2272
.68942
.M91
1973



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 032265728

مرکز پخش: انتشارات فاروس
اول خیابان دانشگاه

سه رساله از :

Mullā Ṣadrā, Muhammad ibn Ibrāhīm, d. 1641

# محمد بن ابراهیم صدرالدین الشیرازی

# المسائل القدسیة

# متشابهات القرآن

# أجوبة المسائل

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

2272
.68942
.M91
1973

چاپ این‌کتاب در دوهزارنسخه در اردیبهشت‌ماه یکهزار وسیصدوپنجاه‌ودو هجری خورشیدی
در چاپخانهٔ دانشگاه مشهد بپایان رسید

## بسمه تعالی

از فیلسوف متاله ، علامهٔ محقق، بقول فلاسفهٔ قدیم عقل حادی‌عشر، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (۹۷۹–۱۰۵۰ هـ ق.) معروف به ملا صدرا ویا صدرالمتالهین آثار بسیاری بجا مانده که هریك بحق از نفیس‌ترین وگرانبهاترین آثار فلسفی و علمی قرون اخیر اسلامی‌است .

تبحر عمیق و آگاهی وسیع ملاصدرا از مکاتب مختلف فلسفی و احاطهٔ کم‌نظیری که برمباحث حکمی دارد، باو مجال آنرا داده که میان این مشارب گوناگون مزجی والتقاطی نماید و در عین‌حال مکتب خاصی پدید آورد. ولی همین مزج و درهم‌آمیختن شیوه‌های گوناگون فلسفی، کار شناسائی آثار اورا دشوار ساخته‌است بخصوص‌که امتزاج مشاء واشراق، عرفان واستدلال، ذوق وبرهان که حاکی از احاطه وتسلط‌اوبراین مباحث است بنوبهٔ خود موجب پیدایش مشربی خاص‌گشته و درك‌وفهمش بناچار احاطهٔ کامل بهردو حکمت‌را بنحو عمیق و وسیعی لازم دارد .

او به‌حق برمسند داوری میان عرفان و برهان، حکمت وتصوف،ذوق وبحث، تفکر وتحقیق ، توفیق بین اصول و قواعد شرع ونقل، و بالآخره اشراق ومشاء نشسته وحکومتی بعدل وانصاف میکند .

او متفکری‌است مبتکر، اندیشمندی‌است حکیم، عارفی‌است فیلسوف

که‌حتی دراشراقات رمزی وتجلیات اختصاری اوهم فراوان ذوق ومطلب نهفته‌است .

سبك فلسفهٔ ملاصدرا در میان دومشرب حکمی وعرفانی و تلفیق میان این‌دومسلك، تبحری باو داده که برغوامض ومشکلات فن در هردو مکتب بآسانی فایق آید . همچنانکه مشکلات شفای شیخ‌الرئیس بیاری او حل‌شد، مبانی شیخ‌اشراق نیز بدست او تکمیل و تتمیم یافت .

اثری که او برفلسفهٔ بعد خود بجانهاد ، سخت سنگین وپرجلال بود . و البته این تأثیر منحصر بفلسفهٔ نبود، چنانکه درعلوم نقلی نیز همان اثر را دارد وبالنتیجه هنوز حوزه‌های علمی، بدون بحث کتابهای او بی‌رونق و کم‌جلایند .

درمیان‌متفکران ودانشمندان زمان ما ، آقای سیدجلال‌الدین‌آشتیانی استاد دانشکدهٔ الهیات ومعارف اسلامی مشهد ، سالهاست که دراین بحر زخار غوطه میزنند و هربار دُرّی ثمین وگوهری نایاب هدیهٔ دانشمندان میدارند. ایشان با وارستگی وفراغتی کم‌نظیر اشتغالی دائمی باین‌کاردارند وماهرروز شاهدائرتازه‌ای ازایشان‌هستیم. جزکتابهای‌متعددازایشان که ازطرف‌سازمانها ومؤسسات‌مختلف بزیورطبع‌آراسته‌گردیده، درهمین‌سال منتخباتی ازآثار حکمای الهی ایران از طرف قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران وفرانسه وبیاری این‌دانشکده ازچاپ درآمد. گذشته ازآن ، شواهد الربوبیه ومظاهرالإلهیه را از ملاصدرا دانشگاه مشهد بچاپ‌رسانده ورساله نوریه درعالم مثال از بهائی لاهیجی بامقدمهٔ‌ممتع ایشان ضمن‌مجلهٔ‌دانشکده وجداگانه در همین امسال بطبع رسید و اینك ۳ رسالهٔ دیگر از ملاصدرا برتیب زیر بامقدمهٔ محققانهٔ ایشان عرضه میگردد .

۱- مسائل‌القدسیه که‌بنظر معظم‌له همان «حکمت متعالیه» ملاصدرا

است که درشواهد بآن اشاره‌شده ویکی ازنفیس‌ترین آثار ملاصدراست . دراین‌رساله، از اول امور عامــه تاآخر مبحث وجود ذهنی بطور متــوسط شرح می‌یابد .

۲ـ متشابهات‌القرآن که‌گرچه شامل همهٔ مباحث‌نیست اما بنوبهٔ‌خود اثری محققانه‌است و چنانکه گذشت ملاصدرا در علوم نقلی هم، بخصوص علم تفسیر وحدیث یکی از اساتید بزرگ عصر خود بشمار میرود وبابحثی مستوفی و تتبّعی دقیق‌که درمقدمه شده وتفسیر وتاویل، محکم ومتشابه، حجیت ظواهرکتاب، قراآت وهفت‌حرف درآن موردبحث قرارگرفته ، این رساله هم صورتی کاملتر یافته‌است .

۳ـ اجوبةالمسائل: جواب سؤالهای یکی ازشاگــردان و یا دوستانِ صدرالمتألّهین‌است که تاکنون جزء آثار او بحساب نیامده‌بود. دراین‌رساله به‌علت غائی پاسخ داده‌می‌شود. مسائلی فلسفی چون اختیار در مبدء وجود ونفی عبث از افعال الهی و امثال‌آن مطرح شده و درآن‌باره تحقیق‌میشود .

برای دانشکدهٔ الهیات ومعارف‌اسلامی مشهد جای بسیارخوشوقتی است که دراین‌سالهای فرخنده ومبارك اینچنین آثار گرانبهائی را درجزء انتشارات خود دارد و امیدواراست که راه درازی که درپیش‌است بتوفیق الهی به‌بهترین وجهی پیموده‌شود .

محمود رامیار

سرپرست دانشکدهٔ الهیات ومعارف‌اسلامی مشهد

بسم الله الرحمن الرحیم

رسالهٔ حاضر «المسائل‌القدسیّة» یکی از آثار مهم صدرالمتألهین است که اغلب ترجمه‌نویسان این اثررا جزء آثار ملاصدرا ذکر ننموده‌اند وبعضی نیز آن‌را ازآثار مشکوك فیلسوف شیرازی دانسته‌اند.

حقیر روی عبارتی که درکتاب «الشواهد» موجوداست یقین‌داشت که‌ملاصدرا اثری بنام «الحکمةالمتعالیه» داردکه دردسترس‌ما نیست ولی طالب وجود آن بود.

عبارتی که درکتاب شواهد[1] موجوداست ومیرساند که ملا صدرا کتابی دارد که برزخ بین آثار مفصل ومبسوط و آثار مختصر و موجز اوست این عبارتست:

« و اعلم ان لهذه‌المسالة علی هذاالوجه الذی ادرکه‌الراسخون فی الحکمة مدخلاً عظیماً فی تحقیق‌المعادین‌الجسمانی والروحانی وکثیر من المقاصدالإیمانیّة ولهذا بسطناالقول فیها فی‌الأسفارالأربعة بسطاً کثیراً ثم فی‌الحکمةالمتعالیة بسطاً متوسطاً واقتصرنا هاهنا علی هذاالقدر اذفیه کِفایة للمستبصر ».

صدرالدین شیرازی درکتاب «المسایل‌القدسیة» مکرر به اسفار و سایر کتب خود اشاره و تصریح نموده‌است و چون این‌کتاب نسبت به «اسفار» مختصر و نسبت به‌سایر کتب او مفصل‌است و مسالهٔ وجود

---

۱ــ کتاب‌الشواهد ط دانشگاه مشهد ص۳٤ مبحث وجود ذهنی.

ذهنی‌را بنحو کامل تحقیق فرموده‌است معلوم میشود که مراد او ازعبارت شواهد[۱]: «ثم فی‌الحکمة‌المتعالیة بسطاً متوسطاً...» بدون‌شبهه‌همین کتابست واگر مؤلف موفق به‌اتمام این‌تالیف میشد ازجمیع کتب او بهتر و مرتب‌تر می‌بود. کتاب حکمت متعالیهٔ آخوند مشتمل‌است بر آراء وعقاید خاصهٔ خود او ازقرار نگارش مؤلف این اثر منیف جهت ابراز عقائد و آراء اختصاصی مصنف نوشته شده‌است.

این‌کتاب مشتمل‌است بر مباحث امور عامه: موضوع علم حکمت و فلسفهٔ اعلی و مباحث وجود وملحقات آن ومسالهٔ وجود ذهنی و ظهور ظلی حقایق وجودیه درمواطن ادراك ومشهد علم ونقل اقوال و آراء وعقاید وتقریر مشکلات این‌مبحث وتحریر طرق حل مشکلات و ازاحهٔ شبهات و اجوبه از نقوض و ایرادات غیر قابل‌انحلال بسبك حکمت مشهور و بالاخره حل جمیع شکوك و ایرادات بسبك وطریقهٔ انیقه مؤلف علامه و فیلسوف اعظم صدرالصدور و بدرالبدور «رضی‌الله عنه» که:

---

۱ــ مدتها حقیر درعبارت شواهد فکرمی‌کرد، و راه بجایی نمی‌برد. گاهی عبارت‌مذکور را چنین معنا می‌نمودم: که ما (ملاصدرا) در اسفار که مباحث فلسفی‌را بسبك وطریق متعدد ومشارب مختلف تحریر می‌نمائیم این‌مساله‌را مفصل، گاهی بسبك وطریق مشاء وحکمت مشهور تحقیق می‌نمائیم و از عویصات و احیاناً ازشکوك واردهٔ دروجود ذهنی وظهور ظلی بطریق مشهور جواب میدهیم درحالتی که سالکان این‌مسلك (حکمت بحثی) خود از جواب این‌شکوك عاجز مانده‌اند ودرحکمت متعالیه یعنی حکمت وفلسفهٔ مختار خودم که فلسفهٔ جامع بین نظر وشهود وبحث وکشف باشد بطور متوسط وبرزخ بین تفصیل و اجمال‌بحث نموده‌ایم ودرکتاب شواهد بطورمختصر دراین‌مبحث وارد شده‌ایم.

ولی این‌قبیل ازتوجیهات که اغلب اسانید ومحشین مرتکب‌آن شده‌اند با صریح‌عبارات مؤلف سازش ندارد بعداز پیداشدن این اثر عظیم معلوم شد که راه افسانه پیمودیم و غفلت از این‌اثر وعدم برخورد بآن همه‌را باشتباه انداخته‌است.

دل چو از پیر خرد حل معانی می‌کرد
عشق می‌گفت بشرح آنچه برومشکل‌بود

درك آثار وکتب آخوند ملاصدرا ازآنجهت مشکل‌تر از جمیع کتب فلسفی وعرفانیست که‌مبتنی برآگاهی واطلاع ازطرق‌مختلف‌فلسفی‌است[۱].

مهم‌ترین مباحثِ عرفانی درمطاوی فصول اسفار گنجانیده شده است وچون مؤلف مباحث کشفی و ذوقی‌را بسبك و طریق برهان و نظر تحریر می‌نماید ارکان مهم حکمت متعالیهٔ اورا افکار و آرای مستدل و مبرهن تشکیل‌میدهد. عرفان وتصوف ابن‌عربی وعقایدوآرا، حکمای‌مشایی شیخ‌رئیس واتباع‌او تشکیل‌می‌دهد وآنچه‌را که خود ازطریق بحث وبرهان ویا ازراه کشف وعیان بدست آورده‌است بسبك اهل بحث مبرهن ساخته

---

۱ــ آخوند ملاعلی نوری وملااسمعیل اصفهانی درب‌کوشکی و آخوند ملاآقا قزوینی وحاج ملاهادی سبزواری و آقاعلی حکیم بمبانی فلسفی و افکار حکمی ملاصدرا احاطهٔ عجیبی‌دارند. ملاعلی نوری ازکسانی‌است که برخی معتقد بودند بمبانی موجود در کتب ملاصدرا آشنایی و مهارت خاصی داشته‌است . و بعضی اورا درمباحث موجود در کتابهای ملاصدرا و مبانی صدرالحکمااز بعضی جهات براوترجیح‌داده‌اند .

معروف‌است که آقاعلی مدرس کرارا فرموده‌اند: من در بین‌اساتید بزرگ کمتر کسی را سراغ دارم که تسلط کامل بمبانی آخوند داشته‌باشد . ایشان آخوند ملاآقا را در این جهت بردیگران ترجیح میدادند و شخص آقاعلی ازکسانی‌است که صلاحیت این‌کاررا داشته‌اند .

مرحوم آقامیرشهاب‌الدین تبریزی شیرازی دربین اساتید طبقهٔاول بعداز آقاعلی وآقا محمدرضا دراین‌جهت شهرت دارد. استاد اعظم جناب‌آقای عصار (دام‌ظله) از آقامیرزا هاشم اشکوری نقل کردند که گمان ندارم آقامیر در احاطه بکلمات ملاصدرا و تبحر در کتب او دست کمی ازمؤلف این آثار داشته‌باشد مسألهٔ تخصص در تدریس اسفار بسیار بااهمیت‌است. در بین اساتید سیدناالاستادالشریف الحکیم‌القدیس سیدالفقهاء والحکماء آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «مدظله» مهارت بی‌نظیری در تدریس اسفار دارند حقیر اکثر عویصات و مشکلات این کتاب را ازآنحضرت استفاده نمود .

است ودرمقام حکومت بین‌طرفداران اشراق، طالبان حکمت‌ذوقی وکشفی وبین اتباع اهل‌نظر وفلسفهٔ مشایی چنان راه اعتدال را پیموده‌است که باندازهٔ یك‌سرمو هم درمقام حکومت انحراف ازخود نشان‌نمیدهد .

آخوند ملاصدرا با تانی‌وحوصلهٔ‌تام، تمام‌شعب فلسفی و عرفانی و انواع واقسام حکمت اعم از ذوقی و بحثی‌را مطالعه نموده‌است و بعداز تبحر بی‌نظیر در افکار و آراء علمی ومطالعهٔ کامل در شعب کلامی به‌تألیف وتدوین کتب ورسائل خود پرداخته‌اند و آنهمه احاطه ؛ احاطه‌یی منقطع النظیر اورا از تفکر و تحقیق و تدقیق درمعضلات مانع‌نشده‌است بااین‌که به‌ندرت بین تتبع و تحقیق وبین تبحر وابراز آراء مستقل جمع میشود .

ملاصدرا از شیخ اشراق «شیخ اتباع اشراق ـ مؤسس حکمتِ ذوقی در دورهٔ اسلامی» بعظمت‌یادمی‌نمایدوبآنجناب‌به‌دیده احترام‌می‌نگرد. نسبت به‌شیخ رئیس «شیخ اتباع مشاء و بزرگترین مؤلف در حکمت‌نظری و بحق عظیم‌ترین حکیم در ادوار اسلامی» خاضع و خاشع‌است .

در بین متصدیان طرق معرفت بشیخ اکبر بانظرِ اعجاب می‌نگرد ودرمباحث مربوط به‌توحید ودرمسائل مربوط به‌معرفت نفس انسانی بخصوص مباحث مربوط به‌نشئآت انسانی بعداز موت اورا رجل فرید میداند .

با همهٔ اینها استقلال فکری خودرا درجمیع مقامات و مراتب ـ از مقامات تبتّل تا فنا ؛ پایه ، پایه تا باقلیم خدا ـ حفظ نموده‌است و این خصیصه وروحیه درادوار تاریخ حکمت ومعرفت‌وفلسفه و... ازمختصات این حکیم عظیم‌الشان‌است که :

« هزار نقد ببازارِ کائنات آرند یکی‌بسکهٔ صاحب‌عیارِ ما نرسد »

برخی از غیر اهل تحقیق و تدقیق خیال‌کرده‌اند که آثار ملاصدرا

مشتملست بر افکار فیلسوفان وعرفای قبل‌ازاو و جان کلام آنکه این فیلسوف آنچه دارد ازدیگرانست و نعوذ بالله عادت او این بوده‌است که آرای دیگران‌را بدون ذکرماخذ نقل‌کند و باسم خود مثلاً قالب نماید ، بعضی دیگر نیز گفته‌اند: وقتی میتوان دربارهٔ این حکیم قضاوت کامل و صحیح نمود که همه کتب ورسائلی‌که مورداستفادهٔاوقرارگرفته‌است پیدا شود بعضی‌ها نیز موارد سرقت اورا نشان‌داده‌اند برخی ازجاهلانِ مغرور کتب‌اورا درسادگی نظیرکتابهای رموز حمزه و امیرارسلان و... دانسته‌اند

اگر کسی بحواشی و تعلیقات آخوند ملاصدرا برکتاب شفای شیخ رئیس مراجعه نماید و درصدد فهم مشکلات شفا برآید خواهدفهمید که کلید فهم شفا دست ملاصدرا بوده‌است مواضع مشکل‌شفارا چنان‌ماهرانه بیان می‌نماید و باندازه‌یی درفهم رموز فلسفهٔ مشاء مستقیم و عاری از اعوجاج‌است که حد ندارد و تعلیقات او درهمان حکمت بحثی و نظری بر اصل کتاب ترجیح دارد و اگر در بعضی از موارد آراء ونظریات خاص خودرا تقریر نمی‌نمود شخص هوشمند و اهل درك اورا یکی از بزرگترین فلاسفه درحکمت مشاء میدید[1].

تعلیقات او بر حکمتِ اشراق که علاوه بر بیان مشکلاتِ حکمتِ

---

۱ــ نگارنده آنچه ازتعلیقات وحواشی برکتاب شفا نوشته شده و دردسترس‌است مطالعه‌کرده‌ام هیچ حاشیه‌یی همسنگ این حواشی نیست . حواشی آقاحسین خوانساری و حواشی صاحب ذخیره محقق سبزواری و حواشی سیداحمد وملااولیاء و برخی از تعلیقات دیگر از آثاری‌است که نگارنده مطالعه نموده‌ام یکی از محشین شفا (جمال‌الدین محمد رضوی) که از فضلا و مدرسین دوره صفوی‌است گوید : انکتاب‌الشفاء مع علو شانه وقدره ودقة مسلکه... لم یطلع علی شرح له یکشف عن‌وجوه فوائده... غیر حواشی التی‌کتبها العلامة المحقق والفیلسوف المتأله آیةالله‌العظمی و... العقل الحاد یعشر صدرالملة والدین محمد الشیرازی ...

ذوقی وکشفی و تقریر مبانی شیخ اشراق و تتمیم نواقص این حکمت،[1] مشتمل‌است بر دفع کثیری ازمناقشات و ایرادات شیخ اشراق برمبانی حکمای مشاء و بیان تحقیقات و اظهار انظار عالیه، درمقام تحکیم کثیری از مبانی اتباع معلم اول و طالبان حکمت نظری. بهمین مناسبات برخی از ابناء تحقیق وجمعی ازارباب تحصیل گفته‌اند: صدرالمتألهین درحکمت نظری بزرگترین فیلسوف مشایی ودر حکمت ذوقی محقق‌تر و راسخ‌تر از شیخ اشراق و در عرفانیات وکشفیات ان قلت: انه بایزید وقته لم‌تات بغریب ودرفن حدیث و تفسیر: استاد ماهر و محدث و مفسّر کبیر و عظیم‌الشان‌است.

## روش ملاصدرا در تحریر مباحث علمی

سبک نوشته‌های ملاصدرا وطرز تحقیقات او بکلی از تحقیقات و تحریرات‌سایر فلاسفه ممتازاست وکسی‌که‌بمذاق‌ومشرب‌او وارد وباافکار وعقاید او انس گرفته‌باشد میتواند کلمات ومطالب وتحقیقات خاص اورا ازتحقیق ومطلب وکلام دیگران جدانماید و این یکی از امتیازات خاص ملاصدراست و تمام کسانی که درمقام قدح او برآمده‌اند و به‌یکی ازطرقی که ذکر کردیم خواسته‌اند اورا کوچك نمایند یا اصلاً از فلسفه سر در نمی‌آورند و یا ذوق درك کلمات و تحقیقات اورا ندارند. عدم لیاقت و

---

۱ــ چون کثیری ازمبانی شیخ‌اشراق احتیاج به‌تتمیم قواعد اشراق دارد و همین‌نواقص باعث عدم رواج این‌حکمت بود وشیخ باآن‌همه عظمت نتوانست مباحث مهم ذوقی را رواج کامل بدهد بهمین‌مناسبت کلمات او مصون ازمناقشات و ایراد اتباع مشاء نماند و این ملا صدرا بود که مبانی اورا بکرسی تحقیق نشاند بنحوی که مورد قبول طالبان حکمت ومعرفت قرار گرفت مثل: مسألهٔ مثل نوری و مبحث عالم مثال وبرزخ مباحث مربوط به‌علم‌حق ونشئات بعدازموت و بحث جواز یا عدم جواز تشکیك در ذاتیات وغیراین‌ها ازامهات مباحث فلسفی.

قابلیتِ آنهاست که چنان‌تحقیقات عالیهٔ معجزنصاب‌را سرسری‌گرفته‌اند و چنین حکیم‌عظیم‌الشانی را از دریچهٔ فکر وفهمِ ناقص و محدود خود خواسته‌اند بشناسند لذا مصداقِ قولِ‌معروف شده‌اند :

وکم من عایب قولاً صحیحاً و آفتــه من الفــهم السقیم

آخوند ملاصدرا سبك و روش تحریر وتحقیق در کثیری از مباحث فلسفی‌را عوض نمود و آن‌را درمسیری دیگر قرار داد و فلسفه وحکمتِ الهی بدست او به‌نهایت کمال رسید .

یکی از کسانی که درصدد قدح برمبانیِ ملاصدرا برآمد ـ حکیمِ عصر قاجاریه آقامیرزا ابوالحسن جلوه (م ۱۳۱۲ هـ. ق) شاگرد آقا میرزا

---

۱ـ باآنکه حدود پنجاه‌سال‌است در دانشگاه‌های ما فلسفه تدریس می‌شود هنوز برای نمونه یك‌نفر شایسته ولایق از این‌محیط ببرون نیامده‌است، ما یك تاریخ فلسفهٔ تمام‌عیار نداریم. از فلسفهٔ معمول در مدارس غرب نیز یك اثر باارزش که با نقّادی کامل توام باشد بزبان فارسی در دسترس ما نیست .

دانشگاه ما احتیاج بیك دارالترجمهٔ کامل در رشته‌های مختلف دارد که دانشجویان مارا بوسیلهٔ ترجمه از افکار وعقاید آثار باارزش مغرب زمین آشنا نماید . ایرانی که محیط پرورش بزرگترین فلاسفه و مرکز مستعد برای بوجودآمدن ده‌ها فیلسوف بزرگ بود بکلی از افکار محققانهٔ فلسفی خالی خواهد شد و مردم ما درآینده باید جهت فراگرفتن همین‌فلسفه و عرفان اسلامی بمغرب‌زمین پناه ببرند .

قسمت‌زیادی ازمباحث‌علم‌النفس وبسیاری ازمباحث‌دیگر فلسفی که‌ارتباط باعلوم‌طبیعی دارند باید به‌سبك تازه تقریر وتحریر شوند ناچار بایددرقسمتی از مسائل تجدیدنظر نمود و ازاین‌راه تحرکی بمباحث فلسفی بخشید. عرفای بزرگ ایران عالی‌ترین مسائل عرفانی‌را بنظم ونثر فارسی تحریر نموده‌اند که قسمتهای زیادی ازآن هرگز کهنه‌نمی‌شود ولی ناآشنایی‌نسل آینده به‌مسائل عرفانی بتدریج رابطهٔ مارا با فرهنگ گذشته قطع می‌نماید مسلم‌است که بعد ازاین امثال مولوی وحافظ وعطار وسعدی درمرزوبوم‌ما بوجود نمی‌آیند و چه‌بسا آشنا به افکار آنها هم دربین مردم ما پیدا نشود .

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

در عصرما مرحوم آقاضیاءالدین دُری رساله‌ای مختصر در این‌باب نوشت ویکی دونفر ازفضلای معاصر هم گاهی جسته و گریخته در این‌باب بقول طلاب علوم دینی «کثرهم‌الله تعالی و ایّدهم» اظهار لحیه نموده‌اند و عِرضِ خود برده‌اند و از حد خود تجاوز نموده‌اند و نفهمیده به‌جهلِ خود اعتراف کرده‌اند.

مرحوم جلوه در طبیعیات؛ طبیعی شفا بطور سطحی و باصطلاحِ طلاب بنحوِ (کان، یکون) و در علوم ریاضی آنهم ریاضیات معمول در مدارس قدیم در سال‌های حدود نود یا هشتاد سال قبل مدرسِ رسمی بود الهیات شفا را هم تدریس می‌نمود و رشتهٔ تخصصی او همینها بود که ذکر شد. حواشی که ازاو در این قسمتها در دست‌است بسیار سطحی و کم‌عمق‌است و اگر بهمهٔ شفا حاشیه می‌نوشت حواشیِ او در ردیفِ سطحی‌ترین تعلیقات بشمار می‌رفت وفقط از تتبّعِ او می‌شد بهره برد.

آن مرحوم بجای حل مشکلاتِ کتبِ فلسفی دنبال نسخ می‌گشت و اغلب اوقات (بنا به‌نقل اساتیدِ بزرگِ ما) مجلس درس را با تطبیق نسخ و (ان قلتَ، و قلتُ) برگزار می‌نمود.

در فهم مشکلاتِ مباحث عرفانی و حکمتِ ذوقی و حکمت متعالیهٔ سبك ملاصدرا بسیار عاجز بود بااینکه تدریس الهیات بروشِ اهل ذوق وتحقیق درکتبِ عرفانی مثل تمهیدالقواعد و شرح فصوص و مصباح الانس فن او نبود این‌قبیل از کتب را هم تدریس می‌نمود.

درمقام تدریس اسفار و کتب عرفانی بااینکه خود را خیلی بزحمت

می‌انداخت و مدت طولانی بمطالعهٔ این‌کتب اشتغال داشت کاری از پیش نبرد و حوزهٔ او رونقی از این‌جهت پیدا ننمود و طلاب فاضل از حضور حوزهٔ تدریس او در عرفانیات والهیات بخصوص کتاب اسفار خودداری می‌نمودند و ازخود رغبتی نشان نمی‌دادند[۱].

برخلاف او معاصرِ او آقامحمدرضا قمشه‌ای در عرفانیات و الهیات یکی از نوادر اعصار بشمار می‌رود و نظیر او شاید در دوران رواجِ عرفان وتصوف یعنی عصر قونیوی و فرغانی وکاشانی وقیصری نادراست.

آقا محمدرضا باآنکه در عرفان بی‌نظیراست در حکمتِ بحثی نیز صاحب سهمی وافر می‌باشد شفا و شرح اشارات‌را باکمال تسلط تدریس

---

۱ــ 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 مفرّی از حضور درس ندارد.

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

برنامه‌های غلط و غیرمعقول یکی‌دیگر از علل کندی پیشرفت دانشجو در تحصیل فلسفه و حکمت‌است.

اگر متصدیان ادارهٔ امور آموزش بخواهند که علوم انسانی بطورکلی فلسفه و عرفان اسلامی و ازلحاظ فلسفه بطور مطلق مقام شایستهٔ خود را در مراکز آموزشی احراز نماید باید اول درصدد اصلاح برنامهٔ درسی برآیند، مملکتی که مهد فلسفه و عرفان و مرکز تحصیل علوم عقلی و محل پرورش صدها فیلسوف و عارف بزرگ‌است در آیندهٔ نزدیك این افتخار را ازدست خواهد داد.

←

می‌نمود .

معروف‌است که آقامیرزا ابوالحسن درمقام معارضهٔ علمی از عهدهٔ او برنیامد چون او شروع به‌تدریس ِ تمهیدالقواعد و شرح فصوص نمود و ازعهده برنیامد ولی آقامحمدرضا همان حکمت بسبك ِ مشاء ؛ شفا وشرح اشارات را باکمال تسلط تدریس نمود و افاضل اورا دراین‌فن نیز بر آقا میرزا ابوالحسن جلوه ترجیح دادند .

نگارنده از آقامحمدرضا بر جواهر و اعراض اسفار حواشی دارم که معرف ِ مقام علمی ِ اوست و مشتمل بر تحقیقات و تدقیقات عالیه و بسیار جالبی‌است

مرحوم آقا میرزا ابوالحسن بر مبانی و ادلهٔ ملاصدرا در حرکت ِ جوهر و اتحاد عاقل ومعقول ونیز بر مبحث وحدت ِ وجود اشکالاتی دارد که حاکی ازعدم تسلط‌او به‌افکار ملاصدرا ودلیل برکم‌عمقی ِ او درمشکلات ِ فلسفه‌است و همین معنا سبب شده‌است که مناقشات ِ اورا بر آخوند بی‌اساس جلوه‌دهد و اعاظم عصربااین‌مناقشات بنظر ِ بی‌اعتنائی بنگرند[1] .

---

← چرا باید در علوم و معارفی که خود ما مؤسس و مبتکر و یا زنده‌کنندهٔ آنها بوده‌ایم و دنیای متمدن اقبال تام و تمامی نسبت به‌این‌معارف دارد خودرا بی‌طرف و بی‌خبر نشان بدهیم و دیگران این‌قبیل از مراکز را رهبری نمایند ؟ .

باید سربسته گفت و گذشت که واقعاً اسف‌آوراست که بهترین آثار علمی ما را (در اکثر شعب علمی مرسوم در قرون گذشته) دیگران احیا نمایند و ما نسبت بآن بی‌اطلاع و چه‌بسا بیگانه باشیم و احیاناً از اهمیت‌آن بی‌خبر .

هیچ ملتی در صحنهٔ پهناور جهان محو و نابود نشد مگر آنکه قبلاً موجبات افتخار خود را ازدست داد که گفت : «اول شمعت را خاموش می‌کنم بعد خودت را می‌کشم» .

۱ــ نگارنده هرگز در صدد اهانت بمقام شامخ جلوه و افکار او برنیامده‌است

معروفست که‌مرحوم آقامیرزا حسن کرمانشاهانی (یکی‌ازبزرگترین مدرسان انواع حکمت در دوران اخیر) می‌گفت آقامیرزا ابوالحسن تا دمِ مرگ هم از تصویر حرکتِ جوهر عاجز بود.

* * *

برخلاف تصورِ کوته‌نظران آخوند ملاصدرا هرگز حاضر نبوده‌است که‌کوچکترین مطلب علمیِ دیگران را بخود نسبت دهد و اینکه عباراتِ زیادی از دیگران در آثار او دیده‌می‌شود اولاً در برخی ازآثار خود ماخذِ نقل را ذکر کرده و درثانی این عادت دربین دانشمندانِ سلف رسم بوده و اختصاص بملاصدرا ندارد.

صاحب جواهر یکی از اکابر فقهای شیعه‌است وکسی در فقاهتِ او نمی‌تواند خدشه نماید. کثیری از عبارات کتاب «ریاض» را می‌توان در کتاب «جواهر» نشان داد گاهی یك‌صفحه عبارت ریاض را بدون ذکرِ ماخذ نقل نموده‌است و معذلك هیچ مبتدی از طلاب هم شك ندارد که صاحب جواهر از صاحب ریاض فقیه‌تراست.

عجب‌آنکه ملاصدراگاهی اصرارمی‌ورزدکه در عالی‌ترین تحقیقات ودر

---

→

ودراین‌نیز شك ندارد که آن‌مرحوم یکی از اساتید فلسفه؛ انواع و اقسام‌آن درعصرخودبود وعمری‌را درحالت انزوا و امراض ازمشتهیات نفسانی در گوشهٔ حجرهٔ مدرسه در حالت تجرد بسربرد و تا روزهای آخر عمرخود نیز تدریس را رها ننمود ولی مراتب و مقامات دانشمندان متفاوت‌است و شئون آنها مختلف، برخی بین کثرت حفظ مسائل علمی وزیادت تحقیق و تدقیق جمع نموده‌اند این‌مردم در حداعلای ازقلت قراردارند جمعی محققند و کم تدقیق یا تتبع، برخی اهل تحقیق وجمعی اهل دقت‌نظر و کم‌تحقیق. جامع بین تحقیق و تدقیق نیز کمتردیده‌میشود و اصولا اشخاصی که قدرت غور کامل درمباحث فلسفی‌را بنحو شایسته دارا باشند کم‌ونادرند که:

خلیلی قطاع القوافی الی الحمی کثیر و اما الواصلون قلیل!

مباحثی که دردوران اسلامی خود متفرد در تحقیق آن می‌باشد برای خود از عبارات مبهم و پیچیدهٔ قدما شریکی بوجود آورد و چه‌بسا عبارت مورد اعتماد آخوند ابا از حمل برمراد او دارد مثل مبحث حرکت در جوهر که ملاصدرا اصرار دارد که اقدمین از فلاسفه بآن اعتقاد داشته‌اند چنین شخصی با این طبیعت و خوی مرتکب این قبیل از بی‌انصافی‌ها نمیشود و باذکر قرائن و تعیین حدود مطالعات خود همهٔ مآخذ موردعنایت وموارد مطالعات خودرا نشان داده‌است و ما جز یکی‌دوسه مورد همه مستندات افکار و آراء اورا پیدا نمودیم و کتب مورد مطالعات فلسفی و عرفانی و کلامی و تفسیری او همه موجود و مشخص‌است و این‌که در برخی از آثار دیده میشود که کتبی مورد استفادهٔ ملاصدرا قرارگرفته‌است که در حملهٔ افاغنه ازبین رفته‌است اساس درستی ندارد .

## منابع کارهای علمی ملاصدرا

صدرالحکما، در فلسفه وحدیث وتفسیر، کتاب نوشته‌است شرح او بر «اصول کافی» ثقةالإسلام کلینی و تفسیر او بر سور متعدد قرآنی حاکی از نهایت تسلط اوباین‌دوفن‌است‌واحاطهٔ عجیب بآثار وافکار وآرای اهل‌تفسیروحدیث داشته‌است وخودنیز درتفسیرقرآن وبیان رموزواسرار و تأویل آن از راسخان در علم قرآن و ازاعاظم اهل کشف ویقین بشمار میرود ودارای نورانیت مخصوص‌بخود می‌باشد که‌ازاعراض ازمشتهیات نفسانی و اقبال کامل بحق اول تعالی وکثرت عبادات و از طرق مواظبت بر طاعات وریاضات ناشی از سوز وگداز و حال و شوروعشق بمبادی عالیه در او بوجود آمده‌است وخود نیز دارای زمینه واستعداد و قوهٔ مخصوص بوده‌است و آنهمه ریاضت علمی وعملی ، بااستعداد ذاتی و زمینهٔ فطری دست‌بدست هم دادند تا چنین شخص بی‌نظیری بوجودآمد.

تفسیر او مشتملست بر عالی‌ترین مباحث مربوط بمبدء ومعاد و حل معضلات درمعارف الهیه وعلوم حقیقیه، این اثر ازحیث اشتمال بر آراء و عقاید متکلمان وافکار وعقاید اهل توحید درباب خود نظیر ندارد.

مؤلف در مقام تفسیر سور قرآنیه بهمهٔ تفاسیر مراجعه نموده‌است وچنان در فهم رموز قرآنی مستقیم‌الفکر و معتدل‌النظراست که اگرتوفیق نگارش تفسیر بر همهٔ آیات بینات قرآنی‌حاصل‌مینمود تفسیری بی‌نظیر بوجود می‌آمد[1].

استمداد از آیات معجزآیات قرآنی یکی از پایه‌های اساسی بحث او درعلوم الهی وعلم‌النفس ومباحث مربوط بآن بشمار میرود.

شرح او بر اصول کافی؛ شرح بی‌نظیریست و استفاده ازماثورات اهل‌عصمت وطهارت اورا در تحریر معضلات وعویصات علم اعلی وحکمت متعالیه باسط‌الید نموده‌است و ازمطاوی تحقیقات او ظاهر و لایح‌است‌که یکی از علل برتری او بر اعلام اساطین فن حکمت در دوران اسلامی همین انس عجیب او با آیات قرآنیه و آثار نبویه ومأثورات ولویه‌است که یکی از علل امتیاز او بر سایر محققان از اقطاب و اساطین حکمت ومعرفت باید محسوب شود.

* * *

نگارنده کلیهٔ مآخذی که موردتوجه و استفادهٔ آخوند ملاصدرا قرار گرفته‌است پیدانمودم و این‌گفته:که ملاصدرا آثاری از حکما و عرفا در دست داشته وازبین رفته‌است ویا: محتمل‌است که کتب مورداستفادهٔ‌او ازبین رفته‌باشد بکلی بی‌اساس‌است و هرکس با آثار ملاصدرا انس‌داشته

---

۱ــ همین چند سورهٔ قرآنی‌را که تفسیر نموده‌است مشتمل‌است بر عالی‌ترین مباحث مربوط بمشکلات تفسیر وآنچه که تحقیق نموده‌است کافی‌است ازبرای بیان تفسیر سایر سور وآیات بیّنات قرآنی.

