

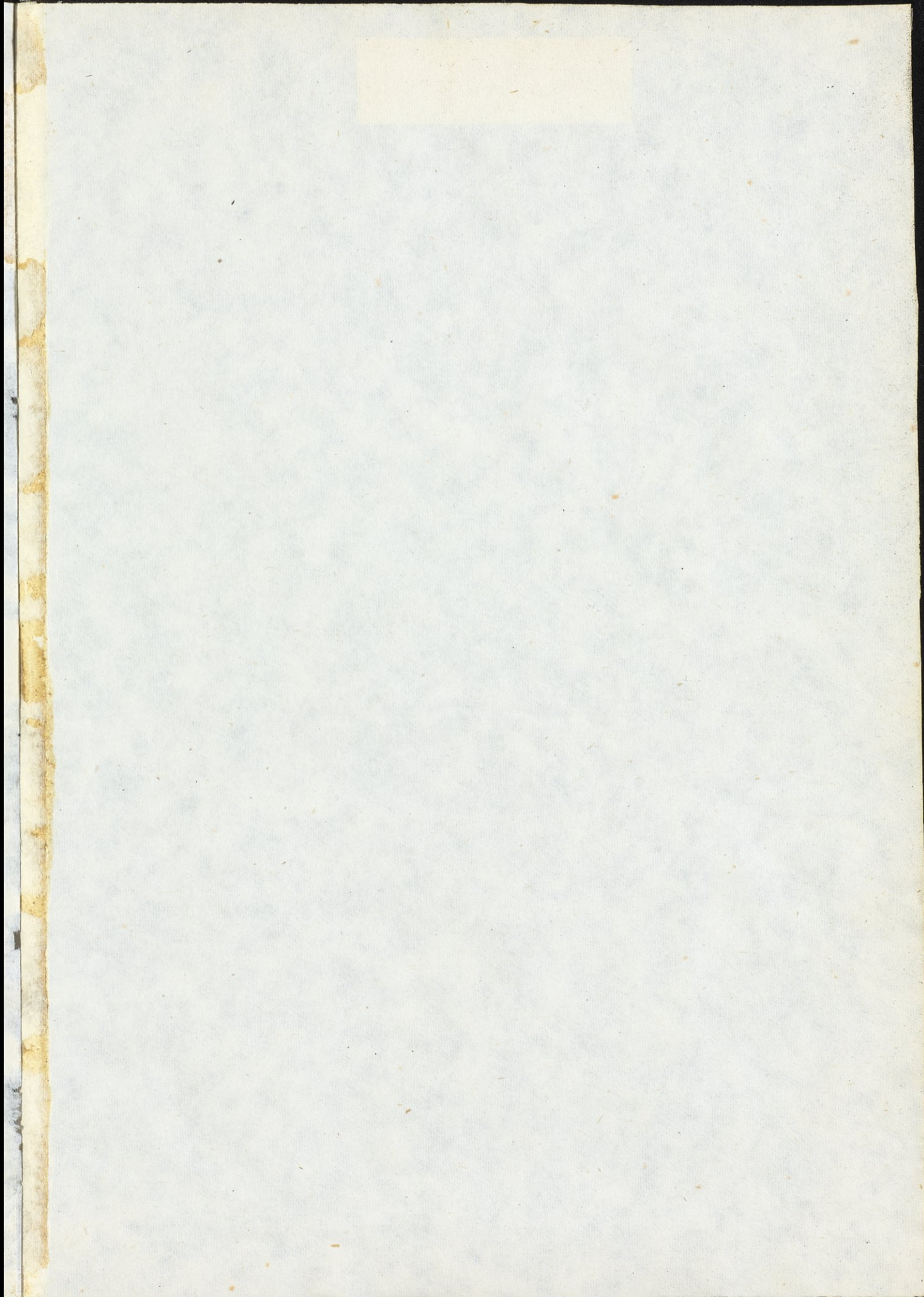


B
S
19

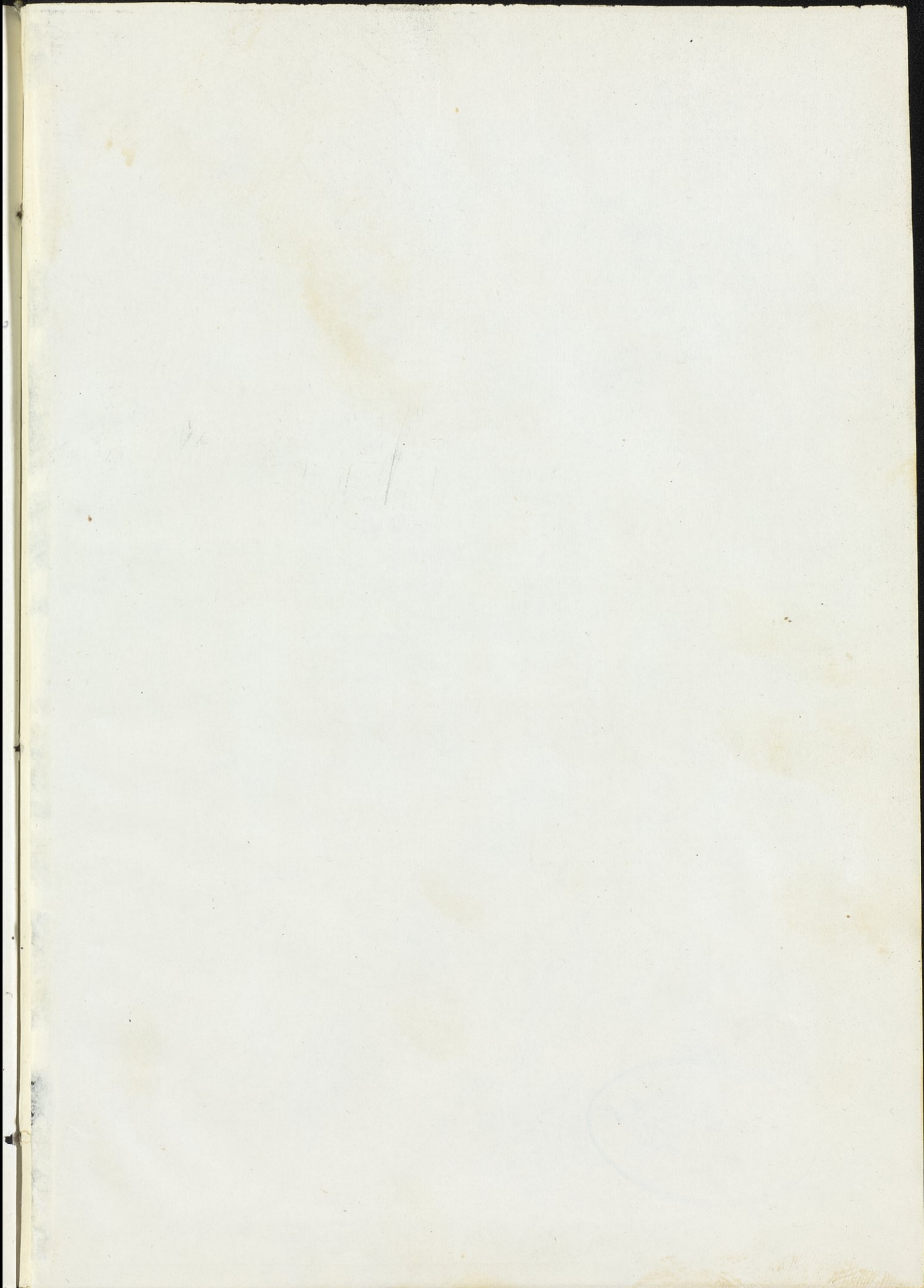
PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>



32101 032265728



مرکز پیشش: انتشارات آفرین
اول خیابان دانشگاه



سه رساله از :

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm,
1641

محمد بن ابراهیم ضد الدین الشیرازی

المسائل القدسیة

مسابها القرآن

اجوبه المسائل

بالعقائد والحقائق ومقدماتها

سید خلیل الدین شتیبانی

2272
.68942
.m91
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 بیابان رسید

بسمه تعالی

از فیلسوف متأله، علامه محقق، بقول فلاسفه قدیم عقل حادی عشره، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ه. ق.) معروف به ملا صدرا ویا صدرالمتهلین آثار بسیاری بجا مانده که هر يك بحق از نفیس-ترین و گرانبهاترین آثار فلسفی و علمی قرون اخیر اسلامی است.

تبحر عمیق و آگاهی وسیع ملاصدرا 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 شیوه‌های گوناگون فلسفی، کار شناسائی آثار او را دشوار ساخته است بخصوص که امتزاج مشاء و اشراق، عرفان و استدلال، ذوق و برهان که احاکمی از احاطه و تسلط او بر این مباحث است بنوبه خود موجب پیدایش مشربی خاص گشته و درك و فهمش بناچار احاطه کامل بهردو حکمت را بنحو عمیق و وسیعی لازم دارد.

او به خق 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 بالآخره 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 اختصاریِ او هم فراوان ذوق و مطلب نهفته است.

سبک فلسفه ملاصدرا در میان دو مشربِ حکمی و عرفانی و تلفیق میان این دو مسلك، تبیحری 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 تتمیم یافت. اثری که او بر فلسفه بعد خود بجانهاد، سخت سنگین و پرجلال بود. و البته این تأثیر منحصر بفسفه نبود، چنانکه در علوم نقلی نیز همان اثر را دارد و بالنتیجه هنوز حوزه‌های 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 تازه‌ای از ایشان هستیم. جز کتابهای متعدد از ایشان که از طرف سازمانها و مؤسسات مختلف بزیور 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

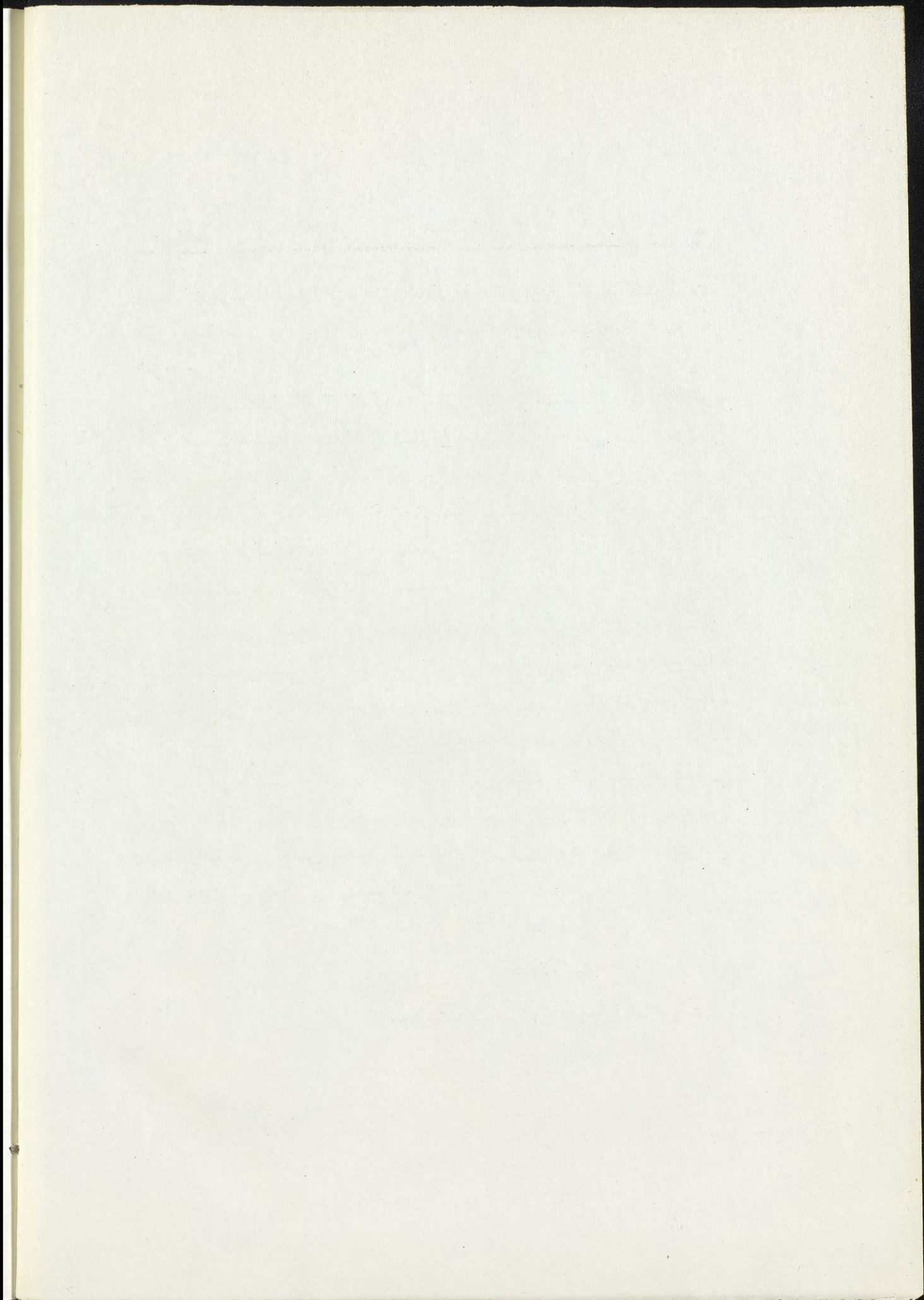
است که در شواهد بآن اشاره شده و یکی از نفیس‌ترین آثار ملاصدراست .
در این رساله، از اول امور عامه تا آخر مباحث وجود ذهنی بطور متوسط
شرح می‌یابد .

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 سؤالاتی یکی از شاگردان و یا دوستان
صدر المتألهین 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
ونفی عبث از افعال الهی و امثال آن مطرح شده و در آن باره 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 به بهترین وجهی پیموده شود .

محمود رامیار

سرپرست دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة حاضر «المسائل القدسيّة» یکی از آثار مهم صدر المتألهين است که اغلب ترجمه نویسان این اثر را جزء آثار ملاصدرا ذکر نموده اند و بعضی نیز آن را 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 الذي ادرکه الراسخون في الحكمة مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني وكثير من المقاصد الإيمانيّة ولهذا بسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً ثم في الحكمة المتعالیه بسطاً متوسطاً واقتصرنا هاهنا على هذا القدر اذ فيه كفاية للمستبصر » .

صدرالدين شیرازی در کتاب «المسائل القدسيّة» 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 ۳۴ 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 متعالیه 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 بسبک حکمت مشهور و بالآخره حل جمیع شکوک و ایرادات بسبک و طریقه انیقه مؤلف علامه و فیلسوف اعظم صدر الصدور و بدرالبدور «رضی الله عنه» که:

۱- مدتها حقیر در عبارت شواهد فکر می کرد ، و راه بجایی نمی برد. گاهی عبارت مذکور را چنین معنا می نمودم: که ما (ملاصدرا) در اسفار که مباحث فلسفی را بسبک و طریق متعدد و مشارب مختلف تحریر می نمائیم این مسأله را مفصل، گاهی بسبک و طریق مشاء و حکمت مشهور تحقیق می نمائیم و از عویصات و احیاناً از شکوک وارده در وجود ذهنی و ظهور ظلی بطریق مشهور جواب می دهیم درحالی که سالکان این مسلک (حکمت بحثی) 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 توجیهاات 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 بان همرا باشتباه انداخته است .

دل چو از پیر خرد حل معانی می‌کرد

عشق می‌گفت بشرح آنچه برومشکل بود

درک آثار و کتب آخوند ملاصدرا از آنجهت 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 بسبک 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 بسبک اهل بحث مبرهن ساخته

۱- آخوند ملاعلی نوری و ملا اسمعیل اصفهانی درب کوشکی 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 صدرال حکما از بعضی جهات بر او ترجیح داده‌اند.

معروف است که آقاعلی مدرس کرارا 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 آقامیر شهاب‌الدین 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 تأنی و حوصاله تام، تمام شعب فلسفی و عرفانی و انواع و اقسام حکمت اعم از ذوقی و بحشی 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 با این 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 آنجناب 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 با نظر 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 تبث 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 الشأن است که:

« هزار نقد ببازار 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- نگارنده آنچه از تعلیقات و حواشی بر کتاب شفا نوشته شده و در دسترس است مطالعه کرده ام هیچ حاشیه بی همسنگ این حواشی نیست. حواشی آقا حسین خوانساری و حواشی صاحب ذخیره محقق سبزواری و حواشی سید احمد و ملا اولیاء و برخی از تعلیقات دیگر از آثاری 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 ودقة مسلکة... لم یطلع علی شرح له یکشف عن وجوه فوائد... غیر حواشی التي کتبها العلامة المحقق والفيلسوف المتأله آية الله العظمی و... العقل الحاد یعشر 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 گفته اند: صدر المتألهین در حکمت نظری بزرگترین فیلسوف مشایی و در حکمت ذوقی محقق تر و راسختر از شیخ اشراق و در عرفانیات و کشفیات ان قلت: انه بایزید و قته لم تأت بغریب و در فن حدیث و تفسیر: استاد ماهر و محدث و مفسر کبیر و عظیم الشأن است.

روش ملاصدرا در تحریر مباحث علمی

سبک نوشته های 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 برآمده اند و به یکی از طرقی که ذکر کردیم خواسته اند او را کوچک نمایند یا اصلاً از فلسفه سر در نمی آورند 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 مصون 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: مسأله مثل نوری و مبحث عالم مثال و برزخ مباحث مربوط به علم حق و نشئات بعد از موت و بحث جواز یا عدم جواز نشکیک در ذاتیات و غیر اینها از امهات مباحث فلسفی.

قابلیت آنهاست که چنان تحقیقات عالیّه معجز نصاب 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 قنارجریه 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 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 فراگرفتن همین فلسفه و عرفان اسلامی بمغرب زمین پناه ببرند .

قسمت‌زبانی 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 نثر فارسی تحریر نموده‌اند که قسمتهای 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 مرز و بوم ما بوجود نمی‌آیند و چه بسا آشنا به افکار آنها هم در بین مردم ما پیدا نشود .

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

در عصر ما مرحوم آقاضیاء الدین دُری رساله‌ای مختصر در این باب نوشت و یکی دونفر از فضلای معاصر هم گاهی جسته و گریخته در این باب بقول طلاب علوم دینی «کثر هم الله تعالی و ایَّدهم» اظهار لحنیه نموده‌اند و عرض خود برده‌اند و از حد خود تجاوز نموده‌اند و نفهمیده به جهل خود اعتراف کرده‌اند.

مرحوم جلوه 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. رشته تخصصی او همینها بود که ذکر شد. حواشی که از او در این قسمتها در دست است بسیار سطحی و کم عمق است و اگر بهمه شفا حاشیه می‌نوشت حواشی او در ردیف سطحی‌ترین تعالیقات 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 بزرگوار

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 آقامحمدرضا 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 محمدرضا 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 مفری 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 کندی 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 از دست خواهد داد.

می نمود .

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 آقامحمد 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 آقامحمد رضا بر جواهر و اعراض اسفار حواشی دارم که معرف مقام علمی اوست و مشتمل بر تحقیقات و تدقیقات عالیه 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 سربسته 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 پنهان جهان محو و نابود نشد مگر آنکه قبلاً موجبات افتخار خود را از دست داد که گفت : «اول شمعت 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 دم‌مرگ هم از تصویر حرکت جوهر عاجز بود.

* * *

برخلاف تصور کوتاه‌نظران آخوند ملاصدرا هرگز حاضر نبوده‌است که کوچکترین مطلب علمی دیگران را بخود نسبت دهد و اینکه عبارات زیادی از دیگران در آثار او دیده می‌شود اولاً در برخی از آثار خود مأخذ نقل را ذکر کرده و در ثانی این عادت در بین دانشمندان سلف رسم بوده و اختصاص بملاصدرا ندارد.

صاحب جواهر یکی از اکابر فقهای شیعه‌است و کسی در فقاہت او نمی‌تواند خدشه نماید. کثیری از عبارات کتاب «ریاض» را می‌توان در کتاب «جواهر» نشان داد گاهی یک صفحه عبارت ریاض را بدون ذکر مأخذ نقل نموده‌است و معذک 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

→

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 گوشه حجره مدرسه در حالت مجرد 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 حداعلی از قلت قرار دارند جمعی محققند و کم تحسّر یا تتبع، برخی اهل تحقیق و جمعی اهل دقت نظر و کم تحقیق. جامع بین تحقیق و تدقیق نیز کمتر دیده می‌شود و اصولاً اشخاصی که قدرت غور کامل در مباحث فلسفی را بنحو شایسته دارا باشند کم‌وند دارند که:

خلیلی قطاع القوافی الی الحمی کثیر 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 ازین 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 الإسلام کلینی و تفسیر او بر سور 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 قرآنی بهمه 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 علم النفس 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 عویصات 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 بی اساس 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 بواسطهٔ سختیت فکری یا ممارست زیاد نحوهٔ تفکر و طرز تحریرِ او را بشناسد بخوبی میتواند بین آثار و افکار اختصاصی او و افکارِ دیگران امتیاز بدهد و کمتر فیلسوف و عارفیست که دارای این خصوصیت باشد؛ که هم طرز تحریر و هم نحوهٔ تفکر و سبک خروج و دخول او در مباحث فلسفی و عرفانی بکلی ممتاز از سبک تفکر و تحریرِ دیگران باشد.

کتاب اسفار در بین مسفوراتِ حکمی و فلسفی دارای امتیازاتِ خاصی است از جمله آنکه مجموعه‌ی است مشتمل بر عقاید و افکار کلیهٔ متصدیان معرفت حقایق علمی و فلسفی و ماسعی کردیم کلیهٔ منابع کارهای علمی ملاصدرا را در این کتاب پیدا نمائیم (به جز دورسالهٔ کوچک از قدما) و در آینده این اثر را بطبع میرسانیم.

منابع مورد استفادهٔ او در علم کلام؛ کلام تحقیقی کتب معروف و مشهور کلامی، از قبیل: شرح مقاصد، شرح مواقف و شروح و حواشی تجرید^۱ علامهٔ 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 همهٔ ایجاز و اختصار در باب خود نظیر ندارد هیچ اثری شاید در عالم علم این نحو مورد توجه قرار نگرفته 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 عالی‌ترین بحث‌ها واقع شده است، محققترین فضیای فلاسفه و متکلمان باین کتاب توجه داشته‌اند. باید کتابی مستقل راجع به معرفی تجرید و شروح و حواشی آن نوشته شود. از افاضل و دانشمندان ترك و دانشمندان هندی نیز تعلیقات متعدد بر این کتاب دیده شده است. اکثر دانشمندان و محققان دوران صفویه و افاضل معاصر زندیه و افشاریه و قاجاریه و جمعی از تابعان مکتب ملاصدرا بر تجرید و حواشی و شروح آن شرح و تعلیق نوشته‌اند. شرح حکیم نحیر ملا عبدالرزاق بر تجرید آخرین شرح و محققانه‌ترین 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 نحیر او غیاث اعظم‌الحکماء، حواشی فخرالدین سماکی معروف به حواشی فخریه و حواشی شریفیه، میر سید 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 خواه طوسی دارای استقامت ادراکست 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 شروحاتی 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 ملا صدرا بوده است.

تحصیل بهمینار و بیان الحق ابوالعباس لوکری^۱، شرح خواجه بر اشارات شیخ رئیس مثل شرح شهرزوری و ابن کمونه و شرح ملاقطب، علامه شیرازی از کتب غیر منفک از ملا صدرا می باشد.

کتب عرفانی ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین و آثار تلامیذ و شارحان

۱- برنگارنده مسلم است که «بیان الحق فی ضمان الصدق» لوکری که فقط یک نسخه از آن در دست است مورد مطالعه ملا صدرا 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 قبسات و شفا از متن این کتاب عبارت آورده است.

بیان الحق تألیف ابوالعباس لوکری است که یکی از بنیان گذاران فلسفه مشایی در خراسان میباشد این کتاب عالی ترین اثر در فلسفه بسبک طرفداران شیخ رئیس است و این که اثر باین مهمی بصورت کتب خطی دور از استفاده است نشان بی اعتنائی دستگاههای فرهنگی منست که بعد یاسهو ناظر خاموش شدن چراغ پرفروغ 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 متمدن 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 تلامیذ 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 محیی‌الدین بصورت یک مرشد و معلم کامل و انسانی الهی و تمام‌عیار می‌نگرد و او را قدوة اهل مکاشفه میدانند و حق آنست که افکار عرفا بخصوص شیخ اکبر در او اثر عمیق بجا گذاشته است و در حل کثیری از معارف الهیه از آنها استمداد جستجسته است .

او آخر سفر نفس اسفار در نفیس‌ترین مباحث فقط ابن عربی است که ملاصدرا او را مرد میدان مسائل مربوط بعوالم و نشئات بعد از موت میدانند و الحق در افقی افکار ملاصدرا طالع شده است که ارباب مکاشفه در آن جا رحل اقامت افکنده‌اند و حل آن مسائل جز از طریق شهود و استفاده از مشکات اهل ولایت میسر نیست و عقل نظری هر چه هم که قوی باشد در ادراک اولیات مسائل مختص بمباحث مربوط بفیث نفس در قوس صعودی اعجمی است ادا شیخ و اتراب و اتباع او در مباحث معاد کمتر حرف زده‌اند و آنچه که گفته‌اند قابل بحث نیست .

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

کسانی که حرکت جوهری را انکار نموده‌اند و مجرد خیال را نفی نموده‌اند و ملاک حشر نفوس را افراد مثالی قرار داده‌اند و صور حاصل از اعمال و نیات را از عوارض نفس میدانند و تحول نفس را بصور مناسب اعمال و ملکات منکرند 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 اثبات مجرد برزخی 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 بحث 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 و علت و کیفیت انقطاع عذاب و غیر اینها از مسائل اختصاص بملاصدرا 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 نهایات 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 آن را 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 اصالت وجود نمیتوان اصلاً تفوه با اتحاد عاقل و معقول نمود لذا شیخ رئیس که منکر این فواید است معتقد به آن را 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 عالمی 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. سیدالْحکما 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 متألّه زاهد آقامیرزا حسن کرمانشاهی «رض.» از تصور حرکت ذاتی و جوهری عاجز بود زیر بار اعتقاد با اتحاد نرفت.

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

دیگران گرفته (ونعوذ بالله - مرتکب این بی انصافی شده است) و باسم خود قالب زده است^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 یلحدون فی اسمائه والله الفتح من قبل ومن بعد).

ملاصدرا در مباحث حرکت عباراتی از فخر رازی نقل کرده است و مأخذ نشان نداده است آنچه را که نقل نموده مسائلی است رایج و مسلم نزد مشایب و اشراقی و مسأله مورد اختلاف در این منقولات وجود ندارد و این رویه بین قدما و متأخرین مرسوم و معمول بوده است و هر که بدرس آخوند حاضر میشده است و یا اهل مطالعه این افکار بوده است میدانسته که این عبارات از مباحث مشرقیه فخر رازی نقل شده است مثل این که محقق فیض ملا محسن شاگرد متعبد بمبانی آخوند ملاصدرا همان عبارات را از فخر رازی با ذکر مأخذ نقل نموده است 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 مأخذ یک کلمه هم نقل نشود و اگر این رویه در علوم متداول اعم از معقول و منقول مراعات میشد خیالی از مشکلات ما حل شده بود گاهی نگارنده پیش از یک هفته دنبال مطلبی در کتب محتمله سیر نموده ام و کالی وقت خود را تضییع کرده ام و عاقبت راه بجایی نبرده ام و از این بدتر نقص اساسی را در کار خود تحمل کرده ام. این ملاصدرا نیست که مرتکب این خطا شده است، هر که بکتب فقهیه مراجعه کند و یابه تفاسیر نظری افکند مثلاً همین «تفسیر کبیر» فخر رازی را با تفسیر ابوالفتوح مقابله نماید و نیز از ریشه مطالب

۱- بعضی را می بینیم که از این اصول غفلت دارند و بیهوده خود را در اموری دخالت می دهند 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 است 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 مباحث

۱- افاضل و اعلام روش های مختلف در تألیف 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 ننموده 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 نحاشی 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 با آنها افراط مینماید و سعی دارد که مبدا خدای نخواستہ پا از جادۀ انصاف بیرون نهد و گاهی بین خود و نفوس مطهره، حکمای بزرگ و مشایخ کبار فلسفه و تأله مناجات برقرار می نماید .

* * *

همانطوری که کراراً متذکر شدیم درک کلمات ملاصدرا بمناسبت سبک مخصوص این فیاسوف علام قریحۀ خاصی می خواهد و ممارست زیاد در کایۀ آثار او علاوه بر قریحۀ خاص اساس مهم نیل بآراء و عقاید شخصی اوست گاهی به تکرار مطالب مشهور می پردازد و در این بین بصورت رمز و اشاره عقیدۀ 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 مطالب 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 بمعنی العالمية عين ذاته وهو قديم وبمعنا المعلوماتية عين هذه الممكنات و هو حادث فكذا لارادته سبحانه مراتب و اخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقرر بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنی مراديتها له تعالى لا بمعنی مرديتها اياها وما به فعلية الارادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحققة وهذا اقوى فی 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 غفایت نمی ورزد «ویأتی بجملة النظر بما يقرب 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 آنهم 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 الارادة والرضا بالفعل عن امر زيد على نفس ذات الفاعل...» قال صدر الحكماء : و افول و هاهنا سر عظیم من الاسرار الالهية نشير اشاره ما و هو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته بمعنى عالميته و مریديته لا بمعنى معلوميته و مراديته فقط و هذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره...» اسفار الالهيات خاصه ط ق ۱۲۸۲ ه 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 ترقف دارد بر تصور و اعتقاد بوحدت شخصی وجود کما هو الحق لیفهم من یفهم و کل میسر لما خلق لاجله .

۱- «ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتفح لاحد من حكماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأمّلنا في اشكال كون العلم بالجواهر، جوهرأ و عرضأ ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي على كاشفاء و النجات و الاشارات و عيون الحكمة و غيرها ما يشفي العليل و يروى العليل بل وجدناه و كل من في طبقة و اشباحه و اتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ اتباع الروافيين و المحققين

←

رسائل اخوان الصفا یکی دیگر از کتب و رسائلی است که ملا صدرا با آن سروکار داشته است و این کتاب از حیث اشمال 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 تأویل 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 محمدین و اقطار طاهرین محسوب می شود .

کتاب اسرار الآیات و مفاتیح الفیاب او نیز در شرح و تأویل 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 نصیرالدین و غیرهم من المتأخرین لم یأتوا بعده بشیء یمکن التعویل علیه و اذا کان هذا حال هاؤلاء المعترین من الفضلاء فما حال غیر هاؤلاء من اصحاب الاوهام و الخیالات و اولى وساوس المقالات و الجدالات ، فتوجهنا توجهاً جبلیاً الی مسبب الاسباب و مسهل الامور انصعاب... (کتاب اسفار سفر اول ط ق ۱۲۸۲ هـ ق مبحث عقل و عاقل و معقول ص ۲۷۵ .

ثانی کلمات اهل عصمت و طهارت و صاحبان علوم لدنیه و وهبیه باید محسوب شود .

در این آثار برخی از مباحثی که مفسران در مقدمه و یا در خلال و مطای تفاسیر خود بیان کرده اند 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 تألیفاتی 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 مشائبی؛ 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 نموده اند بدقت مورد بررسی آخوند ملا صدرا قرار گرفته است .

کتب محققان از متکلمان که در بسیاری از مقاصد و مواقف بسبک فلاسفه بحث نموده اند و اصولاً طرز تفکر فلسفی داشته اند مانند: شرح مقاصد و شرح مواقف 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 وجوه فرق بین تأویل و تفسیر و فرق بین محکمت و متشابهات 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 وجوه فرق بین استعاذه و... قدرت ملاصدرا در مباحث عرفانی و مسائل مربوط به تفسیر از تفسیر سوره حمد و فاتحه‌الکتاب 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.

کتب 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 عامی این فیلسوف کبیر مینماید و خود بهیچ طریقه بی نگریده است و حکمت متعالیه او طریقه خاصی است که بر جمیع طرق فلسفی ترجیح دارد و الحق حکیمی است راسخ در حکمت ذوقی و بحشی^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.

کتب غزالی آثار فلسفی و عرفانی و تألیفاتی که در علم اخلاق نوشته است

۱- نگارنده کلیه منابع کارهای ملاصدرا را (اعم از ذوقیات، عرفانیات، حکمت کشفی و اشراقی و حکمت نظری، بحشی، 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 رویت می‌شود. 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 ارزنده‌یی که داراست و در حد خود با ارزش است ولی از حدود مرزهای معینی عبور نکرده است آنچه که تحقیق نموده‌اند حول همان افکار متداول مشاء و اشراق دور می‌زند و بالاخره شارح و مبیین افکار و طرق معین است. حقیر مدتی از وقت خود را صرف مطالعه کتب محشّین و شارحان تجرید نمود و آنچه را که در این زمینه در رساله مستقلی بسلك تحریر آورده‌ام 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 نوشته‌اند کاملاً بیان‌کننده طرز تفکر فلسفی در آن اعصار است. نگارنده خلاصه‌یی از این افکار و عقاید را در «منتخبات فلسفی» با توضیح و شرح مختصر آورده‌ام که با تعلیق و توضیح کامل به زبان فرانسوی در پنج جلد منتشر می‌شود و جلد اول آن از طبع خارج شده است. با ملاحظه آنچه که بیان شد ملاصدرا در چنین دورانی بوجود آمد و فلسفه و حکمت اسلامی را احیا نمود.

کسانی که بی‌مأخذ صحبت می‌کنند و ملاصدرا را تابع افکار دیگران معرفی می‌نمایند و خیال می‌کنند تأسیسات عمیق فلسفی او با همین سبک و روش در آثار دیگران وجود دارد. و کار او جمع‌آوری این عقاید و افکار

است و برخی از غیر اهل فن مثلاً بمحض آنکه در کتابی اسمی از اتحاد عاقل و معقول می‌بینند معتقد می‌شوند که این مبنای 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 عالیه فلسفه است قواعدی که اگر یکی از آنها برهانی نشود اثر آن در کلیه قواعد فلسفی سیرایت می‌نماید و اثر میگذارد آنهمه اشکالات وارد بر مشاء و اشراق ناشی از عدم هم‌آهنگی این قواعد است در فلسفه آنها.

مسئله 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 تألیف 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 نگریستن و دروادی دیگر سیر کردن انسان را بواقع نمی‌رساند و اصولاً اظهار رأی 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 فاسفه 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 مشائخ؛ اگر چه 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 مشائخ نظیر فیلسوفی منفر و متمحض در حکمت بحثی بابترین و جهی 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 مدعی ماست و در هر دو طریقه فیلسوفی راسخ و صاحب نظر 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 ملا صدرا مشارب فلسفی و طرق حکمت از یکدیگر ممتاز بودند. برخی طالب حکمت مشائخی و جمعی طرفدار حکمت اشراق و عده‌ی 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 صدر المتألهین 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 فیلسوف نحیر تحقق پذیرفت و تأنیس «بین المعقول والمشهود» یکی از شاهکارهای علمی در دوران اسلامی است که بدست این فیلسوف کامل گردید؛ اگر چه 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 ملا صدرا 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 دوطریقه 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 نلاسفه مته‌حض در حکمت بحثی بر آمده‌اند و در اکثر موارد از حدود اعتدال خارج شده‌اند ادا 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 نهم کلمات آنها توقف بر احاط 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 .

صدر الحکما در اسفار و تفسیر قرآن و مفاتیح و دیگر آثار خود بهمین معنا نظر دارد^۲: «لکنهم لإستغراقهم بما هم علیه من الرياضات والمجاهدات

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

نمود آنوقت است که بسخن اهل اختلاف گوش خواهیم داد .

۲- الهیات اسفار ط گ، ص ۶۰ .

و عدم تمرنهم فی التعالیم البحتیة و المناظرات العامیة ؛ ربما لم یقدروا ، علی تبیین مقاصدهم علی وجه التعلیم ، اوتساهلوا ، ولم یبالوا ، عدم المحافظة علی اسلوب البرهان لإشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك و لهذا قلَّ من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإیرادات و لا یمكن اصلاحها و تهذیبها الا لمن وقف علی مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة...»

ایشان تصریح فرموده اند که: جامع بین مراتب کشف و شهود و مقامات برهان در دوره اسلامیّه شخص بزرگدوست و دیگران یا مستغرق در برهان و عدیم الکشف و یا متمحض در کشف و عدیم البرهان و یا متوسط در احدهما و منفر 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 بحثی و اعز من انکبریت الأحمر . صدر المتألهین من حیث المجموع بر اکابر و اساطین ترجیح ندارد بل که در هر مسلك بر خریط و منخصص در این مسلك 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 اواخر مباحث نفس اسفار شاهکارهای علمی خود را تقریر فرموده است. قال (رض...).

«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 المفهومات الذاتية والعرضية. وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل الا برياضات ومجاهدات في خآوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن اعراض الدنيا وشهواتها الباطلة و ترفعاتها الوهمیة و امانیها الكاذبة. واكثر كلمات هذا الفيلسوف^۲ مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه، و قرب منزلته...» بعد از ذکر عباراتی در شأن ارسطو گوید:

«... واما الشيخ صاحب الشفا فام يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج... والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة تباد 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 بر خورد می نمایم که حفظ قواعد بحثی و تسلط بر قوانین منطقی و مسائل نظری کافی از برای درک واقع نیست. مسألی وجود دارد که عقل نظری طریق 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 احیاناً 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 اشتیاد 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 شیء واحد ممکن است حصولات متعدده داشته باشد بااصالت وجود و وحدت حقیقت آن، و جواز تشکیک در حقیقت واحده و جواز قبول تفنن و تشکیک در یک اصل و وقوع جوهر درصراط استکمال ذاتی باعتبار رفعت درجات و جواز دربرداشتن ذات جوهری واحد حدود غیر متناهی را باعتبار قبول هر متصل انقسامات بحدود غیر متناهی بنحو قوه و ابهام کما هو الواقع فی الوجود و جواز وقوع تقدم و تأخر، علیت و معلولیت، شدت و ضعف در یک اصل واحد و سنخ فارد مجالی از برای اشکالات شیخ و اتراب و اتباع او باقی نمی ماند^۱ شیخ بسیاری از مبانی عالی فلسفی را بهمین احاظ و بواسطه وجود همین مناقشات که بنابر اصول وقواعد و سبک فلسفه و حکمت شیخ وارد و صعب الدفع و بنا بر اصول وقواعد صدر اعظم العرفاء و الحكماء 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 چاپ سنگی طهران مباحث حرکت از ص ۲۲۲ تا ۲۲۳ لا یخفی

که شیخ اشراق با آن تمحّض 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 تدبر 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 هر انسانی 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 از ناحیه تشکیک در امکان وقوع رب النوع؛ عقل مجرد تحت طبیعت انسان قاعده امکان اشرف را در این مقام جاری میدانستند باینکه مجال از قبول وقوع خارجی فرد برزخی انسان در صعود و نزول وجود نداشتند واقعاً تصور اینکه انسان؛ همین انسان لحمی مادی واقع در حرکات و انقلابات دارای فردی از سنخ خود آنهم 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 در نشأه علل و حاق کبد ملکوت اعلی می باشد امر مشکلی است.

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

يك حقيقت واحد عرض را تشا^شن جوهر میدانند) 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 العائ^ة صورة تمامي^ة لذات المعلول و بالأخره رجوع حقايق باحدیت وجود محقق نخواهد شد .

چهارم - شیخ بواسطه بررسی نکردن در حقايق وجودیه، مطالعه صرف در مفاهیم ذهنیه و انکار سریان علم و قدرت و اراده و سایر شئون ذاتیه وجود، در جمیع اشیاء عشق هیولا بصورت را انکار کرده است و در رساله عشق هم که در صدد اثبات عشق در جمیع ذرات وجود برآمده است این مسئله را برهانی نکرده است^۱ .

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

ششم - شیخ و جمیع فلاسفه اسلام بواسطه انکار تحول ذاتی و جوهری قائل بسرمدیت افلاک 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 ملی^شون و حکماء و انبیاء (علیهم السلام) است و ما حرکت جوهری را براهین متعدد اثبات

۱- رجوع شود به اسفار چاپ طهران سنگی جلد اول ص ۱۶۸ تا ۱۷۱ و الهیات 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 با سم 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 بشر اشره 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 یک آن بقاندارد و کار حق تحول ماده ثابت بصور حادث نیست و الا یلزم اما انعدام الأشياء برأسها او قدمها «فافهم وتأمل 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 .

بنحو کلی حکمای منکر حرکت جوهری را باید در علم بنفس و اعتقاد بنحوه وجود آن جزء «منزله» دانست کما این که متکلمان منکر مجرد 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 احكام الزمان والمكان عین الخلق المشبه بل الحق هو الخلق المشبه» ولذا قیل : «ان النفس هو الحق» و چون معنای بسیط الحقیقه کل الأشياء بنا بر مبانی آنها رست واضح نگردیده لذا از تصور این معنا که چگونه میشود قوای یک وجود واحد بعضی

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

مدرك و بعضی غیر مدرك باشند عاجزند انكار 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 عایه 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 تشخیص باقی باشد و موجود جسمانی متحرك موضوع حرکت آن ماده بایک صورتیست به نحو اطلاق و ابهام چون قرار و ثبات شأن مجرد است و در حرکت در کم و کیف موضوع حرکت جسم است بامقدار «ما» یا کیف «ما» و اصولاً تشخیص موجود متحرك بیش از این ممکن نیست باشد. این معناراً در مباحث قبلی بیان کردیم. صاحب حکمة الاشراف 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 کمیهِ 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 ۳۱۵ «ان المدرك للصور الخیالیة ایضاً لابد ان يكون مجرداً عن هذا العالم» مباحث نفس (ص ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵) و ص ۱۲۵، حواشی حکمت اشراق ط ۱۳۱۲ هـ ق ص ۳۸۰، 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:

«واما الشيء الثابت في الحيوان فانه اقرب الى البيان ولي في الأصول المشرقية حوض عظيم في التشكك ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب (چون اجزای نبات مختلف الطبايع نمی باشند و اجزای آن متشابهند ولیکن اجزای حیوان چون تشابه ندارند ممکن است جزئی از آن اصل و ثابت و نقیه اجزاء آن فرع و متغیر باشند).

«وإذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف تكون بالعدد اذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع اولی من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجدداً في زمان محصور...» (از این عبارات معلوم میشود که شیخ در اثبات موضوع حرکت در حرکت کمیّه 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 حالتی که، (کم) متجدد وارد بر عنصر واحد نمیشود بل که بواسطه تغذیه، تجدد بر همه عناصر جسم واقع میشود پس شاید صورت واحد، در زیادت از ماده واحد حلول مینماید چگونه چنین امری ممکن است با آنکه صورت واحد موجب تعین ماده واحد است 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 ه ق ص ۲۲۸، ۲۲۹.

دارد درحالتی که اجزای جسم درحالت نمو، روبرزیادتست و این زیادتى در همه اجزای جسم بطور مساویست یعنی همه اجزای جسم روبرزیادتى می‌باشند چون قوه جسمانی مبدء 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 قوه‌ی 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 نبات واحد را ما گمان میکنیم واحد است 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 وقواعد 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 وقواعد مسلم 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 شیبهاً به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غیر انعکاس؟ ولعل هذا یصح فی الحيوان او اکثر الحيوان ولا یصح فی النبات لانها لاتنقسم الی اجزاء کل واحد منها قدر یتقل فی نفسه؟ او لعل للحيوان والنبات اصلاً غیر مخالط لکن هذا مخالف للرأى الذى یتظهر منا (چون شیخ، هم‌ارباب انواع را که اشراقیون 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 را هم قائل به ارباب انواع است و هم به بقای نفوس حیوانات قائل است) ولعل المتشابه بحسب الحسن غیر متشابه فی الحقیقه والجوهر الاول ینقسم فی الحوادث من بعد انقساماً لا یدمه مع ذلك اتصالاً وفيه المبدء الاصلی او لعل النبات لا واحد فیها بالشخص مطلقاً الا زمان الوقوف

←

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

نهم - بهمینار از شیخ سؤال میکند: آیا حیوان مانند انسان ذات خود را درک مینماید یا نه؟ اگر حیوان ذات خود را درک مینماید برهانش چیست؟ شیخ در جوابش گفته است: «یحتاج ان تفکر فی ذلك ولعلها لاتشعر الا بما تحس او بتخیل ولاتشعر بذواتها اولعلها تشعر بذواتها بآلات اولعل هناك شعوراً «ما» یشترک بین الأطلال یجب ان تفکر فی هذا؟! در حالتی 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 برای ذات او برای حیوان نیز اثبات مجرد می نماید و یکی از مواردی که اشکالات متعدد بر مشاء و سایر حکمای منکر مجرد برزخی در حیوانات وارد میشود همین موضع است و کثیری از دلائل 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 (در حالتی که در حال وقوف هم نبات تغذیه مینماید و اجزای آن عوض میشود و هر موجودی که تغذی نماید دائماً در استحاله و حرکت است) فهذه اشراك و حبال اذا حام حوالیها العقل و فرع علیها و نظر فی اعطافها رجوت ان یجد من الله مخلصاً الى جانب الحق . واما ما علیه الجمهور من اهل النظر فلیجتهد جماعتنا فی ان یتعاون علی درك الحق فی هذا ولا یبأس من روح الله .» بهمینار بعد از مطالعه این رساله بشیخ نوشته : «ان انعم الشیخ ادام الله علوه باتمام الکلام فی اثبات شیء ثابت فی سایر الحيوانات سوی الانسان و فی النبات کانت المنة اعظم .» شیخ در جوابش نوشته است : «ان قدرن» .

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

صدرالمتألهین 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 الکلیّة اذا احصت لشیء صار ذلك الشیء بها عقلاً؛ امر عجیب فان الشیء انما یصیر عقلاً بان یتجرد غایة التجرد و کیف یدخل عالی شیء غیر مجرد مایجرده فان قواله: 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 «قده» از برای عقل، مراتب متعدده، 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 لاتعطیل فی الفیض و لامعطل 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 معقولانست 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 یکدرجه و از احاط 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 حسنه‌یی 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 نشأه ادراکی و علمیت و نشأه دیگر منحصر به عالم عقلی صرف نمی‌باشد اکثر نفوس حشرشان حشر برزخیست و انسان ادراک عقلی پیدا نمی‌نماید مگر آنکه معانی کلیه را ادراک

نماید و حشرش حشر تام نخواهد شد مگر آنکه مروده با مجردات پیدانماید. صرف ادراك امور عامه و مفاهیم بدیهیه مبداء سعادت عقلی نمیشود علاوه بر این نفوس جزئیة اطفال، ادراك کلیات اولیه را هم واجد نمی باشند. 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 تقویم کثرات بحق اول بکنه این مسأله مهم حکمی که قوام مقیدات و معالیل امکانیه بوجود مطلق و علت العلل 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 (کما اعترف به الشیخ الأعظم) 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 قیومیه 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) و 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 و صور معقوله که: العقل البسیط الإجمالی خلاق للصور... عاجز است و نمی تواند تصور کند که وجودی واحد یوحدت اطلاق می ممکن است منشأ

انتزاع مفاهیم متعدد و متکثر شود و قبول تجزی و تقدر نماید (تجزی و تقدر عقلی) و بواسطه سریان دادن حکم واحد عددی بواحد اطلاقی 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 انغمار تام در حکمت الهی بازداشته است و فرصت تفکر را گاهی از او سلب نموده است لذا گوید: «لقد دفعت الی اعمال لست من رجالها و قد انساخت من العلم انما الحظه من وراء سخب تخین 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 فیّ مخالیب الغیر فما ادری کیف اتخاّص ولقد دفعت الی...» .

باهمه این حرفها شیخ از موفقتربین علمای اسلامی بشمار میرود و خدمات او بعالم علم نظیر ندارد. این مرد بزرگ در دوران کوتاه عمر خود، منشأ برکات و انوار و مبداء 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- اجوبه المسائل (جواب مسائل بعض الخلان) جواب بر سؤال‌های یکی از تلامید یا یکی از دوستان آخوند که تاکنون جزء آثار وی ضبط نشده است نسخه‌پی 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 مبدء 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 مکتب ذات موضوعست 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 تلامید 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 تلامید 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 محضر آخوند را زیاد درنگ 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 پاکی نیت دست بکاری زد که از عهده هر کس ساخته نیست از جمله تألیف کتاب نفیس «الذریعه» .

«قده» در «الذریعة الی تصانیف الشیعه» (۱: ۸۱) بچاپ رسیده است آخوند در این رساله بر طبق 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 انتصاف ماهیت وجود که در رسائل (از ص ۱۱۰ تا ۱۱۹)

چاپ شده است در این رساله صدر المتألهین بر امام رازی و محقق دوانی و سید سند 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 ماهیت است و ماهیت و وجود بوجود واحد موجودند و قاعده فرعیّه در قضایایی که مفاد هلیت مر کبه اند جاری است نه در مفاد هلیت بسیطه.

آغاز: «الحمد لو اهب الحیوة والعقل والصلوة علی النبی والأهل. اما بعد واعلم هداک الله انه قد اضطربت الأهواء واختلفت الآراء فی باب انتصاف الماهیة بالوجود. وانجام: «الماهیة معنی کلی صادق علیه متحدة معه؛ موجود به؛ لانبفسها الا بهجرد الإعتبار».

۴- جواب مسائل حکیم فاضل شمس الدین (معروف به ملا شمس) محمد گیلانی

تلمیذ میرداماد که در حاشیه مبدء 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 حاشیه مبدء و معاد ط ق ۱۳۱۳ ه ق، ص ۳۷۲-۴۹۱ و شرح هدایه

اثیر به 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 خواجه و شیخ امکان پذیر نیست لذا صدرالدین شیرازی «رض...» بطریقه خود از آن پرسشها جواب داده است .

۶- اسرار الآیات و انوار البیِّنات مشتمل بر یک مقدمه و ده مشهد است . 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 بایانی عالی و رسا و جوه فرق بین کلام و کتاب را بیان نموده است و علت اشتغال کتاب تدوینی بر مراتب و مقامات تکوین و نظام وجود و سیر جامعیت قرآن نسبت بجمع کتب الهیه را تقریر نموده و بعد پرداخته است به تحقیق در مراتب و مقامات توحید به لسان اهل شهود و کشف تم 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 انعام مؤلف به آثار عرفا و علوم کشفیه و تفرد او در بحث از حقایق آشکار است .

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 «وان 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»

دفتخر 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 لو اهب العقل والحكمة والصلوة على محمد وآله الأئمة». انجام: «والله ولي العصمة والتوفيق و بيده مقاليد العلم والتحقيق» 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 رشیکه است در این رساله بروش فلسفی و محققانه در انواع و اقسام علم بحث کرده و از کلمات صاحب محاکمات در شرح بر شمسینه و شرح بر مطالع خرده گرفته است. این رساله در آخر «جوهر النضید» در شرح منطق تجرید تألیف علامه حلی (رض.، ...، ۱۳۱۱ هـ ق) چاپ شده است.

۱۰- تفسیر بر سوره 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 الزلزال و الضحی و الطلاق و چند آیه دیگر نوشته است در این تفسیر متعرض اقوال مفسرین و روایات وارده از طریق اهل بیت عصمت و طهارت گردیده است و به ذکر تحقیقات کثیره بی ازمانی حکمی و اصول عرفانی دست زده است. این کتاب حاوی عمده مبانی و مسائل راجع بمبدء و معاد و معارف حق 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 باطفه الجسیم» محمد المشتهر بصدرالدین شیرازی مولداً و القمی 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 بیضاوی 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 «لمعه» و بروش متأخران نوشته شده است و رساله خوب است. آغاز: «الحمد لله الذی رفع سماء العقل الهادی الی اصول الرأی وفروع النقل و بعد فاننی مهتدٍ و هادٍ، ایاک من المنطق الی اصول منقّحاً فصولها عن فضول.»

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

۱- سورة حمد و قسمتی از سورة بقره (آیه الكرسي) و آیه نور جداگانه در طهران بضع رسیده است مجموعه تفسیر آخوند را مرحوم حاج شیخ احمد کتابفروش شیرازی در سنه ۱۳۲۲ بطبع رسانیده است در آخر این کتاب تفسیر آیه وترى 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 باتناسب آن با آیه اشاره نشده است بعضی‌ها در انتساب آن به آخوند استبعاد نموده‌اند با آنکه در اسفار و سایر کتب خود آیه مذکور را دلیل بر حرکت جوهریه گرفته است لذا بعضی تفسیر این آیه را از آخوند ملاصدرا ندانسته‌اند.

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 فلسفه دوقی و در تصوف و عرفان صاحب سعه باع و در جمیع این طرق از متخصص و متهخص 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 بیند 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

دفعه 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 جوهر و اعراض اسفار چون آخوند در کتاب جوهر و اعراض هم متعرض حدوث زمانی عالم شده است و اقوال محققان از حکمای یونان: **طالس** ملطی و **انکساغورس** ملطی و **انکیشمایس** ملطی و **انباذفلس** و **فیشاغورث** 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 والمنتهى » انجام :
« كنه الفقير الى الله محمد المدعو بصدرا الدين الشيرازي عفى عنه » .

