا ۱۷۱ والهیات ص ۱۴۱ شیخ چون مثل وجود، علم و قدرت را، ساری در اشیا نمیداند از اثبات شوق و عشق در مادیات عاجز مانده است لذا آخوند در الهیات اسفار ص ۱۴۱ گفته است: شیخ در جمیع مواردی که خواسته است عشق هیولی بصورت را اثبات کند باسم تنهای عشق اکتفا کرده است چون عشق بدون ادراک خود و علل خود محقق نخواهد شد و شعور بکمالات و درک نقص فقدان کمال و علم به مطلوبیت کمال حجر اساسی وجود و ظهور عشق است .

۲- رجوع شود بجواهر و اعراض اسفار.

کردیم^۱ و جمع نمودیم بین قدم فیض حق و حدوث مستفیض «و العالم بشرائره حادث زمانی» و فیض حق علی الدوام بر اعیان متجلی است ماده و صورت عالم ماده دائماً مسبوق است بحدوث زمانی و حق دائم الإفاضه و ماده يك آن بقاندارد و کار حق تحول ماده ثابت بصور حادث نیست و الا یلزم اما انعدام الاشياء براسها او قدمها «فافهم و تأمل ان كنت اهله و الا فذره فی سنبله» .

هفتم - شیخ و سایر حکما از کیفیت وجود نفس و وجود اطلاق آن و نحوه اتحادش با قوای ظاهری و باطنی غافل مانده اند و چون نفس را روحانیة الحدوث میدانند سریان و اتحادش را بابدن و اعضا و قوای ظاهری و باطنی نتوانسته اند اثبات کنند .

بنحوکالی حکمای منکر حرکت جوهری را باید در علم بنفس و اعتقاد بنحوه وجود آن جزء «منزله» دانست کما این که متکلمان منکر تجرد روح جزء مشبهه محسوب می شوند و نفس چون هیكل توحید است در کثیری از احکام تاسی بحق اول نموده است جامع بین تشبیه و تنزیه در اعتقاد بحق ناجی است و مظهر تام او نفس ناطقه است نفس باعتبار مقام ذات که مقام «سیر» آن باشد دارای مقام تنزیه و مبرا از احکام اجسام است ولی باعتبار مقام تجلی و ظهور عین مواد و اجسام است . و قیل :

«ان الحق المجرد عن الحدثان والمنزه عن احکام الزمان والمكان عین الخلق المشبه بل الحق هو الخلق المشبه» و لذا قیل : «ان النفس هو الحق» و چون معنای بسیط الحقیقه کل الاشياء بنا بر مبانی آنها رست واضح نگردیده لذا از تصور این معنا که چگونه میشود قوای يك وجود واحد بعضی

۱- رجوع شود به اسفار اربعه چاپ طهران (سنکی) مباحث حرکت جوهری و الهیات ص ۱۷۵ «ان دوام الفیض لا ینافی حدوث العالم و تجده فی الوجود» رجوع شود به رسائل و شراهد الربوبیه و تفسیر قرآن و مفاتیح و سایر کتب صدر المتألهین .

مدرک و بعضی غیر مدرک باشند عاجزند انکار حرکت جوهریه و قول به حدوث روحانی نفس با اتحاد نفس با قوای جسمانی منافات دارد لذا شیخ در جواب اشکال بهمینار عاجز مانده و گفته است: «انی لست احصل هذا» صدر المتألهین از طرق متعدد اثبات کرده است که نفس با وحدت ذاتش عین جمیع قواست^۱ در سفر نفس در اثبات این معنا گوید: «و هذا مطلب شریف و عاویه براهین کثیرة. البرهان الأول من ناحية المعلوم الخ» هشتم - بهمینار از شیخ از امر ثابت در حیوان و نبات سؤال مینماید^۲ شیخ در جواب عاجز مانده و میگوید: «لو قدرت». در مباحث حرکت جوهری بیان کردیم که موضوع حرکت باید بحسب وجود و تشخص باقی باشد و موجود جسمانی متحرک موضوع حرکت آن ماده بایک صورتیست به نحو اطلاق و ابهام چون قرار و ثبات شان مجرد است و در حرکت در کم و کیف موضوع حرکت جسم است با مقدار «ما» یا کیف «ما» و اصولاً تشخص موجود متحرک بیش از این ممکن نیست باشد. این معنارا در مباحث قبلی بیان کردیم. صاحب حکمة الإشراق بواسطه نرسیدن بآنچه که ذکر شد حرکت در مقوله «کم» را انکار کرده است شیخ الرئیس نیز اظهار عجز در این مسئله نموده است و از اثبات موضوع ثابت در نبات و حیوان عاجز مانده و ندانسته است که موضوع در حرکت کمیه عبارتست از جسم مع کم ما و فی الحركات کیفیة مع کیف ما و ان المادة مع صورة ماهی الموضوع للحركة الجوهریة. بعضی از اساتید ما تصور می فرمودند مراد از «کم ما» یا «کیف ما» صورت و وجود مبهمه است و اشکال می نمودند که موضوع خارجی حرکت

۱- اسفار چاپ قدیم سفر نفس ص ۵۳.

۲- رجوع شود به اسفار چاپ سنگی طهران مباحث عاقل و معقول ص ۲۱۵ «ان المدرک

للصور الخیالیة ایضاً لابد ان یكون مجرداً عن هذا العالم» مباحث نفس (ص ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۳، ۷۴

۷۵) و ص ۱۲۵، حواشی حکمت اشراق ط ۱۳۱۲ ق ص ۲۸۰، ۴۰۵، ۴۰۶.

بامنضمات آن باید امر مشخص بالفعل باشد درحالتی که جسم متشخص باکم یا کیف باعتبار وحدت شخصی موضوع حرکت است و ابهام لازمه موضوع متحرك غير ثابت است و امری که يك آن بقاء ندارد شخص آن قابل اشاره نیست و ابهام و عدم تعین ملازم باقوه لازمه موجود متحرك است و جهت ثبات آن همان فرد مجرد عقلانی است که طبیعت سیال قوه آن عین فعلیت و فعلیت آن عین قوه است این عبارت از شیخ است^۱ :

«و اما الشيء الثابت فی الحيوان فانه اقرب الی البیان ولی فی الاصول المشرقیة خوض عظیم فی التشکک ثم فی الكشف و اما فی النبات فالبیان اصعب (چون اجزای نبات مختلف الطبیاع نمی باشند و اجزای آن متشابهند ولیکن اجزای حیوان چون تشابه ندارند ممکن است جزئی از آن اصل و ثابت و بقیه اجزاء آن فرع و متغیر باشند) .

«و اذا لم یکن ثابت کان تمیزه لیس بالنوع فیکون بالعدد ثم کیف تکنون بالعدد اذا کان استمراره فی مقابل الثبات غیر متناهی القسمة بالقوة و لیس قطع اولی من قطع فکیف یکون عدد غیر متناه متجدداً فی زمان محصور...» (از این عبارات معلوم میشود که شیخ در اثبات موضوع حرکت در حرکت کمی و بقای آن عاجز مانده است و با تردید سخن میگوید و به لیت و لعل بحث را دنبال می کند بعد از این عبارت گفته است: شاید عنصر در حرکت کمی ثابت است؟ بعد چگونه میشود در حرکت کمی عنصر ثابت باشد در حالی که، (کم) متجدد وارد بر عنصر واحد نمیشود بل که بواسطه تفذیه، تجدد بر همه عناصر جسم واقع میشود پس شاید صورت واحد، در زیاده تر از ماده واحد حلال مینماید چگونه چنین امری ممکن است با آنکه صورت واحد موجب تعین ماده و احداست و شاید صورت واحد در ماده واحد محفوظ است و تا آخر مدت بقای شخص ثابت است چگونه این امر امکان

۱- جداول اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۲۹، ۲۲۸ .

دارد درحالتی که اجزای جسم درحالت نمو، رو بزیادتست و این زیادتی در همه اجزای جسم بطور مساویست یعنی همه اجزای جسم رو بزیادتی می‌باشند چون قوه جسمانی مبداء حرکت، در همه جسم ساریست و همه اجزای جسم از این جهت متساویند و در جسم، جزئی که صلاحیت از برای ثبات داشته باشد نیست. شاید قوه‌یی که در جسم بحسب وجود، سابق بر قوه‌های دیگر می‌باشد؛ اصل محفوظ است ولیکن نسبت این قوه، بقوه سابق خود مثل غیر این قوه است، نسبت بقوه لاحق بر آن. شاید ثبات واحد را ما گمان میکنیم واحداست بلکه وحدتش وحدت عددی نمی‌باشد و هر جزئی که وارد میشود جزء مستقلی است که واحد بالتشخص است و متصل میشود بجزء اول. «

از این عبارت معلوم میشود که شیخ (ره) در این مسئله مردداست و اکثر این احتمالات برای حل اشکال مخالف با مبانی و قواعد مقرر در کتب شیخ میباشد^۲ و مبانی او سازگاری با این احتمالات ندارد و با عدم تجدید فکر در

۱- این کلام باید مورد دقت واقع شود با اصول و قواعد نزد دانشمندان طبیعی در عصر حاضر باید نحو دیگر در این قبیل از مسائل طبیعی بحث نمود.

۲- شیخ بعد از عبارت مذکور گفته است: «او لعل الاول (یعنی جزء اول) هو الاصل یفیض منه التالی شبیهاً به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غیر انعکاس؟ ولعل هذا یصح فی الحيوان او اکثر الحيوان ولا یصح فی النیات لانها لاتنقسم الی اجزاء کل واحد منها قدر یستقل فی نفسه؟ او لعل للحيوان والنیات اصلاً غیر مخالط لکن هذا مخالف للرای الذی یظهر منا (چون شیخ) هم ارباب انواع را که اشرافیون اصل ثابت انواع میدانند انکار کرده است و هم مجرد برزخی حیوان را منکر است و قول باین دو مخالف اساس فلسفه او میباشد ولی ملاحظه هم قائل به ارباب انواع است و هم به بقای نفوس حیوانات قائل است) ولعل المشابه بحسب الحس غیر متشابه فی الحقیقه والجوهر الاول ینقسم فی الحوادث من بعد انقساماً لا یعدمه مع ذلك اتصالاً و فیه المبدء الاصلی او لعل النیات لا واحد فیها بالتشخص مطلقاً الا زمان الوقوف

مبانی و اصول مقرر در کتب مشاء باید از حل کثیری از عویصات فلسفی مأیوس بود لذا صدر المتألهین با تاسیس قواعد تازه و هدم مبانی اتباع مشاء، از پرای حل کثیری از اشکالات و تصحیح بسیاری از قواعد چارذ دیگر اندیشید.

نهم - بهمنیار از شیخ سؤال میکند: آیا حیوان مانند انسان ذات خود را درک مینماید یا نه؟ اگر حیوان ذات خود را درک مینماید بر هانش چیست؟ شیخ در جوابش گفته است: «یحتاج ان تفکر فی ذلک و لعلها لا تشعر الا بما تحس او بتخیل ولا تشعر بدواتها او لعلها تشعر بدواتها بالآلات اولعل هناك شعورا «ما» یشارك بین الأظلال یجب ان تفکر فی هذا؟! در حالی که بسیاری از براهین مثبت مجرد انسان مانند «من ادرك ذاته فهو روحانی» و این که حیوان از منافی وجود خود فرار می کند و این متفرع بر حضور ذات اوست از پرای ذات او برای حیوان نیز اثبات مجرد می نماید و یکی از مراددی که اشکالات متعدد بر مشاء و سایر حکمای منکر مجرد برزخی در حیوانات وارد میشود همین موضع است و کثیری از دلایل مجرد نفس، اثبات مجرد عقلانی نمی نمایند و از طرفی در حیوان نیز نفس مجرد مثل انسان اثبات می نمایند.

شیخ چون مجرد خیال را انکار کرده است و مجرد را منحصر به

→

الذی لا یبدمنه (درحالی که در حال وقوف هم نیت تغذیه مینماید و اجزای آن عوض میشود و هر موجودی که تغذی نماید دائما در استحال و حرکت است) فهدیه اشراك و حیائل اذا حام حوالیها العقل و قرع علیها و نظر فی اعطافها رجوت ان یجد من الله مخلصاً الی جانب الحق. و اما ما علیة الجمهور من اهل النظر فلیجتهد جماعتنا فی ان یتعاون علی ذلك الحق فی هذا ولا یلیاس من روح الله. بهمنیار بعد از مطالعه این رساله بشیخ نوشته: «ان انعم الله علینا بانام الکلام فی اثبات شیء ثابت فی سایر الحیوانات سوی الانسان و فی الثبات کانت المنة اعظم.» شیخ در جوابش نوشته است: «ان قدرت».

عقلانی میدانند در تجرد نفوس حیوانی تردید دارد و در جواب بهمینار عاجز مانده است و آنچه را که بطور تردید در جواب تأمید گفته است خارج از صناعت علمیت .

صدر المتألهین بطور تفصیل در موارد مختلف از کتب خود تجرد خیال را اثبات کرده است .

دهم- از شیخ سؤال شده است: «ان ما قیل: ان الصور الکلیه اذا احصت لشیء صار ذلك الشیء بها عقلاً؛ امر عجیب فان الشیء انما یصیر عقلاً بان یتجرد غایة التجرد و کیف یدخل علی شیء غیر مجرد مایجرده فان قوله: یصیر الشیء عقلاً معناه یصیر به الشیء مجرداً. فاجاب بان معنی «صار» لیس انه صار (حینئذ) بل معناه انه دل علی کونه كذلك وهذه الکلمة یتعمل مجازاً». چون شیخ نفس را در اول مرحله وجود، جوهری، مجرد میدانند در بیان این قسم از مباحث و کیفیت تقریر آن خیلی عاجز است و در این موارد، شیخ غور در مباحث نمیکند و با تردید سخن می گوید :

بنا بر مبنای شیخ «فده» از برای عقل، مراتب متعدد، از قبیل عقل هیولانی و عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل بالفعل نمی شود قائل شد چون نفس در اول مرحله وجود، مجرد از ماده است و باید مدت ها معطل و سرگردان در افعال باشد و حال آنکه در امور طبیعی تعطیل در فعل معنا ندارد . و قد قیل: «انه لا تعطیل فی الفیض و لا معطل فی الوجود» .

در مباحث قبلی بیان کردیم که نفس، در اول مراحل وجود عین ماده جسمانیست بعد از استکمالات جوهری خیال بالفعل و عقل بالقوه میشود و بتدریج عاقل بالفعل و بعد از مراحل استکمالی متحد با عقل فعال میشود، نفس در اول مرحله وجود چون ماده از برای معقول است بتدریج بواسطه استکمال ذاتی و عبور از منازل مادی و طی مراحل تجرد برزخی به مرتبه عقل بالفعل میرسد و صورت عقلیه، مرتبه فعالیت و کمال نفس میگردد .

برخی از نفوس مراتب عقل (مراحل طولی) را پیموده و بعد از رفع وسایط و حجب نوری و استار امکانی بمقام فنای فی الله و بقای باو و بمقام فنای عن الفنائین و صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین می‌رسند. نیل به این درجات و مراحل با اصول و قواعد شیخ سازگاری ندارد نفوس کمال از اولیا و انبیا بنا بر فلسفه شیخ بانفوس آحاد از مردم در ابتدای وجود، در یک درجه و از لحاظ کمال ذاتی و جوهری در یک مرتبه‌اند و فقط از جهت عوارض غریبه تمیز دارند بنابراین قاعده اتصال بعقول و نیل بمقام فنای در قدسی معنا ندارد و صور و اعراض وارد بر نفس هرگز مقام جوهر نفس را تغییر نمی‌دهند و کوچکترین فعلیتی در جوهر وجود نفس حاصل نمی‌شود و چون نفس در صمیم ذات یکمالی جوهری نرسیده است قادر به عروج معنوی نمی‌باشد و چون بر کمال آن افزوده نمی‌شود بمقام فنای در قدسی نمی‌رسد و هر چه دارد همانست که در اول وجود دارد یکقدم به سوی بلاد تجرد آباد بر نمی‌دارد.

حکمای محققین نهایت سیر استکمالی انسان کامل را تا مقام و مرتبه عقل (برخی تا مقام عقل فعال و برخی تا مقام عقل اول) میدانند چون اول تجلی حق عقل است ولی عرفا نهایت استکمال انسان کامل را تا مقام احدیت دانسته و عقل اول را حسنه‌بی از حسنات حضرت ختمی میدانند.

شیخ الرئیس و اتباع او بواسطه انکار تجرد خیال، در بقای نفوس بسیطه و سازج متحیرند در مجالس سبعه بطور صریح قائل به بطلان نفوس اطفال بعد از موت شده است در جای دیگر قائل ببقای آنها شده و گفته است: ملاک بقای آنها همان ادراک اولیات است که مرتبه خیلی ضعیف از ادراک باشد. در نزد راسخ در فلسفه نشأت آخرت نشأة ادراکی و علمیت و نشأة دیگر منحصر به عالم عقلی صرف نمی‌باشد اکثر نفوس حشرشان حشر برزخیت و انسان ادراک عقلی پیدا نمی‌نماید مگر آنکه معانی کلیه را ادراک

نماید و حشرش حشر تام نخواهد شد مگر آنکه مر او ده با مجردات پیدانماید. صرف ادراك امور عامه و مفاهیم بدیهیه مبدء سعادت عقلی نمیشود علاوه بر این نفوس جزئیة اطفال، ادراك کلیات اولیه را هم واجد نمی‌باشند. این بود کلام در بیان برخی از موارد اختلاف، بین فلسفه شیخ و حکمت متعالیه صدرالحکماء «قدس الله روحهما».

شیخ چون تشکیک در حقیقت وجود را انکار نموده است و از اعتقاد به تباین در وجود تبعاتی در فلسفه او وجود دارد در بیان قسمتی از مباحث مهم ربوبی کوتاه آمده است از جمله مسأله اصل توحید و نحوه وجود حق و نسبت او با مظاهر امکانیه و نحوه تقوم کثرات بحق اول بکنه این مسأله مهم حکمی که قوام مقیدات و معالیل امکانیه بوجود مطلق و علت‌العلل باشد نرسیده است لذا جایز ندانسته است که حقایق وجودی علوم تفصیلی حق باشند و بعد از آنکه حقایق امکانی، انفصال وجودی از حق دارند (که ما اعترف به الشیخ الاعظم) ممکن نیست علوم حق محسوب شوند و نیز از نحوه انطوای کثرات در وحدت غافل مانده است و ملاک علم تفصیلی حق را صور مرتسمه و اعراض ذهنیه دانسته است و نیز ملاک علم حق به غیر را ارتسام صور میدانند و علم حضوری را در این مقام منکر است اصولاً شیخ بواسطه انکار برخی از مسائل مهم فلسفی احاطه و معیت قیومیة حق را کما هو حقها تصویر نفرموده و بطور مطلق از درک مسأله مهم انطوای کثرات در واحد حقیقی و تجلی و تدلی وجودی واحد بصور متکثره که پایه و اساس حل بسیاری از مشکلات فلسفی مربوط بعلم حق در دو موطن (قبل و بعد از کثرت) بودن نفس، عقل فعال نسبت بمعقولات خود و نحوه انطوای صور کثیره و معقولات مرسله در مقام احدیت نفس و نحوه تجلی و ظهور نفس بصورت صور معقوله که: العقل البسیط الإجمالی خلاق للصور... عاجز است و نمی‌تواند تصور کند که وجودی واحد بوحده اطلاق می‌تواند منشأ

انتزاع مفاهیم متعدد و متکثر شود و قبول تجزی و تقدر نماید (تجزی و تقدر عقلی) و بواسطه سر بیان دادن حکم واحد عددی بواحد اطلاق اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد عاقل و معقول را انکار نموده است. دخالت اجباری او در امور سیاسی و دولتی و اشتغال او بعلوم کثیره و گرفتاریهای زیاد که دامنگیر او بوده او را از انضام تام در حکمت الهی باز داشته است و فرصت تفکر را گاهی از او سلب نموده است لذا گوید: «لقد دفعت الی اعمال لست من رجالها وقد انساخت من العلم انما الحظه من وراء سخب ثخن معشکری لله تعالی...» یکی از شاگردان از او خواهش می کند که به نوشتن تصنیفی که در یکی از سفرها از بین رفته بود مبادرت ورزد شیخ در جواب فرموده است: «... ثم من هذا المعید ومن هذا المتفرع من الباطل للحق وعن الدنيا للآخرة و عن الفضول للفضل فقد انشب القدر فی مخالیب الغیر فما ادری کیف اتخلص ولقد دفعت الی...» .

با همه این حرفها شیخ از موفقترین علمای اسلامی بشمار میرود و خدمات او بعالم علم نظیر ندارد. این مرد بزرگ در دوران کوتاه عمر خود، منشأ برکات و انوار و مبدع فیوضات بی سابقه بی قرار گرفت و در تاریخ علوم مقام بی نظیری دارد و شاید احدی مقام او را در علوم متعدد نداشته باشد. هیچ دانشمندی در عرصه وی نتوانسته است مدعی شود که استاد شیخ بوده، وی در هر علمی در اندک مدتی استاد را عقب می گذاشته است و بصورت معلم استاد تجلی می نموده است. قیل فی حقه: «اول عقل ظهر فی تاریخ البشر» .

فهرست آثار آخوند ملاصدرای شیرازی (م- ۱۰۵۰ ه ق)

آثار صحیح و قطعی آخوند بشرح زیر است :

۱- اجوبة المسائل (جواب مسائل بعض الخالان) جواب بر سؤال‌های یکی از تلامیذ یا یکی از دوستان آخوند که تاکنون جزء آثار وی ضبط نشده است نسخه‌ی است بخط شخصی که نزدیک بعصر مؤلف نوشته است. رساله جواب چندمسأله حکمی مهم است در سؤال از علت غایی و تحقیق درمسأله اختیار در مبداء وجود و تحقیق در کیفیت بودن جوهر جنس از برای انواع جوهری و اقامه دلیل بر آن که عرض جنس اعلی نسبت به انواع عرض نیست اقامه دلیل بر اثبات هیولا و جوهریت آن و بیان وجوه فرق بین حیثیات و تقریر آنکه چه حیثیتی مکتّر ذات موضوعیت و غیر اینها از مسائل مهم حکمی .

۲- رساله - در اتحاد عاقل و عقل و معقول که نسخه خطی آن مدتی در دسترس این جانب بود و بنا بر نوشته علامه معاصر ۲ آقای حاج شیخ آقابزرگ طهرانی

۱- سائل با احتمال قوی از تلامیذ آخوند است و قطعاً غیر از فیض و فیاض و تنکابنی است ولی مردی محقق و صاحب نظر است در ردیف اساتید بزرگ و جای تأسف است که چنین دانشمندی بطور کلی ناشناخته مانده است و مسلماً ملاصدرا غیر از تلامیذ معروف خود شاگردانی داشته است که ما آنها را نمی شناسیم و شاید یکی از آنها همین سائل «قده» است. سائل از قرار معلوم کسی است که محضراً آخوند را زیاد درک کرده است و خیلی آخوند صمیمانه با او رفتار می کند . این رساله جزء همین مجموعه در دسترس اهل معرفت قرار می گیرد

۲- مرحوم حاج شیخ آقابزرگ از دانشمندان بزرگ و جلیل القدر عصر ما بود که در طهران متولد شد و بعد از فرا گرفتن علوم مرسوم عصر برای تکمیل تحصیل به نجف اشرف مسافرت نمود و مدتها بدروس اساتید بزرگ از جمله بدرس علامه نامدار آخوند خراسانی (ره) حاضر شد و از افاضل این حوزه‌ها بشمار میرفت روی صفا و پاک نیت دست بکاری زد که از عهده هر کس ساخته نیست از جمله تألیف کتاب نفیس «الذریعه» .

«قدمه» در «الذریعة الی تصانیف الشیعه» (۱: ۸۱) بچاپ رسیده است. آخوند در این رساله برطبق آنچه که در اسفار نوشته است اتحاد صورت معقوله را با جوهر عاقل اثبات مینماید. این رساله در دست طبع است و با حواشی اینجانب منتشر میشود. این رساله خطی است و از آن دو نسخه حقیر دیده است که در آخر یکی از این نسخ بعنوان تعلیق «منه» که نزد برخی ناتمام و نزد جمعی از اعلام تمام است به اتحاد «علم و عالم و معلوم» در علم نفس به غیر ذات خود استدلال نموده است. نگارنده در حواشی «المشاعر» مفصل در این باب بحث نموده ام.

۳- رساله در اتصاف ماهیّت بوجود که در رسائل (از ص ۱۱۰ تا ۱۱۹) چاپ شده است در این رساله صدر المتألهین بر امام رازی و محقق دوانی و سید سند در جواب از اشکال قاعده فرعیّه «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثلث له» اشکال کرده است و جواب آنها را در باب قاعده فرعیّه تمام ندانسته است. چون بنا بر قول تحقیق وجود از عوارض تحلیلی ماهیّت است و ماهیّت وجود بوجود واحد موجودند و قاعده فرعیّه در قضایایی که مفاد هیئت مرکبه اند جاری است نه در مفاد هیئت بسیطه.

آغاز: «الحمد لواهب الحیوة والعقل والصلوة علی النبی والأهل. اما بعد واعلم هدائک الله انه قد اضطررت الأهواء واختلفت الآراء فی باب اتصاف الماهیة بالوجود. وانجام: «الماهیة معنی کلی صادق علیه متحدة معه؛ موجود به؛ لا بنفسها الا بمجرد الإعتبار».

۴- جواب مسائل حکیم فاضل شمس الدین (معروف به ملا شمس) محمد گیلانی تمییز میرداماد که در حاشیة مبده و معاد چاپ شده است.

۵- اجوبة المسائل النصیریة پاسخ بر پرسش محقق طوسی «نصیر الملة والدین» از شمس الدین عبدالمجید بن عبدالحمید بن عیسی خسروشاهی که خسروشاهی از آن سؤالها جواب نداده است و صدر المتألهین از آنها پاسخ داده است. رجوع شود به حاشیة مبده و معاد ط ق ۱۳۱۳ ه ق، ص ۳۷۲-۴۹۱ و شرح هدایة

انثربیه ط ۱۳۱۶ هـ ق ص ۳۸۳-۳۹۳ - این جوابها را در اسفار و حاشیه بر شفا و بعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است. جواب بعضی از این اسؤله بنا بر طریقه خواهی و شیخ امکان پذیر نیست لذا صدرالدین شیرازی «رضه...» بطریقه خود از آن پرسشها جواب داده است.

۶- اسرار الآیات و انوار البیّنات مشتمل بر یک مقدمه و ده مشهداست. این کتاب را بروش فلسفی و عرفانی نوشته است مرحوم آخوند ملاعلی نوری بر آن حاشیه نوشته و در سال ۱۳۱۹ هـ ق در طهران بچاپ سنگی رسیده است. اوایل این کتاب مشتملست بر تقریر معانی ایمان و کفر و موجبات رحمت و عذاب و چون در بیان حقایق مبدء و معاد بکتاب الهی و سنت نبوی و ولوی استدلال یا استشهاد مینماید و مبدء مکاشفات او آیات الهیه است بطور اجمالی ولی بایبانی عالی و زسا و جوه فرق بین کلام و کتاب را بیان نموده است و علت اشتمال کتاب تدوینی بر مراتب و مقامات تکوین و نظام وجود و سیر جامعیت قرآن نسبت بجمیع کتب الهیه را تقریر نموده و بعد پرداخته است به تحقیق در مراتب و مقامات توحید به لسان اهل شهود و کشف ثم معرفت صفات و اسماء و اعیان الهیه و مراتب و مقامات نهایت وجود از صراط و درجات صعود و ارتقاء بحق و مراتب و مقامات انسان بحسب معاد و نهایت وجود الی فناء فی الله با بهترین وجهی به دولسان بالسان کشف و برهان تقریر شده است از این کتاب احاطه و انغمار مؤلف به آثار عرفا و علوم کشفیه و تفرد او در بحث از حقایق آشکاراست.

۷- اکسیر العارفین فی معرفه طریق الحق والیقین، در اول کتاب گوید: «این اثر را به ابواب و فصول تقسیم نمودم این کتاب دارای چهار باب است. باب اول در: کمیّت و قسمت علوم. باب ثانی در محل معرفت و حکمت و بیان آن که هویت انسانی محل حکمت و معرفت است لذا باقی است و فنا نمی پذیرد» و ان الأرض لا یأکل محل الإیمان» باب ثالث در معرفت بدایات انسان، و باب رابع در شناسائی نهایت وجود او و بیان آنکه حقیقت انسان غایت قصوای خلقت و به تاج «ولقد کرمنا»

مفتخر است» این کتاب جزء رسائل آخوند ملاصدرا در سنه ۱۳۰۲ هـ ق در طهران بضع سنگی رسیده است (ص ۲۷۸ تا ۳۴۰).

۸- رساله در تشخیص که جزء رسائل (از ص ۱۲۰ تا ص ۱۳۲) آخوند در سنه ۱۳۰۲ هـ ق طبع شده و مشتمل است بر ۱۲ صفحه، آغاز: «الحمد لواء العقل والحکمة والصلوة علی محمد وآله الأئمة». انجام: «والله ولی العصمة والتوفیق و بیده مقالید العلم والتحقیق» این رساله بسیار نفیس و مشحون از تحقیقات و تدقیقات و در باب بی نظیر است.

۹- رساله تصور و تصدیق که حاوی مباحث نافع و تحقیقات رشیده است در این رساله بروش فلسفی و محققانه در انواع و اقسام علم بحث کرده و از کلمات صاحب محاکمات در شرح بر شمیسه و شرح بر مطالع خرده گرفته است. این رساله در آخر «جوهر التصدید» در شرح منطق تجرید تألیف علامه حلی (رضه... ۱۳۱۱ هـ ق) چاپ شده است.

۱۰- تفسیر بر سؤر قرآنیه این تفسیر را ملاصدرا بر سوره فاتحه الكتاب و قسمت زیادی از سوره بقره و آیه نور و سوره آیس و واقعه و حدید و جمعه و آلم سجده و طارق و الأعلى و التزلزال و الضحی و الطلاق و چند آیه دیگر نوشته است در این تفسیر متعرض اقوال مفسرین و روایات وارده از طریق اهل بیت عصمت و طهارت گردیده است و به ذکر تحقیقات کثیره بی ازمانی حکمی و اصول عرفانیه دست زده است. این کتاب حاوی عمده مبانی و مسائل راجع بمبدء و معاد و معارف حقه است و آراء و افکار عرفانی آخوند بیشتر در این کتاب «مجموعه» موجود است. عالی ترین مباحث مربوط به تفسیر که برخی از این مباحث را در اول تفسیر خود آورده اند در خلال این کتاب موجود است و بخصوص تفسیر فاتحه الكتاب آخوند اثر بی نظیر است قسمتی از این تفسیر را در شهر مقدس قم تألیف کرده در اول تفسیر آیه الکرسی سوره بقره گفته است: «فیقول المتشبت بلطفه الجسم محمد المشتهر بعبدالدين شیرازی مولداً والتمی مسکناً».

آخوند ملاعلی نوری بر قسمتهایی از این کتاب حاشیه‌های دقیق و لطیف نوشته که با کتاب در سنه ۱۳۲۲ هـ ق در طهران بچاپ سنگی رسیده است^۱ در معانی آیات بنحو مرسوم و معهود در بین اهل تفسیر به تفسیر بیضای اهمیت داده است در احاطه به اقوال مفسران، انواع و اقسام تفسیر از تفاسیر ادبی و عرفانی و حکمی و مشارب مختلف در تفسیر کم نظیر است .

۱۱- اللغات المشرقیة فی المباحث المنطقیة این کتاب در منطق است دارای عنوانهای «لعمه» و بروش متأخران نوشته شده است و رساله خوبیست . آغاز : «الحمد لله الذی رفع سماء العقل الهادی الی اصول الرأی وفروع النقل و بعد فانسی مهتد و هاد ، ایاک من المنطق الی اصول منقحاً فصولها عن فضول» .

انجام : «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور - قد تم الكتاب المستطاب الشریف الموسوم بالتنقیه لصدر الأفاضل» کاتب عامی این کتاب باعتبار ذکر لفظ «تنقیح» آنهم با اشتقاق «منقحاً» تنقیه نام نهاده است و برخی هم بهمین اسم کتاب را معرفی نموده اند . در این که این اثر از ملاصدراست شکی وجود ندارد زیرا به سلیقه و سبک و روش آخوند تحریر شده است .

۱- سوره حمد و قسمتی از سوره بقره (آیه الكرسی) و آیه نور جداگانه در طهران بضع رسیده است مجموعه تفسیر آخوند را مرحوم حاج شیخ احمد کتابفروش شیرازی در سنه ۱۳۲۲ طبع رسانیده است در آخر این کتاب تفسیر آیه و تری الجبال جامدة الخ نیز چاپ شده است ولی آخوند در تفسیر این آیه متعرض طریقه خود در حرکت جوهر نشده است و بسیار محققانه این آیه تفسیر شده است ولی چون بحرکت جوهر باناسب آن با آیه اشاره نشده است بعضی‌ها در انتساب آن به آخوند استبعاد نموده اند با آنکه در اسفار و سایر کتب خود آیه مذکور را دلیل بر حرکت جوهر به گرفته است لذا بعضی تفسیر این آیه را از آخوند ملاصدرا ندانسته اند .

ملاصدرا سکون زمین را قطعی نمیدانسته است لذا یکی از وجوه تفسیر آیه را حمل بر حرکت زمین کرده است و آن را بقدمای از حکمانسبت داده است .

۱۲- تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق در این کتاب صدر المتألهین بین اتباع مشاء و اشراق حکومت کرده است و در جمیع موارد مبانی خود را ذکر و در ضمن مشکلات حکمة الإشراق را حل نموده است. این تعلیقات را آخوند با کمال تحقیق و تدقیق و حفظ جهات علمی تصنیف نموده و بهترین کتابیست که در حکومت بین حکمای مشاء و اشراق تألیف شده و حاکی از آن است که مؤلف در حکمت بحثی و فلسفۀ ذوقی و در تصوف و عرفان صاحب سعه باع و در جمیع این طرق از متخصص و متبحر در هر یک از آن فنون مسلط تر است.

۱۳- تعلیقات بر الهیات شفای ابن سینا این تعلیقه ناتمام است و تا مقاله سادسه بیشتر نوشته نشده است صدر المتألهین در این کتاب بیشتر بتوضیح و تبیین کلمات شیخ الرئیس (شیخ فلاسفه اسلام و رئیسهم ابی علی) پرداخته است و در تحقیق و توضیح مبانی شیخ داد سخن داده است و گاهی بمبانی خود اشاره نموده و تفصیل را حواله بکتاب خود داده است مگر در باب وجود ذهنی که مفصل در این تعلیقات در آن بحث نموده است این کتاب بهترین حواشی است که بر شفا نوشته شده است صدافسوس که این تعلیقه ناتمام است.

آخوند مبانی شیخ را طوری تحقیق کرده و توضیح داده است که شخص وارد بعد از مراجعه بتعلیقات آخوند اشکالات متأخران را بشیخ وارد نمی بینند این تعلیقات بر شفا از شفا بمراتب متقن تر و تحقیقی تر است و از حیث اسلوب تحریر و روانی و جذابی عبارات و عدم تکرار مطالب و حل اشکالات از شفا بهتر است. عبارات شفا مضطرب و معقد است و شیخ این کتاب را هنگام گرفتاری خود نوشته است و گرنه کمتر کسی هم سنگ شیخ در تحریر مطالب است. متن اشارات و برخی از موارد کتاب طبیعیات و منطقیات شفا عالی است بخصوص اشارات گاهی انسان را بوجد می آورد و نیز مقامات عارفان که حکایت از مقام عالی شیخ در عربی نویسی و تخصص او در ادبیات علمی و فصاحت کم نظیری می نماید.

۱۴- رساله در حدوث عالم که جزء رسائل سنه ۱۳۰۲ ه قمری در ۱۰۹

دشحه بچاپ سنگی رسیده است .

آخوند در این رساله از راه حرکت جوهری، حدوث عالم ماده را اثبات کرده است این رساله مشتمل است بر مطالب مباحث حرکت و قسمتی از مباحث کتاب جواهر و اعراض اسفار چون آخوند در کتاب جواهر و اعراض هم متعرض حدوث زمانی عالم شده است و اقوال محققان از حکمای یونان: *طالس* ملطی و *انکساگورس* ملطی و *انکیشمایس* ملطی و *انباذقلس* و *فیثاغورث* و *سقراط* و *ارسلوس* و *افلاطون* و *شیخ یونانی* و *ارسطو* را در این باب نقل کرده است . در این کتاب از حدوث جسمانی نفس هم سخن گفته و کلام مشهور را در این باب ناتمام دانسته است .

۱۵- رساله حشر یا طرح الکوین که در هشت فصل نوشته شده و از برای همه موجودات حتی مادیات و دائرات حشر قائل شده است و از برای موجودات مادی حقیقتی حی و تام الوجود و کلمه‌یی ربانی قائلست که مربوط خود را بکشش ربانی جذب می‌نماید و حشر موجود تحت تربیت این کلمه، حشری تبعی و غیر مستقل است این رساله در حاشیه مبدء و معاد از ص ۱۸۴ تا ص ۲۳۱ در سنه ۱۳۱۴ هـ ق و در حاشیه یا آخر کتاب کشف الفوائد سنه ۱۳۱۵ هـ ق و جزء رسائل از ص ۳۴۱ تا ۳۷۱ در سنه ۱۳۰۲ هـ ق بچاپ سنگی رسیده است . در این کتاب موجودات را به چند طبقه تقسیم و از برای همه طبقات حشر مناسب با حال مراتب موجودات قائل شده است .

آغاز : « الحمد لله رب الآخرة والأولى و مبدء الوجود والمنتهی » انجام : « کتبه الفقیر الی الله محمد المدعو بصدرا الدین الشیرازی غمی عنه » .

۱۶- *الحکمة العرشية* این رساله تلخیص آرای او در مباحث مبدء و معاد و مسائل مربوط باین دواست و از تفایس کتب مؤلف در فن معارف حقیقه است تفصیل مباحث علمیه را در این کتاب ارجاع بکتاب مفصل خود کرده است این کتاب را در دو مشرق تألیف کرده است مشرق اول در علم بخدا و صفات و اسماء و آیات او، مشرق دوم « اشراق ثانی » در معاد و رجوع خلائق بحق میباشد .

شیخ احمد احسانی بخواش ملا مشهد شبستری شرح بر آن نوشته و کلمات

آخوندرا بخیال خود، رد کرده است ولی همه اشکالات او ناشی از بی اطلاعی او در علوم الهیه و مبانی فلاسفه است. شیخ احمد مردی خیال باف و منحرف و کج سلیقه و پرمدعا و آشوب طلب و ریاست مآب است در لباس زهد منغم در دنیا بود او آنچه که در قرن منقول صرف بدون مداخله در معقولات آنهم بمشربی تردید به مسلک اخباری نوشته است قابل مطالعه و حاکی از احاطه و تسلط او بعلوم نقلی مخصوصاً فقه است و آنچه که در عقاید و معقولات نوشته است خالی از اعتبار و مملو از هفوات است و افعاً دل خوش - کردن بچند اصطلاح مهول: معراج هورقلیایی و معاهد هورقلیائی و شهر جابلقا و بلد جابرسا ... او را چنان مغرور و شیفته نمود که منشأ آنهمه اختلافات و بالأخره منجر به پیدایش مشربی بی اساس و مبده ظهور شخص پرگو و مجنونى مانند سید کاظم رشتی و از دائره او هام اتباع رشتی چه فسادهایی که عاید اجتماع و ملت ما نشد. آنهمه قتلها و فسادها و هتک نوامیس دنباله همان خودخواهی ها و ادعاهای شیخ و اتباع او شد.

در عصری این جماعت ظهور کردند که ملت و دولت ما در بی خبری منغمس بودند و درست در همان زمان خارجیان بدنبال این قبیل سروصداها می گشتند و وجود اقلیت هایی که مردم را باسم قطب و شیخ و مرشد و رکن رابع و امثال اینها سرگرم نمایند تا ایادی خویش را در قلب ملت ما قوی و بنیان استعمار را راسخ و مردم را دلخوش به خرافات و بازیچه ایادی شیادانی بنام قطب و شیخ و مرشد و توده عوام را تشویق به تعقیب خرافات و تبعیت از عقاید و آرای مضل و غرق در انحطاط روحی و اختلالات های خانمان برانداز اجتماع نمایند. لذا بیداری ملت ها با ضعف و انحطاط این قبیل مسلکها ملازم است. حکیم محقق ملا اسماعیل اصفهانی از تمام ایرادهای

۱- شیخ احمد از برای اشاعه افکار خود چند سفر بایران آمده است در زمانی که حکیم سبزواری در اصفهان تحصیل مینمود شیخ احمد وارد این شهر شد آخوند نوری فضلی حوزه خود را وادار نمود که بدرس او حاضر شوند به همین مناسبت حکیم سبزواری گفته است: علم شیخ احمد در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد ولی در زهد بی نظیر بود. در چند مجلس با ملا اسماعیل درب کوشکی نیز بحث نمود و منکوب شد. در تزوین نیز با آخوند ملا آقای

شیخ احمد جواب داده است شرح آخوند ملا اسماعیل در حواشی عرشیه و حواشی اسرار الآیات سنه ۱۳۱۰ ق بچاپ سنگی رسیده است آخوند ملا اسماعیل شرح بر عرشیه را محققانه نوشته، شرح مذکور حاکی از کمال تسلط و تدرب ملا اسماعیل در حکمت متعالیه است.

این شرح برخلاف تصور اغلب اشخاص ناتمام است و فقط بر قسمتهای اول کتاب نوشته شده است. شیخ احمد بر مشاعر نیز شرح نوشته است که ملا محمد جعفر ننگرودی و ملازین العابدین نوری در شرح خود متعرض ایرادهای شیخ احمد شده اند.

آخوند در این کتاب در مسئله خلود و انقطاع عذاب برخلاف مسلک خود در اسفار و تفسیر قرآن سخن گفته است. در اسفار و تفسیر و شواهد قائل به انقطاع عذاب از اهل آتش شده است ولی در این کتاب ص ۱۹۵ گوید: «قال فی الفصوص (محمی الدین): واما اهل النار فما لهم الی النعیم اذ لا بُدّ لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب (العقاب خ ل) ان تكون برداً وسلاماً علی من فیها» واما انا والذی لاح لی بما انا مشغول به من الرياضات العلمیة والعملیة ان دار الجحیم لیست بدار نعیم و انما هی موضع الألم والمحن و فیها العذاب الدائم لكن آلامها متفنتة متجددة علی الإستمرار بلا انقطاع والجلود فیها متبدلة».

۱۷- الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة در چهار مجلد سنه ۱۲۸۲

ه ق با حواشی مرحوم حکیم زمان حاج ملاهادی سبزواری در طهران بچاپ سنگی رسیده است این کتاب بخط کلبعلی افشار قزوینی است که دارای خط نسخ کتابی بسیار عالی بوده است. بر اسفار حواشی زیادی نوشته اند از جمله: حواشی و تعلیقات

→

قزوینی مناظره علمی مفصلی دارد و در یکی از مجالس سخت مجاب شد و برخی او را تکفیر نمودند و این تکفیر نیز بسیار اثر بدی از خود باقی گذاشت و یکی از علل فتن بعد همین تکفیر بود و این تکفیر اشخاص در زمان اقتدار ملاها بسیار ناخوش آیند و بدعاقبت از آب درمی آمد.

مختصر مرحوم فقیه و حکیم ربانی و عالم نامدار، آقا محمد بیدآبادی ۱ و حواشی افضل المتأخرین آخوند نوری ۲ و تعلیقات فیلسوف بزرگ ملا اسماعیل اصفهانی در کوشکی معروف به واحدالعین (۱) و تعلیقات عارف ربانی خاتم العرفاء و قبله الأصفیاء آقا محمد رضا قمشه‌یی (۲) و تعلیقات حکیم دانا آخوند ملا عبدالله زنبوزی

(۱) ملا اسماعیل اصفهانی معروف به واحدالعین و مشهور به درب کوشکی از تلامذ مرحوم آخوند نوریست و از محققان فن حکمت بشمار میرود و در عصر استاد بزرگ خود آخوند نوری حوزه‌یی عالی‌داشت و کتب آخوند ملا صدرا را تدریس می‌نمود. ملا اسماعیل یکی از بزرگترین فلاسفه و حکمای اسلامی در چهار قرن اخیر است دارای قلمی شیوا و تحریری روان و در حسن تقریر و بیان کم‌نظیر، بمباحث فلسفی محیط و در حکمت متعالیه راسخ بود. اغلب اساتید بعد از طبقه او از تلامذ او بوده‌اند.

(۲) عارف ربانی و فیلسوف الهی آقا محمد رضا قمشه‌یی متوفای سنه ۱۳۰۶ قمری از اساتید مسلم عصر خود بود و در علم عرفان شاید در متأخرین نظیر نداشته است مردی با صفا و روشن ضمیر و اهل تقوی و ورع بود علوم حکمیه را در اصفهان نزد مرحوم آخوند نوری فرا گرفته و در عرفان شاگرد مرحوم آقامیرزا سید رضی مازندرانیست. از اصفهان بتهران مسافرت کرده و در آنجا توقف نمود و در مدرسه صدر واقع در جلو خان مسجد شاه طهران بتدریس اسفار و مصباح‌الأنس و تههید القواعد و شرح فصوص و شرح اشارات اشتغال داشته و حوزه درسش مجمع اهل

۱- آقا محمد بیدآبادی اصفهانی از اساتید بزرگ در علوم عقلیه و نقلیه بوده است. آخوند نوری و جمعی از اساتید فن شاگرد ایشانند آقا محمد در عظمت و بزرگی و مناعت نفس و احاطه بعلوم مورد اتفاق بزرگانست.

۲- سرگذشت آخوند نوری بطور اختصار گذشت.

یو- آقاسید رضی در عرفان و تصوف از تلامذ عارف متأله قدوه ارباب توحید و تجرید و قره میون‌الموحدین آقامیرزا عبدالجواد شیرازیست و این‌که حقیر به تبعیت از بعضی از ارباب تراجم آقاسید رضی را از تلامذ ملا جعفر آبادیه‌یی دانسته است و در موارد متعدد از آثار خود ذکر نموده بکلی بی‌اساس است و ازین دندان به اشتباه بزرگ خود اعتراف می‌کنم.

فرزند بیرمقلی، خان‌بابا زنوزی، مرندی، تبریزی و حواشی افضل‌المحققین آقا
عربی مدرس زنوزی تبریزی (۱) و حواشی عارف نامدار آقامیرزا هاشم گیلانی (۲) و

→

تحقیق و تدقیق بوده است جمعی از فضلا در اثر تربیت او بمقامات عالیه از علم
رسیده‌اند، معروفین تلامذه او عبارتند از آقامیرزا هاشم رشتی، آقامیر شهاب‌الدین
نیریزی شیرازی، آقامیرزاعلی‌محمد اصفهانی، آقا میرزا صفای اصفهانی شاعر
معروف (حکیم صفا)، آقامیرزا محمود قمی و آقا میرزا ابراهیم زنجانی و عده‌ی
دیگر از اهل دانش و معرفت. آقا محمد رضا خوب‌شعر می‌گفته و «صهبا» تخلص
می‌نمود. از اشعار اوست:

اساس عالم هستی، بساط باده‌پرستی اگر نداشت ندانم چه داشت عالم هستی
زمین میگردد را برتر، از سپهر شمارم چه حکمتست ندانم در این بلندی و پستی

و نیز گوید:

در بی‌خبری از تو، صد مرحله من پیشم تو بی‌خبر از غیری من بی‌خبر از خویشم

(۱) اسفار مرحوم آقا علی مدرس (ط. طهران) که مشتمل بر همه حواشی اوست
و حواشی را بخط خود نوشته است در کتابخانه دانشمند بزرگوار مرحوم آقا میرزا
فضل‌الله خان آشتیانی (قدح) مستشار سابق دیوان عالی تمیز بود بعدها بر ما معلوم
شد این اسفار در اختیار ورثه آقا علی است و تمام حواشی خود را که در طول زمان و
قبل از طبع اسفار در حواشی اسفار خطی نوشته بود بکنار صفحات اسفار چاپ طهران
بخط خود منتقل نموده است حواشی آقا علی بر مباحث مختلف اسفار بطور متفرقه و
در حواشی سفر نفس مبسوط و مفصل است و از حیث دقت و متانت همسنگ اصل کتاب
است بانضمام دقایقی که آن مرحوم از خود داشته است و در مباحث مربوط به نشأت
و عدا موت نکات دقیق و عالی و از آیات و اخبار مربوط به احوال نفس مطالبی
لطیف و دقیق بسط تحریر آورده است. این حواشی بر حواشی حکیم سبزواری
ترجیح دارد. آقا علی از سبزواری استاد بیشتر دیده است حدود بیست سال درس
خوانده است ولی سبزواری هم دارای هوش و ذکا، عجیب بوده است و در مدت کمی
در صف مقدم اساتید قرار گرفت.

(۲) آقامیرزا هاشم گیلانی رشتی معروف به اشکوری از تلامذ آقا محمد رضا

←

مرحوم حکیم یگانه آخوند ملاآقای قزوینی «قده» که در اواخر عمر از نعمتِ باصره محروم شد (۱).

→

قمشهی و آقاعلی حکیم است که در تدریس اسفار و مصباح الأئس و فصوص الحکم و سایر کتب عرفانی تخصص تام داشته است در عرفان مسلط بوده و حواشی او بر مصباح الأئس حاکی از تزلزل تام و احاطه کامل او بکلمات اهل عرفان است خوش ذوق و باقریحه و محقق بوده است حوزه درش مورد استفاده اعظم بوده و اشخاص بزرگی را تربیت کرده است. نظیر او در بین قدها و هنگام رواج عرفان نیز کم است.

آقامیرزا مهدی آشتیانی^۱ (قده) و مرحوم حاج شیخ مهدی مازندرانی امیر کلاهی^۲، آقامیرزا احمد آشتیانی^۳ «مدظله» مرحوم آقامیرزا محمدعلی^۴ شاه آبادی «عظم الله قدره» و مرحوم آقامیرزا زکی ترک و آقامیرزا محمود آشتیانی^۵ «مد ظله» و آقابزرگ مهدی شهیدی (قده) و آقا سیده محمد کاظم عصار تهرانی «دامت برکاته» از تلامذ آن مرحومند.

(۱) آخوند ملاآقای قزوینی (اعلی الله مقامه) از بزرگترین اساتید عصر خود

←

۱- آقامیرزا مهدی آشتیانی «قده» یکی از اساتید متبحر عصر ما در فلسفه و عرفان بود که در فلسفه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه و عرفان بحری موج و در علوم نقلیه از فقه و اصول و رجال و حدیث و بخصوص در تفسیر و احادیث مربوط به عقاید اطلاعات کافی و وافی داشت حقیر از محضر آن مرحوم بطور متفرقه زیاد استفاده نموده ام ولی ایامی که ایشان تدریس مینمودند نگارنده مبتدی بودم و نمی توانستم کماهو حقه از محضرشان استفاده کافی نمایم و اواخر عمر چون مبتلا بکسالت شدید بودم قدرت تدریس نداشتند. به حقیر عنایت زیاد داشتند و مانند پدری مهربان و رؤف مرامورد الطاف خودشان فرار میدادند و تشویق می فرمودند. آن مرحوم فرق در علمیات بود و بی خیر از موجبات اقبال مردم عوام شخصی باصفا و متدین و عاشق و شیفته اهل عصمت و طهارت بود.

۲- مرحوم حاجی شیخ مهدی مازندرانی از تلامذ اساتید طهران و در علوم نقلی از شاگردان مرحوم شریعت اصفهانی «شیخ الشریعه» و آقا سید محمد کاظم یزدی بودند و تکرارنده قسمتی

←

مفصل‌تر از همه حواشی تعلیقات حکیم سبزواری است که غیر از مباحث جواهر و اعراض همه اسفار را حاشیه کرده است بعد از حاشیه محقق سبزواری حاشیه آقا علی مدرس از سایر حواشی مفصل‌تر است حواشی آقاعلی از اول اسفار تا سفر نفس بطور متفرقه و بسفر نفس مفصل حاشیه نوشته است این حاشیه از همه حواشی اسفار محققانه‌تر است و در استواری و متانت کمتر از اصل کتاب نیست .

و از تلامیذ آخوند نوری و ملا اسماعیل اصفهانی است آقاعلی حکیم آن مرحوم را جزء اساتید خود شمرده است . اساتید فن او را بر محقق سبزواری ترجیح داده اند ، حواشی آن مرحوم را بنده در حواشی اسفار خطی ملکی آقای حاج شیخ عباس صهرانی تزیل قم دیده ام .

→

از سطوح رسائل و مکاسب و قسمتی از شرح منظومه و شوارق را نزد آن مرحوم قرائت نمودم علاوه بر مراتب علمی در زهد و ورع و بی‌اعتنائی بشؤون دنیای کم نظیر بودند .

۳- آقای آقامیرزا احمد آشتیانی فرزند مرحوم میرزای آشتیانی مجتهد بزرگ عصر قاجار یکی از اساتید بزرگ عصر ما در علوم نقلی و عقلی می‌باشند که علاوه بر تخصص در علوم نقلی و تمبر در عقلیات؛ فلسفه و عرفان و طب قدیم و فنون ریاضی و جامعیت بی‌نظیر یکی از اوتاد اعصار در زهد و ورع و تقوی هستند و در بلندی طبع و علو همت و نجابت و اصالت تالی اهل عصمت بشمار می‌روند حقیق‌مدتی از محضر آن حضرت استفاده نمودم و عنایتی خاص بحقیق داشتند الحق مصداق واقعی قول معصومند که فرمود: عالم ربانی کسی است که درک محض او انسان را متوجه مبدء اعلی نماید . معظم له در سال ۱۳۰۰ هـ ق متولد شده‌اند فرزند بزرگ ایشان آقای آقامیرزا محمد باقر آشتیانی یکی از افاضل و دانشمندان نامدار این عصرند که علاوه بر استفاده از محضر والد ماجد خود مدتها بدرس آقا ضیاءالدین عراقی و آقامیرزا حسین نائینی حاضر شده‌اند و خود از اساتید بزرگ و مسلم این عصرند و از حیث روحیات و اخلاق به پدر ماجد خود ناسی نموده‌اند و از حسنات دوران بشمار می‌روند «ادبیت ظلالة و حرسة الله تعالی عن العاهات» .

کتاب اسفار که مشتمل بر چهار سفر است^۱ مهترین آثار ملاصدراست مصنف در این کتاب درصدد مقایسه بین افکار خود و پیشینیان برآمده است و بنحو خاصی مشی نموده است. در نزد ارباب معرفت کتاب اسفار بهترین کتابیست که از زمان پیدایش فلسفه تاکنون نوشته شده است پر از تحقیقات و تدقیقات است و مشتمل است بر اقوال و افکار جمیع متصدیان معرفت حقایق و بهترین مدرک است از برای شخصی که بخواهد تاریخ زنده و مستندی در فلسفه بتویسد.

گاهی در گوشه و کنار این کتاب مؤلف به تفنن مطالب بسیار مهمی بصورت اشارت و رمز نوشته معانی و حقایق نفیسه را بطور اجمال و اشاره بیان نموده است که هر کسی مرد فهم آن کلمات نیست. لذا بزرگان کتاب اسفار را مشکلترین کتاب در فلسفه دانسته اند.

صدرالمتألهین مطالب زیادی از قوم بدون ذکر مأخذ در این کتاب نوشته است

۱- چون اهل سلوک و عرفان در سیر معارج یقینی چهار سفر دارند صدرالمتألهین مؤلف کتاب اسفار را بر طبق حرکات عرفا در انوار و آثار و سیر معنوی و عروج اندکاسی در چهار سفر قرار داده است در کیفیت انطباق مطالب کتاب با چهار سفر عرفا اختلاف است. سفر با اصطلاح اهل یقین عبارت از سیر و مسافرتیست معنوی که مبدء آن عالم طبع و منتهای آن فنای فی الله و بقای باوست. **سفر اول** سفر از خلق بسوی حق سفر لانی سفر از حق بسوی حق است ولی بالحق چون آخر این سفر، اول مقام ولایت است و وجود سالک در این سلوک وجود حقانی شده است. **سفر ثالث**، سفر از حق بخلق است ولی بالحق سالک در این سفر از حق رجوع بخلق می نماید و از برای او «تمکین» بعد از «تلوین» و «صحو» بعد از «محو» حاصل میشود. **سفر رابع** سفر از خلق بخلق است «بالحق» کتاب اسفار باعتبار مباحث امور عامه و جواهر و اعراض کفیل سفر اول و باعتبار مباحث الهیات بمعنای اخص که در آن اثبات ذات حق و صفاتش میشود کفیل سفر ثانی و باعتبار اثبات جواهر عقلیه و ملائکه علوی کفیل سفر ثالث و باعتبار مباحث نفس و معاد کفیل سفر رابع است. برای بحث تفصیلی در این باب رجوع شود به شرح حقیر بر کتاب توحید و نبوت و ولایت قیصری.

ولی مطالبی را که از دیگران اخذ کرده است مطالب ساده و سطحی و رایج است و غیر از تحقیقات مختص بخود اوست اهمیت صدرالمتألهین در تحقیقات رشیقه‌ایست که اختصاص بخود او دارد.

اینکه در السنه و افواه بعضی از عوام عصر معروف شده است که صدرالمتألهین مطالب و مبانی دیگران را باسم خود ذکر کرده است و این معنا را موجب قدح بساحت قدس این حکیم عظیم دانسته‌اند ناشی از وارد نبودن آنها بمبانی حکیمه است لذا اعظم و بزرگان فن بامشاهده این معنا صدرالمتألهین را در علوم الهیه بزرگترین فیلسوف اسلامی دانسته‌اند. کلمات اختصاصی صدرالحکماء بکلی ممتاز از تحقیقات دیگران است و متخصص در حکمت متعالیه می‌تواند آراء و عقاید و افکار او را از آثار دیگران جدا نماید، نکته قابل توجه آنکه سبک تحریر و نحوه آثار خاص او خصوصیتی دارد که بکلی از نوشته‌های دیگران ممتاز است.

ملاصدرا بر اسفار مقدمه نفیسی نوشته است که از حیث اسلوب تحریر و فصاحت الفاظ و جودت معانی و دربر داشتن مطالب عالیه مورد توجه تام اهل معرفت است، اسفار بقطع بزرگ چاپ‌سنگی مشتمل بر ۵۵۹ فصل و ۹۲۷ صفحه، در سال ۱۲۸۲ هـ ق در طهران، بخط کلبعلی افشار قزوینی بطبع رسیده است.

۱۸- رساله خلق الأعمال در آخر رسائل درسنه (۱۳۰۲) و با کشف الفوائد علامه حلی (رض...) چاپ شده است این رساله مشتمل بر اقوال علمای اسلام در خالق اعمال و افعال عباد است.

آخوند بعد از نقل کلمات علمای سنت از اشاعره و معتزله در مسأله خالق اعمال و افعال عباد بطریقه حقه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام پرداخته است همین مطالب را در الهیات اسفار و بعضی از کتب دیگر خود ذکر کرده است نگارنده تاکنون در کلام احدی از حکما و عرفا تحقیقات آخوند ملاصدرا را در مسأله جبر و تفویض بدین مستدلّی و نفیسی ندیده‌ام. مسلک او در این مسأله مرام و ممشای اهل الله و محققان از اهل توحید است.

۱۹- دیباچه عرش التقدیس که بر اثر نفیس استاد بزرگ خود خاتم‌الحکماء

والمجتهدین میر محمدباقر داماد نوشته است نسخه ای از این اثر او در دانشگاه طهران کتابخانه مرکزی موجود است (ف ۲۹۹) .

۴۰- دیوان شعر کمشاگرد عظیم الشان او علامه محقق، عارف نامدار فیض کاشانی اشعار استادرا جمع کرده است. نسخه ای از آن در کرماتشاه در کتابخانه جناب آقای آقاضیاء موجود است برخی از اشعار آن مرحوم را دانشکده معقول و منقول طهران با رساله سه اصل بمناسبت چهارصدمین تولد ملاصدرا چاپ کرده است .

صدر المتألهین با آنهمه مقامات عالیه در علم و عمل و داشتن ذوق سرشار اشعارش ناموزون و بی حلاوتست و خیلی با تکلف شعر گفته است بخصوص این اشعاری که بطبع رسیده بسیار نست بنظر میرسد، بعقیده من انتشار این اشعار موجب وهن مقام اوست ، اگر شخصی در فنون علمی تبحر داشت و از نوابغ علم بشمار رفت لازم نیست که شاعر هم باشد، اغلب دانشمندان عصر صفوی طبع شعر داشتند و من نمیدانم چه سببی در این کار است که محققترین فقیه و اصولی و بزرگترین فیلسوف و عارف آرزو داشته است که بتواند شعر بگوید. این حکایت از عظمت شعر و مطلوبیت ذاتی آن می نماید. و در عمر خود ندیدم کسی را که صاحب ذوق سلیم و روح مستقیم باشد و شعر اظهار علاقه ننماید .

ملاصدرا در مطاوی تحقیقات خود در تفسیر اشعاری دارد که بعضی از آن اشعار لطیف و زیباست .

۴۱- الرسالة القدسیة فی اسرار النقطه الحسیة «المشیرة الی اسرار الهویة الغیبیة» .

از طرز تحریر این رساله معلوم میشود که از تصنیفات ملاصدرا نمی باشد این

۱- دوست معظم دانشمند بزرگوار آقای دکتر سیدحسین نصر رساله سه اصل را با مقدمه بی زیبا و عالی بطبع رسانیده اند .

کتاب درحاشیه مبداء و معاد چاپ سنگی قدیم از ص ۱۵۳ تا ۱۸۳ در طهران چاپ شده است. حقیر این اثر را از آخوند ملاصدرا نمیداند.

۲۲- سریان نور وجود حق این رساله را بعضی از حکیم محقق و عارف کامل، ملامحسن فیض دانسته اند ولی حق آنست که رساله از فیض نیست چون فیض هیچ وقت قائل به اصالت ماهیت نبوده است و این رساله بطریقه ذوق التأله نوشته شده است و صدر المتألهین در این رساله مبنای محقق دوانی را تمام دانسته است، معلوم میشود آخوند این رساله را در اوائل عمر خود که قائل به اصالت ماهیت بوده نوشته است این اثر جزء رسائل از ص ۱۳۲ تا ص ۱۴۸ در طهران بچاپ رسیده است.

۲۳- رساله سه اصل که بفارسی نوشته شده است در واقع این رساله ایست در رد منکران حکمت و معارف عقلیه ملاصدرا از آنجایی که در فشار عجیب واقع شده بوده است اهل ظاهر و قشریون و منکران معارف الهیه سخت او را تعقیب کرده بودند بهمین لحاظ نتوانست در شیراز توقف نماید لذا در این رساله کسانی را که با وی ستیزه نموده اند و یا با ستیزه کنندگان هم مذاق بوده اند سخت تعقیب کرده است در این کتاب در تحقیق مبداء و معاد بطریقه ریاضت و مجاهدت و وجوب اعراض از اهل اوهام و منغمران درد دنیا پرداخته است و الحق از عهده برآمده است. این رساله را دانشگاه طهران چاپ کرده است.

۲۴- شرح اصول کافی از اول احادیث اصول کافی تا باب: «ان الأئمة علیهم السلام ولاة امر الله» را شرح کرده است از این شرح احاطه او به فنون «رجال»

۱- رساله سه اصل چاپ طهران - صدر المتألهین از اشخاص مخصوصی که با وی خصومت ورزیده اند در کتب خود شکوه دارد و در کثیری از موارد بث و شکوی نموده است و آنها را تابع اهواء نفسانیه میدانسته است ولی نسبت به مشایخ و بزرگان و مجتهدان باورع کمال احترام را قائل است از مشایخ اجازه و اساتید خود با عظمت اسم میبرد و نسبت به اعظم از فقها و محدثان و بزرگان شیعه احترام فوق العاده قائل است رجوع شود. بمقدمه اصول کافی چاپ طهران سنگی ۱۲۸۲ ق و مقدمه این کتاب.

و «درایه» و «حدیث» و احاطه او به اقوال اهل حدیث معلوم میشود این کتاب تحقیقی ترین شرحیست که بر اصول کافی نوشته شده است.

صدرالمتألهین در این شرح به بیان و تحقیق معنای خلافت و ولایت کلیه و شؤون مربوط بمقامات و مراتب تجلیات و نحوه ظهور و تجلی ائمه در اعیان ثابت و مظاهر اسمائیه پرداخته است و قسمت مهمی از عقاید حقه اثناعشریه را مبرهن و مدلل کرده و معانی و حقایق لطیفه‌یی را از کلمات اهل عصمت «علیهم السلام» استنباط نموده است از این کتاب ظاهر میشود که نهایت تصلب را در عقاید شیعه داشته است و مبانی عامه را در مسأله ولایت و بسیاری از مسائل مربوط بنبوت ابطال کرده است. و در مقدمه این شرح مشایخ اجازه خود را در حدیث ذکر کرده است.

۲۵- شرح هدایه این کتاب نفیس شرحیست بر هدایه اثیرالدین ابهری که بر سبک فلسفه مشائیین نوشته است و گاهی بطریقه فلسفی خود در آن کتاب اشاره نموده است در معاد جسمانی و حرکت جوهریه و علم باری و بعضی دیگر از مباحث عمیق فلسفی که از تحقیقات خود او می باشد سخن نگفته است. البته مبانی و طرز تفکر او در همین کتاب نیز گاهی بنحو صراحت و مفصل و گاهی موجز و گاهی بنحو اشاره و ایهام معلوم و هویدا است این شرح در سال ۱۳۱۳ قمری در طهران بچاپ سنگی رسیده است. کتاب هدایه را صدرالمتألهین تدریس میکرده و بنا بخواهش اصحاب بحث خود بر آن شرحی نوشته است. این شرح محققانه و مورد استفاده اهل تحقیق است.

۲۶- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه این کتاب ملخص آرای

۱- قیراز دانشمندان مذکور کثیری از افاضل هند بر این کتاب تعلیق و حاشیه نوشته اند. در زمان صفویه برخی از محصلین هندی در اصفهان فلسفه تحصیل نموده اند و بعد از مراجعت با وطن خود در مقام اشاعه فلسفه برآمده اند در همان دوران فلسفه استدلالی در هند رواج داشته است و حواشی مفصل و متعدد بر شرح هدایه حکایت از این معنی مینماید.

صدرالمتألهین است و از حیث جامعیت و دربر داشتن مبانی و آرای فلسفی و تحقیقات رشیقه بی نظیر می باشد. شواهد البر بویه مشتمل است بر خلاصه افکار و آراء فلسفی و عرفانی ملاصدرا. در این کتاب با این وصف مطالب زیادی را بطور اختصار بیان کرده است.

مرحوم حکیم سبزواری بر این کتاب حاشیه نوشته است که در حواشی کتاب چاپ شده است. آخوند ملاعلی نوری نیز بر قسمتهایی از این کتاب تعلیقه نوشته است. آقا علی حکیم و آقامحمد رضا قمشه ای نیز تعلیقاتی^۱ بر این کتاب دارند یکی از فضایل عصر قاجاریه با اسم میرزا ابوالقاسم بن احمد یزدی بخواشش شاهزاده محمد ولی میرزا پسر فتحعلی شاه قاجار این کتاب را ترجمه کرده است که نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس (۴۷:۴ ش ۴۰۴) موجود است.

نگارنده این بطور شواهد را در سال ۱۳۸۶ هـ ق با حواشی و مقدمه ای مبسوط در شرح حال مؤلف و بیان آراء و آثار او بانضمام سیر فلسفه اسلامی در چهار قرن

۱- تعلیقات آقامحمد رضا بر شواهد تحقیقی و نفیسی است. آقامحمد رضا در تحریر قواعد عرفانی در اعصار اخیر نظیر ندارد و در عرفانیات بر ملاصدرا و اتباع او ترجیح دارد، سلسله اساتید آقامحمد رضا در ذوقیات بملاصدرا منتهی نمیشود استاد آقا محمد رضا مرحوم آفاسیدرضی لاریجانی نیز در عرفان تلمیذ آخوند نوری نیست در حکمت متعالیه جزء تلامیذ آخوند است آقا سید رضی در تصوف از تلامیذ عارف متأله آقامیرزا عبد الجواد شیرازی است آقامیرزا عبد الجواد نیز در عرفان ارزشگدان آخوند نوری و آقامحمد بیدآبادی محسوب نمیشود آقامحمد و آخوند نوری در عرفان همان قسمتهایی که در اسفار «فصول عرفانیه» و برخی از موارد دیگر کتب آخوند مثل تفسیر و اسرارالایات و مفاتیح الغیب است تقریر می نمودند برخلاف آقامیرزاهاشم گیلانی و آفاسیدرضی و میرزا عبد الجواد که درست مانند اتباع شیخ اکبر در عرفان راسخ و مقتدر بوده اند و از جهت احاطه بر مبانی فلسفی و تخصص تام در مشارب حکمی از حکمت بحثی و فلسفه ذوقی قدرت خاصی در تحریر عرفان دارند و این اعظم بطور مسلم بر جامی و ارباب و امثال او ترجیح دارند ولی مجهول القدرند.

اخیر با ذکر اتباع و تلامیذ و ناشران افکار فلسفی و عرفانی او و در آخر کتاب حواشی حکیم سبزواری جداگانه با شرح حال و افکار فیلسوف سبزواری جزء سلسله انتشارات دانشگاه مشهد بطبع رسانیدم .

آخوند درشواهد بین مبانی حکمی (حکمت بحثی و کشفی) ذوقی و تحقیقات عرفانی جمع کرده است .

بعضی ها شواهد الربوبیه دیگری نیز از آخوند جزء آثار و در ردیف مؤلفات او ذکر کرده اند که فهرست آرای فلسفی مالا صدر است ولی چنین کتابی حقیر سراغ ندارد .

۲۷- القضاء والقدر که مشتمل بر مسائل مختلفه در جبر و تفویض و کیفیت وجود عوالم غیبی و بیان نحوه دخول شر در قضاء الهی می باشد این کتاب نیز جزء رسائل آخوند بعد از رساله حرکت و حدوث عالم جسمانی (ص ۱۴۸ تا ۲۳۷) در طهران سنه ۱۳۰۲ به چاپ سنگی رسیده است .

۲۸- کسر الأضنام الجاهلیه در ذم صوفیه (جهال متصوفه ، قلندران عاری از معرفت و حکمت و مدعیان کاذب که راهزنان دین و دنیای مردمند و بعقیده میر فندرسکی: این جماعت در نظام کل؛ از باب تطبیق بین نظام کل و نظام جزء بمنزل موی ظهارند) که در یک مقدمه و چهار مقاله و یک خاتمه است این کتاب را آخوند مالا صدر بر رد جماعت عوام صوفیه که در عصر او میزیسته اند نوشته و فضایح آنها را آشکار کرده است. این کتاب در طهران با مقدمه و تصحیح دانشمند معاصر آقای محمد تقی دانش پژوه بمناسبت چهارصدمین سال تولد مؤلف با طرز عالی منتشر شده است.

۲۹- لمیة اختصاص المنطقه بموضع معین من الفلک ، نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است .

۳۰- المبدء والمعاد این کتاب مشتمل بر الهیات بمعنی اخص ، مباحث توحید و صفات کمالی و... و طبیعیات؛ کیفیت پیدایش جسمانیات از مبادی عالیه و تکوین مادیات توسط حقایق ملکوتی و ظهور نفس ناطقه و مقامات و نهایت آن

و مباحث نبوات و منامات است در اول کتاب اشاره اجمالی به مباحث وجود شده است سبک کتاب به روش اسفار است ولی در علم باری متعرض طریقه خود نشده و طریقه شیخ الإشراق را بر سایر طرق در علم باری ترجیح داده است و در اسفار علم تنصیلی در ذات حق را قبل از اشیاء ثابت کرده و بوجوه متعدد طریقه شیخ الإشراق را رد کرده است. بر این کتاب آقامیرزا ابوالحسن جلوه و آخوند ملا اسماعیل اصفهانی و حاج ملاهادی سبزواری حاشیه نوشته اند. یکی از افاضل اواخر صفویه این کتاب را تلخیص نموده است.

نسخه‌ی از مبداء و معاد آخوند ملاصدرا بخط مرحوم حکیم محقق آخوند ملاعبدالرزاق لاهیجی در کتابخانه استاد علامه آقای حاج میرزا محمدحسین طباطبائی تبریزی روحی فدا که از اساتید و مدرسین بزرگ حوزه علمیه قم است و نگارنده مدتی مدید از محضرشان استفاده نموده ام موجود است.

حقیر نسخه‌ی عکسی از این کتاب تهیه نموده است و با مقابله چند نسخه قدیمی دیگر شروع بطبع این کتاب نموده است بهمین زودیها این کتاب در دسترس اهل معرفت قرار خواهد گرفت.

آخوند ملاعبدالرزاق کتاب مزبور را در خدمت استاد خود قرائت کرده و همه کتاب را با نسخه اصل (نسخه آخوند) مقابله نموده و در حواشی کتاب خط و مهر مبارک صدر المتألهین (رب‌الشرح لی صدری) که زینت بخش کتاب و موجب نورانیت چشم و دل است دیده میشود. این کتاب در سنه ۱۳۱۴ هـ ق در طهران بچاپ سنگی رسیده است و در آخر همین کتاب طهارة الأعراق حکیم محقق ابن مسکویه و در حواشی چند رساله فلسفی و عرفانی و اخلاقی بطبع رسیده است.

۳۱- المشاعر این کتاب مشتمل است بر مباحث وجود و اثبات اصالت وجود

۱- آقای طباطبائی مدظله العالی صاحب تفسیر المیزان (که ۹ جلد آن در طهران بچاپ رسیده است و از تفاسیر مهم بشمار میرود) از اعلام و بزرگان این عصرند و در احاطه بعلم و متداوله از معقول و منقول کم نظیرند و در ترویج معارف اسلامی و احیای کلمه توحید ساهی و کوشا می باشند وجود معظم له مصدر برکات و منبع افاضات و انوار است.

و اعتباریت ماهیت و اثبات مبدء و صفات کمالیه او از علم قدرت و اراده و بیان حدوث زمانی عالم. صدر المتألهین در این کتاب برای اثبات اتحاد عاقل و معقول ببران تضایف تمسک جسته است. تاریخ افاضه برهان قویم تضایف از ملکوت وجود بر قلب منور مؤلف در حاشیه نوشته شده است. کتاب مزبور با سلیقه تام و جودت تمام نوشته شده و بهترین کتابی است که در مباحث راجعه بوجود تألیف گردیده است. برای کتاب حکیم دانا آقامیرزا احمد اردکانی شیرازی شاگرد آخوند نوری شرحی بنام وکیل الدوله نوشته است که با کتاب درس ۱۳۱۵ بچاپ سنگی رسیده است. حکیم محقق حاج ملا محمد جعفر لنگرودی شاگرد حکیم یگانه آخوند نوری با نام مرحوم حاج میرزا آقاسی صدراعظم معروف، نیز بر مآثر شرحی نوشته که دو نسخه از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران جزء کتب اهدائی حضرت آقای مشکوة استاد معظم دانشگاه و نسخه‌ی در کتابخانه آستان قدس (۱۹۲:۴) ش ۸۴۶ - ف ۲۸۲ موجود است.

آخوند ملا علی نوری و مولی زین العابدین بن محمد جواد نوری و میرزای جلوه برای کتاب نیز حاشیه و شرح نوشته اند.

بدیع الملک میرزا عماد الدوله دولتشاهی این کتاب را درس میگفته و بر آن شرحی نوشته است بنام عماد الحکمة (مجلس ۲: ۴۹: ۱۰۰).

حقیر کتاب مآثر را با شرح لنگرودی و حواشی مفصل فارسی بانضمام مقدمه‌ی مبسوط در تاریخ فلسفه اسلامی در چهار قرن اخیر در سال ۱۳۴۲ هـ ش در مشهد بطبع رسانیده است حضرت استاد فاضل کامل آقای همایی «دام‌ظله» مقدمه‌ی بر این کتاب مرقوم فرموده اند که در باب خود نظیر ندارد. مستشرق بزرگ آقای پروفیسور کترین کتاب را با ترجمه فارسی عماد الدوله بانضمام حواشی و شرح و

۱- نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه حاج ملا محمد جعفر صدر کتاب را بقول خودش مزین بنام حاج میرزا آقاسی نموده است ولی در نسخه کتابخانه آستان قدس اسمی از او برده نشده است نگارنده بر متن شرح مآثر مزبور مقدمه و تعلیقاتی مبسوط و مفصل به فارسی نوشته ام که بطبع رسیده است.

تعلیقات بزبان فرانسه چاپ و منتشر نموده‌اند. بوسیله این مستشرق عالیقدر فلسفه ملاصدرا در دنیای غرب منتشر شد.

۳۲- **متشابهات القرآن** درشش فصل است و صدرالمحققین در این کتاب بروش مخصوص خود در این مسأله گفتگو کرده است.

این رساله که مشتمل است بر عالی‌ترین تحقیقات در باب متشابهات از قرآن و حدیث در دست طبع است و بهمین زواید با حواشی و مقدمه نگارنده این فهرست در دسترس اهل معرفت قرار می‌گیرد.

۳۳- **المزاج** صدرالمتألهین در این مسأله رأی خاصی دارد که در مباحث جواهر و اعراض اسفار و بعضی دیگر از کتب خود، از آن بحث نموده است (طوس ۴: ۱۴۳).

۳۴- **المظاهر الإلهیة فی اسرار العلوم الکمالیة**: صدرالدین شیرازی * این کتاب را بمنظور بیان قسمت مهمی از علوم حقیقی، و معارف الهی تصنیف کرده است و آن را مشتمل بر ۶ مقصد قرارداد است که سه مقصد آن پایه و اساس و سه مقصد دیگر بمنزله فروغ، و لواحق است.

مقصد اول: در بیان معرفت حق اول و صفات و اسماء الهیه و مسائل مربوط بآن می‌باشد.

مقصد دوم: در بیان شناسایی صراط مستقیم و درجات صعود، و کیفیت ارتقای بسوی حق و بیان کیفیت سلوک و عروج بسوی مبداء است.

مقصد سوم: در بیان معرفت معاد و نحوه رجوع بحق و شرح احوال سالك و مسافران بجانب مبداء وجود می‌باشد.

مقصد چهارم: در بیان شناسایی انبیاء و اولیاء و برگزیدگان از جانب حقست.

* نگارنده این رساله را به تشویق استاد علامه مرحوم دکتر علی‌اکبر فیاض بمناسبت چهارصدمین سال تولد مؤلف و بامقدمه معظم له باحواشی و مقدمه بهزین دانشگاه مشهد چاپ و منتشر نمود. این رساله اولین اثریست از ملاصدرا که نگارنده منتشر نمود.

مقصد پنجم: در بیان اقوال اهل انکار و کشف فضایح اهل کفر و نفاق می باشد.
مقصد ششم: در بیان کیفیت تعلیم عمارت منازل و مراحل و نحوه تهبیه زاد و
راخله و توشه، و برای سفر آخرت است که از آن تعبیر بعلم اخلاق میشود نسخه‌یی
خطی از این رساله در کتابخانه آستان قدس جزء کتب مرحوم آیه الله العظمی آقای
سید ابوالحسن اصفهانی (قدس الله روحه م- ۱۳۲۴ ه ش) موجود است.

این نسخه در سنه (۱۳۱۴ق) در حاشیه مبداء و معاد و درشوال المکرم ۱۳۸۰ هق
در مشهد بامقدمه و تعلیقه نگارنده بمنظور چهار صدمین سال تولد صدر المتألهین جزء
انتشارات دانشگاه مشهد چاپ شده است. راقم این سطور بر این رساله شرح مبسوط فارسی
نگاشته ام و منتظر فرصت هستم که آنرا طبع و منتشر نمایم.

المسائل القدسیة یکی از آثار نفیس ولی ناتمام و ناقص آخوند ملا صدرا
است که وضع آن در مقدمه روشن می شود ما به این رساله که اگر با تمام میرسد بهترین
اثر مؤلف محسوب میشد بعد از تفحص زیاد دسترسی پیدا نمودیم که در این مجموعه
بطبع میرسد.

۳۵- رساله در معاد جسمانی یک نسخه از این رساله در کتابخانه آستان قدس
موجود است (۴: ۲۰۱ در دنبال نسخه شفای ش ۸۷۶، گویا همانکه در ف ۳۲۲
آمده است) از این رساله چند نسخه در کتابخانه های ایران موجود است بنام «زاد
المسافر» مطالب آن بدون کم و زیاد مقدماتی است که در شواهد و اسفار و مبداء و معاد
جهت اثبات معاد جسمانی بیان کرده است. بعضی گمان کرده اند این همان رساله
حشر ملا صدراست که مطالب آن در اکثر آثار مؤلف آمده است.

۳۶- مفاتیح الغیب این کتاب با شرح اصول کافی او در طهران بچاپ سنگی
رسیده است. مفاتیح را صدر المتألهین در موقعی که مبانی خویش را کاملاً محکم
نموده بوده نوشته است لذا مفاتیح الغیب مورد توجه اهل ذوق قرار گرفته و این کتاب
را اهل فن بر بسیاری از کتب دیگر صدرالدین ترجیح میدهند بیشتر مسائل مربوط
بمعارف مبداء و معاد در این رساله مندرج است. مرحوم حکیم سبزواری بر این کتاب

حواشی، و تعلیقات نوشته است که در هاشم کتاب بانثانی «یا هادی المصلّین» طبع شده است «یا هادی المصلّین» صورت خاتم اوست .

۳۷- نامه صدرالدین شیرازی (ریو ۳/۱۷۷ ذیل)

۳۸- نامه صدرالمتألّهین با استاد خود سید محقق داماد، در این نامه اول از استاد خود اجازه میخوهد که در سفر قم (یا کاشان) ملترم رکاب باشد چند مسأله از استاد خود سؤال مینماید در این سؤال اصالت ماهیت را ابطال کرده است این نامه ناقص است (طوس ۴: ۱۰۹۰ جزء نسخه ش ۵۹۰) .

۳۹- نامه بمیر داماد حقیر در آخر شرح حال و آراء و آثار او منتشر نموده است نامه‌یی دیگر از ملاصدرا بمیر داماد توسط دانشمند معاصر آقای دانش پژوه در راهنمای کتاب چند سال قبل چاپ شده است . قلم فارسی مؤلف مثل تحریر عربی او روان و جذاب و منشیانه است و نهایت تسلط را در تحریر مطالب علمی بفارسی داشته است در هر دو نامه استاد خود را نزدیک بحد پرستش تعریف نموده است از این نامه‌ها معلوم میشود که نزد استاد، دارای مقامات رفیعه بوده است. آخوند از بی‌اقبال مردم معلوم و معارف و نیز از انحطاط مزاج و هجوم ضعف ناشی از پیری و ابتلای به غربت و عدم تجانس او با ابناء زمان بسیار نالیده و بشک و شکوی کرده است .

۴۰- الواردات القلبیة این کتاب نیز حاوی مطالب بسیار سودمند است

و باکمال اتقان و استحکام نوشته شده است و جزء کتاب رسائل از ص ۲۳۸ تا ص ۲۷۸ در سال ۱۳۰۲ در طهران بچاپ سنگی رسیده است در این رساله از علمای ستایشگر و متملّق که از حکام جور و استبداد زمان طرفداری میکردند مذمت کرده است .

و چون مرسوم بوده است که بعضی از علمای آن زمان از دولت وقت مستمری میگرفتند و بین اتباع و انصار و اهل درس و بحث خود قسمت میکردند البته معلوم است گرفتن این قبیل از پولها مقدماتی لازم دارد که نوعاً توأم با کارهای سبک و خودفروشی و التزام بحقارت و کوچکی و وقوع در شرک خفی و احترام باشخاص

فقط بجهت مال و ثروت و ارتکاب خلاف شرع و انجام کارهای مستهجن می باشد .
 (اشخاصی که این قبیل از کارها را انجام می دهند چه بسا مدعی قصد قربت بحق
 میشوند و در عین اعانت به ظلم و ستم خود را مصیب قلمداد می نمایند و به تدریج امر
 بر آنها مشتبه شده و نعوذ بالله محامل صحیحی هم پیش خود درست میکنند) آخوند
 گفته است: «والعجب انه مع البلاء كله والداء جلّه تمنی نفسه العثور و تدلیه بحبل
 الغرور ان فیما یفعله مرید وجه الله و مذبح شرع رسول الله و ناشر علم دین الله و القايم
 بكفاية طلاب العلم من عباد الله، ولو لم یكن ضحكة للشیطان و سخرة لأعوان السلطان؛
 لعلم بأدنی تأمل ان فساد الزمان لاسبب له الاكثره امثال اولئك الفقهاء المحدثین فی
 هذه الأوان السّذین یا كلون ما یجدون من الحلال و الحرام و یفسدون عقاید العوام
 باستجرائهم علی المعاصی اقتداءً بهم و اقتفاءً لآثارهم فنعوذ بالله من الغرور و العمی
 فانّه الداء الّذی لیس له دواء» .

۴۱- القواعد الملکوتیة در پارهی از کتب تراجم این کتاب جزء آثار آخوند
 ذکر شده است ولی مسلماً این اثر همان المسائل القدسیة فی القواعد الملکوتیة است .
 کتبی که ذکر شد غیر از رساله سیر النقطه و کتاب «شواهد» دیگر غیر از
 شواهد ربویة مسلماً از تصنیفات آخوند میباشد ولی پارهی از کتب و رسائل دیگری
 را غیر اهل فن بدون تفحص و دقت و پرسش از اهل فن از آثار صدر المتألهین
 شمرده اند .

۱- اثبات الواجب- که نگارنده رساله بی در این باب دیده ام که بملاصدرا نسبت
 داده اند و بعد از تفحص و رجوع بمطالب رساله معلوم شد که حتماً از میر صدر دشتکی است
 و نسخی از آن در کتابخانه آستان قدس و سایر کتابخانه ها موجود است که مطالب آن
 باطریقه و ممشای ملاصدرا سازش ندارد .

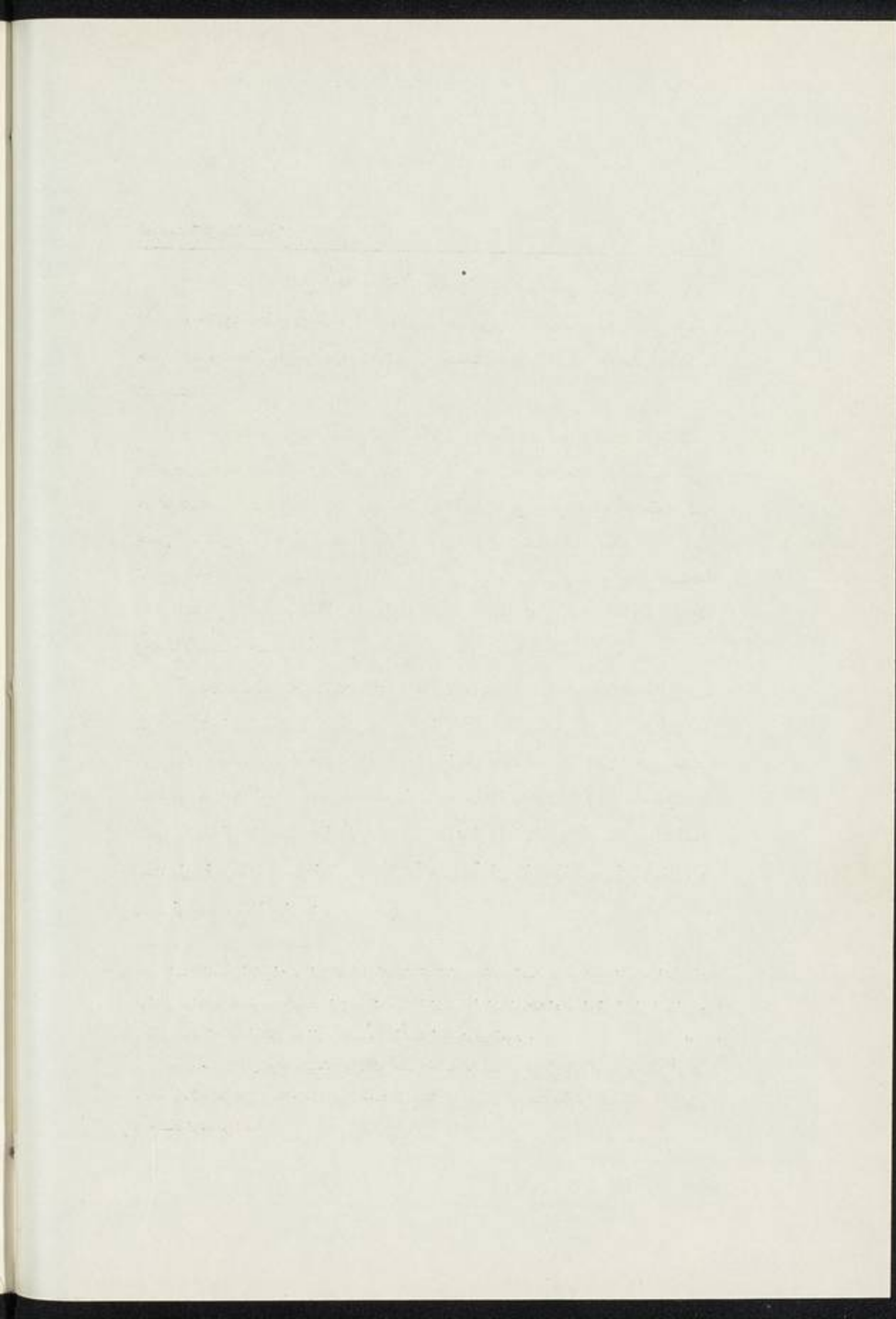
۲- حواشی بر شرح تجرید- که بواسطه اشتراك اسمی بین صدر المتألهین و
 صدرالدین دشتکی بملاصدرا نسبت داده شده است از نحوه تقریر مطالب و مبانی
 بر و واضحست که از ملاصدرا نمی باشد .

۳- حواشی بر شرح لمعه - که از آقامیرزا ابراهیم پسر صدرالمتألهین است
 ۴- شبهة الجذر الأصم - که ارباب تراجم آنرا از تصنیفات صدرالدین دشتکی
 شمرده‌اند و نسخه‌ی از آن در دست است که چندسال قبل از ظهور ملاصدرا نوشته
 شده است .

۵- حاشیه بزرواشح سماویة میرداماد - این کتاب محتمل است از ملاصدرا
 باشد چون صدرالمتألهین در علم رجال و حدیث مهارت داشته است. رساله‌های دیگری
 هم مانند «المباحث الاعتقادیة» و «الکفر والإیمان» و «القواعد الملکوتیة» که
 همان المسائل القدسیة فی قواعد الملکوتیة است و آنرا به دو اسم بعضی از ارباب
 تراجم آخوند در صورت فهرست، آثار او ذکر کرده‌اند: رموز القرآن و حاشیة
 انوار التنزیل و تجرید مقالات ارسطو و رساله در امامت، بحث المغالطات و بدیه
 وجود الإنسان و چند رساله دیگر که بیشتر آن رسائل قطعاً از ملاصدرا نیست .

آخوند رساله‌ی در سریان عشق در جمیع موجودات (اثبات عشق هیولی به
 صورت) تألیف نموده است که نگارنده این‌سطور آنرا ندیده است در کتاب «الشواهد
 انریوییه» (چاپ دانشگاه مشهد که با مقدمه مفصل حقیر در سال ۱۳۸۶ هـ ق منتشر
 شده است ص ۷۸ گوید: «ومن هاهنا یعلم وجه صحته ما ذهب الیه القدماء من اثبات
 الشوق للهیولی الی صورتها وان استبعده الشیخ فی الشفاء غایة الإستبعاد... ثم اثبت
 العشق لها فی رسالته ونحن قد اوردنا کلاماً مبسوطاً فی دفع ما ذکره (فی الأسفار) و
 عملنا فی بیانہ رسالته منفردة .

۱- آقامیرزا ابراهیم فرزند آخوند مذاق کلامی داشته است و بر تجرید و حواشی آن
 حواشی و تعلیقات نوشته است فرزند کوچک آخوند دارای استعداد و ذوق کامل فلسفی و
 عرفانی بود که در اوائل جوانی چهره بنقاب تراب پنهان نمود .
 چون میرزا ابراهیم بسبب اهل کلام مشی نموده است برخی از باوده‌گویان و منفرمان در
 اوهام در مقام تعریض بر ملاصدرا او را مصداق «یخرج الحی من المیت» معرفی کرده‌اند «هر کسی
 بر طینت خود، می‌تند» .



متشابهات القرآن

این رساله یکی از آثار نفیس آخوند ملاصدراست که در چند مورد از آثار خود در این مسأله بحث کرده است از جمله کتاب مفاتیح الغیب و تفسیر کبیر خود در تفسیر آیه الكرسی .

ملاصدرا در مسأله متشابهات از کتاب و سنت و بطور مطلق در کتاب تفسیر خود در موارد متفرق مسائلی را که به تفسیر ارتباط دارد مفصل مورد بحث قرار نداده است از جمله تعریف تفسیر و بیان وجوه فرق تفصیلی بین تفسیر و تاویل و بیان معنای حدیث شریف وارد از طرق عامه و خاصه «ان للقرآن بطناً والبطن بطن وظهرأ و الظهر، ظهر» (۱) .

از طرق عامه وارد شده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً» و فی روایة «... لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» و فی روایة «... الی سبعین

۱- روی العیاشی باسناده عن جابر قال سألت ابا جعفر (ع) عن شیء من تفسیر القرآن... فاجابنی ثم سألت فاجابنی بجواب آخر... فقال لیس شیء ابعده من عقول الرجال من تفسیر القرآن وعن الصادق (ع) ظهر القرآن الذین تزل فیهم و بطنه الذین عملوا بمثل اعمالهم...

عیاشی باسناد خود از امام صادق علیه السلام نقل کرده است (عن ابن صدقه قال سألت ابا عبد الله علیه السلام) - عن الناسخ و المنسوخ و المحکم و المتشابه . . . قال: الناسخ الثابت المعمول به و المنسوخ ما قد کان یعمل به ثم جاء ما نسخه و المتشابه ما اشتهه علی جاهله (معلوم میشود عالم به جهات مختلف قرآن مراد از متشابه را درک می کند و چه بسا متشابهات از آیات ترداد و محکمت از آیات محسوب شود) و ورد: المحکم ما یعمل به و المتشابه الذی یشبه بعضه بعضاً...» باز از وجه فرق بین (قرآن) و (فرقان) سؤال شده که امام جواب فرموده است .

ابطن» (۱) .

در معنای متشابه که در قرآن آیات منقسم به محکم و متشابه شده است از طرق خاصه و عامه روایاتی نقل شده است و نیز در اینکه مراد از متشابه چیست؟ مباحثی در کتب تفسیر در این زمینه مطرح شده است و نیز در اینکه کدام دسته از آیات قرآنی جزء متشابهات محسوب میشود و تکلیف در عمل بمتشابهات چیست بین محققان اختلاف است .

ما در این جا اول می‌پردازیم به معنای تفسیر و فرق آن با تاویل و بیان حقیقت تاویل، بعد مختصر پیرامون محکمت و متشابهات بحث می‌نمائیم.

بیان وجوه فرق بین تفسیر و تاویل

برخی از مردم غیر وارد به اهمیت تفسیر، گمان کرده‌اند که علم تفسیر بعد از فرا گرفتن بعضی از اصول و قواعد، سهل‌ترین علوم است (۲) ولی حقیقت غیر از این است. ما نخست می‌پردازیم به تعاریفی که راجع به علم تفسیر شده است و بعد وارد در معنای تفسیر و تاویل می‌شویم. فنقول بعون الله تعالی

۱- برخی از محققان از علمای اصول فقه در مسأله: جواز و عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد بطون قرآنی را به برخی از لوازم معنای لفظ حمل نموده‌اند برخی از علمای سنت و جمعی از دانشمندان امامیه (کثر هم الله تعالی) بر طبق برخی از روایات بمعانی دیگر حمل کرده‌اند .

۲- چند قرن است که در حوزه‌های علمی تشیع تفسیر قرآن (کتابی که مأخذ علوم اسلامی است) بکلی متروک است و گاهی در گوشه و کنار، جسته‌جسته ایام تعطیلی مباحثه تفسیر دیده شده است ولی برای آن اصالت قائل نبوده‌اند و یا آنکه عملاً اینطور بوده است و بالاخره آن را جزء دروس فرعی تلقی نموده‌اند .

والإستمداد من ملكوته الأعلى .

قبل از شروع بحث باید به این نکته توجه نمود و انصاف داد که قرآن از آنجایی که کلام حق تعالی است (عز شأنه العزیز) و بین کلام و متکلم کمال سنخیت وجودی موجود است کسی حق دارد در این بحر بی پایان شناور شود و به تفسیر کلام حق پردازد که دارای روحی پاک و قلبی صاف و مبرا از کدورات معاصی و دور از مشتهیات نفسانی و آراسته به زیور تقوی باشد که «انقر الله يعلمکم الله» تا آنکه نتیجهٔ بین مفسر یا مؤول و متکلم بکلمات تامات قرآنی مناسب و سنخیت تحقق یابد و با روحیات و معنویات مستجن در عوالم ملکوتی آشنا شود و بر موز قرآنی به اندازهٔ انس او با حق و آشنایی او به وجههٔ کلمات تامات الهیه و حروف عالیات و کلمات شامخات بر موز کلمات الهیه واقف گردد و روی همین مراتب و درجات ادراک و شدت و ضعف همین آشنایی و انس و استحضار است که مراتب فهم و وجدان متصدیان معرفت حقایق متعدد و مختلف و قابل شدت و ضعف است (۱) .

۱- در مباحث این رساله و مقدمهٔ آن تحقیق شده است که قرآن باعتبار آنکه کلام الهی نازل از سماء اطلاق وجود است دارای مراتبی است که از جهتی به حسب تعدد مراتب علم و معلوم مرتبهٔ اعلای آن تعیین اول است که از آن به ما بعد مطلع تعبیر نموده اند و مرتبهٔ اسفل و نازل آن همین سور و نقوش موجود است .
فهم همین سور و نقوش (کلمات تدوینی) در نهایت غموض است آنچه که ما اهل ظاهر (ساکنان در عالم ظلمت و محضوف به تبعات و لوازم مقام نفس) از قرآن درک می کنیم همین معانی ظاهر و نصوص مربوط به اخلاقیات و احکام فقهی و برخی از مسائل مربوط به ذات و صفات و افعال الهیه است .

تعاریفی که برای تفسیر نموده اند مبین آن چیزی است که در این جا ذکر نموده ایم و نیز بیان خواهیم نمود که بهرهٔ اهل ظاهر از مباحث موجود در قرآن از ←

از این جا هویدا و ظاهر میشود سر و جوب رجوع باهل عصمت و طهارت (۱) در فهم حقایق قرآنی و لزوم وجود ولی مطلق در هر عصر و زمانی و مراد از عترت در کلام نبوی و روایات وارد از طرق عامه و خاصه؛ احادیث معروف به ثقلین «انی تارك فيكم الثقلين؛ كتاب الله و عترتی» اهل بیت و عترت در کلام معجز نظام نبوی به اهل عصمت (عترتی اهل بیته) تعبیر شده است.

* * *

مفسران بر طبق مذاق و مشرب خود تعاریفی برای علم تفسیر ذکر نموده اند. برخی گفته اند:

«التفسیر علم يبحث فيه عن معانی کلام الله، من ناسخها و منسوخها و صریحها و مؤولها و محکمها و متشابهها...» و برخی در مقام تعریف این علم گفته اند: «التفسیر علم يبحث فيه عن تبیین معانی القرآن و ابضاح ما یراد من عباراته و الفاظه».

بنابر این دو تعریف قرآن دارای مجملات و مبهمات و مشتمل است بر معضلات که مفسر شارح مبهمات و حلال معضلات است و در مقام تفسیر آیات حدود محکم و متشابهات را معین نموده و موازین از برای معرفت آیات منسوخه و آیات ناسخه مقرر میدارد.

بنابر این دو تعریف «تفسیر» عبارتست از تشریح و تقریر معانی آیات

→

قبیل معرفت ذات حق و صفات و افعال و معرفت نشأت بعد از موت و مباحث مربوط به اخلاق و احکام و آداب اجتماعی و نیز مباحث اجتماعی چقدر است.

۱- و نیز عدم جواز تفسیر آیات قرآنی برای از رجوع بروایات دال بر منع

تفسیر برای.

بِسَّنَاتِ قرآن و تبیین مقاصدها و مآربها و توضیح مبهمات‌ها و مجملات‌ها و بالجملة ایضاح ما یراد من الالفاظ و العبارات القرآنیة .

بنا بر این تبدیل الفاظ قرآنی به الفاظ فارسی یا فرانسوی و یا انگلیسی ترجمه قرآن است آنهم ترجمه الفاظ نه تفسیر آیات و الفاظ و کلمات قرآنیه بنا بر مذاق مفسرانی که تفسیر را بآن چه که ما نقل نمودیم تعریف نموده‌اند و حدود و مشخصات آن را بیان کرده‌اند باید معین نمایند که مراد از آیاتی که نفی ریب و شک از آیات نموده و قرآن را به القابی نظیر «ذلك الكتاب لا ریب فیہ» یا «هدی، لا ریب فیہ» و «هذا کتابنا ینطق بالحق» و «لیدینا کتاب ینطق بالحق» و غیر اینها از الفاظ معرفی کرده‌اند چیست؟ اصولاً چنین کتابی محتاج به تفسیر و توضیح هست؟

در این معنا شک نیست که در قرآن بطور وضوح آیات محکمه و متشابهه وجود دارد؛ دارای ناسخ و منسوخ است، الفاظ عموم در قرآن وجود دارند که از آنها مفاهیم خاصی اراده شده است .

اصولاً اخباری که از ائمه علیهم السلام در نهی از تفسیر به‌رأی روایت شده است و نیز غور و خوض در این دریای بی‌کران را شأن راسخان در علم دانسته‌اند دلیل است بر اینکه قرآن بواسطه آنکه کلام حق است و هر کلامی ظهور و تجلی متکلم و مشهد بروز احکام قائل بدان کلمات می‌باشد فهم آن در نهایت غموض است .

بدون شک متکلم هر چه بمعانی (۱) و حقایق بیشتر احاطه داشته باشد

۱- جای شک نیست که قرآن دارای بطون و لیبی است که کثیری از حقایق مرتبط با آن بطون است ولی راه نیل به مراتب درجات وجودی قرآن که مرتبه اول آن عالم مثال است و مرتبه اعلائی آن مقام احدیت وجود ولی مدخل و معبر از برای نیل ←

کلام او تمام تر و از حیث وسعت مطالب و از جهت اشتمال بر دقایق و حقایق جامع تر و بالاخره کلام معجز نظام حق مطلق که جامع جمیع نشئات وجودی و محیط بر جمیع حقایق و معارف و مبدا، افاضه جمیع علوم و معارف است باید از حیث احاطه بر دقایق و رموز معانی و حقایق مصداق کامل «لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» باشد بخصوص آنکه کلام منزل از حضرت غیب وجود جهت هدایت خلائق نازل شود و مشتمل باشد بر علوم و معارفی که مدخلیت در تشکیل نظامی تام و تمام داشته و بل که نظامی اتم؛ ظل وجود نظام موجود در مرتبه علم عنایی حق بوده باشد.

بنابر این قرآن مجید و کلمات تدوینی حق باعتباری مشتمل است بر جمیع معارفی که مدخلیت در رسانیدن هر ممکنی بکمالات لائقه آن ممکن دارد و نتیجه باید قدر و قوت آنرا که جمیع افراد بشر را به سعادت دنیا و آخرت برساند داشته باشد از قوانین مربوط به تنظیم اجتماع بشری و نیز قواعد مربوط به تکمیل نفوس و ارواح افراد انسان از علم بمبدأ و معاد و علم اخلاق و بالجمله علم آغازشناسی و انجام شناسی و بناء علیهذا علم به حق و ایمان بمبدأ، وجود و ایمان بملا، که و عوالم غیب که در لسان حکما از آن بعلم به ماوراء الطبیعه تعبیر شده است در قرآن بنحو اعلی و اتم موجود است با

→

باین حقایق همین الفاظ بیّنات قرآنی است .

در مباحث بعدی به تحقیق در روایات وارد از طرق خاصه و عامه، مربوط به ظهر، بطن، وحد، و مطلع کلام الهی بحث می نمائیم عجب آنکه برخی گفته اند، صحت این روایات مورد تردید است و گمان کرده اند این روایات را باطنیه نقل کرده اند در حالتی که جمیع مشایخ حدیث از عامه و خاصه آنرا نقل نموده اند و صدور مضمون این روایات قطعی و مسلم است .

→

این خصوصیت که چون انبیاء خواص از امت خود را که اولیاء و عرفای ایشانند خواه باین اسم مسمی باشند یا نباشند بعین جمع واحدیت وجود دعوت مینمایند و آنها را با تعالیم الهی بحق اول میرسانند (که قرب بحق و بُعد از عالم ماده و طبیعت عبارت از آن است) فرق است بین علم بمبد و دانایی بوجود حق و عوالم ملکوتی و نیل باین عوالم و بالاخره رسیدن بحق که مرتبه اعلای قرب است (۱) .