باشد وبواسطهٔ سنخیت فکری یا ممارست زیاد نحوهٔ تفکر و طرز تحریرِ اورا بشناسد بخوبی میتواند بین آثـار و افکار اختصاصیِ او و افکارِ دیگران امتیاز بدهد و کمتر فیلسوف وعارفیست که دارای این‌خصوصیت باشد ؛ که هم طرز تحریر وهم نحوهٔ تفکر وسبك‌خروج ودخول‌اودرمباحث فلسفی وعرفانی بکلی ممتاز از سبك تفکر و تحریرِ دیگران باشد .

کتاب اسفار دربین مسفـورات حکمی وفلسفی دارای امتیازاتِ خاصی‌است ازجمله آنکه مجموعه‌یی‌است مشتمل برعقاید و افکار کلیـهٔ متصدیان معرفت حقایق علمی و فلسفی وما سعی کردیم کلیهٔ منابع کارهای علمی ملاصدرا را دراین‌کتاب پیدا نمائیم (به‌جز دورسالهٔ کوچك از قدما) ودرآینده این اثر را بطبع میرسانیم .

منابع مورداستفادهٔ او درعلم کلام ؛ کلام تحقیقی کتب معـروف و مشهور کلامی، ازقبیل: شرح مقاصد، شرح مواقف وشـروح و حواشیِ تجرید[1] علامهٔ طوسی شرح شارح قدیم وجدید و حواشی و تعالیقِ اعلام فن‌حکمت ومعرفت ازقبیل حواشی دوانی (سه‌حاشیه: جدید و اجـد و

۱ــ کتاب تجرید با همهٔ ایجاز واختصار درباب‌خود نظیر ندارد هیـچ اثری شاید در عالم علم این‌نحو موردتوجه قرارنگرفته‌است. بیش‌از دویست‌وپنجاه (۲۵۰) شرح و تعلیق دراطراف و حول این‌متن فلسفی وکلامی نوشته شده‌است، چندین قرن این اثر مورداستفاده ومدار عالی‌ترین بحث‌ها واقع‌شده‌است ، محققترین فضلای فلاسفه ومتکلمان باین‌کتاب توجه داشته‌اند. باید کتابی مستقل راجع به‌معرفی تجرید وشروح وحواشی آن نوشته شـود . از افاضل ودانشمندان ترك و دانشمندان هندی نیز تعلیقات متعدد براین‌کتاب دیده‌شده‌است. اکثر دانشمندان ومحققان دوران صفویه وافاضل معاصر زندیه وافشاریه و قاجاریه وجمعی از تابعان مکتب ملاصدرا برتجرید وحواشی وشروح‌آن شرح وتعلیق نوشته‌اند . شرح حکیم نحریر ملاعبدالرزاق بر تجرید آخرین شرح ومحققانه‌ترین شرحی‌است که براین متن بی‌نظیر نوشته‌شده‌است کمااین‌که تعلیقات لاهیجی برحواشی خفریه نیز بسیار عمیق وعالمانه تحریر یافته‌است .

قدیم) وحواشیِ مولانا جمال‌الدین محمود، حواشیِ صدرالدین دشتکی ؛ صدرالمدققین فرزند تحریر او غیاث اعاظم‌الحکما، ، حواشی فخرالدین سماکی معروف به‌حواشیِ فخریه و حواشیِ شریفیه ، میر سید شریف معروف به‌محقق شریف و تعالیق شمس‌الدین خفری شیرازی معروف بحواشی خفریه وغیراین‌ها از تعالیق وحواشی وشروح کلام وحکمی . ونیز بشروح وتعلیقات وآثارِ فخر رازی (بقول ملاصدرا: خطیب رازی) بخصوص آثاری را که در رد فلسفهٔ شیخ رئیس نوشته‌است زیاد مراجعه نموده‌است ونیز آثار عقلی وحکمی غزالی ؛ آثار مشتمل بر رد و ابطالِ دلائلِ عقلی ومبانیِ فلسفی‌را مطالعهٔ دقیق کرده‌است اگرچه نسبت به افکار فلسفی این دو اعتنایی ندارد و آنهارا بحسب افکار حکمی منحرف میداند و اعتقاد دارد تقرب بعوام ونیل‌بمناصب دنیوی بی‌تأثیر درانحراف آنها ازعقلیات نیست شاید علتِ اساسی مخالفت‌آنها باافکار فلسفی همان فقدان قریحهٔ مخصوص به‌اهل تحصیل ازحکماست در فخر رازی عدم استقرار فکری ناشی از قوهٔ تخیّل و وهم وعدم استواری قوهٔ مخصوص درك عقلیات صرفه ومعقولات محض ظاهر ولایح‌است هرچه خواجه‌طوسی دارای استقامت ادراکست درمقابل فخررازی فاقدآن میباشد هنرِ او همان حفظِ مسائلِ شایع در السنه و افواه و تحصیل محفوظاتِ حل نشده مشکوك‌استونیز انتقالِ سریعِ او دردرك‌مسائل علمی و قدرت حفظ مباحث مختلف در علوم متداول قابل‌انکار نیست .

خواجه در استقامتِ فکر واعتدالِ نظر از نوادرِ دورانست و حق آنست‌که اورا در صف اول حکمای اسلام قراردهیم که در احیای فلسفه وتحریرِ قواعد و اصولِ ریاضی خدماتِ بی‌سابقه‌یی انجام داده‌اند .

یکی ازمنابع اساسی کارهای فلسفیِ ملاصدرا کتب‌شیخ رئیس شیخ فلاسفهٔ اسلامی و استاد بزرگ طب و سایر شعب علمی حکمی‌است چه آنکه شفای شیخ کتاب مسلّمِ درسی درعهدِ طلبگیِ ملاصدرا، بود و میر

داماد استاد او نیز، استاد مسلم در فلسفهٔ مشایی میباشد حواشیِ آخوند حاکی از کثرت مراجعهٔ او بکتاب شفاست آثارِ فلسفیِ ابونصر فارابی و دیگر آثار شیخ درحکمت مشایی ازکتابهایی‌است که‌اساس‌کارِ هر فیلسوف محقق‌را تشکیل میدهد .

آثار شیخ سعید شهید مؤسس حکمت اشراق وشروحی که بر آثارِ شیخ نوشته‌شده‌است پایه واساس بل‌که حجر اصلیِ کارهای علمیِ ملا صدراست کمااین‌که شروح وتعلیقاتی که بافکار شیخ رئیس نوشته شده است مورد مراجعهٔ دقیقِ ملاصدرا بوده‌است .

تحصیلِ بهمنیار و بیان‌الحقِ ابوالعباس لوکری[1]، شرحِ خواجه بر اشارات شیخ رئیس مثل شرح شهرزوری و ابن‌کمونه و شرح ملاقطب ، علامهٔ شیرازی ازکتب غیر منفك از ملاصدرا می‌باشد .

کتب‌عرفانیِ ابن عربی،شیخ‌اکبر محیی‌الدین وآثار تلامیذ وشارحان

---

۱ــ برنگارنده مسلم‌است که «بیان‌الحق فی‌ضمان‌الصدق» لوکری که فقط یك‌نسخه ازآن دردست‌است مورد مطالعه ملاصدرا بوده‌است و ازاین‌کتاب چندنسخه درآن عصر دراصفهان وجودداشته‌است. سید احمد محشی شفا درچند مورد ازحواشی خود بر قبسات وشفا ازمتن این‌کتاب عبارت آورده‌است .

بیان‌الحق تألیف ابوالعباس لوکری‌است که یکی از بنیان‌گذاران فلسفهٔ مشّایی در خراسان میباشد این کتاب‌عالی‌ترین اثر درفلسفه بسبك طرفداران شیخ رئیس‌است و این‌که اثر باین‌مهمی بصورت کتب خطی دورازاستفاده‌است نشان بی‌اعتنائی دستگاههای فرهنگی ماست که بعمد یاسهو ناظر خاموش‌شدن چراغ پرفروغ حکمت وعلم الهی دراین‌سامانست‌آنچه که‌باعث اعتبار ملت‌ماست همین‌علوم‌انسانی‌است که درست ازابتدای تشکیل دانشگاه رو بزوالست و ما ازاهمیت موضوع خودرا بی‌اطلاع نشان میدهیم .

همین مختصر توجه را نیز باید معلول توجه شایان و روزافزون جامعه علمی و متمدن غرب نسبت به‌حکمت و عرفان اسلامی دانست . پنجاه سال قبل در مملکت ما پررونق‌ترین حوزه‌های فلسفی تشکیل میشد و دوسه‌نفر از تلامیذ قدما وجوددارند که با زوال آنها خواهی‌نخواهی اسانید بزرگ این‌رشته‌را ازدست میدهیم .

کلمات ابن‌عربی موردتوجه ملاصدرا بوده‌است .

ملاصدرا نسبت به‌محیی‌الدین بصورت یك‌مرشدومعلم‌کامل وانسانی الهی وتمام‌عیار می‌نگرد واورا قدوهٔ اهل‌مکاشفه میداند و حق‌آنست که افکار عرفا بخصوص شیخ‌اکبر در او اثر عمیق بجا گذاشته‌است و در حل کثیری ازمعارف الهیه ازآنها استمداد جسته‌است .

اواخر سفرنفس اسفار درنفیس‌ترین مباحث فقط ابن عربی‌است‌که ملاصدرا اورا مردمیدان مسائل مربوط بعوالم ونشئآت بعدازموت میداند والحق در افقی افکار ملاصدرا طالع‌شده‌است که ارباب مکاشفه درآن‌جا رحلِ اقامت افکنده‌اند و حل آن‌مسائل جز ازطریق شهود و استفاده از مشکات اهل‌ولایت میسور نیست و عقل نظری هرچه هم که قوی باشد در ادراك اولیات مسائل مختص بمباحث مربوط بغیب نفس در قوس صعودی اعجمی‌است اذا شیخ و اتراب و اتباع‌اودرمباحث‌معادکمترحرف زده‌اند و آنچه که گفته‌اند قابل بحث نیست .

آنچه که شیخ اشراق درمباحث نفس ومقامات ومراتب و حالات و نشئآت آن بیان‌کرده‌است (اگرچه بیش‌از شیخ مطلب آورده‌است) چندان قابل‌توجه نیست وآنچه‌را که درملکات نفسانی وهیئت وصُوَر حاصل‌در نفس وبرخی ازمباحث مربوط به‌تناسخ آورده‌است متحمل مناقشات و ایرادات کثیره‌است .

کسانی که حرکت جوهری‌را انکار نموده‌اند و تجرد خیال را نفی نموده‌اند وملاك حشر نفوس‌را افراد مثالی قرارداده‌اند و صور حاصل از اعمال ونیات‌را ازعوارض نفس میدانند وتحول نفس‌را بصور مناسب‌اعمال وملکات منکرند نمیتوانند مطالب ارزنده درمقامات ومراتب نفس بعد از خراب عالم هیولی و بوار ابدان مادی بیان نمایند[1] .

---

۱ـ حقیقت حشر اجساد، معادجسمانی واثبات تجرد برزخی وعدم‌انحصار تجرد در ←

ونیز انکار اتحاد عاقل ومعقول بل‌که اتحاد نفس باجمیع مدرکات‌خود ونیز انکار تجرد مراتب نازل نفس‌موجب انکار معاد وحشراجساد وبالجمله باعث تأویل کثیری ازنصوص وظواهر وارد از طرق وحی واهل تنزیل و صاحبان عصمت وطهارت می‌شود کسانی که از درك این قسم از مباحث محـرومند و بصورت‌یك‌کتاب‌شناس یا فهرست‌نویس بکتب علمی مراجعه می‌نمایند نمی‌توانند مقام ومرتبهٔ اختصاصیِ هرفیلسوفی را معین کنند و حدود ومرزهای افکار اورا مشخص نمایند.

ملاصدرا برای آنکه بمخالفان خود بفهماند کـه متفـرّد در این آراء نمی‌باشد بیشتر تحقیقات اساسیِ خـود را با اثولوجیای شیخ یـونانی تطبیق می‌کند و ازاین‌کتاب شاهد می‌آورد و حق‌آنست‌که اکثـر مباحثِ مهم فلسفی دراین‌کتاب بصورت یك متن دقیق وموجزِ فلسفی وجود دارد حتی‌وحدت‌وجود واین‌که‌هرموجود دانی مرتبهٔ‌نازلهٔ‌وجودعالی ووجودعالی، مقامِ‌تمام وکمال‌وجوددانی‌است وعالم‌ماده رقیقه‌عالم‌عقل وعقل حقیقت و

---

→

تجرد عقلانی صرف و بعث‌انسان باجمیع قـواوجوارح و تحقیق درحقیقت قبر و بیان‌آنکه موت وارد بر اوصاف و عوارض‌است و «ان‌المقابر بعضها عرشیه وبعضها فرشیه» وبیان کیفیت انواع عذاب قبر و تحریر وجوه فرق‌بین عذاب قبر و بعث فرق بین قیامت صغری وکبری و تحقیق در انـواع و اقسام حشر وبحث در انواع واقسام صراط وکیفیت نشـر کتب وصحایف (صحیفهٔ وجودانسان ومناسبت‌آن باصحایف وجودی) و تقریر مظاهر حقیقی جنت و دوزخ و احوال و اهوال لازمهٔ‌قیامت‌حقیقی و نحوهٔ عذاب اخروی و سبب وعلت و کیفیت انقطاع عذاب وغیراین‌ها از مسائـل‌اختصاص بملاصدرا دارد.

غزالی ودیگران اگرچه در کثیری ازاین‌مباحث واردشده‌اند ولی از اثبـات مبانی و اساسی که این‌مباحث برآن استواراست مثل‌اثبات حرکت جوهر و بیان تجرد قوای جزیی نفس و وحدت وجود نفی اصالت از ماهیات‌وغیراین‌ها ازاصول نظیر لزوم اتحاد نهایات وبدایات؛ اتحاد نفس باعقل فعال و... عاجزند

روح ماده‌است (وان‌هذه‌الحسّایس عقول‌ضعیفة وان‌العقول حسایس‌قویّة) دراین‌کتاب وجود دارد ولیکن تقریر آن بصورت برهان و اقامهٔ براهین برای اثبات این‌مسائل ودفع آن همه شکوك حیران‌کننده مانع ازآنست‌که ما بگوئیم این آراء را ملاصدرا مثلاً ازشیخ یونانی گرفته‌است .

همهٔ این‌عبارات‌را حکما و فلاسفهٔ اسلامی دیده‌اند ولیکن از اقامهٔ برهان برآن عاجز مانده‌اند ویا اعتقاد بآن‌را مخالف اصول و قواعد فلسفی خود دانسته‌اند لذا آن‌را انکار نموده‌اند و بر نفی‌آن برهان اقامه کرده‌اند .

مثلاً اتحاد نفس باصور و ادراکات خود (اتحاد علم و عالم و معلوم؛ اتحاد عاقل ومعقول وعقل) معتقد جمعی ازعرفای امت مرحومه و برخی اقدمین حکماست ولی بنابر انکار حرکت جوهری (که شیخ بر امتناع آن برهان اقامه فرموده‌است) ونفی تشکیك ذاتی وانکاروحدت واصالت‌وجود نمیتوان اصلاً تفوه باتحاد عاقل ومعقول نمود لذا شیخ رئیس که‌منکر این قواعداست معتقد به‌آن‌را سفیه ونادان میداند .

چه‌آنکه اگر صور علمی صورت تمامی نفس نباشند ونفس ناطقه در ابتدای وجود عین مواد و اجسام نباشد و مقام تجرد را از طی حرکات جوهری وذاتی واجدنشود وصورعلمی ازاعراض وکمالات ثانوی نفس‌باشند هرگز نتوان معتقد به‌اتحاد شد لذا می‌بینیم کسانی‌را که یکی از این‌اصول برای‌آنها برهانی نیست‌منکر اتحاد عقل ومعقول‌وعاقلند . سیدالحکما آقا میرزاابوالحسن جلوه چون منکر حرکت جوهراست و شکوك و ایرادات شیخ رئیس برای او قابل انحلال نیست ویا بقول مرحوم استاد مشایخنا العظام حکیم‌بارع کامل ومتألّه زاهد آقامیرزا حسن کرمانشاهی «رضه» از تصور حرکت ذاتی وجوهری عاجزبود زیر بار اعتقاد باتحاد نرفت .

باید این‌نکته‌را مسلم دانست که صرف اعتقاد فرد یا افرادی بمبانی آخوند ملاصدرا موجب نیست که بگوئیم این‌فیلسوف فلان مساله را از

دیگران گرفته (ونعوذ بالله - مرتکب این بی‌انصافی شده‌است) و باسم خود قالب‌زده‌است[۱].

این آراء و افکار قبل‌از ملاصدرا بصورت معمای‌غیر قابل حل موجود بود و او پرده ازاین‌راز برداشت لذا قواعدی را تاسیس نمود که با آن‌قواعد بهر دژ وقلعهٔ غیر قابل تصرف و دوررس کـه قدم‌گذاشت فاتح شد (و ذر الذین یلحدون فی اسمائه ولله‌الفتح من‌قبل ومن‌بعد).

ملاصدرا درمباحث‌حرکت عباراتی ازفخررازی نقل‌کرده‌است وماخذ نشان نداده‌است آنچه‌را که‌نقل نموده مسائلی‌است رایج ومسلم نزدمشایی واشراقی و مسالهٔ مورداختلاف دراین منقولات وجودندارد و این رویـه بین‌قدما ومتاخرین مرسوم و معمول بوده‌است وهرکه بدرس‌آخوند حاضر میشده‌است ویا اهل‌مطالعهٔ این‌افکار بوده‌است میدانسته که این‌عبارات از مباحث مشرقیه فخر رازی نقل شده‌است مثل این‌که محقق فیض مـلا محسن شاگرد متعبد بمبانی آخوند ملاصدرا همان عبارات را ازفخررازی باذکرماخذ نقل نموده‌است و حقیر دراین‌مورد معتقد بسلیقهٔ دانشمندان و محققان فرنگی وغربی هستم و ای‌کاش ازقدیم‌الایام مرسوم بود که بـدون ذکرماخذ یك‌کلمه هم نقل نشود و اگر این‌رویه درعلوم متداول اعم ازمعقول ومنقول مراعات میشد خیلی ازمشکلات ما حل شده‌بود گاهی نگارنده بیش از یکهفته دنبال مطلبی درکتب محتمله سیر نموده‌ام و کـای وقت خود را تضییع‌کرده‌ام وعاقبت راه بجایی نبرده‌ام و ازاین بدتر نقص اساسی را در کارخود تحمل‌کرده‌ام. این ملاصدرا نیست که‌مرتکب این‌خطا شده‌است، هرکه بکتب فقهیه مراجعه‌کند ویابه‌تفاسیر نظری‌افکند مثلاً همین «تفسیر کبیر» فخررازی را باتفسیر ابوالفتوح مقابله‌نماید ونیز ازریشهٔ مطـالب

---

۱- بعضی را می‌بینیم که ازاین اصول‌غفلت‌دارند و بیهوده خودرا در اموری دخالت می‌دهند که ازعهدهٔ آنها خارج‌است و چه‌بسااشخاصی‌را هم در اشتباه بیندازند.

کلامی که‌فخررازی در تفسیر خود آورده‌است جستجوکند می‌فهمد که مؤلفان قدیم چه نحوه مطلب می‌نوشته‌اند و سبك آنها در تحریر عقاید علمی چه‌بوده‌است[۱].

روش آخوند در تحریر عقایداختصاصی‌او؛ آنجاییکه‌بحل‌مشکلات و دفع نقوض وشبهات مخالفان می‌پردازد ویاخود درصدد تقریر وبیان‌مطلبی عالی برمی‌آید ممتاز از تحریرات دیگرانست ودارای قلمی روان و جذاب ومنشیانه‌است و اهل ادبیات اورا دراین‌جهت بین ارباب معقول بی‌نظیر و دربین مؤلفان منقول کم‌نظیر میدانند و الحق تسلط عجیبی در تحریر مباحث دارد و بعربی و فارسی تحریر عالی‌او جذابیت خاصی دارد.

* * *

ملاصدرا درمسالهٔ وحدت‌وجود به‌آراء وعقاید عرفا اهمیت شایانی می‌دهد ودرمسالهٔ «علم وادراك» بطورمطلق وعلم حق بحقایق وجودی (قبل ازکثرت وبعداز کثرت) بمبانی عرفا نظر دارد و درمباحث مربوط بمعاد ونشئات و اطوار بعداز بوار بدن وعوالم بعدازمرگ فقط عقاید و آرای‌آنها مورداعتماداوست ودرمباحث مُثُل نوری ومباحثی نظیر این مساله و مسائل مربوط بقوای نفس ونحوهٔ ارتباط مدبّرات امریه وعقول وملائکه مدبر اجسام وکیفیت تنزل حقایق غیبی بصور اشباح و اجسام و مبحث

---

۱ــ افاضل و اعلام روش‌های مختلف در تالیف داشته‌اند برخی ازکتب که حاوی افکار وآراء علما ومحققانست و مؤلف درهمه‌مسائل دارای نظریه خاص نمی‌باشد چه‌بسا مملواست ازعبارات موجود درکتب جمعی درمقام تحریر عقاید اگرچه عقاید مشهور باشد ملزم بوده‌اند که مأخذ نقل‌خودرا ذکر نمایندویا عقاید مشهور را نیز بقلم خود نقل نمایند برخی ازاین رویه، پیروی کرده‌اند ولی گاهی‌ازذکر مطالبی که بقلمی شیوا و روان تحریر شده‌است خودداری ننموده‌اند ولی درتحریرعقاید اختصاصی عنان قلم‌را بدست فکر خود داده‌اند «وللناس فیما یعشقون مذاهب»

تشکیك خاصی وتشکیك ذاتی واین‌که جواهر حسی ظل جواهر عقلانی و مثالی میباشند به‌اثولوجیا با دیدی احترام‌آمیز می‌نگرد (ومعتقداست که اتباع مشاء ازدرك رموز ونیل حقایق علمی که‌دراین‌کتاب موجوداست عاجز پدیده‌اند) و از تأثر فکری ازاین اثر و آثاری نظیرآن نه‌آنکه نحاشی ندارد بل‌که ازاین‌که خداوند بصیرت‌اورا نورانیت داده‌است‌تابتواند این‌تحقیقات را درك نماید اظهار ابتهاج نیز می‌نماید وگاهی‌دراین‌قسمت‌ها تعصب‌بخرج میدهد ودر انتساب عقایدخود بآنها افراط مینماید وسعی‌دارد که مبادا خدای‌نخواسته پا ازجادهٔ انصاف بیرون‌نهد وگاهی بین‌خود ونفوس‌مطهره، حکمای بزرگ ومشایخ کبار فلسفه و تالّه مناجات برقرار می‌نماید.

* * *

همانطوری که کراراً متذکر شدیم درك کلمات ملاصدرا بمناسبت سبك مخصوص این فیلسوف علام قریحهٔ خاصی می‌خواهد و ممارست زیاد درکلیهٔ‌آثار او علاوه برقریحهٔ خاص اساس مهم نیل بآراء و عقاید شخصی اوست گاهی به‌تکرار مطالب مشهور می‌پردازد و دراین‌بین‌بصورت رمز و اشاره عقیدهٔ خودرا اظهارنموده و ردمیشود و در همین اشراقات وتجلیات رمزی واختصاری او یك‌دریا مطلب نهفته‌است که مکرر دیده شده‌است مدعیان و ارباب دواعی ازاین اصل غفلت دارند توجه بنکات و دقایق لطیف ننموده و ازمطلب ردمیشوند ازاین‌رویه دراسفار زیاده پیروی نموده‌است[1].

---

۱ــ قال‌المحقق الداماد فی توجیه روایات وردت فی زیادةالارادة وحملها علی‌الارادة الفعلیة : «فالعلم بمعنی‌العالمیة عین ذاته وهوقدیم وبمعناالمعلومیة عین هذه‌الممکنات و هو حادث فکذلك لارادته سبحانه مراتب واخیرةالمراتب هی بعینها ذوات الموجودات المتقرر بالفعل وانما هی عین‌الارادة بمعنی‌مراديتها له تعالی لابمعنی مریدیته ایاها وما به‌فعلیةالارادة والرضا ومبدئیة التخصیص هوعین ذاته‌الحقة وهذا اقوی فی‌الاختیار مما ان ←

این فیلسوف باآنکه قریحهٔ مستعدی درذوقیات واستعداد بی‌نظیری درعرفانیات دارد فکر بکر ونظرعمیق او چنان درمباحث نظری و فکری استواراست که‌گاهی درمقام دقت‌نظر وعمق‌درك بر بزرگترین فیلسوف مشّائی ترجیح دارد وازکوچکترین نکتهٔ برهانی غفلت نمی‌ورزد «ویأتی بجودةالنظر بما یقرب من شقّ‌القمر» این خصیصه درمباحث حرکت و در مباحث مربوط به‌هیولی وصورت ودرمقام نقل اقوال درمسألهٔ نفس‌ناطقه ونحوهٔ ارتباط عالم‌ماده باعالم عقل وعوالم‌ربوبی آشکاراست ونیزدرمباحث مواد ثلاث اوائل کتاب اسفار و مباحث مربوط به علم حق آنهم درکتاب اسفار وقسمتی ازکتاب جواهر واعراض افکار عمیقی ازخود اظهار داشته است که برانظار راسخترین حکمای اسلامی درحکمت نظری «شیخ رئیس وبهمنیار و خواجه و میرداماد» مستور مانده‌است[1] .

* * *

→

یکون اتبعات‌الارادة والرضا بالفعل‌من امر زید علی‌نفس‌ذات‌الفاعل...» قال صدرالحکماء : و اقول وهاهنا سر عظیم‌من‌الاسرارالالهیة نشیر اشارة ما و هو انه یمکن للعارف‌البصیر ان یحکم بان وجودهذه‌الاشیاء الخارجیة‌من‌مراتب علمه وارادته بمعنی عالمیته‌ومریدیته لا بمعنی معلومیته و مرادیته فقط و هذا مما یمکن‌تحصیله للواقف بالاصول السالفة ذکره...» اسفارالاهیات خاصه ط ق ۱۲۸۲ ه ق ص۷۸

دراین مختصر جمیع مشکلات ازاین‌قبیل مثل انتساب تردد و بداء وضحك ومکر وغیر این‌امور بحق اول تعالی حل میشود این‌عویصه‌ترفع‌دارد بر تصور و اعتقاد بوحدت‌شخصی وجود کماهوالحق لیفهم من‌یفهم وکل میسر لماخلق لاجله .

۱ــ «ان‌مسألة کون‌النفس عاقلة لصورالاشیاء من‌اغمض المسایل‌الحکمیة التی لم یتنقح لاحد من‌حکماءالاسلام‌الی یومنا هذا ونحن لما راینا صعوبة هذه‌المسألة وتأمّلنا فی‌اشکال کون‌العلم بالجوهر، جوهراً و عرضاًولم نر فی‌کتب‌القوم سیما کتب رئیسهم ابی علی کالشفاء و النجات والاشارات و عیون الحکمة وغیرها ما یشفی‌العلیل ویروی الغلیل بل‌وجدناه وکل من فی‌طبقته واشباحه واتباعه‌کتلمیذه بهمنیاروشیخ‌اتباع‌الرواقیین والمحقق ←

رسائل ِاخوان‌الصفا یکی دیگر ازکتب ورسائلی‌است که ملا صـدرا باآن سروکارداشته‌است واین‌کتاب ازحیث اشتمال بر آراء مختلف‌علمی و نیز ازلحاظ سبك تحریر مطالب ذوقی وتقریر و تحریر مطالب با ملاحظـهٔ تطبیق باقواعد دینی وتمثیل حقایق وتقریب آن به‌اذهان قابل مطالعـه و تفکراست .

کتب احادیث و اخبار شیعه وآثار وارده ازطرق اهل‌عصمت وولایت همانطوری که‌گفتیم مورد استفاده و استفاضهٔ فیلسوف بوده‌است وانس ِاو بااحادیث ِوارد درمعرفت وحکمت اورا وادار بشرح وتفسیر و تاویـل ِکتاب وسنت نموده‌است وآثاری که ازاو دراین‌قسمت‌ها باقی مانده‌است پر ارج‌ترین آثاراست وتااهل معرفت و حکمت درصحنهٔ عالم‌وجود دارند مستغنی از این آثار نیستند و این آثار بحق جزء نفایس عـلوم و معارف ِانسانی بشمارمیرودوباید این‌موهبت عظمای‌الهی‌را ازخصایص‌دانشمندان و محققان مرزوبوم ما دانست .

شرح او بر اصول‌کافی بهترین اثر درتطبیق مبانی عقلی با معارف مفاض ازملکوت وجود توسط اولیای محمدیین واقطار طاهرین محسوب می‌شـود .

کتاب اسرارالآیات و مفاتیح‌الغیب او نیز درشرح و تاویل و تفسیر ِآیات بیـّنات ِقرآنی و احادیث نبویه و ولویه تصنیف شده‌است و حاوی ِعالی‌ترین مباحث مربوط بمعارف الهی و علوم‌قرآنی وعرفانیات وذوقیات، معارفی که با ادلـّهٔ عقلیه تطبیق شده‌است و از لحاظ محکمی واستواری

---

الطوسی نصیرالدین وغیرهم من‌المتاخرین لم‌یأتوا بعده بشیء یمکن‌التعویل علیه و اذاکان هذا حال هاؤلاءالمعتبرین من‌الفضلاء فما حال‌غیر هاؤلاء من‌اصحاب‌الاوهام والخیالات‌واولی وساوس‌المقالات والجدالات ، فنوجهنا توجهاجبلـّیـا الی مسبب الاسباب و مسهـل‌الامـور الصعاب... (کتاب اسفار سفراول ط ق ۱۲۸۲ه ق مبحث عقل وعاقل و معقول ص۲۷۵ .

تالی کلمات اهل‌عصمت وطهارت و صاحبان علوم لدنیه و وهبیه باید محسوب شود .

دراین آثار برخی ازمباحثی‌که مفسّران درمقدمه ویا در خلال و مطاوی تفاسیرخود بیان‌کرده‌اند تحقیق شده‌است[۱] .

* * *

خلاصهٔ‌کلام آنکه کتب مورد مراجعه و استفاده و منابع کارهای‌علمی ملاصدرا همان کتب ورسائل وشروح و تعلیقات و تالیفاتی‌است که در دسترس همهٔ دانشمندان ومحققان عصر او بوده‌است ازقبیل شرح‌ها و تعلیقات وحواشی بر تجرید علامهٔ محقق نصیرالدین طوسی، و کتب حکمای مشّایی؛ آثار فارابی، معلم ثانی و شیخ رئیس وشارحان وناقلان کلمات و افکار شیخ مثل بهمنیار و لوکری و کتب ورسائلی که بعنوان رد بر فلسفه وحکمت نوشته‌شده‌است مانند آثار غزالی و فخر رازی وامثال آنها .

تهافت‌الفلاسفهٔ غزالی وکتب فخررازی وشارستانی و دیگر آثاری که‌مؤلفان آنها ازاین افکار پیروی‌نموده‌اند بدقت موردبررسی آخوند ملا صدرا قرار گرفته‌است .

کتب محققان ازمتکلمان که دربسیاری از مقاصد و مواقف بسبک فلاسفه بحث نموده‌اند و اصولاً طرز تفکر فلسفی داشته‌اند مانند: شرح مقاصد و شرح مواقف مورد عنایت فکری آخوند می‌باشند ونیز درمسائل اعتقادی باین قبیل کتب مراجعه نموده‌است و همچنین کتبی که در مقام انتصار از افکار فلسفی و آثاری که بعنوان ردّ مناقشات مخالفان حکمت

---

۱ــ نظیر وجوه فرق بین تاویل وتفسیر وفرق بین **محکمات** و **متشابهات** آیات و روایات وغیراین‌ها ازمباحث مربوط به‌تفسیربه‌عالی‌ترین وجه تقریر وتحقیق‌شده‌است ونیز مباحثی نظیر آنچه ذکرشد مثل وجوه فرق‌بین استعاذه و... قدرت ملاصدرا در مباحث عرفانی و مسائل مربوط بـه‌تفسیر از تفسیرسورهٔ **حمد** و **فاتحة‌الکتاب** آشکار می‌شود .

و فلسفه نوشته‌شده‌است مانند آثار ابن‌رشد ، حکیم ابوالولیداندلسی وبرخی ار آثار خواجه از آثاری بشمار میروند که ملاصدرا بآنها اهمیت‌داده‌است.

ونیز اشکالاتی که‌عرفا درخلال تحقیقات‌خود به‌افکار فلسفی نموده‌اند مورد توجهِ آخوند بوده‌است ودر مطاوی برخی از تحقیقات او این معنا ظاهر و لایح می‌شود .

کتب اتباع اشراق بخصوص کتب شیخ اشراق کلیهٔ آثار او ازعربی وفارسی ازآثاری بشمار میروند که ملاصدرا باکمال دقت و علاقه این‌آثار را باشرح‌ها وتعلیقاتی که‌برآن نوشته‌اند؛ شرح علامه شیرازی و شروحِ شهرزوری بر آثار شیخ سعید شهید و شرح ابن کمونه و غیراینها ازمنابع کارهای علمی آخوند بشمار میروند تعلیقات او برحکمت اشراق حاکی‌از این‌معناست وبهترین اثریست که‌درحکومت بین افکار اشراق و مشاء نوشته‌شده‌است و حکایت از روح معتدل علمی این فیلسوف کبیر مینماید وخود بهیچ‌طریقه‌یی نگرویده‌است و حکمت متعالیهٔ او طریقهٔ خاصی‌است که برجمیع طرقِ فلسفی ترجیح دارد و الحق حکیمی‌است راسخ درحکمت ذوقی و بحثی[1] .

آثار عرفا ازقدما و متاخّران بخصوص افکار شیخ اکبر محیی‌الدین «ابن‌عربی» و اتباع وشارحان آثار ومروجان افکار او مهمترین منبع مورد علاقهٔ آخوند ملاصدرا می‌باشد و تاثیر افکار محیی‌الدین در آراء وعقایدِ ملاصدرا «اظهر من‌الشمس» است .

کتب‌غزالی آثار فلسفی وعرفانی وتالیفاتی که‌درعلم‌اخلاق نوشته‌است

---

۱ــ نگارنده کلیهٔ منابع کارهای ملاصدرارا (اعم از ذوقیات ، عرفانیات، حکمت‌کشفی واشراقی و حکمت نظری، بحثی، کتب کلامی وعلوم تفسیر وحدیث، کتب اخلاق و... بجزدو سه‌رساله) پیدا کرده‌ام و درصددم که آن رابصورت فهرست منتشر نمایم و آنچه را که خوداو تحریر نموده‌است نیز مشخص‌کرده‌ام .

موردمراجعهٔ ملاصدرا بوده‌است وهمچنین ازآثار اخوان‌الصفا عین و اثری در برخی ازمواضع کتب آخوند رؤیت می‌شود . ملاصدرا درعصری ظهور نمود که‌دانشمندان عصراو محصور درافکار حکمای مشّاء بودند بزرگترین فیلسوف‌آن‌دوران از عصر خواجه تا زمان آخوند ملاصدرا محقق داماد است ، میر داماد، دارای افکار تحقیقی ودقیق‌است. دراین‌دوران تحقیقات وتدقیقات محقق دوانی و میرصدر دشتکی وچندنفر محقق‌دیگر ازبزرگان ایرانی درحدخود ارزنده‌است ولیکن افکار آنها باهمهٔ تحقیقات و تدقیقات ارزنده‌یی که‌داراست و درحد خود باارزش‌است ولی از حدود مرزهای معینی عبور نکرده‌است آنچه که تحقیق‌نموده‌اند حول همان افکار متداول مشّاء و اشراق دور می‌زند و بالاخره شارح و مبیّن افکار وطرق معین است . حقیر مدتی ازوقت‌خودرا صرف مطالعهٔ‌کتب محشّین و شارحانِ تجرید نمود وآنچه‌را که‌دراین‌زمینه دررسالهٔ مستقلی بسلك‌تحریرآورده‌ام خود مبیّنِ طرز تفکرِ فلسفی درچندقرن‌است .

کتبی که‌معاصران آخوند ودانشمندان بعدازاو (غیراز شارحان‌افکار وتربیت‌یافتگان مکتب‌او مثل محقق لاهیجی و علامهٔ فیض... و) بعنوان تعلیق وشرح ویا بطور مستقل نوشته‌اند کاملاً بیان‌کنندهٔ طرزتفکر فلسفی درآن‌اعصاراست . نگارنده خلاصه‌یی ازاین افکار وعقاید را در «منتخبات فلسفی» با توضیح وشرحِ مختصر آورده‌ام که باتعلیق وتوضیح کامل به زبان فرانسوی در پنج‌جلد منتشر می‌شود و جلد اول آن از طبع خارج شده‌است. باملاحظهٔ آنچه که بیان شد ملاصدرا در چنین دورانی بوجود آمد و فلسفه وحکمت اسلامی‌را احیا نمود .

کسانی که بی‌ماخذ صحبت می‌کنند وملاصدرارا تابع افکار دیگران معرفی می‌نمایند وخیال‌می‌کنند تاسیسات عمیق فلسفی‌او با همین سبك و روش در آثار دیگران وجود دارد. وکار او جمع‌آوریِ این عقاید وافکار

است و برخی ازغیر اهل فن مثلاً بمحض آنکه درکتابی اسمی از اتحادعاقل ومعقول می‌بینند معتقدمی‌شوند که این‌مبنارا آخوند ازاین‌موضع گرفته و بنام خود شهرت داده‌است .

آنچه که‌درکتب ملاصدرا بااهمیت باید تلقی‌شود آنست‌که او قواعدی را تاسیس نموده‌است که آن‌قواعد پایه و اساس مطالب عالیهٔ فلسفه‌است قواعدی که اگر یکی ازآنها برهانی نشود اثرآن درکلیهٔ قواعدفلسفی‌سرایت می‌نماید و اثرمیگذارد آنهمه اشکالات وارد بر مشاء و اشراق ناشی ازعدم هم‌آهنگی این‌قواعداست در فلسفهٔ آنها .