۱۶- الحکمة العرشية این رساله تلخیص آرای او در مباحث مبدء و معاد و مسائل مربوط باین دواست و از نفایس کتب مؤلف در فن معارف حقیقیه 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 خلایق بحق میباشد .

شیخ احمد احسائی 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 فن منقول صرف بدون مداخله در معقولات آنهم بمشربی نزدیک به مسلک اخباری نوشته است قابل مطالعه و حاکی از احاطه و تسلط او بعلم نقلی مخصوصاً فقه است و آنچه که در عقاید و معقولات نوشته است خالی از اعتبار و مملو از هفوات است واقعاً دل خوش - کردن بچند اصطلاح مهّول: معراج هورقلیایی و معاده هورقلیایی و شهر جابلقا و بلد جابرسا و... او را چنان مغرور و شیفته نمود که منشأ آنهمه اختلافات و بالأخره منجر به پیدایش مشربی بی اساس و مبدء ظهور شخص پرگو و مجنونی 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 منغمر 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 و اردین شهر شد آخوند نوری فضیلاي حوزه خود را و ادار نمود که بدرس او حاضر شوند بهمین 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 قزوین 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 واما هی موضع الألم والحزن 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 واحد العین (۱) و تعلیقات عارف ربانی خاتم العرفاء و قبله الأصفیاء آقا محمد رضا قمشه‌یی (۲) و تعلیقات حکیم دانا آخوند ملا عبداللہ زبوزی

(۱) ملا اسماعیل اصفهانی معروف به واحد العین و مشهور به درب کوشکی از تلامید مرحوم آخوند نوریست و از محققان فن حکمت بشمار میرود و در عصر استاد بزرگ خود آخوند نوری حوزه‌یی عالی داشت و کتب آخوند ملا صدرا را تدریس می نمود. 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 کم نظیر، بمباحث فلسفی محیط و در حکمت متعالیه راسخ بود. اغلب اساتید بعد از طبقه او از تلامید او بوده اند.

(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 باصفا و روشن ضمیر و اهل تقوی و ورع بود علوم حکمیدرا 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 مصباح الأُنس و تمهید 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.

*- آقا سید رضی در عرفان و تصوف از تلامید عارف متأله قدوه ارباب توحید و تجرید و قره عیون الموحدین آقامیرزا عبدالجواد شیرازیست و این که حقیر به تبعیت از بعضی از ارباب تراجم آقا سید رضی را از تلامید ملا جعفر آبادی دانسته است و در موارد متعدد از آثار خود ذکر نموده بکلی بی اساس است و از بن دندان به اشتباه بزرگ خود اعتراف می کنم.

فرزند بیرمقلی، خان بابا زنوزی، مرندی، تبریزی و حواشی افضل‌المحققین آقا
عنی 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، آقامیرزا علی‌محمد اصفهانی، آقا میرزا صفای اصفهانی شاعر
معروف (حکیم صفا)، آقامیرزا محمود قمی و آقا میرزا ابراهیم زنجانی وعده‌یی
دیگر از اهل دانش و معرفت. آقامحمدرضا خوب‌شعر می‌گفته و «صهبا» تخلص
می‌نمود. از اشعار اوست:

اساس عالم هستی، بساط باده‌پرستی

اگر نداشت ندانم چه داشت عالم هستی

زمین میکده 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 (قده) 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
بعد از موت نکات دقیق و عالی و از آیات و اخبار مربوط به احوال نفس مطالبی
لطیف و دقیق بسلک 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 ذکاوت عجیب بوده است و در مدت کمی
در صف مقدم اساتید قرار گرفت.

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

←

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

→

قمشہ بی و آقاعلی حکیم است که در تدریس اسفار و مصباح الأُنس و فصوص الحکم و سایر کتب عرفانی تخصص تام داشته است در عرفان مسلط بوده و حواشی او بر مصباح الأُنس حاکی از تزلزل تام و احاطه کامل او بکلمات اهل عرفان است خوش ذوق و باقریحه و محقق بوده است حوزه درسش مورد استفاده اعظم بوده و اشخاص بزرگی را تربیت کرده است . نظیر او در بین قدما 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 مشهدی شهیدی (قده) و آقا سیده محمد کاظم عصار تهرانی «دامت بر کاته» از تلامیذ آن مرحومند .

(۱) آخوند ملا آقای 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 مواج و در علوم نقلیه از فقه و اصول و رجال و حدیث و بخصوص در تفسیر و احادیث مربوط بقایید 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 کما هو حق 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 مرا مورد الطاف خودشان قرار میدادند و تشویق می فرمودند . آن مرحوم غرق در علمیات بود و بی خبر 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 تلامیذ اساتید طهران و در علوم نقلی از شاگردان مرحوم شریعت اصفهانی «شیخ الشریعه» و آقا سید محمد کاظم یزدی بودند و نگارنده 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 عالی مدرس از سایر حواشی مفصل‌تر است حواشی آقا عالی 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 تلامذ آخوند نوری و ملا اسماعیل اصفهانی است آقا عالی حکیم آن مرحوم را جزء اساتید خود شمرده است. اساتید فن او را بر محقق سبزواری ترجیح داده‌اند، حواشی آن مرحوم را بنده در حواشی اسفار خطی ملکی آقای حاج شیخ عباس طهرانی نیز قلم دیده‌ام.

→

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 دنیاوی 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 تمهر 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 بزرگدیشان 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 تأسی نموده‌اند و از حسنات دوران بشمار می‌روند «ادیمت ظلاله و حرسه 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 تا کنون 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 بنویسد.

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 اندکامی در چهار سفر قرار داده است در کیفیت انطباق مطالب کتاب با چهار سفر عرفا اختلافست. سفر باصطلاح اهل یقین عبارت از سیر و مسافرتیست معنوی که مبدء آن عالم طبع و منتهای آن فناء فی الله و بقای باوست. **سفر اول** سفر از خلق بسوی حق سفر ثانی 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 صدر المتألهین در تحقیقات رشیقه ایست که اختصاص بخود او دارد.

اینکه در السنه و افواه بعضی از عوام عصر معروف شده است که صدر المتألهین مطالب و مبانی دیگران را باسم خود ذکر کرده است و این معنا را موجب قدح بساحت قدس این حکیم عظیم دانسته اند ناشی از وارد نبودن آنها بمبانی حکیمه است لذا اعظم و بزرگان فن بامشاهده این معنا صدر المتألهین را در علوم الهیه بزرگترین فیلسوف اسلامی دانسته اند. کلمات اختصاصی صدر الحکماء بکلی ممتاز از تحقیقات دیگران است و متخصص در حکمت متعالیه می تواند 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 نوشته های 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 چاپ سنگی 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 درسنة (۱۳۰۲) و با کشف الفوائد علامه حلی (رض...) چاپ شده است این رساله مشتمل بر اقوال علمای اسلام در خلق 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 تا کنون در کلام احدی از حکما و عرفا تحقیقات آخوند ملاصدرا را در مسأله جبر و تفویض بدین مستدلّی و نفیسی ندیده ام. 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 خاتم الحکماء

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

۲۰- دیوان شعر که شاگرد عظیم‌الشان او علامه محقق، عارف نامدار فیض
کاشانی اشعار استادرا جمع کرده است. نسخه‌ای از آن در کرمانشاه در کتابخانه
جناب آقای آقازیاء موجود است برخی از اشعار آن مرحوم را دانشکده معقول و
منقول طهران با رساله سه‌اصل بمناسبت چهارصدمین تولد ملاصدرا چاپ کرده
است .

صدرالمتألهین با آنهمه مقامات عالیه در علم و عمل و داشتن ذوق سرشار
اشعارش ناموزون و بی‌حلاوتست و خیلی با تکلف شعر گفته است بخصوص این
اشعاری که بطبع رسیده بسیار سست 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 می‌نماید. 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 .

۲۱- الرسالة القدسیة فی اسرار النقطة الحسیة «المشیرة الی اسرار الهویة
الغیبیة» .

از طرز تحریر این رساله معلوم میشود که از تصنیفات ملاصدرا نمی‌باشد این

۱- دوست معظم دانشمند بزرگوار آقای دکتر سیدحسین نصر رساله سه‌اصل را با
مقدمه‌ی زیبا و عالی بطبع رسانیده‌اند .

کتاب درحاشیة مبدء 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 التألّه نوشته شده است و صدر المتألّهین 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 مبدء و معاد بطریقه ریاضت و مجاهدت و وجوب اعراض از اهل اوهام و منغمران در 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 المتألّهین 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 بمشایخ 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.

صدر المتألهین 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 لطیفه‌ی 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 به نبوت 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 برسبک^۱ فلسفه مشائین 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 صدر المتألهین 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- غیر از 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 رشیکه بی نظیر می باشد. شواهد الربوبیه 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 آقا محمد رضا قمشه‌ای نیز تعلیقاتی بر این کتاب دارند یکی از فضایل عصر قاجاریه با اسم میرزا ابوالقاسم بن احمد یزدی بخواش شاهزاده محمد ولی میرزا پسر فتحلی شاه قاجار این کتاب را ترجمه کرده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس (۴۷:۴ ش ۴۰) موجود است.

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

۱- تعلیقات آقا محمد رضا بر شواهد تحقیقی و نفیسی است. **آقا محمد رضا** در تحریر قواعد عرفانی در اعصار اخیر نظیر ندارد و در عرفانیات بر ملاصدرا و اتباع او ترجیح دارد؛ سلسله اساتید آقا محمد رضا در ذوقیات بملاصدرا منتهی نمیشود استاد آقا محمد رضا مرحوم آقا سید رضی لاریجانی نیز در عرفان تلمید آخوند نوری نیست در حکمت متعالیه جزء تلامید آخوند است آقا سید رضی در تصوف از تلامید عارف متأله آقا میرزا عبد الجواد شیرازی است آقا میرزا عبد الجواد نیز در عرفان از شاگردان آخوند نوری و **آقا محمد** بیدآبادی محسوب نمیشود آقا محمد 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 **آقا میرزا هاشم گیلانی** و **آقا سید رضی** 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 اتراب 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 .

بعضی‌ها شواهدالر بوبیة دیگری نیز از آخوند جزء آثار و در ردیف مولفات او ذکر کرده‌اند که فهرست آرای فلسفی ملاصدر 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 می‌باشد 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 الجاهلیة 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 ملاصدرا بر رد جماعت عوام صوفیه که در عصر او میزیسته‌اند نوشته و فضایح آنها را آشکار کرده است. این کتاب در طهران با مقدمه و تصحیح دانشمند معاصر آقای محمد تقی دانش پژوه بمناسبت چهار صدمین سال تولد مؤلف با طرز عالی منتشر شده است.

۲۹- لمیة اختصاص المنطقة بموضع معین من الفلك ، نسخیهی 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 اجمالیه بمباحث 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 تفصیلی 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.

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

حقیر نسخه‌یی عکسی از این کتاب تهیه نموده است و بامقابلة 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 (رب اشرح 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 الأعراف 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 بعلوم متداوله از معقول و منقول کم نظیرند و در ترویج معارف اسلامی و احیای کلمه توحید سعی و کوشش می‌باشند وجود معظم له مصدر برکات و منبع افاضات و انوار است.

و اعتباریت ماهیت و اثبات مبده 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 ببرهان 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 اسم مرحوم حاج میرزا آقاسی صدراعظم معروف، نیز بر مشاعر شرحی نوشته که دونسخه از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران جزء کتب اهدائی حضرت آقای مشکوة اسناد معظم دانشگاه و نسخه‌ی در کتابخانه آستان قدس (۴: ۱۹۲) ش ۸۶۶ - ف (۲۸۲) ۱ موجود است.

آخوند ملاعلی 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 ش ۱۰۰).

حقیر کتاب مشاعر 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 «دام ظلّه» مقدمه‌ی برای این کتاب مرقوم فرموده اند که در باب خود نظیر ندارد. مستشرق بزرگ آقای پروفیسور کربن 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 مشاعر 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 دست‌طبع است و بهمین زودیها 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 قرار داده است که سه مقصد آن پایه و اساس و سه مقصد دیگر بمنزله فروع، 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 مبدء است.

مقصد سوم: در بیان معرفت معاد و نحوه رجوع بحق و شرح احوال سلاک و مسافران بجانب مبدء 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
راحله 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 هـ ش) موجود است.

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

المسائل القدسیه 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 میرسید بهترین
اثر مؤلف محسوب میشد بعد از تفحص زیاد دسترسی پیدا نمودیم که در این مجموعه
بظبع 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 کتابخانه‌های ایران موجود است بنام «زاد
المسافر» مطالب آن بدون کم و زیاد مقدماتی است که در شواهد و اسفار و مبدء 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 مبدء و معاد در این رساله مندرج است. مرحوم حکیم سبزواری بر این کتاب

حواشی، و تعلیقات نوشته است که در هامش کتاب بانسانی «یاهادی المضلین» طبع شده است «یاهادی المضلین» صورت خاتم اوست .

۳۷- نامه صدرالدین شیرازی (ریو ۳/۴۱۷ ذیل)

۳۸- نامه صدرالمتألهین 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: ۱۰۹ جزء نسخه ش ۵۹۰).

۳۹- نامه به میرداماد حقیر در آخر شرح حال و آراء و آثار او منتشر نموده است نامه‌یی دیگر از ملاصدرا به میرداماد توسط دانشمند معاصر آقای دانش پژوه در راهنمای کتاب چندسال 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 به حد پرستش تعریف نموده است از این نامه‌ها معلوم میشود که نزد استاد، دارای مقامات رفیعه بوده است. آخوند از بی اقبالی مردم بعلم و معارف و نیز از انحطاط مزاج و هجوم ضعف ناشی از پیروی و ابتلای به غربت و عدم تجانس او با ابناء زمان بسیار نالیده و بث و شکوی کرده است .

۴۰- الواردات القلیبیه این کتاب نیز حاوی مطالب بسیار سودمند است و با کمال 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 متملق 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 بولها مقدماتی لازم دارد که نوعاً توأم با کارهای سبک و خودفروشی و التزام بحقارت و کوچکی و وقوع در شرك 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 میدهند 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 الهباء كله والداء جلّه تمنى نفسه العثور و تدلیه بحبل
 الغرور ان فیما یفعله مرید وجه الله و مذیع 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 التّدين یا کلون ما یجدون من الحلال و الحرام و یفسدون عقاید العوام
 باستجرائهم علی المعاصی اقتداءً بهم و اقتفاءً لآثارهم فنعوذ بالله من الغرور و العمی
 فانه الداء المّدی 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 ربوبیة 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 المتألّهین
 شمرده اند .

۱- اثبات الواجب - که نگارنده رساله یی 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 .

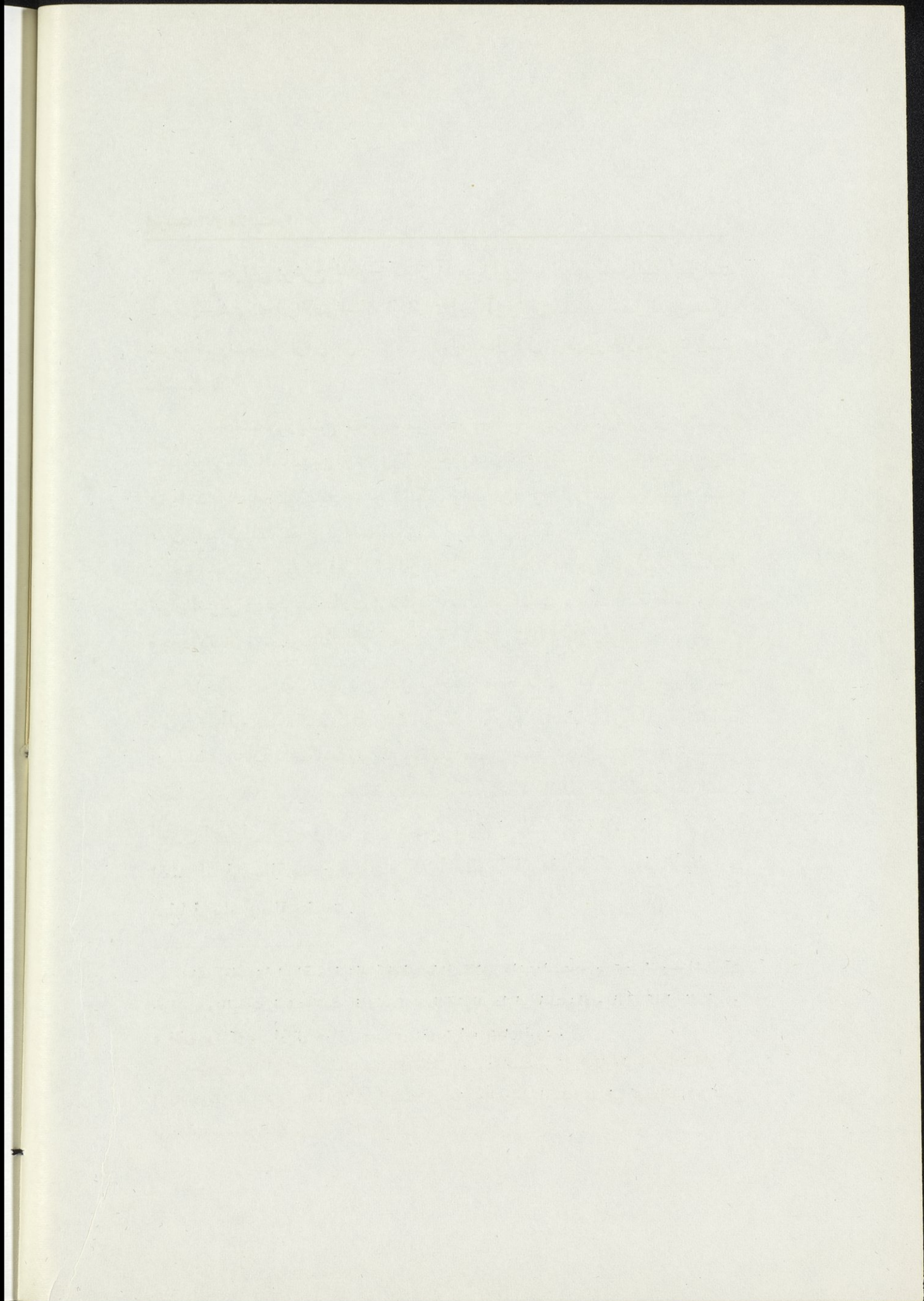
۲- حواشی بر شرح تجرید - که بواسطه اشتراك اسمی بین صدر المتألّهین و
 صدر الدین دشتکی بملاصدرا نسبت داده شده است از نحوه تقریر مطالب و مبانی
 بر و واضحست که از ملاصدرا نمی باشد .

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

آخوند رساله‌ی در سربان عشق در جمیع موجودات (اثبات عشق هیولی به
 صورت) تألیف نموده است که نگارنده این سطور آنرا ندیده است در کتاب «الشواهد
 ان ربوبیه» (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 الاستبعاد... ثم اثبت
 العشق لها فی رساله ونحن قد اوردنا کلاماً مبسوطاً فی دفع ما ذکره (فی الأسفار) و
 عملنا فی بیانہ رساله 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 بسبک اهل کلام مشی نموده است برخی از یار و گویان و منفمران 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 ملاصدر است 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 الکرسی .

ملاصدرا در مسأله متشابهات از کتاب وسنت 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 تأویل و بیان معنای حدیث شریف وارد از طرق عامه و خاصه «ان للقرآن بطناً وللبطن بطن و ظهراً وللظهر، ظهر» (۱) .

از طرق عامه وارد شده است: «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحاداً ومطلعاً» 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 وبطنه 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 والمنسوخ واليه حکم والمتشابه... قال: الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه 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 يعمل به والمتشابه 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 می پردازیم به معنای تفسیر و فرق آن با تأویل و بیان حقیقت تأویل، بعد مختصر پیرامون محکمت و متشابهات بحث می نمایم .

بیان وجه فرق بین تفسیر و تأویل

برخی از مردم غیر وارد به اهمیت تفسیر، گمان کرده اند که علم تفسیر بعد از فرا گرفتن بعضی از اصول و قواعد، سهل ترین علوم است (۲) ولی حقیقت غیر از این است. ما نخست می پردازیم به تعاریفی که راجع به علم تفسیر شده است و بعد وارد در معنای تفسیر و تأویل می شویم. 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 نموده اند برخی از علمای سنت و جمعی از دانشمندان امامیه (کثر هم الله تعالی) بر طبق برخی از روایات بمعانی دیگر حمل کرده اند .

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

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 «اتقوا 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 جهت بحسب تعدد مراتب علم و معلوم مرتبهٔ اعلائی 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 محفوف 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 وعترتي» 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 نموده‌اند. برخی گفته‌اند:

«التفسیر علم یبحث فیه عن معانی کلام الله، من ناسخها و منسوخها و صریحها و مؤولها و محکمها و متشابهها...» و برخی در مقام تعریف این علم گفته‌اند: «التفسیر علم یبحث فیه عن تبیین معانی القرآن و ایضاح 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 نشئات 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 برآی از رجوع بروایات دال بر منع تفسیر برآی.

بینات قرآن و تبیین مقاصدها و مآربها و توضیح مبهمات‌ها و مجملات‌ها و بالجملة ایضاح ما یراد من الألفاظ والعبارات القرآنیة .

بنا بر این تبدیل الفاظ قرآنی به الفاظ فارسی یا فرانسوی 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 «لدینا 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 به رأی روایت شده است و نیز غور و خوض در این دریای بی کران 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 شك متکلم هر چه بمعانی (۱) و حقایق بیشتر احاطه داشته باشد

۱- جای شك نیست که قرآن دارای بطون و لبایی 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 اعلای 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 بالأخره کلام معجز نظام حق مطلق که جامع جمیع نشئات و جودی و محیط بر جمیع حقایق و معارف و مبداً افاضه جمیع علوم و معارف است باید از حیث احاطه بر دقایق و رموز معانی و حقایق مصداق کامل «لارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» باشد بخصوص آنکه کلام متنزل 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.

بنابراین 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 بملاء 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، و بطن، وحد، و مطلع کلام الهی بحث می نمایم 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 و احدیت 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 بمبدء 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 جاوه 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 ملاء که 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 نزول و صعود است که از نزول یعنی قوس نزولی تعبیر بمعراج تحلیل نموده است چه تنزل فرع بر آن است که شیء متنزل مرتب و منظم بدون حصول طفره مرتبه بمرتبه فعلیات خود را از دست میدهد تا بمرتبه اعلائی نزول که ماده و هیولاً باشد برسد. بعد از رسیدن باین درجه قوس صعود و معراج ترکیب شروع میشود مبدء این قوس صعود را عرفاً بر طبق قرآن مقام استقرار در رحم میدانند و ماده و هیولاً 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 محکمت 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 یتطیع عبد 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 الأمة الا انزله فی کتابه و بینه لرسوله (ع) وجعل لكل شیء حدّاً وجعل علیه دلیلاً یدل علیه...»
 و فی 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 کمل اولیاء (علیهم السلام) مصداق حقیقی آن می باشند.

* * *

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

این روایت باین مضمون شاید متواتر باشد ولی در معنای آن اختلاف کرده اند. 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:

→

نمی رسد 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 معارضه اند لذا متوقفان در مقام تفسیر بمنزله شخص نائم می باشند.

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 نمی باشند.

ما نزل 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 سته. 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 کتاب 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 قرآنی 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 درک 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 بالأثر 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 و ترک التشاغل بها). این قول در سخافت و سستی و بی اساسی نظیر اعتقاد بوقوع تحریف در آیات قرآنی 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 قرآنیه 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 لایجوز ان یکون فی کلام الله تعالی و کلام رسوله (ص) تناقض و تضاد. وقد قال الله تعالی «انا جعلناه قرآناً عربیاً (سوره زخرف آیه ۳)» 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 قرآنیه 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 الأئمة المعصومین «علیهم السلام» بنابراین تفسیر بر آری عبارتست از حمل آیات قرآنیه 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 قرآنیه 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 باللشغز 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).

شیخ طوسی -اعلی الله مقامه الشریف- مواردی را که در قرآن قابل

۱- از ائمه اهل بیت 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 اوحدی از مردم پس قرآن مجید که نازل از مقام ربوبی است قابل ادراک نمی باشد پس باید بدون اتکاء بوجود روایت وارد از معصوم (ع) در مقام تفسیر قرآن و بیان مراد حق تعالی 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 آیات مشكل ويا متعذراست 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 ينبىء 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 ان 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 سست 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 بر خلاف 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 وتأول على ما يطابق اصله ولا يجوز لأحد 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 شائعاً

۱- ادله عقليه ناظر بمباحث مربوط بعقايد كه مسائل آن در قرآن مجيد موجود است حجت است و اگر ظاهر آيه‌ی از آیات قرآنيه برخلاف حكم عقل دلالت نماید بابد آيه را تأويل نمود و حمل نمود بر مؤداى احكام عقلى خلافاً لما ذهب اليه طائفة من الاخباريين در مواردی كه آيه‌ی از آیات قرآنيه بقول شيخ طائفة شيعه لا ينبىء ظاهرها عن المراد تفصيلاً بايد متابعت از دليل عقلى نمود و يا باجماع و اخبار متواتر تمسك جست در مقام بيان فهم آيات قرآنيه .

بنابر اين در مباحث مربوط به تفسير آنچه كه حجيت دارد دلائل عقلى و ادله نقلی متواتر و بالآخره دليل مفيد قطع است لذا اخبار آحاد در اين موارد حجيت ندارد .

اگر آيه ناظر باحكام شرعيه باشد مثل نماز و روزه و حج و امثال اينها و داراى اجمال نيز باشد ميبين آن ناچار ادله نقلی خواهد بود از قول و تقرير معصوم و غير اينها اگرچه محل اختلاف است كه آيا جايز است تخصيص عمومات و تقييد مطلقات كتاب به اخبار آحاد يا آنكه بايد مخصص و يا مقيد خبر متواتر و دليل قاطع باشد ؛

بینهم .

واما طریق الآحاد من الروایات الشارده، والالفاظ النادرة فانه لا یقطع بذلك ولا یجعل شاهداً علی کتاب الله وینبغی ان یتوقف فیه ویذکر 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 منزه 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 آقباقر بهبهانی -قده- 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 - قده - فی الکفایة بقوله :

«... وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجیة ظاهر الكتاب اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به كما يشهد به (۱) ماورد فی ردع ابی حنیفة و قتادة عن الفتوى به، او بدعوى انه لأجل احتواءه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية لا تكاد يصل اليها ایدی افكار اولی الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى 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 به حضر 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 به مخالفت 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 وحكم كل شيء، او بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لاقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله، او بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتاً الا انه صار منه عرضاً للعلم الاجمالي بطلر والتخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره - كما هو الظاهر - او بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى لحمل الكلام الظاهر في معنى على ارادة هذا المعنى...» (۱) .

ادله حجیت ظواهر، اختصاص به ظواهری دارد که مدلول آن مورد عمل واقع میشود واستقرار طریقه عقلا در مقام اتباع و پیروی از ظواهر، در مواردی است که عدم عمل به ظواهر موجب صحت احتجاج و سبب مذمت کسی که از ظهور پیروی نموده است می باشد لذا در عقاید (اصول عقاید، تاریخ و...) ظهور حجیت ندارد چون در عقاید و مواردی نظیر آن علم مطلوب است و احتمال خلاف قابل الغاء نمی باشد.

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

بیان معنای محکم و متشابه

و تحقیق در وجوه فرق بین محکم و متشابه

در این مسأله از چند جهت باید بحث نمود. بدون شك محکم و متشابه دو صفت از صفات آیات قرآنیه اند و در ابتدای نظر میشود آیات قرآنیه

۱- رجوع شود بکتاب کفایة الاصول آخوند خراسانی جلد دوم، ط ف المطبعة

العلمیة ۱۳۷۲ هـ ق ص ۸۴، ۸۵، ۸۶ .

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 لاثالث 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 «تبتَّ یداً ابی‌لهب» 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 «هو اللّٰذی انزل علیک‌الکتاب منه آیات محکمت هن ام‌الکتاب و آخر متشابهات» (۱). فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما

۱- سوره آل عمران، آیه ۷ - در تفسیر و بیان معنای آیاتی که لفظ محکم و متشابه باهم 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 تأویل 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 «و اما الذین فی قلوبهم زیغ... اشاره به رجال برخی از مردم است) .

۱- تفسیر تبیان، چاپ نجف اشرف، مطبعة علمیه منشورات مکتبة 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 قرأ، وكرهوا تجویز قراءة بعینها بل اجاروا القراءة بالمجاز الذى يجوز بين القرآن و لم یبلغوا بذلك حد التحريم والحظر. وروى المخالفون لنا عن النبى (ص) انه قال: (نزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف) وفى بعضها على سبعة ابواب وكثرت فى ذلك رواياتهم ولا معنى للتشاغل بايرادها واختلفوا فى تأویل الخبر، فاختر قوم ان معناه على سبعة معان: امر ونهى ووعد ووعد وجدل وقصص وامثال. وروى ابن مسعود عن النبى -ص- انه قال: نزل القرآن على سبعة احرف: زجر وامر، وحلال وحرام ومحکم ومتشابه وامثال». .

وروى ابو قلامه عن النبى -ص- انه قال (نزل القرآن على سبعة احرف. امر، وزجر، و ترغيب و ترهيب، و جدل، و قصص، و امثال). و قال آخرون نزل القرآن على سبعة احرف اى سبعة لغات مختلفة مما لا یغیر حکماً فى تحلیل و تحريم مثل -هلم- ويقال من معان مختلفة ومعانيها مؤتلفة. وكانوا مخیرين فى اول الإسلام فى ان یقرءوا بما شاءوا منها. ثم اجمعوا على حدها، فصار ما اجمعوا علیه مانعاً مما اعرضوا عنه.

وقال آخرون نزل القرآن على سبعة لغات من اللغات الفصيحة، لأن

→

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

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

القبائل بعضها افصح من بعض وهو الذى اختاره الطبرى وقال بعضهم : هى سبعة اوجه من اللغات، متفرقة فى القرآن، لانه لا يوجد حرف قرىء على سبعة اوجه . وقال بعضهم وجه الإختلاف فى القراءات سبعة .

اولها - اختلف اعراب الكلمة او حركة بنائها فلا يزيلها عن صورتها فى الكتاب ولا يغير معناها نحو قوله: هُرِّلَاءَ بناتى هى اطهر لكم بالرفع والنصب - و هل نجازى الا الكفور بالنصب والنون - وهل يجازى الا الكفور ؟ بالياء والرفع وبالبلخ والبلخ والبخل برفع الباء ونصبها و - ميسرة وميسرة - بنصب السين ورفعها

شيخ اعظم بعد از بيان ساير وجوه (وجه الاختلاف فى القراءة سبعة)

گويد :

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

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

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

٣- الاختلاف فى الحروف بتغير المعنى لا الصورة

٤- الاختلاف فى الحروف بتغير الصورة لا المعنى

٥- الاختلاف فى الحروف بتغير الصورة والمعنى معاً

٦- الاختلاف فى التقديم والتأخير

٧- الاختلاف فى الزيادة والنقصه

٢- تأويل قرآن بنا برقول تحقيق كه برگشت آن به بيان بطون و حقايق ملكوتى قرآن باشد ارتباط با جهات مذکور نادر و حال مفسر نسبت بهم مؤول حال

←

او مثل. وهو الذي ذكره اصحابنا في 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 في 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 بطون
 قرآن اختصاص به سالکی از سالک الی الله دارد .

از طرق عامه وارنده است : «انزل 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 دکتر 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
 وحد 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 بامختصر 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» .

فالمحکم ما ناباً لفظه عن معناه من غير اعتبار امر ينضم اليه سواء كان اللفظ لغوياً 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 لأمر كثيرة او امرين ولا يجوز ان يكون الجميع مراداً فانه من باب المتشابه. وانما سمي متشابهاً لاشتباهاً المراد منه ما ليس بمراد و ذلك نحو قوله: «يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله» وقوله: «السموات مطويات بيمينه» وقوله: «تجرى 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- محکم 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 گویاراوی (۱) از امام صادق -ع- حرف را بمعنای قراءت منقول از قرائت 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 متشابهه اوائل - فواتح - سور قرآنی است برخی گفته اند: وفيها ايضاً من الاسرار التي لا يعلمها 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 ولكل حرف حد ولكل 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 کرده اند محقق خراسانی در کفایة الاصول گوید:

«ثم ان التحقيق ان الاختلاف فى القراءة بما يوجب الاختلاف فى الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف يوجب الاختلال 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 فى تعارض الامارات هو سقوطها عن

۱- علمای شیعه در مباحث اصولیه تحقیقات عالییه نمودند بخصوص متأخران از علمای شیعه از عصر استاد الکل محقق خوانساری صاحب مشارق الشموس در شرح دروس شهید در فقه ومؤلف حواشی بر شفای شیخ رئیس و تعلیقات بر حکمت العین و اشارات و تجرید و محقق سبزواری ملامحمدباقر محشی شفا در حکمت الهی ومؤلف 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 نحریر شریف العلمای مازندرانی و تلامیذ او از جمله شیخ اعظم انصاری و اصحاب حوزه بزرگ او و تلامیذ اصحاب حوزه او عالی ترین تحقیقات در این زمینه بعمل آورده اند 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 گذاشته اند .

الحجیة فی خصوص الہودی بناءً علی اعتبارها من باب الطریقۃ، والتخیر بینها علی السببۃ 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 کہ خاصه از امام نقل کرده اند (نزل القرآن بحرف واحد من عند الواحد) یا (ان القرآن واحد نزل من عند واحد) فهمیده میشود کہ در مقام اختلاف دو قراءت مثل (مک) و (مالک) یکی از این دو کلام الہی است و از آنجایی کہ ہر دو قراءت حجت است از باب آنکہ امام فرمودہ است:

«اقرأ كما يقرأ الناس» در نماز واحد شاید ممکن است (مک) و (مالک)

ہر دو قراءت شود ولی در مواردی مورد اشکال واقع میشود .

در این مسألہ اموری باید مورد تحقیق ودقت قرار گیرد یکی مسألہ تواتر قراءت است بالحری اولاً ان نتکلم فی اصل مسألہ تواتر القراءات بعد وارد شویم در حکم دو قراءت مختلف بنا بر قول بہ تواتر وعدم ثبوت تواتر مسألہ از جهت حکم فرق می کند .

شہید ثانی در کتاب (روض الجنان) و محقق ثانی در (جامع المقاصد) بعد از اعتقاد بہ تواتر اصل قرآن (فی الجملة) مدعی قیام اجماع شدہ اند بر تواتر قراءات منقول از قشراء سبع (نافع، ابو عمرو، کسائی، حمزہ، ابن عامر، عاصم و ابن کثیر) .

از علامہ در کتاب (تذکرہ) و صدوق و سید مرتضی و شہید اول در کتاب (ذکری) و شیخ طبرسی - قدس اللہ اسرارہم - نیز تواتر قراءات نقل شدہ است. برخی از فقہا قراءات منقول از خلف و ابو جعفر و یعقوب را نیز متواتر دانستہ اند .

سید علی بن طاوس در کتاب (سعد السعود) و رضی - نجم الأئمة - 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 تغییر 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 یک مرتبه نازل شد و مایک قراءت نمود و دفعه دیگر (مالک) و یا فرمود: ملک مالک یوم الدین.

برخی از برای اثبات تواتر قراءات (۱) گفته اند: «ان بعض المتأخرین 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 سبعة 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 النصب وان كان كل منهما متواتراً بأن يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى، ونحوه في الفساد (وكفلها زكريا) بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي

القراء افرد کتاباً فی اسماء الرجال الذين نقلوها فی كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر فی التواتر فيجوز القراءة 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 حصول 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 اگرچه 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 النشر عن اکثر القراء جواز ذلك ايضاً واما اتباع قراءة الواحد من العشرة فی جميع السور فغير واجب قطعاً بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفاً للأمة وتهيئاً على اهل هذه الملة وانهضار القراءة فی ما ذكر امر حادث غير معروف فی الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفاً من التباس الامر...

۱- تواتر حدیث مشهور بین عامه (ان القرآن نزل 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 الثالثة ۱۳۷۲ هـ ق ص ۱۳۲)

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

مراد ابن اثیر در نهاییه 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 -ره- 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: كذبوا 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 لیرجع الی معنی صحیح، فلا بد من طرح الروایات الدالة علیه، ولا سيما 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 اباعبيد بن السلام يقول بتواتر هذا الحديث لكنه خبير بان من شروط التواتر، توافر جمع يؤمن تواطؤها 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 ابوالقاسم 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 يجيء 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 وادنى مالالإمام ان يفتى على سبعة (۱) وجوه». برخی بین این روایات جمع کرده‌اند و روایت اخیر را حمل بر بطون

۱- این روایت را برخی حمل بر بطون سبعة قرآنيه که از طرق خاصه و عامه نقل شده است نموده‌اند ولی مشکل کار در این امر است که اختلاف احادیث بحسب مضمون آیا مستند است به بطون قرآنی؟ این نیز مسلم است که امام در مقام بیان احکام حکم واقعی را بیان می‌کند و مأخذ علم او در احکام فروغاً و اصولاً مأخذ علم نبی (ص) است در مقام بیان احکام و معارف جهت ارشاد امت و اصحاب خود باطلاق و عموم و ظواهر استدلال و استشهاد مینمودند ولی خود در مقام استفاده احکام از باطن بظاهر رجوع یاسیر مینمودند چون باطن امام و مرتبه و مقام سر وجود او (ام‌الکتاب) است که همه حقایق و معارف در آن مقام بوجود جمعی موجود است و امام در مقام تفصیل و مرتبه و مقام وجود فرقی معانی را در قالب الفاظ اظهار مینمودند. بعبارت دیگر و مشرب آخر مقام و مرتبه امام بحسب باطن ولایت همان ام‌الکتاب و کتاب مبین است که جامع جمیع حقایق و باعتبار اصل ذات باطن امام و حقیقت قرآن يك چیز است و چون باطن او ام‌الکتاب است بهمه چیز عالم است و مقام ظاهر امام مرتبه تفصیل آن حقایق است لذا اهل عرفان حقیقت محمدیه را مبدء ظهور و تفصیل علوم حقیقیه دانسته‌اند و اهل عصمت و طهارت و عترت طاهرين باعتبار باطن ولایت بآن حضرت متحدند و احادیث راجع به تقدم خلقت آنحضرت بحسب وجود نوری ملکوتی (اول ما خلق الله نوری) باین اصل ناظر است و حقیقت محمدیه با ارواح طاهره اوصیاء او منهد است 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 یأمرك ان تقرء القرآن علی حرف واحد، فقلت یارب وسع علی امتی فقال ان الله یأمرك 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 خویی - دامت برکاته - فرموده اند: «ولاقیمة للروایات اذا كانت مخالفة لما یصح عنهم (ای عن اهل البیت) 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 والأداء...».

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 وعلی 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 خویی در این باب تمام نیست و قابل منع است چون در این قسم مسائل خبر واحد حجیت ندارد اما این مسأله 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 می 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 رأی مخصوصی را اختیار نموده است بنحوی که برخی از اعلام بیش از چهل قول در این مسأله 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 مسأله مبتنی است بر ثبوت تواتر یعنی هر قرائتی که متواتر است قراءت 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 سلسله اولیاء صاحب مقام ولایت کلیه الهیه شاه مردان امیر المؤمنین «علیه وآله السلام» .

اعتقاد و قطع به تواتر جمیع قراءات باین معنا که آنچه قراء سبعة یا عشره 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 و تلامیذہ والہ محقق الخراسانی) فرموده‌اند تواتر قراءات مسلم نیست آنچه که ثابت و محقق است همان جواز قراءت است با آنچه که نقل شده است از قراءات مختلفه و ملازمه بین تواتر قراءات و جواز قراءت 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 قراءت (مثلاً) از آنجایی که تواتر قراءات مسلم نیست نمیشود ملترم شد که هر یک از قراءات سبعة نازل از حق تعالی است بقلب حضرت ختمی مرتبت و در صورت وجود اختلاف در ظهور عمل بیکی 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 و قالوا انها كأخبار الأحاد . 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 ينافى 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 ، مسأله متشابهات در

→

راجع اخذ شود و در صورت تعارض هر دو ساقط شوند یا آنکه احکام راجع به اخبار متعارضه شامل قراءات متعارضه نمیشود و المرجع فی القراءاتین 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) بمنزله 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 بمنزله روایات منقوله 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 آخر 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 و عدم تطرق نقص و اختلاف در آیات قرآنیّه و مستفاد 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 هکذا...

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 طرفه .

شیخ در مقدمه تبیان گوید : وصفه بانه محکم کله، المراد به انه حیث لا یتطرق 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 بغيره و ان کان علی المراد و الحق منه دلیل فلا تناقض فی ذلك بحال... .

بیان وجوه 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 ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأویل و المتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة و خروج الدجال و الحروف المقطعة فی اوائل السور».

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

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

و نیز جمعی گفته اند: «المحکم ما كان معقول المعنى و المتشابه بخلافه كاعداد الصلوة و اختصاص الصيام برمضان دون شعبان» (۱) .

و قیل: المحکم ما استقل بنفسه و المتشابه مالا یستقل بنفسه الا بردّه 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 الإیتقان 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 .

والوعید والمتشابه القصص والأمثال. وقيل: اله حکم ما تأويله وتنزيله والمتشابه مقابله اخرج ابن ابی حاتم من طریق علی بن ابی طلحة عن ابن عباس قال: اله حکمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابهات منسوخة ومقدمة ومقدمة ومؤخرة وامثاله واقسامه وما يؤمن ولا يعمل به» .

از مجاهد نقل شده است: «اله حکمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق 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 منشأ

→

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 نسبیهاند ممکن است آیه بی از آیات نزد برخی از محکمت 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 قرآند و بمتشابهات از آیات قرآنی عالمند. سر این مطلب آنست که مقام و مرتبه آنان مطلع کلام الهی است و بجمیع مراتب قرآن از ظهر و بطن و حد 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 متعدّدند 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 محکّمات و متشابهات مناسبات تامه وجود دارد همانند کراه مفصلاً انشاء الله تعالی و تبارک .

سیوطی گفته است : منشأهما الإختلاف (۱) فی قوله : والراسخون فی العلم هل هو معطوف و يقولون حال و مبتدء 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: يعلمون تأويله ويقولون آمنا به. وعن الضحاك: الراسخون في العلم يعلمون تأويله، لولم يعلموا تأويله لم يعلموا ناسخه من منسوخه ولا حرامه عن حلاله ولا محكمه من متشابهه.

برخی از مفسران و متکلمان عامه گفته اند: «يبعثان يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق الى معرفته».

از ائمه اهل بیت روایات کثیری دلالته 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 تارك فيكم الثقلين... 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 حجت فرقه ناجیه ابو جعفر طوسی (رضی الله عنه) در مقدمه تبیان يك قسم از متشابهات را به: ما اختص الله تعالی بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه، ولا تعاطى معرفته، وذلك مثل قوله: «يسئلونك عن الساعة إيان مرساها، قل: انما علمها عند ربی، لا یجلیها لوقتھا الا هو...» معرفی نموده اند و علم باین قسم از متشابهات را مختص بحق دانسته اند ولی همانظوری قبلاً بیان شد علم به بقیه اقسام متشابه امکان دارد (۲) بنا بر مسلك امامیه این معنا مسلم و اظهر من ←

(۲) 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 العالم آمنّا به» جمع کثیری 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 عترتي اهل بيتي ، وانهما لن يفترقا، حتى يردا، على الخوض» این روایت را علمای عامه بطرق متعدد نقل کرده‌اند و برخی از عامه گفته‌اند: «هذه الرواية لا يمكن ان يدفعا احد» و بعضی دیگر از آنها گفته‌اند این روایت دلالت دارد بر لزوم وجود یکی از افراد عترت الی یوم القیامه مع ذلك 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 ... می‌گوئیم .

همانطوری که حقیقت محمدیه و بالتبع اولیای کاملین و ابواب مدینه علم و بالجمله کمال از ورثه او واسطه در تسطیر و ترقیم نقوش ممکنات در لوح وجودند. و بحکم النهایات هی الرجوع الی البدایات حقیقت محمدیه واسطه رجوع اشیاء بحق، وجود او مبدء هدایت تکوینی و تشریحی است لذا ورد: بکم (اهل بیت) بدء الله و بکم یختم ولذا قامت قیامتهم فی هذه النشأة والی هذا اشار علی (ع) «لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً» 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 ثانی است احمد در جهان	صد قیامت خود از او گشته عیان
رو قیامت شو، قیامت را به بین	دیدن هر چیز را شرط است این

آورده شده است «وان هذه الرواية وان لم تثبت بها القراءة، فأقل درجاتها 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 علمای 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 اوامر 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 به حکمات 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 مستنیره 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 منزله از صفات امکانی است ثابت دانسته اند و عطلوا العقول عن معرفة ذاته و صفاته بل قالوا بوجوب امساک الفیض و التعطیل و...

واین نیز باید معلوم شود که اتباع و پیروی از متشابهات غیر از غور در معانی آیات متشابهه و عرض متشابهات به حکمات 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 بینات و عدم ادراک قاصران عارض بر آیات می شود .

* * *

برخی از عامه گفته اند : المراد بالمحکم ما تضح معناه والمتشابه بخلافه، لأن اللفظ الذي يقبل معنى، اما ان يحتمل غيره اولاً؟ والثاني النص، والأول اما ان تكون دلالتة على ذلك الغير ارجح اولاً؟ والأول هو الظاهر. والثاني اما ان يكون مساويه، اولاً؟ والأول هو المجمل والثاني المؤول. فالمشترك بين النص والظاهر هو الحكم . والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه . ويؤيد هذا التقسيم انه تعالى اوقع المحكم مقابلاً للمتشابه . قالوا : فالواجب ان يفسر المحكم بما يقابله ويعضد ذلك اسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم، لأنه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بأن قال «منه آيات محكمات واخر متشابهات» واراد ان يضيف الى كل منهما ماشاء؛ فقال اولاً فامّا الذين في قلوبهم زيغ... الى ان قال والراسخون في العلم يقولون آمنا به وكان يمكن ان يقال واما الذين في قلوبهم استقامة فيتبعون المحكم ولكنه وضع موضع ذلك والراسخون في العلم لإتيان لفظ الرسوخ لأنه لا يحصل الا بعد التثبت العالم والاجتهاد البليغ فاذا استقام القلب على طرق الإرشاد رسخ القدم في العلم افصح صاحبه النطق بالقول الحق وكفى بدعاء الراسخين في العلم «ربنا

لا تزعج قلوبنا بعد اذ هديتنا...» شاهدآ على ان الراسخون فى العلم لقوله والذين فى 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 الذى اشار اليه فى 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 لأستاذه وكالمالك يتخذ علامة يمتاز بها من يطلعه على سره (۱) .

* * *

برخی از مفسران و اهل حدیث متشابهات را بر دو قسم تقسیم 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 فى قلوبهم زيغ، از متشابهات تبعیت نموده و حق را بباطل آمیخته و موجب ضلالت میشوند و خود و غیر خود را در مهلکه می اندازند (۲) .

فى الإتيان، قال ابن الحصار: قسم الله آيات القرآن الى محكم و متشابه واخبر عن المحكمات انها ام الكتاب لأن اليها ترد المتشابهات وهى التى تعتمد فى فهم مراد الله من خلقه فى كل ماتعبدهم به من معرفته و تصديق رسله

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

۲- رجوع شود بمفردات قرآن ف راغب اصفهاني

وامتثال او امره، واجتناب نواهیه، وبهذا الإعتبار 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 شكٌ واسترابة، 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 على الإطلاق، متشابه على الإطلاق، ومحکم من وجه، ومتشابه من وجه . والمتشابه بالجملة ثلاثة اضرب، متشابه من جهة اللفظ فقط، ومن جهة المعنى فقط ومن جهتهما، فالأول ضربان، احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو -الأب- و (يزفون) او الإشتراك ك: اليد ، و -اليمين- 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 لبسطه نحو ليس كمثله شىء، لأنه لو قيل: ليس مثله شىء، كان اظهر للسامع، وضرب لنظم الكلام نحو: انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً (۲) .

والمتشابه من جهة المعنى، اوصاف الله تعالى واوصاف القيامة فان

۱- الاتقان جلد دوم ص ۵

۲- مفسران در تفسیر این آیه از مجاهد و عكرمه نقل کرده‌اند: هذا من التقديم والتأخير (انزل على عبده الكتاب قيماً 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 ربویات و غور در عاوم ابتدایی و ممارست در مباحث الفاظ از
درک 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
وضوا واضلوا و وقعوا فیما وقعوا :

چشم باز و گوش باز و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا
و المتشابهه من جهتها خمسة اضرب، الأول من جهة الكمية كالعموم
والخصوص نحو: اقلوا المشركين، والثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب
نحو: فانكحوا ما طاب لكم... والثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ...
والرابع من جهة المكان والأمور التي نزلت فيها نحو وليس البر ان تأتوا البيوت
من ظهورها، انما النسيء 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 الصلوة 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 الكرسي 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 الأحكام القلقله 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 وعلّمه التأویل» راجع باین قسم از متشابهات است (محققان از اهل حدیث از فرقه امامیه و برخی از عرفای متاله از عامه، علی علیه السلام را مورد این دعا دانسته اند 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 الكتاب)، بنابراین وقف و وصل در آیه شریفه «و ما یعلم تأویله الا الله و...» جاز 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 حقیقیه و شناسایی مبدء وجود و صفات ثبوتی حق اول و از نفایس معارف حقیقی بشمار میروند از متشابهات شمرده اند 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 وعلیهم السلام و التحیة) بما رسیده است هیچ یک از آیات صفات و آیات ملحق بصفات متشابه نیستند و دارای معانی عالیه اند و قرآن کریم متضمن عالی ترین تحقیقات در ربوبیات است از معرفت ذات و صفات و اسماء و علم با آخرت 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 الإتقان : 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 مطویات 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 بمبدء و معاد - عجز داشته‌اند عملاً آنچه از قرآن کتابی که مشتمل است بر عالی‌ترین مطالب مربوط به مبدء 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 مبرا هستند. اگر کسی در اصول عقاید مدون در کتب کلامی سیر نماید و بماند عامه - اهل سنت - در عقاید مراجعه نماید تصدیق خواهد نمود که احتیاج به عترت از حیث اهمیت در عرض احتیاج بقرآن قرار دارد و نیز اذعان می‌نماید که رجوع بقرآن مجید و اعراض از اهل عصمت و طهارت و راسخان 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» .

ترمذی در حدیث رؤیت (رؤیت حق تعالی در آخرت) گفته است: المذهب فی هذا (یعنی در مبحث رؤیت) فی هذا عند اهل العلم من الأئمة مثل سفیان الثوری ومالك وابن المبارک و ابن عینیة و وکیع و غیرهم انهم قالوا: نروی هذه الاحادیث كما جاءت ونؤمن بها، ولا يقال: كيف، ولا نفسر، ولا نتوهم .

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 وجهاتی 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 و ندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها .

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

«الکیف غیر معقول والإستواء غیر مجهول والاقرار به من الايمان والجحود به كفر» .

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

→

آنهایی که بتأویل معتقدند و اهل تنزیه صرفند گفته‌اند: منشأ اختلاف بین فریقین (اشاعره و معتزله یعنی مشبّهه و منزّهه) 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 السنّه 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 مخاطب 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 مسلك را اختیار کرده‌اند از جمله فخرالدین خطیب رازی که گفته است: «جميع الأعراض النفسانية اعنى الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والمكر والإستهزاء، لها اوائل، ولها غايات، مثاله الغضب، فان اوله غليان دم القلب و غايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه، فلفظ الغضب فى 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

→
 اوله الذی هو غلیان دم القلب بل علی غرضه الذی هو ارادة الإضرار... فلفظ الحیاء
 فی حق الله -مثلاً- یحمل علی ترکه الفعل لانکسار النفس...»

این مسلک، قابل توجه نیست چون لفظ و کلمه‌ی 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 سیأتی 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 معمول 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 استهلاک 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 حقیقتة 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 استغنائی ذاتی و تراخت تامه حق از اوصاف

موجب نقص .

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

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

تعلم مافی نفسی ولا اعلم مافی نفسك ، يحذرکم الله نفسه، انما نطعمکم لوجه الله، اینما تولوا فثم وجه الله ، يدالله فوق ایدیهم ، يوم 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 منغمران در طبیعت از قرب و بعد و معیت و فوق، قرب و بُعد 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 برحق 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 بالعلم درحالتی که علم حق عین ذات اوست و جمیع اوصاف کمالیه زائد بر حقیقت احدی حق تعالی نمی باشند . در تفسیر کریمه «وهو معکم اینما کنتم» و «وهو الله فی السماوات والأرض» و «هو الله الذی فی السماء اله و فی الارض اله» گفته اند ، وهو معکم ای بعلم وهو المعبود فی السماوات والأرض ویا: 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 قهراً 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 آیه‌ی 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. بنابراین 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 محکّمات و متشابهات در کتاب تکوین و عالم وجود؟ حقایق ملکوتی اعم از مجردات عالم ملکوت اعلی و مجردات برزخی در عالم آفاق و مدرکات کلی و ثابت و دائم در عالم عقل انسانی و قواعد لایتغیر حاکمی از دوام و ثبات در عالم انفس از محکّمات کتاب تکوین بشمار میروند.