* * *

در این مسأله نمیتوان شك نمود که قرآن کریم جلوه و ظهور و تجلی حق اول است و منشأ این کلام موجود بین «دفتین» حق تعالی که با اسم «المتکلم» متجلی است بصور اعیان و جواهر و کلام تدوینی یکی از مظاهر تجلیات حقست .

در این معنا نیز نمی توان شك نمود که متکلم بکلمات قرآنیه حاوی جمیع کمالات و مشتمل بر جمیع فعلیات و مبدء جمیع علوم و معارف است و نیز مسلم است که همانطوری که حق اول مبدء جمیع وجودات و منشأ ظهور جمیع انوار است کلام الهی و جلوه احدی او نیز از این احکام (یعنی احکام مربوط به مبدء کلمات الهیه حق اول) بهره دارد و کلام بمعنای حقیقی و کتاب بمعنای عام مشتمل است بر جمیع مراتب و مراحل و مقامات کمالیه و متضمن است بر جمیع علوم و معارف و حقایق نازل از مقام احدی و مرتبه غیبی . بنابراین کلام الهی مشتمل است بر جمیع احکام مربوط به مقام احدیت

۱- دیدن حق بچشم دل و نهایت قرب و بالاخره وصول بحق حاصل نمیشود مگر آنکه انسان مؤمن و سالک بواسطه طی درجات عبودیت و عبور از منازل طبع و نفس و طی درجات و مراحل وحدت و رفع جهات مغایرت و وسایل بُعد و کشف سبحات جلال و جمال حقیقت حق را بدون وساطت صورت علمی شهود نماید .

وواحدیت و عالم ملکوت (عالم ملائکه) مجرد و عقول طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه) و عالم ناسوت (عالم طبع و جهان ماده که از آن به گیتی تعبیر شده است. و نیز مشتمل است بر جمیع احکام مربوط به قوس صعود عالم وجود که همه این احکام در وجود انسان باعتبار ترقی و تکامل از عالم ماده و استقرار در ارحام تا طی درجات عالم طبع و نفس و عقل و قلب و مقام سرخفی و اخفی که از آن به هفت شهر عشق تعبیر نموده اند (۱). در کتاب الهی بیان شده است از طرفی بدون شک در کلمات قرآنی محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و مجمل و مبین و مطلق و مقید و عام و خاص و... موجود است که مفسر کتاب تدوین باید باین احکام واقف و مطلع باشد تا بتواند قرآن را تفسیر نماید (۲).

۱- والیه اشار مولانا :

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم
وجود بحکم «انا لله وانا الیه راجعون» دارای تزلزل و صعود است که از تزلزل یعنی قوس ترقی تعبیر بمعراج تحلیل نموده است چه تزلزل فرع بر آن است که شیء متزلزل مرتب و منظم بدون حصول طفره مرتبه بمرتبه فعلیات خود را از دست میدهد تا بمرتبه اعلائی تزلزل که ماده و هیولا باشد برسد. بعد از رسیدن باین درجه قوس صعود و معراج ترکیب شروع میشود مبدء این قوس صعود را عرفا بر طبق قرآن مقام استقرار در رحم میدانند و ماده و هیولا در این سیر فعلیت بر فعلیت می افزاید تا بمقام حیوانی رسیده و بعد از طی درجات حیوان وارد عالم تکلیف شود و بارشاد الهی تا مقام فناء فی الله نائل گردد حکم جمیع این مراتب در کتاب الهی موجود است.

۲- بنابراین تفسیر عبارت است از سیر در کلمات الهیه از آیهی بآیهی و از سورهی به سورهی دیگر تا حصول توفیق که از سیر در جمیع سوره الهیه حاصل می شود.

باید دانست منافاتی بین وجود مبهمات و معضلات و محکّمات و متشابهات و احکام و اتقان و عدم اجمال و ابهام نمی‌باشد کسانی که شرایط کلمات الهیه را واجدند کلیه آیات قرآنی در نزد آنها محکم و مبرا از ابهام و اجمال و تعقید است. کسانی که در عالم طبع واقع شده‌اند و بمقام قلب نرسیده‌اند و بهرموز و حقایق قرآنی و اشارات الهیه پی‌نبرده‌اند و در تنگنای عالم طبع نفس به‌سور الهیه می‌نگرند بامشکلات متشابهات و مجملات و ابهام حاصل از عموم و خصوص و اطلاق و تقیید مواجه میشوند. این مطلب را مفصلاً در مباحث بعد در مقام بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل تقریر می‌نمائیم.

* * *

از طرق عامه و خاصه وارد شده است که «ان القرآن تبیان کل شیء». فی الکافی «عن ابی عبدالله -ع- ان الله تعالی انزل فی القرآن تبیان کل شیء حتی والله ماترک الله شیئاً یحتاج الیه العباد حتی لا یتسطیع عبید یقول: لو کان هذا انزل فی القرآن، الا وقد انزل الله فیہ».

عن عمرو بن قیس عن ابی جعفر (ع) قال سمعته یقول: ان الله تعالی لم یدع شیئاً یحتاج الیه الامة الا انزله فی کتابه و بیّنه لرسوله (ع) وجعل لكل شیء حدّاً وجعل علیه دلیلاً یدل علیه...»

وفی الکافی ایضاً «ما من امر یختلف فیہ الإثنان الا وله اصل فی کتاب الله (۱) ولكن لا تبلفه عقول الرجال».

۱- در جمیع این روایات نکات و دقایقی نهفته است که شرح آن در این جا موجب تطویل این مقدمه میشود. اما این که فرمود: عقول رجال باحکام مذکور ←

در برخی از روایات است که جمیع حقایق در قرآن و سنت نبی اکرم موجود است ناچار مراد از سنت، علوم و دایع مخصوص مقام ولایت کلیه است که اهل عصمت و طهارت بخصوص باب مدینه علم او، امیر مؤمنان سرسلسله کمال اولیاء (علیهم السلام) مصداق حقیقی آن می‌باشند.

* * *

از طرق عامه و خاصه نیز وارد شده است: قال رسول الله «ص»: نزل القرآن علی سبعة احرف کما کاف شاف» .

این روایت باین مضمون شاید متواتر باشد ولی در معنای آن اختلاف کرده‌اند . در روایت دیگر وارد شده است :

«... نزل القرآن علی سبعة احرف - امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و قصص...» در روایت دیگر وارد است: «... زجر، و امر و حلال و حرام و محکم و متشابه» (۱) .

از طرق خاصه و عامه نقل شده است :

→

نمی‌رسد مراد عقل غیر متنور بنور قلب است چون عقل جزیی یعنی عقل غیر مستکمل به انوار قلب و عقل غیر بالغ بمقام کشف متوقف در مقام تفسیر است و بین اهل تفسیر یعنی مردم محاط با حکام عالم نفس با اهل تأویل بالغان بمقامات کشف اختلاف است و این دو همیشه در مقام معارضه‌اند لذا متوقفان در مقام تفسیر بمنزله شخص نائم می‌باشند .

۱- این روایات از طرق عامه نقل شده است و در مقدمه تفسیر صافی و نیز در مقدمه تبیان شیخ اجل طوسی نقل شده است .

حمل بطون سبعة قرآنیه بر مدلول این روایات درست نیست چون محکم و متشابه از بطون قرآن نمی‌باشند .

مانزل القرآن من آية الا ولها ظهر وبطن» حمل مدلول این روایت بر قصص (باخبار هلاک الاولین و باطنها عظة للآخرین) یا حمل بر این معنا که: (جميع اقسام القرآن لا یخلو من ستة: محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و خاص و عام. درست نیست کما نذکر معنی الحدیث .

* * *

در این مسأله شکی نیست که تمسک بقرآن و اخذ معارف از این کتابِ آسمانی واجب و تمسک بآن لازم و نصوص و ظواهر آن حجت و امر به تمسک به اخبار اهل عصمت در مقام تفسیر قرآن مربوط است به مبهمات و مجملات و متشابهات از آیات کریمه قرآنیه و روایات ناظر به حجیت مدالیل کتاب و جواز یا وجوب اخذ آن متواتر است و نهی از تفسیر قرآن به رأی منافات با حجیت آیات بینات قرآنی ندارد و ناظر است بمواردی که در آن از عهدۀ اشخاص عادی خارج است و باید به راسخان در علم در فهم این قبیل از مطالب رجوع نمود و یا استمداد کرد. بر همین معنا محمول است روایاتی که از عامه و خاصه نقل شده است که (لا یجوز تفسیر القرآن الا بالاثر الصحیح و...)

اعتقاد باینکه جمیع آیات قرآن مشتمل است بر رموز که فقط اهل عصمت و طهارت بآن آگاهی دارند از سخایف اقوال است (یجب الاعراض عنها وترك التشاغل بها). این قول در سخافت و سستی و بی اساسی نظیر اعتقاد بوقوع تحریف در آیات قرآنیه است (۱).

روایاتی که دلالت دارند بر عدم جواز تفسیر قرآن (بالرأی) نظر دارند

۱- وقوع تحریف در قرآن مجید چه بحسب زیاده و چه نقیصه از اقوال باطله است و در روایات منقول در این باب شواهد جعل بسیار است .

به اینکه نباید آیات قرآنی را حمل بر آراء و عقایدی نمود که از غیر قرآن حاصل شده است (۱) .

نقل و تحقیق

شیخ طائفه ناجیه شیعه عالم محقق و مجتهد بارع ابو جعفر محمد بن حسن طوسی «رضی الله عنه - وارضاه فی الأبرار» در مقدمه خود بر تفسیر - تبیان - فرموده است :

«والذی نقول فی ذلک : انه لا يجوز ان یكون فی کلام الله تعالی و کلام رسوله (ص) تناقض و تضاد. وقد قال الله تعالی «انا جعلناه قرآنا عربیا (سوره زخرف آیه ۴۳) و قال: «بلسان عربی مبین». (س شعراء آیه ۱۹۵) و قال: «وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه». (سوره ابراهیم آیه ۴) و قال: «وفیه تبیان کل شیء» - س انعام آیه ۳۸ - و قال: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» .

۱- مثل حمل آیات قرآنی بر جبر و تفویض مثل آنکه قائلان به تنزیه و تشبیه (اشاعره و معتزله) هر یک از این طایفه در مقام بیان مرام و اثبات عقیده خود بر آیات قرآنی استدلال کرده اند و درست عقیده هر طایفه طرف نقیض معتقد طایفه دیگر قرار دارد در حالتی که در همین قرآن دلیل بر نفی تشبیه و تنزیه صرف موجود است و حق جمع بین این دوست کما هو المصرح فی المأثورات الواردة عن الائمة المعصومین «علیهم السلام» بنابراین تفسیر برای عبارتست از حمل آیات قرآنی بر عقایدی که برخی از غیر اهل تحقیق عقاید خود را از طریق صحیح اخذ نموده اند و با فکر ضعیف و عقل مشوب با وهم عقایدی غیر مطابق با واقع تحصیل نموده اند و آیات قرآنی را حمل بر معتقد فاسد خود نموده اند و مورد استدلال این جماعت اغلب متشابهات از آیات است .

فكيف يجوز ان يصفه بعربى مبين وانه بلسان قومه وانه بيان للناس ولا يفهم بظاهره شىء. وهل ذلك وصف له بالشغز والمعنى الذى لا يفهم المراد به الا بعد تفسيره وبيانه؟ وذلك منزه عن القرآن.

وقد مدح الله تعالى اقواماً على استخراج معانى القرآن فقال: «لعلمه الذين يستنبطونه منهم» وقال فى قوم يذمهم حيث لا يتدبرون القرآن ولم يتفكروا معانيه: «افلا يتدبرون القرآن، ام على قلوبهم اقفالها.

وقال النبى -ص-: «انى مخلف فيكم الثقيلين: كتاب الله - وعترتى اهل بيتى» فبين ان الكتاب حجة، كما ان العترة حجة، وكيف يكون حجة ما لا يفهم به شىء. و روى عنه عليه السلام انه قال: «اذا جاءكم عنى حديث، فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق الكتاب الله فاقبلوه فما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» (۱).

شيخ طوسى -اعلى الله مقامه الشريف- مواردى را که در قرآن قابل

۱- از ائمه اهل بيت نیز روایاتی باین مضمون وارد شده است که هر روایتی مخالف کتاب باشد باید مورد اعراض واقع شود و این خود دلیل است بر حجیت ظواهر کتاب. بنابراین روایاتی که دلالت بر عدم حجیت ظواهر کتاب و یا عدم جواز رجوع بکتاب بدون وجود روایت در تفسیر آیات دارند باید مورد اعراض واقع شود.

اینکه برخی بعدم جواز رجوع بکتاب الله استدلال کرده باین که کلمات اوائل (یعنی اوائل از حکمای یونان) را درک نمی کند مگر اوحدى از مردم پس قرآن مجید که نازل از مقام ربوبى است قابل ادراك نمی باشد پس باید بدون اتكاء بوجود روایت وارد از معصوم (ع) در مقام تفسیر قرآن و بیان مراد حق تعالى رجوع بقرآن ننمود کلامی باطل است چون کلمات اوائل مشتمل است بر اصطلاحات و دقایق علم الهی که باید از راه تعلیم آن را آموخت و حال آنکه قرآن برای هدایت عموم مردم

ادراك نيست ويا بواسطه وجود مبهمات و متشابهات درك مراد واقعي و جدی از آيات مشكل ويا متعذر است شمرده است و جهت توفيق بين روايات وارد در مقام گفته است :

«والذي نقول به: ان معانى القرآن على اربعة اقسام .

احدها - ما خص الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه ، ولا تعاطى معرفته، وذلك مثل قوله تعالى: «يسئلونك عن الساعة ايان مرساها. قل انما علمه عند ربى لا يجايبها لوقتها الا هو» .

ومثل قوله تعالى: «ان الله عنده علم الساعة...» فتعاطى معرفة ما اختص الله تعالى به خطأ» .

وثانيها - ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرف اللفظة التى خوطب بها، عرف معناها، مثل قوله تعالى: ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق . ومثل قوله: قل هو الله احد، وغير ذلك .

وثالثها - ما كان هو مجمل لا ينبى، ظاهره عن المراد به مفصلاً ، مثل قوله تعالى: اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة والله على الناس حج البيت... وآتوا حقه يوم حصاده وقوله: وفى اموالهم صدقة... وما اشبه ذلك. فان تفصيل اعداد الصلوة وعدد ركعاتها وتفصيل مناسك الحج و شروطه و مقادير النصاب فى الزكاة لا يمكن استخراجها الا ببيان النبى -ع- ووحى من جهة الله. فتكلف القول فى ذلك خطأ ممنوع منه، يمكن ان تكون الاخبار متناولة له. «

→

نازل شده است اگرچه قرآن نیز مشتمل است بر دقایق علم الهی که اوائل هم بکنه آن حقایق پی نمی برند ولی این خاصیت کتاب مجید الهی است که فیض آن عام و خواص و عوام باندازه ظرفیت وجودی خود از آن بهره می برند .

مورد دیگری که شیخ طایفه ناجیه از مواردی که بدون رجوع به اهل عصمت و آشنایان بموارد نزول آیات و عالمان بر موز قرآنیه ممکن نیست معنا و جهت خاصی را اختیار نمود، موردی است که لفظ مشترك بین معانی متعدد باشد صرف لفظ بمورد یا معنای واحد احتیاج بدلیل دارد و اخبار مانع از رجوع بقرآن بدون تمسك بقول اهل عصمت شاید محمول بر این مورد باشد.

بنا بر تقسیم آیات قرآنی بر اقسام مذکور اخبار مانع را به بعضی از این اقسام حمل و آنرا رد نموده ایم. شیخ بعد از بیان مطالبی که نقل شد گوید: «ولا ینبغی لأحد أن ینظر فی تفسیر آیه لا ینبغی، ظاهرها عن المراد (۱)»

۱- در بین جماعت شیعه برخی گویند جائز نیست رجوع به قرآن بدون اتکاء بقول اهل عصمت و طهارت.

این جماعت بطایفه اخباری معروف هستند و باید مورد منع آنها ظواهر کتاب الهی باشد چون نصوص قرآنی که بطور قطع دلالت بر معنای واحد دارد نباید مورد اختلاف واقع شود.

شیخ اعظم انصاری در کتاب رسائل در باب حجیت ظواهر کتاب و سنت اشاره به اختلاف علمای اخباری در حجیت نصوص قرآنی نموده است چون مورد بحث حجیت مطلق ظواهر است از جمله کتاب مجید.

شیخ اعظم می بایست این مسأله را (حجیت نصوص) در جزء اول رساله (رساله حجیت قطع) عنوان می فرمودند. شاید چون قول بعدم حجیت نصوص از آیات قرآنی بسیار است و بی اصل است و دلیل آن واهی و بی اساس شیخ متعرض آن نشده است. دیگر آنکه بنا بر حجیت ظواهر کتاب - کما هو الحق - اگر روایتی در مقام تفسیر قرآن دلالت نماید برخلاف ظاهر آیهی از آیات در این مقام ظاهر کتاب حجیت ندارد اما اگر روایتی به تفسیر باطن قرآن ناظر باشد ظاهر قرآن حجت است.

تفصيلاً، او یقلد احد من المفسرين، الا ان يكون التأويل مجمعاً عليه، فيجب اتباعه لمكان الاجماع؛ لأن من المفسرين من حمدت طرائقه، و مدحت مذاهبه، كابن عباس و قتادة والحسن ومجاهد و... ومنهم من ذمت مذاهبه، كابي صالح والسدي والكلبي وغيرهم. هذا في الطبقة الاولى و اما المتأخرون فكل واحد منهم من نصر مذهبه وتناول على ما يطابق اصله ولا يجوز لاحد ان يقلد احداً منهم، بل ينبغي ان يرجع الى الادلة الصحيحة؛ اما العقلية او الشرعية، من اجماع عليه او نقل متواتر به عن من يجب اتباع قوله، ولا يقبل في ذلك خبر واحد خاصة (۱) اذا كان مما طريقة العلم. ومتى كان التأويل يحتاج الى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد الا ما كان معلوماً بين اهل اللغة شايعاً

۱- ادلة عقلية ناظر بمباحث مربوط بعقاید که مسائل آن در قرآن مجید موجود است حجت است و اگر ظاهر آیه‌ی از آیات قرآنیہ برخلاف حکم عقل دلالت نماید باید آیه را تأویل نمود و حمل نمود بر مؤدای احکام عقلی خلافاً لما ذهب اليه طائفة من الاخباريين در مواردی که آیه‌ی از آیات قرآنیہ بقول شیخ طایفه شیعه لا ینبئ ظاهرها عن المراد تفصيلاً باید متابعت از دلیل عقلی نمود و یا باجماع و اخبار متواتر تمسک جست در مقام بیان فهم آیات قرآنیہ .

بنابراین در مباحث مربوط به تفسیر آنچه که حجیت دارد دلائل عقلی و ادله نقلی متواتر و بالآخره دلیل مفید قطع است لذا اخبار آحاد در این موارد حجیت ندارد .

اگر آیه ناظر باحکام شرعیه باشد مثل نماز و روزه و حج و امثال اینها و دارای اجمال نیز باشد مبین آن ناچار ادله نقلی خواهد بود از قول و تقریر معصوم و غیر اینها اگرچه محل اختلاف است که آیا جایز است تخصیص عمومات و تقیید مطلقات کتاب به اخبار آحاد یا آنکه باید مخصص و یا مقید خبر متواتر و دلیل قاطع باشد؛

بینهم .

واما طریق الاحاد من الروایات الشارده، والالفاظ النادره فانه لا یقطع بذلك ولا یجعل شاهداً علی کتاب الله وینبغی ان یتوقف فیه ویدکر ما یحتمله ولا یقطع علی المراد منه بعینه فانه متی قطع بالمراد کان مخطئاً .

بیان حجیت ظواهر کتاب

برخی از علمای شیعه موسوم به اخباریه قائلند به عدم حجیت ظواهر کتاب و شیخ طایفه -رضی الله عنه- همانطوری که بیان شد به ابطال این عقیده پرداخته اند و در مقدمه خود بر تفسیر تبیان فرموده اند :

«فکیف یجوز ان یصفه بعربی مبین وانه بلسان قومه وانه بیان للناس، ولا یفهم بظاهره شیء، وهل ذلك وصف له باللشغز والمعمی الذی لا یفهم المراد به الا بعد تفسیره وبیانه وذلك منزّه عن القرآن...»

علمای اخباری در مقام بیان و اثبات عقیده خود بوجهی از ادله تمسک نموده اند که این ادله را محققان از علمای اصول بخصوص متأخران از اصولیون مثل فقیه بارع و مجتهد کامل آقا باقر بهبهانی -قدمه- و فقیه نامدار میرزا ابوالقاسم قمی و استاد بارع محقق صاحب فصول و برادر

→

اگرچه عمومات و مطلقات خود از ظواهر و بحسب دلالت ظنی می باشند .

آنچه که مسلم است آنست که بطور مطلق در غیر احکام شرعی و یعنی احکامی که بفعل مکلف تعلق دارد آنچه که حجت است علم و قطع است در اصول عقاید ظواهر -اعم از ظواهر کتاب و سنت- حجیت ندارد حجت در این موارد دلیل عقلی است و یا نقلی مفید علم و یقین .

او رئیس الاصولیین و افضل المحققین شیخ محمد تقی طهرانی اصفهانی صاحب حاشیه بر معالم الاصول و جمعی دیگر از متأخران بطور مفصل نقل و این ادله را تزییف نموده اند .

محقق خراسانی صاحب کفایة الاصول دلائل آنها را خلاصه کرده است
 بما افاده - قدم - فی الکفایة بقوله :

«... وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجیة ظاهرا الكتاب اما بدعوى اختصاص فهم القرآن و معرفته باهله و من خوطب به كما يشهد به (۱) ماورد فی ردع ابی حنیفة و قتادة عن الفتوى به، او بدعوى انه لاجل احتواءه على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لانكاد يصل اليها ایدی افكار اولی الا نظار غیر الراسخين العالمين بتأويله كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الواحدى من الافاضل ؟ فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على

۱- آنچه که در کتب مسطور است از اظهار دشمنی و عداوت و مخالفت ابوحنیفه نسبت بحضرت صادق (علیه السلام) در جمیع موارد، اصل ندارد ابوحنیفه نسبت بآن حضرت کاملاً خاضع و خاشع بود و کمال احترام را نسبت بآن حضرت قائل بود . داستان مسافرت او بمدینه و تشریف او بمحضر حضرت صادق و گفتگوی او با آن حضرت منافات دارد با آنچه که در مقام قدح بر ابوحنیفه نقل شده است. ابوحنیفه در باطن از طرفداران اهل بیت عصمت و خاندان علوی و مشوق مردم بمخالفت با خلفای عصر بود و داستان معروف که گفته است: اگر اموال مردم تزدمن نبود در صف انقلابیون با حکومت جبار جنگ می کردم در کتب مسطور است. کتابی از ابوحنیفه در دست است که مقام و مرتبه علمی و افکار و عقاید او را معرفی می کند. نقل این معنی که ابوحنیفه می گفت: «من در نماز يك چشم خود را باز و چشم دیگر مرا می بندم که از این راه مخالفت خود را با جعفر بن محمد - امام صادق (ع) - اظهار نموده باشم چون او در مقام سجود یا چشمان خود را می بندد و یا بازنگه میدارد» از عجایب است .

علم ماكان وما يكون وحکم كل شىء، او بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لاقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله، او بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتا الا انه صار منه عرضاً للعلم الاجمالى بطر والتخصيص والتقييد والتجوز فى غير واحد من ظواهره - كما هو الظاهر - او بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى لحمل الكلام الظاهر فى معنى على ارادة هذا المعنى...» (۱) .

ادله حجيت ظواهر، اختصاص به ظواهرى دارد که مدلول آن مورد عمل واقع ميشود واستقرار طريقه عقلا در مقام اتباع وپيروى از ظواهر، در مواردى است که عدم عمل به ظواهر موجب صحت احتجاج و سبب مذمت کسى که از ظهور پيروى نموده است مى باشد لذا در عقايد (اصول عقايد، تاريخ و...) ظهور حجيت ندارد چون در عقايد و مواردى نظير آن علم مطلوب است و احتمال خلاف قابل الغاء نمى باشد .

بدون شك سيره عقلاء در مقام عمل بظواهر از طرف شارع امضاء شده است و طريق خاص در مقام افهام مقاصد شارع اختراع نشده است .

بيان معنای محکم و متشابه

و تحقيق در وجوه فرق بين محکم و متشابه

در اين مسأله از چند جهت بايد بحث نمود. بدون شك محکم و متشابه دو صفت از صفات آيات قرآنيه اند و در ابتدای نظر ميشود آيات قرآنيه

۱- رجوع شود بکتاب کفاية الاصول آخوند خراسانى جلد دوم، ط ف المطبعة

بمنزله جنس و محکم و متشابه فصل آن محسوب شوند .

یا آنکه محکم و متشابه از معقولات ثانیه محسوب شوند مانند مفهوم وجود و ماهیت و امکان و وجوب و نظائر اینها از معانی و مفاهیم معقوله . بحث دیگر آنست که آیا کلیه آیات قرآنی خالی از این قسم نیستند یا آنکه برخی از آیات محکم و برخی دیگر متشابه‌اند یعنی محکم و متشابه دوضدی هستند که دارای ثالث‌اند و یا آنکه آیات ضدان لائالت لهما می‌باشند .

بعضی از اهل تفسیر گفته‌اند ممکن است برخی از آیات نه از محکمت باشند و نه از متشابهات بنابراین، دو وصف محکم و متشابه منفصله حقیقی نیستند و آیاتی نظیر «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ» را خارج از محکمت و متشابهات کتاب تدوینی حق دانسته‌اند .

بحث دیگر آنست که چون «محکم و متشابه» دارای معانی مختلفه هستند آیه شریفه قرآن «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (۱) . فَمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا

۱- سورة آل عمران، آیه ۷ - در تفسیر و بیان معنای آیاتی که لفظ محکم و متشابه با هم و آیاتی که لفظ محکم یا لفظ متشابه تنها در آنها ذکر شده است مطالبی بیان می‌نمائیم چون آیات قرآنی و محکمت و متشابهات نسبت به حال ناظران در آیات و یا کسانی که آیات الهیه در شأن آنان نازل شده است تفاوت دارد و قابل تغییر و تبدل است چه آنکه ممکن است برخی از آیات نسبت به شخص واحد از محکمت و برخی دیگر از متشابهات محسوب شوند و یا آنکه نسبت به برخی از مردم جمیع آیات کتاب حق محکم و نسبت به بعضی جمیع آیات متشابه باشد و یا آنکه آیات قرآنی نسبت به حال سلاک متبدل شوند مثلاً برخی در اوائل و یا اواسط سلوک بعضی از آیات نسبت با آنها متشابه و در نهایت سلوک علمی یا عملی یا هر دو همان متشابهات به محکمت ←

تشابه منه...» دلالت بر حصر حقیقی ندارد .

و این خود معلوم است که از این دو وصف محکم و متشابه موجود در آیه، و بالجمله از مفهوم آیه قضیه منفصله حقیقه استفاده نمیشود و تقابل فی الجمله مستفاد است .

ما قبل از آنکه احکام محکمت و متشابهات را بطور مفصل تقریر کنیم مباحثی را که در این مقدمه بیان آنها ضرورت دارد تحریر نموده سپس می‌پردازیم به بیان وجوه فرق بین تاویل و تفسیر و تحقیق در مباحث محکمت و متشابهات .

نقل و تحقیق

شیخ طوسی «رضی الله تعالی عنه وارضاه فی الأبرار» در مقدمه خود بر کتاب (۱) تفسیر شریف - تبیان - فرموده‌اند :

→

مبدل شوند و هکذا .

و نیز بیان خواهیم نمود که چون لفظ کتاب و آیه برای معانی عامه وضع شده است و از باب تطبیق بین آیات کتاب تدوین و تکوین کتاب وجود نیز دارای محکمت و متشابهات است و نیز ناظر در حقایق ممکن است همه کتاب وجود را محکم و یا برخی را محکم و برخی را متشابه بداند و یا آنکه تمام کتاب وجود مثل کتاب تدوینی در نظر برخی جزء متشابه محسوب شود «واما الذین فی قلوبهم زیغ... اشاره به رجال برخی از مردم است) .

۱- تفسیر تبیان، چاپ نجف اشرف، مطبعه علمیه منشورات مکتبه الامین،

مقدمه .

«... واعلموا ان المعروف من مذهب اصحابنا والشایع من اخبارهم وروایاتهم ان القرآن نزل بحرف واحد، علی نبی واحد، غیر انهم اجمعوا علی جواز القراءة بما يتداوله القراء ان الانسان مخیر باى قراءة شاء قرا، وكرهوا تجویز قراءة بعینها بل اجاروا القراءة بالمجاز الذى يجوز بين القرآن و لم یأفوا بذلك حد التحريم والحظر. وروى المخالفون لناعن النبى (ص) انه قال: (نزل القرآن علی سبعة احرف كلها شاف كاف) وفى بعضها علی سبعة ابواب وكثرت فى ذلك روایاتهم ولا معنى للتشاكل بايرادها واختلفوا فى تأویل الخبر، فاختر قوم ان معناه علی سبعة معان: امر ونهى ووعد ووعد وجدل وقصص وامثال. وروى ابن مسعود عن النبى -ص- انه قال: نزل القرآن علی سبعة احرف: زجر وامر، وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال» .

وروى ابو قلامه عن النبى -ص- انه قال (نزل القرآن علی سبعة احرف. امر، و زجر، و ترغيب و ترهيب، و جدل، و قصص، و امثال) . و قال آخرون نزل القرآن علی سبعة احرف اى سبعة لغات مختلفة مما لا یفیر حکماً فى تحلیل و تحريم مثل -هم- و يقال من معان مختلفة ومعانیها مؤتلفة. وكانوا مخیرين فى اول الإسلام فى ان یقرءوا بما شاءوا منها. ثم اجمعوا علی حدها، فصار ما اجمعوا علیه مانعاً مما عرضوا عنه .

وقال آخرون نزل القرآن علی سبعة لغات من اللغات الفصيحة ، لان

→

برخی مدعی تواتر حدیث منقول از حضرت رسول (القرآن علی سبعة احرف) شده اند ولی حق باشیخ اعظم است چون شرایط تواتر در جمیع مراتب روایات محفوظ نمیباشد .

شیخ با آن تبحری که در علوم دارد در این قسم مطالب اشتباه نمی کند و بجزاف سخن نمی گوید لذا در طی بحث فرموده اند این خبر چون از اخبار آحاد است (و در این قبیل از مسائل قطع و علم حجت است) لایجب العمل بها .

القبائل بعضها افسح من بعض وهو الذي اختاره الطبري وقال بعضهم : هي سبعة اوجه من اللغات، متفرقة في القرآن، لأنه لا يوجد حرف قرى، على سبعة اوجه . وقال بعضهم وجه الإختلاف في القراءات سبعة .

اولها - اختلف اعراب الكلمة او حركة بنائها فلا يزيلها عن صورتها في الكتاب ولا يغير معناها نحو قوله: هؤلاء بناتي هي اظهر لكم بالرفع والنصب - و هل نجازي الاالكفور بالنصب والنون - و هل يجازي الاالكفور ؟ بالياء والرفع وبالبخل والبخل والبخل برفع الباء ونصبها و - ميسرة وميسرة - بنصب السين ورفعها

شيخ اعظم بعد از بيان ساير وجوه (وجه الاختلاف في القراءة سبعة) گوید :

وهذا الخبر عندنا وان كان خبراً واحداً لا يجب العمل به فالوجه الاخير اصاح الوجوه على ما روى عنهم - عليهم السلام - من جواز القراءات بما اختلف القراء فيه (١) .

واما القول الاول فهو على ما تضمنته - لان تاويل القرآن لا يخرج عن احد الاقسام السبعة (٢) : اما امر - او نهى، او وعد، او وعيد، او خبر، او قصص،

١- مثل: الاختلاف في الحركات بتغير في المعنى فقط .

٢- الاختلاف في الحروف بتغير المعنى لا الصورة

٣- الاختلاف في الحروف بتغير الصورة لا المعنى

٤- الاختلاف في الحروف بتغير الصورة والمعنى معاً

٥- الاختلاف في التقديم والتأخير

٦- الاختلاف في الزيادة والنقصه

٧- تاويل قرآن بنا برقول تحقيق كه برگشت آن به بيان بطون و حقايق ملكوتى قرآن باشد ارتباط با جهات مذکور ندارد و حال مفسر نسبت به مؤول حال

او مثل. وهو الذى ذكره اصحابنا فى اقسام تفسير القرآن .

فاما -ماروى عن النبى- من انه قال : «مانزل من القرآن من آية الا ولها ظهر وبطن» وقد رواه ايضاً اصحابنا عن الأئمة -عليهم السلام- فانه يحتمل ذلك وجوهاً :

احدها - ما روى فى اخبارنا عن الصادقين (عليهما السلام) وحكى ذلك عن ابى عبيدة ان المراد بذلك القصص باخبار هلاك الاولين وباطنها عظة للآخرين .
والثانى - ما حكى عن ابن مسعود (۱) انه قال : «مامن آية الا وقد عمل بها قوم ولها قوم يعملون بها» .

والثالث - معناها ان ظاهرها لفظها و باطنها تأويلها ذكره الطبرى واختاره البلخى .

→

شخص نائمرا دارد نسبت به شخص بيدار و هر مرتبه‌ی از مراتب و هر بطنی از بطنون قرآن اختصاص به سالکی از سالک الى الله دارد .

از طرق عامه وارده است : «اتزل القرآن على سبعة احرف، لكل حرف (الف) منها ظهر و بطن و لكل حرف حد، و لكل حد مطلع رجوع شود به - تاريخ القرآن- تأليف دانشمند معاصر دكتور عبدالصبور شاهين، المدرس لكلية دارالعلوم -القاهرة- ط مصر ۱۹۶۶ م ص ۲۳۶. در روايتى وارداست : «ان القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر و بطن و لكل حرف مصدر و مطلع» .

این روایت با روایات دیگر مربوط به بیان مراتب حقیقت قرآن از ظهر و بطن و حد و مطلع بهتر سازش دارد. چون در آن آمده است: لكل آية منها ظهر اما و لكل حرف ظهر. حرف را به چه باید حمل نمود و هكذا .

۱- این عبارات را ملاجلال سیوطی با مختصر تغییر نقل کرده است (انك اذا بحثت عن باطنها) و (انه مامن آية الا عمل بها... ولها قوم سيعملون بها) و نیز از
←

والرابع - مقاله الحسن البصرى : « انك اذا فتشت عن باطنها وقستها على ظاهرها وقفت على معناها وجميع اقسام القرآن لا يخلو عن ستة : محكم ومتشابه، وناسخ، ومنسوخ، وخاص، وعام » .

فالمحكم ما نبتاً لفظه عن معناه من غير اعتبار امر ينضم اليه سواء كان اللفظ لفظياً او عرفياً ولا يحتاج الى ضروب من التأويل. وذلك نحو قوله: « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » .

وقوله : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله » .

وقوله : « قل هو الله احد » وقوله : « لم يلد ولم يولد » وقوله : « وما ربك بظلام للعبيد » وقوله « ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ونظائر ذلك .

والمتشابه ما كان المراد به لا يعرف بظاهره بل يحتاج الى دليل وذلك ما كان محتملاً لامور كثيرة او امرين ولا يجوز ان يكون الجميع مراداً فانه من باب المتشابه. وانما سمي متشابهاً لاشتباه المراد منه ما ليس بمراد و ذلك نحو قوله: « يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله » وقوله : « السماوات مطويات بيمينه » وقوله: « تجري باعيننا » وقوله: « يضل من يشاء » وقوله: « فاصمهم واعمى ابصارهم وطبع على قلوبهم » ونظائر ذلك (۱) .

→

ابوعبيده نقل شده است : ان القصص التي قصها الله عن الامم الماضية و ما عاقبهم به ، ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين وحديث حدث بها عن قوم، و باطنها وعظا الآخرين و تحذيرهم ان يفعلوا كفعلهم و فيحل بهم مثل ما حل بهم). مناهل العرفان تأليف محمد عبدالعظيم الزرقاني ۱۳۷۲ هـ ق ص ۵۴۸ .

۱- محكم و متشابه دارای معانی متعدد و متکثر است که ما بیان خواهم نمود و مواردی که اهل تفسیر برای متشابه ذکر کرده اند یکی آیات صفات الهیه است

←

یعنی آیاتی که متضمن الفاظ مشتمل بر اوصاف حق تعالی است و برخی در این باب یعنی نگارنده جهت تحریر و توضیح و تحقیق در این قسمت از مطالبی که از مقدمه شیخ اعظم بر تبیان نقل شد به بیان چند مطلب بطور مختصر می پردازم از جمله بیان معنای تواتر قراءات چون برخی یکی از معانی (انزل القرآن علی سبعة احرف) را اشاره به این معنی (یعنی احرف را بمعنای قرائت گرفته اند) دانسته اند و گویند (۱) از امام صادق -ع- حرف را بمعنای قرائت منقول از قراء گرفته و حضرت فرموده اند: قرآن (نزل بحرف واحد من عند الواحد) بنابراین روایت نفی نمی کند روایت (سبعة احرف) را .

و دیگر به بیان مطلب بسیار با اهمیت که مسأله محکمت و متشابهات باشد پرداخته و بعد از تحقیق در این مسأله موارد مشکلات رساله را تقریر می نمایم چون آنچه که بیان میشود مرتبط است به بیان مطالب موجود در رساله (متشابهات القرآن) .

* * *

→

آیات صفات و کیفیت تشابه آن کتاب و رساله مخصوص تألیف کرده اند .
قسم دیگر از اقسام تشابه اوائل - فواتح - سور قرآنی است برخی گفته اند: و فیها ایضاً من الاسرار التي لا یعلمها الا الله . و روایاتی نیز در این باب ذکر کرده اند که ما به نقل آنها خواهیم پرداخت .

در موارد متعدد اهل حدیث از قدما و متأخرین و برخی از معاصرین (لکل آیه ظهر و لکل حرف حد و لکل حد مطلع) نقل نموده اند .

۱- در مباحث بعد این مبحث را مفصل نقل می نمایم. حدیث منقول از طرق عامه شاید متواتر باشد بنابراین آنچه علمای خاصه نقل نموده اند ممکن است این حدیث را نفی نماید .

محققان از علمای اصول فقه (۱) از طایفه ناجیه شیعه اثناعشریه (کثرهم الله تعالی) این مسأله را در کتب خود ذکر کرده‌اند محقق خراسانی در کفایة الاصول گوید:

«ثم ان التحقيق ان الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يظهرن) بالتشديد والتخفيف يوجب الاختلاف بجواز التمسك والاستدلال لعدم احراز ماهو القرآن ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها و ان نسب الى المشهور تواترها، لكنه مما لا اصل له وانما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن

۱- علمای شیعه در مباحث اصولیه تحقیقات عالی‌یی نموده‌اند بخصوص متأخران از علمای شیعه از عصر استادالکلی محقق خوانساری صاحب مشارق الشموس در شرح دروس شهید در فقه و مؤلف حواشی بر شفای شیخ‌رئیس و تعلیقات بر حکمت العین و اشارات و تجرید و محقق سبزواری ملامحمدباقر محشی شفا در حکمت الهی و مؤلف کفایه و ذخیره و فاضل تونی و غیر اینها از علمای دوران صفویه.

در عصر آقا باقر بهبهانی علم اصول ترقی شایانی نمود و تلامیذ او این علم را ترقی دادند. صاحب فصول و صاحب قوانین و رئیس الاصولیین شیخ محمد تقی اصفهانی و عالم نحیر شریف العلمای مازندرانی و تلامیذ او از جمله شیخ اعظم انصاری و اصحاب حوزه بزرگ او و تلامیذ اصحاب حوزه او عالی‌ترین تحقیقات در این زمینه بمل آورده‌اند بنحوی که اصول فقه مؤلف علمای عامه در این عصر در مقایسه با تحقیقات شیعه خیلی ابتدایی و سطحی است و ابدأ نمودی ندارد و همچنین فقه عامه منشأ این همه تحقیقات را باید در افکار علمای ایرانی جستجو نمود. متأخران از فقهای ایرانی آثار بسیار گرانبها در علم فقه و اصول فقه از خود باقی گذاشته‌اند.

الحجبة فی خصوص المؤدی بناءً علی اعتبارها من باب الطریقیة، والتخیر بینها علی السببیه مع عدم دلیل علی الترجیح فی غیر الروایات من سائر الامارات فلا بد من الرجوع (ح) الی الاصل او العموم حسب اختلاف المقامات از آنچه که خاصه از امام نقل کرده اند (نزل القرآن بحرف واحد من عند الواحد) یا (ان القرآن واحد نزل من عند واحد) فهمیده میشود که در مقام اختلاف دو قراءت مثل (ملك) و (مالك) یکی از این دو کلام الهی است و از آنجایی که هر دو قراءت حجت است از باب آنکه امام فرموده است :

«اقرأ كما يقرء الناس» در نماز واحد شاید ممکن است (ملك) و (مالك) هر دو قراءت شود ولی در مواردی مورد اشکال واقع میشود .

در این مسأله اموری باید مورد تحقیق ودقت قرار گیرد یکی مسأله تواتر قراءت است بالحرى اولاً ان نتكلم فى اصل مسألة تواتر القراءات بعد وارد شویم در حکم دو قراءت مختلف بنا بر قول به تواتر وعدم ثبوت تواتر مسأله از جهت حکم فرق می کند .

شهید ثانی در کتاب (روض الجنان) و محقق ثانی در (جامع المقاصد) بعد از اعتقاد به تواتر اصل قرآن (فی الجملة) مدعی قیام اجماع شده اند بر تواتر قراءات منقول از قراء سبع (نافع، ابو عمرو، کسائی، حمزه، ابن عامر، عاصم و ابن کثیر) .

از علامه در کتاب (تذکره) و صدوق و سید مرتضی و شهید اول در کتاب (ذکری) و شیخ طبرسی - قدس الله اسرارهم - نیز تواتر قراءات نقل شده است. برخی از فقها قراءات منقول از خلف و ابو جعفر و یعقوب را نیز متواتر دانسته اند .

سید علی بن طاوس در کتاب (سعد السعود) و رضی - نجم الأئمه - تواتر قراءات را نفی کرده اند .

چندمسأله دیگر نیز باید مورد بحث واقع شود یکی آنکه محل نزاع در تواتر قراءات: ما اذا كانت جوهرية (که در صورت اختلاف قراءت معنا نیز تفهیر می یابد) ظاهر کلام اکثر مشایخ فن (اعلی الله مقامهم) مورد اختلاف اختصاص دارد باختلاف ذاتی و جوهری اگر چه بعقیده بعضی از اعلام مورد نزاع اعم است از موارد اختلاف جوهری و عدم آن. اما اعتبار اختلاف معنا در محل نزاع از کلمات اهل فن استفاده نمیشود بل که ظاهراً تعمیم قائل شده اند.

بحث دیگر آنست که مقصود و غرض از تواتر قراءات تواتر آن از مشایخ قراءت است و یا تواتر آن از حضرت رسول (ص) و نتیجه تواتر آن از مصدر وحی (جبرئیل) یا حضرت رب الارباب که جبرئیل يك مرتبه نازل شد و -مأیک- قراءت نمود و دفعه دیگر (مالک) و یا فرمود: ملك-مالک يوم الدين .

برخی از برای اثبات تواتر قراءات (۱) گفته اند: «ان بعض المتأخرين من

۱- جمعی از قائلان به تواتر قراءات تصریح کرده اند که مراد از تواتر قراءات این نیست که آنچه از قراءات نقل شده است دارای تواتر است بل که مقصود آنست که تواتر انحصار دارد در آنچه که از این قراءات نقل شده است چون برخی از قراءات قراء سبعه شاذ است تا چه رسد به سایر قراء .

«والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض مالم يترتب بعضها على بعض بحسب العربية فيجب مراعاته نحو: (فتلقى آدم من ربه كلمات) فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النسب وان كان كل منهما متواتراً بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى، ونحوه في الفساد (وكتلها زكريا) بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي

القراء افرد کتاباً فی اسماء الرجال الذین نقاوها فی کل طبقة وهم یزیدون عما
 یعتبر فی التواتر فیجزز القراءه بها...»

جماعت کثیری از عامه نیز معتقد به تواتر قراءات می باشند و در مقابل
 کثیری از اهل تحقیق نفی تواتر نموده اند ولی انصاف آنست که قطعاً بحصول
 تواتر قراءات قاریان هفتگانه مستبعد است تا چه رسد به قراءات منقول از
 دیگر قاریان: (ابوجعفر و یعقوب و خلف) و غیر اینها از حضرت رسول (ص)
 برخی از متأخران علاوه بر اجماع به تواتر قراءات به روایت منقول از طرق
 متعدد (انزل القرآن علی سبعة احرف) استدلال کرده اند این روایت اگر چه
 مشهور بل که به ادعای برخی از علمای عامه متواتر است ولی دلالت بر مدعای
 مستدلان ندارد چون همانطوری که ذکر شد حدود چهل معنا برای آن ذکر
 کرده اند (۱) .

→

فی النثر عن اکثر القراء جواز ذلك أيضاً واما اتباع قراءة الواحد من العشرة فی جمیع
 السور فغیر واجب قطعاً بل ولا مستحب فان الكل من عند الله تزل به الروح الامین
 علی قلب سید المرسلین تخفیفاً للأمة و تهویناً علی اهل هذه الملة و انحصار القراءه فی
 ما ذکر امر حادث غیر معروف فی الزمن السابق بل کثیر من الفضلاء انکر ذلك خوفاً
 من التباس الامر...

۱- تواتر حدیث مشهور بین عامه (ان القرآن تزل علی سبعة احرف) مسلم
 نیست چون شرایط تواتر، در ناقلان و راویان از حضرت ختمی مرتبت مسلم است ولی
 در طبقات بعد از صحابه ادعای تواتر اصل و اساس ندارد لذا شیخ اعظم ابوجعفر
 طوسی صاحب تفسیر تبیان آنرا، جزء اخبار آحاد دانست و خبر واحد در این قبیل از
 مسائل حجیت ندارد .

محمد عبدالعظیم الزرقانی در مناهل العرفان (ط ثالثة ۱۳۷۲ هـ ق ص ۱۳۲)

ابن اثیر درنهایه بعد از نقل حدیث گوید: «اراد بالحرف اللفه یعنی علی سبع لغات العرب ای انها متفرقة فی القرآن...» .

مراد ابن اثیر در نهایه آنست که بعضی از قرآن به لغت قریش و برخی به لغت هذیل و هوازن و بعضی از آن بلغات یمن و سایر لغات است چون مسلم معنای روایت این نیست که در هر حرف از حروف قرآنی هفت وجه تحقق دارد .

در روایات خاصه (مأثور از اهل بیت و عترت) در این باب دو روایت متعارض نقل شده است یکی آنکه قرآن به حرف واحد نازل شده است. شیخ کلینی -زه- از فضیل بن یسار نقل کرده است که «قلت لابی عبدالله (ع) ان الناس (یعنی عامه) یقولون: ان القرآن نزل علی سبعة احرف. فقال علیه السلام: کذبوا ان القرآن نزل علی حرف واحد من عند الواحد» .

یکی از اعلام (۱) و اکابر عصر ما بر طبق این روایت گفته اند: «ان نزول القرآن علی سبعة احرف لایرجع الی معنی صحیح، فلا بد من طرح الروایات الدالة علیه، ولا سیما بعد ان دلت احادیث الصادقین علی تکذیبها، وان القرآن نزل علی حرف واحد، وان الاختلاف قد جاء من قبل الرواة» .

→

گفته است:

«وكان هذه المجموعا لتي يؤمن تواطؤها على الكذب هي التي جعلت الامام ابا عبيد بن السلام يقول بتواتر هذا الحديث لكنه خبير بان من شروط التواتر، توافر جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة من طبقات الرواية وهذا الشرط اذا كان موفوراً هنا في طبقة الصحابة كما رأيت، فليس بموفور لدينا في الطبقات المتأخرة...»
 ۱- وهو الاستاذ البارع الكامل سيد الاساطين ورئيس الملة والدين سيد ابو القاسم خويي -دام ظلّه- البيان في تفسير القرآن ط نجف ۱۳۸۵ ص ۲۱۱ .

صحيحه زرارة عن ابي جعفر قال: «ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيىء من قبل الرواة» .

در خصال از حضرت صادق نقل شده است که حضرت در جواب سائل که بآن حضرت عرض کرد: ان الاحاديث يختلف عنكم . فرموده است: ان القرآن نزل على سبعة احرف واذنى مالإمام ان يفتى على سبعة (۱) وجوه». برخی بين اين روايات جمع کرده اند و روايت اخير را حمل بر بطون

۱- اين روايت را برخی حمل بر بطون سبعة قرآنيه که از طرق خاصه وعامه نقل شده است نموده اند ولي مشکل کار در اين امر است که اختلاف احاديث بحسب مضمون آيا مستند است به بطون قرآنى؟ اين نيز مسلم است که امام در مقام بيان احکام حکم واقعي را بيان می کند و مأخذ علم او در احکام فروعاً واصولاً مأخذ علم نبی (ص) است در مقام بيان احکام و معارف جهت ارشاد امت و اصحاب خود باطلاق و عموم وظواهر استدلال و استشهد مينمودند ولي خود در مقام استفاده احکام از باطن بظاهر رجوع ياسير مينمودند چون باطن امام و مرتبه و مقام سر وجود او (ام الكتاب) است که همه حقايق و معارف در آن مقام بوجود جمعی موجود است و امام در مقام تفصيل و مرتبه و مقام وجود فرقی معانی را در قالب الفاظ اظهار مينمودند. بعبارت ديگر و مشرب آخر مقام و مرتبه امام بحسب باطن ولايت همان ام الكتاب و کتاب مبین است که جامع جميع حقايق و باعتبار اصل ذات باطن امام و حقيقت قرآن يك چیز است و چون باطن او ام الكتاب است بهمه چیز عالم است و مقام ظاهر امام مرتبه تفصيل آن حقايق است لذا اهل عرفان حقيقت محمديه را مبده ظهور و تفصيل علوم حقيقيه دانسته اند و اهل عصمت و طهارت و عترت طاهرين باعتبار باطن ولايت با آن حضرت متحدند و احاديث راجع به تقدم خلقت آنحضرت بحسب وجود توري ملکوتی (اول ما خلق الله نوري) باين اصل ناظر است و حقيقت محمديه با ارواح طاهره اوصياء او منجداست که (انا و علی من نور واحد) و (انا و علی من شجر واحد و الناس من اشجار شتی).

سبعة قرآنيه نموده اند (۱) . برخی گفته اند: این جمع با روایت عیسی بن عبدالله هاشمی (در کتاب خصال) «قال رسول الله (ص) اتانی آت من الله فقال ان الله یأمرک ان تقرء القرآن علی حرف واحد، فقلت یارب وسع علی امتی فقال ان الله یأمرک ان تقرء القرآن علی سبعة احرف» منافات دارد .

ولی این روایت علاوه بر ضعف سند نظیر روایات منقول از طرق عامه مبهم و معنای محصلی از آن استفاده نمیشود .

* * *

دکتر عبدالصبور شاهین در کتاب تاریخ قرآن از اینکه علامه محقق آقای سید ابوالقاسم خوبی - دامت برکاته - فرموده اند : «ولا قيمة للروایات اذا كانت مخالفة لما یصح عنهم (ای عن اهل البيت) ولهذا لا یهمنا ان نتکلم عن اسانید هذه الروایات، و هذا اول شیء تسقط به الروایة عن الاعتبار والحجیة» خیالی ناراحت شده و گفته است: «معاذ الله ان یقال هذا بحق اصحاب القرآن فهم من هم ورعاً وضبطاً فی الروایة والاداء...» .

این دانشمند معاصر از وجود آنهمه روایات وارد از طرق عامه در شأن اهل بیت و عترت و ارجاع حضرت رسول امت خود را باهل عصمت و طهارت که اول آن بزرگواران باب مدینه علم آنحضرت علی علیه السلام است غفلت کرده است بر طبق آن روایات اگر همه اصحاب قرآن در یک طرف و علی علیه السلام در طرفی قرار گیرد حق با علی علیه السلام است که عامه بطرق متعدد نقل کرده اند. «الحق مع علی و علی مع الحق...» اما در این مسأله که

۱- در روایت عامه نیز نقل شده است: «ان القرآن نزل علی سبعة احرف ، لكل آية منها ظهر و بطن و لكل حرف مصدر و مطلع» و نیز همانطوری که ذکر شد عامه و خاصه نقل کرده اند: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن»

(نزل القرآن علی سبعة احرف) چون در روایات وارد از طرق خاصه نیز باین مضمون روایت وارد شده است و علاوه بر این روایات داله بر نزول قرآن بر حرف واحد جزء اخبار آحاد بشمار میروند بیان آقای خوبی در این باب تمام نیست و قابل منع است چون در این قسم مسائل خبر واحد حجیت ندارد اما این مساله که مرجع دینی (۱) بعد از حضرت رسول -ص- اهل بیت عصمت و طهارت می باشند جای شك و شبهه نیست و این نیز مسلم است که نزول قرآن بر هفت حرف بنا بر آنچه که از روایات وارد از طرق عامه استفاده میشود قابل حمل بر معنای معقول و متصور نمی باشد ما ذکر کردیم که این روایات نیز تواتر ندارند یعنی صدور آنها از حضرت رسول قطعی نیست و از همان اوائل تدوین کتب تفسیر و حدیث در اسلام هر کس در بیان معنای این روایات و مدلول و دلالت آنها رای مخصوصی را اختیار نموده است بنحوی که برخی از اعلام پیش از چهل قول در این مساله نقل کرده اند.

* * *

بنا بر آنچه که محققان از علمای اصول بخصوص متأخران آنها (شیخ اعظم انصاری، محقق خراسانی و دیگران) بیان کرده اند اجماع منعقد است بر جواز قرائت بقراءات مختلفه اگر چه ما قائل بتواتر همه این قراءات نشویم.

برخی از محققان مثل شهید ثانی معتقدند که این مساله مبتنی است بر ثبوت تواتر یعنی هر قرائتی که متواتر است قرائت بآن جائز می باشد

۱- حدیث ثقلین منقول از طرق عامه بر این مدعا دلالت تام دارد و نیز روایاتی که دلالت دارند بر لزوم رجوع امت اسلام به سرسلسله اولیاء صاحب مقام ولایت کلیه الهیه شاه مردان امیر المؤمنین «علیه وآله السلام».

اعتقاد و قطع به تواتر جمیع قراءات باین معنا که آنچه قَرَأَ سَبْعَهُ یا عَشْرَهُ قرائت نموده‌اند مسلماً از پیغمبر و از خداوند صادر یا نازل باشد امری مشکل است اما مسأله تجویز اهل عصمت و طهارت و جواز قرائت قرآن کما یقرء الناس برخی از جمله صاحب قوانین در کتاب قوانین گفته است: (۱)

۱- بنا بر آنچه متأخران از علمای شیعه و محققان از فقها و اصولیین خلافاً للمشهور (ومنهم الشیخ الاعظم الانصاری وتلامیذہ والمحقق الخراسانی) فرموده‌اند تواتر قراءات مسلم نیست آنچه که ثابت و محقق است همان جواز قراءات است بآنچه که نقل شده است از قراءات مختلفه و ملازمه بین تواتر قراءات و جواز قراءات محقق نیست .

همانطوری که نقل شد جمعی تصریح نموده‌اند باینکه: اختلاف در قراءات اگر سبب اختلاف در ظهور آیه شود مثل (یطهرن) بتشدید و تخفیف مانع میشود از تمسک بدو قراءات (مثلاً) از آنجایی که تواتر قراءات مسلم نیست نمیشود ملتزم شد که هر یک از قراءات سبعة نازل از حق تعالی است بقلب حضرت ختمی مرتبت و در صورت وجود اختلاف در ظهور عمل یکی از قراءات (چون آنچه که واقعاً کلام حق تعالی است محرز و مسلم نمیباشد) عمل بچیزی است یعنی قراءت چیزی است که ما علم بقرآن بودن آن نداریم .

و در صورتی که اختلاف بین دو قراءت موجب اختلاف در ظهور آیه نشود در این صورت عمل بآن جایز است چون حجیت ظواهر مسلم شد و فرض آنست که علم بقرآن بودن آن حاصل است. بنا بر جواز استدلال بقراءت باعتبار آنکه قراءت است در صورت تعارض بین دو قراءت احکام خبر واحد در این مقام جاری است (کما ذهب الیه بعض العامة وقالوا انها كأخبار الآحاد . آیا اثبات کتاب مثل سنت بخبر واحد ممکن است؟) یا آنکه در صورت تعارض قراءات رجوع بمرجحات سندیه بی وجه است و احکام مربوط به دو خبر متعارض که در صورت رجحان یکی از دو سند بدلیل

« فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرء الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ووقوع الزيادة والنقصان فيه والإذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط » .

بحث و تحقیق

یکی از مباحثی که بنا شد بمناسبت رساله متشابهات القرآن و پیرامون توضیح کلمات شیخ طوسی در آن بحث کامل شود ، مساله متشابهات در

→

راجع اخذ شود و در صورت تعارض هر دو ساقط شوند یا آنکه احکام راجع به اخبار متعارضه شامل قراءات متعارض نمیشود و المرجع فی القراءتین المتعارضتین تساقط است و رجوع بدلیل دیگر یا رجوع باصل بناءً علی الطریقیة فی حجیة الامارات و اما بنا بر سببیت و موضوعیت اصل تخییر است كما صرح به صاحب الکفایة (ط ع نجف ۱۳۷۲ هـ ق ص ۹۱، ۹۲) .

برخی گویند : چون قراءت کننده (که قراءت آن بما رسیده است) بمنزلۀ راوی قرآن است آیا در صورت اختلاف دو قراءت که مدلول این دو متعارض باشند قاعده تعارض بین دو روایت در این مقام جاری است یا نه ؟

قراءات منقول از قراء از دو حال خارج نیست و دو صورت در آن مفروض است : یکی آنکه این قراءات توسط قراء نظیر منقول باخبار آحاد بما رسیده است نظیر سایر اخبار آحادی که دارای معانی و مفهوم واحد و یا دارای مفاهیم مختلفند و یا آنکه قراءات مختلف ناشی از اجتهاد شخصی قراء است و این دو احتمال مانع از آنست که ما این قراءات را بمنزلۀ روایات منقولۀ فرض نمائیم روی این میزان مشکل است که در احکام شرعی بآنها استدلال کنیم .

قرآن و حدیث است «هو الذی انزل علیک الكتاب منه آیات محکمات و اخر متشابهات» (۱) .

ابن حبیب نیشابوری (بنا به نقل ملاجلال سیوطی) در این مسأله سه قول نقل کرده است یکی آنکه جمیع آیات قرآنیّه محکم است «کتاب احکمت آیاته ثم فصلت» .

قول دیگر آنکه جمیع آیات قرآنیّه متشابه است «کتاباً متشابهاً مثانی...» قول سوم آنستکه بعضی از آیات قرآنیّه محکم و بعضی متشابه است (۲) حق آنستکه بین این قول اخیر که بطور قضیه مهمله از آیه استفاده میشود منافات با دو آیه مورد استدلال قائلان به محکم بودن جمیع آیات و تشابه جمیع آیات نمی باشد چون مراد از آیه - کتاب احکمت آیاته... اتقان وعدم تطرق نقص و اختلاف در آیات قرآنیّه و استفاد از آیه - کتاباً متشابهاً... تشابه آیات نسبت به یکدیگر است از حیث اتقان و احکام و اعجاز و اشتغال بر حقایق و معارف و اشتغال جمیع آیات بر بطن و مطلع و حد و هكذا...

۱- کتاب الإتقان فی علوم القرآن، الجزء الثانی ط بولاق ۱۳۰۶ هـ ق ص ۱ .

۲، ۳، ۴، ۵ .

۲- ما در مباحث قبل بیان کردیم که ممکن است برخی از آیات نه محکم باشد و نه متشابه . برخی گفته اند: الآیة لا تدل علی الحصر... اذلیس فیها شیء من طرقة .

شیخ در مقدمه تبیان گوید : وصفه بانه محکم کله، المراد به انه بحيث لا یطرق علیه الفساد و التناقض و الاختلاف و التباين و التعارض... و وصفه بانه متشابه انه یشبه بعضه بعضاً فی باب الاحکام الذی اشرنا... و وصفه بان بعضه محکم و بعضه متشابه ما اشرنا الیه من ان بعضه ما یفهم المراد بظاهره فیسمی محکماً، و بعضه ما یشبه المراد منه بغیره و ان کان علی المراد و الحق منه دلیل فلا تناقض فی ذلك بحال... .

بیان وجه فرق بین محکم و متشابه

کلمات قدما در تعیین مراد از محکم و متشابه مختلف است بعضی از ناظران در علوم قرآن گفته اند: «المحکم ماعرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأویل و المتشابه ما استأثر الله بعلمه کقیام الساعة و خروج الدجال و الحروف المقطعة فی اوائل السور».

برخی گفته اند: «المحکم ما وضع معناه و المتشابه تقيضه» .

بعضی دیگر گفته اند: «المحکم ما لا یحتمل من التأویل الا وجهاً واحداً، و المتشابه ما احتمل اوجهاً...»

و نیز جمعی گفته اند: «المحکم ما كان معقول المعنى و المتشابه بخلافه

كاعداد الصلوة و اختصاص الصیام بر رمضان دون شعبان» (۱) .

و قیل: المحکم ما استقل بنفسه و المتشابه ما لا يستقل بنفسه الا برده

الی غیره .

بعضی دیگر از اهل تفسیر و حدیث گفته اند: المحکم ما لم یتکرر الفاظه

و مقابله المتشابه . کما اینکه برخی دیگر گفته اند: المحکم الفرائض (۲) و الوعد

۱- فی الإیقان قاله الماوردی. (جزء دوم، ص ۲، ۳، ۴) .

۲- اغلب تعاریف وارده در این قبیل از موارد، جامع و مانع نیست و روی جهات و اعتبارات قابل اختلاف است و اکثر این تعاریف بیکدیگر بر می گردد مثلاً الفاظ و کلمات حاکی از اوامر و نواهی و بطور کلی احکام مربوط بعبادات و معاملات و کلیه الفاظ مستعمل در محاورات عرفی که شارع نیز بر همان طریق مشی نموده است محکم و غیر متشابهند و تأویل در ظواهر کتاب و سنت با ظواهر مربوط به احکام شرعی و بعبارت واضحتر در فروع احکام تأویل مطلقاً جائز نیست .

و الوعيد و المتشابه القصص و الامثال. وقيل: المحکم ماتا و يله تنزيله و المتشابه مقابله اخرج ابن ابی حاتم من طريق علی بن ابی طلحة عن ابن عباس قال: المحکمات ناسخه و حلاله و حرامه و حدوده و فرائضه و ما یؤمن به و يعمل به و المتشابهات منسوخة و مقدمة و مقدمة و مؤخره و امثاله و اقسامه و ما یؤمن و لا يعمل به» .

از مجاهد نقل شده است: «المحکمات ما فيه الحلال و الحرام و ما سوى ذلك منه متشابه یصدق بعضه بعضاً...»

* * *

در برخی از کتب تفاسیر این بحث مطرح شده است که آیا علم به متشابهات ممکن الحصول است یا آنکه فقط حق تعالی (۱) بآن علم دارد منشا

→

باطنیه از آنجهت در ورطه گمراهی و هلاک واضح قرار گرفته اند که در فروع تأویل نمایند و تأویل در فروع احکام اکثر احکام الهیه را بطور کلی بی اثر نماید .
۱- محققان از علمای شیعه و اهل تحصیل از عرفا و متألهان معتقدند که علم بمتشابهات ممکن الحصول است و راسخان در علم (اهل عصمت و طهارت) به متشابهات عالمند و حق آنست که محکم و متشابه از امور نسبیانه اند ممکن است آیهی از آیات نزد برخی از محکمات و نسبت به بعضی متشابه باشد و نیز ممکن است کلیه آیات قرآنی نزد جمعی از منغمران در جهل و عصیان متشابه و جمیع آیات نسبت بکمال از اهل ولایت و حکمت محکم باشد - کما سیأتی تحقیق هذا انشاء الله تعالی .
و اخباری از طرق خاصه نقل شده است که عترت (اهل بیت عصمت و طهارت) راسخان در علم قرآنند و بمتشابهات از آیات قرآنی عالمند. سیر این مطلب آنست که مقام و مرتبه آنان مطلع کلام الهی است و بجمیع مراتب قرآن از ظهر و بطن و حدّ احاطه دارند و علم آنان علم کسبی حاصل از معلم بشری نیست بل که علم آنان ←

این دو قول اختلاف عقیده در مقام فهم آیه شریفه «ولا يعلم تأويله والراسخون فی العلم» می باشد .

و نیز این مسأله باید مورد بحث واقع شود که متشابهات از آیات دارای اقسام متعددند و تشابه از جهات مختلف عارض آیات میشود و تشابه علی الإطلاق بمعنای غیر مفهوم بطور مطلق وجود ندارد و معانی آیات باعتبار تنزل در کسوت الفاظ حاکی از علم ربوبی نسبت به ناظران در آیات الهیه تشابه میشوند و ما در این مقدمه بیان می کنیم که محکم و متشابه در کتاب تکوینی حق نیز وجود دارند و بین کتاب تکوینی (اعم از آفاقی و انفسی) و کتاب تدوینی از محکمت و متشابهات مناسبات تامه وجود دارد همانند کلام مفسلاً انشاء الله تعالی و تبارک .

سیوطی گفته است : منشأهما الإختلاف (۱) فی قوله : والراسخون فی العلم هل هو معطوف و يقولون حال و مبتدئ، خبره يقولون والواو الإستئناف و علی الأول طائفة یسیره منهم مجاهد .

از ابن عباس اصحاب حدیث نقل کرده اند که فرموده است : انا ممن یعلم تأویلہ (۲) .

از مجاهد نیز نقل کرده اند که در معنای -والراسخون فی العلم-

→

لدنی و مفاض از احدیت وجود است و باعتباری همین کلمات قرآنی را از قائل آن استماع می نمایند. در این مقام مطلبی است که فهم آن خالی از غموض نیست و درک کامل آن از مواهب خاصه حق است .

۱- جلد دوم اتقان چاپ قاهره ص ۳، ۴، ۵ .

۲- علمای خاصه در تفاسیر و محدثان از طایفه ناجیه شیعه - کثر هم الله تعالی -

در کتب خود نقل کرده اند .

گفته است: «یعلمون تأویلہ ویقولون آمنا به. وعن الضحاک: الراسخون فی العلم یعلمون تأویلہ، لولم یعلموا تأویلہ لم یعلموا ناسخه من منسوخه ولا حرامه عن حلاله ولا محکمه من متشابهه.

برخی از مفسران و متکلمان عامه گفته اند: «یبعدان یخاطب الله عباده بما لا سبیل لاحد من الخلق الی معرفته».

از ائمه اهل بیت روایات کثیره بی دلالت دارند بر اینکه علم بمتشابهات از مختصات آن بزرگواران است و نزد محققان از عرفای اسلامی و اعظم از دانشمندان شیعه علم تأویل از خصایص صاحبان ولایت کلیه - اهل بیت عصمت و طهارت - خصوصاً باب مدینه علم نبوت علی علیه السلام است و بلحاظ دانایی آنها بتأویل و اطلاع آنان از بطون و حقایق قرآن حضرت ختمی مرتبت فرموده است: انی تارک فیکم الثقلین... این حدیث را عامه و خاصه نقل کرده اند.

جمع کثیری از اهل سنت معتقدند که علم بمتشابهات برای احدی حاصل نمیباشد چون علم بتأویل آن اختصاص بحق تعالی دارد و راسخان در علم بمتشابهات علم ندارند و بآن ایمان آورده اند (۱).

۱- شیخ بارع کامل حجّت فرقه ناجیه ابوجعفر طوسی (رضی الله عنه) در مقدمه تبیان یک قسم از متشابهات را به: ما اختص الله تعالی بالعلم به، فلا یجوز لأحد تکلف القول فیه، ولا تعاطی معرفته، وذلك مثل قوله: «یسئلونک عن الساعة ایّان مرساها، قل: انما علمها عند ربی، لایجلیها لوقتها الا هو...» معرفی نموده اند و علم باین قسم از متشابهات را مختص بحق دانسته اند ولی همانطوری قبلاً بیان شد علم به نقیه اقسام متشابه امکان دارد (*). بنا بر مسلك امامیه این معنا مسلم و اظهر من ←

(*). اما مسأله ساعت و کیفیت علم به قیامت و روز محشر این خود از مسائل مهمه است و متوقف است بر بیان معانی ساعت و موارد اطلاقات آن چون قیامت بعد از طی دوران زمان و ←

از ابن عباس نقل شده است «انه كان يقرء وما يعلم تأويله الا الله ، ويقولون الراسخون في العلم آمننا به» جمع كثیری همین خبر را دلیل گرفته‌اند بر اینکه -واو- در آیه شریفه (وما يعلم تأويله...) از برای استیناف

→

الشمس است که راسخان در علم همان کسانی هستند که حضرت رسول در شأن آنان فرمود: «انی مخلف فيكم الثقلين ، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله و عترتی اهل بیتی ، وانهما لن يفترقا، حتی یردا، علی الخوض» این روایت را علمای عامه بطرق متعدد نقل کرده‌اند و برخی از عامه گفته‌اند: «هذه الرواية لا يمكن ان يدفعها احد» و بعضی دیگر از آنها گفته‌اند این روایت دلالت دارد بر لزوم وجود یکی از افراد عترت الی یوم القیامه معذلك معاصران ما از اهل سنت از نقل این قبیل روایات که باعتبار آنها قدمای از آنها تصریح کرده‌اند خودداری می‌کنند «وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون» .

→

مکان قائم می‌شود و بساط سماوات و ارض هنگام قیام قیامت برچیده می‌شود اما علم حضرت ختمی مرتبت و باب مدینه علم او علی علیه السلام بقیامت باید دانست که بوجود حقیقت محمدیه و خاتم ولایت مطلقه او قیامت قائم می‌شود و ما برای آنکه بحث مبسوط نشود بنحوی که منافات با وضع این مقدمه داشته باشد بنحو اشاره و رمز و... می‌گوئیم .

همانطوری که حقیقت محمدیه و بالتبع اولیای کاملین و ابواب مدینه علم و بالجمله کَمَل از ورثه او واسطه در تسطیر و ترقیم نقوش ممکنات در لوح وجودند. و بحکم النهایات من الرجوع الی البدایات حقیقت محمدیه واسطه رجوع اشیاء بحق، وجود او مبده هدایت تکوینی و تشریحی است لذا ورد: بکم (اهل بیت) بداء الله و بکم یختم ولدا قامت قیامتهم فی هذه النشأة والی هذا اشار علی (ع) «لو كشف الفطام از ددت یقینا» و از آنجایی که قبل از طی بساط کون و مکان قیامت آنان قائم است و در عین حیات ظاهری فناء در حق و بقاء باو برای آن بزرگواران (بل که فناء عن الفنائین و صحو بعد المحو و تمکین بعد از تلوین) حاصل شده است بواسطه رجوع آنان به احدیت وجود قیامت قائم می‌شود الی هذا اشار المولوی :

زاده نانی است احمد در جهان	صد قیامت خود از او گشته میان
رو قیامت شو، قیامت را به بین	دیدن هر چیزی را شرط است این

آورده شده است «وان هذه الرواية وان لم تثبت بها القراءة، فأقل درجتها ان تكون خبراً باسناد صحيح الى ترجمان القرآن، فيقدم كلامه في ذلك على من دونه...» .

ما درمباحث بعد بیان خواهیم کرد که ترجمان قرآن در درجه اول امیرمؤمنان علی علیه السلام است و ابن عباس بنا به تصریح عامی عامه در علم قرآن شاگرد اوست و خود تصریح نموده است که (ما اخذت فی تفسیر القرآن، فعن علی بن ابیطالب) .

روایاتی که عامه نقل نموده اند برای اثبات این معنا که راسخان در علم، علم بمتشابهات ندارند و فقط بآن ایمان دارند علاوه بر اینکه مخالف احادیث وارد از طرق اهل عصمت و طهارت است (و این نزد ما مسلم است که اگر روایاتی از طرق اهل بیت وارد شود و این روایات متواتر باشد از روایات وارد از غیر اهل بیت وحی و عصمت اعراض میشود) برخی از حیث سند ضعیف و بعضی دلالت بر مقصود ندارد و مضامین بعضی مبهم و مضطرب است. مثلاً از عایشه نقل کرده اند (قالت: کان رسولهم فی العلم ان آمنوا بمتشابهه ولا یعلمونه) بر هر مؤمن بحقانیت محمد (ص) و قرآن بمتشابهات ایمان دارد و معتقد است که از خداوند نازل شده است چون انکار آیات قرآنیه اگر چه متشابهات باشد با علم باینکه آیه نازل از جانب حق است معنا ندارد .

اما عدم جواز اخذ بمتشابهات در مقام عمل و ایمان بآن و وجوب عمل بمحکمات محتاج بدلیل نیست و این نیز مسلم است که آیات متشابهات آن قسم از آیاتی محسوب میشود که ارتباط بمقام عمل پیدانمی کند چون در برخی از روایات تصریح شده است که (المحکمات ما فیہ الحلال والحرام... والمحکمات هی اوامرہ الزاجرة) مگر آنکه در متشابهات تعمیم قائل شویم در

این صورت مفهوم متشابه نیز معنای معلوم و معین نخواهد بود و لفظ متشابه نیز بحسب دلالت بر مصادیق متشابه، متشابه خواهد بود.

اما روایت منقول در کتب اهل سنت راجع بمنع عمر از سؤال از متشابهات (رجل جاء فی المدینة فجعل یسئل عن متشابه القرآن... فارسل الیه عمر... فضربه حتی دمی راسه) معلوم نیست این شخص از چه قسم از انواع متشابه سؤال نموده است بهر حال باید خلیفه جواب او را میداد، نه آنکه سر او را می شکست این روایت را می توان از سلسله روایاتی دانست که محققان خاصه از مطاعن خلیفه دوم شمرده اند (۱).

۱- این معنا نیز مسلم است که برخی از متشابهات بعد از عرض بمحکمات جزء محکمات محسوب میشود و از ابهام خارج می گردد. متشابهات از آیات مربوط به صفات و افعال حق نیز دارای اقسام و احکامی است که بیان خواهد شد و ادله قائلان بمنع رجوع بمتشابهات و عدم جواز غور در آن و بالأخره وجوب ایمان بمتشابهات بدون تفکر در این آیات قولی سخیف و در نزد اهل تحقیق از اباطیل و اوهام بشمار میرود.

جمع کثیری از عامه عالی ترین آیات وارده در توحید و صفات و افعال را که متضمن مطالبی تحقیقی و دقیق در معرفت است متشابه دانسته اند و بواسطه غوطه ور شدن آنها در جهل و اوهام از نیل بمعرفت حق که علت غایی عبادت بل که غرض اصلی از خلقت است محروم شده اند و عجب تر آنکه قائل بتجسیم شده اند و حق تعالی را مثل اجسام مستتیره قابل رؤیت میدانند و جم غفیری از آنان در مبحث صفات قائل بحدوث شده اند و برخی اوصاف اجسام و مواد را برای مبدء وجود که منزّه از صفات امکانی است ثابت دانسته اند و عطلوا العقول عن معرفة ذاته و صفاته بل قالوا بوجوب امساك الفیض والتعطیل و...

و این نیز باید معلوم شود که اتباع و پیروی از متشابهات غیر از غور در معانی آیات متشابه و عرض متشابهات بمحکمت و یا رجوع به راسخان در علم جهت رفع ابهام و اجمال و تشابه از آیات بیّنات قرآنیه می باشد .
 ما بیان خواهیم نمود که جمیع آیات قرآنیه بحسب ذات از باب آنکه نازل از حکیم علی الإطلاق و کلام الهی است محکم و لاریب فیهاست تشابه و اجمال و ابهام بالعرض و بحسب حالات ناظران بآیات بیّنات و عدم ادراک قاصران عارض بر آیات می شود .

* * *

برخی از عامه گفته اند : المراد بالمحکم ما اوضح معناه و المتشابه بخلافه، لأن اللفظ الذي يقبل معنى، اما ان يحتمل غيره اولاً و الثانی النص ، و الاول اما ان تكون دلالتة على ذلك الغير ارجح اولاً و الاول هو الظاهر و الثانی اما ان يكون مساويه، اولاً و الاول هو المجمل و الثانی المؤول . فالمشترك بين النص و الظاهر هو الحكم . و المشترك بين المجمل و المؤول هو المتشابه .
 و يؤيد هذا التقسيم انه تعالى اوقع المحکم مقابلاً للمتشابه . قالوا : فالواجب ان يفسر المحکم بما يقابله و يعضد ذلك اسلوب الآیة و هو الجمع مع التقسیم، لانه تعالى فرق ما جمع فی معنى الكتاب بان قال «منه آیات محکمت و اخر متشابهات» و اراد ان يضيف الى كل منهما ماشاء ؛ فقال اولاً فاماً الذين فی قلوبهم زيغ... الى ان قال و الراسخون فی العلم يقولون آمنا به و كان يمكن ان يقال و اما الذين فی قلوبهم استقامة فيتبعون المحکم و لكنه وضع موضع ذلك و الراسخون فی العلم لإتيان لفظ الرسوخ لأنه لا يحصل الا بعد التثبت العالم و الاجتهاد البليغ فاذا استقام القلب على طرق الإرشاد رسخ القدم فی العلم افسح صاحبه النطق بالقول الحق و كفى بدعاء الراسخين فی العلم «ربنا

لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا...» شاهداً على ان الراسخون في العلم لقوله والذين في قلوبهم زيغ... وفيه اشارة الى ان الوقف على قوله: الا الله تام والى ان علم بعض المتشابه مختص بالله تعالى وانه من حاول معرفته هو الذي اشار اليه في الحديث بقوله: فاحذرهم .

وقال بعضهم : العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنف كتاباً اجمل فيه احياناً ليكون موضع خضوع المتعلم لاستاذة وكالمك يتخذ علامة يمتاز بها من يطلعه على سره (۱) .

* * *

برخی از مفسران و اهل حديث متشابهات را بر دو قسم تقسيم نموده اند که يك قسم از آن بوجه من الوجوه از تشابه خارج نمیشود و بهیچ اعتبار معنای آن شناخته نمیشود .

قسم دیگر از متشابهات بعد از رد بمحکمات از تشابه و اجمال و ابهام خارج میشود. قسم اول از این دو قسم چیزی است که مورد و مصداقِ قوله حق تعالی هستند که فرمود: الذين في قلوبهم زيغ، از متشابهات تبعیت نموده و حق را باطل آمیخته و موجب ضلالت میشوند و خود و غیر خود را در مهلکه می اندازند (۲) .

فی الإتيان، قال ابن الحصار: قسم الله آيات القرآن الى محكم و متشابه و اخبر عن المحكمات انها ام الكتاب لان اليها ترد المتشابهات وهي التي تعتمد في فهم مراد الله من خلقه في كل ما تعبدهم به من معرفته و تصديق رسله

۱- رجوع شود به اول كتاب الاتقان سيوطي جلد دوم ص ۴ .

۲- رجوع شود بمفردات قرآن ف راضب اصفهاني

وامتثال او امره، واجتناب نواهیه، وبهذا الاعتبار كانت امهات، ثم اخبر عن الذين فى قلوبهم زيغ انهم هم الذين يتبعون ماتشابه منه، ومعنى ذلك : ان من لم يكن على يقين من المحكمات ، وفى قلبه شك^ك واسترابه، كانت راحته فى تتبع المشكلات المتشابهات (۱) .

نقل و تحقیق

ما از برای تمهید مقدمات جهت تحقیق در مشکلات رساله متشابهات ناچاریم از ذکر پاره‌ای از اقوال و نقل کلمات اهل فن از قدما و متأخران راغب اصفهانی گوید : الآیات عند اعتبار بعضها ببعض، ثلاثة اضرب: محکم علی الإطلاق، متشابه علی الإطلاق، ومحکم من وجه، ومتشابه من وجه . والمتشابه بالجملة ثلاثة اضرب، متشابه من جهة اللفظ فقط، ومن جهة المعنى فقط ومن جهتہما، فالاول ضربان، احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابية نحو -الاب- و (يزفون) او الإشتراك ك: اليد ، و -اليمن- وثانيهما يرجع الى جملة الكلام المركب، وذلك ثلاثة اضرب، ضرب لإختصار الكلام، نحو لا وان خفتم ان لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم ... وضرب لىسطه نحو ليس كمثله شىء، لانه لوقيل: ليس مثله شىء، كان اظهر للسامع، وضرب لنظم الكلام نحو: انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قِيماً (۲) .

والمتشابه من جهة المعنى، اوصاف الله تعالى واوصاف القيامة فان

۱- الاتقان جلد دوم ص ۵ .

۲- مفسران در تفسير اين آيه از مجاهد و عكرمه نقل کرده‌اند: هذا من التقديم والتأخير (انزل على عبده الكتاب قِيماً و...)

تلك الاوصاف لا تتصور لنا اذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة مالم نحسه ،
اوليس من جنسه (۱) .

این جماعت از تصور مفاهیم و معانی و اوصافی که از شئون وجود
بل که عین هستی در جمیع مراتب وجودیه اند عاجز و بواسطه عدم غور در
الهیات و ربوبیات و غور در عاوم ابتدایی و ممارست در مباحث الفاظ از
درك معارف بی پایان قرآن مجید محرومند و بواسطه اعراض از اهل عصمت
و طهارت عالمان بتأویل همیشه در عقاید، راه افراط و تفریط پیموده اند
و ضروا و اضلوا و وقعوا فیما وقعوا :

چشم باز و گوش باز و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا
و المتشابه من جهتها خمسة اضرب، الاول من جهة الكمیة كالعوم
والخصوص نحو: اقتلوا المشركين، والثاني من جهة کیفیة كالوجوب والندب
نحو: فانكحوا ما طاب لكم... والثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ...
والرابع من جهة المكان والامور التي نزلت فيها نحو وليس البر ان تاتوا البيوت
من ظهورها، انما النسى، زيادة في الكفر، فان من لا يعرف عادتهم في الجاهلية
يتعذر عليه تفسير هذه الآية، والخامس من جهة الشروط التي يصح بها
الفعل ويفسد، كشروط الصاوة والنكاح .

بعقیده راغب و جمعی دیگر متشابهات از این چند قسم خارج نیستند
و آنچه که مفسران در تفسیر متشابه گفته اند در این تقسیم داخل است بعد از

۱- بحث ما باشاعره و معتزله و اتباع این دو فرقه در این قسم از متشابهات است
که به تحقیق آن می پردازیم و محقق مؤلف صدر الحکما و دیگر از اهل معرفت و
حکمت متعرض این قبیل از مباحث متشابهات شده اند .

مؤلف علامه در تفسیر آیه الکرسی و بیان حقیقت کرسی به تحقیق در معنای
متشابهات از کتاب و سنت پرداخته است .

بیان آنچه که ذکر شد گفته است :

برخی از متشابهات مورد معرفت واقع نمیشوند و راهی برای وقوف بآنها نیست و علم به یک قسم دیگر از متشابهات حاصل میشود مثل الفاظ غریبه و الاحکام القاطله و قسم دیگر متردد بین دو امر است راسخان در علم بآن علم دارند و بر غیر راسخان مخفی است و اینکه رسول اکرم در حق ابن عباس گفته است : «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل» راجع باین قسم از متشابهات است (محققان از اهل حدیث از فرقه امامیه و برخی از عرفای متأله از عامه، علی علیه السلام را مورد این دعا دانسته‌اند و حق هم همین است باب مدینه علم او و وصی و جانشین او اعلم و اعرف از هر کس بکتاب خداست و عنده علم الکتاب)، بنابراین وقف و وصل در آیه شریفه «و ما یعلم تأویله الا الله و...» جائز است، و ان لكل واحد منهما وجهاً جسیماً دل علیه التفصیل المتقدم .

تحقیق

مفسران بخصوص قدمای از مفسران عامه کثیری از آیات قرآنی را که مشتمل است بر معارف حقیقه و شناسایی مبدء وجود و صفات ثبوتی حق اول و از نفایس معارف حقیقی بشمار میروند از متشابهات شمرده‌اند در حالتی که بنا بر اصول و قواعدی که از اهل عصمت و طهارت و عالمان به تأویل و راسخان در علم و ابواب مدینه علم پیغمبر (علیه و علیهم السلام و التحیة) بما رسیده است هیچ یک از آیات صفات و آیات ملحق بصفات متشابه نیستند و دارای معانی عالی‌ه‌اند و قرآن کریم متضمن عالی‌ترین تحقیقات در ربوبیات است از معرفت ذات و صفات و اسماء و علم بآخرت و مراتب و درجات آن و علی التحقیق بیک معنا فواتح سور قرآنی و برخی از آیات که نسخ و عدم نسخ آن مورد اختلاف است اما آنچه را که برخی از عامه از متشابهات

آیات قرآنیه و روایات وارد از حضرت رسول که بحسب الفاظ مشابه این آیاتند دانسته‌اند از قرار زیر است :

وفی الإتیقان : ومن المتشابهان آیات الصفات ومنها فواتح السور...

برخی از قدما و متأخران در آیات صفات و کیفیت تشابه این آیات رساله و کتاب مستقل تألیف نموده‌اند و آیاتی از قبیل «الرحمان علی العرش استوی» و «کل شیء هالک الا وجهه و بقی وجه ربك...» و «لتصنع علی عینی» و «یدالله فوق ایدیهم» و «السموات مطوَّیات بیمینه» را متشابه پنداشته‌اند .

چون مفسران و اخباریون و اهل حدیث از عامه قدرت و توانایی غور در مباحث ربوبی را نداشته‌اند در مقام تفسیر آیات مربوط به ربوبیات و الهیات مطالب موهوم برشته تحریر آورده‌اند و چون از فهم غوامض علم الهی موجود در قرآن و حقایق و دقائق مربوط به آغازشناسی و انجام شناسی - لطایف و حقایق مربوط به مبدا و معاد - عاجز داشته‌اند عملاً آنچه از قرآن کتابی که مشتمل است بر عالی‌ترین مطالب مربوط به مبدا و معاد استفاده کرده‌اند مطالبی است سطحی و معمولی. و گاهی مطالبی موهوم را که ساخته فکر غوطه‌ور در اوهام و خرافات آنان است بقرآن نسبت داده‌اند و در بسیاری از مطالب مرتبط بعقاید اموری را بقرآن نسبت داده‌اند که خدا و رسول از آن موهومات میرا هستند. اگر کسی در اصول عقاید بدون در کتب کلامی سیر نماید و بماند عامه - اهل سنت - در عقاید مراجعه نماید تصدیق خواهند نمود که احتیاج به‌عترت از حیث اهمیت در عرض احتیاج بقرآن قرارداد و نیز اذعان می‌نماید که رجوع بقرآن مجید و اعراض از اهل عصمت و طهارت و راستخان در علوم قرآن چه مفاسدی را دربر داشته است. بهر حال جمهور اهل سنت و محدثان از عامه در آیات متشابه گفته‌اند

يجب الايمان بها و تفويض معناها المراد منها الى الله ولا نفسرها ، مع تنزيهنا له عن حقيقتها .

در آیه شریفه «الرحمان على العرش استوى» از عایشه (۱) نقل نموده اند

۱- وفي كلام بعضهم في تفسير قوله تعالى : الرحمان على العرش استوى «الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والاقرار به من الايمان والجحود به كفر . وعن مالك : والسؤال عنه بدعة . واخرج البيهقي عنه (اي مالك) انه قال : هو كما وصف نفسه ولا يقال : كيف وكيف عنه مرفوع .»

تره‌ندی در حدیث رؤیت (رؤیت حق تعالی در آخرت) گفته است: المذهب فی هذا (یعنی در بحث رؤیت) فی هذا عند اهل العلم من الأئمة مثل سفیان الثوری و مالک و ابن المبارک و ابن عینیة و وکیع و غیرهم انهم قالوا: نروی هذه الاحادیث كما جاءت و تؤمن بها، ولا يقال: كيف، ولا نفسر ، ولا تتوهم .

برخی دیگر از اهل سنت و جماعت و جمعی از محدثان دیگر از طایفه شیعه گفته اند: احادیث صفات و رؤیت را باید تأویل نمود بمعانی و جهاتی که منافات با تقدس و تنزل حق اول نداشته باشد .

بعبارت دیگر: این جماعت در باب صفات حق آیات و اخبار موهم تشبیه و تجسیم را تأویل می نمایند و مفاد آنها را حمل نموده بمعانی که لایق حضرت باری باشد بنحوی که منافات با تقدس و تنزه حق نداشته باشند .

(قالوا : انا نؤولها على ما يليق بجلاله تعالى، وهذا مذهب الخلف و كان امام الحرمين يذهب اليه، ثم رجع عنه .

فقال في الرسالة النظامية الذي نرتضيه ديناً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها.

برخی دیگر از همین باصطلاح علمای امت تصریح کرده اند که : على هذه الطريقة مضى، صدر الأمة و ساداتها و اياها اختار ائمة الفقهاء و ...

«الکيف غير معقول والإستواء غير مجهول والاقرار به من الايمان والجحود به كفر» .

برخی از عامه در آیات صفات گفته‌اند: «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق

→

آنهايي که بتأويل معتقدند واهل تنزيه صرفند گفته‌اند: منشأ اختلاف بين فریقین (اشاعره و معتزله یعنی مشبهه و منزهه) آنست که آیا جائز است در قرآن چیزی موجود باشد که معنای آن مخفی باشد و کسی بآن عالم نشود؛ یا آنکه راسخان در علم عالم به متشابهات و مشکلات آیات قرآنی‌اند؟

برخی عقیده دارند تأویل اگر از لسان و اصطلاحات موجود در زبان عرب (لابد الفاظ و کلمات و حروف که معانی و مفاهیم مختلف را بوسیله آن القاء مینمایند) دور نباشد و متداول باشد در السنه اعراب انکار نمیشود و اگر هم تأویل دور باشد و مستبعد باید توقف نمود و با مراعات تنزیه حق از جهات خلقی و لوازم امکانی بآن ایمان آورد (لابد مراد آنست که بجهاتی حمل میشود که موجب تشبیه و اتصاف حق بصفات امکانی نگردد) .

و اگر الفاظ موجود در قرآن دلالت نماید بر معنایی ظاهر و مفهوم، از تخاطب عرب یعنی لفظی که در معانی ظهور داشته باشد که عرب در مقام محاوره الفاظ را در این معانی استعمال نمایند باید حمل بر معنایی نمود که لایق جناب کبریایی حق باشد .

بهر حال این جماعت جمیع آیات صفات را بمعانی و مفاهیمی که منافات با مقام واجب نداشته باشد حمل نموده‌اند بعضی از اشاعره که آشنا بقواعد علم کلام و حکمت بوده‌اند همین مسلک را اختیار کرده‌اند از جمله فخرالدین خطیب رازی که گفته است: «جميع الأعراض النفسانية اعنى الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياة والمكر والإستهزاء، لها اوائل، ولها غايات، مثاله الغضب، فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المعضوب عليه، فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على

←

الى المفرب على الايمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه» .
 بعقیده این جماعت در اوراد و اذکار و ادعیه مشتمل بر صفات الهیه
 و در مقام اقامه نماز و سایر امور عبادی ما الفاظی را جاری بلسان خود

→

او که الذی هو غلیان دم القلب بل علی غرضه الذی هو ارادة الإضرار... فلفظ الحیاة
 فی حق الله - مثلاً - یحمل علی ترکه الفعل لانکسار النفس...»

این مسلک، قابل توجه نیست چون لفظ و کلمه‌یی که دارای -موضوع له-
 خاص است حمل بر معنایی نموده‌اند و بر مصداقی اطلاق کرده‌اند که بر آن دلالت
 ندارد نه به نحو مجاز و نه به نحو حقیقت. و سیاتی تحقیق الحق و بیان ما هو المرضی
 عند المحققین و خواهیم گفت که این قبیل از اوصاف مضاف بمرتبه جمع وجود و
 مقام احدیت حق نمی‌باشند بل که این الفاظ بمقام فرق وجود و مرتبه تفصیل حقیقت
 هستی اضافه می‌شوند که نه بتأویل حاجت است و نه به تنزیه و مذهب اهل عصمت و
 طهارت جمع بین تشبیه و تنزیه است .

و حق تعالی دارای مراتب و شئون مختلف از جمع و فرق و مقام قرآن و فرقان
 و مرتبه جمع و اجمال و تفصیل است و بهمین معنا محمول است آنچه از اهل بیت
 طهارت مأثور است که «لا جبر ولا تفویض، بل امر بین الامرین» حقیقت حق بحسب
 مقام ذات و مرتبه کثر مخفی و غیب وجود و مقام استهلاك و فنای صفات و اسماء،
 متعین بهیچ تعینی نمی‌باشد و بحسب مقام فرق وجود اضافه این قبیل از اوصاف
 -یدل علی کماله و اکملیته، لأنها آیات قدرته و شواهد سعته و مقام حقیقته الإطلاقیة-
 چه آنکه اصل حقیقت وجود جمیع جهات وجودی را استیعاب نموده بعبارت دیگر:
 اثبات این اوصاف و نفی آنها بر حق تعالی دلالت بر کمال و سعه وجودی حق دارد
 چه آنکه اضافه این اوصاف دلیل بر سعه وجود و احاطه تامه قدرت او و مراتب
 الوهیت اوست که (فی السماء اله و فی الأرض اله) .

عدم اضافه این صفات دلالت دارد بر استغناء ذاتی و تزهت تامه حق از اوصاف
 موجب نقص .

←

می‌نمائیم بدون آنکه از آن الفاظ معنایی را بفهمیم و آنچه که ادا می‌کنیم
اکثراً غیر لقلقه لسان چیزی نیست نعوذ بالله من التفره بهذه الاقوال .

قدمای از عامه آیات مشتمل بر الفاظ - نفس - ، وجه ، عین ، ید و
ساق را از متشابهات میدانند .

تعلم مافی نفسی ولاعلم مافی نفسک ، یحذرکم الله نفسه، انما نطعمکم
لوجه الله، اینما تولوا فثم وجه الله ، یدالله فوق ایدیهیم ، یوم یکشف عن ساق .
و نیز آیاتی نظیر: «علی ما فرطت فی جنب الله» حتی آیاتی که مشعر
یا صریح در قرب حق نسبت به اشیاء است چون از تعقل احاطه قیومیه
حق و از نحوه تجلی و ظهور او در آیات آفاق و انفس و معیت قیومی او
نسبت بحقایق وجودیه عاجزند و ندانسته‌اند که حقیقت احدی وجود با
همه خلائق معیت قیومیه دارد و نیز چون این غوطه‌وران در او هام و
قاطنان عالم ماده و منفمران در طبیعت از قرب و بعد و معیت و فوق، قرب
و بعد زمانی و مکانی و از فوقیت، فوقیت مکانی فهمیده‌اند و کوچکترین
ارتقایی از برای افکار آنان بملکوت اعلی حاصل نشده است در این قبیل از
الفاظ موجود در قرآن دچار تحیر شده‌اند، روایاتی که در مقام تفسیر آیات
صفات از ائمه شیعه وارد شده است متضمن معانی لطیفه‌بی است که اهل
تحقیق و صاحبان ذوق را بحالت وجد می‌آورد، اعراض از طریقه اهل بیت
که خداوند مسبب آن را لعنت نماید برای امت اسلام گران تمام شد .

در بیان جمیع آیات صفات روایاتی از اهل بیت نبوت وارد شده است که
بدون مجامله و تعصب از حیث متانت و دقت عالی‌ترین تحقیقات فلسفی و

→

مسأله بداء و اطلاق فرح و سرور و غضب و نیز اضافه اوصافی نظیر تردد و ...
بنحو حقیقت بدون تأویل بر حق اول اطلاق میشود و کلیه آیات صفات بنا بر این
مقدمه - بنا بر مسلك اهل توحید - از محکمت آیات بشمار می‌روند .

عرفانی درمقابل این روایات نمودی ندارد .

جمعی از مفسران از این جماعت عامه در تفسیر آیه «نحن اقرب الیه من جبل الورد» گفته اند: ای بالعام درحالتی که علم حق عین ذات اوست و جمیع اوصاف کمالیه زائد بر حقیقت احدی حق تعالی نمی باشند . در تفسیر کریمه «هو معکم اینما کنتم» و «هو الله فی السماوات والأرض» و «هو الله الذی فی السماء اله و فی الارض اله» گفته اند ، هو معکم ای بعلم و هو المعبود فی السماوات والأرض و یا: یعلم ما فی السماوات والأرض درحالتی که از اهل عصمت و طهارت یعنی ائمه شیعه علیهم السلام حقایق و دقایق لطیفی در مقام تفسیر این قبیل از آیات نقل شده است .

بحث و تحقیق

محکم و متشابه از اوصاف کلام الهی است و در قرآن آیات قرآنی به محکمت و متشابهات تقسیم شده است ما در مباحث قبل بطور اختصار برخی از احکام محکم و متشابه را ذکر نمودیم و از جمله بیان نمودیم که چون محکم و متشابه دارای معانی متعدد است و قهرآ مصادیق این دو نیز مختلف و متعدد می باشد اصل آیه شریفه دال بر وجود محکمت و متشابهات در قرآن کریم نیز خود خالی از تشابه نیست .

و نیز بیان نمودیم که محکمت و به تبع آن متشابهات دارای معانی متعدد است لذا برخی اکثر آیات قرآنی را از متشابهات دانسته اند و جمعی جمیع آیاتی که مشتمل است بر ذات و صفات و افعال حق (از باب آنکه حق تعالی منزله از اوصاف خلق است و ذات و صفت و فعل او امکان ندارد مشابه ذات و صفات و افعال خلق باشد) از متشابهات دانسته اند .

برخی از این جماعت جمیع الفاظی را که به حق و خلق هر دو نسبت داده

شده است مشترك لفظی میدانند و منکر اشترک معنوی وجود و شئون آن از اوصاف کمالیه نظیر علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و... شده اند. دامنه این بحث منجر میشود به تعطیل از معرفت ذات و صفت و افعال الهیه و انکار اصول اولیه متعارف بین اهل معرفت و حکمت بنا بر اینکه لفظ محکم و متشابه دارای معانی و مصادیق وسیع متعدد و مختلف باشد اصل آیه شریفه «... منه آیات محکمت و...» متشابه است. و نیز گفتیم که این حصر، حصر حقیقی نیست، بل که امکان دارد آیه‌یی نه محکم باشد نه متشابه بحسب معانی و اوصافی که برای محکمت و متشابهات بیان کرده اند.

و نیز باید توجه داشت که بنا بر اصول و قواعد مقرر در کتب محققان از شیعه و متألهان از اتباع ائمه اثناعشریه مثل صدر المتألهین و اتباع او که در حکمت نظری و بحثی و فلسفه ذوقی راسخند و از اهل بیت وحی و تنزیل متابعت نموده اند با حفظ قواعد مقرر و اصول متخذ از راسخان در علم قرآن جمیع آیات مربوط بذات و اوصاف و افعال الهیه از محکمت محسوب می‌شوند.

بیان اقسام محکم و متشابه

با تحقیق عرشی بلسان اهل توحید و معرفت

یکی از معانی محکم، ثابت و غیر متغیر و باقی و دائم و متشابه، بمعنای متصرم و متزلزل خواهد بود. بنا بر این آیات یا روایاتی که دلالت بر دوام و ثبات دائمی حکم و بقای آن الی یوم القیامه نمایند از محکمت و آیات دال بر احکام غیر ثابت و قابل تغیر و تبدل از متشابهات بشمار می‌روند.

و اما محکمت و متشابهات در کتاب تکوین و عالم وجود؟ حقایق ملکوتی اعم از مجردات عالم ملکوت اعلی و مجردات برزخی در عالم آفاق و مدرکات کالی و ثابت و دائم در عالم عقل انسانی و قواعد لایتغیر حاکمی از دوام و ثبات در عالم انفس از محکمت کتاب تکوین بشمار میروند.

حقایق محکوم بفساد و فساد موجود در عالم ماده و صور حاله در هیولی و موجودات سیال و متحرک از متشابهات عالم وجودند و همچنین قواعد (۱) و قوانین متغیر به تغیر زمان و مکان از جمله متشابهات محسوب می‌شوند.

دوم - از معانی محکم و متشابه :

محکم بمعنای امری حتمی و قطعی و معلوم و متشابه بمعنای مجهول و غیر محتوم نیز آمده است، آنچه از اسرار عالم وجود و رموز عالم طبیعت و ماده و آنچه از روابط و وابستگی‌های اجزاء عالم وجود و نحوه تأثیر و تأثر مواد عالم از یکدیگر و آنچه از خواص و آثار حقایق عالم و آثار حاصل از ترکیب و تجزیه و تحلیل عناصر و مواد عالم کون و فساد به مرحله قطعیت و جزمیت رسیده باشند از امور محکمه و آنچه از اسرار مجهول و غیر معلوم باقی مانده‌اند از متشابهات بشمار میروند.

در کتاب و سنت آن سلسله از احکام نازل از حق تعالی که علت و سبب نزول و تشریح آنها و فلسفه جعل این احکام توسط حضرت ختمی مرتبت، بر ما معلوم و واضحست از محکمت کتاب تدوین و آنچه از احکام که فلسفه تشریح آنها بر ما مجهول و غیر معلوم است از متشابهات باید محسوب شوند (۲).

۱- بعبارت دیگر مشهودات و مدرکات مقام عقل و قلب و روح و حقایق متمکن در مقام سر انسانی از محکمت و موجودات نفسی و حسی و عقاید قابل زوال و افکار متغیر از متشابهات عالم صغیر محسوب می‌شوند.

۲- در کتاب انفسی بنا بر این معنا محکمت و متشابهات وجود دارد، آنچه از حالات نفسانی که از ناحیه ممارست در انجام افعال و تکرر کارهای زشت و زیبا و آنچه از ملکات و احوال نفسانی که مستقیماً مرتبط به افعال و اعمال خارجی و یا

سوم - اگر محکم را ما بمعنای امری فعلی و منجز و غیر قابل تعلیق و بالاخره امری که حالت منتظره نداشته باشد بدانیم و متشابه را، امری غیر منجز و معلق و مشروط و امری دارای حالت منتظره محسوب داریم جمیع احکامی که در قرآن معلق بشرطی نشده اند و فعلی و صریح و جامع جمیع مراتب حکم باشند از محکمت و احکام معلقه و مشروطه و احکامی منجز نباشند از متشابهات بشمار می آیند (۱) .

و نیز آیات مشتمل بر صفات الهیه و آیات متضمن اسماء و اوصاف نافذ در اقطار سموات و ارضین نظیر علیم و قدیر و قهار و جمیع اوصافی که عین ذات حقند و سمت علیت مطاقه دارند) باید از محکمت محسوب گردند .

چهارم - لفظ اگر دارای يك معنا باشد و احتمال يك معنا بیشتر در

تصورات مکرر حاصل آید از محکمت عالم انفس و حالات و اطواری که علل آنها بر ما مجهولند نظیر انقباضات و انبساطات و اهتزازات و حالاتی که سبب آنها مخفی است مثل ترس و حصول اوهام و خرافات و یا حالاتی نظیر انبساط و شغف و ضد این دو، حزن و غم و ... حاصل آید از متشابهات عالم صغیر یا کبیر انسانی باید محسوب شود .

۱- بنا بر این اموری که تحقق آنها به نحو جزم و حتم نمی باشد و با « لیت » و « لعَلَّ » القا شده است نظیر « لعل الله يحدث بعد ذلك امرأ » و یا کریمه « لعلکم تقون » و غیر اینها از آیات بیّنات از متشابهات باید بشمار آیند .

در مباحث بعد از این بحث در مقام بیان جهات فرق بین تفسیر و تأویل برخی از نکات دقیق در این باب ذکر خواهیم نمود و قد وقع الفراغ من تحریر هذه السطور آخر ليلة شهر رمضان ۱۳۹۲ هـ ق (والی کم قلت، قلت و قد اسفر الصبح و ارتفع الظلام) و انالعبد جلال الدین الآشتیانی .

آن نرود (بنا بر آنکه محکم و متشابه باعتبار لفظ و کلام لحاظ شود، و از ناحیه دلالت لفظ بر معنا کلام متصف باین دو وصف گردد) آنرا محکم و در صورتی که لفظ دارای معانی متعدد باشد و هیچ یک از معانی بردیگری ترجیح نداشته باشد آنرا متشابه گویند (۱).

شیخ طوسی - قده - در مقدمه تبیان فرماید: «... و المتشابه ما كان المراد به لا يعرف بظاهرة، بل يحتاج الى دليل وذلك ما كان محتملاً لامور كثيرة او امرين ولا يجوز ان يكون الجميع مراداً فانه من المتشابه، وانما سمى متشابهاً، لإشتباه المراد منه بما ليس بمراد».

لذا محکم را به: «مانبأ لفظه عن معناه من غير اعتبار امر ينضم اليه، سواء كان اللفظ لقوياً او عرفياً، ولا يحتاج الى ضروب من التأويل» تعریف کرده اند.