مسالهٔ مهم‌دیگر درکتب ملاصدرا که‌واقعاً حیرت‌آوراست فروعات ومسائل مهمی‌است که متفرع براین‌قواعد میشود ویکی از کارهای اساسی ومهم که‌باید انجام‌شود آنست‌که شخص واردی باید قواعد تاسیسی مقرر درحکمت متعالیه‌را بامسائل بیشماری که برآن متفرع می‌شود در کتابی جداگانه برشتهٔ تحریر درآورد و درضمن مقایسه‌یی نیز بین مبانی ملا صدرا ودیگران بعمل‌آورد آنوقت‌است که‌معلوم‌میشود در دوران تالیف و تدوین حکمت و فلسفه ملاصدرا چه امتیازی نسبت به‌دیگران داراست وگرنه درحاشیهٔ مطالب علمی سیرنمودن و بنظر سطحی بمسائل فلسفی نگریستن و دروادی‌دیگر سیرکردن انسان را بواقع نمی‌رساند و اصولاً اظهار رای در این قبیل از مطالب از عهدهٔ کتابشناس و فهرست نویس خارجست و باید عقاید هرفیلسوفی را با افکار محققان قبل از او مقایسه نمود وکارهای اختصاصی‌اورا ملاك قضاوت قرارداد .

برخی ازحکما در تحریر مسائل مهم فلسفی وتدوین کتب‌علمی قدرت خاص دارند ومباحث علمی‌را بسبکی عالی ومقرون با ابتکار و تصرف در مبانی علمی بسلك تحریر درمی‌آورند شیخ رئیس وفارابی ازاین دسته از فلاسفه بشمارمیروند . شیخ فلسفهٔ مشّاء را با اسلوبی‌عالی‌وتوام باتحقیق

وتدقیق وجامع‌الاطراف تالیف نموده‌است و شیخ اشراق درحکمت ذوقی وفلسفهٔ اشراق نظیر شیخ‌است درفلسفهٔ مشّاء؛ اگرچه شیخ رئیس گفته است : چون معمول ومرسوم بین طالبان فلسفه، حکمت بطریقهٔ مشائین و ارسطو و اتباع‌اوست ما بهمان سبك کتبِ خودرا تالیف نمودیم وگرنه نزد ما تحقیقاتی‌است غیرازآنچه نوشته‌ایم .

صدرالحکما در تحریر قواعد و تاسیس مبانی هردو راسخ و صاحب قدرتست درمقام تحریر قواعد مشّاء نظیر فیلسوفی منفمر ومتمحض در حکمت بحثی بابهترین وجهی مباحث فلسفی‌را تقریر نموده‌است و همین قدرت‌را در تحریر قواعد اشراق ِاعمال نموده‌است . حواشی او بر شفا وتعلیقات‌او برحکمت اشراق شاهدمدعای‌ماست ودرهردو طریقه‌فیلسوفی راسخ و صاحبنظراست بانضمام قدرت فعالهٔ فکری که اورا ازاین دو حد ومرز عبورداده‌است ومحصور دراین‌دومشرب قرارنگرفته وحکمت‌متعالیهٔ او دارای این‌امتیازاست .

قبل‌از ملاصدرا مشارب فلسفی وطرق حکمت ازیکدیگر ممتازبودند. برخی طالب حکمت مشّایی وجمعی طرفدار حکمت اشراق و عده‌یی نیز طریقهٔ عرفان و تصوف معمول بعداز اسلام یعنی عرفانِ اسلامی را طالب بودند و بین‌آنها تشاجر علمی بنحوی وسیع وعمیق وجود داشت ولی صدرالمتألّهین به‌این منازعات خاتمه‌داد و معجونی گوارا که‌به‌ذائقهٔ‌طالبانِ معرفت سازگار باشدبوجودآورد و تصالح و اتفاقی ازبرکت زحمات این فیلسوفِ نحریر تحقق پذیرفت و تاسیس «بین‌المعقول والمشهود» یکی از شاهکارهای علمی در دوران اسلامی‌است که بدست این‌فیلسوف کامل گردید؛ اگرچه‌برخی از عرفا مانند صدرالدین قونیوی و شارح مفتاح شمس‌الدین محمدبن حمزةبن محمدالعثمانی الروسالی معروف به‌ابن‌فناری حنفی وشارح وماتن تمهیدالقواعد ، ابن ترکه قبل از ملاصدرا باین کار

دست زده‌اند ولی آنها اگرچه درقواعد مکاشفه راسخ و محقّقند ولی در مسائل نظری هرگز قدرت فکری ملاصدرا را ندارند و راسخ در دوطریقه نبودند علاوه براین آنها هم مانند شیخ اشراق درخلال ومطاوی ابحاثِ علمی با اهل‌نظر، نظرخوشی نداشتند و احیاناً درصدد مناقشه بر افکارِ فلاسفهٔ متمحض در حکمت بحثی برآمده‌اند ودراکثر موارد ازحدوداعتدال خارج شده‌اند الذا مناقشات و اشکالات غیروارد در آثار آنها زیاداست مثل این‌که اکثر ایرادات شیخ اشراق به‌شیخ‌رئیس و اتبـاع او وارد نیست و اغلب مناقشات شارح مفتاح، اساس درست ندارد .

کلمات عرفا نیز متحمّل مناقشات زیاداست چون اهل‌سلوك چندان مفید به‌تطبیق قواعد کشفی ومشاهدات خود بصورت نظم قیاسی نبودند[1] اغلب مناقشات و اشکالات حکما ومتکلمان برکلمات عرفا ناشی از این‌جهت است، اهل سلوك بحسب شهود مقامات ومراتب، حالات مختلف دارند که فهم کلمات آنها توقف برلحاظ این‌حالات دارد .

* * *

آنچه که‌موجب عظمت ملاصدرا وسبب اعتقاد اعاظم از حکمای بعد ازاو به‌تفرد او در مسائل حکمت متعالیه در دورهٔ اسـلامی‌است تحقیقات شخصی‌او و هدم قواعد مسلم عندالمشّاء، والإشراق وجواب ازمناقشات آنها واستوارساختن مسائل بصورت نظم برهانی و تطبیق قواعد کشفی به قواعد عقـلی‌است .

صدرالحکما در اسفار وتفسیرقرآن ومفاتیح و دیگرآثار خود بهمین معنا نظر دارد[2] : «لکنهم لإستغراقهم بما هم‌علیه من الریاضات والمجاهدات

---

۱ـ اگرکسی توانست باستحکام وانسجام آنچه گفته‌میشود درکلمات اهل‌معرفت پیـدا نمود آنوقت‌است که بسخن اهل‌اختلاف گوش خواهیم‌داد .

۲ـ الهیات اسفار ط گ، ص ۶۰ .

و عدم تمرّنهم فی‌التعالیم البحثیّة والمناظرات العلمیة ؛ ربما لم یقدروا ، علی تبیین مقاصدهم علی وجه‌التعلیم، اوتساهلوا، ولم یبالوا، عدم‌المحافظة علی اسلوب‌البرهان لإشتغالهم بماهو اهم لهم من‌ذلك ولهذا قلّ من‌عباراتهم ماخلت عن مواضع‌النّقوض والإیرادات ولا یمکن اصلاحها و تهذیبها الا لمن وقف علی مقاصدهم بقوةالبرهان وقدم‌المجاهدة...»

ایشان تصریح فرموده‌اند که: جامع بین‌مراتب کشف‌وشهود ومقامات برهان دردورهٔ اسلامیّه شخص بزرگ‌اوست ودیگران یامستغرق دربرهان وعدیم‌الکشف ویا متمحض درکشف وعدیم‌البرهان ویا متوسط در احدهما ومنغمر دردیگر طریق ویا متوسط‌درهردو (کشف‌وبرهان) میباشند والحق جزاف نگفته‌اند .

## سبك فلسفهٔ ملاصدرا دربین مشارب حکمی وعرفانی

ملاصدرا همانطوری که مکرر بیان نموده‌ایم از جمله افراد نادری بشمار میرود که درحکمت بحثی وذوقی؛ فلسفهٔ اشراقی بسبك‌افلاطونیان جدید وشیخ اشراق (ازحکمای اشراقی دورهٔ اسلامی که مؤسس یا زنده‌کنندهٔ حکمت‌ِاشراقی دربین حکمای امت‌ِ مرحومه‌است) صاحب‌سهمی وافر ومقام ومرتبه‌یی عالیست ودر حکمت نظری راسخ و در عرفان و تصوف یکی‌ازاعاظم اهل‌مکاشفه واز اکابر صاحبان علوم اشراقی محسوب می‌شود لذا طرق تحقیق ازجمیع جوانب برای او هموواراست .

این‌مزیت یا اختصاص باو دارد ویا آنکه درصف اول راسخان در طرق مختلف فلسفی و حکمی وعلم الهی ومقدم بردیگران قرار گرفته‌است. چون جامع و راسخ درطریق کشف وشهود وحکمت ذوقی وبحثی واعز من الکبریت الاحمر . صدرالمتألّهین من حیث‌المجموع بر اکابر و اساطین ترجیح ندارد بل‌که درهرمسلك برخریط و منخصص دراین‌مسلك رجحان

دارد[۱] وخود باکمال صراحت باین معنا اعتراف فرموده‌است و این ادعا در بین مشایخ کبار بسمع قبول پذیرفته‌شده‌است. درمواضع مختلف ازجمله اواخر مباحث نفس اسفار شاهکارهای علمی خودرا تقریر فرموده‌است. قال (رض...).

«واعلم ان هذه‌الدقیقة وامثالها من احکام الموجودات لایمکن‌الوصول الیها الا بمکاشفات باطنیة ومشاهدات سریّة، ومعائنات وجودیة ولا یکفی فیها حفظ‌القواعدالبحثیة واحکام المفهومات الذاتیة والعرضیّة.

وهذه‌المکاشفات والمشاهدات لا تحصل الا برياضات ومجاهدات فی خَلَوات مع توحّش شدید عن صحبة‌الخلق وانقطاع عن اعراض الدنیا و شهواتها الباطلة و ترفّهاتها الوهمیّة وامانیهاالکاذبة.

واکثر کلمات هذاالفیلسوف[۲] مما یدل علی قوة کشفه ونور باطنه، وقرب منزلته...» بعداز ذکر عباراتی در شأن ارسطو گوید:

«... واماالشیخ صاحب‌الشفا فلم یکن اشتغاله بامورالدنیا علی هذا المنهاج... والعجب انه کلما انتهی بحثه الی تحقیق الهویات الوجودیة دون الأمور العامّة والاحکام‌الشاملة تبلّد ذهنه و ظهر منه‌العجز و ذلك فی‌کثیر من‌المواضع».

---

۱ــ اسفار اربعه، سفر نفس، طک۱۲۸۲ ه ق ص ۱۲۶.

ما درمباحث فلسفی بمسائل برخورد می‌نمائیم که حفظ قواعد بحثی و تسلط‌برقوانین منطقی ومسائل نظری کافی ازبرای درك واقع‌نیست. مسائلی وجوددارد که‌عقل نظری‌طریقی ازبرای نیل بواقع پیدانمی‌کند مثل اکثرمباحث‌مربوط به‌نشئات نفس بعداز موت و کثیری از مسائل مربوط به‌احوالات اهل آخرت که دراولیات این‌مسائل کمیت عقل لنگ‌است و احیاناً عقل بدون‌استمداد از شهود و کشف‌درنیل بآن اعجمی‌است «ومن لم یجعل الله له نوراً فما له من‌نور».

۲ــ **الولوجیا** قطعاً از ارسطو نمی‌باشد بامدارکی که امروز بدست غربیها آمده‌است الولوجیا از شیخ یونانیست و فلاسفهٔ اسلام اشتباه‌کرده‌اند که‌آنرا بارسطو نسبت‌داده‌اند.

ما مواضع اشتباه شیخ‌را با کمال اختصار نقل مینمائیم

**مورد اول** – شیخ حرکت جوهریه‌را بزعم آنکه موضوع در تحول ذاتی باقی نمی‌ماند وخارج میشود ازماهیتی بماهیت دیگر ؛ انکار نموده وگفته‌است اگر جوهر و ذات انسان متحرك باشد، لازم‌آید از انسان‌بودن، خارج وداخل نوع‌دیگر گردد .

مابطور تحقیق بیان‌کردیم که شیء واحد ممکن‌است حصولات‌متعدده داشته‌باشد بااصالت وجود و وحدت حقیقت‌آن، وجواز تشکیك درحقیقت واحده وجواز قبول تفنّن وتشکیك در یك‌اصل و وقوع جوهر درصراط استکمال ذاتی باعتبار رفعت درجات و جواز دربرداشتن ذات جوهری واحد حدود غیر متناهی‌را باعتبار قبول هر متصل انقسامات بحدود غیرمتناهی بنحو قوه و ابهام کماهوالواقع فی‌الوجود و جواز وقوع تقدم و تأخّر، علیّت ومعلولیت، شدت وضعف دریك اصل واحد و سنخ فارد مجالی ازبرای اشکالات شیخ واتراب واتباع او باقی‌نمی‌ماند[1] شیخ بسیاری ازمبانی عالی فلسفی‌را بهمین‌لحاظ و بواسطهٔ وجود همین مناقشات که بنابراصول وقواعد وسبك فلسفه وحکمت شیخ وارد وصعب الدفع وبنا براصول وقواعد صدر اعاظم‌العرفاء والحکماء و اساس فلسفه و حکمت‌وی سهل‌الدفع‌است انکار فرموده‌است .

**مورد دوم** – شیخ روی انکار تشکیك ذاتی ونفی حرکت جوهری و عدم‌اذعان باتحاد عاقل ومعقول؛ مثل نوریه وعقول عرضیه را انکار کرده و اینهمه جهات وحیثیات متکثره‌را بعقل واحد مستندکرده‌است. ما تبعاً

---

۱– رجوع‌شود به‌اسفار چاپ سنگی طهران مباحث حرکت از ص۲۲۲ تا ۲۳۳ لا یخفی که‌شیخ اشراق باآن تمحّض در کشف‌درکثیری‌ازمشکلات مسائل فلسفی غیر از آنچه شیخ رئیس (شیخ فلاسفهٔ اسلام) تحریر نموده نیاورده‌است .

لصدرالمحققین همهٔ اشکالات اورا دفع کردیم و بنحوی مطلب‌را تقریر کردیم که اگرکسی[1] با ملاحظهٔ‌آن مطالب مثل افلاطونی‌را نفی کند اهل تعمق و تدبر وتحقیق درعقلیات نمی‌باشد[2].

سوم - شیخ‌رئیس‌واتباع‌او روی‌انکارتشکیک‌ذاتی وتحول‌جوهری‌وعدم اذعان بمثل نوری اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس باعقل فعال و نیز اتحاد نفس‌را بامطلق مدرکات منکرشده‌اند. ما با بیانات کافی و شافی وجوه فساد قول او و اتباعش را بیان کردیم.

چه‌آنکه بنا برنفی تحول‌ذاتی درجوهر وذات‌صورت نباتی ووقوع آن در صراط حیوان بنحو کون وفساد (نه بنحو استکمال جوهری و حرکت ذاتی درقوس صعود ومعراج‌ترکیب) نفس هرانسانی دارای مرتبه‌یی خاص و حدمخصوص‌است وآنچه که برآن از صور وارد شود اعراض متاخرة الوجود ازجوهر نفس خواهدبود و اتحاد جوهر با عرض غیر متصور و ترکیب این‌دو انضمامی خواهدبود (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 درمراتب

---

۱- حقیر دربین ارباب‌حکمت ومعرفت‌دراین‌عصر کمتر کسی را می‌شناسد که در همین مباحث مثل افلاطونی‌واتحاد نفس باعقل فعال راسخ‌باشد تارةً ازناحیهٔ‌تشکیک درامکان‌وقوع رب‌النوع؛ عقل مجرد تحت طبیعت انسان قاعدهٔ امکان اشرف را در این مقام جاری نمیدانستند بااینکه مجالی ازقبول وقوع خارجی فرد برزخی انسان درصعود ونزول‌وجود نداشتند واقعاً تصوراینکه انسان؛ همین‌انسان‌لحمی مادی واقع در دارحرکات و انقلابات دارای فردی ازسنخ خود آنهم مجرد تام ازماده ولوازم‌آن‌باشد؛ درحالی‌که‌ماهیت‌متساوی است ازجهت نسبت باهمه افراد وطبیعت‌عقلی‌کلی دلیل برامکان تحقق مجرد صرف درنشاه علل وحاق کبد ملکوت اعلی می‌باشد امر مشکلی‌است.

۲- رجوع‌شود بجلداول اسفار چاپ‌سنگی طهران ص۱۲۱ تا ص۱۲۹.

یك‌حقیقت‌واحد عرض‌را تشأن جوهرمیدانند) لذاراهی ازبرای اتحادنفس باعقول طولی وجود ندارد وهرصورتی خارج ازجوهرنفس خواهدبود روی این‌میزان رجوع نهایات به‌بدایات و کون‌العلّة صورة تمامیّة لذات‌المعلول وبالأخره رجوع حقایق باحدیت وجود محقق نخواهدشد .

چهارم – شیخ بواسطهٔ بررسی‌نکردن درحقایق‌وجودیه، مطالعه‌صرف درمفاهیم ذهنیه وانکار سریان علم وقدرت و اراده‌وسایر شئون ذاتیهٔ وجود، درجمیع اشیاء عشق‌هیولا بصورت‌را انکارکرده‌است و در رسالهٔ عشق هم که‌درصدد اثبات عشق درجمیع ذرات وجود برآمده‌است این مسئله‌را برهانی نکرده‌است[۱] .

پنجم – تبدل صور عناصررا بصورت واحد معتدل‌الکیفیّة انکار نموده‌است، صدرالمتألّهین درمباحث جواهر و اعراض این مطلب را بطور مبسوط بیان‌کرده‌است[۲] .

ششم – شیخ وجمیع فلاسفهٔ اسلام بواسطهٔ‌انکارتحول ذاتی‌وجوهری قائل بسرمدیت افلاك و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردیده‌اند با آنکه جمیع حرکات، مستند بحرکت ذاتی جوهرند و براهین قاطعه براثبات حرکت جوهری قائم می‌باشد و حدوث زمانی عالم، اجماعی ملیّون وحکماء و انبیاء (علیهم‌السلام)است وما حرکت جوهری‌را بابراهین متعدد اثبات

---

۱– رجوع‌شود به‌اسفار چاپ‌طهران سنگی جلداول ص۱۶۸تا۱۷۱ والهیات ص۱۴۱ شیخ چون مثل‌وجود، علم وقدرت‌را ، ساری دراشیانمیداند از اثبات شوق و عشق درمادیات‌عاجز مانده‌است لذا آخوند درالهیات‌اسفار ص۱۴۱گفته‌است : شیخ درجمیع مواردی‌که خواسته است عشق هیولی بصورت را اثبات‌کند باسم‌تنهای عشق اکتفاکرده‌است چون عشق بدون ادراك خود وعلل خود محقق نخواهد شد وشعور بکمالات ودرك نقص فقدان کمال و علم به‌مطلوبیت کمال حجر اساسی وجود و ظهورعشق‌است .

۲– رجوع‌شود بجواهر و اعراض اسفار.

کردیم[۱] و جمع نمودیم بین قدم فیض حق و حدوث مستفیض «والعالم بشراشره حادث زمانی» وفیض حق علی‌الدوام بر اعیان متجلی‌است ماده وصورت عالم ماده دائماً مسبوق‌است بحدوث زمانی و حق دائم‌الإفاضه وماده یك آن بقاندارد وکار حق تحول مادهٔ ثابت بصور حادث نیست والا یازم اما انعدام الأشیاء براسها او قدمها «فافهم وتامل ان‌کنت اهله و الا فذره فی‌سنبله».

**هفتم** – شیخ وسایر حکما ازکیفیت وجود نفس و وجود اطلاقی آن ونحوهٔ اتحادش با قوای ظاهری وباطنی غافل مانده‌اند وچون نفس را روحانیّة‌الحدوث میدانند سریان و اتحادش‌را بابدن واعضا وقوای‌ظاهری وباطنی نتوانسته‌اند اثبات‌کنند.

بنحوکلی حکمای منکر حرکت جوهری را باید درعلم بنفس و اعتقاد بنحوهٔ وجود آن جزء «منزهه» دانست کمااین‌که متکلمان منکر تجرد روح جزء مشبهه محسوب می‌شوند ونفس چون هیکل توحیداست در کثیری ازاحکام تاسی بحق اول نموده‌است جامع بین تشبیه و تنزیه در اعتقاد بحق ناجی‌است ومظهر تام او نفس‌ناطقه‌است نفس باعتبار مقام ذات که مقام «سِرّ» آن‌باشد دارای مقام تنزیه و مبرا از احکام اجسام‌است ولی باعتبار مقام تجلی وظهور عین مواد و اجسام‌است. وقیل:

«ان‌الحق‌المجرد عن‌الحدثان والمنزه عن احکام‌الزمان والمکان عین الخلق المشبه بل‌الحق هوالخلق المشبه» ولذا قیل: «ان‌النفس هوالحق» و چون معنای بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء بنا بر مبانی آنهاد رست واضح نگردیده لذا ازتصور این‌معنا که‌چگونه میشود قوای یك‌وجود واحد بعضی

---

۱– رجوع‌شود به‌اسفار اربعه چاپ‌طهران (سنگی) مباحث حرکت‌جوهری والهیات ص ۱۷۵ «ان دوام الفیض لاینافی حدوث العالم‌و تجدده فی‌الوجود» رجوع شود به‌رسائل و شواهدالربوبیه وتفسیرقرآن و مفاتیح وسایرکتب صدرالمتالهین.

مدرك وبعضی غیرمدرك باشند عاجزند انکار حرکت جوهریه و قول به حدوث روحانی نفس با اتحاد نفس با قوای جسمانی منافات دارد لذا شیخ درجواب اشکال بهمنیار عاجزمانده وگفته‌است: «انی لست احصل هذا» صدرالمتالهین ازطرق متعدد اثبات‌کرده‌است که نفس با وحدت ذاتش عین جمیع قواست[1] درسفرنفس در اثبات این‌معنا گوید: «و هذا مطلب شریف وعلیه براهین کثیرة. البرهان الأول من ناحیة المعلوم الخ»

**هشتم** – بهمنیار ازشیخ از امر ثابت درحیوان ونبات سؤال‌مینماید[2] شیخ درجواب عاجزمانده ومیگوید: «لو قدرت». درمباحث حرکت جوهری بیان‌کردیم که موضوع حرکت باید بحسب وجود وتشخص باقی باشد و موجود جسمانی متحرك موضوع حرکت آن‌ماده بایك صورتیست به‌نحو اطلاق و ابهام چون قرار و ثبات شان مجرداست ودرحرکت در کم‌وکیف موضوع حرکت جسم‌است بامقدار «ما» یاکیف«ما» واصولاً تشخص‌موجود متحرك بیش‌ازاین ممکن‌نیست باشد. این‌معنارا درمباحث قبلی بیان‌کردیم.

صاحب حکمةالإشراق بواسطهٔ نرسیدن بآنچه که ذکرشد حرکت درمقولهٔ «کم» را انکارکرده‌است شیخ‌الرئیس نیز اظهار عجز در این‌مسئله نموده‌است و از اثبات موضوع ثابت درنبات وحیوان عاجز مانده وندانسته است که‌موضوع درحرکت کمیه عبارتست از جسم مع کم ما وفی‌الحرکات الکیفیّة مع کیف ما و ان‌المادة مع صورة ماهی‌الموضوع الحرکةالجوهریّة.

بعضی از اساتید ما تصور می‌فرمودند مراد از «کم ما» یا «کیف ما» صورت و وجود مبهمه‌است و اشکال می‌نمودند که موضوع خارجی‌حرکت

---

۱ــ اسفار چاپ‌قدیم سفرنفس ص۵۲.

۲ــ رجوع‌شود به‌اسفار چاپ سنگی طهران مباحث عاقل ومعقول ص۲۱۵ «ان‌المدرك للصورالخیالیّة ایضاً لابد ان یکون مجرداً عن‌هذاالعالم» مباحث نفس (ص۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵) وص۱۲۵، حواشی حکمت‌اشراق ط۱۳۱۲ه‍ ق ص۳۸۰، ۴۰۵، ۴۰۶.

بامنضمات‌آن باید امر مشخص بالفعل باشد درحالتی که جسم متشخّص باکم یا کیف باعتبار وحدت شخصی موضوع حرکت‌است و ابهام لازمهٔ موضوع متحرك غیرثابت‌است وامری که یك‌آن بقاء ندارد شخص‌آن قابل اشاره‌نیست وابهام و عدم تعیّن ملازم باقوه لازمهٔ موجود متحرك‌است و جهت ثبات آن همان فرد مجرد عقلانی‌است که طبیعت سیال قوهٔ آن عین فعلیت و فعلیت‌آن عین قوه‌است این عبارت ازشیخ‌است[۱] :

«واماالشیء‌الثابت فی‌الحیوان فانه اقرب الی‌البیان ولی فی‌الاصول المشرقیّة خوض عظیم فی‌التشکّك ثم فی‌الکشف واما فی‌النبات فالبیان اصعب (چون اجزای نبات مختلف‌الطبایع نمی‌باشند و اجزای آن متشابهند ولیکن اجزای حیوان چون تشابه ندارند ممکن‌است جزئی ازآن اصل وثابت وبقیهٔ اجزاءآن فرع و متغیرباشند) .

«واذا لم یکن ثابت کان تمیّزه لیس بالنوع فیکون بالعدد ثم کیف‌تکون بالعدد اذا کان استمراره فی‌مقابل‌الثبات غیرمتناهی القسمة بالقوة ولیس قطع اولی من قطع فکیف یکون عدد غیرمتناه متجدداً فی‌زمان محصور...»

(ازاین عبارات معلوم میشود که شیخ در اثبات موضوع حرکت در حرکت کمیه و بقای آن عاجز مانده‌است و باتردید سخن‌میگوید و به‌لیت و لعل بحث را دنبال می‌کند بعدازاین عبارت گفته‌است: شاید عنصر در حرکت کمّی ثابت‌است؟ بعد چگونه میشود درحرکت کمی عنصر ثابت باشد در حالتی که، (کم) متجدد وارد برعنصر واحد نمیشود بل‌که بواسطهٔ تغذیه، تجدد برهمهٔ عناصر جسم واقع‌میشود پس شاید صورت واحد، در زیادتر ازمادهٔ واحد حلول مینماید چگونه چنین‌امری ممکن‌است باآنکه صورت واحد موجب تعیّن مادهٔ واحداست وشاید صورت واحد درمادهٔ واحد محفوظ‌است و تاآخر مدت بقای شخص ثابت‌است چگونه این‌امر امکان

---

۱ــ جلداول اسفار اربعه چاپ‌سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص۲۲۸، ۲۲۹ .

دارد درحالتی‌که اجزای جسم درحالت نمو، روبزیادتست و این زیادتی در همهٔ اجزای جسم بطورمساویست یعنی همه اجزای جسم روبزیادتی می‌باشند چون قوهٔ جسمانی مبدء حرکت، درهمهٔ جسم ساریست و همهٔ اجزای جسم ازاین‌جهت متساویند و درجسم، جزئی که صلاحیت ازبرای ثبات داشته‌باشد نیست. شاید قوه‌یی که درجسم بحسب وجود، سابق بر قوه‌های دیگر می‌باشد، اصل‌محفوظ‌است ولیکن نسبت این‌قوه، بقوهٔ سابق خود مثل غیر این‌قوه‌است، نسبت‌بقوهٔ لاحق برآن. شاید نبات واحد را ما گمان‌میکنیم واحداست بلکه وحدتش وحدت عددی نمی‌باشد و هر جزئی که وارد میشود جزء مستقلی‌است که واحد بالتشخص است و متصل میشود بجزء اول.»

ازاین‌عبارت معلوم‌میشود که‌شیخ (ره) دراین‌مسئله مرددداست واکثر این‌احتمالات برای حل اشکال‌مخالف با مبانی وقواعد مقرر درکتب شیخ میباشد[۲] ومبانی او سازگاری بااین‌احتمالات ندارد وباعدم تجدید فکر در

---

۱ــ این‌کلام باید مورد دقت واقع شود بااصول وقواعد مسلم نزد دانشمندان طبیعی درعصرحاضر بایدنحودیگر دراین‌قبیل ازمسائل‌طبیعی بحث نمود.

۲ــ **شیخ بعداز** عبارت مذکور گفته‌است: «او لعل‌الاول (یعنی جزء اول) هوالاصل یفیض منه‌التالی شبیهاً به فاذا بطل‌الاصل‌بطل ذلك من‌غیر انعکاس؟ ولعل هذا یصح فی الحیوان او اکثر الحیوان ولا یصح فی‌النبات‌لانها لاتنقسم الی اجزاء کل واحد منها قدر یستقل فی‌نفسه ؟ او لعل للحیوان والنبات‌اصلا غیرمخالط لکن هذامخالف للرای الذی یظهرمنا (چون‌شیخ،هم‌ارباب‌انواع‌را که‌اشراقیون اصل‌ثابت انواع‌میدانند انکار کرده‌است و هم‌تجرد برزخی‌حیوان‌را منکراست وقول‌باین‌دومخالف‌اساس‌فلسفهٔ‌او میباشد ولی‌ملاصدرا هم قائل‌به‌ارباب‌انواعست وهم‌به‌بقای‌نفوس حیوانات قائل‌است) ولعل‌المتشابه بحسب‌الحس‌غیر متشابه فی‌الحقیقة والجوهر الاول ینقسم فی‌الحوادث من بعد انقساماً لا یعدمه معذلك اتصالا وفیه المبدءالاصلی او لعل النبات لاواحد فیها بالشخص مطلقا الا زمان‌الوقوف ←

مبانی و اصول مقرر درکتب مشاء باید از حل کثیری از عویصات فلسفی مأیوس بود لذا صدرالمتألهین با تاسیس قواعد تازه و هدم مبانی اتباع مشّاء ازپرای حل کثیری از اشکالات و تصحیح بسیاری از قواعد چارهٔ دیگر اندیشید.

نهم – بهمنیار ازشیخ سؤال میکند: آیا حیوان مانند انسان ذات خودرا درک مینماید یانه؟ اگر حیوان ذات خود را درک مینماید برهانش چیست؟ شیخ درجوابش گفته‌است: «یحتاج‌ان نفکر فی‌ذلك ولعلها لاتشعر الا بما تحس او بتخیل ولاتشعر بذواتها اولعلّها تشعر بذواتها بآلات اولعل هناك شعوراً «ما» یشترك بین‌الأظلال یجب ان تفکر فی‌هذا»؟! در حالتی‌که بسیاری از براهین مثبت تجرد انسان مانند «من‌ادرك ذاته فهو روحانی[1]» واین‌که حیوان ازمنافی وجود خود فرارمی‌کند و این‌متفرع بر حضور ذات‌اوست ازپرای ذات‌او برای حیوان نیز اثبات تجرد می‌نماید و یکی از مواردی که اشکالات متعدد بر مشاء وسایر حکمای منکر تجرد برزخی در حیوانات واردمیشود همین موضع‌است وکثیری ازدلائل تجرد نفس،اثبات تجرد عقلانی نمی‌نمایند و ازطرفی درحیوان نیز نفس مجرد مثل انسان اثبات می‌نمایند.

شیخ چون تجرد خیال را انکار کرده‌است و تجرد را منحصر به

---

→

الذی‌لایتّحدمنه (درحالتی که درحال وقوف‌هم‌نبات تغذیه مینماید و اجزای‌آن عوض‌میشود وهرموجودی که تغذی نماید دائما دراستحاله‌وحرکت‌است) فهذه اشراك وحبائل اذا حام حوالیهاالعقل وقرع علیها ونظر فی اعطافهارجوت ان یجد من‌الله مخلصاً الی جانب الحق. واما ماعلیه‌الجمهور من اهل النظر فلیجتهدجماعتنا فی ان یتعاون علی درك‌الحق فی هذا **ولا ییاس من‌روح‌الله.**» بهمنیار بعدازمطالعه‌این‌رساله‌بشیخ نوشته: «ان‌انعم‌الشیخ ادام‌الله‌علوه باتمام‌الکلام فی اثبات شیء ثابت فی سایرالحیوانات سوی الانسان و فی‌النبات کانت المنة اعظم.» شیخ در جوابش نوشته‌است: «**ان قدرت**».

عقلانی میداند درتجرد نفوس حیوانی تردیددارد ودرجواب بهمنیار عاجز مانده‌است و آنچه‌را که بطورتردید در جواب تلمیذ گفته‌است خارج از صناعت علمیست .

صدرالمتالهین بطورتفصیل درموارد مختلف ازکتب خود تجردخیال را اثبات‌کرده‌است .

دهم- ازشیخ سؤال شده‌است: «ان ماقیل: ان‌الصورالکلیّة اذاحصلت لشیء صار ذلك‌الشیء بها عقلاً؛ امرعجیب فان‌الشیء انما یصیر عقلا بان یتجرد غایةالتجرد وکیف یدخل علی شیء غیر مجرد مایجرده فان قوله: یصیرالشیء عقلاً معناه یصیر به‌الشیء مجرداً. فاجاب بان معنی «صار» لیس انه صار (حینئذ) بل‌معناه انه دل علی کونه کذلك وهذه‌الکلمة یستعمل مجازاً» . چون شیخ نفس‌را در اول مرحلهٔ وجود، جوهری، مجرد میداند دربیان این‌قسم ازمباحث وکیفیت تقریر آن خیلی عاجزاست و در این موارد، شیخ غور درمباحث نمیکند و باتردید سخن می‌گوید :

بنا بر مبنای شیخ «قده» ازبرای عقل، مراتب متعدد، ازقبیل عقل هیولانی وعقل بالقوه وعقل بالملکه وعقل بالفعل نمی‌شود قائل شد چون نفس در اول مرحلهٔ وجود، مجرد از ماده‌است وبایدمدتها معطل‌وسرگردان درافعال باشد وحال آنکه درامورطبیعی تعطیل درفعل معنا ندارد . وقد قیل : «انه لاتعطیل فی‌الفیض ولامعطل فی‌الوجود» .

درمباحث قبلی بیان‌کردیم که نفس، دراول مراحل وجود عین مادهٔ جسمانیست بعداز استکمالات جوهری خیال بالفعل و عقل بالقوه میشود وبتدریج عاقل بالفعل و بعداز مراحل استکمالی متحد با عقل فعال‌میشود، نفس در اول مرحلهٔ وجود چون ماده ازبرای معقولاتست بتدریج بواسطهٔ استکمال ذاتی وعبور ازمنازل مادی و طی‌مراحل تجرد برزخی به مرتبهٔ عقل بالفعل میرسد و صورت عقلیه، مرتبهٔ فعلیت و کمال نفس میگردد .

برخی از نفوس مراتب عقل (مراحل طولی) را پیموده و بعداز رفع وسایط و حجب نوری و استار امکانی بمقام فنای فی‌الله و بقای باو و بمقام فنای عن‌الفنائین وصحو بعدازمحو و تمکین بعداز تلوین‌می‌رسند. نیل به‌این‌درجات ومراحل بااصول وقواعد شیخ سازگاری ندارد نفوس کمّل از اولیا و انبیا بنا برفلسفهٔ شیخ بانفوس آحاد ازمردم در ابتدای وجود، دریکدرجه و ازلحاظ کمال ذاتی وجوهری دریك‌مرتبه‌اند وفقط از جهت عوارض غریبه تمیّز دارند بنابراین قاعده اتصال بعقول و نیل بمقام فنای در قدسی معنا ندارد و صور و اعراض وارد بر نفس هرگز مقام جوهر نفس‌را تغییرنمیدهند و کوچکترین فعلیتی درجوهر وجود نفس حاصل نمیشود وچون نفس درصمیم ذات بکمالی جوهری نرسیده‌است قادر به عروج معنوی نمی‌باشد و چون برکمال‌آن افزوده نمیشود بمقام فنای در قدسی نمی‌رسد و هرچه دارد همانست که در اول وجوددارد یکقدم به سوی بلاد تجردآباد برنمیدارد .

حکمای محققین نهایت سیر استکمالی انسان کامل‌را تا مقام ومرتبهٔ عقل (برخی تامقام عقل فعال وبرخی تامقام عقل اول) میدانند چون اول تجلی حق عقل‌است ولی عرفا نهایت استکمال انسان کامل‌را تا مقام احدیت دانسته و عقل اول‌را حسنه‌یی از حسنات حضرت ختمی میدانند .

شیخ‌الرئیس و اتباع‌او بواسطهٔ انکار تجرد خیال، در بقای نفوس بسیطه وسازج متحیرند درمجالس سبعه بطور صریح قائل به‌بطلان نفوس اطفال بعدازموت شده‌است درجای‌دیگر قائل ببقای آنها شده وگفته‌است: ملاك بقای آنها همان ادراك اولیات‌است که مرتبهٔ خیلی ضعیف از ادراك باشد. در نزد راسخ درفلسفه نشآت آخرت نشاهٔ ادراکی و علمیست ونشاهٔ دیگر منحصر به‌عالم عقلی صرف نمیباشد اکثر نفوس حشرشان حشر برزخیست و انسان ادراك عقلی پیدا نمی‌نماید مگرآنکه معانی کلیه را ادراك

نماید وحشرش حشرتام نخواهدشد مگرآنکه مراوده با مجردات پیدانماید. صرف ادراك امور عامه و مفاهیم بدیهیه مبد، سعادت عقلی نمیشود علاوه براین نفوس جزئیهٔ اطفال، ادراك کلیات اولیه‌را هم واجد نمی‌باشند.