حقایق محکوم بفاء 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 تغییر 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 بمرحله قطعیت و جزمیت رسیده باشند از امور محکمه و آنچه از اسرار مجهول و غیر معلوم باقی مانده اند 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 محکّمات کتاب تدوین و آنچه از احکام که فلسفه تشریح آنها بر ما مجهول و غیر معلوم است از متشابهات باید محسوب شوند (۲).

۱- عبارت دیگر مشهودات و مدرکات مقام عقل و قلب و روح و حقایق متمکن در مقام سر انسانی از محکّمات 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 محکّمات 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 مطلقه 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- بنابراین اموری که تحقق آنها به نحو جزم و حتم نمی باشد و با «لیت» و «لعل» القا شده است نظیر «لعل الله یحدث بعد ذلك امرأ» و یا کریمه «لعلکم تتقون» و غیر اینها از آیات بیّنات از متشابهات باید بشمار آیند .

در مباحث بعد از این مبحث 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) وانا العبد 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 لأمور كثيرة او امرين ولا يجوز ان يكون الجميع مراداً فانه من المتشابه، وانما سمي متشابهاً، لإشتباه المراد منه بما ليس بمراد» .

لذا محکم را به: «ما نبأ لفظه عن معناه من غير اعتبار امر ينضم اليه، سواء كان اللفظ لغوياً او عرفياً. ولا يحتاج الى ضرور من التأويل» تعريف کرده اند .

بنابراین 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 آنرا 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 گفته اند: «بنابر این محکم را ممکن است بمعنای معلوم المعنی والغرض والمخاطب ومتشابه را مجهول المراد والمخاطب ومحتمل المعنی قرار داد» (۲).

بنابر این 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 بنابر این 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 اعلون 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 متشابهات بشمار میروند.

و در صحیفه 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» می باشد.

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 تفسیر 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 اتکاء برای در معضلات کتاب و سنت ناظر باین قسم از متشابهات و محکومات می باشند چون بنا بر معنای اخیری که از برای متشابهات و محکومات ذکر شده است کسی که احاطه بملکوت عالم دارد و مقام و مرتبه او مطاع 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 سبعه قرآنی دارد و از مقام تفسیر تجاوز نموده و بمقام تأویل 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 می فرمود: «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 بنحو اختصار 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 تجدد الأمثال تاقیامت باقی وزنده و موجودند. فرداعلی 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 الخالق من حيث كبنونتهم معه تعالى كما قال: وهو معكم، اينما كنتم، و نحن اقرب اليه من حبل الوريد، وما من 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 في علم الحق الذاتى الأزلى، والى هذا ينظر من كتاب الله آيات التقدير والأثابة والعقاب ومجملها قوله تعالى: فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره... ومجمعها 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 براى انصراف فهم مردم از رجوع به عترت آن - رند - هنگام رحلت حضرت پيغمبر و بعد از رحلت او مى گفت: «كفانا كتاب الله».

۱- استاد مشايخنا العظام العارف الزهير خاتم المتألّهين 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 يكي 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 واگرچه بحسب وجود ابتدایی واقع در تحت یک نوعند ولی باعتبار نهایت وجود مردم بانواع مختلف تقسیم میشوند ، و بااستباری طبقات و اصناف مردم نسبت بآیات قرآنی از حیث اتصاف آیات بهمحکم ومتشابه 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 خلاق دارای احکام متعدد است ودر آیات قرآنیه از این جهت (از جهت اتصاف بهمحکم ومتشابه بودن) شاهد ودلیل موجود است .

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

۱- از طرق خاصه وعامه نقل شده است : «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً و مطلعاً» وفي رواية: ولبطنه بطناً الى سبعة ابطن وفي رواية الى سبعين ابطن .
 شيخ كبير در تفسير فاتحه گوید: «الظهر هو الجلى والنص المنتهى الى اقصى مراتب البيان والظهور، نظير الصورة المحسوسة، والبطن هو الخفى نظير الارواح القدسية المحجوبة عن المدارك، والحد هو المميز بين الظاهر والباطن، وبه يرتقى من الظاهر اليه، وهو البرزخ الجامع بذاته، الفاصل ايضاً بين الباطن والمطلع، ونظير عالم المثال الجامع بين الغيب المحقق والشهادة ، والمطلع ما يفيدك الإستشراق على الحقيقة التي اليها يستند مآظهم وما بطن وما جمعهما و ميز بينهما، فيراك ما وراء ذلك كله .

وهو اول منزل للغيب الإلهي وباب حضرة الأسماء والحقايق المجردة الغيبية 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 با سرار کلام احدی و

یستشف المکاشف...

بنابراین 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 والتأویل 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.

ولیعلم ان معنی الکلام لیس انه تعالی اوجد الحروف والأصوات. و گر نه 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 منتشراً 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، يعرف 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 شهود حقند و این مرتبه از کتاب و کلام جامع جمیع کتب وجودیه و حاوی جمیع کلمات الهیه است و حق خویش در ملابس 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
کتاب 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 به حق، چون جهات تفصیل و فرق به
جهات جمع و وحدت مطلقه رجوع نماید و کثرت در وحدت تحقیق پذیرد یک 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 تام
گردد و حق تعالی باسم قهار متجلی شود و ندای لمن الملك عالم را فرا گیرد .

تعیین مرتفع گردد ز هستی نماند 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 منطوی 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 احدیت 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 نمی‌شوند. مع علمی بانك رسول الله لا اصدقك» .

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 می پردازیم به بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل و معنای حدیث نبوی : ان للقرآن ظهراً و بطناً 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).

→

بهمین معنا باید حمل نمود روایت وارد از حضرت رسول (ص) که فرمود : «انزل 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- قدہ- ط احمدآباد دکن، ص ۲) .

شبهه وازالة

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

امام فخر رازی در تفسیر کبیر در ذیل تفسیر آیه «... منه آیات
 محکمت و آخر متشابهات...» گفته است : «من الماحدة من طعن في القرآن
 لأجل اشتماله على المتشابهات وقال: انكم تقولون: ان تكليف الخلق مرتبطة
 بهذا القرآن الى قيام الساعة، ثم انا نراه بحيث يتمسك به صاحب كل مذهب
 على مذهبه، فالجبري متمسك بايات 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 الابصار، و مثبت الجهة
 متمسك بقوله تعالى: يخافون ربهم من فوقهم، الرحمان على العرش استوى،
 والنافى 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» .
 ونيز گفته اند: اگر مقصود از انزال آیات متشابهه عمل به و رداى 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) .
 واگر 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 للمحکم مزید علی المتشابه...» بعضی

۱- شیخ کامل و عالم بارع حجت فرقه ناجیه شیعه «قده» 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 يفعله؟!

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،
 ولهذه 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 لثوابه وكتفهم لينالوا
 اعلى المراتب واشرفها ولو كان القرآن كله محكماً لا يحتمل التأويل، ولا يمكن فيه
 الاختلاف لسقطت المحنة وبطل التفاضل وتساوت المنازل، ولم تبين منزلة العلماء
 من غيرهم. وانزل الله القرآن بعضه متشابهاً ليعمل اهل العقل افكارهم ويتوصلوا
 بتكلف المشاق والنظر والإستدلال الى فهم المراد ليستحقوا به عظيم المنزلة و عالى
 المرتبة .

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

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 شده‌اند دارای حکم دیگر می‌باشند 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 می‌مانند و در مباحث بعد بیان می‌کنیم که آنچه را که قدمای عامه از آیات قرآنی در مسأله خلق اعمال و آیات صفات از متشابهات شمرده‌اند 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 دقایق و اشارات مأثور از اهل بیت و توجه تام بکلمات تالیان قرآن مجید) به محکمت ارجاع داده‌اند کما سنذکره انشاء الله تعالی.

در مباحث قبل بیان شد که محکمت و متشابهات نسبت به افرام مختلف دارای احکام متعدد است و میشود آیه‌ای نزد شخصی از متشابهات و در زمانی همین متشابه مبدل به محکم و داخل محکمت گردد و نیز ممکن است آیه‌ای 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 قرآنی و شهود کلام حق از مطلع کتاب الهی تناقض وجود ندارد مسأله «الأمر بین الأمرین» 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 معذک قیام افعال صادره از مبادی جسمانی مصحح استناد حقیقی افعال به وسایط وجود و بالجمله منافاتی بین استناد فعل **بعباد** 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 مسلك 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 کاله 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 درك غوامض و مشکلات و عریصات و اگر همه آیات الهیه محکم باشند مقام و مرتبه جمیع علما در یک حد و مرتبه واقع خواهد شد - ولم یظهر 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 حق را محصور در ظواهر و نصوص قرآن دانسته اند و ندانسته اند که: ظهر و بطن و حد و مطاب 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 مبده و معاد و عالم ملاء که (عوالم غیب وجود) و نیز مشتمل است بر براهین ثابت کننده عوالم غیب و همین محکمات مشتمل است بر بطون کثیره که هر مرتبه‌یی از آن با مرتبه دیگر متفاوتست بشدت و ضعف و هر مرتبه نازل‌یی تفسیر مرتبه عالیه و مرتبه عالیه تأویل مرتبه نازله است و هكذا الی ان یصل الی المرتبه الأحدیة والواحدیة .

و نیز باید دانست که بیک معنا تأویل در محکمات و متشابهات وجود دارد و ان الألفاظ موضوعات للمعانی العامّة وللمعانی مراتب ومظاهر وانه تعالی قد تجلی فی کلامه ولكن-الخلق- لا یبصرون وان هذه الألفاظ المكتوبة بین الدفتین تكون اخیره مرتبه تنزلاته (فاقرء و رقا) ولهذا السرّ یجب فی الوجود ظهور من کان محیطاً بهذه المراتب وقد صرح بوجوده من نزل به القرآن وهو قوله (ص): انی مخلف فیکم انقلین، کتاب الله وعترتی اهل بیتی. ولهذا کان علی باب مدینه علمه ...

و این نیز مسلم است جمیع آیات قرآنیّه بواسطه اشمال بر حقایق و معارف میدان جولان افکار محققان از متألّهان است 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 زیاده المشقة توجب مزید الثواب...» (۱) .

برخی دیگر در حکمت نزول متشابهات از آیات الهیه گفته اند: «لو کان القرآن کله 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 فیه و الإنتفاع به، و اذا کان مشتملاً علی المحکم و المتشابه طمع صاحب کل مذهب ان یجد فیه ما یؤید مذهبہ و ینصر مقالته فینظر فیه جمیع ارباب المذاهب فیجتهد فی التأمّل فیه صاحب کل مذهب، و اذا بالفوا فی ذلك صارت المحکّمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق یتخلص المبطل من باطله، و یتصل الی الحق»

لا بد مراد از مذاهب مختلف (که در صورت وجود متشابهات هر صاحب مسلکی سعی می کند قرآن را بر طبق مسلك 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 اگرچه اصل در آیات بنا بر قواعد مسلّمه 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 حق 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 درحالتی که هر يك از این مذاهب درست طرف نقیض مسلک 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 رأی آنست که هر صاحب مذهبی برای اثبات مسلک خود بقرآن استدلال کند و قرآن مؤید مسالك متناقض واقع شود. در این صورت و باین فرض هرگز محکومات 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 مأثور 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 مبرا از قیود امکانی را ندارد خود را بصفه 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 محکومات 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 متحیّز ولا مشار الیه ظن ان هذا عدم ونفی ووقع فی التعطیل. فكان الأصاح ان یخاطبوا بالفاظ دالة علی بعض ما یناسب ما توهموه وتخیّلوه، ویكون ذلك مخلوطاً مما یدل علی الحق الصریح. فالقسم الأول 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 میرا از جهات امکان و لوازم حدوث و اجسام است ملازم با جهات منافی با مقام قدوسی خود معرفت کرده است با آنکه جسم نیست و از لوازم جسم بحسب اصل ذات و حقیقت منزّه و میراست خود را به اوصاف اجسام و لوازم حدثان (نعوذ بالله) متصف نموده است که تا فلان عرب عامی که عقلش بوجودی 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 لا تدركه الأبصار و هو یدرك الأبصار سبب می نماید صفات امکانی را از حق و هردو آیه بعقیده خطیب رازی ناظر بیک اصل و وارد بر یک موضوع واحد است 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 تقدر و حرکت و مرئی بودن بواسطه لون معتقد شود و فکر او از این وجود عبور نموده بوجود مجرد تام مبرا از صفات امکان واصل شود نعوذ بالله من التفوه بهذه الأقاویل (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور).

تعریف علم تفسیر

و بیان وجوه فرق بین تعاریف مفسران

دانشمندان از مفسران هر کدام بمذاق خاص و مشرب مخصوص خود در مقام تعریف علم تفسیر برآمده اند و این علم شریف را تعریف کرده اند ما بعد از بیان معنای لغوی تفسیر به نقل تعاریف مذکور در کتب اهل تفسیر پرداخته و بعد از نقل اقوال در این باب می پردازیم بمباحث مربوط به تفسیر و تقریر وجوه فرق بین تفسیر و تأویل.

تفسیر لغة بمعنای: ایضاح و تبیین است (۱) بنابراین توضیح مبهمات و تبیین مجملات و شرح معانی مشکله تفسیر آیات قرآنی محسوب می شود ولی تبدیل لفظ عربی بفارسی که همان ترجمه باشد تفسیر محسوب نمی شود.

برخی گفته اند: التفسیر علم يبحث فيه عن احوال الكتاب العزيز من جهة (۲) نزوله و سنده و ادائه و الفاظه و معانیه المتعلقة بالألفاظ 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 شاذاً. و المراد بکلمة اداءه: ما یشمل کل طرق الأداء کالمد و الإدغام. و المراد بکلمة الفاظه. ما یتعلق باللفظ من ناحیه کونه حقیقه او مجازاً او

بالاحكام.

بعضی دیگر از مفسران در مقام تعریف تفسیر گفته اند: بآنچه علم یباحت
 فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن، ومدلولاتها، واحكامها الافراذية والتركيبة
 ومعانيها التي تحمل عليها حال التركيب، وغير ذلك كمعرفة النسخ و سبب
 النزول وما به توضيح المقام كالقصة والمثل .
 و برخی دیگر گفته اند: التفسیر علم یباحت فيه عن القرآن الکریم من
 حيث دلالة على مراد الله تعالى .

جمعی گفته اند: التفسیر علم یباحت فيه عن معانی کلام الله من محکمها
 ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وصریحها ومؤولها...»

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

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

→

مشترکاً او مرادفاً او صحیحاً او معتلاً او معرباً او مبیناً. معانی متعلق به الفاظ :
 مایشبه الفصل والوصل... معانی متعلق به احکام از قبیل عموم و خصوص، مطلق و
 مقید، 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 و یا علم بحقیقت چیزی بحسب جمیع مراتب
 نفس الامر و یا علم بحقیقت هر شیء باعتبار جمیع حضرات وجود بل که علم به اشیاء
 باعتبار علم حصولی و حضوری علی ما هو علیه از طاقت بشر خارج است چون حقیقت
 هر شیء عبارتست از نحوه تعین آن شیء در علم حق و... ذوات الأسباب لا تعرف
 ←

وتفسیر نیز تعریف شده است به: «التفسیر علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن واحكامها الأفرادية والتركيبية» .

واین علم را به جهاتی تعریف نموده اند: «بأنه علم باصول يعرف بها معانى كلام الله من الأوامر والنواهي وغيرها...»

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 خالق 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 استفاضة اهل معرفت از آیات قرآنی و احادیث اهل کشف و تنزیل است . و قال النبی (ص) فی حق اشرف الخلائق بعد نفسه المقدسه و دعا للذی کان بمنزلة روحه المنور اقرب الناس الی نفسه علی بن ابي طالب : «اللهم فقّهه فی الدین وعلّمه التأویل» و کان دعاءه علیه السلام مستجاباً لأنه کان الداعی اشرف المقربین والمدعو له افضل الناس استعداداً .

۱- هر يك 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 ترکیبیات (حالات ترکیبیّه) 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: «التفسير علم يعرف به نزول الآيات و شئونها واقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها، وعامها وخاصها وناسخها ومنسوخها ومجملها ومفصلها وحلالها و حرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها» .

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

قید اخیراً این جماعت از تعریف حکمت اخذ نموده‌اند اگرچه این قید خود معلوم است چون انسان سالک 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 و احدیت بل که احدیت وجود است و کلیه نقوش و ارقام حاصل از فیض اقدس در مرتبه و احدیت 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 :
صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني (زدانش هر آن کس برد توشه‌ای *
جهانیست بنشسته در گوشه‌ای) تعریف کرده‌اند و از آنجایی که شناسایی حقایق بدون شناسایی علل و اسباب اولیه اشیا امکان ندارد حکمت را به (العلم بعلم الأشياء و معلولاتها وربط الأسباب بمسبباتها وربط المعاليل بعلمها الأوليه) تعریف کرده‌اند و برخی حکمت را به «هی التثبته بالله» باعتبار آنکه غایت آن فنای در حق و بقای باو و ترتیب امور علی‌ما هو الوجود فی علمه تعالی است تعریف نموده‌اند .

بالاتر گذاشته با آنکه از کثرت بوحدت استدلال می‌کنند معذک بویی از درک اصل وحدت بمشام جان آنان رسیده‌است 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 می‌بینند و کلام حق را بگوش دل می‌شنوند اگرچه این طایفه نیز دارای مراتب مختلف مشکند ولی جامع مراتب آنها شهود اصل وحدت است آیاتی نظیر «وفی انفسکم افلاتبصرون» و شهد الله 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 بوجود 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 النقیامه. بهمین مناسبت استنباط احکام شرعی و قواعد فرعی و اطلاع بر انتظام معیشت و عام 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 عام تفسیر است و احکام جمیع منازل سَلَاک الی الله از بدایات و اقسام آن و نهایات 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 نهاییات 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 (باعبار وجود آنها در عوالم غیبی و تعیین علمی خلق در عالم اعیان ثابته و تعلق خطاب تکوینی به ایجاد خلائق و نحوه تأثیر 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 تعیناتی 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 تعلق به اسرار ستری و حقایق جمعیه الهی می گیرد، تا حد تعیین اول (۱) که مقام فنای اسماء و صفات است (۲) .

۱- تعین 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 قرآنی نیز لسان و ترجمان کیفیت ظهور حق در اشیاء و تجلی حقیقت وجود در آفاق و انفس و بودن حقایق وجودیه مرات ذات و اسماء و صفات حق و نحوه مراتب حق نسبت بمعالیل امکانیه و آئینه بودن ممکنات نسبت به ذات و صفات حق (لأنه تعالی مرءات احوال الخلائین و المخلوق مرائی ذاته تعالی) لذا آیات قرآنی برخی ناظر به حکمت نظریه و برخی ناظر به حکمت عملیه اند و چون آیات قرآنی 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 ظهر 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 تحقق 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 الأمور الدنیویة المذكور کایاتها 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 ابنای تحقیق بمابعد 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 ولسانه يعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا... وطلب صاحبه: ربنا آتنا في الدنيا فما له في الآخرة من خلاق.. من حيث عبورها الى طلب الأمور الآخرويه (۱) من جهة قوتها العاقلة المنورة بنور الشرع بطناً ثانياً ولسانه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة و هو لعوام اهل الإسلام والایمان و اول مراتب الاحسان (۲) وللروح من حيث تعينه في

۱- سالك بعد از تنبّه و يقظه توجه بآخرت پیدانموده و از لذات فانيه و مشتبهات نفسانی 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 ینتهی الى اعلى درجات الإحسان .

در ضمن 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 (فك ختم الفص اللقمانی) در مقام بیان معنای احسان فرموده است: اعلم ان سیر اقران هذه الحكمة بالصفة الإحسانية، هو من اجل ان للإحسان ثلاث مراتب بين احكام المرتبة الأولى منها وبين احكام الحكمة اتحاد و اشتراك فيهما بين ذلك الوجه كالأخوين .

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

(۱) شارح علامه (مفتاح قونوی) حمزه فناری معنای احسان را بطور مطلق به (فعل ما ينبغى لما ينبغى...) 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 ه ق ط ه ص ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸ . رجوع شود به شرح مفتاح قونوی تألیف علامه محقق حمزه فناری ط تهران گ ۱۳۲۳ ه ق

عالم الأرواح واللوح المحفوظ بطن ثالث وهو منقح لخواصهم و لسان مرتبته
جواب حارثه حين سأله النبي: يا حارثه كيف أصبحت ؟ مؤمناً حقاً . فقال:
ان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك. قال عزفت نفسى عن الدنيا ، فتساوى
عندى ذهبها وحجرها ومدرها... الى ان قال (ص): عرفت فالزم فهذا مرتبة
ان تعبد الله كأنك تراه . و للسرا الإلهى و هو الوجود المضاف الى الحقيقة
الإنسانية من حيث ظهوره العينى فى مراتب الكون، روحاً ومثلاً 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 داخله فى
احكام هذه المرتبة الإحسانية الأولى المختصة بهذه الحكمة .

بدون شك انسان مغمور در غواشى و البسه نشأء دنيا و عالم غفلت و دار هيولى
الظالم اهله در غفلت 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 .

آنكه در خوابست بيداريش به مست غافل عين هشیاريش به

لذا خواجه عالم فرمود: الناس نيام اذا ماتوا، انتهوا. چون مرگ خروج از
هيئات ظلمانى بدن است، وقوع آن عين بيدارى است، چنين انساني محتاج است به
كسى كه او را هشیار نمايد تا از خواب بيدار شود . حقيقت حق بمقتضای رحمت
رحيميه امتنانيه بوساطت اسم هادى متجلى در صريح ذات انسان بهترين واعظ است
و منبئه 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 الألوهية التى هى المفاتيح الثانية للبرزخة الثانية بطن سادس و هو لأهل 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 تنبيهرا در قلب خود مشاهده مى نمايد .

۱- رجوع شود به تفسير شيخ كبير محقق قونيوى طبع حيدرآباد دكن ص ۳۲ .
۲- آنچه كه باعث تقرب و نزديكى انسان سالك، به حق 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 جايز است 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 نزديكى بحققند

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

مثنى و... القومة لله هى اليقظة من سنة الففلة والشهوض 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 الأكمية التي وراء الكمال...» .

→

مشترکند. اهل عرفان معتقدند که در نوافل (شاید بواسطه جواز ترك و عدم وجوب فعل و الزام 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 بتامها و در این قرب حاصل از عمل به نوافل عبد سالک فاعل و مدرك باشد و حق تعالی شأنه آلت اوست. حدیث (لا يزال يتقرب عبدی الى بالنوافل حتى كنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله...) 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 نبيّه 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 بیکی از این دو و بی مناوبه که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری بل که بهر دو قرب با هم 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 تعالی: ان الذين يبایعونك انما يبایعون الله ، یدالله فوق ایدیههم .

اگر سالک به هیچ یک 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 و اصل شده است و از مقامات دارای مقام اوادنی و از فتوح بفتح مطلق نایل آمده است آیه (مارمیت انرمیت ولكن الله رمی) اشاره باین مقام و لسان مرتبه صاحب آن است.

انسان منغم در طبیعت و محاط به لوازم عالم حیوانی و بعد از بیداری از خواب غفلت خویش را منغم 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 علم حاصل نمود جهت استمداد از دعوات الی الله 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 منغم 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 الغفلة شاملاً لحقیقة السر الإلهی الوجودی و حقیقة الأثر 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 فرورده 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 : یا صاحبی السجن ءأرباب 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 تنبیه درک می کند که براو 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 و وحدت باطنی و توجه به اخلاق ملک 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 الأحادیة لصفة التوحید) از این مقام بمقام احسان تعبیر نموده اند و مقام احسان دارای سه مرتبه و درجه است

۱- فکوک طگ طهران ۱۳۱۳ هـ ق، ص ۲۸۶ م ۲۸۷ .

قال الشيخ الكبير - قده - 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 بشيء 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 كأن كما قيل لبعض الأكابر: هل رأيت 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، اقیمو الصلوة و اتوا الزکاة، و بشر الذین آمنوا و عملوا الصالحات) است. چون عقل انسانی شایق بلذات باقیه و حشر با اهل ملکوت و ملاء که 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 قرآنیه 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 بمرتبه 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 سبعة و از فتوح به فتح مبین نائل گشته‌اند لسان حال و طلب آنان آیاتی نظیر: ولقد آهه بالأفق المبین، و سبحان الذی اسرى بعباده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الأقصى، لریه من آیاتنا الکبری، و كذلك

→

تابع حکم عقل است و عقل او را تسلیم مبدئه 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 مرتبه دوم احسان اول مرتبه و مقام دخول در بطن دوم از بطون سبعة است راجع به عبادت حق مطلق و شهود مبدئه وجود و عوالم غیبی بنحو (کأنّ) که بطن دوم از بطون سبعة 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 :
 کأنی انظر الی عرش الرحمن بارزاً و مرتبه آنان مرتبه : ان تعبد ربک
 کأنک 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 کأن و لسان آن :
 لم اعبد رباً لم أره، 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 قرآنیه مخاطب به خطاب «مارمیت اذرمیت»: ما کذب الفؤاد ما رأی است.
 قول صادق (ع): «رضانا اهل البیت 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 اتصالات 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 مرتبة الإسلام .

والمرتبة الثانية: وهي التي اجابها النبي عن سؤال الإحسان بقوله: الإحسان
 ان تعبد الله كأنك تراه. وهي عبارة عن استحضار الحق علی ما وصف به نفسه فی کتبه
 و علی السنة رسله و انبیائه المعصومین (علیهم السلام) من دون شرح ذلك بشیء من
 التأویلات السخيفة بمجرد الاستبعاد وقصور ادراك العقل النظري المشوب بالوهم
 الغير المنور بنور الشرع فی فهم مراد الله من اخباراته .

بعبارة اخرى : العلم القطعی بتفصیل اخبار النبویة من المبدء والمعاد وما بینهما
 وهذا هو المعاملة مع الحق فی مقام الروحی الحسی الغیبی الإضافی المختص حکمه
 ←

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 «وسعنی» →

بباطن الایمان وحقه ۱ کما ذکرنا فی قضیة حارثة و فصلناها بما لا مزید علیها .
والمرتبة الثالثة : هی مقام المشاهدة من دون كآن كما هو المروى عن قطب الأقطاب ومن عنده علم الكتاب « كيف اعبد رباً لم اره، لو كشف الغطاء ما زددت يقيناً » وهذا هو المعاملة مع الحق فی مقام السر الغیبی الحقیقی، فهی اول مراتب الولاية و آخر مراتب الإحسان بهذا المعنى و مرتبة الحارثة اوسط مراتب الإحسان .

وقد يطلق الإحسان على معنى خاص على حسب الحديث النبوى (ص) المذكور: ان الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه. بحيث تكون المرتبة الأولى المذكورة خارجة عن درجات الإحسان وعلى هذا الإطلاق الثانى فالإستحضار القطعى التفصيلى العلمى و حقيقة الایمان و باطنه كما فى قضیة حارثة اول درجات الإحسان و مقام قرب النوافل و كنت سمعه و بصره و ... ثانى 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 برمة ذاته 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 الایمان و حقيقة الایمان و جوع شود بشرح نگارنده بر مقدمه

فصوص ص ۲۹۸ و حواشى استاد مشايخ، آقاميرزا هاشم رشتى - اعلى الله قدره - بر مقدمه

شرح مفتاح - مصباح الانس حمزه فنارى ص ۴، ۵، ۶، ۷ .

قلب عبدي الهومن» مخاطبند که اینکبه حضرت ختمی مرتبت مخاطب به خطباتی خاص است که دیگران از آن نصیب ندارند از مراتب واجد مقام اکمایت و تهشّص در تشکیک و از مقامات صاحب مقام او ادنی 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 یشغله شأن عن شأن ،

→

والمشاهدة اول درجات الإحسان فمقام قرب النوافل اول درجاته ومقام قرب الفرائض اوسط درجاته ومقام احديّة الجمع آخر درجاته فاذا فهمت ما نبّهنا عليه فيرتفع التنافي والتناقض والتخالف من كلمات الشيخ الكبير وغيره من الاكابر عن نظرك حيث قال في الفكوك...

وقال في تفسير الفاتحة ۲ بعد قضية حارثة : انها آخر درجات الإيمان و اول درجات الإحسان . وقال ايضاً ان مرتبة قرب النوافل اول درجات الإحسان . و قال 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 احسان را در مقام اودیه ذکر کرده اند ولی نکته ای که ما ذکر کردیم تبعاً لبعض الأكابر ۳ 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 می رود .

(۱) فکوک ط گ طهران ۱۳۱۳ ه ق . ص ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸ .

(۲) تفسیر فاتحه تألیف شیخ کبیر قونیوی چاپ حیدرآباد دکن ، هند ص ۴۶، ۴۷ .

(۳) استاذ مشایخنا الکرام خاتم العرفاء و المتألهین آقامیرزا هاشم رشتی «قدس الله

عقله بنوره» .

(و باعتبار آنکه مظهر تام و تمام اسماء حق است) اینما تولَّوْا فشم 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 بالأخره 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 انسانی - باعتبار نهایات وجود بحسب ملکات و روحیات حاصل از اعمال و افعال و تشخیص شئون و احوال مخاطبان کلام الهی ، جلوات و اطوار خطابات شأن کسی است که خود محیط بمراتب ملك و ملکوت وجود باشد از این جا ضرورت احتیاج به صاحبان علوم لدنی - اهل عصمت و طهارت - معلوم میشود .

(اعرفکم باللَّهِ ، 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 حقند 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 علت غایی خلقت حقایق ملکوتی و موجودات واقع در موطن غیب و سکان ملاء 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 جدانیست چون اسم همان ذات متجلی از جاباب 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 العال حقایق ملکوت است و ملکوت است مستلزم اتحاد با ذات و فناء 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 عالمات 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 مرئی 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 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 ذا السكون 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 بناءً علی ما ذکره و 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 فنا ی 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 مطاع محیط می‌گردد این مقام از مختصات اولیاء محمدیین و کَمَلِ و رثه‌او می‌باشد. بیان اجمالی این مطلب (عالی ماحققه الشیخ الأكبر) از این قرار است و ان لا یسعه 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 المحقق السابق، جعفر بن محمد الصادق - علیه السلام - انه قال: لقد تجلّی الله تعالی فی کلامه ولكن لا یبصرون. 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 ۶۶.

* 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 اهله واقاربه والقرا به اما ان یکون صورة فقط او معنی فقط او صورة ومعناً، فمن صحّت نسبتہ الیه صورة ومعناً 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 ماثور از طرق عامه و صحاح آنان (از حیث معنا) راجع بخلافت کلیه عترت طاهرین امیرالمؤمنین 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 تأویل و در بحث مربوط به احادیث ثقلین خواهد آمد.

→

در حقیقت محمدیها را به تبع جهت اهل عصمت - عترت - ثابت می کنند. مدرک این اعظم از عرفا که بحسب ظاهر در فقه 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 می دانند.

جمعی از کسانی که مدعی دانش اند 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 بعمق این قواعد پی نبرده اند 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 ورزیده است) ناچهرسد 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: «ماظلمهم 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 داده اند و نفی علم از آن جناب نموده اند (بل که صراحة غفلت (نعوذ بالله) بآن امام همام نسبت داده اند) در حالتی که علمای خاصه بل که جمعی از علمای عامه یکی از مواردی را که پیغمبر اسلام قبل از وقوع آن خبر داده است همین قضیه نبینوا و شهادت خاندان طهارت، ذکر نموده اند.

→

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 پیدا شد 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 يك چنان فسادى 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 رساله الاسلام نوشته است: خلافت عثمان (چه با برخلاف میل او) آنچنان نکبتی بیار 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. درست است که شاه مردان مریدان و فدائیان 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؟

بنابراین تفشوه 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 درحالتی که او آلت دست بنی‌امیه 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 صحنه بی‌ظنیر را بوجود نیاوردو اجتماع مسلمین را بواسطه این قیام بزرگ (فدا کردن خود و عائله خود بنحوی تکان دهنده) متوجه فساد دستگاه حکومت ننماید بی‌سروصدا 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 بمراتب 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. بی‌جهت نیست که اهل توحید از جمله سیدنا الاستاذ (سیدالاساطین و رئیس‌الملة والدین و قرة عینون الموحّدین) در رساله «مصباح الهدایه»

→

بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل

بوجه تفصیل

تأویل بحسب لغت در بسیاری از موارد مرادف تفسیر است در کثیری از آیات و احادیث این دو لفظ مترادف استعمال شده اند (اول الکلام تأویلاً،

→

مقام واقعی امام را مرتبه احدیت وجود دانسته اند و تصریح کرده اند که: - عقل اول - جبرئیل - حسنه ای از حسنات ولایت کلیه علویه است .

باید دانست که بنا بر فرموده استاد - دام ظلّه - 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 خاصّه وارد است که: امام هر وقت اراده نماید همه چیز را میداند، کنایه از آنکه وجود ناسوتی او متوجه مقام باطن کلی خود می شود و همه مراتب وجودی را در مظهر وجود کلی خود شهود می نماید و همه حقایق را در لوح وجود و صحیفه ذات خود مشاهده می کند 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 می شود 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 .

اسدالله 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 می باشد (وان ذکر الخیر فانتم اوله و آخره و اصله و فرعه، بکم فتح الله و بکم یختم) رجوع شود به رساله مصباح الهدایة فی النسب و الولاية تألیف سیدنا الاستاد القدیس - جفله الله من افضل اولیاءه المقربین و افضیضت برکات انفاسه علی العالمین - .

←

وتأوله، دبّره وفسّره وفسّره) 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 یی 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 .

→

حقیر در شرح خود بر رساله توحید و نبوت و ولایت قیصری و تعالیق بر رساله ولایت شیخ مشایخنا العظام - آقا محمد رضا اصفهانی قمشه یی - که در دست طبع است در این مسأله مفصلاً بحث نموده است. ما در این حواشی بیان نموده ایم که حسنات ولایت کلیه بخصوص خاتم ولایت محمدیه مهدی موعود - روحی فدا - تنهای 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 كأنه 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 ظاهر 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 لا غیر ولیکن ترجیح یکی از معانی محتمله بر معانی دیگر بدون حصول قطع و یقین تأویل است (۱) .

برخی دیگر گفته اند: 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 لا غیر 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 برأی و اتباع از ظن خواهد بود .

جماعت اشاعره و معتزله به آیات قرآنیه در جبر و تفویض استدلال نموده اند 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 افتاده اند. و معتزله نیز تفویض را مفاد آیات قرآنیه آنهم مفاد قطعی دانسته اند.

۲- نزد اهل تحقیق از متألهان 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 می شود و منشأ علم آنان کتاب مبین

زرقانی در مناهل (۱) گوید: «بعضهم یری ان التفسیر مباین للتأویل . فالتفسیر هو القطع بأن مراد الله کذا، 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... تنهل من سحب الغیب علی قلوب العارفين) و اصحاب اشارات همان اولیاء محمدیین 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 ویلوح 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 تأویل آنست که تفسیر راجع است بمعانی مفاد از ظهر قرآن و قالب الفاظ آن و تأویل راجعست به مقام باطن و ملکوت قرآن که: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و...» .

فیلسوف متأله و محدث بارع صدر المتألهین مؤلف کتاب حاضر رأی خاص در این مقام دارد که در اواخر تفسیر (آیه الکرسی) و این رساله به تحقیق آن پرداخته است و تلمیذ عظیم الشأن او در معارف حقیقیه همین مشرب را اختیار فرموده است که نگارنده این سطور به تحقیق آن می پردازد -والله یقول الحق و هو یهدی السبیل- .

* * *

بهر حال در مقام وجوه فرق بین تأویل 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 تأویل اراده کلیه معانی محتمله .

دیگر توجیه نمودن لفظ است بمعنایی که غیر آن احتمال داده نشود و تأویل اراده معنای واحد است از معانی متعدد با قیدی که ذکر شد . و دیگر آنکه متعلق تفسیر روایت و متعلق تأویل درایت است و وجه دیگر آنکه اراده جمیع معانی لفظ تأویل (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 مرعات 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 کما حق 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 یک معنای از معنای 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 قپان 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 ظلّه- 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 متألّه المترقی بمدارج

الحق والیقین سید محمد کاظم عصار - ادیمت برکاته .

ودراین مقام تحقیقی لطیف است که درجای خود بیان می شود چون غرض ما از این مقدمه ذکر مطالب برسییل اختصار است از تطویل و تفصیل خودداری می شود.

باید باین نکته دقیق توجه تام داشت که تأویل بحسب موارد استعمال دارای معانی خاصه است و در مقابل تفسیر هم در این مقام مختلف می شود و باید دید که می شود جهت تفسیر و تأویل معنایی جامع بیان نمود که به جمیع مراد و مصادیق منطبق باشد.

مثلاً: در موردی تأویل اطلاق می شود 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 شأنه - سازش ندارد (۱) محققان گویند:

→

بحسب مراتب قوایل و تفاوت بین درجات آنها مختلف مشاهده می نماید. چه آنکه اگر شخص انفاق کننده در قالب مرحله مادی و ناسوتی باشد نتیجه انفاق او اجر و مزد مادی و شبیه آن می باشد 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 بجوانب 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 سورة حمد تألیف سید محمد کاظم عصار طهرانی ط ۱۳۹۰

۵. ق. با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی ط چاپخانه دانشگاه مشهد، ص ۶۴، ۶۳، ۶۲.

ظاهر مراد نیست و باید آن را تأویل نمود و بمعنایی حمل کرد که منافات با مقام تنزیه حق تعالی داشته باشد و مفهوم لغوی تأویل یا یکی از معانی آن که بمعنوی قصد یا رجوع باشد با این معنا سازش دارد و نیز در برخی از موارد تأویل و تفسیر همان معنای شرح و توضیح و تبیین را می فهمانند. اما معانی اصطلاحی تأویل آنهم نزد برخی از ارباب تحقیق که تأویل عبارتست از معانی مستفاد از بطون سبعة قرآنیه و تفسیر راجع است به معانی 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 بصورت‌های مختلف تقریر نمایند و مواردی تأویل و تفسیر اطلاق شده است (در کتاب وسنت) همان چند معنای اول است که با معانی لغوی تأویل سازش دارد دیگر از وجوه فرق بین تفسیر و تأویل 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 تأویل 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 نمائیم 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) وكتاب (عين اليقين) وبعضی 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 میکند تأویل کلام حقیقت و تأویل بعقیده ملاصدرا - كما صرح به في هذه الرسالة - بمنزله 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 حقيقته الصرفة ... و عقول الخلائق في الحقيقة امثلة للعقول العالية فليس للأنبياء ان يتكلموا معهم الا بضرب الأمثال لأن 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 اهله يرى في المنام انه يعلق الثدر 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 الأمثلة كانت قشوراً. قال الله سبحانه: انزل من السماء ماءً فسألت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً... فمثل العلم بالماء والقلب بالأودية والينايع والضلال 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 او آخر تفسیر آیه الكرسي از صدر المتألهين.

الوجه الذى كنت فى النوم مطالعاً بروحك للوح المحفوظ، ليمثل لك بمثال مناسب (۱) وذلك يحتاج الى التعبير... فالتأويل يجرى مجرى التعبير، فالمفسر يدور على القشر...» چون مفسر حقایق ملکوت را مشاهده نمی نماید و از عتبه باب الفاظ تجاوز ننموده و مهاجرت بسوی معانی و حقایق محکی الفاظ نکرده با اهل تأویل منازعه دارد

غزالی نیز همین مسلك 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 عقال 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 به مقام 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 خنزیرها 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 الأولیة 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 فاتحه الكتاب
هنتاد 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 حدود حق یا اتصاف او با امکان لذا معیت را معیت در علم دانسته اند در حالتی
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 متعددة، حسب تعدد النشآت واختلافات المقامات .

وكذلك الله تعالى في كل عالم من العوالم مظاهر ومرائى ومنازل ومعالم يعرف بها... فكل انسان يفهم من تلك الألفاظ ما يناسب 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 بما هي عبادة هو محل حضور المعبود و موقف شهوده فيكون بيتاً له بالحقيقة لا بالمجاز... ولكن يكون بيتاً معقولاً - لا محسوساً - 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 وجهه . فان زيدا مثلاً ليس بمحسوس من جميع وجوده بل محسوسيته باعتبار كونه متقدراً ذا وضع واما من حيث كونه ناطقاً متوهماً متخيلاً عالماً... فليس مما يناله الحس . ويؤيد هذا ماورد في حديث آخر: ان المسجد يتروى بالنخامة . مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلاً . فكان المراد، ان النخامة توجب قلّة توقيره وتعظيمه لأنه محل عبادة الله ، فيجب ان يكون موقراً مستعظماً . والنخامة فيه تنافى ذلك، فيقل عظم قدره في العقل لا في الحس .

مسألة مهمى كه در اين تحقيق مداخلت عظيم دارد همان مسأله 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 و مرتبه 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 ظهر و باطن و باطن باطن است جمیع حقایق موجود در عالم نیز دارای ظهر 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 قوالب 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 مبدء 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 مالم يعلم و یا اول ما خلق الله القلم) حمل بر معنای مجازی نمی‌نماید لذا قلم حقیقی نزد او 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 فیہ نصیب ... فالقشریه من الظاهرین ، لایدركون الا المعانی القشریة . كما 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 یدرك الا اولوالالباب وهم الراسخون فی العلم. ولكل منهم حظ قَلَّ او كثر، وذوق نقص ام كامل ولهم درجات فی الترقی الی اطوارها واغوارها واسرارها و انوارها. واما البلوغ للإستیفاء والوصول الی الأقصى فلا مطمح لأحد فیہ ولو كان البحر مداداً لشرحه والاشجار اقلاماً فاسرار کلماته 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 مکلفان 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 کلام حق و نیز قوایل ناس جهت تکمیل نیز اختلاف عظیم دارند. نگارنده این مطلب را در مباحث قبل در مقام بیان سر 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 تأویل از کلام نبوی و روایت مأثور 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 تأویل 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 بمرتبه عالی تفسیر و مرتبه عالی تأویل 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، والمطالع ما يصعد اليه منه فيطالع على شهود الملك العلام. چون حق باسّم (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 احدیت و احدیت را مابعد مطلع دانسته اند. باعتباری مرتبه و احدیت 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 عامّه 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...: «لن یفترقا حتی یردا علی الحوض یوم القیامة» ان هذا القرآن العلمی والعلم 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 الأرض، وعترتی اهل بیتی - الا وانهما لن یفترقا حتی یردأ علی 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 عدة طرق عن زيد بن ارقم، و رواه الحاكم فی المستدرک (۱) عن زيد أيضاً 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 يستفاد من مجموع ذلك (۳) بقاء الامور الثلاثة الى قيام

→

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 الآية الرابعة من الآيات 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 (يعنى: ابن حجر): ان لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً^ش .

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 بفلط هم نمی اندازند یعنی مصون از اشتباه و نظیر قرآن (لا یأتیهم الباطل من بین یدیهم ولا 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- بنابراین 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، اذ ما سل سيف 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 وعترت به (خلیفین) 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 خليفين كتاب الله واهل بيته (لفظ اهل بیت مفسر لفظ عترت است یعنی عترت همان اهل بیت اند) ... وانهما لن يفترقا (از لن، نفی ابد مستفاد می‌شود) و این خود واضح است که خلافت در قرآن همان اشتمال 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 نماید) قال عمر: دعوا الرجل فانّه 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، حسبنا كتاب الله (خليفة با علم بصدور احاديث ثقلين باين كلام تشوه نمود) پیغمبر در حالتی که از مرض رنج می‌برد صحابه به مشاجره مشغول بودند که حضرت ناراحت شد و فرمود: برخیزید و بروید، لایبغی 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 بر گرداند و باز فرمود: چرا حبیب من نیامد، عمر را خبر کردند باز حضرت اعراض نمود که عایشه گفت: بخدا قسم غیر علی کسی را نمی‌طلبم، حضرت امیر به بالین پیغمبر حاضر شد و او را روی پارچه‌ای که خوابیده بود نشانند حضرت رسول سر مبارك 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: کأنّی 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
 شمیبه این روایت می‌باشند مثل: النجوم امان لأهل السماء... واهل بیتی امان
 لأهل الأرض، ویا روایت: مثل اهل بیتی کسفینه نوح... جمع کثیری از محققان
 عامه به این عبارت: حاصلها التوصیة بحفظ احکام الكتاب و اخذ العلم من اهل
 البيت وتعظیم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وکل هذه فريضة على المسامین
 ... و شمیبه این عبارات مانند: الوصیة بالحفظ و اخذ العلم منهم وجعلهم قرناء
 للقرآن ولزوم الإقتداء بهم فی الأعمال والأفعال مما لانزاع فیها.)) بمقام منیع
 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 منیعی 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 قرار داده است (۱).

بعقیده معاصر دانشمند، 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 طریقه عدول نمود و شخصاً عمر را انتخاب کرد و مردم هم از او متابعت نمودند. عمر هم بعد از انقضاء 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 چند سال 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 ابن فاضل معاصر مصری) هر که را خواستید 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 مبرا 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 کثیری 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 والمعرفة وایضاح الحجّة والقیام به اتمام

۱- چون خودش فظ و غلیظ القلب بود، صفتی را که پیغمبر از خواص مؤمن معرفی نموده است: (المؤمن هش و بش 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 قهراً انسان را تحت تأثیر قرار می داد. کنایه از آنکه مقام منبع ولایت کلیه الهیه علی هر کسی را مقهور می داشت و يك انقهار ذاتی و خضوع جبلتی 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 پر خاشگر 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 وانَّ عليّاً وصيى و وارثى و خليفتى» .

ما در حواشى و شرح خود بر رساله (التوحيد والنبوة والولاية) شرف الدين قيصرى (اين رساله غير از مقدمه وى بر فصوص ابن عربى است) و نیز

→

طرق مخالف استدلال مى كنيم چون اخبار آنها براى ما حجت است ولى آنها فقط به اخبار وارد از طرق خود استدلال مى کنند .

۱- حدیث رباب را حاکم در مستدرک (ج ۳ ص ۱۲۶) از طرق متعدد از ابن عباس و نیز از جابر نقل کرده است و سیوطی فى اللئالی المصنوعة عن ابن جوزى انه نقل الحدیث بلفظه او مایشبهه من خمسة عشر -۱۵- طریقاً و اخرجه ابن عدی و ابو نعیم و ابن مردويه و الطبرانی و ابن حبان عن جابر و ابن عباس و غیره .

جمع کثیری 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 در مسأله ولایت دارند آنها بواسطه وسعت مشرب و سعه دانش و خبرگى مخصوصى که در مباحث 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 متأله آقامحمد رضا قمشه ای

از باب مثال محققان از شیعه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) را از انبیاء اولوا-
العزم افضل می دانند (برخلاف علمای عامه) 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 مکیه (الف) گفته است:

«... فلما اراد الله وجود العالم وبدءه على حد ما علمه بنفسه، انفعل عن تلك
الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجلیات التنزيه الى الحقيقة الكلية حقيقة - تسمى
الهباء وهذا اول موجود في العالم... ثم انه تجلى بنوره الى ذلك الهباء ويسميه
اصحاب الأفكار بهيولى الكل، والعالم كله فيه بالقوة... فقبل منه - تعالى شأنه -
كل شيء في ذلك الهباء، فلم يكن اقرب اليه قبولا في ذلك الهباء الا حقيقة محمد
ص- المسماة بالعقل، فكان مبتداء 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 على بن ابي طالب -ع- امام العالم و سِرِّ
الأنبياء اجمعين...»

صدرالدين قونيووی (ب) در فك هارونی 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، والتي
بالواسطة مثل استخلاف هرون على قومه والخالية عن الواسطة (امامت مطلقه عامه از
←

(الف) الجزء الاول، الباب السادس ط بيولاقي مصر ۱۲۹۶ هـ ق ص ۱۳۱ الى ۱۳۴،

الجزء الرابع الباب السابع والخمسون وخمسائة (في معرفة ختم الاولياء) .

(ب) كتاب الفكوك (صدرالدين قونيووی) ط طهران ۱۳۱۳ هـ ق حاشية منازل سائرین

بطور مفصل این روایات را با مأخذ 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 مأخذهای 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 حالتی که در این اواخر تصمیم گرفته

→

حیث حکم و ظهور و تجلی) مثل خلافة المهدی -ع- فان رسول الله لم یضف خلافته الیه بل سماه خلیفة الله وقال اذا رأیتم رأیات السود من ارض خراسان... فان فیها خلیفة الله مهدیین - یملاً 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 شردانست .
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 الأزهر 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 سورهٔ عم - النبأ العظیم هو القيامة... لذا قيل في حق علي هو النبأ العظیم لكونه جامعاً بين المقامين الفرقان والقرآن . ودر 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 لأجله. ولی از بابِ لکل کلمة مع صاحبتهای مقام (سخن را روی با صاحب بدان است) يجب اظهار حقیقت کلام نبوی بل که افشاء سر موجود در کلام حضرت ختمی: «انی مختلف فیکم ما ان تمسکتم بهما لن تضالوا» .

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 ، وینکشف له جمیع الحقایق بعین انکشاف ذاته لذاته و هو کل الأشياء فی مقام بطونه و لکن بجهات الکمالیة لا الحدود 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 بیان مناسبت می شود گفت: کمال ذاتی و غناء حقیقی و علم او به نظام هستی و بالآخره تمام جهات بی نیازی 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 سر ازیر به اراضی مقیده و اعیان ماهویه می گردد که «انزل من السماء ماءً فسألت اودیة (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 جلاءه و استجلاءه که نهایت جلاء و غایت استجلاء عبارتست از ظهور حق بذاته در مقام تفصیل و فرقان وجودی و رؤیت خود را در مراتب حقایق وجودیه و بالآخره شهود خود در مراتب انسان کامل لظهور الجلاء و نهایت الاستجلاء . و قیل شعراً :

نظری کرده، به بیند بجهان صورت خویش
خیمه در مزرعة آب و گلِ آدم زد

والمبدء والنهائة که «کنت کنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف» .

چون لاتعین مقدم بر تعیین است و اطلاق مبدء ظهور مقید می باشد و ظهور وارد بر خفاست - تا - در کلمه (کنت) کنایه است از مقام لاتعیّن و مرتبه غیب وجود که از آن به کنز مخفی و عنقاء مغرب و مرتبه لا اسم له و لا رسم له تعبیر نموده اند. بنابراین (احببت) موضوع حکم و متفرع بر مرتبه و مقام ذات غیر متعیّن است ناچار اشاره است به مقام احدیت وجود که نسبت به مقام ذات ظاهر و متعیّن و نسبت به مقام واحدیت باطن و مخفی و غیر متعیّن و مطلق است چون اطلاق و تقیید از امور نسبیانه اند و می شود امری بجهتی غیر متعیّن و مطلق و نسبت به مرتبه دیگر بشرط شیء و مقیّد و متعیّن و ظاهر باشد .

بناءً علیهذا اول تعیّن عارض بر غیر متعیّن 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 بر دارد بشهودی و حضور و انکشافی واحد که علم بذات مبدء تعیّن 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 تعیّن 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 (کالشجرة فی النّوأة) مقام ذات با حفظ وحدت و بساطت ولی با تعیین عالمی 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 نمی باشند و شهود و ظهور تفصیلی در این موطن ملحوظ نمی باشد لذا از این شهود و حضور و وجود و وجدان و نور تعبیر به مفاتیح غیب نموده اند .

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 می شود از حب بذات حب بظهور ذات که از آن به اراده یا ابتهاج به ذات و معرفت ذات تعبیر نموده اند و (فاحببت) اشاره است به این معنا .

بنابر این تجلی علمی مبدء ظهور تجلی حبی است و تجلی حبی مبدء ظهور کمالات اسمایی و صفاتی می شود و حق ذات خویش را در جلباب اسمایی و صفاتی بنحو امتیاز و تفصیل شهود می نماید و اسماء و صفات در این موطن در جلباب و صور اعیان ثابته ظهور می نمایند و حق به اسم المتکلم در مطلع کتاب وجود ظاهر می شود و اینکه در کلام اهل عصمت وارد شده است : «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً» مطلع عبارت است از این مقام و موطن که اهل عرفان از آن به مقام واحدیت تعبیر نموده اند .

* * *

چون مقام و مرتبه ولایت کلیه مطلقه، مرتبه - اوادنی - واحدیت وجود است حقیقت ولویه (ع) در مقام فنا در احدیت متحد است با مابعد مطلع کتاب و مطلع کتاب - قرآن - منطبق است با مقام قاب قوسین و واحدیت 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 امیرمؤمنان فرمود: «انا القلم» و فی المآثورات «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 الاحسان .