بنابر این لفظی که جهت دلالت بر معنا القاء می شود و غرض از ایجاد آن لفظ افاده معنا و مقصود باشد، از لفظ معنای خاص و معین اراده شود و لفظ بر آن دلالت نماید و احتمال معنای دیگر در آن داده نشود، محکم و در صورتی که معنای لفظ معلوم و مشخص نباشد از این باب که لفظ دلالت

۱- در معانی متعدد که از برای محکم و متشابه ذکر نمودیم یکی از اقسام همین قسم بود. در برخی از موارد لفظ صریح یا ظاهر در معنای واحد است ولی اگر معنای ظاهر و یا صریح از لفظ مراد واقعی باشد مستلزم اشکالاتی است و یکی از موارد تأویل، همین قسم است که لفظ باید بر معنایی حمل شود که موجب اشکال نشود مثل آیات دالّه بر تجسیم. کثیری از آیات صفات را از این قسم شمرده اند کما ذکره ابن اللبان و غیره فی آثارهم علی ما نقل فی الإقتان (*).

(*) اقتان سیوطی چاپ مصر جلد دوم ص ۶.

نمایند و یا دلالت بر معانی متعدد نماید و دلیل بر ترجیح یکی از معانی بر دیگری نباشد آن را متشابه نامند (۱).

و نیز اگر مخاطب لفظ و کلام مجهول و نامعلوم باشد، کلام مجمل و اگر معلوم و مشخص باشد این کلام را متشابه باید دانست. لذا برخی از ابناء تحقیق در این مقام گفته‌اند: «بنابراین محکم را ممکن است بمعنای معلوم المعنی و الفرض و المخاطب و متشابه را مجهول المراد و المخاطب و محتمل المعنی قرار داد» (۲).

بنابراین معنا محکمت از آیات قرآنی آیاتی هستند که اولاً حکمت تشریح و سبب نزول این آیات و ثانیاً مخاطب این آیات معلوم و معین باشد بنابراین مشرب ممکن است آیات قرآنی نسبت به اشخاص مختلف از حیث محکم و متشابه بودن مختلف باشند و نیز ممکن است بحسب ازمنه و حالات

۱- بنا بر این مسلك اقسام و انواع ملاء که از عقول مجرد و قواهر اغلوان و ادنین و حقایق برزخیه و اصناف بشر و نفوس انسانیه بل که جمیع حقایقی که دارای نظام تام و معین و صاحب غایت و غرض مشخص از جهت خلقت هستند از محکمت کتاب تکوین باید محسوب شوند و موجودات خسیسه که وجود آنها تبعی است و یا آنکه احتمال عدم اصالت و احتمال عدم ترتب غرض بر آنها بالذات داده شود از مشابهات بشمار میروند.

و در صغیفه کتاب عالم انسانی قوا و اجزاء و اعضا و جوارحی که دارای غرض معین و مشخصی هستند و آثار صادره از آنها بالذات مستند باین قوا و اعضا باشند و ترتب غایات و اغراض بر وجود آنها حتمی و مسلم است مثل آثار مترتب بر قوای نباتی و حیوانی و انسانی عالم صغیر مصداق «کتاب احکمت آیاته» می‌باشند.

۲- وهو الاستاذ الكامل الفقيه البارع والفيلسوف المحقق السيد محمد كاظم عصار «دامت برکاته».

و مقتضیات و اشخاص آیات از حیث اتصاف باین دو معنا مختلف و قابل تغییر و تبدیل باشد.

بیشتر روایاتی که دلالت دارند بر وجوب وجود ولی از برای تشخیص محکم از متشابه و لزوم رجوع بمعصوم در فهم کلمات قرآنی و عدم جواز انکاء برای در معضلات کتاب و سنت ناظر باین قسم از متشابهات و محکومات می‌باشند چون بنا بر معنای اخیر که از برای متشابهات و محکومات ذکر شده است کسی که احاطه بملکوت عالم دارد و مقام و مرتبه او مطلع کلام الهی است و باسرار نزول آیات قرآنی و به سیر تشریح احکام الهیه عالم و واقف است و بواسطه ترفع از عالم خلق، احاطه بر بطون سبعة قرآنی دارد و از مقام تفسیر تجاوز نموده و بمقام تاویل نایل آمده است عالم بمتشابهات قرآن است لذا چنین وجودی را حضرت ختمی مرتبت یکی از دو ثقل معرفی نموده است «انی تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي».

بیان تحقیقی آنچه که ذکر شد متوقف است بر ذکر مقدمه‌یی که باید بیان شود تا این مسأله بطور کامل واضح گردد (۱).

۱- حضرت ختمی مرتبت در ایام نبوت خود بخصوص اواخر عمر خویش در مواقع مقتضی می‌فرمود: «انی تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا...» نگارنده در مباحث بعدی این قبیل از مآثورات را که از طرق عامه نقل شده است نقل و بنحواختصار بیان خواهیم نمود که امت اسلامی لازم بود بعد از حضرت ختمی مرتبت در اخذ معارف اسلامی بقرآن و عترت هردو رجوع نمایند و نیز بیان خواهیم نمود که بر طبق این روایات یکی از افراد عترت (اهل عصمت و طهارت) علی سبیل تجدداً الامثال تاقیامت باقی و زنده و موجودند. فردا علی و اکمل عترت شاه مردان، باب مدینه علم پیغمبر علی علیه السلام است که حضرت رسول از همان اوائل بعثت تا آخر حیات ظاهری خود گاهی بصراحت و گاهی با رمز و اشارت او

* * *

قال بعض الاكابر (۱): والحق ان الكتب الإلهية السنة وعبارات تخبر عن احوال الخلق من حيث كبنونتهم معه تعالى كما قال: وهو معكم، اينما كنتم ، و نحن اقرب اليه من حبل الوريد ، ومامن نجوى ثلاثة وهو رابعهم . ومن حيث تعيّنهم لديه تعالى بصور يقتضيها استعداداتهم الذاتية الغير المجعولة التي بها اخذوا الوجود منه تعالى ومن حيث لوازم تلك الإستعدادات التابعة لها و هي احوالهم الثابتة فى علم الحق الذاتى الأزلى، والى هذا ينظر من كتاب الله آيات التقدير والاثابة والعقاب ومجماها قوله تعالى: فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره... ومجموعها الحكمة العمالية المنقسمة الى العبادات والمعاملات و... والى الآداب المذكورة فى علم الأخلاق .

ظواهر و بطون و مراتب كلام الهى السنة احوال مردم است و آيات

را وصى و حامل علم خود و علوم قرآن معرفى نمود و از برای انصراف فهم مردم از رجوع به عترت آن -رند- هنگام رحلت حضرت پیغمبر و بعد از رحلت او می گفت: «كفانا كتاب الله» .

۱- استاد مشايخنا العظام العارف النحرير خاتم المتألهين آقاميرزا هاشم رشتى -قدس سره و اعلى الله مقامه- فى تعاليقه المباركة على مقدمة كتاب المفتاح و شرحه. نگارنده در مقام بيان و شرح حديث نبوى و خبر وارد از طريق اهل بيت «عليهم السلام: ان للقرآن ظهراً و بطناً و...» و تطبيق آن بر مراتب سلوك و نيز تطبيق آن با كتاب تكوين و نيز شرح كلام اهل عصمت در وجوه فرق بين كلام و كتاب برخى از تحقيقات لطيف آن استاد اعظم را در اين مقدمه ذكر نموده ام .

مرحوم آقاميرزا هاشم در انواع حكمت و فلسفه بخصوص الهيئات از نوادر زمان و در عرفانيات و احاطه بكتب افكار اهل توحيد يکى از اكابر عرفاى امت مرحومه در ادوار اسلامى بايد محسوب شود .

قرآنیه لسان مرتبه آنها بحسب وجود افراد انسان درعالم ماده و جهان طبیعت و سیر آنها درملکات وحالات حاصله ازافعال ونیز بحسب سیر و ترقی آنها ازعالم طبع وشهادت و رجوع آنها بعالم ملکوت .

چه آنکه افرادبشر بحسب افکار وحالات باصناف مختلف تقسیم میشود و اگرچه بحسب وجود ابتدایی واقع در تحت يك نوعند ولی باعتبار نهایات وجود مردم بانواع مختلف تقسیم میشوند ، و بااستباری طبقات و اصناف مردم نسبت بآیات قرآنی از حیث اتصاف آیات بمحکم و متشابه سه طبقه وسه دسته اند .

بعبارت دیگر کتاب تکوین (عالم وجود) و کتاب تدوین (قرآن کریم) نسبت به افراد مختلف مردم و بحسب دید ونظر خلائق دارای احکام متعدد است و در آیات قرآنی از این جهت (از جهت اتصاف به محکم و متشابه بودن) شاهد ودلیل موجود است .

نظربآنکه مراتب (۱) کلام الهی از: ظهر و بطن و حد و مطلع منصات

۱- از طرق خاصه وعامه نقل شده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً» و فی روایة: ولبطنه بطناً الى سبعة ابطن و فی روایة الى سبعین ابطن .
 شیخ کبیر در تفسیر فاتحه گوید: «الظهر هو الجلی والنص المنتهی الى اقصی مراتب البیان والظهور، نظیر الصورة المحسوسة، والبطن هو الخفی نظیر الارواح القدسیة المحجوبة عن المدارک، والحد هو الممیز بین الظاهر والباطن، وبه یرتقی من الظاهر الیه، وهو البرزخ الجامع بذاته، الفاصل ایضاً بین الباطن والمطلع، ونظیر عالم المثال الجامع بین الغیب المحقق والشهادة، والمطلع ما یفیدک الإستشراق علی الحقیقة التي الیها یستند ما ظهر وما بطن وما جمعهما و میتر بینهما، فیراک ما وراء ذلك كله .

وهو اول منزل للغیب الإلهی وباب حضرة الأسماء والحقایق المجردة الغیبیة ومنه

و منازل تجلی کلامی و تعینات احکام اسم - المتکلم - می باشد و صاحبان ولایت کلیه و کمال از اولیای محمدین محیط به بطون سبعة قرآنیه اند و از جهت آنکه مقام آنها حضرت احدیت جمع الجمع است واقف باسرار کلام احدی و

یستشرف المکاشف...

بنابر این ظهر قرآن همان معانی است که از الفاظ قرآن مستفاد میشود و ظواهر و نصوصی است که دلالت بر معانی مینمایند مطابق آنچه که متعارف است در بین اهل لسان بطن قرآن تعلق دارد بمعاملات قلبیه و متعلق مطلع کلام الهی حقایق جمعی و اسرار سری است و حد مطلع تا تعین اول است و مقام و مرتبه بعد از تعین اول را شیخ کبیر قونیوی مابعد مطلع نامیده است. و سیاتی زیاده تحقیق هذا المطلب فی مقام بیان وجوه الفرق بین التفسیر و التأویل جمیع مراتب وجودی باعتباری کتاب و باعتباری کلام حق تعالی است و متکلم در جمیع مراتب و مقامات حق اول است باعتبار تجلی در حقایق بصورت اسم (المتکلم) چه آنکه لفظ کلام موضوع است از برای معنای عام و کلام منقوش و مسطور در کاغذ یکی از مراتب کلام بل که انزل مراتب کلام حق است.

و لیعلم ان معنی الکلام لیس انه تعالی اوجد الحروف والأصوات. و گرنه لازم آید هر صوتی کلام حق باشد چه آنکه کلام یکی از امهات صفات و متکلم یکی از اسماء سبعة کلیه است که جمیع اسماء حق در این اسماء کلیه مندمج و جمیع اسماء منتشاً از این چند اسم کلی می باشند.

بهمین مناسبت ما در جمیع این مباحث احکام کتاب تدوینی را بکتاب تکوینی سرایت دادیم - والله یقول الحق وهو یهدی السبیل - عالم ماده و عالم برزخ بمراتبه و عالم و ارواح و عقول بمراتبها و عالم واحدیت کلام و کتاب حق می باشند که از تجلیات حق با اسم متکلم ظاهر شده اند و باعتباری ظهر و بطن وحد و مطلع منصات تجلی کلامی و منازل تعینات و مراتب ظهورات احکام اسم متکلم هستند باعتبار امتیاز این اسم از مسمی «... وللکلام رتبة خامسة من حیث انه لیس بشیء زائد علی

شاهد تجلی حق باسم المتکلم بل که وجود کلی آن بزرگواران مفتاح مفاتیح اسماء غیب و شهود است جمیع آیات الهیه نزد آنان محکم و جمیع مراتب کلیه کتاب اعم از تکوینی و تدوینی نزد آنان مصداق «کتاب احکمت آیات»

→

ذات المتکلم، یرف من سر النفس الرحمانی « چون وجود منبسط و نفس رحمانی اول کلامی است که «قرع اسماع الممكنات... باعتبار مرور بر مخارج حروف وجودیه و چون نفس رحمانی و وجود منبسط از جهتی عین وجود صرف است باین اعتبار متکلم و کلام و تکلم یک چیز است چون ماسوی الله کلامی است که از غیب وجود متکلم حقیقی ظاهر شده است و حق تعالی در مقام تکلم و تجلی باسم متکلم چهار حالت در وی متصور بل که واقع است .

اول مرتبه اراده کلام و ظهور ذات برای ذات و شهود متکلم ذات خویش بعنوان آن که اراده مینماید اظهار کلمات وجودی را و شهود متکلم ذات خورا در حالتی که کلام و متکلم و تکلم بیک وجود موجودند و فرق آن با غیب وجود آنست که در مرتبه غیب ظهور ذات للذات جهت تجلی بصورت شهود کلام در مقام احدیت وجود نیز منتفی است .

مرتبه دوم - تجلی و ظهور حق است در مرتبه واحدیت بصورت اسم متکلم ، در این مرتبه ذات واحد متجلی است بصورت اسماء کلیه و اعیان ثابته - صور اسماء الهیه. حق در این مرتبه از وجود جمیع کلمات الهیه را قبل از ظهور تفصیلی در الواح وجودیه و کتب مفصله، به تفصیل شهود نمود و از ظهور حق باسم متکلم در این مرتبه اسماء و اعیان به تفصیل مشهود حقد و این مرتبه از کتاب و کلام جامع جمیع کتب وجودیه و حاوی جمیع کلمات الهیه است و حق خویش در ملبس کلمات و صور و نقوش بصورت ظهور جمع در تفصیل شهود می نماید . در این مرتبه از وجود وحدت حالت کلامیه بصورت کثرت کلامی ظهور نموده است و مقدمه است از برای ظهور مفصل در مفصل .

ثم فصلت» می باشد و نزد آنان کلیه آیات الهیه از محکمت بشمار میروند .
 نزد جمعی از مردم که قوه و اهمه در آنان حاکم مطلق است جمیع آیات
 الهیه از کتاب تکوینی و تدوینی متشابه است این مردم در کلیه امور مبتلا

→

حق بعد از شهود خویش در کسوت کلمات، جهت ظهور مفصل در مفصل و
 ایجاد کلمات محکمت و آخر متشابهات بوساطت نفس رحمانی باسم المتکلم متجلی
 در حروف و کلمات وجودیه میشود از تجلی کلام حق در عالم کون و وجود، مراتب
 کتب الهیه از کلمات تامات عقول طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه و اخر متشابهات
 عوالم ماده و مدت ظاهر میشود و کمال جلاء که تجلی حق در عوالم وجودیه و
 رؤیت ذات خویش در کلمات کونیه باشد و کمال استجلاء که رؤیت حق ذات خویش
 در کسوت و جلباب انسان کامل محمدی باشد حاصل آید و از تجلی در جلباب
 انسان کامل حق بصورت معروفیت مطلقه تجلی نماید که :

اسدالله ، در وجود آمد در پس پرده، آنچه بود، آمد

در قوس صعودی و مقام رجوع خلق بحق، چون جهات تفصیل و فرق به
 جهات جمع و وحدت مطلقه رجوع نماید و کثرت در وحدت تحقیق پذیرد يك قسم
 دیگر از کتاب و کلام از تجلی حق باسم المتکلم به صورت عکس حالت اول ظاهر شود
 و قوس صعود بواسطه همین رجوع بوحدت تمام شود و دایره وجود و ایجاد تمام
 گردد و حق تعالی باسم قهار متجلی شود و ندای لمن الملك عالم را فرا گیرد .

تعیین مرتفع گردد ز هستی نمازد در جهان، بالا و پستی

از این جا، یعنی از آنچه که در مراتب تجلیات کلامی بیان نمودیم معلوم میشود
 معنای روایات و اخباری که: تمام قرآن در فاتحه الكتاب منظوم است و نیز معلوم
 می شود سیر کلام حضرت ولایتمدار علی علیه السلام که فرمودند: «لوشئت ان اوقر
 سبعین بعیراً من تفسیر ام القرآن، لفعلت» چون آن حضرت بجمیع مراتب قرآن
 از مقام واحدیت و احدیت تا مرتبه و مقام نقوش و حروف ظاهری احاطه دارد .

←

به وسوسه‌اند و در عقاید هرگز بمطلبی جزم پیدا نمی‌نماید و از هیچ حجتی گفت: «یا محمد و چه بسا در بدیهیات شك نمایند مثل آن شخص که به پیغمبر قانع نمی‌شود مع علمی بانک رسول الله لا اصدقک» .

نزد اغاب مردم برخی از آیات الهیه از محکمت و برخی از متشابهات است آیه «منه آیات محکمت و آخر متشابهات» در شأن آنان نازل شده است و اینکه گفتیم ممکن است برخی از آیات متشابهه تبدیل بمحکمت شود و یا آنکه ممکن است آیات نزد برخی محکم و همان آیات نزد دیگران از متشابهات باشند یا بالعکس و یا آنکه جمعی در زمانی مخاطب بآیاتی و در زمان دیگر بآیات دیگر مخاطب باشند و یا آنکه ممکن است برخی از احکام باختلاف زمان تفسیر و تبدیل یابد در حق طایفه سوم از مردم متصور است و مآثورات وارده از طریق اهل بیت (ع) در باب احتیاج به امام در فهم حقایق قرآنی و لزوم رجوع به امام جهت تمیز محکمت از متشابهات در حق طایفه سوم متصور است .

هذا تمام الكلام فی هذا المقام. الحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً . ما در مباحث بعد می‌پردازیم به بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل و معنای حدیث نبوی : ان للقرآن ظهراً و باطناً و ... با بیان و تقریر احادیث راجع به عترت و نیز تقریر برخی از مواضع مشکلات رساله بنحو اختصار این مقدمه را تمام می‌کنیم بعون الله تعالی و مستمداً من قدس روح الأئمة الطاهرين (ع).

→

بهین معنا باید حمل نمود روایت وارد از حضرت رسول (ص) که فرمود : «اتزل القرآن علی سبعة احرف، لكل حرف منها ظهر و بطن و لكل حرف حد ، و لكل حد مطلع» . (مقدمه تفسیر فاتحة الكتاب تألیف شیخ کبیر، غوث اعظم صدر الدین قونیوی - قدّمه - ط احمدآباد دکن، ص ۲) .

شبهه وازالة

سیوطی در خانمه بحث محکم و متشابه اتقان گفته است :
 « اورد بعضهم سئوالاً وهو انه هل للمحكم مزيد على المتشابه، اولاً ؟
 فان قلت بالثاني وهو خلاف الإجماع فان قلت بالاول فقد تقضت اصلكم في
 ان جميع كلامه تعالى سواء، وانه منزل بالحكمة .
 وقيل أيضاً : ما بالحكمة في انزال المتشابه ممن اراد لعباده البيان
 والهدى ؟

امام فخر رازی در تفسیر کبیر در ذیل تفسیر آیه «... منه آیات
 محکمات و آخر متشابهات...» گفته است : «من المألحة من طعن في القرآن
 لأجل اشتماله على المتشابهات وقال: انكم تقولون: ان تكايف الخلق مرتبطة
 بهذا القرآن الى قيام الساعة، ثم انا نراه بحيث يتمسك به صاحب كل مذهب
 على مذهبه، فالجبري متمسك بآيات الجبر، كقوله: وجعلنا على قلوبهم اكنة
 ان يفقهوه وفي آذانهم وقراً، والقدری يقول: هذا مذهب الكفار بدليل انه
 تعالى حكى ذلك عنهم في معرض الذم في قوله تعالى، وقالوا قلوبنا في اكنة
 مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقراً، وفي موضع آخر، وقالوا قلوبنا غلف .
 ومنكر الرؤية متمسك بقوله تعالى: لا تدركه الأبصار، و مثبت الجهة
 متمسك بقوله تعالى: يخافون ربهم من فوقهم، الرحمان على العرش استوى،
 والنافی متمسك بقوله تعالى: ليس كمثله شيء، ثم يسمى كل واحد الآيات
 الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات المخالفة متشابهة، وانما آل في ترجيح
 بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة، فكيف يليق بالحكيم
 ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى يوم القيامة هكذا .
 ونیز گفته اند : اگر مقصود از انزال آیات متشابهه عمل بمؤدای آنهاست
 باین معنا که این آیات در عبادات و معاملات و امور دیگر که ارتباط با افعال

بشری دارد می باشد به متشابهات عمل نمی توان نمود (۱) .
 و اگر آیات متشابه در امور مربوط به عقاید نازل شده باشد مثل آیات صفات و آیات مربوط به جبر و تفویض، در این صورت این آیات چه بسا سبب اضلال و گمراهی واقع شوند .

برخی از اجوبه از این مناقشات سست و بعضی از جوابها قوی و قابل اعتماد است . اما این مناقشه که «هل المحکم مزید علی المتشابه...» بعضی

۱- شیخ کامل و عالم بارع حجت فرقه ناجیه شیعه «قدمه» در مقدمه تبیان

می فرماید :

«... فان قيل: هلا كان القرآن كله محكماً يستغنى بظاهرة عن تكلف ما يدل على المراد منه حتى دخل على كثير من المخالفين للحق شبهة فيه، وتمسكوا بظاهرة على ما يعتقدونه من الباطل؟ اتقولون: ان ذلك لم يكن مقدوراً له تعالى؟ فهذا هو القول بتعجيزه؟ او تقولون هو مقدور له ولم يفعل ذلك، فلم يفعل؟!»

قيل : الجواب على ذلك من وجهين، احدهما - ان خطاب الله تعالى - مع ما فيه من الفوائد المصاحبة المعتبرة في الفاظه فلا يمتنع ان تكون المصاحبة الدينية تعلقت بان يستعمل الألفاظ المحتملة ويجعل الطريق الى معرفة المراد به ضرباً من الإستدلال، ولهذا العلة اطال في موضع واسهب واختصر في آخر واوجز واقتصر وذكر قصّة في موضع واعادها في موضع آخر، واختلفت ايضاً مقادير الفصاحة فيه، وتفاضلت مواضع منه بعضه على بعض .

والجواب الثاني: ان الله تعالى انما خلق عباده تعريضاً لشوابه وكلفهم لينالوا اعلى المراتب واشرفها ولو كان القرآن كله محكماً لا يحتمل التأويل، ولا يمكن فيه الإختلاف لسقطت المحنة وبطل التفاضل وتساوت المنازل، ولم تبين منزلة العلماء من غيرهم . وانزل الله القرآن بعضه متشابهاً ليعمل اهل العقل افكارهم ويتوصلوا بتكليف المشاق والنظر والإستدلال الى فهم المراد ليستحقوا به عظيم المنزلة و عالى المرتبة .

گفته اند: «المحكم كالمتشابه من وجه ويخالفه من وجه، فيتفقان في ان الإستدلال بهما لا يمكن الا بعد معرفة حكمة الواضع، وانه لا يختار القبيح، و يختلفان في ان المحكم بوضع اللفه لا يحتمل الا الوجه الواحد فمن سمعه امكنه ان يستدل به في الحال، والمتشابه يحتاج الى فكر ونظر ليحملة على الوجه المطابق، ولأن المحكم اصل والعلم بالاصل اسبق، ولان المحكم يعلم مفصلاً والمتشابه لا يعلم الا مجملًا».

قائل باید بین انواع متشابهات تفصیل قائل میشد چون جمیع متشابهات دارای حکم واحد نیستند آیات صفات دارای یک نوع حکم و متشابهات در احکام که آیات از ناحیه عوارض و جهات خارجی باین حکم متصف شده اند دارای حکم دیگر می باشند مثلاً آیات احکام که نسخ یا عدم نسخ آنها مورد اختلاف است تفاوت کلی با متشابهات در آیات صفات دارند و ما بیان کردیم که بنا بر طریقه حقه امامیه فقط فواتح سور و آیات احکام در سلك متشابهات باقی می مانند و در مباحث بعد بیان می کنیم که آنچه را که قدمای عامه از آیات قرآنی در مسائله خلق اعمال و آیات صفات از متشابهات شمرده اند محققان از علمای امامیه به تبعیت از ارشاد اهل عصمت و طهارت بعد از فحص و تدقیق آیات متشابهات را (بعد از رفع ابهام و تشابه و ذکر لطائف و دقائق و اشارات مأثور از اهل بیت و توجه تام بکلمات تالیان قرآن مجید) به محکمت ارجاع داده اند کما سنذکره انشاء الله تعالی.

در مباحث قبل بیان شد که محکمت و متشابهات نسبت به افراد مختلف دارای احکام متعدد است و میشود آیه ای نزد شخصی از متشابهات و در زمانی همین متشابه مبدل به محکم و داخل محکمت گردد و نیز ممکن است آیه ای نسبت به شخصی از متشابهات و همان آیه نزد دیگری از محکمت محسوب شود.

مثلاً بین آیات ظاهر در جبر و آیات ظاهر در تفویض نزد ائمه شیعه که بواسطه احاطه بر معارف قرآنیه و شهود کلام حق از مطلع کتاب الهی تناقض وجود ندارد مسأله «الامر بین الامرین» جامع بین تشبیه و تنزیه است و بحکم کریمه «قل کل من عند الله» باعتبار فنای جهات خلقی در جهت ربوبی همه چیز مستند بحق است و معدک قیام افعال صادره از مبادی جسمانی مصحح استناد حقیقی افعال به وسایط وجود و بالجمله منافاتی بین استناد فعل بعباد و بندگان و خلق در عین استناد آن به پروردگار و معبود مطلق و حق تعالی نمی باشد و فاعل الهی محیط است بر فاعل مباشر افعال و فعل عبد و قوت و قدرت او چون مستند به حق است در طول اراده و مشیت و قدرت و اختیار حق مطلق واقع شده است .

و اگر مسلمین بعد از غروب شمس رسالت به اهل ولایت رجوع می نمودند آنهمه اختلافات خانمان بر انداز بین اشعری و معتزلی بوجود نمی آمد و مسلمانان این اندازه از واقعیات دور نمی افتادند .

بنابر مسلک برخی از علمای عامه آنهایی که حصول علم به متشابهات را محال میدانند و بقول خودشان بواسطه متابعت از خلیفه دوم - عمر - سؤال از متشابهات را بدعت میدانند و ایمان بآنها را واجب (چون عمر کله شخصی را که از آیات متشابهات سؤال نمود با عصا شکست) بعضی از جوابهایی که در جواب بعضی مناقشات داده اند تمام نیست مثل اینکه برخی در جواب این مناقشه که قرآن بعد از آنکه جهت بیان حقایق و ارشاد و هدایت مردم نازل شده است حکمت نزول آیات متشابهات چیست ؟ گفته اند : آیات متشابهه سبب میشوند از برای تفکر عباد و بکار انداختن عقل خود جهت درک غوامض و مشکلات و عویصات و اگر همه آیات الهیه محکم باشند مقام و مرتبه جمیع علما در یک حد و مرتبه واقع خواهد شد - ولم يظهر فضل

العالم علی غیره (۱) .

این قبیل از توجیهاات ناشی از افکار غیر نورانی و عقول مشوب به اوهام است و هرگز نمیشود علت وجود متشابهات و سبب واقعی نزول آیات متشابهه را بکارافتادن عقول مسلمانان دانست در هر حالتی آیات قرآنی از آنجایی که نازل از مقام علم عنایی حق است در کمال احکام و اتقان است و عروض تشابه و ابهام و اجمال معلول افهام و عقول غیر نورانی بنور الله است .

۱- مثل اینکه جمیع حقایق موجود در قرآن نازل از حقرا محصور در ظواهر و نصوص قرآن دانسته اند و ندانسته اند که: ظهر و بطن و حد و مطلع و بالجمله جمیع حقایق و معارف الهی بحکم «لارطب و یابس الا فی کتاب مبین» مخصوص کلیه آیات قرآنی است و مراتب و حقایق و درجات قرآن به اعتباری نهایت ندارد و بهمین مناسبت از طرق عامه و خاصه روایاتی در این خصوص نقل شده است .

جمیع آیات قرآن مشتمل است بر دقایق و لطایف و حقایق مربوط به مبدء و معاد و عالم ملاء که (عوامل غیب وجود) و نیز مشتمل است بر براهین ثابت کننده عوالم غیب و همین محکّمات مشتمل است بر بطون کثیره که هر مرتبه‌یی از آن با مرتبه‌ی دیگر متفاوتست بشدت و ضعف و هر مرتبه‌ی نازل‌یی تفسیر مرتبه‌ی عالیه و مرتبه‌ی عالیه تأویل مرتبه‌ی نازل‌است و هكذا الی ان یصل الی المرتبة الأحدیة والواحدیة .

و نیز باید دانست که بیک معنا تأویل در محکّمات و متشابهات وجود دارد و انّ الألفاظ موضوعات للمعانی العامّة وللمعانی مراتب ومظاهر وانه تعالی قد تجلی فی کلامه ولكن- الخلق- لا یبصرون وان هذه الألفاظ المکتوبة بین الدفتین تكون اخیره مرتبة تنزلاته (فاقرء ورقاً) ولهذا السّر یجب فی الوجود ظهور من کان محیطاً بهذه المراتب وقد صرّح بوجوده من ترل به القرآن وهو قوله (ص): انی مخلف فیکم النقلین، کتاب الله وعترتی اهل بیتی. ولهذا کان علی باب مدینة علمه ...

و این نیز مسلم است جمیع آیات قرآنیه بواسطه اشتمال بر حقایق و معارف میدان جولان افکار محققان از متالهاست نه آنکه فقط آیات متشابهات آنهم برخی از آنها و آنهم مربوط به غیر مسائل مربوط بمعاد و احوال آخرت کما قیل: «یوجب مزید المشقة فی الوصول الی المراد، و زیادة المشقة توجب مزید الثواب...» (۱) .

برخی دیگر در حکمت نزول متشابهات از آیات الهیه گفته اند: «لو کان القرآن کلّه محکماً لما کان مطابقاً الا لمذهب واحد، و کان بصریحه مبطلاً لكل ماسوی ذلك المذهب و ذلك مما ینفر ارباب سایر المذاهب عن قبوله و عن النظر فیهِ و الإنتفاع به، و اذا کان مشتملاً علی المحکم و المتشابهه طمع صاحب کل مذهب ان یجد فیهِ ما یُرید مذهبهِ و ینصر مقالته فینظر فیهِ جمیع ارباب المذاهب فیجتهد فی التأمّل فیهِ صاحب کل مذهب، و اذا بالقوا فی ذلك صارت المحکّمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق یتخلص المبطل من باطله، و یتصل الی الحق»

لابد مراد از مذاهب مختلف (که در صورت وجود متشابهات هر صاحب مسلکی سعی می کند قرآن را بر طبق مسالک خود تفسیر و تعبیر کند، مذاهب اسلامی از اشاعره و معتزله و...) اشاعره و معتزله و امامیه و... می باشد و گرنه مذاهب خارج از اسلام که نمیشود مورد بحث مستدل قرار گیرند.

۱- خطیب رازی در تفسیر قرآن. ما بیان کردیم که محکم و متشابه از امور نسبی محسوب میشوند اگر چه اصل در آیات بنا بر قواعد مسلمّه عدم تشابه است و از باب وجوب سنخیت بین مفیض و مفاض کلام الهی و آیات ربانیه در کمال اتقان و احکام است و محققان از اتقان و احکام کتاب تکوینی حق استدلال نموده اند بدعلم حتی به جمیع حقایق قبل از خلقت و بعد از حصول کثرت در عالم وجود .

در این صورت مراد مستدل آنست که هر صاحب مسلکی از مذاهب و مسالك مختلف در اسلام می تواند جهت حقانیت معتقد خود بکتاب الهی استدلال کند درحالی که هر يك از این مذاهب درست طرف نقیض مسلك دیگر قرار دارد این مستدل علاوه بر آنکه نفهمیده قرآن را ملعبه افکار خام و اوهام و خرافات قرار داده است این قسم مراجعه بکتاب آنهم در اصول عقاید همان تفسیر برای ممنوع در شریعت است چون مصداق کامل تفسیر به رای آنست که هر صاحب مذهبی برای اثبات مسلك خود بقرآن استدلال کند و قرآن مؤید مسالك متناقض واقع شود. در این صورت و باین فرض هرگز محکمت مفسر متشابهات واقع نمیشود و بواسطه همین امر (استدلال مسالك و مذاهب مختلفه بقرآن) وجود عالم بکتاب و لزوم حجت و ولی کامل در جمیع اعصار که مصداق (ومن عنده علم الكتاب) مطابق نصوص ماثور از حضرت ختمی مرتبت در اسلام امری مسلم است و اعراض از فرموده حضرت رسول (ص) که انی تارك فيکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی سبب وجود این همه مسالك مختلف در دین واحد و شریعت نبی واحد شد. و اسخف مما ذکر قول (۱) من قال: «ان القرآن مشتمل علی دعوة الخواص

۱- محصول این اعتقاد آنست که : خداوند مطابق عقاید عوام که از وجود محسوس و مرئی درک می کنند و عقل آنها قوت تعقل موجود مجرد و بسیط صرف و معنای بحث میرا از قیود امکانی را ندارد خود را بحفت امکانی بل که متصف به اوصاف متحرکات و اجسام معرفی کند و بعد از این رویه عدول نموده و خویش را گماهو اهله و مستحقه معرفی می نماید تا افکار عوام را از محسوسات عبور داده بوجود مجرد تام الوجود خود برساند آیاتی که برخلاف واقع مشتمل است بر اوصاف حق تعالی به صفت اجسام و صفات حدثان از متشابهات و آیات دال بر تنزیه از محکمت است مثلاً الرحمن علی العرش استوی و وسع کرسیه السماوات والأرض... دلالت دارد ←

والعوام، وطبایع العوام تنفّر فی اکثر الأمر عن درك الحقائق، فمن سمع من العوام فی اول الأمر اثبات موجود لیس بجسم ولا متخیّز ولا مشار الیه ظن ان هذا عدم ونفی ووقع فی التعطیل. فكان الاصح ان یخاطبوا بالفاظ دالة علی بعض ما یناسب ما توهموه وتخیّلوه، ویكون ذلك مخلوطاً مما یدل علی الحق الصریح. فالقسم الاول وهو الذی یخاطبون به فی اول الأمر یكون من المتشابهات والقسم الثانی وهو الذی یكشف لهم فی آخر الأمر من المحکّمات...»

ماحصل این قول آنست که حق تعالی در مقام اثبات وجود خود و در مقام بیان صفات الهیه ذات منزّه خود را که معرا و مبرا از جهات امکان و لوازم حدوث و اجسام است ملازم با جهات منافی با مقام قدوسی خود معرفی کرده است با آنکه جسم نیست و از لوازم جسم بحسب اصل ذات و حقیقت منزّه و مبرا است خود را به اوصاف اجسام و لوازم حدثان (نعوذ بالله) متصف نموده است که تا فلان عرب عامی که عقلش بوجدی مجرد و تام الوجود و ازلی و ابدی و سرمدی منزّه از صفات امکانی راه ندارد بوجود

→

بر آنکه خداوند متمکن و مستقر در عرش و جالس بر کرسی ساخته شده از اجسام است و خود نیز بالملازمه جسمی است از اجسام و آیه لاندركه الأبصار و هو یدرك الأبصار سلب می نماید صفات امکانی را از حق و هردو آیه بقیده خطیب رازی ناظر بیک اصل و وارد بر یک موضوع و احداث و علت این تناقض گوئی نعوذ بالله عبور دادن افکار عامه است از محسوسات به معقولات .

ما بنا بر مسلك حق و مذهب اهل بیت طهارت (ع) در محکّمات و متشابهات گفتیم که حقیقت وجود جامع مقام تشبیه و تنزیه است که :

وان قلت بالتشبيه، كنت محمداً	وان قلت بالتنزيه، كنت مقيداً
وان قلت بالأمرين، كنت مسدداً	و كنت اماماً، في المعارف سيداً
فما انت هو، بل انت هو و تراه	في عين الأمور مسرحاً و مقيداً

حق باقید اتصاف او بصفات امکانی از تجسم و تقدیر و حرکت و مرئی بودن بواسطه لون معتقد شود و فکر او از این وجود عبور نموده بوجود مجرد تام مبرا از صفات امکان و اصل شود نعوذ بالله من التفوه بهذه الأقاویل (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور) .

تصريف علم تفسير

و بيان وجوه فرق بين تعاريف مفسران

دانشمندان از مفسران هر کدام بمذاق خاص و مشرب مخصوص خود در مقام تعريف علم تفسير برآمده اند و اين علم شريف را تعريف کرده اند ما بعد از بيان معنای لغوی تفسير به نقل تعاريف مذکور در کتب اهل تفسير پرداخته و بعد از نقل اقوال در اين باب می پردازيم بمباحث مربوط به تفسير و تقرير وجوه فرق بين تفسير و تاويل .

تفسير لغة بمعنای : ايضاح و تبين است (۱) بنابراین توضيح مبهمات و تبين مجملات و شرح معانی مشكله تفسير آيات قرآنی محسوب می شود و لي تبديل لفظ عربی بفارسی که همان ترجمه باشد تفسير محسوب نمی شود .

برخی گفته اند : التفسير علم يبحث فيه عن احوال الكتاب العزيز من جهة (۲) نزوله و سنده و ادائه و الفاظه و معانيه المتعلقة بالالفاظ و المتعلقة

۱- کریمه: ولا یأتونک بمثل الا جئناک بالحق و احسن تفسیراً. باین معناست
 ۲- (و المراد بکلمة نزوله) ما یشمل سبب النزول و مکان نزول و زمان نزول که در لسان برخی به: شأن نزول تعبیر شده است (و المراد بکلمة سنده) ما یشمل کونه متواتراً او احاداً او شاناً . و المراد بکلمة اداءه : ما یشمل کل طرق الاداء کالسمد و الإدغام. و المراد بکلمة الفاظه. ما يتعلق باللفظ من ناحية کونه حقیقه او مجازاً او ←

بالأحكام.

بعضی دیگر از مفسران در مقام تعریف تفسیر گفته اند: «بأنه علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن، ومدلولاتها، واحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حال التركيب، وغير ذلك كعرفة النسخ و سبب النزول وما به توضيح المقام كالقصة والمثل .
وبرخی دیگر گفته اند: التفسير علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى .

جمعی گفته اند: التفسير علم يبحث فيه عن معاني كلام الله من محكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وصریحها ومؤولها...»

و نیز تفسیر تعریف شده است به: انه علم يبحث فيه عن تبیین معانی القرآن وایضاح ما یراد من عباراته والفاظه...»

برخی از اهل تحقیق گفته اند: «التفسير هو البحث عن جزئیات كتاب الله (۱) بقدر الطاقة البشرية» .

→

منترکاً او مرادفاً او صحیحاً او معتلاً او معرباً او مبیناً. معانی متعلق به الفاظ :
مايشبه الفصل والوصل... معانی متعلق به احكام از قبیل عموم و خصوص، مطلق و مفید، نسخ .

این تعریف شامل کثیری از جزئیات و مسائل علم قراءات و علم اصول و علم قواعد لغت... نحو، صرف، معانی، بیان و... میشود .

۱- در تعریف علم حکمت این قید (بقدر الطاقة البشرية) آورده شده است چون علم بحقایق در جمیع مراتب وجود ویا علم بحقیقت چیزی بحسب جمیع مراتب نفس الامر ویا علم بحقیقت هر شیء باعتبار جمیع حضرات وجود بل که علم به اشیاء باعتبار علم حصولی و حضوری علی ما هو علیه از طاقته بشر خارج است چون حقیقت هر شیء عبارتست از نحوه تعیین آن شیء در علم حق و... ذوات الأسباب لا تعرف
←

وتفسیر نیز تعریف شده است به: «التفسیر علم يبحث فيه عن کیفیة النطق بالفاظ القرآن واحكامها الافرادیة والترکیبیة».

و این علم را به جهاتی تعریف نموده اند: «بانه علم باصول يعرف بها معانی كلام الله من الاوامر والنواهی و غیرها...»

کما این که برخی دیگر (۱) روی جهات و اعتباراتی در مقام تعریف این

→

باسبابها... این علم حاصل نمیشود مگر به رفع جهت خلقی و انحاء آن در جهت حقی و فناء محض در احدیت وجود و بقای سلطان وجود و صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین... چون در فناء اول اسم و رسمی برای سالک نمی ماند و خود را بوصف فناء شهود نمی کند تا خلق را در عین حق شهود نماید فضلاً از این که بشناسد و تعریف کند.

در این مبحث مسائل دقیقی را می توان بیان کرد چون مسأله تأویل در قرآن و حدیث یکی از عالی ترین مباحث علم تفسیر و یکی از مهمترین مسائل علم توحید و عرفان بل که اساس علم مکاشفه همین مسأله تأویل و نحوه استفاضه اهل معرفت از آیات قرآنی و احادیث اهل کشف و تنزیل است. و قال النبی (ص) فی حق اشرف الخلائق بعد نفسه المقدمه و دعا للذی کان بمنزلة روحه المنور اقرب الناس الی نفسه علی بن ایطالب: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل» و کان دعاءه علیه السلام مستجاباً لأنه کان الداعی اشرف المقربین و المدعو له افضل الناس استعداداً.

۱- هر یک از مفسران بر طبق مقصود و غرض خویش از تفسیر بحث نموده و به تعریف این علم پرداخته است چون سبک مفسران مختلف است برخی از دانشمندان که در علوم ادبی تخصص داشته اند بجنبه های ادبی قرآن پرداخته اند و برخی مفردات و ترکیبات (حالات ترکیبی) و نحوه قراءت بعضی مباحث الفاظ و مدلولات را نیز در تعریف آورده اند و جمعی موارد نزول و اجمال قصص و حکایات را نیز در تعریف تفسیر بر طبق مقصود خود آورده اند علی ای حال اختلاف در تعاریف دلیل بر

←

علم گویند: «التفسیر علم يعرف به نزول الآيات و شئونها واقاصيصها والاسباب النازلة فيها، ثم ترتیب مکيها ومدنيها ومحکمها ومتشابهها، وعامها وخاصها وناسخها ومنسوخها ومجمالها ومفصّلها وحلالها و حرامها ووعدھا ووعيدها وامرھا ونهيھا» .

بعضی از محققان که نظری جامع‌تر دارند در مقام تعریف تفسیر گفته‌اند «التفسیر علم بأصول يعرف بها احوال الكتاب من حيث المتكلم والكلام والاداء ومدلوله والمخاطب وجهة الخطاب و مصدره ونظمه بحسب الطاقة البشرية»

قید اخیراً این جماعت از تعریف حکمت اخذ نموده‌اند اگرچه این قید خود معلوم است چون انسان سالك در طریق تفسیر کلام الهی هرچه سیر او کامل و تام و جامع باشد به باطن کلام الهی نمیرسد چون کلام از امهات اسماء الهیه محسوب می‌شود و اولین مقام تعیین حق باین اسم اعظم مقام و مرتبه واحدیت بل که احدیت وجود است و کلیه نقوش و ارقام حاصل از فیض اقدس در مرتبه واحدیت از تجلی اعرابی حق در موطن احدیت وجود

→

اختلاف حقیقت معترف نمی‌شود مثل آنکه در تعریف علم حکمت و فلسفه مشارب مختلف وجود دارد کسی که قائل به اتحاد عقل و عاقل و معقول است حکمت را به :
 صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی (زدانش هر آن کس برد توشه‌ای*
 جهان نیست بنشسته در گوشه‌ای) تعریف کرده‌اند و از آنجایی که شناسایی حقایق بدون شناسایی علل و اسباب اولیه اشیاء امکان ندارد حکمت را به (العلم بعلل الأشیاء و معلولاتها و ربط الأسباب بمسبباتها و ربط المعاليل بعللها الأولية) تعریف کرده‌اند و برخی حکمت را به «هي التشبه بالله» باعتبار آنکه غایت آن فنای در حق و بقای باو و ترتیب امور علی‌ماهو الموجود فی علمه تعالی است تعریف نموده‌اند .

حاصل شده است و این مرتبه از وجود کتاب جامع تام و کامل الهی است که اصل جمیع کتب الهیه بشمار میرود (۱) .

* * *

قرآن مجید و کلام الهی که علم تفسیر مبین و شارح آن می باشد مشتمل است بر معرفت توحید؛ انواع و اقسام آن چون قرآن ترجمان حال خلایق است و مردم در معرفت حق دارای مراتب و درجات و مقامات مختلفند برخی از مردم که اهل حجب و واقع در صریح عالم ماده و محاط بعوارض عالم طبیعتند حق را بچشم قاب نمی بینند و از کثرت و عوارض آن بحق استدلال می کنند آیاتی که مردم را از طریق تفکر در خلق بحق دعوت می نمایند نظیر « افلم ينظروا الى الابل كيف خلقت » ترجمه حال آنهاست. برخی قدم را

۱- اگر مراد از کلام، کلام و کتاب تدوینی نیز باشد علم جامع به تفسیر که همان کشف معانی الفاظ و مراد از معانی کلمات است علی ماهی علیها توقف دارد بر احاطه باین کلمات و حصول علم به الفاظ و کلمات قرآنی از جهت علم بعلل یا علت ظهور این کلمات و تنزل آن از مقام غیب وجود به قلب حضرت ختمی مقام و از آنجایی که ظواهر و محسوسات قائم به معانی و بواطن هستند و قرآن نیز دارای بطون متعدد است علم تام بحقیقت قرآن اختصاص به اولیاء و ورثه علم آن حضرت (عترت طاهرین) دارد و واسطه تنزل کلمات قرآنی از مقام عالم حق بشهادت و ظاهر اگر چه جبرئیل است ولیکن جبرئیل یکی از اشعاعات و لمعات حقیقت محمدیه است که :

احمد ار بگناید آن پَرّ جلیل تا ابد مبهوت ماند جبرئیل

چه آنکه آن حقیقت کلیه حقیقه الحقایق است و آنچه از کلمات و کتب تدوینی (خاص شرایع الهیه) و کتب تکوینی در طول و عرض عالم وجود و صحیفه آفاق و انفس حاصل گردیده است و ساطت در ترقیم و تسطیر خاص اوست و قلم غیبی در دست کاتب احرف وجود اوست که فرمود : اول ما خلق الله القلم .

بالاتر گذاشته با آنکه از کثرت بوحدت استدلال می کنند معذک بویی از درک اصل وحدت بمشام جان آنان رسیده است و آیاتی نظیر: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق...» ترجمان احوال آنان است. بعضی از خواص خالق حق را بچشم جان می بینند و کلام حق را بگوش دل می شنوند اگر چه این طایفه نیز دارای مراتب مختلف مشکند ولی جامع مراتب آنها شهود اصل وحدت است آیاتی نظیر «وفی انفسکم افلاتبصرون» و شهدالله انه لا اله الا هو» ناظر به مقام و مرتبه آنان است .

کتاب مجید قرآن مشتمل است بر احکام مربوط به نظام اجتماع بشری و متضمن است بر قواعد مربوط به عبادات و طاعات قواعد و قوانین مربوط بحدود دیات و بالأخره مشتمل است بر آنچه که مدخلیت دارد در تنظیم قواعد اجتماعی و ایجاد مدینه فاضله و قوانین مربوط به تنظیم احوال یک فرد و قواعد مربوط به نظام اجتماع یک خانواده و یک طایفه و یک شهر و بالأخره بیان آنچه که مدخلیت تام دارد در وجود آوردن یک مدینه فاضله در منطقه و مملکت واحد و نیز مشتمل است بر آنچه مایه و موجب سعادت دنیا و آخرت کلیه افراد بشر است و بهمین جهت صاحب شریعت اسلامی مبعوث است بر کافه مردم و آورنده رسالت بزرگ اجتماع بشری است الی یوم اقیامه. بهمین مناسبت استنباط احکام شرعی و قواعد فرعی و اطلاع بر انتظام معیشت و علم بر اصول معرفت و حکمت و بیان اقسام فضائل نفسانی و بعبارت کافی تر و تمام تر: آیات الهیه مشتمل است بر مکالمات ربانیه با حضرات نفوس انسانی، لذا بحث از احوال و کیفیات خطابات الهیه و مقام مخاطب و کیفیت تخاطب و اضافات و نسب الهیه بین این دو، و ارتباطات ربوبیه شأن علم تفسیر است و احکام جمیع منازل سَلَک الی الله از بدایات و اقسام آن و نهایت و مراتب آن (قسم بدایات که

مشمول بر ده باب است و قسم ابواب و قسم معاملات و قسم اخلاق و قسم اصول و اودیه و احوال و ولایات و حقایق در آخر قسم نهایات از معرفت و فناء و بقاء و تحقیق و تلبیس و وجود و تجرید و تفرید و جمع و توحید (هر قسمی مشتمل است بر ده باب مجموع هزار باب کلیات آن محصور است در صدمنزل) در این کتاب الهی «لا یفادر صغیره ولا کبیره الا احصاها» (بنحوی جامع و شامل و کامل بیان شده است .

بنا بر تعریف اخیر که مختار برخی از محققان از متأخران است .
 غرض حقیقی از تفسیر فهم خطابات الهیه و نحوه حال مخاطبین و معرفت لسان متکلم باین خطابات است چه آنکه خطابات الهی و تنزلات ربانی السنه احوال مخاطبین است و کتاب الهی خبر می دهد از احوال خلائق (باعتماد وجود آنها در عوالم غیبی و تعیین علمی خلق در عالم اعیان ثابته و تعلق خطاب تکوینی به ایجاد خلائق و نحوه تاثیر نفس رحمانی و بیان آنکه این نفس ربوبی اول کلمه صادر از حق است که (شق اسماع الممکنات) .

تنزل انسان از عوالم ربانی و کیفیت معیت حق با خلائق در این عالم و این کتاب الهی نیز ترجمان احوال نفوس خلائق است نزد حق و از آن جهت که حق معیت با خلق دارد و نیز کتاب الهی ترجمان نسب و اضافات و جهاتی است که متعین از مناسبات حقی و خلقی می شود و تمیناتی که از این اضافات و نسب متکرر حاصل می گردد چه آنکه ظواهر قرآن و کتاب الهی تعلق دارد به اعمال قالبیه کالاقرار بالایمان و بطن کلام الهی متعلق است به معاملات قلبی، مطاع و مابعد مطاع به اسرار ستری و حقایق جمعی الهی می گیرد، تا حد تعیین اول (۱) که مقام فنای اسماء و صفات است (۲) .

۱- تعیین اول همان مقام احدیت وجود است که از آن به (او ادنی) تعبیر شده است کما این که از مقام واحدیت بمقام (قاب قوسین) تعبیر نموده اند اراده کلام ←

آیات قرآنیه نیز لسان و ترجمان کیفیت ظهور حق در اشیاء و تجلی حقیقت وجود در آفاق و انفس و بودن حقایق وجودیه مرآت ذات و اسماء و صفات حق و نحوه مرآتیت حق نسبت بمعالیل امکانیه و آئینه بودن ممکنات نسبت به ذات و صفات حق (لأنه تعالی مرآت احوال الخلائق و المخاوق مرآئی ذاته تعالی) لذا آیات قرآنی برخی ناظر به حکمت نظریه و برخی ناظر به حکمت عملیه اند و چون آیات قرآنیه و خطابات الهیه لسان و ترجمان احوال مخاطبین است، و از باب تطابق بین کتاب تکوین و کتاب تدوین، تعیین بطون آیات، بحسب بطون خلائق است، و هر انسان دارای ظاهر و بطن و وحد و مطلع است و آیات لسان حال افراد انسانند بحسب مراتب ترقیات و ظهور او در قوس صعودی از جهت کسب ملکات. برخی از آیات ناظر بمقام خلق و ظهور انسان و لسان وجود مادی و تحصیل وجودی او در زمان و مکان و نحوه تحقیق آن در عالم شهادت و خلق بحسب کسب اعمال، کما این که بعضی از آیات ناظر بمقام انسان بحسب وقوع او در مقام نفس و برخی لسان حال او بحسب نیل در مقام عقل و قلب و سر و خفی و اخفی می باشند

* * *

محقق «فرغانی» در شرح قصیده تائیه گوید: «...ان للنفس من حیث قوتها العاملة فی ضبط الامور الدنیویة المذكور کلیاتها سبعة فی قوله تعالی:

→

در مقام احدیت مبدء ظهور کلمات اسمائیه و صفاتیه در مقام واحدیت گردید و بعد از واحدیت تمایز کلامی و جلوه متکلم و مخاطب وجود ندارد لذا انتهای مطلع همان مقام واحدیت است از فنای حقیقت محمدیه در احدیت وجود برخی از اینای تحقیق بامبعد مطلع نیز تعبیر نموده اند.

۲- در این مقام کلام و متکلم و تجلی غیبی حق بصورت اراده الکلام همه بوجود جمعی بدون امتیاز و تعدد موجودند و بمشرب تحقیق در مقام احدیت ذاتی تجلی و ظهور منفی است.

زين للناس حب الشهوات... بطناً اولاً^۱ ولسانه يعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا... وطلب صاحبه: ربنا آتنا في الدنيا فما له في الآخرة من خلاق.. من حيث عبورها الى طلب الامور الاخرى به (۱) من جهة قوتها العاقلة المنورة بنور الشرع بطناً ثانياً ولسانه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة و هو لعوام اهل الإسلام والايمان و اول مراتب الاحسان (۲) والروح من حيث تعينه في

۱- سالک بعد از تنبّه و يقظه توجه بآخرت پيدانموده و از لذات فانيه و مشتبهيات نفساني چشم پوشی نموده و بآخرت متوجه می شود اوامر الهی را امتثال نموده و از محرمات می پرهیزد و نفس خود را از تصرفات غیر مرضیه و احوال باطله و آراء فاسده باز میدارد این حالت را مقام دخول در باب (احسان) گویند. ولها عرض عریض و مراتب کثیره حتی ینتهي الى اعلى درجات الإحسان .

درضمن نقل کلام شیخ کبیر اقسام و مراتب احسان بیان خواهد شد و نیز حدیث وارد در این باب ذکر می شود . روایات متعدد بمضامین مشترک در لفظ «کأن» (فاعبد ربك كأنك تراه) در آثار وارده از ائمه شیعه نقل شده است (رجوع شود به شرح مقدمه قیصری، تألیف سید جلال الدین آشتیانی ص ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹) .

۲- شیخ کبیر در کتاب فکوک (فک ختم الفص اللقمانی) در مقام بیان معنای احسان فرموده است: اعلم ان سیر اقران هذه الحکمة بالصفة الإحسانية، هو من اجل ان للإحسان ثلاث مراتب بین احکام المرتبة الأولى منها و بین احکام الحکمة اتحاد و اشتراك فیهما بین ذلك الوجه كالأخوين .

فان حکم الإحسان الأول و مقتضاه ۱ هو «فعل ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي»

(۱) شارح علامه (مفتاح قونیوی) حمزه فناری معنای احسان را بطور مطلق به (فعل ما ينبغي لما ينبغي...) تعریف نمود و آنرا از فکوک شیخ (رض...) نقل کرد در حالتی مراتب دیگر احسان مقصود شیخ نیست بل که احسان بمعنای اول منظور است - رجوع شود به کتاب فکوک حاشیه شرح منازل عارف علام عبدالرزاق کاشانی ط ۱۳۱۳ هـ ق ط ه ص ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸ . رجوع شود به شرح مفتاح قونیوی تألیف علامه محقق حمزه فناری ط تهران که ۱۳۲۴ هـ

عالم الأرواح واللوح المحفوظ بطن ثالث وهو منقح لخواصهم و لسان مرتبته جواب حارثه حين سأله النبي: يا حارثه كيف أصبحت ؟ مرُمنأ حقاً . فقال: ان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك. قال عزفت نفسى عن الدنيا ، فتساوى عندي ذهبها وحجرها ومدرها... الى ان قال (ص): عرفت فالزم فهذا مرتبة ان تعبد الله كأنك تراه . و السر الإلهي و هو الوجود المضاف الى الحقيقة الإنسانية من حيث ظهوره العيني فى مراتب الكون، روحاً ومثالاً وحساً بطن

→

ومقتضى الحكمة وضع الشيء فى موضعه، على الوجه الأوفق، وضبط الحكيم نفسه ، و من يقدر على ضبط من التصرفات الغير المرضية والأقوال الغير المفيدة والآراء والتصرفات الفاسدة والوصايا وجميع النصائح والآداب المتعلّمة والمعلّمة داخلة فى احكام هذه المرتبة الإحسانية الأولى المختصّة بهذه الحكمة .

بدون شك انسان مغمور درغواشى و البسه نشأه دنيا و عالم غفلت و داره يولى الظالم اهله درغفلت محض و بى خبرى تمام از حق تعالى و مبادى غيبى و عوالم ملكوتى بسر مى برد و خود نفس غفلت بشمار ميرود و از حق بكلى غافل است و نور مكنون در فطرت انساني كه فطرت توحيد است محاط تبعات نفس و مغلوب ظلمات طبع است انسان مغلوب احكام و آثار نشأت طبيعت و ظلمت كده عالم ماده حكم شخص نائم و خواب را دارد .

آنکه در خوابت بيداريش به مست غافل عين هشاريش به

لذا خواجه عالم فرمود: الناس نيام اذا ماتوا، انتبهو . چون مرگ خروج از هيات ظلمانى بدن است، وقوع آن عين بيدارى است، چنين انساني محتاج است به كسى كه او را هشيار نمايد تا از خواب بيدار شود . حقيقت حق بمقتضاي رحمت رحيميه امتنايه بوساطت اسم هادى متجلى در صريح ذات انسان بهترين واعظ است و منبّه تكوينى و اين انتباه به تعبير شيخ المشايخ افضل اهل التحقيق خواجه انصار و شيخ كامل محقق و عارف و اصل متأله شارح كاشانى: (نفس القومة لله المسمّاة عندهم

رابع ولسانه كنت سمعه و بصره وهو اول مراتب الولاية و آخر مراتب الإحسان .

ومن حيث بطونه الإستعدادى فى قلب الإنسان القابل لتجايه بطن خامس ولسانه ومعنى قلب عبدى المؤمن وهو اوسط مراتب الولاية .

و من حيث جمعه الروحانى بين الظهور والبطون فى دائرة صفات الالهية التى هى المفاتيح الثانية للبرزخة الثانية بطن سادس و هو لاهل النهايات وهم الكمل والافراد .

ومن حيث حضرة احدية جمع الجمع لكل متوحدة العين بطن سابع ولا يفتح شمة منه الا لصاحب الإرث المحمدى فانه له خاصة .

قال الشيخ فى تفسير الفاتحة : « بين مرتبة كنت (۱) سمعه و بصره و مرتبة الكمال المختص (۲) بصاحب احدية الجمع مراتب : منها، مرتبة النبوة

→

باليقظة) است ۱

اول تجلى حق بصورت رحمت امتنانيه تجلى نورى است كه قلب عبد خواب بآن نور روشن ميشود و خود نور تنبيه را در قلب خود مشاهده مى نمايد .

۱- رجوع شود به تفسير كبير محقق قوينوى طبع حيدرآباد دكن ص ۳۲ .
۲- آنچه كه باعث تقرب و تزيكى انسان سالك، بحق تعالى ميشود؛ از اعمال و عبادات يا از نوع نوافل و مستحبات است و يا از سنخ واجبات آنچه كه فعل آن لازم و ترك آن حرامست از واجبات و آنچه از اعمال كه ترك آن جايزاست و مصلحت در فعل الزام آور نيست و فعل بسرحد و جوب نرسيده است از مستحبات و نوافل بشمار ميرود واجب و مستحب هر دو، در جهت تقرب و اينكه موجب تزيكى بحققند

(۱) فى كتاب المنازل : باب اليقظة قال الله تعالى : قل انما اعظمك بواحدة؛ ان تقوموا

منى و... القومة لله هى اليقظة من سنة الفلة والنشوض عن ورطة الفترة .

ثم الرسالة ثم الخلافة اعنى الرسالة المقرونة بالسيف المختصة بأولى العزم ، كل من الثلاث بالنسبة الى امة مخصوصة، ثم العامة من الثلاث، ثم الكمال المتضمن للإستخلاف الأتم من الخليفة الكامل لربّه سبحانه ، فما ظنك بدرجات الاكلمية التى وراء الكمال...» .

→

مشرکند. اهل عرفان معتقدند که در نوافل (شاید بواسطه جواز ترك و عدم وجوب فعل والزام آن) وجود عابد فانی در معبود نیست و جهت خلقی در جهت حقّی مندرک نمیشود و صحبت از وجود عبد در میانست نتیجه نوافل همین اندازه اثر دارد که باعث غلبه حقیقت بر جهات خلقی میشود و نه بتمامها و در این قرب حاصل از عمل به نوافل عبد سالک فاعل و مدرک باشد و حق تعالی شأنه آلت اوست. حدیث (لا يزال يتقرب عبدی الى بالنوافل حتى كنت سمعه وبصره ولسانه و يده ورجله...) ولی در قرب فرائض جهت خلقی بکلی فانی در جهت حقّی می شود و وجود مجازی عبد سالک از میان می رود و ذات سالک فانی در ذات باین مرتبه و مقام ناظر است (ان الله قال على لسان نبيه او عبده سمع الله لمن حمده) .

باید دانست که مقربان از چهار قسم بیرون نیستند چه آنکه یا بقرب نوافل متحققند و یا بقرب فرائض و یا بجمع بین این دو قرب بدون تقيّد بیکى از این دو و بی مناوبه که گاهی یکى باشد و گاهی دیگری بل که بهر دو قرب باهم و احکام این دو متحقق باشند. از این مرتبه به مقام جمع الجمع و قاب قوسین و مقام کمال تعبیر نموده اند و الی هذا المقام اشیر فی قوله تعالى: ان الذين يبایعونك انما يبایعون الله ، یدالله فوق ایدیهم .

اگر سالک به هیچ يك از احوال سه گانه پابند نباشد بل که بهر يك از دو قرب و بجمع بین این دو و نیز بی تقيّد بهر يك از این احوال ظاهر شود بمقام احدیت جمع واصل شده است و از مقامات دارای مقام اوادنی و از فتوح بفتح مطلق نایل آمده است آیه (مارمیت اذرمیت ولكن الله رمی) اشاره باین مقام و لسان مرتبه صاحب آن است.

انسان منمغر در طبیعت و محاط به لوازم عالم حیوانی و بعد از بیداری از خواب غفلت خویش را منمغر در موجبات مهلکه مشاهده می‌نماید و بعد از مشاهده نعم الهیه بتدریج خود را مستعد از برای خروج از عالم حیوانی نموده و نعم الهی را یکی بعد از دیگری می‌شمرد و درک می‌کند که ثمرات افعال لازم عالم حیوانی و تجاوز بحدود حق و جنایات صادر از او سبب خسران ابدی و حرمان دائمی از رحمت حق می‌شود و خود را مهیا از برای تدارک مافات می‌نماید و حق در نظر او بزرگتر از هر شیء جلوه‌گر میشود و وعید الهی او را می‌ترساند، و بحقارت وجود خویش پی‌میبرد و بعد از آنکه به واجبات و محرمات و موجبات نجات و اسباب هلاک عالم حاصل نمود جهت استمداد از دعوات الی‌الله خود را مهیا می‌نماید و درک می‌کند که رهایی از این ورطه خطرناک امکان ندارد مگر آنکه در صدد خلع عادات برآید چه آنکه نفس شخص خواب و منمغر در دنیا به بطالت و رکون بشهوات و لذات فانیه عادت نموده و باید خود را از لوازم خواب که بعد از یقظه باقی است خلع نماید چه آنکه سیر ترقی با وجود ملکات موجب مهلکه امکان ندارد.

بعبارت دیگر انسان قبل از سلوک و قبل از توجه به عالم ربوبی از اصل خود غفلت دارد و از اکوان سابق بر وجود خود (اعم از اکوان الهیه و عقلیه و مثالیه) بحکم خواص تطویرات و احکام تعویقات و غلبه احکام طبیعت و آثار و لوازم عوالم حیوانیت از اصل فطرت خود غافل است و فقط توجه به حظوظ مخصوص نشأه حس و طبیعت دارد فکان کالنائم المعرض عن المحسوسات الثابتة غافلاً عنها مقبلاً علی الخیالات الزائلة، وکان حکم هذه الفلة شاملاً لحقیقة السرا الإلهی الوجودی و حقیقة الاثر الروحانی .

حقیقت نفس انسانی بواسطه غلبه احکام کثرت از اصل وجود خود که جوهر نفس ناطقه موجود از سنخ ملکوت است غفلت دارد و همین

انحراف نفس به سوی تفریط و افراط او را در عالمی که اهل الله از آن به خواب تعبیر نموده اند فرو برده است .

برخی از مردم بواسطه تابش نور ایمانی در باطن وجود آنها خویش را مسجون در زندان طبیعت دیده و حالت بیداری به آنها دست میدهد و بقول منبها لمظهریه عن نومة الاعراض عن الحقيقة والإستجابة للجبار : یصاحبی السجن ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار در این صورت نفس انسانی بواسطه هوشیاری به باطن وجود و باطن باطن خود پی برده و عقب ماندگی خود را از عالم عقل احساس نموده و لسان حال به (یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله) گویا میشود و بواسطه همین تشبه درک می کند که بر او سه امر مهم لازم است .

یکی آنکه : عادات و لذات فانیه را ترك نموده و در جمیع حرکات خود تابع اوامر و نواهی حق میشود و خود را مهیا از برای عمل به احکام شرعیه می نماید و از طبیعت و لوازم حالات اول بکلی اعراض می نماید و وارد در مقام اسلام میشود .

دوم : آنکه نفس خود را بواسطه اتصال با حکام وحدت باطنی و توجه به اخلاق ملکی و روحانی و انفصال از احکام طبیعت و عادت در غربت تام قرار میدهد (۱) که قال الإمام المحقق السابق جعفر بن محمد الصادق -ع- : «طلب الحق غربة» .

سوم : آنکه از راه فنا از احکام حجب و قیود عارض که از ناحیه تلبس به احکام مراتب تنزلات حاصل شده است نفس خود را از جهت سیر و وارد در باب مشاهده نماید که (الحقیقة جذب الاحدیة لصفة التوحید) از این مقام بمقام احسان تعبیر نموده اند و مقام احسان دارای سه مرتبه و درجه است

قال الشيخ الكبير - قدمه في الفكوك: «و اما المرتبة الثانية، فهي التي سئل عنها جبرئيل النبي - ص - بقوله: ما الإحسان؟ فاجابه، الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه. وانه عبارة عن استحضار الحق على ما وصف نفسه به في كتبه وعلى السنة رسله دون مزج ذلك بشئ، من التأويلات السخيفة بمجرد الإستبعاد وقصور ادراك العقل البشري (النظري خ ل) في فهم مراد الله من اخباراته... والمرتبة الثالثة الإحسانية يختص بالعبادة على المشاهدة دون كان كما قيل لبعض الاكابر: هل رايت ربك؟ فقال: لم اعبد رباً لم اره. و اليه الإشارة بقوله: وجعلت قرة عيني في الصلوة.»

چون مراتب و درجات و مقامات و احوال و ... سلاك الى الله مختلف است مثلاً برخی از مردم از مقام طبع تجاوز نموده بمقام نفس رسیده اند و برخی از این مقام تجاوز نموده بمقام عقل میرسند و هكذا سایر درجات و مراتب و مقامات، آیات قرآنی ناظر به مراتب و مقامات مختلف است .

در مبحث قبل بیان کردیم که مقام ظهر قرآن با مقام ظاهر انسان از باب مناسبت تامه و محاذات کلیه بین کتاب تدوین و کتاب تکوین مطابقت دارد و مقامات باطنی انسان بحسب قوس صعودی با مراتب و مقامات که همان بطون قرآنیه باشد مطابقت دارد لذا انسان بالغ بمقام عقل که مقامات نفس را پیموده است لسان مرتبه او در قرآن مجید آیاتی نظیر (یا ایها الذین آمنوا، اقموا الصلوة و آتوا الزکاة، و بشر الذین آمنوا و عملوا الصالحات) است. چون عقل انسانی شایق بلذات باقیه و حشر با اهل ملکوت و ملائکه است این لطیفه انسانی مقتضی خروج از مرتع بهائم و ورود در عالم انبیاء و صالحان و شهداء است (۱) .

* * *

۱- این مقام و مرتبه را مرتبه اسلام نامیده اند از آن جهت که واصل باین مقام

←

برخی از مخاطبان کلمات الهیه و خطابات ربانیه اعم از قرآنیسه و حدیث چون بحسب سیر عروجی و معراج ترکیب بمقام و منصب روح ایمان و آخر درجات آن و حقیقت ایمان رسیده‌اند و از مقام حق ایمان بمرتبۀ عالی‌تر صعود نموده‌اند و بمقام عیان و شهود و کشف واصل شده‌اند و از قیود ایمان حجابی رسته‌اند و از مقامات بمقام قرب نوافل و از بطون به بطن ثالث از بطون سابعه و از فتوح به فتح مبین نائل گشته‌اند لسان حال و طلب آنان آیاتی نظیر: ولقد آراه بالافق المبین، و سبحان الذی اسرى بعباده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی، لثریه من آیاتنا الکبری، و كذلك

→

تابع حکم عقل است و عقل او را تسلیم میده نموده و مقتضای آن ملازمت اوامر و اجتناب از نواهی است چون عقل نورانی بین حسنات و سیئات تمیز قائل است و درک می‌کند که بر حسنات و سیئات ثواب و عقاب مترتب است - شخص در این مقام عالم به وعده و وعید است .

همانطوری که قبلاً بیان نمودیم سالک از بیداری و تنبّه بلذات فانیه و ملکات حاصل از اعمال مخصوص به عالم طبع و قوای بهیمی پست می‌نماید و نفس خویش را از اعمال غیر مرضی باز میدارد و بعد از طی دایره اسلام و حصول علم قطعی بمراتب ایمان و تحصیل عقاید صحیح توسط عقل مستکمل علم تفصیلی که مقدمه کشف و شهود عیانی است بحق تعالی و ملاء که و کتب و رسل الهی بهم میرساند و بتدریج وارد مقام احسان میشود .

و مرتبۀ دوم احسان اول مرتبه و مقام دخول در بطن دوم از بطون سابعه است راجع به عبادت حق مطلق و شهود مبدء وجود و عوالم غیبی بنحو (کأن) که بطن دوم از بطون سابعه است از ائمه شیعه روایات متعدد در این باب مأثور است که ما چندین مورد از این موارد را در شرح فصوص نقل نموده‌ایم .

نری ابراهیم ملکوت السماوات می باشد و لسان مرتبه این جماعت مقام :
 کانتی انظر الى عرش الرحمن بارزاً و مرتبه آنان مرتبه : ان تعبد ربك
 كأنك تراه است (۱) .

۱- شیخ در فکوک فرموده : این مرتبه، مرتبه اوسط مراتب احسان و اول
 مرتبه ولایت است و مرتبه بعد از این مرتبه مشاهده حق است بدون کانت و لسان آن :
 لم اعبد رباً لم اره، وجعلت قرة عینی فی الصلوة ، و : لو كشف الغطا ما ازددت
 یقیناً، و : الآن قیامتی قائم . است .

صاحب این مقام از مراتب واجد مقام قاب قوسین و از بطون دارای بطن چهارم
 و از خطابات قرآنی مخاطب به خطاب «مارمیت اذرمیت» : ما کذب الفؤاد ما رأی است .
 قول صادق (ع) : «رضا اهل البيت رضاللة» باین مرتبه ناظر است .

نگارنده در حواشی بر فصوص شیخ اکبر در بیان ایمان و اسلام و احسان
 تعلیقه ای نوشته ام که قسمتی از این حاشیه را برای توضیح در این جا ذکر می کنم .
 باید دانسته شود که احسان دارای اطلاقات عدیده است لفظ احسان گاهی
 اطلاق می شود و از آن معنای عام فهمیده میشود موافقاً لقوله تعالی : «هل جزاء
 الإحسان الا الإحسان» احسان در این مقام دارای سه مرتبه و سه درجه است :

اول : فعل ما ینبغی لما ینبغی . ای مرتبه الأوامر والنواهی الإلهیه قولاً و فعلاً .
 هذا هو المعاملة مع الحق فی مقام النفس والحسن الظاهر فی مرتبه الإسلام .

والمرتبه الثانية: وهي التي اجابها النبي عن سؤال الإحسان بقوله: الإحسان
 ان تعبدالله كأنك تراه. وهي عبارة عن استحضار الحق على ما وصف به نفسه في كتبه
 و على السنة رسله و انبيائه المعصومين (عليهم السلام) من دون شرح ذلك بشيء من
 التأويلات السخيفة بمجرد الاستبعاد و تصور ادراك العقل النظري المشوب بالوهم
 الغير المنور بنور الشرع في فهم مرادالله من اخباراته .

بعبارة اخرى : العلم القطعي بتفاصيل اخبار النبوية من المبدء والمعاد وما بينهما
 وهذا هو المعاملة مع الحق في مقام الروحي الحسي الغيبي الإضافي المختص حكمه

جمع قلیلی از خواص از اولیاء چون متنور بوجود حقانی شده‌اند و بعد از سیر در اسماء ظاهر و تحصیل تمکین در این مقام و تحقق بجمعیت اسم ظاهر و انتهای سیر اول حبی و تحصیل وجود حقانی بخطاب «وسعی →

بیاطن‌الایمان و حقه ۱ کما ذکرنا فی قضیة حارثة و فصلناها بما لا مزید علیها .
و المرتبة الثالثة : هی مقام المشاهدة من دون كأن کما هو المروی عن قطب الأقطاب و من عنده علم الكتاب «کیف اعبد رباً لم اره، لو كشف الغطاء ما زدت یقیناً» و هذا هو المعاملة مع الحق فی مقام السیر الغیبی الحقیقی، فهی اول مراتب الولاية و آخر مراتب الإحسان بهذا المعنی و مرتبة الحارثة اوسط مراتب الإحسان .

وقد يطلق الإحسان على معنى خاص على حسب الحديث النبوی (ص) المذكور: ان الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه. بحيث تكون المرتبة الأولى المذكورة خارجة عن درجات الإحسان و على هذا الإطلاق الثاني فالإستحضار القطعی التفصیلی العلمی و حقيقة الإیمان و باطنه کما فی قضیة حارثة اول درجات الإحسان و مقام قرب النوافل و كنت سمعه و بصره ... ثاني درجاته و مقام قرب الفرائض آخر درجاته و اوسط مراتب الولاية و المشاهدة. و قد يطلق على معنى اخص على ما استفاد من قوله تعالى: ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا... ثم اتقوا و احسنوا و الله يحب المحسنين. حيث ختم الآية بذكر الإحسان و اقرن محبة الحق مع المحسنين . . . و من قوله تعالى : و من يسلم وجهه الى الله و هو محسن... و من ينقاد برمتة الى الله و هو شاهد فقد استمسك بالعروة الوثقى و الى الله عاقبة الأمور و على هذا المعنى فالمرتبة الثانية ايضاً خارجة عن درجات الإحسان فاول ظهور الولاية و مرتبة الكمال ←

(۱) فرق است بين حق الإیمان و حقيقة الإیمان رجوع شود بشرح تکرارنده بر مقدمه

فصوص ص ۲۹۸ و حواشی استاد مشایخ، آقامیرزاهاشم رشتی - اعلى الله قدره - بر مقدمه

شرح مفتاح - مصباح الانس حمزه فناری ص ۴، ۵، ۶، ۷ .

قلب عبدی المؤمن» مخاطبند کما اینکه حضرت ختمی مرتبت مخاطب به خطاباتى خاص است که دیگران از آن نصیب ندارند از مراتب واجد مقام اکمایت و تمحّص در تشکیک و از مقامات صاحب مقام اوادنی و از بطون بطن هفتم از بطون قرآنیه و از فتوح صاحب فتح مطلق و لسان مرتبه او :
ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی، ویامن لا یشفله شأن عن شأن ،

→

والمشاهدة اول درجات الإحسان فمقام قرب النوافل اول درجاته ومقام قرب القرانض اوسط درجاته ومقام احديّة الجمع آخر درجاته فاذا فهمت ما نبهنا عليه فيرتفع التنافي والتناقض والتخالف من كلمات الشيخ الكبير وغيره من الاكابر عن نظرك حيث قال في الفكوك...

وقال في تفسير الفاتحة ٢ بعد قضية حارثة : انها آخر درجات الإيمان و اول درجات الإحسان . وقال ايضاً ان مرتبة قرب النوافل اول درجات الإحسان . وقال الشارح الفرغانى هنا على ما نقله الشارح الفنارى على طبق ما ذكرنا في المعنى الاول من المراتب الثلاث . وقال في تحقيق المنازل في شرح القصيدة على ما نقل عنه الشارح الفنارى ايضاً : ان اول درجات الإحسان مقام المشاهدة وقرب النوافل . شارحان منازل السائرین کلهم احسانرا در مقام اوديه ذکر کرده اند ولى نکته ای که ما ذکر کردیم تبعاً لبعض الأكابر^٢ اخباری که اهل حدیث در بیان مراتب ایمان و اسلام از ائمه (ع) نقل نموده اند اگرچه بحسب لفظ و عبارت اختلاف دارند ولی در باطن و معنا بین آنها اختلافی وجود ندارد با آنچه که ذکر شد تهافت و تناقض که در کلمات مشایخ بحسب صورت موجود است از بین میرود .

(١) فکوک ط گ طهران ١٣١٣ هـ ق . ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

(٢) تفسير فاتحه تأليف شيخ كبير تونبوى چاپ حيدرآباد دکن ، هند ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٣) استاذ مشايخنا الكرام خاتم العرفاء والمتألهين آقاميرزا هاشم رشتى «قدس الله

(و باعتبار آنکه مظهر تام و تمام اسماء حق است) اینما تولّوا فثم وجه الله»
است (۱) .

بنا بر آنچه که ذکر شد تشخیص این مراتب و مقامات و تمیز مخاطبان از یکدیگر و فهم آنکه آیات الهیه با اختلاف در مفاهیم و مضامین ناظر بکدام قسم از اقسام مخاطبان است و بالاخره علم به ارادات و معانی کلام الهی، مراتب و شئون خطابات و ارتباط بین اسماء الهیه و مظاهر خلقیه و تطبیق مضامین کتاب تدوین - قرآن - به کتاب تکوین - نفوس انسانیه - باعتبار نهایات وجود بحسب ملکات و روحیات حاصل از اعمال و افعال و تشخیص شئون و احوال مخاطبان کلام الهی، جلوات و اطوار خطابات شان کسی است که خود محیط بمراتب ملک و ملکوت وجود باشد از این جا ضرورت احتیاج به صاحبان علوم لدنی - اهل عصمت و طهارت - معلوم میشود .

(اعرّفکم باللّه ، اعلمکم بکتابه)

این خبر از احادیث نبویه است که محدثان اسلامی از عامه و خاصه نقل نموده اند. شناسائی و معرفت حق اول سه نحو متصور است : معرفت ذات، معرفت صفات و معرفت افعال .

۱- جمیع مراتب و مقاماتی که از برای خاتم انبیاء حاصل شده است از برای صاحب ارث محمدی کمال از اولیا یعنی عترت طاهرین او به تبع و بالوراثه ثابت است و آنها نیز مظهر تام اسماء و صفات حقّند و خلافت آن بزرگواران خلافت تامه الهیه است و آنچه از فیوضات عامه و خاصه از حق صادر و نازل شده است از دائره وجود آنان خارج نیست .

در کتاب الهی - قرآن مجید - از علم بذات و علم بصفات و اسما و علم به افعال الهیه بحث و گفتگو می‌شود و غایت خلقت انسانی و عات غایی خلقت حقایق ملکوتی و موجودات واقع در موطن غیب و سکان ملا اعلی معرفت حق و عرفان جمال و جلال وجود مطلق همان معرفت حقست که اصل الاصول علم اعلی بشمار می‌رود و نزد اهل عرفان علم بذات و معرفت اسماء الهیه کبریت احمر و علم به اسم اعظم حق که شامل جمیع اسماء الهیه است (و اسم از ذات نزد این طایفه جدا نیست چون اسم همان ذات متجلی از جباب و مشکات صفاتست) مفتاح مفاتیح غیب و شهود بشمار می‌رود و از باب اتحاد عقل و عاقل و معقول ؛ علم و عالم و معلوم، علم بذات کما هو حقها از باب آنکه علت حد تام معلول است و حق اول علت الحلال حقایق ملک و ملکوت است مستلزم اتحاد با ذات و فنا، در غیب وجود است (اتحادی بی تکلیف و معرا از قیاس) و ملازم است با علم به حق بحسب ذات و صفات و افعال یعنی علم بذات و شهود ذات بدون وسایط از وجه خاص و علم به اسماء و صفات در موطن و مشهد اسماء و صفات و علم به اعیان و ماهیات و حقایق اشیاء باعتبار تجلی اسماء در اعیان علماً و شهود حق در مقام تجلی اسماء در اعیان ثابته عیناً و خارجاً و از آنجایی کلام حق از صفات ذاتیه حق است و متکلم از اسماء ذاتیه بشمار می‌رود و عرفان ذات و اسماء و صفات غایت علم تفسیر است موضوع و غایت آن علم عین موضوع الهی به معنای اخص است و بوجهی عین علم عرفان و تصوف بشمار می‌رود برای آن که قرآن بعد از تقریر ارتباط بین اسماء الهیه و حقایق کونیه مظاهر اسماء الهیه و باعتباری مظهر اسم اعظم یعنی انسان را از راه ارتباط اسماء و مربی بودن اسماء نسبت به اعیان به احدیت وجود دعوت نموده و فرق بین دعوت قرآن و سایر دعوات الی الله آنست که قرآن سبب وصول عبد بحق و منشأ

رسانیدن انسان بحکم کریمه (انا لله وانا اليه راجعون) بحق مطلق است و فرق بین است بین رسیدن عبد بحق و معرفت حق بحسب وجود عینی و شهود حق مطلق از راه کشف و شهود و بین پیدایش علم بحق از طریق برهان و از راه علم الیقین و نیل بمقام عین الیقین و حق الیقین از طریق سیر در اسماء الهیه با براق کشف و شهود و رفرع مشاهده عینیّه چه آنکه رجوع بحق وقتی محقق می شود که سالک بموطن اصلی خود رجوع نماید . و نعم ما قیل :

فرقتی لو لم تكن في ذاللسكون لم يقل : انا اليه راجعون
راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

و از آنجایی که مفسر کلام حق (کلام حق اعم است از تدوینی و تکوینی) در مقام سیر در کتاب الهی، سفر مینماید از سوره ای بسوره ای و از آیه ای به آیه ای و این سیر از دوراه و این سفر معنوی از دو طریق محقق می شود: سنذکره باسان اهل الظاهر و نحققه بناً علی ما ذکره ارباب التأویل انشاء الله تعالی شأنه .

یکی از طرق سیر در حقایق و وجودات مقیده و سفر از کثرات به وحدت است باحفظ مراتب وجودی و سایط فیض

بعبارت دیگر مسافر الی الله و سالک الی الحق المطلق مراتب وجودی را یکی بعد از دیگری پشت سر گذاشته و بعد از طی درجات وجود از وجود عنصری و برزخی و عقلی و غور در اعماق حقایق مقیده و کشف حجب نورانی و ظلمانی بمقام وحدت وجود میرسد و فناء فی الحق برای او حاصل می شود و وجودش وجود حقانی می گردد .

اگر عنایت حق شامل او شود و در وحدت وجود بعد از فنای وجود مجازی و عاریتی بمقام صحو بعد از محو، و تمکین بعد از تلوین بل که بمقام

فناء عن الفنائین نائل می‌گردد و بسیر خود در اسماء الهیه یکی بعد از دیگری ادامه می‌دهد و به اسرار کلمات الهیه واقف می‌شود و بعد از طی مدارج کمال و تحصیل تمحّض در تشکیک حق را به اسم متکلم متجلی در همه چیز دیده و کلمات قرآنی را در مقام قرائت از زبان قائل آن - حق مطلق - می‌شنود (۱)

۱- بجمیع مراتب قرآن از ظهر و بطن و حدّ و مطلع محیط می‌گردد این مقام از مختصات اولیاء محمدیین و کَمَلِ و رثَةُ او می‌باشد. بیان اجمالی این مطلب (عالی ماحقّقه الشیخ الأكبر) از این قرار است و ان لا یسهه افهام القاصرین قال الشیخ - رض. -: ان الظهر هو التفسیر، والبطن هو التأویل، والحد ما یتناهی الیه الفهوم من معنی الکلام، والمطلع ما یصعد الیه منه فیطلع علی شهود الملک العالم. وقد نقل عن الإمام المحقّق السابق، جعفر بن محمد الصادق - علیه السلام - انه قال : لقد تجلّی الله تعالی فی کلامه ولكن لا یصرون . وروی عنه - علیه السلام - : انه خَرَّ مغشياً علیه وهو فی الصلوة ، فسئل عن ذلك ؟ فقال : «مازلت اردد الآیة حتی سمعتها من المتکلم بها» * کتاب الجمع والتفصیل، فی ابداء معانی التنزیل، نسخه خطی ص ۴۶ .

* شیخ اکبر و اتباع او برای حضرت صادق مقام و مرتبه منیع قائلند و در مراتب و مقامات بکلمات آنحضرت زیاد استشهاد نموده‌اند و خلافت کلیه الهیه را خاص عترت طاهرین میدانند لذا قیصری در شرح مقدمه فصوص شیخ (رض. .) گوید «وآله اهل و اقاربه و القرابه اما ان یتکون صورة فقط او معنی فقط او صورة ومعنی، فمن صحّت نسبتہ الیه صورة ومعنی فهو الخلیفة والإمام القائم مقامه» این قیود فقط در عترت (امیر مؤمنان و اولاد او - امام حسن و امام حسین و ائمه از صلب حسین علیهم السلام) جمع است بل که باید معتقد بود که این اعظم برخلاف توهّم فاضل معاصر عبدالعظیم زرقانی مطابق روایات متواتر مآثور از طرق عامه و صحاح آنان (از حیث معنا) راجع بخلافت کلیه عترت طاهرین امیر المؤمنین و اولاد او مقام خلافت تامه و ولایت مطلقه جامع جمیع مراتب ولایت قائلند و آنان را مرجع علوم قرآن و منبع علم باطن میدانند و برای اهل عصمت مقامی فوق مقام سایر اصحاب (خلفای ظاهری و غیر آنها) قائلند بل که جمیع مراحل و مقامات موجود ←

تفصیل این بحث در تتمه مسأله تفسیر و فرق آن با تاویل و در بحث مربوط به احادیث ثقلین خواهد آمد .

→

در حقیقت محمدی‌ها را به تبع جهت اهل عصمت - عترت - ثابت می‌کنند. مدرک این اعظم از عرفا که بحسب ظاهر در ققه و حدیث تابع یکی از مذاهب چهارگانه اند اخبار و احادیث موجود در کتب اهل حدیث است نه آنکه در مبحث ولایت و احکام و ثمرات آن (برخلاف توهّم دانشمند معاصر ابوالعلاء عقیفی محشی فصوص شیخ اکبر) متأثر از شیعه باشند .

این اعظم جهت اولیاء محمدیین - اهل بیت عصمت - بتصریح خودشان مقامات و مراتبی قائلند که برخی از علمای شیعه معتقد باین مقامات را غالی می‌دانند .

جمعی از کسانی که مدعی دانش‌اند از قواعد و قوانین مربوط به اصل نبوت و باطن و حقیقت نبوت یعنی ولایت غفلت دارند و بواسطه غموض مسأله ولایت که به اصل توحید از جهاتی برمیگردد و کثیری از مدعیان معرفت بمعنی این قواعد پی نبرده‌اند و یا از عدم استعداد و طینت اصلی آنان (که باید شقاوت تکوینی بآن اطلاق نمود، که عین ثابت این قبیل از مردم از قبول ولایت کلیه الهیه امتناع ورزیده‌است) تاجر رسد به سرگشتگان وادی حیرت و منغمران در عالم طبع و مبتلایان به تمنعات نفس که از اصول اولیه ولایت و احکام آن غفلت دارند که: «ما ظلمهم الله و لکن کانوا انفسهم یظلمون» .

مثل آنکه بعضی از معاصرین نسبت جهل و غفلت به حضرت سید الأحرار سید شباب اهل جنت ، امام و پیشوای آزاد مردان امام حسین در قضیه کربلا داده‌اند و نفی علم از آن جناب نموده‌اند (بل که صراحة غفلت (نعوذ بالله) بآن امام همام نسبت داده‌اند) در حالتی که علمای خاصه بل که جمعی از علمای عامه یکی از مواردی را که پیغمبر اسلام قبل از وقوع آن خبر داده‌است همین قضیه نینوا و شهادت خاندان طهارت، ذکر نموده‌اند .

→

در نهایت تأسف باید اذعان داشت که این قبیل از مردم به حقیقت قضیه عاشورای حسینی و به فلسفه شهادت آن حضرت پی نبرده‌اند و ندانسته‌اند که حضرت سیدالشهداء از جمله اشخاص نادر، در عالم وجود است که طالب فتح و ظفر بعد از مرگند و اگر عده معدودی از این قبیل فدائیان حقیقت و طالبان حق بوجود نمی‌آمدند تاریخ متوقف می‌شد.

آشکار بود که دخالت اغراض و امیال نفسانی در کار حکومت اسلامی موجب و مایه انحطاط اخلاقی شد، در همان صدر اسلام و بلافاصله پس از رحلت رسول اکرم (ص) تمایلی به نظام جاهلیت پیداشد و در خلافت خلیفه سوم تعصبات عشیره‌ای و قبیله‌ای و جانبداری از قوم و قبیله جانشین تساوی حقوق اسلامی میشد که علی بن ابیطالب (ع) سالهای خلافت ظاهری خود را با یک چنان فسادی بمبارزه گذرانید.

دوران حکومت معاویه و فساد حاصل از آن را به اجتماع فاسدی که علی با آن روبرو شد بیفزائید و به بینید که امام حسین گرفتار چه اجتماع فاسدی بود.

لذا یکی از معاصران محقق مصری در رساله‌ی اسلام نوشته‌است: خلافت عثمان (چه‌با برخلاف میل او) آنچنان نکستی ببار آورد که شخص عدیم‌النظیری مانند علی (ع) مایوس از اصلاح این مولود دستگاه خلافت بود. اسلام بعد از عثمان خبلی توخالی بود بنحوی که دیگر هرگز معنویت اسلام لمس نمی‌شد. خلفا (حکام و فرمانروایان بظاهر اسلامی) غرق در فساد و تبه‌کاری شدند بنحوی که روی جباران و قداران تاریخ را سفید نمودند. درست‌است که شاه مردان مردان وفدائینی داشت که در تاریخ بشر نمونه‌اند و عده آنان هم نسبتاً زیاد بود ولی معاویه همه آن رادمردان را ریشه کن کرد. مگر از بین بردن همه فرزندان پیغمبر جهت اثبات رجوع مسلمین به جاهلیت کافی نیست. مگر این لکه ننگ از دامن فساد اعراب

←

→

(اتباع عثمان و معاویه) در طول تاریخ زائل‌شدنی است ؟

بنابر این تفسّوه باین معنا که قصد امام حسین اقامه حکومت و تجدید امارت اسلامی بود بنحوی اگر علم داشت باین که حتماً کشته می‌شود عقلایی نبود که باین قیام تن در دهد و بعد فهمید که به او نیرنگ زده‌اند و وقتی خود را گرفتار دید شهادت را اختیار نمود و شهادت مطلوب ثانی امام بود و اگر علم داشت که کشته می‌شود قیام نمی‌نمود بخصوص که یزید هم عمرش کوتاه بود و حتماً حضرت بعد از یزید خلیفه می‌شد، حاکی از عدم درک و بررسی درست است، مثل اینکه در آن دوره یزید منحصر بفرد بود درحالی که او آلت دست بنی امیه و اتباع آنان بود و هیچ نقشی در خلافت نداشت. حضرت امام حسین هوشیارتر از این بود که از اجتماع عصر خود و روحیات مردم غافل باشد و برای او مسلم بود که اگر آن صحفه بی نظیر را بوجود نیاورد و اجتماع مسلمین را بواسطه این قیام بزرگ (فدا کردن خود و عائله خود بنحوی تکان دهنده) متوجه فساد دستگاه حکومت ننماید بی سروصدا او را خواهند کشت بدون آنکه آب از آب تکان بخورد (۱) و حکومت اسلام نیز بکلی به حکومتی محلی و قومی تبدیل می‌شد.

(۱) اصولاً مسأله خلافت کلیه و ولایت مطلقه محمدیه یکی از غوامض مسائل علم توحید است معتقد ما در مسأله ولایت و نحوه وجود ولی کامل و کیفیت علم او براتب وجود و احاطه او بمظاهر وجودی غیر از تلفیقات متکلمان است. امام مظهر اسم اعظم الهی است و حق تعالی بجمیع اسماء خود در امام تجلی نموده است و اسماء الهیه از مشکات ولایت کلیه امام بکمال ظهور و بروز که از آن بکمال جلاء و استجلاء تعبیر نموده‌اند رسیده است لذا علم او محیط به کافه ذراری وجود است. بی جهت نیست که اهل توحید از جمله سیدنا الاستاذ (سیدالاساطین و رئیس‌الملة و الدین و قرة عیون الموحّدین) در رساله «مصباح الهدایه»

بیان وجوه فرق بین تفسیر و تاویل بوجه تفصیل

تاویل بحسب لغت در بسیاری از موارد مرادف تفسیر است در کشوری از آیات و احادیث این دو لفظ مترادف استعمال شده‌اند (اول الکلام تاویلاً،

→

مقام واقعی امام را مرتبه احدیت وجود دانسته‌اند و تصریح کرده‌اند که: - عقل اول - جبرئیل - حسنه‌ای از حسنات ولایت کلیه علویه است .

باید دانست که بنا بر فرموده استاد - دام‌ظله - ولّی کامل بحسب این مقام احاطه حضوری بهمه چیز دارد و مقام دنیایی و مرتبه ظاهری او در نشأت ماده بمقام اصلی او متصل است . لذا در روایات خاصه وارد است که: امام هر وقت اراده نماید همه چیز را میداند، کنایه از آنکه وجود ناسوتی او متوجه مقام باطن کلی خود می‌شود و همه مراتب وجودی را در مظهر وجود کلی خود شهود می‌نماید و همه حقایق را در لوح وجود و صحیفه ذات خود مشاهده می‌کند لذا عین ثابت او سمت سیادت نسبت بسایر اعیان دارد و لذا لسان قابلیت او اتم السنه است و باین اعتبار مظهر اسم - لایشفله شأن عن شان - است و آنچه از فعلیات و جهات وجودی که ظهور آن از حق اول امکان دارد و می‌شود که وجود امکانی، آن فعلیات را پذیرا شود در مقام استعداد کلی و عین ثابت امام به فعلیت رسیده است و ولّی کامل مظهر اسم اول و آخر و ظاهر و باطن و مظهر اسم رحمان و رحیم است و اسم رحمن صورت حقیقت وجود ساری در قوایل امکانی است .

استدلال در وجود آمد در پس پرده هر چه بود آمد

از ازل تا ابد هر چه فیض از حق بحقایق وجودی رسد اصل آن فیض و حقیقت آن در وجود جمعی ملکوتی ولّی اعظم بنحو اعلی و اتم موجود است لذا هر فیض بهر قابلی برسد امام واسطه در ظهور آن می‌باشد (وان ذکر الخیر فانتم اوله و آخره و اصله و فرعه، بکم فتح الله و بکم یختم) رجوع شود به رساله مصباح الهدایة فی النجوة والولاية تألیف سیدنا الاستاد القدیس - جمله الله من افضل اولیاء المقربین و فیضت برکات انفاسه علی العالمین - .

←

وتأوله؛ دبّره وفكّره وفسره) در آیه شریفه: فاماالذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأویله... وما یعلم تأویله الاالله .

در آیات قرآن تأویل بمعنای بیان وکشف وایضاح زیاد استعمال شده است . تأویل در اصطلاح متأخران از علمای اصول فقه و علمای کلام غیر از معنای لغوی بمعنی ایضاح وکشف است محققان در مبحث حجیت قطع و تحقیق آنکه حجیت قطع ذاتی است (۱) گفته اند: اگر مفهوم آیه بی مخالف حکم عقل باشد باید آنرا تأویل نمود و یا آنکه جمعی از اهل کلام معتقدند که آیات ظاهر در تجسیم را باید تأویل نمود؛ مرادشان آنستکه باید آنرا حمل بر معنایی نمود که لایق مقام ربوبی باشد (۲) .

۱- در السنه شهرت دارد که حجیت ذاتی قطع است و ما میدانیم که حجیت نسبت بقطع و علم نه ذاتی باب برهان است نه ذاتی ایساغوجی چون صورت علمیه کاشف از واقع بحسب وجود خارجی واقع در یکی از مقولات ده گانه است و مقوم حقیقت آن که جنس فصل آن باشد ذاتی آن است (ذاتی باصطلاح کلیات خمس) و کشف و نورانیت و حکایت از واقع و سایر لوازم غیر منفک از آن ذاتی باب برهان است و حجیت نسبت بصورت علمی واقع در لوح نفس مسلماً جزء این دو قسم نمی باشد. ناچار مراد اهل تحقیق آنست که صحت احتجاج در مقام حصول قطع مسلم است .

۲- مثل تأویل عرش و کرسی و سایر الفاظ موجود در کتاب و سنت که ظاهرشان منافی مقام ربوبیت است و ما در بحث بعد در مقام تحقیق در قول حق و مختار در این مسأله بحث خواهیم نمود .

→

حقیق در شرح خود بر رساله توحید و نبوت و ولایت قیصری و تعالیق بر رساله ولایت شیخ مشایخنا العظام - آقا محمد رضا اصفهانی قمشه بی - که در دست طبع است در این مسأله مفصلاً بحث نموده است. ما در این حواشی بیان نموده ایم که حسنات و ولایت کلیه بخصوم خاتم ولایت محمدیه مهدی موعود - روحی فداه - تناهی ندارد و حق تعالی کلیه اسماء کلیه و جزئیة خویش در این مظهر بفعلیت تامه میرساند لذا عارف نامدار حموی گوید: یسمع او یظهر من شرک نقله اسرار التوحید - ارواح العالمین فداه - .

قدمای از مفسران لفظ تفسیر و تأویل را بیک معنا حمل نموده‌اند و این لفظ را از جهت نسبت متساوی میدانند و برخی بین این لفظ تساوی قائل نیستند ولی تباین بین این دو لفظ از حیث نسبت معتقد نیستند و تفسیر را اعم از تأویل دانسته‌اند. بیان معنی و مفهوم لفظ بطور مطلق تفسیر و بیان مفهوم لفظ بامعنایی که متبادر از ظهور لفظ نیست تأویل است (۱) در مباحث بعد این معنا را شرح می‌دهیم .

شاید کسانی که گفته‌اند: فرق بین تفسیر و تأویل آنستکه اگر لفظ بیک معنا که غیر آن نیز محتمل نباشد توجیه شود تفسیر است و تأویل عبارتست از اراده یک معنا باستناد بدلیل و برهان از لفظی که دارای معانی متعدد باشد و دلیلی از برای اراده معانی دیگر موجود نباشد .

بعبارت دیگر اگر لفظی دارای معانی متعدد باشد و اراده یکی از معانی

۱- باید مراد قائل این باشد که مفهوم و معنای مفاد از جمله بامقدمه خارجی (در صورتی که بدون مقدمه خارجی این معنا از لفظ و جمله مستفاد نشود) تأویل است و تفسیر اعم است از این معنا. دانشمند بزرگوار معاصر عبدالعظیم زرقانی در این باب گوید: «وبعضهم یری ان التفسیر یخالف التأویل بالعموم والخصوص فقط، ویجعل التفسیر اعم مطلقاً و کانه یرید من التأویل بیان مدلول اللفظ بغیر المتبادر منه لدلیل . ویرید من التفسیر بیان مدلول اللفظ مطلقاً ، اعم من ان یکون بالمتبادر او بغیر المتبادر» مراد ایشان ناچار این است که بیان معنا و مفهوم و لفظ چه این معنا مستفاد از صورت الفاظ موجود در جمله باشد و یا با ضم مقدمه معنا مستفاد شود مستفاد از صورت لفظ تفسیر و مفهوم مفاد از لفظ با ضم مقدمه تأویل است مثلاً جمله: یدالله فوق ایدیهم. چون خداوند دارای جسم نیست ظاهراً آن مراد نمی‌باشد پس مراد قدرت مطلقه حق است که محیط بر همه قدرتهاست استفاده این معنا از الفاظ تأویل است و شاید: لایعلم تأویله . اشاره باین قبیل از موارد است .

مستند بدلیل از بین معانی دیگر که مستند بدلیل نیست تأویل است و توجیه لفظ بیک معنا که غیر آن محتمل نباشد تفسیر است.

جمعی معتقدند که تأویل با تفسیر مابین است بنابراین در آیات قرآنیه تفسیر عبارتست از معنای مقطوع مفهوم از آیه و حصول قطع و یقین بآنکه مراد حق از آیه همین است و لاغیر ولیکن ترجیح یکی از معانی محتمله بر معانی دیگر بدون حصول قطع و یقین تأویل است (۱).

برخی دیگر گفته‌اند: بیان معنای لفظ از طریق روایت تفسیر، و بیان آن از طریق درایت تأویل است (۲).

۱- بنا بر این تعیین یک معنا جهت لفظ، در صورتی که قطع داشته باشیم مراد متکلم همان معنای معین است و لاغیر تفسیر است و این قطع باید مستند باشد به نص کتاب که مفید قطع است و یا مستند بدلیل شرعی متواتر و صحیح و تام و اگر منشأ آن دلیلی نادرست و سبب حاصل از دلیل غیر شرعی باشد و مفسر بواسطه تحصیل مقدمات حاصل از وهم و عقل غیر منور بنور شرع معنایی را از آیه استخراج نماید و یا آنکه بعقل ضعیف خود قواعدی را تحصیل نماید که آیه را بآن تطبیق دهد تفسیر ممنوع و از قبیل تفسیر برای و اتباع از ظن خواهد بود.

جماعت اشاعره و معتزله به آیات قرآنیه در جبر و تفویض استدلال نموده‌اند و عقیده هر دسته از این دو جماعت درست نقطه مقابل عقیده دیگر قرار دارد. اشاعره بعد از نقل آیات موهم جبر بعنوان تفسیر و آنکه بطور یقین مراد حق از تکلم به آیات موهم جبر نفی استناد افعال از عباد و اثبات فاعلیت حقیقی برای حق در این ورطه افتاده‌اند. و معتزله نیز تفویض را مفاد آیات قرآنیه آنهم مفاد قطعی دانسته‌اند.

۲- نزد اهل تحقیق از متألّهان از مفسران و اکابر از اهل تأویل از صوفیه و عرفای امت مرحومه مبنای تأویل بر شهود و کشف تام است که از متابعت صحیح از صاحب شریعت محمدی و طریقت علوی حاصل می‌شود و منشأ علم آنان کتاب مبین

زرقانی در مناهل (۱) گوید: «بعضهم یری ان التفسیر مباین للتأویل . فالتفسیر هو القطع بان مراد الله كذا، والتأویل ترجیح احد الاحتمالات بدون قطع. وهذا هو قول الماتریدی . او التفسیر بیان اللفظ عن طریق الروایة ، والتأویل بیان اللفظ عن طریق الدراية. او التفسیر هو بیان المعانی التي تستفاد من وضع العبارة، والتأویل هو بیان المعانی التي تستفاد بطریق الإشارة» .

برخی از اهل ذوق بطور کلی تفسیر را مستفاد از عبارات و ظواهر و نصوص کتاب و سنت میدانند و تأویل را مأخوذ از اشارات (معانی قدسیه.... تنهله من سحب القیب علی قلوب العارفين) و اصحاب اشارات همان اولیاء محمدین هستند که علوم آنها مستفاد از حی لایموت است نه مفاد افکار و فهوم اهل ظاهر و منقول از (میت بعد میت) .

کشف و شهود بعد از طی درجات علم الیقین و ورود در منازل تحقیق و رفض تعینات بشری و قطع تعلقات ناسوتی حاصل می شود و حقیقت کلام الهی حاصل نمی شود مگر بعد از محو موهومات و صحو معلوم و کشف سیر و هتک سیر که: الحقیقة نور یشرق من صبح الأزل و یلوح علی هیاکل التوحید آثاره .

لذا اهل تفسیر (اشخاص واقع در عوالم تبعات طبع نفس) با اهل تأویل (صاحبان قلب و واقفان به اسرار) در معارضه اند بهمین لحاظ مختار

→

در عالم شهود است و علم آنها حاصل از ظهورات و اتباع از مفاهیم نمی باشد و مفسر چون از شهود حقیقت کلام الهی عجز دارد و غیب معانی بر او مستور و مجهول است باید از اصحاب شهود و ارباب مکاشفات در فهم حقایق قرآنی استمداد نماید .