این‌بود کلام در بیان برخی از موارد اختلاف، بین فلسفهٔ شیخ و حکمت متعالیهٔ صدرالحکما، «قدس‌الله روحهما».

شیخ چون تشکیك درحقیقت وجودرا انکار نموده‌است و از اعتقاد به‌تباین دروجود تبعاتی درفلسفهٔ او وجود دارد در بیان قسمتی ازمباحث مهم ربوبی کوتاه آمده‌است ازجمله مسالهٔ اصل توحید ونحوهٔ وجود حق ونسبت او با مظاهر امکانیه و نحوهٔ تقوم کثرات بحق اول بکنه این مسالهٔ مهم حکمی که قوام مقیدات و معالیل امکانیه بوجود مطلق و علت‌العلل‌باشد نرسیده‌است لذا جایز ندانسته‌است که حقایق وجودی علوم تفصیلی حق باشند وبعدازآنکه حقایق امکانی، انفصال وجودی ازحق دارند (کمااعترف به‌الشیخ‌الاعظم) ممکن‌نیست علوم حق محسوب شوند ونیز از نحوهٔانطوای کثرات دروحدت غافل‌مانده‌است و ملاك علم تفصیلی حق را صور مرتسمه واعراض ذهنیه دانسته‌است و نیز ملاك علم‌حق به‌غیررا ارتسام صور میداند و علم حضوری را دراین‌مقام منکراست اصولاً شیخ بواسطهٔ انکار برخی ازمسائل مهم فلسفی احاطه و معیت قیومیهٔ حق‌را کماهو حقها تصویر نفرموده و بطور مطلق ازدرك مسالهٔ مهم انطوای کثرات در واحد حقیقی و تجلی و تدلی وجودی واحد بصور متکثره که پایه و اساس حل بسیاری از مشکلات فلسفی مربوط بعلم‌حق دردوموطن (قبل وبعدازکثرت) وبودن نفس، عقل فعال نسبت بمعقولات خود ونحوهٔ انطوای صور کثیره و معقولات مرسله درمقام احدیت نفس و نحوهٔ تجلی وظهور نفس بصورت رصور معقوله که: العقل‌البسیط الإجمالی خلاق للصور... عاجزاست و نمی‌تواند تصورکند که وجودی واحد بوحدت اطلاقی ممکن‌است منشاء

انتزاع مفاهیم متعدد و متکثر شود و قبول تجزی و تقدر نماید (تجزی و تقدر عقلی) وبواسطهٔ سریان دادن حکم واحد عددی بواحد اطلاقی اتحاد نفس باعقل فعال و اتحاد عاقل ومعقول‌را انکار نموده‌است. دخالت اجباری او درامور سیاسی و دولتی و اشتغال او بعلوم کثیره وگرفتاریهای زیاد که‌دامنگیر او بوده اورا ازانغمار تام در حکمت الهی بازداشته‌است و فرصت تفکررا گاهی ازاو سلب نموده‌است لذا گوید: «لقد دفعت الی اعمال لست من‌رجالها و قدانسلخت من‌العلم انماالحظه من ورا، سخف ثخین معشکری لله تعالی...» یکی از شاگردان ازاو خواهش می‌کند که به‌نوشتن تصنیفی که دریکی ازسفرها ازبین‌رفته‌بود مبادرت ورزدشیخ در جواب فرموده‌است: .... ثم من هذاالمعید ومن هذاالمتفرع من‌الباطل للحق وعن‌الدنیا للآخرة و عن‌الفضول للفضل فقد انشب القدر فیّ مخالیب‌الغیر فما ادری کیف اتخلّص ولقد دفعت الی...» .

باهمهٔ این‌حرفها شیخ ازموفقترین علمای اسلامی بشمار میرود و خدمات‌اوبعالم‌علم‌نظیرندارد. این‌مرد بزرگ دردوران‌کوتاه‌عمرخود، منشأ برکات وانوار ومبدء فیوضات بی‌سابقه‌یی قرارگرفت و درتاریخ علوم مقام بی‌نظیری دارد وشاید احدی مقام اورا درعلوم متعدد نداشته‌باشد. هیچ دانشمندی درعصروی نتوانسته‌است مدعی‌شود که استاد شیخ بوده، وی درهرعلمی در اندك‌مدتی استاد را عقب می‌گذاشته‌است و بصورت معلم استاد تجلی می‌نموده‌است . قیل فی‌حقه: «اول عقل ظهر فی‌تاریخ‌البشر» .

## فهرست آثار آخوند ملاصدرای شیرازی (م-۱۰۵۰ هـ ق)

آثار صحیح و قطعی آخوند بشرح زیراست :

۱- **اجوبة المسائل** (جواب مسائل بعض الخلان) جواب بر سؤالهای یکی از تلامیذ یا یکی از دوستان آخوند که تاکنون جزء آثار وی ضبط نشده است[1] نسخه‌یی است بخط شخصی که نزدیك بعصر مؤلف نوشته‌است. رساله جواب چند مسألهٔ حکمی مهم است درسؤال ازعلت غایی و تحقیق درمسألهٔ اختیار در مبدء وجود و تحقیق در کیفیت بودن جوهر جنس ازبرای انواع جوهری و اقامهٔ دلیل بر آن که عرض جنس اعلی نسبت بانواع عرض نیست اقامهٔ دلیل بر اثبات هیولا وجوهریت آن و بیان وجوه فرق بین حیثیات وتقریر آنکه چه حیثیتی مکثّر ذات موضوعست وغیر اینها ازمسائل مهم حکمی .

۲- **رساله - در اتحاد عاقل و عقل و معقول** که نسخهٔ خطی آن مدتی در دسترس اینجانب بود و بنا برنوشتهٔ علامهٔ معاصر[2] آقای حاج شیخ آقابزرگ طهرانی

---

۱- سائل باحتمال قوی از تلامیذ آخونداست وقطعا غیراز فیض و قیاض و تنکابنی است ولی مردی محقق و صاحب‌نظراست درردیف اسانید بزرگ و جای تأسف است که چنین دانشمندی بطورکلی ناشناخته مانده‌است ومسلما ملاصدرا غیراز تلامیذ معروف خود شاگردانی داشته‌است که ما آنهارا نمی‌شناسیم وشاید یکی‌ازآنها همین سائل «قده» است.

سائل ازقرارمعلوم کسی‌است که محضر آخوندرا زیاد درك کرده‌است و خیلی آخوند صمیمانه بااو رفتارمی‌کند . این‌رساله جزء همین‌مجموعه دردسترس اهل‌معرفت قرارمی‌گیرد

۲- مرحوم حاج شیخ آقابزرگ از دانشمندان بزرگ وجلیل‌القدر عصرما بود که در طهران متولد شد و بعداز فرا گرفتن علوم‌مرسوم عصر برای تکمیل‌تحصیل به‌نجف‌اشرف مسافرت‌نمود ومدتها بدروس اساتید بزرگ‌ازجمله بدرس علامه نامدار آخوند **خراسانی** (ره) حاضرشد و ازافاضل این حوزه‌ها بشمارمیرفت روی صفا وپاکی نیت دست بکاری زد که‌ازعهدهٔ هرکس ساخته‌نیست از جمله تألیف کتاب نفیس «**الذریعه**» .

«قده» در «الذریعة الی تصانیف‌الشیعه» (۱: ۸۱) بچاپ رسیده‌است آخوند در این رساله برطبق آنچه که دراسفار نوشته‌است اتحادصورت معقوله‌را با جوهر عاقل اثبات مینماید. این‌رساله دردست طبع‌است وبا حواشی اینجانب منتشرمیشود. این رساله خطی‌است و ازآن دونسخه حقیر دیده‌است که‌درآخر یکی ازاین‌نسخ بعنوان تعلیق «منه» که‌نزد برخی ناتمام ونزد جمعی از اعلام تمام‌است به‌اتحاد «علم وعالِم ومعلوم» در علم نفس به‌غیر ذات خود استدلال نموده‌است . نگارنده در حواشی «المشاعر» مفصل دراین‌باب بحث نموده‌ام .

۳- **رساله در اتّصاف ماهیّت بوجود** که در رسائل (از ص ۱۱۰ تا ۱۱۹) چاپ شده‌است دراین رساله صدرالمتألّهین بر امام رازی و محقق دوانی و سیّد سند درجواب از اشکال قاعدهٔ فرعیّه « ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت‌المثلث له » اشکال کرده‌است و جواب آنهارا درباب قاعدهٔ فرعیّه تمام ندانسته‌است. چون بنا برقول تحقیق وجود ازعوارض تحلیلی ماهیّت‌است و ماهیت و وجود بوجودواحد موجودند وقاعدهٔ فرعیه درقضایایی که مفاد هلیّت مرکبه‌اند جاری‌است نه درمفاد هلیت بسیطه .

آغاز : «الحمد لواهب‌الحیوة والعقل والصّلوة علی‌النّبی والأهل. اما بعد واعلم هداك‌الله انه قداضطربت الأهواء واختلفت‌الآراء فی باب اتصاف الماهیّة بالوجود . وانجام : «الماهیة معنی کلی صادق علیه متحدة معه؛ موجودبه؛ لابنفسها الا بمجرد الإعتبار» .

٤- **جواب مسائل حکیم فاضل** شمس‌الدین (معروف به‌ملاشمسا) محمدگیلانی تلمیذ میرداماد که در حاشیهٔ مبدء ومعاد چاپ شده‌است .

٥- **اجوبةالمسائل النصیریّه** پاسخ بر پرسش محقّق طوسی « نصیرالملّة والدین » از شمس‌الدین عبدالمجیدبن -عبدالحمیدبن- عیسی خسروشاهی که خسروشاهی ازآن سؤالها جواب نداده‌است وصدرالمتألّهین‌ازآنها پاسخ داده‌است. رجوع‌شود به‌حاشیهٔ مبدء ومعاد ط ق ۱۳۱۳ ه ق، ص ۳۷۲-۴۹۱ و شرح هدایهٔ

اثیریه ط ١٣١٦ ه ق ص٣٨٣-٣٩٣ - این جوابها را در اسفار و حاشیهٔ بر شفا وبعضی دیگر ازکتب خود ذکرکرده‌است . جواب بعضی ازاین اسؤله بنا بر طریقهٔ خواجه وشیخ امکان‌پذیر نیست لذا صدرالدین شیرازی «رض...» بطریقهٔخود ازآن پرسشها جواب داده‌است .

٦- **اسرارالآیات و انوارالبیّنات** مشتمل بر یك مقدمه و ده مشهداست . این کتابرا بروش فلسفی وعرفانی نوشته‌است مرحوم آخوند **ملاعلی نوری** بر آن حاشیه نوشته ودرسال ١٣١٩ ه ق درطهران بچاپ سنگی رسیده‌است . اوایل این کتاب مشتملست بر تقریر معانی ایمان‌وکفر وموجبات رحمت و عذاب وچون در بیان حقایق مبدء و معاد بکتاب الهی و سنّت نبوی و ولوی استدلال یا استشهاد مینماید و مبدء مکاشفات او آیات الهیه‌است بطوراجمالی ولی بابیانی عالی و رسا وجوه فرق بین کلام وکتابرا بیان‌نموده‌است و علت اشتمال کتاب تدوینی بر مراتب ومقامات تکوین ونظام‌وجود وسرّ جامعیت قرآن نسبت بجمیع کتب‌الهیه را تقریر نموده و بعد پرداخته‌است به تحقیق درمراتب ومقامات توحید بلسان اهل شهود وکشف ثمّ معرفت صفات و اسماء و اعیان الهیّه ومراتب ومقامات نهایات وجود ازصراط ودرجات صعود وارتقاء بحق ومراتب ومقامات انسان بحسب معاد و نهایت وجود الی فناء فی‌الله با بهترین وجهی بدولسان بالسان کشف و برهان تقریر شده‌است ازاین‌کتاب احاطه و انغمار مؤلف به‌آثار عرفا وعلوم کشفیه وتفرد او در بحث از حقایق آشکاراست .

٧- **اکسیرالعارفین** فی‌معرفة طریق الحق والیقین، در اول کتاب گوید : «این اثررا به‌ابواب وفصول تقسیم نمودم این‌کتاب دارای چهارباب‌است . باب‌اول در: کمّیّت وقسمت علوم . باب ثانی درمحل معرفت وحکمت و بیان آن که‌هویّت انسانی محل حکمت ومعرفت‌است لذا باقی‌است وفنا نمی‌پذیرد «وان‌الأرض لایأکل محل‌الإیمان» باب ثالث درمعرفت بدایات انسان، و باب رابع در شناسائی نهایت وجود او و بیان آنکه‌حقیقت انسان غایت قصوای‌خلقت و به‌تاج «ولقد کرّمنا»

«منتخراست» این کتاب جزء رسائل آخوند ملاصدرا درسنهٔ ۱۳۰۲ ه ق درطهران بطبع سنگی رسیده‌است (ص۲۷۸تا۳۴۰) .

**۸- رساله در تشخص** که جزء رسائل (ازص۱۲۰ تاص۱۳۲) آخوند درسنهٔ ۱۳۰۲ ه ق طبع‌شده ومشتمل‌است بر۱۲صفحه، آغاز:«الحمد لواهب‌العقل‌والحکمة والصلوة علی محمد وآله الأئمة» . انجام : «والله ولی العصمة والتوفیق و بیده مقالیدالعلم والتحقیق» این رساله بسیار نفیس ومشحون از تحقیقات و تدقیقات و درباب بی‌نظیراست .

**۹- رسالهٔ تصور و تصدیق** که‌حاوی مباحث نافع وتحقیقات رشیقه‌است دراین رساله بروش فلسفی ومحقّقانه در انواع و اقسام علم بحث‌کرده و ازکلمات صاحب **محاکمات** در شرح بر **شمسیّه** وشرح بر **مطالع** خرده گرفته‌است . این رساله در آخر «جوهرالنّضید» درشرح منطق تجرید تألیف علامهٔ حلّی (رض...، ۱۳۱۱ه ق) چاپ شده‌است .

**۱۰- تفسیر بر سُوَر قرآنیه** این تفسیر را ملاصدرا بر سورهٔ **فاتحةالکتاب** وقسمت زیادی از سورهٔ بقره و آیهٔ نور و سورهٔ یس و **واقعه** و **حدید** و **جمعه** و الم سجده و **طارق** و **الأعلی** و **الزّلزال** و **الضّحی** و **الطلاق** و چند آیهٔ دیگر نوشته‌است دراین تفسیر متعرض اقوال مفسرین و روایات وارده ازطریق اهل بیت عصمت وطهارت گردیده‌است و بذکر تحقیقات کثیره‌یی ازمبانی حکمیّه واصول عرفانیه دست زده‌است . این کتاب حاوی عمدهٔ مبانی ومسائل راجع بمبدء ومعاد ومعارف حقّه‌است و آراء و افکار عرفانی آخوند بیشتر دراین کتاب «مجموعه» موجوداست. عالی‌ترین مباحث مربوط به‌تفسیر که‌برخی از این‌مباحث‌را در اول تفسیرخود آورده‌اند درخلال این‌کتاب موجوداست و بخصوص تفسیر فاتحةالکتاب آخوند اثر بی‌نظیریست قسمتی ازاین تفسیررا درشهر مقدس قم تألیف کرده دراول تفسیر آیةالکرسی سورهٔ بقره گفته‌است : «فیقول المتشبّث باطفه الجسیم محمد المشتهر بصدرالدین شیرازی مولداً والقمی مسکناً» .

آخوند ملاعلی نوری برقسمتهایی ازاین‌کتاب حاشیه‌های دقیق و لطیف‌نوشته که‌باکتاب درسنهٔ ۱۳۲۲ ه ق درطهران بچاپ سنگی رسیده‌است[۱] در معانی آیات بنحو مرسوم ومعهود دربین اهل‌تفسیر به‌تفسیر بیضاوی اهمیت داده‌است در احاطه به‌اقوال مفسران، انواع واقسام تفسیر از تفاسیر ادبی و عرفانی وحکمی ومشارب مختلف درتفسیر کم‌نظیراست .

۱۱- **اللمعات المشرقیّة فی المباحث المنطقیّة** این‌کتاب درمنطق‌است دارای عنوانهای «لمعه» و بروش متأخران نوشته‌شده‌است و رسالهٔ خوبیست . آغاز : «الحمد لله‌الذی رفع سماءالعقل الهادی الی اصول‌الرأی وفروع‌النقل و بعد فانّی مُهدٍ و هاد ، ایاك من‌المنطق الی اصول منقّحاً فصولها عن فضول.»

انجام : «ومن لم‌یجعل‌الله له نوراً فما له من‌نور - قد تمّ‌الکتاب‌المستطاب الشریف الموسوم بالتنقیه لصدرالأفاضل» کاتب عامی این‌کتاب باعتبار ذکر لفظِ «تنقیح» آنهم با اشتقاقِ «منقّحاً» تنقیه نام‌نهاده‌است و برخی هم بهمین اسم کتاب را معرفی نموده‌اند . دراین‌که این اثر ازملاصدراست شکی وجودنداردزیرا بسلیقه وسبك و روشِ آخوند تحریرشده‌است .

---

۱ـ سورهٔ حمد وقسمتی از سورهٔ بقره (آیةالکرسی) وآیهٔ نور جداگانه در طهران بطبع رسیده‌است مجموعهٔ تفسیر آخوند را مرحوم حاج شیخ احمد کتابفروش شیرازی درسنهٔ ۱۳۲۲ بطبع رسانیده‌است در آخر این‌کتاب تفسیر آیهٔ وتری‌الجبال جامدة الخ نیز چاپ شده‌است ولی آخوند درتفسیر این آیه‌متعرض طریقهٔ خود درحرکت‌جوهر نشده‌است وبسیارمحققانه این آیه تفسیر شده‌است ولی‌چون‌بحرکت جوهر باتناسب آن باآیه اشاره نشده‌است بعضی‌ها درانتساب آن به‌آخوند استبعاد نموده‌اند باآنکه در اسفار و سایر کتب‌خود آیهٔ مذکوررا دلیل بر حرکت‌جوهربه‌گرفته‌است لذا بعضی تفسیر این آیه را از آخوند ملاصدرا ندانسته‌اند .

ملاصدرا سکون زمین‌را قطعی نمیدانسته‌است لذا یکی ازوجوه تفسیر آیه‌را حمل بر حرکت زمین‌کرده‌است وآنرا بقدمای ازحکمانسبت داده‌است .

**۱۲- تعلیقات بر شرح حکمة‌الإشراق** دراین‌کتاب صدرالمتألّهین بین‌اتباع مشّاء و اشراق حکومت‌کرده‌است ودرجمیع موارد مبانی خودرا ذکـر ودر ضمن مشکلات حکمة‌الإشراق‌را حل‌نموده‌است. این تعلیقات‌را آخوند باکمـال تحقیق و تدقیق و حفظ جهات علمی تصنیف نموده و بهترین کتابیست که درحکومت بیـن حکمای مشّاء و اشراق تألیف شده و حاکی ازآن‌است که مؤلف درحکمت بحثی و فلسفةذوقی ودرتصوف وعرفان صاحب سعهٔ باع ودرجمیع این‌طرق از متخصص و متمحّض درهریك ازآن فنون مسلط‌تراست .

**۱۳- تعلیقات بر الهیّات‌شفای ابن‌سینا** این تعلیقه ناتمام‌است و تامقالهٔسادسه بیشتر نوشته نشده‌است صدرالمتألّهین دراین‌کتاب بیشتر بتوضیح و تبیین کلماتِ شیخ‌الرئیس (شیخ فلاسفهٔ اسلام ورئیسهم ابی‌علی) پرداختـه است و در تحقیق و توضیح مبانیِ شیخ داد سخن‌داده‌است وگاهی بمبانی‌خود اشاره نموده و تفصیل را حواله بکتب‌خود داده‌است مگر درباب وجود ذهنی که‌مفصّل دراین تعلیقات درآن بحث نموده‌است این‌کتاب بهترین حواشی‌است که برشفا نوشته شده‌است صدافسوس که‌این‌تعلیقه ناتمام‌است .

آخوند مبانی شیخ‌را طوری تحقیق‌کرده و توضیح‌داده‌است که شخص وارد بعد از مراجعه بتعلیقاتِ آخـوند اشکالات متأخّران را بشیخ وارد نمی‌بیـند این تعلیقات برشفا ازشفا بمراتب متقن‌تر و تحقیقی‌تراست و ازحیث اسلوب تحـریر و روانی و جذابیِ عبارات و عدم‌تکرار مطالب و حل اشکالات از شـفا بهتراست . عبارات شفا مضطرب ومعقّداست وشیخ این‌کتاب را هنگام گـرفتاری خود نوشته است وگرنه کمترکسی هم‌سنگ شیخ در تحریر مطالب‌است . متن اشارات و برخی ازموارد‌کتاب طبیعیات و منطقیات شفا عالی‌است بخصوص اشارات گاهی انسان را بوجـد می‌آورد و نیـز مقامات عارفان که حکایت ازمقام عالیِ شیخ در عربی‌نویسی وتخصّص او در ادبیات علمی وفصاحت کم‌نظیری می‌نماید .

**۱٤- رساله در حدوث عالم** که جزء رسائل سنهٔ ۱۳۰۲ هـ قمـری در ۱۰۹

دفعه بچاپ سنگی رسیده‌است .

آخوند دراین‌رساله ازراه حرکت جوهری، حدوث عالم ماده را اثبات‌کرده است این‌رساله مشتمل‌است برمطالب مباحث حرکت وقسمتی از مباحث کتاب‌جواهر و اعراض اسفار چون آخوند درکتاب جواهر واعراض هم متعرض حدوث زمانی عالم شده‌است و اقوال محققان ازحکمای‌یونان: **طالس** ملطی و انکساغورس **ملطی** و انکیمایس **ملطی** و **انباذقلس** و **فیثاغورث** و **سقراط** و **ارسلاوس** و **افلاطون** و **شیخ یونانی** و **ارسطو** را دراین‌باب نقل کرده‌است . دراین‌کتاب از حدوث‌جسمانی نفس هم سخن‌گفته و کلام مشهوررا دراین‌باب ناتمام دانسته‌است .

۱۵- **رسالهٔ حشر** یا طرح‌الکونین که درهشت فصل نوشته شده و از برای همه موجودات حتی مادیات و دائرات حشرقائل‌شده‌است واز برای موجودات‌مادی حقیقتی حی وتام‌الوجود وکلمه‌یی ربانی قائلست که مربوب خودرا بکشش ربانی جذب می‌نماید و حشر موجود تحت تربیت این‌کلمه، حشری تبعی وغیرمستقل‌است این‌رساله درحاشیهٔ مبدء ومعاد از ص۱۸٤ تا ص۲۳۱ درسنهٔ ۱۳۱٤ ه ق و درحاشیه یاآخرکتاب **کشف‌الفوائد** سنهٔ ۱۳۱۵ ه ق و جزء رسائل از ص۳٤۱ تا ۳۷۱ درسنهٔ ۱۳۰۲ ه ق بچاپ سنگی رسیده‌است . دراین‌کتاب موجودات را بچند طبقه تقسیم و ازبرای همهٔ طبقات حشر مناسب باحال مراتب موجودات قائل‌شده‌است .

آغاز : «الحمد لله رب‌الآخرة والأولی و مبدء‌الوجود والمنتهی» انجام : «کتبه‌الفقیر الی‌الله محمدالمدعو بصدرالدین الشیرازی عفی عنه» .

۱۶- **الحکمة‌العرشیّة** این‌رساله تلخیص آرای او درمباحث مبدء و معاد ومسائل مربوط باین‌دواست و ازنفایس کتب مؤلف درفن معارف حقیقیه‌است تفصیل مباحث علمیه‌را دراین‌کتاب ارجاع بکتب مفصل خود کرده‌است این‌کتاب را دردو مشرق تألیف‌کرده‌است مشرق اول درعلم بخدا وصفات و اسماء وآیات‌او، مشرق دوم «اشراق ثانی» درمعاد و رجوع خلایق بحق میباشد .

شیخ **احمد احسائی** بخواهش **ملا مشهد شبستری** شرح برآن نوشته و کلمات

آخوندرا بخیال‌خود، ردکرده‌است ولی همهٔ اشکالات او ناشی‌از بی‌اطلاعی او در علوم الهیه ومبانی فلاسفه‌است. شیخ احمد مردی خیال‌باف و منحرف‌و کج‌سلیقه و پرمدعا وآشوب‌طلب و ریاست‌مآب‌است درلباس زهد منغمر دردنیا بود او آنچه‌که درفن منقول صرف بدون مداخله درمعقولات آنهم بمشربی نزدیك به‌مسلك اخباری نوشته‌است قابل‌مطالعه وحاکی‌ازاحاطه وتسلط‌او بعلوم‌نقلی مخصوصاً فقه‌است وآنچه که‌درعقاید ومعقولات‌نوشته‌است خالی‌ازاعتبار ومملو ازهفواتست واقعاً دل خوش‌کردن بچند اصطلاح مهوّل: معراج هورقلیایی ومعادهورقلیائی و شهرجابلقا وبلد جابرسا و... اورا چنان مغرور وشیفته نمود که منشأ آنهمه اختلافات و بالأخره منجر به‌پیدایش مشربی بی‌اساس و مبدء ظهور شخص پرگو و مجنونی مانند **سید کاظم رشتی** و از دائرهٔ اوهام اتباع رشتی چه‌فسادهایی که عاید اجتماع و ملت ما نشد. آنهمه قتلها و فسادها و هتك‌نوامیس دنبالهٔ همان خودخواهی‌ها و ادعاهای شیخ و اتباع او شد.

درعصری این‌جماعت ظهورکردند که ملت و دولت‌ما دربی‌خبری منغمر بودند ودرست درهمان‌زمان خارجیان بدنبال این‌قبیل سروصداها می‌گشتند ووجود اقلیت‌هایی که مردم‌را باسم قطب وشیخ ومرشد و رکن‌رابع و امثال اینها سرگرم نمایند تا ایادی خویش‌را درقلب ملت‌ما قوی و بنیان استعمار را راسخ و مردم را دلخوش به‌خرافات و بازیچهٔ ایادی شیّادانی بنام قطب وشیخ ومرشد و تودهٔ عوام را تشویق به‌تعقیب خرافات و تبعیت ازعقاید و آرای مضل وغرق در انحطاط‌روحی واختلات‌های خانمان‌برانداز اجتماع نمایند. لذا بیداری ملت‌ها با ضعف وانحطاط این‌قبیل مسلکها ملازم‌است. حکیم محقق **ملا اسماعیل اصفهانی** از تمام ایرادهای[1]

۱ــ شیخ احمد از برای اشاعهٔ افکارخودچندسفر بایران آمده‌است درزمانی که حکیم سبزواری دراصفهان تحصیل‌مینمود شیخ‌احمدواردایران شهر شد آخوند نوری فضلای حوزهٔ خودرا وادار نمود که بدرس او حاضر شوندبهمین‌مناسبت حکیم‌سبزواری گفته‌است : علم شیخ‌احمد درمقابل علم علمای اصفهان نمودی‌نکرد ولی درزهد بی‌نظیر بود. در چندمجلس باملااسماعیل درب‌کوشکی نیز بحث نمود ومنکوب شد . در قزوین نیز باآخوند ملاآقای ←

شیخ احمد جواب داده‌است شرح آخوند ملااسماعیل در حواشی عرشیّه و حواشی اسرارالآیات سنهٔ ۱۳۱۰ ق بچاپ سنگی رسیده‌است آخوند ملااسماعیل شرح بر عرشیه‌را محققانه نوشته، شرح مذکور حاکی از کمال تسلط و تدرب ملااسماعیل در حکمت متعالیه‌است .

این‌شرح برخلاف تصور اغلب اشخاص ناتمام‌است و فقط بر قسمتهای اول کتاب نوشته شده‌است. شیخ احمد برمشاعر نیز شرح نوشته‌است که **ملا محمدجعفر لنگرودی** و **ملازین‌العابدین نوری** در شرح خود متعرض ایرادهای شیخ احمد شده‌اند .

آخوند دراین‌کتاب درمسئلهٔ خلود و انقطاع عذاب برخلاف مسلك خود در اسفار وتفسیرقرآن سخن‌گفته‌است . در اسفار و تفسیر و شواهد قائل به‌انقطاع عذاب از اهل آتش شده‌است ولی دراین‌کتاب ص۱۹۵ گوید: «قال فی‌الفصوص (محی‌الدین): واما اهل‌النار فمآلهم الی‌النعیم اذلا بُدَّ لصورةالنار بعد انتهاء مدة العذاب (العقاب خ ل) ان تکون برداً وسلاماً علی من فیها» **واما انا** والذی لاح لی بما انا مشتغل به من‌الریاضات العلمیّة والعملیّة ان دارالجحیم لیست بدارنعیم وانما هی موضع‌الألم والمحن وفیهاالعذاب الدائم لکن آلامها متفننة متجددة علی الإستمرار بلاانقطاع والجلود فیها متبدلة » .

**۱۷- الحکمةالمتعالیة فی‌الأسفارالأربعةالعقلیّة** درچهار مجلّد سنه ۱۲۸۲ ه ق با حواشی مرحوم حکیم زمان **حاج ملاهادی** سبزواری در طهران بچاپ‌سنگی رسیده‌است این‌کتاب بخط **کلبعلی** افشار قزوینی است که دارای خط نسخ کتابی بسیار عالی بوده‌است. بر اسفار حواشی زیادی نوشته‌اند ازجمله: حواشی وتعلیقات

---

→

قزوینی مناظرهٔ علمی مفصلی دارد و دریکی‌ازمجالس سخت مجاب شد وبرخی اورا تکفیر نمودند واین‌تکفیر نیز بسیار اثر بدی ازخودباقی گذاشت ویکی ازعلل فتن بعد همین تکفیر بود واین‌تکفیر اشخاص‌درزمان‌اقتدار ملاها بسیارناخوش‌آیند وبدعاقبت ازآب درمی‌آمد .

مختصر مرحوم فقیه وحکیم ربانی‌وعالم نامدار، **آقامحمد بیدآبادی** [1] و حواشی افضل‌المتأخّرین **آخوند نوری**[2] و تعلیقات فیلسوف بزرگ **ملا اسماعیل اصفهانی** درکوشکی معروف به واحدالعین(۱) وتعلیقات عارف ربانی خاتم العرفاء و قبلة الأصفیاء **آقامحمدرضاقمشه‌یی**(۲)وتعلیقات حکیم دانا آخوند **ملاعبدالله زنوزی**

---

(۱) **ملا اسمعیل اصفهانی** معروف به‌واحدالعین ومشهور به‌دربکوشکی از تلامیذ مرحوم آخوند نوریست و از محققان فن حکمت بشمار میرود و درعصر استاد بزرگ خود آخوند نوری حوزه‌یی عالی‌داشت و کتب آخوند ملاصدرا را تدریس می‌نمود. ملااسمعیل یکی ازبزرگترین فلاسفه و حکمای اسلامی در چهار قرن‌اخیراست دارای قلمی شیوا و تحریری روان ودر حسن‌تقریر و بیان کم‌نظیر، بمباحث فلسفی محیط ودرحکمت متعالیه راسخ بود. اغلب اساتید بعداز طبقهٔ او از تلامیذ او بوده‌اند .

(۲) عارف ربانی وفیلسوف الهی **آقامحمدرضا** قمشه‌یی متوفای سنهٔ ۱۳۰۶ قمری از اساتید مسلم عصرخود بود ودرعلم عرفان شاید در متأخرین نظیر نداشته است مردی باصفا و روشن‌ضمیر و اهل‌تقوی و ورع بود علوم حکمیه‌را دراصفهان نزد مرحوم آخوند نوری فراگرفته ودرعرفان شاگرد مرحوم آقامیرزا **سیدر ضی** مازندرانیست* ازاصفهان بتهران مسافرت‌کرده ودرآنجا توقف نمود و درمدرسهٔ صدر واقع درجلوخان **مسجدشاه** طهران **بتدریس** اسفار ومصباح‌الأنس و تمهید القواعد و شرح‌فصوص و شرح اشارات اشتغال‌داشته و حوزهٔ درسش مجمع اهل

---

۱– **آقا محمد بیدآبادی** اصفهانی از اساتید بزرگ درعلوم عقلیه و نقلیه بوده‌است . آخوند نوری وجمعی از اساتید فن شاگرد ایشانند آقامحمد درعظمت وبزرگی و مناعت نفس واحاطه بعلوم مورد اتفاق بزرگانست .

۲– سرگذشت آخوند نوری بطور اختصار گذشت .

*– آقاسیدرضی درعرفان و تصوف از تلامیذ عارف متاله قدوهٔ ارباب توحیدوتجرید وقرة عیون‌الموحدین آقامیرزا عبدالجوادشیرازیست واین‌که حقیر به‌تبعیت ازبعضی‌ازارباب تراجم آقاسیدرضی‌را ازتلامیذملاجعفرآباده‌یی‌دانسته‌است ودرموارد متعدد از آثار خود ذکر نموده بکلی بی‌اساس‌است و ازین دندان بـه‌اشتباه بزرگ‌خود اعتراف می‌کنم .

فرزند **میرمقلی** ، خان‌بابا زنوزی، مرندی، تبریزی و حواشی‌افضل‌المحققین **آقا علی مدرس** زنوزی تبریزی(۱) و حواشی‌عارف نامدار آقامیرزا **هاشم‌گیلانی**(۲)، و

---

→

تحقیق وتدقیق بوده‌است جمعی از فضلا در اثر تربیت او بمقامات عالیه از علم رسیده‌اند، معروفین تلامذهٔ‌او عبارتند از **آقامیرزاهاشم** رشتی، **آقامیر شهاب‌الدین** نیریزی شیرازی، **آقامیرزاعلی‌محمد اصفهانی** ، آقا میرزا **صفای اصفهانی** شاعر معروف (حکیم صفا)، آقامیرزا **محمود قمی** و آقا **میرزا ابراهیم زنجانی** وعده‌یی دیگر از اهل دانش ومعرفت . آقامحمدرضا خوب‌شعر می‌گفته و «صهبا» تخلص می‌نمود . از اشعاراوست :

**اساس عالم هستی، بساط باده‌پرستی — اگرنداشت ندانم‌چه‌داشت عالم هستی**

**زمین میکده‌را برتر، ازسپهر شمارم — چه‌حکمتست ندانم دراین‌بلندی‌وپستی**

و نیز گوید :

**در بی‌خبری ازتو، صدمرحله من پیشم — تو بی‌خبرازغیری من بی‌خبرازخویشم**

(۱) اسفار مرحوم آقاعلی مدرس (ط.طهران) که‌مشتمل برهمهٔ‌حواشی‌اوست وحواشی‌را بخط‌خود نوشته‌است درکتابخانهٔ دانشمند بزرگوار مرحوم آقا میرزا **فضل‌الله خان آشتیانی** (قده) مستشار سابق دیوان عالی تمیز بود بعدها برما معلوم شد این اسفار دراختیار ورثهٔ آقاعلی‌است وتمام حواشی خودرا که درطول زمان و قبل‌از طبع اسفار درحواشی اسفار خطی نوشته‌بود بکنار صفحات اسفار چاپ‌طهران بخط‌خود منتقل نموده‌است حواشی **آقاعلی** برمباحث مختلف اسفار بطور متفرقه و درحواشی سفرنفس مبسوط ومفصل‌است و ازحیث دقت ومتانت‌همسنگ اصل‌کتاب است بانضمام دقایقی که آنمرحوم ازخود داشته‌است و درمباحث مربوط به نشآت بعدازموت نکات دقیق وعالی و ازآیات و اخبار مربوط به‌احوال نفس مطالبی لطیف و دقیق بسلك‌تحریر آورده‌است . این حواشی بر حواشی حکیم سبزواری ترجیح‌دارد. آقاعلی از سبزواری استاد بیشتر دیده‌است حدود بیست سال درس خوانده‌است ولی سبزواری‌هم دارای هوش وذکاء عجیب بوده‌است ودر مدت کمی درصف مقدم اساتید قرارگرفت .

(۲) **آقامیرزاهاشم‌گیلانی‌رشتی** معروف به اشکوری از تلامیذ **آقا محمدرضا**

←

مرحوم حکیم یگانه آخوند **ملاآقای قزوینی** «قده» که در اواخر عمر از نعمت باصره محروم شد(١) .

---

→

قمشه‌یی و آقاعلی حکیم‌است که درتدریس اسفار و مصباح‌الأنس وفصوص‌الحکم وسایر کتب عرفانی تخصص تام داشته‌است درعرفان مسلط‌بوده وحواشی او برمصباح الأنس حاکی از تضلع تام واحاطهٔ کامل او بکلمات اهل عرفان‌است خوش ذوق و باقریحه ومحقّق بوده‌است حوزهٔ درسش مورداستفادهٔ اعاظم بوده و اشخاص بزرگی را تربیت کرده‌است . نظیر او دربین قدما وهنگام رواج عرفان نیز کم‌است .

**آقامیرزا مهدی آشتیانی**[١] (قده) و مرحوم **حاج شیخ مهدی مازندرانی** امیر کلاهی[٢] ، **آقامیرزا احمد آشتیانی**[٣] «مدظله» مرحوم **آقامیرزا محمدعلی**[٤] شاه‌آبادی «عظم‌الله قدره» ومرحوم آقامیرزا زکی ترك و آقامیرزا محمود آشتیانی[٥] «مد ظله» و آقابزرگ مشهدی شهیدی (قده) و آقا سیدمحمدکاظم عصار تهرانی «دامت برکاته» ازتلامیذ آن‌مرحومند .