و از آنجایی که قرآن صورت علم حقست مقام بطون آن قهرآ 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 تزییف

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 منزله 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 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، التي هي كيفية في الصوت الحسى .

واما الكلام النفسى بالمعنى المصدرى ، فهو تحضير الإنسان فى نفسه بقوته المتكلمة الباطنة، للكلمات التي لم تبرز الى الجوارح ؛ فيتكلم بكلمات متخيلة يرتبها فى الذهن بحيث اذا تلفظ بها بصوت حسى كانت طبق كلماته اللفظية. والكلام النفسى بالمعنى الحاصل بالمصدر: هو تلك الكلمات النفسية والالفاظ الذهنية المترتبة ترتيباً ذهنياً منطبقاً عليه 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 ولى مبرا از ماده حال یا قائم است به قیام صدوری مجرد تام و وجود بحت و صرف بسیط واحد حقیقی 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 (فأسرها يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم قال انتم اشر مكانا) ، (انى لأحدث نفسى بالشیء لو تكلمت 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 به‌تزییف آن می‌پردازیم و بر طبق آنچه که خاتم المحققین خواجه (رض...) 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 بضرورت 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 غیر معانی 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 قراردادده‌اند 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 نفهمیده‌اند که در برخی از مشتقات ادنی ملابست کافی از برای انتساب 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 تمیّز 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 و قتی به کلام تکلم نماید کلمات و الفاظ را بخاطر آورده و آنها را اظهار می‌نماید (الف) صورت ذهنی کلام، کلام نفس ←

(الف) بعقیده 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 الخبر 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 یعلم 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 در حالتی 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، ثانيهما: 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 مدایل 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 خواهه در تجرید فرموده اند: تصدیق فرع بر تصور است 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 وجوب وجود دانسته اند، مثل سید شریف گرگانی استرآبادی باین 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 نضح کامل نگرفته بود ولی بعد از این همه اعلام فن که در ادوار اسلامی بوجود آمده‌اند 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 تحقق 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 صورت 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 واحدیت (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 واجداست 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 الأنس و الشیخ الأكبر 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 الحوض.

قوله: لیلة القدر خیر من الف شهر. باعتبار احاطه حقیقت احمدیه به جمیع مدن عوالم وجودیه، چون جمیع مظاهر روح آن حضرت محل ظهور

رحمت حق است فرمود: تنزل الملائكة... فيها من كل امر، و مقام احمدی و علوی چون مرتبه احدیت وجود است باعتبار فنای آنان در ذات و بقای بان 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، و بحکم الله حکمنا، من قول صادق سمعنا، فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا... معنا رأیة الحق، من تبعها لحق، و من تأخر عنها غرق، الا و بنا عِزَّة كل مر من... (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 و علی 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 غوامض 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 غصب نموده اند و همانطوری که خود حضرت فساد عظیمی را که نتیجه غصب حق الهی او بود برای مردم تقریر فرمودند . نتیجه این حق کشی این شد که معنویات اسلام بکلی از بین رفت و قهراً باغصب حق وی 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

→

عليهم الذلّة والمسكنة) 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 رذلترین مردم (روسپی زاده 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 شنیده اند و نقل نموده اند که شجره ملعونه در قرآن بنی امیه اند، 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 مفسد 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 الأرواح... 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 خلائق به حق اول، بلکه بوجود ولی کامل حق قیامت قائم میشود لذا ظهور حضرت خاتم ولایت مطلقه محمدیه «مهدی موعود روحی فدا» از اشراط ساعت است و از آنجایی که نهایت 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 كالغراب همه بطنه ...

ان عرفتم فاعرفوا حق و باطل... و لكل اهل، و لان امر الباطل فقديماً فعل وان قل الحق فلربما ولعل، و لقلما ادبر شيء فاقبل،... (الی ان قال علیه السلام: الا ان ابرار عترتی...) بسیاری از حقایق را حضرت بیان کرده است... وانی لأخشی ان تکونوا فی فترة ...

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 کافئه مظاهر و ذراری وجود است .
بهنمین جهت امیر مؤمنان فرمود:

یا حار حمدان من یمت 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 بولاية
علی بن ابیطالب صلی الله علیه و اولاده

* * *

۱- ومن هذا وامثاله (من ان کمال الإنسان بالتوحيد و کمال التوحيد بالولاية لأن بالمظهر التام يعرف المظهر وقال علی: معرفتی بالنورانية معرفة الله) يظهر سِرّ وجوب البيعة معهم سِرّاً وعلانية، ولذا قالوا: بنا عرف الله و بنا عبد الله. ولذا قال تعالى: ان الذين يباعدونك... يباعدون الله. يدالله فوق ايديهم. ولا فرق بين يد الرسول ويد وصيه و ايادي سائر الأئمة عليهم السلام و من هذا يعرف سِرّ 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 أقّر به لساناً ويدعون الإجماع على افضلية الأول والثاني والثالث عليه سلام الله تعالى عليه وآله وقال نفسه روحيفداه:
الدهر انزلني و انزلني حتى يقول الناس معاوية وعلی 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- اجوبه 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 مباحث
وجودذهنی 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 مسأله در آن تحریر نشده است .

اجوبه 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 غایات و نفی عبث از افعال الهی و بطور مطلق از وجود و
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 دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد بشرحی که دانشمند محقق جناب آقای دکتر محمود رامیار - ادام الله توفیقاته - ریاست محترم دانشکده که علاقهٔ 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 همه‌جہات مصدر خدمات شایسته‌ای شده‌اند و امیدواریم از مساعی 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 .

فوریہ ۱۹۷۳	} مشهد فی
بہمن ۱۳۵۱	
محرم الحرام ۱۳۹۳	
سیدجلال الدین آشتیانی	

✽ برخود لازم میدانم که از دوست عزیزم آقای محمود ناظران پور متصدی ماشین اینترتایپ که باکمال علاقه و دقت کارهای محوله را انجام می‌دهد و علاوه بر وظائف خود، در غلطگیری دشوار کتابهای علمی بنده را یاری می‌نماید و متجاوز از ده سال است که با کمال صمیمیت و اعمال دقت و تحمل زحمات در غلطگیری و تصحیح نسخه‌های چاپی، مشکل طبع کتاب را بر بنده آسان می‌نماید از صمیم قلب تشکر کنم .

آقای ناظران بواسطهٔ برخورداری از هوش و استعداد سرشار و دقت کافی و صرف اوقات استراحت خود به مطالعه و تحصیل و نیز دارا بودن صمیمیت درکار و علاقهٔ 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 .

سیدجلال الدین آشتیانی

فهرست مطالب رسائل ملا صدرا

فهرست مطالب رسالة المسائل القدسيه

- خطبة كتاب مشتمل بر حمد و ثناء حق و درود بر سالکان طريقت از ص ۱ تا ۵
الجملة الأولى فى الحكمة القسوى والعلم الأعلى ص ۶
بيان موضوع حکمت کلی و تعريف عام ما بعد الطبيعة و تقرير
وجوه مناقشه بر کلمات قوم از متأخرين ص ۷
بيان و تحقيق عرض ذاتى و تقرير آنکه موضوع کل علم ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية ص ۸
فى ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلى ص ۹
فى ان للوجود حقيقة فى الخارج و تقرير اصالة الوجود و بيان معنى
قاعده فرعيه و تحقيق آنکه ماهيت باعتبار عقل معروض وجود و
بحسب خارج ماهيات باعتبارى عارض حقيقة وجودند ص ۱۰، ۱۱، ۱۲
فى دفع شكوك اوردت على اصالة الوجود و تزيف مقاله الشيخ
الإشراقى فى هذه المسألة ص ۱۲، ۱۳
فى ان مفهوم الشئ لا يعتبر فى المشتقات و تقرير كلام السيد
الشريف فى حواشى المطالع ص ۱۴، ۱۵
تقرير معنامفايرة الوجود للماهيات و زيادته عليها بمعنى ان المفهوم
من احدهما غير الآخرة و كيفية اتصاف الوجود بالمهيات ص ۱۶ تا ۱۸
فى توضيح القول فى نسبة الوجود الى الممكنات و بيان كيفية زيادة
الوجود على الماهية مع اتحادهما فى الأطوار الوجودية ص ۱۹ تا ۲۱

- في ان تخصيص الوجودات (مع وحدة حقيقتها) بماذا؟ ص ٢٢ تا ٢٥٥
المقالة الثانية في احكام واجب الوجود وانه تعالى غير معلوم بالعلوم الحصولية
ولا يمكن اكتناه حقيقة الحق بالمشاهدة الحضورية وبيان اقسام
الحضور وكيفية شهوده لأهل المشاهدة الحضورية ص ٢٦ تا ٢٩٦
في ان الوجود الواجبي غير متعدد و انه ليس فيه جهة امكانية
اصلاً ص ٣٠ تا ٣٢
المقالة الثالثة في الوجود الذهني والحصول الظلي و بيان ادلة القائلين
بالوجود الذهني وتحقيق في المقدمة التي يتوقف عليها هذه
المسألة ص ٣٣ تا ٣٥
تقرير ما ذكره الشيخ الكامل... محيي الدين الأعرابي في المقام ص ٣٦ ، ٣٧
المسلك الأول في اثبات الوجود الذهني (الذي الهم به المؤلف النحرير العلامة ص ٣٧ ، ٣٨
المسلك الثاني في اثبات الوجود الذهني ومنها ما هو المشهور في كتب الجمهور
(اثبات الحكم الثبوتى للحقايق المعدومة في الخارج) ص ٣٩
المسلك الثالث في اثبات الوجود الذهني (وهو قريب المأخذ مما ذكره
المشهور) وتقرير وجوه المغالطة الموجودة في المقام وتحقيق
ما هو الحق ص ٤٠ تا ٤٢
ظلمات وهمية و اضواء عقلية (بيان وجوه المناقشات
والإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني وحصول الحقايق
بانفسها في الذهن ص ٤٣ تا ٤٥
المقصد الأول في دفع الإشكالات على ما قرره صدر المحققين والسذب عن
العويصات بناءً على طريقة القوم ومشرب المشهور والدفع عنها على
ما هو المقرر في مشربه وطريقته وذكر نمط الهى في دفع الإشكال
لم يسبق اليه فهم احد من الرجال ص ٤٥ تا ٥٢
في ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية يشاهد ذاتاً نورية
ويتحد بالمعقولات ويصير خلافاً للصور العقلية والخيالية ص ٥٤ تا ٥٦

- المقصد الخامس في دفع الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني وابطال القول بحصول الأشباح ص ٥٦ تا ٥٨
- بيان الإشكال الثاني من الايرادات الواردة على القول بالوجود الذهني وتقرير مذهب اهل الحق وتحقيق ماهو الحق عند المؤلف العظيم ص ٥٨ تا ٦٠
- نقل كلام الشيخ الشهيد السعيد صاحب الاشراف و تقرير مرامه في مسألة الإبصار وتزييف مرامه (ره) وتحقيق ماهو الحق عنده ص ٦٠ تا ٦٢
- تقرير الاشكال الثالث من الايرادات الواردة على القول بالوجود الذهني ودفع الإشكال وتقرير كلام المحشى التجريد والمناقشة على كلام المولى الدوانى والإشارة الى كلام الأفلاطون واشياخه واتباعه في المثل النورية وبيان كيفية انتقال النفس من الدنيا الى الآخرة في مقام ادراك الكليات والمعانى العامة ص ٦٣ تا ٦٦
- نقل الإشكال الرابع من المناقشات الواردة على القول بالوجود الذهني وانها يلزم على القول به ان يصير الذهن حاراً وبارداً و ... وبيان وجوه من الأجوبة وتقرير ما يدفع به الإشكال ص ٦٧ تا ٧٠
- بيان الاشكال الخامس وتحقيق الحق في ادراك المفاهيم العدمية وكيفية ادراك الممتنعات وتقرير وجوه الفرق بين القضايا الاحتمالية من البتية وغيرها ص ٧٠ تا ٧٢

فهرست مطالب رساله متشابهات القرآن

- بيان اختلاف المذاهب والمشارب في المتشابهات من الآيات والروايات ص ٧٥ تا ٧٩
- في نقل مذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة اهل التنزيه الصنف ونقل كلام القفال والزمخشري والرازى والبيضاوى ص ٨٠ تا ٨٢
- بيا ماهو الحق في المتشابهات وتزييف ما ذكره اهل الاعتزال فيها ونقل ماورد عن الأئمة في المسألة ص ٨٢ تا ٨٥

- فی التنبیه علی فساد مذہب الیہ اهل التعطیل من سوء التأویل
 و بیان ان فهم رموز القرآن و اغواره و اسرارہ لایحصل بمجرد
 دقتہ الفکر و کثرة البحث و تقریر احوال الراسخین فی العلم ص ۸۶ تا ۸۸
 بیان معنی التأویل و تقریر مذہب الیہ اهل التحصیل فی التأویل
 من غیر تشبیہ و لا تعطیل ص ۸۸ تا ۹۰
 تنبیہ - فی زیادہ تأکید فیما قرره المؤلف العظیم فی ہذہ المسأله و تحقیق
 الحق علی مسلك اهل المکاشفہ و ابطال اقوال العامۃ فی المسأله
 و اظہار شیء من لوازم علوم اهل الکشف و الیقین ص ۹۱ تا ۹۷

فهرست مطالب رسالہ اجوبہ المسائل

- المسأله الأولى ، التحقیق فی بیان اختیارہ تعالی و تزئیف طریقہ الإشراف
 فی العلم المقدم علی الإیجاد و بیان ارادته و قدرته و اختیار و ابطال
 طریقہ المتکلم و بیان ان الغایة لفعله و لإیجاد النظام الأتم انما هی
 ذاته المقدسة الأحدیة ص ۱۲۵ تا ۱۲۹
 تحقیق - درسریان حب (عشق) و اراده و علم در جمیع ذراری وجود و
 تحقیق در مشیت و ارادہ ذاتی و فعلی و وجوه فرق بین این دو
 و ابطال ارادہ جزافیہ و تزئیف آراء منکران غایت در فعل حق و
 تقریر آنکہ غرض منفی از حق، غرض و غایت متمم فاعلیت فاعل
 است نہ مطلق غایت و غرض ص ۱۲۰ تا ۱۳۳
 بیان ارادہ حق بنا بر مشارب مختلف فلسفی، از مشاء و اشراق
 و ابطال مسلك متکلمان قائلان بقصد زائد بر ذات ص ۱۳۴ تا ۱۳۷
 بیان آنکہ حق غایت وجود و مبدء اول منتهای جمیع حرکات
 و متحرکات و مبدء اشواق و متجلی 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 و آثار و بيان اقسام اغراض و غايات و بيان
حقيقت حب عشق و نحوه ظهور آن در احديت و واحدت و عالم
خلق و سرريان آن در عوالم طوليه و عرضيه
ص ۱۴۴ تا ۱۴۹
- جواب سؤال دوم: اثبات آنکه جوهر ذاتى انواع خود و جنس الاجناس است
و مفهوم عرض، عرض عام است نسبت به مقولات عرضى ص ۱۵۳ تا ۱۵۶
نقل کلمات قوم در اين مسأله و تحقيق حق در نحوه اخذ جوهر
و عرض در مقولات عشره و بيان حقيقت اجزاء در اجزاء عقلى
از بسايط و مرکبات
ص ۱۵۷ تا ۱۶۲
- بيان وجوه فرق بين جنس و فصل و تقرير فرق بين جنس و ماده
و صورت و فصل و كيفيت اجزاء هيولى و بيان اقسام تركيب
و كيفيت اخذ جنس در بسائط، فرق بين مقام حد و محدود و
كيفيت تركيب جسم از هيولى و صورت و فرق بين امكان ذاتى
و امكان استعدادى و مسائل مربوط و نحوه تقويم حقايق به صورت
نوعى و سلب جوهرى از صورت نوعى
ص ۱۶۲ تا ۱۷۰
- كيفيت تقويم انسان به دو جزء مادى و مجرد و اثبات تركيب
اتحادى در ماده و صورت و نقل کلمات دوانى و ميرصدر ص ۱۷۱ تا ۱۸۰
نقل كلام صاحب روض الجنان و مناقشه بر ادلته قائلان به تركيب
جسم از هيولى و صورت و نقل کلمات ميرداماد و بيان حقيقت
هيولى و نحوه تحقيق آن و كيفيت ابهام هيولى و تحصيل
صورت
ص ۱۸۱ تا ۱۸۷
- نقل شبهه‌اى که دلالت دارد بر تركيب اعراض از ماده و صورت
و تقرير جواب اين شبهه بوجه عديده و نقل اقوال در حقيقت
جسم و نحوه تركيب جسم و اثبات جوهرى هيولى و تحقيق در
حقيقت مشتقات
ص ۱۸۸ تا ۱۹۸
- بيان اقسام حيثيات و دفع شبهه سائل در اينکه: ان الحثيثة
مکثرة للذات و من هذا الجهة يازم ان يكون (زيد) مثلاً - كلياً - ص ۱۹۸ تا ۲۰۰

المسائل القيسية

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان الذی ابان فی بدایات (۱) «حالات ذوی الهمم ؛ نهايات تقاضیات اصحاب
الفکر و الفهم ، و فاوت بین المسافرین الیه بحسب علمهم ، و عینهم و حقیقتهم * فی
مراتب درجاتهم ، و اوضح عند اطمینان احوال السالکین الیه و سکون قلوب
الطالبین لیه عند الوصول الی غایات قصودهم ؛ تفاوت مقاماتهم النَّاشِیة من
بدايات 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 بپرد 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 يخاق 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 .
«فهذه 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 بشرح و بسط است با گذاشتن ستاره مشخص می‌گردد .

این حواشی و تعلیقات با مطالعه و بررسی جمیع آثار ابن 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 الأزلى* و دواعى مشيئته بحسب اقتضائه الذاتى و قضائه الحتمى الأوّلى و ما يريد سبحانه من تجلّيات ذاته فى طبقات افعاله و شئونات (١) اسماءه و صفاته فى ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر عند بروز نوره القاهر* .

فهو سبحانه حقيقة علمهم اليقينية و عينه و حقه عند فناء ذواتهم عن ذواتهم و استهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته بلامزاحمة هويّاتهم .

و صلى الله على المتحقّق بالشهود الأكمل و العلم الأشرف* الاشمّل الأعم الأعم من اكرم قبائل بنى آدم مع ادامة الإستغراق و الحضور معه فى جميع افعاله و اطواره و مراتب تجلّياته و انواره ، سيدنا وحمدنا النبى الأسمى مع المصطفىين الأبرار من اهل بيته و اولاده الأجداد الأطهار الفائزين بميراثه ، الأوفى و الحائزين علومه و مقاماته القصوى ؛ صلاةً مستمرّة الأحكام باقية مدى الليالى و الأيام ، و قصياً الشهور و الأعوام .

فهذه «مسائل قدسية و قواعد ملكوتية» ليست من الفلسفة الجمهوريّة ولا من ابحاث الكلامية الجدلية ولا التقليدات العاميّة ولا المكابرات السوفسطائية ؛ بل انما هى من الواردات الكشفية على قلب اقل العباد (٢) عند انقطاعه عن الحواس و المواد و انسلاخ نفسه عن البدن العنصرى ، 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 تكرر الإتصالات و تعدد المشاهدات ؛ عند انتقاش النفس بصور المعلومات انتقاشاً كشافياً ، نورياً* .

قد اوردت (٣) تلك المسائل و فرقها فى كتب عديدة، و رسائل بحيث يصعب

(١) شئون اسماءه . . . ل ق .

(٢) فى نسخة ق ل : اقل العباد محمد بن ابراهيم القوامى الشيرازى .

(٣) قد اورد . . . ل ق .

على الناظر فيها تمييزها وتفصيلها ونقدها وتحصيلها لإمتزاجها بغيرها من طرق اصحاب الأنظار وارباب الأفكار من غير تأله وكشف .
فأردت ان ابينها (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 ، مستمدِّين من العزيز المنَّان ، موردين هذه المعانى فى جملتين .

الجملة الأولى في الحكمة القسوى والعلم الأعلى (١)

و فيها مقالات :

المقالة الأولى

في الوجود واحكامه

لأنّه اول كل فكر واليه ينتهى مبادئ كل علم وصناعة

فصل

في تحقيق موضوع الحكمة الكلية

لما ثبت وتحقق ان الحكمة الأولى والعلم الأعلى باحثه عن احوال الموجود بما هو موجود و عن الأقسام الأولية للموجود المطلق من غير ان يصير نوعاً مخصوصاً من باب التعاليميات ، او الطبيعيات ، فيكون موضوعها طبيعة الموجود المطلق او مفهوم الموجود بما هو موجود ؛ فيجب ان يكون موضوعها امراً بيّناً بنفسه مستغنياً عن التعريف التصورى وعن الإثبات التصديقى .

فصل

في تعريف العلم الكلى وما بعد الطبيعة

هو : ما يبحث فيه عن احوال المعانى الكلية العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاص لها بقسم من اقسام الوجود كالواجب والجوهر والعراض .

وقد عرف القوم الأمور العامة تعريفات و فسروها تفسيرات غير سديدة كقولهم : ما يشمل الموجودات او اكثرها ؛ فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة

(١) از قرار معلوم مؤلف علامه موفق باتمام اين رساله نشده است و كتاب بجملة اولى ختم شده

است ، در مقدمه اين معنا را روشن مى نمايم .

الحقيقية والعلية المطابقة وكقولهم : ما يشمل الموجودات اما مطلقا و اما مع مقابله ، فيختل^ش طرده بالأحوال المختصة ولا يخلو شئ منها من الغلط والخبط كما يظهر لمن يراجع الكتب المتداولة .

وبعضهم ارتكبوا في دفع النقوض والمناقضات تمحلات شديدة .

منها : ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها .

ومنها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعاقق بالطرفين غرض علمي . وتلك الأحوال اى التى نورد ليتعاقق بها التعريف ؛ اما امور متكررة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والإلتيام ؛ و عدم قبولها بمعنى السباب لا بمعنا عدم الملكة .

ومنها : ان المراد بالمقابل ما هو اعم^ش من ان يكون بالذات او بالعرض ، وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة الى غير ذلك من التكتشافات والتعسفات الركيكة .

كشف و تحقيق

قد وقع للمتأخرين مثل هذا التحير و الإضطراب فى موضوعات ساير العلوم .

بيان ذلك : ان المشهور بين الجمهور و المنقول من قدماء المنطقيين انهم ذكروا فى تعريف الموضوع لكل علم : انه ما يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتية له ، والعرض الذاتى هو الخارج المحمول الذى يباحق الشئ لذاته او لأمر يساويه . فاستشكل عليهم الأمر لما راوا ، انه قد يبحث فى بعض العلوم عن الأحوال التى يختص^ش 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 فى اقوالهم ب : ان المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم ما هو اعم^ش من ان يكون عرضاً ذاتياً له او لنوعه عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه فى 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 ينحل اليه محمولات المسائل كاشها على طريق التريد .
 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 بنوع من الأنواع التى
 شىء لا ينافى عروضه 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
 والأعراض غريبة .

و قد يتحقق اعراض اولية و لا يقع القسمة بها اولية مستبوعة نعم كل ما
 يباحق الشىء لأمر اخص و كان ذلك الشىء ، مفتقراً فى احرقه الى ان يصير نوعاً
 متهيئاً لقبوله ، ليس عرضاً ذاتياً بل غريباً على ما هو مصرح فى كتب الشيخ
 وغيره كما ان مالا يباحق الموجود الا بعد ان يصير تعليمياً او طبيعياً ؛ فليس
 البحث عنه من العلم الإلهى فى شىء .

وما اسهل عليك ان تتفطن بان احق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة
 و الإنحاء للخط مثلاً ليس بعد ان يصير نوعاً متخصص الاستعداد بل التخصص

انما حصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية له .
ومن عدم التفتُّن بما ذكرنا استعصب الامر على بعض اجلة المتأخِّرين (١) حتى
حكم بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة من حيث انهم
صرحوا ب: ان اللاحق لشيء، لأمْر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجاً في احوقه الى
ان يصير نوعاً ؛ ليس عرضاً ذاتياً له بل عريباً غريباً عنه مع انهم مشلوا العرض
للذاتي الشامل على سبيل التقابل بالإستقامة والإئحاء المنوعين للخط .
ولست ادري اي تناقض في ذلك سوا انهم لما توهَّموا : ان الأخص من
الشيء لا يكون عرضاً اولياً له حكموا بان مثل الإستقامة و الإستدارة لا يكون عرضاً
للخط بل العرض الأولى له هو المفهوم المردد بينهما .
ولهذا الكلام زيادة تحقيق لا يحضرني الآن كشفه و وضوحه .

فصل

في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي

ان كل ما يرتسم 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 يرتسم من الوجود في النفس و يعرض له الكليسة و العموم فهو ليس
حقيقة الوجود بل وجه من وجوهه و عنوان عنواناته .
فليس عموم ما انشبح من الوجود في الذهن بالقياس الى الوجودات الخاصة
عموم معناً جنسى بل عموم امر عرضي ٭ انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة .
و ايضاً لو كان جنساً لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل فيلزم .
تركب الواجب و هو مستحيل .

(١) اي 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 انشاء الله .

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 شيء " من الأشياء المترتبة عليها الآثار المخصوصة اعنى الماهيات . و التالى باطل . فالمقدم مثله .
تحت موضوع ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو ؛ و اخصية الشيء 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 للآخر فان ثبوت شىء لشىء او انضمامه اليه او انتزاعه منه فرع لوجود المشبث 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 عد الوجود .
والمراد بها ان ثبوت شىء هو غير صفة الوجود مشروط بوجود المشبث 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 النقلات الظنية 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 فيشاغورث : « كيف ينساغ فى العقل ان يمتزج الميت 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 لأن 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 ذا حقيقة معنأ واحد ؛ فمعنى الحقيقة اولا بان يكون له حقيقة من غيره .
لست اقوال : ان مفهوم الحقيقة او الموجودية يجب ان يصدق عليه بالحمل الشايع 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 ابيض مما يعرض له البياض ، والمضاف الحقيقي البسيط اولى بان يكون مضافاً من المشهورى المركب* . فكذاك 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 ؛ و ان الجاعل و جاعل الأثر لا يمكن ان يكون شيئاً من الماهيات و لاشك في ان هاهنا تأثيراً و تأثراً .

فاذا لم يكن المؤثر و لا الأثر هو الماهية بقي ان يكون الوجود هو المؤثر والأثر ، 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 فلوجوده وجود الى غير النهاية !

والجواب : ان للباحث ان يقول : ليس بموجود (٢) لو اريد من الموجود حقيقة ما يقوم به الوجود فان الشيء لا يقوم بنفسه .

كما لا يقال في عرف اللغويين ان البياض ابيض .

فغاية الأمر ان الوجود ليس بنى وجود كما ان البياض ليس بنى بياض .

(١) ماتمسك به ... ١ - ل .

(٢) الوجود ليس بموجود ... ١٠ - ق .

و كونه معدوماً بهذا المعنا لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه
لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود ؛ لا المعدوم واللاموجود لإعتبار اتحد
نحو الحمل في التناقض .

و له ان يقول : الوجود وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً و هو موجودية
الشيء في الأعيان .*

لا أن له وجوداً آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود و الشيء يكون
لغيره منه ؛ يكون له في 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 كل وجود واجباً بالذات اذ لامعنا للواجب الا ما يكون
بحقيقة نفسه .

قلنا : الفرق واضح بين الوجودين عند المنطقيين فان الأول تعالى واجب
بالضرورة الأزلية ، 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 امماً 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
حمله 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 سائر الأشياء وهو : انه شىء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود الى
غير النهاية و عاد الكلام جرداً .

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 او قام به الوجود سواء كان قياماً حقيقياً او لا ! ؟

و كون الوجود 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 الهيئات 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 الوجود من حيث هو واحد و موجود . . .»

و قال ايضاً في التعليقات : «اذاسئل 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 ضروريةً 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 عاماً و لا خاصاً .

ومن هاهنا نشأ ما ذهب اليه بعض اجالة المتأخرين في حواشي التجريد من اتحاد العرضي و العرض (٢) .

(١) حواشي سيد شريف برمطالع ، شرح مطالع ، طبع گد ، خط عبدالرحيم .

(٢) محقق دواني در حواشي جديد ، نسخه خطي .

والعجب ان الشيخ الالهى قد ادى نظره فى آخر التلويحات الى ان النفس الإنسانية و ما فوقها من المفارقات وجودات صرفة جوهرية قائمة بذواتها . ولست ادرى كيف يسع له مع ذلك نفى كون الوجود ذاتوية عينية كما اكد القول فى اوائل القسم الالهى منه ، و هل هذا الا تناقض فى الكلام .

الثالث : ان كان الوجود فى الأعيان صفة للماهية فهى قابلية (١) اما ان يكون موجودة بعده محصل الوجود مستقلاً دونها ، فلا قابلية ولا وصفية ، او قبله فهى قبل الوجود موجودة .

فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر واقسام تالى باسرها باطلة كذلك .

والجواب : عنه اما اولاً : فباختيار ان الماهية مع الوجود فى الأعيان و مابه المعية نفس الوجود الذى هى به موجودة لا وجود آخر غير وجود الماهية . كما ان المعية الزمانى هى الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يلزم التسلسل فى وجود الأزمنة .

و اما ثانياً : فبان اتصاف الماهية بالوجود امر ليس كاتصاف الموضوع بالعرض القايم به حتى يكون للماهية وجود لوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالآخر و يكونان معاً او يتقدم احدهما على الآخر .

بل هما فى الواقع مع قطع النظر عن تحليل العقل ، امر واحد ، بلاتقدم بينهما و لا تأخر و لا معية بالمعنى المذكور ، و انما اتصاف الماهية بالوجود امر عقلى فقط .

الرابع : انه ليس فى الوجود ما عين ماهية الوجود . فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك فى انه هل له الوجود ام لا ؟ فيكون له وجود زايد .

و كذلك الكلام فى وجوده و يتسلسل الى غير النهاية ، و هذا محال .

(١) فهى 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 الأذهان ،
 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 الإشراف .

لأنهم لما استدلو على مغايرة الوجود للماهية ب : انا نعقل الماهية
 الماهية ونشك فى وجودها ، والمشكوك فيه ، ليس نفس المعلوم و لاداخلاً
 فيه فهما متغايران فى الأعيان . فالوجود زايد على الماهية ، فالشيخ الزمهم بعين
 هذه الحجّة ، لأن الوجود ايضاً 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 الأساسان .

الخامس : ان الوجود لو كان فى الأعيان و ليس بجوهر فتعيّن ان يكون هيئة
 فى الشئ ، و اذا كان كذلك فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفية عند المشائين .
 لأنه هيئة قارئة لا يحتاج فى صورتها 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 تقدم الوجود على نفسه .

ثم لا يكون الوجود اعمّ الأشياء مطلقاً بل الكيفية و العرضية اعمّ 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 جوهرآ او كيفآ او كمآ او غيرهما لعدم كونه كليآ
بل الوجودات هويآت عينيّة متشخصات بأنفسها غير مندرجة تحت مفهوم
مفهوم كلي ذاتي .

و ليس الوجود عرضا بمعنا كونه قائمآ بالماهية الموجودة و لا بما يحلّ فيها
و ان كان عرضيآ متّحداً بها نحوآ من الإتحاد .
و على تقدير كونه عرضآ 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 الموجود .

و لمخالفته ايضآ ساير الاعراض في أن 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 لباكيفية اخرى وهكذا
في ساير الاعراض و مقولاتها و انواعها .
و ذلك لما مرّ من ان الوجود لا عرض له للماهية في نفس الأمر بل في
اعتبار العقل .

السادس : انه اذا كان الوجود وصفاً زائداً على الماهية فله نسبة اليها و
للسبة وجود و لوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل . و جوابه
ما عرفت .

و التسلسل في الأمور الاعتبارية ينقطع باعتبار الإنقطاع العقلي .

فصل

في كيفية اتصاف الماهية بالوجود

لعلّك 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 امّا بطريق النقص فبان لخصوصية لهذا الإيراد بكون مفهوم الوجود ذاهوية خارجية في الماهية .

بل منشأه حال اتّصاف الماهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية اولم يكن له الاّ الحصاص .

و اما بطريق الحلّ فبان الحق الحقيقي بالإذعان و التصديق هو ان الوجود نفس ثبوت الماهية العينية 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 بالفرعية (١)

و تارة بهربون منها الى القول بالاستلزام فقط (٢)

و تارة ينكرون ثبوت الوجود اصلاً لاذهنأ ولاعينأ (٣) والاعتباراً ولاتحققاً و يقولون انه مجرد اختراع كاذب ، و ان مناط صدق الموجود كساير المشتقات على شيء اتّحد ذلك الشيء بمفهوم الموجود .

و هو امر بسيط كنظايره يعبر عنه بـ «هست» كما يعبر عن العالم بـ «دانا» ، من غير قيام امر حقيقي او انتزاعى الى غير ذلك من التعسّفات .

فصل

فى توضيح القول فى نسبة الوجود الى الممكنات

ان وجود كلّ ممكن عين ماهية خارجاً و متّحد بها نحواً من الإتحاد بيان ذلك : انا حيث بيّنا ان الوجود بالمعنى الحقيقى الذى به تكون الماهية موجودة و

(١) والمخصّص هو الامام الرازى .

(٢) اليه مال العلامة الدوانى .

(٣) والمنكر لثبوت الوجود مطلقاً هو السيد السند صدر الدين الدشتكى الشيرازى .

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 .

والأول 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 لا يتناهى بين حاصرين ؛ الوجود
والمهية يستلزم المدعا و هو كون الوجود نفس الماهية في العين . لأن 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 مغايرة بحسب المعنى و المفهوم ام لا .

والثاني باطل و الا لكانا معنى لفظين مترادفين .

و نحن نفهم من الانسان معنى ومن وجوده معنى آخر .

ولامكان تصور احدهما مع الففلة عن الآخر ولغير ذلك من الوجوه المذكورة

في المتداولات (١) .

فتعين الشق الأول و هو كون كل منها غير الآخر بحسب الذهن مع

اتسادهما في الخارج .

فحينئذ بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود في ظرف التحليل

العقلى .

(١) في ن ، ع ، في المطبوعات .

و كل موصوف بشيء معروض له مرتبته غير مرتبة العارض. فعروض الوجود
اما للماهية الموجودة او المعدومة او غير الموجودة و المعدومة .

فالأول يوجب الدور او التسلسل .

و الثانى يوجب التناقض .

والثالث يوجب ارتفاع النقيضين .

والجواب بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جازى بل واقع غير نافع .

لأن المرتبة التى يجوز خلوه النقيضين عنها هى مرتبة من مراتب نفس الامر
لها تحقق 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 بخلو الجسم الجسم من البياض .

و مقابله غير صحيح لأن 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 المعرأة عن صفة الوجود و العدم لأن الماهية المعرأة
عنهما لا يكون موجودة لافى نفس الامر و لافى مرتبة من مراتبها .

فالحق فى هذا المقام ان يقال ان العقل اذا حائل الماهية الموجودة الى
شيئين حكم بتقدم احدهما اما بحسب الواقع فالمتقدم هو الوجود لانه الأصل
فى ان يكون حقيقة .

و هو الصادر عن الجاعل بالذات و الماهية متحدة معه محمولة عليه ، لا كحمل
العرضيات اللاحقة ؛ بل حملها عليه و اتحدتها معه ، بحسب مرتبة هويته و
ذاته .

و أمّا بحسب الذهن فالمتقدم هو الماهية ، لأنها الأصل فى احكام العقلية
والتقدم هاهنا ، ليس بحسب الوجود ، بل بحسب نحو آخر غير الخمسة
المشهورة و هو : التقدم بحسب الماهية كتقدم معنى الجنس على النوع مع قطع
النظر عن ملاحظة وجودهما .

وبالجمله مغايرة الماهيَّة للوجود و اتصافها به ، أمر "عقلي ، انما يكون في اعتبار الذهن .

و اعتبار الذهن ، مغايرتها للوجود ، و تجريدتها عنه ، و ان كان أيضاً نحواً من الوجود كما أن الكون في الخارج نحو من الوجود ان للعقل أن يلاحظ هذا النسحو و يصف الماهيَّة بالوجود .

فهذه الملاحظة التي من شأن العقل أن يجرد الماهيَّة فيها عن جميع الوجودات اى لا يلاحظ معها شيء من الوجودات حتى هذا النسحو التجردى الذى هو أيضاً ، نحو من الوجود في الواقع لا يتمثل العقل لها اعتباران .

أحدهما : اعتبار كونها تخلية الماهيَّة في ذاتها عن جميع العوارض والوجودات و ثانيهما : اعتبار كونها نحواً من أنحاء وجود الماهية .
فالماهيَّة باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود المطلق ، وبالآخر ماحسوة به غير موصوفة به ، فالتعريف باعتبار ، والخلط باعتبار .

وليس حيثيَّة احد الاعتبارين غير حيثيَّة الآخر حتى يعود الإشكال جذعاً من ان الإعتبار الذى به يتصف الماهية بالوجود لا يمسد فيه أيضاً من مغايرة بين الموصوف والصفة ؛ لأن هذا التجريد عن كافة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود بالذات لا غيره * .

فانظر الى نور الوجود المطلق كيف تفمد في جميع هياكله ؛ المعانى و اقطار الماهيَّات بحيث لا يمكن عراها عنه حتى ان عراها عنه أيضاً نحو من انصبغها به .

تقرير

في تحقيق زيادة الوجود على الماهيَّة

في التصور لا في العين

هو : ان العقل بحسب شأنه من التحليل ان يلاحظ كلاً من الماهيَّة والوجود من غير ملاحظة معناله اختصاص ناعت بالماهيَّة لا بحسب الخارج ليازم تقدمها

عاليه بل بحسب العقل .

و غاية الأمر ان يازم 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 .

فللعقل 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 التجشّم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شىء لها ، فلامجال للفرعية هاهنا .
و كان اطلاق لفظ الإتصاف على الإرتباط الذى 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 ؟!

وابي علم : ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التسفد والتأخر والشدّة والضعف ، او بنفس موضوعه .
و قيل : «تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه ؛ لأن الإضافة لحقيقته من خارج*»

فان الوجود المعلول عرض و كل عرض فانته متقوم بوجوده موضوعه (1)
وكذلك حال الوجود فوجود كل ماهية يتقوم باضافته الى تلك الماهية كما يكون الشىء فى المكان ، فان كونه فى نفسه غير كونه فى المكان»

(1) 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 لامر من انه لا قوام للماهية مجردة عن الوجود ؛ قيام الموضوع بما يقوم به .

فالوجود ليس سوى كون الموضوع لا كون امر كالعرض للموع و العرض وان كان كونه فى نفسه هو بعينه هو كونه للموع 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 الحقيقى الى الجنس .

ففرق اذن بين كون الشئ فى المكان و فى الزمان و بين كون الشئ فى الموضوع كما يفهم من كلام هذا القائل .

ثم فرق ايضاً بين كون الشئ فى الموضوع و بين نفس كون الموضوع ، نص على هذا الشيخ فى مواضع من التعليقات ، و نص عليه غيره ايضاً من موافقيه و متابعيه .

و قد نقلنا عباراتهم و تنصيصاتهم على هذا المطلب فى كتابنا الكبير المسمى

ب: الاسفار الأربعة .

و ما اكثر ما زلت اقدم المتأخرين حيث اهلوا فى فهم الغرض عنها و حصر فوا الكلم عن مواضعها و حملوها على اعتبارية الوجود و انه مما لا حقيقة له فى الخارج و لا فى الماهيات منه شئ غير الخصاص .

وانى كنت شديد الذب عنهم فى اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات حتى هدانى ربي فانكشف لى انكشافاً بيناً : ان الأمر بعكس ذلك .

والحمد لله الذى ثبتنى على القول الثابت فى الحياة الدنيا و فى الآخرة ، و لولا ما ثبتتنى لقد كدت اركن اليهم شيئاً قليلاً .

فالوجودات حقايق متحصلة (١) و الماهيات التى هى الأعيان الثابتة ؛ ما

(١) فى بعض النسخ : « حقايق متأصلة » و فى نسخة (متصلة) و الظاهر انه من سهو النسخ .

سُمَّت رايحة الوجود ابدأ .

و ليست الوجودات الا اشعة واضواء للنور الحقيقى والوجود الاحدى
«جل 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 و شئونه الحقيقية باعتبار حقيقته البسيطة التى لاجنس 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
الذوات 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
لاتختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالأكيد (١) والضعف» .
وانما يختلف ماهيات الاشياء التى تنال الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود
غير مختلف النوع .

فان الإنسان يخالف انفرس بالنوع لأجل ماهيته لالوجوده . . .
فالتخصيص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته .
و اما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبة من النعوت 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 : فبالأكيد والضعف .

في كل منها سوى الوحدات ، و هي امور متشابهة .
ويصح القول ايضاً بكونها متخالفّة المعاني الذاتية ، اذ ينتزع العقل من
كل مرتبة منها نعوتاً ذاتيةً خلاف ما ينتزع من غيرها ، و يكون مصداق حمل تلك
النشعوت نفس ذوات تلك المراتب .

فهى كالوجودات و مراتبها فى النزول كأنّها متفكّة حقيقة ذاتية (١)
مختلفة ماهية و مفهوماً . فاتقن ذلك فإنّه من نفائس المطالب .

* * *

(١) فى نسخة (ع.ق) : كأنّها متفكّة حقيقة وذاتاً ، مختلفه ماهية و مفهوماً .

المقالة الثانية

في احكام واجب الوجود بحسب المفهوم

فصل

في ان حقيقة الوجود الواجبي جُلَّ مجده غير معلوم لأحد بالعلم الحصولي ولا يمكن ايضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التامة الإكتمالية .
 اما انه غير معلوم الكنه على سبيل الإرتسام فلأنه لو كان كذلك لكان ذا ماهية كلمة [وكان له] امكان حصولات متعددة والواجب محض الوجود لأنه يلزم تعدد اواجب بالذات (تعالى عنه علواً كبيراً) .
 و لان كل موجود في الذهن عرض قائم بالذهن ، والواجب بالذات ليس بعرض لإحتياجه الى المحل .

ولأن وجود الشيء في الذهن عبارة عن حصول صورة منه في الذهن مطابقة للخارج .

و هذا انما يكون بتبدل الوجود مع انحفاظ الماهية و هذا انما يتصور فيما ليس مجرد الوجود ، والا لزم انقلاب اوجود العيني وجوداً ذهيناً هذا محال .
 واما ان الوجود الواجبي غير معلوم لأحد بالمشاهدة الحضورية على سبيل الإحاطة والإكتمال فان المعلوم بالمشاهدة لا يكون الا ما يكون له وجود نسبي للعالم يعني ان وجوده من حيث كونه محسوساً هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والوجود الرابطي لا يكون الا للحال ، والعرض بالقياس الى المحل والموضوع ، او للمجموع بالقياس الى الجاعل .

والواجب بالذات ليس شيء من هذين فلا يكون حقيقته معقولاً لشيء غيره .

بل له التسايط والقهر على الممكنات باشراق نور الوجود عليها* .
 فبقدر ما يحصل لكل احد من اشراق نوره و لمعة وجوده يعرفه .
 وبالجملة حصول الشيء لعلة 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 الأحياز والجهات على قدر ما يحصل له من تجلّى ذاته المقدسة بقدر وعاءه الوجودى و يفقد عنه ، و يحرم عليه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الأحاطة لبعده عن منبع الوجود من قبل مقارنته الأعدام ، والقوا والمواد لا لمنع و دخل من قبله تعالى .*

فإنّه لشدة نوره النافذ و عدم تناهى جوده و رحمته ؛ اقرب كل احد كما اشار اليه بقوله : « و نحن اقرب اليه من حبل الوريد (١) » و قوله : « و اذا سالك عبادى عنى فانسى قريب (٢) » .

عقدة و حل

لك ان تقول : اذا جوّزت كون ذاته تعالى معلوماً بحضور الإشراقى لكل احد بقدر ما يفاض عليه .

و لاشك أنّ المشهود بالشهود الوجودى ليس (ح) الا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه .

فكيف لا يكون معلوماً ولكنه ليس الا هويته البسيطة لاغير .

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 كبريائه بل انما ينالونه و يشاهدون له بقدر احداق مداركهم الضعيفة .

و قد مرّ ان سبب الحجاب ، الضعف ، والقصور فى البصائر عن ادراك النور . فليس للممكنات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب ، او حجب هى مراتب القصورات الحاصلة من جهة الإمكانيات حتى المعلول الأول فهو ايضاً لا يشاهد ذاته سبحانه الا بواسطة من وجوده الامكانى و وسيلة ادراك هويته .

فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته و بقدر وعاءه الوجودى 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 باقٍ فى كونها
حجاباً .

ولأن الكلام فى مقام الغيريّة 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 شئ ممكن حجاب له عن ادراك ذات الحق قال الحلج :
بينى و بينك انى نياز عنى فارفع بلطف انى من بين

حكمة عرشية

اعلم يا اخا الحقيقة هداك الله طريق الحق ان العلم ، كالجهد قديكون بسيطاً
و قديكون مركباً .

والاول عبارة عن الإدراك مع الذّشّ هول عن ذلك الإدراك و عن التصديق بأنّ
المدرك ماذا؟! !

والثانى عبارة عن ادراك الشئ مع الشعور بذلك الادراك و بانّ المدرك
هو ذلك الشئ . اذا تمهد هذا فنقول :

ان ادراك الحق الاول سبحانه على الوجه البسيط ، حاصل لكل احد بحسب
الفطرة من غير تعمّل و كسب لأن المدرك بالذات فى كل (٢) ادراك ليس الانحو
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
والتخييلات والموهومات والمعقولات لإختلاف مراتب صور الموجودات فى
التجرد عن المواد و عن الأغشيّة الماديّة .

(١) بترك الالتفات الى الذات و . . . م وفى نسخة د : الى الذات . . . والظاهر انه سهو .

(٢) فى بعض النسخ : فى كل علم و ادراك . . .

وستبيِّن لك انشاء الله ان وجود كل شىء ليس الاحقيقة هويته المرتبطة
بنفس الذات الى الوجود القيسوم الإلهى .
وتبيِّن ايضاً ان الهويَّات الوجوديَّة من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله
و جلاله .

فاذن ادراك كل شىء بأى نحو من الإدراك ليس الا حضور ذلك الشىء
عند المدرِك على الوجه الذى ينسب اليه سبحانه .

و مشاهدة المدرِك له على الجهة التى هو بها مرتبط الى الحق تعالى و هى
موجوديته و نحو وجوده * .

وهذا لا يمكن الا بمعرفة ذات الحق بذاته ، لأن صريح ذاته بذاته منتها
سلسلة الممكنات و غاية جميع التعالقات .

فاذا كان التعالق 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 واليه يتطرق الخطاء والصواب و به يحصل احكام الكفر والايمان .
وفيه يحصل التفاضل بين الناس لا فى النحو الأول فانه لا يتطرق اليه
الخطاء والجهالة لكونه فطرياً للجميع « فطرة الله (١) التى فطر الناس عليها» .
و قيل فى الحكمة الفارسيَّة :

(١) سورة ٢ ، آية ١٠٩ .

دانش حق ، ذوات را فطريست دانش دانش است کان، فكريست
 فاذا قد انكشف ان مدركات الخمس كمدرکات ساير القوى الادراكية مظاهر
 الهويّة الإلهيّة و مشاهد للوجود الحق الأحدي الذي هو المحبوب اول والوجهة
 الكبرى للانسان « اينما تولوا فثم وجه الله (١) » .
 فبعينه يشاهده و ينظر اليه لا على وجه يعتقد الأشاعرة وبأذنه يسمع
 كلامه و بأنفه يشم رايحة طيبة .
 و بجميع لامسته يلمس لا على وجه يقوله المجسّم (تعالى الله عما يوجب
 التجسّم والتكثير والتشبيه والتفجير علواً كبيراً) .
 بل على نحو يعتقد الراسخون في العلم .
 فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوا والجوارح مع تقدّس ذاته عن الأمكنة
 والجهات وتجرد حقيقته عن الموادّ والجسمانيّات ، وما ذكرناه مما اطبق عليه
 ائمة الكشف والشهود الذين خلاصة عباد الله المعبود . ز

فصل

في ان الوجود الواجب غير متعدّد

لنا بفضل الله وملكوته برهان شريف على هذا المطلب الذي هو الوجهة
 الكبرى، يتكفل لدفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة، تستدعي
 تمهيد مقدّمة .
 وهي : ان الواجب تعالى كما انه واجب الوجود بالذات من جهة ذاته ،
 كذلك واجب الوجود من جميع الجهات والحشيات ، وليس للواجب تعالى
 جهة أخرى لا يكون بحسبها واجباً وموجوداً .
 وهذه مقدمة قد حَقَّقناها وبسطنا القول فيها في الأسفار الاربعه .
 وزيّفنا قول من جوّز ان ذات الواجب تعالى يكون بالقياس الى ايجاد
 الحوادث ممكنة الوجود ، لأنّه غير مرضى عند المبرهن التام الحكمة .

وان قبله كثير من الأتباع 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 ايضاً واجبة الحصول له تعالى ، لأن وجوداتها رقايق 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 بسيطا الحقيقة من كل وجه .

فاذن لا بد ان يكون واجب الوجود بذاته موجوداً واجباً بجميع الحشيات الصحيحة وعلى جميع الإعتبارات المطابقة لما هو الواقع ، والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقاً لحمل الوجود والوجوب ،

اذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود وجهة من جهات التحصيل او عادماً لكمال من كمالات الوجود بما هو موجود فلم يكن من هذه الحشية مصداقاً للوجود .

فيستحق فى ذاته جهة امكانية او امتناعية يخالف جهة الفعلية و التحصيل ، فيتركب ذاته من حشيتى الوجوب و غيره ، بل ينتظم من جهة وجودية و جهة عدمية ، فلا يكون المفروض واجباً بل الواجب غيره ، و لا يكون ايضاً واحداً حقيقياً بل مركباً .

فاذا تمهدت هذه المقدمة التى مفادها : ان كمال و جمال يجب أن يكون حاصللاً لذات الواجب تعالى ولو وجد فى غيره يكون مترشحاً عنه ، فأيضاً فنقول : لو تعدد الواجب بالذات فلا بد أن لا يكون بينهما علاقة ذاتية توجب تعاقب احدهما بالآخر و الا لزم معلولية احد الواجبين ، و هو خرق الفرض .

(١) قبله قبل صاحب حواشى التجريد رئيس الفلاسفة فى اوائل كتاب الشفاء بقوله : ولا نبالى

بأن 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 كلّ منهما عادماً لنشأة كمالية و فاقداً لمرتبة وجودية سواء كانت
ممتعة الحصول له لذاته او ممكنة .

فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية و الواجب و الكمال ،
بل يكون بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء و فقدان شيء ؛ كلاهما من طبيعة
الوجود بما هو موجود ، فلا يكون واحداً حقيقياً و التركيب ينافى الواجبية كما
مّرت الإشارة اليه .

فالواجب الوجود بالذات لا يبد و ان يكون من فرط التحصّل و كمال الفعلية
جامعاً لجميع النشآت الوجودية و الحيثيات الكمالية لأمرراً عدمية و صفات
نقصانية .

فلامكافى له فى الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع
الكالات و منبع كلّ الخيرات .

و هذا البرهان قليل الجدوا للناقصين ، لكنّه عند من ارتاضت نفسه
بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القويّة .

المقالة الثالثة

فى اثبات الوجود الذهنى والظهور الظلى

قد اتفقت أقوال الحكماء خلافاً لشرذمة من المتكلمين على أن الأشياء سوى هذا النحو من الوجود الذى يترتب عليها ، فيه الآثار المعروفة نحواً آخر من الوجود و ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهنى مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية .

تمهيد

ان من المقدمات المبنية عليها معرفة نحو آخر من الوجود و عالم آخر من الشهود ، امر ان يجب الخوض فيهما على من اراد استكشاف الحال فيما اختلفت فيه الأقوال .

الأول : ان للممكنات ماهية و وجوداً ، و أثر الفاعل (و ما يترتب على تأثيره بل على نفس ذاته) ليس إلا نحو وجود المعلول دون ماهيته لاستفنائها عن الجعل و الإضافة (١) لالوجوبها و فعليتها بل لشدة نقصها عن تعلق الجعل و الإضافة بها و الوجود من الأمور المشككة الواقعة فى مراتب متفاوتة شدة و ضعفاً و تمامية و نقصاً ؛ بنفس حقيقتها المتفقة فى الجميع فكأنما كان الوجود للشيء اقوى و اكمل كانت الآثار المترتبة عليه أكثر و أظهر و بالعكس فى خلافه حتى أنه قد يكون لماهية واحدة أنحاء من الكون و الوجود بعضها اقوى يترتب عليه الآثار المخصوصة و بعضها أضعف لا يترتب عليه تلك الآثار و الخواص الجوهريّة مثلاً مفهوم واحد ومعناً فارد يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع و المادة ثابتاً دائماً مبرّأ [مبّرءاً عن الكون و الفساد و التغير ، فعلاً ثابتاً كالعقول الفعالة] و الملاءمة المقرّبين على مراتبها (٢) .

و يوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفصلاً عن العلل الخارجية

(١) و الاضافة - مد

(٢) فى نسخة (ع. ق) : مبرّءاً عن الكون و الفساد و التغير الاما شاء الله كالعقول المفارقة و الملاءمة ..

متحرّكاً و ساكناً و كائناً فاسداً كالصُّور النُّوعيّة و النفوس الأرضيّة على تفاوت درجاتها في الضعف و الفقر .

و يوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من هذين حيث لا يكون فاعلاً و لامنعلاً و لا ثابتاً و لامتحرّكاً كالصُّور التي توهمها الإنسان .

و الثاني : انّ الله تعالى قد خلق النُّفس الإنسانيّة بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد 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 حيثيات القوّة و العدم لصحبة المادة و لواحقها .

و كُـل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه أحكام الوجوب ، و التجرد و الفناء ، يكون لها حصول تعلّق ذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينها حصولها لفاعلها المفيض لوجودها ، و هو الفاعل في عرف الإلهيين .

و اما عند الطبيعيين فكُـل 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 اولئك من الفاعل لها . ثمّ اعلم ان حصول الشئ للشئ ليس من شرطه ان يكون حالاً فيه و وصفاً ناعته . بل حصول الشئ للفاعل الذاتي أوكد و أخلق من حصوله لقابله كما ان جميع صور الأشياء الخارجيّة و الذهنيّة حاصلة للفاعل الحقيقي الإلهي ، و لفاعل 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 الناعيّة لاستحالة ذلك في حقّه تعالى ، بل حصولاً اشدّ و اوكد من حصول صفة الشئ له و قد حقّق الشيخ الرئيس و غيره من الحكماء الراسخين : ان حصول صور الممكنات للباري سبحانه و نسبتها اليه ليس الا قيوميّته 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 منزه عن المثل لأنه لا يكون له مشارك فى الحقيقة لاجن المثال ، لأنّ المثال ليس من حقيقة الممثل .
فللنفس الإنسانية فى ذاتها عالم خاص و مملكة شبيهة ، بمملكة بارءها مشتملة على أنواع الجواهر و الأعراض ، المجردة و المادية .
و اصناف البسائط و المركبات من الأفلاك المتحرّكة و الساكنة والعناصر و الجماد و النبات و الحيوانات البرية و البحرية و ساير الخلايق يشاهدها بنفس حصولها منها و لها .

و الناس لفى غفلة و ذهول عن عالم القلب و عجائب الملكوت الإنسانى ، لشدة اهتمامهم باصلاح الظواهر و قوّة اشتغالهم بعالم الأجسام و نسيانهم أمر الآخرة و الرجوع الى الحق و عرفانه «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» .

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 اخرى .

لأن من لا يعرف المثال الحاضر عنده القريب منه فكيف يعرف ما هو مثال له و مرقاة 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 أمّا كونها مثالا له تعالى فى الأفعال فلأنّ لها عالم أو مملكة شبيهة بمملكة بارئها فى الملك و الملكوت و الخلق و الأمر تفعل فى عالمها الخاص ما تشاء و تختار ما تريد .

لاكنّها لأجل أنها حين تعلّقها بهذا البدن العنصرى ضعيفة القوام و الفعليّة
ضعيفة التأثير و التكوّين .

فكّل ما يصدر عنها و يترتّب عليها من الأفعال و الآثار المختصة التي
توجد في عالمها بلامشاركة شيء من المعاونات الخارجيّة و مباشرة حركات
بدنيّة يكون لماهيّته و معناه نحو ضعيف من الوجود و الكون ؛ لا يترتب عليه
الخواصّ و الآثار على نحو وجود الأظلال و العكوس المرآتيّة .

فان الثابت في المرآت و ان كان مشاركاً للشخص الخارجى في الماهيّة و
صفاتها الإمكانيّة ؛ إلا أنها مفارقان في الوجود .

فكذلك الصّور المتصوّرة الثابتة في صقع النّفس الإنسانيّة و عالمها
الخاص مشاركة للأمر الخارجى الذى له هذا الصورة [وهذه صورة له متحدة و معه]
في الماهيّة و المعنا و مخالفة له في الإصّاف بالوجود المخصوص به و عدمه .
هذا اذا اعتبر كونها مطابقة له و مرآة لملاحظته من غير استيناف نظر اليها .
و أما اذا لوحظت مستقلّة فلها نحو وجود كوجود العوارض النفسانيّة
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 في عالم النفس و ان قطع النظر عن الخارج
تسمى وجوداً ذهنيّاً و ظليّاً و مثاليّاً و ذلك الآخر المترتب عليها بحسبه الآثار تسمى
وجوداً خارجيّاً و عينيّاً و اصيلاً . فاتقن هذا كى ينفعك في مباحث الوجود
الذهنى، و الإشكالات الواردة عليه .

تَنْصِيصٌ تَأْكِيدِيٌّ

قال الشيخ الكامل قدوة المكاشفين محيى الدين الأعرابى في كتاب «فصوص
الحكم» : بالوهم بخلق كلّ انسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها ، و هذا هو
الأمر العام .

و العارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة و لا يزال

الهمة يحفظه و لا يؤدّها حفظ ماخلقته .

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» فى دعوى : ان نسبة النفس الى الصور الإدراكية مطلقاً نسبة الفاعل المؤثر لانسبة القابل المنفعل المتّصف .

و توضيح هذا المقام يحتاج الى بسط الكلام فى موضع آخر و لعلك ستجد منّا مايكفيك من التحقيقات اللّايقة به عند تحقيقنا المعاد الجسمانى و اثبات وجود عالمين ، تامين مشتملين على جميع ما فى هذا العالم ، مع زيادة قد غفل عنها اكثر الموصوفين بالحكمة من اتباع المعلم الأول ارسطاطليس .

فاذا تحقق هذه المقدمات فلنذكر نبذاً من الطرق المؤدّية الى ثبوت نحو آخر من الثبوت سوى هذا النحو الظاهر المشهود المكشوف عند الجمهور و هى كثيرة .

المسلك الاول

فى اثبات الوجود الذهنى

الهمنا به (١) و تحدثنا تأييداً من الله .

و هى : ان الطبايع المحرّكة لموادّها العنصريّة لها توجّه الى غاياتها الطبيعيّة كـ : «أين ما» كما فى البسايط العنصريّة، أو «وضع ما» كما فى الفلكيّات او «كيف ما» أو «كم ما» كما فى المركباب .

ولابدّ لغاية كلّ حركة و طلب؛ أن يكون لها وجود (ما) قبل وجود تلك الحركة لأنّها علّة - علّة الحركة ، و العلة هى السابقة على معلولها فى الوجود .

و لمّا لم يكن لشيء من تلك الغايات التى هى فيما تحت الكون وجود تامّ

(١) ما الهمنا به

قبل تمام الحركات فلا بدّ لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذهني .
و هو الكون الناقص الذي يتوجّه و يتشوق الى تمامه القوة الفاعلة التي
هي في الأجسام الطبيعيّة تصحبها قصوراتٍ اما بحسب التجوهر و القوام ، و
أما بحسب الفضيلة و التمام .

فالأول: كحركات المواد المنويّة و البذريّة في تحصيل الاشخاص الحيوانية
و النباتيّة .

و الثاني: كحركات الأجسام البسيطة و المركبة الجماديّة في كمياتها و
كيفياتها و ألوانها و أوضاعها كما سيجيى تحقيقها في مباحث العلّة الفائيّة .
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 بشيء من الحواس الظاهرة ، و عالم المثل الذي
يكشفه السّلاك و اهل الرياضة .

فان قلت: فعلى ما ذكرتم يلزم أن يكون للجمادات و النباتات و الأجسام
البسيطة العنصريّة علوم و ادراكات متعلّقة بغايات حركاتها .

قلت: اذا تحقّق الحقائق و قامت البراهين على تحقّق مرتبة من الشّعور
و الإدراك في جميع الأجسام 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 الشّعور في
شئ مشروط بآلات حيوانيّة و مبادئ اختلافات افاعيل اختياريّة ، و الاختيار
المطلق شئ و التفنن في الحركات و الاختيارات شئ آخر، وليس فقدان أحدهما
دليلاً على فقدان الآخر *

و هذا الكلام ممّا اورده الخطيب الرازي - فخر المباحثين - رادياً على
الفلاسفة و نقضاً على قاعدتهم في اثبات الغايات للطابع 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 وجود ، و لكن لانقتصر في الحكم على ما وجد منه بل حكماً شاملاً لجميع أفراد المحققة و المقدره .

كقولنا : كُـلُّ عنقاير ، و كُـلُّ مئاث فان جميع زواياها مساوية لقائمتين .
و صدق الحكم الإيجابي يستدعي ثبوت موضوعه ، و اذلا وجود للموضوع 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 ، وهذا تقرير الكلام و تحرير المرام .

و لكن يرد عليه أبحاث كثيرة لها أجوبة مشهورة قد أوردناها 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 مايلام ذكره هاهنا ، هو : ان امثال هذه القضايا و ان كانت حقيقيات ، و الحقيقية لا يستدعي لموضوعها إلا وجوداً مقدرأ ، لكن المحكوم عليه فيها اذا اخذت محصورات لا بد و ان يكون بحيث يسرى الحكم عليها الى الأفراد بخلاف الحكم على فرد من الافراد كالشخصية أو الطبيعية ، فانه لا يتعدى الحكم فيها الى فرد آخر .

و بهذا التحقيق يندفع اكثر الاعتراضات التي ترد على هذه الطريقة ولعمري ان كُـلُّ من له عقل صحيح يعلم يقيناً ان المأخوذ على وجه الإشتراك بين كثيرين و المحكوم عليه بحكم شامل لأعداد كثيرة لا يكون إلا في ظرف آخر غير الخارج و نشأة أخرى غير ما يشاهدها الحواس الظاهرة .

المسلك الثالث

فى اثبات الوجود الذهنى

و منها : و هو قريب المأخذ مما ذكر و هو ان لنا ان نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعييناتها الشخصية او الفصليّة معنأ واحداً نوعياً او جنسياً بحيث يصح ان يقال على كل من تلك الافراد انه هو ذلك المعنى المشترك الكلى .
فهذا المعنى يمتنع ان يوجد فى الخارج واحداً ، و الا لزم اتّصاف امرٍ واحد بصفات متضادة و هى التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية .
فوجوده فى النشأة الخارجيّة الحسيّة لا يكون الا على نعت الكثرة و الإنتشار .

و نحن قد لاحظناه و حدائياً محتملاً لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها متحدأ بها بحيث يسع وجوده العقلى الكلى وجوداتها الحسيّة الجزئية .
فوجوده من هذه الجهة ليس فى عالم الحسّ و الجهة و الا لاختصّ بمكان خاصّ و وضع مخصوص ينافى وجوده الإنحصارى المضيّق ؛ وجود مايفايه و يفارقه بحسب المكان و الوضع *
فمن هذا السبيل اى : من جهة ملاحظة المشاركات و المباينات بين الموجودات التى قبلنا يتفطّن العاقل الذكى بنحو آخر من الكون و ينتقل السالك من هذه المرحلة بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى اقرب الى المقصود الاصلى و المرجع الحقيقى حيث يعلم جزماً ان ليس للموجودات الذى يسع بوحدته الذاتيّة أطواراً من الكون و يكون له بما هو هو آثار مختلفة و انحاء متفاوتة بجهات متعدّدة *

شك * و تحقيق

فان اختلج فى سرّك ان الثابت المحكوم به عند المحقّقين من علماء الفن ان الأجناس و الأنواع و بالجملة الطبايع الكليّة لها وجود فى وعاء وجودات

اشخاصها، اذهى متحدة الوجود معها في الوجود الخارجي فلم يلزم لها وجود سوى هذا الوجود المكشوف لكُلِّ احد .

فاعلم ان في هذا الكلام خلطاً يوجب المغالطة وقد وقع فيها كثير من الناس فان لفظ الكلي يقع فيه الأشتراك الإصطلاحى بين معانٍ احدها : صفة عقليّة من جملة موضوعات علم الميزان و الثانى : معروض هذه الصفة بالفعل

و الثالث : الماهيّة من حيث هي هي التي من شأنها ان يتصف بالمعنى الأول عند تجرّدها عن القيود الحسيّة ، و كلامنا في هذا المعنا و الموجود بعين الشخصيات ليس الا المعنا الثانى

و تحقيق هذا البحث مرجوع الى مباحث الماهيّة كيف ولو كانت الماهيّة المتصفة بصفة الكليّة و العموم موجودة بنحو وجود الحسيّات الماديّة متحدة بوجود شخصياتها فى الخارج فيلزم ان يكون موجود ، واحد بعينه فى هذا العالم متشخصاً بتشخصاتها متعددة معروضاً لعوارض متكثّرة متقابلة باقياً مع زوال كُـلِّ واحد منها ، موجوداً فى امكنة متعددة و هو ظاهر البطلان عند المحقّقين و ان التبس بطلانه على بعض المتشبهين باهل العلم *

و اما الموجود العقلى فحيث يكون له وجود ارفع من الوجود الحسىّ المشار اليه و وحدته اوسع من هذه الوحدات الوضعيّة و المقداريّة ، فوحدته العقليّة يجمع الكثرات الحسيّة ، اذ لها الحيطة و السعة ، و لهذه الوحدات الضيق و الحصر و القصور .

فهى مع فردانيّته يجمع هذه الوحدات مع تعددها فلاتناقض 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 هي الوحدة

(١) : لا الواحد الذى لاثانى له من سنخه و يجمع مع قيده الوحدة فى الكثرات والكثرة عبارة

عن تجليه بصور المتكثرات .

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 أمراً 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 و يؤدّي اليه التعمّق في مقاصد الربوبيات كما ستطّلع عليه في مباحث
المثّل الافلاطونيّة و بعض الإستبصارات العرفانيّة و تحقيق العوالم و النشآت
و غير ذلك من مواضع هذا المختصر .

ظلمات وهميّة و اضواء عقليّة

قد تقرّر عند المعلّم الأول 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 تكالّفوا 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 فهي اشكالات :

(١) من قولهم : ان الوحدة الاطلاقيّة لايبى عن الاجتماع مع الاضداد و ان الوجود يجتمع مع
المتقابلات و يظهر بصورة الضدين .

(٢) اى : في كتاب الاسفار و في حواشيه النفسية على الشفاء ايضاً قد تعرض لهذه المباحث و لقد
اجاد في ما افاد وجاء بتحقيقات لم توجد في زبر الاولين من الحكماء المتألّهين و ان كانوا من الاولياء
المقربين ولا في كتب الحكماء المحقّقين في الدورة الاسلامية .

الاشكال الأول

أولها: ان الانسان اذا تعقل الحقايق الجوهرية يلزم بناءً على اثبات الوجود
الذهنى و انحفاظ الماهية عند تبدل الوجود الخارجى بالذهنى ان تكون ماهية
واحدة ؛ جوهرآ و عرضآ .

فان التزم احد ذلك مستندآ بان مفهوم العرض لكونه عبارة عن نحو الوجود
الناعتى يجوز تبدله و انقلابه و عروضه للجوهر الذى هو قسيم ساير الأعراض
فى الخارج ، فكما يجوز كونه عرضآ عاماً لمقولات التسع المشهورة فى الخارج ؛
فليجز كونه عرضآ عاماً للجوهر أيضاً فى الذهن حتى يكون افراده الذهنية عشر
مقولات و افراده الخارجية تسع مقولات

و بعبارة اخرا لامنافاة بين كون الشىء جوهرآ بحسب الماهية عرضآ
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 ، لأن معناها وجود شىء
فى موضوع

نقول : ان فى الصورة المذكورة كما يلزم ان يكون شىء واحد جوهرآ و عرضآ
يلزم ان يكون شىء واحد جوهرآ 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 مالا يخفى من الفساد خصوصاً مع الاعتراف بان للأشياء الموجودة
نحوآ آخر من الوجود و مع الاعتراف بان لاذاتى مشترك بين المقولات العالية

المسلك الثاني

في دفعه وهو مسلك معاصره الدّواني

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
كلّ مقولة ايضاً و هو انها ماهيّة اذا وجدت في الخارج كانت كذا و كذا
و مثّلوه بالمقناطيس الذي في الكفّ يصدق عليه خاصيّة جذب الحديد
على وجه أخذ في تعريفه ، و هي كونه حجراً من شأنه جذب الحديد اذا كان في
خارج الكف مصادفاً للحديد و ان لم يكن بالفعل جذّاباً. وكونه 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 أخرا ، 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
متشخصة .

كيف و الإنسان عند تصوّره الأشياء يفعل بصورها العقليّة و الحكماء قد
صّرحوا ب: ان الواهب لتلك الصّور هو المبدء الفياض فلامحالة لابّد ان يكون
للمفاض وجود كما ان للمفيض والمستفيض بوصف الافاضة والاستفاضة وجوداً
فاذا كان للصورة الذهنيّة عند كونها في العقل وجود يعود المحذور المذكور
(جذعاً) .

اللّهمّ الا ان يراد من الخارج ما يقابل القوة المدرّكة لا ما يترتب فيه على
الماهية الآثار المختصة بها .

وهو تحكم والاّ يلزم ان يكون صفات الجواهر الإدراكية كلّها موجودات ذهنيّة.

المسلك الثالث

فى دفعه وهو مسلك الفاضل القوشچى

و منهم من ذهب الى ان الحاصل عند تعقل الإنسان أمراً جوهرياً ؛ شيئان احدهما : موجود فى الذهن غير قائم به و هو معلوم و جوهري و كلى و ثانيهما : موجود فى الخارج و هو علم و جزئى و عرض قايم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذ لا اشكال اذلاتنا فى لتعدد الموضوع فى متقابلين و يرد عليه سوى كونه مصادماً للوجدان (حيث لانجد بالفحص عند تعقلنا شيئاً الا صورة واحدة حاضرة عندنا) انه احداث مذهب ثالث لا يصار اليه الا بدليل و برهان .

هذه خلاصة اقوالهم ، و قد بسطنا القول فى شرحها و تفصيلها و ضبطها و تحصيلها ، فى كتابنا الكبير .
و أما ما جعله قسطاً و نصيباً لنا فى هذا المقام من الرد و الاحكام و النقض و الإتمام فهو مما أذكره فى عدة مقاصد

المقصد الاول

فى دفع الاشكال على منهج الجماهير من الحكماء

و هو مسبق بمقدمة هى : ان الحمل قد يكون ذاتياً اولياً ، معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول ، و مبناه الإتحاد بينهما فى المفهوم و الماهية و قد يكون عرضياً متعارفاً و معناه كون الموضوع ممّا يصدق عليه المحمول و مبناه الإتحاد بينهما فى الوجود و الهوية .

و قد يصدق معناً على نفسه بأحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئى و التشخص و الوجود و الجنس و الفصل و اللامفهوم و التلاشى و شريك البارى و اجتماع النقيضين و أشباهها .

فان كلاً منها يصدق على نفسه بالأول و يكذب عنها بالمتعارف ولهذا 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 أن للأشياء 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 لا بد 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 ذاتمّو ، و اغتذاء ، و حركة ارادية ، و
ادراكات جزئية و كلية 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 أخرى هى من مقولة الكيف .
والسر فى ذلك ان كل ماهية ومعناً لشيء، فهو تابع لنحو من انحاء الوجود يترتب عليه اثر من الآثار الخارجية ، و ماهية الجوهر أمر وجوده لافى موضوع ، فكل وجود لافى موضوع يصدق عليه ماهية الجوهر .

و لا يلزم ان يصدق على نفس ماهية الجوهر الموجودة فى الذهن بوصف الكلية و المعقولية و التجريد عن الزوائد؛ ماهية الجوهر بالحمل الشايع الصناعى .
اذليست 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 الأولى وهذا و ان كان امراً عجيباً حيث ان ماهية الجوهر لا يكون جوهرراً 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 - (أى وجود حالة او ملكة فى النفس يصير مظهرراً و مصدرراً لها كما سنبين) - تحت مقولة الكيف .

فان سألت عنّا : أليس الجوهر مأخوذاً فى طبايع أنواعه و أجناسه و كذا الكم و النسبة فى طبايع أفرادهما كما يقال: الإنسان جوهر قابل للابعاد؛ حسّاس ناطق ، و الزمان كم متصل غير قار ، و السطح كم متصل قار منقسم فى الجهتين فقط

فالجواب : ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً فى تحديد الإنسان ؛ لا يوجب ان

يصير هذا المجموع الذي هو حد الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً [فيه] .
 بل اللازم منه صدقه على أفراد الإنسان و شخصياته الموجودة كما ان
 مجرد كون مفهوم الجزئى عين نفسه لا يوجب كونه و لا كون حده جزئياً له
 و كون الشئ عين حده و ان كان صحيحاً لكن لا يستدعى كون الحد فرداً
 للمحدود و لا كونه فرداً لأجزاءه
 و معناه كون تلك الأجزاء محمولة ان كلاً منها يصدق على ما يصدق عليه
 الآخر جزئياً كلياً .

فمعنا كون الناطق - حيواناً - و انساناً ؛ ان كلاً وجد فى الخارج كان
 ناطقاً فهو بحيث اذا وجد كان حيواناً و انساناً .
 و كذا قياس كون كل 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 فى معناه و صدقها على أفرادها الخارجية .
 و اما صدقها على حدودها و مفوماتها صدقاً متعارفاً فقير مستلزم فقد
 تلخص مما ذكرنا : ان الموجود من الجوهر فى الذهن شئ واحد هو جوهر ذهنى
 عرض بل كيف خارجى اى حالة ادراكية كيفية يظهر بها و ينكشف عند العقل
 ماهية الجوهر عند وجودها العينى .
 فافهم و احسن اعمال رويتك فى بسط ما اوتيت من الحكمة (لتوتى
 خيراً كثيراً) .

المقصد الثانى

فى دفع هذا الاشكال على وجه آخر

من غير لزوم ما يلزمه القائل بانقلاب ماهية الجوهر و الكم و غيرها كيفاً
 ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلوم والصور
 النفسانية من باب المجاز و التشبيه .
 بل مع التحفظ على ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة و مع كونها كيفاً
 أيضاً بالحقيقة

بيانه : انه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاته و اعراضه و ذاتياته كالابيض 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 الاقرب الى التحقيق الذى مر 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 متغايرين بالإعتبار ؛ موافقاً لما عليه القوم فلا يفى الا 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 و العرضية من الأمور الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبرين

و ان اراد انهما اثنان متغايران 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 سيجيء (انشاء الله) ان كّل صورة مجردة قائمة
بذاتها فانّها ذات عقلية عالمية 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
استحالته .

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 تخيّلته و توهمه كون المعلوم كلياً و جزئياً معاً .
اما كونه كلياً فلكونه مطابقاً للأشخاص الخارجية منتزعا منها .
واما كونه جزئياً فلوجوده الإستقلالي و الوجود عين التشخص او مساوق له.
و ايضاً ليت شعري اذا كان المعلوم موجوداً مجرداً ، عن المادّة قائماً
بذاته و النفس ايضاً كذلك فما معنا كونه فيها و ما المرجح في كون أحدهما
ظرفاً و الآخر مظروفاً .

و الظرفية بين شيئين مع مباينة أحدهما عن الآخر في الوجود انما يتصور
في المقادير و الأجرام بحسب مناسبة و ضعيّة .

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 الاعضال بالتمام بأن يعلم علماً يقينياً حسب ما لو سخنا اليه في صدر البحث :

ان النفس بالقياس الى مدرقاتها الخيالية والحسية؛ أشبه بالفاعل المبدع المنشىء منها بالمحل القابل المتصف

اذ به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على هذه المسألة التي مبناهما : ان النفس محل للمدركات و المعلومات

و ان قيام شىء بشىء ليس الا 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 مسلوبة 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 تحقق 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 كيف ليس الا من باب التجوز و التشبيه .

بل بأن حصول هذه الصور الإدراكية في أنفسها عين حصولها للنفس

و معنا حصولها لها و قيامها بها هو : انها موجودة في صقع من النفس

ناشية منها نشأة اخرى لاكنشو الصور الصناعيّة الحسيّة من ارباب الصنابع
الجزئيّة فى هذا العالم

و هذا نمط التحقيق فى ادراك الحسيات و الخياليات من النفس .
و اما حالها بالقياس الى الصور العقليّة للأنواع المتأصلة فهى بمجرد اضافة
اشراقية يحصل لها الى ذوات و مثل ، مجردة ، نوريّة ، واقعة فى عالم الإبداع
و هى المثل الأفلاطونيّة الموجودة فى صقع الربوبيّة

و كيفيّة ادراك النفس اياها ان تلك الصور لغاية شرفها و عظمتها لايتيسر
للنفس لعجزها فى هذا العالم و كلال قوتها بواسطة تعلّقها بالجسمانيات الكثيفة
ان يشاهدها مشاهدة ، تامّة ، نوريّة و يراها ، رؤية ، صحيحة ، عقليّة و يتلقاها
تلقياً ، كاملاً بل انما تشاهدها و تراها ببصر ذاتها النفسانيّة ؛ مشاهدة ، ضعيفة
و يلاحظها ، ملاحظة ، ناقصة ، لعلّوها و دنوّ النفس مثل ابصارنا شخصاً ، فى
هواءٍ مغبر من بعدٍ او كابصار انسان ، ضعيف الباصرة ؛ شخصاً فيحتمل عندنا
ان يكون زيداً ، او عمرواً ، او بكرأ و قد تشكّ فى كونه انساناً ، او شجراً و حجراً
فكذلك يحتمل المثل النثورى و الصور العقليّة القائمة بنفسها عند ملاحظة
النفس اياها ملاحظة ضعيفة ؛ العموم و الإبهام و الكلّيّة و الإشتراك مع كونها
جزئيّة متعينة فى نفسها لأن تلك الصفات من نتائج ضعف الوجود وهى 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 كضعف العقول فى ادراك الأمر المعقول اما لضعف فطرى
او كسبى بسبب التعلق بالأمر الدنيّة الظلمانيّة فكذلك يكون من جانب المدرك
و ذلك لوجهين :

اما لغاية جلاءه و ظهوره اولغاية خفاءه و قصوره

فالأول : كالبارى عزّ اسمه و ضرب من مجاوريه كالملاءكة المقربين و

اولياءه الكاملين .

و الثانى : كالهيو لا 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 معناه له ارتباط تام بشيء أو أشياء
محمولاً على ذلك الشيء او تلك الأشياء بهو هو .

اولا ترى ان الناطق و الحساس يحملان على افراد الإنسان و افراد الحيوان
و ليس ملاك الحمل في هذين المفهومين إلا كونهما مأخوذين من النفس الإنسانية
او الحيوانية 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 ليسا ، إلا كون النفس مقوماً
للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنا و الماهية كما سنبين الفرق
انشاء الله .

فاذا كان كذلك فلاشك ان نسبة كل واحد من المثل العقلية و الذوات
النورية الإدراكية التي هي أرباب لأنواع الجسمانية الى أصنامها أوكد في العلية
و الإرتباط من نسبة النفوس الى الأبدان والأشخاص * .

فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على أشخاص صنمه
و صدقه عليها ؛ أولى 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 رقيقت است
و تقوم معلول بعلت مطلقه بحسب صريح وجود اتم از تقوم ذات باجزء ذات و ذاتيات مي باشد ؛ قهراً
وحدت در مقام اتم از وحدت يا اتحاد ذات و ذاتيات است .

کشف و اشارة

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 مفهوماهما من جنس المضاف و أحد المضافين لا يعرف الا مع الآخر .
و لهذا قيل: «الدنيا مرآة الآخرة» و كذا العكس .

و العارف بمشاهدة أعمال الإنسان و افعاله * و صفاته و عقايد في هذا الدار؛ يحكم بأحواله في القيامة و منزلته يوم الآخرة * .

و اعلم: ان هذه المسألة اي اثبات الوجود الذهني و تحقيقه على الوجه الذي ادركه السراخون في الحكمة من المهمات العظيمة في تحقيق المعاد الجسماني و الروحاني و كثير من المقاصد الدينية و مباحث الايمانية * .
فهذا كلام وقع في البين ساق اليه التقريب * .

و اصل المقصد هاهنا ينكشف حق الإنكشاف بان يعلم: ان كل وجود جوهرى أو عرضى تصحبه ماهية كلية يقال لها عند قوم: العين الثابت .
و هي في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا موجودة و لا معدومة و

(۱) سورة ۵ ، آية ۴۲ .

در تعليقات اين رساله بطور مبسوط تحقيق ميشود كه مبده عقاب و ثواب؛ اعم از جسماني و روحاني ناشی از تجسم اعمال و افعال است و نفس باعتبار اتحاد باصور عقليه و خياليه، خود عالم مستقل و تام تماميست كه عقاب و ثواب و منشأ رحمت و غضب را در ظاهر و باطن وجود و عرصه هستی خویش مشاهده مي نمايد . ما در اين حواشی در حقيقت معذب داخلی و خارجی مفصلاً بحث نموده ايم .

لامتصفة بشيءٍ من صفات الوجود والموجود من العلية والتقدم والتأخر كما مرت الإشارة .

فكما ان الموجود فى نفسه سواء كان موجوداً ، لنفسه كالجواهر المستقلة ، اولغيره كالأعراض والصور ؛ انما هو نحو من الوجود مجرداً كان أو مادياً ؛ معقولاً أو محسوساً .

و لها ماهيات كلية متحدة معها ضرباً من الإتحاد . فكذا المعلوم والموجود للقوة المدركة والمشهود لها والمماثل بين يديها انما هى أنحاء الوجودات الحسية او العقلية * .

اما الحسيات فباستيناف وجودها و صدورها عن النفس الإنسانية و مثلها بين يديها فى غير هذا العالم بواسطة مظهر من هذا العالم لها كالجليدية والمرآة والخيال (١) * .

وأما العقليات فبأرتقاء النفس بذاتها اليها واتصالها بها من غير حلولها فى النفس كما فى المشهور اذ لتسلط للنفس على انشاء الذوات العقلية لأنها أشرف من النفس والأخس لا يحيط بالأشرف * .

وتلك الوجودات الحسيات والعقليات فى ذاتها شخصية و باعتبار ماهياتها كلية صادقة على كثيرين من أشخاص الأصنام النوعية * .

وحصول الماهيات العقلية و وقوعها مع أنحاء الوجودات للعقل حصول تبعى و وقوع عكسى .

و وقوع ما يترأى ، من الأمثلة والأشباح فى الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود فى الصفا والبساطة وعدم الإختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها فى ذاتها جواهر ، أو أعراض .

فكما أن ما يتخيل من صورة انسان مثلاً فى المرآة ليس انساناً بالحقيقة بل

(١) والمظهر للصور الخيالية والموجودات البرزخية عند جمع هو الجليدية وعند بعض المرءات ولكن بناءً على لزوم المناسبة بين المظهر والمدرك والمدرك هو الخيال الانسانى او غيره وسيأتى ما ينفعك فى فهم مرام هذا العظيم فى تعاليقنا على هذه الرسالة فانتظر .

شبح انسان متحقّق بتحقيقه بالعرض فكذلك مايقع ويحصل في الذهن من ماهيات الأشياء الجوهرية والعرضية هي مفهومات تلك الأشياء و معانيها ، لاذواتها - و حقايقها ؛ حصول تبعية انعكاسيَّة .

و من هاهنا أيضاً يظهر ، ظهوراً ، تاماً ان مفهوم كّل شيء لايلزم ان يكون مصداقاً له .

اذالماهيات هي نعوت وحكايات و اوصاف للوجودات و صفة 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 :

قريبة المأخذ مما سبق ان للحاصل للنفس الانسانية [حين] موافاتها الموجودات الخارجية لاجل صقلتها و صفاءها و تجرّد ذاتها عن المواد، حكايات (١) لصور عقلية أو خيالية أو حسية كما يحصل في المرءات أشباح الأشياء و خيالاتها* و الفرق بين الحصولين ان الحصول في المرءة بضرب شبيهه من القبول و من النفس بضرب من الفعل والوجود .

ولا تظنن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال المنكرين للماهيات الجوهرية والعرضية نحواً آخر من الظهور والوجود* .

اذالفرق متحقّق بين الطريقتين بان : طريقتهم ، ان الوجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته و ذاته ، و في الذهن شبحه و مثاله دون ماهيته* .

و هذه الطريقة ان الماهية الإنسانية وعينه الثابت محفوظة في كلا الموطنين و شيئيتها، شيءية خل- ثابتة في كلا الطريقتين و انها كاملاً، 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 .

الاتّ ان لها ضرباً من الإتحاد ، مع نحو من الوجود ، أو انحاء منه ؛ اتحاداً ظلياً عقلياً ، بين متحصل و غير متحصل ، كاتحاد المرءات والشخص ، فنقول: هذا زيد ، و لست بصادق ولا كاذب في هذا القول .

فمفهوم الإنسان معنأ 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 ، ذوا دراك ، كلي .

و اما ذلك فهو وجود يصدق عليه انه : جوهر ، قاءس فعال للمعقولات ذو عناية بالمحسوسات التي هي أمثلة لذاته ، و كذلك قياس وجوده خارجاً و ذهنياً .

ففي الخارج يظهر من مظاهر حسيّة ، متعددة و في الذهن يظهر للنفس من مظهر ، واحد ، عقلي مسما بروح القدس وسيلة كيفية نفسانيّة هي شعاع يقع منه على النفس يحصل به ملكة نورانيّة بها يقع المشاهدة العقليّة لذات ذلك المفارق .

فبنور يقع منه على النفس يرى ذاته النيرة .

فبالنور يرى النور كما ان بنور الشمس ترى الشمس و هكذا تكون مشاهدة كلّ معلول لذات علته الفياضة .

[الاشكال الثّاني]

انا نتصور جبلاً شاهقة و صحارى واسعة مع اشجارها و انهارها و تلالها و

وهادها (۱) .

(۱) آنچه که در این صفحه و صفحات دیگر ذکر میشود نقل اشکالاتی است که بنا بر قول بوجود ذهنی وارد نموده اند و محققان از آن جواب داده اند . همانطوری که می 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 اعتقادیّه و فيه فکوک اعتقادیّه ... الاشکال الاول ان الحقایق الجوهریّه ... الاشکال الثّانی انا نتصور جبلاً ... رجوع شود به تعلیقات نگارنده در آخر کتاب .

المتأخرین ان ظرف الوجود الذهنی فینا انما هو قواانا الادراکیّه ... و فی ذلك اشکالات ینبغی ذکرها و عنها . قد تقرر عند المعلم الاول و متبعیه من المشائین و الشیخین ابی نصر و ابی علی و تلامذته و جمهور

و تصور الفلك والكواكب العظيمة القدر كثيرة العدد على الوجه الشخصى
المانع عن الإشتراك .

فوجب على مذهبوا اليه ان يحصل تلك الأمور فى القوة الخيالية التى ليست
جسماً عظيماً او صغيراً و لامتقدرة بمقدار عظيم او صغير .
بل كيفة و قوة عارضة لبخار حاصل فى حشو الدماغ .
وكذا اذا تصورنا زيدا مثلاً مع اشخاص اخرى، انسانية، تحصل فى تلك
الكيفة المسماة بالخيال ؛ اناس مدركون متحركون متعلقون موصوفون بصفات
الادميين مشتغلون فى تلك القوة بحر فهم وصناعاتهم، وهو مما يجزم العقل بطلانه .
وكذا لو كان محل هذه الأشياء الروح الدماغى فانه شىء قليل المقدار والحجم،
و انطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه .

والإعتذار ب: أن كلاً منهما يقبل القسمة لالى نهاية غير مسموع فان الكف
لا يسع الجبل و ان كانا مشتركين فى قبول القسمة من غير نهاية .
و كذا الإعتذار بأن الأشخاص الخيالية ذوات مقادير، صغيرة؛ الا ان النفس
تستدل و تقيس اليها مقاديرها الخارجية لأجل وقوع نسب بينها كالنسب التى
بين الخارجيات

لظهور ان النفس عند مشاهدتها الأشياء فى لوح بنطاسيا على مذهب الإنطباع
او فى الخيال لا يستدل من واحد ، واحد من الصور المرئية الحاضرة عندها على
ما فى الخارج . فالإشكال غير مندفع بأمثال هذه الاعتذارات الواهية .

فالجواب الحق انما يتأتى بالإيمان بوجود عالم مثالى ، منفصل عن الخيال كما
ذهب اليه ارباب الشرايع الإلهية من الخسرانيين والمتألهين من الإسلاميين على
الوجه المحقق الذى كشفنا و اوضحنا سبيله و قومنا دليله على مانسشير 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 ولامندوحة الا بالاعتراف
بالقصور عن رتبة الكمال .

على انهم لم يبرهنوا على ارتسام الأشباح الخيالية و انطباع الأمثلة المقدارية

فى القوة الدماغية ببيان واف و دليل شاف ، كما لا يذهب على متبعى كتبهم و أقوالهم بل ليس لهذه القوى الإدراكية الآلات كونها آلات و اسباب معدة لإدراكها او مظاهر طبيعية كالمرآيا الصناعية لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح فى عالم المثال الأعظم كما هو رأى صاحب الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس و الأفلاطونيين ، او فى عالم مثالها الأصغر على ما ذهبنا إليه .

و بالجملة فأنما يثبت بدلائل 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 القوى الباطنية كما يشاهد هذه الأشباح الهيولانية بمعونة القوى 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 أرض الحس المكتنف بالمادة العنصرية ، و تارة تصعد الى سماء العقل ، و تارة تتوسط بين العالمين فى 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 دواعى يتأدى بها الى عالم خاص و موجودات خاصة منه هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام .

و من استحکم هذا الأصل انكشف له كثير من الحقايق الحكيمية والأصول الدينية والمقاصد الشرعية (١)

وينحل 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 وحشر الناس على صور نيّاتهم وكيفية تبدل الجلود الاخرية وبها يثبت أصل مسألة المعاد وكيفية استحکام بنیان الصور البهيمية والملكية وعدم انقطاع العذاب عن تحول هذه الصور فى نفسه وصارت من حيث الرسوخ كالطبيعة الثانية وغيرها من اللطائف الواردة فى الاخبار والایات .

لوجوه 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 المرئى
 كما هو مذهب الرياضيين بوجوه ذكرها * .
 فيكون بمقابلة الصورة المستنيرة للعين السليمة لاغير ، اذ بها يحصل للنفس
 علم اشراقى حضورى بالمرئى فرآه .
 قال : «فكذلك صورة المرءآت ليست فى البصر كما علمت و ليست هى
 صورتك او صورة ما رأيتها بعينها كما ظن» .
 لأنه بطل كون الأبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه ، و نسبة الجليديّة
 الى المبصرات كنسبة المرءآت الى الصورة التى يظهر منها .
 فكما ان صورة المرءآت 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 كالمرءآت * .
 فاذا وقعت الجليديّة فى مقابلة المرءآة التى ظهر فيها صور الأشياء المقابلة
 وقع من النفس ايضاً اشراق حضورى فرأت تلك الأشياء بواسطة مرءآة الجليدية و
 المرءآة 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
 الضفير و لا فى الأعيان والاّ لرآها كل سليم الحس .
 وليست عدماً محضاً و الاّ لما كانت متصورة للنفس ولامتميزة ولامحكوماً
 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 الأقدمون كـ «افلاطون» و «سقراط» و
 «فيثاغورس» و «انباذقلس» 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 المقتبسين انوار الحكمة من مشكاة نبوة الأنبياء
 «سلام الله عليهم اجمعين» حسبما قرره وحرره - صاحب الاشراف - «قدس سره»
 الاّ انا نخالف مع هذا الشيخ العظيم الحكمة والذوق في كيفية تقريره و
 تحريره لهذا المطلب بامور :

الأول : ان الصور المتخيّلة عندنا موجودة في عالم النفس و صقعها بمجرد
 تأثيرها و تصويرها ، كما أو مانا اليه ، لافي عالم آخر خارج عن ذاتها بتأثير مؤثر
 مبين لها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيّلة و دعاباتها الجزافية و
 ما يعبث بها من الصور الإختراعية و الأشكال القبيحة الشيطانية المخالفة لفعل
 الحكيم ليس الاّ 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 للأنبياء و الأولياء و يكون من شأنها ان تخاطب بقوله تعالى «و
 مارميت اذرميت و لكن الله رمى»* .

والثاني : ان الصور المرآتية موجودة عنده في عالم الخيال و عندنا هي ظلال
 للصور المحسوسة بمعنا انها ثابتة في هذا العالم ثبوتاً ظلياً اي وجوداً بالعرض

(١) في نسخة دط : صوراً جسمانيةً لاعقليةً .

(٢) هذه العبارة: انا ممن... موجود . في حواشي الشفا و كتاب الاسفار وغيرهما .

لابالذات فان وضع المرء آة و صفاءها و توسط الجسم المشف بين الجليديّة و المرء آة و كذا بين المرء آة والشخص المرأى على وضع خاص من وجود زوايا ثلاث

احداها: الشعاعيّة الأصليّة .

و ثانيها: الإنعكاسيّة .

و ثالثها: التي توسط بينهما بحيث يمرّ سطح واحد و همى على الجميع و ساير الشرايط المخصوصة يوجب أن يظهر للنفس عكساً و خيالاً من الموجود العينى بتوهم أن هذا بعينه هو و ليس كذلك بل انشخص موجود عينى بالذات و الشبح معدوم بالذات موجود بالتبع اى بالمجاز و الماهيّة مشتركة بينهما لأن الماهية الموسومة بالعين الثابت حالها كذلك فى الثبوت بالعرض .

و اسم الخيال اذا استعمل بمعنا الإعتقاد المخالف الواقع على الأشباح المرآتيّة احق من غيرها .

لأن وجودها لا يكون الا على غلط الحسّ كثير من الأوضاع و الهيئات الحاصلة من أغاليط المرآيا والرطوبات الصقيلة ك « قوس - قزح » و « هالة » و ذهاب العين و ما يراه الأحول من ثوانى الصّور .

و نسبتها الى الباصرة، كنسبة الصداء الى السامعة (١) بل لكّل من الحواس الظاهرة يقع شبه محسوس من بابه يتوهم انه ذلك المحسوس بوسط غلط الوهم الا انه ليس ايّاه .

فكّل هذه الأمور عكوس و ظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجيّة كما ان ماسوا أنحاء الوجودات من الماهيات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات و ظلال و عكوس ، حاكية لها و حكاية الشئ ليست هى حقيقة ذلك الشئ كما فى (٢) الفرس .

همه عالم ، صداى نغمه اوست كه شنيد اين چنين ، صداى دراز؟

(١) فى المنظوم: « آن صيدا كو اصل هر بانگ و نداست . 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 الأنواع الجسميَّة والأنواع العرضيَّة فرد شخصي 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 اولاً والثانى محال لأن الوجود لا ينفك عن الشخص (١) و وجود المبهم مبهماً غير معلوم و على الأول يلزم ان يحصل فى ذهننا عند تعقلنا الإنسان ، انسان شخصي 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 أنه 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 الأول ؛ ان المأخوذ من الجواهر النوعيَّة الجسمانيَّة فى الذهن هو معانيها و مفهوماتها دون ذواتها و شخصياتها . و امَّا كليَّة الموجود الذهنى و صدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردة من العوارض الشخصيَّة الذهنية و الخارجيَّة .

ثم لا استحالة 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 مدركاً ، 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 و هي جوهر و حالة
في الذهن و محلّها مستغن عنها ؛ فقد ركب شططاً و وقع فيما لانجاة عنه على ما
علمت آنفاً * .

ثم العجب ان المولا الشّوانيّ مع اصراره على جوهرية المعقولات الجوهرية
الموجودة في الذهن * .

وقوله ب: أن الجوهر هو الذي من شأن ماهيته اذا وجدت في الخارج ان تكون
لا في موضوع اخذ يشنع على معاصره القائل ب: أن ماهية الجوهر الموجودة في
الذهن ليس جوهرآ 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 النفسانية
موجود خارجي و هو عرض فيكون كيفاً نفسانياً خارجياً و ان كان جوهرآ ذهنيآ
لا خارجياً على عكس ما اختاره و قد مر * ان المراد من كون شيء خارجياً و ذهنيآ
ليس مجرد خروجه عن النفس و عدم خروجه عنها ليلزم ان يكون العلم والقدرة و
الشجاعة من الأمور الذهنية .

بل المراد منه ترتب الآثار و الأحكام المختصة بحقيقة ذلك الشيء و عدمه .
ولاشك ان الموجود من الجوهر في النفس يترتب عليه آثار الكيف بحسب
الخارج اى الواقع لظهور ان الانسان العقلي ليس جسماً و لانامياً و لاحساساً
و لاناطقاً .

اللهم الا ان يلتزم في معاني هذه الأشياء بل في جميع الحدود للأموال الجوهرية

(١) وهو الحكيم النحرير ملا جلال في حواشي : جديد و القديم و الاجد .

التقييد بكونها «إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا» .
 وحينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة العقلية كيفاً بالفعل وبين كونها
 جوهرًا بهذه المعاني .*

ولعلَّ القائل بمذهب الشبوح والمثال لا يعجز عن مثل هذا الاعتذار (١) .
 فالحق ان مفهوم الانسانية و غيرها من صور الأنواع الجوهرية كصفات
 ذهنية يصدق عليها معانيها ومفهوماتها و حدودها بالحمل الأولي الذاتي ، ويكذب
 هي عنها بالحمل الشايع كما مر ، مراراً ، و دلائل الوجود الذهني لا يعطى اكثر من
 هذا في العقليات .

هذا غاية ما يتأتى لمن يرى رأى المشائين و ينتحل بمذهبهم فى الإكتفاء
 بوجود العقليات الصورية المحاذية للأنواع الجسمانية بظرف الذهن و -دار-
 الكيفيات النفسانية التى بمنزلة كتابة الحقايق و حكايتها لعينها و اصلها ،
 ولا يدعن بوجود عالم عقلى فيه صور جميع الحقايق على الوجه المقدس العقلى
 و أما من يؤمن بوجود هذا العالم الكبير الشامخ الإلهى 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 و لا برهان ،
 و لا وقع على امتناعه اتفاق ،

كيف و نحن قد صححنا دليله و اوضحنا سبيله بفضل الله و تأييده .
 وقد ذهب العظيم أفلاطن وأشياخه الذين هم سادات الحكماء الكرام و رؤساء
 الأنام فيما تقدم من الأيام، الى ان لكل من الأنواع الجسمانية فرداً فى العالم العقلى
 هو رب سائر الأفراد و صفو كدرها و مبدء نوعها و واسطة وجودها من رب الأرباب
 و وسيلة رزقها و بقاءها من مسبب الأسباب 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 جوهرًا مثلاً واما فى الذهن فلا استبعاد ان تنقلب كيفاً و اعترض
 عليه معاصره الجليل : ان القائل بالشبوح لا يعجز عن مثل هذا الاعتبار .

والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يختلف بالتقدم و التأخر والكمال و
النقص والجوهريَّة والعرضيَّة وغيرها من صفات الشرف والخسَّة على تقدير تمامه
انما يتم بحسب (١) نحو واحد من الكون لبحسب الوجودين و باعتبار المواطنين .
وامَّا الاعضال الذي ورد في كون بعض الافراد جسماً مركباً، حيوانياً، لحمياً
وبعضها بسيطاً فardاً مجرداً نورياً فقد تفصينا عنه ونذكره فيما سيجيء من الكلام
في مقامه اللايق به (٢) .

و بالجملة قول افلاطن و أسلافه العظام في غاية القوة والمتانة والإستحكام
لايرد عليه شيء من نقوض المتأخرين و ايراداتهم كما ستطلع عليه انشاء الله * .
و منشأ ايراد تلك النقوض انما هو قصور المدارك عن درك (ثناءهم - كذا)
[ثناءهم] 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
- نناء- [شأن] السابقين المقربين انما هو لبناء مقاصدهم و معتمد اقوالهم على
السوانح النوريَّة العلميَّة واللَّوامع القدسية العقلية التي لايعترها و صمة شك و
ريب و لاشايبة نقص و عيب ، لاعلى مجرد الأفكار البحثيَّة والأنظار التعليميَّة التي
سيلعب بالمعقولين عليها والمعتمدين بها الشكوك و طعن اللاحق منهم فيها للسابق و
لم يتصالحوا عليها ولايتوافقوا فيها ، بل «كلما دخلت أمة لعنت أختها» .
ثم هاء لاء العظماء من كبار الحكماء والأولياء و ان لم يذكروا حجة على وجود
تلك المثل النوريَّة واكتفوا فيه لغيرهم بمجرد الحكاية والرمز كما هو عادة الأنبياء
والأولياء لكن ينبغي لمن يأتي بعدهم ان يعتمد بما ادَّعوه و يجزم بما شاهدوه
ثم ذكروه * .

(١) و اعلم ان الشيخ واتباعه استدثوا على امتناع وجود الصور الالهية بان افراد نوع واحد لا يختلف
باختلاف انحاء التشكيك وانه لا يمكن ان يكون للانسان مثلاً افراداً ماديَّة ومثاليَّة وعقليَّة 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 ايضاً الى عدم جواز التشكيك في الذاتيات وهو نقاوة حجته الثانيَّة في الشفاء .

وليس لأحد ان يناظرهم فيه كما لم يناظر احد من المنجّمين فى اصول علم النجوم والأحكام لأبرخس، ولا -بطلميوس- بل قلدوهم وبنوا علومهم واحكامهم على ماشاهدوه من اوضاع الكواكب و اعداد الأفلاك بناءً على ترصد شخص او اشخاص بوسيلة آلة حسيّة و أخرى مدريّة اونحاسيّة او غيرها * .

فاذا اعتمد الإنسان فى الزيجات والتقاويم على الرصد الحسى و اعتبر قول واحد او جماعة من اولى الدقّة والنظر فى الأمور المقداريّة والعديّة ، فبأن يعتبر أقوال فحول الأولياء والعرفاء المبتنية على ارسادهم العقليّة وخلواتهم ورياضاتهم المتكررة التى لا يحتمل الخطأ وكان اخرى [كان-اخرى-] لخلوعالم القدس عن الغلط والشرفما يفيض منه على العقل الصافى عن الأغراض والكدورات النفسانيّة او تصل اليه همّة اولى المعارج الملكوتيّة لا يعتريه شايبة شكّ و ريب ولا يلحقه وصمة نقص وعيب * .

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 كافراً عند تصور هذه الأشياء و حصول صورها فيه ، والواقع خلافه بديهية و اتفاقاً * .
فيه البرودة و حلّت فيه ، والحلول هو الاختصاص الناعت، فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات أو صافاً و نعوتاً 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 الأجسام و بالأمور المتضادّة والمتناقضة عند تصورها الضدين والنقيضين .

والجواب عنه بوجوه من العرشيّات :

الأول : ان صور هذه الأشياء 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 حضوري اشراقى ما يقابل العضو الجليدى من الألوان والاشكال وغيرها فكذلك عند اشراقه على المتخيَّلة يدرك بعلم حضوري اشراقى الصور الخيالية المباينة لذات النفس من غير حلول بل كما ترى النفس وتحس صور الأشياء الخارجية الواقعة فى عالم الباطن بالحاسة الخيالية 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 الباطنية ضعيفة كرؤية حاصلة من ضعف البصر فى هذا العالم و اسباب ضعف المشاهدة اما ضعف الآلة أو آفة فى القوة المدركة او حجاب بينها وبين 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 ، الا على سبيل التخيل* .
اللهم الا لبعض النفوس القوية التى لا يشغلهم جهة ، عن جهة و عالم ،
عن عالم* .

واما مشاهدة عالم مثل النورية العقلية فهى تفتقر الى تجريد النفس من هذا العالم اتم تجريد .

وكذا يحتاج الى رفض عالم الأشباح الباطنية ايضاً .

الوجه الثانى: بعد التنزل عن هذا العالم وتسليم* ان التخيل والتصوير يستلزم القيام الحولى للصور الخيالية بالنفس هو: ان شرط الإتصاف بشىء هو الإنفعال والتأثر منه دون مجرد القيام فان المبادئ الفعالة لوجود الحوادث الكونية لها الإحاطة العلمية بها على نحو ارتسام تلك الأشياء كما هو مذهب المعلم الأول و تلاميذه والشيخين المعلمين أبى نصر و أبى على قدس سرهما (١)* .

ومع ذلك هذه المبادئ منزهة عن الإتصاف بسمات المواد والأجسام لأن قيام

(١) فى نسخة م: « قدس الله اسرارهم ... » .

الصور الكونيَّة 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 ويغيره عما هو عليه. (وان قيام امر بشئ، لا يوجب -خ-ل) و لست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح؟ لأن ذلك حديث آخر لا ينطبق هذا بفرضنا هذا ، أصلاً * .

الوجه الثالث : و هو أيضاً باستعانة الرجوع الى ما سبق .