۱- المناهل تألیف فاضل محقق عبدالعظیم زرقانی ط ۱۳۷۲ هـ ق ص ۴۷۱ ،

نگارنده این سطور در فرق بین تفسیر و تاویل آنست که تفسیر راجع است بمعانی مفاد از ظهر قرآن و قالب الفاظ آن و تاویل راجعست به مقام باطن و ملکوت قرآن که: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و...» .

فیلسوف متاله و محدث بارع صدر المتألهین مؤلف کتاب حاضر رای خاص در این مقام دارد که در اواخر تفسیر (آیه الکرسی) و این رساله به تحقیق آن پرداخته است و تلمیذ عظیم الشان او در معارف حقیقه همین مشرب را اختیار فرموده است که نگارنده این سطور به تحقیق آن می پردازد -والله یقول الحق و هو بهدی السبیل- .

* * *

بهر حال در مقام وجوه فرق بین تاویل و تفسیر وجوه زیادی بالغ بر چهارده یا پانزده وجه بیان شده است. یکی آنکه تفسیر اراده يك معنای معین و مشخص است از الفاظ و عبارات کتاب و تاویل اراده کلیه معنای محتمله .

دیگر توجیه نمودن لفظ است بمعنایی که غیر آن احتمال داده نشود و تاویل اراده معنای واحد است از معانی متعدد با قیدی که ذکر شد . و دیگر آنکه متعلق تفسیر روایت و متعلق تاویل درایت است و وجه دیگر آنکه اراده جمیع معنای لفظ تاویل (۱) و تعیین يك معنا و اراده آن تفسیر است. وجه دیگر

۱- متکلم الهی چون احاطه قیومیه و معیت تامه به جمیع اشیاء با جمیع حقایق دارد می تواند لفظ را مرآت معانی متعدد و متکثر قرار دهد و از لفظ جمیع معانی و مصادیق را اراده نماید (نه آنکه لفظ قالب مطابقی باشد از برای يك معنا و بقیه معانی از لوازم معنا یا لفظ محتملاً) و یا معانی دارای لوازم متعدد باشند کما توهمه المحقق الخراسانی صاحب الکفایه در بیان معنای ان للقرآن بطناً و لبطنه بطناً... و ←

آنکه تفسیر عبارت است از تعیین مقصود از لفظ به اراده استعمالی و تأویل در این صورت و فرض عبارت است از بیان مراد و تعیین مقصود و غرض جدی به اراده واقعی .

و فرق است بین اراده جدی (۱) و اراده استعمالی كما حقق فی الاصول

→

ما بیان خواهیم نمود که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در این باب جائز بل که واقع است در این مورد تمام معانی بیک لحاظ سعی اطلاقی انبساطی مورد لحاظ واقع شده اند و لفظ در کافه معانی یعنی در جمیع آنها بیک اطلاق سعی انبساطی استعمال گردیده است .

بنا بر این فرض در قرآن کریم مثلاً از لفظ میزان (نضع موازین القسط) در مقام بیک معنا از معانی میزان اراده میشود ولی در مقام تأویل در مقابل لفظ میزان جمیع معانی میزان (از باب آنکه میزان وضع شده است از برای معنی عام، موضوع له الفاظ در اصطلاح ارباب تحصیل معانی عامه است) از عقل و منطق و نحو و صرف و علم اخلاق و اسطرلاب و قیاس و شاقول و ترازو و پرگار تا امام و کتاب مبین و..... اراده می شود .

۱- یکی از اکابر عصر ما ۱- ادا الله تعالی ظله- در این باب فرماید :

«... مثلاً ما مشاهده می کنیم که در قرآن مجید سه قسم جزا و اجر برای انفاق در راه خدا، مقرر شده است که بین آنها اختلاف و فرق زیاد است. مفسر این مراتب را مستند بفعل حق تعالی میداند و این عقیده را که خداوند هر چه بخواهد بهر کس می دهد بدون ملاحظه اختلاف قوایل و نظر باین معنا که جزا در فعل حق نیست و اراده جزافی از او مسلوب است ولی لسان تأویل از این مرحله برکنار است و مراتب را ←

(۱) سید اهل التحقیق مجتهد بارع کامل و حکیم محقق و عارف مثاله المترقی بمدارج

الحق والیقین سید محمد کاظم عصار - ادبیت برکاته .

و در این مقام تحقیقی لطیف است که در جای خود بیان می‌شود چون غرض ما از این مقدمه ذکر مطالب بر سبیل اختصار است از تطویل و تفصیل خودداری می‌شود.

باید باین نکته دقیق توجه تام داشت که تاویل بحسب موارد استعمال دارای معانی خاصه است و در مقابل تفسیر هم در این مقام مختلف می‌شود و باید دید که می‌شود جهت تفسیر و تاویل معنایی جامع بیان نمود که به جمیع مراد و مصادیق منطبق باشد.

مثلاً: در موردی تاویل اطلاق می‌شود و مراد از آن صرف لفظ از معنای ظاهر و حمل آن بر معنایی مناسب مقام و مورد است مثل آنکه آیات در تجسیم بامقام قدس ربوبی - عز شانه - سازش ندارد (۱) محققان گویند:

→

بحسب مراتب قوایل و تفاوت بین درجات آنها مختلف مشاهده می‌نماید. چه آنکه اگر شخص انفاق کننده در قالب مرحله مادی و ناسوتی باشد نتیجه انفاق او اجر و مزد مادی و شبیه آن می‌باشد و اگر شخص منفق در مرحله ملکوت باشد جزای انفاق او از سنخ عقلائیات و اگر منفق اهل کشف و شهود صوری و یا اهل کشف معنوی باشد نتیجه عمل او از سنخ حکمت و از جنس حقایق خواهد بود تا برسد به کسی که جزای انفاق او لقای حق و مرتبه اعلائی آن اختصاص به اهالی جنات صفات و ذات خواهد بود...»

۱- این مسأله امر دیگری است که اصولاً چرا حق حکیم محیط بچوانب کلام خود در مقام بیان صفات الهیه کلامی ذکر کند که بحسب ظاهر منافی مرتبه و مقام احدیت ذاتیه باشد ما بیان کردیم که این ظواهر مراد واقعی است و حق بحسب فعل

←

(۱) رجوع شود به تفسیر سوره حمد تألیف سید محمد کاظم عصار طهرانی ط ۱۳۹۰

۵. ق. با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی ط چاپخانه دانشگاه مشهد، ص ۶۴، ۶۲، ۶.

ظاهر مراد نیست و باید آنرا تاویل نمود و بمعنایی حمل کرد که منافات با مقام تنزیه حق تعالی داشته باشد و مفهوم لغوی تاویل یا یکی از معانی آن که بمعنوی قصد یا رجوع باشد با این معنا سازش دارد و نیز در برخی از موارد تاویل و تفسیر همان معنای شرح و توضیح و تبیین را می فهمانند. اما معانی اصطلاحی تاویل آنهم نزد برخی از ارباب تحقیق که تاویل عبارتست از معانی مستفاد از بطون سبعة قرآنیه و تفسیر راجع است به معنایی ظاهر الفاظ مثل آنکه انسان و نیز مطلق کتاب تکوین از باب تطبیق بین کتاب تدوین و تکوین دارای ظهر و بطن و از برای بطن نیز بطنی است الی سبعة ابطن یا سبعین بطوناً و باعتباری بطون کتاب تدوین و تکوین نهایت ندارد اینها اموریست که اهل تحقیق برای خود اصطلاح بوجود آورده اند تا حقایق را بصورتیهای مختلف تقریر نمایند و مواردی تاویل و تفسیر اطلاق شده است (در کتاب وسنت) همان چند معنای اول است که با معنای لغوی تاویل سازش دارد دیگر از وجوه فرق بین تفسیر و تاویل وجهی است که صدر المتألهین و

شاگرد او آخوند فیض (قده) بیان فرموده اند و آن از این قرار است :

فیض کاشانی در کتاب مستطاب معارف الهیه (۱) به تبع استاد خود

مطلبی بیان نموده است که حاصل آن در این جا ذکر می شود :

ملا محسن فیض در مقدمه کتاب تفسیر خود (تفسیر الصافی) و رساله

→

متصف است بصفات امکان و بنا بر وحدت شخصیه و توحید وجودی ظاهر وجود و باطن آن در سلك يك اصل قرار دارد و هر مرتبه حکمی دارد و باعتبار ظهور در مراتب اکوان حتماً وجود باید منصب بحکم مظاهر گردد و ظاهر و مظهر در اصل بیک وجود موجودند ۱- این کتاب در دست طبع است و بهمین زودیها با مقدمه حقیر منتشر می شود . نظر باینکه این معنا از تاویل که در کلمات فیض و استاد علام او موجود است تحقیق و مختار جمع کثیری از محققان است کلام او را تقریباً مفصل تر از دیگران نقل می نمایم و قول تحقیقی نیز در این باب مختار شیخ اکبر ابن عربی است که مختار نگارنده این سطور است و این قول نزدیک است به مختار و مشرب صدر الحکماء - قدس الله نفسه -

(المعارف الإلهية) و کتاب (عين اليقين) و بعضی دیگر از آثار خود به تبع استاد علام خود، در مقام فرق بین تأویل و تفسیر چند اصل مقرر داشته است و نتیجه گرفته است که شخص واقف در مقام تفسیر حکم شخص نائم را دارد و بعد از بیداری بحقیقت کلامی الهی مثلاً پی برده و بمقتضای کلام معجز نظام «الناس نيام، فاذا ماتوا انتبهوا» بعد از عروج بمقام ملکوت آنچه را که درک میکنند تأویل کلام حقیقت و تأویل بعقیده ملاصدرا - كما صرح به في هذه الرسالة - بمنزلة تعبیر خوابست. قال (۱) العلامة المحقق في كتبه . «... مامن شيء في عالم الحس والشهادة الا وهو مثال وصورة لأمر روحاني في عالم الملكوت ، وهو روحه المجرد و حقیقته الصرفة ... و عقول الخلائق في الحقيقة امثلة للعقول العالية فليس للأنبياء ان يتكلموا معهم الا بضرب الأمثال لان لهم ان يتكلموا الناس على قدر عقولهم و قدر عقولهم انهم في النوم بالنسبة الى تلك النشأة والنائم لا يكشف له شيء في الأغلب الا بالمثل . ولهذا من يعلم الحكمة غير اهلها يرى في المنام انه يعلق الدر في اعناق الخنازير،... و ذلك لعلاقة خفية بين النشآت - فالناس نيام، اذا ماتوا انتبهوا - و علموا حقايق ما سمعوه بالمثل و ارواح ذلك، و علموا ان تلك الامثلة كانت قشورا. قال الله سبحانه: انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا... فمثل العلم بالماء و القلب بالآودية و الينابيع و الضلال بالزبد... ثم نبهة في آخرها فقال: كذلك يضرب الله الأمثال... فكل مالا يحتمل فهمك فان القرآن يلقيه اليك على

۱- رجوع شود بمقدمه کتاب تفسیر - صافی - و اوائل کتاب عين اليقين ۱ و رساله - المعارف الإلهية و نیز رجوع شود به اواخر تفسیر آية الكرسي از صدر المتألهين.

(۱) عين اليقين ط تهران ۱۳۲۳ هـ ق ص ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴ .

الوجه الذي كنت في النوم مطالعاً بروحك للوح المحفوظ، ليمثل لك بمثال مناسب (۱) وذلك يحتاج الى التعبير... فالتأويل يجري مجرى التعبير، فالمفسر يدور على القشر...» چون مفسر حقایق ملکوت را مشاهده نمی نماید و از عتبه باب الفاظ تجاوز نموده و مهاجرت بسوی معانی و حقایق محکی الفاظ نکرده با اهل تأویل منازعه دارد

غزالی نیز همین مسلک را اختیار نموده و آنچه که ملاصدرا و فیض در این مقام ذکر کرده اند ملخص کلام شیخ نحیر غزالی است که در بیان این قسم از مطالب متفرد است یا کم نظیر .

این تصویر در این باب - فرق بین تفسیر و تأویل - بسیار عالی و نفیس است ولی نسبت باشخاصی که خیالشان تحت سیطره قوه عاقله عیال نشده باشد و غلبه با احکام خیال نباشد قوه فکری مفسر دائماً گرد صور خیالی و حول معانی جزئی دور می زند و واهمه و قوه خیال دائم در صحنه ادراکات فعلش محاکات صور جزئی باشد. اما اشخاصی که قوه خیال خویش را مغلوب قوه عاقله خود نموده اند معانی و حقایق مفهوم از الفاظ را به اتم و اظهر صور درک نمایند و خیال را در مقام صدق لفظ بر معانی کلیه کنار زده و فقط در مقام تطبیق لفظ بر معانی و مصادیق متکثره قوه خیال را استخدام نمایند و مانع از معارضه بین قوه خیال با عاقله شوند لذا اهل تفسیر بعد از تجاوز از مقام تخیل و نیل بمقام تعقل تام تسلیم اهل تأویل شوند (۲).

۱- روح کلام در این مقام است. شخص نائم بواسطه عدم اتصال بملکوت حقایق را در عالم معنا مشاهده نمی کند و الفاظی که حکایت از مدرکات در قوه خیال نماید احتیاج به تعبیر دارد مثل تعبیر آویزان نمودن در به اعناق خنجرها به تعلیم حکمت بشخص غیر اهل .

۲- سیر اینکه دومی قرآنی را که حضرت ولایتمدار شاه مردان تهیه نمودند

بنابر عقیده فیض و صدرالحکما متشابهات از کتاب و سنت «کلهها محمولة علی ظواهرها ومفهوماتها الاولیة من دون حاجة الی تأویل او حمل علی تمثیل او تخییل... الا ان للمفهومات مظاهر مختلفة (۱) و منازل شتی و

→

قرآنی که مشتمل بود بر ذکر موارد نزول آیات و تفسیر و تأویل آیات بیّنات قرآنیه- نپذیرفت و گفت ما احتیاجی بجمع آورده تو نداریم این بود که حضرت جمیع مراتب و مقامات را پیموده بود و بهمه مراتب قرآن از ظهر و بطن و حد و مطلع احاطه داشت و حضرات متوقف در مقام ظهر و قشر قرآن بودند و بین عالم به تأویل و متوقف در ادنی درجه تفسیر تعارض تام وجود دارد لذا اگر کسی از متشابهات قرآن سخن می گفت دومی سراورا باعصا می شکست ولی سرور اولیا می فرمود: «سلونی قبل ان تفقدونی» و نیز فرمود: اگر اهل فهم و درک وجود داشت از تفسیر فاتحة الكتاب هفتاد شتر را بار می کردم .

۱- متشابهات از قرآن مختلفند برخی از متشابهات از ناحیه وضع لفظ و اینکه آیا لفظ وضع شده است از برای نحوه خاصی از تحقق و ظهور و یا آنکه معنا دارای مراتب مختلف و سعه درجات است و دیگر آنکه گاهی تشابه از ناحیه عدم درک حقیقت و یا صفت و یا عدم نیل و یا عدم تعقل موضوع له است مثل آیات صفات برخی بعضی از آیات را متشابه میدانند از باب آنکه از درک حقیقت نحوه قیام اشیاء مثلاً بحق تعالی غفلت دارند در قرآن مجید است «وهو معکم اینما کنتم» اهل ظاهر و مردم عامی متظاهر در کسوت اهل دانش گمان کرده اند که معیت حق با خلق ملازم است با حدوث حق یا اتصاف او با امکان لذا معیت را معیت در علم دانسته اند در حالی که علم حق عین ذات اوست این جماعت نمیدانند که وجود حق محصور در مرتبه ای نمی باشد و نمی توان مرتبه ای از واقع را تعقل نمود که حق در آن مرتبه تحقق نداشته باشد اینان از فرط جهل و نادانی در این ورطه افتاده اند و نمیدانند که از ناحیه حق بمقتضای احاطه و معیت قیومی معیت در جمیع مراتب وجود از برای جمیع موجودات

←

قوالب متعدده، حسب تعددالنشآت واختلافاتالمقامات .

وكذلك لله تعالى في كل عالم من العوالم مظاهر ومرائى ومنازل ومعالم يعرف بها... فكل انسان يفهم من تلك الالفاظ مايناسب مقامه والنشأة التي غلبت عليه، والكل صحيح وهي حقيقة في الكل، ولكن لكل في محله .

قد ورد في الحديث ان المساجد بيوت الله . فلفظ البيوت فيه حقيقة وذلك لأن المسجد محل العبادة ومحل العبادة بماهى عبادة هو محل حضور المعبود و موقف شهوده فيكون بيتاً له بالحقيقة لا بالمجاز... ولكن يكون بيتاً معقولاً - لامحسوساً - باحدى هذه الحواس ، وما هو المحسوس ليس معبداً ومشعراً للعبادة بل هو من هذه الجهة كسائر مواضع الأرض ، وكل محسوس ذى وضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه. فان زيدا مثلاً ليس بمحسوس من جميع وجوده بل محسوسيته باعتبار كونه متقدراً ذا وضع واما من حيث كونه ناطقاً متوهماً متخيلاً عالماً... فليس ممايناله الحسن. ويؤيد هذا ماورد في حديث آخر: ان المسجد يتروى بالنخامة. مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلاً. فكان المراد، ان النخامة توجب قلة توقيره وتعظيمه لانه محل عبادة الله، فيجب ان يكون موقراً مستعظماً . والنخامة فيه تنافى ذلك، فيقل عظم قدره في العقل لا في الحسن .

مسألة مهمى كه در اين تحقيق مدخليت عظيم دارد همان مساله وضع الفاظ است از براى معانى و حقايق عامه مطلقه واينكه از براى هر معنى از معانى حقيقت و روح و اصل و باطن و نيز اين معنا داراى قالب و صورت و

→

محقق و مسلم است ولى حقايق امكانيه از اين معيت فقط باندازه وجود خود بهره دارند وحق تعالى رفيع الدرجات است ومرتبه و مقام شامخ وجودى او باندازه اى رفيع است كه حقايق وجوديه بالذات از مقام صرافت وجود تأخر وجودى دارند .

ظاهر است لذا ارباب تحصیل گفته‌اند: همانطوری که قرآن دارای ظاهر و باطن و باطن باطن است جمیع حقایق موجود در عالم نیز دارای ظاهر و باطن و حقیقت انسان درست مطابق قرآن دارای مراتب متعدد از مظاهر و مجالی وجودی است و کتاب تکوین و تدوین بحسب ظهور و بطون مناسبت تامه دارند و همانطوری که بیان نمودیم خطابات الهیه بیان حال و السنه احوال مخاطبان از افراد بشر است و این حکم شامل افراد انسانی است از حیث تعیین او در عالم علم حق و مقام واحدیت و مقام و مرتبه عین ثابت او تا تحقق و تقرر او در ارحام و استقرار در مشیمه رحم اهل تحقیق موضوع له الفاظ را حقایق و معانی و ارواح میدانند و از آنجائی که معانی و حقائق، متنزل در قالب و صورند، و صور ظهور و تجلی معانی و حقایقند، الفاظ به حقیقت و روح و معنا و ظاهر و صور و قالب بنحو حقیقت اطلاق می‌شوند.

مثلاً موضوع له - قلم - مطلق مبدا ترقیم و تحریر است ولی شخص موجود در عالم ظاهر و صورت، از لفظ قلم مطابق آنچه که با حس خود ادراک می‌کند و معهود اوست آلت و وسیله کتابت که از آهن یا نی ساخته شده می‌فهمد نه معنای کلی و اصل صادق بر جمیع مراتب ترقیم و تسطیر. ولی اهل معنا از قلم همان معنای کلی که قلم متخذ از نی قالب و صورت آن محسوب میشود می‌فهمد لذا لفظ قلم موجود در آیه و حدیث را (علم بالقلم و علم الإنسان ما لم يعلم و یا اول ما خلق الله القلم) حمل بر معنای مجازی نمی‌نماید لذا قلم حقیقی نزدا و قلم اعلاست که روح و معنای قلم است و مطلب دیگری که در فهم مشرب مؤلف خالی از فایده نیست آنست که محقق فیض در عین الیقین به تبع استاد علامه خود فرموده است: «... ولما کان الناس انما یتکلمون علی قدر عقولهم و مقاماتهم فما یخاطب به الکل یجب ان یکون للکل فیه نصیب ... فالعشریه من الظاهرین ، لایدركون الالمعانی القشریة . کما ان القشر من الإنسان وهو مافی الإهاب والبشرة من البدن لا

ینال الا قشر تلك المعانی، وهو ما فی الجلد والغلاف من المواد والصور، واما روحها وشرها وحقیقتها فلا يدرك الا اولو الالباب وهم الراسخون فی العلم. ولكل منهم حظ قلیل او اكثر، وذوق نقص ام كمل ولهم درجات فی الترقی الى اطوارها واغوارها واسرارها و انوارها. واما البلوغ للإستیفاء والوصول الى الأقصى فلا مطمح لاحد فيه ولو كان البحر مداداً لشرحه والاشجار اقلاماً فاسرار كلماته تعالی لانهاية لها...

سبب اختلاف ظواهر كتاب و سنت در عقاید و نیز علت وجود متشابهات در قرآن و خبر برای آنست که مخاطب به خطابات الهیه طوایف مختلف از مردمند و حق تعالی جهت هدایت مردم و رسانیدن مكلفان به کمالات لایق آنان طوایف متعدد را در نظر دارد و حضرت ختمی مرتبت ارشاد مردم و رسانیدن موجبات سعادت آنان با يك طبقه از ناس و يك دسته از مردم که بحسب ادراك در يك سطح قرار دارند مواجه نمیشود عقول و افهام مردم در نهایت اختلاف است و استعدادات آنها جهت درك معانی كلام حق و نیز قوایل ناس جهت تکمیل نیز اختلاف عظیم دارند.

نگارنده این مطلب را در مباحث قبل در مقام بیان سرّ لزوم وجود کسی که بعلم لدنی مفاض از حق عالم به ظهر و بطن و محیط به حد و مطلع کتاب وجود باشد بیان نمودم.

بعقیده حقیر فرق بین تفسیر و تاویل از کلام نبوی و روایت ماثور از اهل عصمت فهمیده میشود - تفسیر راجع است به بیان معانی ظاهر کلمات قرآنی و ارتباط دارد با قالب الفاظ و عبارات کتاب حق و تاویل اختصاص دارد به درك بطون معانی قرآنی و چون قرآن دارای مراتب متعدد از بطون است هفت بطن یا هفتاد بطن هر مرتبه دانی نسبت به مرتبه عالی تفسیر و مرتبه عالی تاویل آن محسوب میشود همانطوری که شیخ اکبر محیی الدین

ابن عربی فرمود که: ان الظهر هو التفسیر، والبطن هو التأویل، والحد ما يتناهى اليه المفهوم، والمطلع ما يصعد اليه منه فيطلع على شهود الملك العلام. چون حق با اسم (المتكلم) متجلی در مراتب کلامی است مرتبه بی که حق در آن مرتبه اراده نموده است تجلی در مظاهر و مراتب وجودی و ابراز و اظهار کلمات وجودیه را مطلع کتاب وجود است بعضی مطلع کتاب وجود را عقل اول و مقام واحدیت و احدیت را مابعد مطلع دانسته اند. باعتباری مرتبه واحدیت که مقام تجلی حق است در ملابس اسماء و صفات و صور اسماء؛ اعیان ثابته اصل و اساس جمیع کتب الهیه محسوب میشود که - لا یفادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها -

ما در آخر این مقدمه بمناسبت مقام به نقل حدیث (ثقلین) که از طرق عامه و خاصه متواتر و از طریق عامه بحسب مضمون تواتر دارد می پردازیم و نتیجه می گیریم که یکی از افراد عترت الی یوم القیامة علی سبیل تجدد الامثال باقیست کما اینکه قرآن الی یوم القیامة باقی است لقول النبی - ص...: «ان یفترقاً حتی یرداً علیّ الحوض یوم القیامة» ان هذا القرآن العلمی والعام النازل الی الملائک بأجمعه متحد مع العترة، فمدة بقاء القرآن بقاء الزمان کما ان بقاء العترة كذلك، فهما مجتمعان فی جمیع العوالم ولا نعنی بالإمامة الا هذا.

یکی از مباحث مهمی که می بایست در این مقدمه مفصل مورد بحث قرار بگیرد، مسأله عترت یعنی اهل بیت عصمت و طهارت و ارتباط آنها (علیهم السلام) به قرآن و مسأله تفسیر و تأویل است چون فریقین نقل کرده اند که پیغمبر بارها فرموده است: «انی قد ترکت فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا بعدی، الثقلین واحدهما اکبر من الآخر، کتاب الله (۱) حبل ممدود

۱- حدیث ثقلین اگر متواتر نباشد مستفیض است ولی با انضمام به احادیث دیگر

من السماء الى الارض، وعترتی اهل بیتی - الا وانهما لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض...»

حدیث الثقلین متواتر، او مستفیض، و قد رواه احمد فی مسنده من طرق كثيرة جداً عن جماعة، و رواه الترمذی فی مناقب اهل بیت من سننه عن خمسة من الصحابة . و رواه مسلم فی فضائل علی (ع) من عده طرق عن زید بن ارقم، و رواه الحاكم فی المستدرک (۱) عن زید ایضاً من طریقین، و قال ابن حجر فی الصواعق عند تعرضه لحدیث الثقلین (۲) :

«الحاصل ان الحث وقع علی التمسك بالكتاب والسنة و بالعلماء بهما من اهل البيت و استفاد من مجموع ذلك (۳) بقاء الامور الثلاثة الى قیام

→

که بحسب مضمون باحدیث ثقلین توافق دارند مسلماً متواتر است باید معلوم نمود که چه مناسبت (بحسب مضمون این روایات) بین قرآن و اهل بیت نبوت که رأس و رئیس آنان باب مدینه علم حضرت رسول، امیر مؤمنان، شاه مردان است، وجود دارد .

۱- مستدرک، جلد سوم ص ۱۰۹ .

۲- فی الآیة الرابعة من الآیات الواردة فی اهل البيت .

۳- ابن حجر تصریح نموده است که احادیث تمسک به عترت از بیش از بیست

تن از صحابی نقل شده است .

ما در مباحث بعد در مقام تعرض قول برخی از معاصران مصری از جمله فاضل معاصر - زرقانی - که گفته اند: اصلاً دلیل بر خلافت علی در کتاب و سنت وجود ندارد و اگر علی منصوص به خلافت بود بنحو تواتر بما می رسید و نیز بمناسبت ارتباط علی - علیه السلام - با قرآن و مناسبت اهل بیت او با کتاب الهی خواهیم گفت که به چه مناسبت این حضرات در کتب مؤلف در تاریخ قرآن و مباحث مربوط به قرآن متعرض این روایات نشده اند. ما بیان خواهیم نمود که رجوع ما به اهل بیت - ع - در معارف قرآن وجود همین روایات است که آنها یعنی اصحاب آنان از اهل

←

الساعة» ثم قال (یعنی: ابن حجر): ان لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً .

این که در احادیث ثقلین مذکور است که (عترت و کتاب الله لا یفترقان) نظر حضرت رسول آنست که اهل بیت عالم بکتاب خداوندند و این شأن آنهاست در امت مرحومه، و دیگر آنکه خداوند توسط رسول خود عصمت اهل بیت را تضمین نموده است به این معنا که قولاً و فعلاً در صدد مخالفت با کتاب بر نمی آیند و در بیان معارف قرآن مردم را بفظ هم نمی اندازند یعنی مصون از اشتباه و نظیر قرآن (لایاتیم الباطل من بین یدیه و لا من خلفهم) و لذا علی -ع- فرمود: انا کلام الله الناطق .

دیگر اینکه اهل بیت عدیل قرآن می باشند، همان طور که اخذ بکتاب واجب است تمسک به اهل بیت هم واجب است (۱) .

→

سنت و جماعت نقل کرده اند و در کتب آنها محفوظ مانده است در ادواری که نقل یک روایت در فضایل اهل بیت نبوت موجب قتل و زجر و شتم و هزاران مصائب برای ناقل بود .

۱- بنا بر این اینکه عامه نقل کرده اند: عمر گفت : کفانا کتاب الله . با این روایات مخالفت نمود بل که این روایات را با آنکه خود از حضرت رسول شنیده بود طرح نمود اما به چه دلیل این کلام از عمر صادر شد آنست که صاحب ملل و نحل، شهرستانی گوید: اعظم خلاف بین الأمة خلاف الإمامة، از ما سل سیف فی الاسلام علی قاعدة دینیة، مثل ما سل علی الإمامة فی کل زمان .

اول کسی که مصدر این خلاف گردید خلیفه اول بود اصل مطلب متفق علیه است ولی در کلام صادر از عمر در مقام بحسب عبارت مختلف نقل شده است . قال رسول الله -ص- فی مرض موته: ایتونی بدواة و بیضاً، لازیل عنکم مشکل الأمر و اذکر لکم من المستحق بعدی (معلوم می شود پیغمبر به امر خداوند مأمور بود خلیفه را با نص ←

عبارت حدیث را مختلف نقل نموده‌اند و این خود واضح است که حضرت در موارد مختلف با عبارات مختلف (با حفظ و خدت معنا و مفهوم) مأموریت خود را انجام داد و امر الهی را اجابت نمود.

از کتاب و عترت به (خلیفتین) تعبیر شده است - کما فی حدیث الثعلبی و حدیث احمد فی مسند (جلد ۵ ص ۱۸۲، و ص ۱۸۹) عن زید بن ثابت: انی تارك فيكم خليفتين كتاب الله واهل بيته (لفظ اهل بیت مفسر لفظ عترت است یعنی عترت همان اهل بیت‌اند) ... وانهما لن يفترقا (از لن، نفی ابد مستفاد می‌شود) و این خود واضح است که خلافت در قرآن همان اشمال این کتاب است بر احکام و معارف و... و خلافت اهل بیت همان امامت و قیام به حفظ شریعت است و تفریق حق و باطل و هکذا. و دیگر آنکه در صدر برخی

→

معین نمایند) قال عمر: دعوا الرجل فانه ليهجر (کنایه از اینکه ما خود طرح این کار را ریخته‌ایم).

بخاری - محمد بن اسماعیل - باسناده عن عبدالله بن عباس نقل کرده است: لما اشد بالنبي مرضه الذي توفي فيه قال ص...: ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدى قال عمر: ان رسول الله قد غلب عليه الوجع، حسنا كتاب الله (خلیفه با علم بصدور احادیث ثقلین باین کلام تفشوه نمود) پیغمبر در حالتی که از مرض رنج می‌برد صحابه به مشاجره مشغول بودند که حضرت ناراحت شد و فرمود: برخیزید و بروید، لاینبغی عندی التنازع» و نیز همین عامه خود نقل کرده‌اند که بعد از این ماجرا پیغمبر فرمود حبیب من بیاید، عایشه رفت و پدرش آورد حضرت رو برگرداند و باز فرمود: چرا حبیب من نیامد، عمر را خبر کردند باز حضرت اعراض نمود که عایشه گفت: بخدا قسم غیر علی کسی را نمی‌طلبد، حضرت امیر به بالین پیغمبر حاضر شد و او را روی پارچه‌ای که خوابیده بود نشانند حضرت رسول سر مبارک را در دامن علی گذاشت و جان به حق تسلیم نمود. این روایت را ما با سند آن نقل می‌کنیم.

از این روایات است که قال رسول الله: یوشک ان یأتینی رسول ربی فاجیب .
 ویا: کانتی قد دعیت، فأجبت، معلوم می‌شود پیغمبر برای آنکه در امر امت
 اهمال روا نداشته باشد تکلیف مسلمانان را معلوم فرموده است و در این
 مسأله مهم که از اهم تکالیف نبوت است العیاذ بالله ساکت نشده است .
 و نیز در ذیل حدیث حضرت رسول تأکید فرموده اند که: مادامی که
 به این دو خلیفه، یا - ثقلین - تمسک جوئید هرگز گمراه و ابدأ در ضلالت واقع
 نمی‌شوید و نیز حدیث دلالت دارد بر بقای قرآن و عترت ، هر دو تا قیام
 قیامت و نتیجه بر سبیل تجدد امثال یکی از افراد عترت به بقای قرآن
 باقی است .

* * *

بمناسبت وجود روایت عترت و روایات دیگر که بحسب مضمون
 شبیه این روایت می‌باشند مثل: النجوم امان لاهل السماء... واهل بیتی امان
 لاهل الأرض، ویا روایت: مثل اهل بیتی کسفینة نوح... جمع کثیری از محققان
 عامه به این عبارت: حاصلها التوصیة بحفظ احکام الكتاب و اخذ العلم من اهل
 البيت و تعظیم اهل البيت و محبتهم و موالاتهم و کل هذه فريضة علی المسلمین
 ... و شبیه این عبارات مانند: الوصیة بالحفظ و اخذ العلم منهم و جعلهم قراء
 للقرآن و لزوم الإقتداء بهم فی الأعمال و الأفعال مما لانزاع فیہ. « بمقام منبع
 اهل عصمت اذعان نموده اند مثل مؤلف مواقف و شارح آن و صاحب مقاصد
 و شارح آن و فضل روزبهان . ما بیان نمودیم که به چه نحو این روایات
 دلالت بر خلافت اهل بیت دارند .

* * *

چون از طرق عامه در موارد متعدد و به الفاظ مختلف روایاتی از حضرت رسول وارد شده است که اگر انسان خالی از تعصب در مضامین آنها تأمل نماید تصدیق خواهد کرد که از همان اوائل ظهور اسلام حضرت رسول علی را به جانشینی خود مفتخر فرموده است و از طرفی شخصی که در محیط سنت و جماعت پرورش یافته باشد اگر چه به مقام منیمی از علم و کمال رسیده باشد نظر به آنکه عقاید راسخ دوران قبل از نیل به مقام دانش در ذهن او دارای بنیانی مستحکم و استوار است نمی تواند عقاید حاصل از محیط را که خود طبیعت ثانویه بشمار میرود از خود دور نماید بعضی از دانشمندان محقق عصر ما از فضلی عامه گفته اند:

عقیده شخص حضرت محمد -ص- این بوده است که علی سزاوار جانشینی اوست ولی برای حفظ آزادی و ارزش قائل شدن برای آرای عامه، امت را در نصب خلیفه مختار و آزاد قرارداد است (۱).

بعقیده معاصر دانشمندان، حضرت رسول در رساله خلافت رای عموم را محترم شمرد، و نخواست رای خود را به آنان تحمیل نماید، امت هم رای پیغمبر را نادیده گرفته و خود به انتخاب خلیفه نشستند و ابوبکر را انتخاب نمودند ولی ابوبکر از این طریق عدول نمود و شخصاً عمر را انتخاب کرد و مردم هم از او متابعت نمودند. عمر هم بعد از انقضای مدت خلافت خود خلافت را به شور گذاشت و جمعی را برای انتخاب یکنفر از بین خود

۱- مثلاً در این مورد قریب باین مضمون میشود گفت: پیغمبر در موارد متعدد در طول چندسال به مردم اعلام داشته است ای مردم اگر عقیده مرا شایسته متابعت می دانید و بخواهید در این امر از من پیروی کنید من شخصاً معتقدم که علی باید خلیفه باشد، شما خود اختیار دارید روی اصل (ذیمقراطیه- بقول این فاضل معاصر مصری) هر که را خواهید انتخاب کنید.

مجبور نمود و از برای هر کدام نقاط ضعفی ذکر کرد و عدم صلاحیت آنان را اعلام نمود و شایسته از برای خلافت فقط علی را تشخیص داد و فقط يك عیب (العیاذ بالله) در او دید آنهم کثرت دعابه و خوشرویی و عدم خشونت بود، آری میرا بودن از غلظت و فظاظت (۱) نزد اشخاص سنگدل و خشن و عبوس - از باب آنکه فاقد کمال دشمن کمال است - صفت مذموم جلوه می نماید .

* * *

اما روایاتی که از طرق عامه وارد شده و دلالت دارد بر خلافت حضرت امیر مؤمنان که برخی از اجله عصر آن روایات را حمل بر معنایی نمودند که ذکر شد و جمع کشیری از متکلمان از عامه آن روایات را حمل نموده اند بر وراثت علمی و مأموریت از برای نشر معارف و علوم موجود در قرآن (۲) (انها تدل علی وراثة العلم و المعرفة و ایضاح الحجّة و القیام به اتمام

۱- چون خودش فقط و غلیظ القلب بود، صفتی را که پیغمبر از خواص مؤمن معرفی نموده است: (المؤمن هشّ و بشّ و بسام، بشره فی وجهه و حزنه فی قلبه) مانع خلافت دانست. و این نیز بی اساس است چون یکی از خواص اصحاب امیر مؤمنان به معاویه گفت: علی (ع) در حالی که از نهایت تواضع اصلاً تظاهر به برتری به دیگران نمی نمود دارای هیبت و شخصیت ممتازی بود که قهرآ انسان را تحت تأثیر قرار می داد. کنایه از آنکه مقام منبع ولایت کلیه الهیّه علی هر کسی را مقهور می داشت و یک انقهار ذاتی و خضوع جبلی در افراد نسبت به ولی مطلق به مرحله ظهور می رسد. و این غیر از بیم و ترسی است که نسبت به اشخاص عربده جو و پرخاشگر اظهار می شود. بین برخی از صفات و ملکات نفسانی تشابه است مانند بی غیرت و صبور که این دو غالباً باهم مشتبه می شوند .

۲- ما در اخبار راجع به امامت و فضائل اهل عصمت فقط به احادیث وارد از

←

منصب النبوة - کذا ذکر شارح المقاصد والمواقف وفضل روزبهان وغيرهم من المتکلمين) .

در مسند احمد بن حنبل و صحيح مسام (لم يكن احد من اصحاب رسول الله -ص- يقول: سلوني قبل ان تفقدوني الا على بن ابي طالب و قال رسول الله : انا مدينة العلم (۱) وعلى بابها) و نیز وارد شده است: «انا دار الحكمة وعلى بابها» .

در صحاح معتبره از طرق عامه نقل شده است «على منى وانا منه (۲)» و «هو ولى كل مؤمن» و «ولكل نبى وصى ووارث وانّ عليّاً وصيى و وارثى و خليفتى» .

ما در حواشى و شرح خود بر رساله (التوحيد والنبوة والولاية) شرف الدين قيصرى (ابن رساله غيراز مقدمه وى بر فصوص ابن عربى است) و نیز

→
مطرق مخالف استدلال مى كنيم چون اخبار آنها برائى ما حجت است ولى آنها فقط
بداخبار وارد از طرق خود استدلال مى كنند .

۱- حديث رباب را حاكم در مستدرک (ج ۳ ص ۱۲۶) از طرق متعدد از ابن عباس و نیز از جابر نقل کرده است و سيوطى فى اللئالى المصنوعة عن ابن جوزى انه نقل الحديث بلفظه او مایسببه من خمسة عشر -۱۵- طریقاً و اخرجه ابن عدى و ابو نعیم و ابن مردويه و الطبرانى و ابن حبان عن جابر و ابن عباس و غيره .

جمع کثیرى از علمای عامه این حدیث را با الفاظ و عبارات مختلف نقل کرده اند.
رجوع شود به: دلائل الصدق علامه مظفر جلد دوم ص ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۸ .

۲- عرفای اسلامى از عامه و خاصه طریقه خاصى درمسأله ولایت دارند آنها
به اسطه و سعت مشرب و سعه دانش و خبرگى مخصوصى که درمباحث مهم و تحقیقى
دارند مسلك آنان در بسیاری از مباحث مطابق است بامسلك اهل عصمت و طهارت مثل
مسائل قضا و قدر و تشبیه و تنزل و عالم مثال و از جمله بحث ولایت .

در تعالیق خود بر رساله عارف نامدار و فیلسوف متألّه آقا محمد رضا قمشه ای

از باب مثال محققان از شیعه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) را از انبیاء اولوا-
العزم افضل می دانند (برخلاف علمای عامّه) محیی الدین و تلامیذ حوزه درس وی
و اتباع و شارحان کلمات وی در این باب بعقیده شیعه معتقد و در این مسأله بهمین مسلك
استوارند، لذا در فتوحات مطلبی در این امر دارد که شارحان عقاید وی آن را نقل
و معضل آن را تشریح نموده اند. در فتوحات مکيه (الف) گفته است:

«... فلما اراد الله وجود العالم وبدءه على حد ما علمه بنفسه، ان فعل عن تلك
الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه الى الحقيقة الكلية حقيقة - تسمى
الهباء وهذا اول موجود في العالم... ثم انه تجلّى بنوره الى ذلك الهباء ويسميه
اصحاب الأفكار بهيولى الكل، والعالم كئ فيه بالقوّة... فقبل منه - تعالى شأنه -
كل شيء في ذلك الهباء، فلم يكن اقرب اليه قبولا في ذلك الهباء الا حقيقة محمد
-ص- المسمّاة بالعقل، فكان مبتدء العالم بأسره، واول ظاهر في الوجود، فكان
وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية، وفي الهباء وجد عينه،
وعين العالم من تجليه) واقرب الناس اليه علي بن ابي طالب -ع- امام العالم و سِرّ
الأنبياء اجمعين...»

صدرالدين قونيوى (ب) در فك هارونى گوید: «ان الإمامة ينقسم من وجه
الى امامة لا واسطة بينها وبين الحضرة الإلهية والى امامة ثابتة الواسطة... فالتعبير
عن الإمامة الخالية عن الواسطة كقوله تعالى للخليل: انى جاعلك للناس اماماً، والتى
بانواسطة مثل استخلاف هرون على قومه والخالية عن الواسطة (امامت مطلقه عامه از
←

(الف) الجزء الاول، الباب السادس ط ببلاق مصر ۱۲۹۶ هـ ق ص ۱۳۱ الى ۱۳۴،

الجزء الرابع الباب السابع والخمسون وخمسمائة (فى معرفة ختم الاولياء).

(ب) كتاب الفوك (صدرالدين قونيوى) ط طهران ۱۳۱۳ هـ ق حاشية منازل سائرین

بطور مفصل این روایات را با مآخذ آن صحاح و کتب معتبره عامه نقل نموده ایم. رساله آقامحمد رضا تعالیقی است بر چند موضوع از مقدمه و شرح قیصری بر فصوص که از حیث اشمال بر تحقیقات عرفانی همسنگ آثار صدر قونیوی و عبدالرزاق کاشانی و شرح قیصری است با این ملاحظه که آقامحمد رضا در مشارب حکمت اعم از مشاء و اشراق و حکمت متعالیه صدر المتألهین بمراتب بر این اعظم برتری دارد.

نگارنده رساله قیصری را که تا بحال چاپ نشده است با شرح و تعلیق بانضمام تعلیقات و حواشی مفصل آقامحمد رضا بر چند موضوع از مواضع فصوص و مقدمه قیصری و شرح قیصری بر فصوص (قسمت مربوط به ولایت در مقام بیان مراد شیخ اکبر و اثبات آنکه شیخ اکبر ابن عربی حضرت مهدی-ع- را بحسب دایره ولایت کامل تر از عیسی می داند) بهمین زودیها چاپ و منتشر می نمایم. چون در این شرح مفصل اخبار وارد در مناقب آل عصمت و احادیث دالّه بر امامت و خلافت امیر مؤمنان علی علیه السلام را نقل نموده ایم و مآخذهای این نقل را از صحاح و کتب معتبره نزد عامه بطور کامل نشان داده ایم بهمین اندازه از بحث اکتفا شد.

نگارنده به این جهت در این مقدمه متعرض مسأله ولایت و موضع خلاف بین عامه و خاصه شده ام که دانشمند معاصر مصری - زرقانی - در مناهل العرفان فی علوم القرآن در مباحث مربوط به تفسیر بدون آنکه به کتب محققان از مفسران رجوع نماید در چند مورد به شیعه تاخته و اصولاً در باب تفسیر به احادیث عترت اشاره هم ننموده. در حالی که در این اواخر تصمیم گرفته

→

حیث حکم و ظهور و تجلی) مثل خلافة المهدی -ع- فان رسول الله لم یضف خلافة الیه بل سماء خلیفة الله وقال اذا رأیتم رأیات السود من ارض خراسان... فان فیها خلیفة الله مهدیین - یمالاً الأرض قسطاً وعدلاً....

شد که مواضع خلاف بین شیعه و سنی کنار گذاشته شود .
ایشان افادهٔ مرام فرموده‌اند که: علی (ع) مبتلا به شیعیانی شد که در حق او غلو نموده‌اند و او را بر ابوبکر و عمر و عثمان ترجیح داده و با فضیلت او معتقد شدند و در اظهار حب باو طریق افراط پیمودند. بنا بر افادات این آقا جماعت کثیری از عامه را باید از غلات شر دانست .
زرقانی با اینکه مردی دانشمند و متبع و مسلط به مباحث مربوط به علم قرآن است در علم کلام راجل و از عقلیات و عرفانیات کم بهره و در برخی مباحث در چهارچوب تقلید از قدمای متکلمان و عقاید واهی آنان خود را محصور نموده است ولی باید انصاف داد که در فن خود زحمت زیاد متحمل شده و بحمدالله تعالی اثر خوبی از خود باقی گذاشته است نظیر او و محقق تر از او در این مباحث و مباحث دیگر مربوط به علوم اسلامی در دانشگاه الازهر نسبةٔ زیادند .

بیان مناسبت بین قرآن و عترت

بر مسلك اهل عرفان و توحید *

در جمیع مراتب وجودی و تجلیات حق قرآن و عترت متحدند و در عالم فرق و ماده متمایز لوجه المناسبه الموجوده بین الکتابین ای الکتاب التکوین و الکتاب التدوین، و جمیع القاب و اسامی موضوع از برای کتاب تدوین

* هذا التحقيق موافق لما ذكره الشيخ الأكبر في الفتوحات والمولى عبد الرزاق في التأويلات (تأويلات قرآن عبد الرزاق كاشي که بنام تأويلات محیی الدین در دو جلد در احمدآباد هند چاپ شده است تفسیر سوره عم - النبأ العظیم هو القيامة... لذا قيل في حق علي هو النبأ العظیم لكونه جامعاً بين المقامين الفرقان والقرآن . و در جای دیگر از تفسیر گوید: ولذلك قال علي: انا كلام الله الناطق .

بر کتاب تکوین نیز صادق است .

بیان این معنا توقف دارد بر ذکر مطالب و تحقیقات عالی‌ه‌ای که لایسعه‌ها
کثیر من الأفهام و کل میسر لما خلق لاجله، ولی از بابِ لکل کلمة مع صاحبته‌ا
مقام (سخن را روی با صاحب‌دلان است) یجب اظهار حقیقت کلام نبوی بل که
افشاء سرّ موجود در کلام حضرت ختمی: «انی مختلف فیکم ما ان تمسکتم
بهما لن تضلوا» .

شکی نیست که علم حق در مقام احدیت وجود عین ذات مطلقه الهیه
و عین هویت غیبیه حق اول تعالی شأنه است و هو تعالی علم و عالم و معلوم
فی موطن ذاته، و ینکشف له جمیع الحقایق بعین انکشاف ذاته لذاته و هو کل
الاشیاء فی مقام بطونه و لکن بجهات الکمالیه لا الحدود و الماهویة .

حقیقت وجود در مقام صرافت ذات جامع همه کمالات وجودی است
ولی به وجودی واحد که عین علم و قدرت و اراده و حب و ... است باین
مناسبت می‌شود گفت: کمال ذاتی و غناء حقیقی و علم او به نظام هستی و
بالآخره تمام جهات بی‌نیازی و صمدیت اطلاق او باعث و موجب فیضان
وجود و اظهار کمالات ذاتی است که از نهایت تمامیت بر سبیل اختیار و
استقلال تام فیض وجود از او ساری و حقیقت هستی از آن مقام اطلاق و
ماء حیات از سماء مطلق سرازیر به اراضی مقیده و اعیان ماهویه می‌گردد که
«انزل من السماء ماءً فسالت اودية (۱) بقدرها» .

از آنجایی که مقصود اصلی حق تعالی از اظهار کلمات وجودیه ظهور
کمالات و یا اظهار کمالات خود لفرط الکمال و التمام است فهو الغایة و البدایة

۱- لذا اهل تحقیق گویند: فغایة فعله نفسه و ظهوره و جلاؤه و استجلائه که
نهایت جلاؤه و غایت استجلائه عبارتست از ظهور حق بذاته در مقام تفصیل و فرقان
وجودی و رؤیت خود را در مرآت حقایق وجودیه و بالآخره شهود خود در مرآت
انسان کامل لظهور الجلاؤه و نهایة الاستجلائه . و قیل شعراً :

نظری کرد، به بیند بجهان صورت خویش خیمه درمزرعه آب و گلر آدم زد

والمبدء والنهائة که «کنت کنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف» .

چون لاتعین مقدم بر تعین است و اطلاق مبدء ظهور مقید می باشد و ظهور وارد بر خفاست - تا - در کلمه (کنت) کنایه است از مقام لاتعین و مرتبه غیب وجود که از آن به کنز مخفی و عنقا، مقرب و مرتبه لا اسم له و لا رسم له تعبیر نموده اند. بنابراین (احببت) موضوع حکم و متفرع بر مرتبه و مقام ذات غیر متعین است ناچار اشاره است به مقام احدیت وجود که نسبت به مقام ذات ظاهر و متعین و نسبت به مقام واحدیت باطن و مخفی و غیر متعین و مطلق است چون اطلاق و تقیید از امور نسبیانه اند و می شود امری بجهتی غیر متعین و مطلق و نسبت به مرتبه دیگر بشرط شیء و مقیّد و متعین و ظاهر باشد .

بناءً علیهذا اول تعین عارض بر غیر متعین و اول ظهور ظاهر در مقام وجود عبارت است از حضور ذات برای ذات و شهود ذات لذات که شهود جمیع حقایق وجودیه را در بردارد بشهودی و حضور و انکشافی واحد که علم بذات مبدء تعین ذات به کمالات ذاتیه است و علم ذات بذات به این اعتبار که عالم و معلوم و علم وجود و نور و حضور و شهود است و ان سئلت الحق حکم به بودن ذات کنز مخفی تعین عارض بر ذات و متأخر از مقام غیب ذات است ولیکن در این حکم بخفاء یک نحو ظهوری متحقق است که مفتاح جمیع ظهورات و تعیّنات است شهود ذات به ذات و حضور ذات در مرتبه ذات عین شهود اسماء و صفات است ولی شهود مفصّلات در مجمل (کالتشجرة فی التّرواة) مقام ذات با حفظ وحدت و بساطت ولی با تعین علمی و ظهور و شهود و حکم به اینکه ذات ظهور است و نور وجود است مفتاح کمالات اسمائیه است به این لحاظ در موطن ذات باعتبار آنکه مفتاح کمالات صفاتی و اسمایی است صفات

بنحو امتیاز از یکدیگر و كذلك ذات از صفات مورد حکم نمی‌باشند و شهود و ظهور تفصیلی در این موطن ملحوظ نمی‌باشد لذا از این شهود و حضور و وجود و وجدان و نور تعبیر به مفاتیح غیب نموده‌اند .

چون شهود ذات باعتبار آنکه جامع جمیع صفات و کمالات است بنحو وحدت و بساطت و حب و عشق بذات ناشی از شهود ذات است ذات را بوصف آنکه جامع همه کمالات است منبعث می‌شود از حب بذات حب بظهور ذات که از آن به اراده یا ابتهاج به ذات و معرفت ذات تعبیر نموده‌اند و (فاحسبت) اشاره است به این معنا .

بنابر این تجلی علمی مبدء ظهور تجلی حبی است و تجلی حبی مبدء ظهور کمالات اسمایی و صفاتی می‌شود و حق ذات خویش را در جلیاب اسمایی و صفاتی بنحو امتیاز و تفصیل شهود می‌نماید و اسماء و صفات در این موطن در جلیاب و صور اعیان ثابته ظهور می‌نمایند و حق به اسم المتکلم در مطلع کتاب وجود ظاهر می‌شود و اینکه در کلام اهل عصمت وارد شده است : «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطالعاً» مطلع عبارت است از این مقام و موطن که اهل عرفان از آن به مقام و احدیت تعبیر نموده‌اند .

* * *

چون مقام و مرتبه ولایت کلیه مطلقه، مرتبه - اوادنی - و احدیت وجود است حقیقت و لویه (ع) در مقام فناء در احدیت متحد است با مابعد مطلع کتاب و مطلع کتاب - قرآن - منطبق است با مقام قاب قوسین و احدیت که مقام ظهور اسم - الله - نیز بآن اطلاق شده است. حقیقت محمدیه و علویه در مقام اسماء و صفات متحدند و چون اسم الله حاکم بر اسماء دیگر است از جمله اسم متکلم، مطلع قرآن از تجلی حقیقت محمدیه و علویه ظاهر شده است بنابر این قرآن باعتبار بطن آخر که مرتبه وجود منبسط و نفس رحمانی (و تجلی حق

بصورت وجود کلی عام مطلق) و یا مرتبه عقل اول است از تجلی و ظهور انسان کامل ظاهر شده است (۱) و بعقیده اهل معرفت عقل اول (وقهر آکینونت عقلی قرآن) از حسنات مقام عقلی انسان اول و قلم اعلاست لهذا امیر مؤمنان فرمود: «انا القلم» و فی المأثورات «اول ما خلق الله القلم» .

شیخ عارف کامل عبدالرزاق کاشانی ام کتاب را حمل بر مرتبه روحانیت مقام ولایت کلیه و لویه نموده و گوید: لذا اهل معرفت گویند قرآن شرح حال انسان کامل است .

قرآن از آنجایی صورت علم حق است و علم حق عین ذات اوست و صفات زائد بر ذات مستلزم نقص و امکان و خلو ذات از صفات کمالیه است باید مراحل از وجود را، در مقام تنزل طی نماید تا بصورت نقوش و الفاظ ظاهر شود و کلام حق عبارت از ایجاد اصوات در اجسام نیست و گرنه باید هر کلامی کلام حق باشد بل که کلام عبارتست از تجلی اعرابی حق در هیاکل ممکنات و ظهور اسمایی حق به اسم - المتکلم - در آفاق و انفس چه آنکه متکلم از امهات اسماء حق است و اسماء و صفات حق عین ذات حقند لهذا قرآن

۱- اینکه برخی از محققان علمای امامیه جمع نموده اند بین قول به حدوث قرآن و قدم آن به آنچه ذکر شد نظر داشته اند، چون الفاظ قرآن و نقوش و صور و نیز سور مکتوب موجود بین الدفتین مانند وجود حضرت ختمی مرتبت باعتبار وجود مادی حادث به حدوث زمانی است و اعتقاد به قدم این نقوش و الفاظ معنی قدیم و حادث را نفهمیده است و قول قدم قرآن ناچار باید حمل شود بر بطون قرآنی و مطلع آن که عبارتست از ام الكتاب (عقول طولیه و عرضیه) که قدیم زمانی و حادث ذاتی و مسبوق الوجودند بحق قدیم، قدیم الإحسان .

و از آنجایی که قرآن صورت علم حقست مقام بطون آن قهراً منطبق است بر مقام علم حق به حقایق در واحدیت و باطن آن مقام اتحاد صفات با ذات است .

دارای مراتب مختلف است از ظهر و بطن و حد و مطلع و لبطنه بطن الی

سبعین...

نقل و تزئیف

یکی از دانشمندان معاصر (۱) در کتاب «مناهل العرفان» گوید: القرآن عند المتکلمین - ثم ان المتکلمین حین یطالقونه علی الکلام النفسی یلاحظون امرین، احدهما: ان القرآن علم ای کلام ممتاز عن کل ماعداه من الکلام الإلهی. ثانیهما: انه کلام الله، و کلام الله قدیم غیر مخلوق، فیجب تنزهه عن الحوادث و اعراض الحوادث (۲).

این معاصر معظم در صفحه قبل کلام را منقسم نموده بکلام لفظی و کلام نفسی و در این مسأله قهراً از اشاعره پیروی می نماید و شاید بحسب عقاید اشعری مذهب است: «... فالکلام البشری اللفظی بالمعنی المصدری: هو تحریک الإنسان للسانه و ما یساعده فی اخراج الحروف من المخارج، و الکلام

۱- محمد عبدالعظیم زرقانی در مناهل ط ۱۳۷۲ هـ ق ص ۹ تا ۱۲ .

۲- چون کلام صفت الهی است و حق تعالی متصف به احکام حوادث نیست باید صفات او نیز قدیم، و غیر مخلوق و مبرا و منزّه از صفات حدوث باشد. این دانشمند معاصر اصلاً اطلاع از آنهمه تحقیقات که محققان از حکما و متکلمان در این قسم از مباحث بعمل آورده اند خبر ندارد، صفت اگر زائد بر ذات باشد قهراً متأخر از ذات و مستند بذات است و توقف وجودی بر ذات حق دارد و همین معنای معلولیت است و معلوم است که سبق عدم زمانی شرط تأثیر و تأثر نیست قهراً چنین امری نمی شود صفات کمالی جهت حق باشد چون حق اول وجود صرف است و آنچه که صفت کمالی متصور شود باید عین اصل وجود باشد .

اللفظی بالمعنى الحاصل بالمصدر: هو تلك الكلمات المنطوقة، التى هى كیفیة فى الصّوت الحسى .

واما الكلام النفسى بالمعنى المصدرى ، فهو تحضیر الإنسان فى نفسه بقوته المتكامة الباطنة، للكلمات التى لم تبرز الى الجوارح ؛ فیتكلم بكلمات متخيلة یرتبها فى الذهن بحيث اذا تلفظ بها بصوت حسى كانت طبق كلماته اللفظية. والكلام النفسى بالمعنى الحاصل بالمصدر: هو تلك الكلمات النفسية والألفاظ الذهنية المترتبة ترتباً ذهنياً منطبقاً علیه الترتب الخارجى» (۱) .

حصول نقوش و الفاظ بهر هیئت و صورتی که باشد در ذات حق محال است و محل این صور و الفاظ و تراکیب و کلمات باید نفس جزئی حیوانی منطبق در ماده باشد، خیالی اگر تنزل نمائیم می شود گفت صور جزئی در محل جسم متقدر ولی مبرا از ماده حال یا قائم است به قیام صدورى مجرد تام و وجود بحث و صرف بسیط واحد خقیقى مگر امکان دارد محل صور و نقوش و کلمات جزئی واقع شود علاوه بر این محذور متکلم از امهات اسماء و صفات است و صفات ثبوتی باید عین ذات باشد نه قائم بذات و متأخر از ذات، خلو ذات از صفات کمالی مستلزم امکان و معلولیت حق تعالی است (۲) .

اما مسأله کلام نفسی، اصولاً تعقل صفتی با اوصافی که اشاعره برای آن ذکر کرده امکان ندارد لذا محققان از حکما و متکلمان و عرفای اسلامی

۱- در صدد پیدا کردن مثال هم برآمده است از جمله این آیه (فأَسْرَهَا یوسف فى نفسه ولم یبدها لهم قال اتم اشرا مکانا) ، (انى لأحدث نفسى بالشیء لو تکلمت به لأحبطت اجری) .

۲- صفات کمالیه در عقول نیز عین ذاتند تا چه رسد به واجب، چون حلول صفت در ذات موصوف مستلزم حدوث و ملازم با تجسم و تقدراست .

این مسلک را تخطئه نموده‌اند (۱) و در حق بطور مطلق تعدد ذات و صفات منافات با وحدت حق حقیقه دارد و جمیع کمالات و اوصاف وجودی در

۱- برخی از متأخرین مثل سید شریف خواسته‌اند این مسلک غیر مرضی عند المحققین را توجیه نمایند ما با کمال اختصار کلام نفسی را مطابق آنچه متأخران از اشاعره بیان کرده‌اند تقریر و به‌تزیف آن می‌پردازیم و برطبق آنچه که خاتم المحققین خواجه (رضه...) فرموده‌اند که (تصدیق فرع تصورات و کلام نفس غیر معقول) مطلب را ختم می‌نمائیم .

اشاعره از باب آنکه صفت را عرف زائد بر موصوف میدانند و ضرورت کتاب و سنت خداوند به اوصاف کمالیه متصف است که از کلیات آنها به امهات صفات تعبیر شده است از جمله صفت تکلم قائل شده‌اند که این صفات از جمله کلام قائم و زاید بر ذات و قدیم‌اند. معتزله بکلی صفات را از حق نفی و ذات را نایب صفات دانسته‌اند . گفته‌اند حق عالم نیست به این معنا که صفتی بنام علم زاید بر ذات داشته باشد اما ذات او کار علم را انجام می‌دهد. حکیم العرب والعجم امیر مؤمنان فرموده‌اند : کمال التوحید نفی الصفات عنه. باین بیان معجز نظام بعد از اثبات صفات و بیان این معنا که هر صفتی غیر موصوف است بحسب مفهوم ولی در حق صفات زائده منفی است و توحید حقیقی آنست که صفات زائده را موحد از حق نفی نماید چون تعدد مصداقی ذات و صفات منافی توحید حقیقی و مستلزم تکثر ذات حسب تکثر صفات و خلو ذات از صفات کمالیه و بالأخره جمیع کمالات وجودی باید منتهی شوند به ذات مستجمع جمیع اوصاف وجودیه .

اشاعره گویند : حروف و اصوات ملفوظه حکایت از یک قسم دیگر از کلام می‌نماید که آنرا کلام نفسی نامیده. اصولاً باید دانست که منشأ پیدایش کلام از آنجاست که عقلاً جهت تفهیم و تفهیم مقاصد الفاظ و حروف و کلماتی وضع نموده‌اند و آنها را کاشف عقاید و مقصود و اغراض خود قرار داده‌اند و این دلالت بحسب وضع

ذات مستهلکند .

→

و قرارداد است. آیا عقلاً امری غیرمعانی متصور ذهنی و یا صور تصدیقی که علم و آگاهی بآن اطلاق نموده‌اند چیزی دیگر تصور می‌نمایند؟ نه. اشاعره از باب آنکه کلام صفت حقیقی است و نمی‌شود این صفت قائم به اجسام و ایجاد کلام در مواد خارجی باشد در این تنگنا خود را قرارداده‌اند و نتوانسته‌اند بفهمند و تعقل نمایند که کلام حق عبارت است از ایجاد حروف عالیات و صور مجردات و کلمات تامات و آخر متشابهات کما قال علی علیه السلام: لا بصوت یقرع و لفظ یسمع . و نیز فهمیده‌اند که در برخی از مشتقات ادنی ملاست کافی از برای اتساب است و ظاهراً اشاعره متکلم بکسی اطلاق نمایند که کلام بآن قائم باشد نه آنکه صفت تکلم بآن قائم باشد (کما توهّمه الفاضل الفضل روزبهان ، خذل) چون کلام هیئات و کیفیات عارض بر صورت قائم به هواء است کلام قیام به هواء دارد و هوا قائم به متکلم نیست و ملاک و علت نسبت کلام به متکلم از این باب است که متکلم سبب تعین و ظهور و تمییز حروف و کلمات است و گر نه اطلاق متکلم به انسان غلط بود .

حق آنست که متکلم موجد کلام در هواء است و همین بحسب عرف مصحح اطلاق متکلم بر انسان است و لا غیر و کسانی که حق را متکلم می‌دانند از باب ایجاد کلام و حروف و اصوات قائم به اجسام - مثل تکلم حق باموسی بواسطه شجره - ملاک صدق یا اطلاق متکلم بر حق همین ایجاد کلام است در مواد و اجسام ولی متکلم از اوصاف حقیقی و ذاتی حق و یکی از امهات اسماء الهیه است کما قال علی علیه السلام و ما مفصل در مقدمه آنرا بیان نمودیم .

یکی از متأخرین از اشاعره گوید: شخص عاقل وقتی به کلام تکلم نماید کلمات و الفاظ را بخاطر آورده و آنها را اظهار می‌نماید (الف) صورت ذهنی کلام، کلام نفس ←

(الف) بمقیده روزبهان علم به کلمات نفسی غیر نفس کلمات است ایشان و سایر علمای ←

→

و عبارات دال بر آن، الفاظ و کلمات قائم به هوا، کلام متعارف است (هذه المدلولات هي الكلام النفسي لأن الألفاظ التي تتكلم بها لها مدلولات) فان قال الخصم: هي عبارة عن العلم. قلنا هي غير العلم، لأن من جملة الكلام الخبير وقد يخبر الإنسان عن ما لا يعلمه (این امکان ندارد خود این آقای فاضل تصریح نمود که ما کلمات ملفوظه را مرتب و منظم نموده بعد از خطور بالبال اظهار می کنیم بنابراین این استدلال قابل منع است) ... بل يعلم خلافه (این کذب است چون خبر داده است به امری که تصدیق ندارد و کذب خبری است که با واقع تطبیق نمی شود نه آن چیزی که با معلوم ذهنی آن مطابقت ننماید) فان قال: هو الإرادة قلنا هو غير الإرادة لأن من جملة الكلام الأمر وقد يأمر الرجل بما لا يريد (اراده عزم و شوق مؤکدی است جهت اظهار این کلمات و ایجاد معلوم ذهنی در خارج) .

باید دانست که انسان در مقام اخبار و تکلم به اخبار پنج چیز متصور است و لا غیر: لفظ صادر از متکلم معانی مفردات لفظ و معنی هیأت آن، تصور الفاظ و معانی، مطابقت نسبت یا عدم مطابقت آن با واقع و پنجم تصدیق و علم به نسبت ثبوتی یا سلبی در صورتی که معتقد بآن باشد و كذلك در وقتی که امر یا نهی آن انسان صادر شود، چهار چیز در این مقام متصور است: لفظ صادر و معانی مفردات لفظ و... و تصور الفاظ و معانی یعنی علم به الفاظ و معانی و اراده و کراهت و مقدمات اراده و کراهت، علم به مرجح و تصدیق بوجود آن، کلام نفسی این حضرات غیر از لفظ صادر از متکلم است و نیز غیر معانی مفردات لفظ و هیئت است و بالأخره با هیچ یک از اقسام متصور کلام نفسی مطابقت ندارد و در خبر باقرار این فاضل کلام نفسی نیز معقول نمی باشد.

←

→

تابع این عقیده باید معتقد شوند: صور و نقوش و کلمات ذهنی معلوم و مشهود نفس نیستند و واسطه در ارائه این صور باعتبار وجود خارجی نمی باشند درحالی که جمیع خواص و لوازم علم در کلام نفسی موجود است کاشف واقع است و حکایت از خارج می نماید و...

←

* * *

زرقانی در مناهل (۱) گوید: «القرآن عند المتکلمین، ثم ان المتکلمین حین یطلقونه کلام النفسی یلاحظون امرین، احدهما، ان القرآن علم، ای کلام ممتاز عن کل ماعداه من الکلام الإلهی، ثانیهما: انه کلام الله، وکلام الله قدیم غیر مخلوق فیجب تنزهه عن الحوادث» .

اگر کلمات ملفوظه بطور حتم و مسلم باید دلالت بر مدلولات نفسی نمایند باید کلیه کتب الهیه در ذات باری دارای مدلولات قدیم باشند و نیز باید تمام الفاظ صادر از بشر و اصوات خارج از اجسام بطور مطلق در صقع شامخ ربوبی دارای مدالیل باشند و از سنخ خود که مطابقت شرط اول در دال و مدلول است در حق اول نیز باید دال مدلول مطابق داشته باشند چون فاعل حقیقی حق است و بنا بر مسلک اشعری استناد همه افعال به مبادی و فواعل مباشره

→

ترتیب اجزاء کلام در ذهن و اظهار آن فقط توقف دارد بر تصور آن قبل از اظهار، اذا خواجه در تجرید فرموده اند: تصدیق فرع بر تصورات یعنی کلام نفسی قابل تصور نیست تا در وجود و عدم آن بحث شود و تصویق به وجود و یا عدم آن حاصل آید برخی از اعلام متأخر با اینکه صفات زائده را از حق نفی نموده و وجود صفات زائده را منافی با وجود وجود دانسته اند، مثل سید شریف گرگانی استرآبادی با این وضع درصد تصحیح قول اشاعره بر آمده اند .

اما مسأله اتحاد طلب و اراده که یکی از موارد نزاع بین محققان با اشاعره است تحقیق در آن محتاج به مقامی دیگر است .

۲- مناهل العرفان طبع مصر ۱۳۷۲ هـ ق ص ۱۱، ۱۰ مراد ایشان از متکلمان

اشاعره، اتباع ابوالحسن اشعری است، معتزله و شیعه از منکران کلام نفسی اند .

مجاز است. اما اینکه این فاضل معاصر متوجه این قسم تالی فاسد نمی‌شود جای تعجب است. در ادواری که اشاعره این قبیل مطالب را در آثار خود ظاهر می‌ساختند مطالب عقلی نضیح کامل نگرفته بود ولی بعد از این همه اعلام فن که در ادوار اسلامی بوجود آمده اند خیلی بعید است که انسان از آن همه تحقیقات بی‌اطلاع باشد اما اینکه صفتی قائم بحق باشد ولی مستند و مخلوق او نباشد از عجایب است ملاک معلولیت توقف وجودی است، هر چه بحسب وجود متوقف بر شیء دیگر بود معلول آن شیء است و مخلوق آن و از لوازم معلولیت حدوث است اگر چه آن حدوث، حدوث زمانی نباشد.

مضافاً بر آنچه ذکر شد در مقام شامخ ربوبی کلمات و حروف مطابق کلمات ملفوظه (حال هر چه این کلمات را منزله از سنخ کلمات عالم ماده و حروف قائم بخیال و ذهن بدانیم) وجود ندارند و شیء در هر عالمی بوجودی مناسب آن عالم تحقیق دارد، قرآن دارای مراتب و مظاهر مختلف است مرتبه نازل آن بصورت کلمات موجود و محفوف به عوارض خاص و متحقق به هیأت مخصوص ظاهر شده است ولی قرآن در عوالم ملکوت و جبروت، مقام واحدیت و احدیت بوجودی اشمخ و اعلی موجود است.

بیان اتحاد قرآن و عترت

فی التنزیل: انّا انزلناه فی لیلة مبارکه، و انّا انزلناه فی لیلة القدر . نظر بآنکه قرآن بصورت علم حق است و نزول آن با آنکه در عالم بشری توقف بر ظهور به صورت کلمات و الفاظ دارد، مطلع، و بطون آن در عوالم بوجودی منزله از عوارض و لوازم ماده متجلی می‌شود، لذا نزول قرآن در مقام احدیت (از آنجایی که علم حق عین ذات اوست) عبارتست از تنزل حق در مشهد

اسماء و صفات و از آنجایی که مرتبه حقیقت محمدیه، مقام واحدیت و عالم اسماء و صفاتست، چه آنکه مظهر اسم الله حاکم بر جمیع مظاهر وجودیه است. اول مرتبه نزول انسان با اول مرتبه نزول قرآن متحد است، چون جمیع مقاماتی را که حقیقت محمدیه واجد است اولیاء خاص او نیز این مراتب را واجدند با این فرق که مقامات برای حضرت بالإصالة و جهت حضرت ولایتمدار علی -ع- و عترت مقدسه او بالوراثه ثابت است قرآن در اولین جلوه و ظهور با عترت متحد است ولی نه نظیر اتحاد موجود در اجسام و جسمانیات اهل بیت که حضرت رسول نیز در آیه تطهیر جزء آنهاست دارای مرتبه ای دیگر از وجود و ظهور و مقام هستند که از آن به مابعد مطلع تعبیر شده است (کما ذکره الشیخ الکبیر و المحقق الفناری شارح مفتاحه فی اوائل مصباح الانس و الشیخ الاکبر فی الفتوحات).

بنابر این مرتبه ولایت کلیه حقیقت احمدی و علوی عبارتست از **لیلة القدر و لیلة المبارکة** چون جبرئیل و روح و دیگر ملائکه در زمان و مکان متنزل نمی شوند محل نزول قرآن قلب تقی نقی احدی احمدی است که (نزل به روح الامین علی قلبک، لتکون من الموقنین).

قرآن و عترت در مراتب و مقامات وجود مناسب با وجود مخصوص آن مرتبه متجلی می شوند و در عالم ماده و زمان و مکان مفترقند با یک نحو اتحادی کما قررناه فی شرحنا علی النصوص و در جمیع مقامات افتراق آنها محال است و الیه اشار -ع-: لن یفترقا حتی یردا علی العوض.

قوله: لیلة القدر خیر من الف شهر. باعتبار احاطه حقیقت احمدیه به جمیع مدثن عوالم وجودیه، چون جمیع مظاهر روح آن حضرت محل ظهور

رحمت حق است فرمود: تنزل الملائكة... فیها من کل امر، و مقام احمدی و علوی چون مرتبه احدیت وجود است باعتبار فتای آنان در ذات و بقای بآن مقام شامخ فرمود: سلام هی حتی مطلع الفجر .

* * *

از آنچه ذکر شد معلوم می شود سیر و حقیقت کلام شاه ولایت علی علیه السلام - که فرمود: «الا وانا نحن اهل البيت من علم الله علمنا، وبحکم الله حکمنا، من قول صادق سمعنا، فان تتبعوا آثارنا تهتدوا بیصائرنا... معنا رایة الحق، من تبعها الحق، ومن تأخر عنها فرق، الا و بنا عیزة کل مؤمن... (۱) و بنا فتح الله و بنا یختم.»

۱- وقد روی ابن عبد ربّه من الجمهور: ان امیر المؤمنین کان یتألم من الصحابة کثیراً فی عدة مواطن وعلی رؤس المنابر... جمعی از عامه از جمله ابن عبد ربّه این کلمات را که در نهج موجود است نقل کرده اند همین خطبه مشتمل است بر مطالب عالیّه که حضرت در برخی از موارد افاضت فرموده اند. قسمتی از کلام مولا علی علیه السلام از عوامض معارف است که برخی از فصحا و اهل ادب و نیز برخی از اهل معرفت آن را شرح نموده اند و قسمتی از این خطبه را یکی از اعلام عصر، از حکیم و عارف نامدار حاج ملاهادی سبزواری برای رفع مشکل و معضل و تقریر مرام این کلام الهی نوشته و حکیم علام برخی از مشکلات آن را شرح نموده . حضرت از اینکه حق مسلم او را خلفا با بلوای عوامانه و نقشه شیطانی زیر کانه غضب نموده اند و همانطوری که خود حضرت فساد عظیمی را که نتیجه غضب حق الهی او بود برای مردم تقریر فرمودند . نتیجه این حق کشی این شد که معنویات اسلام بکلی از بین رفت و قهراً باغصب حقوقی زمینه حکومت فاسدترین اشخاص فراهم آمد و کار بجایی رسید که مسلمانان (یعنی اعراب، و وای برای مردم که ضربت

از باب آنکه ولی کامل مظهر اسم - الله - است و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، حقیقت انسان کامل و ولی مطلق واسطه در ظهور کلمات وجودیه و

→

علیهم الذلّة والمسکنة) فرزند پیغمبر را کشتند و اولاد او را اسیر نمودند و اموال اهل عصمت و طهارت را بعنوان غنائم جنگی به غارت بردند و زنان و دختران خاندان نبوت را برسم جاهلیت، بدستور فاسدترین و رذلت‌ترین مردم (روسی‌زاده معروف) برشتر برهنه سوار نمودند و شهر بشهر گردانیدند .

بعضی از علمای عامه و به تبع آنها عوام عامه سعی دارند قضیه کربلا را کوچک جلوه دهند ولی هیچکس شك در نادرستی معاویه نداشت ، از یکی اصحاب که بشام وارد شده بود سؤال شد که در شأن معاویه چه میدانی ؟ گفت هیچ فقط از رسول الله شنیدم که فرمود: لا اشبع الله بطنه .

همه اصحاب از پیغمبر شنیده‌اند و نقل نموده‌اند که شجره ملعونه در قرآن بنی امیه‌اند، و همه نقل کردند که معاویه رأس و رئیس آنان است ، با این حال باو حکومت شام را تفویض نمودند و او را تأیید کردند و به اعمال شوم او صحه گذاشتند و او را برای فساد در حکومت و امت پرورش دادند تا چنین وجود خبیثی بخلافت برسد و مصدر آنهمه مفاسد و جنایات شود .

بعد از رحلت حضرت رسول و ظهور خلیفه گری يك قومیت رقیق در حکومت اسلامی ظاهر شد و برتری نژادی متروك کمکی رنگ گرفت و در عصر عثمان چهره شوم قومیت ظاهر تر شد مردم بیچاره با فلاکت در ممالک اسلامی زندگی می نمودند مالیات یا جزیه می دادند و عثمان همرا در اختیار بنی امیه قرار می داد و به کسانی که پیغمبر ایادی آنان را کوتاه نمود و از بیم و ترس از شوکت اسلام به دروغ تظاهر به مسلمانی نمودند آنقدر قدرت داد که دوباره جان گرفتند، معاویه را علم کردند و او کار نژادپرستی را بجایی رسانید که کم کم مردم ممالک اطراف

مبدء تحقق عقول طولیه و عرضیه و حقیقت مقدسه او متجلی در مرائی آفاق و انفس است که فرمود: (ان ذکر الخیر انتم اوله و آخره...) و «ان ارواحکم فی الارواح... بیدکم رزق الوری»

و از باب آنکه فاعل و غایت در نظام وجود و عالم هستی بیک امر برمی گردد مقام منیع ولایت همانطوری که واسطه است جهت ترقیم کلمات وجودیه، در قوس صعود نیز واسطه است جهت رجوع خلایق به حق اول، بلکه بوجود وائی کامل حق قیامت قائم میشود اداظهور حضرت خاتم ولایت مطلقه محمدیه «مهدی موعود روحی فداه» از اشراط ساعت است و از آنجایی که نهایات همان رجوع به بدایات است هر انسانی که در قیامت صغری (بعد از مرگ، که من مات فقد قامت قیامته) به ملکوت رجوع نماید و یا در قیامت

→

اسلام داشتند معتقد می شدند که اصلاً اسلام دینی قومی و نژادی است. وقوع صحنه کربلا بکلی حساب عرب را از اسلام جدا نمود. به جهانیان فهماند که اسلام را باید از دید علی و اولاد او شناخت.

در این خطبه است که حضرت صریحاً به عثمان طعن زده - انه کالغراب همث بطنه ...

ان عرفتم فاعرفوا حق و باطل... و لکل اهل، و لان امر الباطل فقدیماً فعل وان قل الحق فربما و لعل، و لقلما ادبر شیء فاقبل،... (الی ان قال علیه السلام: الا ان ابرار عترتی... بسیاری از حقایق را حضرت بیان کرده است... وانی لأخشی ان تکونوا فی فتره...)

و در همین خطبه است «قیمه کل امرء ما یحسنه» قسمتهایی از درر و لطایف این خطبه را حکیم شرح نموده است.

کبری - محشر، روز بروز سراسر و ارتفاع حجب کثرت - محشور شود صاحب ولایت کایه را شهود نماید چه آنکه ولایت کلیه ساری در جمیع اشیاء و متجلی در کافّه مظاهر و ذراری وجود است .
بهمین جهت امیر مؤمنان فرمود:

یا حار حمدان من یعت یرنی من مؤمن او منافق قبلاً (۱)

هذا ما اردنا بیانہ فیہذہ المقدمة، والحمد لله اولاً و آخراً

والصلوة علی سیدنا محمد و آله ظاهراً و باطناً

الحمد لله الذی جعلنا من المتمسکین بولایة

علی بن ابیطالب صلی الله علیه و اولاده

* * *

۱- ومن هذا وامثاله (من ان کمال الإنسان بالتوحيد و کمال التوحيد بالولایة لأن بالمظهر التام يعرف المظهر وقال علی: معرفتی بالنورانية معرفة الله) يظهر سیر وجوب البيعة معهم سراً و علانية، ولذا قالوا: بنا عرف الله و بنا عبد الله. ولذا قال تعالى: ان الذين يباعدونك... يباعدونك... يدان الله فوق ايديهم. ولا فرق بين يد الرسول ويد وصيه و ايادي سائر الأئمة عليهم السلام و من هذا يعرف سیر ما نقله العامة عن النبي (ص) قال لأبي بكر: كفى وكف على (ع) في العدل سواء. وكان (عليه السلام) نفس النبي الأمي وفي الآية المباهلة: قل تعالوا ندعو... وانفسنا .
واما المخالف ينكر هذه الفضائل قلباً وان اقتر به لساناً ويدعون الإجماع على افضلية الأول والثاني والثالث عليه سلام الله تعالى عليه وآله وقال نفسه روحيفداه:
الدهر اتزلى و اتزلى حتى يقول الناس معاوية و على و من لم يجعل الله له نوراً فماله من نور .

چشم بازو گوش باز و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا

این مقدمه را نگارنده در معرفی سه رساله از آثار ملاصدرا که تاکنون بطبع نرسیده است به رشته تحریر درآورد:

۱- رساله المسائل القدسیه .

۲- متشابهات القرآن

۳- اجوبة المسائل

این آثار از نفایس کتب و رسائلی است که راجع به این مباحث تألیف شده است:

رساله اول، اثری است بسیار عالی که از اول امور عامه تا آخر مبحث وجود ذهنی نه مفصل و نه مختصر بل که متوسط و برزخ بین اجمال و تفصیل مباحث حکمی بسبک و طریقه خاص آخوند نوشته شده است .

متشابهات القرآن نیز که تاکنون بطبع نرسیده بود اثری است محققانه ولی تمام مباحث مربوط به این مساله در آن تحریر نشده است .

اجوبة المسائل در جواب چند سؤال فلسفی و حکمی است که بسیار عالی و محققانه مشکلات سائل را آخوند حل کرده است .

نگارنده حواشی مفصل - مفصل تر از اصل اجوبه - بر این اثر منیف نوشته است از باب آنکه رساله مشتمل است بر معضلات مبحث علم الهی از جمله مبحث غایبات و نفی عبث از افعال الهی و بطور مطلق از وجود هستی و نفی بخت و اتفاق .

* * *

در خاتمه از عنایات و مراحم خاص ریاست معظم دانشگاه مشهد حضرت بندگان استاد بزرگوار آقای دکتر عبدالله فریار (دامت برکاته) که همیشه مشوق حقیرند ممنون و متشکرم ، توفیق روزافزون آن جناب را در راه اعتلای دانشگاه و پیشبرد مقاصد علمی و فرهنگی از خداوند

خواستارم .

این مجموعه را دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد بشرحی که دانشمند محقق جناب آقای دکتر محمود رامیار - ادام الله توفیقاته - ریاست محترم دانشکده که علاقه خاص به نشر آثار دانشمندان و محققان اسلامی و ترویج علوم عقلی و معارف اسلامی دارند مرقوم داشته‌اند منتشر می‌شود .

آقای دکتر رامیار از زمان تصدی ریاست دانشکده تا این زمان از همه جهات مصدر خدمات شایسته‌ای شده‌اند و امیدواریم از مساعیر جمیله و نیت خیر معظم له این مؤسسه بیش از پیش منشأ آثار علمی قرار گیرد و مبدل به یکی از مراکز مهم نشر معارف اسلامی گردد .

فوریه ۱۹۷۳	} مشهد فی
بهمن ۱۳۵۱	
محرم الحرام ۱۳۹۳	
سیدجلال‌الدین آشتیانی	

✽ بر خود لازم میدانم که از دوست عزیزم آقای محمود ناظران پور متصدی ماشین اینترتایپ که با کمال علاقه و دقت کارهای محوله را انجام می‌دهد و علاوه بر وظائف خود، در فلطگیری دشوار کتابهای علمی بنده را یاری می‌نماید و متجاوز از ده سال است که با کمال صمیمیت و اعمال دقت و تحمل زحمات در فلطگیری و تصحیح نسخه‌های چاپی، مشکل طبع کتاب را بر بنده آسان می‌نماید از صمیم قلب تشکر کنم .

آقای ناظران بواسطه برخورداری از هوش و استعداد سرشار و دقت کافی و صرف اوقات استراحت خود به مطالعه و تحصیل و نیز دارا بودن صمیمیت در کنار و علاقه شدید بدین فن بعقیده نگارنده در حد خود نظیر ندارد و اهل کتاب از مقامات دانشگاهی با این جانب هم عقیده‌اند . امیدوارم مصادر امور موجبات تشویق ایشان را فراهم آورند .

سیدجلال‌الدین آشتیانی

فهرست مطالب رسائل ملا صدرا

فهرست مطالب رساله المسائل القدسيه

- خطبة كتاب مشتمل بر حید و ثنائى حق و درود بر سالکان طریقت از ص ۱ تا ۶
الجملة الأولى فى الحكمة القصوى والعلم الأعلى
- بيان موضوع حکمت کلی و تعريف علم ما بعد الطبیعه و تقرير
وجوه مناقشه بر کلمات قوم از متأخرين ص ۷
- بيان و تحقیق عرض ذاتى و تقرير آنکه موضوع کل علم ما یبحث
فيه عن عوارضه الذاتية ص ۸
- فى ان الوجود العام البدهى اعتبار عقلى
فى ان للوجود حقيقة فى الخارج و تقرير اصالة الوجود و بیان معنای
قاعده فرعيه و تحقیق آنکه ماهیت باعتبار عقل معروض وجود و
بحسب خارج ماهیات باعتبارى عارض حقیقت وجودند ص ۱۰ تا ۱۲
- فى دفع شكوك اوردت على اصالة الوجود و تزيف مقاله الشيخ
الإسراقى فى هذه المسألة ص ۱۲ تا ۱۳
- فى ان مفهوم الشئ لا يعتبر فى المشتقات و تقرير كلام السيد
الشريف فى حواشى المطالع ص ۱۴ تا ۱۵
- تقرير معنای مقایرة الوجود للماهیات و زیادته علیها بمعنای ان المفهوم
من احدهما غیر الآخرة و کیفیت اتصاف الوجود بالمهيات ص ۱۶ تا ۱۸
- فى توضیح القول فى نسبة الوجود الى الممكنات و بیان كيفية زیادة
الوجود على الماهية مع اتحادهما فى الأطوار الوجودية ص ۱۹ تا ۲۱

- في ان تخصيص الوجودات (مع وحدة حقيقتها) بماذا؟ ص ٢٢ تا ٢٥
- المقالة الثانية في احكام واجب الوجود وانه تعالى غير معلوم بالعلوم الحسولية ولا يمكن اكتناه حقيقة الحق بالمشاهدة الحسورية وبيان اقسام الحضور وكيفية شهوده لاهل المشاهدة الحسورية ص ٢٦ تا ٢٩
- في ان الوجود الواجبى غير متعدد و انه ليس فيه جهة امكانية اصلا ص ٣٠ تا ٣٢
- المقالة الثالثة في الوجود الذهنى والحصول الظلى و بيان ادلة القائلين بالوجود الذهنى وتحقيق في المقدمة التى يتوقف عليها هذه المسألة ص ٣٣ تا ٣٥
- تقرير مذكره الشيخ الكامل... محبى الدين الأعرابى فى المقام ٣٦، ٣٧
- المسلك الأول فى اثبات الوجود الذهنى (الذى الهم به المؤلف التحرير العلامة ص ٣٧، ٣٨)
- المسلك الثانى فى اثبات الوجود الذهنى ومنها ما هو المشهور فى كتب الجمهور (اثبات الحكم الثبوتى للحقايق المعدومة فى الخارج) ص ٣٩
- المسلك الثالث فى اثبات الوجود الذهنى (وهو قريب المأخذ مما ذكره المشهور) وتقرير وجوه المغالطة الموجودة فى المقام وتحقيق ما هو الحق ص ٤٠ تا ٤٢
- ظلمات وهمية و اضواء عقلية (بيان وجوه من المناقشات والإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهنى وحصول الحقايق بانفسها فى الذهن ص ٤٣ تا ٤٥
- المقصد الأول فى دفع الاشكالات على ما قرره صدر المحققين والذب عن العويصات بناءً على طريقة القوم ومشرب المشهور والدفع عنها على ما هو المقرر فى مشربه وطريقته وذكر نمط الهى فى دفع الإشكال لم يسبق اليه فهم احد من الرجال ص ٤٥ تا ٥٢
- فى ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية يشاهد ذاتاً نورية ويتحد بالمعقولات ويصير خلافاً للصور العقلية والخيالية ص ٥٤ تا ٥٦

- المقصد الخامس فى دفع الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهنى وابطال
 القول بحصول الأشباح ص ٥٦ تا ٥٨
- بيان الإشكال الثانى من الإيرادات الواردة على القول بالوجود الذهنى
 وتقرير مذهب اهل الحق وتحقيق ما هو الحق عند المؤلف العظيم ص ٥٨ تا ٦٠
- نقل كلام الشيخ الشهيد السعيد صاحب الاشراف و تقرير مرامه
 فى مسألة الإبصار وتزييف مرامه (ره) وتحقيق ما هو الحق عنده ص ٦٠ تا ٦٢
- تقرير الاشكال الثالث من الإيرادات الواردة على القول بالوجود
 الذهنى ودفع الإشكال وتقرير كلام المحشى التجريد والمناقشة
 على كلام المولى الدوانى والإشارة الى كلام الأفلاطون واشياخه
 واتباعه فى المثل النورية وبيان كيفية انتقال النفس من الدنيا
 الى الآخرة فى مقام ادراك الكليات والمعانى العامة ص ٦٣ تا ٦٦
- نقل الإشكال الرابع من المناقشات الواردة على القول بالوجود الذهنى
 وانها يلزم على القول به ان يصير الذهن حاراً وبارداً و ... وبيان
 وجوه من الاجوبة وتقرير ما يدفع به الإشكال ص ٦٧ تا ٧٠
- بيان الاشكال الخامس وتحقيق الحق فى ادراك المفاهيم العدمية
 وكيفية ادراك الممتنعات وتقرير وجوه الفرق بين القضايا الحملية
 من البتية وغيرها ص ٧٠ تا ٧٢

فهرست مطالب رساله متشابهات القرآن

- بيان اختلاف المذاهب والمشارب فى المتشابهات من الآيات
 والروايات ص ٧٥ تا ٧٩
- فى نقل مذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة اهل التنزيه
 الصرف ونقل كلام القفال والزمخشرى والرازى والبيضاوى ص ٨٠ تا ٨٢
- بيا ما هو الحق فى المتشابهات وتزييف ما ذكره اهل الاعتزال فيها
 ونقل ماورد عن الأئمة فى المسألة ص ٨٢ تا ٨٥

- فی التنبیه علی فساد مذهب الیه اهل التعطیل من سوء التأویل
 و بیان ان فهم رموز القرآن و اغواره و اسراره لایحصل بمجرد
 دقت الفکر و کثرة البحث و تقریر احوال الراسخین فی العلم ص ۸۶ تا ۸۸
 بیان معنی التأویل و تقریر مذهب الیه اهل التحصیل فی التأویل
 من غیر تشبیه و لا تعطیل ص ۸۸ تا ۹۰
 تنبیه - فی زیادة تأکید فیما قرره المؤلف العظیم فی هذه المسألة و تحقیق
 الحق علی مسلك اهل المکاشفة و ابطال اقوال العامة فی المسألة
 و اظهار شیء من لوازم علوم اهل الكشف و الیقین ص ۹۱ تا ۹۷

فهرست مطالب رساله اجوبة المسائل

- المسألة الأولى، التحقیق فی بیان اختیاره تعالی و تزئیف طریقه الإشراف
 فی العلم المقدم علی الإیجاد و بیان ارادته و قدرته و اختیاره و ابطال
 طریقه المتکلم و بیان ان الغایة لفعله و لإیجاد النظام الاثم انما هی
 ذاته المقدسة الاحدیة ص ۱۲۵ تا ۱۲۹
 تحقیق - در سریان حب (عشق) و اراده و علم در جمیع ذراری وجود و
 تحقیق در مشیت و اراده ذاتی و فعلی و وجوه فرق بین این دو
 و ابطال اراده جزافیه و تزئیف آراء منکران غایت در فعل حق و
 تقریر آنکه غرض منفی از حق، غرض و غایت متمم فاعلیت فاعل
 است نه مطلق غایت و غرض ص ۱۲۰ تا ۱۳۳
 بیان اراده حق بنا بر مشارب مختلف فلسفی، از مشاء و اشراق
 و ابطال مسلك متکلمان قائلان بقصد زائد بر ذات ص ۱۳۴ تا ۱۳۷
 بیان آنکه حق غایت وجود و مبدء اول منتهای جمیع حرکات
 و متحرکات و مبدء اشواق و متمجلی در جمیع حقایق است بحسب
 ذات و صفت و فعل ص ۱۳۸ تا ۱۴۳
 نفی عبث و جزاف از جمیع حقایق وجودی و اثبات غایت جهت

- جميع مبادى افعال وآثار وبيان اقسام اغراض وغايات وبيان
حقيقت حب عشق ونحوه ظهور آن در احديت وواحديت وعالم
خلق وسريان آن درعوامل طوليه وعرضيه ص ۱۴۴ تا ۱۴۹
- جواب سؤال دوم: اثبات آنکه جوهر ذاتى انواع خود وجنس الاجناس است
- ومفهوم عرض، عرض عام است نسبت به مقولات عرضى ص ۱۵۳ تا ۱۵۶
- نقل کلمات قوم در اين مسأله وتحقيق حق در نحوه اخذ جوهر
وعرض در مقولات عشره وبيان حقيقت اجزاء در اجزاء عقلى
از بسايط ومرکبات ص ۱۵۷ تا ۱۶۲
- بيان وجوه فرق بين جنس وفصل وتقرير فرق بين جنس وماده
وصورت وفصل وكيفيت اجزاء هيولى وبيان اقسام تركيب
وكيفيت اخذ جنس در بسائط، فرق بين مقام حد ومحدود و
كيفيت تركيب جسم از هيولى وصورت وفرق بين امكان ذاتى
وامكان استعدادى ومسائل مربوط ونحوه تقويم حقايق به صور
نوعى وسلب جوهريت از صورت نوعى ص ۱۶۲ تا ۱۷۰
- كيفيت تقويم انسان به دو جزء مادى ومجرد واثبات تركيب
اتحادى در ماده وصورت ونقل کلمات دوانى ومير صدر ص ۱۷۱ تا ۱۸۰
- نقل كلام صاحب روض الجنان ومناقشه بر ادله قائلان به تركيب
جسم از هيولى وصورت ونقل کلمات ميرداماد وبيان حقيقت
هيولى ونحوه تحقق آن وكيفيت ابهام هيولى وتحصل
صورت ص ۱۸۱ تا ۱۸۷
- نقل شبهه اى كه دلالت دارد بر تركيب اعراض از ماده وصورت
وتقرير جواب اين شبهه بوجوه عديده ونقل اقوال در حقيقت
جسم ونحوه تركيب جسم واثبات جوهريت هيولى وتحقيق در
حقيقت مشتقات ص ۱۸۸ تا ۱۹۸
- بيان اقسام حشيات ودفع شبهه سائل در اينكه: ان الحيشة
مكثرة للذات ومن هذا الجهة يلزم ان يكون (زيد) مثلاً - كلياً - ص ۱۹۸ تا ۲۰۰

المسائل القيسية

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَّحُوا بِآيَاتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان الذی ابان فی بدایات (۱) حالات ذوی الهمم ؛ نهایات تقشبات اصحاب
الفکر و الفهم ، و فاوت بین المسافرین الیه بحسب علمهم ، و عینهم و حقهم * فی
مراتب درجاتهم ، و اوضح عند اطمینان احوال السالکین الیه و سکون قلوب
الطالبین لذیه عند الوصول الی غایات قصودهم ؛ تفاوت مقاماتهم النَّاشِیة من
بدایات ذواتهم و تفاضل اعیانهم و هویَّاتهم فی منازل معرفة الحق الاول
و آیاته المودوعة فی عوالمه و حضراته و مظاهر اسماءه و صفاته و طبقات ارضیه
و سماواته *

بیت

سیر هر کس بر کمال او بود جنبشش، بر حسب حال او بود
گر ببرد پشه‌ای ؛ چندانکه هست کی کمال صرصرش، آید بدست

لاجرم، چون مختلف افتاد سیر

هم روش با هم نگردد، هیچ طیر

ثم ميز الخاصة من اهله من بين سكان عالم الملك والملکوت بانه لم یخلق لهم

(۱) در چند نسخه عنوان : المسائل القدسیة ، فی الحکمة المتعالیة . و در یک نسخه :
المسائل القدسیة والقواعد الملکوتیة و در نسخه مکتوب سنه ۱۰۴۹ در زمان دولت حیات مؤلف علامه .
«فهدہ مسائل ...» نوشته شده است .

* نگارنده این سطور بر مواضع مشکل این رساله حواشی و شرح نوشته ام که در آخر کتاب قرار می‌گیرد
مواردی که محتاج شرح و بسط است با گذاشتن ستاره مشخص می‌گردد .
این حواشی و تعلیقات با مطالعه و بررسی جمیع آثار این حکیم تحریر نوشته شده است .
والمرجو من الله ان یعیننا لما یحب و یرضی و انا العبد جلال الدین الموسوی الاشتیانی .

غاية سوا ذاته* من جميع عوالمه و منصّات اسماءه و صفاته و طبقات حضراته و جنّاته ، بل جعل غاية وجودهم و منتها مقصودهم متعلّقات علم الله الازلي* و دواعي مشيئته بحسب اقتضائه الذاتي و قضائه الحتمي الاوّلي و ما يريد سبحانه من تجلّيات ذاته في طبقات افعاله و شؤونات (١) اسماءه و صفاته فسي ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر عند بروز نوره القاهر* .

فهو سبحانه حقيقة علمهم اليقيني و عينه وحقّه عند فناي ذواتهم عن ذواتهم و استهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته بلا مزاحمة هويّاتهم .

و صلى الله على المتحقّق بالشّهود الاكمل و العلم الاشراف* الاشمل الاعم من اكرم قبائل بنى آدم مع ادامة الإستفراق و الحضور معه في جميع افعاله و اطواره و مراتب تجلّياته و انواره ، سيدنا محمد النبي الأمي مع المصطفين الابرار من اهل بيته و اولاده الامجاد الاطهار الفائزين بميراثه ، الأوفى و الحائزين علومه و مقاماته القصوى ؛ صلاة مستمرّة الأحكام باقية مدى الليالي و الأيام ، و قصيا الشهور و الأعوام .

فهذه «مسائل قدسيّة و قواعد ملكوتيّة» ليست من الفلسفة الجمهوريّة ولا من ابحاث الكلامية الجدلية ولا التقليدات العاميّة ولا المكابرات السوفسطائية ؛ بل انما هي من الواردات الكشفية على قلب اقل العباد (٢) عند انقطاعه عن الحواس و المواد و انسلاخ نفسه عن البدن العنصري ، المؤلّف من الأضداد و ترقيه من مراتب العقول و النفوس الى اقصى الغايات مسافراً من المحسوسات الى الموهومات و منها الى المعقولات حتى اتّحد بالعقل الفعال اتحاداً عقلياً فعلياً بعد تكرّر الإتيالات و تعدد المشاهدات ؛ عند انتقاش النفس بصور المعلومات انتقاشاً كشافياً ، نورياً* .

قد اوردت (٣) تلك المسائل و فرقها في كتب عديدة، و رسائل بحيث يصعب

(١) شؤون اسماءه . . . ل ق .

(٢) في نسخة ق ل : اقل العباد محمد بن ابراهيم القوامي الشيرازي .

(٣) قد اورد . . . ل ق .

على الناظر فيها تمييزها وتفصيلها ونقدها وتحصيلها لإمتزاجها بغيرها من طرق اصحاب الانظار وارباب الافكار من غير تأشبه وكشف .
 فأردت ان ابيّن^١ها (١) ما خصه عن الزوايد مجتمعة فى اوراق يسيرة و اجزاء غير كثيرة بعبارات موضحة غير عسيرة ليسهل اخذها على المستحقين ، ويتيسر الإنتفاع بها على الطالبين للحق ، السالكين الى جوار الله ، الملك المطلق .
 ولنشرع فى البيان ، مستمدّين من العزيز المنّان ، موردين هذه المعانى فى جملتين .

(١) فاردنا ان بيّن^١ها . . . م

الجملة الأولى في الحكمة القصوى والعلم الأعلى (١)
و فيها مقالات :

المقالة الأولى

في الوجود واحكامه

لأنه اول كل فكر واليه ينتهي مبادئ كل علم وصناعة

فصل

في تحقيق موضوع الحكمة الكلية

لما ثبت وتحقق ان الحكمة الأولى والعلم الأعلى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود و عن الاقسام الأولية للموجود المطاق من غير ان يصير نوعاً مخصوصاً من باب التعاليمات ، او الطبيعيات ، فيكون موضوعها طبيعة الموجود المطلق او مفهوم الموجود بما هو موجود ؛ فيجب ان يكون موضوعها امراً بيئاً بنفسه مستغنياً عن التعريف التصوري وعن الإثبات التصديقي .

فصل

في تعريف العلم الكلي وما بعد الطبيعة

هو : ما يبحث فيه عن احوال المعاني الكلية العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاص لها بقسم من اقسام الوجود كالواجب والجوهر والعرض .

وقد عرف القوم الامور العامة تعريفات و فسروها تفسيرات غير سديدة كقولهم : ما يشمل الموجودات او اكثرها ؛ فيخرج منه الوجود الذاتي والوحدة

(١) از قرار معلوم مؤلف علامه موفق بانام ابن رساله تشده است و كتاب بجملة اولی ختم شده

است ، در مقدمه ابن معنا را روشن می نماید .

الحقيقيَّة والعلية المطابقة وكقولهم : ما يشمل الموجودات اما مطلقا و اما مع مقابله ، فيختلُّ طرده بالأحوال المختصة ولا يخلو شئ منها من القلظ والخبط كما يظهر لمن يراجع الكتب المتداولة .

وبعضهم ارتكبوا في دفع النقوض والمناقضات تمحلات شديدة .

منها : ان الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها .

ومنها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلَّق بالطرفين غرض علمي .
وتلك الأحوال اى التي نورد ليتعلَّق بها التعريف ؛ امَّا امور متكررة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والإلتيام ؛ و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنا عدم الملكة .

ومنها : ان المراد بالمقابل ما هو اعمُّ من ان يكون بالذات او بالعرض ، وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة الى غير ذلك من التكتشفات والتعسفات الركيكة .

كشف و تحقيق

قد وقع للمتأخِّرين مثل هذا التحير و الإضطراب في موضوعات ساير العلوم .

بيان ذلك : ان المشهور بين الجمهور و المنقول من قدام المنطقيين انهم ذكروا في تعريف الموضوع لكل علم : انه ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية له، والعرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يالحق الشئ، لذاته او لامر يساويه، فاستشكل عليهم الامر لما راوا ، انه قد يبحث في بعض العلوم عن الأحوال التي يختصُّ ببعض افراد الموضوع دون البعض بل ما من علم الا و يبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض انواع موضوعه .

فاضطربوا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلوم العقلية في اقوالهم بـ : ان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم ما هو اعمُّ من ان يكون عرضاً ذاتياً له او لنوعه عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم .

او عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتى لأصل الموضوع .
 او عرضاً عاماً له بشرط المذكور .

وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فترقوا بين موضوعيهما
 ب : ان محمول العلم ما ينحلّ اليه محمولات المسائل كشيء على طريق التردد .
 واعجب من ذلك ما وقع للسيد الشريف « قدس سره » من ان موضوع الحكمة
 ليس امراً واحداً بل امور متعدد ومحمولاتها المفهومات بشرط تخصصها بتلك
 الموضوعات الجزئية .

و اقوال : لا يخفى على البصير المحقق ان ما يختص^ش بنوع من الانواع التى
 شىء لا ينافى عروضة لذلك الشىء من حيث هو و ذلك كالفصول المنوعة
 للأجناس .

فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها .
 والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع قد يكون اعراضاً اولية للأجناس (١) و قد
 لا يكون كذلك ، مع ان القسمة بها تكون اولية مستبوعة .

فاستيعاب القسمة قد يكون بغير اعراض اولية فيكون القسمة اولية ذاتية
 والاعراض غريبة .

و قد يتحقق اعراض اولية و لا يقع القسمة بها اولية مستبوعة نعم كل ما
 يالحق الشىء لأمر اخص^و و كان ذلك الشىء ، مفتقراً فى لحوقه الى ان يصير نوعاً
 متهيئاً لقبوله ، ليس عرضاً ذاتياً بل غريباً على ما هو مصرح فى كتب الشيخ
 وغيره كما ان مالا يالحق الموجود الا بعد ان يصير تعليمياً او طبيعياً ؛ فليس
 البحث عنه من العلم الإلهى فى شىء .

وما اسهل عليك ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالإستقامة
 و الإنحاء للخط مثلاً ليس بعد ان يصير نوعاً متخصصاً الإستعداد بل التخصص

انما حصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية له .
ومن عدم التفطش بما ذكرنا استعصب الامر على بعض اجلة المتأخرين (١) حتى
حكم بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة من حيث انهم
صرحوا ب: ان اللاحق لشيء، لأمر اخص اذا كان ذلك الشيء، محتاجاً في لحوقه الى
ان يصير نوعاً ؛ ليس عرضاً ذاتياً له بل عريباً غريباً عنه مع انهم مثلوا العرض
للذاتي الشامل على سبيل التقابل بالإستقامة والإنحاء المنوعين للخط .
ولست ادري اى تناقض في ذلك سوا انهم لما توهّموا : ان الاخص من
الشيء، لا يكون عرضاً اولياً له حكموا بان مثل الإستقامة و الإستدارة لا يكون عرضاً
للخط بل العرض الأولى له هو المفهوم المررد بينهما .
و لهذا الكلام زيادة تحقيق لا يحضرني الآن كشفه و وضوحه .