(١) **آخوندملاآقای‌قزوینی** (اعلی‌الله‌مقامه) از بزرگترین اساتید عصر خود ←

---

١ــ **آقامیرزا مهدی آشتیانی** «قده» یکی‌ازاساتید متبحر عصر ما درفلسفه و عرفان‌بود که درفلسفهٔ مشاء واشراق وحکمت متعالیه وعرفان بحری مـّواج ودرعلوم نقلیه از فقه و اصول ورجال وحدیث وبخصوص در تفسیر واحادیث مربوط بعقاید اطـلاعات کافی و وافی داشت حقیر ازمحضر آنمرحوم بطور متفرقـه‌زیاد استفاده نموده‌ام ولی ایامی کـه ایشان تدریس مینمودند نگارنده مبتدی بودم و نمی‌توانستم کماهوحقه از محضرشان استفادهٔ‌کافی نمایم و اواخر عمر چون مبتلا بکسالت‌شدیدبودند قدرت تدریس نداشتند. به‌حقیر عنایت زیادداشتند ومانندپدری مهربان و رؤف مـرامورد الطاف‌خودشان قرارمیدادند و تشویقـم می‌فرمودند . آن‌مرحوم غرق درعلمیات بود وبی‌خبر از موجبات اقبال مردم عوام شخصی باصفا و متدین وعاشق وشیفتهٔ اهل عصـمت‌وطهارت بود .

٢ــ مرحوم **حاجی‌شیخ‌مهدی‌مازندرانی** ازتلامیذ اساتیدطهران ودرعلوم‌نقلی ازشاگردان مرحوم شریعت اصفهانی «شیخ الشریعه» وآقاسیدمحمدکاظم یزدی بودند و نگارنده قسمتی ←

مفصل‌تر از همهٔ حواشی تعلیقات حکیم‌سبزواری‌است که‌غیراز مباحث‌جواهر و اعراض همه اسفاررا حاشیه‌کرده‌است بعداز حاشیهٔ محقق سبزواری حاشیه آقا علی مدرس ازسایر حواشی مفصل‌تراست حواشی آقاعلی از اول اسفار تا سفرنفس بطورمتفرقه و بسفرنفس مفصل حاشیه نوشته‌است این حاشیه از همهٔ حواشی اسفار محققانه‌تراست و در استواری و متانت کمتر از اصل کتاب نیست .

---

و از تلامیذ آخوند نوری وملااسماعیل اصفهانی‌است آقاعلی حکیم آن‌مرحوم را جزء اساتید خود شمرده‌است . اساتید فن اورا برمحقق سبزواری ترجیح داده‌اند ، حواشی آن‌مرحوم را بنده درحواشی اسفار خطی ملکی آقای حاج شیخ عباس طهرانی نزیل قم دیده‌ام .

---

→

ازسطوح رسائل ومکاسب و قسمتی از شرح‌منظومه وشوارق را نزد آنمرحوم قرائت‌نمودم علاوه برمراتب علمی درزهد و ورع وبی‌اعتنائی‌بشؤون دنیاوی کم‌نظیر بودند .

۳ـ آقای **آقامیرزا احمد آشتیانی** فرزندمرحوم میرزای آشتیانی مجتهد بزرگ عصر قاجار یکی از اساتید بزرگ عصرما در علوم نقلی وعقلی می‌باشند که‌علاوه بر تخصص در علوم نقلی وتمهر درعقلیات؛ فلسفه و عرفان‌وطب‌قدیم وفنون ریاضی و جامعیت بی‌نظیر یکی از اوتاد اعصار درزهد و ورع و تقوی هستند و دربلندی طبع و علوهمت و نجابت و اصالت تالی اهل‌عصمت بشمارمیروند حقیرمدتی ازمحضر آن حضرت استفاده نمودم و عنایتی خاص بحقیر داشتند الحق مصداق‌واقعی قول معصومند که‌فرمود: عالم ربانی‌کسی است که درك محضراو انسان را متوجه مبدءاعلی نماید . معظم‌له درسال ۱۳۰۰ ه‍ ق متولد شده‌اند فرزند بزرگ‌ایشان آقای **آقامیرزامحمدباقر آشتیانی** یکی ازافاضل ودانشمندان نامدار این‌عصرند که‌علاوه بر استفاده ازمحضروالد ماجدخود مدتها بدرس آقا ضیاءالدین عراقی و آقامیرزا حسین نائینی حاضرشده‌اندوخود از اساتید بزرگ و مسلم این‌عصرند و ازحیث روحیات و اخلاق به‌پدر ماجد خودتأسّی‌نموده‌اند و از حسنات دوران بشمار میروند «ادیمت ظلاله و حرسه‌الله تعالی عن‌العاهات» .

کتاب اسفار که مشتمل بر چهارسفراست[1] مهترین آثار ملاصدراست مصنف در این کتاب درصدد مقایسه بین افکار خود و پیشینیان برآمده‌است و بنحو خاصی مشی‌نموده‌است. درنزد ارباب معرفت کتاب اسفار بهترین کتابیست که از زمان پیدایش فلسفه تاکنون نوشته‌شده‌است پر از تحقیقات و تدقیقات‌است و مشتمل‌است بر اقوال وافکار جمیع متصدیان معرفت حقایق وبهترین مدرک‌است ازبرای‌شخصی که‌بخواهد تاریخ زنده ومستندی درفلسفه بنویسد.

گاهی درگوشه‌وکنار این‌کتاب مؤلف به‌تفنن مطالب بسیار مهمی بصورت اشارت و رمز نوشته معانی و حقایق نفیسه‌را بطور اجمال و اشاره بیان نموده‌است که هرکسی مرد فهم آن‌کلمات نیست. لذا بزرگان کتاب اسفاررا مشکلترین کتاب در فلسفه دانسته‌اند.

صدرالمتألّهین مطالب زیادی ازقوم بدون ذکر مأخذ دراین‌کتاب نوشته‌است

---

۱ــ چون اهل سلوك و عرفان در سیر معارج یقینی چهارسفر دارند صدرالمتألّهین **مؤلف کتاب** اسفاررا برطبق حرکات عرفا درانوار و آثار وسیر معنوی و عروج اندکاکی درچهارسفر قرار داده‌است در کیفیت انطباق‌مطالب‌کتاب باچهارسفر عرفا اختلافست. سفر باصطلاح اهل‌یقین عبارت‌ازسیر ومسافرتیست‌معنوی که‌مبدء‌آن عالم طبع و منتهای‌آن فنای فی‌الله وبقای باوست. **سفراول** سفر از خلق‌بسوی حق سفرثانی سفراز حق بسوی حق است ولی بالحق چون آخر این‌سفر، اول مقام‌ولایت‌است و وجود سالك دراین‌سلوك وجود حقانی شده‌است. **سفر ثالث**، سفر ازحق‌بخلق‌است ولی بالحق سالك دراین‌سفر از حق رجوع بخلق می‌نماید و ازبرای او «تمکین»بعداز «تلوین» و «صحو» بعداز «محو»حاصل میشود. **سفر رابع** سفر از خلق بخلق‌است«بالحق» کتاب اسفار باعتبارمباحث امورعامه وجواهر و اعراض کفیل سفر اول و باعتبارمباحث الهیات بمعنای اخص که‌درآن اثبات ذات حق وصفاتش میشود کفیل سفر ثانی وباعتبار اثبات جواهر عقلیه و ملائکه علوی کفیل سفر ثالث و باعتبار مباحث نفس ومعادکفیل سفررابع‌است. برای بحث تفصیلی در این‌باب رجوع شود به‌شرح حقیر بر کتاب‌توحید و نبوت و ولایت قیصری.

ولی مطالبی‌را که ازدیگران اخذکرده‌است مطالب ساده وسطحی ورایج‌است وغیر از تحقیقات مختص بخود اوست اهمیت صدرالمتألّهین درتحقیقات رشیقه‌ایست که اختصاص بخوداو دارد .

اینکه در السنه و افواه بعضی ازعوام‌عصر معروف شده‌است که‌صدرالمتألّهین مطالب ومبانی دیگران را باسم خود ذکـر کرده‌است و این معنا را موجب قـدح بساحت قدس این‌حکیم عظیم دانسته‌اند ناشی از واردنبودن آنها بمبانی حکمیـه است لذا اعاظم و بزرگان فن بامشاهدهٔ این معنا صدرالمتألّهین‌را در علوم الهیّه بزرگترین **فیلسوف اسلامی** دانسته‌اند. کلمات اختصاصی صدرالحکماء بکلی ممتاز از تحقیقات دیگران‌است و متخصص درحکمت متعالیه می‌تواند آراء و عقایـد و افکار اورا از آثار دیگران جدانماید، نکتهٔ قابل توجه آنکه سبك تحریر و نحوهٔ آثار خاص او خصوصیاتی دارد که بکلی از نوشته‌های دیگران‌ممتـازاست .

**ملاصدرا** بر اسفار مقدمهٔ نفیسی نوشته‌است کـه از حیث اسلوب تحـریر و فصاحت الفاظ و جودت معانی و دربر داشتن مطـالب عالیه مورد توجه تام اهـل معرفت‌است، اسفار بقطع بزرگ چاپسنگی مشتمل بر ۵۵۹ فصل و ۹۲۷ صفحـه، درسال ۱۲۸۲ه‍ ق درطهران، بخط کلبعلی افشار قزوینی بطبع رسیده‌است .

**۱۸- رسالهٔ خلق‌الأعمال** در آخر رسائل درسنهٔ (۱۳۰۲) و با کشف‌الفوائد علامهٔ حلی (رضـ...) چاپشده‌است این‌رساله مشتمل بر اقوال علمای اسلام درخلق اعمال و افعال عبّاداست .

آخوند بعدازنقل کلمات علمای سنّت از اشاعره ومعتزله درمسألهٔ خلق اعمال وافعال عباد بطریقهٔ حقّهٔ اهل‌بیت عصمت وطهارت علیهم‌السلام پرداخته‌است همین مطالب‌را درالهیات اسفار وبعضی ازکتب دیگر خود ذکرکرده‌است نگارنده تاکنون درکلام احدی از حکما وعرفا تحقیقات آخوند ملاصدرا را درمسألهٔ جبر وتفویض بدین مستدلّی ونفیسی ندیده‌ام. مسلك او در این مسأله مـرام وممشای اهل‌الله و محقّقان از اهل توحیداست .

**۱۹- دیباچهٔ عرش‌التقدیس** که بر اثر نفیس استاد بزرگ خود خاتم‌الحکماء

والمجتهدین میر **محمدباقر داماد** نوشته‌است نسخه‌ای ازاین اثـر او در دانشگاه طهران کتابخانهٔ مرکزی موجوداست (ف ۲۹۹) .

**۳۰- دیوان شعر** کهشاگرد عظیم‌الشأن او علامهٔ محقق، عارف نامدار فیض کاشانی اشعار استادرا جمع کرده‌است. نسخه‌ای ازآن در کـرمانشاه در کتابخانهٔ جناب آقای آقاضیاء موجوداست برخی از اشـعار آن‌مرحوم را دانشکدهٔ معقول و منقول طهران با رسالهٔ سه‌اصل بمناسبت چهارصدمین تولد ملاصدرا چاپ کـرده است[۱] .

**صدرالمتألّهین** باآنهمه مقامات عالیـه در علم‌وعمل و داشتن ذوق سرشـار اشعارش ناموزون و بی‌حلاوتست و خیلی با تکلّف شعر گفته‌است بخصوص ایـن اشعاری که‌بطبع‌رسیده بسیار سست بنظر میرسد، بعقیدهٔمن انتشار این اشعار موجب وهن مقام‌اوست ، اگر شخصی درفنون علمی تبحرداشت و از نوابغ علم بشماررفت لازم‌نیست که شاعرهم باشد، اغلب دانشمندان عصرصفوی طبع‌شعر داشتند و مـن نمیدانم چه‌سِرّی دراین‌کاراست که محقّقترین فقیه واصولی وبزرگترین‌فیلسوف وعارف آرزوداشته‌است که بتواند شعربگوید. این حکایت ازعظمت‌شعر ومطلوبیت ذاتی‌آن می‌نماید. ودرعمرخود ندیدم‌کسی‌را که صاحب ذوق سلیم و روح مستقیم بـاشد و بشعر اظهارعلاقه ننماید .

ملاصدرا درمطاوی تحقیقات خود درتفسیر اشعاری دارد کـه بعضی از آن اشعار لطیف و زیباست .

**۳۱- الرسالةالقدسیّة فی اسرارالنّقطةالحسیّة** «المشیرة الی اسرار الهویّة الغیبیة» .

ازطرز تحریر این‌رساله معلوم‌میشود که ازتصنیفات ملاصدرا نمی‌باشد ایـن

---

۱- دوست معظم دانشمند بزرگوار آقای‌دکتر سیدحسین نصر رسالهٔ سه‌اصل را بـا مقدمه‌یی زیبا وعالی بطبع رسانیده‌اند .

کتاب درحاشیهٔ مبدء ومعاد چاپسنگی قدیم ازص ۱۵۳ تا ۱۸۳ درطهران چاپ شده‌است. حقیر این اثررا از آخوند ملاصدرا نمیداند.

**۳۲- سریان نور وجود حق** این‌رساله را بعضی از حکیم محقق و عارف کامل، ملامحسن فیض دانسته‌اند ولی حق‌آنست‌که رساله ازفیض نیست چون فیض هیچ‌وقت قائل به‌اصالت ماهیت نبوده‌است و این رساله بطریقهٔ ذوق‌التألّه نوشته شده‌است و صدرالمتألّهین دراین‌رساله مبنای محقق دوانی را تمام دانسته‌است، معلوم‌میشود آخوند این‌رساله‌را در اوائل عمرخود که قائل به‌اصالت ماهیّت بوده نوشته‌است این اثر جزء رسائل از ص۱۳۲ تا ص۱۴۸ درطهران بچاپ رسیده‌است.

**۳۳- رسالهٔ سه‌اصل** که بفارسی نوشته شده‌است درواقع این‌رساله‌ایست در ردّ منکران حکمت ومعارف عقلیه ملاصدرا از آنجایی که در فشار عجیب واقع شده‌بوده‌است اهل ظاهر وقشریّون ومنکران معارف الهیه سخت اورا تعقیب کرده بودند بهمین لحاظ نتوانست درشیراز توقف‌نماید لذا دراین رساله کسانی را که با وی ستیزه نموده‌اند و یا باستیزه‌کنندگان هم‌مذاق بوده‌اند سخت تعقیب کرده‌است دراین‌کتاب درتحقیق مبدء ومعاد بطریقهٔ ریاضت ومجاهدت و وجوب اعراض از اهل اوهام ومنغمران دردنیا پرداخته‌است و الحق ازعهده برآمده‌است. این‌رساله را دانشگاه طهران چاپ‌کرده‌است[1].

**۳۴- شرح اصول کافی** از اول احادیث اصول کافی تا بابِ: «ان‌الأئمّة علیهم‌السلام ولاة امرالله» را شرح‌کرده‌است ازاین شرح احاطهٔ او به‌فنون «رجال»

---

۱- رسالهٔ سه‌اصل چاپ‌طهران - صدرالمتألّهین از اشخاص مخصوصی که با وی خصومت ورزیده‌اند درکتب‌خود شکوه‌دارد و درکثیری ازموارد بثّ وشکوی نموده‌است و آنهارا تابع اهواء نفسانیه میدانسته‌است ولی‌نسبت بمشایخ وبزرگان و مجتهدان باورع‌کمال احترام را قائل‌است ازمشایخ اجازه واسانیدخود باعظمت اسم‌میبرد و نسبت به اعاظم از فقها ومحدثان و بزرگان شیعه احترام فوق‌العاده قائل‌است رجوع شود. بمقدمهٔ اصول کافی چاپ طهران سنگی ۱۲۸۲ ق و مقدمهٔ‌این‌کتاب.

و «درایه» و «حدیث» و احاطهٔ او به‌اقوال اهل‌حدیث معلوم میشود این‌کتاب تحقیقی‌ترین شرحیست که براصول کافی نوشته شده‌است .

صدرالمتألّهین دراین‌شرح به‌بیان وتحقیق معنای خلافت و ولایت کلیه و شؤون مربوط بمقامات ومراتب تجلیات و نحوهٔ ظهور وتجلی ائمه در اعیان ثابته ومظاهر اسمائیه پرداخته‌است و قسمت مهمی ازعقاید حقهٔ اثناعشریّه را مبرهن و مدلل کرده ومعانی وحقایق لطیفه‌یی را ازکلمات اهل عصمت «علیهم السلام» استنباط نموده‌است ازاین‌کتاب ظاهرمیشود که‌نهایت تصلب‌را در عقاید شیعه داشته است ومبانی عامه‌را درمسألهٔ ولایت وبسیاری ازمسائل مربوط به‌نبوت ابطال کرده است. ودرمقدمهٔ این‌شرح مشایخ اجازه خودرا درحدیث ذکر کرده‌است .

۳۵- **شرح هدایه** این‌کتاب نفیس شرحیست بر هدایهٔ **اثیرالدین ابهری** که برسبك[۱] فلسفهٔ‌مشّائین نوشته‌است و گاهی بطریقهٔ فلسفی خود در آن کتاب اشاره‌نموده‌است درمعاد جسمانی وحرکت جوهریه و علم باری و بعضی دیگر از مباحث عمیق فلسفی که از تحقیقات خوداو می‌باشد سخن نگفته‌است . البته مبانی و طرزتفکر او درهمین‌کتاب نیز گاهی بنحو صراحت ومفصل وگاهی موجز وگاهی بنحو اشاره و ایهام معلوم و هویداست این‌شرح در سال ۱۳۱۳ قمری در طهران بچاپ سنگی رسیده‌است . کتاب هدایه را **صدرالمتألّهین** تدریس میکرده و بنا بخواهش اصحاب بحث خود برآن شرحی نوشته‌است. این‌شرح محقّقانه و مورد استفادهٔ اهل تحقیق‌است .

۳۶- **الشواهدالربوبیّة فی‌المناهج‌السّلوکیّة** این کتاب ملخّص آرای

---

۱- غیراز دانشمندان مذکور کثیری از **افاضل هند** بر این کتاب تعلیق و حاشیه نوشته‌اند. در زمان صفویه برخی ازمحصلین‌هندی در اصفهان فلسفه تحصیل نموده‌اند و بعداز مراجعت باوطن خود در مقام اشاعهٔ‌فلسفه برآمده‌اند در همان دوران فلسفهٔ استدلالی درهند رواج داشته‌است و حواشی‌مفصل ومتعدد برشرح‌هدایه حکایت ازاین‌معنی مینماید .

صدرالمتألّهین‌است و از حیث جامعیت و دربر داشتن مبانی وآرای فلسفی و تحقیقات رشیقه بی‌نظیر می‌باشد. شواهدالربوبیه مشتمل‌است برخلاصهٔ افکار وآراء فلسفی وعرفانی ملاصدرا . دراین کتاب با این وصف مطالب زیادی را بطور اختصار بیان کرده‌است .

مرحوم حکیم‌سبزواری براین‌کتاب حاشیه نوشته‌است که در حواشی کتاب چاپ‌شده‌است آخوند ملاعلی نوری نیز برقسمتهایی ازاین کتاب تعلیقه نوشته‌است آقاعلی حکیم و آقامحمدرضا قمشه‌ای نیز تعلیقاتی[1] بر این‌کتاب دارند یکی از فضلای عصرقاجاریّه باسم میرزا ابوالقاسم‌بن **احمد یزدی** بخواهش شاهزاده **محمد ولی میرزا** پسر **فتحعلی‌شاه قاجار** این‌کتاب‌را ترجمه کرده‌است که نسخه‌ای از آن درکتاب‌خانهٔ آستان‌قدس (۴۷:۴ ش۴۰۴) موجوداست .

نگارندهٔ این‌سطور شواهدرا درسال ۱۳۸۶ ه ق با حواشی ومقدمه‌یی مبسوط درشرح‌حال مؤلف وبیان آراء و آثار او بانضمام سیر فلسفهٔ اسلامی در چهار قرن

---

۱ـ تعلیقات آقامحمدرضا بر شواهد تحقیقی ونفیس‌است . **آقامحمدرضا** در تحریر قواعد عرفانی در اعصار اخیر نظیر ندارد ودرعرفانیات بر ملاصدرا و اتباع او ترجیح‌دارد، سلسلهٔ اسانید آقامحمدرضا در ذوقیات بملاصدرا منتهی نمیشود استاد آقا محمد رضا مرحوم آقاسیدرضی لاریجانی نیز در عرفان‌تلمیذ آخوند نوری نیست در حکمت‌متعالیه جزء تلامیذ آخونداست آقا سید رضی درتصوف از تلامیذ عارف متألّه آقامیرزا عبد الجواد شیرازی‌است آقامیرزا عبدالجوادنیزدرعرفان ازشاگردان آخوند نوری و **آقامحمد** بیدآبادی محسوب نمیشود آقامحمد وآخوندنوری درعرفان همان قسمتهایی که در اسفار «فصول عرفانیه» وبرخی ازموارد دیگر کتب‌آخوند مثل تفسیر و اسرارالایات و مفاتیح الغیب‌است تقریر می‌نمودند برخلاف **آقامیرزاهاشم** گیلانی و **آقا سیدرضی** و **میرزا عبد الجواد** که درست مانند اتباع شیخ‌اکبر درعرفان راسخ ومقتدر بوده‌اند و ازجهت‌احاطه برمبانی فلسفی و تخصص تام درمشارب‌حکمی‌ازحکمت بحثی و فلسفهٔ ذوقی قدرت خاصی درتحریر عرفان دارند و این اعاظم بطور مسلم‌برجامی و اترابِ و امثال‌او ترجیح دارند ولی مجهول‌القدرند .

اخیر با ذکر اتباع و تلامیذ وناشران افکار فلسفی و عرفانی او و در آخر کتاب حواشی حکیم سبزواری جداگانه با شرح‌حال و افکار فیلسوف سبزواری جزء سلسلهٔ انتشارات دانشگاه مشهد بطبع رسانیدم .

**آخوند** درشواهد بین مبانی حکمی (حکمت بحثی وکشفی) ذوقی و تحقیقات عرفانی جمع کرده‌است .

بعضی‌ها شواهدالربوبیهٔ دیگری نیز ازآخوند جزءآثار و درردیف مولّفات او ذکر کرده‌اند که فهرست آرای فلسفی ملاصدراست ولی چنین کتابی حقیر سراغ ندارد .

**۲۷- القضاء والقدر** که مشتمل برمسائل مختلفه درجبر و تفویض وکیفیت وجود عوالم غیبی و بیان نحوهٔ دخول شر درقضاء الهی می‌باشد این‌کتاب نیز جزء رسائل آخوند بعداز رسالهٔ حرکت و حدوث عالم جسمانی (ص۱٤۸ تا ۲۳۷) در طهران سنهٔ۱۳۰۲ بچاپ‌سنگی رسیده‌است .

**۲۸- کسر الأصنام الجاهلیّة** در ذمّ صوفیه (جهال متصوفه ، قلندران عاری ازمعرفت وحکمت و مدعیان کاذب که راهزنان دین ودنیای مردمند و بعقیدهٔ میر فندرسکی: این‌جماعت درنظام کل؛ ازباب تطبیق بین نظام کل و نظام جزء بمنزل موی ظهارند) کهدریك مقدمه وچهار مقاله و یك خاتمه‌است این کتاب را آخوند ملاصدرا بر رد جماعت عوام صوفیه کهدرعصراو میزیسته‌اند نوشته و فضایح آنهارا آشکارکرده‌است. این‌کتاب درطهران بامقدمه و تصحیح دانشمندمعاصر آقای محمد تقی دانش‌پژوه بمناسبت چهارصدمین‌سال تولد مؤلف باطرزی‌عالی منتشر شده‌است.

**۲۹- لمیّة اختصاص المنطقة** بموضع معیّن من‌الفلك ، نسخه‌یی ازآن در کتابخانهٔ آستان‌قدس موجوداست .

**۳۰- المبدء والمعاد** این‌کتاب مشتمل بر الهیات بمعنی اخص ، مباحث توحید وصفات کمالی و... وطبیعیات؛ کیفیت پیدایش جسمانیات ازمبادی عالیه وتکوین مادیات توسط حقایق ملکوتی وظهور نفس ناطقه ومقامات و نهایات آن

و مباحث نبوات و منامات‌است در اول کتاب اشارهٔ اجمالیه بمباحث وجود شده است سبك کتاب بهروش اسفاراست ولی در علم باری متعرض طریقهٔ خود نشده و طریقهٔ شیخ‌الإشراق را برسایر طرق درعلم‌باری ترجیح داده‌است و در اسفار علم تفصیلی درذات حق‌را قبل‌از اشیاء ثابت‌کرده و بوجوه متعدد طریقهٔ **شیخ‌الإشراق** را ردکرده‌است. براین‌کتاب **آقامیرزا ابوالحسن جلوه** و آخوند **ملا اسماعیل اصفهانی** و حاج‌ملاهادی سبزواری حاشیه‌نوشته‌اند. یکی از افاضل اواخر صفویه این‌کتاب‌را تلخیص نموده‌است.

نسخه‌یی از مبدء ومعاد آخوند ملاصدرا بخط مرحوم حکیم محقق آخوند **ملاعبدالرزاق لاهیجی** درکتاب‌خانهٔ استاد علامه آقای حاج میرزا محمدحسین طباطبائی تبریزی[1] روحی‌فداه که از اساتید و مدرسین بزرگ حوزهٔ علمیهٔ قم است و نگارنده مدتی مدید از محضرشان استفاده نموده‌ام موجوداست.

حقیر نسخه‌یی عکسی ازاین‌کتاب تهیه نموده‌است وبامقابلهٔ چند نسخهٔ‌قدیمی دیگر شروع بطبع این‌کتاب نموده‌است بهمین‌زودیها این‌کتاب در دسترس اهل معرفت قرارخواهدگرفت.

آخوند ملاعبدالرزاق کتاب مزبوررا درخدمت استاد خود قراءت کرده و همهٔ‌کتاب‌را با نسخهٔ اصل (نسخهٔ آخوند) مقابله نموده ودر حواشی کتاب خط و مهرمبارك صدرالمتألّهین (رب‌اشرح لی صدری) که‌زینت‌بخش کتاب و موجب نورانیت چشم ودل‌است دیده‌میشود. این‌کتاب درسنهٔ ۱۳۱۴ ه‍ ق در طهران بچاپ سنگی رسیده‌است و درآخر همین‌کتاب طهارةالأعراق حکیم محقّق ابن مسکویه و درحواشی چندرسالهٔ فلسفی وعرفانی و اخلاقی بطبع رسیده‌است.

**۳۱- المشاعر** این‌کتاب مشتمل‌است برمباحث وجود و اثبات اصالت وجود

---

۱- آقای طباطبائی مدظله‌العالی صاحب‌تفسیرالمیزان (که ۹جلد آن درطهران بچاپ رسیده‌است و از تفاسیر مهم بشمار میرود) از اعلام و بزرگان این‌عصرند و در احاطه‌بعلوم متداوله ازمعقول ومنقول کم‌نظیرند ودرترویج‌معارف اسلامی و احیای کلمهٔ توحید ساعی و کوشا می‌باشند وجود معظم‌له مصدر برکات ومنبع افاضات وانواراست.

و اعتباریت ماهیت و اثبات مبدء وصفات کمالیه او از علم قدرت و اراده و بیان حدوث زمانی عالم. صدرالمتألّهین دراین‌کتاب برای اثبات اتحاد عاقل و معقول ببرهان تضایف تمسّك جسته‌است. تاریخ افاضهٔ برهان قویم تضایف از ملکوت‌وجود برقلب منور مؤلف درحاشیه نوشته‌شده‌است. کتاب مزبور با سلیقهٔ تام و جودتِ تمام نوشته شده و بهترین کتابی‌است که‌درمباحث راجعه بوجود تألیف گردیده‌است.

براین‌کتاب حکیم‌دانا آقامیرزا احمداردکانی شیرازی شاگرد آخوند نوری شرحی بنام‌وکیل‌الدوله نوشته‌است که‌باکتاب درسنهٔ ۱۳۱۵ بچاپ‌سنگی رسیده‌است.

حکیم محقق **حاج ملا محمدجعفر** لنگرودی شاگرد حکیم یگانه آخوندنوری باسم مرحوم **حاج‌میرزا آقاسی** صدراعظم معروف، نیز برمشاعر شرحی نوشته که دونسخه ازآن درکتاب‌خانهٔ مرکزی دانشگاه‌تهران جزء کتبِ اهدائی حضرت‌آقای مشکوة استاد معظم دانشگاه ونسخه‌یی درکتابخانهٔ آستان‌قدس (۱۹۲:٤ ش۸٤٦ – ف۲۸۲)[۱] موجوداست.

آخوند ملاعلی نوری و مولی **زین‌العابدین** بن محمد جواد نوری و**میرزای جلوه** براین‌کتاب نیز حاشیه وشرح نوشته‌اند.

**بدیع‌الملك** میرزا عمادالدوله دولتشاهی این‌کتاب را درس میگفته و بر آن شرحی نوشته‌است بنام عمادالحکمة (مجلس ۴۹:۲ ش۱۰۰).

حقیر کتاب مشاعر را باشرحِ لنگرودی و حواشی مفصل فارسی بانضمام مقدمه‌یی مبسوط درتاریخ فلسفهٔ اسلامی درچهارقرن اخیر درسال ۱۳٤۲ ه ش در مشهد بطبع رسانیده‌است حضرت استاد فاضل‌کامل آقای همایی «دام‌ظله» مقدمه‌یی براین‌کتاب مرقوم فرموده‌اند که درباب‌خود نظیر ندارد. مستشرق بزرگ آقای **پروفسور کربن** کتاب‌را باترجمهٔ فارسی **عمادالدوله** بانضمام حواشی و شرح و

---

۱ــ نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه حاج‌ملا**محمدجعفر** صدر کتاب را بقول خودش مزیّن بنام حاج **میرزا آقاسی** نموده‌است ولی‌درنسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس اسمی از او برده‌نشده‌است نگارنده برمتن شرح مشاعرمزبور مقدمه وتعلیقاتی مبسوط و مفصل به فارسی نوشته‌ام که‌بطبع رسیده‌است.

تعلیقات بزبان فرانسه چاپ ومنتشرنموده‌اند . بوسیلهٔ این مستشرق عالیقدر فلسفهٔ ملاصدرا در دنیای غرب منتشر شد .

**۳۲- متشابهات‌القرآن** درشش‌فصل‌است و صدرالمحققین دراین‌کتاب بروش مخصوص‌خود دراین‌مسأله گفتگوکرده‌است .

این‌رساله که‌مشتمل‌است بر عالی‌ترین تحقیقات در باب متشابهات از قرآن و حدیث دردست‌طبع‌است و بهمین‌زودیها با حواشی ومقدمهٔ نگارندهٔ این فهرست در دسترس اهل‌معرفت قرارمیگیرد .

**۳۳- المزاج** صدرالمتألّهین دراین‌مسأله رأی خاصی دارد که در مباحثِ جواهر و اعراض اسفار و بعضی دیگر ازکتب خود، ازآن بحث نموده‌است (طوس ٤: ۱٤۳) .

**۳٤- المظاهر الإلهیّة** فی اسرارالعلوم الکمالیّه : صدرالدین‌شیرازی* این کتاب‌را بمنظور بیان قسمت مهمی ازعلوم حقیقی، ومعارف الهی تصنیف کرده‌است وآن‌را مشتمل بر ٦مقصد قرارداده‌است که سه‌مقصدآن پایه و اساس و سه‌مقصددیگر بمنزلهٔ فروع، و لواحق‌است .

**مقصد اول** : در بیان معرفت حق‌اول وصفات و اسماء الهیه ومسائل مربوط بآن می‌باشد .

**مقصد دوم** : دربیان شناسایی صراط مستقیم ودرجات صعود، وکیفیت ارتقای بسوی‌حق وبیان کیفیت سلوك وعروج بسوی مبدء‌است .

**مقصد سوم** : دربیان معرفت معاد ونحوهٔ رجوع بحق وشرح احوال سّالك و مسافران بجانب مبدءِ‌وجود می‌باشد .

**مقصد چهارم** : دربیان شناسایی انبیاء و اولیاء و برگزیدگان ازجانب‌حقست.

---

* نگارنده این‌رساله‌را به‌تشویق استاد علامه مرحوم دکتر علی‌اکبر فیاض بمناسبت چهارصدمین‌سال تولد مؤلف و بامقدمهٔ معظم‌له باحواشی ومقدمه بهزینه دانشگاه مشهد چاپ ومنتشرنمود. این رساله اولین اثریست ازملاصدرا که نگارنده منتشر نمود .

**مقصد پنجم** : دربیان اقوال اهل‌انکار وکشف فضایح اهل‌کفر ونفاق‌می‌باشد.

**مقصد ششم** : دربیان کیفیت تعلیم عمارت منازل ومراحل ونحوهٔ تهیهٔ زاد و راحله و توشه، وبرای سفرآخرت‌است که‌ازآن تعبیر بعلم اخـلاق میشود نسخه‌یی خطی ازاین‌رساله درکتاب‌خانهٔ آستان‌قدس جزء کتب مرحوم آیةالله‌العظمی آقـای **سیدابوالحسن اصفهانی** (قدس‌الله روحه م–۱۳۲٤ ه ش) موجوداست .

این‌نسخه درسنهٔ (۱۳۱٤ق) درحاشیهٔ مبدء ومعاد ودرشوال‌المکرم ۱۳۸۰ هق درمشهد بامقدمه وتعلیقهٔ نگارنده بمنظور چهارصدمین‌سال تولدصدرالمتألّهین جزء انتشارات دانشگاه‌مشهد چاپ‌شده‌است. راقم‌این‌سطور براین‌رساله شرح‌مبسوط‌فارسی نگاشته‌ام ومنتظر فرصت هستم که‌آنرا طبع ومنتشر نمایم .

**المسائل‌القدسیّة** یکی از آثـار نفیس ولی ناتمـام وناقص آخوند ملا صدرا است که وضع‌آن درمقدمه روشن می‌شود ما به‌این‌رساله که‌اگرباتمام‌میرسید بهترین اثر مؤلف محسوب میشد بعداز تفحص زیاد دسترسی پیدانمودیم که در این‌مجموعه بطبع میرسد .

**۳۵– رساله درمعاد جسمانی** یك‌نسخه از این‌رساله درکتابخانهٔ آستان قدس موجوداست (٤: ۲۰۱ دردنبال نسخهٔ شفای ش ۸۷٦، گویا همانکـه در ف ۳۲۲ آمـده‌است) ازاین رساله چند نسخه در کتابخانه‌های ایران موجوداست بنام «زاد المسافر» مطالب‌آن بدون کم‌وزیاد مقدماتی‌است که در **شواهد** و **اسفار** و**مبدء‌ومعاد** جهت اثبات معاد جسمانی بیان‌کرده‌است . بعضی گمان کرده‌اند این همان رسالهٔ حشر ملاصدراست کـه مطالب‌آن دراکثر آثار مؤلف آمده‌است .

**۳٦– مفاتیح‌الغیب** این‌کتاب باشرح اصول‌کافی او درطهران بچاپ سنگی رسیده‌است . **مفاتیح** را **صدرالمتألّهین** درموقعی که مبانی خویش را کاملاً محکم نموده‌بوده نوشته‌است لذا مفاتیح‌الغیب موردتوجه اهل ذوق قرارگرفته و این‌کتاب را اهل‌فن بربسیاری ازکتب دیگر صدرالدین ترجیح میدهند بیشتر مسائل مربوط بمعارف مبدء ومعاد دراین‌رساله مندرج‌است . مرحوم حکیم سبزواری براین‌کتاب

حواشی، وتعلیقات نوشته‌است که‌درهامش کتاب بانشانی «یاهادی‌المضلّین» طبع شده‌است «یاهادی‌المضلّین» صورت خاتم‌اوست .

**۳۷- نامهٔ صدرالدین شیرازی** (ریو ۳/۴۱۷ ذیل)

**۳۸- نامهٔ صدرالمتألّهین** باستادخود سید محقق داماد ، دراین نامه اول از استادخود اجازه میخواهد که‌درسفر قم (یاکاشان) ملتزم رکاب‌باشد چند مسأله از استادخود سؤال مینماید دراین‌سؤال اصالت ماهیت‌را ابطال‌کرده‌است این نامه ناقص‌است (طوس ۴:۱۰۹ جزء نسخه ش ۵۹۰) .

**۳۹- نامه بمیرداماد** حقیر درآخر شرح‌حال وآراء و آثار او منتشر نموده است نامه‌یی دیگر ازملاصدرا بمیرداماد توسط دانشمند معاصر آقای دانش‌پژوه در راهنمای‌کتاب چندسال قبل چاپ‌شده‌است . قلم فارسی مؤلف مثل تحریر عربی او روان وجذاب ومنشیانه‌است و نهایت تسلطرا در تحریر مطالب علمی بفارسی داشته است درهردونامه استاد خودرا تردیك بحدپرستش تعریف نموده‌است ازاین‌نامه‌ها معلوم‌میشود که نزد استاد، دارای مقامات رفیعه بوده‌است. آخوند ازبی‌اقبالی‌مردم بعلوم ومعارف ونیز ازانحطاط مزاج وهجوم ضعف ناشی از پیری وابتلای به‌غربت وعدم‌تجانس او با ابناء زمان بسیار نالیده و بثّ وشکوی کرده‌است .

**۴۰- الواردات‌القلبیّة** این‌کتاب نیز حاوی مطالب بسیار سودمندیست وباکمال اتقان واستحکام نوشته‌شده‌است وجزء کتاب رسائل ازص۲۳۸ تاص۲۷۸ در سال ۱۳۰۲ در طهران بچاپ سنگی رسیده‌است دراین رساله از علمای ستایشگر و متملّق که ازحکام جور و استبداد زمان طرفداری میکرده‌اند مذمت کرده است .