من التحقيق فى اختلاف نحوى الحمل

فان مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع الصناعى فلا يلزم من الإتيان به الإتيان بالكفر حتى يلزم ان من تصور معنا الكفر يصير كافراً ، و كذا الحكم فى مفهوم النقيضين و نظائرهما ، و هذا الوجه للعقليات اليق كما ان الأول للخياليات . فليحسن المسترشد أعمال رؤيته فى ذلك التحقيق لينحل منه الإيراد بنظائر هذه النقوض ان كان يساعده من الله التوفيق * .

و بهذا الأصل يندفع الإشكال المشهور المسطور فى الكتب الدائر على السنة الجمهور، وهو: لزوم تصور الكواذب للمبادئ العالية بناءً على كونها خزائن المعقولات التى يتصورها الإنسان و يسترجعها متى شاء * .
ففى الكواذب الباطلة التى يتصورها الإنسان بقوته الوهميَّة و يذهل عنها يجب ان يكون صورها محفوظة فى خزانة عقليَّة .

والحل ما اشرنا اليه و احسن تدبيره و تأمل كى تدرك حق تصوره .

* * *

و هاهنا وجوه من الجواب دائرة على السنة من لهم نصيب من الكتاب * .
منها: ان مبنا الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به الهويَّة والعينيَّة و غير المتأصل الذى به الصورة العقليَّة .
فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينيَّة لاصورتها الذهنيَّة .
والتضاد انما هو بين هويَّة الحرارة والبرودة و أشباهها -أشباهها، خل-
لايين صورة المتضادين .

وبالجملة هذه الصفات تعتبر فى حقايقها ؛ انها بحيث اذا وجدت فى المواد

الجسميّة يجعلها بحالة مخصوصة و يؤثّر فيها بما يدركه الحواس .
مثلاً الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها،
والإستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون أجزاءه على سمت واحد و قس عليه
الإحناء والتشكّلات ،

فاذا عقلناها و وجدت فى النفس المجردة حالة فيها ؛ لم يلزم الاتّ الإتصاف
بما من شأنه ان يصير الأجسام به حارة او باردة أو مشكلة [متشكلة] او غير ذلك ،
لا ان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الإنفعاليّة الماديّة .

ولقائل ان يقول هذا لايجرى فى النقض بلوازم الماهيات والأوصاف الإنتزاعيّة
والإضافات المسلوّبة عن النفس دائماً او وقتاً (ما) كالزوجة والوجوب الذاتى و
العليّة والأبوة و أمثالها مما ليست من الامور الخارجيّة فى صفات المعدومات
كالعدم والإمتناع و أمثالهما . اذ لايتيسر لاحد ان يقول : ان اتصاف محل الزوجيّة و
العليّة والإمتناع من احكامها المتعلقة بوجودها العينى اذلاوجود لأمثالها لأنها امور
عقليّة من لوازم الماهيات او عدميّة من صفات المعدومات .

لكن اجيب عن هذا الإيراد بما سنقشّر فى هذا الكتاب ان: لكلّ معنى من المعانى
و عين من الأعيان نصيباً من الوجود و حفظاً من الحصول هو وجودها الاصيل الذى
بترتب عليه اثره و حكمه .

فالزوجيّة (مثلاً) له وجود اصيل و هو كون موصوفها على نحو ينتزع الذهن
منه الإنقسام بمتساويين وهو وجود الخارجى له وأما عند تصور القوة المُدرِكة معنا
الزوجيّة او الانقسام بمتساويين فلايصير فى الواقع بحيث اذا ادركه ذاهن ينتزع
منه ذلك المعنا كما ان الصفحة المنقوشة بالنقوش الكتابيّة الحسيّة متصفة بتلك
النقوش بالمعنا المذكور .

واما من قرءها وحفظها فى قوته الذاكرة لا يكون بالصفة المذكورة اى المنقوش
بالنقوش الحسيّة الخارجيّة .

اذليس بحيث اذا فتش 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، نظايره. واما

العدم و الإمتناع ونظايرهما فلاصورة لها فى العقل بل العقل بقوته المتصرفه، يجعل بعض المفهومات صورة و عنواناً لأمر باطلة و يجعلها وسيلة لتعرف احكامها لينكشف بها احكام الموجودات من حيث التقابل والتخالف لأن الأشياء قدتعرف باضدادها و مقابلاتها كمايعرف بامثالها* .

الاشكال الخامس

انه يلزم ان يوجد فى اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون بالحقيقة اشخاصاً لها لايحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالإمتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين و يحصل فى ذهننا هذا المعنا ، متشخصاً متعيناً . فالموجود فى ذهننا فرد شحصى من اجتماع النقيضين .

مع ان بديهه العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين فى الذهن والخارج* . وكذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق و كذا الشريك البارى تعالى فيلزم وجود فرد منه فى الواقع أيضاً لأنه وجد فى الذهن فرد مشخص لشريك البارى .

فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العينى و الالات لم يكن شريكاً للبارى . و جوابه كما يستفاد من الأصول الذى سلف منّا : ان القضايا التى حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية و هى التى حكم فيها بالإتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد* .

فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين و شريك البارى والجوهر الفرد و ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه و علته و عدم العدم و مفهوم الممتنع و يحكم عليها بأحكام غير بتية بل يقدره لاعلى ان مايتصوره هو حقيقة الممتنع اذكل ما يوجد فى الذهن يحمل حملاً شايعاً عليه انه ممكن و ان حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملاً آخر كما عرفت مراراً فاحسن اعماله فى كثير من الإشكالات لينكشف المخرج عنها ،

و به يخرج الجواب عن شبهة المجهول المطلق المذكور فى كتب المنطق حين حكم بانه لا يبد من تصور المحكوم عليه فى كل قضية بل هى من جملة أمثلة هذا

الإشكال* .

ومآل الجواب في الجميع واحد وهو: [ان العقل] يقدر ان يتصور مفهوماً ويجعله عنواناً لطبيعة باطل الذات أو لأمر 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 بتيئة و هي و ان كانت مساوقة للشرطيّة لكنها غير راجعة اليها كما يظن للفرق بينهما بان الحكم في هذه الحمليّة على المأخوذ بتقدير بان يكون التقدير من تنمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة محصّلة أصلاً 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 الموقّنة او المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنا و ان كانت حمليّة 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 ألفها الحكيم العلامة شيخنا الاقدم واستادنا المقدم مفخر علماء العالم افضل المحقّقين و صدر المتألّهين «عليه منى السلام والتحيّة» ليلة الثالثة من شهر رمضان سنة ١٣٩٠ هـ .

مصنّف تحرير در هيچ يك از آثار خود از اين رساله اسمي نبرده است مگر در مبحث وجود ذهنی «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 «وفي الحكمة المتعاليّة» بسطاً متوسطاً . ملاصدرا اين كتاب را در آراء اختصاصي خود به سلك تحرير آورده ولى موفق به اتمام آن نشده است . و انا العبد الفاني - سيّد جلال الدين الآشتياني .

محمد بن ابراهيم ضد الذين الشيرا

ملاصدرا (۹۷۹ م - ۱۰۵۰)

مسابها القرآن

بالتعليق والتصحيح ومقدم

سيد جلال الدين استيانى

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 الذى نورت سماوات الارواح بانوار معارف القرآن وصورت قواىل النفوس
بكمال العقل والايمان ، وكتبت فى قلوبهم آيات كتابك وهديتهم الى سبيل جنابك^١
بفهم رموز كلامك وخطابك .

اجعلنا^٢ عارفين بانواره، مهتدين برموزه واسراره عالمين لمعانيه، عاملين
بمافيه، بحق مصطفاك 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
الشيرازى :

هذه لمعة من لوازم علوم المكاشفة فى فهم متشابهات القرآن ، الذى وقع
الاختلاف فيه بين الناس فى ما سلف من الزمان والقران - قد فتح الله باب فهمه على
قلبي، ونور به سرى ولبى وفضلنى ربه على كثير من خلقه وهم: اهل العلم ،
الظاهر [يون] المفتقرون على ما يتأدى الى عقولهم من احدى المشاعر المحتجون
[المحتجون] على ما يرد على القلوب من عالم الضمائر، من العالم بالسرائر وقلوبنا

١- صدر المتألهين در تفسير و كتاب مفاتيح الغيب به تفصيل متعرض اين مبحث شده است .

٢- اللهم اجعلنا . . . خ ل .

٣- صدرالدين القوامى . . .

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 منسرحة بانوار المعرفة واليقين، خالية عن أوهام المعطلين، واقاويل المبتدعين، ولنورد ما نحن بصددده في فصول:

الفصل الأول:

في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة

اعلم: ان الناس اختلفت مذاهبهم في باب المتشابه من الآيات الالهية بقوله تعالى: «يدالله فوق ايديهم (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 المشبهة الكثيرة بحيث لا يعد ولا يحصى على اربعة مذاهب.

احدهما: مسلك^٥ اهل اللغة واكثر الفقهاء واصحاب الحديث والحنابلة.

وهو: ابقاء الالفاظ على مدلولها الاول ومفهومها الظاهر من غير عدول عن ذلك وان كان منافيا للقواعد العقابية عندغيرهم زعما منهم ان الذي لا يكون في مكان وجهة^٦؛ ممتنع الوجود^٦ وان الموجود منحصر فيما يناله الحواس ويدرك بالالماس. وان الذي وصف عند الحكماء بأنه لا يشار اليه وليس بداخل في العالم ولا يخرج

١- س ٤٨، 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 ٣٩، ي ٥٧.

٥- فى المفاتيح: مذهب اهل اللغة و(خل) : مسلك اهل 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 الشيء بل علامات للشيء، لو اوجب الوجود
الحى القيوم بانه : مدح وثناء او صفة كمال يتعجب منه كل عاقل لبيب ولم يعلموا
ان هذه الامور فى الحقيقة سلوب لاوصاف النقايس لا انها اوصاف كمالية للذات
الاحدية وله تعالى صفات حقيقية كمالية سوى هذه السلوب وانما مجده وعأوه
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، لاجل كونه فى غاية الكمال
من غير تركيب فى ذاته ولا فى صفاته.

وثانيها : نهج ارباب النظر الدقيق واصحاب الفكر العميق وهو تأويل هذه
الالفاظ و صرفها عن مفهومها الاول الى معان يوافق عقولهم ويطابق قوانينهم
النظريّة ومقدماتهم الفكرية، التزاماً لتلك القوانين، وتحفظاً على تنزيه رب العالمين
عن نقايس الامكان وسمات الحدثن ومثالب الاكوان والجسمان .

وثالثها: الجمع بين القسمين والخلط بين المذهبين؛ مذهب التشبيهِه، والتنزيل
فى بعض الآيات والاحبار ومذهب التنزيه والتأويل فى البعض الآخر منها
فكل ماورد فى باب المبدء ذهبوا، فيه الى مذهب التأويل،
وكل ماورد فى باب المعاد جروا، فيه على قاعدة التشبيهِه من غير تأويل .
وهذا مذهب اكثر المعتزلة ومنهم «الزمخشري» «والقفال» وغيرهما من اهل
الإعتزال وجمهور علماء الامامية «رحمهم الله تعالى» .

ورابعها : منهج الراسخين فى العلم الذين ينظرون ببصائر قلوبهم المنورة بنور
الله وعيون عقولهم الصحيحة من غير عمى ولا عور، ولا حول. فهم يشاهدون وجه الله
فى كل موجود، ويعبدونه فى كل مقام اذ قد شرح الله صدورهم للإسلام، ونور قلوبهم

بنور الإيمان، وكشف عنهم حجب الغيوب و أزاح عنهم الامراض والعيوب فهم
لإنشراح 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 طريقته .

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 العلم بالله وصفاته و افعاله 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 و وبال	وارواحنا وحشة من جسوننا
سوى ان جمعنا فيه قيل وقال	ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

ثم قال: ولقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها يشفى
عليلا ولا تروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن اقرء في الإثبات «الرحمان
على العرش استوى»^١ و«اليه يصعد الكلم الطيب»^٢ .

وفي النفي «ليس كمثل شئ»^٣ «ولا يحيطون به علما»^٤ ومن جرب مثل تجربتي

١- س ٢٠، ٤

٢- س ٣٥، ١١

٣- س ٤٢، ٩

٤- س ٢٠، ١٠٩

عرف مثل معرفتى .

وقال ابن ابي الحديد البغدادى وهو من اعظم المعتزلة المتفلسفة: فيك اغلوطة الفكر حار امرى وانقضى عمري سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر زعموا، انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذى ذكروا خارج عن قوة البشر . وكان يقول^١ المولى السدى سمي كتابه كشف الأسرار : «اموت و لم اعرف شيئاً الا ان الممكن مفتقر الى مرجح»

ثم قال: «الافتقار امر سلبى اموت ولم اعرف» .

اقول: ان هذه الآفة العظيمة والداهية الشديدة انما لحقت عقول هاءلاء المتفكرين لإعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل، وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الحق وهى التأمل فى كتاب الله و سنة نبيه «صلى الله عليه وآله» بقاب صاف عن نقوش الافكار المبتدعة، فارغ عن الوسائوس 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 بكليية القلب والاخلاد الى الارض والتبسط فى البلاد الى غير ذلك من نتائج الهوى والعدول عن طريق الهدى والمحجة 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 شبراً؛ قربت منه ذراعاً، من كان لله كان الله له» .

١- الخونجى ، كذا فى المفاتيح .

٢- س ٩ ، ١٢١ .

٣- س ٢٨ ، ٨٥ .

[فصل - ٢]

فى نقل ما ذهب اليه بعض المفسرين

على قاعدة التنزيه

البحث

قال القفال (٢) فى تفسير قوله تعالى «الرحمان على العرش استوى»^١: «المقصود من هذا الكلام و امثاله ؛ هو تصوير عظمة الله وكبريائه، وتقريره انه تعالى خاطب عباده فى تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوكهم وعظماءهم فمن اجل ذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون، بيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم .

وذكر فى حجر الاسود؛ انه يمين الله فى ارضه ثم جعل موضعاً لتقبيل الناس [كما يقبل الناس] ايدى ملوكهم .

وكذا ما ذكر فى 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 كرسيه فقال: «وسع كرسيه السموات والارض»^٤ اذا عرفت هذا فنقول: كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى فقد ورد مثلها بل اقوى منها فى الكعبة والطواف وتقبيل الحجر واما توفيقنا هاهنا على ان المقصود تعريف عظمته وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون فى الكعبة فكذا الكلام فى العرش والكرسى» انتهى كلامه .

١- س ٢٠ ، ٤ .

٢- س ٣٩ ، ٧٥ .

٣- س ٦٩ ، ١٧ .

٤- س ٢ ، ٢٥٦ .

وقد استحسنة كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتأخرين ك: «الزمخشري» و «الرازي» و «البيضاوي» .
 وظنى ان ما ذكره القفال واستحسنة هاء لاء 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 فى ماورد فى الامور الآخرة وفى ذلك ضرر عظيم كما لا يخفى على اهل التحصيل اذ بتطرق تجويز امثاله من التخيلات والتمثيلات؛ ينسد باب الاعتقاد 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 وعرش الله وكرسيه وما ذكر فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء و وضع الموازين على مجرد التخويف والترغيب والإنذار والإرجاء؛ فليجز مثل ذلك فى الصراط والعرض والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم و طلع منضود وظل ممدود و فاكهة مما يتخيرون و لحم طير مما يشتهون و حور عين و كذا السلاسل، والأغلال وشجرة تخرج فى اصل جحيم طلعتها، كانه رءوس الشياطين^٢ الى غير ذلك مما ورد فى باب المعاد .

بل الحق المعتمد ابقاء صور الالفاظ على ظواهرها و مبانيها، من غير تصريف عن اوائل معانيها اذ ترك الظواهر و ارتكاب التأويل الخارج عن المفهوم الاول منها يؤدى الى مفسد عظيمة .

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الاول لأصول صحيحة دينية وعقايد حقه يقينية فينبغى للناظر ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويوكل العلم به على الله تعالى، والراسخين فى العلم ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله ويتعرض لنفحات جوده وكرمه رجاء ان يأتى الله بالفتح او امر

من عنده امتثالاً - لأمره (صلى الله عليه وآله): «ان لله فى ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها»^١.

*

ثم ان الذوق السليم من الفطرة الصحيحة كما انه شاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على ما يدرك كنهها كل احد من الأعراب والبدويين و اهل القراء والعاملين و ان كان لكل احد منهم فى قشور منها نصيب كذلك شاهد ايضاً بان المراد تصوير 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 الغامض 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 و علمه التأويل»؛ امرًا حاصلًا بمجرد [الذكاء] الفطرى .

اذا الحاصل بطريق النظر الفكرى كما هو المتعارف بين النظار المستعملين لآلة المنطق فى الافكار؛ لما كان امرًا عظيمًا وخطبًا جسيماً؛ استدعا رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأحب خلقه ولما من تعالى يوسف الصديق (عليه السلام) بتعليم التأويل بقوله: «كذلك مكنا ليوسف فى الارض ولنعلمه من تأويل الأحاديث»^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 وصفاته 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 الموضع .

٢- فى نسخة م: كل من كان له تصرف فى... وتمييز .

٣- س ٣ ، ٤ ، ٥ .

٤- س ٤ ، ٤ ، ٥ .

٥- س ١٢ ، ٤ ، ٥ .

وتشاهد فيها. كما ان قلب الأدمى اشرف البقاع والأصقاع من البدن واعمر البيوت واخصها باقامة الروح لكونه اول موارد فيض الروح ومهبط انواره و اول بيت وضع لأن يسكن فيه لنفس الناطقة ومنه يسرى الحياة الى ساير مواضع الأعضاء ومساكن ساير القوا وهذا الإختصاص امر نظرى الهى من غير وضع واضع وانما واضعه ومخصصه هو الله تعالى وهو بيت الله لأنه محل معرفة الله ومعرفة الشئ من حيث انها معرفته ليست شيئاً 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 والأحجار 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 الأرض 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 كالأمكن المطلق والوجود المطلق والشيئية والجهرية والمعلولية والمعلومية وغير ذلك من الصفات والإعتبرات الموجودة فيه وانما محسوسيته من جهة كونه جسما ، شخصيا متقدرا، ذا حيز مخصوص ومادة، جسمانية

والاشارة الحسية انما يتوجه اليها من هذه الجهة؛ لامن جهة كونه جوهرآ ،

ناطقاً، موجوداً، عاقلاً، مميزاً، فاهماً، مؤمناً، عابداً لله .
فكذلك مشاعر العبادة وبيوت النسك ومساجد الله من جهة كونها معابد ومشاعر
لله وبيوت طاعته وعرفانه؛ ليست محسوسة بل معقولة .

اولا ترى ان النبي (صلى الله عليه وآله) روى انه قال : «ان المسجد يتردى^١
بوقوع النخامة...» عليه مع ان المقدار الممسوح، المحسوس منه لم يتغير مساحته
عما كان عليه قبل النخامة عليه بل مقداره المساحى لم يتغير اصلا به .

فعلم ان مراده ان ابقاع النخامة عليه ينافى تعظيمه المعنوى و تحقير شأنه
ومرتبته لأنه محل عبادة الله فيجب ان يكون معظم الرتبة مفخما متبركا به ذا شأن
وفخامة فاذا وقعت النخامة عليه فكأنه قل خطره وصغر قدره فى العقل لافى الحس .
وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف بنور البصيرة لا بألة البصر وغيرها .

يُؤيد ذلك ما روى الشيخ الجليل - محمد بن على بن بابويه القمى - (رحمه الله)
فى كتاب من لا يحضره الفقيه انه: كان ابن ابي العوجاء من تلامذة الحسن البصرى
فانحرف عن التوحيد فدخل مكة تمردا، وانكارا على من يحج و كان يكره العلماء
مسائلته اياهم ومجالسته بهم لخبث لسانه وفساد ضميره فأتى جعفر بن محمد
(عليه السلام) فجلس اليه فى جماعته من نظراءه ثم قال: ان المجالس امانات ولا بد
لكل من به سأل ان يسأل فتأذن لى فى 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 فى هذا وقدر؛ علم ان هذا
فعل اسسه غير حكيم ولا ، - ذى نظر فقل انك رأس هذا الأمر وسنامه وابوك اسه
ونظامه .

فقال ابو عبد الله: من اضله الله واعمى قلبه استوخم الحق فلم يستعد به وصار
الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدره هذا بيت استعبد الله به من خلقه
ليختبر طاعتهم فى اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبياء وقبلة
للمصابين له، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدى الى غفرانه، منصوب على استواء

١- والصحيح: «ليتوى...» كذا فى سفينة البحار للمحدث القمى (ره) . فى م: يردى...

الكمال ومجتمع العظمة والجلال، خلقه الله قبل وجود الأرض بالفى عام واحق من اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله المنشى^١ للأرواح بالصور^١.

فقال ابن ابي العوجاء: ذكرت يا ابا عبد الله واحلت على غائب فقال ابو عبد الله (عليه السلام): ويلك وكيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد واليه اقرب^٢ من حبل الوريد يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم؟

فقال ابن ابي العوجاء: فهو في كل مكان اليس اذا كان في السماء كيف يكون في الأرض واذا كان في الأرض كيف يكون في السماء؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام انما وصفت المخلوق الذي اذا انتقل من مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان فلا يدري في المكان الذي صار اليه ما حدث في المكان الذي كان فيه؟. فاما الله العظيم الشأن، الملك الديان فانه: لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه الى مكان،

والذي بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة و ايده بنصره واختاره لتبليغ رسالاته صدقنا قوله ب: ان ربه بعثه وكلمه.

فقام عنه ابن ابي العوجاء فقال لأصحابه: من القانى في بحر هذا؟ سألتكم ان يلتمسوا الى جمره فالقيتموني على حمرة؟!!

[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 منالا من ان يناله او يؤل اليه فكر 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 .

١- الظ: الصور . . .

٢- الظ: واليهم 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 ابي 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 بسلوك مسلك الأصفياء من طريق التصفية للباطن
 والتهديب للسر والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباس انوار الحكمة من مشكات
 النبوة ومنبع آثار الأنبياء الكاملين والأولياء المعصومين (سلام الله عليهم اجمعين)
 والإستضاءة لانوارهم والتتبع لاسرارهم والإقتداء بهداهم والإقتفاء لمنارهم ليقع
 للسالك الاطلاع على بعض انوار الكتاب والسنة ويتخلص من ظلمات اقويل 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 تفقّته فى الفرض [و] المقصود^٢ من الإرسال
 والانزال: ان مسلك الظاهريين الراكنين^٢ الى ابقاء صور الألفاظ على مفهوماتها
 الاولية ومعانيها العرفية واللغوية سيما اذا قالوا: «يد» لا كالايدى و «وجه» لا
 كهذه الوجوه و «سمع» لا كهذه الاسماع و «بصر» لا كالأبصار، اشبه بالحقيقة الاصلية
 من طريقة المؤولين من المتكلمين و ابعد عن التحريف والتصريف من اسلوب
 المتفلسفين واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيع والضلالة وسلوك اودية،
 لا يأمن فيها الغايلة 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 الأفهام 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 شيء
يسمن ويفنى .

ولا يكفي مطالعة التفاسير المشهورة المتداولة بين الطلاب بل لعل الانسان لو
انفق غيره في استكشاف اسرار هذا المطلب وما يرتبط بمقدماته ولواحقه ومباده
ونتائجه؛ لكان قليلا لأنه مطلب شريف ومقصد غال ومرتقى عال اذبه ينكشف من
انوار كلام الله وحقايق اسماءه وصفاته وعظمة جماله وجلاله «ملا عين رأته 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 في العلم والمعرفة والكاملون في 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 الأقصى والمنتهى والغاية والنهاية، فلا مطمع للبشر «ولو كان
البحر مدادا، والأشجار اقلاما» لشرحه وتفسيره وبيانه وتعبيره .

فمن هذا الوجه يتفاوت العقول في فهم التأويل بعد اشتراكهم في معرفة ظاهر
التفسير الذى ذكره المفسرون

[فصل - ٤]

في الاشارة 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 اوسيهحصل للعلماء الراسخين والعرفاء الكاملين من اسرار القرآن وعجائب 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 ما يناقض الظاهر كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والقلو- في التأويل وهم في طرف الواقفين موقف من التفريط والتقصير في التفسير .

والتقصير والجمود اولى من القلو 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 والمجىء، او الذهب والعين والجنب و غير ذلك الى مجرد التخيل الخالى 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^١ للعرب توسعا في الكلام ومجازاً، وتشبيها استعاريا وان الالفاظ التشبيهية كالوجه واليد والاتيان في ظل من الغمام والمجىء، 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 المنصفة على استعمالها غير مجازية ولا استعارية ان المواضع

١- في التفسير الكبير: بان يقول ان للعرب ...

التي يوردونها حجة فى ان العرب يستعمل هذه المباني بالإستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة الأصلية؛ مواضع مخصوصة فى مثلها يصاح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيها تلبيس .

واما قوله تعالى : « فى ظل من الغمام »^١ و قوله : « هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتى ربك او يأتى بعض آيات ربك »^٢ على القسمة المذكورة وما جرى مجراها فليس^٣ مذهب الاوهام فيه [البتة] الى ان العبارة مستعارة او مجازية فان كان اريد بذلك اضمارا فقد رضى بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج فى الايمان بظاها تصريحا

واما مثل « يدالله فوق ايديهم »^٤ و « ما فرطت فى جنب الله »^٥.

فهو مما يجوز ان يكون موضع الاستعارة او التجوز والتوسع فى الكلام والجرى على عادة العرب فيه

ولا يشك اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذى معرفة بلغتهم وواقف على اسلوب كلامهم كما يلتبس عليه فى تلك الأمثلة ؛ انها غير مستعارة ولا مجازية ولا مراد فيها شىء يخالف الظاهر

وكذا مثل قوله : « من يضل الله فلاله »^٦.

وقوله : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين »^٧

وقوله : « ومن يوذى 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 قلبى لا يمكن رده، ولا تكذيبه - سيما اذا كان موزونا بميزان الشريعة من الكتاب والسنة كما

٢- س ١٥٩ ي ٦٦

٤- س ١٠ ي ٤٨

٦- س ١٨٥ ي ٧

٨- س ٥٧ ي ٤

١- س ٢٠٦ ي ٢

٣- فى تفسير الكبير : فليس يذهب .

٥- س ٥٧ ي ٣٩

٧- س ٣٣ ي ٤٧

٩- س ١٨ ي ٩٩

تقرر عند العرفاء في تصحيح الخواطر وردها والا^١ فسيلعب [فسيلعب] به الشكوك كما لعبت باقوام تراهم اوترى 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^٢ والمعرفة و دفع لاقتصار من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية وابحاث مظلمة، مضلّة وعن جادة الحقيقة مزلة، مزلقه فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكره والاستحقاق لسخطه ومقته والإحتجاب عن ملكوته وقربه والحرمان عن الوصول اليه والإحترق بنيران الطبيعة والبعد عنه والصمم والعمى عن استماع آيات الله ومشاهدة انوار التي يكشفها، ويشاهدها المجردون عن الوسوس والأغراض النفسانية - المتعرضون لنفحات في ايام دهرهم - المنتظرون لأمره 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 المعزل^٣ 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 قهرناه 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 تغيير اكثر ماورد من الظواهر [في الخطابات] خطابات

١- كذا في النسخ التي عندنا .

٢- بمعزل عن . . . ن، س، خ (دق) .

الشريعة^١ الواردة في الكتاب والسنة بل جميعها الى غير معانيها الحقيقية كالحساب والميزان والجنة والنار^٢ ومناظرات اهل الجنة واهل النار؛ من 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 الغالين 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 الأرض. وقوله (صلى الله عليه وآله): قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان. وقوله: (صلى الله عليه وآله): انى لأجد نفس الرحمان من جانب اليمين .

ثم^٩ من الناس من اخذ في الإعتذار 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 الأمر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الإقتصاد في الإعتقاد .

قال (ابو حامد الغزالي): لا بأس بهذا [الزجر و] يشهد له سيرة^{١١} السلف^{١٢} بأنهم كانوا يقولون اقرؤها كما جاءت حتى قال مالك (لما سئل عن الإستواء على

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 ٣٦ ، 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 معاوم وكيفيته مجهول^١ والايان به واجب، والسؤال عنه بدعة. واما المقام الثالث: فهو لطيفة ذهبوا الى الإقتصاد فى باب التأويل، ففتحوا هذا الباب فى احوال المبدء وسدوها فى احوال المعاد فالولوا^٢ اكثر ما يتعلق لصفات الله تعالى من الرحمة والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيبىء 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 فالولوا السمع الى مطلق العلم بالمسموعات، والبصر الى مطلق العلم بالمبصرات وكذا اولوا حكاية المعراج و زعموا انه لم يكن بجسد و اولوا بعضهم عذاب القبر [والميزان] والصراط^٥ وجملة من الأحوال الآخرة^٦ ولكن اقرروا بحشر الأجساد 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 ترقبهم الى هذا الحد من التأويل زاد المتفلسفون والطبيعيون والأطباء فأولوا كلما ورد فى 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 . وهاء لاءهم المسرفون عن حد الإقتصاد^٧ الذى هو بين برودة جمود الحنابلة وحرارة جراءة المأولة^٨ .

٢- فى تفسيره الكبير: فالولوا كل ما يتعلق

٤- مالم يؤولوه الأشاعرة . ت، ف .

١- فى تفسيره الكبير: مجهولة .

٣- وهم الأشعرية، كذا فى التفسير .

٥- فى تفسيره النفيس: عذاب القبر والميزان و...

٦- وجملة من احوال الآخرة واحكامها . . . كذا فى التفسيره - وفى نسخة د، ل وجملة من احكام

الآخرة . . . ٧- عن حد الاقتصاد والحكمة الذى . . . ن، م، د.

٨- فى تفسير آية الكرسي: وحرارة الخلال المأولة . . .

واما الاقتصاد الذي لا يفوته الغالى 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 كإقتصاد الماء الفاتر الواقع بين طرفى
 الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة الجامع لطرفيها الممتزج منهما فكذا من يؤمن
 ببعض الكتاب ويكفر ببعض فان إقتصاد هاء لاء ارفع من القسمين وابعده^٣ من جنس
 الطرفين حيث انكشف لهم بنور المتابعة والمكاشفة والاقتباس من معدن النبوة و
 مشكاة الولاية اسرار الآيات وحقايق الصفات على ماهى اعياها 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 الأفكار 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 ومساماتهم
 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 الآراء 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 الماء الفاتر الواقع فى
 جنس الحرارة والبرودة بل الممتزج منهما فكذا اقتصاد الراسخين فى العلم ليس كإقتصاد الاشاعرة لانه
 ممتزج من التأويل فى البعض والتشبيه فى البعض . واما اقتصاد هاء لاء 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 لأحد مع صاحبه لأن ما خذعلوهمهم
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 انموذج من تحقيق معانى الألفاظ التشبيهية الواقعة فى الكتاب والسنة
واهداء تحفة منه للطلابين الراغبين فى فهم اسرارهم ودرك انوارم
واعلم ان الذى وعدنا ذكره من طريق العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين
الذين لا يعلم غيرهم بعد الله ورسوله متشابهات كتابه المبين الذى «لا يأتيه 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 ولا تى اخاف
ان يكذبون فلأجل هذا «يضيق صدرى ولا ينطق لسانى»^٤ «بل كذبوا بما لم يحيطوا
بعلمه ولما يأتيهم تأويله كذلك كذب الذين من قباهم»^٥ .

ومع اللتى والتى 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
التى نطق بها القرآن والحديث والوقوف على صورتها وهيئتها التى جاءت من عند
الله ورسوله.

بيان وجوه الفرق بين التفسير والتأويل

فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقائق والاسرار واشارات التنزيل

٢- س ٦٤، ٨٤ .

٤- س ٢٦، ١٢ .

١- س ٧، ٣٦ .

٣- س ٢٤، ٤٠ .

٥- س ١٠، ٣٩ .

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 فى الفهم ودسحة المكاشفة

فان كل تأويل ينافى التفسير فليس بصحيح كما ستعلم .

وكذا كل ظاهر ليس له باطن فهو كشبح لاروح فيه فان الله سبحانه ما خلق شيئاً فى عالم الصورة الا وله نظير فى عالم المعنا وما ابدع شيئاً فى عالم الآخرة الا وله نظير وروح فى عالم المبادى والرجعى .

وكذا له نظير يحاكيه وروح يحاذه فى عالم الأسماء وكذا فى عالم الحق المطلق والغيب المحض وهو الواحد الأحد المبدع ساير الاشياء وكل ما يوجد فى الارض والسماء .

فما من شىء فى عالم من العوالم الا وهو شأن من شئونه ووجه من وجوهه والعوالم متحاذية متطابقة .

فالأدنى مثال وشبح للأعلى والأعلى حقيقة وروح للأدنى و هكذا الى الاعلى فالاعلى حتى ينتهى الى حقيقة الحقايق وسر الاسرار ونور الانوار ووجود الوجودات . فجميع ما فى هذا العالم امثلة وقوالب لما فى عالم الأرواح النفسانية كما انها امثلة لما فى عالم الأرواح العقلية المجردة التامة وهى ايضا امثلة ومظاهر لما فى 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 فى عالم الأرواح هى مثل واشباح لما فى 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 ولنذكر لبيان المطابقة بين العوالم والنشآت مثالا واحداً فى الانسان ليكون دستورا للبواقى ومقياسا لملاحظة احوالها ولنكشف اولا عن بيان حقيقة العرش

والكرسى والاستواء عليه بمثال مطابق لها فى هذا العالم الانسانى ليقاس غيره من معانى الألفاظ التشبيهية .

فنقول 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 علوى نورانى مستقر عليه بخلافة 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 قوتيهما 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 مستواله بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن العارف قيل انه «كحاقة ملقاة فى فلاة بين السماء والارض» .

وقد ورد فى الحديث الربانى «لايسعنى ارضى ولا سماءى وانما يسعنى قلب عبد اى المؤمن» .

وقال ابو يزيد البسطامى «لولا ان العرش وما حواه وقع فى زاوية من زوايا قلب ابنى 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 برىء عن صفات الجسمية القلب الصنوبرى بل مستواه اولا ما يناسبه فى اللطافة والروحانية مع كونه انزل منه

فى اللطافة والتروحن 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 الأجسام وبتوسطه ملك آخر دونه فى الرتبة من جوهر نفسانى يحرك العرش حركة شوقية نفسانية والاول يحركه تحريكا عقليا غاييا كما يحرك المعشوق العاشق من غير ان يتغير وكما يحرك العلة الغائية الفاعل القريب وهكذا يتنزل الأمر من البارى الى العقل ومنه الى النفس الناطقة ومنها الى القوة الحيوانية ومنها الى القوة السارية فى جسميته . *

﴿ حقيير در مقدمه 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 يى مبسوط و مستقل در باب متشابهات منتشر نمايد كه بمنزله شرحى است براين اثر صدر الحكماء - رضى الله تعالى عنه . مؤلف علامه متعرض برخى از مباحث مهم راجع باين مسأله نشده است از قبيل: معنای متشابه، جهات فرق بين محكم و متشابه فرق تفصيلى بين تفسير وتأويل، 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 كتب الله له بالحسنى .

نظراً لأنه نسخ رسالته «متشابهات القرآن» پر غلط و دارای افتادگی های زیاد بود حقیر با تحمل مشکلات نسخه ی 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، والحياء، والفضب، والإتيان في ظلل من الغمام. وما يجري مجراها من الالفاظ التشبيهية كثره 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 (زعموا) منهم ان الذي لا يكون في مكان وجهة (ممتنع الوجود) وان قول الحكماء في صفة المجرى: 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 الأمور الذهنية الصرفة فان كل موجود موصوف بتلك الصفات، واثبات احس الصفات للأمور بل علامات الاشياء؛ لو اوجب الوجود الحي القيوم بأنه مدح وثناء وصفة كمال؛ مما يتعجب عقل كل لبيب ولم يعلموا ان هذه الامور في الحقيقة سلوب لاوصاف النقايس عن البارى لا انها اوصاف كمالية للذات الاحدية وله صفات حقيقية كمالية سوى هذه السلوب «وانما مجده وعلوه بذاته لا بهذه 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 وصرّفا عن مفهومها الاول (الاولى-خل) الى معان تطابق قوانين
النظر ومقدمات الفكر الزاماً للقوانين وتحفظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايس
الإمكان وسمات الحدثان ومثالب الأكوان .

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 حيول 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 الماء بل الخارج
عن عالم الأضداد كجوهر السماء فالخارج عن الضدين ليس كالجامع للطرفين وسنشير
الى كيفية مذهبهم 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 مصنّفاته 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 فى وحشة من جسمنا وحاصل دنيانا ؛ اذى ووبال
 ولم نستفد من بحثنا؛ طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
 ثم قال: «لقد تأملت الكتب والطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فمارأيتها تشفى
 عيلا ولا تروى غليلا ورأيت اقرب الطرق طريقة القرآن .
 اقرء فى الإثبات «الرحمن على العرش استوى»^١، «اليه يصعد الكلم الطيب»^٢.
 وفى النفى «ليس كمثله شئ»^٣ «ولا يحيطون به علماً»^٤ ومن جرب مثل تجربتى
 عرف مثل معرفتى» .

وقال ابن ابى الحديد البغدادي (وهو من اعظم المعتزلة المتفلسفة): «باغلوطه
 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 حب الجاه والرياسة والثروة
 والشهرة والوعظ والتدريس وصرف وجوه الناس اليهم والإستطالة على الخلق
 والتفوق على الأقران والإقبال على الدنيا بكلية 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 ٢٥، ١١

١- س ٢٠، ٤

٤- س ٢٠، ١٠٩

٣- س ٤٢، 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 لقائى فانا اشد شوقا الى لقائهم من كان لله كان الله له .

(٢) فى المفاتيح : « فى نقل ما ذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة الاعتزال قال القفال فى تفسير قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» : المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره : انه تعالى خاطب عباده فى 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 فى الحجر الأسود انه يمين الله تعالى فى ارضه، ثم جعله موضعاً للتقبيل كما يقبل الناس ايدى ملوكهم وكذا ما ذكره فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين .

فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشاً 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 والأرض»^٥ .

اذ اعرفت هذا فنقول : كلما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى فقد ورد مثلها بل اقوى منها فى الكعبة و الطواف وتقبيل الحجر و لما توقفنا ههنا على ان المقصود تعريف عظمة الله تعالى وجلاله وكبريائه مع القطع بأنه منزه عن ان يكون فى الكعبة فكذا الكلام فى العرش والكرسى» انتهى كلامه .
وقد استحسنته كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتفكرين كالزمخشري والرازي واليسابورى والبيضاوى .

٢- س ٢٠ ، ٤

٤- س ٦٩ ، ١٧

١- س ٢٨ ، ٨٥

٣- س ٣٩ ، ٧٥

٥- س ٢ ، ٢٥٦

و ظنى ان ما ذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدودون من اهل الفضل والكمال غير مرضى عند الله وعند رسوله لأن حمل هذه الألفاظ الواردة فى القرآن والحديث على مجرد التخيل والتمثيل من غير حقيقة؛ قرع باب السفسطة والتعطيل وسد باب الإهداء والتحصيل اذ بتطرق تجويز هذه التخيلات والتمثيلات؛ ينسد باب الاعتقاد بالمعاد الجسمانى واحوال القبر والصراط والميزان والجنة والنار وسائر المواعيد .

اذ يجوز لأحد عند ذلك ان يحمل كلا من تلك الامور على مجرد تخيل بلا تحصيل فكما جاز ان يحمل بيت الله وتقبيل الحجر وما فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين 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 واصلاها اذ ترك الظواهر يؤدى الى مفسد عظيمة .

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مناقضا بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية وعقائد حقة يقينية فينبغى للإنسان ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدها ويحيل العلم به الى الله والراسخون فى العلم ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله تعالى ويتعرض لنفحات جوده وكرمه رجاء ان يأتى الله بالفتح او امر من عنده ويقضى الله امرا كان مفعولا امثالاً لأمره صلى الله عليه وآله «ان الله تعالى فى ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها» .

ثم ان الذوق الصحيح من الفطرة السليمة كما انه يشاهد بأن 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

تاويله الاالله^١ والراسخون في العلم» ولما قال في الغامض منه «لعلمه الذين^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 لأحب خلقه اليه وهو على (عليه السلام) اما ما ذكره القفال في باب زيارة البيت وتقبييل الحجر فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه بل ينبغى ان يعلم ان الله تعالى وصفاته في كل عالم من العوالم مظاهر ومرئى ومنازل ومعالم يعرف بها فكما ان قلب الآدمى اشرف البقاع من البدن واعمرها واخصها باقامة الروح لكونه مورد فيض الروح الانساني اولاً ومهبط نوره وبواسطته يسرى الى ساير مواضع البدن وهذا الاختصاص امر فطري الهى من غير وضع وواضع وانما أمره وواضعه هو الله تعالى وهو بيت معرفة الله تعالى «لأن معرفة الشئ من حيث هي معرفته ليست شيئاً غيره فيكون بيت الله ايضا بهذا المعنى بالحقيقة خ» كذلك الكعبة بيت الله واشرف بقاع الارض التى فيها يعبد الله واول بيت وضع للناس فى الارض ومحل العبادة بماهى عبادة هو محل حضور المعبود وموقف شهوده ، فيكون بيتا له بالحقيقة لا بالمجاز والتخييل ويكون بيتا معقولا، لا محسوسا 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 الأرض ، ولا بد ان تعلم ان المحسوس ذا الوجود ليس ذاته بذاته محسوساً 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 لأنه محل عبادة الله تعالى فيجب ان يكون موقراً مستعظماً والقاء النخامة فيه ينافى ذلك فيقل عظم قدره في العقل لافى الحس وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف والبصيرة وكذا قياس الحال في تقبيل الحجر ونظائره .

روى الشيخ الجليل محمد بن علي بن بابويه القمي - ره - في كتاب من لا يحضره الفقيه عن عيسى بن يونس قال: كان - ابن ابي العوجاء - من تلامذة الحسن البصرى فانحرف عن التوحيد ف قيل له: تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لا اصل له ولا حقيقة . فقال : ان صاحبي كان مخلطاً كان يقول طورا بالقدر وطورا بالجبر وما اعلمه اعتقد مذهبا دام عليه فقال: ودخل مكة تمرداً، وانكاراً على من يحج وكان يكره العلماء مسائلتهم اياه ومجالستهم لخبث لسانه وفساد ضميره .

فأتى جعفر بن محمد -عليهما السلام - فجلس اليه في جماعة من نظرائه ثم قال له - عليه الصلاة والسلام - : ان المجالس امانات ولا بد لكل من كان به سؤال ان يسأل فتأذن لي في الكلام فقال: تكلم . فقال: الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر، تعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير اذا نفر من فكر في هذا او قدر علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولاذى نظر فقل فانك رأس 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 في اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبابة للمصلين له فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدى الى غفرانه منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله بعد دحو الأرض 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 فاحات على غائب فقال ابو عبد الله - عليه السلام - ويليك فكيف يكون غائبا من هو مع خاقيه 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 يشغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه عن مكان والذي بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالته ؛ صدقنا قوله بان ربه بعثه وكلمه فقام عنه ابن ابي العوجاء فقال لأصحابه من القانى فى بحر هذا سألتكم ان تلتمسوا لى جمرة فالقيتمونى على جمرة .

(٣) فى التنبية 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 ابوبصير عن ابي عبد الله - عليه السلام - انه قال : «نحن الراسخون فى العلم ونحن تعلم تأويله» .

وفى رواية عنه - عليه السلام - قال : «الراسخون فى العلم امير المؤمنين والأئمة 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» 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 الأئمة الماضين الواقفين

على اسرار الشريعة وتتبع منار الهداة المتقين المطلعين على انوار الكتاب والسنة لينكشف على السالك شئ من انوار علوم الملائكة والنبیین ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعين .

وستسمع انموزجاً 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 الغرض المقصود من الارسال والإنزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الالفاظ على مفهوماتها الأولية سيما اذا قالوا (يد) لاهذه الايدي و(وجه) لاهذه الوجوه و(سمع) لاهذه الاسماع و(بصر) لاهذه الابصار اشبه بالحقيقة الأصلية من طريق المتأولين، وابتعد عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين والمتكلمين، واصون للتحفظ على عقائد المسلمين من الزيغ والضلالة وسلوك اودية لا يأمن 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 لانقطع عمره قبل استيفاء جميع لواحقه وما من كلمة من القرآن الا و تحقيقها يحوج الى مثل ذلك وانما ينكشف للعلماء الراسخين من اسراره واغواره 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 واغواره واسراره وانواره .

واما البلوغ للإستيفاء والوصول الى الأقصى والمنتهى فلا مطمع لأحد فيه «ولو كان البحر مداداً» لشرحه والأشجار اقلاماً فاسرار كلمة الله تعالى لانهاية لها؛

فنجد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربه، فمن هذا الوجه يتفاوت العقول فى الفهم بعد الإشتراك فى معرفة ظاهر التفسير الذى ذكره المفسرون .

(٤) فى المفاتيح: ومما يجب ان يعلم: ان الذى 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 المعانى لا ما يناقض الظاهر كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والغلو فى التأويل كتأويل الإستواء على العرش الى مجرد تصور العظمة وتخيل الكبرياء وتأويل الكرسي الى مجرد العلم او القدرة وتأويل المعية والإتيان والقرب وغير ذلك الى مجرد التخيل الخالى عن التحصيل لأن كلها مجازات لا يصار اليها من غير ضرورة ثم لا ضابطة للمجازفات والظنون والاهام فكيف يصار اليها .
ولقائل ان يقول: ان للعرب توسعاً فى الكلام ومجازاً وان الألفاظ التشبيهية كالوجه واليد والإتيان فى ظلال من الغمام والمجىء 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 التى يوردونها حجة فى ان العرب يستعمل هذه المعانى بالإستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع فى مثلها يصاح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيها تلبيس واما قوله تعالى: «فى ظلال من الغمام»^١ وقوله تعالى: «هل ينظرون الا ان تأييدهم الملائكة او يأتى ربك او يأتى بعض آيات ربك»^٢ على القسمة المذكورة وما جرى مجراه فليس يذهب الالهام فيه البتة الى ان العبارة مستعارة او مجازية فان كان اريد فيها ذلك اضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والإعتقاد المعوج بالايمان بظاهرها تصريحاً واما مثل «يد الله فوق ايديهم»^٣، «ما فرطت فى جنب الله»^٤ فهو مما يجوز ان يكون

١- س ٢٠٦، ي ٢٠٦ .

٢- س ١٥٩، ي ١٥٩ .

٣- س ٤٨، ي ١٠ .

٤- س ٣٩، ي ٥٧ .

موضع الإستعارة والمجاز والتوسع فى الكلام والجرى على قاعدة العرب فيه ولا يشك فيه اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذوى معرفة فى لغتهم كما لا يلتبس عليه فى تلك الأمثلة بأنها غير مستعارة ولا مجازية بلاشبهة ولا مرادا فيها شىء يخالف الظاهر فلا يجوز للمفسر ان يقول بانها مجازية بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل عامها الى الله تعالى ويعول عليها ولا يتجاوزها الا بنص صريح من الشارع او من ينتمى اليه او لمكاشفة 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 النوق 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 والأمن من مكر الله تعالى والاستحقاق لسخطه والإحتجاب عنه والحرمان عن الوصول اليه والإحتراق بنار الطبيعة والبعد عنه والطرده والغمز عن مكاشفة الانوار التى يكاشفها المجردون عن الاغراض النفسانية المتعرضون لنفحات الله تعالى فى ايام دهرهم المنتظرون لأمره ونزول رحمته على سرهم فهم فى الحقيقة عباد الرحمان 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 تبراء 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 »^١ وقول هؤلاء « ان الله

حرمهما على الكافرين^١ وزعموا ان ذلك لسان الحال .

ومن مقصر غال في حسم باب العقل كالحنا بابة (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 بأن 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 بالرأى فيخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الإقتصاد في الاعتقاد .

وقال ابو حامد الغزالي لأبأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف بانهم كانوا يقولون: اقرءوها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الإستواء؛ الإستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان 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 والمجىء وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيها وهم الاشعرية 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 حكاية المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد واول بعضهم عذاب القبر والصراط وجملة من احكام الآخرة ولكن اقرؤا بحشر الأجساد وبالجنة و باشتغالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار و اشتغالها على جسم محسوس يهرق الجلود ويذيب الشحوم .

ومن ترقبهم 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 الأضداد لا كإقتصاد الماء الفاتر الواقع فى جنس الحرارة والبرودة الجامع لطرفيهما الممتزج منهما فكذا اقتصاد الراسخين فى العلم ليس كإقتصاد الأشاعرة لأنه ممتزج من التنزيه فى البعض والتشبيه فى البعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض .

واما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمين وابعد 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 الألفاظ من جهة السماع المجرد والتقليد المحض والا لأمكن التخالف بينهم والتناقض فى معتقداتهم والتنافى بين مطالبهم ، ومساهماتهم 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 «كأما دخلت امة لعنت اختها» .

واما طريقة اهل الله تعالى فلا خلاف فيها كثيراً لأن مأخذ 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 ي ٨٤ .

١- س ٣٦ ي ٤٧ .

٣- س ٢٤ ي 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 الأنموذج الذى وعدناك ذكره من طائفة العلماء الراسخين والاولياء الكاملين الذين لا يعلم غيرهم بعد الله تعالى ورسوله متشابهات كتابه المبين «الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»^١ .

فهاانا اذكر مثالا^٢ ولمعة منه انشاء الله تعالى لأنى اراك عاجزاً عن دركه قاصراً فهم سره وحقيقته فانه «نباً عظيم»^٣ و «انتم عنه معرضون»^٣ ولأنى اخاف ان يكذبونى فلأجل هذا يضيق صدرى ولا ينطلق لسانى كما فى قوله تعالى «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه»^٤ ولما يأتيهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم» .

ومع اللتيا والتي فاعلم اولاً ان مقتضى الدين والديانة ابقاء الطواهر على حالها وان لا يأول شيئاً من الاعيان التى نطق به القرآن والحديث الا بصورتها وهيئتها التى جاءت من عند الله ورسوله فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقائق 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 لأن ذلك من شرايط المكاشفة وهذه من علامات الزيغ والاحتجاب فالله سبحانه ما خلق شيئاً فى عالم الصورة والدنيا الا وله نظير فى عالم الآخرة (والمعنى) وله ايضا نظير فى عالم الأسماء وكذا فى عالم الحق وغيب الغيوب و هو مبدع الأشياء .

فما من شىء فى الارض ولا فى السماء الا وهو شأن من شئونه ووجه من وجوهه والعوالم متطابقة متحاذية المراتب فالأدنى مثال الاعلى والاعلى حقيقة الأدنى هكذا الى حقيقة الحقائق ووجود الموجودات فجميع ما فى هذا العالم امثلة وقوالب لما فى عالم الروح كبدن الانسان بالقياس الى روحه ومعلوم عند اولى البصائر ان

٢- س ٢٨ ، ٤٦٧ .

١- ١- س ٤١ ، ٤٢ .

٤- س ١٠ ، ٣٩ .

٣- س ٢٨ ، ٦٨ .

هوية البدن بالروح وكذا جميع ما فى عالم الارواح هى مثل واشباح لما فى عالم الاعيان العقلية الثابتة التى هى ايضا مظاهر اسماء الله واسمه عينه كما حقق فى مقامه .

ثم ما خالق فى العالمين شىء الا وله مثال مطابق وانموزج صحيح فى الانسان فأنكشف اولاً عن بيان حقيقة العرش والكرسى والإستواء عليه والتمكن فيها بمثال واحد فى هذا العالم الإنسانى ليقاس به غيره من معانى الألفاظ الموهمة للتشبيه . فنقول: مثال العرش فى ظاهر عالم الانسانية قلبه المستدير الشكل وفى باطنه روحه الحيوانى بل النفسانى وفى باطن باطنه النفس الناطقة وهو قلبه المعنوى محل اتواء الروح الإضافى الذى هو جوهر علوى نورانى مستقر عليه بخلافة الله تعالى فى هذا العالم الصغير كما ان مثال الكرسى فى ظاهر هذا العالم البشرى صدره وفى الباطن روحه الطبيعى الذى وسع سماوات القوى السبع الطبيعية وارض قابلية انجسد وفى باطن باطنه، نفسه الحيوانية التى هى موضع قدمى الناطقة اليمنى واليسرى اى المدركة والمحركة كما ان الكرسى موضع القدمين ؛ قدم صدق عند ربك وقدم الجبار حين يضع فى النار .

ثم العجب كل العجب وليس العجب ان العرش مع عظمته وازافته الى الرحمان بكونه مستويًا عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن قيل: انه كحلقة ملقاة فى نلاة بين السماء والارض .