فصل

في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي

ان كل ما يرسم بكنهه في الأذهان من الحقايق الخارجية فيجب ان يكون
ماهية محفوظة مع تبدل نحو الوجود .
والوجود لما كانت حقيقته انه في الأعيان . و كل ما كانت حقيقته انه في
الأعيان فيمتنع ان يكون في الأذهان - والا لزم انقلاب الحقيقة . فالوجود يمتنع
ان يحصل حقيقته في ذهن* .
فكل ما يرسم من الوجود في النفس و يعرض له الكليّة و العموم فهو ليس
حقيقة الوجود بل وجه من وجوهه و عنوان عنواناته .
فليس عموم ما انشبع من الوجود في الذهن بالقياس الى الوجودات الخاصّة
عموم معناه جنسى بل عموم امر عرضي * انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصّة .
و ايضاً لو كان جنساً لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل فيلزم .
تركب الواجب و هو مستحيل .

(١) اى المحقق الدواني في حواشي تجريد .

و اما ما قيل : ان الوجود حمله على الأفراد بالتشكيك ؛ والمحمول على الأشياء بالتشكيك عرض لها فالوجود عرض للأفراد فغير تمام كما سينكشف انشاؤه .

فصل

فى ان الوجود حقيقة فى الخارج وليس مجرد مفهوم

انتزاعى مصدرى ذهنى كما ذهب اليه جمهور المتأخرين .
بيان ذلك ان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يوجد شئ، " من الأشياء المترتبة عليها الآثار المخصوصة اعنى الماهيات . و التالى باطل . فالمقدم مثله .
تحت موضوع ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو ؛ و اخصية الشئ . من بيان الملازمة: ان الماهية قبل انضمام الوجود اليها غير موجودة و هو ظاهر . و كذلك اذا اعتبر من حيث هى لامع اعتبار الوجود ؛ فهى غير موجودة ولا معدومة .

فاذن لو كان الوجود غير موجود لا يمكن ثبوت احد هما الآخر فان ثبوت شئ، لشيء، او انضمامه اليه او انتزاعه منه فرع لوجود المثبت له و اذا لم يثبت احدهما للآخر لم يكن الماهية معروضة للوجود كما ذهب اليه الجمهور ؛ ولا عارضة له كما ذهب اليه المحصلون ، فلا يكون موجودة اصلاً « هذا خلف » .

بحث وتفصيل

و ليس لك ان تقول : هذه المقدمة مخصصة بما عدا الوجود .
والمراد بها ان ثبوت شئ، هو غير صفة الوجود مشروط بوجود المثبت له حين الوجود لا قبله .

ولاشك ان حين ثبوت الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود .

فانا نقول اولاً : ان التخصيص و الإستثناء، انما يجريان فى النقليات الفيزيائية لا فى العقليات المحضة لا سيما الضروريات .

و ثانياً : ان من راجع وجدانه او انصف نفسه ادرك ان انضمام معدوم الى معدوم فى الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما بموجود خارجى مما لا يجوزه

العقل بل يقضى بامتناعه .

و يشير اليه ما قال فيثاغورث : « كيف ينسأغ فى العقل ان يمتزج الميٲت بالميت فينتج بينهما حى ؛ او تمتزج جهل بجهل فيكون بينهما عقل » .
 وثالثاً : ان العقل الصحيح الفطرة يشهد بان الماهية اذا كانت موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود آخر يكون الوجود بالذات والإصالة هو نفس الوجود لا نفس الماهية .

شك" و تحقيق

و لا يذهب عليك ان الماهية باعتبار وجودها العقلى معروضة للوجود الخارجى فى العقل فرعاً لوجودها فيه لا فى الخارج لان الكلام يعود الى وجودها العقلى بان يقول : ثبوت الوجود العقلى لها موقوف على وجود سابق لها فيه .
 و ثبوت الوجود السابق موقوف ايضاً على وجود سابق آخر فيتسلسل الوجودات .

و ليس هذا من قبيل التسلسل فى الإعتباريات المنقطعة بانقطاع الإعتبار .
 فان كل لاحق هاهنا موقوف على سابقه سواء كانت المعروضات المترتبة فى عروض الوجود كاشها موجودة فى ذهن واحد او فى اذهان و عقول متكثرة ؛ متناهية كانت او غير متناهية ؛ مترتبة كانت او غير مترتبة كما لا يخفى على المتدبر المستبصر فبطلان التالى واضح غير مفتقر الى البيان . فثبت ان الوجود موجود عينى .

تنبيه

ان حقيقة كل شىء هى خصوص وجوده الذى ثبت له فان موجودية الشىء وكونه ذات حقيقة معنأ واحد ؛ فمعنى الحقيقة اولاً بان يكون له حقيقة من غيره .
 لست اقوال : ان مفهوم الحقيقة او الموجودية يجب ان يصدق عليه بالحمل الشايح ذلك المفهوم .

بل الفرض ان الأمر الذى يكون هذا المفهوم حكاية عنه و عنواناً يجب ان

يكون مما يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع .

اي ليس ذلك مجرد عنوان غير وجود ما يطابقه موجوداً في العقل فقط دون الخارج؛ وكما ان البياض اولى بان يكون ايض مما يعرض له البياض ، والمضاف الحقيقي البسيط اولى بان يكون مضافاً من المشهورى المركب* .
فكذلك الوجود احق بأن يكون موجوداً من الماهيات التي يعرضها الوجود في ملاحظة العقل . هذا ما ذكره بعض الحكماء .

وانا اقول : انه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانية ان الماهية غير مجموعة بالذات ؛ وان الجاعل و جاعل الاثر لا يمكن ان يكون شيئاً من الماهيات و لاشك في ان هاهنا تأثيراً و تأثيراً .

فاذا لم يكن المؤثر و لا الاثر هو الماهية بقي ان يكون الوجود هو المؤثر و الاثر ، اذ لا ثالث في الإمكان .

فالمؤثرات وجودات و الآثار وجودات دون الماهيات *

فصل

في دفع شكوك اوردت على موجودية الوجود في الأعيان

منها : تمسك (١) شيخ الإشراق في كتبه و هي امور :

الاول : ان الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان لكان له وجود فلو وجوده وجود الى غير النهاية !

والجواب : ان للباحث ان يقول : ليس بموجود (٢) لو اريد من الموجود حقيقة ما يقوم به الوجود فان الشئ لا يقوم بنفسه .

كما لا يقال في عرف اللغويين ان البياض ايض .

ففاية الامر ان الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى بياض .

(١) مانسك به ... ١ - ل .

(٢) الوجود ليس بموجود ... ١٠٠ - ق .

و كونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه
لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود ؛ لا المعدوم واللاموجود لإعتبار اتحاد
نحو الحمل فى التناقض .

و له ان يقول : الوجود وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً و هو موجودية
الشيء فى الأعيان .*

لا ان له وجوداً آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود و الذى يكون
لغيره منه ؛ يكون له فى ذاته كما ان المقتدم الزمانى فى غير اجزاء الزمان يكون
بتقدم مكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجددة ، وكذلك حكم الإتصال
فى الجوهر الإتصالى و فى غيره .

وهم " و تنبيه

فان قيل : فيكون كمال وجود واجباً بالذات اذ لا معنا للواجب الا ما يكون
بحقيقة نفسه .

قلنا : الفرق واضح بين الوجودين عند المنطقيين فان الاول تعالى واجب
بالضرورة الأزليّة ، و الوجودات واجبة بالضرورة الذاتية .
فمعنا وجود الواجب تعالى بنفسه ؛ انه يقتضى ذاته مطلقاً من غير احتياج
الى جاعل يجعل نفسه و لا قابل يقبله .

و معنا تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل امناً بذاته او بفاعل لم يفتقر
تحققه الى وجود آخر يقوم به ، بخلاف غير الوجود لاحتياجه .

الثانى : انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن
حملة على الموجود و غيره بمعنا واحد .

اذ مفهومه فى الأشياء، انه شىء له الوجود وفى نفس الوجود انه هو الوجود،
و نحن لانطق على الجميع الا بمعنا واحد ، فلا بد من اخذ الوجود موجوداً كما
فى ساير الأشياء وهو : انه شىء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود الى
غير النهاية و عاد الكلام جذاً .

والجواب : انا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء. و بين الوجود ليس فى مفهوم

الموجود بل هذا المفهوم واحد عندهم في الجميع لأنه أمّا معنا بسيط يعبر عنه في لغة أخرى «بهست» و مرادفاته . وأمّا عبارة عما ثبت له اوقام به الوجود سواء كان قياماً حقيقياً اولاً ! ؟

و كون الموجود مشتملاً على امر زايد غير الوجود كالمهية الموجودة او لم يكن كالوجود المحض انما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليه لا من نفس المفهوم المشترك .

و نظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء : «ان واجب الوجود قديعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد و قديعقل من ان ماهيته ما هي انسان مثلاً او جوهر آخر هو الذي واجب الوجود كما انه قديعقل من الماء انه ماء او انسان و هو واحد . . . »

قال : «ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الوجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود . . . »

و قال ايضاً في التعليقات : «اذا سئل هل الوجود هو الموجودية ؟ و يؤيد ذلك ما في حاشية المطالع و هو : ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً و الا لكان العرض العام داخلاً في الفصل و لو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورةً فان الشيء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري (١)

فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيها . . . » هذا كلامه .

و علم منه : ان مفاد المشتق و ما يطابقه امر بسيط و ليس الموصوف داخلاً فيه لا عامّاً و لا خاصّاً .

ومن هاهنا نشأ ما ذهب اليه بعض اجلة المتأخرين في حواشي التجريد من اتحاد العرضي و العرض (٢) .

(١) حواشي سيد شريف برمطالع ، شرح مطالع ، طبع ١٣٠٤ ، خط عبدالرحيم .

(٢) محقق دواني در حواشي جديد ، نسخة خطي .

والعجب ان الشيخ الالهي قد ادى نظره في آخر التلويحات الى ان النفس الإنسانية و ما فوقها من المفارقات وجودات صرفة جوهرية قائمة بذواتها . ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفى كون الوجود ذاتوية عينية كما اكد القول في اوائل القسم الالهي منه ، و هل هذا الا تناقض في الكلام .

الثالث : ان كان الوجود في الأعيان صفة للماهية فهي قابلية (١) اما ان يكون موجودة بعده محصل الوجود مستقلا دونها ، فلا قابلية ولا وصفيته ، او قبله فهي قبل الوجود موجودة .

فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر واقسام تالي باسرها باطللة كذلك .

والجواب : عنه اما اولاً : فباختيار ان الماهية مع الوجود في الأعيان و مابه المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة لا وجود آخر غير وجود الماهية . كما ان المعية الزمانى هي الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يلزم التسلسل في وجود الأزمنة . و اما ثانياً : فبان اتصاف الماهية بالوجود امر ليس كاتصاف الموضوع بالعرض القايم به حتى يكون للماهية وجود لوجودها وجود ثم يتصاف احدهما بالآخر و يكونان معاً او يتقدم احدهما على الآخر .

بل هما في الواقع مع قطع النظر عن تحليل العقل ، امر واحد ، بلاتقدم بينهما ولا تأخر ولا معية بالمعنى المذكور ، و انما اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فقط .

الرابع : انه ليس في الوجود ما عين ماهية الوجود . فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا ؟ فيكون له وجود زايد .

و كذلك الكلام في وجوده و يتسلسل الى غير النهاية ، و هذا محال.

(١) فهي صفة قابلية - ل .

و لا محيص الا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى .
 وجوابه بما اشرنا اليه من ان حقيقة الوجود لا يحصل فى ذهن من الازهان ،
 و ما حصل منها فيه هو امر انتزاعى عقلى ، فهو وجه من وجوهه .
 والعلم بحقيقة الوجود يتوقف على المشاهدة الحضورية ، وعند المشاهدة
 الحضورية لا يبقى الشك هويته .
 والأولى ان يورد معارضة الزامية على اتباع المشائين كما فعله فى كتاب
 حكمة الإشراق .

لأنهم لما استدلو على مغايرة الوجود للماهية ب : انا نعقل الماهية
 الماهية ونشك^١ فى وجودها ، والمشكوك فيه ، ليس نفس المعلوم و لادخال^٢
 فيه فهما متغايران فى الأعيان . فالوجود زايد على الماهية ، فالشيخ الزمهم بعين
 هذه الحجّة ، لأن الوجود أيضاً كوجود العنقاء مثلاً فهمناه و لم نعلم انه
 موجود فى الأعيان ام لا ؟

فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً الى لانهاية لكن
 ما اوردناه يجرى فى اصل الحجّة فانهدم الاساس .

الخامس : ان الوجود لو كان فى الأعيان و ليس بجوهر فتعيّن ان يكون هيئة^٣
 فى الشئ ، و اذا كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفية عند المشائين .
 لأنه هيئة قارئة لا يحتاج فى تصورهما الى تجزى و اضافة الى امر
 خارج كما ذكروا فى حد الكيفية .

و قد حكموا مطلقاً ان المحل يتقدم على العرض فيتقدم الموجود على الوجود .
 و ذلك ممتنع لإستازامه تقدّم الوجود على نفسه .

ثم لا يكون الوجود اعم^٤ الاشياء مطلقاً بل الكيفية و العرضية اعم^٥ منه من
 وجه .

و ايضاً اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ، و معنا انه قائم بالمحل انه موجود
 به مفتقر فى تحققه اليه ، ولا شك ان المحل موجود به ، فدار القيام و هو محال .
 وجوابه : انهم حيث اخذوا فى عنوانات حقايق الأجناس العوالى كونها

ماهيات كليّة حق وجودها العيني كذا وكذا .

فسقط كون الوجود في ذاته جوهرأ او كيفأ او كمأ او غيرهما لعدم كونه كليأ بل الوجودات هويآت عينيّة متشخصات بانفسها غير مندرجة تحت مفهوم مفهوم كلّي ذاتي .

و ليس الوجود عرضا بمعنا كونه قايماً بالماهية الموجودة و لا بما يحل فيها و ان كان عرضياً متّحداً بها نحواً من الإتحاد .

و على تقدير كونه عرضاً لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته و عمومه و ما هو من الاعراض العامة و المفهومات الشاملة للموجودات ، انما هو الوجود الإنتزاعي العقلي المصدري المشتق منه صيغة الوجود .

و لمخالفة ايضاً ساير الاعراض في ان وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع و وجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر في تحقّقه الى الموضوع ، فلا يلزم الدور الذي ذكره لاجوهرية اخرى .
و كذا وجود الكيف كيف بنفس كيفية تلك الكيف لا بكيفية اخرى وهكذا في ساير الاعراض و مقولاتها و انواعها .

وذلك لما مر من ان الوجود لا عروض له للماهية في نفس الامر بل في اعتبار العقل .

السادس : انه اذا كان الوجود وصفاً زائداً على الماهية فله نسبة اليها و للنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل . و جوابه ما عرفت .

و التسلسل في الامور الإعتبارية ينقطع باعتبار الإنقطاع العقلي .

فصل

في كيفية اتّصاف الماهية بالوجود

لعلك تقول : لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت

فرد الوجود فرعاً على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء، لآخر فرع على ثبوته فيكون لها ثبوت قبل ثبوته .

فالجواب أمّا بطريق النقص فبان لخصوصية لهذا الإيراد بكون مفهوم الوجود ذاهويّة خارجيّة في الماهيّة .

بل منشاء حال اتّصاف الماهيّة بالوجود سواء كانت له افراد عينيّة اولم يكن له إلاّ الحصص .

و اما بطريق الحلّ فبان الحق الحقيقي بالإذعان و التصديق هو ان الوجود نفس ثبوت الماهيّة العينيّة لاثبوت شيء لها حتى يكون هاهنا ثبوت شيء حتى قيل : انه فرع ثبوت ذلك الشيء بل ليس هاهنا الا ثبوت شيء فقط .

والجمهور لما غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصّصون القاعدة الكلية القائمة بالفرعيّة (١)

و تارة بهربون منها الى القول بالاستلزام فقط (٢)

و تارة ينكرون ثبوت الوجود اصلاً لاذهنأ ولاعينأ (٣) والاعتباراً ولاتحققاً و يقولون انه مجرّد اختراع كاذب ، و ان مناط صدق الموجود كساير المشتقات على شيء اتّحاد ذلك الشيء بمفهوم الموجود .

و هو امر بسيط كتنظيره يعبر عنه بـ «هست» كما يعبر عن العالم بـ «دانا» ، من غير قيام امر حقيقي او انتزاعي الى غير ذلك من التعمّفات .

فصل

في توضيح القول في نسبة الوجود الى الممكنات

ان وجود كلّ ممكن عين ماهيّة خارجاً و متّحد بها نحواً من الإتحاد بيان ذلك : انا حيث بيّنا ان الوجود بالمعنى الحقيقي الذي به تكون الماهيّة موجودة و

(١) والمخصّص هو الامام الرازي .

(٢) اليه مال العلامة الدواني .

(٣) والمنكر لثبوت الوجود مطلقاً هو السيد السند صدر الدين الدشتكي الشيرازي .

يطرد عنها العدم امر عيني .

فلو لم يكن وجود كل ممكن متحداً مع الماهية فلا يخلو اما ان يكون جزءاً منها او زائداً عليها قائماً بها .

والاول باطل لان وجود الجزء غير وجود الكل ففي مرتبة وجود الجزء لا يكون للكل وجود و المقدر خلافه .

و كذا الثاني لما مر من ان قيام الصفة بالموصوف و ثبوته له فرع ثبوت المثبت له في نفسه .

فيلزم تقدم الشيء على نفسه

او تكرر انحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة

و كلاهما ممتنعان

او ينجر الى التسلسل في المراتب من الوجود المجتمعة الاحاد وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين و استلزامه لانحصار ما ليتهاهي بين حاصرين ؛ الوجود والماهية يستلزم المدعا و هو كون الوجود نفس الماهية في العين . لان قيام جميع الموجودات العارضة بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعاً فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في العين فلا يخلو [اما ان يكون] بينهما مفايرة بحسب المعنا و المفهوم ام لا .

والثاني باطل و الا لكانا معنا لفظين مترادفين .

و نحن نفهم من الانسان معنا ومن وجوده معنا آخر .

ولامكان تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر و لغير ذلك من الوجوه المذكوره

في المتداولات (١) .

فتعيين الشق الاول و هو كون كل منها غير الآخر بحسب الساهن مع اتحادهما في الخارج .

فحينئذ بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود في ظرف التحليل

العقلي .

(١) في ن ، ع ، في المطبوعات .

و كل موصوف بشئ، معروض له مرتبته غير مرتبة العارض. فعروض الوجود
اما للماهية الموجودة او المعدومة او غير الموجودة و المعدومة .

فالاول يوجب الدور او التسلسل .

و الثانى يوجب التناقض .

والثالث يوجب ارتفاع النقيضين .

والجواب بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جازى بل واقع غير نافع .

لان المرتبة التى يجوز خلوه النقيضين عنها هى مرتبة من مراتب نفس الامر
لها تحقّق فى الجملة سابقة على النقيضين كمرتبة الماهية بالقياس الى عوارضها
فان للماهية وجوداً مع قطع النظر عن الوجود .

فقياس قيام الوجود بالماهية على نحو قيام البياض بالجسم و وزان خلوها
عن الوجود بخالو الجسم الجسم من البياض .

و مقابله غير صحيح لان الجسم له مرتبة سابقة على بياضه فى الواقع

فقيام البياض للجسم فرع وجوده المطلق عن قيد البياض و مقابله و ليس
قيام الوجود فرع الماهية المعرّاة عن صفة الوجود و العدم لان الماهية المعرّاة
عنهما لا يكون موجودة لافى نفس الامر و لافى مرتبة من مراتبها .

فالحقّ فى هذا المقام ان يقال ان العقل اذا حائل الماهية الموجودة الى
شيئين حكم بتقدّم احدهما اما بحسب الواقع فالتقدّم هو الوجود لانه الاصل
فى ان يكون حقيقة .

و هو الصادر عن الجاعل بالذات و الماهية متحدة معه محمولة عليه ، لا كحمل
المرضيات اللاحقة ؛ بل حملها عليه و اتّحادها معه ، بحسب مرتبة هويته و
ذاته .

و امّا بحسب الذهن فالتقدّم هو الماهية ، لانه الاصل فى احكام العقلية
والتقدّم هاهنا ، ليس بحسب الوجود ، بل بحسب نحو آخر غير الخمسة
المشهوره و هو : التقدّم بحسب الماهية كتقدّم معنى الجنس على النوع مع قطع
النظر عن ملاحظة وجودهما .

وبالجملّة مغايرة الماهيّة للوجود و اتّصافها به ، امر "عقلى ، انما يكون فى اعتبار الذّهن .

و اعتبار الذّهن ، مغايرتها للوجود ، و تجريدتها عنه ، و ان كان ايضاً نحواً من الوجود كما ان الكون فى الخارج نحو من الوجود ان للعقل ان يلاحظ هذا النّحو و يصف الماهيّة بالوجود .

فهذه الملاحظة التى من شأن العقل ان يجرد الماهيّة فيها عن جميع الوجودات اى لا يلاحظ معها شىء من الوجودات حتى هذا النّحو التجردى الذى هو ايضاً ، نحو من الوجود فى الواقع لا يتعمّل العقل لها اعتباران .

أحدهما : اعتبار كونها تخلية الماهيّة فى ذاتها عن جميع العوارض والوجودات و ثانيهما : اعتبار كونها نحواً من انحاء وجود الماهية .
فالماهيّة باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود المطلق ، وبالأخر ملحوظة به غير موصوفة به ، فالتعريف باعتبار ، والخلط باعتبار .

وليس حيثيّة احد الاعتبارين غير حيثيّة الآخر حتى يعود الإشكال جذعاً من ان الاعتبار الذى به يتصف الماهية بالوجود لا يبد فيه ايضاً من مغايرة بين الموصوف والصفة ؛ لان هذا التجريد عن كافّة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود بالذات لا غيره * .

فانظر الى نور الوجود المطلق كيف تتمد فى جميع هياكله ؛ المعانى و اقطار الماهيات بحيث لا يمكن عراها عنه حتى ان عراها عنه ايضاً نحو من انصبغها به.

تقرير

فى تحقيق زيادة الوجود على الماهيّة

فى التّصوّر لا فى العين

هو : ان العقل بحسب شأنه من التحليل ان يلاحظ كلاً من الماهيّة والوجود من غير ملاحظة معنائه اختصاص ناعت بالماهيّة لا بحسب الخارج ليلزم تقدّمها

عليه بل بحسب العقل .

و غاية الأمر ان يلزم تقدمها على الوجود بالوجود العقلى ، و يلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل و حدها من غير ملاحظة شىء من الوجودين العينى و الذهنى معها و ملاحظتها مع عدم اعتبار نحو من الوجود و ان كانت نحو وجود ذهنى لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود ، او يلاحظ ذلك الوجود و ان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشىء غير اعتبار عدمه .

فالعقل ان يصف الماهية بالوجود المطلق فى هذه الملاحظة لا بحسبها .
ثم ان اعتبر العقل هذا النحو من وجودها الذهنى ؛ لم يلزم تسلسل فى الوجودات بل ينقطع بانقطاع الإعتبار .

وليعلم انا فى متسع من هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شىء لها ، فلامجال للفرعية هاهنا .
و كان اطلاق لفظ الإتصاف على الإرتباط التذى يكون بين الماهية و وجودها من باب التوسع او الإشتراك ، فانه ليس من قبيل اتصاف الموضوع بالعرض القائم به بل من قبيل اتصاف البسائط بالفصول المتحدة بها * .

فصل

فى ان تخصيص الوجود بماذا على الاجمال !؟

وايعلم : ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدّم والتأخر والشدة والضعف ، او بنفس موضوعه .
وقيل : «تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه ؛ لان الإضافة لحقته من خارج» * .

فان الوجود المعلول عرض و كل عرض فأنه متقوم بوجوده موضوعه (١)
وكذلك حال الوجود فوجود كل ماهية يتقوم باضافته الى تلك الماهية كما يكون الشىء فى المكان ، فان كونه فى نفسه غير كونه فى المكان»

(١) القائل هو بهمنيار فى كتابه المسمى بالتحصيل - منه دام ظله -

و فيه بحث :

فان الخبط فى قياس نسبة الماهية الى الوجود بنسبة الموضوع الى العرض واضح لمأمّر من انه لا قوام للماهية مجردة عن الوجود ؛ قيام الموضوع بما يقوم به .

فالوجود ليس سوى كون الموضوع لا كون امر كالعرض للمووع و العرض وان كان كونه فى نفسه هو بعينه هو كونه للمووع الا ان كونه غير كون موضوعه بخلاف الوجود فان كونه هو بعينه كون الموضوع فلا يكون الماهية موضوعة للوجود بل نسبة الوجود اليها ، نسبة الفصل الحقيقتى الى الجنس .

ففرق اذن بين كون الشىء فى المكان و فى الزمان و بين كون الشىء فى الموضوع كما يفهم من كلام هذا القائل .

ثم فرق ايضاً بين كون الشىء فى الموضوع و بين نفس كون الموضوع ، نصّ على هذا الشيخ فى مواضع من التعليقات ، و نصّ عليه غيره ايضاً من موافقيه و متابعيه .

و قد نقلنا عباراتهم و تنصيصاتهم على هذا المطلب فى كتابنا الكبير المسمى بـ : الاسفار الأربعة .

و ما اكثر ما زلت اقدم المتأخرين حيث اهملو فى فهم الغرض عنها و حرّفوا الكلام عن مواضعها و حملوها على اعتبارية الوجود و انه مما لا حقيقة له فى الخارج ولا فى الماهيات منه شىء غير الخصص .

وانى كنت شديد الذب عنهم فى اعتبارية الوجود و تاصيل الماهيات حتى هدانى ربى فانكشف لى انكشافاً بيّناً : ان الامر بعكس ذلك .

والحمد لله الذى ثبتنى على القول الثابت فى الحياة الدنيا و فى الآخرة ، ولولا ما ثبتنى لقد كيدت اركان اليهم شيئاً قليلاً .

فالوجودات حقايق متحصّلة (١) و الماهيات التى هى الأعيان الثابتة ؛ ما

(١) فى بعض النسخ : «حقايق متأصلة» وفى نسخة (متصلة) والظاهر انه من سهو النسخ .

شمّت رايحة الوجود ابدأ .

و ليست الوجودات الا اشعة واضوا، للنور الحقيقى والوجود الاحدى
«جلّ مجده» .

ثم لكل منها نعوت ذاتية ، و مفهومات ذهنية ، هي المسماة بالماهيات كما
سنبهرن عليه «انشاء الله تعالى» .

زيادة كشف

اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته الواجبية و بمراتبه فى التقدم والتاخر
والشدّة والضعف والفنا والحاجة ؛ فانما هو تخصيص له بما فيه من حيثياته
الذاتية وشئونه الحقيقية باعتبار حقيقته البسيطة التى لا جنس لها ولا فصل
و اما تخصيصه بموضوعه اعنى : الماهيات المتصفة به فى العقل فهو ليس
باعتبار شئونه فى نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه فى العقل ، من الماهيات ، المتخالفة
لذوات وان كان الوجود والماهية فى كل ذى ماهية متحدان عيناً .
و هذا امر غريب سيتضح لك سره (ان شاء الله) .

قال الشيخ الرئيس فى كتاب المباحثات : « ان الوجود فى ذوات الماهيات
لا تختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فى التاكيد (١) والضعف» .
وانما يختلف ماهيات الاشياء التى تنال الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود
غير مختلف النوع .

فان الإنسان يخالف انفرس بالنوع لاجل ماهيته لالوجوده
فالتخصيص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته .
و اما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبة من الشعوت الكلية .
ولا يبعد ان يكون معنى قول اتباع المشائين بتخالف الوجودات انواعاً هذا
المعنى .

وهذا كمراتب الأعداد ، فانها يصح القول بكونها متحدة فى النوع ، اذ ليس

(١) فى نسخة م : فى التاكيد والضعف .

في كل منها سوى الوحدات ، و هي امور متشابهة .
ويصح القول ايضاً بكونها متخالفة المعاني الذاتية ، اذ ينتزع العقل من
كل مرتبة منها نعوتاً ذاتيةً خلاف ما ينتزع من غيرها ، و يكون مصداق حمل تلك
النعوت نفس ذوات تلك المراتب .

فهى كالوجودات و مراتبها في النزول كأنها متفقتة حقيقة ذاتية (١)
مختلفة ماهية و مفهوماً . فاتقن ذلك فإنه من نفايس المطالب .

* * *

(١) في نسخة (ع.ق) : كأنها متفقتة حقيقة وذاتاً ، مختلفه ماهية و مفهوماً .

المقالة الثانية

فى احكام واجب الوجود بحسب المفهوم

فصل

فى ان حقيقة الوجود الواجبى جئل مجده غير معلوم لأحد بالعلم الحصولى ولا يمكن ايضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التامة الإكتناهيّة .
 اما انه غير معلوم الكنهه على سبيل الإرتسام فلأنّه لو كان كذلك لكان ذا ماهيّة كلمّة [وكان له] امكان حصولات متعددة والواجب محض الوجود
 لإنّه يلزم تعدّد اواجب بالذات (تعالى عنه علواً كبيراً) .
 و لان كل موجود فى الذهن عرض قائم بالذهن ، والواجب بالذات ليس
 بعرض لإحتياجه الى المحل .

ولان وجود الشىء فى الذهن عبارة عن حصول صورة منه فى الذهن مطابقة للخارج .

و هذا انما يكون بتبدّل الوجود مع انحفاظ الماهيّة و هذا انما يتصور فيما ليس مجرد الوجود ، والا لزم انقلاب الوجود العينى وجوداً ذهيناً هذا محال .
 واما ان الوجود الواجبى غير معلوم لأحد بالمشاهدة الحضوريّة على سبيل الإحاطة والإكتناه فان المعاموم بالمشاهدة لا يكون الا ما يكون له وجود نسبى للعالم يعنى ان وجوده من حيث كونه محسوساً هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والوجود الرابطى لا يكون الا للحال ، والعرض بالقياس الى المحل والموضوع ، او للمجموع بالقياس الى الجاعل .

والواجب بالذات ليس شىء من هذين فلا يكون حقيقته مقفولاً لشىء غيره .

- بل له التسايط والقهر على الممكنات باشراق نور الوجود عليها .
- فيقدر ما يحصل لكل احد من اشراق نوره و لمعة وجوده يعرفه .
- وبالجملة حصول الشىء لعنّته الفياضة ؛ حصول تام يوجب العلم التام .

و اما حصول العلة المفيضة للمعلول المفاض عليه فليس الا حصولاً ضعيفاً بتوسط ما يفاض منها و يرشح عنها عليه .*

فلكل ممكن من الممكنات ان ينال ذات الحق المجرد عن الاحياز والجهات على قدر ما يحصل له من تجلّي ذاته المقدسة بقدر وعاءه الوجودي و يفقد عنه ، و يحرم عايه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الاحاطة لبعده عن منبع الوجود من قبل مقارنته الاعدام ، والقوا والمواد لا لمنع و دخل من قبله تعالى .*

فانّه لشدة نوره النافذ و عدم تناهي جوده و رحمته ؛ اقرب كل احد كما اشار اليه بقوله : « و نحن اقرب اليه من حبل الوريد (١) » و قوله : « و اذا سالك عبادي عنّي فاني قريب (٢) » .

عقدة " و حل "

لك ان تقول : اذا جازت كون ذاته تعالى معلوماً بحضور الإشراقى لكل احد بقدر ما يفاض عليه .

و لاشك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس (ح) الا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه .

فكيف لا يكون معلوماً بالكنه ليس الا هويته البسيطة لا غير .

فاعلم ان المعلوم من الحق لكل احد وان كان نفس ذاته الحقة ، الا ان المشاعر والمدارك ، قاصرة عن البلوغ الى كنه ذاته والوصول الى حرم كبرياه بل انما ينالونه و يشاهدون له بقدر احداق مداركهم الضعيفة .

و قد مر ان سبب الحجاب ، الضعف ، والقصور في البصائر عن ادراك النور . فليس للممكنات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب ، او حجب هي مراتب القصورات الحاصلة من جهة الإمكانيات حتى المعلول الاول فهو ايضاً لا يشاهد ذاته سبحانه الا بواسطة من وجوده الامكاني و وسيلة ادراك هويته .

فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته و بقدر وعاءه الوجودي لا بحسب .

(١) سورة ٥ ، آيه ١٥ .

(٢) سورة ٢ ، آيه ١٨٢ .

ما هو المشهود .

و هذا لا ينافى الفناء الذى يدعونه فأنه يحصل بترك الالتفات الى الذات (١) والإقبال بكليّة الذات و شراشر الهمة الى الحق .
والهويّة الإمكانية ، لا يرتفع بترك الالتفات اليها ، فحكمها باقية فى كونها حجاباً .

ولأن الكلام فى مقام الفيريّة و فى كون الممكن بحسب ذاته عارفاً بالحق *
فاذا لم يبق للممكن من حيث ذاته اثر فلم يكن الممكن ، ممكناً و للإشارة الى ان هويّة كل ممكن حجاب له عن ادراك ذات الحق قال الحلاج :
ينسى و بينك انى نيازعنى فارفع بلطف انى من البين

حكمة عرشيّة

اعلم يا اخا الحقيقة هداك الله طريق الحق ان العلم ، كالجهد قد يكون بسيطاً
و قد يكون مركباً .

والاول عبارة عن الإدراك مع الذّهُول عن ذلك الإدراك و عن التصديق بأنّ
المدرّك ماذا ؟ !

والثانى عبارة عن إدراك الشئ، مع الشعور بذلك الادراك و بأنّ المدرّك
هو ذلك الشئ . اذا تمهد هذا فنقول :

ان ادراك الحق الاول سبحانه على الوجه البسيط ، حاصل لكل احد بحسب
القطرة من غير تعمّل و كسب لأن المدرّك بالذات فى كل (٢) ادراك ليس الا نحو
وجود الشئ، على ما هو تحقيق المحققين من المحصلين سواء كان الإدراك احساساً
او تخيلاً او توهماً او تعقلاً حسب ما ينقسم الوجود الى المحسوسات
والمخيّلات و الموهومات و المعقولات لإختلاف مراتب صور الموجودات فى
التجرد عن المواد و عن الأغشيّة الماديّة .

(١) بترك الالتفات الى الذات و . . . م و فى نسخة د : الى الذات . . . و الظاهر انه سهو .

(٢) فى بعض النسخ : فى كل علم و ادراك . . .

وستبيِّنُ لك انشاء الله ان وجود كل شىء ليس الاحقيقة هويته المرتبطة
بنفس الذات الى الوجود القيسوم الإلهى .
وتبيِّنُ أيضاً ان الهويَّات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله
و جلاله .

فاذن إدراك كل شىء بأى نحو من الإدراك ليس الا حضور ذلك الشىء
عند المدرك على الوجه الذى ينسب اليه سبحانه .

و مشاهدة المدرك له على الجهة التى هو بها مرتبط الى الحق تعالى و هى
موجوديته و نحو وجوده * .

وهذا لا يمكن الا بمعرفة ذات الحق بذاته ، لان صريح ذاته بذاته منتها
سلسلة الممكنات و غاية جميع التعلقات .

فاذا كان التعلق و الارتباط اليه مقوماً لموجودية كل شىء موجود ممكن
والعلم ليس الا حضور وجود الشىء مجرداً عن نفس المادة او غواشيها
و عوارضها

فلامحالة كل شىء من ادراك شيئاً بأى ادراك كان ، فقد ادراك البارى جل
ذكره ، و ان غفل عن هذا الإدراك .

فظهر ان جميع من يصح منه الإدراك عرفاء الله تعالى ،
ويستوى فى هذا الادراك الذى هو على الوجه البسيط المؤمن والكافر
والخواص والعوام من البشر .

واما ادراك على الوجه المركب سواء كان بطريق المكاشفة او بطريق
الإستدلال ؛ فهو ليس مما هو حاصل للجميع بل للبعض و هو مناط التكليف و
مقصد الرسالة و اليه يتطرق الخطاء والصواب و به يحصل احكام الكفر والايمان .
وفيه يحصل التفاضل بين الناس لا فى النحو الاول فانه لا يتطرق اليه
الخطاء والجهالة لكونه فطرياً للجميع « فطرة الله (١) التى فطر الناس عليها » .
و قيل فى الحكمة الفارسية :

(١) سورة ٢ ، آية ١٠٩ .

دانش حق ، ذوات را فطريست دانش دانش است كان، فكريست
 فاذن قدانكشفت ان مدركات الخمس كمدرکات ساير القوى الادراكيّة مظاهر
 الهويّة الإلهيّة و مشاهد للوجود الحق الأحدي الذي هوالمحبوب اول والوجهة
 الكبرى للانسان « اينما تولوا فثم وجهالله (١) » .
 فبعينه يشاهده و ينظر اليه لا على وجه يعتقدّه الأشاعرة وبأذنه يسمع
 كلامه و بأنفه يشم رايحة طيّبة .
 و بجميع لامسته يلمس لا على وجه يقوله المجسّمة (تعالى الله عما يوجب
 التجسّم والتكثير والتشبيه والتّفير علواً كبيراً) .
 بل على نحو يعتقدّه الراسخون في العلم .
 فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوا والجوارح مع تقدّس ذاته عن الأمكنة
 والجهات و مجرد حقيقته عن المراتب والجسمانيّات ، وما ذكرناه مما اطبق عليه
 ائمة الكشف والشهود اللّذين خلاصة عبادالله المعبود .

فصل

في انّ الوجود الواجبي غير متعدّد

لنا بفضل الله وملكوته برهان شريف على هذاالمطلب الذي هوالوجهة
 الكبرى، يتكفّل لدفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كموّنة، تستدعى
 تمهيد مقدّمة .
 وهي : ان الواجب تعالى كما انه واجب الوجود بالذات من جهة ذاته ،
 كذلك واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات ، وليس للواجب تعالى
 جهة أخرى لا يكون بحسبها واجباً وموجوداً .
 وهذه مقدّمة قد حَقّقناها وبسطنا القول فيها في الأسفار الاربعه .
 وزيّنا قول من جوّز ان ذات الواجب تعالى يكون بالقياس الى ايجاد
 الحوادث ممكنة الوجود ، لأنّه غير مرضى عندالمبرهن التام الحكمة .

وان قبله كثير من الاتباع كصاحب حواشى التجريد حيث ذكروا : ان الواجب بالذات قد يعرض له امكان بالقياس الى الغير ؛ وللغير امكان بالقياس اليه و ان لم يعرض له الإمكان (١) .

ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه ، وهى ايضا واجبة الحصول له تعالى ، لان وجوداتها رقيب فيضه ورشحات بحره .

كيف ولو كانت له فى ذاته بذاته جهة اخرى لزم التركيب وهو ممتنع . ولو كانت له لغيره فيكون للغير تأثير فى ذاته فيكون له فى ذاته تأثير وانفعال ينافى فعليته ووجوده لكونه بسيط الحقيقة من كل وجه .

فاذن لا بد ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا واجبا بجميع الحثيات الصحيحة وعلى جميع الإعتبارات المطابقة لما هو الواقع ، والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقا لحمل الوجود والوجوب ،

اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود وجهة من جهات التحصل او عادما لكمال من كمالات الوجود بما هو موجود فلم يكن من هذه الحثية مصداقا للوجود .

فيستحق فى ذاته جهة امكانية او امتناعية يخالف جهة الفعلية و التحصل ، فيتركب ذاته من حثيات الوجوب و غيره ، بل ينتظم من جهة وجودية و جهة عدمية ، فلا يكون المفروض واجبا بل الواجب غيره ، و لا يكون ايضا واحدا حقيقيا بل مركبا .

فاذا تمهدت هذه المقدمة التى مفادها : ان كل كمال و جمال يجب ان يكون حاصل للذات الواجب تعالى ولو وجد فى غيره يكون مترشحا عنه ، فايضا فنقول : لو تعدد الواجب بالذات فلا بد ان لا يكون بينهما علاقة ذاتية توجب تعاقب احدهما بالآخر و الا لزم معلومية احد الواجبين ، و هو خرق الفرض .

(١) قبله قبل صاحب حواشى التجريد رئيس الفلاسفة فى اوائل كتاب الشفاء بقوله : ولا نبالى

بان يكون ذاته تعالى مأخوذة مع ... ممكنة الوجود وتبعه اكثر المتأخرين .

فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال و حظٌّ من الوجود و التحصّل لا يكون
 للآخر و لامنبعثاً منه ؛ مأخوذاً من لدنه .
 فيكون كُـلُّ منهما عادماً لنشأة كمالية و فاقداً لمرتبة وجودية سواء كانت
 ممتنعة الحصول له لذاته او ممكنة .

فذاًت كلّ منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية و الواجب و الكمال ،
 بل يكون بحسب ذاته مصداقاً لحصول شىء و فقدان شىء ؛ كلاهما من طبيعة
 الوجود بما هو موجود ، فلا يكون واحداً حقيقياً و التركيب ينافى الواجبية كما
 مرّت الإشارة اليه .

فالواجب الوجود بالذات لا يبد و ان يكون من فرط التحصّل و كمال الفعلية
 جامعاً لجميع النشآت الوجودية و الحثيات الكمالية لاموراً عدمية و صفات
 نقصانية .

فلامكافى له فى الوجود و الفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع
 الكمالات و منبع كُـلِّ الخيرات .

و هذا البرهان قليل الجدوا للناقصين ، لكنّه عند من ارتاضت نفسه
 بالفلسفة يرجّح على كثير من البراهين الشديدة القويّة .

المقالة الثالثة

في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي

قد اتفقت أقوال الحكماء خلافاً لشرذمة من المتكلمين على أن الأشياء سوى هذا النسحو من الوجود الذي يترتب عليها ، فيه الآثار المعروفة نحواً آخر من الوجود وظهوراً آخر عُبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية .

تمهيد

ان من المقدمات المبنية عليها معرفة نحو آخر من الوجود وعالم آخر من الشهود ، امر ان يجب الخوض فيهما على من اراد استكشاف الحال فيما اختلفت فيه الأقوال .

الاول : ان للممكنات ماهية ووجوداً، و اثر الفاعل (و ما يترتب على تأثيره بل على نفس ذاته) ليس الا نحو وجود المعلول دون ماهيته لاستفناءها عن الجعل والإضافة (١) لالوجوبها وفعليتها بل لشدة نقصها عن تعلق الجعل والإضافة بها و الوجود من الامور المشككة الواقعة في مراتب متفاوتة شدةً و ضعفاً و تامةً و نقصاً ؛ بنفس حقيقتها المتفقة في الجميع فكأنما كان الوجود للشيء اقوى و اكمل كانت الآثار المترتبة عليه اكثر و اظهر و بالعكس في خلافه حتى أنه قد يكون لماهية واحدة انحاء من الكون و الوجود بعضها اقوى يترتب عليه الآثار المخصوصة و بعضها اضعف لا يترتب عليه تلك الآثار و الخواص

فالجوهريّة مثلاً مفهوم واحد ومعناً فارد يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادة ثابتاً دائماً مبرراً [متبراً عن الكون والفساد والتفكير، فعلاً ثابتاً كالعقول الفعالة] والملاءمة المقرّبين على مراتبها (٢) .

و يوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفصلاً عن العلل الخارجية

(١) والافاضة -مد

(٢) في نسخة (ع. ق): مبرراً عن الكون والفساد والتغير الاماشاء الله كالعقول المفارقة والملاءمة..

متحرّكاً و ساكناً و كأنناً و فاسداً كالصّور الشّوعيّة و النفوس الارضيّة على تفاوت درجاتها في الضعف و الفقر .

و يوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من هذين حيث لا يكون فاعلاً و لا منفِعلاً و لا ثابتاً و لا متحرّكاً كالصّور التي توهمها الإنسان .

و الثاني : انّ الله تعالى قد خلق النّفس الإنسانيّة بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة و المادية لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و الفعل . و المانع من التأثير و الإفادة ، مصادفة أحكام التجسّم و جهات الإمكان و الفقر ، و حيثيّات القوّة و العدم لصحبة المادة و لواحقها .

و كُتِل صورة صدرت عن الفاعل الفالب عليه أحكام الوجوب ، و التجرّد و الفناء ، يكون لها حصول تعلّق ذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينها حصولها لفاعليها المفيض لوجودها ، و هو الفاعل في عرف الإلهيين .

و اما عند الطبيعيين فكُتِل منشأ الحركة و ان كان على جهة الإعداد و التهيئة للمواد كالبنّاء في بناءه و النّجار في نجره .

و هما بالقابل لتلك الحركات اشبه منهما عند اولائك من الفاعل لها . ثمّ اعلم ان حصول الشّيء للشّيء ليس من شرطه ان يكون حالاً فيه و وصفاً ناعثاً له . بل حصول الشّيء للفاعل الذاتي أوكد و اخلق من حصوله لقابله كما ان جميع صور الأشياء الخارجيّة و الذهنيّة حاصلة للفاعل الحقيقي الإلهي ، و لا فاعل بالحقيقة الا هو .

و فاعليّة الفواعل الذاتيّة عبارة عن تكثير جهات افاضته و تعداد حيثيات جعله و افادته .

و ذلك الحصول الذي لها عنده تعالى ليس حصولاً بمعنى الحلول و الناعتيّة لاستحالة ذلك في حقّه تعالى ، بل حصولاً اشدّ و اوكد من حصول صفة الشّيء له و قد حقّق الشيخ الرئيس و غيره من الحكماء الراسخين : ان حصول صور الممكنات للباري سبحانه و نسبتها اليه ليس الا قيوميّة لها ، و يتحد في تلك النسبة معنا كونها عنه و فيه .

يعنى : ان حصولها عنه تعالى هو بعينه وجودها له من غير قيام حلولى و هكذا الحكم فى قيام الصور العقلية او المتخيّلة للنفس الإنسانى .
فان النفس خلقت و وجدت مثالا للبارى ذاتا و صفة و فعلا ، مع التفاوت الحاصل بين المثال و الحقيقة .

و البارى سبحانه تعالى منزّه عن المثل لأنه لا يكون له مشارك فى الحقيقة لاعتن المثال ، لأنّ المثال ليس من حقيقة الممثل .
فللنفس الإنسانية فى ذاتها عالم خاص و مملكة شبيهة ، بمملكة بارءها مشتملة على انواع الجواهر و الأعراض ، المجردة و المادية .
و اصناف البسائط و المركبات من الافلاك المتحرّكة و الساكنة و العناصر و الجماد و النبات و الحيوانات البرية و البحرية و ساير الخلاق يشاهدها بنفس حصولها منها و لها .

و الناس لى غفلة و ذهول عن عالم القلب و عجائب الملكوت الإنسانى ، لشدة اهتمامهم باصلاح الظواهر و قوّة اشتغالهم بعالم الاجسام و نسيانهم امر الآخرة و الرجوع الى الحق و عرفانه «نسوا الله فانساهم انفسهم» .
و الحق تعالى خلق النفس الإنسانية مثالا له ذاتا و صفة و افعالا ليكون معرفتها وسيلة الى معرفة الحق .

كذلك فمن جهل نفسه و احوالها الباطنية و افعالها الملكوتية فهو بان يجهل بارءه اخلق و احرى .

لان من لا يعرف المثال الحاضر عنده القريب منه فكيف يعرف ما هو مثال له و مرعاة لمعرفته كما فى الحديث المشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» .
اما كونها مثالا له بحسب الصفات فلكونها ذات صفة العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و السمع و البصر و الكلام .

و اما كونها مثالا له تعالى فى الأفعال فلان لها عالم او مملكة شبيهة بمملكة بارئها فى الملك و الملكوت و الخلق و الأمر تفعل فى عالمها الخاص ما تشاء و تختار ما تريد .

لاكنها لاجل انها حين تعلقها بهذا البدن العنصرى ضعيفة القوام و الفعلية
ضعيفة التأثير و التكوين .

فكل ما يصدر عنها و يترتب عليها من الأفعال و الآثار المختصة التى
توجد فى عالمها بلامشاركة شىء من المعاونات الخارجية و مباشرة حركات
بدنية يكون لماهيتها و معناه نحو ضعيف من الوجود و الكون ؛ لا يترتب عليه
الخواص و الآثار على نحو وجود الأظلال و العكوس المرآتية .

فان الثابت فى المرآت و ان كان مشاركا للشخص الخارجى فى الماهية و
صفاتھا الإمكانية ؛ إلا انها مفارقان فى الوجود .

فكذلك الصور المتصورة الثابتة فى صقع النفس الإنسانية و عالمها
الخاص مشاركة للأمر الخارجى الذى له هذا الصورة [وهذه صورة له متحدة و معه]
فى الماهية و المعنا و مخالفة له فى الإتيان بالوجود المخصوص به و عدمه .
هذا اذا اعتبر كونها مطابقة له و مرآة لملاحظته من غير استيناف نظر اليها .
و اما اذا لوحظت مستقلة فلها نحو وجود كوجود العوارض النفسانية
كما ستقف عليه (انشاء الله تعالى) .

فهذا الوجود للأشياء و الماهيات الذى لا يترتب بحسبه عليها آثارها المختصة
عند ما يتصورها النفس و تكون حاضرة فى عالم النفس و ان قطع النظر عن الخارج
تسمى وجوداً ذهنياً و ظلياً و مثالياً و ذلك الآخر المترتب عليها بحسبه الآثار تسمى
وجوداً خارجياً و عينياً و اصيلاً . فانقن هذا كى ينفعك فى مباحث الوجود
الذهنى، و الإشكالات الواردة عليه .

تنصيص تأكيدى

قال الشيخ الكامل قدوة المكاشفين محيى الدين الأعرابى فى كتاب «فصوص
الحكم» : بالوهم بخلق كل انسان فى قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها ، و هذا هو
الأمر العام .

و العارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهممة و لا يزال

الهمة يحفظه و لا يؤدها حفظ ما خلقته .

فمتى طرء على العارف غفلة (ما) عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق .

الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات «الى آخر كلامه» .

و المقصود من نقل موضع الحاجة ان يتأيد كلامنا بكلامه «قدس سره» في دعوى : ان نسبة النفس الى الصور الإدراكية مطلقاً نسبة الفاعل المؤثر لانسبة القابل المنفعل المتصف .

و توضيح هذا المقام يحتاج الى بسط الكلام في موضع آخر و لعلك ستجد مناً ما يكفيك من التحقيقات اللآيقة به عند تحقيقنا المعاد الجسماني و اثبات وجود عالمين ، تامين مشتملين على جميع ما في هذا العالم ، مع زيادة قد غفل عنها اكثر الموصوفين بالحكمة من اتباع المعلم الاول ارسطاطاليس .

فاذا تحقق هذه المقدمات فلنذكر نبذاً من الطرق المؤدية الى ثبوت نحو آخر من الثبوت سوى هذا النحو الظاهر المشهود المكشوف عند الجمهور و هي كثيرة .

المسلك الاول

في اثبات الوجود الذهني

الهمنا به (١) و تحدثنا تأييداً من الله .

و هي : ان الطبايع المحركة لموادها العنصريّة لها توجه الى غاياتها الطبيعيّة ك: «اين ما» كما في البسايط العنصريّة، او «وضع ما» كما في الفلكيات او «كيف ما» او «كم ما» كما في المركبات .

ولا بد لغاية كل حركة و طلب؛ ان يكون لها وجود (ما) قبل وجود تلك الحركة لانّها علّة - علّة الحركة ، و العلة هي السابقة على معلولها في الوجود .

و لمّا لم يكن لشيء من تلك الغايات التي هي فيما تحت الكون وجود تامّ

(١) ما الهمنا به

قبل تمام الحركات فلا بد لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذهني .
و هو الكون الناقص الذي يتوجّه و يشوق الى تمامه القوة الفاعلة التي
هي في الأجسام الطبيعيّة تصحبها قصورات اما بحسب التجوهر و القوام ، و
اما بحسب الفضيلة و التمام .

فالاول: كحركات المواد المنويّة و البذريّة في تحصيل الاشخاص الحيوانية
و النباتيّة .

و الثاني: كحركات الأجسام البسيطة و المركبة الجماديّة في كميّاتها و
كيفياتها و الوانها و اوضاعها كما سيجيى، تحقيقها في مباحث العالّة الغائيّة .
فقد ثبت ان لمقاصد تلك الحركات الطبيعيّة عالم آخر لها ثبوت في ذلك
العالم سوى ثبوتها الخارجيّة ، و لها حضور فيه سوى حضورها العينيّة .
و ذلك العالم هو العالم الباطني المكشوف لذوى الكشوف . و عالم العيني
الذي لا يشاهد بهذا العين و لا بشيى، من الحواسّ الظاهرة ، و عالم المثال الذي
يكشفه السّلاك و اهل الرياضة .

فان قلت : فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون للجماادات و النباتات و الاجسام
البسيطة العنصريّة علوم و ادراكات متعلّقة بفايات حركاتها .
قلت : اذا تحقّق الحقائق و قامت البراهين على تحقّق مرتبة من الشعور
و الإدراك في جميع الاجسام الطبيعيّة التي لها وحدة حقيقيّة لاعتباريّة ، و
لها وجود بالذات لا بالعرض ، فلم يبق الإنكار فيه الا مجرد استبعادناش عن اعتياد
الإنسان بما استأنس به ، و لم يتعدّ فكره الى ما وراءه من ان وجود الشعور في
شيى، مشروط بالآلات حيوانيّة و مبادئ اختلافات افاعيل اختياريّة ، و الاختيار
المطلق شيى، و التفنن في الحركات و الاختيارات شيى، آخر ، وليس فقدان احدهما
دليلاً على فقدان الآخر *

و هذا الكلام ممّا اورده الخطيب الرازي - فخر المباحثين - راداً على
الفلاسفة و نقضاً على قاعدتهم في اثبات الفايات للطبايع الجسمانيّة .

فاجاب عنه المحقّق لمقاصد كتاب الإشارات بما ذكرناه معترفاً بان لها

شعوراً بمقتضاها و حضوراً بمبتغاها .

المسلك الثاني

في اثبات الوجود الذهني

و منها : ما هو المشهور المذكور في كتب الجمهور .
و هو أننا نحكم على الأشياء المعدومة في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة ، و
كذا نحكم على ماله و وجوده ، و لكن لا تقتصر في الحكم على ما وجد منه بل حكماً
شاملاً لجميع افراده المحققة و المقدره .
كقولنا : كُتِلَ عنقا طائر ، و كُتِلَ مئاث فان جميع زواياه مساوية لقائمتين .
و صدق الحكم الإيجابي يستدعي ثبوت موضوعه ، و اذلا وجود للموضوع
و وجوداً شمولياً على الوجه الذي وصفناه في الخارج فيكون له نحو آخر من الوجود
و هو الوجود العقلي " الإحاطي " الذي يتشعب منه الأفراد و ينبعث منه
الأعداد ، و هذا تقرير الكلام و تحرير المرام .
و لكن يرد عليه ابحاث كثيرة لها اجوبة مشهورة قد اوردناها في غير هذا
المقام مع تصرفات علمية و تحقيقات حكمية ليحيط الناظر عليها بطرف من
الأفكار الدقيقة و نمط من الأنظار الأنيقة .
فعليك ايها السالك بالمراجعة اليها تشحيذاً للخاطر ، و ما يلايم ذكره هاهنا ،
هو : ان امثال هذه القضايا و ان كانت حقيقيات ، و الحقيقية لا يستدعي لموضوعها
" الـ " وجوداً مقدرأ ، لكن المحكوم عليه فيها اذا اخذت محصورات لا بد و ان يكون
بحيث يسرى الحكم عليها الى الافراد بخلاف الحكم على فرد من الافراد
كالشخصية او الطبيعية ، فانه لا يتعدى الحكم فيها الى فرد آخر .
و بهذا التحقيق يندفع اكثر الاعتراضات التي ترد على هذه الطريقة و لمعمرى
ان كُتِلَ من له عقل صحيح يعام يقيناً ان المأخوذ على وجه الإشتراك بين كثيرين
و المحكوم عليه بحكم شامل لأعداد كثيرة لا يكون " الـ " في ظرف آخر غير الخارج
و نشأة أخرى غير ما يشاهدها الحواس الظاهرة .

المسلك الثالث

في اثبات الوجود الذهني

ومنها: وهو قريب المأخذ مما ذكر وهو ان لنا ان نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعييناتها الشخصية او الفصلية معاً واحداً نوعياً او جنسياً بحيث يصح ان يقال على كل من تلك الافراد انه هو ذلك المعنى المشترك الكلي .
فهذا المعنى يمتنع ان يوجد في الخارج واحداً ، و الا لزم اتّصاف امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية .
فوجوده في النشأة الخارجية الحسية لا يكون الا على نعت الكثرة و الإنتشار .

و نحن قد لاحظناه و حدائياً محتملاً لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها متحداً بها بحيث يسع وجوده العقلي الكلي وجوداتها الحسية الجزئية .
فوجوده من هذه الجهة ليس في عالم الحسّ و الجهة و الا لاخصّص بمكان خاصّ و وضع مخصوص ينافي وجوده الإنحصاري المضيّق ؛ وجود مايفايهه و يفارقه بحسب المكان و الوضع * .

فمن هذا السبيل اي : من جهة ملاحظة المشاركات و المبانيات بين الموجودات التي قبلنا يتفطّن العاقل الذكيّ بنحو آخر من الكون و ينتقل السالك من هذه المرحلة بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى اقرب الى المقصود الاصلى و المرجع الحقيقي حيث يعلم جزماً ان ليس للموجودات الذي يسع بوحدته الذاتية اطواراً من الكون و يكون له بما هو هو آثار مختلفة و انحاء متفاوتة بجهات متعدّدة * .

شك * و تحقيق

فان اختلج في سرّك ان الثابت المحكوم به عند المحقّقين من علماء الفن ان الأجناس و الأنواع و بالجملة الطبايع الكليّة لها وجود في وعاء وجودات

اشخاصها، اذ هي متحدة الوجود معها فى الوجود الخارجى فلم يلزم لها وجود سوى هذا الوجود المكشوف لكل احد .

فاعلم ان فى هذا الكلام خلطاً يوجب المغالطة وقد وقع فيها كثير من الناس فان لفظ الكلى يقع فيه الاشتراك الإصطلاحى بين معانٍ احدها : صفة عقلية من جملة موضوعات علم الميزان و الثانى : معروض هذه الصفة بالفعل

و الثالث : الماهية من حيث هي التى من شأنها ان يتصف بالمعنى الاول عند تجردها عن القيود الحسية ، و كلامنا فى هذا المعنى و الموجود بعين الشخصيات ليس الا المعنى الثانى

و تحقيق هذا البحث مرجوع الى مباحث الماهية

كيف ولو كانت الماهية المتصفة بصفة الكلية و العموم موجودة بنحو وجود الحسيات المادية متحدة بوجود شخصياتها فى الخارج فيلزم ان يكون موجود ، واحد بعينه فى هذا العالم متشخصاً بتشخصاتها متعددة معروضاً لعوارض متكثرة متقابلة باقياً مع زوال كل واحد منها ، موجوداً فى امكنة متعددة و هو ظاهر البطلان عند المحققين و ان التبس بطلانه على بعض المتشبهين باهل العلم *

و اما الموجود العقلى فحيث يكون له وجود ارفع من الوجود الحسى المشار اليه و وحدته اوسع من هذه الوحدات الوضعية و المقدارية ، فوحدته العقلية يجامع الكثرات الحسية ، اذ لها الحيطه و السعة ، و لهذه الوحدات الضيق و الحصر و القصور .

فهى مع فردانيته يجامع هذه الوحدات مع تعددها فلانتقاض بينهما و التناقض انما يتصور بين وحدة و كثرة تكون حاصلة من تكرر تلك الوحدة (١) . ثم الوحدة المعتبرة فى الموضوع من جملة وحدات التناقض انما هى الوحدة

(١) : لا الواحد الذى لانانى له من سنخه و يجامع مع قيد الوحدة فى الكثرات والكثرة عبارة

عن تجليه بصور المتكررات .

الوضعيّة و الحسيّة دون العقليّة والذهنية و إلا لاوجب تعقلنا جسماً واحداً متصفاً بامرّين متقابلين ، التقابل المستحيل ، مع انه ليس كذاك (هذا خلف) .
و هذا التخصيص الذي ذكرناه في وحدة موضوع التقابل و ان كان امرّاً غير مشهور و لامنصوصاً عليه في كلام اكابر الحكماء و المنطقيين
لكنه يلوح من اشاراتهم و رموزهم و يستفاد من آراء اهل الكشف (١)
و الشهود ويؤدّي اليه التعمق في مقاصد الربوبيات كما ستطّلع عليه في مباحث
المثل الأفلاطونيّة و بعض الإستبصارات العرفانيّة و تحقيق العوالم و النشآت
و غير ذلك من مواضع هذا المختصر .

ظلمات و هيبة و اضواء عقليّة

قد تقرّر عند المعلّم الاول و متبعيه من المشائين و الشيخين «ابى نصر»
و «ابى على» و تلامذته و اتباعه و جمهور المتأخّرين ان ظرف الوجود العقلى و
الظهور المثالى للأشياء فينا انما هو قوانا الإدراكيّة العقليّة و الوهميّة و الخياليّة .
فالكليات توجد في النفس المجرّدة ، و المعانى الجزئيّة في القوة الوهميّة
و الصور المادية في الخيال .

فوقعت للناس في ذلك اشكالات كثيرة مذكورة في مؤلّفات المتأخّرين .
و تكلّفوا في دفعها تمحّلات شديدة قد اوردنا جملة من تلك المعضلات
في كتابنا الكبير (٢) مع اجوبة تحقيقيّة يقع للنفس اعتماد عليها كما يظهر لمن
يراجعها انشاء الله *

و اما مايناسب ذكره في هذا المختصر فهى اشكالات :

(١) من قولهم : ان الوحدة الاطلاقيّة لا يابى عن الاجتماع مع الاضداد و ان الوجود يجتمع مع
المتقابلات و يظهر بصورة الضدين .

(٢) اى : في كتاب الاسفار و فى حواشيه النفسية على الشفاء ايضاً قد تعرض لهذه المباحث و لقد
اجاد فى ما افاد و جاء بتحقيقات لم توجد فى ذبّر الاولين من الحكماء المتألّهين و ان كانوا من الاولياء
المعربين ولا فى كتب الحكماء المحقّقين فى الدورة الاسلامية .

الاشكال الأول

اولها: ان الانسان اذا تعقل الحقايق الجوهرية يلزم بناءً على اثبات الوجود الذهني و انحفاظ الماهية عند تبدل الوجود الخارجى بالذهنى ان تكون ماهية واحدة ؛ جوهرأ و عرضاً .

فان التزم احد ذلك مستنداً بان مفهوم العرض لكونه عبارة عن نحو الوجود الناعتى يجوز تبدله و انقلابه و عروضه للجوهر الذى هو قسيم ساير الاعراض فى الخارج ، فكما يجوز كونه عرضاً عاماً لمقولات التسع المشهورة فى الخارج ؛ فليجز كونه عرضاً عاماً للجوهر ايضاً فى الذهن حتى يكون افراده الذهنية عشر مقولات و افراده الخارجية تسع مقولات

و بعبارة اخرا لامنافاة بين كون الشئ، جوهرأ بحسب الماهية عرضاً بحسب نحو الوجود فان الجوهرية حال الماهية اذ معناها كون الماهية بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع و العرضية حال الوجود بل نحو من انحاء الوجود ، لان معناها وجود شئ، فى موضوع

نقول : ان فى الصورة المذكورة كما يلزم ان يكون شئ، واحد جوهرأ و عرضاً يلزم ان يكون شئ، واحد جوهرأ و كيفاً لصدق تعريف الكيف على الصورة الجوهرية الذهنية .

فالقوم تشعبوا فى دفع هذا الإشكال فرقاً :

المسلك الاول

فى دفع الاشكال وهو مسلك السيد صدرالدين الدشتكى الشيرازى

فمنهم من التزم انقلاب ماهية الجوهر و الكم و غيرهما كيفاً فى الذهن . و فيه ما لا يخفى من الفساد خصوصاً مع الإعتراف بان للأشياء الموجودة نحواً آخر من الوجود و مع الإعتراف بان لاذانى مشترك بين المقولات العالية

المسلك الثاني

في دفعه وهو مسلك معاصره الدواني

و منهم من ادعا ان اطلاق الكيف عليها من باب المسامحة والتشبيه وليس يصدق عليها تعريف الكيف بناء على قيد زايد ، اعتبروها في تعريف الكيف بل كل مقولة ايضاً و هو انها ماهيّة اذا وجدت في الخارج كانت كذا و كذا و مثلكه بالمقناطيس الذي في الكف يصدق عليه خاصيّة جذب الحديد على وجه اخذ في تعريفه ، و هي كونه حجراً من شأنه جذب الحديد اذا كان في خارج الكف مصادفاً للحديد و ان لم يكن بالفعل جذّاباً. و كونه بصفة كذا لا يتبدل في الكف و غيره

فكذا حال الماهيات الجوهريّة و الكيفيّة و الكميّة و غيرها في كونها جوهرأ و كيفأ و كمأ و غيرها لا يتغير عند كونها في الذهن بصفة اخرا ، غير ما ذكر في العنوانات من الشرط المذكور

و هو كونها اذا وجدت في الخارج (كذا و كذا) فحينئذ يندفع المحذور و يرد عليه ان هذه الصورة الجوهريّة التي هي موجودة في الذهن لاشبهة في انها من حيث كونها صفة لموجود عيني متشخص هي موجودة عينيّة متشخصّة

كيف و الإنسان عند تصوّره الأشياء ينعمل بصورها العقليّة و الحكماء قد صرّحوا ب: ان الواهب لتلك الصّور هو المبدء الفياض فلامحالة لابّد ان يكون للمفاض وجود كما ان للمفيض والمستفيض بوصف الافاضة و الاستفاضة وجوداً فاذا كان للصورة الذهنيّة عند كونها في العقل وجود يعود المحذور المذكور (جذعاً) .

اللهم الا ان يراد من الخارج مايقابل القوة المدركة لا ما يترتب فيه على الماهيّة الآثار المختصة بها .

وهو تحكم والا يلزم ان يكون صفات الجواهر الإدراكيّة كلّها موجودات ذهنيّة.

المسلك الثالث

في دفعه وهو مسلك الفاضل القوشجي

و منهم من ذهب الى ان الحاصل عند تعقل الإنسان امراً جوهرياً ؛ شيئان احدهما : موجود في الذهن غير قائم به و هو معلوم و جوهر و كلي و ثانيهما : موجود في الخارج و هو علم و جزئي و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذ لا اشكال اذلاتنا في لتعدد الموضوع في متقابلين و يرد عليه سوى كونه مصادماً للوجدان (حيث لانجد بالفحص عند تعقلنا شيئاً الا صورة واحدة حاضرة عندنا) انه احداث مذهب ثالث لا يصر اليه الا بدليل و برهان .

هذه خلاصة اقوالهم ، و قد بسطنا القول في شرحها و تفصيلها و ضبطها و تحصيلها ، في كتابنا الكبير .
و اما ما جعله قسماً و نصيباً لنا في هذا المقام من الرد و الاحكام و النقض و الإتمام فهو مما اذكره في عدة مقاصد

المقصد الاول

في دفع الاشكال على منهج الجماهير من الحكماء

و هو مسبوق بمقدمة هي : ان الحمل قد يكون ذاتياً اولياً ، معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول ، و مبناه الإتحاد بينهما في المفهوم و الماهية و قد يكون عرضياً متعارفاً و معناه كون الموضوع ممّا يصدق عليه المحمول و مبناه الإتحاد بينهما في الوجود و الهوية .

و قد يصدق معناه على نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزى و التشخص و الوجود و الجنس و الفصل و التلامفهوم و التلاشى، و شريك البارى و اجتماع التقيضين و اشباهاها .

فان كلاً منها يصدق على نفسه بالاول و يكذب عنها بالمتعارف و لهذا اعتبروا

فى شرايط التناقض من الوحدات وحدة اخرى غير الثمان المشهورة ؛ هى
وحدة الحمل

فاذا تمهدت هذه فنقول : ان ما استدعيه دلائل اثبات الوجود الذهنى
للأشياء ليس إلا ان الأشياء حصولاً بمعانيها و ماهياتها لابهوياتها و
شخصياتها و إلا لكان الوجود الذهنى بعينه وجوداً خارجياً فلم يكن لها نحو
آخر من الوجود .

فاذن مؤدّى الدلائل ليس إلا حضور معانى الأشياء فى اذهاننا فالحاضر
من الجوهر ماهيته لافرده و الحاضر من الحيوان مفهوم الحيوان لاشخصه .
و كما ان مفهوم الجوهر كلى و جنس عال لما تحته وليس فرداً لنفسه و إلا
لكان مركباً من الجوهر و شىء آخر متقوم به فلم يكن ما فرضنا جوهرأ مطلقاً
جوهرأ مطلقاً (هذا خلف) ، بل لابد ان يكون جوهرأ بأحد الحملين عرضاً بالآخر
فكذا الحال فى تصورنا الحيوان المطلق او الإنسان المطلق فى انه حيوان
او انسان بأحد الإعتبارين لحيوان و لانسان باعتبار الآخر .

فاجعل هذه القاعدة مقياساً فى كل وجود ذهنى لشىء ، تعرف كيفية
حضور الأشياء عند الذهن حيث يلزم من وجود ماهية شىء فى الذهن ان يكون
ماهيته فرداً لنفسه اولما هو اعم ذاتى لنفسه . فمعناه تصورنا الإنسان ان يحصل
فى ذهننا ماهية الإنسان اى مجرد معناه و هو مفهوم الحيوان الناطق و مفهوم
الحيوان الناطق عين هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتى ، و ليس عينه بحسب
الحمل العرضى

اذ ليس نفس هذا المفهوم جسماً ذاتشئ ، و اغتداء ، و حركة ارادية ، و
ادراكات جزئية و كلياته بمعنا ان يصدق عليه هذه المعانى و يحمل حملاً شايعاً ،
و من ارتكب هذا فقد فارق بديهة العقل .

و بهذا الأصل يندفع الإشكال المذكور من لزوم كون شىء واحد جوهرأ و
كيفاً لاختلاف الحملين فى الجوهرية و العرضية . و لاجابة الى ارتكاب عروض
مفهوم العرضية لذات الجوهر و حقيقته كما فعله العلامة الدوانى و اتباعه ، فان

مفهوم الجوهر ليس فرداً لنفسه

نعم ماهية الجوهر يصدق عليها انها ماهية شىء، وجوده لا فى موضوع و ليس معناه و لا لازم معناه كون هذه الماهية بعينها بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع

كيف و هذا الوجود ايضاً وجود خارجى لأمر قائم بالذهن، إلا ان ذلك الأمر ماهية لشيء، آخر هو من مقولة الجوهر و له ماهية اخرى هى من مقولة الكيف . والسّر فى ذلك ان كلّ ماهية ومعناً لشيء، فهو تابع لنحو من انحاء الوجود يترتب عليه اثر من الآثار الخارجية ، و ماهية الجوهر أمر وجوده لافى موضوع ، فكلّ وجود لافى موضوع يصدق عليه ماهية الجوهر .

و لا يلزم ان يصدق على نفس ماهية الجوهر الموجودة فى الذهن بوصف الكلية و المعقوليّة و التجريد عن الزوائد؛ ماهية الجوهر بالحمل الشايع الصناعى . اذ ليست هى فى هذا الوجود القائم بغيره بصفة و حالة ينتزع العقل منها معنى الجوهرية و الوجود المستغنى عن الموضوع و ان كانت هى بعينها نفس معنى الجوهرية بالحمل الذاتى الاولى وهذا و ان كان امراً عجيباً حيث ان ماهية الجوهر لا يكون جوهرأ و معنى الوجود المستغنى عن الموضوع لا يكون بصفة ؛ إلا انه ممّا ساق اليه الفحص و البرهان

بل نقول : ان الطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها و معقوليتها لا يدخل تحت مقولة من القولات

و من حيث وجودها فى النفس - (اى وجود حالة او ملكة فى النفس يصير مظهرأ و مصدرأ لها كما سنبين) - تحت مقولة الكيف .

فان سألت عنّا : اليس الجوهر مأخوذاً فى طبايع انواعه و اجناسه و كذا الكم و النسبة فى طبايع افرادهما كما يقال: الإنسان جوهر قابل للابعاد؛ حسّاس ناطق ، و الزمان كمّ متصل غير قارّ ، و السطح كمّ متصل قارّ منقسم فى الجهتين فقط

فالجواب : ان مجرّد كون الجوهر مأخوذاً فى تحديد الإنسان ؛ لا يوجب ان

يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً [فيه] .
بل التّلازم منه صدقه على افراد الإنسان و شخصياته الموجودة كما ان
مجرد كون مفهوم الجزئي عين نفسه لا يوجب كونه و لاكون حدّه جزئياً له
و كون الشئ عين حدّه و ان كان صحيحاً لكن لا يستدعى كون الحدّ فرداً
للمحدود و لاكونه فرداً لأجزائه

و معناه كون تلك الأجزاء محمولة ان كلّاً منها يصدق على ما يصدق عليه
الآخر جزئياً كلياً .

فمعنا كون الناطق - حيواناً - و انساناً ؛ ان كلّما وجد في الخارج كان
ناطقاً فهو بحيث اذا وجد كان حيواناً و انساناً .

و كذا قياس كون كلّ من الحيوان و الإنسان عين صاحبه و عين الناطق
و بالجملة كون الشئ مندرجاً تحت مقولة او جنس ، متوسط او سافل
ليس يستلزم الا دخول معناها في معناه و صدقها على افرادها الخارجيّة .

و اما صدقها على حدودها و مفهوماتها صدقاً متعارفاً فغير مستلزم فقد
تلخّص مما ذكرنا : ان الموجود من الجوهر في الذهن شئ واحد هو جوهر ذهني
عرض بل كيف خارجي اى حالة ادراكيّة كيفيّة يظهر بها و ينكشف عند العقل
ماهية الجوهر عند وجودها العيني .

فافهم و احسن اعمال رويتك في بسط ما اوتيت من الحكمة (لتوتى
خيراً كثيراً) .

المقصد الثاني

في دفع هذا الاشكال على وجه آخر

من غير لزوم ما يلزمه القائل بانقلاب ماهية الجوهر و الكمّ و غيرها كيفاً
ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلوم والصور
النفسيّة من باب المجاز و التشبيه .

بل مع التحفظ على ان العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة و مع كونها كيفاً
ايضاً بالحقيقة

بيانه : انه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاته و اعراضه و ذاتياته كالأبيض و الضاحك و النامى و الحيوان فهى موجودات بوجود زيد بل عين زيد ذاتاً و وجوداً .

فان الموجود المنسوب الى شخص هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات و الى عرضياته بالعرض .

و كما ان كون الجوهر ذاتياً و جنساً لزيد ؛ لا يستلزم كونه ذاتياً للضحك و الكاتب و الناطق فكذلك الحال فى الموجود الذهنى فان من جملة الحقايق الكلية العلم .

و اذا وجد فرد منه فى الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم ، ب: ان يكون ذلك الفرد جوهرأ او كمأ او اضافة .

فهذا الفرد من العلم عند تصورنا الإنسان مثلاً يصدق عليه الكيف و الجوهر معاً .

لابان يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً ، بل بان يكون احدهما جنساً له و الآخر عرضاً له .

لكن الاولى و الأقرب الى التحقيق الذى مرَّ ان يكون الكيف ؛ جنساً بعيداً له و العلم جنساً قريباً و الجوهر عرضاً عاماً له و الإنسان محصلاً و معيناً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومه اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها وهذا ما قصدناه .

المقصد الثالث

فى ابطال ما ذكره القائل بان القائم بالذهن غير الحاصل فيه

فنقول : ان اراد ان هناك امرين متفايرين بالإعتبار ؛ موافقاً لما عليه القوم فلا ينفى إلا بدفع اشكال كون شىء واحد علماً ، و معلوماً و كونه كلياً و جزئياً لانه هذه امور نسبية يختلف تحصيلاتها بحسب الإعتبارات المختلفة و اما اشكال كونه جوهرأ و عرضاً فبمجرد اختلاف الجهات لا يخرج الجواب

عن ورود التناقض

لأن الجوهرية والعرضية من الأمور الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبرين

و ان اراد انهما اثنان متفايران بالذات فيرد عليه سوا كونه مخالفاً للذوق
و الوجدان و احداث مذهب جديد من غير ما سابق اليه دليل و برهان
انه قد تقرر عندهم و سيجي، (انشاء الله) ان كّل صورة مجردة قائمة
بذاتها فانها ذات عقلية عالمة بذاتها موجودة بابداع الله تعالى قبل عالم الاجسام.
فيلزم على هذا القائل ان يكون النفس الإنسانية عند تصوّره المعقولات
محصلّة و مكوّنة لذوات مجردة عقلية ابداعية بناء على اعترافه بانه عند
تصوّرنا الأشياء يحصل امر، معقول، غير قائم بالذهن ولا بامر آخر كما هو الظاهر.
و كون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود من المستبين فساده و
استحالة .

كيف و النفس من حيث هي نفس قابلة للمعقولات بالقوة و انما يخرجها من
القوة الى الفعل ؛ جوهر عقلي من العقول الفعالة فاذا كانت النفس مفيدة للفعل
كان ما بالقوة (بالذات) مخرجاً و محصلاً لما بالفعل بالذات من القوة الى الفعل
و من العدم الى الوجود هذا محال ، فاحش .

و ايضاً يلزم على ما تخيّل و توهمه كون المعلوم كلياً و جزئياً معاً .
اما كونه كلياً فلكونه مطابقاً للأشخاص الخارجية منتزعا منها .
واما كونه جزئياً فلو جوده الإستقلالي والوجود عين التشخص او مساوق له.
و ايضاً ليت شمري اذا كان المعلوم موجوداً مجرداً ، عن المادة قائماً
بذاته و النفس ايضاً كذلك فما معنا كونه فيها و ما المرجح في كون احدهما
ظرفاً و الآخر مطروفاً .

و الظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود انما يتصور
في المقادير و الاجرام بحسب مناسبة وضعيّة .

نعم هاهنا شيء آخر ليس في عيش هذا القائل ان يطلع عليه و شنشير اليه

ان شاء الله تعالى

المقصد الرابع

في ذكر نمط الهامى في دفع الاشكال لم يسبق اليه

فهم احد من الرجال

ان من استنار قلبه بنور الله و ذاق شيئاً من علوم الملكوتيين له ان يحقق هذا المقام و يحسم مادة الإعضال بالتمام بأن يعلم علماً يقينياً حسب ما لو حنا إليه في صدر البحث :

ان النفس بالقياس الى مدرقاتها الخيالية والحسية؛ اشبه بالفاعل المبدع المنشئ، منها بالمحل القابل المتصف

اذ به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على هذه المسألة التي مبناها : ان النفس محل للمدركات و المعلومات

و ان قيام شىء بشىء ليس إلا باتصاف ذلك الشىء به من جهة الحلول

منها : كون النفس هيولا للصور الجوهرية

و منها : صيرورة الجوهر عرضاً و كيفاً

و منها : اتصاف النفس بامور هي مسلوقة عنها كالحرارة ، و البرودة و

الحركة و السكون و الزوجية و الفردية و الحجرية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام .

فانه اذا ثبت و تحققت ان قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول

[بل] بنحو آخر اشرنا اليه [بحيث] لم يلزم منها محذور اصلاً

فلا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها او فيها ، و

لا الى القول بانقلاب الجوهر كيفاً ، و لا الى القول بان الكيفية النفسانية من مقولة الكيف ليس إلا من باب التجوز و التشبيه .

بل بأن حصول هذه الصور الإدراكية في انفسها عين حصولها للنفس

و معنا حصولها لها و قيامها بها هو : انها موجودة في صقع من النفس

ناشئة منها نشأة اخرى لاكنشو الصور الصناعيّة الحسيّة من ارباب الصنابع
الجزئيّة في هذا العالم

و هذا نمط التحقيق في ادراك الحسيات و الخيالات من النفس .
و اما حالها بالقياس الى الصور العقليّة للانواع المتأصلة فهي بمجرد اضافة
اشراقية يحصل لها الى ذوات و مثل ، مجردة ، نوريّة ، واقعة في عالم الإبداع
و هي المثل الافلاطونيّة الموجودة في صقع الربوبيّة

و كيفيّة ادراك النفس اياها ان تلك الصور لغاية شرفها و عظمتها لايتيسر
للنفس لعجزها في هذا العالم و كلال قوتها بواسطة تعلّقها بالجسمانيات الكثيفة
ان يشاهدها مشاهدة ، تامّة ، نوريّة و يراها ، رؤيّة ، صحيحة ، عقليّة و يتلقاها
تلقياً ، كاملاً بل انما تشاهدها و تراها يبصر ذاتها النفسانيّة ؛ مشاهدة ، ضعيفة
و يلاحظها ، ملاحظة ، ناقصة ، لعلّوها و دنوّ النفس مثل ابصارنا شخصاً ، في
هواء مفسر من بعد ، او كابصار انسان ، ضعيف الباصرة ؛ شخصاً فيحتمل عندنا
ان يكون زيداً ، او عمرواً ، او بكرأ و قد تشكّ في كونه انساناً ، او شجراً و حجراً
فكذلك يحتمل المثل النوري و الصور العقليّة القائمة بنفسها عند ملاحظة
النفس اياها ملاحظة ضعيفة ؛ العموم و الإبهام و الكلّيّة و الإشتراك مع كونها
جزئيّة متعينة في نفسها لأن تلك الصفات من نتایج ضعف الوجود وهي المعقوليّة
على النحو الضعيف سواء كان الضعف ناشياً من قصور وجوده المدرك او من
فتور ادراك المدركين فان ضعف الإدراك و قلّة النيل و قصور الحظّ كما قد
يكون من جانب المدرك كضعفاء العقول في ادراك الامر المعقول اما لضعف فطري
او كسبي بسبب التعلق بالأمور الدنيّة الظلمانيّة فكذلك يكون من جانب المدرك
و ذلك لوجهين :

اما لغاية جلاءه و ظهوره اولغاية خفاءه و قصوره

فالاول : كالباري عزّ اسمه و ضرب من مجاوريه كالملاكة المقربين و

اولياءه الكاملين .

و الثاني : كالمهيولا الأولا و الحركة و الزمان .

فالنفس الإنسانية مادامت في هذا العالم يكون تعقلها للأشياء العقلية ،
الذوات المفارقة الوجودات تعقلًا ضعيفاً و لأجل ضعف الإدراك يكون المدرك
بهذا الإدراك و ان كان جزئياً حقيقياً بحسب نفسه قابلاً بحسب قياسه الى هذا
الإدراك للشركة بين جزئيات يكون لها ارتباط بذلك المدرك العقلي من جهة
انها معاليل لوجوده و اشباح لحقيقته و مثل لذاته .

و لاجب في كون المفهوم المشتق عن معنا له ارتباط تام بشيء او اشياء
محمولاً على ذلك الشيء، اوتلك الاشياء بهو هو .

اولا ترى ان الناطق و الحساس يحملان على افراد الإنسان و افراد الحيوان
و ليس ملاك الحمل في هذين المفهومين الا كونهما مأخوذ من النفس الإنسانية
والحيوانية بل هما عين ذات النفس الناطقة بذاتها .

و حقيقة النفس و جوهرها مفايرة لجوهر المجموع المركب من النفس و
البدن ، مفايرة الجزء للكل .

و مع مفايرتها لهما بوجه محمولة عليهما بوجه .

فمنشأ الحمل و مصحح الاتحاد بوجه لسا ، الا كون النفس مقوماً
للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنا و الماهية كما سنبيين الفرق
انشاء الله .

فاذا كان كذلك فلاشك ان نسبة كل واحد من المثل العقلية و الذوات
النورية الإدراكية التي هي ارباب لانواع الجسمانية الى اصنامها اوكد في العلية
والإرتباط من نسبة النفوس الى الأبدان والأشخاص * .

فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على أشخاص صنمه
و صدقه عليها ؛ اولى من حمل المشتق عن النفس * على الأشخاص المندرجة تحت
نوع تلك النفس على ما هو المشهور و عليه الجمهور (١) .

(١) سيأتي منّا تحقيق الكلام في المقام : چون اتحاد علت با معلول ؛ اتحاد حقيقت و رقيقناست

و تقوم معلول بعلت مطلقة بحسب صريح وجود انم از تقوم ذات باجزاء ذات و ذاتيات مي باشد ؛ فها
وحدت در مقام انم از وحدت يا اتحاد ذات و ذاتيات است .

کشف و اشاره

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكلية يشاهد ذوات نورية عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما يراه جمهور الحكماء *
بل بانتقال يحصل لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول و ارتحال يقع لها من الدنيا الى الآخرة ثم الى ماوراءهما و مسافرة من هذا العالم الى العالمين الآخرين و في قوله سبحانه: « و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون (۲) » اشارة الى هذا المعنى .

فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا لأن مفهومهما من جنس المضاف و أحد المضافين لا يعرف الا مع الآخر .
و لهذا قيل : « الدنيا مرآة الآخرة » و كذا العكس .

و العارف بمشاهدة اعمال الإنسان و افعاله * و صفاته و عقايد في هذا الدار؛ يحكم بأحواله في القيامة و منزلته يوم الآخرة * .

و اعلم : ان هذه المسألة اى اثبات الوجود ذهنى و تحقيقه على الوجه الذى ادركه الراسخون فى الحكمة من المهمات العظيمة فى تحقيق المعاد الجسمانى و الروحانى و كثير من المقاصد الدينية و مباحث الايمانية * .

فهذا كلام وقع فى البين ساق اليه التقريب * .

و اصل المقصد هاهنا ينكشف حق الإنكشاف بان يعلم : ان كل وجود جوهرى او عرضى تصحبه ماهية كلية يقال لها عند قوم : العين الثابت .
و هى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا موجودة و لا معدومة و

(۱) سورة ۵ ، آية ۴۲ .

در تعليقات این رساله بطور مبسوط تحقیق میشود که مبدأ عقاب و ثواب؛ اعم از جسمانى و روحانى ناشی از جسم اعمال و افعال است و نفس باعتبار اتحاد با صور عقليه و خیالیه، خود عالم مستقل و تام تمامست که عقاب و ثواب و منشأ رحمت و غضب را در ظاهر و باطن وجود و عرصه هستی خویش مشاهده می نماید . ما در این حواشی در حقیقت معذب داخلی و خارجی مفصلاً بحث نموده ایم .

لامتصفة بشيء، من صفات الوجود والوجود من العلية والتقدم والتأخر كما مرت الإشارة.

فكما ان الوجود في نفسه سواء كان موجوداً ، لنفسه كالجواهر المستقلة ، اولغيره كالأعراض والصور ؛ انما هو نحو من الوجود مجرداً كان أومادياً ؛ معقولا أومحسوساً .

ولها ماهيات كلية متحدة معها ضرباً من الإتحاد . فكذا المعلوم والموجود للقوة المدركة والمشهود لها والمماثل بين يديها انما هي أنحاء الوجودات الحسية او العقلية * .

امما الحسيات فباستيناف وجودها و صدورها عن النفس الإنسانية و مثلها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر من هذا العالم لها كالجليدية والمرآة والخيال (١) * .

واما العقليات فبارتقاء النفس بذاتها اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس كما في المشهور اذ لا تسلط للنفس على انشاء الذوات العقلية لانها اشرف من النفس والاخس لا يحيط بالاشرف * .

وتلك الوجودات الحسيات والعقليات في ذاتها شخصية و باعتبار ماهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص الاصنام النوعية * .
وحصول الماهيات العقلية و وقوعها مع أنحاء الوجودات للعقل حصول تبعى و وقوع عكسى .

و وقوع ما يترأى، من الامثلة والاشباح في الاشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفا والبساطة وعدم الإختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر ، أو أعراض .

فكما ان ما يتخيل من صورة انسان مثلاً في المرآة ليس انساناً بالحقيقة بل

(١) والمظهر للصور الخيالية والوجودات البرزخية عند جمع هو الجليدية وعند بعض المرآت ولكن بناءً على لزوم المناسبة بين المظهر والمظهر والمدرك والمدرك هو الخيال الانساني او غيره وسياتي ما ينفعك في فهم مرام هذا العظيم في تعاليتنا على هذه الرسالة فانظر .

شبح انسان متحقّق بتحقيقه بالعرض فكذلك مايقع ويحصل في الذهن من ماهيات الأشياء الجوهرية والعرضية هي مفهومات تلك الأشياء و معانيها ، لاذواتها - وحقايقها ؛ حصول تبعي انعكاسي .

و من هاهنا أيضاً يظهر ، ظهوراً ، تاماً ان مفهوم كّل شيء لايلزم ان يكون مصداقاً له .

اذالماهيات هي نعوت وحكايات واوصاف للوجودات وصفة الشيء الموصوف لايلزم ان يكون موصوفة بتلك الصفة فان الشجاعة مثلاً صفة للرجل الشجاع صادقة عليه و ليس للشجاعة شجاعة* .

[المقصد الخامس]

في دفع الاشكال و هو :

قرية المأخذ مما سبق ان للحاصل للنفس الانسانية [حين] موافاتها الموجودات الخارجية لاجل صفاتها و صفاءها و تجرّد ذاتها عن المواد، حكايات (١) لصور عقلية او خيالية او حسية كما يحصل في المرءات اشباح الأشياء و خيالاتها* و الفرق بين الحصولين ان الحصول في المرءة بضرب شبيه من القبول و من النفس بضرب من الفعل والوجود .

ولاتظنن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال المنكرين للماهيات الجوهرية والعرضية نحو آخر من الظهور والوجود* .

اذالفرق متحقّق بين الطريقتين بان : طريقتهم ، ان الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته و ذاته ، و في الذهن شبحه و مثاله دون ماهيته* .

وهذه الطريقة ان الماهية الإنسانية وعينه الثابت محفوظة في كلا الموطنين وشيئيته، شيئية خل- ثابتة في كلا الطريقتين وانها كالمال، حظ لها من الوجود في احد منهما بان يصير الوجود فيه صفة لها ، حالاً فيها ، او متحداً بها ؛ اتحاد شيئين متحصّلين في الوجود* .

(١) في نسخة ل، ق: «ان الحاصل للنفس...» وفي الاسفار: «يحصل للنفس ...» وهكذا في حواشي الشفاء وغيرها .

الا ان لها ضرباً من الإتحاد ، مع نحو من الوجود ، وانحاء منه ؛ اتحاداً ظلياً عقلياً ، بين متحصل وغير متحصل ، كاتحاد المرءات والشخص ، فنقول: هذا زيد ، و لست بصادق ولا كاذب في هذا القول .

فمفهوم الإنسان معناً و هو الحيوان الناطق يوجد في هذا العالم الأدنى بوجودات متعددة و في العالم الأعلى بوجود واحد .

اما هذه فهي الوجودات التي يصدق على كل منها انه هو جوهر قابل للأبعاد نام ، حساس ، ذواذراك ، كلي .

و اما ذاك فهو وجود يصدق عليه انه: جوهر ، قاس فعال للمعقولات ذو عناية بالمحسوسات التي هي أمثلة لذاته ، و كذلك قياس وجوده خارجاً و ذهنياً .

ففي الخارج يظهر من مظاهر حسية ، متعددة و في الذهن يظهر للنفس من مظهر ، واحد ، عقلي مسما بروح القدس وسيلة كيفية نفسانية هي شعاع يقع منه على النفس يحصل به ملكة نورانية بها يقع المشاهدة العقلية لذات ذلك المفارق .

فبنور يقع منه على النفس يرى ذاته النيرة .

فبالنور يرى النور كما ان بنور الشمس ترى الشمس و هكذا تكون مشاهدة كل معلول لذات علته الفياضة .

[الاشكال الثاني]

انا نتصور جبلاً شاهقة و صحارى واسعة مع اشجارها و انهارها و تلالها و

وهادها (1) .

(1) آنچه که در این صفحه و صفحات دیگر ذکر میشود نقل اشکالی است که بنا برقول بوجود ذهنی وارد نموده‌اند و محققان از آن جواب داده‌اند . همانطوری که من بینیم اشکال را بدون عنوان ذکر نموده است . در اسفار در مقام بیان تقریر اشکالات این اشکال را به عنوان «الاشکال الثانی» تقریر فرموده است و در مقام تقریر اشکالات قبل از نقل اشکال گفته است : فی ذکر شکوک اعتقادیة و فيه فکوک اعتقادیة ... الاشکال الاول ان الحقایق الجوهریة ... الاشکال الثانی انا نتصور جبلاً ... رجوع شود به تعلیقات نگارنده در آخر کتاب .

المتأخرین ان ظرف الوجود الذهنی فینا انما هو قوانا الادراکیة ... و فی ذلك اشکالات یتینی ذکرها و عنها . قد تقرّر عند المعلم الاول و متبعیه من المشائین و الشیخین ابی نصر و ابی علی و تلامذته و جمهور

و نتصور الفلك والكواكب العظيمة القدر كثيرة العدد على الوجه الشخصى
المانع عن الإشتراك .

فوجب على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الامور فى القوة الخياليّة التى ليست
جسماً عظيماً او صغيراً و لامتقدرة بمقدار عظيم او صغير .

بل كفيّة و قوة عارضة لبخار حاصل فى حشوا الدماغ .

وكذا اذا تصورنا زيدا مثلاً مع اشخاص اخرى، انسانيّة، تحصل فى تلك
الكيفيّة المسماة بالخيال ؛ اناس مدركون متحركون متعلقون موصوفون بصفات
الآدميين مشتغلون فى تلك القوة بحرفهم وصناعاتهم، وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه .
وكذا لو كان محلّ هذه الاشياء الروح الدماغى فانه شىء قليل المقدار والحجم،
و انطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه .

والإعتذار : ان كلاً منهما يقبل القسمة لالى نهاية غير مسموع فان الكف
لايسع الجبل و ان كانا مشتركين فى قبول القسمة من غير نهاية .

وكذا الإعتذار بأن الاشخاص الخياليّة ذات مقادير، صغيرة؛ الا ان النفس
تستدلّ و تقيس اليها مقاديرها الخارجيّة لاجل وقوع نسب بينها كالنسب التى
بين الخارجيات

لظهور ان النفس عند مشاهدتها الاشياء فى لوح بنطاسيا على مذهب الإنطباع
او فى الخيال لا يستدل من واحد ، واحد من الصور المرئيّة الحاضرة عندها على
ما فى الخارج . فالإشكال غير مندفع بامثال هذه الاعتذارات الواهية .

فالجواب الحق انما يتأتى بالإيمان بوجود عالم مثالى ، منفصل عن الخيال كما
ذهب اليه ارباب الشرايع الإلهيّة من الخسروانيّين والمتألهين من الإسلاميين على
الوجه المحقق الذى كشفنا و اوضحنا سبيله و قومنا دليله على ما سنشير اليه .
واما من لم يؤمن بوجود عالم آخر فى الخارج غير هذا العالم الذى يدرك باحدى
الحواس الظاهرة فلا فسحة له عن مضيق هذا الإشكال ولا مندوحة الا بالإعتراف
بالقصور عن رتبة الكمال .

على انهم لم يبرهنوا على ارتسام الاشباح الخيالية و انطباع الامثلة المقداريّة

فى القوة الدماغية بيان واف و دليل شاف ، كما لا يذهب على متبعى كتبهم و اقوالهم بل ليس لهذه القواى الإدراكية الا كونهآ آلات و اسباب معدة لإدراكها او مظاهر طبيعية كالمرآيا الصناعية لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح فى عالم المثال الاعظم كما هو رآى صاحب الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس و الافلاطونيين ، او فى عالم مثالها الاسفر على ما ذهبنا اليه .

و بالجملة فانما يثبت بدلايل الوجود العلمى للأشياء الصورية و وجود عالم آخر و ان لها وجوداً آخر سوا ما يظهر على الحواس .

و بذلك الوجود ينكشف و يظهر عند المدارك الباطنية بل يشاهد النفس المجردة المنزهة بذاتها عن الوجودين المستعلية بجوهرها عن العالمين بمعونة القواى الباطنية كما يشاهد هذه الاشباح الهيولانية بمعونة القواى الظاهرة كما يشاهد الذوات العقلية النورية بذاتها المجردة النورية المفارقة عن الكونين .

والحق ان للنفس فى ذاتها تنزلات و ترقيات و لها وحدة جامعة ؛ تارة تنزل الى مرتبة ارض الحس المكتنف بالمادة العنصرية ، و تارة تصعد الى سماء العقل ، و تارة تتوسط بين العالمين ففى كل مرتبة من المراتب الثلاث يكون فى عالم من هذه العوالم و يدرك الموجودات والصور التى تخص بذلك العالم من جهة اسباب و مناسبات ، و اغراض و دواع يتأدى بها الى عالم خاص و موجودات خاصة منه هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام .

و من استحكم هذا الاصل انكشف له كثير من الحقايق الحكيمية و الاصول الدينية و المقاصد الشرعية (١)

و ينحل عليه كثير من الاشكالات الواردة فى اثبات الوجود الذهنى كما لا يخفى .

* * *

وقد تصدى الشيخ الإلهى صاحب المكاشفات النورية «شهاب الدين» المبرور

(١) ومنها مسألة تجسم الاعمال و حشر الناس على صور نياتهم و كيفية تبدل الجلود الاخرية و بها يثبت اصل مسألة المعاد و كيفية استحكام بيان الصور البهيمية و الملكية و عدم انقطاع العذاب عن تحول هذه الصور فى نفسه و صارت من حيث الرسوخ كالطبيعة النانية و غيرها من اللطائف الواردة فى الاخبار و الايات .

لوجوده من الأدلة على وجود العالم المقدارى البرزخى .
لكن اكثر اعتماده على الكشف الصحيح فى هذا المطلب .
و مما يعول على الإستدلال به عليه فى «حكمة الإشراق» هو : ان الإبصار
ليس بالإنطباع فى العين كما هو رأى المشائين ، ولا بخروج الشعاع منها الى المرأى
كما هو مذهب الرياضيين بوجه ذكرها * .
فيكون بمقابلة الصورة المستنيرة للعين السليمة لاغير ، اذ بها يحصل للنفس
علم اشراقى حضورى بالمرأى فرآه .
قال : « فكذاك صورة المرآة ليست فى البصر كما علمت و ليست هى
صورتك او صورة ما رايتها بعينها كما ظن » .
لانه بطل كون الإبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه ، و نسبة الجليديّة
الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصورة التى يظهر منها .
فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التى تدرك النفس بواسطتها
ليست فى الجليديّة بل تحدث عند المقابلة و ارتفاع الموانع من النفس اشراق
حضورى على ذلك الشئ المستنير فان كان له هويّة فى الخارج فيراه و ان كان
شبحاً محضاً فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة * .
فاذا وقعت الجليديّة فى مقابلة المرآة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة
وقع من النفس ايضاً اشراق حضورى فرأت تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية و
المرآة الخارجة لكن عند الشرايط و ارتفاع الموانع .
و بمثل ما امتنع انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباع ما فى موضع من
الدماغ * .
فاذن الصور الخياليّة لا يكون موجودة فى الأذهان لإمتناع انطباع الكبير فى
الضغير و لا فى الأعيان والاّ لراها كل سليم الحس .
وليست عدماً محضاً و الاّ لما كانت متصورة للنفس ولا متميزة ولا محكوماً
عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية .
و اذهى موجودة و ليست فى الأعيان الحسيّة و لا فى عالم العقول لكونها

صوراً جسمانيةً مقداريةً ، ولا عقليةً (١)
 فبالضرورة يكون في صقع آخر و هو عالم المثال المسما بالخيال المنفصل
 لكونه غير مادّي ، تشبيهاً بالخيال المتصل .
 و هو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كـ « افلاطون » و «سقراط» و
 « فيثاغورس » و « انبازقلسر » و غيرهم من المتألهين و جميع السلاك من الأمم
 المختلفة و ارباب الشرايع .*

تعقيب و تحصيل

انا ممن يؤمن بوجود هذا العالم المتوسط بين العالمين الحسّي والعقلي (٢)
 كما ذهب اليه الحكماء المقتسين انوار الحكمة من مشكاة نبوة الانبياء
 «سلام الله عليهم اجمعين» حسبما قرّره وحرّره - صاحب الاشراق - «قدس سره»
 الا انا نخالف مع هذا الشيخ العظيم الحكمة والذوق في كيفية تقريره و
 تحريره لهذا المطلب بامور :

الاول : ان الصور المتخيّلة عندنا موجودة في عالم النفس و صقعها بمجرد
 تأثيرها و تصويرها ، كما او مانا اليه ، لافي عالم آخر خارج عن ذاتها بتأثير مؤثر
 مبين لها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيّلة و دعاباتها الجرافية و
 ما يعبت بها من الصور الإختراعية و الاشكال القبيحة الشيطانية المخالفة لفعل
 الحكيم ليس الا في العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيّلة في
 تصويرها و تشكيلها ، فاذا اعرض عنها النفس انعدمت و زالت .*

نعم اذا اتصلت النفس بالمبادئ العالية و اعتدلت صفاتها فيوشك ان يكون
 فعلها فعل الحق كما للانبياء و الاولياء و يكون من شأنها ان تخاطب بقوله تعالى « و
 مارميت اذ رميت و لكن الله رمى » .*

والثاني : ان الصور المرآتية موجودة عنده في عالم الخيال و عندنا هي ظلال
 للصور المحسوسة بمعناها ثابتة في هذا العالم ثبوتاً ظلياً اي وجوداً بالعرض

(١) في نسخة دةط : صوراً جسمانيةً لا عقليةً .

(٢) هذه العبارة: انا ممن... موجود . في حواشي الشفا وكتاب الاسفار وغيرهما .

لابالذات فان وضع المرآة و صفاءها و توسط الجسم المشف بين الجليديّة و المرآة و كذا بين المرآة والشخص المرأى على وضع خاص من وجود زوايا ثلاث

احداها: الشعاعيّة الاصليّة .

و ثانيها: الإنعكاسيّة .

و ثالثها: التي توسط بينهما بحيث يمرّ سطح واحد و همى على الجميع و ساير الشرايط المخصوصة يوجب ان يظهر للنفس عكساً و خيالاً من الموجود العينى يتوهم ان هذا بعينه هو و ليس كذلك بل الشخص موجود عينى بالذات و الشبح معدوم بالذات موجود بالتبع اى بالمجاز و الماهيّة مشتركة بينهما لان الماهية الموسومة بالعين الثابت حالها كذلك فى الثبوت بالعرض .

و اسم الخيال اذا استعمل بمعنا الإعتقاد المخالف الواقع على الأشباح المرآتية احق من غيرها .

لان وجودها لا يكون الا على غلط الحس كثير من الأوضاع والهيئات الحاصلة من اغاليط المرآيا والرطوبات الضيقة كـ «قوس - قزح» و «هالة» و ذهاب العين و ما يراه الاحول من ثوانى الصّور .

و نسبتها الى الباصرة، كنسبة الصدا، الى السامعة (١) بل لكل من الحواس الظاهرة يقع شبه محسوس من بابها يتوهم انه ذلك المحسوس بوسط غلط الوهم الا انه ليس اياه .

فكثل هذه الامور عكوس و ظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجيّة كما ان ماسوا انحاء الوجودات من الماهيات اعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات و ظلال و عكوس، حاكية لها و حكاية الشى، ليست هى حقيقة ذلك الشى، كما فى (٢) الفرس .

همه عالم ، صدایِ نغمه اوست كه شنيد اين چنين ، صدایِ دراز؟

(١) فى المنظوم: «آن صيدا كو اصل هربانگ و نداشت * خود، صدا آنست ، ديگرها ، صداست»

(٢) كما فى نظم الفرس . . . ل ق .

الاشكال الثالث

اشكال "ودفع"

انه لو كان للأشياء وجود فى الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسميَّة والانواع العرضيَّة فرد شخصى مجرد عن المادة ولو احقها يكون ذلك الشخص كلياً و نوعاً * .

بيان ذلك ان كل مفهوم كلى تعقلنا فيوجد ذلك المفهوم فى الذهن كما قررتم فوجوده فيه اما مع التشخص اولا والثانى محال لان الوجود لا ينفك عن الشخص (١) و وجود المبهم مبهماً غير معلوم و على الاول يلزم ان يحصل فى ذهننا عند تعقلنا الإنسان ، انسان شخصى مجرد عن الكم والكيف و ساير العوارض الماديَّة اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل فى العقل المجرد ، لكن التالى باطل بديهية و اتفاقاً ، فالمقدم مثله * .

والجواب :

ان الموجود فى الذهن وان كان امراً شخصياً الا انه عرض و كفيَّة قائم بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ عنه ذلك الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر و نفس معناه و كذا حكم العرض الجسمانى و تعقله * .

وقد علمت من طريقتنا فى دفع الإشكال الاول ؛ ان المأخوذ من الجواهر النوعيَّة الجسمانيَّة فى الذهن هو معانيها و مفوماتها دون ذواتها و شخصياتها . و امَّا كليَّة الموجود الذهنى و صدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردة من العوارض الشخصيَّة الذهنية و الخارجيَّة .

ثم لاستحالة فى كون شىء واحد كلياً باعتبار و جزئياً باعتبار كما مرر سيما بالقياس الى الوجودين على ما هو المشهور . و الحق ان كون الشىء كلياً شرطه بعد التجريد عن الزوايد الشخصيَّة ان يكون موجوداً بنحو ضعيف شبحى و مدركا ، بادراك غير شهودى اشراقى كما حقق فى مقامه * .