وچون مرسوم بوده‌است که‌بعضی از علمای آن‌زمان از دولت وقت مستمری میگرفتند وبین اتباع و انصار واهل درس وبحث خود قسمت میکردند البته معلوم است گرفتن این‌قبیل ازپولها مقدماتی لازم‌دارد که نوعاً توأم با کارهای سبك و خودفروشی و التزام بحقارت وکوچکی و وقوع درشرك خفی و احترام باشخاص

فقط بجهت مال وثروت وارتکاب خلاف شرع وانجام کارهای مستهجن می‌باشد . (اشخاصی که این‌قبیل از کارهارا انجام میدهند چه‌بسا مدعی قصد قربت بحق میشوند و در عین اعانت بهظلم وستم خودرا مصیب قلمداد می‌نمایند وبه‌تدریج امر برآنها مشتبه شده ونعوذ بالله محامل صحیحی هم پیش‌خود درست میکنند) آخوند گفته‌است: «والعجب انه مع البلاء کله والداء جلّه تمنی نفسه العثور و تدلیه بحبل الغرور انفیما یفعله مرید وجه‌الله ومذیع شرع رسول‌الله وناشر علم دین‌الله والقایم بکفایة طلاب‌العلم من‌عبادالله، ولو لم‌یکن ضحکة للشیطان وسخرة لأعوان‌السلطان؛ لعلم بأدنی تأمل ان‌فسادالزمان لاسبب له الاکثرة امثال اولئك‌الفقهاء المحدثین فی هذه‌الأوان الّذین یاکلون مایجدون من‌الحلال والحرام ویفسدون عقاید العوام باستجرائهم علی‌المعاصی اقتداءً بهم و اقتفاءً لآثارهم فنعوذ بالله من‌الغرور والعمی فانّه‌الداء الّذی لیس له دواء» .

**۴۱- القواعدالملکوتیّة** درپاره‌یی ازکتب تراجم این‌کتاب جزء آثارآخوند ذکرشده‌است ولی مسلّماً این‌اثر همان المسائل‌القدسیة فی‌القواعدالملکوتیّه‌است .

کتبی که ذکرشد غیراز رسالهٔ سِرّالنقطة و کتاب «شواهد» دیگر غیر از شواهد ربوبیّه مسلماً ازتصنیفات آخوند میباشد ولی پاره‌یی‌ازکتب و رسائل دیگری را غیر اهل‌فن بدون تفحص ودقت وپرسش از اهل فن از آثار صدرالمتألّهین شمرده‌اند .

۱- **اثبات‌الواجب**- که‌نگارنده رساله‌یی دراین باب دیده‌ام که بملاصدرا نسبت داده‌اند وبعدازتفحّص ورجوع بمطالب‌رساله معلوم‌شدکه حتماًازمیرصدردشتکی‌است ونسخی ازآن درکتابخانهٔ آستان‌قدس وسایر کتابخانه‌ها موجوداست که مطالب آن باطریقه وممشای ملاصدرا سازش ندارد .

۲- **حواشی برشرح تجرید**- که‌بواسطهٔ اشتراك اسمی بین صدرالمتألّهین و صدرالدین دشتکی بهملاصدرا نسبت‌داده شده‌است از نحوهٔ تقریر مطالب و مبانی بَرّ وانحست که از ملاصدرا نمی‌باشد .

۳- **حواشی برشرح لمعه** - که از آقامیرزاابراهیم[۱] پسر صدرالمتألّهین‌است

٤- **شبهةالجذرالأصم** - که ارباب تراجم آن‌را ازتصنیفات صدرالدین‌دشتکی شمرده‌اند ونسخه‌یی ازآن دردست‌است که چندسال قبل ازظهور ملاصدرا نوشته شده‌است .

٥- **حاشیه برروا‌شح** سماویّه میرداماد - این‌کتاب محتمل‌است از ملاصدرا باشد چون صدرالمتألّهین درعلم رجال وحدیث مهارت‌داشته‌است. رساله‌های‌دیگری هم مانند «المباحث‌الإعتقادیه» و «الکفر والإیمان» و «القواعدالملکوتیّه» که همان المسائل‌القدسیة فی‌قواعدالملکوتیه است وآن‌را به‌دواسم بعضی از ارباب تراجم آخوند درصورت فهرست، آثار او ذکر کرده‌اند : **رموزالقرآن** و **حاشیهٔ انوارالتنزیل** و **تجرید مقالات ارسطو** و رساله در **امامت** ، بحث **المغالطات** و بدء **وجودالإنسان** و چندرسالهٔ دیگر که‌بیشترآن رسائل قطعاً ازملاصدرا نیست .

آخوند رساله‌یی درسریان عشق درجمیع موجودات (اثبات عشق هیولی به صورت) تألیف‌نموده‌است که‌نگارندهٔ این‌سطور آن‌را ندیده‌است درکتاب «الشواهد الربوبیة» (چاپ دانشگاه‌مشهد که بامقدمهٔ مفصل حقیر درسال ۱۳۸٦ ه ق منتشر شده‌است ص۷۸ گوید: «ومن هاهنا یعلم وجه صحّة ماذهب الیه القدماء من‌اثبات الشوق للهیولی الی صورتها وان‌استبعده الشیخ فی‌الشفاء غایةالإستبعاد... ثم اثبت العشق لها فی‌رسالة ونحن قداوردنا کلاماً مبسوطاً فی دفع ماذکره (فی‌الأسفار) و عملنا فی‌بیانه رسالة منفردة .

---

۱- آقامیرزا ابراهیم فرزند آخوند ملاق کلامی داشته‌است و بر تجرید وحواشی آن حواشی وتعلیقات نوشته‌است فرزند کوچک‌آخوند دارای استعداد و ذوق کامل فلسفی و عرفانی بود که در اوائل جوانی چهره بنقاب‌تراب پنهان نمود .

چون میرزا ابراهیم بسبک اهل‌کلام مشی نموده‌است برخی ازیاوه‌گویان ومتنفذان در اوهام درمقام تعریض برملاصدرا اورا مصداق «یخرج‌الحی‌من‌المیت» معرفی کرده‌اند «هرکسی بر طینت‌خود، می‌تند» .

# متشابهات القرآن

این رساله یکی از آثار نفیس آخوند ملاصدراست که درچند مورد از آثار خود دراین‌مساله بحث‌کرده‌است از جمله کتاب مفاتیح‌الغیب و تفسیرکبیرخود در تفسیر آیةالکرسی.

ملاصدرا درمسالهٔ متشابهات از کتاب وسنت و بطورمطلق درکتاب تفسیرخود درموارد متفرق مسائلی‌را که به‌تفسیر ارتباط دارد مفصل مورد بحث قرار نداده‌است ازجمله تعریف تفسیر وبیان‌وجوه فرق‌تفصیلی بین تفسیر و تاویل وبیان معنای حدیث شریف وارد ازطرق عامه وخاصه «ان للقرآن بطناً وللبطن بطن وظهراً وللظهر، ظهر»(۱).

از طرق عامه واردشده‌است: «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً» وفی روایة «... لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» و فی روایة «... الی سبعین

---

۱ــ روی‌العیاشی باسناده عن جابر قال سألت اباجعفر (ع) عن شیء من‌تفسیر القرآن... فاجابنی ثم سألت فاجابنی بجواب آخر... فقال لیس شیء ابعد من‌عقول الرجال من تفسیرالقرآن وعن‌الصادق(ع) ظهرالقرآن الذین نزل فیهم وبطنه‌الذین عملوا بمثل اعمالهم...

عیاشی باسنادخود از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده‌است (عن ابن صدقه‌قال سألت اباعبدالله علیه‌السلام) – عن‌الناسخ والمنسوخ والمحکم والمتشابه . . . قال: الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قدکان یعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه علی جاهله (معلوم میشود عالم به‌جهات مختلف قرآن مراد ازمتشابه را درك می‌کند وچه‌بسا متشابهات از آیات نزداو محکمات ازآیات محسوب شود) و ورد : المحکم مایعمل به والمتشابه الذی یشبه بعضه بعضاً...» باز از وجه فرق بین(قرآن) و (فرقان) سئوال شده که امام جواب فرموده‌است.

ابطن» (۱).

در معنای متشابه که درقرآن آیات منقسم به‌محکم ومتشابه شده است ازطرق خاصه وعامه روایاتی نقل شده‌است ونیز در اینکه مراد از متشابه چیست؟ مباحثی درکتب‌تفسیر دراین زمینه مطرح‌شده‌است ونیز دراینکه‌کدام‌دسته ازآیات قرآنیه جزء متشابهات‌محسوب میشود و تکلیف درعمل بمتشابهات چیست بین محققان اختلاف‌است.

ما دراین‌جا اول می‌پردازیم به‌معنای تفسیر و فرق‌آن با تاویل وبیانِ حقیقت تاویل، بعد مختصر پیرامون محکمات و متشابهات بحث می‌نمائیم.

## بیانِ وجوه فرق بین تفسیر و تاویل

برخی از مردمِ غیروارد به اهمیت‌تفسیر، گمان‌کرده‌اندکه علم‌تفسیر بعداز فراگرفتنِ بعضی‌از اصول وقواعد، سهل‌ترین‌علوم‌است(۲) ولی‌حقیقت غیرازاین‌است. ما نخست می‌پردازیم به تعاریفی که‌راجع به‌علم تفسیر شده است وبعد وارد درمعنای تفسیر و تاویل می‌شویم. فنقول بعون‌الله تعالی

---

۱ــ برخی از محققان ازعلمای اصول فقه درمسأله: جواز و عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد بطون قرآنیه را به‌برخی از لوازم معنای لفظ حمل نموده‌اند برخی از علمای سنت و جمعی از دانشمندان امامیه (کثّرهم‌الله تعالی) برطبق برخی از روایات بمعانی دیگر حمل‌کرده‌اند.

۲ــ چندقرن‌است که در حوزه‌های علمی تشیع تفسیرقرآن (کتابی که مأخذ علوم اسلامی‌است) بکلی متروک‌است وگاهی درگوشه‌وکنار، جسته‌جسته ایام تعطیلی مباحثه تفسیر دیده‌شده‌است ولی‌برای‌آن اصالت‌قائل‌نبوده‌اند ویا آنکه عملاً اینطور بوده‌است وبالاخره آن‌را جزء دروس فرعی تلقی نموده‌اند.

والإستمداد من ملکوته‌الأعلی.

قبل‌از شروع بحث باید به‌این‌نکته توجه‌نمود وانصاف‌داد که قرآن از آنجایی‌که کلام حق‌تعالی‌است (عز شانه‌العزیز) و بین کلام و متکلم کمال سنخیت وجودی موجوداست کسی حق‌دارد دراین بحربی‌پایان شناورشود وبه‌تفسیر کلام‌حق پردازد که دارای روحی پاك و قلبی صاف و مبرّا از کدورات معاصی و دور از مشتهیات نفسانی و آراسته به‌زیور تقوی باشد که «اتقوا‌الله یعلمکم‌الله» تاآنکه نتیجةً بین مفسر یا مؤول ومتکلم بکلمات تامات قرآنیه مناسبت وسنخیت تحقق‌یابد و با روحیات ومعنویات‌مستجن درعوالم ملکوتی آشناشود و برموز قرآنیه به‌اندازهٔ انس‌او با حق وآشنایی او به‌وجههٔ کلمات تامات الهیه وحروف عالیات وکلمات شامخات برموز کلمات الهیه واقف‌گردد و روی همین‌مراتب ودرجات‌ادراك وشدت وضعف همین آشنایی وانس واستحضار است که مراتب فهم و وجدان متصدیان معرفت حقایق متعدد ومختلف وقابل شدت وضعف‌است(۱).

---

۱ــ در مباحث این‌رساله ومقدمهٔ‌آن تحقیق‌شده‌است که قرآن باعتبار آنکه کلام‌الهی نازل از سماء اطلاق وجوداست دارای مراتبی‌است که ازجهتی به‌حسب‌تعدد مراتب علم ومعلوم مرتبهٔ اعلای‌آن تعین اول است که ازآن به‌مابعد مطلع تعبیر نموده‌اند ومرتبهٔ اسفل ونازل آن همین سور ونقوش موجوداست.

فهم همین‌سور و نقوش (کلمات تدوینی) درنهایت غموض‌است آنچه که ما اهل‌ظاهر (ساکنان در عالم ظلمت ومحفوف به‌تبعات و لوازم مقام نفس) از قرآن درك می‌کنیم همین معانی ظاهر ونصوص مربوط به‌اخلاقیات و احکام فقهی وبرخی ازمسائل مربوط به‌ذات وصفات وافعال الهیه‌است.

تعاریفی که‌برای تفسیرنموده‌اند مبیّن آن‌چیزی‌است که دراین‌جا ذکر نموده‌ایم ونیز بیان خواهیم‌نمود که بهرهٔ اهل‌ظاهر ازمباحث موجود در قرآن از ←

ازاین‌جا هویدا وظاهرمیشود سروجوب‌رجوع باهل‌عصمت‌وطهارت(۱) در فهم حقایق قرآنی ولزوم وجود ولی مطلق درهرعصر وزمانی و مراد از عترت درکلام نبوی و روایات وارد ازطرق عامه و خاصه؛ احادیث معروف به‌ثقلین «انی‌تارك فیکم الثقلین؛ کتاب‌الله وعترتی» اهل‌بیت و عترت درکلام معجزنظام نبوی به‌اهل‌عصمت(عترتی اهل‌بیتی) تعبیر شده‌است .

* * *

مفسّران برطبق مذاق ومشرب‌خود تعاریفی برای علم تفسیر ذکر نموده‌اند. برخی گفته‌اند :

«التفسیر علم یبحث فیه عن معانی کلام‌الله، من ناسخها و منسوخها وصریحها ومؤولها ومحکمها ومتشابهها...» و برخی در مقام تعریف این‌علم گفته‌اند: «التفسیر علم یبحث فیه عن تبیین معانی‌القرآن وایضاح ما یراد من عباراته والفاظه».

بنابراین دو تعریف قرآن دارای مجملات و مبهمات و مشتمل‌است‌بر معضلات که مفسر شارح مبهمات و حلال معضلات‌است ودرمقام تفسیر آیات حدود محکم ومتشابهات‌را معین نموده وموازین ازبرای معرفت‌آیات منسوخه وآیات ناسخه مقرر میدارد .

بنابراین دوتعریف «تفسیر» عبارتست از تشریح و تقریر معانی‌آیات

---

→

قبیل معرفت ذات حق وصفات وافعال ومعرفت نشئآت بعدازموت و مباحث مربوط به‌اخلاق واحکام وآداب اجتماعی ونیز مباحث اجتماعی چقدراست .

۱ــ ونیز عدم جواز تفسیر آیات قرآنی برأی از رجوع بروایات دال برمنع تفسیر برأی .

بیّنات قرآن و تبیین مقاصدها و مآربها و توضیح مبهماتها ومجملاتها و بالجملة ایضاح مایراد من الالفاظ والعبارات القرآنیة .

بنا براین تبدیل الفاظ قرآنی به‌الفاظ فارسی یا فرانسوی ویاانگلیسی ترجمهٔ قرآن‌است آنهم ترجمهٔ الفاظ نه‌تفسیر آیات والفاظ و کلمات‌قرآنیه بنا بر مذاق مفسرانی که تفسیررا بآن‌چه که ما نقل نمودیم تعریف‌نموده‌اند وحدود ومشخصات آن‌را بیان‌کرده‌اند باید معین نمایند که مراد از آیاتی‌که نفی ریب وشك ازآیات نموده وقرآن‌را به‌القابی نظیر «ذلك‌الکتاب لاریب فیه» یا «هدی،لاریب فیه» و «هذاکتابنا ینطق بالحق» و «لدینا کتاب ینطق بالحق» وغیراینها ازالفاظ معرفی‌کرده‌اند چیست؟ اصولاً چنین‌کتابی محتاج به‌تفسیر و توضیح هست ؟

دراین‌معنا شك‌نیست که‌درقرآن بطور وضوح آیات‌محکمه ومتشابهه وجود دارد؛ دارای ناسخ ومنسوخ‌است، الفاظ عموم در قرآن وجوددارند که ازآنها مفاهیم‌خاصی اراده‌شده‌است .

اصولااخباری‌که از ائمه علیهم‌السلام در نهی از تفسیر به‌رای روایت شده‌است ونیز غور وخوض در این‌دریای بی‌کران‌را شان‌راسخان درعلم دانسته‌اند دلیل‌است براینکه قرآن بواسطهٔ‌آنکه کلام‌ِحق‌است و هرکلامی ظهور وتجلی متکلم ومشهد بروز احکام‌ِ قائل بدان کلمات می‌باشد فهم آن درنهایت غموض‌است .

بدون‌شك متکلم هرچه‌بمعانی(۱) وحقایق بیشتر احاطه داشته‌باشد

---

۱ــ جای شك‌نیست که‌قرآن دارای بطون ولبابی‌است که کثیری ازحقایق مرتبط باآن بطون‌است ولی راه نیل به‌مراتب درجات وجودی قرآن که‌مرتبهٔ اول‌آن عالم مثال‌است ومرتبهٔ اعلای‌آن مقام احدیت وجود ولی مدخل ومعبر ازبرای نیل ←

کلام‌او تمام‌تر و ازحیث وسعت مطالب وازجهت اشتمال بر دقایق و حقایق جامع‌تر وبالاخره کلام معجزنظام حق مطلق که جامع جمیع نشئآت وجودی ومحیط برجمیع حقایق ومعارف ومبدء افاضهٔ جمیع علوم ومعارف‌است‌باید ازحیث احاطه بر دقایق و رموز معانی وحقایق مصداق کامل «لارطب ولا یابس الا فی‌کتاب مبین» باشد بخصوص آنکه کلام متنزل از حضرت غیبِ وجود جهت هدایت خلایق نازل‌شود و مشتمل‌باشد برعلوم ومعارفی که مدخلیت درتشکیل نظامی تام و تمام داشته وبل‌که نظامی اتم؛ ظل وجود نظام موجود درمرتبهٔ علم عنایی حق بوده‌باشد.

بنابراین قرآن مجید وکلمات تدوینی حق باعتباری مشتمل‌است بر جمیع معارفی که مدخلیت در رسانیدن هرممکنی بکمالات لائقهٔ‌آن ممکن دارد ونتیجةً باید قدر وقوت‌آن‌را که جمیع افراد بشررا به‌سعادت دنیا و آخرت برساند داشته‌باشد ازقوانین مربوط به‌تنظیم اجتماع بشری و نیز قواعد مربوط به‌تکمیل نفوس و ارواح افراد انسان از علم بمبدء و معاد و علم اخلاق و بالجمله علم آغازشناسی و انجام‌شناسی و بناء علیهذا علم‌به‌حق وایمان بمبدء وجود وایمان بملاء‌که وعوالم غیب که درلسان حکما ازآن بعلم به‌ماوراءالطبیعه تعبیر شده‌است درقرآن بنحو اعلی واتم موجوداست با

---

→

باین‌حقایق همین الفاظ بیّنات قرآنیه‌است.

درمباحث بعدی به‌تحقیق در روایات وارد ازطرق خاصه وعامه، مربوط به ظهر، وبطن، وحد، ومطلع کلام الهی بحث می‌نمائیم عجب آنکه برخی گفته‌اند، صحت این‌روایات مورد تردیداست وگمان کرده‌اند این روایات را باطنیه نقل کرده‌اند درحالتی که جمیع مشایخ حدیث ازعامه وخاصه آن‌را نقل نموده‌اند و صدور مضمون این روایات قطعی ومسلم‌است.

این خصوصیت که چون انبیاء خواص ازامت خودرا که اولیاء وعرفاایشانند خواه باین اسم مسمی باشند یا نباشند بعین جمع واحدیت وجود دعوت مینمایند وآنهارا با تعالیم الهی بحق اول میرسانند (که قرب بحق و بُعد از عالم ماده وطبیعت عبارت ازآن است) فرق است بین علم بمبدء ودانایی بوجودحق و عوالم ملکوتی ونیل باین عوالم و بالاخره رسیدن بحق که مرتبهٔ اعلای قرب است(۱) .

* * *

دراین مساله نمیتوان شك نمود که قرآن کریم جلوه وظهور و تجلی حق اول است و منشا این کلام موجود بین «دفتین» حق تعالی که باسم «المتکلم» متجلی است بصور اعیان و جواهر و کلام تدوینی یکی از مظاهر تجلیات حقست .

دراین معنا نیز نمی توان شك نمود که متکلم بکلمات قرآنیه حاوی جمیع کمالات ومشتمل برجمیع فعلیات ومبدء جمیع علوم ومعارف است و نیز مسلم است که همانطوری که حق اول مبدء جمیع وجودات و منشا ظهور جمیع انواراست کلام الهی و جلوهٔ احدی او نیزازاین احکام (یعنی احکام مربوط به مبدء کلمات الهیه ـ حق اول) بهره دارد و کلام بمعنای حقیقی وکتاب بمعنای عام مشتمل است برجمیع مراتب و مراحل ومقامات کمالیه ومتضمن است برجمیع علوم ومعارف وحقایق نازل ازمقام احدی ومرتبهٔ غیبی .

بنابراین کلام الهی مشتمل است بر جمیع احکام مربوط به مقام احدیت

---

۱ــ دیدن حق بچشم دل ونهایت قرب وبالاخره وصول بحق حاصل نمیشود مگر آنکه انسان مؤمن وسالك بواسطهٔ طی درجات عبودیت و عبور از منازل طبع ونفس وطی درجات ومراحل وحدت و رفع جهات مغایرت ووسایل بُعد وکشف سبحات جلال وجمال حقیقت حق را بدون وساطت صورت علمی شهود نماید .

وواحدیت وعالم ملکوت (عالم ملاء که مجرده وعقول طولیه و عرضیه وعوالم برزخیه) وعالم ناسوت (عالم طبع وجهان ماده که ازآن به‌گیتی تعبیر شده است. ونیز مشتمل است بر جمیع احکام مربوط به قوس صعود عالم وجود که همه این احکام در وجود انسان باعتبار ترقی وتکامل ازعالم ماده واستقرار در ارحام تا طی درجات عالم طبع و نفس و عقل و قلب ومقام سر خفی واخفی که ازآن به‌هفت‌شهر عشق تعبیر نموده‌اند(۱) . درکتاب الهی بیان شده است

ازطرفی بدون شك در کلمات قرآنیه محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ ومجمل ومبین 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) .

---

۱ــ والیه اشار مولانا :

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندرخم یك کوچه‌ایم

وجود بحکم «انا لله وانا الیه راجعون» دارای نزول وصعوداست که ازنزول یعنی قوس نزولی تعبیر بمعراج تحلیل نموده‌است چه تنزل فرع برآن است که شیء متنزل مرتب ومنظم بدون حصول طفره مرتبه بمرتبه فعلیات خودرا ازدست میدهد تابمرتبهٔ اعلای نزول که‌ماده وهیولاباشد برسد. بعدازرسیدن باین‌درجه قوس‌صعود ومعراج ترکیب شروع‌میشود مبدء این‌قوس‌صعودرا عرفا برطبق‌قرآن مقام استقرار در رحم میداند وماده وهیولا دراین‌سیر فعلیت برفعلیت می‌افزاید تا بمقام حیوانی رسیده وبعداز طی‌درجات حیوان وارد عالم تکلیف شود وبارشاد الهی تا مقام فناء فی‌الله نائل گردد حکم جمیع این‌مراتب درکتاب الهی موجوداست .

۲ــ بنابراین تفسیر عبارت‌است ازسیر درکلمات الهیه از آیه‌یی بآیه‌یی و از سوره‌یی بسوره‌یی دیگر تا حصول توفیق کــه از سیر در جمیع سور الهیه حاصل می‌شــود .

باید دانست منافاتی بین وجود مبهمات و معضلات و محکمات و متشابهات و احکام و اتقان و عدم اجمال و ابهام نمی‌باشد کسانی که شرایط کلمات الهیه‌را واجدند کلیهٔ آیات قرآنیه در نزدآنها محکم و مبرا از ابهام واجمال و تعقیداست. کسانی که درعالم طبع واقع شده‌اند وبمقام قلب نرسیده‌اند و به‌رموز وحقایق قرآنیه و اشارات الهیه پی‌نبرده‌اند و در تنگنای عالم طبع نفس به‌سورالهیه می‌نگرند بامشکلات‌متشابهات ومجملات وابهام حاصل از عموم و خصوص و اطلاق و تقیید مواجه میشوند . این مطلب‌را مفصلاً درمباحث بعد درمقام بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل تقریر می‌نمائیم .

* * *

ازطرق عامه وخاصه واردشده‌است که «ان‌القرآن تبیان کل‌شی،» .

فی‌الکافی «عن ابی‌عبدالله –ع–: ان‌الله تعالی انزل فی‌القرآن تبیان کل‌شی، حتی والله ماترك‌الله شیئاً یحتاج الیه‌العباد حتی لا یستطیع عبد یقول: لوکان هذا انزل فی‌القرآن، الا وقد انزل الله فیه» .

عن عمروبن قیس عن ابی‌جعفر (ع) قال سمعته یقول: ان‌الله تعالی لم یدع شیئاً یحتاج الیه‌الأمة الا انزله فی‌کتابه و بینه لرسوله(ع) وجعل لکل شی، حداً وجعل علیه دلیلاً یدل علیه...»

وفی‌الکافی ایضاً «ما من‌امر یختلف فیه‌الإثنان الا وله اصل فی کتاب الله(۱) ولکن لاتبلغه عقول‌الرجال» .

---

۱ــ درجمیع این روایات نکات ودقایقی نهفته‌است که شرح آن در این‌جا موجب تطویل این‌مقدمه میشود. اما این‌که فرمود: عقول رجال باحکام مذکور ←

در برخی از روایات‌است که جمیع حقایق درقرآن و سنت نبی‌اکرم موجوداست ناچار مراد ازسنت، علوم ودایع مخصوص مقام ولایت کلیه است که اهل عصمت و طهارت بخصوص باب مدینهٔ علم‌او، امیر مؤمنان سرسلسلهٔ کمّل اولیاء (علیهم‌السلام) مصداق حقیقی‌آن می‌باشند .

* * *

از طرق عامه وخاصه نیز وارد شده‌است : قال رسول‌الله «ص»: نزل القرآن علی سبعة احرف کلها کاف شاف» .

این روایت باین مضمون شاید متواتر باشد ولی در معنای آن اختلاف کرده‌اند . در روایت‌دیگر وارد شده‌است :

«... نزل‌القرآن علی‌سبعة احرف‌ـامر وزجر و ترغیب وترهیب‌وجدل وقصص...» در روایت‌دیگر وارداست : ... زجر، وامر وحلال وحرام ومحکم ومتشابه» (۱) .

ازطرق خاصه وعامه نقل‌شده‌است :

---

→

نمی‌رسد مراد عقل غیر متنور بنورقلب‌است چون عقل جزیی یعنی عقل غیرمستکمل به‌انوارقلب وعقل غیربالغ بمقام کشف متوقّف درمقام تفسیراست و بین اهل‌تفسیر یعنی مردم محاط باحکام عالم نفس با اهل تأویل بالغان بمقامات کشف اختلاف‌است و این‌دو همیشه در مقام معارضه‌اند لذا متوقفان در مقام تفسیر بمنزلهٔ شخص نائم می‌باشند .

۱ـ این روایات ازطرق عامه نقل‌شده‌است و در مقدمه تفسیرصافی و نیز در مقدمهٔ تبیان شیخ اجل طوسی نقل شده‌است .

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

مانزل‌القرآن من‌آیة الا ولها ظهر وبطن» حمل مدلول این روایت بر قصص (باخبار هلاك‌الاولین و باطنها عظة للآخرین) یا حمل براین معنا که: (جمیع اقسام‌القرآن لایخلو من‌ستة: محکم‌ومتشابه وناسخ‌ومنسوخ وخاص وعام. درست‌نیست کما نذکر معنی‌الحدیث .

* * *

دراین‌مساله شکی‌نیست که تمسك بقرآن و اخذ معارف ازاین‌کتاب آسمانی واجب و تمسك بآن لازم ونصوص وظواهرآن حجت وامربه‌تمسك به‌اخبار اهل‌عصمت درمقام تفسیرقرآن مربوط‌است به‌مبهمات و مجملات ومتشابهات از آیات کریمهٔ قرآنیه و روایات ناظر به‌حجیت مدالیل کتاب و جواز یا وجوب اخذآن متواتراست و نهی‌از تفسیرقرآن به‌رای منافات باحجیت آیات بینات قرآنی ندارد و ناظراست بمواردی که درك‌آن ازعهدهٔ اشخاص عادی خارج‌است‌وبایدبه‌راسخان درعلم درفهم این‌قبیل از مطالب رجوع‌نمود ویا استمداد کرد. برهمین‌معنا محمول‌است روایاتی که از عامه وخاصه نقل شده‌است که (لایجوز تفسیرالقرآن الا بالاثرالصحیح و...)

اعتقاد باینکه جمیع آیات قرآن مشتمل‌است بر رموز که فقط اهل عصمت وطهارت بآن آگاهی دارندازسخایف اقوال‌است (یجب‌الاعراض‌عنها وترك‌التشاغل بها). این‌قول درسخافت وسستی وبی‌اساسی نظیر اعتقاد بوقوع تحریف در آیات قرآنیه‌است (۱) .

روایاتی که دلالت دارند بر عدم جواز تفسیر قرآن (بالرای) نظردارند

---

۱ــ وقوع تحریف در قرآن مجید چه بحسب زیاده وچه‌نقیصه از اقوال باطله است ودر روایات منقول دراین‌باب شواهد جعل بسیاراست .

به‌اینکه نباید آیات قرآنیه‌را حمل بر آراء وعقایدی نمود که از غیر قرآن حاصل شده‌است (۱).

## نقل وتحقیق

شیخ طائفهٔ ناجیهٔ شیعه عالم محقق ومجتهد بارع ابوجعفر محمدبن حسن طوسی «رضی‌الله عنه - وارضاه فی‌الابرار» در مقدمهٔ خود بر تفسیر -تبیان- فرموده‌است :

«والذی نقول فی‌ذلك : انه لایجوز ان یکون فی کلام‌الله تعالی و کلام رسوله (ص) تناقض وتضاد. وقد قال‌الله تعالی «انا جعلناه قرآناً عربیاً (سورهٔ‌زخرف آیهٔ٤۳) وقال: «بلسان عربی‌مبین». (س‌شعراء آیهٔ ۱۹۵)وقال: «وما ارسلنا من رسول الابلسان قومه». (سورهٔ ابراهیم آیهٔ٤) وقال: «وفیه تبیان کل شی،» - س انعام آیهٔ۳۸ - وقال: «مافرطنا فی‌الکتاب من‌شی،» .

---

۱ــ مثل حمل آیات قرآنیه برجبر وتفویض مثل‌آنکه قائلان به‌تنزیه وتشبیه (اشاعره ومعتزله) هریك ازاین طایفه درمقام بیان مرام واثبات عقیدهٔ خود برآیات قرآنی استدلال کرده‌اند ودرست عقیدهٔ هرطایفه طرف نقیض معتقد طایفهٔ دیگر قراردارد درحالتی‌که درهمین قرآن دلیل برنفی تشبیه و تنزیه صرف موجوداست وحق جمع بین این‌دوست کماهوالمصرح فی‌المأثورات الواردة عن‌الائمةالمعصومین «علیهم‌السلام» بنابراین تفسیر برأی عبارتست از حمل آیات قرآنیه برعقایدی که برخی از غیراهل‌تحقیق عقایدخودرا ازطریق صحیح اخذ ننموده‌اند وبا فکرضعیف وعقل مشوب با وهم عقایدی غیرمطابق با واقع تحصیل‌نموده‌اند وآیات قرآنیه را حمل بر معتقد فاسد خود نموده‌اند و مورد استدلال این‌جماعت اغلب متشابهات از آیات‌است .

فکیف یجوز ان یصفه بعربی مبین وانه بلسان قومه وانه بیان‌الناس ولا یفهم بظاهره شیء. وهل ذلك وصف له باللّغز والمعمی الذی لایفهم المراد به الا بعد تفسیره وبیانه؟ وذلك منزه عن‌القرآن.

وقد مدح‌الله تعالی اقواماً علی‌استخراج معانی القرآن فقال: «لعلمه الذین یستنبطونه منهم» وقال فی‌قوم یذمهم حیث لایتدبرون‌القرآن ولم یتفکروا معانیه: «افلا یتدبرون‌القرآن، ام‌علی قلوبهم اقفالها.

وقال‌النبی -ص-: «انی مخلف فیکم‌الثقلین: کتاب‌الله - و عترتی اهل بیتی» فبین ان‌الکتاب حجة، کما ان‌العترة حجة، وکیف یکون حجة ما لایفهم به شیء. و روی عنه علیه‌السلام انه قال: «اذا جاءکم عنی حدیث، فاعرضوه علی کتاب‌الله، فما وافق‌الکتاب‌الله فاقبلوه فما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» (۱).

شیخ‌طوسی -اعلی‌الله مقامه‌الشریف- مواردی‌را که در قرآن قابل

---

۱ــ از ائمهٔ اهل‌بیت نیز روایاتی باین‌مضمون واردشده‌است که هر روایتی مخالف کتاب باشد باید مورد اعراض واقع‌شود واین‌خود دلیل‌است برحجیت‌ظواهر کتاب. بنابراین روایاتی که دلالت بر عدم حجیت ظواهرکتاب ویا عدم‌جوازرجوع بکتاب بدون وجود روایت درتفسیر آیات دارند باید مورداعراض واقع شود.

اینکه برخی بعدم جواز رجوع بکتاب‌الله استدلال‌کرده باین‌که کلمات اوائل (یعنی اوائل ازحکمای یونان) را درك نمی‌کند مگر اوحدی از مردم پس قرآن مجید که نازل ازمقام ربوبی‌است قابل ادراك نمی‌باشد پس باید بدون اتکاء بوجود روایت وارد ازمعصوم (ع) درمقام تفسیر قرآن وبیان مراد حق‌تعالی رجوع‌بقرآن ننمود کلامی باطل‌است چون کلمات اوائل مشتمل‌است بر اصطلاحات و دقایق علم الهی که‌باید ازراه تعلیم آن‌را آموخت وحال‌آنکه قرآن برای هدایت عموم مردم ←

ادراك نیست ویا بواسطهٔ وجود مبهمات و متشابهات درك مراد واقعی و جدی ازآیات مشکل ویا متعذراست شمرده‌است وجهت توفیق بین‌روایات وارد درمقـام گفته‌است :

«والذی نقول به: ان معانی‌القرآن علی اربعة اقسام .

احدها – ما خص‌الله تعالی بالعلم به، فلا یجوز لأحد تکلف‌القول فیه ، ولا تعاطی‌معرفته، وذلك مثل‌قوله تعالی: «یسئلونك عن‌الساعة ایان‌مرساها. قل‌انما علمه عند ربی لایجلیها لوقتها الا هو» .

ومثل قوله تعالی : «ان‌الله عنده علم‌الساعة...» فتعاطی معرفةمااختص الله تعالی به خطاء» .

وثانیها – ماکان ظاهره مطابقاً لمعناه، فکل من‌عرف‌اللغة التی خوطب بها، عرف معناها، مثل‌قوله تعالی: ولا تقتلواالنفس التی حرم‌الله الا باالحق . ومثل قوله: قل‌هوالله احد.، وغیرذلك .

وثالثها – ماکان هو مجمل لاینبی، ظاهره عن‌المراد به مفصلاً ، مثل قوله تعالی : اقیموا‌الصلوة وآتواالزکاة ولله علی‌الناس حج‌البیت... وآتوا حقه یوم حصاده وقوله: وفی اموالهم صدقة... وما اشبه ذلك. فان تفصیل اعداد الصلوة وعدد رکعاتها وتفصیل مناسك‌الحج و شروطه و مقادیرالنصاب فی الزکاة لایمکن استخراجها الا ببیان‌النبی –ع– ووحی من‌جهةالله. فتکلف‌القول فی‌ذلك خطاء ممنوع منه، یمکن ان تکون الاخبار متناولة له. » .

---

→

نازل‌شده‌است اگرچه قرآن نیز مشتمل‌است بر دقایق علم الهی که اوائل هم بکنه‌آن حقایق پی نمی‌برند ولی این‌خاصیت کتاب مجید الهی‌است که فیض‌آن عام وخواص وعوام باندازهٔ ظرفیت وجودی خود ازآن بهره می‌برند .

مورد دیگری که شیخ طایفهٔ ناجیه از مواردی که بدون رجوع به‌اهل عصمت و آشنایان بموارد نزول آیات وعالمان برموز قرآنیه ممکن نیست معنا وجهت خاصی‌را اختیار نمود، موردی‌است 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 برتقسیم آیات قرآنی بر اقسام مذکور اخبار مانعه‌را به‌بعضی از این‌اقسام حمل وآنرا ردنموده‌ایم. شیخ بعداز بیان‌مطالبی‌که‌نقل‌شد گوید:

«ولا ینبغی لاحد ان‌ینظر فی تفسیر آیة لا ینبی، ظاهرها عن‌المراد(۱)

---

۱ــ دربین جماعت شیعه‌برخی‌گویند جائز نیست رجوع به‌قرآن بدون اتکاء بقول اهل‌عصمت وطهارت.

این‌جماعت بطایفهٔ اخباری معروف‌هستند و باید مورد منع آنها ظواهر کتاب الهی باشد چون نصوص قرآنیه که بطورقطع دلالت برمعنای واحددارد نبایدمورد اختلاف واقع شود.

شیخ‌اعظم‌انصاری درکتاب رسائل درباب حجیت ظواهرکتاب و سنت اشاره به‌اختلاف علمای اخباری در حجیت نصوص قرآنی ننموده‌است چون مورد بحث حجیت مطلق ظواهراست ازجمله کتاب مجید.