وقد ورد فى الحديث الربانى: لايسعنى ارضى ولاسمائى ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن .

وقال ابويزيد البسطامى: لو ان العرش وما حواه وقع فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس بها .

فاذا علمت هذا المثل وتحققت القول على هذا المنوال فاجعله دستوراً لك فى تحقيق حقايق الآيات وميزانا تقيس به جميع الأمثلة الواردة على لسان النبوات فاذا بلغك عن رسول الله - صلى الله عليه وآله - : ان للمؤمن فى قبره روضة خضراء ويرحب له قبره سبعين ذراعاً ويضىء حتى يكون كالقمر ليلة البدر . او سمعت فى

الحديث عنه - صلى الله عليه وآله - انه قال في عذاب الكافر في قبره: يسلط عليه تسعة وتسعون تنينا لكل تنين تسعة رؤس ينهشونه ويأحسونه وينفخون في جسمه الى يوم يبعثون . فلا يتوقف في الايمان به صريحاً من غير تأويل ولا تحمله على الاستعارة او المجاز بل كن احد رجلين اما الهؤم من ايماننا بالفيب من غير تصريف وتأويل لظواهر نصوص التنزيل او العارف المكاشف ذو العينين الصحيحتين والقلب السليم في تحقيق الحقايق والمعاني مع مراعات جانب الظواهر وصور المباني كما شهدة اصحاب المكاشفة ببصيرة اصح من البصير الظاهر ولا تكن الثالث بأن تنكر الشريعة وماورد فيها رأساً وتقول: انها كلها خيالات سوفسطائية وتمويهات وخدع عامية نعوذ بالله وبرسوله - صلى الله عليه وآله - من مثل هذه الزندقة الفاحشة والكبيرة الموبقة .

والارابع بأن لاتنكرها رأساً ولكن تأولها بفطانتك البتراء وبصيرتك الحولاء الى معان عقلية فلسفية ومفهومات كلية عامية فان هذا في الحقيقة ابطال الشرايع النبوية لأن بناءها على امور يشاهدها الأنبياء - 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 مباح علمك بحقايق المعنى واذلا علم فلامرتبة هناك لأن قوام عالم الآخرة والدار الحيوانية بالعلوم الباقية والنيات الحققة كالعلم اليقيني بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . فغير العارف بمنزلة جسد لاروح معه ولفظ لامعنى له ومع ذلك فالنجاة فوق الهلاك للنفوس السايمة لسقائها على فطرتها الاصلية وعدم خروجها عن سلامتها الذاتية بالامراض النفسانية فيكون قابلة للفيض الرباني والرحمة الرحمانية بشرط ان يكون لها تشوقا الى الكمال واستعدادات تتجاوز عن درجة العوام نحو العلوم والاحوال والا فيكون تقصيرك ايها المحجوب عما هممت واغفالك عما تستدعيه بقوة استعدادك وسكوتك عما تطلبه باسان قابليتكم موجباً لسخط البارى 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 غذاء الخلق كلهم على اختلاف اقسامهم ومقاماتهم ولكن اغتذاؤهم على قدر منازلهم ودرجاتهم وفى كل غذاء مخ ونخالة وتبن .

وحرص الحمار على اغتذائه 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 فدونكم 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 تخييل بلا تحصيل وتخويف بلا اصل وتهويل من غير حقيقة كما يفعله المشعبدون نعوذ بالله ان نكون من الجاهلين بل انما هو تفصيل وشرح لقوله - عليه السلام - : « انما هى اعمالكم ترد اليكم » وقوله تعالى : « يوم تجد كل نفس ماعملت 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- س ١٠٢ ، ي ٥ تا ٧ .

١- س ٣ ، ي ٢٨ .

٤- س ١٨ ، ي ٢٨ .

٣- س ٢٩ ، ي 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: هذالتنين 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 الغطاء عن بصره وحسه بالموت لتحذر كان في حسه الباطن لغلبة الشهوات وكثرة الشواغل الظاهرة فاحس باذعه بعد موته وكشف غطاء حياته الطبيعية بقدر عدد اخلاقه الذميمة وشهواتها (ته خل) لمتاع الدنيا .

واصل هذالتنين 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 هذالعالم كما يشهد في الحيوانات فكذلك لكل ملكة نفسانية صورة اخروية في عالم الآخرة ودار الحيوان . واصل ذلكالتنين معلوم لذوى البصائر وكذا كثرة رؤسه .

واما انحصار عدده في تسعة وتسعين فانما يقع الاطلاع منهم له بنور اتباع النبوة فهذهالتنين متمكن من صميم فؤادالكافر المنكر للدين لالمجرد جهله بالله تعالى وكفره بل لمايدعو اليه الكفر والجهل كما قال تعالى: «ذلك بانهم استجبوا الحيوة الدنيا على الآخرة»^١ .

فكلما يدعوا اليه الجهل بالله وملكوته من محبة الأمور الباطلة الزايلة فهو بالحقيقة تنين ياذعه ويأسعه في اولاه و اخراه سواء كان مع صورة مخصوصة كما في عالم القبر بعدالموت اولم يكن كما في عالم الدنيا قبل الموت و عند عدم تمثل هذالامر اللذاع اللساع على صورة تناسبه لايعوزه شىء من حقيقةالتنين ومعنى لفظه بالحقيقة اذاللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلى والحسى جميعا و خصوصيات الصور بخصوصيات النشأة خارجة عما وضع له اللفظ وان كان اعتبارالناس 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 الألفاظ 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 بأى خصوصية كانت حسية او عقلية يتحقق الميزان ويصدق عليه معنى لفظه فالمسطرة والشاغل والكونيا والأسطراب 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 الأعمدة على الافق والكونيا ميزان السطوح الموازية للأفق والأسطراب ميزان الإرتفاعات القوسية من الأفق اولا ولجيوبها واورثاها 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 الأمر البدي له كفتان وعمود ولسان وهكذا حاله في كل ما يسمع ويراه فانه ينتقل الى فحواه ويسافر من ظاهره وصورته الى روح معناه ومن دنياه الى اخراه ولا يتقيد بظاهره واولاه واما المقيد بعالم الصورة فاجمود طبعه وخمود فطنته وسكون قلبه الى اول البشرية اخلاذ عقله الى ارض الحيوانية فيسكن الى اوائل المفهوم ويطمئن الى مبادئ العقول ولا يسافر من مسقط رأسه 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 وعدده 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 الاولين والأئمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين من عدم صرفها عن الظاهر لكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير فى حق الله تعالى قال بعض الفضلاء المعتقد اجراء الأخبار على هياتها من غير تأويل ولا تعطيل فمراده من التأويل حمل الكلام على غير مفهومها الأسمى ومن التعطيل التوقيف فى قبول ذلك المعنى واكثر اهل الدين على ان ظواهر معانى القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات اخر فوق ما هو الظاهر كما فى الحديث المشهور «ان للقرآن ظهراً وبطناً وهدى ومطلعاً» كيف ولولم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأول كما زعمه اكثر الفلاسفة لما كانت فائدة فى نزولها ورودها على الخلق كافة بل كان نزولها موجبا لتجريح الخلق وضلالهم وهو يناهى الهداية والرحمة والحكمة فكيف يكون القرآن «تبياناً لكل شىء» 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 فى زوايا صدره ذرة من ايمان ان يعتقد فى كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله ان يكون ظاهره كفرأ والحادأ والغازا ومجازا من غير قرينة او مع قرينة متأخرة بيانها عن وقت الحاجة فثبت من تضاعيف ما ذكرنا ان القرآن ظاهره حق وباطنه حق وحده حق ومطلعه حق «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» .

(٧) فى الهداية لكشف نقاب وتصوير ثواب وعقاب قدمرت الإشارة الى ان كلما يوجد فى هذا العالم فهو مثال لأمر روحانى 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 الأشياء الا من هذه المعابر ومن هذه الأمثال لقوله تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون»^١ وقوله عز من قائل «ولقد علمتم النشأة الأولى فالولا تذكرون» وقيل من فقد حساً فقد فقد علماً والقرآن والخبار مشحونة بذكر الأمثلة من هذا الجنس الذى مر ذكره فى مثال التنين المشار اليه فى الحديث النبوى فى عذاب القبر للكافر فهذا التنين يتمثل للفاسق الخارج عن الدين فى عالم البرزخ المتوسط بين هذا العالم والآخرة المحضة حتى يشاهده وينكشف عليه صورته وكسوته لكن لا يمكن لغيره ممن هو فى هذا العالم بعد لكثافة الحجاب وغلظة الغطاء مشاهدتها ومشاهدة ساير الصور الأخرى المأذة 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 و تلاقى 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 الأصل يندفع انكار المنكرين لعذاب القبر كما سيجىء شرح ذلك وامثاله فى تفسيرات الآيات التى هى فى تشريح احوال الآخرة انشاء الله تعالى والغرض هاهنا ان القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التى حقايقها موجودة فى علم الله تعالى وامثالها موجودة فى هذا العالم مثل قوله تعالى «يدالله فوق ايديهم»^٣ وقوله تعالى «علم بالقلم»^٤ وقوله «اولئك كتب فى قلوبهم الإيمان»^٥ ومثل قوله صلى الله عليه وآله قلب المؤمن بين

٢- س ٥٦ ، ي ٦٢ .

٤- س ٩٦ ، ي ٤ .

١- س ٥٩ ، ي ٢١ .

٣- س ٤٨ ، ي ١٠ .

٥- س ٥٨ ، ي ٢٢ .

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 فى مثال المؤذن الذى كان يروى فى المنام ان فى يده خاتماً يختم به فروج النساء و أفواه الرجال الى الذى يدرك منه انه كان يؤذن قبل الصبح فى شهر رمضان .

فان قلت: لم ابرزت هذه الحقايق فى هذه الأمثلة المضروبة ولم تكشف صريحا حتى وقع الناس فى جهالة التشبيه وضلالة التمثيل .

فالجواب: ان الناس نيام فى هذا العالم والنائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ الا بالمثال دون الكشف الصريح وذلك مما يعرفه من يعرف العلاقة التى بين عالمى الملك والملكوت .

فاذا عرفت ذلك عرفت انك فى هذا العالم نائم وان كنت عارفاً، فالناس كلهم نيام فى هذا العالم فاذا ماتوا وانتبهوا ، انكشف لهم عند الإنتباه بالموت حقايق ما سمعوه من الأمثلة وارواحها ويعلمون: ان تلك الأمثلة وارواحها ويعلمون: ان تلك الأمثلة كانت قشوراً وقوالب لتلك الأرواح ويعاينون صدق آيات القرآن والأحاديث النبوية كما تيقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين وصحة تعبيره للرؤيا فكل ما يراه الانسان فى هذا العالم من قبيل الرؤيا ويصل كل احد بعد الموت الى تعبير رؤياه حينئذ يقول المجاهد والفاضل: «يا ليتنا اطعنا الله واطعنا الرسولا»^١ و «يا ليتنا نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل»^٢ ويقول: «يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا»^٣ و «يا ويلتى ليتنى لم اتخذ فلانا خليلا»^٤ و «يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله»^٥ الى غير ذلك من الآيات المتعلقة بشرح احوال المعاد .

فافهم وتحقق انك لما كنت نائما فى هذه الحياة الدنيا وانما يقظتك بعد الموت وعند ذلك تصير بصيراً اهلاً لمشاهدة صريح الحق، كفاحاً وقبل ذلك فلا يحتمل درك الحقايق الا مصبوبة فى قوالب الأمثال الخيالية ثم بجمود فطرتك عند الحس

٢- س ٦ ، ٢٧ .

٤- س ٢٥ ، ٢٠ .

١- س ٢٣ ، ٦٦ .

٣- س ٢٥ ، ٢٩ .

٥- س ٢٩ ، ٥٧ .

تظن ان لا معنى له الا هذا المتخيل وتفعل عن الحقيقة والسر كما تفعل 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 متحفلات ذا الحبر الهمام محصلة لنجاة النفوس وشفاء الأرواح ملخصة لطريق الهداية والفلاح اذ هو ايد الله تعالى بحر ذاخر تفتنص من اصدافه جواهر القرآن و نار 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 دنانير العلوم على معيار العلوم عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان القويم على منهج الصراط المستقيم وله الحكم المسيحية في 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.



1871

1872

1873

1874

1875

1876

1877

1878

1879

1880

1881

1882

1883

صَدْرُ الْمُتَأَهِّلِينَ

محمد بن ابراهيم شيرازي

(۴ - ۱۰۰ هـ ق)

أَجْوِبَةُ الْمَسْأَلَاتِ

بِإِعْزَازِ وَتَعْجِيذِ وَمَقَدِّمَةِ

سَيِّدِ خَلْقِ الدُّنْيَا سَيِّدِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هو الهادي الى طريق الصواب

جواب مسائل بعض الخلان لصدر الحكماء «قدس الله سره» *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصل الى كتاب من اعز الاخوان الإلهيين، واشرف ذوى القرابة الروحانيين .
مشمئلاً على نفايس عرايس اللطف والكرم، مملواً من زواهر جواهر الإحسان والنعيم ،
دالا على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة، ونقاءه وصفاءه 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 الاستيناس 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 الحقايق 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 البحثي الذي يقرب

* في نسخة مكتوبة في زمان كان المصنف في قيد الحيوّة الظاهرة: جواب مسائل بعض تلاميذ
استادنا القديس صدر اعظم الحكماء والمحدثين مولانا صدر الحكماء «دام ظله» .

واعلم ان هذا العنوان: هو الهادي الى... جواب مسائل بعض الخلان موجود في النسخ الثلاثة التي
وجدنا بعد الفحص البالغ .

طباع جمهور ارباب الأبحاث النظرية، ويناسب أفهام اقوام العلوم الرسمية - فهو هذا الذي نستعرضه عليه فلنورد ما سأل عنه بلفظه ثم نتبع كل مسألة منها بالجواب مستعين (مستعينين) بواهب الحق وملهم 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 ب: «خواهش» او «خواستن» ومالم يكن الشئ معلوماً كيف يتحقق هذا المعنا 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 الأيام.

الجواب :

ان حنبي^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 عنايته 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 - لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل لأجل انها صدرت^٣ عن ذاته تعالى (١) . ←

١- اي الحكماء والمحققون من اهل الكلام .

٢- في نسخة : م-ل وفقه الله تعالى حيث علمت وتحققت ان...

٣- في نسخة م-ل: «لأجل 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 العالى لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والالزم ان يكون مستكملاً به. لا ينافى ما ذكرناه اذا المراد من الإرادة والإلتفات المنفيين عن العالى بالنسبة الى السافل هو ماهو بالذات وعلى سبيل القصد لانه هو بالعرض وعلى سبيل التبعية .

فلو احب الواجب الوجود مفعوله واراده لاجل كونه اثر آمن آثار ذاته، ورشحات من رشحات فيضه، وجوده لا يلزم من احبابه تعالى له؛ كون وجوده له تعالى بهجة وخيراً بل بهجته انما هي بما هو محبوبه بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله، فالمحجوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته .

قرأ الفارسي بين يدي (الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير) قوله تعالى: «يحبهم ويحبونه» فقال: الحق يحبهم لأنه لا يحب الانفسه فليس (٢) في الوجود الا هو

(١) 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 وارده 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 كن فيكون . اما وجه بطلان قول کسی که اراده را از صفت فعل میدانند واضح است .

(٣) واعلم انه لا يلزم ان يكون الإرادة امرأ زائداً على ذات المرء 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 متمم فاعلية الفاعل بيان اين مطلب توقف دارد بر ذكر تحقيقي عميق 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 خاص 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 به شىء و رضاي به شىء كه تابع ادراك خير و شهود امر ملايم و غير منافى با ذات عاشق و محب و از آن به ابتهاج نيز تعبير شده است .

مخفى نما ناد كه اين بهجت و سرور و عشق و حُب ناشى از درك و شهود كمال و خيريت گاهى با اين صورت متحقق شود كه عشق و حب و عاشق و محب و معشوق و معجوب و مبتهيج و بهجت در يك شىء واحد مجتمع شود و يك وجود واحد از آن جهت كه كامل تام و خير معان است منشأ حب و عشق و از آنجا يي كه شىء در ذات اين بهجت و سرور را شهود مى كند مبتهيج و نتيجة خود مبتهيج و چون عاشق حقيقي نفس عشق است عاشق و معشوق و عشق و بحسب واقع مرید و مراد و اراده يك شىء واحد است . و از آنجا يي كه وجود داراي مراتب و مظاهر متعدد است گاهى مرید و عاشق و محب امری و مراد و معشوق امر ديگر است اگر چه در اين جا نيز و نيز 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 نيز بيان شده است كه اول تعيين عارض بر اصل وجود تعيين شهودى و علمى و نورى است كه مفتاح جميع مفاتيح غيب و شهود مى باشد .

خلاصه كلام آنكه از آنجا يي كه جميع صفات كماليه از جمله اراده كه از آن به: علم بنظام اتم و احسن^۲ تعبير شده است و اهل عرفان از آن بحب و عشق بذات و معرفيت اسماء

←

۱- از همین جا سر معنای این کلمه قدسیه که «كنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف...» ظاهر می شود

و منتظر باش که آن را تحقیق می نمایم .

۲- اراده بر دو قسم است: تکوینی و تشریحی که از دوم علمای کلام و محققان از علمای علم اصول

←

⇒

فتحب آثاره؛ لكان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان، على ما قيل شعراً:
امر على الديار؛ ديار سلمی اقبل ذا الجدار ، وذا الجدارا
و ما حب الديار شغفن قلبی ولكن حب من سكن الديارا
ومن ذلك يظهر حقيقة ما قيل: «لولا العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا بر^س
ولا بحر» .

فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: كما ان علمه تعالیٰ بذاته عین ذاته وعلمه تعالیٰ بذوات الاشياء الصادرة عنه عین ذواتها وكما ان ذاته وعلمه بذاته علة لذوات الاشياء، وعلمه تعالیٰ بها بلا ترتب وتفاوت لا فی جانب العلة ولا فی جانب المعلول فكذلك عشقه لذاته الذي هو عین ذاته؛ يكون علة لإرادته للأشياء التي هي عین ذوات الاشياء بلا جهة اخرى ، زائدة على الأشياء وعلى علمه بالاشياء (۱) .

→
وصفات 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 بالآخره 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 سلاسل 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 تقييداً 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

←
فقہ در بحث طلب و اراده از آن به تعبیرهای مختلف از جمله علم به مصلحت و مفسده 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 المفارقة 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 الإنى .

وقد يكونان شيئاً واحداً ، كقولنا : ان كان الله تعالى قادراً ؛ كان عالماً لأجل 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 نقايس غير ملايم خيريت و كمال است عشق است وعاشق است ومعشوق وانه اعظم عاشق واعظم معشوق .
بنا بر اصول وقواعد مقرر در مسفورات 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 .

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 تعبير شده است از آنجايى كه علم حق و درنتيجه اراده او مثل وجود او نهايت و حد ندارد وقدرت او نيز متحد با ذات و صفات حقت علم بهرچيزى است و از حيث علم حق هيچ معلومى خارج نمى باشد اين علم عين

←
۱- از اين معنى بمناسبت تامه وسنخيت ومشاكلت تعبير 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 عن كل شىء .

مفهوم العلم و الإیجاد الی ان یقوم علیه البرهان (هذا) .

ولعلک تشتهی یاخا الحقیقه و فک الله تعالی وایانا زیاده ایضاح فی کیفیه

تحقق اشیاء در وجود حقست بوجودی 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 سر بیان این حب و عشق بالذات که عین اراده حقست در هیات کل ماهیات و جلباب 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 و جودی بالعرض و بالتبع مراد و محبوب و معشوق حقند و چون حقایق متنزل و مفاض 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 و جودیه موجود در ذات حق است و همین مراد بودن حقایق در مقام علم عین اراده حق و حقایق و جودیه در مرتبه یی اراده و مراد اجمالی و جمعی و در مرتبه یی اراده و مراد تفصیلی حقند با اراده 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 و جودی در موطن ذات مراد و محبوب بالذات و در موطن خلق و تفصیل مراد و محبوب حقند بالعرض و بالتبع و حقایق و جودی 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 و جودی 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 یی اظهار نماید قهراً آن غرض متمم فاعلیت اوست و حاکی از نقص فاعل نماید و فاعل کسل 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 با اراده 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 غایت 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
والمشية لله تعالى في ايجاد العالم وضلوا، ضللا، بعيدا كواساخ الدهرية والطباعية
القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيهما من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة
ليس بامر الله وكلمته بل بطباعتها .

ولاجل ذلك ايضا قد نشأ ما ينسب الى ذي مقراطيس من القول بان وجود

العالم وقع عن الصانع تعالى على سبيل البخت والاتفاق (۱)

ومن هذا القبيل ما ارتكبه الاشاعرة من القول بالترجيح من غير مرجح وداع
متمسكين بامثلة جزئية من رغيفي الجايع وقدحى العطشان و طريقى الهارب
لخفاء المرجح فيها على علمهم لكونه من اسباب خفية كالاوضاع 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 مسفورات الأشاعرة والمعتزلة فی هذا المبحث وما تمسکوا فی
هذا الباب کلمات واهية وما اقاموا من البراهین وزعموا انها حجج قویة هی او هن من بیت
العنکبوت .

در مسأله اراده حق ونحوه تعلق آن باشیاء ونیز در مسأله غایت و این که هر فعل اختیاری
باید مسبوق الوجود به غایت 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 والمبدء والمعاد وغيرهما «کالاوضاع الفلكية» .

والأمور العالیة الإلهیة معطلین فعله تعالی عن الغایة والمصاححة والحکمة مع ان فعل العايب والنائم والساهی لا ینفک ایضا عن غایة ومصاححة لبعض قواه وان لم یکن للعقلیة او الفکریة کتخیل لذة او زوال حالة مملة او غیر ذلك فان التخیل غیر الشعور بالتخیل و غیر بقاءه فی الذکر .

→ مخالف کتاب آسمانی و سنت محمدی در یک 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 یرتکمل به» عدم نیل بدمغزای این کلمه قدسیه صادر از مصدر تألثه منشأ این همه اشتباه شده است بهر حال جماعت معتزله از آنجایی منکر علم تفصیلی حق بذات 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 و مقصود بالذاتست بکلی عاجز و ناتوانند و معتقد شده اند که افعال الهی معلل به اغراض است ولی زائد بر ذات درحالتی 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 نتیجۀ 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 همانظوری که مؤلف علامه تحقیق فرموده اند باطل است و ایصال کمال از ناحیۀ حق به عباد باین معنا که افاضۀ فیض از مبدء وجود فقط جهت ایصال نفع و یا تکامل عباد باشد عبارتست از ارادۀ حق اول بالذات ایجاد حقایق امکانی 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 بمبدء 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 اليقينيّات 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 ما زعمته 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 مدخليت در فاعليت او دارد عين وجود او باشد .

جماعت اشاعره كه حسن و قبح عقلى را منكرند از نتايج مترتب بر اين مباحث بكلى خود را كنار كشيده اند و فاضل اين جماعت و مدافع مسلك اشاعره فخر رازى در كتاب مهصل در مقام نفى غرض از فعل حق بطور مطلق گفته است اثبات غرض و علت غايى در فعل كامل مطابق 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 **خواجّه طوسى** در نقد خود بر كتاب مهصل گويد: « هذا حكم اخذ 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 توبى ، كعبه و بتخانه بهانه)** . معنى « لا يسأل عما يفعل » آنست كه صدور فيض بنحو اطلاق از او بآن جهت است كه خود غايت بالذات است و همه اغراض بآن ذات منتهى شود و غايت الغايات 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 اشياء است و حقايق خارجيه به علل خود مى پيوندند كما فى التنزيل « انا لله و انا اليه راجعون »

راجع آن باشد ، كه باز آيد - بشهر سوى وحدت ، آيد - از تفریق دهر

ولم يتفطن بان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعى الزائدة على ذاته يكون كالإنسان مضطرا فى صورة مختار كما بين فى محله^١.

فهو ايضا انما نشأ من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذى يتصورونه فى حقه بل ذاته اجل من القصد والطبيعة جميعا.

فحينئذ لا بأس بنا، لو بسطنا الكلام فى تحقيق ذلك المقام على ما وافق مذهب الحكماء الكرام والمحققين من افاضل اهل الاسلام متضمنا لايراد شكوك وقعت منا فى سالف الايام مع اجوبة الهمنى بها واهب العلم^٢ ومفيض العقل والالهام فنقول: الارادة فىنا شوق متأكد يحصل عقيب داع هو تصور الشئ الملائم تصورا، ظنيا، او تخيليا، او علميا؛ موجب لانبعث القوة المقتضية لحركة العضلات الآلية والاعضاء الادوية لأجل تحصيل ذلك الشئ.

وفى الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تاماً وفوق التمام تكون عين الداعى وهو نفس علمه بنظام الخير فى 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 عنايى حق مقتضى ايصال هرشئ 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 لى اعرف» مراد غرض ثانى وغايت به تبع وبالعرض است كه مترتب است بر حب بذات و عشق بمعروفيت اسماء وصفات و اليه يحمل ما ورد فى كلامهم ان الغرض من التجلى الاحدى كمال الجلاء والاستجلاء اى ظهور الحق فى مرآت الكامل وشهود نفسه فيه او شهود نفسه فى كل شئ «انت مرآته وهو مرآت احوالك».

١- كما قالوا: «ان النفس فىنا وفى سائر الحيوانات مضطرة فى افعالها».

٢- واعلم ان فى كون الارادة فىنا شوقا مؤكدا عقيب داع دركنا الملائم اشكوكا اوردت فى موضعه لانا قد نريد امرا ونفعله وليس فىنا الشوق المؤكد بل قد كان فىنا اتيان الفعل مقارنا، للكراهة ولكن نفعله لمصلحة كلية كحفظ النفس وحفظ العرض وغيرهما للمريض يشرب الدواء ويكره شربه وقد يكون فى فعل واحد جهة اكرهه وانقباض وجهة رضاء ورغبة.

فارادته تعالى للأشياء أي مريدته لها عند هذه الطائفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضياً لديه على نظام هو اتم النظمات، الممكنة خيراً وكمالاً .

لاعلى ان تتبعه صور الأشياء؛ اتباع الضوء للمضيء، والأسخان للنار تعالى عزه عن ذلك علواً كبيراً .

بل على انه عالم بكيفية نظام الخير الواقع في الوجود مشاهداً، اياها وفيضان الخير والفضل عنه غير مناف لذاته بل انه مناسب لجناحه ومرضياً عند ذاته وليس انه يوجد الأشياء ثم يرضى بها بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها .
فاذا تحقق وتبين ان ارادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصح الذي هو تابع لعلمه بذاته وعلمه بذاته هو بعينه داع له الى افادة الخير والوجود - لما علمت من القول بان محبته تعالى لذاته تستتبع محبته للأشياء فكما ان لعلمه مراتب فكذلك لإرادته، ونفس وجود الأشياء الخارجية كما انها نفس علمه تعالى بها هي ايضاً نفس ارادته تعالى لها بمعنى مراديتها لا بمعنى مريدته (۱) .

(۱) اين مسأله كه جميع موجودات مراتب علم و اراده حقدن يكي از مباحث عاليه عرفان و مبتنى بر وحدت شخصى وجود است فهم اين بحث بسيار غامض است و عادت اين عظيم آنست كه گاهى عالي ترين دقايق را كه بر مهمترين قواعد توقف دارد با عبارتي كوتاه تقرير و اشاره نموده رد مى شود و مشكل فهم اسفار بيشتري در اين قبيل از تحقيقات است . آخوند در اسفار ويكي دومورد از ديگر آثار خود اين عبارت را ذكر کرده (معلوم ميشود عبارت اين رساله غلط است و شايد ناسخى كه خود اهل علم بوده است از دشواري مطلب را عوض کرده و بمسلك مشهور حمل نموده است) :

«... و اقول: هاهنا سرّ عظيم 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

۱- به حاشیه نگارنده این سطور مراجعه شود، عبارت مسلماً بمعنی (مريدته . . .) است نه (مراديته) وگرنه مطلبی غیر آنچه جمهور فهمیده اند ذکر نشده است به تعالیه حقیر رجوع شود به شماره (۱) .

وتلك الأشياء وان كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه ولكن ليست هي علة
غائية وغرضاً له تعالى في فعله بل ذاته تعالى علة غائية ليجاد الاشياء وغرض له

→

عالميته ومریديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول
السالفة ذكره بنا بروحدت شخصی حق تعالى دارای بطون وظهور است^۲ ودر مقام غیب 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 متصفاست (به مریدیت) و (عالمیت) و... وهو عال في
دنوه ودان في علوه... و صرف الوجود لا يتعدد ولا يتكرر آنچه باسم خلق ظهور دارد مقام
تفصیل و فرقان آن حقیقت واحد است. قال استادنا الأقدم افضل المحققين و قدوة اولياء
المقربين مولانا النورى (رض): «اشارة الى المرموز الذى يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد (ا
له زيد) اذ حقيقة الوجود الصرفة التي هي عين ذاته تعالى انما هي الوجود الموجود بذاته
وبالحقيقة و ما سواها ليس له في مرتبة ذاته الفارقة حظ من حقيقة الوجود والا لزم المماثلة
الموجبة للتركيب و الافتقار، والتحديد و الاضطرار، فيصير القاهر مقهوراً و الواجب ممكناً
و اذا لم يكن لشيء مما سواه سبحانه في مرتبة ذاته حظ من حقيقة الوجود و الموجدية لا يتصور
الا بالوجود و الوجود بما هو وجود لا يتصور له ثان و لا يتعدد كما او مانا اليه و اظهرنا، فلا
يمكن الا بالوجود الصرفة الذي هو حقيقة الحق الحقيقي القيومي، وحده لا شريك له، فهو
وجود كل شيء بمعنى انه الذي به يتحصل الاشياء يامن كل شيء قائم به وهذا بالحقيقة هو
المقصود من قول اهل الله من كون وجود كل ممكن زائداً على ذاته خارجاً عنه لا ما يتخيله
الجمهور من الزيادة في الذهن على الماهية».

۱- رجوع شود به اسفار الهيات بالمعنى الاخص طبع جديد ط ۱۳۸۶ جلد ۶ ص ۳۵۴ مبحث اراده

ونحوه وجود آن .

۲- والى ما ذكرنا اشاره الشاعر العارف :

دريا بخيال خویش موجی دارد	خس پندارد که این کشاکش از اوست
عالم بخروش لاله الا هوست	غافل بگمان که دشمن است این یادوست

یعنی پندارد که این دشمن است و آن دوست است هیئات از اثبات دئی در وجود که اساس شرک است و
لذا قال على عليه السلام «بينوته مع خلقه بينونة صفة لاعزلة» وهذا نصاب تمام التوحيد 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 - الفايضة والغرض»
انتهى^١ .

ومما يجب على وليي وفقه الله تعالى ان يعتقد ان الواجب تعالى كما انه
غاية الأشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الأشياء طالبة لكمالاتها
ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها .
فلكل منها عشق وشوق اليه، اراديا كان، او طبيعياً .

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 شيء 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 تحريكاتها لموادها هي كونها على
افضل ما يمكن لها لتحصيل التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها
بالتفاوت - انتهى .

ومن العرشيات الالهامية التي لنا على اثبات هذا المطب 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- «ولكل 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 حاصلًا بالقصد والارادة وان كانت النفس عالمه به مريدة له، لأن ذلك الفعل انما تنبعث عن ذاتها لاعن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات ؛ لأبصد 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 ولفعلها؛ عشقا، ناشيا عن الذات لذاتها اضطر الى استعمال الآلات التي لا قدرة لها الا عليه .

وبهذا التحقيق اندفع مايتوهم 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 الجزئى عن النفس هو بعينه تصورها له وشوقها اليه بلاصورة 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 فى ان مطلوبه ليس ماتحته كالأين مثلا بل غايته ومطلوبه ايضاً كونه على افضل ما يمكن فى حقه ويلازمه كما قال المعلم الثانى فى 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 امراً 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 متغايرين 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] يوجد 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 يازم ان يكون متقدماً على ساير الاشياء ومتأخراً

عنها

فيكون شىء واحد اول الأوائل وآخر الأواخر .

قلت: تأخر الغاية عن الفعل وترتبتها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات

واما اذا كانت اعلى من الكون فلا

لأن المعلول منقسم الى مبدع ومحدث .

والغاية فى القسم الأول 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 القربية 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 وجودالشبع، فيصير من حدالتخيل الى حدالعين ، فهو من حيث انه شبعان تخيلا؛ هوالذى يأكل ليصير شبعان وجودا، فالشبعان تخيلا هوالعلة الفاعلية والشبعان وجودا هوالعلة الفائية .

فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين :

فهو باعتبارالوجودالعلمى فاعل ؛ وباعتبارالوجودالعينى غاية .

واما فى الواجب تعالى فلامغايرة بينهما اصلاً فانه - عزوجل - لما كان ماهيته انيته كانالفاعل والغاية فيه امرأ، واحداً بالذات وبالاعتبار جميعاً .

ثم اقول: ان الواجب تعالى اول الأوائل من جهة وجود ذاته وكونه علة فاعلية

لجميع ماسواه

وعلة غائية وغرضاً لها وهو بعينه آخرالأواخر من جهة كونه غاية وفائدة ، يقصده الاشياء ويتشوق اليه طبعاً وارادة لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقى، فمصحح الاعتبارالأول نفس ذاته،

ومصحح الاعتبارالثانى صدورالأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضى حفظه كمالاتها الأولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدءها بقدرالامكان كما اشير فى قوله تعالى : «هوالذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى»

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 وماذكرته من اثبات الغاية فيها قلت: مرادهم من الغاية المنفية عن فعله هى: ما يكون غيرنفس ذاته تعالى من: كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير اوغير 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 اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مضمون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو مجال .

(فان قلت): غرض الطبيب وقصده فى معالجة شخص وتديره 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 مطلقا مما يهيب المادة لاغير .

والمفيد شىء آخر ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات. فان قلت : كثيراً (ما) يقع القصد الى ما هو احس منه، قلت: لكنه على سبيل القلط والخطأ والجفاف ، فان قلت: اذا لم يكن للواجب غرض فى الممكنات وقصد الى منافعها فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والإحكام .

ولا يمكن لنا ان ننكر الآثار العجيبة الحاصلة فى العالم من تكشون اجزائه على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل فى آيات الآفاق والانس ومنافعها التى بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر و مؤخره للتذكر ، والحنجرة للصوت، والخيشوم لإستنشاق الهواء، والأسنان للمضغ، والرية للتنفس والبدن للنفس والمعرفة البارى جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفى بذكره الألسنة والأوراق .

قلت: وان لم يكن له تعالى علة غائية ولا لمية مصالحة من المنافع والمصالح التى نعلمه اولا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه ولكن ذاته تعالى ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغى وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كان ضرورياً

کوجود العقل للإنسان ووجود النبی للامة او غیر ضروری ولكن مستحسن کانیات الشعر علی الأشفار والحاجبین وتقعیر الأخمص من القدمین ومع ذلك فانه عالم بكل خفی وجلی «لا یعزب^۱ عنه مثقال ذرة فی السماوات ولا فی الارض» .

کیف وعناية کل عاة لمابعدھا كمامرت 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 افعیالھا من التبرید والتسخین والتنویر لحفظ کمالاتھا لا، لانتفاع الفیر منها ولكن یازمھا انتفاع الفیر منها من باب الرشح كما قیل^۲ :
«ولالأرض من كأس الکرام نصیب»

کذلك مقصود نفوس الأفلاك فی حركاتھا لیس هو نظام العالم السفلی بل ما هو وراءھا وهو التشبه بالخیر الأقصی ولكن ترشح منها نظام مادونها علی ما قیل شعراً: (۱)

(۱) کلمة (یا) مثل (او) جهت تقسیم است نه تردید، یعنی شخص نادان گمان می کند که این دشمن است و آن دوست درحالتی که همه ناشی از تجلیات معشوق کل است و ذلك لأن حقيقة وجود العالم حقيقة مبسوطة تمتنع علیها العدم وحقيقة الوجود التي هي الوجود وظهوره تنادی وتشهد بالتوحيد وهو عين الهوية وبها للعالم الذی هو الماهیات ظهور وهوية بالعرض لا بالحقيقة لأن شئیة الماهية بذاتها موجودة ولا معدومة بل ولا جزئية ولا کلیه وسیاتی انه بذاته المستجمعة مع جمیع الاشیاء (حکیم سبز واری) .

حقیقت وجود ذاتا بدون واسطه یک نوع معیت قیومیه باشیاء دارد که از آن بقرب وریدی تعبیر شده است که عین احاطه قیومیه حق است و فعل واحد او احاطه سریانیه 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 سبب 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 يا حبيبي هي غايات عرضية ان اريد بالفاية ما يجعل الفاعل
 فاعلاً .

و ذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل بالذات لا بالعرض كوجود مبادئ الشر
 وغيرها في الطبايع الهيولانية .

فان قلت: هذه اللوازم الثانوية مع ملزوماته التي هي كون تلك المبادئ على
 كمالها الاقصى يجب ان يكون متصوراً لتلك المبادئ سواء كان التصور بالذات كما
 في الملزومات او بالعرض كما في اللوازم مع ان طائفة من تلك المبادئ 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 يثبتانه فان الطبيعة لولم يكن لها في افعالها مقتضى ذاتي
 لما فعلته بالذات ضرورة اذا لم يكن لمقتضاها وجود الا آخراً فله نحو من الثبوت
 اولاً المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والفكر بل الحق عدمه

(۱) شعور وعلم بمعناي بسيط وفطري براي همه حقايق ثابت است و علم مرکب براي
 برخی از حقايق که از ماده و جسم متحرك دورند اما دليل بر اين معنى از اين قرار است: بدون
 شك صريح وجود حق علت حقايق وجودی است و آنچه که مدخلیت در علت و خالقیت و
 مبدئیت حق دارد زائد بر ذات حق نمیباشد و صفات کمالیه عین وجود حقند و صریح ذات
 حق با وصف این که همه کمالات عین وجود اوست متجلی در اشیاست و منتزل از حق نفس
 حقايق وجودیه است بنابراین وجود نازل از سماء اطلاق باراضی تقیید دارای همه کمالات
 مستجن در غیب وجود است ولی کمالات نازل از حقیقت وجود چه آنکه انحطاط از مقام وجودی،
 لازم مخلوقیت است و کمالات وجودی 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 عینه تعالی وهو بذاته المتصفه بها
 مع جميع الاشياء لأنها مظاهر ذاته و مجالی صفاته... غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات
 متفاوتة ظهوراً و خفاءً...

كما في القرآن «وان من شيء الا يسبح بحمده^١ ولكن لا تفقهون تسبيحهم» .
 (فان قلت)^٢: قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل
 وقصيده ،

وانت تقول: ليس افاعل المبادئ الذاتية على سبيل القصد والروية ؟
 (قلت) فان كان مع الروية والقصد الى حصولها اولا 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 شيء 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 المستتبعة لوجود المفعول كذات الباري المصدر
 لنظام الخير في الكل لأجل معقولية ذاته .

والغايات المذكورة في التقسيم انما هي غايات عرضية لأنها خارجة عن الفاعل .

١- س ١٧ ، ٤٦ .

٢- اين مباحثرا مؤلف بزرگ در اسفار تقرير فرموده و برخی از اشکالاتی را که در این جا بصورت

(ان قلت) بیان 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
 الأولوية 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 الشيء
 لأجله فلا .

(فان قلت): قد يكون لبعض الأشياء غاية بالمعنى الأخير ولغايته غاية وهكذا الى
 غير النهاية فلا يكون غاية قصوى يسكن لديه كأشخاص الكائنات؛ مع انك تقول:
 الغاية القصوى بالمعنى الأخير ايضاً هو الباري جل اسمه .

قلت: الغاية هناك نفس طبيعة تلك الأشخاص وكانت ممتنعة الإستبقاء الا في
 ضمن اشخاص بلانهاية فهذا الاستبقاء امر واحد لا بد في حصوله من وجود تلك
 الأشخاص 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 فالله هو الاول والآخر ، منه
 ابتداء الأمر 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 الأمر واليه ينساق وانكشف انه هو الغاية بالمعنيين بوجهين . احدهما بوجه الذاتية
 والعرضية والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره... « قال وحيد عصره
 وفريد دهره المحقق الدهشى (السبزواري) في حواشيه على هذا الموضوع من الاسفار :
 «اي بينهما فرق اعتباري من وجهين كل منهما مؤسس الأثنيينية ومحصلها وكأنه فصل
 مقسم للغاية بمعنى المنتهى اليه للحركات والافعال والطلبات، لا ان مابه الإفتراق المذكور
 من الطواري بين الإثنيينية وكذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبك اعتباري من

والفرق بينهما انما هو بحسب الوجود العینی لذاته والتحقق العرفانی لغيره .
یعنی بذلك انه تعالى هو الاول بالإضافة الى الوجود اذ صدر منه وله الكل علی
رتبة واحدا بعد واحد .

اعتباری .

و خلاصة ما ذكر من زيادة التبصرة الى التدنیب: ان الغایة الأخیره لجميع العالم
لها ثلاثة معان (احدهما) العلة الغائیة وقد علمت اعتبار السبق فی علم الفاعل فیها وانها
علمه السابق الفعلی بوجه الخیر فی النظام الكلی (چون اراده حق همان علم حق است به نظام اتم
واراده و علم حق مبدء نظام کلی است و محیط و واسع وشامل همه اشياء است برخلاف اراده
انسانی مثلاً که مبدء افاعیل جزئیة و نفس انسانی مدبر نظام جزئی بدن است . مراد از کلی
در اصطلاح اکابر معنای سعی محیط واسع است نه کلی باصطلاح اهل میزان) . و (ثانیها) :
الغایة بمعنی ما ینتهی الیه 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 یک نحو 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 یک نوع اضطرار تحقق دارد و فاعل
بنحو اطلاق و مختار بنمای 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 العلمي لذاته والتحقق العرفاني لغيره يعني وجوده العيني النفسى لذاته ما ينتهي اليه بالذات هذا الفعل الكلى والايجاد المطلق. ووجوده الرابطى لغيره معروفاً ما ينتهي اليه بالعرض وانما مغايرة هاتين العلمين مادام بقاء ما للعارف، وعند الطمس الصرف والفناء المطلق او العلم الحضورى من باب علم الفانى بالمفنى لا يبقى شىء حتى يتحقق وجود رابط، والمعروفية صفة آتية له تعالى كالعلم» انتهى ما حرره وحققه الحكيم المحشى (قده).

بنا براین (احیبت) ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء و صفات ملازم با اعیان و مفاهیم و ماهیات با این قید که اسماء مشهود حقد بعین شهود ذات - شهوداً مفصلاً - و اعیان لازم اسماء مشهود حقد - شهوداً مجملاً - و از این شهود و تجلی و تحریک غیبی اسماء طالب اعیان جهت اظهار وجود کمال خود و اعیان طالب ظهور اسماء و تجلی صفات در کسوت خود جهت خروج از ظلمت امکانی و تنور بنور واجبی است و سمت اسماء با اعیان سمت فاعلی و طلب اعیان تجلی اسماء را بنحو قبول ملازم بایک نوع انفعال و تأثر ذاتی غیر مجعول مبرا از حرکت و قوه و استعداد لازم جسمانیات و حقایق موجود در دار حرکات و متحرکات است و ظهور اعیان لازم اسماء و صفات ناشی از فیض اقدس است که این فیض عین مفیض و مفاض و مستفیض است و ملازم است با تجلی اسماء در اعیان ثابته و حقایق امکانیه به تجلی واحد تفصیلی ناشی از فیض مقدس و وجود منبسط می باشد و کلمه قدسیه (فخلقت) حکایت از این حقیقت نماید که:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

کلمه مقدسه (لکی اعرف) حکایت نماید از نهایت و غایت وجودی اشیاء و مظاهر اسماء و صفات حق که هر وجودی باندازه سعه وجودی خود طالب عاشق حق است و نیز بقدر حد وجودی خود معرفت حق از برای او در قوس صعودی حاصل آید که اندازه و مقدار معرفت تابع حوصله وجودی عارف است نه سعه کمالی و وجودی معروف (حق) که (ادراک

فی المشاهدة، اول فی الوجود .

→

المفاض علیه للمفیض بقدر الإفاضة لا بمرتبة المفیض (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 اگر چه 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 منتزل 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 بمعرفیت و ظهور اسماء و صفات است که غایت محبت و عشق سبب

←

۱- « من نیم جنس شهنشہ، دور از از او - لیک دارم از تجلی نور از او » عین ثابت برخی از سالکان بحد معینی تعیین ندارد و قوه قبول آنان - حد یقف - نپذیرد و از دریای رحمت خاصه حق حالت سیرابی بآنان دست نمیدهد و جمیع مظاهر وجودی را پشت سر می گذارند و بهشت و جهنم را بلعیده و پا بفرق همه مراتب وجودی می گذارند که :

ای عجب بلبل که بگشاید دهان	تا خورد او خار را با گلستان
این نه مرغست این نهنگ آتش است	جمله ناخوش هابه پیش روی خوش است

والیه اشار مولانا (ره) :

هر که جز ماهی ز آبی سیر شد آنکه بی روزیست روزش دیر 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 یا نهایت 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	فارغ از اندوه و عاری از تعب
متحد بودیم با شاه وجود	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 ثابتة صورت و ظهور لاینفک اسماء الهیه اند از رقیقه عشقیه اعیان ثابتة بظهور تفصیلی (به تبع اسماء و صفات) ظهور نمودند و چون عشق بذات و حب با اسماء و صفات که الیه 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 مرآت 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 كنزاً مخفياً...» وهو انبأنا بوجود الغاية الثانية للعالم...

در علم اعلی بیان شده است که غایت وجودی هر معلول بعینها علت منبسط 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 واحدیت و متحد با مقام تعیین اول گردند و چون عقول طولیه توسط عقل اول بنفس وجود عینی حق را شهود مینمایند و عقل اول نیز باعتبار احد وجودی منتزل از مقام احدیت و واحدیت 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 قُرب درگاه ننگجد، در مقام «لی مع الله»^۱

۱- نهایت سیر وجود امکانی در معراج ترکیب و قوس صعودی ببدایت وجود امکانی تحقق نمی یابد که مرتبه بدایت وجود امکانی در قوس زول تعیین وجود مطلق بوجود عقل اول است و در نهایت وجود، حقیقت انسان کامل از این مرتبه بمقامات و مراتب فوق این مرتبه عروج 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 والعللة
 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 صفاتیه حاکیه از ذات واحد
 احدی متصف به جمیع 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 تحرك غیبی ملازم با
 ظهور ذات از برای ذات شهود ذات در کسوت اسماء و صفات؛ کثرتی مبرا از شوائب ترکیب
 عینی و خارجی و این تحرك غیبی منزله 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 مبرا 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 مرءاتیت 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 کردم - عدم چون ارغنون گویدم : انا الیه راجعون

فالغاية الأخيرة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الله عز وجل .
لذلك بنى العالم ولأجله نظم النظام والى ذلك ينساق الوجود « و ان الى ربك
المنتهى »^١ .

واذا بلغ الكلام الى هذا المبلغ الذى لم ير مثله اعين الأنام فاعلم يا وليى 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 يعبؤ 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 فطفى وتولى الطواغيت واتبع الهوى، فلكل نوع من الهوى ،
طاغوت مشخص لكل معبود و وجه اليه كقوله « افرأيت من اتخذ الهه هويه »^٢ .

وانك لتعلم ان النظمات الوهمية والغايات الجزئية تضحل ولا تبقى متى
هلك هذا الدار وانتقل الأمر الى الواحد القهار .

كل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الدنيوية فكما
معنت^٣ هذه النشأة (١) فى العدم ازداد الطاغوت اضمحللاً فيذهب به ممعنا فى

(١) لعلك تقول : ان للنفس فى مقام خياله اقتداراً على التصوير كما حققه فى المعاد

←

١- س ٥٣ ، ٤٣ .

٢- س ٤٥ ، ٢٢ .

٣- والظاهر: فكلمًا ... كما فى الاسفار ولكن فى النسخة التى اعتمدنا عليها: فكما ... والحق انه

غلط من الناسخ والمتعيين: فكلمًا ... امعنت هذه ...

وروده العدم متقبلاً^۱ به فی الدرکات حتی تحله دارالبوار .
 فیاک یا حبیبی ومتابعة الهوا والركون الی زخارف الدنيا جعلک وایای من
 عباده الصالحین^۲ الذین يتولاهم رحمته يوم الدين .

→ فالملء والمنافر ماهو موجود لها وهو المدرك بالذات لا بالعرض... اقول : ويعلم ان
 مألوفات هذه الطوائف الحسوسات الطبيعية فلا يتسلى بخيالاتها كمن يفوت ماله ويتوفى ولده
 فی الدنيا فلا يتسلى بخيالهما (المال والولد) بل يتحزن اكثر وايضاً عقد 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 نشأه 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 محسوس
 می شوند (وخاصیة تبدل النشآت كتبدل سنی القهط سبع بقرات عجاف فی الرؤیا...)

۱- منقبلاً به فی الدرکات (الاسفار) . ط گ 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^۱ در حواشی مختصر خود بر تجرید علامه طوسی گوید: «... والمقصود (یعنی مقصود مؤلف تجرید خواجه) ان الجوهر والعرض لیسابجنسین لماتحتهما وانما عبر (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 فی الخارج امر زاید علی 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^۲ اعتبارية شيئاً علی ادلة نفی جنسیتهما .

محقق لاهیجی بعد از تحریر تعلیق مذکور در شرح این کلام خواجه که فرموده است: «اختلف العلماء فی ان الجوهر جنس...» گفته است: «المتكلمون ذهبوا علی نفی جنسیتهما والحکماء قالوا بجنسیة الجوهر والظاهر ان النزاع لفظی^۳ فان المعنی الذي ذهب المثبتون

←

۱- ملا عبد الرزاق 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 ثانياً الى الايجاز فی 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 بچه 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 عبارت صحیح اینست: لدعوى كونهما من الامور الاعتبارية شيئاً علی... والله اعلم بالصواب.

۳- نزاع هرگز لفظی نیست جوهر جنس الاجناس و عرض هرگز امکان ندارد جنس عالی باشد که سنحقه فی هذه الحواشی بعون الله تعالى ومشيته .

من حضر تکم .

→

الی جنسیتہ لیس هو الذی نفاہ النافون. قال بعض: ان للجوهر معینین ، احدهما الموجود بالفعل لافی الموضوع وان هذا لیس حدّاً لمقولة الجوهر بل هو من العرضیات اللاحقة . وثانیهما الماهیة التي هی فی ذاتها بحيث حقها ان تكون قائمة لا فی موضوع وهذا حد الجنس الأقصى لأجناس الجواهر اذله بالنسبة الیها خواص الذاتی بالنسبة الی ما هو ذاتی له هذا ! وانت تعلم ان ادلة النفاة لا تنتهز علی ابطال هذا ۱ .

صاحب شوارق در شرح قول خواجه (کما ان العرض لیس بجنس...) گوید: «هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم ، الا ان بعضاً من الأعظم صرح بجنسية العرض ایضا لما تحته وحکم بان للمعقولات الجائز ان [الجایزات] جنسین اقصیین احدهما الجوهر والآخر العرض واثبتها فی کتبه بما يطول ذکرها ؛ وحاصلها ان العرض يطلق علی معینین، الموجود فی الموضوع و لیس له صلاح ان یکون حدّاً لمقولة العرض والطبیعة الناعته التي حقها بحسب شخصیتها و بحسب نفس طبیعتها جميعاً ان یکون قائمة فی الموضوع وهذا هو الجنس الأقصى لمقولة العرض لغير [بعین] ما یدل علی جنسية الجوهر بالمعنی الثاني لماتحتہ فلا فرق فی ذلك بینهما» .