(١) عن الشخص ... ل . ق .

و ان السّح ملحٌ و ارتكب مرتكب كالمحسّى لكتاب التجريد (١) و امثاله ان الانسانيّة التي في الذهن يشارك الانسان في الحقيقة الإنسانيّة وهي جوهر وحالة في الذهن و محلّها مستغن عنها ؛ فقد ركب شططاً و وقع فيما لانجاة عنه على ما علمت آنفاً * .

ثم العجب ان المولا الدوانيّ مع اصراره على جوهرية المعقولات الجوهرية الموجودة في الذهن * .

وقوله : بأن الجوهر هو الذي من شأن ماهيته اذا وجدت في الخارج ان تكون لافى موضوع اخذ يشنع على معاصره القائل : ان ماهية الجوهر الموجوده في الذهن ليس جوهرأ في الذهن بل عرضاً وكيفاً ؛ ان هذا قول بانقلاب الجوهر كيفاً . وقد ذهل عن ان هذا الإلتزام وارد عليه بأبلغ وجه . فان ما يلزم على معاصره بحسب الوجودين يلزم مثله عليه بحسب وجود واحد فان المقولات اجناس متباينة * . و يلزم على مذهبه ان يكون صورة الجوهر في الذهن مندرجاً تحت مقولة الجوهر حسبما اعتبره من القيد المذكور ، و هي مما يصدق عليه معنا الكيف ايضاً بأى اعتبار اخذ .

فان الموجود من النفس الشخصية المحفوف بعوارضها و لواحقها النفسانيّة موجود خارجي و هو عرض فيكون كيفاً نفسانياً خارجياً و ان كان جوهرأ ذهنيّاً لا خارجياً على عكس ما اختاره و قد مرّ * ان المراد من كون شىء خارجياً و ذهنيّاً ليس مجرد خروجه عن النفس و عدم خروجه عنها ليلزم ان يكون العلم والقدرة و الشجاعة من الامور الذهنيّة .

بل المراد منه ترتب الآثار و الاحكام المختصة بحقيقة ذلك الشىء ، و عدمه . ولاشك ان الموجود من الجوهر في النفس يترتب عليه آثار الكيف بحسب الخارج اى الواقع لظهور ان الانسان العقلي ليس جسماً ولا نامياً ولا حساساً و لاناطقاً .

اللهم الا ان يلتزم في معاني هذه الاشياء بل في جميع الحدود للأمور الجوهرية

(١) وهو الحكيم التحرير ملا جلال في حواشي : جديد و القديم و الاجد .

التقييد بكونها «إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا» .
و حينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة العقلية كيفاً بالفعل وبين كونها
جوهرأ بهذه المعانى* .

و لعل القائل بمذهب الشيح والمثال لا يعجز عن مثل هذا الاعتذار (١) .
فالحق ان مفهوم الانسانية و غيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات
ذهنية يصدق عليها معانيها ومفوماتها وحدودها بالحمل الاولى الذاتى ، ويكذب
هى عنها بالحمل الشايع كما مر ، مراراً ، و دلائل الوجود الذهني لا يعطى اكثر من
هذا فى العقليات .

هذا غاية ما يتأتى لمن يرى رأى المشائين و ينتحل بمذهبهم فى الإكتفاء
بوجود العقليات الصورية المحاذية للانواع الجسمانية بظرف الذهن و -دار-
الكيفيات النفسانية التى بمنزلة كتابة الحقايق و حكايتها لا عينها و اصلها ،
ولا يدعن بوجود عالم عقلى فيه صور جميع الحقايق على الوجه المقدس العقلى
و اما من يؤمن بوجود هذا العالم الكبير الشامخ الإلهي الربانى الذى فيه معاد
الاولياء والحكماء و جنّة المقربين فله ان يقول كون بعض من افراد الماهية النوعية
مفارقا عن المادة و لواحقها و بعضها مقارناً لها مما لم يحكم بفساده بديهية ولا برهان ،
ولا وقع على امتناعه اتفاق ،

كيف و نحن قد صححنا دليله و اوضحنا سبيله بفضل الله و تأييده* .
وقد ذهب العظيم افلاطن و اشياخه الذين هم سادات الحكماء الكرام و رؤساء
الانام فيما تقدم من الأيام، الى ان لكل من الانواع الجسمانية فرداً فى العالم العقلى
هو رب ساير الافراد و صفو كدرها و مبدء نوعها و واسطة وجودها من رب الأرباب
و وسيلة رزقها و بقاءها من مسبب الاسباب و هو ذو عناية بها على المعنا المقرر
عندهم من رحمة العالى على السافل و عطوفته الخالية عن شوب النقص و الإفتقار* .

(١) والسيد السند حيث قال معنا انحفاظ الذاتيات فى انحاء الوجودات هو : ان الصورة العقلية
من الانسان جوهر لانها فى الخارج كانت جوهرأ مثلاً واما فى الذهن فلا استبعاد ان تنقلب كيفاً و اعترض
عليه معاصره الجليل : ان القائل بالشيح لا يعجز عن مثل هذا الاعتبار .

والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يختلف بالتقدم و التأخر والكمال و النقص والجوهريّة والعرضيّة وغيرها من صفات الشرف والخسّة على تقدير تمامه انما يتم بحسب (١) نحو واحد من الكون لا بحسب الوجودين و باعتبار المواطنين . واما الاعضال الذي ورد في كون بعض الافراد جسماً مركباً، حيوانياً، لحمياً وبعضها بسيطاً فardاً مجرداً نورياً فقد تفصينا عنه و نذكره فيما سيجيىء من الكلام في مقامه اللايق به (٢) .

و بالجملة قول افلاطن و اسلافه العظام في غاية القوة والمتانة و الإستحكام لا يرد عليه شىء من نقوض المتأخرين و ايراداتهم كما ستطلع عليه انشاء الله * .
و منشأ ايراد تلك النقوض انما هو قصور المدارك عن درك (ثناهم - كذا) [شأنهم] و مقامهم و فقد الإطلاع على مقاصدهم و مرامهم بل عدم الوقوف على مقدماتهم و مبانيهم الدقيقة و اصولهم الفامضة العميقة و سوء فهم اللاحقين لدرك -ثنا- [شأن] السابقين المقربين انما هو لبناء مقاصدهم و معتمد اقوالهم على السوانح النوريّة العلميّة و التوامع القدسيّة العقلية التي لا يعترها و صمة شكّ و ريب و لاشايبة نقص و عيب ، لا على مجرد الافكار البحثيّة و الانظار التعليميّة التي سيلعب بالمعقولين عليها و المعتمدين بها الشكوك و طعن اللاحق منهم فيها للسابق و لم يتصالحوا عليها و لا يتوافقوا فيها ، بل «كلما دخلت امة لعنت اختها» .
ثم هاء لاء العظماء من كبار الحكماء و الاولياء و ان لم يذكروا حجة على وجود تلك المثل النوريّة و اكتفوا فيه لغيرهم بمجرّد الحكاية و الرمز كما هو عادة الانبياء و الاولياء لكن ينبغى لمن يأتى بعدهم ان يعتمد بما ادّعوه و يجزم بما شاهدوه ثم ذكروه * .

(١) و اعلم ان الشيخ و اتباعه استدثوا على امتناع وجود الصور الالهية بان افراد نوع واحد لا يختلف باختلاف انحاء التشكيك و انه لا يمكن ان يكون للانسان مثلاً افراداً مادّيّة و مثاليّة و عقليّة و اعترض عليه المصنف العظيم «رض»: بان ذلك على تقدير اتقانه انما يكون في المتواطئة من المهيئات لا المشككة لانه على فرض التشكيك يكون هذا اول الكلام .

(٢) و يرجع هذا ايضا الى عدم جواز التشكيك في الدائيات و هو نقاوة حجته الثانيّة في الشفاء .

وليس لاحد ان يناظرهم فيه كما لم يناظر احد من المنجمين فى اصول علم النجوم والاحكام لأبرخس، ولا بطليموس- بل قلدوهم وبنوا علومهم واحكامهم على ماشاهدوه من اوضاع الكواكب و اعداد الافلاك بناءً على ترصد شخص او اشخاص بوسيلة آلة حسبيّة و اخرى مدريّة اونحاسبيّة او غيرها * .

فاذا اعتمد الإنسان فى الزيجات والتقويم على الرصد الحسى و اعتبر قول واحد او جماعة من اولى الدقّة والنظر فى الامور المقداريّة والعديّة، فبان يعتبر اقوال فحول الاولياء والعرفاء المبتنية على ارسادهم العقليّة و خلواتهم ورياضاتهم المتكررة التى لا يحتمل الخطاء وكان اخرى [كان-اخرى-] لخلو عالم القدس عن القلط والشرفما يفيض منه على العقل الصافى عن الأغراض والكدورات النفسانيّة او تصل اليه همّة اولى المعارج الملكوتيّة لا يعتريه شايبة شك و ريب ولا يلحقه وصمة نقص و عيب * .

الاشكال الرابع

انه يلزم على القول بالوجود الذهنى ان يصير الذهن حاراً و بارداً عند تصور الحرارة والبرودة و متحيزاً و معوجاً و مستقيماً و كروياً و مثلثاً و مربعاً و كائناً عند تصور هذه الاشياء و حصول صورها فيه ، والواقع خلافه بديهية و اتفاقاً * .
فيه البرودة و حلّت فيه ، والحلول هو الاختصاص الناعت، فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات اوصافاً و نوعاً للذهن * .

بيان اللزوم ان الحارّ ما حصلت فيه الحرارة و حلّت فيه و البارد ما حصلت وهكذا الحال فى ساير هذه المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الاجسام و بالامور المتضادّة و المتناقضة عند تصورها الضدين والنقيضين .

والجواب عنه بوجه من العرشيات :

الاول : ان صور هذه الاشياء عند تصور النفس اياها فى صقع من ملكوت النفس من غير ان يحلّ فيها .

بل كما ان الجوهر النورانى اى النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة

الباصرة يدرك بعلم حضورى اشراقى ما يقابل العضو الجليدى من الالوان والاشكال وغيرها فكذلك عند اشراقه على المتخيّلة يدرك بعلم حضورى اشراقى الصور الخياليّة المباينة لذات النفس من غير حلول بل كما ترى النفس و تحس صور الأشياء الخارجيّة الواقعة فى عالم الباطن بالحاسّة الخياليّة وغيرها من غير الحلول .

والوجدان لا يحكم بالفرقة بين المشاهدة فى اليقظة والمشاهدة فى النوم فكان الخيال باصرة عالم الغيب والباصرة خيال عالم الشهادة .

واما التخيل الذى ليس على سبيل المشاهدة عند اليقظة والنوم فهو ايضاً مرتبة من الرؤية الباطنيّة ضعيفة كروية حاصلة من ضعيف البصر فى هذا العالم و اسباب ضعف المشاهدة اما ضعف الآلة أو آفة فى القوة المدركة او حجاب بينها و بين المدرك او التفات الى عالم ، غير العالم الذى فيه ذلك المدرك .

فمادام الإنسان ملتفتاً الى هذا العالم مستعملاً للحواس الظاهرة فلا يمكنه مشاهدة عالم الباطن المثالى ، إلا على سبيل التخيل .

اللهم إلا بعض النفوس القويّة التى لا يشغلهم جهة ، عن جهة و عالم ، عن عالم .

و اما مشاهدة عالم مثل النوريّة العقليّة فهى تفتقر الى تجريد النفس من هذا العالم اتم تجريد .

وكذا يحتاج الى رفض عالم الأشباح الباطنيّة ايضاً .

الوجه الثانى : بعد التنزل عن هذا العالم وتسلّم ان التخيل والتصوير يستلزم القيام الحلولى للصور الخياليّة بالنفس هو : ان شرط الإتصاف بشىء هو الإنفعال و التأثر منه دون مجرد القيام فان المبادئ الفعالة لوجود الحوادث الكونيّة لها الإحاطة العلميّة بها على نحو ارتسام تلك الأشياء كما هو مذهب المعلم الأول و تلاميذه والشيخين المعلمين ابى نصر و ابى على قدس سرهما (١) .

ومع ذلك هذه المبادئ منزّهة عن الإتصاف بسمات المواد والأجسام لأن قيام

(١) فى نسخة م : « قدس الله اسرارهم ... » .

الصور الكونية بمباديها الفعالة من جهة الإضافة والتأثير لامن جهة الإنفعال والتأثر عنها . وليس بلازم ولا ثابت ان مجرد قيام امر بالشئ، يوجب اتصاف ذلك الشئ، (٢) به الا ان يكون وجوده فيه ويفيره عما هو عليه . (وان قيام امر بشئ، لا يوجب -خ-ل) و لست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح؟ لان ذلك حديث آخر لا ينطبق هذا بفرضنا هذا ، أصلاً * .

الوجه الثالث : و هو ايضاً باستعانة الرجوع الى ماسبق .

من التحقيق في اختلاف نحوى الحمل

فان مفهوم الكفر ليس كقراً بالحمل الشايح الصناعي فلا يلزم من الإتيان به الإتيان بالكفر حتى يلزم ان من تصور معنا الكفر يصير كافراً ، و كذا الحكم في مفهوم النقيضين ونظائرهما ، وهذا الوجه للعقليات اليق كما ان الاول للخياليات . فليحسن المسترشد اعمال رؤيته في ذلك التحقيق لينحل منه الإيراد بنظائر هذه النقوض ان كان يساعده من الله التوفيق * .

و بهذا الأصل يندفع الإشكال المشهور المسطور في الكتب الدائر على السنة الجمهور، وهو: لزوم تصور الكواذب للمبادئ العالية بناءً على كونها خزائن المعقولات التي يتصورها الإنسان و يسترجعها متى شاء * .
ففي الكواذب الباطلة التي يتصورها الإنسان بقوته الوهمية ويذهل عنها يجب ان يكون صورها محفوظة في خزانة عقلية .

والحل ما اشرنا اليه و احسن تدبره و تأمل كي تدرك حق تصوره .

* * *

و هاهنا وجوده من الجواب دائرة على السنة من لهم نصيب من الكتاب * .
منها: ان مبنا الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية والعينية و غير المتأصل الذي به الصورة العقلية .

فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لاصورتها الذهنية .
والتضاد انما هو بين هوية الحرارة والبرودة و اشباهها -اشباهها، خ-ل-
لايين صورة المتضادين .

وبالجمله هذه الصفات تعتبر في حقايقها ؛ انها بحيث اذا وجدت في المواد

الجسميّة يجعلها بحالة مخصوصة و يؤثّر فيها بما يدركه الحواس .
مثلاً الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الأجسام و جمع المتشابهات منها،
و الإستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون اجزائه على سمت واحد و قس عليه
الإحناء، و التشكّلات ،

فاذا عقلناها و وجدت فى النفس المجردة حالة فيها ؛ لم يلزم إلاّ الإنتصاف
بما من شأنه ان يصير الأجسام به حارّة او باردة او مشكّلة [مشكّلة] او غير ذلك ،
لان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الإنفعاليّة الماديّة .

ولقائل ان يقول هذا لايجرى فى النقض بلوازم الماهيات و الأوصاف الإنزاعيّة
و الإضافات المسلوّبة عن النفس دائماً او وقتاً (ما) كالزواجيّة و الوجوب الذاتى و
العليّة و الأبوة و امثالها مما ليست من الامور الخارجيّة فى صفات المعدومات
كالعدم و الإمتناع و امثالهما . اذ لا يتيسر لاحد ان يقول : ان انتصاف محل الزواجيّة و
العليّة و الإمتناع من احكامها المتعلقة بوجودها العينى اذ لا وجود لامثالها لانها امور
عقليّة من لوازم الماهيات او عدميّة من صفات المعدومات .

لكن اجيب عن هذا الإيراد بما سنقشّر فى هذا الكتاب ان : لكل معنى من المعانى
و عين من الأعيان نصيباً من الوجود و حفظاً من الحصول هو وجودها الاصيل الذى
يترتب عليه اثره و حكمه .

فالزواجيّة (مثلاً) له وجود اصيل و هو كون موصوفها على نحو ينتزع الذهن
منه الإنقسام بمتساويين و هو وجود الخارجى له و اما عند تصور القوة المُدرّكة معنا
الزواجيّة او الانقسام بمتساويين فلا يصير فى الواقع بحيث اذا ادركه ذاهن ينتزع
منه ذلك المعنا كما ان الصفحة المنقوشة بالنقوش الكتابيّة الحسيّة متصفّة بتلك
النقوش بالمعنا المذكور .

واما من قرءها و حفظها فى قوته الذاكرة لا يكون بالصفة المذكورة اى المنقوش
بالنقوش الحسيّة الخارجيّة .

اذ ليس بحيث اذا فتّش دماغه احد يشاهد و يقرء تلك النقوش من صفحة
ادركه . (ويقرء تلك النقوش فى صفحة ادراكه - م، د-).

اللهم الا من جهة اخرى فى عالم [آخر]، فكذا الحكم فى امثال ما ذكره، و نظايره، و اما

العدم و الإمتناع ونظائرها فلاصورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفه، يجعل بعض المفهومات صورة و عنواناً لأمور باطلة و يجعلها وسيلة لتعرف احكامها لينكشف بها احكام الموجودات من حيث التقابل والتخالف لأن الأشياء قد تعرف باضدادها و مقابلاتها كما يعرف بامثالها* .

الاشكال الخامس

انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقيّة يكون بالحقيقة اشخاصاً لها لا بحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالإمتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين و يحصل في ذهننا هذا المعنا ، متشخصاً متعيّناً . فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين .

مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج* . وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق و كذا الشريك الباري تعالى فيلزم وجود فرد منه في الواقع ايضاً لانه وجد في الذهن فرد مشخص لشريك الباري .

فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني و الال لم يكن شريكاً للباري . و جوابه كما يستفاد من الاصول الذي سلف منّا : ان القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية و هي التي حكم فيها بالإتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد* .

فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين و شريك الباري والجوهر الفرد و ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه و عاقته و عدم العدم و مفهوم الممتنع و يحكم عليها باحكام غير بتية بل يقدره لاعلى ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذكل ما يوجد في الذهن يحمل حملاً شايعاً عليه انه ممكن و ان حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملاً آخر كما عرفت مراراً فاحسن اعماله في كثير من الإشكالات لينكشف المخرج عنها ،

و به يخرج الجواب عن شبهة المجهول المطلق المذكور في كتب المنطق حين حكم بانه لا يبد من تصور المحكوم عليه في كل قضية بل هي من جملة امثلة هذا

الإشكال* .

ومآل الجواب في الجميع واحد وهو: [ان العقل] يقدر ان يتصور مفهوماً ويجعله عنواناً لطبيعة باطل الذات او الامر مجهول مطلق ويحكم عليه بامتناع الحكم وعدم الإخبار عنه فباعتبار وجود هذا المفهوم العنواني في الذهن يصير منشأ لصحة الحكم على الممتنع بامتناع الحكم عليه و على المجهول المطلق بالإخبار عنه لأن صحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن معلوم و امتناعه يتوجه اليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع و عنوان الممتنع و نفس مفهوم مجهول المطلق و عنوان المجهولات المطلقة .

فعلم ان هذه القضايا ونظايرها؛ حمليات غير بتيّة و هي و ان كانت مساوقة للشرطيّة لكنها غير راجعة اليها كما يظن للفرق بينهما بان الحكم في هذه الحملية على الماخوذ بتقدير بان يكون التقدير من تنمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة محصّلة اصلاً او في الذهن لا ، بان يكون الموضوع مما قد فرض و تمّ فرضه في نفسه ثم خصّص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقّعة او المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنا و ان كانت حملية في الصورة* .

فليكتف بهذا القدر من هذا المطلب في هذا المختصر و زيادة الكشف يطلب من كتابنا الكبير [الأسفار الأربعة] والتوفيق من الله العليم الخبير (١) .

(١) وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة النفيسة: «المسائل القدسيّة» التي ألّفها الحكيم العلامة شيخنا الأقدم و استاذنا المقدم مفخر علماء العالم افضل المحقّقين و صدر المتألّهيّن «عليه منى السلام و التحية» ليلة الثالثة من شهر رمضان سنة ١٣٩٠ هـ . ق .

مسنّف تحرير درهيچيك از آثار خود از اين رساله اسمى نبرده است مگر در مبحث وجود ذهنى «الشواهد الربوبيّة» كه فرموده است: ما اين مسأله را در اسفار بنحو تفصيل و در اين كتاب «شواهد» به نحو اختصار و در حكمت متعاليه برزخ بين اجمال و تفصيل تحقيق نموده ايم «وفى الحكمة المتعاليّة» بسطاً متوسطاً . ملاصدرا اين كتاب را در آراء اختصاصى خود بهسلك تحرير آورده ولى موفق به اتمام آن نشده است . و انا العبد القانى - سيّد جلال الدين الآشتياني .

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْرَافِيلَ هَيْمَرٌ صَدَقَ الدِّينَ الشَّيْخَ إِسْرَافِيلَ

ملاصدرا (م ٩٧٩ - ١٠٥٠)

مُدْتَبَاهَا الْقُرْآنُ

بِالْعَيْنِ وَالصَّحِيحِ وَمُقَدِّمًا

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ اسْتَبَانِي

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم تباركت بالتقديس والتنزيه وتعاليت عن المثل والشبيه
انت الذي نورت سماوات الارواح بانوار معارف القرآن وصورت قوايل النفوس
بكمال العقل والايمان ، وكتبت في قلوبهم آيات كتابك وهديتهم الى سبيل جنابك^١
بفهم رموز كلامك وخطابك .

اجعلنا^٢ عارفين بانواره، مهتدين برموزه واسراره عالمين لمعانيه، عاملين
بمافيها، بحق مصطفىك الاخيار ومرتضاك الابرار سيما محمد وآله الاطهار «صلواتك
وتسليماتك عليه وعليهم» ما تعاقب الليل والنهار .

فيقول انزل خلق الله وافقرهم الى ربه محمد المسمى ب: صدرالدين^٣
الشيرازي :

هذه لمعة من لوازم علوم المكاشفة في فهم متشابهات القرآن ، الذي وقع
الاختلاف فيه بين الناس في ما سلف من الزمان والقران - قد فتح الله باب فهمه على
قلبي، ونور به سرى ولبى وفضلني ربي على كثير من خلقه و هم: اهل العلم ،
الظاهر [يون] المفتقرون على ما يتأدى الى عقولهم من احدى المشاعر المحتجبون
[المحتجبون] على ما يرد على القلوب من عالم الضمائر، من العالم بالسرائر وقدينا

١- صدر المتألهين در تفسير و كتاب مفاتيح الغيب به تفصيل متعرض اين مبحث شده است .

٢- اللهم اجعلنا . . . خ ل .

٣- صدرالدين القوامي . . .

ذلك وشرحناه في بعض مواضع من تفسير كتابنا الكبير، الجامع لأكثر ما يوجد في التفاسير، المتميز عنها بعلوم الأنوار وبطون الأسرار، المكنونة، المخزونة في كتاب الله المبين الذي لا يمسه إلا المطهرون؛ الذين قلوبهم مطهرة عن وساوس الشياطين، وصدورهم منشرفة بأنوار المعرفة واليقين، خالية عن أوهام المعطلين، وأقويل المبتدعين، ولنورد ما نحن بصدده في فصول:

الفصل الأول:

في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة

أعام: ان الناس اختلفت مذاهبهم في باب المتشابه من الآيات الالهية كقوله تعالى: «يدالله فوق أيديهم (١)» *

وقوله: «الرحمان على العرش استوى»^٢

وقوله: «ما فرطت في جنب الله»^٣، «وجاء ربك»^٤ ونحو ذلك مما ورد في الكتاب والسنة؛ من: الوجه والضحك، والحياء والبكاء والكلام، والإتيان في ظل من الغمام وما يجري مجراه من الالفاظ المشتبهة الكثيرة بحيث لا يعد ولا يحصى على اربعة مذاهب.

أحدها: مسلك أهل اللغة وأكثر الفقهاء واصحاب الحديث والحنابلة.

وهو: ابقاء الالفاظ على مدلولها الاول ومفهومها الظاهر من غير عدول عن ذلك وان كان منافيا للقواعد العقلية عندغيرهم زعما منهم ان الذي لا يكون في مكان وجهة^٥؛ ممتنع الوجود^٦ وان الوجود منحصر فيما يناله الحواس ويدرك بالالماس . وان الذي وصف عندالحكماء، بأنه لا يشار اليه وليس بداخل في العالم ولا بخارج

١- س ٤٤٨، ي ١٠ .

٢- س ٢٠، ي ٤ .

* ازكتاب مفاتيح (بحث متشابهات) مطالبى جهت توضيح مسائل مشكله با نشانى اعداد درسالة مستقل (صفحات ٩٨ تا ١٢١) آمده است .

٣- س ٨٩، ي ٢٣ .

٤- س ٢٩، ي ٥٧ .

٥- فى المفاتيح: مذهب أهل اللغة و(خل) : مسلك أهل اللغة .

ولا متصل ولا منفصل ولا قريب ولا بعيد ولا فوق ولا تحت ولا متناه ولا، لا متناه؛
ليس الا من صفات العدميات وسمات الفرضيات الذهنية الصرفة .

فان كل موجود موصوف بتلك الصفات، او بمقابلاتها ولا يمكن ارتفاع
المتقابلين عن موجود واثبات اخس صفات الشئ، بل علامات للاشئ، لو اوجب الوجود
الحق القيوم بانه : مدح وثناء او صفة كمال يتعجب منه كل عاقل لبيب ولم يعلموا
ان هذه الامور في الحقيقة سلوب لاوصاف النقايس لا انها اوصاف كمالية الذات
الاحدية وله تعالى صفات حقيقية كمالية سوى هذه السلوب وانما مجده وعلمه
وبهائه بذاته لابهذه السلوب لكن سلب النقايس مما يلزم الذات الكاملة بحسب صفات
الوجودية الكمالية كما ان سلب الجمادية يلزم الانسان بواسطة كونه ناميا وسلب
الشجرية بواسطة كونه حيوانا وسلب الاعجمية لأجل كونه ناطقا .

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايس، لأجل كونه في غاية الكمال
من غير تركيب في ذاته ولا في صفاته.

وثانيها: نهج ارباب النظر الدقيق واصحاب الفكر العميق وهو تأويل هذه
الالفاظ و صرفها عن مفهومها الاول الى معان يوافق عقولهم ويطابق قوانينهم
النظرية ومقدماتهم الفكرية، التزاماً لتلك القوانين، وتحفظاً على تنزيه رب العالمين
عن نقايس الامكان وسمات الحدثان ومثالب الاكوان والجسمان .

وثالثها: الجمع بين القسمين والخلط بين المذهبين؛ مذهب التشبيه، والتنزيل
في بعض الآيات والاحبار ومذهب التنزيه والتأويل في البعض الآخر منها
فكل ماورد في باب المبد، ذهبوا، فيه الى مذهب التأويل،
وكل ماورد في باب المعاد جروا، فيه على قاعدة التشبيه من غير تأويل .
وهذا مذهب اكثر المعتزلة ومنهم «الزمخشري» «والقفال» وغيرهما من اهل
الإعتزال وجمهور علماء الامامية «رحمهم الله تعالى» .

ورابعها: منهج الراسخين في العلم الذين ينظرون ببصائر قلوبهم المنورة بنور
الله وعيون عقولهم الصحيحة من غير عمى ولا عور، ولا حول. فهم يشاهدون وجه الله
في كل موجود، ويعبدونه في كل مقام اذ قد شرح الله صدورهم للإسلام، ونور قلوبهم

بنور الإيمان، وكشف عنهم حجب الفيوب و ازاح عنهم الامراض والعيوب فهم
لإنسراح صدورهم وانفتاح روضة قلوبهم، يرون مالا يراه غيرهم و يسمعون مالا
يسمع، سواهم .

ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما، الداخل تحت
جنسهما كالفاتر من الماء بل حالهم كحال الخارج من عالم الاضداد كجوهر السماء
فالخارج عن جنس الضدين ليس كالجامع للطرفين .

وسنشير الى انموذج من كيفية مذهبهم ووصف طريقتهم .

ومنهم من تحير في هذا الباب واضطرب في فهم آيات الكتاب .

قال «ابوعبدالله محمد الرازي» صاحب «التفسير الكبير» و كتاب «نهاية
العقول» وغير ذلك من التصانيف المعظمة في آخر مصنفاته وهو كتاب اقسام الذات
لما ذكر ان العالم بالله وصفاته وافعاله اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة
الشك فعلم الذات عليها عقدة انها الوجود عين الماهية زائد عليها

وعلم الصفات عليه عقدة انها امور زائدة على الذات ام لا

وعلم الافعال عليه عقدة انه هل الفعل المطلق منفك عن الذات متأخرة عنها ام

لازم مقارن لها .

ثم انشد:

واكثر سعى العالمين ضلال	نهاية اقدام العقول عقل
وحاصل دنيانا اذى ووبال	وارواحنا وحشة من جسمنا
سوى ان جمعنا فيه قيل وقال	ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

ثم قال: ولقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفاسفية فما رايتها يشفى
ايلا ولا تروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن اقرء في الإثبات «الرحمان
على العرش استوى»^١ و«اليه يصعد الكلم الطيب»^٢ .

وفى النفى «ليس كمثله شىء»^٣ و«ولا يحيطون به علما»^٤ ومن جرب مثل تجربتى

٢- س ٢٥ ، ٤ ، ١١ .

١- س ٢٠ ، ٤ .

٤- س ٢٠ ، ٤ ، ١٠٩ .

٢- س ٤٢ ، ٤ ، ٩ .

عرف مثل معرفتى .

وقال ابن ابي الحديد البغدادي وهو من اعظم المعتزلة المتفلسفة: فيك اغلوطه الفكر حار امرى وانقضى عمرى سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر زعموا، انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذي ذكروا خارج عن قوة البشر . وكان يقول المولوى السدى سمي كتابه كشف الاسرار : «اموت و لم اعرف شيئا الا ان الممكن مفتقر الى مرجح»

ثم قال: «الافتقار امر سلبى اموت ولم اعرف» .

اقول: ان هذه الافة العظيمة والداهية الشديدة انما لحقت عقول هـاء المتفكرين لإعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل، وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الحق وهى التأمل فى كتاب الله وسنة نبيه «صلى الله عليه وآله» بقاب صاف عن نقوش الافكار المبتدعة، فارغ عن الوسوس العادية والنواميس العامية وعن محبة غير الله من حب الجاه والشهرة والتقرب الى السلاطين بوسيلة الوعظ والتدريس ،

وعن العيوب والرزائل النفسانية كمحبة الجاه وما يازمها من صرف وجوه الناس اليهم والإستطالة على الخلق والتوفيق: فى المفاتيح: والتفوق... على الاقران والاقبال الى الدنيا بكالية القلب والاخلاد الى الارض والتبسط فى البلاد الى غير ذلك من نتائج الهوى والعدول عن طريق الهدى والمحنة البيضاء .

اذ مع هذه الشوايب والأعراض المكدره انى يتيسر للإنسان الإخلاص و متى ينهز له الفرصة بطلب الحق والآخرة والفراغ للذكر الحقيقى والا فالطريق الى الله واضح فى غاية الإنارية والقواد موجودون والهداة مأمونون «ان الله لا يضيع اجر المحسنين»^٢ .

قال تعالى: «ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد»^٣ وقال: «من قرب منى شبرا؛ قربت منه ذراعا، من كان لله كان الله له» .

١- الخونجى ، كذا فى المفاتيح .

٢- س ٤٩ ، ي ١٢١ .

٣- س ٢٨ ، ي ٨٥ .

[فصل - ٢]

في نقل ما ذهب اليه بعض المفسرين

على قاعدة التنزيه

البحث

قال القفال (٢) في تفسير قوله تعالى «الرحمان على العرش استوى»^١: «المقصود من هذا الكلام و امثاله ؛ هو تصوير عظمة الله وكبريائه، وتقريره انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوكهم وعظماهم فمن اجل ذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون، بيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم .

وذكر في حجر الاسود؛ انه يمين الله في ارضه ثم جعل موضعاً لتقبيل الناس [كما يقبل الناس] ايدي ملوكهم .
وكذا ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين والكتب .

فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال «الرحمان على العرش استوى»^١.
ثم وصف عرشه، ثم قال: «وترى الملائكة خافين من حول العرش^٢ يسبحون»
وقال: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»^٣.

ثم اثبت لنفسه كرسيها فقال: «وسع كرسيه السموات والارض»^٤ اذا عرفت هذا فنقول: كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى فقد ورد مثله بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر واما توقفنا هاهنا على ان المقصود تعريف عظمته وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش والكرسى» انتهى كلامه .

١- س ٢٠ ، ٤

٢- س ٢٩ ، ٧٥

٣- س ٦٩ ، ١٧

٤- س ٢ ، ٢٥٦

وقد استحسنته كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتأخرين ك: «الزمخشري» و «الرازي» و «البيضاوي» .
وظنى ان ما ذكره القفال واستحسنته هاء لا المعدودون، من اهل الفضل والكمال غير مرضى عند الله وعند الرسول [و] ان^١ حمل هذه الالفاظ الواردة في القرآن والحديث من غير ضرورة داعية على مجرد التخيل والتمثيل بلا حقيقة يطابقه؛ قرع باب السفسطة والتعطيل وفتح ابواب التأويل في ماورد في الامور الآخرة وفي ذلك ضرر عظيم كما لا يخفى على اهل التحصيل اذ بتطرق تجويز امثاله من التخييلات والتمثيلات؛ ينسد باب الإعتقاد لحشر الأجساد واحوال يوم المعاد من القبر والصراط والحساب والميزان والجنة والنار وسائر المواعيد .

اذ يجوز لأحد عند ما جوزة ان يحمل كلا من هذه الامور المذكورة على مجرد تخيل بلا تحصيل فكما جاز على رايه ان يحمل بيت الله و عرش الله و كرسيه وما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء و وضع الموازين على مجرد التخويف والترغيب والإنذار والإرجاء؛ فليجز مثل ذلك في الصراط والعرض والجنة والنار و الزقوم والحميم وتصلية جحيم و طلع منضود وظل معدود و فاكهة مما يتخيرون و لحم طير مما يشتهون و حور عين و كذا السلاسل، والأغلال وشجرة تخرج في اصل جحيم طلعتها، كأنه رؤس الشياطين^٢ الى غير ذلك مما ورد في باب المعاد .

بل الحق المعتمد ابقاء صور الالفاظ على ظواهرها و مبانيها، من غير تصريح عن اوائل معانيها اذ ترك الظواهر و ارتكاب التأويل الخارج عن المفهوم الاول منها يؤدي الى مفساد عظيمة .

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الاول لاصول صحيحة دينية وعقائد حقه يقينية فينبغي للناظر ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويوكل العلم به على الله تعالى، والراسخين في العلم ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله ويتعرض لنفحات جوده وكرمه رجاء ان يأتي الله بالفتح او امر

من عنده امتثالاً - لأمره (صلى الله عليه وآله): «ان لله فى ايام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»^١.

*

ثم ان الذوق السليم من الفطرة الصحيحة كما انه شاهد بان متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصورا على ما يدرك كنهها كل احد من الاعراب والبدويين واهل القراء والعاملين و ان كان لكل احد منهم فى قشور منها نصيب كذلك شاهد ايضا بان المراد تصور وتخيل وتمثيل يدركه كل من كان تصرف^٢ فى الافكار الكلامية وتميز فى الانظار البحثية بألة الفكر النظرى و ميزان المنطق التعليمى من غير مراجعة الى سلوك مسلك اهل الله بتصفية الباطن وتهذيب القلب وتنقية السر ليكشف بشىء من انوار القرآن واسرار آيات الفرقان والا لما قال سبحانه فى باب المتشابه من الكتاب «وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم»^٣. ولما قال فى الفاض منه «لعلمه الذين يستنبطونه»^٤.

ولما دعا رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى حق احب خلق الله اليه امير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): اللهم «فقهه فى الدين وعلمه التأويل»؛ امرا حاصلًا بمجرد [الذكاء] الفطرى .

اذ الحاصل بطريق النظر الفكرى كما هو المتعارف بين النظائر المستعملين لآلة المنطق فى الافكار؛ لما كان امراً عظيماً وخطباً جسيماً؛ استدعاه رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاحب خلقه ولما من تعالى يوسف الصديق (عليه السلام) بتعليم التأويل بقوله: «كذلك مكنا ليوسف فى الارض ولنعلمه من تأويل الاحاديث»^٥. واما ما ذكره القفال وتبعه اكثر اهل الاعتزال كالزمخشري وغيره فى باب زيارة البيت و تقبيل الحجر فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه بل ينبغى ان يعلم ان لله و صفاته فى كل عالم من العوالم؛ مظاهر ومرائى ومنازل ومجالى؛ تعرف بها

١- و قد شرحنا اقسام التعرض ومغزى مراد القائل عليه منى السلام فيما علقنا على هذا الموضوع .

٢- فى نسخة م: كل من كان له تصرف فى... وتمييز .

٣- س ٤٢، ٥ .

٤- س ٤٤، ٤٥ .

٥- س ١٢، ٢١ .

وتشاهد فيها. كما ان قلب الادمى اشرف البقاع والاصقاع من البدن واعمر البيوت واخصها باقامة الروح لكونه اول موارد فيض الروح ومهبط انواره و اول بيت وضع لان يسكن فيه لنفس الناطقة ومنه يسرى الحياة الى ساير مواضع الاعضاء ومساكن ساير القوا وهذا الاختصاص امر نظرى الهى من غير وضع واضع وانما واضعه ومخصصه هو الله تعالى وهو بيت الله لانه محل معرفة الله ومعرفة الشئ، من حيث انها معرفته ليست شيئا غيره فيكون القلب المعنوى بيت بالحقيقة لا بالمجاز .

كذلك الكعبة بيت الله لكونه فيه يعبد الله وهو اشرف بقاع الارض و «اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً فيه آيات بينات مقام ابرهيم»^١ كالقلب المنور بالإيمان الذى ببكة الصدر المنشرح للإسلام وذلك البيت محل للعبادة بما يكون محل عبادة وعبودية محل حضور المعبود وموقف شهوده فيكون بيتا له بالحقيقة لا بالمجاز والتخيل ويكون بيتا معقولا مدركا بمشاهدة العقل لا بيتا محسوسا مدركا باحدى هذه الحواس .

وما هو المحسوس المركب من اللبنة والاحجار والخشبات من حيث هو كذلك؛ ليس بيت الله بالحقيقة لانه مقدس عن كونه ذامكان وليس المحسوس بما هو محسوس معبداً ومشعرا للعبادة بل هو من هذه الحيثية موضع من مواضع الارض ويكون من الدنيا، والدنيا بما فيها، لا قدر ولا شرف لها عند الله .

ولا بد ان يعلم: ان المحسوس ذاالوضع ليس بذاته محسوسا من كل جهة فان زيدا ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه وحيثياته بل لها من الحيثيات والجهات ما لا يقتضى كون الشئ، محسوسا ذا وضع كالامكان المطلق والوجود المطلق والشئية والجوهرية والمعلولية والمعلومية وغير ذلك من الصفات والاعتبارات الموجودة فيه وانما محسوسيته من جهة كونه جسما ، شخصيا متقدرا، ذاحيز مخصوص ومادة، جسمانية

والاشارة الحسية انما يتوجه اليها من هذه الجهة؛ لامن جهة كونه جوهرأ ،

ناطقاً، موجوداً، عاقلاً، مميزاً، فاهماً، مؤمناً، عابداً لله .
فكذلك مشاعر العبادة وبيوت النسك ومساجد الله من جهة كونها معابد ومشاعر
الله وبيوت طاعته وعرفانه؛ ليست محسوسة بل معقولة .

اولا ترى ان النبي (صلى الله عليه وآله) روى انه قال : «ان المسجد يتردى
بوقوع النخامة...» عليه مع ان المقدار الممسوح، المحسوس منه لم يتغير مساحته
عما كان عليه قبل النخامة عليه بل مقداره المساحي لم يتغير اصلا به .

فعلم ان مراده ان ابقاع النخامة عليه ينافي تعظيمه المعنوي و تحقير شأنه
ومرتبه لانه محل عبادة الله فيجب ان يكون معظم الرتبة مفخما متبركا به ذاشان
وفخامة فاذا وقعت النخامة عليه فكانه قل خطره وصفر قدره في العقل لافى الحس.
وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف بنور البصيرة لا بآلة البصر وغيرها.

يؤيد ذلك ما روى الشيخ الجليل - محمد بن علي بن بابويه القمي - (رحمه الله)
في كتاب من لا يحضره الفقيه انه: كان ابن ابي العوجاء من تلامذة الحسن البصري
فانحرف عن التوحيد فدخل مكة تمردا، وانكارا على من يحج و كان يكره العلماء
مسائلته اياهم ومجالسته بهم لخبث لسانه وفساد ضميره فاني جعفر بن محمد
(عليه السلام) فجلس اليه في جماعته من نظرائه ثم قال: ان المجالس امانات ولا بد
لكل من به سال ان يسأل فتأذن لي في الكلام فقال (عليه السلام): تكلم فقال: الى
كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب
والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير اذا نفر من فكر في هذا وقدر؛ علم ان هذا
فعل اسسه غير حكيم ولا ، - ذى نظر فقل انك راس هذا الامر وسنامه وابوك اسه
ونظامه .

فقال ابو عبدالله: من اضله الله واعى قلبه استوخم الحق فلم يستعذ به وصار
الشیطان وليه يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدره هذا بيت استعبده الله به من خلقه
ليختبر طاعتهم في اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبياء وقبلة
للمصايين له، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه، منصوب على استواء

١- والصحيح: «يلتوى...» كذا في سفينة البحار للمحدث القمي (ره) . في منه: يزدي...

الكمال ومجتمع العظمة والجلال، خلقه الله قبل وجود الارض بالفى عام واحق من اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله المنشى^١ للأرواح بالصور^١.

فقال ابن ابى العوجاء: ذكرت يا ابا عبد الله واحلت على غائب فقال ابو عبد الله (عليه السلام): ويلك وكيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد واليه اقرب^٢ من حبل الوريد يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم؟

فقال ابن ابى العوجاء: فهو فى كل مكان اليس اذا كان فى السماء كيف يكون فى الأرض واذا كان فى الأرض كيف يكون فى السماء؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام انما وصفت المخلوق الذى اذا انتقل من مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان فلا يدري فى المكان الذى صار اليه ما حدث فى المكان الذى كان فيه؟. فاما الله العظيم الشأن، الملك الديان فانه: لا يخالو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه الى مكان،

والذى بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايدته بنصره واختاره لتبليغ رسالته صدقنا قوله ب: ان ربه بعثه وكلمه.

فقام عنه ابن ابى العوجاء فقال لأصحابه: من القانى فى بحر هذا؟ سألتكم ان يلتمسوا الى جمره فالقيتمونى على حمرة؟!^٣

[فصل - ٣]

فى التنبيه على فساد مذهب اليه (٣)

اهل التعطيل من سوء التأويل

ان ما يدل على ان اسرار التنزيل والانزال اجل مآلا واعظم^٣ مثالا من ان يناله او يؤل اليه فكر اهل الاعتزال كالأزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين؛ مارواه ابو بصير عن ابى عبد الله (عليه السلام) انه قال: «نحن الراسخون فى العلم ونحن نعم تأويله».

١- اللفظ: الصور . . .

٢- اللفظ: واليه اقرب من حبل . . .

وفى رواية اخرى رواها عبدالرحمان^١ كثير عنه (عليه السلام) قال :
 «الراسخون فى العلم امير المؤمنين والأئمة من بعده (عليهم السلام) .
 وعن ابى بصير ايضا سمعت ابا جعفر (عليه السلام) فى هذه الآية «بل هو آيات
 بينات فى صدور الذين اوتوا العلم» فأومى بيده الى صدره .

اذ قد علم ان فهم رموز القرآن و اغواره و اسراره مما لا يمكن حصوله بدقة
 الفكر وكثرة البحث والنظر الا بسلك مسلك الأصفياء من طريق التصفية للباطن
 والتهذيب للسر والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباس انوار الحكمة من مشكات
 النبوة ومنبع آثار الانبياء الكاملين والاولياء المعصومين (سلام الله عليهم اجمعين)
 والإستضاءة لانوارهم والتتبع لاسرارهم والإقتداء بهداهم والإقتفاء لمنارهم ليقع
 للسالك الاطلاع على بعض انوار الكتاب والسنة ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعة
 وستسمع انموذجا مما وصل اليها فى هذا الباب من تتبع آثار اهل بيت الولاية
 والعصمة والإستنباط من احاديثهم وكلماتهم المشيرة الى انوار الحقائق و اسرار
 الدقائق ليكون لك دستورا ، لفهم المتشابه من آيات القرآن ومقياساً يمكنك ان تنظر
 من تعبئة اسطرلابه الى انوار كواكب الفرقان .

ثم لا يخفى على اولى النهى ومن له تفقته فى الفرض [و] المقصود^٢ من الإرسال
 والانزال: ان مسلك الظاهريين الراكنين^٣ الى ابقاء صور الألفاظ على مفهوماتها
 الاولية ومعانيها العرفية واللفوية سيما اذا قالوا: «يد» لا كالأيدى و «وجه» لا
 كهذه الوجوه و«سمع» لا كهذه الاسماع و«بصر» لا كالأبصار، اشبه بالحقيقة الاصلية
 من طريقة الماولين من المتكلمين و ابعد عن التحريف والتصريف من اسلوب
 المتفلسفين واصون للتحفظ على عقائد المسلمين من الزرع والضلالة وسلوك اودية،
 لا يامن فيها الغاية وسوء العاقبة وذلك لأن ما فهموه، عامة المحدثين وجمهور
 الظاهريين واهل الحديث من اوائل المفهومات، هى قوالب الحقائق ومنازل المعانى
 التى هى مراد الله تعالى ومراد رسوله .

١- والصحيح: رواها عبدالرحمان بن كثير.

٢- فى بعض النسخ: فى الفرض المقصود و نسخة م: فى الفرض المقصود .

لكن الإقتصار على هذا المقدار والجمود على هذا المقام من قصور الافهام و
ضعف الأقدام .

واما التحقيق فهو مما لا يجب الإستعانة فيه والاستمداد من ابحر علوم المكاشفة
والإلتماس من بعض علماء الآخرة فان علماء الدنيا ليس عندهم من هذا الباب شىء
يسمن ويفنى .

ولا يكفى مطالعة التفاسير المشهورة المتداولة بين الطلاب بل لعل الانسان لو
انفق غيره فى استكشاف اسرار هذا المطلب وما يرتبط بمقدماته ولو احقه ومبادئه
ونتائجه؛ لكان قليلا لانه مطالب شريف ومقصد عال ومرتقى عال اذبه ينكشف من
انوار كلام الله وحقايق اسماءه وصفاته وعظمة جماله وجلاله «ملا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر»

بل ما من آية من آيات القرآن وكلمة من كلماته؛ الا وتحقيق معناها يحوج
الى استيفاء العمر الى اكتسابه واقتباس النور من سواد كتابه وانما انكشف لعلماء
الآخرة فهم الراسخون فى العلم والمعرفة والكاملون فى الحكمة والشريعة من اسرار
هذا الكتاب وانواره ولباب معانيه واسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء ضمائرهم
وتوفر الدواعى؛ على التدبر وتجردهم للطلب

ويكون لكل منهم حظ وذوق؛ نقص او كمل ونور وسرور؛ قل او كثر ولهم
درجات عند الله، بحسبه كما قال تعالى «يرفع الله الذين آمنوا والذين اوتوا العلم
درجات»^١

واما البلوغ الى الاقصى والمنتهى والفاية والنهاية، فلا مطمع للبشر «ولو كان
البحر مدادا، والأشجار اقلاما» لشرحه وتفسيره وبيانه وتعبيره .

فمن هذا الوجه يتفاوت العقول فى فهم التأويل بعد اشتراكهم فى معرفة ظاهر
التفسير الذى ذكره المفسرون

[فصل - ٤]

في الإشارة الى ماذهب اليه

اهل التحصيل في التأويل من غير تشبيه ولا تعطيل

ولا خروج في فهم الاشارات عما يدل عليه

اوائل مفهومات الألفاظ والعبارات (٤)

ومما يجب ان يعلم: ان الذي قد حصل اوسيه حصل للعلماء الراسخين والعرفاء الكاملين من اسرار القرآن وعجايب انواره ؛ ليس مما يناقض ظاهر التفسير بل هو اكمال وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور من عنوانه الى باطنه وسره و هذا هو المراد بفهم المعاني والحقايق القرآنية لا بما يناقض الظاهر كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والفلو- في التأويل وهم في طرف الواقفين موقف من التفريط والتقصير في التفسير .

والتقصير والجمود اولى من الفلو لأن المقصر الواقف قد يتدارك دون المسرع المنحرف كتأويل الإستواء على العرش على مجرد تصوير العظمة والكبرياء، وتأويل الكرسي الى مجرد العلم والقدرة

وتأويل المعية والايمان والقرب والرحمة والفضب والمجى، او الذهب والعين والجنب و غير ذلك الى مجرد التخيل الخالي عن التحصيل .

لأن ما ذكره كلها مجازات لا يصار اليها من غير ضرورة داعية اليه ثم لا ضابطة للمجازات والظنون والجزافات فكيف يركن اليها ويعتمد عليها القائل بان يقول للعرب توسعا في الكلام ومجازاً، وتشبيها استعاريا وان الالفاظ التشبيهية كالوجه واليد والاتيان في ظل من القمام والمجى، والذهب والضحك والحياء والفضب وغير ذلك صحيحة شائعة في لغتهم استعمالها مجازا

لكننا نقول: الفرق ، معلوم عند الواقف باسلوب الكلام بين استعمال هذه الالفاظ؛ مجازاً، واستعارة وبين استعمالها؛ حقيقة و جداً

ويدل ذوى العقول المنصفه على استعمالها غير مجازية ولا استعارية ان المواضع

التي يوردونها حجة في ان العرب يستعمل هذه المباني بالإستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة الأصلية؛ مواضع مخصوصة في مثلها يصاح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيها تلبس .

واما قوله تعالى : « في ظل من الفمام »^١ و قوله : « هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك »^٢ على القسمة المذكورة وما جرى مجراها فليس^٣ مذهب الاوهام فيه [البته] الى ان العبارة مستعارة او مجازية فان كان اريد بذلك اضمارا فقد رضى بوقوع الفلظ والاعتقاد المعوج في الايمان بظواهرها تصريحاً

واما مثل « يدالله فوق ايديهم »^٤ و « ما فسرطت في جنب الله »^٥.

فهو مما يجوز ان يكون موضع الاستعارة او التجوز والتوسع في الكلام والجرى على عادة العرب فيه

ولا يشك اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذي معرفة بلفتهم وواقف على اسلوب كلامهم كما يلتبس عليه في تلك الامثلة ؛ انها غير مستعارة ولا مجازية ولا مراد فيها شئ يخالف الظاهر

وكذا مثل قوله : « من يضل الله فلانه »^٦ .

وقوله : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين »^٧

وقوله : « ومن يؤذي الله ورسوله »^٨

وقوله : « هو معكم اينما كنتم »^٩

فلا يجوز للمفسر ان يقول: ان هذه كلها مجازات ومستعارات، بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولا يتجاوزها الا بنص صريح من الشارع او من ينتمى اليه او المكاشفة التامة، او وارد قلبي لا يمكن رده، ولا تكذيبه - سيما اذا كان موزوناً بميزان الشريعة من الكتاب والسنة كما

٢- س ٤٦ ي ١٥٦ .

٤- س ٤٨ ي ١٠ .

٦- س ٧ ي ١٨٥ .

٨- س ٥٧ ي ٤ .

١- س ٢ ي ٢٠٦ .

٢- في تفسير الكبير : فليس يذهب .

٥- س ٢٩ ي ٥٧ .

٧- س ٤٧ ي ٢٢ .

٩- س ٩٩ ي ١٨ .

تقرر عند العرفاء في تصحيح الخواطر وردّها وال^١ فسيلب [فسيلعب] به الشكوك كما لعبت باقوام تراهم او ترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون او من القرون الخالية وشر القرون والدهور، ما طوى فيه بساط المجاهدة والمكاشفة واندرس فيه عمارة القلوب بالمعارف الالهية وانحسم باب الذوق والمشاهدة [وانسد] طريق السلوك الى الملكوت الاعلى باقدام العبودية والمعرفة و دفع لإقتصار من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية وابحاث مظلمة، مضلّة وعن جادة الحقيقة منزلة، مزلقه فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والامن من مكروه والاستحقاق لسخطه ومقته والإحتجاب عن ملكوته وقربه والحرمان عن الوصول اليه والإحتراق بنيران الطبيعة والبعد عنه والصمم والعماء عن استماع آيات الله ومشاهدة انوار التي يكاشفها، ويشاهدها المجردون عن الوسوس والاغراض النفسانية - المتعرضون لنفحات في ايام دهرهم - المنتظرون لامره ونزول رحمته على سرهم و ورود سكينته على صدورهم وفيضان نوره على قلوبهم - فهم الحقيقة عباد الرحمن الواقفون على اسرار القرآن وآيات الفرقان المكتوبة بقلم التقديس على صحايف قلوب المقربين وكتاب العليين دون غيرهم سواء كانوا من الظاهريين المتشريعين او من المدققين المناظرين فكلاهما معزل^٢ عن فهم كلام الله وقراءة كتابه بنور البصيرة واليقين - الا ان الظاهري القشري اقرب الى النجاة من الباطني، الجري والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء لما اشرنا ان عقايدهم قوالب المعاني القرآنية والعلوم الالهية.

[تنبيه]

في زيادة تأكيد في ما قترناه وتنوير ما اشرنا اليه (٥)

و تبين لك مما تلوناه عليك ان لأصحاب النظر في المعاني والمناهج الكتابية مقامات اربعة :

الأول : للمسرفين في رفع الظواهر كالمفلسفة والباطنية واكثر المعتزلة حيث انتهى امرهم الى تفيير اكثر ماورد من الظواهر [في الخطابات] خطابات

١- كذا في النسخ التي عندنا .

٢- بمعزل من ٥٠٠٠، س، خ (د ق) .

الشريعة^١ الواردة في الكتاب والسنة بل جميعها الى غير معانيها الحقيقية كالحساب والميزان والجنة والنار و^٢ مناظرات اهل الجنة واهل النار؛ من^٣ قول هاء لاء « افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله^٤ ». وقول هاء لاء: « ان الله حرمهما على الكافرين^٥ ». وزعموا ان ذلك لسان الحال .

الثاني: للمفتريين الفالين في حسم باب العقل والتأويل كالحنابلة؛ اتباع^٦ ابن خليل [ابن حنبل] حتى منعوا، تأويل قوله تعالى: «كن فيكون»^٧ .

وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت مسموعين يتعلق بهما السماع الظاهري يوجد [من] الله كل لحظة بعدد ، كل مكون^٨ حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول: حسم باب التأويل الا في ثلاثة الفاظ قوله (صلى الله عليه وآله): الحجر الاسود يمين الله في الارض. وقوله (صلى الله عليه وآله): قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان. وقوله: (صلى الله عليه وآله): اني لاجد نفس الرحمان من جانب اليمين . ثم^٩ من الناس من اخذ في الاعتذار عنه بأن غرضه في المنع من التأويل رعاية اصلاح الخلق وحسم باب الوقوع في الترخص^{١٠} والخروج عن الضبط فانه اذا انفتح باب التأويل وقع الخلق في الخرق والعمل بالرأى ويخرج الامر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الإقتصاد في الاعتقاد .

قال (ابو حامد الغزالي): لا بأس بهذا [الزجر] ويشهد له سيرة^{١١} السلف^{١٢} بأنهم كانوا يقولون اقرؤها كما جاءت حتى قال مالك (لما سئل عن الإستواء عسى

-
- ١- في تفسيره الكبير : في المخاطبات التي يرى في الشريعة .
 - ٢- في تفسيره الكبير : وفي مناظرات اهل ...
 - ٣- في قولهم : افيضوا علينا .
 - ٤- س ٧ ، ٤٨ .
 - ٥- س ٧ ، ٤٨ .
 - ٦- في تفسيره الكبير : كالحنابلة اتباع احمد بن حنبل .
 - ٧- س ٢٦ ، ٨٢ .
 - ٨- كل متكون كذا في تفسيره الكبير .
 - ٩- في تفسيره الكبير: ومن العلماء من اخذ في...
 - ١٠- في تفسيره الكبير: وحسم باب الوقوع في الرفض
 - ١١- في تفسيره الكبير ؛ تفسير آية الكرسي: قال الغزالي: لا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة . . .
 - ١٢- في تفسيره الكبير ؛ فانهم كانوا .

العرش): الإستواء معلوم وكيفيته مجهول^١ والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. واما المقام الثالث: فهو لطيفة ذهبوا الى الإقتصاد في باب التأويل، ففتحوا هذا الباب في احوال المبدء وسدوها في احوال المعاد فاولوا^٢ اكثر ما يتعلق لصفات الله تعالى من الرحمة والعلو والعظمة والإتيان والذهب والمجيب، والضحك وغيرها، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التأويل فيها وهم^٣ الأشاعرة اصحاب ابي الحسن الأشعري،

وزاد المعتزلة عليهم حتى اولوا من صفات الله مالم يأوله الأشاعرة^٤ فاولوا السمع الى مطلق العلم بالمسموعات، والبصر الى مطلق العلم بالمبصرات وكذا اولوا حكاية المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد و اولوا بعضهم عذاب القبر [والميزان] والصراف^٥ وجملة من الاحوال الآخرة^٦ ولكن اقرؤا بحشر الاجساد والجنة المحسوسة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية و بالنار المحسوسة واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم و على عقارب تلذع وحيات تلسع .

ومن ترقهم الى هذا الحد من التأويل زاد المتفلسفون والطبيعيون والأطباء فاولوا كلما ورد في الآخرة وردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية. وانكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة عن الابدان اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لا يدرك بالحس . وها، لا، هم المسرفون عن حد الإقتصاد^٧ الذي هو بين برودة جمود الحنابلة وحرارة جراءة المأولة^٨.

-
- ١- في التفسير الكبير: مجهولة .
 ٢- وهم الأشعرية، كذا في التفسير .
 ٣- في تفسيره النفيس: عذاب القبر والميزان و...
 ٤- مالم يؤولوه الأشاعرة . ت، ف .
 ٥- وجملة من احوال الآخرة واحكامها . . . كذا في التفسيره - وفي نسخة دال وجملة من احكام الآخرة . . .
 ٦- عن حد الانتصاد والحكمة الذي . . . ن، م، د.
 ٧- في تفسير آية الكرسي: وحرارة الخلا المأولة . . .
 ٨- في تفسيره الكبير: مجهولة .

واما الاقتصاد الذي لا يفوته العالي ولا يدركه المقصر فهو امر دقيق ومنهج انيق لا يطلع اعليه الا الراسخون في العلم^١ والكاملون في المعرفة الذين يدركون حقايق الأشياء بنور قدسى وروح الهى لا بالسمع الحديشى ولا بالفكر البحشى .

اقول: وكما ان الإقتصاد الفلك فى طرفى التضاد^٢ هو عبارة عن الخروج عن الأضداد والامتزاج بينها او التوسط بينها كاقتماد الماء الفاتر الواقع بين طرفى الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة الجامع لطرفيها الممتزج منهما فكذا من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض فان اقتصاد هاءلاء ارفع من القسمين وابعد^٣ من جنس الطرفين حيث انكشف لهم بنور المتابعة والمكاشفة والاعتباس من معدن النبوة و مشكاة الولاية اسرار الآيات وحقايق الصفات على ما هى عليها من غير تشبيه وتعطيل وتجسيم وتأويل وتنور باطنهم بنور قذفه الله فى قلوبهم وشرح به صدورهم فلم ينظروا فى معانى الألفاظ القرآنية والكلمات النورية بمجرد الافكار البحثية والانظار الفكرية ولا من جهة السماع المجرد والتقليد المحض [والا ، لا يمكن تطرق] ولا التطرق التخالف بينهم والتناقض فى معتقداتهم والتنافى بين متلفقاتهم ومروياتهم ومسلماتهم كما لسائر الفرق وحيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف ما وصل اليهم من الروايات كما وقع التدافع والتناقض بين طائفة وطائفة اخرى مع ان الجميع متعبدون لاله واحد ورسول واحد فطعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة لما اعتقده الأخرى كما هو عادة اهل النظر واصحاب الفكر فى اشتغال علومهم الفكرية وكتبهم البحثية على التعارضات والتناقضات فاصبحت مؤلفاتهم معركة للآراء و

١- الا الراسخون فى العلم والحكمة والمكاشفون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسمع

الحديشى ولا بالفكر البحشى... تفسيره الكبير .

٢- اقول: كما ان اقتصاد الفلك فى طرفى التضاد ليس من قبيل اقتصاد الساء الفاتر الواقع فى

جنس الحرارة والبرودة بل الممتزج منهما فكذا اقتصاد الراسخين فى العلم ليس كاقتماد الاشارة لانه ممتزج من التأويل فى البعض والتشبيه فى البعض . واما اقتصاد هاءلاء فهو ارفع من القسمين واعلى من جنس الطرفين .

ميدانا للمجادلة والظعن على العقلاء «كلما دخلت امة لعنت اختها»^١ .
وهذا بخلاف طريقة اهل الله فلا خلاف فيها لاحد مع صاحبه لان ما خذ علومهم
ومعارفهم من عند الله «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^٢ ، «ومن
لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^٣ .

[فصل - ٥]

فى اظهار شىء من لوازم علوم المكاشفة (٦)
واعلان النموذج من تحقيق معانى الألفاظ التشبيهية الواقعة فى الكتاب والسنة
واهداء تحفة منه للطلابين الراغبين فى فهم اسرارهم ودرك انوارهم
واعلم ان الذى وعدنا ذكره من طريق العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين
الذين لا يعلم غيرهم بعد الله ورسوله متشابهات كتابه المبين الذى «لا ياتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه» .

فها انا اذكر لمعة منه انشاء الله لانى اراك ومن درجتك عاجزين عن درك ماهيته
قاصرين عن فهم سره وحقيقته فانه نباء عظيم وانتم عنه معرضون ولانى اخاف
ان يكذبون فلأجل هذا «يضيق صدرى ولا ينطق لسانى»^٤ «بل كذبوا بما لم يحيطوا
بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قباهم»^٥ .

ومع اللتيا والى فاعلم اولاً ان مقتضى الدين والديانة كما هو عادة السلف قبل
ظهور البدع والاهواء بقاء الظواهر على حالها وان لا يسارع الى تاويل شىء من الأعيان
التي نطق بها القرآن والحديث والوقوف على صورتها وهيئتها التي جاءت من عند
الله ورسوله.

بيان وجوه الفرق بين التفسير والتأويل

فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقائق والاسرار واشارات التنزيل

٢- س ٤٤ ، ٤٤ ، ٨٤ .

٤- س ٢٦ ، ١٢ .

١- س ٧ ، ٢٦ .

٣- س ٢٤ ، ٤٠ .

٥- س ١٠ ، ٢٦ .

ورموز التأويل فاذا كوشف بمعنا خاص او اشارة وتحقيق قرر ذلك المعنا من غير ان ينطبق ظاهره فحواه او يناقض باطنه مبناه فهذه علامة الإصابة في الفهم وصحة المكاشفة

فان كل تأويل ينافي التفسير فليس بصحيح كما ستعلم .

وكذا كل ظاهر ليس له باطن فهو كشبح لاروح فيه فان الله سبحانه ما خاق شيئا في عالم الصورة الا وله نظير في عالم المعنا وما ابدع شيئا في عالم الآخرة الا وله نظير وروح في عالم المبادى والرجعى .

وكذا له نظير يحاكيه وروح يحاذه في عالم الاسماء وكذا في عالم الحق المطلق والقيب المحض وهو الواحد الاحد المبدع ساير الاشياء وكل ما يوجد في الارض والسماء .

فما من شىء في عالم من العوالم الا وهو شأن من شئونه و وجهه من وجوهه والعوالم متحاذية متطابقة .

فالادنى مثال وشبح للأعلى والأعلى حقيقة وروح للأدنى و هكذا الى الأعلى فالأعلى حتى ينتهى الى حقيقة الحقايق وسر الاسرار ونور الانوار ووجود الوجودات . فجميع ما في هذا العالم امثلة وقوالب لما في عالم الأرواح النفسانية كما انها امثلة لما في عالم الأرواح العقلية المجردة التامة وهى ايضا امثلة ومظاهر لما في عالم الأعيان الثابتة الالهية .

واعتبر ببدن الإنسان ومناسبة اعضاءه الى الأرواح والأرواح الى القوى العقلية وادراكاتها و تصوراتها

ومعلوم عند اولى البصائر ان هوية البدن بالروح وكذا هوية جميع قواه النفسانية والطبيعية فكذلك جميع ما في عالم الأرواح هى مثل واشباح لما في عالم الأعيان العقلية الثابتة التى هى ايضا مظهر اسماء الله تعالى واسمه عينه كما حقق فى مقامه ثم ما خلق شىء فى العالمين الا وله مثال مطابق وانموذج صحيح فى الإنسان ولندكر لبيان المطابقة بين العوالم والنشآت مثلا واحداً فى الإنسان ليكون دستورا للبواقي ومقياسا لملاحظة احوالها ولنكشف اولا عن بيان حقيقة العرش

والكرسى والاستواء عليه بمثال مطابق لها فى هذا العالم الانسانى ليقاس غيره من معانى الالفاظ التشبيهية .

فتقول مثال العرش فى ظاهر عالم الانسان قلبه المستدير الشكل وفى باطنه روحه الحيوانى بل النفسانى وفى باطن باطنه قلبه المعنوى ونفسه الناطقة محل استواء الروح الاضافى الذى هو جوهر عاوى نورانى مستقر عليه بخلافه الله تعالى فى هذا العالم الصغير كما ان مثال الكرسى فى ظاهر هذا العالم البشرى صدره .

وفى باطنه روحه الطبيعى الذى وسع سماوات القوا السبع الطبيعية وارض مادة البدن وقابلية الجسد وفى باطن باطنه نفسه الحيوانية التى فيه موضع قدمى الناطقة اليمنى واليسرى اى قوتها العلمية والعملية او المدركة او المحركة كما ان الكرسى موضع القدمين «قدم صدق عند ربك» .

وقدم الجبار كما ورد ان جهنم لايزال يقول «هل من مزيد»^١ . حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطنى قطنى .

ثم العجب كل العجب ان العرش مع عظمته و اضافته الى الرحمان بكونه مستواه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن العارف قيل انه «كحاقة ملقاء فى فلاة بين السماء والارض» .

وقد ورد فى الحديث الربانى «لايسعنى ارضى ولا سماءى وانما يسعنى قلب عبدائى المؤمن» .

وقال ابو يزيد البسطامى «لولا ان العرش وما حواه وقع فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس بها» .

فاذ علمت هذا المثل و تحققت القول على هذا المنوال علمت ان معنا هذا الإستواء معنا صحيح .

ولا يلزم من ذلك صيرورة الروح العقلى الذى هو برى، عن صفات الجسمية القاب الصنوبرى بل مستواه اولا ما يناسبه فى اللطافة والروحانية مع كونه انزل منه

في اللطافة والترحون ثم بتوسطه يستوى الى مادون ذلك المستوى اعنى مستوى
المستوى هكذا الى ان ينتهى فى النزول الى مستوى هو جسم من الاجسام اللطيفة
وقس عليه معنا استواء الرحمان على العرش فان ذلك ليس كما زعمه الوهم ان الله
تعالى بحسب ذاته الاحدية المقدسة عن عالم الامكان فضلا عن الاجرام يستوى على
جسمية العرش بل اول ما استوى عليه ملك مقرب وروح هو اعلى الأرواح كما ان
جسمية العرش اعلى الاجسام وبتوسطه ملك آخر دونه فى الرتبة من جوهر نفسانى
يحرك العرش حركة شوقية نفسانية والاول يحركه تحريكا عقليا غايبا كما يحرك
المعشوق العاشق من غير ان يتغير وكما يحرك العلة الفائية الفاعل القريب وهكذا
يتنزل الامر من البارى الى العقل ومنه الى النفس الناطقة ومنها الى القوة الحيوانية
ومنها الى القوة السارية فى جسميته . *

﴿ حقيق درمقدمة رسائل موجود در اين مجموعه «مسائل قدسيه» و «متشابهات القرآن» و «اجوبة
المسائل» برخى از مباحث مربوط به متشابهات از كلمات قدسيه «قرآن» و «احاديث» صادر از مصدر
وحى و مكاشفه را بيان و تحقيق نموده است و تصميم دارد رساله بنى مبسوط و مستقل در باب متشابهات
منتشر نمايد كه بمنزله شرحى است بر اين اثر صدر الحكماء - رضى الله تعالى عنه . مؤلف علامه متعرض
برخى از مباحث مهم راجع باین مسأله نشده است از قبيل: معنای متشابه، جهات فرق بين محكم و متشابه
فرق تفصيلى بين تفسير و تأويل، بيان احاديث مربوط به ظواهر و بطون قرآن و فرق بين ظاهر و بطن و
حد و مطلع وغير اين مباحث از مسائل مهم مربوط به فن تفسير .

وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة او اخر ليلة ١٨ من شهر الربيع المولود سنة ١٣٩٢ من الهجرة
النبوية المصطفوية على هاجرها آلاف التحية والثناء وانا العبد الفانى سيد جلال الدين الاشتياني كتابه
له بالحسنى .

نظراً لأنه نسخ رسالة «متشابهات القرآن» پرغلط ودارای افتادگی های زیاد بود حقیر با تحمل مشکلات نسخه بی صحیح از آن مرتب و منظم نموده از طرفی همین مسأله را ملاصدرا در کتاب مفاتیح و تفسیر کبیر خود بر قرآن عنوان و تحقیق فرموده است از باب امثال امر یکی از اساتید عظام مطالب موجود در «مفاتیح الغیب» را بعنوان حواشی با علائم مخصوص باین رساله منضم نمودیم .

(١) فی المفاتیح : «فی بیان مذاهب الناس فی باب متشابهات القرآن اعلم ان للناس فی باب متشابهات القرآن والحديث كقوله تعالى : يدالله فوق ايديهم^١ . وقوله : استوى على العرش^٢ ، وجاء ربك . وكذلك : الوجه ، والضحك ، و الحياء و الفضب ، والإتيان فی ظلل من الغمام . ومايجرى مجراها من الالفاظ التشبيهية كثرة مذاهب :

أحدها : مذهب (مسلك خ ل) اهل اللغة وعليه اكثر الفقهاء والمحدثون والحنابلة والكرامية و هو ابقاء الالفاظ على مدلولاتها الاولى ومفهوماتها الظاهرة وان كان منافيا للقوانين العقلية (زعمنا) منهم ان الذي لا يكون فی مكان وجهة (ممتنع الوجود) وان قول الحكماء فی صفة المجرد: ليس بداخل العالم ولا خارجة ، ولا متصل ولا منفصل ؛ لا قريب ، ولا بعيد ولا فوق ولا تحت ، لا متناه ولا ، لا امتناه ؛ ليس الا من صفات المعدومات وسمات الامور الذهنية الصرفة فان كل موجود موصوف بتلك الصفات ، واثبات احسن الصفات للامور بل علامات الاشئ ؛ لو اوجب الوجود الحي القيوم بانه مدح وثناء وصفة كمال ؛ مما يتعجب عقل كل لبيب ولم يعلموا ان هذه الامور فی الحقيقة سلوب لاوصاف النقايس عن البارى لا انها اوصاف كمالية للذات الاحدية وله صفات حقيقية كمالية سوى هذه السلوب «وانما مجده وعلوه بذاته لا يؤذه السلوب» لكن سلب النقايس مما يلزم الكامل بحسب صفاته الوجودية الكمالية كما ان سلب الجمادية يلزم الإنسان بواسطة كونه ناميا وسلب الشجرية بواسطة كونه حيوانا وسلب الاعجمية بواسطة كونه ناطقاً .

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايس عنه لأجل ذات (ذاته الاحدية -
خل) الاحدية من غير تركيب^١ .

وثانيها: منهج ارباب النظر والتدقيق واصحاب الفكر والتعميق من تأول (وهو
تأويل خل) الالفاظ وصر فيها عن مفهومها الاول (الاولى-خل) الى معان تطابق قوانين
النظر ومقدمات الفكر الزاماً للقوانين وتحفظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايس
الإمكان وسمات الحدثن ومثالب الاكوان .

وثالثها: الجمع بين القسمين والخلط من المذهبين التشبيه في بعض والتنزيه
في بعض فكل ماورد في باب المبدء ذهبوا فيه الى مذاهب التنزيه وكل ماورد في
المعاد جروا، على قاعدة التشبيه كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض وهذا مذهب اكثر
المعتزلين (المعتزلة - خل) كالزمخشري والقفال وغيرهما، من اهل الاعتزال .

ورابعها: مسلك الراسخين في العلم الذين ينظرون بعيون صحيحة منورة بنور
الله في آياته من غير عيور ولا حول ويشاهدونه تعالى في جميع الاكوان من غير
قصور ولا خلل اذ قد شرح الله صدرهم للإسلام ونور قلوبهم بنور الايمان فلإنشراح
صدورهم وانفتاح روزنة قلوبهم يرون ما لا يراه غيرهم ويسمعون ما لا يسمعون
ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما كالفاتر من الماءيل الخارج
عن عالم الاضداد كجوهر السماء فالخارج عن الضدين ليس كالجامع للظرفين وسنشير
الى كيفية مذهبه في ذلك باشارة خفية .

ومنهم من تحير في تلك الآيات ولم يمكنه التخلص عن ورطة الشكوك والشبهات
قال ابو عبدالله محمد الرازي صاحب التفسير الكبير و كتاب نهاية العقول
في آخر مصنفاته وهو كتاب اقسام الذات لما ذكر ان العلم بالله تعالى وصفاته
وافعاله اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك .

فعلم الذات عليه عقدة: ان الوجود عين الماهية او الزايد عليها وعلم الصفات
عليه عقدة انها امور موجودة زايدة على ذاتها ام لا وعلم الافعال (عليه عقدة-خل)
هل الفعل منفك عن الذات ؛ متأخر عنها او لازم ؛ مقارن لها، ثم انشد :

١- و اعلم ان هذه العبارات كثيرة الدوران على السنة (ارباب التحصيل من الحكماء (رض...))

شعر

نهاية اقدم العقول ، عقل واكثر سعى العالمين ، ضلال
 وارواحنا في وحشة من جسمنا وحاصل ديانا ؛ اذى ووبال
 ولم نستفد من بحثنا ؛ طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
 ثم قال: «لقد تأملت الكتب والطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فماريتها تشفى
 عليلا ولا تروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن .
 اقر، في الإيبات «الرحمن على العرش استوى»^١، «اليه يصعد الكلم الطيب»^٢ .
 وفي النفي «ليس كمثله شيء»^٣ «ولا يحيطون به علماً»^٤ ومن جرب مثل تجربتي
 عرف مثل معرفتي» .

وقال ابن ابي الحديد البغدادي (وهو من اعظم المعتزلة المتفلسفة): «باغلوطة
 الفكر حار امرى، وانقضى عمرى؛ سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر
 زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذى ذكر؛ خارج عن قوة البشر كان يقول
 خونجى (الذى سمي كتابه كشف الاسرار): «اموت ولم اعرف شيئاً ، الا ان الممكن
 مفتقر الى مرجح» .

ثم قال: الإفتقار امر سلبى اموت ولم اعرف» .
 اقول هذه الآفة والقصور انما لحقت هؤلاء، لإعتمادهم طول العمر على طريقة
 البحث والجدل وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الله تعالى وهى التأمل فى كتاب الله
 وسنة نبيه بقلب صاف فارغ عن محبة غير الله من حبا الجاه والرياسة والثروة
 والشهرة والوعظ والتدريس وصرف وجوه الناس اليهم والإستطالة على الخلق
 والتفوق على الأقران والإقبال على الدنيا بكليّة القلب والإخلاد الى الأرض والتبسط
 فى البلاد والتقرب الى السلاطين والتنفر عن الفقراء، والمساكين الى غير ذلك من نتائج
 الهوى ولوازم العدول عن طريق الهدى والمحجة البيضاء، والا فالطريق الى الله واضح
 فى غاية الإنارة والسطوع والهداة موجودون والقواد مأمونون والله لا يضيع اجر

٢- س ٤٣٥ ي ١١ .

٤- س ٤٢٠ ي ١٠٩ .

١- س ٢٠ ي ٤ .

٣- س ٤٢ ي ٩ .

المحسنين قال تعالى «ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد» وقال من قرب الى شبرا قربت اليه ذراعا وقال اذا طال شوق الابرار الى لقائي فانا اشد شوقا الى لقائهم من كان لله كان الله له .

(٢) في المفاتيح : «في نقل ما ذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة الاعتزال قال القفال في تفسير قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» : المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره : انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتاً يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزورون بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الأسود انه يمين الله تعالى في ارضه، ثم جعله موضعاً للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذا ما ذكره في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين .

فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال: «الرحمن على العرش استوى»^٢ ثم وصف عرشه بانه على الماء ثم قال: «وترى الملائكة حافين^٣ من حول العرش يسبحون» وقال تعالى: «ويحمل عرش^٤ ربك فوقهم يومئذ ثمانية» ثم اثبت لنفسه كرسيًا . وقال تعالى: «وسع كرسيه السموات والارض»^٥ .

اذ اعرفت هذا فنقول : كلما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى فقد ورد مثاها بل اقوى منها في الكعبة و الطواف وتقبيل الحجر و لما توقعنا ههنا على ان المقصود تعريف عظمة الله تعالى وجلاله وكبريائه مع القطع بانه منزله عن ان يكون في الكعبة فكذلك الكلام في العرش والكرسى انتهى كلامه . وقد استحسنته كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتفكرين كالزمخشري والرازي والنيسابوري والبيضاوي .

٢- س ٢٠ ، ٤

١- س ٢٨ ، ٨٥

٤- س ٦٦ ، ١٧

٢- س ٢٩ ، ٧٥

٥- س ٢ ، ٢٥٦

و ظنى ان ما ذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدودون من اهل الفضل والكمال غير مرضى عند الله وعند رسوله لان حمل هذه الالفاظ الواردة فى القرآن والحديث على مجرد التخيل والتمثيل من غير حقيقة؛ قرع باب السفسطة والتعطيل وسد باب الإتهاء والتحصيل اذ بتطرق تجويز هذه التخيلات والتمثيلات؛ ينسد باب الاعتقاد بالمعاد الجسماني واحوال القبر والصراط والميزان والجنة والنار وساير المواعيد .

اذ يجوز لاحد عند ذلك ان يحمل كلا من تلك الامور على مجرد تخيل بلا تحصيل فكما جاز ان يحمل بيت الله وتقبييل الحجر وما فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والتبيين والشهداء ووضع الموازين على مجرد التخيل والتخويف والترغيب والارجاء والترهيب والإنذار فليجز مثل ذلك فى الحساب والميزان والكتاب والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم . بل الحق المعتمد ابقاء الظواهر على هيئتها واصهاها اذ ترك الظواهر يؤدى الى مفساد عظيمة .

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مناقضا بحسب الظاهر لاصول صحيحة دينية وعقايد حقة يقينية فينبغى للإنسان ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويحيل العلم به الى الله والراسخون فى العلم ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله تعالى ويتعرض لنفحات جوده وكرمه رجا ان يأتى الله بالفتح او امر من عنده ويقضى الله امرا كان مفعولا امثالاً لامره صلى الله عليه وآله « ان الله تعالى فى ايام دهر كم نفحات الا فتعرضوا لها » .

ثم ان الذوق الصحيح من الفطرة السليمة كما انه يشاهد بان متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على ما يعرف كنهها؛ كل احد من الاعراب والبدويين والقرويين وعامة الخلق وان كان قشور منها لكل احد فيها نصيب كذلك هو شاهد ايضاً بان المراد ليس مجرد تصوير وتمثيل يعلمه كل من كان له قوة التمييز والتصرف فى الافكار بحسب استعمال ميزان الفكر والقياس من غير مراجعة الى سبيل الله تعالى ومكاشفة الأسرار والا لما قال سبحانه فى باب المتشابه من القرآن: « وما يعلم

تأويله الا الله^١ والراسخون في العلم» ولما قال في الفامض منه «لعلمه الدين^٢
يستنبطونه منه» .

ولما دعا رسول الله صلى الله عليه وآله في حق امير المؤمنين (عليه السلام) :
« اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » .

فان كان علم التأويل امرا حاصلًا بمجرد الذكاء الفطري او المكتسب بطريق
القواعد العقلية المتعارف بين النظائر لما كان امرا خطيرا وخطبا جسيما استدعاه
رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالدعاء من الله لاجب خلقه اليه وهو على (عليه السلام)
اما ما ذكره القفال في باب زيارة البيت وتقبيل الحجر فليس الامر كما توهمه
هو ومن تبعه بل ينبغي ان يعلم ان الله تعالى وصفاته في كل عالم من العوالم مظاهر
ومراتي ومنازل ومعالم يعرف بها فكما ان قلب الآدمي اشرف البقاع من البدن واعمرها
واخصها باقامة الروح لكونه مورد فيض الروح الانساني اولا^٣ ومهبط نوره وبواسطته
يسرى الى ساير مواضع البدن وهذا الاختصاص امر فطري الهى من غير وضع وواضع
وانما امره وواضعه هو الله تعالى وهو بيت معرفة الله تعالى «لان معرفة الشئ من
حيث هي معرفته ليست شيئا غيره فيكون بيت الله ايضا بهذا المعنى بالحقيقة خ»
كذلك الكعبة بيت الله واشرف بقاع الارض التى فيها يعبد الله واول بيت وضع للناس
في الارض ومحل العبادة بماهى عبادة هو محل حضور المعبود وموقف شهوده ،
فيكون بيتا له بالحقيقة لا بالمجاز والتخييل ويكون بيتا معقولا ، لامحسوسا باحدى
هذه الحواس وما هو المحسوس منه ليس بيته اذ ليس المحسوس من حقيقته بما
هو محسوس ، معبدا ومشعرا للعبادة بل هو من هذه الجهة كساير مواضع الارض ،
ولا بد ان تعلم ان المحسوس ذاالوضع ليس ذاته بذاته محسوسا من كل وجه فان
زيدا مثلاً ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه بل انما محسوسيته من حيث
كونه متقدرا متحيزا، ذا وضع .

واما من حيث كونه : موجودا مطلقا او جوهرًا ، ناطقا ، متوهما ، متخيلا ؛
فليس مما يناله الحس ولا اليه الإشارة الوضعية من هذه الجهة .

اولا ترى ان النبي - صلى الله عليه وآله - قال : « ان المسجد يزوى بالنخامة » مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلا وكانت قبل النخامة وبعدها واحدة فكان مراده - صلى الله عليه وآله - النخامة يوجب قلة توقيره وتعظيمه لانه محل عبادة الله تعالى فيجب ان يكون موقرا مستعظما والقاء النخامة فيه ينافى ذلك فيقل عظم قدره في العقل لافى الحس وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف والبصيرة وكذا قياس الحال فى تقبيل الحجر ونظائره .

روى الشيخ الجليل محمد بن علي بن بابويه القمي - ره - فى كتاب من لا يحضره الفقيه عن عيسى بن يونس قال: كان - ابن ابى العوجاء - من تلامذة الحسن البصرى فانهرف عن التوحيد فقيل له: تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لا اصل له ولا حقيقة . فقال : ان صاحبى كان مخلطا كان يقول طورا بالقدر وطورا بالجبر وما اعلمه اعتقد مذهبا دام عليه فقال: ودخل مكة تمردا، وانكارا على من يحج وكان يكره العلماء مسائلتهم اياه ومجالستهم لخبث لسانه وفساد ضميره .

فأتى جعفر بن محمد -عليهما السلام - فجلس اليه فى جماعة من نظرائه ثم قال له - عليه الصلاة والسلام - : ان المجالس امانات ولا بد لكل من كان به سؤال ان يسأل فتأذن لى فى الكلام فقال: تكلم . فقال: الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر، تعبدون هذا البيت المرفوع بالطرب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير اذا نفر من فكر فى هذا او قدر علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولاذى نظر فقل فانك راس هذا الأمر وسنامه وابوك اسه ونظامه .

فقال ابو عبد الله -عليه السلام- : ان من اضله الله تعالى واعمى قلبه استوخم الحق فلم يستعد به وصار الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدره و هذا بيت استعبد الله تعالى به من خلقه ليختبر طاعتهم فى اتيانه فحتمهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدى الى غفرانه منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله بعد دحو الارض بالفى عام واحق من ان اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله تعالى المنشئ للأرواح بالصور .

فقال ابن ابي العوجاء: ذكرت يا ابا عبد الله فاحلت على غائب فقال ابو عبد الله - عليه السلام - وياك فكيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد، واليهم ، اقرب من جبل الوريد ، يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم وانما المخلوق الذي اذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان فلا يدري في المكان الذي صار اليه ما حدث في المكان الذي كان فيه .

فاما الله تعالى عظيم الشأن الملك الديان فانه لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه عن مكان والذي بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايداه بنصره واختاره لتبليغ رسالته ؛ صدقنا قوله بان ربه بعثه وكلمه فقام عنه ابن ابي العوجاء فقال لاصحابه من القانى فى بحر هذا سالتكم ان تلتمسوا لى جمرة فالقيتمونى على جمرة .

(٣) فى التنبيه على فساد ما ذهب اليه اهل التعطيل من سواء التأويل .

ومما يدل على ان اسرار التأويل والتنزيل والإنزال اجل مقالا واعظم منالا من ان يناله بقوة التفكير اهل الاعتزال كالزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين مارواه ابو بصير عن ابي عبد الله - عليه السلام - انه قال : «نحن الراسخون فى العلم ونحن نعلم تأويله» .

وفى رواية عنه - عليه السلام - قال : «الراسخون فى العلم امير المؤمنين والائمة المعصومين من بعده - عليهم السلام - .

وعن ابي بصير قال سمعت ابا جعفر ، - محمد عليه السلام - فى هذه الآية : «بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم»^١ فأومى بيده الى صدره، اذ قد علم ان فهم رموز القرآن واغواره واسراره مما لا يمكن حصوله بدقّة الفكر وكثرة البحث والنظر من غير طريق التصفية والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباس انوار الحكمة من مشكاة عاوم النبوة واستيضاء اضواء المعرفة من جهة احكام التابعة المطلقة وتصفية الباطن بالعبودية التامة واقتفاء آثار الائمة الماضين الواقفين

على أسرار الشريعة وتبعب منار الهداة المتقين المطلعين على انوار الكتاب والسنة لينكشف على السالك شئ من انوار علوم الملائكة والنبیین ويتخلص من ظلمات اقويل المبتدعين .

وستسمع انموذجاً مما وصل اليها انشاء الله تعالى في هذا الباب من اسرارهم وتتبعنا من انوارهم ليكون لك دستوراً وميزاناً يمكنك به ان تنظر من ثقبه اسطرلابه الى انوار كواكب القرآن وآيات كتاب العرفان .

ثم لا يخفى على ذوى الحجى ممن له تفقه فى الفرض المقصود من الارسلان والإنزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الالفاظ على مفهوماتها الأولية سيما اذا قالوا (يد) لاهذه الايدى و(وجه) لاهذه الوجوه و(سمع) لاهذه الاسماع و(بصر) لاهذه الابصار شبه بالحقيقة الاصلية من طريق التأولين، وابتعد عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين والمتكلمين، واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيغ والضلالة وسلوك اودية لا يامن فيها الغايلة .

وذلك لان ما فهموه عامة المحدثين وجمهور اهل الرواية من اوائل المفهومات هى قوالب الحقايق ومنازل المعانى التى هى مراد الله تعالى ومراد رسوله - صلى الله عليه وآله - لكن الإقتصار على هذا المقام من قصور الافهام و ضعف الأقدام واما التحقيق فهو مما يستمد من ابحر علوم المكاشفة لا يفتنى عنه ظاهر التفسير بل لعل الإنسان لو انفق عمره فى استكشاف اسرار هذا المطالب وما يرتبط بمقدماته ولو احقه لكان قليلاً بل لا تقطع عمره قبل استيفاء جميع لواحقه وما من كلمة من القرآن الا و تحقيقها يحوج الى مثل ذلك وانما ينكشف للعلماء الراسخين من اسراره و اغواره بعد غرابة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر - دواعيهم على التدبر و تجردهم للطلب ويكون لكل منهم حظ وذوق نقص او كمل قل او كثر ولهم درجات فى الترقى الى اطواره و اغواره و اسراره و انواره .

واما البلوغ للإستيفاء والوصول الى الاقصى والمنتهى فلا مطمع لأحد فيه «ولو كان البحر مداداً» لشرحه والاشجار اقلاماً فاسرار كلمة الله تعالى لانهاية لها؛

فنجد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربه، فمن هذا الوجه يتفاوت العقول في الفهم بعد الإشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون .

(٤) في المفاتيح: وما يجب ان يعلم: ان الذي حصل او يحصل للعلماء الراسخين، والعرفاء المحققين من اسرار القرآن واغواره ليس مما يناقض ظاهر التفسير بل هو اكمال وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور عن عنوانه الى باطنه وسره ؛ فهذا هو ما نريد بفهم المعاني لا ما يناقض الظاهر كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والقلو في التاويل كتاويل الإستواء على العرش الى مجرد تصور العظمة وتخيل الكبرياء، وتاويل الكرسي الى مجرد العلم او القدرة وتاويل المعية والإتيان والقرب وغير ذلك الى مجرد التخيل الخالي عن التحصيل لان كلها مجازات لا يصر اليها من غير ضرورة ثم لا ضابطة للمجازفات والظنون والاهام فكيف يصر اليها .
ولقائل ان يقول: ان للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً وان الألفاظ التشبيهية كالوجه واليد والإتيان في ظلال من القمام والمجى^١ والذهب والضحك والحياء والفضب وغير ذلك صحيحة لكن مستعملة مجازاً .

قلنا: الفرق معلوم بين استعمالها حقيقة وبين استعمالها مجازاً ويدل ذوى العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية ولا مستعارة بل محققة ان المواضع التي يوردونها حجة في ان العرب يستعمل هذه المعاني بالإستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع في مثلها يصاح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيها تلبيس واما قوله تعالى: «في ظلل من القمام»^١ وقوله تعالى: «هل ينظرون الا ان تأييبهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض آيات ربك»^٢ على القسمة المذكورة وما جرى مجراه فليس يذهب الاهام فيه البتة الى ان العبارة مستعارة او مجازية فان كان اريد فيها ذلك اضماراً فقد رضى بوقوع اللفظ والإعتقاد المعوج بالايمان بظواهرها تنصيحاً واما مثل «يد الله فوق ايديهم»^٣ ، «ما فرطت في جنب الله»^٤ فهو مما يجوز ان يكون

١- س ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٢٠٦ .

٢- س ٦ ، ٤ ، ١٥٩ .

٢- س ٤٨ ، ٤ ، ١٠ .

٤- س ٢٩ ، ٤ ، ٥٧ .

موضع الإستعارة والمجاز والتوسع في الكلام والجري على قاعدة العرب فيه ولا يشك فيه اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذوى معرفة في لغتهم كما لا يلتبس عليه في تلك الأمثلة بأنها غير مستعارة ولا مجازية بلاشبهة ولا مرادا فيها شيء يخالف الظاهر فلا يجوز للمفسر ان يقول بانها مجازية بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولا يتجاوزها الا بنص صريح من الشارع او من ينتمى اليه اولمكاشفة تامة او وارد قلبى لا يمكن رده وتكذيبه والا فسيلعب به الشكوك كما لعبت باقوام تراهم وترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون او من القرون الخالية وشر القرون ما طوى فيه بساط الإجتهد والمجاهدة واندرس فيه المكاشفة وانحسم باب الذوق والمشاهدة وانسد طريق السلوك الى الملكوت الاعلى باقدام العبودية والمعرفة واقتصر من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والامن من مكر الله تعالى والاستحقاق لسخطه والإحتجاب عنه والحرمان عن الوصول اليه والإحترق بنار الطبيعة والبعد عنه والطرده والغمز عن مكاشفة الانوار التى يكاشفها المجردون عن الاغراض النفسانية المتعرضون لنفحات الله تعالى فى ايام دهرهم المنتظرون لامره ونزول رحمته على سرهم فهم فى الحقيقة عباد الرحمن الواقفون على اسرار القرآن دون غيرهم سواء كانوا من الظاهرين المشبهين او من المدققين المناظرين فكلاهما بمعزل عن فهم القرآن الا ان الظاهريين اقرب الى النجاة والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبرء من ان عقايدهم قوالب المعانى القرآنية والعلوم الالهية .

(٥) فى المفاتيح : قد ظهر و تبين لك مما تلونا عليك ان لأصحاب المسالك التفسيرية اربعة مقامات .

فمن مسرف فى رفع الظواهر كأكثر المعتزلة والمتفلسفة حيث انتهى امرهم الى تفسير جميع الظواهر فى الخطابات الواردة فى الكتاب والسنة الى غير معانيها الحقيقية كالحساب والميزان والصراط والكتاب ومناظرات اهل الجنة واهل النار فى قول هؤلاء « افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله » وقول هؤلاء « ان الله

حرمهما على الكافرين»^١ وزعموا ان ذلك لسان الحال .

ومن مقصر غال في حسم باب العقل كالحنابلة (اتباع ابن حنبل) حتى منعوا تأويل قوله «كن فيكون»^٢ وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يتعلق بهما السماع الظاهري يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكون حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول حسم باب التأويل الا لثلاثة الفاظ قوله (صلى الله عليه وآله): الحجر الأسود يمين الله في الأرض . وقوله : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان . وقوله: انى لأجد نفس الرحمان من جانب اليمين .

وبعض الناس اخذ في الاعتذار عنه بان غرضه في المنع من التأويل رعاية اصلاح الخلق وحسم الباب للوقوع في الرخص والخروج عن الضبط فانه اذا فتح باب التأويل وقع الخلق في الحزق والعمل بالراى فيخرج الامر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الإقتصاد في الإعتقاد .

وقال ابو حامد الغزالي لابأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف بانهم كانوا يقولون: اقرءوها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الإستواء؛ الإستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة .

واما المقام الثالث: فهو لطائفة ذهبوا الى الاقتصاد في باب التأويل ففتحوا هذا الباب في احوال المبدء وسدوها في احوال المعاد فأولوا اكثر ما يتعلق بصفات الله تعالى من استواء الرحمان (من الرحمة خل) والعلو والعظمة والإتيان والذهب والمجى، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيها وهم الأشعرية اصحاب - ابي الحسن الأشعري - وزاد المعتزلة عليهم اولوا من صفات الله تعالى ما لم يأوله الأشاعرة فأولوا السمع الى مطلق العلم بالمسموعات والبصر الى العلم بالمبصرات وكذا اولوا احكاية المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد واول بعضهم عذاب القبر والصراط وجملة من احكام الآخرة ولكن اقرؤا بحشر الأجساد وبالجنة و باشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار و اشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم .

ومن ترفيهم الى هذا الحد زاد المتفلسفون والطبيعيون فأولوا كلما ورد في الآخرة وردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية وانكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون عن حد الاقتصاد الذي هو بين برودة جمود الحنابلة، وحرارة خلال (انحلال خل) المأولة .

واما الاقتصاد الذي لا يفوته الغالى ولا يدركه المقصى (المقصر خل) فشىء دقيق غامض لا يطالع عليه الا الراسخون فى العلم والحكم والمكاشفات الذين يدركون الامور بنور قدسى وروح الهى لا بالسمع الحديثى ولا بالفكر البحثى .

اقول: وكما ان اقتصاد الفلك فى طريق التضاد هو عبارة عن الخروج عن الاضداد لا كإقتصاد الماء الفاتر الواقع فى جنس الحرارة والبرودة الجامع لطرفيهما الممتزج منهما فكذا اقتصاد الراسخين فى العلم ليس كإقتصاد الأشاعرة لانه ممتزج من التنزيه فى البعض والتشبيه فى البعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض.

واما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمين وابعده من جنس الطرفين حيث انكشف لهم بنور المتابعة والإقتباس من مشكاة النبوة اسرار الآيات وحقايق الصفات على ما هى عليها من غير تشبيه وتعطيل وتنور باطنهم بنور قذف الله تعالى فى قلوبهم وشرح به صدورهم فلم ينظروا فى معانى الالفاظ من جهة السماع المجرد والتقليد المحض والا لا يمكن التخالف بينهم والتناقض فى معتقداتهم والتنافى بين مطالبهم ، ومسلمااتهم كساير الفرق حيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف طعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة ما اعتقده الاخرى كما هو عادة اهل النظر واصحاب البحث والفكر من المعارضات والمناقضات «كلما دخلت امة لعنت اختها» .

واما طريقة اهل الله تعالى فلا خلاف فيها كثيراً لان ما أخذ علمهم ومعارفهم من عند الله «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» و «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^٣ .

٢- س ٤٤ ، ٤٤ ، ٨٤ .

١- س ٧ ، ٢٦ .

٣- س ٢٤ ، ٤٠ .

(٦) في المفاتيح: في اظهار شىء من لوازم علوم المكاشفة في تحقيق معانى الالفاظ التشبيهية للقرآن واهداء تحفة من تحف ما خصه الله تعالى به اهل الحق والرحمة والرضوان .

واما الانموزج الذى وعدناك ذكره من طائفة العلماء الراسخين والاولياء الكاملين الذين لا يعلم غيرهم بعد الله تعالى ورسوله متشابهات كتابه المبين «الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»^١ .

فهاانا اذكر مثالا ولمعة منه انشاء الله تعالى لانى اراك عاجزا عن دركه قاصرا فهم سره وحقيقته فانه «نبا عظيم»^٢ و «انتم عنه معرضون»^٣ ولانى اخاف ان يكذبونى فلاجل هذا يضيق صدرى ولا ينطلق لسانى كما فى قوله تعالى «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه»^٤ ولما ياتهم تأويله كذلك كذب الذين من قباهم» .

ومع اللتيا والتى فاعلم اولا ان مقتضى الدين والديانة ابقاء الظواهر على حالها وان لا ياول شيئا من الاعيان التى نطق به القرآن والحديث الا بصورتها وهيئتها التى جاءت من عند الله ورسوله فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقايق والمعانى والاسرار واشارات التنزيل ورموز التاويل فاذا كوشف بمعنى خاص او اشارة و تحقيق قرر ذلك المعنى من غير ان يبطل ظاهره فحواه وتناقض باطنه مبناه ويخالف صورته معناه لان ذلك من شرايط المكاشفة وهذه من علامات الزيف والاحتجاب فالله سبحانه ما خلق شيئا فى عالم الصورة والدنيا الا وله نظير فى عالم الآخرة (والمعنى) وله ايضا نظير فى عالم الاسماء وكذا فى عالم الحق وغيب القيوب وهو مبدع الأشياء .

فما من شىء فى الارض ولا فى السماء الا وهو شأن من شئونه ووجه من وجوهه والعوالم متطابقة متحاذاة المراتب فالادنى مثال الاعلى والاعلى حقيقة الادنى هكذا الى حقيقة الحقايق ووجود الموجودات فجميع ما فى هذا العالم امثلة وقواب لما فى عالم الروح كبدن الانسان بالقياس الى روحه ومعلوم عند اولى البصائر ان

١- ١- س ٤١ ، ٤٢ .

٢- س ٢٨ ، ٢٧ .

٣- س ٢٨ ، ٢٦ .

٤- س ١٠ ، ٢٩ .

هوية البدن بالروح وكذا جميع ما في عالم الأرواح هي مثل واشباح لما في عالم الأعيان العقلية الثابتة التي هي أيضاً مظاهر أسماء الله واسمه عينه كما حقق في مقامه .

ثم ما خلق في العالمين شيء إلا وله مثال مطابق وانموزج صحيح في الإنسان فلنكتشف أولاً عن بيان حقيقة العرش والكرسي والإستواء عليه والتمكن فيها بمثال واحد في هذا العالم الإنساني ليقاس به غيره من معاني الألفاظ الموهمة للتشبيه . فنقول: مثال العرش في ظاهر عالم الإنسانية قلبه المستدير الشكل وفي باطنه روحه الحيواني بل النفساني وفي باطن باطنه النفس الناطقة وهو قلبه المعنوي محل إستواء الروح الإضافي الذي هو جوهر علوي نوراني مستقر عليه بخلافه الله تعالى في هذا العالم الصغير كما أن مثال الكرسي في ظاهر هذا العالم البشري صدره وفي الباطن روحه الطبيعي الذي وسع سماوات القوى السبع الطبيعية وأرض قابلية الجسد وفي باطن باطنه، نفسه الحيوانية التي هي موضع قدمي الناطقة اليمنى واليسرى أي المدركة والمحركة كما أن الكرسي موضع القدمين ؛ قدم صدق عند ربك وقدم الجبار حين يضع في النار .

ثم العجب كل العجب وليس العجب أن العرش مع عظمته وإضافته إلى الرحمان بكونه مستوياً عليه بالنسبة إلى سعة قلب العبد المؤمن قيل: أنه كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والأرض .

وقد ورد في الحديث الرباني: لا يسعني أرضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن .

وقال أبو يزيد البسطامي: لو أن العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس بها .

فإذا علمت هذا المثل وتحققت القول على هذا المنوال فأجعله دستوراً لك في تحقيق حقايق الآيات وميزاناً تقيس به جميع الأمثلة الواردة على لسان النبوات فإذا بلفك عن رسول الله - صلى الله عليه وآله - : أن للمؤمن في قبره روضة خضراء ويرحب له قبره سبعين ذراعاً ويضيء حتى يكون كالقمر ليلة البدر . أو سمعت في

الحديث عنه - صلى الله عليه وآله - انه قال في عذاب الكافر في قبره: يسلم علىه تسعة وتسعون تيناً لكل تين تسعة رؤس ينهشونه ويأحسونه وينفخون في جسمه الى يوم يبعثون . فلا يتوقف في الإيمان به صريحاً من غير تأويل ولا تحمله على الاستعارة او المجاز بل كن احد رجلين اما المؤمن ايماناً بالفيء من غير تصريف وتأويل لظواهر نصوص التنزيل او العارف المكاشف ذو العينين الصحيحتين والقلب السليم في تحقيق الحقائق والمعاني مع مراعات جانب الظواهر وصور المباني كما شهدته اصحاب المكاشفة ببصيرة اصح من البصير الظاهر ولا تكن الثالث بأن تنكر الشريعة وماورد فيها رأساً وتقول: انها كلها خيالات سوفسطائية وتمويهات وخذع عامية نعوذ بالله وبرسوله - صلى الله عليه وآله - من مثل هذه الزندقة الفاحشة والكبيرة الموبقة .

والرابع بأن لاتنكرها رأساً ولكن تأولها بفظانتك البتراء وبصيرتك الحولاء الى معان عقلية فلسفية ومفاهيم كلية عامية فان هذا في الحقيقة ابطال الشرايع النبوية لان بناءها على امور يشاهدها الانبياء - عليهم السلام - مشاهدة عينية لايمكن ذلك لغيرهم عليهم السلام الا بمرآة تابعيتهم .

فان كنت من قبيل الرجل الاول فقد امسكت بنوع النجاة لكن لاقيمة لك في الآخرة الا بقدر قيمتك في الدنيا ولا مقدار لك في عالم العقبي الاعلى مبالغ علمك بحقايق المعنى واذلا علم فلمرتبة هناك لان قوام عالم الآخرة والدار الحيوانية بالعلوم الباقية والنيات الحققة كالعلم اليقيني بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. فخير العارف بمنزلة جسد لاروح معه ولفظ لامعنى له ومع ذلك فالنجاة فوق الهلاك للنفس السائمة لبقائها على فطرتها الاصلية وعدم خروجها عن سلامتھا الذاتية بالامراض النفسانية فيكون قابلة للفيض الرباني والرحمة الرحمانية بشرط ان يكون لها تشوق الى الكمال واستعدادات تجاوز عن درجة العوام نحو العلوم والاحوال والا فيكون تقصيرك ايها المحجوب عما هملت واغفالك عما تستدعيه بقوة استعدادك وسكوتك عما تطلبه بلسان قابليتك موجباً لسخط الباري عليك في معادك وآخرتك وباعثاً لعذابك بانقطاعك عن مبنائك ومبتغاك .

وعلى اى الحالين فليس لك نصيب من القرآن الا فى قشوره كما ليس للبهيمة نصيب من اللب الا فى قشره الذى هو التبن .

والقرآن غذا، الخلق كا لهم على اختلاف اقسامهم ومقاماتهم ولكن اغتداؤهم على قدر منازلهم ودرجاتهم وفى كل غذا، مخ ونخالة وتبن .