شیخ اعظم می‌بایست این مسأله‌را (حجیت نصوص) درجزء اول رساله (رسالهٔ حجیت قطع) عنوان می‌فرمودند. شاید چون قول‌بعدم حجیت نصوص ازآیات‌قرآنی بسیار سست وبی‌اصل‌است ودلیل‌آن واهی وبی‌اساس شیخ متعرض آن نشده‌است. دیگرآنکه بنا برحجیت ظواهر کتاب ــ کما هوالحق ــ اگرروایتی در مقام تفسیر قرآن دلالت نماید برخلاف ظاهر آیه‌یی از آیات دراین‌مقام ظاهر کتاب حجیت ندارد اما اگر روایتی به‌تفسیر باطن قرآن ناظر باشد ظاهر قرآن حجت‌است.

تفصیلاً، او یقلد احد من المفسرین ، الا ان یکون التاویل مجمعاً علیه، فیجب اتباعه لمکان الاجماع؛ لأن من المفسرین من حمدت طرایقه، و مدحت مذاهبه، کابن عباس و قتادة والحسن ومجاهد و... ومنهم من ذمت مذاهبه، کابی صالح والسدی والکلبی وغیرهم. هذا فی الطبقة الاولی و اما المتاخرون فکل واحد منهم من نصر مذهبه وتاول علی ما یطابق اصله ولا یجوز لاحد ان یقلد احداً منهم، بل ینبغی ان یرجع الی الادلة الصحیحة؛ اما العقلیة او الشرعیة، من اجماع علیه او نقل متواتر به عمن یجب اتباع قوله، ولا یقبل فی ذلک خبر واحد خاصة (۱) اذا کان مما طریقة العلم. ومتی کان التاویل یحتاج الی شاهد من اللغة فلا یقبل من الشاهد الا ماکان معلوماً بین اهل اللغة شایعاً

---

۱ــ ادلهٔ عقلیه ناظر بمباحث مربوط بعقاید که مسائل آن درقرآن مجید موجود است حجت است واگر ظاهر آیه‌یی از آیات قرآنیه برخلاف حکم عقل دلالت نماید باید آیه‌را تأویل نمود وحمل نمود بر مؤدای احکام عقلی خلافاً لما ذهب الیه طایفة من الاخباریین درمواردی که آیه‌یی از آیات قرآنیه بقول شیخ طایفهٔ شیعه لا ینبیء ظاهرها عن المراد تفصیلاً باید متابعت از دلیل عقلی نمود ویا باجماع و اخبار متواتر تمسک جست درمقام بیان فهم آیات قرآنیه .

بنابراین در مباحث مربوط به‌تفسیر آنچه که حجیت دارد دلائل عقلی و ادلهٔ نقلی متواتر و بالاخره دلیل مفید قطع است لذا اخبار آحاد دراین موارد حجیت ندارد .

اگر آیه ناظر باحکام شرعیه باشد مثل نماز و روزه وحج وامثال اینها ودارای اجمال نیزباشد مبیّن آن ناچار ادلهٔ نقلی خواهدبود ازقول و تقریر معصوم و غیر اینها اگرچه محل اختلاف است که آیا جایز است تخصیص عمومات و تقیید مطلقات کتاب به‌اخبار آحاد یاآنکه باید مخصص ویا مقیّد خبر متواتر و دلیل قاطع باشد ؛ ←

بینهم .

واما طریق الآحاد من الروایات الشاردة، والالفاظ النادرة فانه لا یقطع بذلك ولا یجعل شاهداً علی کتاب الله وینبغی ان یتوقف فیه ویذکر مایحتمله 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 وشیخ طایفه -رضی الله عنه- همانطوری که بیان شد به ابطال این عقیده پرداخته اند ودرمقدمه خود بر تفسیر تبیان فرموده اند :

« فکیف یجوز ان یصفه بعربی مبین وانه بلسان قومه وانه بیان للناس، ولایفهم بظاهره شیء وهل ذلك وصف له باللّغز والمعمی الذی لایفهم المراد به الا بعد تفسیره وبیانه وذلك منزه عن القرآن...»

علمای اخباری در مقام بیان و اثبات عقیده خود بوجوهی از ادله تمسك نموده اند که این ادله را محققان ازعلمای اصول بخصوص متاخران از اصولیون مثل فقیه بارع و مجتهد کامل آقاباقر بهبهانی -قده- و فقیه نامدار میرزا ابوالقاسم قمی و استاد بارع محقق صاحب فصول و برادر

---

→

اگرچه عمومات ومطلقات خود ازظواهر و بحسب دلالت ظنی می باشند .

آنچه که مسلم است آنست که بطورمطلق درغیراحکام شرعی ویعنی احکامی که بفعل مکلف تعلق دارد آنچه که حجت است علم و قطع است در اصول عقایدظواهر -اعم از ظواهر کتاب وسنت- حجیت ندارد حجت دراین موارد دلیل عقلی است ویا نقلی مفید علم ویقین .

او رئیس‌الاصولیین و افضل‌المحققین شیخ محمد تقی طهرانی اصفهانی صاحب حاشیه بر معالم‌الاصول وجمعی دیگر از متأخران بطور مفصل نقل واین ادله‌را تزییف نموده‌اند .

محقق خراسانی صاحب کفایة‌الاصول دلائل آنهارا خلاصه کرده‌است بما افاده -قده- فی‌الکفایة بقوله :

«... وان ذهب بعض‌الاصحاب الی عدم حجیة ظاهرالکتاب اما بدعوی اختصاص فهم‌القرآن ومعرفته باهله ومن خوطب به کما یشهد به(۱) ماورد فی ردع ابی‌حنیفة وقتادة عن‌الفتوی به، او بدعوی انه لأجل احتواءه علی مضامین شامخة ومطالب غامضة عالیة لاتکاد یصل الیها ایدی افکار اولی الأنظار غیرالراسخین العالمین بتأویله کیف ولا یکاد یصل الی فهم کلمات الاوایل الاالأوحدی من‌الافاضل ؟ فما ظنّك بکلامه تعالی مع اشتماله علی

---

۱ــ آنچه که‌درکتب مسطوراست ازاظهاردشمنی وعداوت ومخالفت‌ابوحنیفه نسبت بحضرت صادق (علیه‌السلام) درجمیع موارد، اصل ندارد ابوحنیفه نسبت بآن حضرت کاملاً خاضع وخاشع بود وکمال احترام‌را نسبت بآن‌حضرت قائل بود . داستان مسافرت او بمدینه وتشرف او بمحضر حضرت‌صادق و گفتگوی او با آن حضرت منافات دارد باآنچه‌که درمقام قدح بر ابوحنیفه نقل شده‌است. ابوحنیفه در باطن ازطرفداران اهل‌بیت عصمت و خاندان علوی و مشوق مردم بمخالفت با خلفای عصربود و داستان معروف که‌گفته‌است: اگر اموال مردم نزدمن نبود درصف انقلابیون باحکومت جبار جنگ می‌کردم درکتب مسطوراست. کتابی از ابوحنیفه دردست‌است که مقام ومرتبهٔ علمی وافکار وعقاید اورا معرفی می‌کند. نقل این‌معنی که ابوحنیفه می‌گفت: «من درنماز یك‌چشم‌خودرا باز و چشم دیگرم‌را می‌بندم که ازاین‌راه مخالفت‌خودرابا جعفربن محمد -امام صادق(ع)- اظهار نموده باشم چون او درمقام سجود یاچشمان‌خودرا می‌بندد ویا بازنگه‌میدارد» ازعجایب‌است .

علم ماکان وما یکون وحکم کل‌شی، او بدعوی شمول‌المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لااقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله، او بدعوی انه وان لم یکن منه ذاتاً الاانه صارمنه عرضاً للعلم‌الاجمالی‌بطر والتّخصیص والتقیید والتجوز فی غیر واحد من ظواهره - کما هوالظاهر - او بدعوی شمول‌الاخبار الناهیة عن‌تفسیرالقرآن بالرای لحمل‌الکلام الظاهر فی معنی علی ارادة هذاالمعنی..»(۱) .

ادلهٔ حجیت ظواهر، اختصاص به‌ظواهری دارد که مدلول‌آن مورد عمل واقع میشود واستقرار طریقهٔ عقلا درمقام اتباع وپیروی ازظواهر ، درمواردی‌است که عدم عمل به‌ظواهرموجب صحت‌احتجاج و سبب‌مذمت کسی که ازظهور پیروی ننموده‌است می‌باشد لذا درعقاید (اصول عقاید ، تاریخ و...) ظهور حجیت ندارد چون درعقاید و مواردی نظیرآن علم مطلوب است و احتمال خلاف قابل الغاء نمی‌باشد .

بدون‌شك سیره عقلاء درمقام عمل بظواهر ازطرف شارع امضاء شده است وطریق خاص درمقام افهام مقاصد شارع اختراع نشده‌است .

## بیان معنای‌محکم و متشابه

### و تحقیق در وجوه فرق بین محکم و متشابه

دراین مساله از چندجهت باید بحث نمود. بدون‌شك محکم ومتشابه دوصفت از صفات آیات قرآنیه‌اند و درابتدای نظر میشود آیات قرآنیه

---

۱ــ رجوع‌شود بکتاب کفایةالاصول آخوند خراسانی جلددوم، ط ف المطبعة العلمیة ۱۳۷۲ هـ ق ص ۸٤، ۸۵، ۸٦ .

بمنزلهٔ جنس ومحکم ومتشابه فصل‌آن محسوب شوند.

یاآنکه محکم ومتشابه از معقولات ثانیه محسوب شوند مانند مفهوم وجود وماهیت وامکان و وجوب ونظائر این‌ها از معانی ومفاهیم معقوله.
بحث‌دیگر آنست‌که آیا کلیهٔ آیات‌قرآنی خالی ازاین‌قسم نیستند یا آنکه برخی از آیات محکم وبرخی دیگر متشابه‌اند یعنی محکم ومتشابه دوضدی هستند که دارای ثالث‌اند ویا آنکه آیات ضدان لاثالث لهما می‌باشند.

بعضی از اهل‌تفسیر گفته‌اند ممکن‌است برخی از آیات نه‌ازمحکمات باشند ونه از متشابهات بنابراین، دووصف محکم ومتشابه منفصلهٔ حقیقی نیستند وآیاتی نظیر «تبّت یدا ابی‌لهب» را خارج از محکمات و متشابهات کتاب تدوینی حق دانسته‌اند.

بحث دیگر آنست‌که چون «محکم و متشابه» دارای معانی مختلفه هستند آیهٔ شریفهٔ قرآن «هوالّذی انزل علیك‌الکتاب منه آیات محکمات هن ام‌الکتاب واخر متشابهات(۱). فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما

---

۱ــ سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۷ ــ در تفسیر وبیان معنای آیاتی‌که لفظ محکم و متشابه باهم وآیاتی که لفظ محکم یالفظ متشابه تنها درآنها ذکرشده‌است مطالبی بیان می‌نمائیم چون آیات قرآنیه ومحکمات ومتشابهات نسبت بحال ناظران در آیات ویاکسانی که آیات الهیه در شأن‌آنان نازل‌شده‌است تفاوت دارد وقابل تغییر وتبدل‌است چه‌آنکه ممکن‌است برخی از آیات نسبت بشخص واحد از محکمات و برخی‌دیگر از متشابهات محسوب شوند ویا آنکه نسبت به‌برخی ازمردم جمیع‌آیات کتاب حق محکم ونسبت به‌بعضی جمیع‌آیات متشابه باشد ویاآنکه آیات قرآنیه نسبت بحال سلاك متبدل شوند مثلاً برخی در اوائل ویا اواسط سلوك بعضی ازآیات نسبت بآنها متشابه و در نهایات سلوك علمی یا عملی یاهردو همان متشابهات به‌محکمات ←

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

واین خود معلوم‌است که ازاین دو وصف محکم ومتشابه موجود در آیه، و بالجمله از مفهوم آیه قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه استفاده‌نمیشود و تقابل فی‌الجمله مستفاداست .

ما قبل‌از آنکه احکام محکمات ومتشابهات‌را بطور مفصل تقریر کنیم مباحثی‌را که دراین‌مقدمه بیـــان آنها ضرورت دارد تحـــریر نموده سپس می‌پردازیم به‌بیان وجوه‌فرق بین تاویل وتفسیر وتحقیق درمباحث‌محکمات ومتشابهـــات .

## نقل وتحقیق

شیخ طوسی «رضی‌الله تعالی عنه وارضاه فی‌الأبرار» در مقدمه خود بر کتاب (۱) تفسیر شریف -تبیان- فرموده‌اند :

---

→

مبدل شوند وهکذا .

ونیز بیان خواهیم‌نمود که‌چون لفظ‌کتاب وآیه برای‌معانی عامه وضع شـــده است وازباب تطبیق بین آیات کتاب‌تدوین وتکوین کتاب وجود نیزدارای‌محکمات ومتشابهات‌است ونیز ناظر درحقایق ممکن‌است همه‌کتاب وجودرا محکم ویا برخی را محکم وبرخی‌را متشابه بداند ویا آنکه تمام کتاب وجود مثل کتاب تدوینی در نظر برخی جزء متشابه محسوب‌شود «واماالذین فی‌قلوبهم زیغ... اشاره به‌رجـــال برخی ازمردم‌است) .

۱ــ تفسیر تبیان ، چاپ نجف اشـــرف، مطبعهٔ علمیه منشورات مکتبةالامین ، مقدمه .

«... واعلموا ان المعروف من مذهب اصحابنا والشايع من اخبارهم ورواياتهم ان القرآن نزل بحرف واحد، على نبى واحد، غير انهم اجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء ان الانسان مخير باى قراءة شاء قراء، وكرهوا تجويز قراءة بعينها بل اجاروا القراءة بالمجاز الذى يجوز بين القرآن و لم يبلغوا 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 تاويل الخبر، فاختار قوم ان معناه على سبعة معان: امر ونهى ووعد ووعيد وجدل وقصص وامثال. وروى ابن مسعود عن النبى -ص- انه قال: نزل القرآن على سبعة احرف: زجر وامر، وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال» .

وروى ابو قلامة عن النبى -ص- انه قال (نزل القرآن على سبعة احرف. امر ، و زجر ، و ترغيب و ترهيب ، و جدل ، و قصص ، و امثال) . و قال آخرون نزل القرآن على سبعة احرف اى سبعة لغات مختلفة مما لا يغير حكماً فى تحليل وتحريم مثل -هلم- ويقال من معان مختلفة ومعانيها مؤتلفة. وكانوا مخيرين فى اول الإسلام فى ان يقرءوا بما شاءوا منها. ثم اجمعوا على حدها، فصار ما اجمعوا عليه 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) شده‌اند ولی حق باشیخ اعظم است چون شرایط تواتر در جمیع مراتب روات محفوظ نمیباشد .

شیخ با آن تبحری که در علوم دارد دراین قسم مطالب اشتباه نمی‌کند و بجزاف سخن نمی‌گوید لذا درطی بحث فرموده‌اند این خبر چون از اخبار آحاد است (ودراین قبیل ازمسائل قطع وعلم حجت است) لایجب العمل بها .

القبایل بعضها افصح من بعض وهوالذی اختاره الطبری وقال بعضهم : هی سبعة اوجه من اللغات، متفرقة فی القرآن، لأنه لایوجد حرف قری، علی سبعة اوجه . وقال بعضهم وجه الإختلاف فی القراءات سبعة .

اولها - اختلاف اعراب الکلمة او حرکة بنائها فلا یزیلها عن صورتها فی الکتاب ولا یغیر معناها نحو قوله: هؤلاء بناتی هی اطهر لکم بالرفع والنصب - و هل نجازی الاالکفور بالنصب والنون - وهل یجازی الاالکفور ؟ بالیاء والرفع وبالبخل والبخل والبخل برفع الباء ونصبها و - میسرة ومیسرة - بنصب السین ورفعها ....

شیخ اعظم بعد از بیان سایر وجوه (وجه الاختلاف فی القراءة سبعة) گوید :

وهذاالخبر عندنا وان کان خبراً واحداً لایجب العمل به فالوجه الاخیر اصلح الوجوه علی ما روی عنهم -علیهم السلام- من جواز القراءت بمااختلف القرّاء فیه (۱) .

واماالقول الأول فهو علی ما تضمنته - لان تاویل القرآن لایخرج عن احدالأقسام السبعة(۲): اما امر - اونهی، اووعد، اووعید، او خبر، اوقصص،

---

۱ــ مثل: الاختلاف فی الحرکات بتغیر فی المعنی فقط .

۳ــ الاختلاف فی الحروف بتغیّر المعنی لاالصورة

۴ــ الاختلاف فی الحروف بتغیّر الصورة لاالمعنی

۵ــ الاختلاف فی الحروف بتغیّر الصورة والمعنی معاً

۶ــ الاختلاف فی التقدیم والتأخیر

۷ــ الاختلاف فی الزیادة والنقیصه

۲ــ تأویل قرآن بنا برقول تحقیق که برگشت آن به بیان بطون و حقایق ملکوتی قرآن باشد ارتباط با جهات مذکور ندارد وحال مفسر نسبت به مؤوّل حال ←

او مثل. وهوالذی ذکره اصحابنا فی اقسام تفسیر القرآن .

فاما -ماروی عن النبی- من انه قال : «مانزل من القرآن من آیة الا ولها ظهر وبطن» وقد رواه ایضاً اصحابنا عن الائمة -علیهم السلام- فانه یحتمل ذلك وجوهاً :

احدها - ما روی فی اخبارنا عن الصادقین (علیهما السلام) وحکی ذلك عن ابی عبیدة ان المراد بذلك القصص باخبار هلاك الاولین وباطنها عظة للآخرین.

والثانی - ما حکی عن ابن مسعود(۱) انه قال : «مامن آیة الا وقد عمل بها قوم ولها قوم یعملون بها» .

والثالث - معناها ان ظاهرها لفظها و باطنها تأویلها ذکره الطبری واختاره البلخی .

---

→

شخص نائم را دارد نسبت به شخص بیدار و هر مرتبه‌یی ازمراتب و هربطنی ازبطون قرآن اختصاص به سالکی از سالك الی الله دارد .

از طرق عامه واردشده‌است : «انزل القرآن علی سبعة احرف، لکل حرف (الف) منها ظهر وبطن ولکل حرف حد، ولکل حد مطّلع رجوع شود به - تاریخ القرآن- تألیف دانشمند معاصر دکتر عبدالصبور شاهین، المدرس لکلیة دارالعلوم -القاهره- ط مصر ۱۹۶۶ م ص۲۳۶. در روایتی وارداست: «ان القرآن نزل علی سبعة احرف لکل آیة منها ظهر وبطن ولکل حرف مصدر ومطلع» .

این روایت با روایات دیگر مربوط به‌بیان مراتب حقیقت قرآن از ظهروبطن وحد ومطلع بهتر سازش دارد. چون درآن آمده‌است: لکل آیة منها ظهر اما ولکل حرف ظهر. حرف را به‌چه باید حمل‌نمود وهکذا .

۱- این عبارات‌را ملاجلال سیوطی بامختصر تغییر نقل کرده‌است (انك اذا بحثت عن باطنها) و (انه مامن آیة الا عمل بها... ولها قوم سیعملون بها) ونیز از ←

والرابع ـ ماقاله الحسن البصری : «انك اذا فتشت عن باطنها وقستها على ظاهرها وقفت على معناها وجميع اقسام القرآن لايخلو عن ستة : محكم ومتشابه، وناسخ، ومنسوخ، وخاص، وعام» .

**فالمحكم** ماانبأ لفظه عن معناه من غير اعتبار امر ينضم اليه سواء كان اللفظ لغوياً او عرفياً ولا يحتاج الى ضروب من التأويل. وذلك نحو قوله: «لايكلف الله نفساً الا وسعها» .

وقوله : «ولا تقتلوا النفس التی حرم الله» .

وقوله : «قل هو الله احد» وقوله: «لم يلد ولم يولد» وقوله: «وما ربك بظلام للعبيد» وقوله «ماخلقت الجن والانس الاليعبدون» ونظائر ذلك .

**والمتشابه** ماكان المراد به لايعرف بظاهره بل يحتاج الى دليل وذلك ماكان محتملاً لامور كثيرة او امرين ولا يجوز ان يكون الجميع مراداً فانه من باب المتشابه. وانما سمی متشابهاً لاشتباه المراد منه ماليس بمراد و ذلك نحو قوله: «ياحسرتا على مافرطت فی جنب الله» وقوله : «السماوات مطويات بيمينه» وقوله: «تجری باعيننا» وقوله: «يضل من يشاء» وقوله: «فاصمّهم واعمی ابصارهم وطبع على قلوبهم» ونظائر ذلك (۱)» .

---

→

ابوعبيده نقل شده است : ان القصص التی قصها الله عن الامم الماضية و ما عاقبهم به ، ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين وحديث حدث بها عن قوم، وباطنها وعظ الآخرين و تحذيرهم ان يفعلوا كفعلهم وفيحل بهم مثل ماحل بهم). **مناهل العرفان** تألیف محمد عبدالعظيم الزرقانی ۱۳۷۲ ﻫ ق ص ۵۴۸ .

۱ــ محكم ومتشابه دارای معانی متعدد ومتكثراست كه ما بيان خواهيم نمود و مواردی كه اهل تفسير برای متشابه ذكر كرده اند يكی آيات صفات الهيه است ←

یعنی آیاتی که متضمن الفاظ مشتمل بر اوصاف حق‌تعالی‌است وبرخی دراین‌باب‌یعنی

نگارنده جهت تحریر وتوضیح وتحقیق دراین‌قسمت از مطالبی که از مقدمهٔ شیخ اعظم برتبیان نقل‌شد به‌بیان‌چند مطلب بطورمختصر می‌پردازم ازجمله بیان معنای تواتر قراءات چون برخی یکی از معانی (انزل‌القرآن‌علی سبعة احرف) را اشاره به‌این‌معنی (یعنی احرف‌را بمعنای قرائت‌گرفته‌اند) دانسته‌اند وگویاراوی(۱) از امام صادق ـع- حرف‌را بمعنای قراءت منقول از قرّاء گرفته وحضرت فرموده‌اند: قرآن (نزل بحرف واحد من‌عندالواحد) بنابراین روایت نفی نمی‌کند روایت (سبعه احرف) را .

ودیگر به‌بیان مطلب بسیار بااهمیت که مسألهٔ محکمات ومتشابهات باشد پرداخته وبعداز تحقیق دراین‌مساله موارد مشکلات رساله را تقریر می‌نمائیم چون آنچه که بیان میشود مرتبط‌است به‌بیان مطالب موجود در رسالهٔ (متشابهات‌القرآن) .

* * *

---

→
آیات صفات وکیفیت تشابه‌آن کتاب ورسالهٔ مخصوص تألیف کرده‌اند .
قسم دیگرازاقسام متشابه‌اوائل - فواتح- سورقرآنی‌است برخی گفته‌اند: وفیها ایضاً من‌الاسرارالتی لایعلمها الاالله. وروایاتی نیز دراین‌باب ذکرکرده‌اند که ما به‌نقل آنها خواهیم‌پرداخت .

درموارد متعدد اهل‌حدیث ازقدما و متأخّرین وبرخی ازمعاصرین (لکل آیة ظهر ولکل حرف حد ولکل حد مطلع) نقل نموده‌اند .

۱ــ در مباحث بعد این مبحث‌را مفصل نقل می‌نمائیم. حدیث منقول از طرق عامه شاید متواتر باشد بنابراین آنچــه علمای خاصه نقل نمــوده‌اند ممکن‌است این حدیث‌را نفی نماید .

محققان از علمای اصول فقه(۱) از طایفهٔ ناجیهٔ شیعه اثناعشریه (کثرهم‌الله تعالی) این مساله‌را درکتب‌خود ذکرکرده‌اند محقق خراسانی درکفایةالاصول گوید :

«ثم ان‌التحقیق ان‌الاختلاف فی‌القراءة بما یوجب الاختلاف فی‌الظهور مثل (یطهرن) بالتشدید والتخفیف یوجب‌الاخلال بجوازالتمسك والاستدلال لعدم احراز ماهوالقرآن ولم یثبت تواترالقراءات ولا جوازالاستدلال بها و ان‌نسب الی‌المشهور تواترها، لکنه مما لا اصل له وانماالثابت جوازالقراءة بها ولا ملازمة بینهما کما لایخفی ولو فرض جوازالاستدلال بها فلا وجه لملاحظةالترجیح بینها بعد کون‌الاصل فی تعارض‌الامارات هو سقوطها عن

---

۱ــ علمای شیعه در مباحث اصولیه تحقیقات عالیه‌یی نموده‌اند بخصوص متأخّران ازعلمای‌شیعه ازعصر استادالکل محقق خوانساری صاحب مشارق‌الشموس درشرح دروس شهید در فقه ومؤلف حواشی برشفای شیخ‌رئیس وتعلیقات برحکمت العین و اشارات و تجرید ومحقق سبزواری ملامحمدباقر محشی شفا در حکمت الهی ومؤلف‌کفایه وذخیره وفاضل تونی وغیراینها ازعلمای دوران صفویه .

در عصر آقاباقر بهبهانی علم اصول ترقی شایانی نمود و تلامیذ او این علم‌را ترقی‌دادند . صاحب فصول و صاحب قوانین و رئیس الاصولیین شیخ محمد تقی اصفهانی وعالم نحریر شریف‌العلمای مازندرانی وتلامیذاو ازجمله‌شیخ‌اعظم‌انصاری واصحاب حوزهٔ بزرگ‌او وتلامیذ اصحاب حوزهٔ‌او عالی‌ترین تحقیقات دراین‌زمینه بعمل‌آورده‌اند بنحوی‌که اصول‌فقه مؤلف علمای‌عامه دراین‌عصر درمقایسه‌باتحقیقات شیعه خیلی ابتدایی وسطحی‌است و ابداً نمودی ندارد و همچنین فقه‌عامه منشأ این همه تحقیقات‌را باید درافکار علمای ایرانی جستجونمود. متأخران ازفقهای ایرانی آثار بسیار گرانبها در علم فقه واصول فقه ازخود باقی‌گذاشته‌اند .

الحجية فی خصوص المؤدی بناءً علی اعتبارها من باب الطریقیة، والتخییر بینها علی السببیة مع عدم دلیل علی الترجیح فی غیر الروایات من سائر الامارات فلا بد من الرجوع (ح) الی الاصل او العموم حسب اختلاف المقامات

از آنچه که خاصه از امام نقل کرده‌اند (نزل القرآن بحرف واحد من عند الواحد) یا (ان القرآن واحد نزل من عند واحد) فهمیده میشود که در مقام اختلاف دو قراءت مثل (ملك) و (مالك) یکی از این دو کلام الهی است و از آنجایی که هردو قراءت حجت است از باب آنکه امام فرموده‌است :

«اقرء کما یقرء الناس» درنماز واحد شاید ممکن است (ملك) و (مالك) هردو قراءت شود ولی درمواردی مورد اشکال واقع میشود .

دراین مساله اموری باید مورد تحقیق ودقت قرارگیرد یکی مسالهٔ تواتر قراءات است بالحری اولا ان نتکلم فی اصل مسالة تواتر القراءات بعد وارد شویم در حکم دو قراءت مختلف بنا بر قول به تواتر وعدم ثبوت تواتر مساله ازجهت حکم فرق می‌کند .

شهید ثانی درکتاب (روض الجنان) و محقق ثانی در (جامع المقاصد) بعداز اعتقاد به تواتر اصل قرآن (فی الجملة) مدعی قیام اجماع شده‌اند بر تواتر قراءات منقول از قرّاء سبع (نافع، ابوعمرو، کسایی، حمزه، ابن عامر، عاصم وابن کثیر) .

از علامه در کتاب (تذکره) وصدوق وسیدمرتضی و شهید اول در کتاب (ذکری) و شیخ طبرسی -قدس الله اسرارهم- نیز تواتر قراءات نقل شده‌است. برخی ازفقها قراءات منقول از خلف و ابوجعفر و یعقوب را نیز متواتر دانسته‌اند .

سید علی بن طاوس درکتاب (سعدالسعود) و رضی -نجم الائمه- تواتر قراءات را نفی کرده‌اند .

چندمسالهٔ دیگر نیز باید مورد بحث واقع‌شود یکی آنکه محل نزاع در تواتر قراءات: ماذاکانت جوهریة (که‌درصورت اختلاف قراءت معنا نیز تغییرمی‌یابد) ظاهر کلام اکثر مشایخ فن (اعلی‌الله مقامهم) مورد اختلاف اختصاص دارد باختلاف ذاتی وجوهری اگرچه بعقیدهٔ بعضی از اعلام مورد نزاع اعم‌است ازمواردداختلاف جوهری وعدم‌آن. اما اعتبار اختلاف‌معنا در محل نزاع از کلماتِ اهل فن استفاده نمیشود بل‌که ظاهراً تعمیم قائل شده‌اند.

بحث‌دیگر آنست‌که مقصود و غرض از تواتر قراءات تواتر آن از مشایخ قراءت‌است و یا تواترآن از حضرت رسول (ص) و نتیجةً تواترآن ازمصدر وحی (جبرئیل) یا حضرت رب‌الارباب که جبرئیل یك مرتبه نازل شد و ـمَلِكـ قراءت نمود و دفعهٔ دیگر (مالك) ویا فرمود: ملكـمالك یوم الدین.

برخی ازبرای اثبات تواتر قراءات(۱) گفته‌اند: «ان بعض‌المتاخرین‌من

---

۱ــ جمعی از قائلان به‌تواتر قراءات تصریح کرده‌اند که مراد از تواترقراءات این‌نیست که‌آنچه از قراءات نقل‌شده‌است دارای تواتراست بل‌که مقصود آنست که تواتر انحصار دارد درآنچه که ازاین‌قراءات نقل شده‌است چون برخی از قراءات قرّاء سبعه شاذ است تا چه‌رسد به‌سایر قراء.

«والمعتبر القراءة بما تواتر من‌هذه‌القراءات وان ركّب بعضها فی‌بعض مالم یترتب بعضها علی بعض بحسب‌العربیة فیجب مراعاته نحو: (فتلقی آدم من‌ربه‌كلمات) فانه لایجوزالرفع فیهما ولاالنصب وان‌كان كل منهما متواتراً بأن یؤخذ رفع آدم من‌غیر قراءة ابن‌كثیر ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لایصح لفسادالمعنی،ونحوه فی‌الفساد (وكفّلها زكریا) بالتشدید مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن‌الجوزی ←

القراء افرد کتاباً فی اسماء الرجال الذین نقلوها فی کل طبقة وهم یزیدون عما یعتبر فی التواتر فیجوز القراءة بها...»

جماعت کثیری از عامه نیز معتقد به تواتر قراءات می‌باشند ودرمقابل کثیری از اهل تحقیق نفی تواتر نموده‌اند ولی انصاف آنست که قطع بحصول تواتر قرّاءات قاریان هفتگانه مستبعداست تا چه‌رسد به قراءت منقول از دیگر قاریان: (ابوجعفر ویعقوب وخلف) وغیراینها ازحضـرت رسول (ص) برخی از متأخران علاوه بر اجماع به‌تواتر قراءات به‌روایت منقول از طرق متعدد (انزل القرآن علی سبعة احرف) استدلال کرده‌اند این روایت اگرچه مشهور بل که به‌ادعای برخی از علمای عامه متواتراست ولی دلالت بر مدعای مستدلان ندارد چون همانطوری که‌ذکرشد حدود چهل معنا برای آن ذکر کرده‌اند(۱) .

---

→

فی النشر عن اکثر القراء جواز ذلك ایضاً واما اتباع قراءة الواحد من العشرة فی جمیع السور فغیـر واجب قطعاً بل ولا مستحب فان الکل من عندالله نزل به الروح الامین علی قلب سیدالمرسلین تخفیفاً للأمة وتهویناً علی اهل هذه الملة وانحصار القراءة فی ما ذکر امر حادث غیرمعروف فی الزمن السابق بل کثیر من الفضلاء انکر ذلك خوفاً من التباس الامر...

۱ــ تواتر حدیث مشهور بین عامه (ان القرآن نزل علی سبعة احـرف) مسلّم نیست چون شرایط تواتر، درناقلان وراویان از حضرت ختمی‌مرتبت مسلم‌است ولی در طبقات بعداز صحابه ادعای تواتر اصل واساس ندارد لذا شیخ اعظم ابوجعفـر طوسی صاحب تفسیر تبیان آنرا،جزء اخبار آحاد دانست وخبر واحد دراین‌قبیل‌از مسائل حجیت ندارد .

**محمد عبدالعظیم الزرقانی** درمناهل العرفان (ط ثالثة ۱۳۷۲ ه ق ص۱۳۲)

ابن‌اثیر درنهایه بعداز نقل حدیث‌گوید: «اراد بالحرف اللغة یعنی‌علی سبع لغـات‌العرب‌ای انها متفرقة فی‌القرآن...» .

مراد ابن‌اثیردر نهـایه آنست‌که بعضی ازقرآن به‌لغت قریش وبرخی به‌لغت هذیل وهوازن وبعضی ازآن بلغات یمن وسایر لغات‌است چون مسلم معنای روایت این‌نیست که درهرحرف ازحروف قرآنیه هفت وجه تحقق دارد .

در روایات خاصه (مأثور از اهل‌بیت وعترت) دراین‌باب دو روایت متعارض نقل‌شده‌است یکی آنکه قرآن به‌حرف واحد نازل شده‌است. شیخ کلینی -ره- از فضیل‌بن یسار نقل کرده‌است که «قلت لابی‌عبدالله (ع) انّ الناس (یعنی‌عامه) یقولون: ان‌القرآن نزل علی سبعة‌احرف. فقال‌علیه‌السلام: کذبوا ان‌القرآن نزل علی حرف واحد من عندالواحد» .

یکی از اعلام(۱) واکابر عصرما برطبق‌این روایت گفته‌اند: «ان نزول القرآن علی سبعة احرف لایرجع الی معنی صحیح، فلا بد من طرح‌الروایات الدالة علیه، ولا سیما بعد ان دلت احادیث‌الصادقین علی تکذیبها، وان‌القرآن نزل علی حرف واحد، وان‌الاختلاف قد جاء من‌قبل‌الرواة» .

---

→

گفته‌است :

«وکأن هذه‌المجموعا لتی یؤمن تواطؤها علی‌الکذب هی‌التی جعلت الامام اباعبیدابن‌السلام یقول بتواتر هذاالحدیث لکنّه خبیر بان‌من‌شروط‌التواتر، توافر جمع یؤمن تواطؤهم علی‌الکذب فی‌کل طبقة من طبقات الروایة وهذاالشرط اذاکان موفوراً هنا فی طبقة الصحابة‌کما رأیت، فلیس بموفورلدینا فی‌الطبقات‌المتأخرة...»

۱ــ وهوالاستاذالبارع الکامل‌سیدالاساطین‌ورئیس‌الملة والدین سیدابوالقاسم خویی -دام‌ظله- البیان فی تفسیرالقرآن ط نجف ۱۳۸۵ ص۲۱۱ .

صحیحهٔ زرارة عن ابی‌جعفر قال: «ان‌القرآن واحد نزل من عندواحد ولکن‌الاختلاف یجیء من قبل‌الرواة» .

درخصال ازحضرت‌صادق نقل‌شده‌است که حضرت درجواب سائل که بآن‌حضرت عرض‌کرد : ان‌الاحادیث یختلف عنکم . فرموده‌است : ان القرآن نزل علی سبعة احرف وادنی ماللإمام ان یفتی علی‌سبعة(۱)وجوه».

برخی بین این روایات جمع‌کرده‌اند و روایت اخیررا حمل بر بطون

---

۱ــ این روایت را برخی حمل بر بطون سبعهٔ قرآنیه که ازطرق خاصه وعامه نقل‌شده‌است نموده‌اند ولی مشکل کار دراین امراست که اختلاف احادیث بحسب مضمون آیا مستنداست به‌بطون قرآنی ؟ این نیز مسلم‌است که‌امام درمقام بیان‌احکام حکم واقعی‌را بیان می‌کند ومأخذ علم او در احکام فروعاً واصولاً مأخذ علم نبی (ص) است درمقام بیان احکام ومعارف جهت ارشاد امت و اصحاب خود باطلاق و عموم وظواهر استدلال واستشهاد مینمودند ولی خود درمقام استفادهٔ احکام ازباطن بظاهر رجوع یاسیرمینمودند چون باطن‌امام ومرتبه‌ومقام سر وجوداو (ام‌الکتاب) است که همه‌حقایق ومعارف درآن مقام بوجود جمعی موجوداست وامام در مقام تفصیل ومرتبه ومقام وجود فرقی معانی‌را درقالب الفاظ اظهار مینمودند. بعبارت دیگر ومشرب‌آخر مقام و مرتبهٔ امام بحسب باطن ولایت همان ام‌الکتاب و کتاب مبین‌است که جامع جمیع حقایق وباعتبار اصل ذات باطن امام وحقیقت قرآن یك چیزاست وچون باطن او ام‌الکتاب‌است بهمه‌چیز عالم‌است ومقام ظاهر امام مرتبهٔ تفصیل‌آن حقایق‌است لذا اهل‌عرفان حقیقت محمدیه‌را مبدء ظهور و تفاصیل علوم حقیقیه دانسته‌اند و اهل عصمت وطهارت وعترت طاهرین باعتبار باطن ولایت باآن حضرت متحدند واحادیث راجع به‌تقدم خلقت آنحضرت بحسب وجود نوری‌ملکوتی (اول‌ماخلق‌الله‌نوری) باین‌اصل‌ناظراست وحقیقت‌محمدیه باارواح طاهره اوصیاء او منحداست که (اناوعلی‌من‌نورواحد) و(انا وعلی‌من‌شجرواحد والناس‌من‌اشجارشتی).