مراد حکیم محقق لاهیجی - قدہ - از بعض الأعظم سید میره محمد باقر داماد - ثالث المعلمین - استاد استاد خود است که برخی از آثار خود را در عصر میر داماد نوشته است و در مقام نقل مطالب از او به: بعض الأعظم - دام ظلہ - تعبیر نموده است کما این کہ حکیم عارف و فقیه علام آخوند فیض کثیری از آثار خود را در زمان حیات میر داماد نوشته است و ملا صدرا در عصر استاد خود دارای حوزه فلسفی بوده است و اهل تحقیق و صاحبان بصیرت او را بر استاد خود ترجیح داده اند و او نیز آثار مهم خود را در عصر میر تألیف کرده است و در عصر فیض از او به (صدر المتألهین) تعبیر نموده اند میر داماد در قبسات و برخی دیگر از آثار خود تصریح نموده است که عرض نیز جنس اقصای مقولات عرضی بشمار میرود ولی سر آنکه جوهر جنس الأجناس است و عرض این حکم را ندارد آنستکه ملا صدرا در

←

۱- قائلان 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 اشكل الأمر (على) في ذلك فانه يستلزم تركيب المجردات في الخارج بل

→

تعليقات خود بر حکمت اشراق و شرح آن بطور مختصر بیان کرده است .
چون این مسأله یکی از مباحث دقیق حکمی است لا بأس بذکر بعض الأقوال ثم بیان
ما هو الحق والصواب تأییداً لما حققه المؤلف «رضی الله عنه» .
میر در قبسات گفته است: «لاتنسين ما قد تحققه في اضعاف ماتلى عليك في ساير
الكتب : ان سنخ جوهر المهيية وجوهرياتها واجبة الإنحفاظ في جميع انحاء الوجود و اوعية
التحقق، اليست الوجودات بأسرها من عوارض المهيية والعوارض لا تبدل جوهر الحقيقة ولا
تغير سنخ المهيية». میر داماد بعد از بیان این معنی که ذاتیات در جمیع انحاء وجودات
محفوظ است و قبول تغییر 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 و جعلنی الله تعالی عن کل مکروه فداه»
در شهر قزوین بایکی از دوستان (فاضل بارع و دانشمند جامع آقامیرزا ابوالقاسم خرمشاهی - دامت
افاداته - که از فضیلت این عصرند) در این مسأله بحث می نمودیم دریافتیم که معنای جوهری باعتبار آنکه دویده
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 بک مقوله مثل شیء و وجود و 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 جوهر، جوهر بحسب وجود عقلی شود نمی باشد .

→

«... ان مقولة الجوهر لأنواع الجواهر و اجناسها هي المهيبة المنعوتية التي حقها في الأعيان اي في حد نفس ماهياتها المرسله بحسب نفسها من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات ان يكون قائمة الذات لافي الموضوع .

ومقولة العرض لأنواع الاعراض و اجناسها هي الطبيعة الناعتية 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 . و الجوهر ما في حد ذاته بحيث يكون حقه بحسب نفس ماهيته لا بحسب خصوص نحو و جوه تشخصه ان يكون تقرره و وجوده لا في موضوع .

والمحل انما يكون موضوعاً للحال فيه اذا كان لشخصيته ولمهيته جميعاً. فان المقولات الجائزات جنسان اقصيان و كل حقيقة متأصلة من الماهيات الممكنة تحت احد ذينك الجنسين الأقصيين لاهمالة - فليثبت .

در كلام اين محقق بزرگ موارد مناقشه زياد است يكي آنكه عناوين معاني جوهرى و عرضى كه در نشأه ذهن حاصل مى شوند جوهر و يعارض مى باشند بحسب معنى و مفهوم ولى مصداق جوهر و عرض نيستند كما حققه الحق العظيم و تلميذه الأعظم مؤلف هذه الرسالة «ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه و لا ايضاً معنى الحيوان فرداً لنفسه» چون شىء وقتى فرد جوهر ويا عرض محسوب ميشود كه علاوه بر اخذ مفهوم جوهر ويا كيف ويا كم در ماهيت آن شىء بحسب وجود خارجى شىء معقول آثار مترقب از مقوله جوهر ويا 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 براى مقولات جوهرية و عرضيه اند در قبسات گويدا :

« فالقول الفصل ان الجوهر يطلق على معينين: الموجود لافي موضوع ولا يستراب في ان هذا المعنى ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة و المهيبة 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 لو لم يكن من الذاتيات بل كان من لوازم الماهية كان لامحالة مبدء بالذات في نفس جوهر الماهية فذلك المبدء هو الذى جنسناه لمقولة الجوهر وسميناه الجنس الأقصى و لأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلها... ١ .

ميرداماد ماهرانه نحوه لاحظ جعل جوهر جنس نسبت بانواع جوهرية را تقرير فرموده است و بعد جهت اثبات جنس اقصى بودن عرض چنين گويد:

« ... والطبيعة الناعتية التي في حد ذاتها بحيث حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسله جميعاً ان تكون قائمة الذات في موضوع فهذا الطباع المشترك بين جميع الأعراض هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة^٢ كما في الجوهر من غير فرق اصلاً » .

هر طبيعت مشتركه يى جنس اقصى واعلى نميشود چون در عرض تصوير اين معنا مشكل بل كه مستلزم هذوراتى است وجهت اشتراك ذاتى بين دوامر ودومقوله متباين بتمام ذات هه حال است وگرنه بين مقوله جوهر و عرض نيز تصوير جهت مشترك امكان داشت و از حيث تباين فرق بين مقوله كم وكيف و فرق بين ايزه ومقوله باجوهر وجود ندارد با اينكه ميشود گفت عرض از شئون جوهر ومنبعث از ذات جوهر است واين ملازمت وسنخيت بين مقوله اضافه وكم مطلقاً وجود ندارد ولى جوهر امرى دويده وسارى در جميع انواع جواهر از عقل اول تا هيولاي اولى و از ماده اولى تا عقل اول است و مراتب و درجات محفوظ است بهمين مناسبت صدرالحكما در تعليقات بر حكمة اشراق سهروردى 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 الإختلاف في انحاء الوجودات يوجب الإختلاف في

←

١- محقق لاهيجى آنچه را كه ما نقل مى كنيم بطور تلخيص بيان نمود .

٢- چون با سه تحليل اين معنارا اثبات نمود - بقوله : ولانه لو لم يكن من الذاتيات... ولانه طبيعة

مشتركة بين الجواهر وقوله: لما ان لطباع ...

تركب الهيولى ايضاً من المادة والصورة (۱).

→

المهيبة 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 الجوهر...»^۱.

ميرداماد به نحوه وجودات وسر 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 مشبکهای مرءات شهوديم

(۱) واما حديث تركب الهيولى من المادة والصورة والقوة والفعليّة - چون هيولى

←

۱- تعليقات صدر الحكماء بر حکمت اشراق ط تهران گ ۱۳۱۳ ه ق ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳.

۲- جميع انواع جوهرية متفرق در نظام هستی در وجود انسان بوجود جمعی الهی موجودند و در سلك يك وجود قرار دارند و اين انواع متفرق نیز بحسب باطن وجود و باطن باطن وجود الى سبعة او سبعين بطناً و باعتبار لحاظ تقدم انواع مثاليه و عقليه بر انواع ماديه هر حقيقت جوهری مثل معدن و نبات و حيوان و انسان دارای وجودی جوهری و ممتد که مرتبه ادنای آن هيولای اولی (جوهر بالقوه) و مرتبه اعلاي آن عقل مجرد تام الوجود است که بحسب فطرت جوهری است معرا از ماده و میرا 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 بر قرار 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 بابه في المعقولات و احاطته بالمسائل العقلية و علو مقامه في العلم كيف غفل عن هذه الدقيقة.

لأن الجنس والفصل وان كانا من الأجزاء 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 تحكم فان نسبته اليهما على -
السوية (١) .

→

باعتبار آتية جوهر است موجود بالفعل است و باعتبار جهت قوه استعدادت از براى قبول فعليات ناچار بايد متركب باشد از جهت بالفعل و از جهت قوه ثم ينقل الكلام الى المادة وهكذا فيلزم التسلسل و نیز اين معنا با بساطت هيولى سازش ندارد .

بايد دانست كه فعليت در هيولا فعليت در قوه و استعداد است و جوهر يت هيولى نیز ، جوهر يت استعدادى است يعنى هيولى جوهر استعدادت و استعداد و قوه نحو وجود آنست و اگر هيولى داراى فعليت باشد در تحقق ملتجى بصورت نميشود و فعليت بر قوه مطلقاً تقدم دارد ؛ لذا اهل تحصيل تركيب هيولى و صورت را تركيب اتحدادى ميدانند نه انضمامى و هيولا در قبول صورت و اظهار استعداد و ساير احكام مترتب بر نفس هيولا محتاج بفعليت است . وان سئلت الحق در خارج يك وجود است كه داراى جهات مختلف است جهت استعداد و قوه و ماده بودن و جهت فعليت و بنا بر مسلك حكماى مشائين نیز 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 مما 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 لعروضه لها؛ صحة انتزاع امر واحد من نفس حقايق مختلفة وكان متحاشياً عن ذلك ارتكب القول بأن الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع والفرق بينهما عنده بأن الأمر المسمى 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 .

ومنهما 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 الامر لا يوجب التركيب فيها .

بيان ذلك : ان هذا التركيب انما يحصل بان يتصور العقل المعنى الجنسى الذى هو مخلوط فى نفس الامر بالفصول والانواع المحصلة ومتحد معها غير مخلوط بها ولا متحداً معها بل امراً مبهماً ويضم اليه المعانى الخاصة المخصوصة التى هى الفصول .

وهذا الإضممام ليس كإضممام شئ محصل بشئ محصل حتى يكونا شيئين متميزين فى نفس الامر 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 لافرق 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 معناً
يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لاعلى ان يقارنه شىء فيكون مجموعهما الخط
والسطح والعمق بل على ان يكون ذلك نفس الخط والسطح لأن 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 وجوداً مفرداً ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضيف 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 الأمر 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 يحصله « 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 والتحرك والتحرك الى غير ذلك من الامور
التى يستدعى التركيب فى نفس الأمر 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 اولاً .

١- كتاب الشفاء ط ك (ايران) ص ٥٠٩ قوله: سره بل على... فى الشفاء: بل على ان يكون نفس الخط

ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان...

فاذن نقول کون الشیء عاقلاً ومعقولاً لا یوجب تعدداً لا فی الذات ولا فی الاعتبار بل فی التعبير وترتیب الالفاظ للامر فی المعبر عنه اولاً یرى ان مصداق الحمل فی جمیع صفاته الحقیقیة انما هو ذاته تعالی مع بساطته الصرفة ووحدانیه المحضة بلا حیثیة اخرى لا فی ذاته لیلزم التركیب ولا فی خارج ذاته لیلزم النقص تعالی عن ذلك علواً کبیراً .

قال فی المقالة الثامنة من الإلهیات: «ان المتحرك اذا اقتضى شیئاً محرکاً لم یکن نفس هذا الإقتضاء یوجب ان یكون شیئاً آخر وهو بل نوع آخر من البحث یوجب ذلك ویبین انه من المحال ان یكون ما یتحرك بعینه هو ما یتحرك ولذلك لم یمتنع ان یتصور فریق لهم عدد ان فی الأشياء شیئاً محرکاً لذاته الی وقت ان قام البرهان امتناعه ولم یکن نفس تصور المحرك والمتحرك یوجب ذلك اذ كان المتحرك یوجب ان یكون له شیء محرک بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضافات تعرف انیتها [تعریف اثینیتها ش] لأمر لالنفس النسبة والإضافة المفروضة فی الذهن:» انتهى (۱)

فان قلت: اذا اخذ کل من الجنس والفصل فی الماهیات البسیطة بشرط لا شیء یكون مبیناً للآخر وللنوع فکیف یكون ماهیة بسیطة مما یتصدق علیها لذاتها امور متباينة الحقیقة .

قلنا آخذ الجنس فی البسیط علی وجه یكون امرأ محصلاً ویكون مادة عقلیة . وكذا اخذ الفصل شیئاً محصلاً حتی یكون صورة عقلیة وبالجملة اخذ ذلك البسیط علی وجه یكون مرکباً من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل علی وجه اذلا ترکب هناك حقیقة لا فی الخارج ولا فی نفس الامر بوجه ما .

(۱) منظور شیخ اعظم آنست که متضایفان بطور مطلق اباء از امتناع اجتماع اطراف ندارند از جمله حرکت و متحرکیت که از باب اقامه برهان بر امتناع اجتماع جهت قوه و فعل در یک شیء از جهت واحد گوئیم یک شیء واحد متصف باین دو عنوان نمیشود و اطراف برخی از اقسام تقابل ممکن الاجتماع بل که بحسب وجود خارجی مجتمع در یک شیء واحد است مثل عاقلیت و معقولیت در علم مجرد تام بذات خود بل که هر معقول بالذات با عاقل بحسب وجود خارجی اتحاد دارد و قد صرح به المؤلف المجیب الاعظم فی کتبه 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 الحدود فكيف يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب فيه
اصلاً الا بمجرد فرض العقل الحد - امراً مركباً من معان متعددة كل منها غير
الآخر .

قلت: مقام الحد مقام تفصيل المعانى التى تؤخذ عن نفس ذات النوع وملاحظة
تلك المعانى فرداً فرداً؛ فطبيعة الحد من حيث انه حدمما 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 اثينية 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 الحثية ليست مادة لشىء اصلاً بل من حيث انها يصاح لأن
يكون سريراً او باباً او كرسيماً 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 فعليّة لها الا كونها جوهرأ مستعداً لأن يصير كل شىء بلا تخصص لواحد منها دون آخر لعدم كونها الا قابلاً محضاً دفعاً للتسلسل (١).

فهى مادة المواد وهيولا الهيوليات .

وكونها جوهرأ مستعداً لا يوجب تحصيلها الا تحصيل الابهام .

وكونها مستعدة لا يوجب فعليتها الا فعليّة القوة .

وبهذا يتحقق الفرق بينها وبين العدم فان العدم بما هو عدم لا تحصل له بوجه

حتى تحصل الإبهام

ولا فعليّة له اصلاً حتى فعليّة القوة لشيء بخلاف الهيولا اذ لها من جملة الاشياء

هذا النحو من التحصيل والفعليّة لا غير 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 وفعليته

لا يصلح لأن يكون نفسه هى الهيولى الأولى للأشياء بل ما هو ابسط منها .

و به يتبين حق التبين كون الهيولى اخس الأشياء حقيقة و اضعفها وجوداً

لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها فى صف نعال مجلس الإفاضة والوجود .

الثانى

ان الإمكان الذاتى و ان كان مفهومه سلب ضرورة وجوده الشىء و عدمه عن

ذات من حيث هى هى (١) . [عن الذات من حيث] .

(١) بنا بروقوع عليت ومعلوليت درسوخ 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 آنکه وجه حق و از جهتي عين حق

است اگر چه از جهتي عين خلق وسريان آن در حقايق و اعيان منشأ ظهور حقايق است وملاك

معيت سريانیه حق نسبت به اشياء از آن جهتي که منزل از وجود صرف عارى از جميع قيود

لكنه بالقوة اشبه منه بالعدم لأن القوة عبارة عن خلو شيء في الواقع عن شيء
يجوز طريان ذلك الشيء عليه .

والإمكان الذاتى عبارة عن تعرى شيء بحسب ملاحظة ذاته من حيث هى هى
عن شيء 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 ففيه شيء شبيه بالمادة وشيء 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
الشيء الشبيه بالمادة وفصله هو الشيء 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 شيء هى قوة ذلك الشيء لا غير فالعالم عالم
بصورة العالمية لا بمادتها .

والسرير سرير بهياتها المخصوصة لا بخشبيته .

والإنسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه .

والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت
عالمًا .

والهيئة السريرية لو كانت مجردة لكانت سريراً وكذا نفس الانسانى حين
انقطاعها عن علاقة البدن انسان .

→

حتى قيد اطلاق مركباست از جهت هستى و جهت فقدان لازم تنزل و مركباست به تركيب
مزجى و ملازم است با ظلمت لازم نفاذ وجودى و نبودن در مقام وجود صرف مطلق بلا تعيّن .

والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى ولاجل ذلك قالوا الإنسان إذا احاط علمه بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالم معقولا مضاهيا للعالم الموجود كما قيل في الحكمة الفارسية :

دِه بود آن نه دل كه اندر وی گاو و خر باشد و ضیاع 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 الشيء وماهيته .

فبعد تمهيد هذه القواعد الثلاث

نقول ان لكل واحدة من الهيولا والصورة اللتين تركبت منهما حقيقة الجسم بما هو جنس لأنواع 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 الأشياء المتحصلة فاذا نظرت اليها لم يبق لها من التحصل عندك الا كونها جوهر الذي لا يوجب الا نحواً ضعيفاً من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر فيها متحد مع مفهوم الممتد ومنفرد فيه .

فالهيولى في الجسم ليست الا جوهرأ محضاً له في الوجود قابلية التلبس بأية حلية وصفة كانت كما ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الإتحاد بقيوده المنوعة والمشخصة والصورة هي فيه الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد الذي هو امر بسيط لا يدخل فيه الشيء لا عاماً ولا خاصاً على ما عليه المحققون من ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه لا غير ويؤيد ذلك ما ذكره الشيخ في الشفا وهو قوله بالفصل الذي

يقال بالتواطؤ معناه شيء نصفه كذا جوهرًا او كيفاً مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئاً له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرًا او جسمًا. 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 لأن فيه خروجاً عن الطريقة المشهورة لما فيه من سر اشراقى (۱)

(۱) آنچه که در آن علامه بیان فرموده اند و آن را شبه سر دانسته اند در کتب اهل فن بآن تصریح شده است :

قال المحقق الداماد في القيسات : « وميض - فان اضل بك الشك واعتاص عليك الأمر في ان الفصل يحمل على النوع حملاً بالذات وقد انصرح بما قد اقتصر في مقارنه ان فصول الأنواع على الإطلاق مفهومات المشتقات وليست بداخلة في شيء من المقولات التي تحت الجنسین الأخصيين الجوهر والعرض دخولا بالذات بتة، فان يلزم ان يكون الأنواع العرضية عن مقولة العرض فاستمع لما تتلو عليك وهو: ان الفصل المنطقي مطلقاً هو المشتق (۱) كالناطق طق والحساس وقابل الأبعاد والمنفصل والمتصل وكذلك العرضيات هي المشتقات كالکاتب

۱- در این مسأله شك نیست که دو جزء جوهری جسم در خارج جوهرند ماده جوهر بالقوه و صورت جوهر بالفعل است و مجموع مرکب از این دو نیز جوهر است صورت حال و ماده محل است نه نظیر حلول اعراض در صور نوعیه و صورت علت است از برای ماده و بنا بر ترکیب اتحادی علیت بحسب تحلیل عقلی است که در خارج منشأ انتزاع دارد و جسم واحد دارای جهات کثیره است .

ولی جنس نسبت بذات فصل عرض عام و فصل عرض خاص است نسبت بجنس و این سؤال پیش می آید که صورت باعتبار آنکه فصل لحاظ شود با آنکه 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 تحصیل جوهری آن مفهوم محصل انسان مرکب از حیوان و ناطق نیز بدون لحاظ وجود خارجی فرد جوهر نیست .

فان اشتھیت 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 الاضافة الى ذلك على شاكلة التقييد لاعلى سبيل القيد . فمفهوم الناطق مثلا وهو فصل الإنسان ذات - ما - مبهمه حقها النطق^۲ اى الإدراك الكلليات على ان تعتبر الإضافة الى النطق على انها تقييد لا قيد . والفصل لأى جنس كان هو آية النوع من الجنس وليس هو الاحيثية من حيثيات النوع المحصل واعتباراً - ما - من الاعترافات 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 . فاذن الفصل ليس مهية متأصلة متحصلة وانما هو اعتبار فى جوهر المهية المتأصلة، فان المهية وتأصلها، اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المائية لا بحسب الآيية « والشىء 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 شىء 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 الحقيقته 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 عبارت 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 عرف 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 .

فيلزم من هذين القولين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذى لا يدخل فى ماهيتها .

وكذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها من النوعيات ، جوهرًا بالمعنى المذكور لإتحادها معها ، وان صدق عليها الجوهر صدقًا عرضيًا .

ولا يلزم من عدم كونها جوهرًا فى ذاتها [ان تكون] عرضًا، و مندرجًا تحت احدى المقولات التسع العرضية ، حتى يلزم تقوم الجوهر بالعرض الخارجى .
فان الماهيات البسيطة خارجًا وعقلًا ، ليست واقعة فى ذاتها تحت شىء من عوالى الأجناس .

ولا يقدر ذلك فى حصر المقولات فى العشر كما صرح به الشيخ الرئيس فى قاطيغورياس 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 لابعدها كالوجود وكثير من الوجدانيات .

فقد اتضح مما ذكرناه غاية الإيضاح ما اشتبه عليك امره من كون الهيولى جوهرًا دون الصورة .

ثم لا يذهب عليك ان ما قررناه ليس هو قولًا 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 السهروردى» فى «التلويحات» .

ولا بعرضية الصور النوعية كما عليه «الإشراقيون» وان امكن توجيه كلامهم على وجه يؤل إليها بتكلف شديد فان كون الشىء لاجوهرًا ولا عرضًا بالمعنى

المذكور لا يوجب عدم كونه موجودا بوجود انفرادى .
وكون الشيء جنسا باعتبار اخذه «لابشرط» لا يستدعى عدم كونه نوعا او
شخصا باعتبار آخر .

وسلب الجوهرية عن شىء لا يساوق اثبات العرضية كما علمته .
فجميع هذه الأمور مما يترأى وروده اولا لكن بعد الإمعان يظهر خلافه .
وما استدل به بعض الأذكياء^١ على صحة التركيب الإتحادى بين المادة والصورة
من وجهين .

احدهما: ان كل ما كان كثرته بالفعل كانت وحدته بالقوة وبالعكس كمانص
عليه بهمنيار .

والجسم لما كان ذاتا واحدة لا يكون تركيبه من جزئه تركيبا خارجيا .
والآخر: ان الهيولى متحدة بالجنس والصورة بالفصل وهما اى الجنس
والفصل من الأجزاء المحمولة ، فالهيولى والصورة ايضا كذلك فيكونان واحدة
فى الوجود ؛ فم منظور 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
الإعتبرات الثلاثة فى كل منهما وليس هاهنا موضع بيانه (١) .

(١) ميرصدر وملاجلال در حواشى بر تجريد 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 بر مسلك ميرصدر در مسأله 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 تفتن
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 افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما فى تبیین هذا المقام وبسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اى سهم كان فى كتاب علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى مرتبة التنقيح و مشرب 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 قررناه ليس هو قولاً بالتركيب الإتحادى الذى زعمه سيد المدققين واصحابه... و نیز برخی 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 تكثر ماهیات متکثر میشود دانسته و چون بین مفاهیم تباین عزلی موجود است ملاک جهت و وحدت در ماده و صورت در مشرب حکمی وی وجود ندارد از این راه نمی تواند معتقد شود به تحول ماده بصورت که ملازم با اتحاد است روی 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 و تغايرها و الإتحاد ینافی ذلك »

اما اشکال او بر سيد سند در باب صورت مجرد تام بدن که نفس ناطقه باشد و اینکه اتحاد آن با بدن ملازم است با حصول تجزى 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 مادى رابطه تدبیر و اظهار فعل از مجلای ماده نمی تواند داشته باشد لذا نفس بحسب مرتبه دانی 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 وبقائها بعد بواریالبدن ببراهین قطعیة .

ویلزم مما ذکر فی امرالصور عدم کونها كذلك لکونها صورة ایضا .
لکنا نجیب عن ذلك شبه ما اجبنا به عن اشکال یرد علی الحکماء فی شبهه هذا المقام فلنذكر ذلك اولاً ونجعله فی قیدالكتابة بهذاالتقريب لئلا یرج 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 الإنسانية الحادثة علی مذهب المعلم الأول واتباعه (۱) .

→
و صور عناصر است لذا باحرکات و تحولات جوهری باید بمقام تجرد برسد و از بلدۀ دیجور مزاج با حصول تکامل بسلك عقول پیوندد که «مدتی بایست تا خون شیرشد» .
ملاصدرا همین معنارا یکی از دلائل قوی بر حرکت درجوهر 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 خارجة عن المقولات والمقوله بالحمل الشایع عبارة عن الفردالجوهری الخارجی که در حدآن معانی جنسی اعم از جوهری و عرض مأخوذ شود و در خارج نیز اثر مطلوب ازجوهر یا عرض نیز برآن مترتب شود فافهم وتأمل و اخفض جناح عقلک ولا تکنون من الجاهلین .

(۱) این بحث را مؤلف علامه برای آن آورده است که سید سند میر صدر دشتکی از ناحیۀ اینکه نفس صورت بدن و بدن ماده آن می باشد (وشیخ 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

واجيب عنه في المشهور بان المادة هاهنا اعم من المحل والمتعلق به .
والبدن مادة النفس بهذا المعنى وان لم يكن مادة لها بالمعنى الأول .
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 .

فالأولى ان يجاب عن ذلك بان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص
صورة مدبرة له متصرفه فيه اي امراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك

خود اعم از افعال صادر از قواى طبيعى ومادى وافعال صادر از جهت غيب وجود نفس را
به اصل ثابت خود كه از آن به (انا) تعبیر میشود نسبت می دهد ولى نسبت ملازم با جمل
(انا الآكل والشارب والجالس والذائق والمتحيز والمتجسم) واين قبيل از صفات از
مختصات بدن است و نفس نیز بآن متصف میشود و حمل صفات بدن بر نفس دليل است بر
اتحاد اين دو ۱ .

واما كبرای قضيه... فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعيّنة لا تقوم بموصوفين
لان العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في
نفسه وجود الأمرين مختلفين من غير ان يتحدوا بنحو من الوجود... فثبت ان النفس تكون
عين البدن فاذا ثبت انها عين البدن ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل 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 وهمچنين حواشى نفيس ديگر از ملا جلال دوانى و غياث
الحكما فرزند ميرصدر وغيرهم .

۲- براين 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 اگرچه 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 نیز 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 واثبات ان النفس تكون عين المواد بحسب وجودها البدوى
واتحاده مع المادة فى جميع المقامات (من مبدء تعلقها بل تخيلها الى مرتبة فناها فى الحق وبقاءها به)

فوجب على مقتضى جود الواجب الفيض ان يفيض عليه امرا يكون مصدرا للتدابير الانسية والافاعيل البشرية .

ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون بحسب ذاته مجردا فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لامن حيث ان البدن اقتضاها بالذات بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاها (١) .

(١) بريكي از دلائل تركيب جسم از دو جزء جوهرى (هيولى و صورت) چند اعتراض از لسان شيعه و تبعه اقدمين از اشراقيون شده است از جمله دليلى تقضى از ناحيه پيدائش نفوس انسانى والدليل «ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهى 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 عدمى فهو فقد شئ و مرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشئ الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدء لهاتين الحالتين...» 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 و كل 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 وحيثى كه حامل قوت و قبول است ناچار بايد با مقبول اجتماع داشته باشد ولى از جهت نفس قوه و قبول امكان اجتماع با مقبول ندارد (لا اقول من جوة قبولها مطلقا، من جهة قوتها الخاصة والاستعداد الخاص الذى يكون لها بالقياس الى المقبول الخاص لذا قوة نامى موجود در جسم متحرك بطرف صورت نباتى بعد از ثيل بدرجات نباتى زائل مى شود و اما استعداد و قوه حيوانى باقى است تا حصول صورت حيوانى لذا در كلمات اهل حكمت دیده میشود: ان المستعد من حيث هو مستعد لا يجتمع مع المقبول. اما حديث بودن يك شئ واحد بالقوه و بالفعل (معا) چند قسم تصوير ميشود يكى آنكه شئ واحد بحسب نفس ذات داراى فعليتى باشد و درهين شئ قوه و استعداد باشد جهت فعليات و صور ديگر كه كان له قوة اشياء و اعدام تلك الاشياء اين قسم نه آنكه باطل نيست بل كه واقع است و بنا بر حرکت جوهرى هر صورت فعليه

فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدء الفياض اقتضى ذاتاً قدسية .

وكما ان الشئ الواحد يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين كما بين في الشفاء وغيره في تحقيق العلم بالجواهر فكذلك ايضاً قديكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين .

فاذا كانت النفس الانسانية مجردة ذاتاً ومادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحرك مسبوقه باستعداد البدن مقترنة به .

واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدء الواهب لاغير فلا يسبقها من تلك الحيشية استعداد البدن ولا يلزمها الإقتران في وجودها به ولا ياحقها شئ من مثالب الماديات الا بالعرض .

فهذا ما ذكرته في دفع تلك الشبهة فانظر اليه ايها الأخ رحمك الله بنظر الاعتبار فانه مع وضوحه لا يخلو من دقة ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطن الالهى في قدم النفس اليه بوجه لطيف (۱)

واما الجواب عن الإيراد الذي نحن فيه فهو ان النفس لها اعتباران : اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتاً [مجردة] في نفسها .
ومناط الاعتبار الاول كون الشئ موجودا لغيره، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون لنفسه او لغيره .

(۱) يعنى بگوئيم : مراد افلاطون از قدم نفوس قدم علت نفوس و حقيقت نفوس است باعتبار وجود عقلانى ارواح قبل از هبوط بعالم نفس و تعيين جزى و رقيقت همان حقيقت است و بالأخره كينونت عقلى نفوس قديم زمانى است و ازلى چون شأن افلاطون اجل است از اين كه بگويد نفوس انسانى با قيد متعاق بابدانى جسمانى مادى قديمند در كلمات اتباع افلاطون نیز شواهدى براين معنا وجود دارد .

بمعنىها قوه و استعداد اشياء ديگر است كه در صراط 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 و يتفاير بحسبهما لها الوجودان .
ولهذا زوال الصورة الحالة في المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استازم 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 نفسيته 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 ، صادقًا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين .

وها هنا ايها الأخ رحمك الله طريقة اخرى في تميم البيان .
وهي انك لو نظرت حق النظر الى ما بينه الشيخ الالهى في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق، وكونها انية صرفة وذلك في التلويحات؛ والمآل واحد اذا الظهور والوجود امر واحد عنده. وقد بين بالاصول الاشرافية كون النور والوجود بسيطة لاجنس 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 الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لافى موضوع فعليك يا اخي بهذه القاعدة (١) فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ، ثم

(١) دليل قانع كنده برنقى خروج نفوس ناطقه وجواهر عقليه ازمقوله جوهر در كلمات شيخ اشراق و صدر الحكما و اتباع ملاصدرا و شيخ شهيد ديده نمى شود چون نفى

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 ذاتی منجبر است برهانی نیست چون فيض حق كه وجود منبسط باشد بعد از قبول و تعين بوجود عقلي و نفسي 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 اعظم حكما و افاهيم عرفا فرموده است^۱ 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 دهو نمی شود و وجود امكاني هرگز حد خود را رها نموده و هر چه به حق نزديك شود احكام و جویی غلبه مینماید و غيريت كم میشود ولی از حد امكاني خلاصی نمی یابد و حكم بهلاك دائمی شامل همه حقايق است غير از حق قيوم .

۱- عبارات منقول از سيد ميرصدر و ملاجلال زياد مغلوط 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 المجسم لمعرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد، ومادی بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا، احدا الامرین المذكورين...» واقعا از اين رجل تحرير عجيب است كه اين قبيل مطالب را به رشته تحرير در آورده است ولی حق آنست كه مسأله از عويصات از طرفی حمل جنس و فصل بر يكدیگر دليل است بر اتحاد خارجي اين دو از طرفی در مركبات حقیقیه بكلی اجزاء خارجي انكار نمودن جای تمجبات است مگر میشود نفس انسانی كه جوهر مجرد است بخصوص بسبك فلسفه مشاء كه سيد تابع آن است نفس ناطقه در مقام ذات از ماده تجرد دارد و در مرتبه عقلانی نفس از ماده و تجسم عين و اثری نیست 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 ومادی بالفعل ولزم صيرورتهما واحدا واحدا والمرين المذكورين . فان الإنسان امر انقلاب النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي، ليس له في الخارج جزء أصلا لا مجرد ولا مادی 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 وتقدر حقيقت ندادوازنفس ناطقه مجرد تام در صريح ذات وصميم 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 أصلا لامادی ولا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة) این مطلب واقعا 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 حالی 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 تام 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 بحث و محض نیز نمی باشد بل که دارای مراتب کثیره و مواطن متعدده است و معجونی است از خلطین و حقیقتی است مرکب از دو اصل . اما بیان دلائل 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 وتلبسه بادرالكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلاثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة... (حواشی تجرید) .

وتلبسه بادراك 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 المجرى الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولادليل على امتناع ذلك ، فمنشأ السؤال اخذنا بالقوة مكان ما بالفعل» انتهى (۱) مذكره .

(۱) ذكر السيد السند - قدس - في حواشی التجريد بعد ما نقل عنه المؤلف المجيب :
فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءاً تحليلياً كما هو شأن ساير الصور لاجزاءاً تركيبياً...»

سيد علامه معنى تركيب اتحادي را درست غور نموده است و نیز آنطوری که باید به تحول ماده بصورتهاى مقوم ماده (و اینکه شىء بالقوه مثل ماده به شىء بالفعل وقتى متحول می شود که شأ نیت از برای قبول صور واردا داشته باشد) پی برده است و نیز به این اصل واقف نشده است که معنای اتحاد ماده با صورت یا متحد شدن ماده با صور فایضه آنستکه : موجود واحد بحسب وجود عین موجودی است که ماده نام دارد باین 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 دارای فعلیت باشد مگر فعلیت بمعنای نفس القوه چون فعلیت از قبول جهت فعلیت ابا و امتناع دارد مگر آنکه احد المتحدین لا متحصل و دیگری متحصل و غیر مبهم باشد و معنای ترکیب جسم از دو جزء جوهری 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 اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضاً غير الجوهرية و قبول الأبعاد و هي المتغذى و النامي و المولد) جميع این معانی موجودند بالفعل نه بالقوه بوجود واحد لیکن نه باعتبار

۱- «... وهذا هوالمجرد عندهم فانالمجرد بمعنی العریان و ارادوا به العاری عن هذه الثلاثة...»

(حواشی 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 انفكاك 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 . فذبح 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 ازاين اجزاء. بنا بر اين جسم مأخوذ به نحو اطلاق وابهام ولا بشرط جنس است وقابل حمل برنامى ولى اكر بنحو بشرط لا، وتقييد آن بعدم اخذ شىء ديگر در آن لحاظ شود، ماده است وهمچنين است فرق بين احاط شىء بالفعل فصل وصورت در حقيقت و معنای نامى (فالحاجة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية) .

(١) اين اشكال را بر برهان فصل ووصل قبل از صاحب روضه وشيخ اشراق برخى از محققان وارد ساخته اند و آن را متأخران بصورت هاى مختلف تقرير نموده اند فى كلام بعضهم: «سَلَّمنا ان فى الجسم باعتبار الإمتداد اموراً 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 قلت 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 وصورت (دو جزء 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 ينافى الاتصال مطلقا ولا ينتفى به الاتصال بالكلية بل انما ينافى 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 لعارضة اى الوحدة او الكثرة .

الجواب

ان الذى قد سنع لنا فى شرح الهداية فى التقضى عن هذه الشبهة هو انه لا شك لأحد من العقلاء انه ينعدم عن الجسم حين طريان الانفصال عليه امر يكون موجودا 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 السرير الواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات بعضها الى بعض. بل اللازم كون القابل للإتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا و يجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا لذاته مع استمرار وحدته الشخصية ؛ يتعدد اتصاله الذاتى فح لأحد ان يقول: ان الانفصال لا ينافى الإتصال مطلقاً بل انما ينافى وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالمتدا الجوهري (اذا الممتد الجوهري - خ ل) باق فى الحالىين والزوال انما هو لعارضة اى الوحدة والكثرة» .

(١) مجيب محقق در اسفار و برخى 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: فح نقول: ذلك الامر الذى زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عن طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لامحالة يكون وحدة (ما) للاتصال البتة فبى لانخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصاليا حقيقيا او وحدة ارتباطيا واتصاليا اضافيا.
- ٢- فى الاسفار: فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما وافناء للجسم فى المرة والوصل ابداعا وانشاء نشأة اخرى...

المطلوب وهو تبادل امر جوهرى عن الجسم حين الفصل والوصل لأن مرتبة هذه الشبهة بعد اثبات اتصال الجوهرى فى الجسم وتسليمه .
والكلام فى ان الزائل حين الانفصال اهوام غيره من الامور العرضية 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 لانهاى اجزاء الجسم كالنظام وتابعيه .

على ان هاهنا دقيقة اخرى وهى ان الشيخ وغيره من اكابر الحكماء قد صرحوا بان وحدة المتصلات عين ذواتها 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 الاشراف وتلخيص ما اجيب عنها فى روضة الجنان (١) وافيد فى الايماضات بعد تمهيد: ان وجود كل شىء

(١) مراد از بعضى از اذكيا 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 تحصله وموجوديته سواء كان فى العين او فى العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على ماذهب 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 ذهناء، 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 لجميعة فيلزم المفسد 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 التعيينان 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 التعيين والوجود فالتعيين 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 المنتزعة عن الذات لا مابها الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى. واما ان لا يكونا موجودين حين الإتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلا بد لها من مادة حاملة للقوة وجودهما وتعيينهما حين الإتصال واذا خرج وجودهما وتعيينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما متلبسة بهما، وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقا، فيكون القابل له ولهما معا جوهر آخر وهو المطلوب...»^۱.

مطلبى كه بايد در براهين اثبات هيولى يعنى جزء قابل جوهرى در اجسام موردت واقع شود آنستكه: هيولا اگرچه بنا برمسلك مشاء در حذات هويت وتشخص واحداست ولى قابل اشاره حسيه نيست و اتصاف به ابعاد ومقادير و تخصص در احياز وجهات و حصول فصل و وصل و وحدت و تعدد بالذات در آن امكان ندارد بعد از آنكه از ناحيه صورت جسميه قبول تعيين نمود باين اوصاف متصف مى شود.

۱- اين عبارات به سبب تحرير سيدالمدققين ميرصدر دشتكى شبيهه است و از ميرداماد نيست.

حواشى ميرصدر بر جواهر و اعراض تجريد نزد اينجانب نيست.

الا موجودا واحدا ، له ذات واحدة وتشخص واحد ؛ فليس لأجزائه العرضية [الفرضية] وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر فاذا طرء عليه الإنقسام وجد موجودان مشتخصان وهويتان مستقلتان .

فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما وهو باطل لأن اجزاء المتصل الواحد تعيينهما ليس الا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب الواقع او بدونهما وهو ايضا باطل سواء كان وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الإتصال اولم يكن كذلك لأنه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود، فلا يتصور وحدة احدهما وتعدد 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 الانفصال .
وليست نفس ذلك الجوهر المتصل الواحد لماعلم فيكون القابل^١ 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 اذا المتعين بتعينات متكثرة حال الإنفصال اولا وبالذات هو حقيقة الجوهر المتصل لم لا يجوز ان يكون المعروف 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 ممتدا 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 الذي لا يمكن اجراءه في ذات الجسم غير بين ولا مبين .

فان معنا ابهام الهيولى بالنسبة الى الأشياء ليس كما فهمه بعض المدققين من انها لاتعين لها في ذاتها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص . وانما تتصف بشيء 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 في هيولى العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصور .

→

الموجودة في آثار علماء العصر .

ومن القبيح جدا اهمال هذا الامر والالتزام بما هو مسطور في كتب القدماء والحال انه ظهر بطلان امثال هذه الآراء .

١- وقد حققنا معنى الهيولى بالمعنى الجوهر القابل الذي عرفوه بانه جزء جوهرى للجسم في حواشينا في 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) .

فلاولى 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 وهيوالا باصورت جرمية واحد، واحدا 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 محضة 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 در صور نوعيه آنتت كه اعراض از علل اربعة فقط
داراى علت فاعلى و علت غايى هستند و علل قوام - علت مادى و علت صورى - ندارند

←

١- واعلم ان ما ذكرناه فى هذه التعليقة مما حرره سيدنا الاستاذ المتأله النحرير 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 الأذكياء فى دليل اثبات الهيولى .
ولما اوردالنقض بالإعراض بما ذكره المحقق الدوانى فى 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 قابلاً 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 جوهريين 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 باعتبارها، وبالقياس الى الصورة باعتبار آخر مادة .
والحاصل: ان تكثير الشئ الذى لامادة له ولا محل غير معقول لأنه يرجع الى ابطال شئ بالكلية وابداع شيئين من كتم العدم الصبر 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 انحصار المقولات العرضية فى تسعة كما هو المصرح فى الكتب الحكمية .

قابلیة بخلاف ما اذا كانت له قابلیة مادة واستعداد يبطل عن المادة بسبب القسمة استعداده ويوجد لها استعداد وجود امرين آخرين من نوع ذلك الشيء او من صنفه، ومن المعلوم ان الواهب الجواد لكل قابل مستحقه والمفيض على كل ذي حق حقه ليس في جوده تراخ ولا في افاضته مهلة فيفيض منه على القابل ما يقبله بلا تراخ ومهلة كل مالا مادة له بل هو آخر الموضوعات ومادة المواد كالجسم بما هو جسم عند الاشراقیین وکالهیولی عند المشائین. فلا يمكن تكثره اصلا ولا ايجاده الا بالابداع لا بالاحداث باتفاق الفلاسفة .

واما الاشياء ذوات الموضوعات والمواد والاستعدادات فزوال شيء منها وحدث آخر مثله بالقسمة او بغيره من الاسباب المعدة غير مستنكر عند الجميع. ومن ذلك ترى مباحث الهیولی دائرة (۱) عندهم اثباتا ونفيا 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 نوشته ام که در این جا نقل می کنم :

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 ايجاده من دون مادة سابقة . بنا بر آنچه که در این تعلیقه ذکر میشود چند مطلب مهم این رساله واضح و ظاهر میشود و فنقول: يجب تقديم مقدمات يتوقف عليها تنوير المرام .

اما مسأله ماده و هیولا، هیولا جوهری است که فی نفسه نه واحد متصل است و نه منفصل (ای لیس منفصلا 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 مثلا از نطفه عمر و تحقق پیدا کرده است و عنصر آب مثلا از دو حقیقت بسیط بوجود می آید (حتی منکران تکامل که حرکت را تغییر مکان دادن

من الجسم حين ورود الانفصال جوهرًا وعرض فان كان جوهرًا 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 الابن 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 لولم يبق منها شيء اصلاً و كذا الطين ثم حصل حيوان او انسان فح 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 الهيولى 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 اعراض 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 و نفی 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 هیچ یک از اشکالات وارد بر قائلان به جزء بر آنها وارد نمی باشد تهرأ حرکت کمی مصطلح محققان از حکمای اسلامی را انکار نموده اند و اجزاء با فواصل معین تشکیل اجسام میدهند و اجزاء خود جسمند برخلاف جوهر فرد باصطلاح قائلان بان که سم نیست اگرچه 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 يكون قابلا له ولعلمه وان كان عرضا فيكفى 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 نماید) 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 غیر متناهی 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 بعلت 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 باتصال 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 اسلامیة 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 مشا جمیع 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 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: «واتفقوا على ان الجسم من حيث هو جسم الذى هو جنس الانواع الطبيعية بوجه مهية مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا: ممتد فى الجهات الثلاث وانما وقع الخلاف فى ان الجسم المعنى المذكور هل بسيط فى الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين...»

در بیان ترکیب جسم از هیولا و صورت

اتباع ارسطو و جمعی از حکمای اسلامی اتباع شیخ رئیس و درمتأخرین 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 توقف است علی وجه غیردائر، کما حقیق فی محله .

سید سند میر صدر شیرازی و صدرالحکما قائل بترکیب اتحادی هستند ولی بین این دو معتقد فرق زیاد است کما قررناه فی حواشینا قبلا از برای تشحید اذهان و تقریر مرام و تحقیق در این مسأله باید مطالبی را از باب مقدمه تحریر نمود .

اول آنکه ماده باینکه 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 متصل 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 والآخر فی المشرق لها نحو وحدة ذاتية یجامع اثنیینیتها و حصولها الجهات المتخالفة والأحیاز المتباعدة عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع فی تلك الأحیاز والجهات بالذات»^۱ .

۱- شرح هدیة ملاصدرا ط گ ص ۴۴، ۴۵ .

فرق است بین نفی کثرتی که از لوازم وحدت است چون کثرت از وحدت (بماهی هی) منتفی است و نفی کثرتی که از لوازم آن وحدت است چون در خارج شیء یا معنون 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 بایکدیگر متقابلند ولی وحدت نوعی وصف مفهوم و ماهیت است و تحصیل خارجی ندارد .

«واما الوحدة النوعية فليست امراً وجودياً له تحصل في الوجود ، بل اذا لوحظت الهية مجردة عن الوحدات الشخصية التي هي الهويات العينية ثبت لها وحدة وذلك انما هو من اجل ضعف الشيء في الوجود اذا الوحدة والوجود متحدان عينا متفايران مفهوما وحال الهولي مع الصورة ايضا بتلك المثابة - تدبر - تفهم» من افادات استاذ مشايخنا العظام الحكيم المؤسس آقا علی المدرس قدس الله عقله فی حواشی الاسفار والهدایة .

وعدمه حتی انتهى الامر على ذلك المنوال (۱) .

واما حديث اتحاد العرض والعرضی فيحتاج الى تحصيل ونقد له حتى ينظر اليه بعد ذلك ايجز منه الجواب عن النقض المذكور ام لا؟

→

جان کلام وروح مرام در این جمله است که: «فوحدها الشخصية لا ينافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الإتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبى^۳ 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 وليکن بواسطه انحطاط از درجات فعلیت ووجود (چون شأن آن از تحصیل و حفظ آن از وجود قوه الوجود است) قابل اشاره نیست ابعاد مقداری و تخصص بمكان و جهت معين و حصول فصل و وصل و وحدت و تعدد بالذات از برای آن ثابت نیست بل که امور مذکور از برای آن از ناحیه صورت و از جانب التجاء بصورت جسمی حاصل می شود بنابراین هیولا از مفارقات و حقایق مجردة و ابداعیه نیست و از جواهر متفصله که قبول تجزی و تقدر نمی نماید نیز نمی باشد و صورت بحسب وجود بالذات مقدم بر هیولاست وليکن بحسب واقع و خارج چون با صورت بوجودی واحد موجودند تمام این اوصاف از برای ماده ثابت است .

(۱) «الهيولى حين الإتصال لها وحدة شخصية ذاتية (بالنظر الى ذاتها) ووحدة اتصالية (بالنظر الى الصورة 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 فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال .

فمادة الجرمين الحادثين . عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجرمين و هي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتى الإتصال و الانفصال غير حادثه بحدوث شىء منهما ليلزم التسلسل في مواد الحادثه ۱ .

ولا متكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتغال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية بل

←

۱- هر صورت نوعیه در مقام تحصیل خارجی احتیاج به ماده و هیولا و استعداد و زمینه دارد ولی نفس هیولا یعنی ماده اولی ابداعی است یعنی ماده ندارد و در کلمات اهل تحقیق وارد شده است که هیولای عالم ماده و اجسام مستند است به جهت امکانی عقل عاشر یا عقول عرضیه و ارباب انواع على اختلاف المذاهب والمشارب (وللناس فيما يمشقون مذاهب) .

فنقول: مفهوم المشتق سواء كان ذاتيا لماهية طبيعية ام عرضياً غير صادق ووضوح بحسب العرف العام او الخاص لما ثبت له مبدء الاشتقاق سواء كان ذلك المبدء عينه حتى يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي يرجع الى عدم سلبه عنها

او غيره وذلك الغير اما خارج عنه اوداخل فيه .

والدليل على اطلاق المشتق على هذه الامور الثلاثة اطلاقا شايعا قول العلامة

→

الزوال والحدوث والوحدة الإتصالية والكثرة الإنفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضى شيئاً من وحدة الجسم واثنينه ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضاً تأباها...»

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 وزوال 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 یی با علت خود باشد که از آن جهت از علت خود صادر شود چه آنکه سنخیت شرط اساسی از برای افاضه و ایجاد است موافقا 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 برده اند و ندانسته اند که قوه از آن جهت که قوه است باصورت باید بیک وجود موجود باشد و اینکه میگوئیم هیولا از جواهر 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 انتزاع میشود ولی جسم در خارج بالفعل متکثر است و وجودی واحد دارای جهات متعدد است که بیک وجود موجودند .

←

التفتازاني :

مفهوم الكلي يسمى كليا منطقيا ومعرضه طبيعيا والمجموع عقليا .
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
المعرض والعارض .

ومحصول الكلام ان المبدء كالبياض او النطق مثلا اذا اخذ بشرط لاشئ كان
عرضا 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 لبشرط شئ 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 بالعرض .

وعلى ما افصله وهو: ان البياض الحاصل لاشئ مثلا اذا اخذ ذلك الشئ
عينه كان الأبيض بهذا الاعتبار بعينه عرضاً مقابلاً للجوهر غير محمول على غير
البياض اصلاً .

واذا اخذ ذلك الشئ غيره كان الأبيض حينئذ معرضاً للبياض غير محمول
عليه بل محمولاً على ذات الجسم بالعرض وعلى الجسم المحيط بهذه الحيثية
التعليقية وعلى المركب من الجسم والبياض بالذات .

واذا اخذ ذلك الشئ اعم من نفسه ومن غيره كان حمله على كل من العارض

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 الأبيض صادقا على معروض البياض باعتبار
الذات وباعتبار آخر بالعرض .
وقد يؤخذ على وجه اعم فيكون الأبيض 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
راه المتكلمون فلا يصدق الأبيض عليه دون غيره .
وقس الحال في الأمر 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:

«الأبيض اذا اخذ لا بشرط شئ، فهو عرضي واذا اخذ بشرط شئ، فهو
الثوب الأبيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شئ، فهو العرض المقابل للجوهر ،
فكما ان طبيعة الذاتى جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة، باعتبارين
فطبيعة العرضى عرضى 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 التحصيلي
فى اندفاع النقص المذكور - الا ان يرجع الى ما ذكرنا اولاً .

المسألة الخامسة

ان الحيثية (١) مكثرة للذات كما سمعت من حضرتكم غير مرة ويازم من
ذلك ان يكون زيد مثلاً كلياً .

(١) مراد سائل ازحيثيت ، ناچار حيثيت تقييده است كه مكثر ذات موضوع است نه
حيثيت اطلاقه (الماهية من حيث هي ليست الا هي لاموجودة ولا معدومة...)

فانه من حيث انه حيوان مفاير 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 .
فالأولى كالجسمية والحساسية والناطقية وغيرها ، والثانية: كالزيدية ،
والثالثة : كالكاتبية والضحكية والأبيضية وغيرها وليس شيء من هذه
الأمور زيد عدا زيد ، اذ الشيء لا يصدق على جزءه ولا على الخارج عنه .
وان جعل قيذا 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 .
فالأشخاص المأخوذة في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركب من زيد و
غير زيد .
فلا يصدق على شيء من القبيلتين زيد انما زيد في الواقع امر واحد طبيعي
لاغير .
فمعنى قولهم : الحيثة التقييدية مكثرة للذات انها مكثرة للذات تكثيرا ،
افراديا سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة او بحسب الإعتبار .
فالأول : كتقييد الحيوان بالنطق الخاصل منهما الانسان ،
والثاني كتقييد الجسم بالبياض الخاصل منهما الجسم الأبيض .
فان النطق والبياض مثلا جزء ان للإنسان والأبيض وكل واحد منهما علنة
لتعيين الجزء الآخر واتصافه بصفة كاتصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض ،
(١) ملاك كليت وجزئية عدم لحاظ وجود در اول و التجاء مفهوم بوجود در ثاني
است انواع و اقسام مفاهيم كليه در مقام اتحاد باوجود خارجي جزئي و متشخص و آبي از
صدق بر كثيرين است .

ومن - هاهنا - علم الفرق بين الحثيتين وان كل حيثية تقييدية بشيء فهى
تعليلية بشيء آخر وبالعكس كالفصل فانه علة لوجود الحيوان ومقوم لماهية
الإنسان ، وكالتشخص فانه علة للطبيعة ومقوم للشخص، وكالبياض فانه علة
لوجود الجسم نحوا خاصا من الوجود عرضياً لاذاتيا وجزءاً للماهية المركبة من
الجسم والبياض وان كانت ماهية صنفية لاحقيقية .
وعلم ايضا فساد ماقاله 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 الأمر ليس حركة، بل شيئاً آخر وكذلك الموصوف
بالكتابة بالإمكان اذا اخذ بالإمكان جزءاً للمحمول الا جهة للنسبة ، يصير المادة
ضرورية، ولكن ليست هى بعينها التى كانت اولاً .

هذا ما تيسر لنا فى كشف هذه المسائل والإبانة عنها،

من المقال مع توزع واختلال الأحوال.

فعليك يا حبيبى وفقك الله و ايانا للمعرفة والتقوى بالتأمل

الصادق والتفطن الفائق، ليظهر لك جاية الحال

والله ولى الجود والإفضال

وصلى الله على نبيه المفضل وآله خير آل

وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفة الفقير الى رحمة الله

الملك القديم محمد المشتهر بصدرالدين بن ابراهيم اوتى كتابهما يمينهما (١)

(١) وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة التى ألفها الحكيم البارع والفيلسوف

الكامل افضل المتأخرين محمد بن ابراهيم الشيرازى «رضى الله عنه» يوم السابع من المحرم سنة

١٣٩٢ من الهجرة النبوية على هاجرها آلاف التحية بيد العبد الفقير المحتاج الى الله الغنى

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 Shi'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 Jamādī 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 falsafī-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 SHĪRĀZĪ

edited with introduction

and noted

by

SEYYID JALĀL AL-DĪN ĀSHTIYĀNĪ

English preface by

SEYYED HOSSEIN NASR

Mashhad University Press

1392 / 1973