وحرص الحمار على اغتدائه التبن اشد منه على الخبز المتخذ من اللب وانت ونظراؤك شديد الحرص على ان لا تفارق درجة البهائم ولا تترقى الى درجة معنى الإنسانية والملكية فدوتكم والانسراج ، فى رياض القرآن ففيها متاع لكم ولانعامكم . وان كنت من قبيل الرجل الثانى فبسبب رسوخ قدمك فى مقام اليقين وثباتك على جادة الحق والدين وانزعاجك عن درجة الناقصين وتجاوزك عن مواطن الظن والتخمين؛ يسر الله تعالى لك ان تعرف عرفانا ذوقياً وعلما كشفيا ان التبن الذى اشار اليه النبى صلى الله عليه وآله فى الحديث المذكور ليس مجرد تخيل بلا تحصيل وتخويف بلا اصل وتهويل من غير حقيقة كما يفعله المشعبدون نعوذ بالله ان تكون من الجاهلين بل انما هو تفصيل وشرح لقوله - عليه السلام - : « انما هى اعمالكم ترد اليكم » وقوله تعالى : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا... »^١

بل سر قوله تعالى : « كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين »^٢ .

اى ان الجحيم فى باطنكم فاطلبوها بعلم اليقين، بل هو سر قوله : « يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطه بالكافرين »^٣ ولم يقل انها سوف تحيط بل قال هى محيطه بهم .

وقوله : « انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها »^٤ ولم يقل يحيط بهم وهو معنى قول من قال ان الجنة والنار مخلوقتان وقد انطق الله لسانه بالحق ولعله لا يطلع على سر ما يقوله فان لم تفهم معانى القرآن كذلك فليس لك نصيب من القرآن

٢- من ١٠٢ ، ١٠٥ ، ٧٧٥ .

١- من ٢ ، ٢٨ .

٤- من ١٨ ، ٢٨ .

٢- من ٢٩ ، ٥٤ .

الا في قشوره كما ليس للبهيمة نصيب من الحنطة الا في تبناها وقشورها وكما ليس للأعمى نصيب من الشمس فوق تسخن حدقته من نورها .

فنقول: هذا التنين المشار اليه موجود في الواقع الا انه ليس خارجاً عن ذات الميت الكافر بل كان معه قبل موته لكنه لم يكن يحس به قبل كشف الفطاء عن بصره وحسه بالموت لتحذر كان في حسه الباطن لغابة الشهوات وكثرة الشواغل الظاهرة فاحس باذعه بعد موته وكشف غطاء حياته الطبيعية بقدر عدد اخلاقه الذميمة وشهواتها (ته خل) لمتاع الدنيا .

واصل هذا التنين حب الدنيا ويتشعب عنه رؤس بعدد ما يتشعب الملكات عن حب الدنيا من الحسد والحقد والبغض والنفاق والمكر والخداع والكبر والرياء وغير ذلك من الاخلاق الذميمة .

فكما ان لكل خالق صورة طبيعية في هذا العالم كما يشهد في الحيوانات فكذلك لكل ملكة نفسانية صورة اخروية في عالم الآخرة ودار الحيوان .
واصل ذلك التنين معلوم لذوى البصائر وكذا كثرة رؤسه .

واما انحصار عدده في تسعة وتسعين فانما يقع الاطلاع منهم له بنور اتباع النبوة فهذه التنين متمكن من صميم فؤاد الكافر المنكر للدين لاالمجرد جهله بالله تعالى وكفره بل لما يدعو اليه الكفر والجهل كما قال تعالى: «ذلك بانهم استحسبوا الحياة الدنيا على الآخرة»^١ .

فكلما يدعو اليه الجهل بالله وملكوته من محبة الامور الباطلة الزايلة فهو بالحقيقة تنين يلدعه ويأسعه في اولاه و اخراه سواء كان مع صورة مخصوصة كما في عالم القبر بعد الموت اولم يكن كما في عالم الدنيا قبل الموت و عند عدم تمثيل هذا الامر اللذاع اللساع على صورة تناسبه لايعوزه شيء من حقيقة التنين ومعنى لفظه بالحقيقة اذ اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلى والحسى جميعا و خصوصيات الصور بخصوصيات النشأة خارجة عما وضع له اللفظ وان كان اعتبار الناس بمشاهدة بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره والحكم بانه

مجاز كما في لفظ الميزان .

تمثيل وتبصرة

قد مر ان الاصل في منهج الراسخين في العلم هو ابقاء ظواهر الالفاظ على معانيها الاصلية من غير تصرف فيها لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الامور الزائدة وعدم الإحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة احكام بعض خصوصياتها على النفس واعتبارها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له يتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقاً فهو امر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من غير ان يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة فكل ما يقاس به الشيء باى خصوصية كانت حسية او عقلية يتحقق الميزان ويصدق عليه معنى لفظه فالمسطرة والشاغل والكونيا والاسطراب والذراع وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل كلها مقائيس وموازين يوزن بها الاشياء الا ان لكل شيء يناسبه ويجانسه فالمسطرة ميزان الخطوط المستقيمة والشاغل ميزان الاعمدة على الافق والكونيا ميزان السطوح الموازية للافق والاسطراب ميزان الإرتفاعات القوسية من الافق اولا ولجيوبها واوراها ثانياً والنحو ميزان الإعراب والبناء للفظ على عادة العرب والعروض ميزان كمية الشعر والمنطق ميزان الفكر يعرف به صحيحه من فاسده والعقل ميزان الكل ان كان كاملاً فالكامل العارف اذا سمع الميزان لا يحتجب عن معناه الحقيقي مما يكثر احساسه و يتكرر مشاهدته من الامر السدى له كفتان وعمود ولسان وهكذا حاله في كل ما يسمع و يراه فانه ينتقل الى فحواه ويسافر من ظاهره وصورته الى روح معناه ومن دنياه الى اخراه ولا يتقيد بظاهره واولاه واما المقيد بعالم الصورة فالجمود طبعه و خمود فطنته وسكون قلبه الى اول البشرية اخلاذ عقله الى ارض الحيوانية فيسكن الى اوائل المفهوم ويطمئن الى مبادئ العقول ولا يسافر من مسقط راسه ومعدن جسمه ومنبت حسه ولا يهاجر من بيته الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله حذراً من ان يدركه الموت ويفوته الصورة الجسمية ثم لا يصل الى عالم المعاني لعدم وثوقه بما وعده الله تعالى ورسوله وعدم

تصديقه بما قال تعالى «ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله»^١ والحاصل ان الحق عند اهل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل كما ذهب اليه محققو الإسلام وأئمة الحديث لما شاهدوه من سيرة السابقين الأولين والأئمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين من عدم صرفها عن الظاهر لكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حق الله تعالى قال بعض الفضلاء المعتقد اجراء الأخبار على هياتها من غير تأويل ولا تعطيل فمراده من التأويل حمل الكلام على غير مفهومها الأصلي ومن التعطيل التوقيف في قبول ذلك المعنى وأكثر اهل الدين على ان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات آخر فوق ما هو الظاهر كما في الحديث المشهور «ان للقرآن ظهراً وبطناً وهدى ومظلة» كيف ولولم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولى كما زعمه أكثر الفلاسفة لما كانت فائدة في نزولها ورودها على الخلق كافة بل كان نزولها موجبا لتحرير الخلق وضلالهم وهو ينافي الهداية والرحمة والحكمة فكيف يكون القرآن «تبياناً لكل شيء» وهدى ورحمة وكيف يكون الرسل هادين المهديين وهم زادوا على ما قالوا الفاز ومجازات طول اعمارهم فتعالى كلام رب العالمين وحاشا احاديث نبيه اعلم العالمين عن ذلك فليس لمن بقى في زوايا صدره ذرة من ايمان ان يعتقد في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله ان يكون ظاهره كفرة والحاداً والفاذا ومجازاً من غير قرينة او مع قرينة متأخرة بيانها عن وقت الحاجة فثبت من تضعيف ما ذكرنا ان القرآن ظاهره حق وباطنه حق وحده حق ومطلعه حق «لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» .

(٧) في الهداية لكشف نقاب وتصوير ثواب وعقاب قدمرت الإشارة الى ان كلما يوجد في هذا العالم فهو مثال لأمر روحاني وله صورة وعالم الآخرة عالمان احدهما عالم الصورة الأخروية المنقسمة الى الجنة وما فيها والجحيم وما فيه على درجاتهما

ودركاتهما ومنازلهما وطبقاتهما وثانيهما عالم المعنى العقلى الخالص الذى لا يشوب صورته العقلية كثرة وتجسم وتغير وتقدر وفيه روح كل شىء، وسره ومعناه وليس هو بما هو مفتقراً فى تحققه الى صورة جسمانية ولا الى صورة نفسانية وهذا المثل الجسمانى مرقاة الى المعنى الروحانى ولذلك قيل الدنيا منزل من منازل الطريق الى الله وعالم ملكوته فيستحيل الترقى الى عالم الآخرة فى شىء من الاشياء الا من هذه المعابر ومن هذه الامثال لقوله تعالى «وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون»^١ وقوله عز من قائل «ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون» وقيل من فقد حساً فقد فقد علماً والقرآن والاخبار مشحونة بذكر الامثلة من هذا الجنس الذى مر ذكره فى مثال التين المشار اليه فى الحديث النبوى فى عذاب القبر للكافر فهذا التين يتمثل للفاسق الخارج عن الدين فى عالم البرزخ المتوسط بين هذا العالم والآخرة المحضنة حتى يشاهده وينكشف عليه صورته وكسوته لكن لا يمكن لغيره ممن هو فى هذا العالم بعد لكثافة الحجاب وغلظة الغطاء، مشاهدتها ومشاهدة ساير الصور الاخرى المألدة او الموزية وان كانت موجودة الآن فان الجنة التى يتصل اليه بعد الموت هى موجودة لك الآن ان كنت من اهلها وتتقلب فيها وتتناول من ثمارها وتلقى حورها وقصورها وكذلك جهنم موجودة لمن هو من اهلها محيطة به تحرق جلده وتذيب شحمه وهو يحترق من نيرانها ويتعذب من حياتها وعقاربها الا ان لذات الآخرة وآلامها الآن غير محسوسة لخدرا الطبيعة وسكر العقل وبهذا الاصل يندفع انكار المنكرين لعذاب القبر كما سيجى، شرح ذلك وامثاله فى تفسيرات الآيات التى هى فى تشريح احوال الآخرة انشاء الله تعالى والفرض هاهنا ان القرآن مشحون بذكر الامثلة للأمور التى حقايقها موجودة فى علم الله تعالى وامثالها موجودة فى هذا العالم مثل قوله تعالى «يد الله فوق ايديهم»^٢ وقوله تعالى «علم بالقلم»^٣ وقوله «اولئك كتب فى قلوبهم الإيمان»^٤ ومثل قوله صلى الله عليه وآله «قلب المؤمن بين

١- س ٥٦ ، ٢١ .

٢- س ٥٦ ، ٦٢ .

٣- س ٤٨ ، ١٠ .

٤- س ٩٦ ، ٤ .

٥- س ٥٨ ، ٢٢ .

اصبعين من اصابع الرحمان اول ترى ان روح الإصبع هى القدرة والقوة على سرعة التقلب وحيث يكون قلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان كما ورد فى الحديث هذا يفويه وذاك يهديه والله تعالى يقلب قلوب عباده كما تقلب انت الأشياء باصبعك فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين الى الله تعالى نسبة اصبعك فى روح الاصبعية وخالف فى الصورة فاستخرج من هذا ما نقل عنه صلى الله عليه وآله ما نقل عن صلى الله عليه وآله ما امكنك الترقى الى اللوح والقلم واليد واليمين والوجه والصورة من غير نقص ووجدت جميعها حقايق غير جسمانية متمثلة بأمثلة جسمانية فتعلم ان روح القلم وحقيقته شىء، يسطر به فكل جوهر يسطر بواسطته نقوش العلوم الحققة فى الواح القلوب فأحرى به ان يكون هو القلم الحقيقى اذ لكل شىء حد وحقيقة وهى روحه وملاك امره فاذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانيا وفتحت لك ابواب الجنان وعالم الملكوت وكنت من اهل بيت القرآن وهم اهل الله خاصة كما ورد فى الحديث واهلت لمرافقة الملا الأعلى وحسن اولئك رفيقا وفى القرآن اشارات كثيرة من هذا النمط بل معظم آياته امثال يذكر للناس كما مر .

فان كنت لاتقوى على قبول ما يقرع سمعك من هذا الباب الا ما يستند ذلك الى احد من المفسرين فى تفسيره العامى كفتادة او مقاتل او مجاهد او سدى او غيرهم فالتقليد غالب عليك والحجاب غليظ بينك وبين نور البصيرة وكلامنا ليس الامع المستبصر ومع ذلك فانظر الى هذه التفاسير فى معنى قوله تعالى « انزل من السماء ماء فسألت اودية بقدرها^١ وانه تعالى كيف مثل العلم بالماء الذى به حياة كل شىء فى هذا العالم كما بالعلم حياة كل نفس فى الآخرة ومثل القلوب بالآودية والينابيع لانها مواضع العلوم التى بها الحياة الابدية ومثل الضلالة بالزبد الذى لا بقاء له ولا قوام ثم ينبهك فى آخرها بقوله تعالى « كذلك يضرب الله الامثال للناس^٢ » .

تنبيه تذكيرى

بل نقول: كل ما يحتمل فهمك فان القرآن يلقيه اليك على وجه لو كنت فى النوم

مطالعا بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك بمثال مناسب يحتاج الى التعبير ولذلك قيل: ان التأويل كله يجرى مجرى التعبير ومدار تدوار المفسرين على القشرة ونسبة المفسر الى المحقق المستبصر كنسبة من ترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه في مثال المؤذن الذي كان يروى في المنام ان في يده خانماً يختم به فروج النساء و أفواه الرجال الى الذي يدرك منه انه كان يؤذن قبل الصبح في شهر رمضان .

فان قلت: لم ابرزت هذه الحقايق في هذه الأمثلة المضروبة ولم تكشف صريحا حتى وقع الناس في جهالة التشبيه وضلالة التمثيل .

فالجواب: ان الناس نيام في هذا العالم والنائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ الا بالمثال دون الكشف الصريح وذلك مما يعرفه من يعرف العلاقة التي بين عالمي الملك والملكوت .

فاذا عرفت ذلك عرفت انك في هذا العالم نائم وان كنت عارفاً، فالتناس كلهم نيام في هذا العالم فاذا ماتوا وانتبهوا ، انكشف لهم عند الإنتباه بالموت حقايق ما سمعوه من الأمثلة و ارواحها ويعلمون: ان تلك الأمثلة و ارواحها ويعلمون: ان تلك الأمثلة كانت قشوراً وقوالب لتلك الأرواح ويعاينون صدق آيات القرآن والاحاديث النبوية كما يتقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين وصحة تعبيره للرؤيا فكل ما يراه الانسان في هذا العالم من قبيل الرؤيا ويصل كل احد بعد الموت الى تعبير رؤياه حينئذ يقول المجاهد والفاضل: «يا ليتنا اطعنا الله واطعنا الرسول»^١ و «يا ليتنا نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل»^٢ ويقول: «يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا»^٣ و «يا ويلتي ليتني لم اتخذ فلانا خليلا»^٤ و «يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله»^٥ الى غير ذلك من الآيات المتعلقة بشرح احوال المعاد .

فافهم وتحقق انك لما كنت نائما في هذه الحياة الدنيا وانما يقظتك بعد الموت وعند ذلك تصير بصيرا اهلا لمشاهدة صريح الحق، كفاحا وقبل ذلك فلا يحتمل درك الحقايق الا مصبوبة في قوالب الأمثال الخيالية ثم بجمود فطرتك عند الحس

١- س ٢٢ ، ٦٦ ي ٢٧ .

٢- س ٢٥ ، ٢٩ ي ٢٠ .

٣- س ٢٢ ، ٦٦ ي ٢٦ .

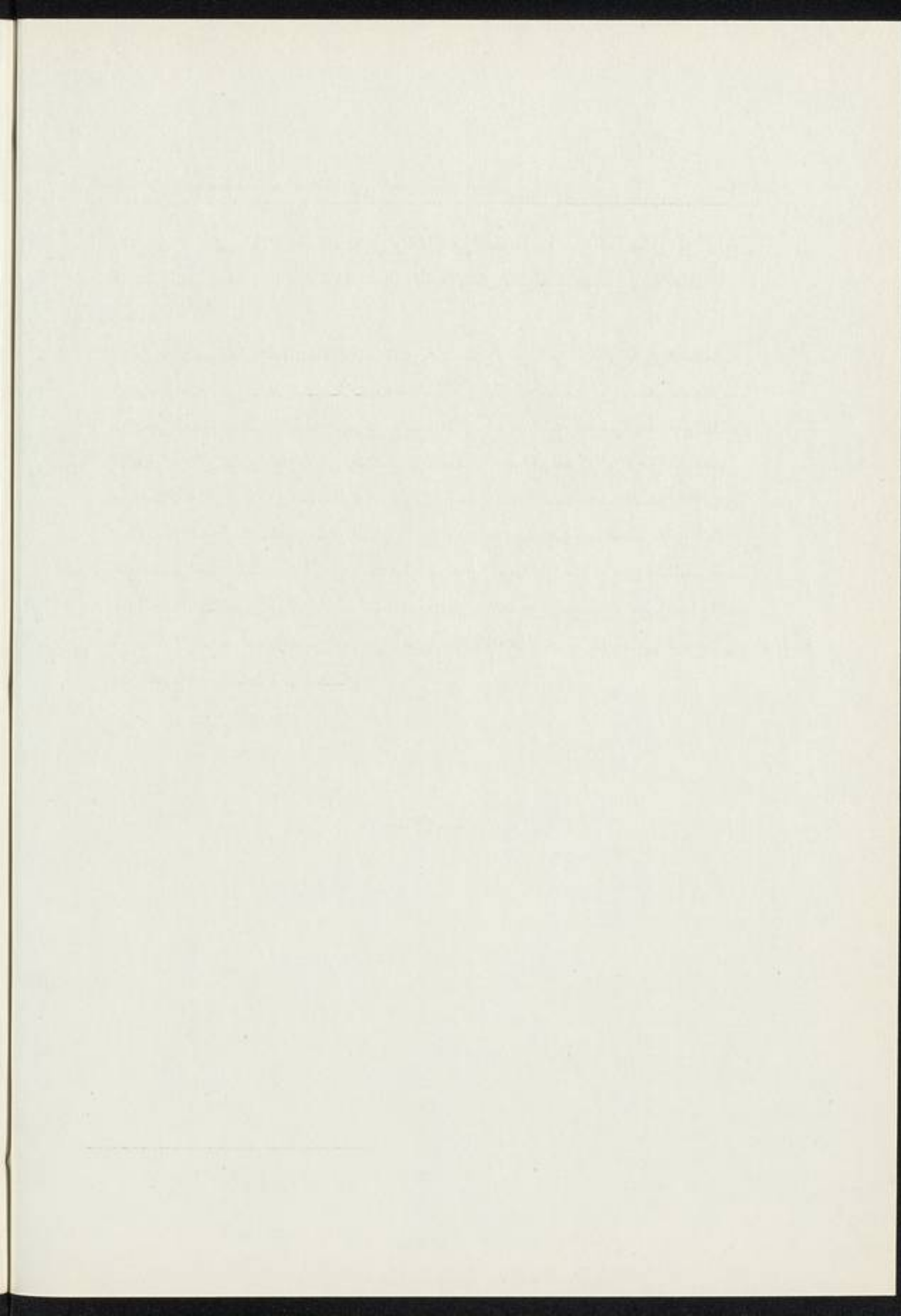
٤- س ٢٥ ، ٢٩ ي ٢١ .

٥- س ٢٩ ، ٥٧ ي ٥٧ .

تظن ان لا معنى له الا هذا المتخيل وتففل عن الحقيقة والسر كما تففل عن روح قلبك ولا تدرك منه الا صورة قلبك « و تلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون »^١.

هذا هو مع ان هذه التحقيقات والتأويلات في الرموز القرآنية والكنوز الرحمانية اشارة وجيزة من بسط تمثيلات حجة الإسلام وخلاصة مجملتها من وسط متحفات ذا الحبر الهمام محصلة لنجاة النفوس وشفاء الأرواح ملخصة لطريق الهداية والفلاح اذ هو ايد الله تعالى بحر ذاخر تقتنص من اصدافه جواهر القرآن ونار موقدة تقتبس من مشكاته انوار البيان ذهنه الوقاد كبريت احمر يتخذ منه كيمياء السعادة الكبرى وفكره غواص لينبسط من بحار المباني لآلى المعاني، فهمه صراف محك دنائير العلوم على معيار العلوم عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان القويم على منهج الصراط المستقيم وله الحكم المسيحية فى احياء اموات علوم الدين والمعجزة الموسوية من اخراج اليد البيضاء لإيضاح معالم اليقين فطوبى لنفس هذه آثارها وخواصها وسقيا لروح الى الله مصيرها ومثابها ومناصها.





صَدْرُ الْمُتَأَهِّلِينَ

محمد بن ابراهيم شيرازي

(۴ - ۱۰۰ هـ ق)

أَجْوِبُوا مَسْئَلَكُمْ

بِأَعْيُنِنَا وَنَقْبُضِكُمْ وَمَقَدِيرِنَا

سَيِّدِ خَلْقِكَ الَّذِي أَسْتَتِينِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هو الهدى الى طريق الصواب

جواب مسائل بعض الخلان لصدر الحكماء «قدس الله سره» *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصل الى كتاب من اعز الإخوان الإلهيين، واشرف ذوى القرابة الروحانيين .
مشملاً على نفايس عرايس اللطف والكرم، مملواً من زواهر جواهر الإحسان والنعم ،
دالا على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة، ونقاؤه وصفائه عن شوائب امراض النفس؛
وسكونه الى ما يتولاه به وانعمه عليه من تسليم النفس، وادامة الانس بالله، واعتناءه بالامور
المهمة الفكرية، واستيناسه بما يصير به الانسان من اصحاب الارتقاء متعظماً في
الملكوت الأعلى واشتغاله بما يتكامل به القوة النظرية التي هي رئيس ساير القوا
الإنسانية ومخدومها، وذلك مما يعظم به استنادنا ويكثر منه الإستيناس والإسترواح
فحمداً له ثم حمداً له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنه حمداً كما يستحقه
وكما ينهض به (القدرة والطاقة - كذا في النسخ) .

واما المسائل الجليلة التي طلب الكشف عنها فحق الايضاح مما لا يتيسر الا
مشافهة - مواجهة، وبعد شروط - لا تنعقد - الا - مكافحة .

فان نشر الحقائق واطلاع الرعايع والمضفة عليها وتمكينهم من تلقى الاسرار
التي ليسوا من اهلها وذويها مما نستتبع الندامة والحسرة ويستصحب الأسف
واللهف .

واما ما يمكن لنا الآن ان نكتب شيئاً منها بحسب النظر والبحث الذي يقرب

* في نسخة مكتوبة في زمان كان المصنف في قيد الحياة الظاهرة: جواب مسائل بعض تلاميذ

استادنا القديس صدر اعظم الحكماء والمحدثين مولانا صدر الحكماء «دام ظله» .

واعلم ان هذا العنوان: هو الهدى الى... جواب مسائل بعض الخلان موجود في النسخ الثلاثة التي

وجدنا بعد الفحص البالغ .

طباع جمهور ارباب الأبحاث النظرية، ويناسب افهام اقوام العلوم الرسمية - فهو هذا الذي نستعرضه عليه فلنورد ما سال عنه بلفظه ثم نتبع كل مسألة منها بالجواب مستعين (مستعنين) بواهب الحق وماهم الصواب .

المسألة الأولى

انهم^١ قد اتفقوا (على ان الواجب مختار): بمعنى: «ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل» .

ولا شك في انه لا بد للمشيئة، من العلم المقدم على اليجاد فان معناها هي التي يعبر عنها باللغة الفارسية بـ: «خواهش» او «خواستن» ومالم يكن الشئ معلوماً كيف يتحقق هذا المعنى بالنسبة اليه ؟ وصاحب الاشراف حيث لا يقول بالعلم المقدم ما يقول في الشرطية المذكورة ؟ فان لم يقل بها يلزم القول بالايجاب الذي اتفقوا اهل الملل والحكماء جميعاً على نفيه عنه تعالى عن مثل ذلك الايجاب، ولو قال، تنهدم القاعدة التي قررها في العلم .

وهذه وان عرضت عليكم مكرراً لكن دليها و تقريرها من سوانح هذه الايام.

الجواب :

ان حبيبي^٢ وفقه الله تعالى حيث علم و تحقق ان اختياره تعالى ارفع من النمط الذي فهمه جمهور اهل الكلام من لفظ الاختيار، فليعلم ان مشيئته تعالى للأشياء ليست الا عناية بها و محبته لها وهي تابعة لمحبهته تعالى ذاته المقدسة وناشئة عنها فان من ابتهج بشئ، ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشئ من حيث كونها صادرة عن ذلك الشئ .

فالواجب تعالى يريد الاشياء لا - لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صدرت^٣ عن ذاته تعالى (١) . ←

١- اي الحكماء والمحققون من اهل الكلام .

٢- في نسخة : مل وفقه الله تعالى حيث علمت وتحققت ان...

٣- في نسخة مل: «لاجل انها صادرة عن ذاته...»

فالغاية له تعالى في اليجاد نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت مصدر الفعل عنها، لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادرا عن ذاتها، فكانت حينئذ فاعلا وغاية .

وما وجد كثيراً في كلامهم من: ان العالی لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والالزم ان يكون مستكملاً به. لا ينافي ما ذكرناه اذا المراد من الإرادة والإلتفات المنفيين عن العالی بالنسبة الى السافل هو ماهو بالذات وعلى سبيل القصد لماهو بالعرض وعلى سبيل التبعية .

فلو احب الواجب الوجود مفعوله واراده لاجل كونه اثر من آثار ذاته، ورشحات من رشحات فيضه، و جوده لا يلزم من احبائه تعالى له؛ كون وجوده له تعالى بهجة وخيراً بل بهجته انما هي بماهو محبوبة بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح و فيض من كماله وجماله، فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته .

قرء الفارسی بین یدی (الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير) قوله تعالى : «يحبهم ويحبونه» فقال : الحق يحبهم لانه لا يحب الانفسه فليس (۲) في الوجود الا هو

(۱) برخی گویند: اراده صفت فعل حق است و جهت فرار از اعتقاد بقدیم بعضی از ممکنات اراده را از حق تعالی سلب نموده اند و جمعی از اصحاب خنّاس قائل به تجدد اراده شده اند و جماعتی به اخبار و زده از اهل بیت استدلال به نفی اراده نموده اند (ارادته فعله) تمسک به اخبار و ظواهر در اعتقادات جایز نیست گرچه ظواهر و نصوص زیادی دلالت دارد بر تقدم اراده بافعال حق مثل: اذا اراد الله لشيء (مراد از شيء قطعاً معلول امکانی است) ان يقول له کن فيكون . اما وجه بطلان قول کسی که اراده را از صفت فعل میدانند واضح است .

(۲) واعلم انه لا يلزم ان يكون الإرادة امرأ زائداً على ذات المرید ولا يلزم ايضاً ان تكون الغاية اي العلة الغائية امرأ زائداً على ذات الفاعل كما في الممكنات الواقعة في دار الحركات والمتحركات والموجودات التي تكون الغاية متم فاعلية الفاعل بيان اين مطلب توقف دارد بر ذکر تحقیقی عمیق که در فهم مطالب مذکور در جواب مدخليت تام دارد بنا بر اصالت

وماسواه فهو من صنعه فقد مدح نفسه .

والفرض ان محبة الله للخلق عائدة اليه حقيقة كما انك اذا احببت انسانا

→

وجود و وحدت حقيقت هستی و تشكيك خاصى بل كه خاصى الخاصى جميع صفات كماليه وجود عين حقيقت وجود است در جميع مراتب وجودى. يكي از معانى عامه كه در جميع مراتب و مظاهر وجودى تحقق دارد و سارى در همه حقايق است اراده است بمعناى حُب و عشق بهشى، و رضای بهشى، كه تابع ادراك خير و شهود امر ملايم و غير منافی با ذات عاشق و محب و از آن بهابتهاج نیز تعبیر شده است .

مخفى نماند كه اين بهجت و سرور و عشق و حُب ناشى از درك و شهود كمال و خيريت گاهى باين صورت متحقق شود كه عشق و حب و عاشق و محب و معشوق و محبوب و مبهتهج و بهجت در يك شىء واحد مجتمع شود و يك وجود واحد از آن جهت كه كامل تام و خير معاد است منشأ حب و عشق و از آنجايى كه شىء در ذات اين بهجت و سرور را شهود مى كند مبهتهج و نتيجه خود مبهتهج و چون عاشق حقيقى نفس عشق است عاشق و معشوق و عشق و بحسب واقع مرید و مراد و اراده يك شىء واحد است . و از آنجايى كه وجود داراى مراتب و مظاهر متعدداست گاهى مرید و عاشق و محب امرى و مراد و معشوق امر ديگر است اگر چه در اين جا نیز و نیز در موارد ديگر يك نوع وحدت و اتحادى بين مرید و مراد و اراده تحقق دارد. بنا بر وحدت حقيقت وجود و علم و قدرت و اراده و ساير شئون وجودى هر وجود و موجودى خود مصداق علم و عالم و معلوم و مرید و اراده و عشق و معشوق و عاشق و رضا و مرضى و راضى است و اين معانى بحسب شدت و ضعف و وحدت و كثرت تابع وجودند و درجای خود نیز بيان شده است كه اول تعيين عارض بر اصل وجود تعين شهودى و علمى و نورى است كه مفتاح جميع مفاتيح غيب و شهود مى باشد .

خلاصه كلام آنكه از آنجايى كه جميع صفات كماليه از جمله اراده كه از آن به: علم بنظام اتم و احسن^۲ تعبیر شده است و اهل عرفان از آن بحب و عشق بذات و معرفيت اسماء

←

۱- از همین جا سر معنای این کلمه قدسیه كه «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف...» ظاهر مى شود و منتظر باش كه آنرا تحقيق مى نمايم .

۲- اراده بردو قسم است: تكوينى و تشريعى كه از دوم علمای كلام و محققان از علمای علم اصول

←

فتحب آثاره؛ لکان المحبوب بالحقیقة ذلك الإنسان، علی ما قبل شعراً :

امر علی الدریار؛ دیار سلمی اقبل ذا الجدار ، وذا الجدارا
 و ما حب الدیار شفغن قلبی ولكن حب من سكن الدیارا
 ومن ذلك يظهر حقیقة ما قبل: «لولا العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا بر^۳
 ولا بحر» .

فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: كما ان علمه تعالی بذاته عین ذاته وعلمه تعالی بذوات الاشياء الصادرة عنه عین ذواتها وكما ان ذاته وعلمه بذاته علة لذوات الاشياء، وعلمه تعالی بها بلا ترتب وتفاوت لا فی جانب العلة ولا فی جانب المعلول فكذلك عشقه لذاته الذي هو عین ذاته؛ يكون علة لإرادته للأشياء التي هی عین ذوات الاشياء بلا جهة اخرى ، زائدة علی الاشياء، وعلی علمه بالاشياء (۱) .

→ صفات و بمعنای عام عبارتست از همان معنایی که در صدر این حاشیه بیان شد در اصل وجود عین آن و بیک معنا امری ساری در جمیع ذرات وجودیه است و علت آنکه جمیع کمالات وجودی عین اصل وجود موجود در مقام کنز مخفی و عین وجودات امکانی که از مشیت ساری در اشياء و اراده فعلیه متحقق شده اند و بالاخره عین وجودات مقیده است که همان مراتب وجودیه باشد و حق اول بحسب اصل ذات بدون انضمام صفتی از معانی زاید بر ذات و بحسب صریح وجود متجلی در حقایق است جمیع صفات به تبع وجود از جمله عشق ساری در اشياء و حب متجلی در سلسل طول و عرض وجود عین وجودات است که اینک علم نیز دارای مراتب است و اراده نیز عین علم و حب و عشق و ابتهاج است اراده بمعنایی که ذکر شد عین اصل وجود است اطلاقاً و تقییداً عاماً و خاصاً .

(۱) همانطوری که در تعلیقه در مقام شرح مراد مؤلف مجیب عظیم بیان کردیم اراده بمعنای وسیع کلمه ساری در جمیع مراتب وجودی است و اراده و مشیت همان علم به نظام اتم است که عین ذات ربوبی است و بمعنایی همان ابتهاج بذات و حب بوجود کامل و حقیقت هستی خیر محض و رضای بذات مستجمع جمیع کمالات و حاوی کافه حقایق است بوجودی

← فقه در بحث طلب و اراده از آن به تعبیرهای مختلف از جمله علم به مصلحت و منفعت در افعال مکلفان بیان شده است و در این مقام (یعنی فرق بین این دو اراده) بحثی تحقیقی است که شاید در این حواشی بطور اختصار متعرض بیان آن شویم .

فحينئذ نقول: معنا قولنا: ان شاء فعل: على تلك القاعدة انه ان شاء الله تعالى واحب ذاته المقدسة شاء واحب غيره من مجعولات ذاته. يعنى اوجدها واخرجها، من كتم العدم الى نور الوجود وعلى تقدير ان يكون مفعول الفعلين الواقعيين فى الشرطية امرا واحدا بالذات فلا اشكال ايضا اذ المفايرة بين المشية والفعل - المفهومة من طبيعة القضية المشتملة على ادوات الشرط والجزاء، مما لا يقدر فى الاتحاد بينهما بحسب الواقع .

لان عليية شىء لشىء، بحسب التعبير العلمى والمفهوم الذهنى لا يستلزم كلياً كونهما كذلك بحسب نفس الامر بل قد يكونان بعكس ذلك كما فى القياس المسمى بالبرهان الإينى .

وقد يكونان شيئاً واحداً ، كقولنا : ان كان الله تعالى قادراً ؛ كان عالماً لاجل كون قدرته تعالى عين علمه .

فقد تبين مما ذكرناه ان: نفس مفهوم المشية لا يستدعى كونه زائداً على



جمعى احدى وچون بيان شد كه علم بذات عين ذات و ذات حق علم وعالم ومعلوم است و به صريح ذات واجد جميع خيرات ومبرا از جميع نقايص غير ملايم خيريت و كمال است عشق است وعاشق است ومعشوق وانه اعظم عاشق واعظم معشوق .

بنابر اصول وقواعد مقرر در مشفورات اين محقق عظيم الشأن عليت همان تشآن علت است بصورت معلول ونيز مقرر شده است كه معلول بايد قبل از وجود خارجى بوجودى مناسب با ذات علت در صريح وجود علت تحقق داشته باشد ۱ .

جميع حقايق وجودى از آنجهت كه از حقايق وجوديه محسوب مى شوند در وجود علت وموجد حقايق بوجودى اعلى و اتم از وجود خارجى مخصوص بخود تحقق دارند و از اين نحوه وجود در لسان اسلاء عقل بوجود علمى نيز تعبیر شده است از آنجايى كه علم حق و در نتیجه اراده او مثل وجود او نهايت و حد ندارد وقدرت او نيز متحد باذات و صفات حقست علم بهرچيزى است و از حيطه علم حق هيچ معلومى خارج نمى باشد اين علم عين



۱- از اين معنى بمناسبت تامه وسنخيت ومشاكلت تعبیر شده است موافقا لقوله تعالى : كل يعمل على شاكلته. وموافقا لقولهم : فعل كل فاعل مناسب لطبيعته او مثل طبيعته نفى سنخيت همان نفى اصل عليت ومعلوليت است و ملازم با جواز صدور كل شىء من كل شىء .

مفهوم العلم و الإیجاد الی ان یقوم علیه البرهان (هذا) .

ولعلک تشتهی یاخا الحقیقة و ففک الله تعالی وایانا زیادة ایضاح فی کیفیة

تحقق اشیاء در وجود حقست بوجدی اعلی و اتم از وجود خارجی اشیاء و از این علم ،
 بعلم اجمالی در عین کشف تفصیلی تعبیر شده است که عین عشق و حب بالذات و عین اراده و
 عین معلوم و مراد و محبوب و معشوق کل است و سریان این حب و عشق بالذات که عین اراده
 حقست در هیات کل ماهیات و جلایب اعیان به تبع حب بذات و ابتهاج ذاتست و از باب ملازمه
 بین علم و عشق و حب و اراده بذات و علم و عشق و اراده بآثار ذات حقایق وجودی بالعرض
 و بالتبع مراد و محبوب و معشوق حقند و چون حقایق متنزل و مناض از ذات عین وجود
 علمی و از باب عینیت ذات با علم و سایر صفات الهیه مراد و معلوم و محبوب در مرتبه اول
 حقایق وجودیه موجود در ذات حق است و همین مراد بودن حقایق در مقام علم عین اراده
 حق و حقایق وجودیه در مرتبه ای اراده و مراد اجمالی و جمعی و در مرتبه ای اراده و مراد
 تفصیلی حقند باراده و علم و معلوم و مراد واحد مطلق صاحب درجات متعدد و یا مظاهر
 مختلف، پس مراد حقیقی نفس ذات و حقایق خارجی مراد حقند به تبع اراده و مراد بودن ذات .
 به تعبیر دیگر حقایق وجودی در موطن ذات مراد و محبوب بالذات و در موطن خلق
 و تفصیل مراد و محبوب حقند بالعرض و بالتبع و حقایق وجودی در مراتب و مراحل مختلف
 از اراده و علم و قدرت و وجود واحد منبعث می شوند .

بهمین مناسبت حکمای محققین فرموده اند : حق تعالی را در مقام ایجاد حقایق وجودی
 غرض و مقصودی غیر از ذات خود نباشد و اشیاء خارجی به تبع مراد بودن ذات مراد حقند
 و اگر فاعلی فعل خود را بجهت ترتب غرض و حصول نتیجه ای اظهار نماید قهراً آن غرض
 متمم فاعلیت اوست و حاکی از نقص فاعل نماید و فاعل کل و قادر مطلق را چون نقصی
 متصور و معقول نیست دارای غرضی که متمم ذات او باشد نیست و فرق ظاهری است بین این
 معنا و نفی غرض از خلقت بنحو اطلاق و اعتقاد باراده جزافیه ۲ .

۲- لازم نیست که غایت و غرض از فعل همیشه در وجود علمی متقدم و در وجود خارجی مترتب بر
 فعل باشد این معنا اختصاص ب موجوداتی دارد که در دار حرکات و عالم ماده و تکامل واقع شده اند که
 در واقع فاعلیت آنها تام و تمام نیست و بدون انضمام غرض و داعی فاعل محسوب نمی شوند ولی فاعل کل
 واجب الوجود بالذات که تام الوجود است و آنچه مدخلیت در غلیبت او دارد عین ذات اوست چون ماوراء

تعلق ارادته تعالى للأشياء،

فانها من ادق المباحث العلمية واغمضها وفيها شكوك لا يحل الا بالكلام

المشبع .

ولصعوبة هذا المبحث ودقة مأخذه وغموض مسلكه انكر بعضهم الارادة
والمشيئة لله تعالى في ايجاد العالم وضلوا، ضلالا، بعيدا كواسخ الدهرية والطباعية
القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع مافيهما من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة
ليس بامر الله وكلمته بل بطباعها .

ولاجل ذلك ايضا قد نشأ ما ينسب الى ذى مقرطيس من القول بان وجود

العالم وقع عن الصانع تعالى على سبيل البخت والإتفاق (۱)

ومن هذا القبيل ما ارتكبه الاشاعرة من القول بالترجيح من غير مرجح وداع
متمسكين بامثلة جزئية من رغبة الجايح و قدحى العطشان و طريقى الهارب
لخفاء المرجح فيها على علمهم لكونه من اسباب خفية كالأوضاع الكلية الفلكية

(۱) مؤلف دربرخی از آثار خود از جمله کتاب اسفار قول این حکیم را توجیه نموده
و آن را حمل بر معنایی لطیف و دقیق کرده است چه آنکه در کلمات قدما رموز زیاد موجود
است و لا رد علی الرمز .

(۲) واعلم ان ما فی مسغورات الأشاعرة والمعتزلة فی هذا المبحث وما تمسكوا فی
هذا الباب کلمات واهية وما اقاموا من البراهین وزعموا انها حجج قویة هی اوهن من بیت
العنکبوت .

در مسأله ارادة حق وضوء تعلق آن باشياء ونیز در مسأله غایت و این که هر فعل اختیاری
باید مسبوق الوجود بدغایت و غرض باشد و هر فعل عاری از غرض و غایت جزاف است و در
افعال جزافی غیر عقلایی نیز بیک معنی غرض موجود است کتب اهل کلام مشحون است
از مطالب سست و غیر قابل اعتنا در این مسأله معتزله و اشاعره از حیث اظهار هفوات و مطالب

←

وجود او کمال و فعلیتی معقول نمی باشد هم فاعل است و هم غایت بل که فاعل حقیقی و غایت حقیقی و
مراد و معشوق و محبوب واقعی اوست و همه حقایق برای رسیدن باو در حرکت و جنبش هستند .

۱- فی الاسفار والبدء والمعاد وغيرهما «کالاًوضاع الفلكية» .

والامور العالیة الالهیة معظمین فعله تعالى عن الغایة والمصلحة والحكمة مع ان فعل العايب والنائم والساہی لا ینفک ایضا عن غایة ومصلحة لبعض قواه وان لم ینکن للعقلیة او الفکریة کتخیل لذة او زوال حالة مملة او غیر ذلك فان التخیل غیر الشعور بالتخیل وغیر بقاءه فی الذکر .

→

مخالف کتاب آسمانی و سنت محمدی دریک سطح قرار دارند و برخی از متکلمان و اهل حدیث از شیعه هم دست کمی از آنها ندارند . وفی کلام اهل التحقیق: «ان العالی لا یرید السافل ولا یتکمل به» عدم نیل به مغزای این کلمه قدسیه صادر از مصدر تأله منشأ این همه اشتباه شده است بهر حال جماعت معتزله از آنجایی منکر علم تفصیلی حق در ذات شده اند و از تصور این که یک وجود واحد بذاته علم تفصیلی بهمه اشیاء باشد و این علم به نظام کلی همان اراده حق است و این که همین حقیقت مراد مقصود بالذاتست بکلی عاجز و ناتوانند و معتقد شده اند که افعال الهی معلل به اغراض است ولی زائد بر ذات درحالی که ذات حق را نایب صفات و از باب آنکه صفت هرگز عین موصوف نشود نفی صفات کمالیه از حق کرده و ذات را نایب صفات میدانند و افعال حق را معلل به غرض زائد بر ذات و مقصود حق را از اظهار فیض وجود ایصال نفع به اشیاء ممکنه دانند از باب آنکه غرض عاید بذات سبب تکامل و نتیجتاً مستلزم نقص در وجود حق است غرض از ایجاد ایصال نفع به غیر است و افعال عباد را معلل باغراض موجب استکمال عباد دانسته اند .

این معنا همانطوری که مؤلف علامه تحقیق فرموده اند باطل است و ایصال کمال از ناحیه حق به عباد باین معنا که افاضه فیض از مبده وجود فقط جهت ایصال نفع و یا تکامل عباد باشد عبارتست از اراده حق اول بالذات ایجاد حقایق امکانیه را که عین فقر و صرف ربط بحقند و بالذات مراد حق واقع نشوند چون رسانیدن نفع و ایصال کمال نسبت به حق تعالی باید بالذات با آن حق محض ارتباط داشته باشد و این ایصال نفع که علت انبعاث اراده و مشیت الهیه است نسبت بمبده وجود یا موجب کمال است در حق اول چون فعل بدون غرض از او صادر نمی شود و یا سبب نقص است و یا این ایصال کمال که فعل حق است جهت وجود و عدمش نسبت بذات متساوی است صورت اول و دوم بدیهی البطلان و شق سوم مستلزم ترجیح بلا مرجح است و بنا بر جمیع تقادیر حصول صفت زائد بر ذات ملازم است با ترکب حق از صفت و موصوف . علاوه بر این جهت این صفت زائد بر ذات قهراً باید صفت

←

ولم يعلموا انه مع ابطال الداعى وتمكين الارادة الجزافية لا يبقى للنظر والبحث مجال وعلى اليقينيات اعتماد لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها لاجل الجزافية التى تنسبونها الى الله تعالى وربما يخلق فى الانسان حالة تراه الاشياء لا كما هى . وكذا مازعمته جماعة اخرى، من المتكلمين من انه تعالى فاعل بالقصد والروية والا لزم كونه فاعلا بالطبيعة .

→

كمالى حق و موجب تماميت ذات باشد كه افاضه و ايجاد بر آن توقف دارد درحالتى كه ذات بايد صرف كمال و آنچه كه مداخلت درفاعليت او دارد عين وجود او باشد .

جماعت اشاعره كه حسن و قبح عقلى را منكرند از تبايع مترتب بر اين مباحث بكمى خود را كنار كشيده اند و فاضل اين جماعت و مدافع مسلك اشاعره فخر رازى در كتاب محصل در مقام نفى غرض از فعل حق بطور مطلق گفته است اثبات غرض و علت غايى در فعل كامل مطلق مستلزم استكمال ذات است و در اثبات مدعاى خود دليل حكما را در نفى غرض از فعل حق، غرض زائد بر ذات مفصل تقرير و تحرير نموده است .

امام علامه خواجۀ طوسى در نقد خود بر كتاب محصل گويد: « هذا حكم اخذه من الحكماء، واستعمله فى غير موضعه... » و اين كه در كلمات برخى از اعلام است كه غرض از

←

۱- امام فخر باين معنا توجه نموده است كه در صورتى استكمال حق لازم مى آيد كه غايات و اغراض زائد بر ذات حق باشد از آنجائى كه مراد و مقصود بالذات حق اول است و جميع اغراض و غايات بآن حقيقت كامل محض مترتب ميشود و حق اول در مقام اظهار كمال خود غايت و مقصود بالذات و خود مراد و اراده بالذات و محبوب بالذات است و از باب ملازمه بين حب بذات و حب بآثار اشياء، مقصود به تبع و بالعرض مى باشند «مقصود توى، كعبه و بتخانه بهانه» . معنى «لا يسأل عما يفعل» آنست كه صدور فيض بشو اطلاق از او بآن جهت است كه خود غايت بالذات است و همه اغراض بآن ذات منتهى شود و غايت غايات و نهايت النهايات اوست و فاعل مطلق و غايت مطلق در ذات او بوجدى واحد موجود است و قد قرر فى مقرر ان الحق هو المرجع لكل شىء . و نيز بيان شده است كه صورت تماميه كه همان غايت باشد در هر معلولى وجود علت است و النهايات هى الرجوع الى البدايات و فعل صادر از حق فعل وحدانى شامل همه اشياءست و حقايق خارجيه به علل خود مى پيوندند كفاي التنزيل «انا لله وانا اليه راجعون» راجع آن باشد، كه باز آيد - بشهر سوى وحدت، آيد - از تفريق دهر

ولم يتفطن بان كل قادر يكون أفعاله معللة بالاعراض والدواعي الزائدة على ذاته يكون كالإنسان مضطراً في صورة مختار كما بين في محله^١.

فهو أيضاً انما نشأ من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه بل ذاته اجل من القصد والطبيعة جميعاً.

فحينئذ لا بأس بنا، لو بسطنا الكلام في تحقيق ذلك المقام على ما وافق مذهب الحكماء الكرام والمحققين من افاضل اهل الاسلام متضمناً لايراد شكوك وقعت منا في سالف الايام مع اجوبة الهنئى بها واهب العلم^٢ ومفيض العقل والالهام فنقول: الارادة فينا شوق متأكد يحصل عقيب داع هو تصور الشئ، الملائم تصوراً، ظنياً، او تخيلياً، او علمياً؛ موجب لانبعث القوة المقتضية لحركة العضلات الآلية والاعضاء الادوية لأجل تحصيل ذلك الشئ.

وفي الواجب تعالى لبرائه عن الكثرة والنقص ولكونه تاماً وفوق التمام تكون عين الداعي وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضى له.

وذلك العلم عند رؤساء المشاءين صورة زائدة على ذاته وعند شيعة الاقدمين كشيخ الاشراق واتباعه عين ذاته تعالى.

→

خلقت عرفان حق ويا ايصال كمال بحقايق ويا علم غنايي حق مقتضى ايصال هرشي، است بكمال لايق آن و اين كه در كلمات اهل عرفان وظواهر ونصوص وارد شده است قصد حق از خلق احسان بوده است و «فخلقت الخلق لكي اعرف» مراد غرض ثاني و غايت بتبع وبالعرض است كه مترتب است بر حب بذات و عشق بمعروفيت اسماء وصفات و اليه يحمل ما ورد في كلامهم ان الغرض من التجلي الاحدى كمال الجلاء والاستجلاء اى ظهور الحق في مرءات الكامل وشهود نفسه فيه او شهود نفسه في كل شئ، «انت مرءاته وهو مرءات احوالك».

١- كما قالوا: «ان النفس فينا وفي ساير الحيوانات مضطرة في افعالها».

٢- واعلم ان في كون الارادة فينا شوقاً مؤكداً عقيب داع دركنا الملائمنا شكوكا اوردت في موضعها لانا قد نريد امرا ونفعله وليس فينا الشوق المؤكد بل قد كان فينا ايمان الفعل مقارناً للكراة ولكن نفعله لمصلحة كلية كحفظ النفس وحفظ العرض وغيرهما المريض يشرب الدواء ويكره شربه وقد يكون في فعل واحد جهة اكره وانقباض وجهة رضاه وربة.

فإرادته تعالى للأشياء أي مراديته لها عند هذه الطائفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضياً لديه على نظام هو أتم النظمات، الممكنة خيراً وكمالاً .

لأعلى أن تتبعه صور الأشياء؛ اتباع الضوء للمضيء، والأسخان للنار تعالى عزه عن ذلك علواً كبيراً .

بل على أنه عالم بكيفية نظام الخير الواقع في الوجود مشاهداً، إياها وفيضان الخير والفضل عنه غير مناف لذاته بل أنه مناسب لجناحه ومرضياً^١ عند ذاته وليس أنه يوجد الأشياء ثم يرضى بها بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها .

فاذا تحقق وتبين أن إرادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصاح الذي هو تابع لعلمه بذاته وعلمه بذاته هو بعينه داع له إلى إفادة الخير والوجود - لما علمت من القول بأن محبته تعالى لذاته تستتبع محبته للأشياء فكما أن لعلمه مراتب فكذلك لإرادته، ونفس وجود الأشياء الخارجية كما أنها نفس علمه تعالى بها هي أيضاً نفس إرادته تعالى لها بمعنى مراديتها لا بمعنى مراديته (١) .

(١) أين مسأله كه جميع موجودات مراتب علم وازادۀ حقدن یکی از مباحث عالیۀ عرفان و مبتنی بر وحدت شخصی وجود است فهم این بحث بسیار غامض است و عادت این عظیم آنست که گاهی عالی ترین دقایق را که بر مهم ترین قواعد توقف دارد با عبارتی کوتاه تقریر و اشاره نموده رد می شود و مشکل فهم اسفار بیشتر در این قبیل از تحقیقات است . آخوند در اسفار و یکی دومورد از دیگر آثار خود این عبارت را ذکر کرده (معلوم میشود عبارت این رساله غلط است و شاید ناسخی که خود اهل علم بوده است از دشواری مطلب را عوض کرده و بمسلك مشهور حمل نموده است) :

«... و أقول: هاهنا سر عظیم من الاسرار الالهية نشير اليه اشارة ما ؛ وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته بمعنى

←

١- به حاشیه نگارنده این سطور مراجعه شود، عبارت مسلماً بمعنی (مرادیته ...) است نه (مرادیته) وگرنه مطلبی غیر آنچه جمهور فهمیده اند ذکر نشده است به تعالیک حقیر رجوع شود به شماره (١) .

وتلك الأشياء وان كانت نفس مراده تعالی ونفس رضاه ولكن ليست هي علة غائية وغرضاً له تعالی فی فعله بل ذاته تعالی علة غائية لایجاد الاشياء وغرض له

→

عالمیته ومریديته لایمعنی معلومیته ومراديته فقط وهذا مما یمکن تحصیله للواقف بالاصول السالفة ذكره^۱ بنا بروحدت شخصی حق تعالی دارای بطون وظهور است^۲ ودر مقام غیبه ذات جميع حقایق را به نفس تعقل ذات تعقل می کند ودر مقام ظهور و تجلی در هیاكل ممکنات در هر مرتبه یی از مراتب تحقق دارد و متصف است (به مریدیت) و (عالمیت) و... وهو عال فی دنوّه ودان فی علوه... و صرف الوجود لایتعدد ولا یتكرر آنچه باسم خلق ظهور دارد مقام تفصیل و فرقان آن حقیقت واحد است. قال استادنا الأقدم افضل المحققين و قدوة اولیاء المقربين مولانا النوری (رح): «اشارة الى المرموز الذي يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد» (له زيد) ان حقیقة الوجود الصرف التي هي عين ذاته تعالی انما هي الوجود الموجود بذاته وبالْحَقِيقَةِ و مساواها ليس له فی مرتبة ذاته الفارقة حظ من حقیقة الوجود والا لزم المعاملة الموجبة للتركيب و الإفتقار، و التحدید و الاضطراب، فیحیر القاهر مقهوراً و الواجب ممكناً و اذا لم یكن لشيء مساو سحانه فی مرتبة ذاته حظ من حقیقة الوجود و الموجودية لایتصور الا بالوجود و الوجود بما هو وجود لایتصور له ثان و لا یتعدد كما او ماناً اليه و اظهرنا، فلا یمكن الا بالوجود الصرف الذي هو حقیقة الحق الحقیقی القيومي، وحده لاشريك له، فهو وجود كل شيء، بمعنى انه الذي به يتحصل الاشياء يامن كل شيء قائم به وهذا بالحقیقة هو المقصود من قول اهل الله من كون وجود كل ممكن زائداً على ذاته خارجاً عنه لا ما يتخيله الجمهور من الزيادة فی الذهن على الماهية» .

۱- رجوع شود به اسفار الهیات بالمعنى الاخص طبع جدید ط ۱۳۸۶ جلد ۶ ص ۲۵۴ مبحث اراده

و نحوه وجود آن .

۲- والى ما ذكرنا اشاره الشاعر العارف :

دریا بخيال خویش موجی دارد	خس ندارد که این کشاکش از اوست
عالم بخروش لاله الا هوست	غافل بگمان که دشمن است این یادوست

یعنی ندارد که این دشمن است و آن دوست است هیات از اثبات دولی در وجود که اساس شرک است و لذا قال على عليه السلام «بینونه مع خلقه بینونة صفة لا عزلة» وهذا نصاب تمام التوحید والى هنا ينتهى

القول .

فيها كما انه علة، فاعلية، لها - لما عرفت من الفرق بين ما بالذات وبين ما بالعرض قال الشيخ الرئيس في التعليقات: «ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات، ثم ينظم الامور التي بعده على مثاله - حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال . فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضاً - الغاية والغرض» انتهى^١ .

ومما يجب على ولي و فقه الله تعالى ان يعتقد ان الواجب تعالى كما انه غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها . فلكل منها عشق وشوق اليه، اراديا كان، او طبيعيا .

والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم «فلكل وجهة هو موليها» . يحن اليها و يقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها .

واليه الاشارة بقوله^٣ سبحانه: «وان من شئ، الا يسبح بحمده» . وقد صرح الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتاب التعليقات ب: ان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا يحرك موادها لتحصيل ماتحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها لتحصيل التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلاتفاوت - انتهى .

ومن العرشيات الالهامية التي لنا على اثبات هذا المطلب هو : ان النفس الانسانية في مبدئ فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشية كلها البتة . ولا خفاء في ان استعمال الآلات متوقف على العلم بها. وهكذا يعود الكلام -

١- كتاب التعليقات نسخة ط، م (١٠١٢) ص ٢٨ .

٢- «لكل وجهة هو موليها» ص ٢٢ ي ١٤٣ .

٣- ص ١٧ ي ٤٦ .

فاما ان يدورا ويتسلسل وكلاهما محالان مطلقا لحدوث النفس فاول علوم النفس : هو علمها بذاتها ، ثم علمها بقوى البدن والآلات والتي هي الحواس الظاهرة والباطنة. وهذان العلمان انما هما من العلوم الحضورية الاشرافية، ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقا .

فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختيارياً بمعنا كونه حاصل بال قصد والارادة وان كانت النفس عالمه به مريدة له، لان ذلك الفعل انما تنبعث عن ذاتها لاعن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات ؛ لا بقصد زائد عليها قائم بها ولا عن طبيعة عديمة الشعور كاحراق النار و تبريد الماء . بل لأنه لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعالها؛ عشقا، ناشيا عن الذات لذاتها اضطر الى استعمال الآلات التي لا قدرة لها الا عليه .

وبهذا التحقيق اندفع ما يتوهم من ان استعمال الحواس فعل اختياري و حدود كل فعل اختياري مسبوق بتصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته فوجب ان يحصل قبل استعمال الحواس صور تصورية وتصديقية .

وذلك لانا نقول: ان نسبتى صدور استعمال الآلات وعدمه ليستا متساويتين بالنسبة الى النفس حتى يلزم احتياجها الى المرجح من تصور الفعل والتصديق بفائدته قبل الإستعمال بل المرجح المقتضى ذات النفس فينبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعين الشوق الذاتي لها الى كمالها الأقصى والى التشبه بما فوقها فلا يكون مسبوقاً بتصور ذلك الفعل بل صدور ذلك الجزء عن النفس هو بعينه تصورها له وشوقها اليه بلا صورة مستأنفة .

ومن هاهنا - يتفطن اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها : هو الواجب تعالى ؛ فيكون غاية بهذا المعنى ايضاً .

وبهذا يعلم سر قولهم : «لولا عشق العالى لأنطمس السافل...»

ثم لا يخفى عليك يا اخا الحقيقة ان فاعل التسكين كفاعل التحريك في ان مطلوبه ليس ماتحته كالأين مثلا بل غايته ومطلوبه ايضاً كونه على افضل ما يمكن في حقه و بلائه كما قال المعلم الثاني في كتاب الفصوص: «صلت السماء بدورانها،

والأرض برجحانها...» وقيل في الشعر :

«فذلك من عميم اللطف شكر و هذا من دقيق الشوق شكر»

(فان قلت): كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير وهو عين ذاته علة غائية
وغرضاً في اليجاد ؛ والعلة الغائية كما صرحوا به هي: ما يقتضى فاعلية الفاعل .
فيجب ان يكون امرأ غير الفاعل ضرورة مفايرة المقتضى والمقتضى .
(قلت) : كثيراً ما يطلقون الإقتضاء ويريدون به المعنى الأعم وهو مطلق عدم
الانفكاك؛ اعتماداً على فهم المتدرب في العلوم .

كيف ولم يتم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل والغاية يجب ان يكونا
متغيرين بل قديكون وقد لا يكون . ؟
فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لأجله الوجود سواء كان نفس
الفاعل او اعلى منها .

ولو كانت الغاية قائمة بذاتها او كانت يصدر عنها امر لكانت فاعلاً وغاية .
فذاًت البارى علة فاعلية من حيث انه يفيد وجودها [ما] يرجد عنه .
وعلة غائية من حيث انه افادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيه الذى هو
عين ذاته المعشوقة لذاته .

فان قلت : الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل ولكن يجب
ان يكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه .
فلو كان البارى فاعلاً وغاية يلزم ان يكون متقدماً على ساير الاشياء ومتأخراً
عنها

فيكون شىء واحد اول الأوائل وآخر الأواخر .
قلت: تأخر الغاية عن الفعل وترتيبها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات
واما اذا كانت اعلى من الكون فلا
لان المعلول منقسم الى مبدع ومحدث .
والغاية فى القسم الاول يقترن مع المعلول ماهية ووجوداً باعتبارين .
وفى القسم الثانى، يتأخر عنه وجوداً، وان تقدمت عليه ماهية هذا ما ذكره
فى الكتب .

وانا اقول (ياخال الحقيقة): ان العلة الفائية فى الكائنات يعنى القريبة منها لاالفاية القصوى ؛ فانها فى الكل هى ذات البارى جل مجده ، اذا تأملت فيها فهى فى الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما فان الجايح اذا اكل ليشبع؛ فحاول ان يستكمل له وجود الشبع، فيصير من حدالتخيل الى حدالعين ، فهو من حيث انه شبعان تخيلا؛ هو الذى يأكل ليصير شبعان وجودا، فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية والشبعان وجودا هو العلة الفائية .

فالاكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين :

فهو باعتبار الوجود العالمى فاعل ؛ وباعتبار الوجود العينى غاية .

واما فى الواجب تعالى فلامغايرة بينهما اصلا فانه - عزوجل - لما كان ماهيته انيته كان الفاعل والغاية فيه امرا، واحدا بالذات وبالاعتبار جميعا .

ثم اقول: ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة وجود ذاته وكونه علة فاعلية

لجميع ماسواه

وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة ، يقصده الاشياء ويتشوق اليه طبعاً وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقى، فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته،

ومصحح الاعتبار الثانى صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضى حفظه كمالها الاولى وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدها بقدر الامكان كما اشير فى قوله تعالى : «هو الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى»^١

وستعلم الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية .

فان قلت: ان الحكماء قد استنكفوا عن القول بكون افعال الله تعالى معللة بالفرض والغاية فكيف يحصل الموافقة بين كلامهم وما ذكرته من اثبات الغاية فيها قلت: مرادهم من الغاية المنفية عن فعله هى: ما يكون غير نفس ذاته تعالى من: كرامة او محمدا او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء المترتبة

على الفعل من دون الإلتفات اليها من جناب القدس .

بل كل فاعل لفعل فليس له غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله لأن كل ما يكون لأجله قصد، يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مطنون لكان القصد معطياً لوجود ما هو اكمل منه وهو مجال .

(فان قلت): غرض الطبيب وقصده في معالجة شخص وتدييره اياه حصول الصحة وقد يستفاد الصحة من قصده اياها .

(قلت): ليس قصد الطبيب مفيد الصحة بل مفيدها انما هو مبدء اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الكمال على المواد حين استعدادها والقصد مطلقاً مما يهين، المادة لاغير .

والمفيد شيء آخر ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات. فان قلت : كثيراً (ما) يقع القصد الى ما هو احسن منه، قلت: لكنه على سبيل الفلظ والخطأ، والجفاف ،

فان قلت: اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والإحكام .

ولا يمكن لنا ان ننكر الآثار العجيبة الحاصلة في العالم من تكون اجزائه على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الافاق والانس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر و مؤخره للتذكر ، والحنجرة للصوت، والخيشوم لإستنشاق الهواء، والاسنان للمضغ، والرية للتنفس والبدن للنفس والمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لايفى بذكره الالسنة والاوراق .

قلت: وان لم يكن له تعالى علة غائية ولا لمية مصاحية من المنافع والمصالح التي نعلمه اولا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه ولكن ذاته تعالى ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كان ضرورياً

کوجود العقل للإنسان ووجود النبی للامة او غیر ضروری ولكن مستحسن کتابات الشعر علی الأشعار والحاجبین و تعمیر الأخصص من القدمین ومع ذلك فانه عالم بكل خفی و جلی «لا یعزب^۱ عنه مثقال ذرة فی السماوات ولا فی الارض» .

کیف و عناية كل علة لمابعدھا كما مرت الیه الإشارة سبیلھا هذا السبیل من انھا لا یجوز ان یعمل عملا لاجل مادونها ولا ان یتکمل بمعلولھا الا بالعرض فی بعض الاشیاء لا بالذات ولا ان یقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضی به فکما ان الاجسام الطبیعیة من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افعالھا من التبرید والتسخین والتنویر لحفظ کمالها لا، لانتفاع الفیر منها ولكن یلزمها انتفاع الفیر منها من باب الرشح كما قیل^۲ :
«وللأرض من كأس الكرام نصیب»

كذلك مقصود نفوس الافلاك فی حركاتها لیس هو نظام العالم السفلی بل ما هو وراءها وهو التشبه بالخیر الاقصى ولكن ترشح منها نظام مادونها علی ما قیل شعراً: (۱)

(۱) کلمة (یا) مثل (او) جهت تقسیم است نه ترید، یعنی شخص نادان گمان می کند که این دشمن است و آن دوست درحالی که همه ناشی از تجلیات معشوق کل است و ذلك لأن حقيقة وجود العالم حقيقة مبسطة تمتنع علیها العدم وحقيقة الوجود التي هی الوجوب وظهوره تنادی وتشهد بالتوحد وهو عین الهویة وبها للعالم الذی هو الماهیات ظهور و هویة بالعرض لا بالحقیقة لأن شیئیه الماهیه بذاتها موجودة ولا معدومة بل ولا جزئیة ولا کلیه و سیاتی انه بذاته المستجمعة مع جمیع الاشیاء (حکیم سبز واری) .

حقیقت وجود ذاتا بدون واسطه یک نوع معیت قیومیه بالاشیاء دارد که از آن بقرب وریدی تعبیر شده است که عین احاطة قیومیة حق است و فعل واحد او احاطة سربانیه در حقایق دارد و فعل واحد که از آن به (امر) تعبیر شده است از جهتی عین حق و از جهتی غیر حق و عین خلق است و مصحح کثرت و سبب ایجاد یا ظهور و سابط وجودی و تهیه اعداد از برای ایصال فیض بهمه حقایق ولی جهت قرب وریدی و معیت قیومی غالب است بر هر چیز پس همه چیز از اوست و برگشت همه باو و (خس پندارد که این کشاکش از اوست) .

عالم بخروش لاله الا هوست غافل بگمان که دشمنست این یادوست
 دریا بوجود خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش از اوست
 فهذه اللوازم یا حیبی هی غایات عرضیه ان ارید بالغایة ما یجعل الفاعل
 فاعلاً .

و ذاتیه ان ارید بها ما یرتب علی الفعل بالذات لا بالعرض کوجود مبادی الشر
 و غیرها فی الطبیع الهیولانیة .

فان قلت: هذه اللوازم الثانوية مع ملازماته التي هي كون تلك المبادى على
 كما لاتها الاقصى يجب ان يكون متصورا لتلك المبادى سواء كان التصور بالذات كما
 فى الملازومات او بالعرض كما فى اللوازم مع ان طائفة من تلك المبادى انما هي القوى
 الطبيعية التي لا شعور لها اصلاً .

قلت: نفى الشعور مطلقاً (۱) ولو بوجه ضعيف عن الطبايع مما لا سبيل لنا
 اليه بل الفحص والنظر يشبانه فان الطبيعة لولم يكن لها فى افعالها مقتضى ذاتي
 لما فعلته بالذات ضرورة اذا لم يكن لمقتضاها وجود الا آخرأ فله نحو من الثبوت
 اولاً المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والفكر بل الحق عدمه

(۱) شعور و علم بمعناى بسيط و فطرى براى همه حقايق ثابت است و علم مرکب براى
 برخى از حقايق که از ماده و جسم متحرك دورند اما دليل براين معنى از اين قرار است: بدون
 شك صريح و وجود حق علت حقايق وجودى است و آنچه که مدخليت در علت و خالقيت و
 مبدئيت حق دارد زائد بر ذات حق نميباشد و صفات کماليه عين وجود حقند و صريح ذات
 حق با وصف اين که همه کمالات عين وجود اوست متجلى در اشياست و متنزل از حق نفس
 حقايق وجوديه است بنا بر اين وجود نازل از سماء اطلاق باراضى تقيد داراى همه کمالات
 مستجن در غيب وجود است ولى کمالات نازل از حقيقت وجود چه آنکه انحطاط از مقام وجودى،
 لازم مخلوقيت است و کمالات وجودى از جمله علم و اراده (حب و عشق) در ظهور و خفا
 و شدت و ضعف تابع اصل وجود است لذا حقايق موجود در عالم ماده بقدر وجود خود از
 علم بهره دارند و لذا قال المؤلف العظيم: بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصف بها
 مع جميع الاشياء لأنها مظاهر ذاته و مجالى صفاته... غاية الامر ان تلك الصفات فى الموجودات
 متفاوتة ظهوراً و خفاءً...

كما في القرآن «وان من شئ الا يسبح بحمده^١ ولكن لا تفقهون تسبيحهم» .
(فان قلت)^٢: قد يستدل من جهة احكام الفعل وانقائه على روية الفاعل
وقصيده ،

وانت تقول: ليس افاعيل المبادئ الذاتية على سبيل القصد والروية ؟
(قلت) فان كان مع الروية والقصد الى حصولها اولاً يكون ؛ والروية لا يجعل
الفعل ذاغاية كما انه يحصل الولد وان اقترن معها روية وقصد .

ومما يُريد هذا : ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية
اخرى .

وايضاً اصحاب ملكات الصناعات كالكتاب الماهر لا يروى في كل حرف وكذا
العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة .

واذا روى الكاتب في كتبه حرفاً او العواد في نقره يتبدل .
فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه
ومبادرة اليد الى حك العضو بلا فكرة وروية .

فان قلت: قد صرحوا بان الغاية قديكون في نفس الفاعل كالفرح والغلبة وقد
يكون في القابل كصورة الكرسي في الخشب وقد يكون في شئ^٣ ثالث خارج عن
الفاعل جميعاً كرضاء فلان وقد علم من تقسيمهم هذا ان الغاية لا يجب ان يكون غير
حامل فيما دون الفاعل . [غير حاصل في مادون الفاعل] .

قلت : الكلام في الغاية الذاتية التي يجعل الفاعل فاعلاً وهي بالحقيقة ماهي
متمثلة في نفس الفاعل ان جاز له التمثل كالعقول والنفوس والطباع او يكون عين
معقولية الفاعل لذاته المعشوقة المستتعبة لوجود المفعول كذات البارئ المصدر
لنظام الخير في الكل لاجل معقولية ذاته .

والغايات المذكورة في التقسيم انما هي غايات عرضية لانها خارجة عن الفاعل .

١- س ١٧ ، ٤٦ .

٢- ابن مباحثرا مؤلف بزرك در اسفار تقرير فرموده و برخی از اشكالها را كه در اين جا بصورت

(ان قلت) بيان کرده در اسفار بصورت (سؤال) تقرير فرموده است .

فان محصل صورة الكرسي في الخشب بعمله وقاصد رضاء انسان بفعله ليس
غرضه الا طلب اولوية يعود الى نفسه .

وكذا الباني لا يبني بناء بيته للإستقرار وللأجرة الا للحصول الغاية الأخيرة وهي
الاولوية العائدة الى نفسه .

نعم حصول الصورة في القابل وغيرها من رضاء فلان اوسكنى الدار ونحوها
انما هي غاية بمعنى نهاية الفعل .
والتقسيم المذكور انما يتأتى فيها اما الغاية التي هي اقصى ما يطلب الشئ،
لاجله فلا .

(فان قلت): قديكون لبعض الاشياء غاية بالمعنى الأخير ولغايته غاية وهكذا الى
غير النهاية فلا يكون غاية قصوى يسكن لديه كاشخاص الكائنات؛ مع انك تقول:
الغاية القصوى بالمعنى الأخير ايضاً هو الباري جل اسمه .

قلت: الغاية هناك نفس طبيعة تلك الاشخاص وكانت ممتنعة الإستبقا، الا في
ضمن اشخاص بلانهاية فهذا الاستبقا، امر واحد لا بد في حصوله من وجود تلك
الاشخاص الغير المتناهية فوجوداتها غايات عرضية ضرورية لا ذاتية فهي في
حصول الفاعل فكما ينتهي سلسلة العلل الفاعلية الى الواجب تعالى كذلك ينتهي
سلسلة الغايات الى الغاية القصوى التي هي ذاته تعالى فانه هو الاول والاخر ، منه
ابتداء الامر واليه ينساق الوجود .

فقد تحقق وتبين من تضاعيف ما ذكرناه ان الباري تعالى هو الغاية القصوى
بالمعنيين (١) .

(١) قال في كتابه الكبير : قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدء الاول هو الذي
ابتداء الامر واليه ينساق وانكشف انه هو الغاية بالمعنيين بوجهين . احدهما بوجه الذاتية
والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره... قال وحيد عصره
وفريد دهره المحقق الدهشى (السبزواري) في حواشيه على هذا الموضع من الاسفار :
«اي بينهما فرق اعتباري من وجهين كل منهما مؤسس الأثنيية ومحصلها وكأنه فصل
مقسم للغاية بمعنى المنتهى اليه للحركات والافعال والطلبات، لا ان مابه الإفتراق المذكور
من الطواري بين الإثنيية وكذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبك اعتباري من

والفرق بینهما انما هو بحسب الوجود العینی لذاته والتحقق العرفانی لفریه .
یعنی بذلک انه تعالی هو الاول بالإضافة الی الوجود اذ صدر منه وله الكل علی
رتبة واحدا بعد واحد .

اعتباری .

و خلاصة ما ذکر من زیادة التبصرة الی التذنیب : ان الغایة الأخیره لجمیع العالم
لها ثلاثة معان (احدهما) العلة الغائیة وقد علمت اعتبار السبق فی علم الفاعل فیها^۲ وانها
علمه السابق الفعلی بوجه الخیر فی النظام الکلی (چون اراده حق همان علم حق است به نظام اتم
واراده و علم حق مبده نظام کلی است و محیط و واسع وشامل همه اشیاء است برخلاف اراده
انسانی مثلا که مبده افاعیل جزئیة و نفس انسانی مدبر نظام جزئی بدن است . مراد از کلی
در اصطلاح اکابر معنای سعی محیط و واسع است نه کلی باصطلاح اهل میزان) . و (ثانیها) :
الغایة بمعنی ما ینتهی الیها الفعل و یعتبر فیها النهایة ، وهذا قسمان : احدهما : ما ینتهی الیه

۱- در اسفار آنچه را که آخر این رساله تحریر نموده است به عنوان «زیادة تبصرة» و بعد از ذکر
آنچه را که محقق سبزواری تقریر نموده است و ما نقل کردیم مطلب را به «تذنیب» ختم نموده است و به
تحریر فصول عرفانی اسفار که مشتمل بر عالی ترین مباحث و مسائل فلسفی است پرداخته است .
ملاصدرا گویا در اسفار هم نظر به جواب مسائل این مسائل داشته است و برخی از مشکلات را به عنوان
سؤال و جواب تقریر و تحقیق فرموده است بوجد این رساله که بسیار عالمانه نوشته شده است در
چند مورد از آثار خود از جمله او آخر تعلیقات خود بر حکمت اشراق و شرح آن (شرح علامه شیرازی)
تحقیق در نحوه ظهور نفس و این که بچه نحو میشود بین مجرد و مادی (روح و بدن) ترکیب طبیعی بوجود
آید و فقط در بین حکمای عظام دوره اسلامی او این مسأله را بنحوی جامع الاطراف تحقیق فرموده است
تصریح کرده و حل مشکل را به نحو تفصیل بجوابهای خود از سوالات یکی از اصداقا ارجاع داده است .

۲- مسلماً علت غایی باید قبل از وجود خارجی فعل بکنو تقرر و تحقیق داشته باشد اگرچه این
سبق غیر زمانی و بحسب تحقق خارجی عین وجود فاعل باشد و در برخی از موارد نیز متمم فاعلیت فاعل
و بحسب زمان مقدم بر فعل و جهت متمم فاعلیت فاعل است و فاعل زمانی بهمین جهت فاعل حقیقی نیست
و در فعل نیز دایره اختیار او ضعیف و بحسب واقع در افعال او بکنوع اضطرار تحقق دارد و فاعل
بنحو اطلاق و مختار بتمام معنای کلمه حق اول است .

وهو الآخر بالإضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الإنتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر. فهو آخر



الفعل بالذات والآخر ما ينتهي اليه بالعرض وهذا ان هما المراد بالذاتية والعرضية وبحسب الوجود العلمى لذاته والتحقق العرفانى لغيره يعنى وجوده العينى النفسى لذاته ما ينتهى اليه بالذات هذا الفعل الكلى والايجاد المطلق. ووجوده الرابطى لغيره معروفاً ما ينتهى اليه بالعرض وانما مغايرة هاتين العلمين مادام بقاء ما للعارف، وعند الطمس الصرف والفناء المطلق او العلم المحضورى من باب علم الفسانى بالمفنى لا يبقى شىء حتى يتحقق وجود رابط، والمعروفية صفة آتية له تعالى كالعلم» انتهى ما حرره وحققه الحكيم المحشى (قده).

بنابر اين (احببت) ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء و صفات ملازم با اعيان و مفاهيم و ماهيات با اين قيد كه اسماء مشهود حقتد بعين شهود ذات - شهودا مفصلا - و اعيان لازم اسماء مشهود حقتد - شهودا مجملا - و از اين شهود و تجلى و تحرك غيبى اسماء طالب اعيان جهت اظهار وجود كمال خود و اعيان طالب ظهور اسماء و تجلى صفات در كسوت خود جهت خروج از ظلمت امكانى و تنور بنور واجبى است و سمت اسماء با اعيان سمت فاعلى و طلب اعيان تجلى اسماء را بنحو قبول ملازم با يك نوع افعال و تأثر ذاتى غير مجعول مبرا از حركت و قوه و استعداد لازم جسمانيات و حقايق موجود در دار حركات و متحركات است و ظهور اعيان لازم اسماء و صفات ناشى از فيض اقدس است كه اين فيض عين مفيض و مفاض و مستفيض است و ملازم است با تجلى اسماء در اعيان ثابتة و حقايق امكانيه به تجلى واحد تفصيلى ناشى از فيض مقدس و وجود منبسط مى باشد و كلمه قدسيه (فخلقت) حكايت از اين حقيقت نمايد كه:

سايه معشوق اگر افتاد بر عاشق چمشد ما باو محتاج بوديم او بما مشتاق بود

كلمه مقدسه (لكى اعرف) حكايت نمايد از نهايت و غايت وجودى اشياء و مظاهر اسماء و صفات حق كه هر وجودى باندازه سعه وجودى خود طالب عاشق حقاقت و نيز بقدر حد وجودى خود معرفت حق از برابى او برفوس صعودى حاصل آيد كه اندازه و مقدار معرفت تابع حوصله وجودى عارف است نسعه كمالى و وجودى معروف (حق) كه (ادراك

فی المشاهدة، اول فی الوجود .

المفاض علیه للمفیض بقدر الإفاضة لابررتبة المشیخ^۱ .

بعبارت دیگر : کثرات اعم از اسماء و صفات و اعیان و ماهیات بوجودی واحد جمعاً احدی عاری از شوائب کافه تراکیب در مقام ذات غیبی الهی احدی موجودند و در این مقام کثرت و سوائیت و دوئیت اگرچه نسبی باشد وجود و تحقق ندارد. اگر الله اسم ذات باشد لفظ - الصمد - اشاره است باین مقام و ذات و مرتبه که همه این تعابیر از برای صرف تفهیم است^۲ بمقتضای (کنت کتراً مخفياً فاحببت) از موطن وحدت صرفه متمزل بکثرت نسبی شد و از این حرکت غیبی اسماء و صفات ظاهر شد، منشأ این حرکت غیبی عشق بذات و اسماء و صفات و حب بمعروفیت و ظهور اسماء و صفات است که غایت محبت و عشق سبب

۱- « من نیم جنس شهنشه، دور از از او - لیک دارم از تجلی نور از او » عین نایت برخی از سالکان بحد معینی تعین ندارد و قوه قبول آنان - حد یقف - نپذیرد و از دریای رحمت خاصه حق حالت سیر آبی بآنان دست نمیدهد و جمیع مظاهر وجودی را پشت سر می گذارند و بهشت و جهنم را بلعیده و با برفرق همه مراتب وجودی می گذارند که :

ای عجب بلبل که بکشاید دهان
این نه مرگست این نهنگ آتش است
تا خورد او خسار را با گلستان
جمله ناخوش ها به پیشوی خوش است
والیه اشار مولانا (ره) :

هر که جز ماهی ز آبی سیر شد
نهایت سیر این دسته از کمال شهود حق است بصریح ذات و مشاهده حق عاری از کسوت اسماء و صفات که « کمال التوحید نفی الصفات عنه » در حدیث شریف اشاره شده است به غایت تجلی بمعنای دیگر که از آن به - جلاء و استجلاء - تعبیر نموده اند .

شهود حق ذات خود را در کسوت اسماء و صفات نهایت (جلاء) و شهود ذات خود را در کسوت معانی و حقایق خارجی ناشی از تجلیات اسمائیه و صفاتیه بکمال یانهایت استجلاء نامیده اند و نیز ظهور حق در وجود انسان کامل محمدی نهایت استجلاء و شهود حق در هر مظهری از مظاهر نهایت جلاء و بعکس این معنا نیز در کلمات برخی از اهل تحقیق دیده شده است .

۲- ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب
متحد بودیم با شاه وجود
فارغ از اندوه و عاری از تعب
حکم غیریت بکلی محو بود

وان الله عزوجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثانى قال: (۱) «كنت

تجلى شد که رقیقه عشقیه الهیه سبب ظهور او از مقام اجمال بمرتبه تفصیل نسبی گردید
 و اسماء و صفات ظاهر شد و چون اعیان ثابته مهورت و ظهور لاینفک اسماء الهیه اند از رقیقه
 عشقیه اعیان ثابته بظهور تفصیلی (به تبع اسماء و صفات) ظهور نمودند و چون عشق بذات و
 حب با اسماء و صفات کمالیه منفک از حب و عشق به لوازم اسماء و صفات نیست و از طرفی طلب
 از اسماء فعلی و طلب از اعیان ذاتی است و وجود و کمالات وجود بالذات مطلوب اعیان
 است از تجلی فیض مقدس که صورت فیض اقدس است مفاهیم و اعیان و ماهیات بوجود و ظهور
 تفصیلی در عرصه عین تحقق یافتند. بنابراین کمال جلاء عبارت است از تجلی حق به
 صور اسماء و کمال استجلاء تجلی و ظهور حق است در مراتب جمیع اشیاء. بنا بر این خلق
 حجاب حق و حق باطن خلق است (باطن الخلق ظاهر الحق و هو الظاهر والباطن والیه ترجع
 الأمور). نزد اهل حجاب خلق ظاهر و حق باطن و نزد اهل شهود خلق باطن و حق ظاهر است.

« تو خود حجاب خودی، حافظ از میان بر خیز »

(۱) قوله: « كنت كترأ مخفياً.. » وهو انبأنا بوجود الغاية الثاني للعالم ...

در علم اعلی بیان شده است که غایت وجودی هر معلول بعینها علت مفیض آن خواهد
 بود و این همان معناست که عرفای عظام فرموده اند: «النهايات هي الرجوع الى البدايات»
 موافقاً لقوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن».

و چون معرفت عینی غایت وجود خلق است باید عرفان حق اگر چه بوجهی از وجوه
 باشد ممکن التحقق باشد و نیز باید برخی از موجودات بحسب نهایت وجود فانی در مرتبه
 احدیت و متحد با مقام تعین اول گردند و چون عقول طولیه توسط عقل اول بنفس وجود
 عینی حق را شهود مینمایند و عقل اول نیز باعتبار حد وجودی متنزل از مقام احدیت و
 احدیت است ناچار باید بعضی از افراد انسان باعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی بمقام
 فناء فی الله و مرتبه لی مع الله برسند که:

فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگند، در مقام «لی مع الله»

۱- نهایت سیر وجود امکان در معراج ترکیب و قوس صعودی بدایت وجود امکانی تحقق نمی یابد که
 مرتبه بدایت وجود امکانی در قوس زول تعین وجود مطلق بوجود عقل اول است و در نهایت وجود، حقیقت
 انسان کامل از این مرتبه بمقامات و مراتب فوق این مرتبه هروج می نماید. والیه اشار بقوله تعالى: «دنی»

کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف».
 فدلنا علی ان الغایة القصوی لوجود العالم هو الله معروفاً كما انه الفاعل والعالمة
 الغایة له وجوداً .
 ودلنا ایضاً علی بعض الغایات المتوسطة بقوله : «لولاك لما خلقت الافلاك» .

→ غایت وجود امکانی فاعل اوست و اگر سیر صعودی حقایق امکانیه بحق اول منجر
 نشود با آنکه فاعل آنها حق است لازم آید که از برای شیء دو صورت تمامیه و کمالیه موجود
 باشد - كما حققناه فی محله -

اما کیفیت تجلی و ظهور حق بوجهی که مانوس با اذهان و افکار باشد از این قرار
 است که (کنت) اشارتست به ذات صرف احدی که جمیع صفات و اسماء و احکام و آثار
 در آن بنحو فناء کثرت در وحدت یا وجدان وحدت نسبت بکثرت و در برداشتن کثرات
 بوجودی صرف و غیر محدود و غیر قابل اشاره و حکایت که از آن به غیب ذات و کنز مخفی
 و احدیت ذاتیه و عنقاء مغرب تعبیر کرده اند و اطلاق لفظ (موجود-و وجود) بر این مرتبه
 از باب تفهیم است نه لفظ حاکی از مسمی و محکی عنه و (احببت) اشارت است از تجلی ارفع
 اعلی و مقدس از شوائب ترکیب و مرتبه ظهور مفاهیم اسمائیه و صفاتیّه حاکیه از ذات واحد
 احدی متصف بجمیع اسماء و صفات و عناوین حاکی از کمالات ذات که بوجهی مغایر و
 بوجهی عین ذاتند و این (احببت) حکایت می کند از یک نوع تنزل و تحریک غیبی ملازم با
 ظهور ذات از برای ذات شهود ذات در کسوت اسماء و صفات؛ کثرتی میرا از شوائب ترکیب
 عینی و خارجی و این تحریک غیبی منزّه از قوه و استعداد ملازم با عنوان صمدیت؛ جامعیت
 نسبت بجمیع کمالات و اسماء حسنی و صفات علیای ملازم با شهود این کمالات و لوازم
 اسماء و صفات از اعیان و مفاهیم و جمیع کثرات منطوی در وجود واحد و مشهور از برای
 ذات (کالشجرة فی النواة) و از همین تجلی ارفع اعلی و تنزل مقدس و میرا از شوائب
 امکانی و نقایص حدی (جاءت الکثرة ماشئت و کم شئت) .

←

→ فتدلی، فکان قاب قوسین، او ادنی» لذا در مقام فناء انسان در حق و رجوع نهایت به بدایت احکام وجود
 امکانی از قبیل مرء اثبت و آیت بودن و ظلیت در وجود ذی ظل و صاحب آیت محو میشود و عابد از معبود
 در این مقام متمیز نیست . پس عدم مردم - عدم چون ارغنون گویدم : انا الیه راجعون

فالغاية الاخيرة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الله عز وجل .
لذلك بنى العالم ولاجله نظم النظام والى ذلك ينساق الوجود « و ان الى ربك
المنتهى »^١ .

واذا بلغ الكلام الى هذا المبلغ الذى لم ير مثله اعين الانام فاعلم ياولى وفقك
الله ان ما ذكرناه انما يكون فى الغايات الحققة المطلقة وهاهنا غايات اخر وهمية كما
اشرنا اليه مجعولة زينت بطوائف من الناس فهم سالكون اليها فى لبس وعماية من
غير بصيرة ودراية وهم كل الناس الا عباد الله المخلصين .

واعلم ان هاء الطوائف ليسوا بمحل نظر ولى الوجود ولا يعبر الله بهم فانهم
مع ولى الوجود فى شقاق فانهم متوجهون الى غير ما وجه الله اليه الوجود ونظم النظام
فهم فى شق والوجود فى شق؛ فهم ليسوا عباد الله فى الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم
وانما اولياءهم ماتولوا من الهوا، فله لامحالة ولى وهو شيطان من الطواغيت .

فان شئت سمهم عبدة الهوا وان شئت سمهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل
ذلك القرآن فمن تولى الله واحب لقاءه وجرى على ما جرى عليه النظام الحقيقى
تولاهم وهو يتولى الصالحين .

ومن تعدى ذلك فظفى وتولى الطواغيت واتبع الهوى، فلكل نوع من الهوى ،
طاغوت مشخص لكل معبود ووجه اليه كقوله « افرأيت من اتخذ الهه هويه »^٢ .

وانك لتعلم ان المنظمات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل ولا تبقى متى
هلك هذا الدار وانتقل الامر الى الواحد القهار .

كل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الدنيوية فكما
معنت^٣ هذه النشأة (١) فى العدم ازداد الطاغوت اضمحللا فيذهب به ممعنا فى

(١) لعلك تقول : ان للنفس فى مقام خياله اقتداراً على التموير كما حققه فى المعاد

١- س ٥٣ ، ي ٤٣ .

٢- س ٤٥ ، ي ٢٢ .

٣- والظاهر: فكلمًا ... كما فى الاسفار ولكن فى النسخة التى اعتمدنا عليها: فكما ... والحق انه

غلط من الناسخ والمتعنين: فكلمًا ... امعنت هذه ...

وروده‌العدم متقلبا^۱ به فی الدرکات حتی تحله دارالبوار .

فایک یاحبیبی ومتابعة الهوا والركون الی زخارف الدنيا جعلک وایای من عباده الصالحین^۲ الذین يتولاهم رحمته يوم الدين .

→ فالملامم والمنافر ماهو موجود لها وهو المدرك بالذات لا بالعرض... اقول : ويعلم ان مألوفات هذه الطوائف المحسوسات الطبيعية فلا يتسلى بخیالاتها کمن يفوت ماله ويتوفى ولده فی الدنيا فلا يتسلى بخیالهما (المال والولد) بل يتحزن اکثر وایضاً عند قلبهم علی فواتهما وذلك الايقان لا يفارقه...»

آنچه که باید در این مسأله با اهمیت تلقی شود آنست که صور اخروی که حاصل از تجسم اعمالند (این قید در این جا لازم است) بر طبق صور حاصل در نفوس در روح متقرر نمیشود بل که انسان هنگام انشاء صور اشیاء خارجی جهت انجام اعمال و افعال (اعم از افعال زشت یا زیبا) اراده و نیت و غرض منشأ افعال در نحوه ظهور صور در برزخ نفس انسانی اثر عجیبی دارد و صور حاصل از اعمال در آخرت و برزخ به صورتی مناسب آن نشاء و نیز روح عمل در باطن و صقع نفس متقرر میشود چون روز قیامت و آخرت روز حصول ثمره افعال و اعمال است تصور یتیم و اکل مال او در آخرت مطابق صورتی که شخص متجاوز به حقوق مردم و حدود الهی در نفس خود ایجاد نموده است ظاهر نمیشود بل که منقلب به آتش دردناک می شود (نعوذ بالله من تبعات اعمالنا) که باید مأکول ظالم در آخرت واقع شود و عذاب آخرت از آن جهت دردناک است که از طریق جهات خارجی وارد بر اجسام اخروی و از راه اجسام بر نفوس و ارواح آنها نمیشود بل که از صمیم روح شعله ور میشود و بر ظاهر سرایت می کند و حرکات اهل نار دوری و غیر مستقیم است لذا اگر منشأ این عذاب مستحکم در روح انسان شده باشد زائل نخواهد شد و معذب در آخرت امری داخلی است نه خارجی . تجسم صور حاصل از اعمال به صور مناسب باروح نیت و نشآت آخرت از ضروریات است و از لوازم لاینفک نفوس لذا در اخبار وارد است که: مردم بر طبق نیت خود محشور می شوند (وخاصیة تبدل النشآت کتبدل سنی القحط سبع بقرات عجاف فی الرؤیا...)

۱- منقلبا به فی الدرکات (الاسفار) . ط ۱۲۸۲ هـ . ق . ج ۱ ص ۱۸۲ .

۲- فی الاسفار : والذین ...

المسألة الثانية

ان المحققين (۱) قد اتفقوا على ان الجوهر ذاتي لماتحته وقد سمعت هذا

(۱) قول السائل: ان المحققين قد اتفقوا على ان الجوهر ذاتي ...

اقول: كلمات اهل تحقيق در اين مسأله مختلف و درخور دقت و تحقيق است. محقق لاهیجی در حواشی مختصر خود بر تجرید علامه طوسی گوید: «... والمقصود (یعنی مقصود مؤلف تجرید خواجه) ان الجوهر والعرض لیسابجنسین لماتحتهما وانما عبّر (علامه طوسی) من نفی الجنسیة بكونهما من الامور الاعتبارية لاستلزامه له فان جنس الشيء من اجزاء الحقيقة فلا يكون امراً اعتبارياً. وكونهما امرين اعتباريين بعد ابطال جنسیتهما ظ: اذ ليس في الخارج امر زاید على حقيقة افرادهما بالضرورة يكون هو الجوهرية او العرضية بل لو امکن كونهما من الامور الخارجية لوجب كونهما من الذاتيات ولذلك لم يزد لدعوى كونهما من الامور الخارجية الاعتبارية^۲ شيئاً على ادلة نفی جنسیتهما .

محقق لاهیجی بعد از تحریر تعلیقه مذکور در شرح این کلام خواجه که فرموده است: «اختلف العلماء في ان الجوهر جنس...» گفته است: «المتكلمون ذهبوا على نفی جنسیتهما والحكماء قالوا بجنسیتة الجوهر والظاهر ان النزاع لفظی^۳ فان المعنى الذى ذهب المشبون

←

۱- ملا عبدالرزاق شرح مبسوطی بر تجرید نوشته است که آنرا شوارق نامیده است. این شرح بر کلیه مباحث امور عامه و جواهر و اعراض و قسمتی از الهیات تا اواخر مبحث علم باری نوشته شده است چون آنرا مفصل دانسته گوید: «فصرفت عنان العزيمة نائياً الى الإيجاز في مقاصدها مع احراز فوائدها...» .

در این مسأله از جهات متعدد بحث شده است از جمله آنکه اصولاً جوهر و عرض صلاحیت از برای آنکه جنس الاجناس واقع شوند دارند یا نه؟ دیگر آنکه معنای کلی جوهر و عرض بجه اعتبار جنس واقع شده اند آیا بفرض آنکه جوهر جنس باشد عرض هم همین حکم را دارد یا نه؟ فرق بین این دو در این امر چیست؟

۲- ظاهر آنست که کلمه (الخارجية) از ناسخ اضافه شده است چون امر خارجی با امر اعتباری متباین است و عبارات صحیح اینست: لدعوى كونهما من الامور الاعتبارية شيئاً على... والله اعلم بالصواب.
۳- نزاع هرگز لفظی نیست جوهر جنس الاجناس و عرض هرگز امکان ندارد جنس عالی باشد کما

سنحقة في هذه الحواشی بعون الله تعالى ومشيته .

من حضر تکم .

→ الى جنسيته ليس هو الذي نفاء النافون. قال بعض: ان للجوهر معنيين ، احدهما الموجود بالفعل لافي الموضوع وان هذا ليس حداً لمقولة الجوهر بل هو من العرضيات اللاحقة . وثانيهما الماهية التي هي في ذاتها بحيث حقها ان تكون قائمة لا في موضوع وهذا حد الجنس الأقصى لأجناس الجواهر اذله بالنسبة اليها خواص الذاتى بالنسبة الى ماهو ذاتى له هذا ! وانت تعلم ان ادلة النفاة لا تنتهض على ابطال هذا ١ .

صاحب شوارق در شرح قول خواجه (كما ان العرض ليس بجنس...) گوید: «هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم ، الا ان بعضاً من الأعظم صرح بجنسية العرض ايضاً لما تحته وحكم بان للمقولات الجائر ان [الجائزات] جنسين اقصيين احدهما الجوهر والآخر العرض واثبتها في كتبه بما يطول ذكرها ؛ وحاصلها ان العرض يطلق على معنيين، الموجود في الموضوع وليس له صلاح ان يكون حداً لمقولة العرض والطبيعة الناعسة التي حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها جميعاً ان يكون قائمة في الموضوع وهذا هو الجنس الأقصى لمقولة العرض لغير [بعين] ما يدل على جنسية الجوهر بالمعنى الثانى لماتحتہ فلا فرق في ذلك بينهما» .

مراد حكيم محقق لاهيجي -قده- از بعض الأعظم سيد مير «محمد باقر داماد -ثالث المعلمين- استاد استاد خود است که برخی از آثار خود را در عصر مير داماد نوشته است و در مقام نقل مطالب از او به: بعض الأعظم -دام ظلله- تعبیر نموده است كما اين که حكيم عارف و فقيه علام آخوند فيض كثيري از آثار خود را در زمان حيات مير داماد نوشته است و ملا صدرا در عصر استاد خود دارای حوزه فلسفی بوده است و اهل تحقيق و صاحبان بصيرت او را بر استاد خود ترجيح داده اند و او نیز آثار مهم خود را در عصر مير تأليف کرده است و در عصر فيض از او به (صدرا المتألهين) تعبیر نموده اند مير داماد در قبسات و برخی ديگر از آثار خود تصريح نموده است که عرض نیز جنس اقصای مقولات عرضی بشمار ميرود ولی سر آنکه جوهر جنس الأجناس است و عرض اين حکم را ندارد آنستکه ملا صدرا در

←

۱- فائلان به نفی جنسیت جوهر بطور مطلق نفی این معنا نموده اند و همین تقریر را در کلمات اعلام فن دیده اند این خود اشکالاتی است بر آنها که چرا این تفصیل را ندیده گرفته اند .

فقد اشکل الامر (علی) فی ذلك فانه يستازم ترکب المجردات فی الخارج بل

تعلیقات خود بر حکمت اشراق و شرح آن بطور مختصر بیان کرده است.^۱
چون این مسأله یکی از مباحث دقیق حکمی است لایأس بذکر بعض الأقوال ثم بیان ماهو الحق والصواب تأییداً لما حققه المؤلف «رضی الله عنه» .
میر در قبسات گفته است: «لاتنسین ما قد تحققه فی اضعاف ماتلی علیک فی سایر الكتب : ان سنخ جوهر المہیة وجوهریاتها واجبة الإنحفاظ فی جمیع انحاء الوجود واوعیة التحقق، ایست الوجودات بأسرها من عوارض المہیة والعوارض لاتبدل جوهر الحقیقة ولا تغیر سنخ المہیة». میر داماد بعد از بیان این معنی که ذاتیات در جمیع انحاء وجودات محفوظ است و قبول تغیر و تبدل نمی نماید و معقول و مفهوم^۲ از جوهر، جوهر است و هویات و اشخاص جواهر و افراد آن نیز جوهرند و این معنا در عرض یعنی معقول و مفهوم از عرض و مصداق و فرد عرض نیز بدون فرق محفوظ است و ملاک جوهریت و عرضیت انحفاظ معنای جوهری و عرضی است در سنخ ماهیت محفوظ غیر متبدل گفته است :

۱- نگارنده این سطور قبل از مراجعه به تعلیقات باین مطلب پی بردم، ایام استفاده از محضر حکیم بارع و فقیه کامل آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «دامت برکاته وجعلنی الله تعالی من کل مکروه فداء» در شهر قزوین بایکی از دوستان (فاضل بارع و دانشمند جامع آقامیرزا ابوالقاسم خرم شاهی - دامت افاداته - که از فضیلتی این عصرند) در این مسأله بحث می نمودیم دریافتیم که معنای جوهری باعتبار آنکه دوبده در هیولای اولی و صور حاله در هیولای واجناس و فصول متحد با اجناس تا فصل انسانی که فصل الفصول است و در هویات نفوس و عقول بنحو ابهام و تردید و عدم تحصیل مأخوذ است و نیز در قوس نزول این معنا بنحو ابهام در عقول طولیه و عوالم برزخی تا قوه وجود که ماده مبهمه باشد محفوظ است محقق معنای جنسی است ولی مفهوم عرض باعتبار تباین بالذات موجود در اجناس عرضی این حکم را ندارد مثلاً معنای کمی و کیفی هیچ جهت اشتراک ندارند و معنای جامع بین این دو امری جوهری و ذاتی نمی باشد و چون مفهوم عرض بر اکثر از دو مقوله متباین بالذات صدق می کند مثل وجود خارج از مقولات است و ملاک خروج شیء اعم از مفهوم و مصداق از مقولات ماهوی صدق و یا تحقق آن شیء است در اکثر از یک مقوله مثل شیء و وجود امکان و وجوب و از جمله مفهوم عرض .

۲- در این جا نیز مطلب باین سادگی نیست و انحفاظ معنا و مفهوم در سنخ مفهوم و معقول از جوهر سبب آنکه مفهوم جوهری، جوهر بحسب وجود عقلی شود نمی باشد .

→

«... ان مقولة الجوهر لأنواع الجواهر و اجناسها هي المهية المنعوتية التي حقها في الأعيان اى في حد نفس ماهياتها المرسله بحسب نفسها من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات ان يكون قائمة الذات لافى الموضوع .

ومقولة العرض لأنواع الاعراض و اجناسها هي الطبيعة الناعية التي حقها بحسب نفس ماهيتها المرسله من حيث هي هي و بحسب خصوصية الشخصية جميعاً ان تكون قائمة الذات في موضوع .

فالعرض ما في حد نفسه بحيث يكون حقه بحسب ماهيته و بحسب خصوصية شخصيته جميعاً ان تقرره و وجوده في نفسه عين تقرر و وجوده في الموضوع . والجوهر ما في حد ذاته بحيث يكون حقه بحسب نفس ماهيته لا بحسب خصوص نحو وجوه تشخصه ان يكون تقرره و وجوده لا في موضوع .

والمحل انما يكون موضوعاً للحال فيه اذا كان لشخصيته و لمهيته جميعاً . فان المقولات الجائزات جنسان اقصيان و كل حقيقة متأصلة من الماهيات الممكنة تحت احد ذينك الجنسين الأخصيين لا محالة - فليثبت .

در كلام اين محقق بزرگ موارد مناقشه زياد است يكى آنكه عناوين معانى جوهرى و عرضى كه در نشأه ذهن حاصل مى شوند جوهر و با عرض مى باشند بحسب معنى و مفهوم ولى مصداق جوهر و عرض نيستند كما حققه المحقق العظيم و تلميذه الأظم مؤلف هذه الرسالة «ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولا ايضاً معنى الحيوان فرداً لنفسه» چون شىء و قى فرد جوهر و با عرض محسوب ميشود كه علاوه بر اخذ مفهوم جوهر و با كيف و با كم در ماهيت آن شىء بحسب وجود خارجى شىء معقول آثار مترقب از مقولة جوهر و با عرض نيز بر آن مترتب شود «ولا منافاة بين كون الشىء مفهوم الجوهر و فرداً للعرض» . اما تقرير اين مطلب كه بجه اعتبار مفهوم جوهر و مفهوم عرض جنس اقصى از بر اى مقولات جوهرية و عرضيه اند در قبسات گويدا :

« فالقول الفصل ان الجوهر يطلق على معينين: الموجود لافى موضوع ولا يستراب فى ان هذا المعنى ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة و المهية المتأصلة التي

←

→

هي في حد جوهرها بحيث حقها ان تكون بحسب نفس طبيعتها المرسله قائمة الذات لا في الموضوع وهذا المفهوم حد الجنس الأقصى لأجناس الجواهر ؛ لما ان لطباع هذا المفهوم بالنسبة اليها بحسب نفس المهية خواص الذاتى بالنسبة الى ذى الذاتى ولأنه لولم يكن من الذاتيات بل كان من لوازم الماهية كان لامحالة مبدء بالذات في نفس جوهر الماهية فذلك المبدء هو الذى جنسناه لمقولة الجواهر وسميناه الجنس الأقصى و لأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلها... ١ .

ميرداماد ماهرانه نحوه لحاظ جعل جوهر جنس نسبت بأنواع جوهرية را تقرير فرموده است و بعد جهت اثبات جنس اقصى بودن عرض چنین گوید:

« ... والطبيعة الناعية التي في حد ذاتها بحيث حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسله جميعاً ان تكون قائمة الذات في موضوع فهذا الطباع المشترك بين جميع الأعراف هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة كما في الجوهر من غير فرق اصلاً » .

هر طبيعت مشتركة بين جنس اقصى واعلى نميشود چون در عرض تصوير اين معنا مشكل بل كه مستلزم محذوراتى است و جهت اشتراك ذاتى بين دو امر و دو مقوله متباين بتمام ذات محال است و گرنه بين مقوله جوهر و عرض نيز تصوير جهت مشترك امكان داشت و از حيث تباین فرق بين مقوله كم وكيف و فرق بين اين دو مقوله با جوهر وجود ندارد با اينكه ميشود گفت عرض از شئون جوهر و منبعث از ذات جوهر است و اين ملازمت و سنخيت بين مقوله اضافه و كم مطلقاً وجود ندارد ولى جوهر امرى دويده و سارى در جميع انواع جواهر از عقل اول تا هيولى اولى و از ماده اولى تا عقل اول است و مراتب و درجات محفوظ است بهمين مناسبت صدر الحكما در تعليقات بر حكمت اشراق سهوردى گفته است :

« ولقائل ان يقول: ما بال الحكماء لم يفسروا العرض ايضاً على قياس ما فسروا به الجوهر حتى يكون جنسا للأعراض وذلك بان يقال: ان العرض ماهية شأنها في الوجود ان يكون في موضوع ولعل سبب ذلك ان الاختلاف في اضاء الوجودات يوجب الاختلاف في

←

١- محقق لاهيجى آنچه را كه ما نقل مى كنيم بطور تلخيص بيان نمود .

٢- چون با سه تحليل اين معنا را اثبات نمود - بقوله : ولانه لولم يكن من الذاتيات... ولانه طبيعة

مشتركة بين الجواهر وقوله: لما ان لطباع ...

تركب الهيولى ايضاً من المادة والصورة (۱) .

→ المهية ثم الاعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي فان الممكنات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاص من الوجود لذاتها والكميات ايضاً على اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات وكذا الاعراض النسبية على اختلاف معانيها لها نحو آخر من الوجود اضعف من الكل حتى زعم بعضهم: ان وجوداتها ليس الا في العقل، فليس للأعراض كلها مهية مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة من الخصوصيات كما في الجواهر...» ۱ .

ميرداماد به نحوه وجودات وستر وعلت انتزاع جهات مشتركة از حقايق بواسطه انكار اصالت وجود توجه تام نداشته است چه آنکه ترتب اجناس و فصول و انواع مختلف از حقيقت تشكيكي عريض مثل جوهر تابع نحوه وجوداتست و مفاهيم و ماهيات امور اعتباريه اند که بحسب مفهوم معروض وجود و بحسب مصداق عارض وجودند عروضي غير از اقسام عوارض مشهور عند الاعلام که فرمود :

من و تو، عارض ذات وجوديم مشبك هاي مرهات شهوديم

(۱) واما حديث تركيب الهيولى من المادة والصورة والقوة والفعليّة - چون هيولى ←

۱- تعليقات صدرالحكماء بر حکمت اشراق ط تهران ک ۱۳۱۳ هـ ق ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳ .

۲- جميع انواع جوهرية متفرقة در نظام هستی در وجود انسان بوجود جمعی الهی موجودند و در سلك يك وجود قرار دارند و این انواع متفرقة نیز بحسب باطن وجود و باطن وجود الی سبعة او سبعین بطناً و باعتبار لحاظ تقدم انواع مثالبه و عقليه بر انواع ماديّه هر حقيقت جوهری مثل معدن و نبات و حيوان و انسان دارای وجودی جوهری و ممتد که مرتبة ادنای آن هيولای اولی (جوهر بالقوه) و مرتبة اعلاي آن عقل مجرد تام الوجود است که بحسب فطرت جوهری است معرا از ماده و مبرا از مقدار و شکل که باطن باطن آن بالاخره عقل اول و عقل نیز صورت اسم الهی است و معنای جوهری بمعنای جنس دویده در این مراتب است ولی در اعراض تباین ذاتی موجود است و ترتب برقرار نیست و بینونت عزلی اعراض مانع است از وقوع آنها تحت جنس اقصی بنام عرض .

و العجب من المحقق الداماد مع براعته في الحكمة النظرية وتضلعه في المشكلات الحكيمة و سعة باعه في المعقولات و احاطته بالمسائل العقلية و علو مقامه في العلم كيف غفل عن هذه الدقيقة .

لان الجنس والفصل وان كانا من الاجزاء العقلية الإنتزاعية لكن لا بدلهما من منشأ انتزاع .

ولا يمكن ان يكون منشأ انتزاعهما من الجهات الخارجة عن الذات والا لم يكونا ذاتيين بل من الجهات الداخلة التي تتركب عنها الذات .

وايضاً اذا كان الجوهر جنساً للأجسام يجب ان يكون مأخوذاً من الهيولى على ما تحققه المحقق^١ في حاشيته القديمة من ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة .

واخذ الجوهر عن هيولى الجسم دون صورته تحكّم فان نسبته اليهما على السوية (١) .

→

باعتبار آنكه جوهر است موجود بالفعل است و باعتبار جهت قوه استعدادت از برای قبول فعلیات ناچار باید مرکب باشد از جهت بالفعل و از جهت قوه ثم ينقل الكلام الى المادة وهكذا فيلزم التسلسل ونيز اين معنا با بساطت هيولى سازش ندارد^٢ .

بايد دانست كه فعليت در هيولا فعليت در قوه و استعداد است و جوهريت هيولى نيز ، جوهريت استعدادى است يعنى هيولى جوهر استعدادت و استعداد و قوه نحو وجود آنست و اگر هيولى دارى فعليت باشد در تحقق ملتجى بصورت نميشود و فعليت بر قوه مطلقاً تقدم دارد ؛ لذا اهل تحصيل تركيب هيولى و صورت را تركيب اتحادى ميدانند نه انضمامى و هيولا در قبول صورت و اظهار استعداد وساير احكام مترتب بر نفس هيولا محتاج بفعليت است. وان سئلت الحق در خارج يك وجود است كه دارى جهات مختلف است جهت استعداد و قوه و ماده بودن و جهت فعليت و بنا بر مسلك حكماى مشايين نيز در هيولى دو جهت متمايز تحقق ندارد كه بجهتى بالقوه و بجهت ديگر بالفعل باشد و درست شباهت دارد به بساطت كه جنس و فصل در آنها امر عقلى است .

١- اى المحقق الدوانى (قده)

٢- فى حواشى شرح الهداية : لاضرورة ملجئة الى النقل فان الخلف ثابت بدونه لانه لا ماده للمادة ولذلك قالوا: ان الهيولى امر مجردة .

الجواب

هذه المسألة «ما اشكل الأمر على كثير من الأذكياء حتى ذهب بعضهم الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجاعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل .

ولما لزم عليه من كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي لذواتها بلاجهة جامعة فيها مصححة لعروضها؛ صحة انتزاع امر واحد من نفس حقايق مختلفة وكان متحاشياً عن ذلك ارتكب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع والفرق بينهما عنده بان الامر المسما بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الإختصاص والمسمى بالفصل مأخوذ من اللازم المتيقن الإختصاص .

وفيه من التعسف مالا يخفى على احد .

فالحق في هذا المقام ان يقال: ان الحثيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق على ضربين منها ما يوجب التركيب الخارجى وهى المعانى التى ينتزع عن نفس الماهيات بحسب حالها فى الواقع .

ومنها مالا يوجب ذلك وهى التى انما ينتزع عنها بحسب حالها فى نحو من انحاء ملاحظة العقل .

وان كان هذا النحو ايضاً مرتبة من مراتب نفس الامر التى هى وجود الشئ، لا بمجرد تعمل العقلى لكن التركيب بحسب هذه المرتبة من مراتب نفس الأمر لا يوجب التركيب فيها .

بيان ذلك : ان هذا التركيب انما يحصل بان يتصور العقل المعنى الجنسى الذى هو مخلوط فى نفس الأمر بالفصول والانواع المحصلة ومتحد معها غير مخلوط بها ولا متحداً معها بل امراً مبهماً ويضم اليه المعانى الخاصة المخصوصة التى هى الفصول .

وهذا الإنضمام ليس كإنضمام شئ، محصل بشئ، محصل حتى يكونا شيئين متميزين فى نفس الأمر قد حصل بانضمامهما شئ، ثالث كاتحاد المادة بالصورة وكان المجموع الحاصل منهما ليس شيئاً منهما ولا احدهما هو الآخر ليلزم التركيب

فى نفس الأمر بل كانضمام شىء الى شىء لا فرق بينهما الا بحسب التعيين والإبهام .
قال الشيخ فى المقالة الخامسة^١ من الهيات الشفاء : الذهن قديعقل معنى
يجوز ان ذلك المعنا نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنا فى الوجود فيضم
اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه .

وانما يكون آخر من حيث التعيين والإبهام لافى الوجود مثل المقدار فانه معنا
يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لاعلى ان يقارنه شىء، فيكون مجموعهما الخط
والسطح والعمق بل على ان يكون ذلك نفس الخط والسطح لان معنا المقدار شىء،
يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنا فقط بل على شرط غير ذلك
حتى يجوز ان يكون هذا الشىء القابل للمساواة هو فى نفسه اى شىء كان بعد ان
يصدق عليه ذلك المعنا فهذا المعنا فى الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق
له من حيث تعقل وجودا مفردا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يصف على انها
معنا من خارج لاحق للشىء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة فى حد
نفسه و هذا شىء آخر مضاف اليه خارجاً عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله
المساواة انه فى بعد واحد فقط او اكثر منه فالكثرة هاهنا من جهة امر محصل
وغير محصل فاذن الامر المحصل فى نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل
فى الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلاً لم يكن شيئاً آخر الا بالاعتبار
العقلى فان التحصيل ليس بغيره بل يحصاه « انتهت الفاظه .

ومن سبيل آخر نقول ان تعدد المعانى بحسب المفهوم لا يوجب كلياً تعدد ما
يؤخذ هى عنها بل هذا انما يستقيم اذا كانت من المعانى التى دل البرهان على تخالفها
حقيقة كالقوة والفعل والاتصال والانفصال والتحريك والتحرك الى غير ذلك من الامور
التى يستدعى التركيب فى نفس الامر بحسب دلالة البرهان على تخالفها بالذات واما
بدونها فلا مثلاً كون الشىء عاقلاً يوجب حضور شىء مجرد عنده سواء كان ذلك
الشىء نفسه او غيره وكذا كون الشىء معقولاً يوجب حضوره عند شىء مجرد سواء
كان ذلك الشىء هو بعينه اولا .

١- كتاب الشفاء ط م (ايران) ص ٥٠٩ قوله: سه بل على... فى الشفاء: بل على ان يكون نفس الخط
ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان...

فاذن نقول كون الشيء، عاقلاً ومعقولاً لا يوجب تعدداً لا في الذات ولا في الاعتبار بل في التعبير وترتيب الألفاظ لا الأمر في المعبر عنه اولا يرى ان مصداق الحمل في جميع صفاته الحقيقية انما هو ذاته تعالى مع بساطته الصرفة ووحدايته المحضة بلا حيثية اخرى لا في ذاته ليلزم التركيب ولا في خارج ذاته ليلزم النقص تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

قال في المقالة الثامنة من الإلهيات: «ان المتحرك اذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الإقتضاء يوجب ان يكون شيئاً آخر وهو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك بعينه هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الأشياء شيئاً محركاً لذاته الى وقت ان قام البرهان امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له شيء، محرك بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضافات تعرف انيتها [تعريف اثنييتها ش] لأمر لانفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن:» انتهى (١)

فان قلت: اذا اخذ كل من الجنس والفصل في الماهيات البسيطة بشرط لا شيء يكون مبانئاً للآخر وللنوع فكيف يكون ماهية بسيطة مما يصدق عليها لذاتها امور متباينة الحقيقة .

قلنا آخذ الجنس في البسيط على وجه يكون امراً محصلاً ويكون مادة عقلية. وكذا اخذ الفصل شيئاً محصلاً حتى يكون صورة عقلية وبالجملة اخذ ذلك البسيط على وجه يكون مركباً من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل على وجه اذلا تركيب هناك حقيقة لا في الخارج ولا في نفس الأمر بوجه ما .

(١) منظور شيخ اعظم آنتست كه متضايقان بطور مطلق ابا، از امتناع اجتماع اطراف ندارند از جمله محركيت و متحركيت كه از باب اقامه برهان بر امتناع اجتماع جهت قوه و فعل دريك شيء از جهت واحد گوئيم يك شيء واحد متصف باين دو عنوان نميشود و اطراف برخي از اقسام تقابل ممكن الاجتماع بل كه بحسب وجود خارجي مجتمع دريك شيء واحد است مثل عاقليت و معقوليت در علم مجرد تام بذات خود بل كه هر معقول بالذات با عاقل بحسب وجود خارجي اتحاد دارد و قد صرح به المؤلف المجيب الاعظم في كتبه مراراً .

بل ذلك امر يفرضه العقل بضرب من التحليل من غير ان يطابق الواقع .
قال بعض المحققين : ويشبه ان اطلاق المركب عليه وعلى غيره على سبيل
الإشتراك بل على سبيل المسامحة، وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك
المعنى وقد صرح به في التعليقات .

فان قلت : الحد عين المحدود فكيف يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب فيه
اصلاً الا بمجرد فرض العقل الحد - امراً مركباً من معان متعددة كل منها غير
الأخر .

قلت: مقام الحد مقام تفصيل المعانى التى تؤخذ عن نفس ذات النوع وملاحظة
تلك المعانى فرداً فرداً؛ فطبيعة الحد من حيث انه حد مما يقتضى التركيب والتفصيل
وذلك لا يوجب التركيب فى المحدود وان كان الحد والمحدود شيئاً واحداً فى الحقيقة.
ومما ذكرناه ظهر لك وتبين عليك ان مجرد صدق المفهومات المتعددة على
ذات واحدة لا يوجب اثنية ولا تركيباً دائماً بل قد لا يقتضى التركيب اصلاً لا فى
الواقع ولا فى فرض العقل كصدق صفاته تعالى على ذاته وقد يقتضى ذلك لكن
بمجرد فرض العقل لا غير كصدق مفهومى الجنس والفصل فى البسائط كاللون وقابض
البصر فى السواد مثلاً .

وقد يقتضيه فى الواقع كاطلاق القوة والفعل او التحريك والتحرك على ذات
متأحدة .

واما حكاية اخذ الجوهر فى ماهية الجسم عن الهيولا دون الصورة الجسمية
فبيانته يستدعى تمهيد امور :

الأول : ان المادة فى كل شىء امر مبهم بالقوة والصورة امر محصل بالفعل
مثلاً مادة السرير هى قطع الخشب لامن حيث ان لها حقيقة خشبية .
فانها من تلك الحثيثة ليست مادة لشىء اصلاً بل من حيث انها يصاح لان
يكون سريراً او باباً او كرسيّاً او غير ذلك .

وصورته هى مابه يصير سريراً بالفعل وهى الهيئة المخصوصة بالسرير
وكذا مادة الخشب هى العناصر لا من حيث كونها ارضاً او ماءً وغيرهما بل من حيث

كونها مستعدة بالإمتزاج لأن يصير جماداً او نباتاً او حيواناً وهكذا الى ان ينتهى الى مادة لامادة لها اصلاً

فلا تحصل ولا فعالية لها الا كونها جوهرأ مستعداً لأن يصير كل شىء بلا تخصص لواحد منها دون آخر لعدم كونها الا قابلاً محضاً دفعاً للتسلسل (١) .
فهي مادة المواد وهيولا الهيوليات .

وكونها جوهرأ مستعداً لا يوجب تحصيلها الا تحصيل الإبهام .
وكونها مستعدة لا يوجب فعليتها الا فعالية القوة .

وبهذا يتحقق الفرق بينها وبين العدم فان العدم بما هو عدم لا تحصل له بوجه حتى تحصل الإبهام

ولا فعالية له اصلاً حتى فعالية القوة لشيء بخلاف الهيولا اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعالية لاغير دون غيرها اللهم الا من جهتها .

ومن هذا الكلام انكشف حق الإنكشاف فى تركيب الجسم بما هو جسم من الهيولا والصورة على ما هو رأى المحصلين من المشاءين فان الجسم لأجل تحصيله وفعاليته لا يصلح لأن يكون نفسه هي الهيولى الأولى للأشياء بل ما هو ابسط منها .

و به يتبين حق التبين كون الهيولى اخس الاشياء حقيقة و اضعفها وجوداً لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها فى صف نعال مجلس الإفاضة والجرد .

الثانى

ان الإمكان الذاتى و ان كان مفهومه سلب ضرورة وجوده الشىء و عدمه عن ذات من حيث هي (١) . [عن الذات من حيث] .

(١) بنا بروقوع عليت ومعلوليت درسنخ وجود و بنا براعتباريت ماهيات امكان در معلول وملاك احتياج آن بعلت عبارتست از بودن وجود معلول عين ربط به علت خود واين حكم در جميع وجودات معلوليه صادق است وجود منبسط با آنكه وجهق واز جهتي عين حق است اگرچه از جهتي عين خلق وسريان آن در حقايق و اعيان منشأ ظهور حقايق است وملاك معيت سريانيه حق نسبت به اشياء از آن جهتي كه متنزل از وجود صرف عارى از جميع قيود

لكنه بالقوة اشبه منه بالعدم لان القوة عبارة عن خلو شىء فى الواقع عن شىء
يجوز طريان ذلك الشىء عليه .

والإمكان الذاتى عبارة عن تعرى شىء بحسب ملاحظة ذاته من حيث هى
عن شىء يكون متلبساً به فى الواقع كالحال فى الماهية بالقياس الى وجودها وطبيعة
الجنس بالقياس الى فصله المقسم وان كانت فى البسائط الإبداعية فكل من القوة
والامكان مما يوجب تركيباً سواء كان بحسب الواقع او بحسب العقل .

ولزم من ذلك ان كل ماسوى البارى تعالى فيه شىء شبيه بالمادة وشىء آخر
شبيه بالصورة وان كانتا فى نحو من انحاء ملاحظات الذهن كما قالت الحكماء من ان
كل ممكن زوج تركيبى وان كل ماله ماهية نوعية وان كانت بسيطة فيكون جنسه هو
الشىء الشبيه بالمادة وفصله هو الشىء الشبيه بالصورة .

الثالث

ان كل حقيقة تركيبية بوجه فانها انما هى تلك الحقيقة بحسب ما هو منها
بمنزلة الصورة لا بحسب ماهو منها بمنزلة المادة حتى انه لو امكن وجود تلك
الصورة مجردة عن المادة لكانت هى تلك الحقيقة بعينها .

لما علمت من ان المادة فى كل شىء هى قوة ذلك الشىء لا غير فالعالم عالم
بصورة العالمية لا بمادتها .

والسرير سرير بهياتها المخصصة لابخشبيته .

والإنسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه .

والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت

عالمأ .

والهيئة السريرية لو كانت مجردة لكانت سريراً و كذا نفس الانسانى حين

انقطاعها عن علاقة البدن انسان .

→

حتى قيد اطلاق مركبات ازجعت هستى وجهت فقدان لازم تنزل ومركبات به تركيب
مزجى وملازم است باظلمت لازم نفاذ وجودى و نبودن در مقام وجود صرف مطلق بالانعاش .

والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى ولاجل ذلك قالوا الانسان اذا احاط علمه بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود كما قيل في الحكمة الفارسية :

دره بود آن نه دل كه اندر وى گاووخرباشد و ضياع و عقار

ومن هذا السبيل تبين ما ذهب اليه قدماء المنطقيين من تجويز التعريف الحدى بالفصل القريب وحده مع ان الحد عندهم كما صرحوا به ليس لمجرد التمييز بل لاكتناه حقيقة الشئ وماهيته .

فبعد تمهيد هذه القواعد الثلاث

نقول ان لكل واحدة من الهيولا والصورة اللتين تركبت منهما حقيقة الجسم بما هو جنس لانواع الاجسام الطبيعية باعتبار ومادة لها باعتبار آخر ماهية بسيطة نوعية مركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية نوعية ويقومه وجوداً وذلك هو الجنس هو مفهوم الجوهر .

والفصلان هما الإستعداد لاحدهما اعنى الهيولى والإمتداد الأخرى اعنى الصورة. فاذن كما ان الهيولى انما يكون هيولى لأجل انها مستعدة كذلك انما هي صورة لأجل انها ممتد .

لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الاشياء المتحصلة فاذا نظرت اليها لم يبق لها من التحصل عندك الا كونها جوهرها الذى لا يوجب الا نحواً ضعيفاً من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر فيها متحد مع مفهوم الممتد ومنفرد فيه .

فالهوىلى فى الجسم ليست الا جوهرأ محضاً له فى الوجود قابلية التلبس بأية حلية وصفة كانت كما ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له فى ذاته الإتحاد بقيوده المنوعة والمشخصة والصورة هى فيه الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد الذى هو امر بسيط لا يدخل فيه الشئ، لا عاماً ولا خاصاً على ما عليه المحققون من ان ذكر الشئ فى تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذى يذكر فيه لاغير ويؤيد ذلك ما ذكره الشيخ فى الشفا وهو قوله فالفصل الذى

يقال بالتواطؤ معناه شئ نصفه كذا جوهرآ او كيفاً مثاله ان الناطق هو شئ، له نطق فليس في كونه شيئاً له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشئ الا جوهرآ او جسمآ. انتهى .

فقد ثبت ان الجنس في ماهية الجسم مأخوذ من المادة و الفصل من الصورة وكذا الحكم في كل مركب خارجي باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام كلام آخر اشترطنا على انفسنا ان لا نذكره ولا نباحث به مع الجماعة المشاركين لنا في العلم الظاهري لان فيه خروجاً عن الطريقة المشهورة لما فيه من سر اشراقي (۱)

(۱) آنچه كه مؤلف علامه بيان فرموده اند و آن را شبه سیر دانسته اند در كتب اهل فن بآن تصریح شده است :

قال المحقق الداماد في القسبات : « وميض - فان اعتزل بك الشك واعتاص عليك الأمر في ان الفصل يحمل على النوع حملاً بالذات وقد انمرح بما قد اقتر في مقارنه ان فصول الأنواع على الإطلاق مفهومات المشتقات وليست بداخلة في شئ من المقولات التي تحت الجنسین الأقسامین الجوهر والعرض دخولا بالذات بته، فانن يلزم ان يكون الأنواع العرضية عن مقولة العرض فاستمع لما تتلو عليك وهو: ان الفصل المنطقی مطلقاً هو المشتق (۱) كالناطق طق والحساس وقابل الأبعاد والمنفصل والمتصل وكذلك العرضيات هي المشتقات كالكتابت

۱- در این مسأله شك نیست كه دو جزء جوهری جسم در خارج جوهرند ماده جوهر بالقوه و صورت جوهر بالفعل است و مجموع مركب از این دو نیز جوهر است صورت حال و ماده محال است نه نظیر حلول اعراض در صور نوعیه و صورت علت است از برای ماده و بنا بر ترکیب انحادی علیت بحسب تحلیل عقلی است كه در خارج منشأ انتزاع دارد و جسم واحد دارای جهات كثیره است .

ولی جنس نسبت بذات فصل عرض عام و فصل عرض خاص است نسبت بجنس و این سؤال پیش می آید كه صورت باعتبار آنكه فصل لحاظ شود یا آنكه بالذات به نوع حمل می شود و جزء آن است (و لحاظ لا بشرطی مصحح حمل است) باید فصول از مقوله جوهر خارج باشند .

ملاك دخول چیزی تحت مقوله بی از مقولات اول اخذ حد در ماهیت معرفه و دوم ترتب آثار لازم آن مقوله است و ترتب آثار فرع بر وجود خارجی مقوله است نه تقرر ماهوی و لحصل جوهری آن مفهوم محصل انسان مركب از حیوان و ناطق نیز بدون لحاظ وجود خارجی فرد جوهر نیست .

فان اشتھت یاخی ان تكون من اهل الحقایق والأسرار فاستمع لما يتلى عليك ملتزما صوته عن الأغیار من الاشرار فنقول :

ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض عام لازم له كما

والضاحك ومفهوم المشتق ذات ما مبهمه ينتسب اليها مبدء الإشتقاق على ان يعتبر الإضافة الى ذلك على شاكلة التقييد لاعلى سبيل التقييد . فمفهوم الناطق مثلا وهو فصل الإنسان ذات -ما- مبهمه حقها النطق ؟ اى الإدراك الكليات على ان تعتبر الإضافة الى النطق على انها تقييد لا قيد . والفصل لأى جنس كان هو آيية النوع من الجنس وليس هو الاحيشية من حيثيات النوع المحصل واعتباراً -ما- من الاعتبارات المضمنة فى طبيعة الجنس ، اذ هو فى حد طبيعته ذو وحدة مبهمه بالقياس الى الفصول والأنواع التى هو فى الوجود عينها .

فالفصل انما يحمل على النوع حملا بالذات لامن سبيل المائية بل من سبيل الآيية . فان الفصل ليس مهية متأصلة متحصلة وانما هو اعتبار فى جوهر المهية المتأصلة ، فان المهية وتأصلها ، اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المائية لبحسب الآيية « والشئ انما يدخل فى المقولة بما هو مهية لا بما هو آيية مهية فكون الفصل محمولا على النوع حملا بالذات لامن سبيل ما هو بل من سبيل اى شئ هو فى جوهر مائيته ليس يستلزم وقوع النوع فى مقوله -ما- من المقولات بذلك الإعتبار ولا عدم كونه بذلك الإعتبار فى مقولة اصلا يصادم كونه بحسب مائيته فى مقولة الجوهر مثلا .

ثم ان الداخلى فى مقولة بالذات هو كل ما الحقيقة المحصلة المتأصلة تأخذ نوعى محصل بعد احدية جنسية فالعرضيات باسرها و فصول الانواع مطلقا خارجة عن جملة المقولات (نسبتها الى مقولات الجنسين الأقصيين نسبة قوم بداءة الى المتمدنين فى المدينة) اين عبارات اخير از شيخ رئيس است در قاطيغورياس شفا - قسبات ط گ ۱۳۱۳ هـ ق ص ۴۸ ، ۴۹ .

۲- اينكه دربين متأخرين مشهور شده است مشتقات بحسب مفهوم تركيب ندارند و بسيط مى باشند اصلى ندارد استدلال سيد شريف و ديگران بفرض تماميت تركيب را اگر نفى كند از مفهوم مشتق بساطت را اثبات نمى كند مضافاً بر اين كه كلام در تركيب يا بساطت مشتق است بحسب مفهوم عرفى وشك نداريم كه در مشتقات (ذات ما) مبهمه ملحوظ است متبع در تعيين مفاهيم و اين كه (موضوع له) لفظ مركب يا بسيط است ذهن صافى عرفا است نه ذهن مشوب باحكام عقل و آنچه كه برخى از اساتيد در اين باب تحقيق فرموده اند از كلام سيد داماد در قسبات اخذ شده است .

ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا: ان الجنس فى المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة .

فيلازم من هذين القولين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندرج الملزومات تحت لازمها الذى لا يدخل فى ماهيتها .

وكذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها من النوعيات ، جوهرا بالمعنى المذكور لإتحادها معها ، وان صدق عليها الجوهر صدقا عرضيا .

ولا يلزم من عدم كونها جوهرا فى ذاتها [ان تكون] عرضيا ، و مندرجا تحت احدى المقولات التسع العرضية ، حتى يلزم تقوم الجوهر بالعرض الخارجى .
فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ، ليست واقعة فى ذاتها تحت شىء من عوالى الأجناس .

ولا يقدر ذلك فى حصر المقولات فى العشر كما صرح به الشيخ الرئيس فى قاطيفورياس الشفاء .

اذ المراد من انحصار الأشياء فيها هو: ان كل ماله من الأشياء حد نوعى فهو مندرج فى شىء منها بالذات .

ولا يجب ان يكون لكل شىء حد والا لزم الدور او التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بعدها كالوجود وكثير من الوجدانيات .

فقد اتضح مما ذكرناه غاية الإيضاح ما اشتبه عليك امره من كون الهيولى جوهرا دون الصورة .

ثم لا يذهب عليك ان ما قررناه ليس هو قولا بالتركيب الإتحادى بين المادة والصورة كما زعمه السيد المدققين واصحابه ولا يكون هيولى عالم العناصر عن واحدة بالشخص بل بالجنس كما ذهب اليه القائلون بالتركيب الإتحادى .

ولا بعرضية الإمتداد الجسمانى كما هو رأى الشيخ المتأله «شهاب الدين السهروردي» فى «التلويحات» .

ولا بعرضية الصور النوعية كما عليه «الإشراقيون» وان امكن توجيه كلامهم على وجه يؤل اليها بتكلف شديد فان كون الشىء لاجوهراً ولا عرضيا بالمعنى

المذكور لا يوجب عدم كونه موجودا بوجود انفرادى .
 وكون الشئ، جنسا باعتبار اخذه «لابشرط» لا يستدعى عدم كونه نوعا او
 شخصا باعتبار آخر .

وسلب الجوهرية عن شئ، لا يساوق اثبات العرضية كما علمته .
 فجميع هذه الامور مما يترأى وروده اولا لكن بعد الإمعان يظهر خلافه .
 وما استدل به بعض الاذكياء^١ على صحة التركيب الإتحادى بين المادة والصورة
 من وجهين .

احدهما: ان كل ما كان كثرته بالفعل كانت وحدته بالقوة وبالعكس كما نص
 عليه بهمنيار .

والجسم لما كان ذاتا واحدة لا يكون تركيبه من جزء به تركيبا خارجيا .
والآخر: ان الهيولى متحدة بالجنس والصورة بالفصل وهما اى الجنس
 والفصل من الاجزاء المحمولة ، فالهيولى والصورة ايضا كذلك فيكونان واحدة
 فى الوجود ؛ فمنظور فيه .

اما الاول فلعدم تحقيقه معنى المنقول من التحصيل كما يظهر بالرجوع اليه .
 واما الآخر فلإهماله الفرق بين الجنس فى المركبات وبينه فى البسائط وكيفية
 الإعتبارات الثلاثة فى كل منهما وليس هاهنا موضع بيانه (١) .

(١) ميرصدر ومالجالال در حواشى برتجريد در مباحث مشكله متعرض كلمات يكديگر
 شده اند از جمله مباحث وجود ذهنى وهمين مسأله اتحاد ماده و صورت (كه منجر بمباحثات
 عميقى در اين قبيل مسائل گرديده است) .

بايد دانست كه برمسلك ميرصدر درمسأله اتحاد ماده و صورت ونيز بر كلمات ملا
 جلال اشكالات زيادى وارد است لذا آخوند در جواهر واعراض اسفار فرمايد : «واعلم

←

١- مراد ميرصدر دشتكى است كه در حواشى تجريد برهان بر اتحاد آورده است . در كتاب اسفار
 گويد :

فصل فى معرفة كيفية تركيب الجسم الطبيعى عن مادته وصورته . الحق عندنا موافقا لما تظن
 به بعض المتأخرين من اعلام بلدتنا - شيراز - حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادى .

لكن بقى علينا اشكال آخر يرد على قولنا بسلب الجوهرية عن الصور كما يرد نظيره على قول السيد السند بالتركيب الإتحادى .
اما الوارد علينا فهو ان الإنسان مركب من البدن الذى هو مادته و نفسه الذى

→

ان هذين التحريرين قد افراغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما فى تبين هذا المقام وسطا الكلام فيه حتى روى كل منهما الى صاحبه اى سهم كان فى كتاب علمه ومنع ذلك لم يصل واحد منهما الى مرتبة التنقيح ومشرّب التحقيق .

چون سيد سند اجزای محسوسه در مرکبات حقیقی مثل اعضاء بدن انسانی و حیوانی و نیز وجود نفس و بدن و ماده و صورت را نفی نموده است لذا مؤلف مجیب فرمود : « ان ما قرناه ليس هو قولاً بالتركيب الإتحادى الذى زعمه سيد المدققين واصحابه... و نیز برخى از مقدماتی که ترکیب اتحادی بر آنها توقف دارد تحصیل نموده است مثل آنکه حرکت جوهری را منکر است و نیز ملاک موجودیت در معانی و مفاهیم ماهوی را در نفس وجود مصدری انتزاعی که به تکثر ماهیات متکثر میشود دانسته و چون بین مفاهیم تباین عزلی موجود است ملاک جهت وحدت در ماده و صورت در مشرب حکمی وی وجود ندارد از این راه نمیتواند معتقد شود به تحول ماده بصورت که ملازم با اتحاد است روى همین مقدمات و غلبه احکام کثرت ماهیات بر وحدت وجود انتزاعی معاصر او ملاجلال اصولاً وحدت حقیقی لازمه انواع موجود از ناحیه تکامل طبیعت و حصول اتحاد بین اجزاء و وجود جهت وحدت بین ماده و صورت مأخذ جنس و فصل را انکار نموده است چه آنکه معانی و حقایق متباینه بدون حصول وحدت و غلبه یگانگی بر کثرت و دوئیت بصورت نوع واحد متحقق نمیشوند لذا قال :

« لاریب ان التركيب يقتضى الأجزاء وتغايرها والإتحاد ینافی ذلك »

اما اشکال او بر سید سند در باب صورت مجرد تام بدن که نفس ناطقه باشد و اینکه اتحاد آن با بدن ملازم است با حصول تجزی و تقدر بل که کون و فساد در مجردات تامه - نفوس انسانی - این اشکال بنا بر مسلک مشهور از جمله میرصدر، وارد است چون اتحاد بدون سرایت حکم احد المتحدین بایکدیگر نمیشود و اصولاً مجرد تام با بدن مادی رابطه تدبیر و اظهار فعل از مجالی ماده نمیتواند داشته باشد لذا نفس بحسب مرتبه دانسی که با ماده متحد است و مرتبه عالی و مجرد بعد از این مرتبه حاصل میشود عین بدن و نفس مواد

←

هی صورته .

وقد برهن علی جوهریة النفس وتجردها وبقاها بعد یوارالبدن ببراهین قطعیة .

ویلزّم مما ذکر فی امرالصور عدم کونها كذلك لکونها صورة ایضا .

لکنا نجیب عن ذلك شبه مااجبنا به عن اشکال یرد علی الحکماء فی شبهه هذا المقام فلنذکر ذلك اولاً ونجعله فی قیدالکتابة بهذاالتقريب لئلا یخرج عن مالنا من بعد ثم نرجع الی نحن بصدده انشاءالله .

فنقول اعترض بعض الناس علی قول الحکماء بان کل حادث زمانی یسبقه استعداد مادة ینتقض بالنفوس المجردة الإنسانیة الحادثة علی مذهب المعلم الاول واتباعه (۱) .

→
وصور عناصر است لذا باحرکات و تحولات جوهری باید بمقام تجرد برسد و از بلده دیجور مزاج با حصول تکامل بسلك عقول پیوندد که «مدتی بایست تا خون شیرشد» .
ملاصدرا همین معناراً یکی از دلائل قوی بر حرکت درجواهر واشتداد در انحاء وجودات دانسته است چون وقوع حمل بین اجزاء حدیه انسان دلیل است بر اتحاد ماده - بدن - و صورت - نفس مجرد و ازباب همین صحت حمل اهل تحقیق ترکیب اعراض را باموضوعات اتحادی میدانند نه باین معنا که ازجوهر و عرض و ترکیب این دو نوعی حاصل شود چون مرکب ازجوهر و عرض نه جوهر است و نه عرض بل که خارج از مقولات است لما حققنا ان العرضیات ای المشتقات طراً خارجه عن المقولات والمقوله بالحمل الشایع عبارة عن الفردالجوهری الخارجهی که در حدآن معانی جنسی اعم از جوهری و عرض مأخوذ شود و درخارج نیز اثرمطلوب ازجوهر یا عرض نیز برآن مترتب شود فافهم وتأمل و اخفض جناح عقلک ولا تکون من الجاهلین .

(۱) این بحث را مؤلف علامه برای آن آورده است که سید سند میر صدر دشتکی از ناحیه اینکه نفس صورت بدن و بدن ماده آن می باشد (و شیخ و اتباع او بآن تصریح نموده اند) با اتحاد بدن، ماده و هیولی، و صورت (نفس ناطقه) استدلال کرده و گفته است: «... ان النفس تتصف بصفات معینة للبدن وکل ما اتصف بصفة معینة لشیء فهو عین ذلك الشیء فالنفس عین البدن . اثبات صغرای قضیه از این باب است هر انسانی جمیع افعال

واجیب عنه فی المشهور بان المادة هاهنا اعم من المحل والمتعلق به .
 والبدن مادة النفس بهذا المعنى وان لم يكن مادة لها بالمعنى الاول .
 اقول: وفيه قصور لان استعداد القابل لشيء لا يكون الا اذا كان ذلك الشيء
 بحيث يوجد له ويقترن به لا ان يكون مباينا عنه كل المباينة والا لكان الحجر ايضا
 مستعدا لكل مجرد .

فالاولى ان يجاب عن ذلك بان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص
 صورة مدبرة له متصرفه فيه اى امرأ موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك

→

خود اعم از افعال صادر از قواى طبيعى ومادى وافعال صادر از جهت غيب وجود نفس را
 بهاصل ثابت خود كه از آن به (انا) تعبير ميشود نسبت مى دهد ولى نسبت ملازم با جمل
 (انا الآكل والشارب والجالس والذائق والمتحيز والمتحسم) واين قبيل از صفات از
 مختصات بدن است و نفس نيز بآن متصف ميشود و حمل صفات بدن بر نفس دليل است بر
 اتحاد اين دو ۱ .

واما كبرای قضيه... فلما ثبت فى مقامه ان الصفة الواحدة المعينة لاتقوم بموصوفين
 لان العرض وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد فى
 نفسه وجود الامرين مختلفين من غير ان يتحدا بنحو من الوجود... فثبت ان النفس تكون
 عين البدن فاذا ثبت انها عين البدن ان كل صورة عين مادتها اذ لا قال بالفعل ولأن غير
 النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان تكون عين البدن ۲ .

۱- حواشى سيد سند ميرصدرالدين دشتكى شيرازى برتجريد. اين حواشى باكمال اهميتى كه
 داراست باكمال تأسف هنوز بطبع نرسیده و همچنين حواشى نفيس ديگر از ملا جلال دوانى و فييات
 الحكما فرزند ميرصدر وغيرهم .

۲- بر اين مسلك اشكالات متعدد وارد است كه فقط با قواعد مقرر در مسفورات مجيب علامه
 -رضى الله عنه- مى توان از آن اشكالات جواب داد و اتحاد اثبات نمود اگر چه برخى از دلائل ميرصدر قوى
 است از قبيل صحت حمل بين جنس و فصل - جنس مأخوذ از بدن - ماده - و فصل مأخوذ از صورت -
 ولى اشكالاتى نيز در بين است .

عليك بالتأمل فيما علقنا على هذه الرسالة فى اثبات الاتحاد واقامة البرهان على الحركة الجوهرية من مسلك
 الاتحاد وايضا من كيفية ارتباط النفس مع البدن واليات ان النفس تكون عين المواد بحسب وجودها البدوى
 واتحاده مع المادة فى جميع المقامات (من مبدئ تعلقها بل لخليها الى مرتبة فناها فى الحق وبقاها به)

فوجب على مقتضى جود الواجب الفيض ان يفيض عليه امرًا يكون مصدرًا للتدابير الانسية والافاعيل البشرية .
ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون بحسب ذاته مجردا فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لان حيث ان البدن اقتضاها بالذات بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه (١) .

(١) بريكي از دلائل تركيب جسم از دو جزء جوهری (هیولی و صورت) چند اعتراض از لسان شیعه و تبعه اقدمین از اشراقیون شده است از جمله دلیلی نقضی از ناحیه پیدایش نفوس انسانی والدلیل «ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون من حيث هو بالقوة - لأن مرجع القوة - الى امر واحد عدمی فهو فقد شئ و مرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشئ الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدء لهاتین الحالین...» ١ .

قيل: ان هذا الدليل منقوض بالنفس الإنسانية اذ حيث من حيث مهيتها بالفعل و هذا قوة قبول المعقولات فكبرى القياس الأول لهم وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضه بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الإنسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر - ما - فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون قوة امر (ما) ٢ .

١- رجوع شود به شرح هدايه ط گ ط ١٣١٣ ه ق ص ٤٤، ٤٥، ٤٦ .

٢- يجب ان يعلم : فان لكل قابل جهتين واعتبارين اين قابل از جهت نفس ذات و حقيقت و حيشيتي كه حامل قوت و قبول است ناچار بايد با مقبول اجتماع داشته باشد ولي از جهت نفس قوه و قبول امكان اجتماع با مقبول ندارد (لاقول من جهة قبولها مطلقا، من جهة تونها الخاصة والاستعداد الخاص الذي يكون لها بالقياس الى المقبول الخاص لذا قوة نامی موجود در جسم متحرك بطرف صورت نباتي بعد از نيل بدرجات نباتي زائل می شود و اما استعداد و قوه حیوانی باقی است تا حصول صورت حیوانی لذا در کلمات اهل حکمت دیده میشود: ان المستعد من حيث هو مستعد لا يجتمع مع المقبول، اما حديث بودن يك شئ واحد بالقوه و بالفعل (معا) چند قسم تصویر میشود یکی آنکه شئ واحد بحسب نفس ذات دارای فعلیتی باشد و در همین شئ قوه و استعداد باشد جهت فعلیات و صور دیگر که كان له قوة اشياء و اعدام تلك الاشياء این قسم نه آنکه باطل نیست بل که واقع است و بنا بر حرکت جوهری هر صورت فعلیه

فالبطن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدء الفياض اقتضى ذاتا قدسية .

وكما ان الشئ الواحد يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين كما بين في الشفاء و غيره في تحقيق العلم بالجواهر فكذلك ايضاً قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين .

فاذا كانت النفس الانسانية مجردة ذاتا ومادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقه باستعداد البدن مقترنة به .

واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيشية استعداد البدن ولا يلزمها الإقتران في وجودها به ولا يحققها شئ من مثالب الماديات الا بالعرض .

فهذا ما ذكرته في دفع تلك الشبهة فانظر اليه ايها الاخ رحمك الله بنظر الاعتبار فانه مع وضوحه لا يخلو من دقة ويمكن تاويل مانقل عن افلاطن الالهى في قدم النفس اليه بوجه لطيف (1)

واما الجواب عن الإيراد الذي نحن فيه فهو ان النفس لها اعتباران : اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا [مجردة] في نفسها .
ومناط الاعتبار الاول كون الشئ موجودا لغيره، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون لنفسه او لغيره .

(1) يعنى بگوئيم : مراد افلاطون از قدم نفوس قدم علت نفوس و حقيقت نفوس است باعتبار وجود عقلاني ارواح قبل از هبوط بعالم نفس وتعين جزئى ورقيقت همان حقيقت است وبالأخره كينونت عقلى نفوس قديم زمانى است و ازلى چون شأن افلاطون اجل است از اين كه بگويد نفوس انسانى با قيد متعلق بابدانى جسمانى مادى قديمند در كلمات اتباع افلاطون نيز شواهدى براين معنا وجود دارد .

→

بعينها فوه و استعداد اشياء ديگر است كه درصراط تكامل تحقق مى يابد. قسم ديگر آنست كه شئ واحد از جهت واحد مصداق صفت و فعليتى و از همان جهت مصداق نقيض آن باشد نه از جهت ديگر اين باطل است .

ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها لما كان عين وجودها لنفسها فيختلف هناك الاعتباران ويتفاير بحسبهما لها الوجودان .
ولهذا زوال الصورة الحالة في المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتفاير الوجودين .
اذا تقرر هذا فنقول: كون الشيء واقعا بحسب وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات اصلاً .

فالنفس وان كان بحسب ذاتها جوهرًا وبحسب نفسيتها مضافًا لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يوجب ان يكون جوهرًا كما في ساير الصور المادية على ما علمت .
فكون النفس جوهرًا مجردًا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم، صادق عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا فان كونها حقيقة شئ، وكونها جزء حقيقة شئ آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين .

وها هنا ايها الاخ رحمك الله طريقة اخرى في تميم البيان .
وهي انك لو نظرت حق النظر الى ما بينه الشيخ الالهي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، وكونها انية صرفة وذلك في التلويحات؛ والمآل واحد اذا الظهور والوجود امر واحد عنده. وقد بين بالاصول الاشرافية كون النور والوجود بسيطة لا جنس لها ولا فصل لها،
والإختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت: ان الذات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها في موضوع فعليك يا اخي بهذه القاعدة (١) فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم، ثم

(١) دليل قانع كنده برنفي خروج نفوس ناطقه وجواهر عقليه ازمقوله جوهر در كلمات شيخ اشراق وصدر الحكما واتباع ملاصدرا وشيخ شهيد ديدنه نمی شود چون نفی

بمراجعة كتبه في دفع شكوك يتعرض لك فيها .

والإشكال الوارد على القائل بالاتحاد بين المادة والصورة فهو ان التركيب الاتحادي في الانسان غير معقول لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد .

واجاب عنه ب: انا لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما يستلزم ذلك لان

→ ماهيت از وجود معلول امكاني امکان ندارد و قول باين كه حكم ماهيات عقول در تحت شعاع نور حق محكوم و حقايق مجردة موجودند بوجود حق و نقص جوهری آنها به كمال ذاتي منجر است برهاني نيست چون فيض حق كه وجود منبسط باشد بعد از قبول و تعين بوجود عقلي و نفسی حد قبول نموده و از همين حد و انحطاط وجود از رتبه واجبي و حقيقت قيومي و تعين در مرتبه و مقام خاص همان ماهيت است و اينكه يكي از اعظام حكما و افاهيم عرفا فرموده است ماهيت در عقول و جواهر اعلون امر عقلي است. بايد اذعان نمود كه ماهيت مطلقا امری عقلي است و اعتباری بودن ماهيت همان عدم اصالت و عدم تحقق خارجي ماهيت است لذا اهل عرفان گویند: عين ثابت ممكن همچو نمی شود و وجود امكاني هرگز حد خود را رها ننموده و هر چه به حق نزديك شود احكام و جوبی غلبه مينمايد و غيريت كم ميشود ولي از حد امكاني خلاصی نمی يابد و حكم بهلاك دائمی شامل همه حقايق است غير از حق قيوم .

۱- عبارات منقول از سيد ميرصدر و ملاجلال زياد مغلوپ است عبارت سيد در اين موضوع از اين قرار است: «... لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما (مراد بدن و نفس است) مستلزم لذلك اي تجسم المجرد او تجرد الجسم لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد، ومادى بالفعل لازم من صيرورتهما واحدا، احد الامرين المذكورين...» واقعا از اين رجيل تحرير عجيب است كه اين قبيل مطالب را بهر شئه تحرير در آورده است ولي حق آنست كه مسأله از عويصات از طرفي حمل جنس و فصل بر يكديگر دليل است بر اتحاد خارجي اين دو از طرفي در مركبات حقيقيه بلكي اجزاء خارجي انكار نمودن جای تعجب است مگر ميشود نفس انسانی كه جوهر مجرد است بخصوص بسبب فلسفه مشاء كه سيد تابع آن است نفس ناطقه در مقام ذات از ماده تجرد دارد و در مرتبه عقلائی نفس از ماده و تجسم عين و اثری نيست معنای كلام سيد در اين جا آنست كه انسان در واقع نه مجرد باشد نه مادی چون بدن

الصورة والمادة ليستا امرين، مختلفين في الخارج حتى يكون مجرد ومادى بالفعل ولزم صيرورتهما واحدا واحدا المرين المذكورين . فان الإنسان امر انقلب النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي، ليس له في الخارج جزء اصلا لا مجرد ولا مادي كسائر مراتب الإنتقالات .

والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للأبعاد ونام وحساس مدرك للكليات .

ولا خفاء في ان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد والنمو مستلزم لان يكون له مقدار و وضع و حيز^۱ .

→

باعتبار قبول تجسم و تقدر حقیقت ندارد و از نفس ناطقه مجرد نام در صریح ذات و صمیم وجود نیز خبری نیست چون در حواشی تصریح کرده است (فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لامادى ولا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة) این مطلب واقعاً شنیدن دارد که موجود مرکب طبیعی در عالم اجسام بحسب تحلیل عقلی نه مادی و نه مجرد باشد و نفس مجرد عاقل و معقول تام الوجود فقط بحسب تحلیل عقلی مجرد بوده و در واقع و خارج مجرد نباشد در حالتی که آثار مجرد و آثار مادی بر وجود خارجی انسان مترتب چون ایشان تشکیک در وجود را انکار کرده اند از تصور این که یک شیء واحد میشود دارای مراتب باشد و بحسب برخی از منازل وجود مجرد تام و باعتبار بعضی از مراحل مادی نام و باعتبار مرتبه وسطای وجود برزخ بین این دو بوده باشد و نیز میشود یک وجود واحد دارای عرض عریضی باشد و مصداق واقع شود از برای جمیع معانی موجود بوجود متفرق و مفصل بوجودی واحد قرآنی و حقیقت احدی جمعی . صحیح بود که گفته شود انسان موجود مادی متحیز متقدر صرف نیست کما اینکه موجود مجرد عاقل و معقول بحت و محض نیز نمی باشد بل که دارای مراتب کثیره و مواطن متعدده است و معجزی است از خلطین و حقیقتی است مرکب از دو اصل. اما بیان دلایل بر اتحاد و اثبات این معنا علاوه بر آنچه مؤلف بزرگ بیان کرده است موکول است به حواشی نگارنده این سطور بر مطالب موجود در تعلیق جواهر و اعراض اسفار .

۱- در حواشی تجرید: «والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للأبعاد، تام-حساس، مدرك للكليات وان كان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد والنمو مستلزما لان يكون له وضع ومقدار و حيز و تلبسه باذات الكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلاثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة... (حواشی تجرید) .

وتلبسه باذراك الكليات لا يستلزم بشيء من هذه الثلاثة فهو مدرك للكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة وهذا هوالمجرد عندهم^۱ .

ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلاً فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والإحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحير ويبقى فيه ادراكات الكليات فقد انقلب الى مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولادليل على امتناع ذلك ، فمنشأ السؤال اخذما بالقوة مكان ما بالفعل « انتهى (۱) مذكروه .

(۱) ذكر السيدالسند -قده- في حواشي التجريد بعد ما نقل عنه المؤلف المجيب :
فانذن يكون النفس المجردة التي هي صورةالانسان جزءاً تحليلياً كما هو شأن ساير الصور لاجزاء تركيبياً...»

سید علامه معنی ترکیب اتحادی را درست غور نموده است و نیز آنطورى که باید به تحول ماده بصورتهاى مقوم ماده (واینکه شیء بالقوه مثل ماده بهشیء بالفعل وقتى متحول مى شود که شأنىست از برای قبول صور واردا داشته باشد) پی برده است و نیز به این اصل واقف نشده است که معنای اتحاد ماده بصورت یا متحد شدن ماده با صور قایضه آنستکه : موجود واحد بحسب وجود عین موجودى است که ماده نام دارد با این معنا که هر يك از ماده و صورت موجودند بیک وجود که در صورت وجود بالفعل و در ماده بالقوه است و ماده امکان ندارد در قبال صورت خود داراى فعلیت باشد مگر فعلیت بمعنای نفس القوه چون فعلیت از قبول جهت فعلیت ابا و امتناع دارد مگر آنکه احد المتحدین لامتحصل و دیگری متحصل و غیر مبهم باشد و معنای ترکیب جسم از دو جزء جوهرى آنست که جهت قوه متحد با جهت فعلیت جوهر بالقوه است و صورت جوهر بالفعل (مثلاً: الجسم ماده للصورة النباتية و قبل صيرورة الجسم نباتاً يصدق عليه انه جوهر قابل للأبعاد فقط و اذا تصور بصورة النبات و انقلب إليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضاً غير الجوهرية و قبول الأبعاد و هي المتغذى و النامى و المولد) جميع این معانی موجودند بالفعل نه بالقوه بوجود واحد لیکن نه باعتبار

←

۱- ... و هذا هوالمجرد عندهم فانالمجرد بمعنی العریان و ارادوا به العارى عن هذه الثلاثة...

(حواشى تجريد) .

ولا يخفى ما فيه من وجود الخبط والخلط بعد الإحاطة بالقواعد المقررة الثابتة بالقواطع البرهانية .

منها: كون مدرك المعقولات مجردا بالفعل لا بالقوة ،
ومنها: امتناع انفكالك الحقايق .

ومنها: محالية زوال فصل البسيط مع بقاء جنسه. والتمثيل بالشجر المقطوع مع كونه مصادرة على المطلوب الأصل مندفع في مقامه .
وقس على ما ذكرناه سائر ما هو مذكور في سخافة هذا الرأي وردائه فيما بين اهل التحصيل . فنحن بحمد الله منسلخ عنه نشكره على ذلك كثيرا انشاء الله .

المسألة الثالثة

ما ذكره صاحب روضة الجنان على دليل اثبات الهيولى^١ من ان اللازم من ذكر هذا الدليل ليس الا ان حقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها وبالنظر الى نفس حقيقتها قابلية للأبعاد ومتصلة بازاءه (١)

تجريد بعضى از اين اجزاء. بنا بر اين جسم مأخوذ به نحو اطلاق و ابهام ولا بشرط جنس است و قابل حمل بر نامى ولى اگر بنحو بشرط لا، و تقيد آن بعدم اخذشى ديگر در آن لحاظ شود، ماده است و همچنين است فرق بين لحاظ شىء بالفعل فصل و صورت در حقيقت و معنای نامى (فالحاجة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية) .

(١) اين اشكال را بر برهان فصل و وصل قبل از صاحب روضه و شيخ اشراق بر خى از محققان وارد ساخته اند و آن را متأخران بصورت هاى مختلف تقرير نموده اند فى كلام بعضهم: «سلمنا ان فى الجسم باعتبار الإمتداد امورا ثلاثة :

الأول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والأخير ان عرضان فيه زائدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه ؛ لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهرى فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للإتصالات والإنفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا

←

١- يعنى صاحب روضة الجنان بر نفى تركيب جسم از هيولى و صورت (دوجزه جوهرى) اين شبهه را تقرير نموده است .

واما انه يجب ان يكون الجسم قابلا واحدا ومتصلا واحدا فلم يلزم اصلا فعند هذا لاحد ان يقول ان الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقا ولا ينتفى به الاتصال بالكلية بل انما ينافي وحدة الاتصال اذ بعد الانفصال يحدث جسمان منفصلان .
فما كان متصلا واحدا صار منفصلا متعددا .
فالإتصال الذى ذاتى او لازم للذاتى باق والزوال انما هو لعارضه اى الوحدة او الكثرة .

الجواب

ان الذى قد سنح لنا فى شرح الهداية فى التقضى عن هذه الشبهة هو انه لا شك لاحد من العقلاء انه ينعدم عن الجسم حين طريان الانفصال عليه امر يكون موجردا فيه فى الواقع .

وكذا يوجد له حين حدوث الاتصال امر لم يكن فيه موجودا قبل ذلك (١).
فحينئذ نقول: ذلك الامر اما انه اتصال حقيقى او اضافى فعلى الأول^٢ يلزم

بالوحدة الاتصالية فلا، وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان الإنسان الواحد او السيرير الواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات بعضها الى بعض. بل اللازم كون القابل للإتصال والإنفصال امرا واحدا شخصيا و يجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا لذاته مع استمرار وحدته الشخصية ؛ يتعدد اتصاله الذاتى فح لاحد ان يقول: ان الانفصال لا ينافي الإتصال مطلقاً بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالمتدا الجوهري (اذالمتدا الجوهري - نحل) باق فى الحالين والزوال انما هو لعارضه اى الوحدة والكثرة» .

(١) مجيب محقق در اسفار و برقى ديگر از كتب خود از شبهه مفصل تر و در شرح هدايه مختصر تر و در اين رساله قدرى مفصل تر از شرح هدايه جواب داده است .

- ١- فى الاسفار : فتح نقول : ذلك الامر الذى زال عن المتصل الواحد الماخوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عن طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لامحالة يكون وحدة (ما) للاتصال البتة فهى لا تخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصاليا حقيقيا او وحدة ارتباطيا واتصاليا اضافيا.
- ٢- فى الاسفار: فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لانفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتغال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما وانشاء للجسم فى المرة والوصل ابداعا وانشاء نشأة اخرى...

المطابوب وهو تبدل امر جوهرى عن الجسم حين الفصل والوصل لان مرتبة هذه الشبهة بعد اثبات اتصال الجوهرى فى الجسم وتسليمه .
والكلام فى ان الزائل حين الانفصال اهرام غيره من الامور المرضية كالوحدة فيه او الاضافة بين اجزاءه .

فاذا كان الزائل عن الجسم حين الفصل امرا معتبرا فى مرتبة ذاته فلا بد من اشتماله على ذاتى آخر غير متصل بنفسه قابل له وللانفصال لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وذلك هو الهيولى الاولى .

وعلى الثانى: يلزم ان يكون فى الجسم وحدات او اضافات غير متناهية مجتمعة فى الواقع مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مترتبة فى الطبع كالتنصيف والتثليث والتربيع وغيرها تنعدم كل واحدة من تلك الوحدات او الاضافات عند طرو شىء من الانقسامات ويلزم منه المحالات الواردة على اصحاب لانتهائى اجزاء الجسم كالنظام وتابعيه .

على ان هاهنا دقيقة اخرى وهى ان الشيخ وغيره من اكابر الحكماء قد صرحوا بان وحدة المتصلات عين ذاتها ويلزمها نفي الكثرة بخلاف وحدة المفارقات فانها هناك من لوازم نفي الكثرة عنها .

فحينئذ تحويل وحدة الاتصال الى كثرته ليس الا تحويل شخص متصل الى شخصين متصلين وذلك يوجب المطلوب .

ثم ان اصل هذه الشبهة مأخوذ من كلام صاحب الاشراق وتلخيص ما اجيب عنها فى روضة الجنان (١) وافيد فى الإيماضات بعد تمهيد : ان وجود كل شىء،

(١) مراد از بعضى از اذكياء سيد محقق داماد است كه در مقام انتصار از محققين از حكماى مشائيه در ايماضات^١ از شبهه جواب داده است :

«ان وجود كل شىء عبارة عن نفس تحمله وموجوديته سواء كان فى العين او فى العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على مذهب اليه الفارابى فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعددا لآخر ووحدته وهو ان المتصل الواحد من حيث هو كك

←

ليس الا موجوديته عينا كان او ذهنًا، وانه مساوق لشخصه [للتشخص] بل هو
عينه كما ذهب اليه الفارابي هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن

لما لم يكن الا موجوداً واحداً له ذات واحدة وتشخص واحد، فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر كيف؟ وقد بين ان الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الإنقسامات الغير المتناهية. فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المقاسد التي ترد على اصحاب لا تنهى اجزاء الجسم واذا طرء عليه الإنقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الإتصال مع تعيينهما وهو باطل لأن اجزاء المتصل الواحد تعيينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعيّنان بحسب نفس الأمر او بدونهما، فح اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال ولا سبيل الى الاول لأنه خلاف ما تقرر ان المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال. ولا الى الثاني لأنه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود متجدد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المترعة عن الذات لا مابه الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى. واما ان لا يكونا موجودين حين الإتصال بالفعل بل بالقوة التقريبية او البعيدة فلا بد لهما من مادة حاملة للقوة وجودهما وتعيينهما حين الإتصال واذا خرج وجودهما وتعيينهما بطريان الإنفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما متلبسة بهما، وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقاً، فيكون القابل له ولهما معا جوهرًا آخر وهو المطلوب...»^۱.

مطلبی که باید در براهین اثبات هیولی یعنی جزء قابل جوهری در اجسام مورد دقت واقع شود آنستکه: هیولا اگرچه بنا برمسلك مشاء در حذات هويت وتشخص واحداست ولی قابل اشاره حسیه نیست و اتصاف به ابعاد ومقادیر و تخصص در احیاز وجهات و حصول فصل و وصل و وحدت و تعدد بالذات در آن امکان ندارد بعد از آنکه از ناحیه صورت جسمیه قبول تعیین نمود باین اوصاف متصف می شود.

۱- این عبارات به سبک تحریر سیدالمدققین میرصدر دشتکی شبیه است و از میرداماد نیست.

حواشی میرصدر بر جواهر و اعراض تجرید نود اینجانب نیست.

الا موجودا واحدا ، له ذات واحدة وتشخص واحد ؛ فليس لاجزائه العرضية [الفرضية] وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر فاذا طرء عليه الإنقسام وجد موجودان مشتخصان وهويتان مستقلتان .

فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تعينهما ليس الا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب الواقع او بدونهما وهو ايضا باطل سواء كان وجوداهما حال الإنفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الإتصال اولم يكن كذلك لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود، فلا يتصور وحدة احدهما و تعدد الآخر .

وان الوجود نفس الموجودية الانتراعية المأخوذة عن الذات فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات .

واما ان يكونا موجودين حين الإتصال بالفعل بل بالقوة فلا بدلها من مادة حاملة لقوة وجودهما حين الإتصال متلبسة بهما حين الإنفصال .
وليست نفس ذلك الجوهر المتصل الواحد لما علم فيكون القابل له وللمتصلين معا جوهر آخر وهو المطلوب .

واقول: فيه نظر، فان القول بكون الإتصال والإنفصال عبارتين من توحد الوجود وتكثره على ما يلزم من الدليل المذكور وان كان مسلما عندنا ونحن نساعد عليه ، لكننا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض .

ونقول: لا نسلم ان الموجودات متعددة اذ المتعين بتعينات متكثرة حال الإنفصال اولا وبالذات هو حقيقة الجوهر المتصل لم لا يجوز ان يكون المعروض لإختلاف الوجودات والتعينات بالذات هو حقيقة المقدار وبواسطة الجوهر المتصل وان كان الفرق بينهما ليس الا بالتعين والابهام بحسب المساحة .

فالجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد^٢ فاذا طرء عليه الإنفصال

١- في شرح الهداية: فيكون القابل له ولهما معا جوهر آخر...

٢- واعلم ان الجسم ليس امرا متندا وواحدا شخصيا متصلا كما هو ظاهر محسوس لان الجسم مركب من الاجزاء المنفصلة في الواقع و اذا طرء عليه الانفصال ينفصل منه اجزائه فالمصير الى ما حققه الطبيعيون في عصرنا هذا ويجب علينا تقرير هذه المباحث على وجه مطابق للتحقيقات العالية

انعدم هذا المقدار المعين و وجد مقداران آخران كل واحد منهما غير الآخر وغير المقدار الأول في وجوده و تشخصه .

والممتد بمعنى القابل للأبعاد مطلقا لم يتغير وجوده ولا تشخصه بل نقول القابل للأبعاد حقيقة واحدة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد وهو ما حواه السطح الأعلى من الفلك الأول سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية .

وهذا الشخص الممتد له تعيين واحد مستمر ذاتي .

وله ايضاً تعيينات متبدلة عرضية حاصلة فيه من قبيل تعيينات مقداره المساحي .

وهذا كما ان هيولى الإسطقسات عند المشائين شخص واحد لا تزول وحدته الشخصية في مراتب تعدد الصورة الجسمية و وحدتها عند ورود الفصل والوصل . فان قيل : الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الإتصال و وحدته بخلاف الجسم .

قلنا: كون ذات الهيولى عندهم مبهما بالمعنى الذى لا يمكن اجراءه فى ذات الجسم غير بيّن ولا مبين .

فان معنا ابهام الهيولى بالنسبة الى الأشياء ليس كما فهمه بعض المدققين من انها لاتعين لها فى ذاتها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص . وانما تتصف بشىء من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل تستمر باستمراره و يزول بزواله .

فبقاء الوجود مع زوال التعيين والوحدة غير معقول انما المعقول فى هيولى العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصور .

→

الموجودة فى آثار علماء العصر .

ومن التبيح جدا اهمال هذا الامر والالتزام بما هو مسطور فى كتب القدماء والحال انه ظهر بطلان امثال هذه الآراء .

١- وقد حققنا معنى الهيولى بالمعنى الجوهر القابل الذى عرفوه بانه جزء جوهرى للجسم فى حواشينا فى آخر الرسالة .

فلها عندهم تعيينان: تعيين مستمر ذاتى، وتعيين متبدل عرضى .
قلنا مثل ذلك فى الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم المقدار؛ وحدة و
كثرة .

ولها تعيين ذاتى مستمر وتعيين مقدارى متبدل على طبق ما قالوه فى
الهيولى (١) .

فالاولى ان يتمسك بما ذكرناه من قبل «والله اعلم بالصواب» .

المسألة الرابعة (٢)

« الشبهة التى تدل على ان الاعراض مادة يتركب منها »

وبيانها: ان العرض المعين كهذا السواد، اذا انفصل بانفصال محله وجد

(١) مادته وهيو لا باصورت جرمية واحد، واحد بالاتصال وبا صور متعدد، متعدد بالانفصال
است ولكنها لو قصر النظر الى ذاتها لكانت خالية عن الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
بل لها وحدة ذاتية تنحفظ بها ذاتها الشخصية الباقية مع تبدل الاتصال بالانفصال وبالعكس
وليست لها ذات تكون درجتها فى الوجود فوق درجة الصورة الجسمية ليلزم كونها بحسب
ذاتها من المفارقات العقلية او البرازخ الخيالية، ولالها ذات تكون مرتبتها فى التحصل بعينها
مرتبة الصورة الجرمية ليلزم من عدم كونها فى حد ذاتها خالية عن الاتصال، كونها ذى مفاصل
متألفة من الجواهر المتفاصلة المتناهية او الغير المتناهية بل انما درجتها فى الوجود ومرتبتها
فى التحصل متأخرة عن مرتبة الصورة الجرمية لأنها بذاتها ليست الاقوة محضه لها فى الوجود
قابلية التلبس بأية صفة وحلية كانت .

فنسبة الصورة اليها نسبة الفعلية الى القوة . فكل فعلية بما هى كذلك مقدمة بالذات
على القوة وان كانت قد تتأخر عنها بالزمان ١ .

(٢) معنى بساطت اعراض حال درصور نوعيه آنتس كه اعراض از علل اربعة فقط
داراى علت فاعلى و علت غايى هستند و علل قوام - علت مادي و علت صوري - ندارند

←

١- واعلم ان ما ذكرناه فى هذه التعليقة مما حرره سيدنا الاستاذ المتأله التحرير الفيلسوف الكبير
سيد سادات اعظم الحكماء والفقهاء الحاج ميرزا ابوالحسن القزوينى «ادام الله تعالى ظله الظليل على
رؤس مرديه بادامة وجوده الشريف وعزه الجليل» فى بعض حواشيه .

موجودان مشخصان .

فاما ان يكون هاتين الذاتان موجودتين حال الإتصال الى آخر ما ذكره بعض

الأذكيا في دليل اثبات الهيولى .

ولما اورد النقض بالإعراض بما ذكره المحقق الدواني في الحاشية من ان العرض

والعرضى متحدان بالذات وانا لا ارضى بذلك .

والجواب

انا نختار من الشقوق المفروضة ان السوادين الحاصلين بعد الإنفصال لم

يكونا موجودين من قبل بالفعل بل بالقريبة منه .

قولكم: «وهو خلاف ما يحكم به الضرورة.»

نقول: الذى يحكم به الضرورة والبرهان هو امتناع انعدام الشئ عند الفصل

ذاتا و قابلا و حدوث آخرين من نوعه من كتم العدم كذلك ، و اما غير ذلك

فغير ضرورى ولا مبرهن عليه، كيف والقسمة ترد اولا وبالذات على الجسم و

بتبعيته على العرض القائم به .

وفى [ومن] جعل القسمة فى الجسم راجعة الى تبديل المتصل الجوهرى الى

متصلين جوهرين مع بقاء مادة الجميع كيف يبالى تبديل العرض القائم به الى

عرضين آخرين قائمين بجسمين آخرين مع بقاء موضوعها الذى هو الهيولى فان

الهيولى بالقياس الى الاعراض القائمة بالجسم موضوع وان كانت بالقياس الى الجسم

باعتبار، وبالقياس الى الصورة باعتبار آخر مادة .

والحاصل: ان تكثير الشئ، الذى لامادة له ولا محل غير معقول لانه يرجع

الى ابطال شئ، بالكلية وابداع شيئين من كتم العدم الصرف من دون استعداد و

→

واين منافات با تركيب عقلى ندارد چون مأخذ جنس وفصل لازم نيست ماده وصورت خارجى

باشد و يجوز التركيب فى الجنس والفصل ولاشك ان للإعراض اجناسا وفصولا وان البساطة

الخارجية لاتنافى تركيب الاعراض عقلا ولاينافى ايضا احصاء المقولات العرضية فى تسعة كما

هو المصرح فى الكتب الحكمية .

قابلیة بخلاف ما اذا كانت له قابلیة مادة و استعداد يبطل عن المادة بسبب القسمة استعداده و يوجد لها استعداد وجود امرین آخرین من نوع ذلك الشیء، او من صنفه، و من المعلوم ان الواهب الجواد لكل قابل مستحقه و المفیض على كل ذی حق حقه ليس فی جوده تراخ و لا فی افاضته مهلة فیفیض منه على القابل ما یقبله بلا تراخ و مهلة كل مالا مادة له بل هو آخر الموضوعات و مادة المواد كالجسم بما هو جسم عند الإشراقیین و كالهیولی عند المشائین. فلا یمكن تكثره اصلا و لا ایجاده الا بالإبداع لا بالإحداث باتفاق الفلاسفة .

و اما الأشياء ذوات الموضوعات و المواد و الاستعدادات فزوال شیء منها و حدوث آخر مثله بالقسمة او بغيره من الاسباب المعدة غیر مستنكر عند الجميع. و من ذلك ترى مباحث الهیولی دائرة (۱) عندهم اثباتا و نفیاً على ان الزائل

(۱) نگارنده این سطور بر قسمت جواهر و اعراض اسفار فصل کیفیت ترکیب جسم از هیولا و صورت و نیز در نحوه علیت صورت نسبت بهیولی دو حاشیه بر این دو موضع از اسفار نوشته‌ام که در این جا نقل می‌کنم :

بنا بر ترکیب اتحادی این دو (کما هو الموافق للبرهان) و معلولیت هیولا نسبت بصورت علی وجه غیر دائر باید معتقد شد که ورود صور بر هیولیات بنحو تدرج و تدریج و حرکت است و گر نه لازم آید انعدام جسم من رأس ثم ایجاده من دون مادة سابقه . بنا بر آنچه که در این تعلیقه ذکر میشود چند مطلب مهم این رساله واضح و ظاهر میشود و فنقول: یجب تقدیم مقدمات یتوقف علیها تنویر المرام .

اما مسأله ماده و هیولا، هیولا جوهری است که فی نفسه نه واحد متصل است و نه منفصل (ای لیس منفصلاً بالانفصال) که نسبت به صورت جسمیه که ممتد جوهری باشد قابل است .

هیولا بمعنای اعم یعنی شیء و حقیقتی که قبول اتصال و انفصال نماید و در حس نسبت به انواع اجسام دارای جهت قبول باشد و هیأت خارجی از قبیل صور انواع نطقه و علقه و صور نباتیه و حیوانیه و صور معدنیه (صور بمعنای اعم) بر آن عارض شود و ماده و زمینه و استعداد از برای کافه صور قرار بگیرد مورد تصدیق جمیع است لذا گفته میشود فلان صورت از فلان ماده بوجود آمده است و زید مثلاً از نطقه عمر و تحقق پیدا کرده است و عنصر آب مثلاً از دو حقیقت بسیط بوجود می‌آید (حتی منکران تکامل که حرکت را تغییر مکان دادن

من الجسم حين ورود الإنفصال جوهرها وعرض فان كان جوهرها فلا بد للجسم من

ذرات ا در فضا و جو میدانند ماده باین معنا را انکار نمی کنند «فانه اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق الإبن من نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا والنطفة باقية نطفة وهو حيوان او انسان حتى تكون في حالة واحدة طينا وحيوانا... وهو محال واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لو لم يبق منها شيء اصلاً وكذا الطين ثم حصل حيوان او انسان فيح ماصارت النطفة انساناً... بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع اجزائه، واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية مثلاً بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان والقسمان الأولان باطلان لا يعتقدهما الكافة لأن كل من زرع بذراً او تزوج للولد ليحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وولد غيره بانه من ماءه وان عانده معاند لا يلتفت اليه... فظهر ان الهيسولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيه خلاف...» لذا اهل تحقيق گویند: هیولا بمعنای اعم را جمیع ملل اثبات نموده اند اما نزاع در این است که این امر قابل، اجزاء و ذرات غیر قابل تجزیه است که اصلاً

←

۱- پیروان این عقیده حرکت در کیفیات را که ما بان استحاله می گوئیم انکار نموده اند و معتقدند که از پیدایش صور و امراض چیزی در این تغییرات بر اصل مواد نمی افزاید قائلان به ترکیب جسم از اجزاء صفار بعد از توافق در ترکیب جسم از اجزاء موجود بالفعل ونفی پیوستگی در اجزاء و قول به گسستگی برخلاف قول محققان از قدما (قائلان باین که جسم در حد ذات گوهر پیوسته است، اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبود) مختلف سخن گفته اند برخی جسم را مرکب از اجزاء صفار صلبه دانسته اند که از شدت صلابت قابل قسمت نمی باشند ولی اجزاء متناهی هستند ذی مقرطیس و اتباع او باین قول رفته اند متکلمان غیر از نظام جسم را مرکب از اجزاء متناهی قابل قسمت میدانند باقیدی که قبلاً ذکر نمودیم نظام جسم را مرکب از اجزاء غیر متناهی بالفعل میدانند.

محققان از حکمای طبیعی در عصر ما جسم را مرکب از اجزاء منفصل از یکدیگر میدانند با قیود و شرایطی که هیچیک از اشکالات وارد بر قائلان به جزء بر آنها وارد نمی باشد آنها حرکت کمی مصطلح تقان از حکمای اسلامی را انکار نموده اند و اجزاء با فواصل معین تشکیل اجسام میدهند و اجزاء در جسمند برخلاف جوهر فرد با اصطلاح قائلان بان که سم نیست اگر چه اجسام از آنها تشکیل می شود فواصل بین اجزاء جسم محسوس باندازه بی است که اگر ما بر جسم بسیار بزرگی با وسائلی فشار وارد آوریم ممکن است باندازه قطره بی آب درآید بل که مواد اجسام آنقدر استعداد تجمع را دارند که ممکن است کلیه نفوس بشری به صورت جسم کوچکی درآید.

جزء آخر یكون قابلا له ولعلمه وان كان عرضا فيكفي ذات الجسم لقبول وجوده

→

قبول قسمت نمی نماید (یعنی اشیاء ذوات اوضاع جوهریه است که بوجهی از وجوه انقسام اعم از وهمی و فرضی و قطعی و کسری قبول قسمت نمی نمایند) این مسلک را متکلمان اختیار نموده اند با این قید که به تنهایی این اجزاء اعتقاد دارند.

نظام معتزلی قائل است به عدم تنهایی این اجزاء یعنی جسم را مرکب از اجزایی میدانند که آن اجزاء قبول قسمت نمی نمایند و غیرمتناهی هستند.

مذهب دیگر در این مسأله مسلک ذی مقرطیس حکیم است که جسم را مرکب از اجزایی میدانند که فقط در خارج قبول قسمت نمی نمایند بعلا آنکه او جسم مفرد را ذرات سخت و صلب کوچک که از نهایت صلابت امتناع از قبول قسمت دارد.

جمعی از قدما و به تبع آنان شیخ اشراق و اتباع او جسم را جوهر بسیط ممتد میدانند که بالذات متصل است با اتصال مقداری جوهری که قائم بذات خود یعنی غیر حال در هیولا و محل است و همین متصل بذات قبول صور و مقادیر مینماید.

جمعی از قدما (ارسطو و اتباع او) و به تبع ارسطو معلم ثانی و شیخ رئیس و اتباع آنان از محققان دوره اسلامی جسم را مرکب از هیولا و صورت میدانند و معتقدند که اجسام از جهت ماده و قوه و هیولا که جزء جوهری جسم است قبول صور و مقادیر مینماید نه از جهت نفس اتصال یعنی متصل ممتد جوهری حکمای اشراق و مشایخ آراء مذکور را ابطال نموده اند و در این معنا اتفاق دارند که قابل انفصال و اتصال در اجسام امر واحد شخصی است که در حد ذات کثرت ندارد و وجود آن در حالت انفصال و اتصال باقی است و این قابل را ماده و هیولا نامیده اند و نیز در این معنا نیز اتفاق کرده اند که نفس^۱ جسم بمعنای جنسی ماهیت مرکب است که جنس آن جوهر و فصل آن امر ممتد در جهات ثلاث (طول، عرض و عمق) میباشد.

←

۱- در اوائل شرح هدایه: «وانفقو علی ان الجسم من حیث هو جسم الذی هو جنس الانواع الطبيعية بوجه مهیة مرکبة من جنس هو الجوهریة وفصل هو مفهوم قولنا: ممتد فی الجهات الثلاث وانما وقع الخلاف فی ان الجسم المعنی المذكور هل بسیط فی الخارج او مرکب فیه من مادة وصوره تحاذیان جنسه وفصله وعلی تقدیر ترکیه هل هو مرکب من جوهر و عرض او من جوهرین...»

در بیان ترکیب جسم از هیولا و صورت

اتباع ارسطو و جمعی از حکمای اسلامی اتباع شیخ رئیس و در متأخرین صدرالحکماء «مؤلف مجیب علامه» جسم را مرکب از دو جزء جوهری میدانند ظاهر اقوال اتباع مشائیه آنست که ترکیب بین این دو جزء انضمامی است و هیولا در مرتبه وجود خود موجود است ولی بصورت و علیت صورت را همه معتقدند صورت حال و هیولا محل صورت است و بین این توقفاست علی وجه غیردائر، كما حقق فی محله .

سید سند میرصدر شیرازی و صدرالحکما قائل بترکیب اتحادی هستند ولی بین این دو معتقد فرق زیاد است كما قررناه فی حواشینا قبلا از برای تشحیذ اذهان و تقریر مرام و تحقیق در این مسأله باید مطالبی را از باب مقدمه تحریر نمود .

اول آنکه ماده با اینکه موجودی و احد است (و باجزء دیگر جسم که صورت باشد منشأ تحقیق جسم میشود) چه حظی از وجود دارد؟ آیا مثل همه موجودات مادی دارای وضع است آیا میشود شیء مادی (یعنی غیر مجرد) در مقام تحصیل خارجی مسبوق به زمینه و استعداد، نباشد؟ شیء موجود بدون ماده و استعداد و متحصّل و متحقق بنحو ابداع از مجردات نیست (کما توهم؟) باید در نحوه وجود هیولا تأمل نمود و درست بمغزای مرام اهل تحصیل پی برد که گفته اند: «فهیولی الجسمین اللذین احدهما فی المغرب و الآخر فی المشرق لها نحو و حدة ذاتیة یجامع اثنیتهما و حصولها للجهات المتخالفة و الأحياء المتباعدة عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع فی تلك الأحياء و الجهات بالذات»^۱ .

۱- شرح هداية ملاصدرا ط گ ص ۴۴، ۴۵ .

فرق است بین نفی کثرتی که از لوازم وحدت است چون کثرت از وحدت (بماهی می) منافی است و نفی کثرتی که از لوازم آن وحدت است چون در خارج شیء یا معنوی است به جهت وحدت یا کثرت . وحدت اگر مقابل کثرت لحاظ شود بل که امتناع از اجتماع با کثرت نداشته باشد عبارت است از وحدت نوعی مثل انسان که با کثرت شخصی مثل افراد انسان مجتمع می شود. وحدت شخصی هرگز با این کثرت قابل اجتماع نیست. چه آنکه وحدت شخصی و کثرت شخصی از آنجایی که از امور وجودیه اند باید یکدیگر متقابلند ولی وحدت نوعی وصف مفهوم و ماهیت است و تحصیل خارجی ندارد .

«و اما الوحدة النوعية فليست امراً وجودياً له تحصل في الوجود ، بل اذا لوحظت المهيمة مجردة عن الوحدات الشخصية التي هي الهويات العينية ثبت لها وحدة وذلك انما هو من اجل ضعف الشيء في الوجود اذ الوحدة والوجود متحدان هينا متغايران مفهوما وحال الهیولی مع الصورة ايضا بتلك المثابة - تدبر - تفهم» من افادات استاذ مشايخنا العظام الحكيم المؤسس آقا علی المدرس قدس الله عقله فی حواشی الاسفار و الهدایة .

وعدمه حتى انتهى الامر على ذلك المنوال (١) .

واما حديث اتحاد العرض والعرضي فيحتاج الى تحصيل وتقد له حتى ينظر اليه بعد ذلك اىخرج منه الجواب عن النقص المذكور ام لا؟

→

جان كلام وروح مرام در اين جمله است كه: «فوحدها الشخصية لا ينافى الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الإتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبى من لوازم نفي الكثرة بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودى نفي الكثرة من انما هو من لوازمه .
ماده اگرچه در مقام ذات واحداست وليكن بواسطة انحطاط از درجات فعليت ووجود (چون شأن آن از تحصيل وخطآن از وجود قوة الوجود است) قابل اشاره نيست ابعاد مقدارى وتخصص بمكان وجهت معين وحصول فصل ووصل ووحدت وتعدد بالذات از براى آن ثابت نيست بل كه امور مذكور از براى آن از ناحية صورت و از جانب التجاء بصورت جسمى حاصل مى شود بنا بر اين هيولا از مفارقات وحقايق مجرده و ابداعيه نيست و از جواهر متفصله كه قبول تجزى و تقدر نمى نمايد نيز نمى باشد و صورت بحسب وجود بالذات مقدم بر هيولاست وليكن بحسب واقع وخارج چون باصورت بوجودى واحد موجودند تمام اين اوصاف از براى ماده ثابت است .

(١) «الهيولى حين الإتصال لها وحدة شخصية ذاتية (بالنظر الى ذاتها) ووحدة اتصالية (بالنظر الى الصوره الإتصالية) فاذا طرء الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها. وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الإتصال فيه هي الوحدة الشخصية او مساوقة لها فلاجرم لم يبق ذاتها حين الانفصال .

فمادة الجرمين الحادثين . عندا انفصال واحدة فى ذاتها متعددة بتعدد الجرمين و هي محفوظة الوجود فى جميع المراتب باقية الذات فى حالتى الإتصال والانفصال غير حادثه بحدوث شىء منهما ليلزم التسلسل فى مواد الحادثه ١ .

ولا متكثرة بتكثر الانفصال فى ذاتها ليلزم اشتغال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية بل

←

١- هر صورت نوعيه در مقام تحصيل خارجى احتياج به ماده و هيولا واستعداد وزمينه دارد ولى نفس هيولا يعنى ماده اولى ابداعى است يعنى ماده ندارد ودر كلمات اهل تحقيق وارد شده است كه هيولاى عالم ماده و اجسام مستنداست به جهت امكانى عقل عاشر با عقول عرضيه و ارباب انواع على اختلاف المذاهب والمشارب (وللناس فيما يعشقون مذاهب) .

فنقول: مفهوم المشتق سواء كان ذاتياً لماهية طبيعية ام عرضياً غير صادق ووضوح بحسب العرف العام او الخاص لما ثبت له مبداء الاشتقاق سواء كان ذلك المبداء عينه حتى يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي يرجع الى عدم سلبه عنها

او غيره وذلك الفير اما خارج عنه اوداخل فيه .

والدليل على اطلاق المشتق على هذه الامور الثلاثة اطلاقاً شايماً قول العلامة

→

الزوال والحدوث والوحدة الإتصالية والكثرة الإنفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهولي لا يقتضى شيئاً من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضاً تأبها...»

برخی از اعلام فن خیال کرده اند این که اهل تحصیل تصریح نموده اند که هیولا بحسب نفس ذات جوهر غیر ممتد است و باعتبار اتحاد باصورت قبول اتصال وانفصال نموده و زوال صور باعث زوال هیولا نمیشود و هیولا دارای هیولا نیست بل که از این جهت مثل مبدعات است باعتبار وجود شخص و وحدت ذات صادر از عقل مجرد است و از ناحیه قبول امتداد واسطه است از برای صدور ممتدات و صور نوعیه مثلاً .

این مسأله را متفرع ساخته است بر این بحث اساسی که اهل تحقیق گفته اند : هر معلولی باید دارای مناسبت تامه ای با علت خود باشد که از آن جهت از علت خود صادر شود چه آنکه سنخیت شرط اساسی از برای افاضه و ایجاد است موافقاً لقوله تعالی: «قل کل یعمل علی شاکلته». قائلان باین قول گمان کرده اند که هیولا بحسب وجود خارجی مقدم است بر صورت درحالتی که امر بعکس است و فیض وجود اول بصورت و فصل میرسد و از صورت و فصل مرور نموده به جنس و ماده میرسد و نیز به نحوه وجود هیولا پی نبرده اند و ندانسته اند که قوه از آن جهت که قوه است باصورت باید بیک وجود موجود باشد و اینکه میگوئیم هیولا از جوهر است و جسم مرکب است معنایش اینست که عقل وجود واحد خارجی را منحل بدو جزء جوهری مینماید .

۱- و این منافات با ترکیب خارجی ندارد و جسم را در سلك بسایط وارد نمی نماید چون جهت قوه امری است واقعی و خارجی و جنس و فصل در بسایط از یک شیء خارجی بدون جهات کثرت انشراع میشود ولی جسم در خارج بالفعل متکثر است و وجودی واحد دارای جهات متعدد است که بیک وجود

موجودند .

←

التفتازاني :

مفهوم الكلى يسمى كايا منطقياً ومعرضه طبيعياً والمجموع عقلياً .
والقدر المشترك بين هذه الاطلاقات الثلاثة ما ذكرناه فلا وجه لتخصيص
مفهوم المشتق بالمعنى الاول كما ذهب اليه المحقق الدواني حيث جعله عين العرض
بالذات والفرق باعتبار الإبهام والتحصيل كما ستعلم .

ولا بالمعنى الثاني كما افيد حيث جعل عين المعارض والفرق باعتبار اخذ
الحيثية التعليقية التي هي المعارضية على انها تعليقية لاتقييدية وعدمه .
ولا بالمعنى الثالث كما زعمه اهل الكلام حيث جعلوه عبارة عن مجموع
المعارض والمعارض .

ومحصول الكلام ان المبدء كالبياض او النطق مثلا اذا اخذ بشرط لاشئ كان
عرضاً او صورة .

واذا اخذ بشرط شئ كان صنفاً او نوعاً .

وكذا الموصوف كالجسم او الهيولى اذا اخذ بشرط لاشئ كان موضوعاً
او مادة .

واذا اخذ لاشئ كان عرضياً او جنساً .

واذا اخذ بشرط شئ كان صنفاً او نوعاً .

فجميع هذه الاعتبارات يرجع بالذات الى الامور الثلاثة المذكورة اولا
المتباينة الذوات المتحد كل منها مع مفهوم المشتق المطلق الصادق عليها بالذات
وعلى غيرها بالمعارض .

وعلى ما افصله وهو: ان البياض الحاصل لاشئ مثلا اذا اخذ ذلك الشئ
عينه كان الابيض بهذا الاعتبار بعينه عرضاً مقابلاً للجوهر غير محمول على غير
البياض اصلاً .

واذا اخذ ذلك الشئ غيره كان الابيض حينئذ معروضاً للبياض غير محمول
عليه بل محمولاً على ذات الجسم بالمعارض وعلى الجسم المحيط بهذه الحيثية
التعليقية وعلى المركب من الجسم والبياض بالذات .

واذا اخذ ذلك الشئ اعم من نفسه ومن غيره كان حملاً على كل من المعارض

- والمعروض بما هو معروض والمجموع منها بالذات وعلى ذات المعروض بالعرض .
وكذا من جانب الموصوف به فان الشئ الحاصل له البياض قد يؤخذ عين
البياض فيكون بياضا وابيض .
وقد يؤخذ مباينا له فيكون الابيض صادقا على معروض البياض باعتبار
الذات وباعتبار آخر بالعرض .
وقد يؤخذ على وجه اعم فيكون الابيض صادقا على كل واحد من المعروض
والعارض والمجموع المركب منهما صدقا بالذات وعلى ذات المعروض صدقا
بالعرض .
واما ان اخذ الابيض عبارة عن المجموع الحاصل من الجسم والبياض كما
رآه المتكلمون فلا يصدق الابيض عليه دون غيره .
وقس الحال في الامر الصوري كالنطق مثلا على ما ذكرناه كلا على نظيره .
واذا احطت يا حبيبي باطراف هذا المقال ؛ علمت ما في كلام صاحب الحواشي
من القصور والإهمال حيث قال:
«الابيض اذا اخذ لابشرط شئ، فهو عرضي واذا اخذ بشرط شئ، فهو
الثوب الابيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شئ، فهو العرض المقابل للجوهر ،
فكما ان طبيعة الذاتى جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة، باعتبارين
فطبيعة العرضى عرضي وعرض، باعتبارين ، وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض
والعرضى ، لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات:». انتهى .
وعلمت ايضا عدم مدخلية اتحاد العرض مع العرضى على الوجه التحصيلى
فى اندفاع النقص المذكور - الا ان يرجع الى ما ذكرنا اولاً .

المسألة الخامسة

ان الحيثية (١) مكررة للذات كما سمعت من حضرتكم غير مرة ويلزم من
ذلك ان يكون زيد مثلاً كلياً .

(١) مراد سائل ازحيثيت ، ناچار حيثيت تقييده است كه مكرر ذات موضوع است نه
حيثيت اطلاقه (الماهية من حيث هي ليست الا هي لاموجودة ولا معدومة...)

فانه من حيث انه حيوان مغاير له من حيث انه ناطق او كاتب او ضاحك .
ويصدق على جميعها زيد مع غير التقييد فيكون امرا مشتركا بين الكثيرين
فيكون كليا (١) .

الجواب

الحيثيات الموجودة في زيد مثلا بعضها تكون جزء ذاته وبعضها عين ذاته و
بعضها، خارجة عن ذاته .

فالاولى كالجسمية والحساسة والناطقية وغيرها ، والثانية: كالزيدية ،
والثالثة : كالكاتبية والضحكية والابيضية وغيرها وليس شىء من هذه
الامور زيد عدا زيد ، اذ الشىء لا يصدق على جزءه ولا على الخارج عنه .

وان جعل قيدا له حتى حصل هناك تركيب منه ومن ذلك القيد سواء كان
تركيبا طبيعيا او اعتباريا .

فان المركب منه ومن ذلك القيد وان كان عين مجموع المقيد والقيد لكنه غير
كل واحد منهما .

فالشخاص المأخوذة في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركب من زيد و
غير زيد .

فلا يصدق على شىء من القبيلتين زيد انما زيد في الواقع امر واحد طبيعى
لاغير .

فمعنى قولهم : الحيثية التقييدية مكثرة للذات انها مكثرة للذات تكثيرا ،
افراديا سواء كانت الاجزاء بحسب الطبيعة او بحسب الإعتبار .

فالاول : كتقييد الحيوان بالنطق الخاصل منهما الانسان ،

والثانى كتقييد الجسم بالبياض الخاصل منهما الجسم الابيض .

فان النطق والبياض مثلا جزء ان للإنسان والابيض وكل واحد منهما علّة

لتعيين الجزء الآخر واتصافه بصفة كاتصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض ،

(١) ملاك كليت وجزئية عدم لحاظ وجود در اول و التجاء مفهوم بوجود در ثانى
است انواع و اقسام مفاهيم كليته در مقام اتحاد باوجود خارجى جزئى و مشخص و آبى از
صدق بر كثيرين است .

ومن - هاهنا - علم الفرق بين الحثيثتين وان كل حثيثة تقييدية بشئ، فهي
تعليدية بشئ، آخر وبالعكس كالفصل فانه علة لوجود الحيوان ومقوم لماهية
الإنسان ، وكالتشخص فانه علة للطبيعة ومقوم الشخص، وكالبياض فانه علة
لوجود الجسم نحوا خاصا من الوجود عرضياً لاذاتيا وجزء للماهية المركبة من
الجسم والبياض وان كانت ماهية صنفية لاحقيقية .

وعلم ايضا فساد ما قاله بعضهم من: ان ما بالعرض اذا اخذ بالعرض قيذا له،
يصير بالذات، وذلك لانه اذا اخذ كذلك، كان الحاصل منه ومن القيد ، شيئاً آخر ،
لا هو بعينه .

مثلا: الحركة بالعرض اذا اخذ بالعرض قيذا ، وان صارت مع القيد امرا
بالذات لا بالعرض؛ لكن ذلك الامر ليس حركة، بل شيئاً آخر وكذلك الموصوف
بالكتابة بالإمكان اذا اخذ بالإمكان جزء للمحمول الا جهة للنسبة ، يصير المادة
ضرورية، ولكن ليست هي بعينها التي كانت اولاً .

هذا ما تيسر لنا في كشف هذه المسائل والإبانة عنها،

من المقال مع توزع واختلال الأحوال.

فعليك يا حبيبي وفقك الله و ايانا للمعرفة والتقوى بالتأمل

الصادق والتفطن الفائق، ليظهر لك جاية الحال

والله ولي الجود والإفضال

وصلى الله على نبيه المفضل وآله خير آل

وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير الى رحمة الله

الملك القديم محمد المشتهر بصدر الدين بن ابراهيم اوتى كتابهما بيمينهما (١)

(١) وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة التي ألفها الحكيم البارع والفيلسوف
الكامل افضل المتأخرين محمد بن ابراهيم الشيرازي «رضي الله عنه» يوم السابع من المحرم سنة
١٣٩٢ من الهجرة النبوية على هاجرها آلاف التحية بيد العبد الفقير المحتاج الى الله الغني
سيد جلال الدين الأشتياني .

ārā-yi falsafī-yi Mullā Ṣadrā. In this new study Āshtiyānī lists 41 works which he considers of indisputable authenticity and several others which are attributed to Mullā Ṣadrā but whose authenticity Āshtiyānī rejects categorically. In the last part of the introduction there is an extensive discussion of Quranic commentary and problems related to it as seen by the whole Shī'ite tradition leading to Mullā Ṣadrā.

S. J. Āshtiyānī has made another important contribution in this volume to the study of Islamic philosophy in general and of Mullā Ṣadrā in particular. All students of Islamic thought remain in debt to him for his Herculean efforts in this field. Let us hope that he will continue to enrich the study of later Islamic philosophy, which is finally beginning to attract the attention it deserves, with other volumes of edited texts and critical analyses and studies of their content.

Seyyed Hossein Nasr

Isfahan

2 Tīr 1352 A. H. solar

2 Jamādi al-ūlā 1393 A. H. lunar

23 June, 1973 .

also in his Quranic commentaries .

The last treatise, the *Ajwibat al-masā'il*, consists of answers to questions posed by an unknown but apparently intimate student of Mullā Ṣadrā whom the master addresses in very friendly terms. This treatise also was unknown until discovered by Āshtiyānī and represents an unexpected addition to Mullā Ṣadrā's writings. The questions posed involve difficult philosophical and metaphysical problems such as God's will as it is related to his knowledge of things, the effusion of the force of divine love in all beings, and other matters related to the question of divine will, followed by the question of substance and its relation to accidents .

In addition to copious notes in form of commentary explaining difficult points in the text of all the three treatises, the editor has written a long introduction of 217 pages on Mullā Ṣadrā which is a veritable book by itself. In the first part of the introduction Āshtiyānī turns once again to a consideration of the special characteristics of Ṣadr al-Dīn's theosophy and his criticism of other schools of philosophy especially the Peripatetic. This is followed by a new bibliographical study of Mullā Ṣadrā completing the editor's earlier listing in his *Sharḥ-i ḥāl wa*

most maturest form. Unfortunately, however, the work was never completed. It contains a discussion of metaphysics from ontology to mental existence (*al-wujūd al-dhihnī*) after which it is abruptly interrupted. This work, like the ...*Shawāhid*, contains only Mullā Ṣadrā's own views and not a discussion of other schools. It is a most precious testament of Ṣadr al-Dīn's metaphysical doctrines and an important addition to the known corpus of his writings.

The second treatise in this trilogy, the *Mutashabihāt al-Qur'ān*, is one of Mullā Ṣadrā's basic works on the Qur'ān known until now only in manuscript form and edited critically for the first time here. It contains an extensive discussion of the meaning of *muḥkam* and *mutashābih* verses, the difference between *tafsīr* and *ta'wīl* and the esoteric meaning of the Qur'ān as seen by people of inner vision and inspiration. Altogether the treatise is one of the best available on the method and approach toward Quranic commentary followed by Sufis and gnostics and shows clearly the relationship between metaphysics and the revealed text which constitutes a basic aspect of Mullā Ṣadrā's theosophy and is to be found

the author's death. Yet it is mentioned in the *Shawāhid* which was certainly written long before that date .

the vast output of this remarkable Safavid sage much remains to be accomplished before all his writings see the light of day in well edited form .

S. J. Āshtiyānī, the indefatigable professor of Islamic philosophy at Mashhad University, addresses himself to this task in the present volume and makes available for the first time in a carefully edited form three of Mullā Ṣadrā's writings, two of which - the first and third in this volume - were in fact never known before even to students of Mullā Ṣadrā's works. S. J. Āshtiyānī has made use of the best manuscripts available in each case bringing also to his edition of these texts his unmatched familiarity with the other writings of Mullā Ṣadrā and of Islamic philosophy in general . The result is the three texts presented here which are critically edited and reliable in every way.

The first of the three treatises, *al-Masā'il al qudsiyyah*, also entitled *al-Hikmat al-muta'āliyah*, has been referred to by Mullā Ṣadrā in his *al-Shawāhid al-rubūbiyyah* but was unknown until discovered by Professor Āshtiyānī in Mashhad. It is one of the master's last works, perhaps his very last, (3) which contains his teachings in their

(3)- Mullā Ṣadrā had the habit of returning to works already written and making additions to them including reference to works of later composition. *al-Masā'il al-qudsiyyah* was composed in 1049 (A.H.), a year before

Preface

S. J. Āshtiyānī continues in this volume to add yet another major opus to his studies and editions of the works of Islamic philosophers especially Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā to whom he has devoted the greater part of his writing. (1) Thanks mostly to him and a few other scholars most of Mullā Ṣadrā's writings are now available in easily accessible editions.(2) Yet, because of

(1)- The earlier works of Āshtiyānī concerning Ṣadr al-Dīn Shīrāzī include the edition of his *al-Mazāhir al-ilāhiyyah*, Mashhad, 1380; Lāhijānī's commentary upon his *Mashā'ir*, Mashhad, 1964/1384; and Sabziwārī's commentary upon his *al-Shawāhid al-rubūbiyyah*, Mashhad, 1967/1387. He has also discussed Mullā Ṣadrā extensively in his *Anthologie des philosophes iraniens*, vol. 1, Tehran - Paris, 1972; being composed with H. Corbin and has devoted a separate work to Ṣadr al-Dīn under the title *Sharḥ-i ḥāl wa ārā-yi falsafi-yi Mullā Ṣadra*, Mashhad, 1381 .

(2)- For those not acquainted with Persian a critical study of Mullā Ṣadrā's bibliography and edited works can be found in chapter II of S. H. Nasr's forthcoming *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy*.

Three Treatises

al . Masā'il al . qudsiyyah

Mutashabihāt al . Qur'an

Ajwibat al . masā'il

by

SADR AL-DĪN SHIRĀZĪ

edited with introduction

and noted

by

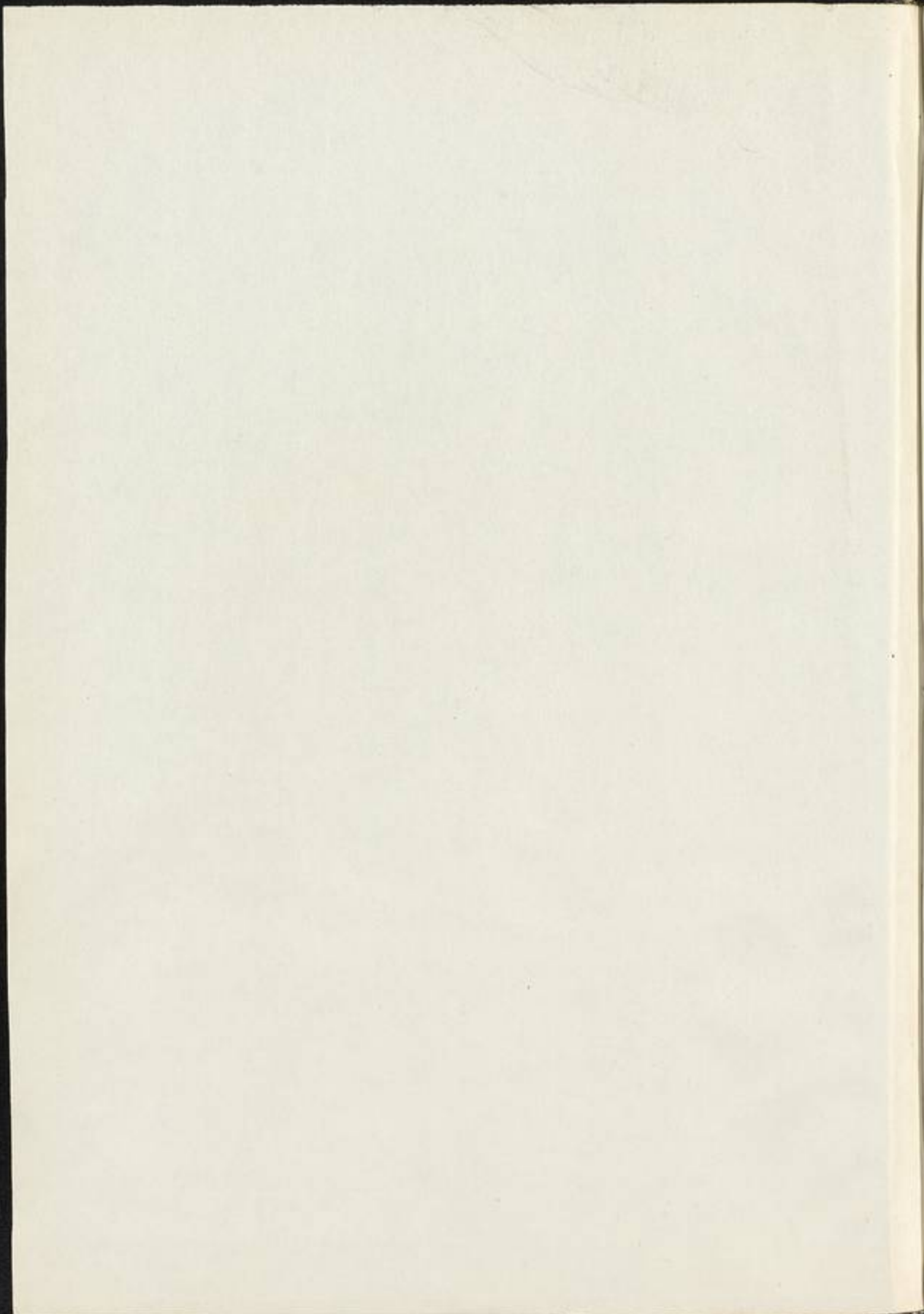
SEYYID JALĀL AL-DĪN ĀSHTIYĀNĪ

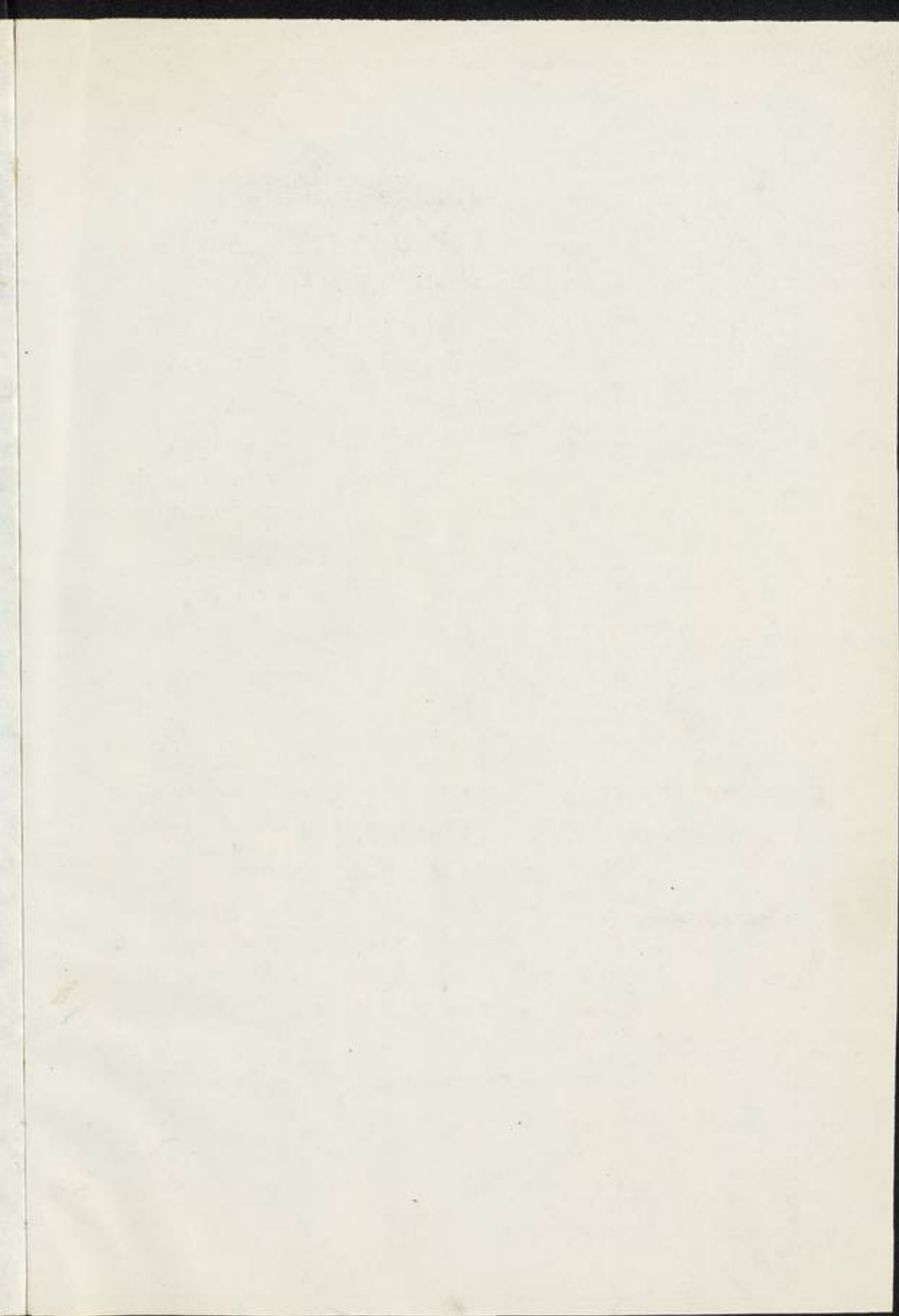
English preface by

SEYYED HOSSEIN NASR

Mashhad University Press

1392 / 1973







COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0023980842

~~09834399~~

B 753
.M8 1973 C1
SIH RASALAH

JUL 23 1979

OFMCO

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU59738995

B753 .M8 1973

Sih risalah /