سبعهٔ قرآنیه نموده‌اند(۱) . برخی گفته‌اند: این جمع با روایت عیسی‌بن عبدالله هاشمی (درکتاب خصال) «قال رسول‌الله (ص) اتانی آت من‌الله فقال ان‌الله یأمرك ان تقرء القرآن علی حرف واحد، فقلت یارب وسع علی امتی فقال ان‌الله یأمرك ان تقرء‌القرآن علی سبعة احرف» منافات دارد .

ولی این روایت علاوه بر ضعف سند نظیر روایات منقول ازطرق‌عامه مبهم ومعنای محصلی ازآن استفاده نمیشود .

* * *

دکتر عبدالصبور شاهین درکتاب تاریخ قرآن از اینکه علامه محقق آقای سیدابوالقاسم خویی -دامت‌برکاته- فرموده‌اند : «ولاقیمةالروایات اذا کانت مخالفة لما یصح عنهم (ای عن اهل‌البیت) ولهذا لا یهمّنا ان نتکلم عن اسانید هذه الروایات، و هذا اول شیء تسقط به‌الروایة عن‌الاعتبار والحجیة» خیلی‌ناراحت شده وگفته‌است: «معاذالله ان‌یقال‌هذا بحق‌اصحاب القرآن فهم من‌هم ورعاً وضبطاً فی‌الروایة والأداء...» .

این دانشمند معاصر از وجود آنهمه روایات وارد ازطرق عامه در شان اهل‌بیت و عترت و ارجاع حضرت رسول امت خودرا باهل عصمت و طهارت که اول آن بزرگواران باب‌مدینهٔ علم‌آنحضرت علی علیه‌السلام‌است غفلت کرده‌است برطبق آن روایات اگرهمه اصحاب‌قرآن دریك طرف وعلی علیه‌السلام درطرفی قرار گیرد حق با علی علیه‌السلام‌است که عامه بطرق متعدد نقل کرده‌اند. «الحق مع علی وعلی مع‌الحق...» اما در این مساله که

---

۱ــ در روایت عامه نیز نقل شده‌است: «ان‌القرآن نزل علی سبعة احرف ، لکل آیة منها ظهر وبطن ولکل حرف مصدر ومطلع» ونیز همانطوری که ذکرشد عامه وخاصه نقل‌کرده‌اند: «ان للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطنا الی سبعةابطن»

(نزل القرآن علی سبعة احرف) چون در روایات وارد ازطرق خاصه نیز باین مضمون روایت وارد شده‌است و علاوه براین روایات داله بر نزول قرآن بر حرف واحد جزء اخبار آحاد بشمار میروند بیان آقای خویی در این‌باب تمام نیست و قابل منع‌است چون دراین قسم مسائل خبر واحد حجیت ندارد اما این‌مساله که مرجع دینی(۱) بعداز حضرت رسول -صـ- اهل‌بیت عصمت وطهارت می‌باشند جای شك‌وشبهه نیست و این نیز مسلم‌است که نزول قرآن برهفت‌حرف بنابرآنچه که از روایات‌وارد ازطرق عامه‌استفاده میشود قابل حمل برمعنای معقول و متصوری نمی‌باشد ما ذکر کردیم که این روایات نیز تواتر ندارند یعنی صدورآنها از حضرت رسول قطعی‌نیست وازهمان اوائل تدوین کتب تفسیر و حدیث در اسلام هرکس در بیان‌معنای این روایات و مدلول و دلالت آنها رای مخصوصی را اختیار نموده‌است بنحوی که برخی از اعلام بیش‌از چهل قول دراین مساله نقل کرده‌اند .

* * *

بنا برآنچه که محققان از علمای اصول بخصوص متاخران آنها (شیخ اعظم انصاری، محقق خراسانی ودیگران) بیان‌کرده‌اند اجماع منعقداست بر جواز قرائت بقراءات مختلفه اگرچه ما قائل بتواتر همه این قراءات نشویم .

برخی از محققان مثل شهید ثانی معتقدند که این مساله مبتنی‌است بر ثبوت تواتر یعنی هر قرائتی که متواتراست قراءت بآن جائز می‌باشد

---

۱ــ حدیث ثقلین منقول از طرق عامه براین‌مدعا دلالت‌تام دارد ونیزروایاتی که دلالت‌دارند بر لزوم رجوع امت اسلام بسرسلسلهٔ اولیاء صاحب مقام ولایت کلیهٔ الهیه شاه مردان امیرالمؤمنین «علیه وآله‌السلام» .

اعتقاد وقطع به‌تواتر جمیع قراءات باین‌معنا که آنچه قرّاء سبعه یا عشره قرائت نموده‌اند مسلماً از پیغمبر و از خداوند صادر یا نازل باشد امری مشکل‌است اما مساله تجویز اهل‌عصمت وطهارت و جواز قرائت قرآن کما یقرءالناس برخی ازجمله صاحب قوانین درکتاب قوانین گفته‌است: (۱)

---

۱ــ بنابرآنچه متأخران ازعلمای شیعه ومحققان از فقها و اصولیین خلافاً للمشهور (ومنهم‌الشیخ‌الاعظم‌الانصاری وتلامیذه والمحقق‌الخراسانی) فرموده‌اند تواتر قراءات مسلم نیست آنچه که ثابت ومحقق‌است همان جواز قراءت‌است بآنچه که‌نقل شده‌است ازقراءات مختلفه وملازمه بین تواتر قراءات و جواز قراءت محقق نیست .

همانطوری که نقل‌شد جمعی تصریح نموده‌اند باینکه: اختلاف در قراءات اگر سبب اختلاف درظهور آیه‌شود مثل (یطهرن) بتشدید وتخفیف مانع‌میشود ازتمسّك بدوقراءت (مثلاً) ازآنجایی که تواتر قراءات مسلّم نیست نمیشود ملتزم‌شد که هریك از قراءات سبعه نازل ازحق‌تعالی‌است بقلب حضرت ختمی‌مرتبت و در صورت وجود اختلاف درظهور عمل بیکی ازقراءات (چون آنچه که واقعاً کلام حق‌تعالی است محرز ومسلم نمیباشد) عمل‌بچیزی‌است یعنی‌قراءت چیزی‌است که‌ما علم بقرآن بودن‌آن نداریم .

ودرصورتی که اختلاف بین دوقراءت موجب اختلاف در ظهور آیه نشود در این‌صورت عمل بآن جایزاست چون حجیت ظواهر مسلم‌شد وفرض آنست‌که علم بقرآن‌بودن آن حاصل‌است. بنا برجواز استدلال بقراءت باعتبار آنکه قراءت‌است درصورت تعارض بین دوقراءت احکام خبر واحد دراین‌مقام جاری‌است (کماذهب الیه بعض‌العامة وقالوا انها کأخبارالآحاد . آیا اثبات کتاب مثل سنت بخبر واحد ممکن‌است؟) یا آنکه‌درصورت تعارض قراءات رجوع بمرجّحات سندیه بی‌وجه است و احکام مربوط بدوخبر متعارض که درصورت رجحان یکی از دوسندبدلیل ←

«فهذا هوالذی یمکن ان یدعی معلومیتها من الشارع لامرهم بقراءة القرآن کما یقرء الناس وتقریرهم لاصحابهم علی ذلك وهذا لا ینافی عدم علمیة صدورها عن النبی ووقوع الزیادة والنقصان فیه والإذعان بذلك والسکوت عما سواه اوفق بطریقة الاحتیاط».

## بحث وتحقیق

یکی از مباحثی که بنا شد بمناسبت رسالهٔ متشابهات القرآن وپیرامون توضیح کلمات شیخ طوسی درآن بحث کامل شود، مسالهٔ متشابهات در

---

→

راجح اخذشود ودرصورت تعارض هردو ساقطشوند یاآنکه احکام راجع به‌اخبار متعارضه شامل قراءات متعارض نمیشود والمرجع فی‌القراءتین المتعارضتین تساقط است ورجوع بدلیل دیگر یا رجوع باصل بناءاً علی‌الطریقیة فی حجیة‌الامارات واما بنا بر سببیت وموضوعیت اصل تخییراست کما صرّح به صاحب‌الکفایة (ط ع نجف ۱۳۷۲ ه ق ص۹۱،۹۲).

برخی گویند: چون قراءت‌کننده (که‌قراءت‌آن بما رسیده‌است) بمنزلهٔ‌راوی قرآن‌است آیا درصورت اختلاف دوقراءت که مدلول این‌دو متعارض باشند قاعده تعارض بین دو روایت دراین‌مقام جاری‌است یا نه؟

قراءات منقول ازقرّاء ازدوحال خارج‌نیست و دوصورت درآن مفروض‌است:

یکی‌آنکه این قراءات توسط قراء نظیر منقول باخبار آحاد بما رسیده‌است‌نظیر سایر اخبار آحادی که دارای معانی ومفهوم واحد ویا دارای مفاهیم مختلفند و یا آنکه قراءات مختلف ناشی از اجتهاد شخصی قرّاءاست واین دو احتمال مانع‌ازآنست که ما این‌قراءات را بمنزلهٔ روایات‌منقوله فرض‌نمائیم روی این‌میزان مشکل‌است‌که دراحکام شرعی بآنها استدلال کنیم.

قرآن وحدیث‌است «هوالذی انزل علیك‌الکتاب منه آیات محکمات و اخر متشابهات» (۱) .

ابن حبیب نیشابوری (بنا به‌نقل ملاجلال سیوطی) دراین مسأله سه قول نقل‌کرده‌است یکی آنکه جمیع آیات قرآنیه محکم‌است «کتاب‌احکمت آیاته ثم فصلت» .

قول‌دیگر آنکه‌جمیع‌آیات‌قرآنیه متشابه‌است «کتاباً متشابهاً‌مثانی...» قول سوم آنستکه بعضی ازآیات قرآنیه محکم وبعضی متشابه‌است (۲) حق آنستکه بین این قول اخیر که بطور قضیه مهمله از آیه استفاده میشود منافات با دوآیه مورد استدلال قائلان به‌محکم‌بودن جمیع آیات و تشابه جمیع آیات نمی‌باشد چون مراد از آیه ـ کتاب احکمت آیاته... ـ اتقان وعدم تطرق نقص و اختلاف در آیات قرآنیه ومستفاد از آیهٔ ـ کتاباً متشابهاً... ـ تشابه آیات نسبت به‌یکدیگراست از حیث اتقان واحکام و اعجاز واشتمال برحقایق ومعارف واشتمال جمیع آیات بر بطن ومطلع و حد و هکذا...

---

۱ــ کتاب‌الإتقان فی علوم‌القرآن، الجزء الثانی ط بولاق ۱۳۰۶ هـ ق ص۱ . ۲، ۳، ٤، ٥ .

۲ــ ما درمباحث قبل بیان‌کردیم که‌ممکن‌است برخی ازآیات نه‌محکم باشد و نه‌متشابه . برخی‌گفته‌اند: الآیة لا تدل علی‌الحصر... اذلیس فیها شیء من‌طرقه .

شیخ درمقدمه تبیان گوید : وصفه بانه محکم کله، المراد به انه‌بحیث‌لایتطرق علیه‌الفساد والتناقض والاختلاف والتباین والتعارض... ووصفه بانه متشابه انه‌یشبه بعضه بعضاً فی‌باب‌الاحکام‌الذی اشرنا... ووصفه بان بعضه محکم و بعضه متشابه ما اشرنا الیه من ان بعضه مایفهم المراد بظاهره فیسمّی محکماً، وبعضه مایشتبه المراد منه بغیره وان‌کان علی‌المراد والحق منه دلیل فلا تناقض فی‌ذلك بحال...» .

## بیان وجوه فرق بین محکم ومتشابه

کلمات قدما در تعیین مراد از محکم ومتشابه مختلف‌است بعضی از ناظران در علوم قرآن گفته‌اند: «المحکم ماعرف‌المراد منه اما بالظهور واما بالتأویل والمتشابه ماستأثرالله بعلمه کقیام‌الساعة وخروج‌الدجال‌والحروف المقطعة فی اوائل‌السور».

برخی گفته‌اند: «المحکم ما وضح معناه والمتشابه نقیضه».

بعضی دیگر گفته‌اند: «المحکم مالا یحتمل من‌التأویل الا وجهاً واحداً، والمتشابه مااحتمل اوجهاً...»

ونیز جمعی گفته‌اند: «المحکم ماکان معقول‌المعنی والمتشابه بخلافه کاعداد‌الصلوة واختصاص الصیام برمضان دون شعبان» (۱).

وقیل: المحکم ماستقل بنفسه والمتشابه مالا یستقل بنفسه‌الا بردّه الی غیره.

بعضی‌دیگر از اهل تفسیر و حدیث گفته‌اند: المحکم مالم یتکرر‌الفاظه ومقابله‌المتشابه. کمااینکه برخی دیگرگفته‌اند: المحکم‌الفرائض (۲) والوعد

---

۱ــ فی‌الإتقان قاله‌الماوردی. (جزء دوم، ص۲، ۳، ٤).

۲ــ اغلب تعاریف وارده دراین‌قبیل ازموارد، جامع و مانع نیست و روی جهات و اعتبارات قابل‌اختلاف‌است و اکثر این‌تعاریف بیکدیگر بر می‌گردد مثلاً الفاظ وکلمات 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 نموده‌است محکم وغیرمتشابهند وتأویل درظواهر کتاب وسنت باظواهر مربوط به‌احکام شرعیه وبعبارت واضحتر در فروع احکام تأویل مطلقاً جائز نیست.

←

والوعيد والمتشابه القصص والأمثال. وقيل: المحكم ماتأويله تنزيله والمتشابه مقابله اخرج ابن ابی حاتم من طريق علی بن ابی طلحة عن ابن عباس قال: المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابهات منسوخة ومقدمة ومؤخرة وامثاله واقسامه وما يؤمن ولا يعمل به».

از مجاهد نقل شده است: «المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضاً...»

* * *

دربرخی 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 درورطهٔ گمراهی وهلاك واضح قرار گرفته اند که درفروع تأویل نمایند و تأویل درفروع احکام اکثر احکام الهیه را بطور کلی بی اثر نماید.

۱ــ محققان از علمای شیعه و اهل تحصیل ازعرفا و متألهان معتقدند که علم بمتشابهات ممکن الحصول است و راسخان درعلم (اهل عصمت و طهارت) به متشابهات عالمند وحق آنست که محکم ومتشابه از امور نسبیه اند ممکن است آیه یی از آیات نزد برخی از محکمات ونسبت به بعضی متشابه باشد و نیز ممکن است کلیهٔ آیات قرآنیه نزد جمعی از منغمران در جهل وعصیان متشابه و جمیع آیات نسبت بکمّل از اهل ولایت وحکمت محکم باشد - کما سیأتی تحقیق هذا انشاءالله تعالی.

واخباری ازطرق خاصه نقل شده است که عترت (اهل بیت عصمت وطهارت) راسخان درعلم قرآنند و بمتشابهات ازآیات قرآنیه عالمند. سِرّ این مطلب آنست که مقام ومرتبهٔ آنان مطلع کلام الهی است و بجمیع مراتب قرآن از ظهر و بطن و حدّ احاطه دارند و علم آنان علم کسبی حاصل از معلم بشری نیست بل که علم آنان ←

این دو قول اختلاف عقیده درمقام فهم آیهٔ شریفهٔ «ولایعلم تأویله والراسخون فی العلم» می‌باشد .

ونیز این مسأله باید موردبحث واقع شود که متشابهات ازآیات دارای اقسام متعددند و تشابه ازجهات مختلف عارض آیات میشود و متشابه علی الإطلاق بمعنای غیرمفهوم بطورمطلق وجود ندارد ومعانی آیات باعتبار تنزل درکسوت الفاظ حاکی از علم ربوبی نسبت به‌ناظران در آیات الهیه متشابه میشوند وما دراین‌مقدمه بیان می‌کنیم که محکم ومتشابه درکتاب تکوینی حق نیز وجوددارند و بین کتاب تکوینی (اعم از آفاقی و انفسی) و کتاب تدوینی از محکمات ومتشابهات مناسبات تامه وجوددارد کماذکره مفصّلاً انشاءالله تعالی وتبارك .

سیوطی گفته‌است : منشاهماالإختلاف(۱) فی‌قوله : والراسخون فی العلم هل هو معطوف و یقولون حال ومبتدء خبره یقولون والواوللإستئناف وعلی‌الأول طائفة یسیرة منهم مجاهد» .

از ابن‌عباس اصحاب حدیث نقل‌کرده‌اند که فرموده‌است : انا ممن یعلم تأویله(۲) .

از مجاهد نیز نقل کرده‌اند که در معنای -والراسخون فی‌العلم-

---

→

لدنّی ومفاض از احدیت وجوداست و باعتباری همین‌کلمات قرآنیه‌را از قائل آن استماع می‌نمایند. دراین‌مقام مطلبی‌است که فهم‌آن خالی ازغموض نیست و درك کامل‌آن از مواهب خاصّهٔ حق‌است .

۱ــ جلددوم اتقان چاپ قاهره ص۳، ٤، ٥ .

۲ــ علمای خاصه درتفاسیر ومحدثان از طایفهٔ ناجیهٔ شیعه -کثرهم‌الله‌تعالی- درکتب خود نقل‌کرده‌اند .

گفته‌است : یعلمون تاویله ویقولون آمنا به. وعن‌الضحاك: الراسخون فی العلم یعلمون تاویله، لولم یعلموا تاویله لم یعلموا ناسخه من منسوخه ولا حرامه عن حلاله ولا محکمه من متشابهه .

برخی ازمفسران ومتکلمان عامه گفته‌اند : «یبعدان یخاطب‌الله عباده بما لا سبیل لاحد من‌الخلق الی معرفته» .

از ائمهٔ اهل‌بیت روایات کثیره‌یی دلالت دارند براینکه علم‌بمتشابهات از مختصات آن بزرگواران‌است ونزد محققان ازعرفای اسلامی و اعاظم از دانشمندان شیعه علم تاویل ازخصایص صاحبان ولایت کلیه -اهل‌بیت عصمت وطهارت- خصوصاً باب مدینهٔ علم نبوت علی علیه‌السلام‌است و بلحاظ دانایی آنها بتاویل واطلاع آنان ازبطون و حقایق قرآن حضرتِ ختمی‌مرتبت فرموده‌است : انی تارك فیکم‌الثقلین... این حدیث‌را عامّه و خاصه نقل‌کرده‌اند .

جمع کثیری از اهل سنت معتقدند که علم بمتشابهات برای احدی حاصل‌نمیباشد چون علم‌بتاویل‌آن اختصاص بحق‌تعالی دارد وراسخان در علم بمتشابهات علم ندارند و بآن ایمان آورده‌اند(۱) .

---

۱ـ شیخ بارع کامل حجّت فرقهٔ ناجیه ابوجعفر طوسی (رضی‌الله عنه) در مقدمهٔ تبیان یك‌قسم از متشابهات‌را به: مااختص‌الله تعالی بالعلم به، فلا یجوزلأحد تکلّف‌القول فیه، ولا تعاطی معرفته، وذلك مثل قوله : «یسئلونك عن‌الساعة ایّان مرساها، قل : انما علمها عند ربی، لایجلیها لوقتها الا هو...» معرفی نموده‌اند وعلم باین‌قسم‌ازمتشابهات‌را مختص بحق دانسته‌اند ولی همانطوری قبلاً بیان‌شد علم به بقیهٔ اقسام متشابه امکان‌دارد (*) بنا بر مسلك امامیه این معنا مسلم و اظهر من ←

---

(*) اما مسأله ساعت وکیفیت علم به‌قیامت و روزمحشر این‌خود از مسائل مهمه‌است ومتوقف‌است بر بیان معانی ساعت و موارد اطلاقات‌آن چون قیامت بعدازطی دوران زمان و ←

از ابن‌عباس نقل شده‌است «انه کان یقرء وما یعلم تأویله الاالله ، ویقولون الراسخون فی‌العلم آمنّا به» جمع کثیری همین خبر را دلیل گرفته‌اند براینکه ـواوـ در آیهٔ شریفه (وما یعلم تأویله...) ازبرای استیناف

---

→

الشمس‌است که راسخان درعلم همان‌کسانی هستند که حضرت رسول در شأن آنان فرمود: «انی مخلف فیکم‌الثقلین ، ما ان تمسکتم بهما لن تضلّوا، کتاب الله و عترتی اهل بیتی ،وانهما لن یفترقا، حتی یردا، علی‌الحوض» این روایت را علمای عامه بطرق متعدد نقل‌کرده‌اند وبرخی ازعامه گفته‌اند: «هذه‌الروایة لایمکن ان‌یدفعهاأحد» وبعضی‌دیگرازآنها گفته‌اند این روایت‌دلالت‌دارد بر لزوم وجود یکی از افراد عترت الی یوم‌القیامه معذلك معاصران ما از اهل‌سنت از نقل این‌قبیل روایات که باعتبار آنها قدمای ازآنها تصریح کرده‌اند خودداری می‌کنند «وما ظلمهم‌الله ولکن کانوا انفسهم یظلمون» .

---

→

مکان قائم‌میشود و بساط سماوات و ارض هنگام قیام قیامت برچیده‌میشود اما علم حضرت ختمی‌مرتبت و باب مدینهٔ‌علم او علی علیه‌السلام بقیامت باید دانست که بوجود حقیقت محمدیه و خاتم ولایت مطلقهٔ او قیامت قائم‌میشود و ما برای آنکه بحث مبسوط نشود بنحوی که منافات با وضع این‌مقدمه داشته‌باشد بنحو اشاره و رمز و... می‌گوئیم .

همانطوری‌که حقیقت محمدیه و بالتبع اولیای کاملین و ابواب مدینهٔ علم و بالجمله کُمّل از ورثهٔ‌او واسطه در تسطیر و ترقیم نقوش ممکنات در لوح وجودند. و بحکم النهایات هی‌الرجوع الی‌البدایات حقیقت محمدیه واسطهٔ رجوع اشیاء بحق، وجود او مبدء هدایت تکوینی وتشریعی‌است لذا ورد: بکم (اهل‌بیت) بدءالله وبکم یختم ولذا قامت قیامتهم فی هذه‌النشاة والی هذا اشار علی (ع) «لوکشف‌الغطاماازددت یقیناً» وازآنجایی که قبل‌از طی بساط کون‌ومکان قیامت آنان قائم‌است ودرعین حیات ظاهری فناء درحق وبقاء باو برای آن بزرگواران (بل‌که فناء فی‌الفنائین وصحو بعدالمحو وتمکین بعدازتلوین) حاصل شده‌است بواسطهٔ رجوع آنان به‌احدیت وجود قیامت قائم‌میشود الی هذا اشارالمولوی :

زادهٔ ثانی‌است احمد در جهان — صد قیامت خود ازاو گشته عیان
رو قیامت شو، قیامت‌را به‌بین — دیدن هرچیزرا شرط‌است این

آورده شده‌است «وان هذه‌الروایة وان لم تثبت بهاالقراءة، فاقل درجتها ان‌تکون خبراً باسناد صحیح الی ترجمان‌القرآن، فیقدم کلامه فی ذلك علی من‌دونه...» .

ما درمباحث بعد بیان خواهیم‌کرد که ترجمان قرآن در درجهٔ اول امیرمؤمنان علی علیه‌السلام‌است و ابن عباس بنا به‌تصریح علمای عامه درعلم قرآن شاگرد اوست و خود تصریح نموده‌است که (ما اخذت فی تفسیرالقرآن، فعن علی‌بن ابیطالب) .

روایاتی که عامه نقل نموده‌اند برای اثبات این‌معنا که راسخان در علم، علم بمتشابهات ندارند وفقط بآن ایمان دارند علاوه بر اینکه مخالفِ احادیث وارد ازطرق اهل‌عصمت وطهارت‌است (واین نزدما مسلم‌است که اگر روایاتی ازطرق اهل‌بیت واردشود واین‌روایات متواتر باشد اززوایات وارد از غیر اهل‌بیت وحی وعصمت اعراض میشود) برخی ازحیث سند ضعیف وبعضی دلالت برمقصود ندارد ومضامین بعضی مبهم و مضطرب است. مثلاً ازعایشه نقل‌کرده‌اند (قالت: کان رسوخهم فی‌العلم ان آمنوا بمتشابهه ولا یعلمونه) برهرمؤمن بحقانیت محمد (ص) و قرآن بمتشابهات ایمان دارد و معتقداست که از خداوند نازل شده‌است چون انکار آیاتِ قرآنیه اگرچه متشابهات باشد باعلم‌باینکه آیه نازل ازجانب حق‌است معنا ندارد .

اما عدم جواز اخذ بمتشابهات درمقام عمل و ایمان بآن و وجوب‌عمل بمحکمات محتاج بدلیل‌نیست و این‌نیز مسلم‌است که آیات متشابهات آن قسم ازآیاتی محسوب میشود که ارتباط بمقام عمل پیدانمی‌کند چون در برخی اززوایات تصریح شده‌است که (المحکمات ما فیه‌الحلال والحرام... والمحکمات هی اوامره‌الزاجرة) مگرآنکه درمتشابهات تعمیم قائل شویم در

این‌صورت مفهوم متشابه نیز معنای معلوم ومعین نخواهدبود و لفظ‌متشابه نیز بحسب دلالت برمصادیق متشابه ، متشابه خواهدبود .

اما روایت منقول در کتب اهل‌سنت راجع بمنع عمر از سئوال از متشابهات (رجل جاء فی‌المدینة فجعل یسئل عن متشابه‌القرآن... فارسل الیه عمر... فضربه حتی دمی راسه) معلوم‌نیست این‌شخص از چه‌قسم از انواع متشابه سئوال نموده‌است بهرحال باید خلیفه جواب اورا میداد ، نه آنکه سر اورا می‌شکست این‌روایت‌را می‌توان از سلسله روایاتی دانست که محققان خاصه از مطاعن خلیفهٔ دوم شمرده‌اند(۱) .

---

۱ــ این‌معنا نیز مسلم‌است که برخی از متشابهات بعداز عرض بمحکمات جزء محکمات محسوب میشود و از ابهام خارج می‌گردد. متشابهات از آیات مربوط به صفات و افعال حق نیز دارای اقسام و احکامی‌است که بیان خواهدشد و ادلّهٔ قائلان بمنع رجوع بمتشابهات و عدم جواز غور درآن و بالأخره وجوب ایمان بمتشابهات بدون تفکر دراین‌آیات قولی سخیف و در نزد اهل‌تحقیق از اباطیل و اوهام بشمار میرود .

جمع کثیری ازعامه عالی‌ترین آیات وارده در توحید وصفات و افعال را که متضمن مطالبی تحقیقی و دقیق درمعرفت‌است متشابه دانسته‌اند و بواسطهٔ غوطه‌ور شدن‌آنها در جهل و اوهام ازنیل بمعرفت حق که علت غایی عبادت بل‌که غرض اصلی ازخلقت‌است محروم شده‌اند وعجب‌تر آنکه قائل بتجسیم شده‌اند وحق‌تعالی را مثل اجسام مستنیره قابل رؤیت میدانند و جم غفیری ازآنان در مبحث صفات قائل بحدوث شده‌اند و برخی اوصاف اجسام و موادرا برای مبدء وجود که منزه از صفات امکانی‌است ثابت دانسته‌اند و عطلواالعقول عن معرفة ذاته وصفاته بل‌قالوا بوجوب امساك‌الفیض والتعطیل و...

واین نیز باید معلوم‌شود که اتباع وپیروی از متشابهات غیر از غور درمعانی آیات متشابهه وعرض متشابهات بمحکمات ویا رجوع به‌راسخان درعلم جهت رفع ابهام و اجمال و تشابه از آیات بیّنات قرآنیه می‌باشد .

ما بیان خواهیم‌نمود که جمیع آیات قرآنیه بحسب ذات ازباب آنکه نازل از حکیم علی‌الإطلاق وکلام الهی‌است محکم ولاریب فیهااست تشابه و اجمال و ابهام بالعرض و بحسب حالات ناظران بآیات بینات و عدم ادراکِ قاصران عارض بر آیات می‌شود .

* * *

برخی از عامه گفته‌اند : المراد بالمحکم مااتضح معناه والمتشابه بخلافه، لأن‌اللفظ‌الذی یقبل معنی، اما ان‌یحتمل غیره اولا؟ والثانی النص ، والأول اما ان‌تکون‌دلالته علی ذلک‌الغیر ارجح اولا؟ والاول هوالظاهر.والثانی اما ان‌یکون مساویه، اولا؟ والاول هوالمجمل والثانی المؤول. فالمشترک‌بین النص والظاهر هوالحکم . والمشترک بین‌المجمل والمؤول هوالمتشابه .

ویؤید هذاالتقسیم انه تعالی اوقع‌المحکم مقابلاً للمتشابه . قالوا : فالواجب ان یفسرالمحکم بما یقابله ویعضد ذلک اسلوب‌الآیة وهوالجمع‌مع التقسیم، لأنه تعالی فرق ماجمع فی‌معنی‌الکتاب بأن قال «منه آیات‌محکمات واخر متشابهات» واراد ان یضیف الی کل منهما ماشاء ؛ فقال اولاً فامّا الذین فی قلوبهم زیغ... الی ان‌قال والراسخون فی‌العلم یقولون آمنا به وکان یمکن ان‌یقال واماالذین فی‌قلوبهم‌استقامة فیتبعون‌المحکم ولکنه‌وضع‌موضع ذلک والراسخون فی‌العلم لإتیان لفظ‌الرسوخ لأنه لایحصل الا بعدالتثبّت العالم والإجتهادالبلیغ فاذا استقام‌القلب علی طرق‌الإرشاد رسخ القدم فی العلم افصح صاحبه‌النطق بالقول‌الحق وکفی بدعاء‌الراسخین فی‌العلم «ربنا

لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا...» شاهداً على ان الراسخون فی العلم لقوله والذين فی 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 فی الحديث بقوله: فاحذرهم .

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

* * *

برخی از مفسران و اهل حديث متشابهات را بر دو قسم تقسيم نموده‌اند كه يك قسم ازآن بوجه من الوجوه از تشابه خارج نميشود و بهيچ اعتبار معنای آن شناخته نميشود .

قسم ديگر از متشابهات بعداز رد بمحكمات از تشابه و اجمال وابهام خارج ميشود. قسم اول از اين دو قسم چيزی است كه مورد و مصداق قوله حق تعالى هستند كه فرمود: الذين فی قلوبهم زيغ، از متشابهات تبعيت نموده و حق را بباطل آميخته و موجب ضلالت ميشوند و خود و غير خود را درمهلكه می اندازند(۲) .

فی الإتقان، قال ابن الحصار: قسم الله آيات القرآن الى محكم و متشابه واخبر عن المحكمات انها ام الكتاب لان اليها ترد المتشابهات وهی التی تعتمد فی فهم مراد الله من خلقه فی كل ماتعبدهم به من معرفته و تصديق رسله

---

۱- رجوع شود به اول كتاب الاتقان سيوطی جلد دوم ص٤ .

۲- رجوع شود بمفردات قرآن ف راغب اصفهانی

وامتثال اوامره، واجتناب نواهيه، وبهذاالإعتبار كانت امهات، ثم اخبر عن الذين فى قلوبهم زيغ انهم هم الذين يتبعون ماتشابه منه، ومعنى ذلك : انمن لم يكن على يقين من المحكمات ، وفى قلبه شكّ واسترابة، كانت راحته فى تتبع المشكلات المتشابهات (۱) .

## نقل و تحقيق

ما ازبرای تمهید مقدمات جهت تحقیق درمشکلات رسالهٔمتشابهات ناچاریم از ذکر پاره‌ای از اقوال و نقل کلمات اهل‌فن از قدما و متأخّران

راغب اصفهانی گوید : الآيات عند اعتبار بعضها ببعض، ثلاثة اضرب: محكم على‌الإطلاق، متشابه على‌الإطلاق، ومحكم من‌وجه، ومتشابه من وجه .

والمتشابه بالجملة ثلاثة اضرب، متشابه من جهة‌اللفظ فقط، ومن جهة‌المعنى فقط ومن جهتهما، فالأول ضربان، احدهما يرجع الى‌الالفاظ المفردة اما من جهة‌الغرابة نحو -الأب- و (يزفون) اوالإشتراك ك: اليد ، و -اليمين- وثانيهما يرجع الى جملة‌الكلام‌المركب، وذلك ثلاثة اضرب، ضرب لإختصار‌الكلام، نحو لا وان‌خفتم ان‌لا تقسطوا فى‌اليتامى فانكحوا ماطاب‌لكم ... وضرب لبسطه نحو ليس كمثله شى،، لانه لوقيل :ليس مثله شى،، كان اظهر للسامع، وضرب لنظم‌الكلام نحو: انزل على عبده‌الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيّماً (۲) .

والمتشابه من جهة‌المعنى، اوصاف‌الله تعالى واوصاف‌القيامة فان

---

۱ـ الاتقان جلد دوم ص ٥

۲ـ مفسّران در تفسیر این آیه از مجاهد و عکرمه نقل‌کرده‌اند: هذا من التقديم والتأخير (انزل على عبده‌الكتاب قيماً و...

تلك الاوصاف لا تتصور لنا اذكان لايحصل فی نفوسنا صورة مالم نحسه ، اوليس من جنسه(۱) .

این جماعت از تصور مفاهیم ومعانی و اوصافی که از شئون وجود بل که عین هستی درجمیع مراتب وجودیه‌اند عاجز و بواسطهٔ عدم غور در الهیات و ربوبیات و غور درعلوم ابتدایی و ممارست در مباحث الفاظ از درك معارف بی‌پایان قرآن‌مجید محرومند و بواسطهٔ اعراض از اهل‌عصمت و طهارت عالِمان بتأویل همیشه درعقاید، راه افراط و تفریط پیموده‌اند وضلوا واضلوا ووقعوا فیما وقعوا :

چشم باز وگوش باز و این‌عمی حیرتم از چشم بندیِ خدا

والمتشابه من جهتهما خمسة اضرب، الأول من جهةالكميّة كالعموم والخصوص‌نحو: اقتلوا المشركين،والثانی من جهةالكيفيّة كالوجوب‌والندب نحو: فانكحوا ماطاب لكم... والثالث من جهةالزمان كالناسخ والمنسوخ... والرابع من جهةالمكان والامورالتی نزلت فيهانحو وليس‌البر ان‌تأتواالبيوت من‌ظهورها، انماالنسی، زيادة فی‌الكفر، فان من‌لايعرف عادتهم فی‌الجاهلية يتعذر عليه تفسير هذه‌الآية، والخامس من‌جهةالشروط التی يصح بها الفعل ويفسد، كشروط‌الصلوة والنكاح .

بعقیدهٔ راغب وجمعی دیگر متشابهات ازاین چندقسم خارج نیستند وآنچه که مفسران درتفسیر متشابه گفته‌اند دراین‌تقسیم داخل‌است بعداز

---

۱ــ بحث ما بااشاعره و معتزله واتباع این دوفرقه دراین‌قسم ازمتشابهات‌است که‌به‌تحقیق‌آن می‌پردازیم و محقق مؤلف صدرالحکما و دیگر از اهل معرفت و حکمت متعرض این‌قبیل ازمباحث متشابهات شده‌اند .

مؤلف علامه در تفسیر آیةالکرسی و بیان حقیقت کرسی به‌تحقیق درمعنای متشابهات از کتاب وسنت پرداخته‌است .

بیان آنچه که ذکرشد گفته‌است :

برخی ازمتشابهات مورد معرفت واقع نمیشوند و راهی برای‌وقوف بآنها نیست وعلم به‌یك‌قسم دیگر از متشابهات حاصل میشود مثل الفاظ غریبه والاحکام‌القلقلة و قسم دیگر متردد بین دوامراست راسخان در علم بآن علم دارند و برغیر راسخان مخفی‌است واینکه رسول‌اکرم در حق ابن عباس‌گفته‌است : «اللهم فقّهه فی‌الدین وعلّمه‌التأویل» راجع باین قسم‌از متشابهاتست (محققان از اهل‌حدیث از فرقهٔ امامیه و برخی ازعرفای‌متأله ازعامه، علی علیه‌السلام‌را مورد این دعا دانسته‌اند و حق هم همین‌است باب مدینهٔ علم او و وصی وجانشین او اعلم واعرف ازهرکس بکتاب‌خداست وعنده علم‌الکتاب)، بنابراین وقف و وصل در آیهٔ شریفهٔ «و ما یعلم تأویله الاالله و...» جائزاست ، وان لکل واحد منهما وجهاً جسیماً دل علیه‌التفصیل المتقدم .

## تحقیق

مفسران بخصوص قدمای ازمفسران عامه کثیری از آیات قرآنیه‌را که‌مشتمل‌است بر معارف حقیقیه وشناسایی مبدء وجود وصفات ثبوتیِ حق‌اول واز نفایس معارف حقیقی بشمار میروند از متشابهات شمرده‌اند درحالتی که بنا براصول و قواعدی که ازهل عصمت و طهارت و عالمان به تأویل وراسخان درعلم‌وابواب مدینهٔ‌علم‌پیغمبر (علیه‌وعلیهم‌السلام‌والتحیّة) بما رسیده‌است هیچ‌یك از آیات صفات و آیات ملحق بصفات متشابه نیستند و دارای معانی عالیه‌اند وقرآن‌کریم متضمن عالی‌ترین تحقیقات در ربوبیات‌است ازمعرفت ذات وصفات‌واسماء وعلم‌بآخرت ومراتب ودرجات آن وعلی‌التحقیق بیك‌معنا فواتح سور قرآنیه و برخی از آیات که نسخ و عدم‌نسخ آن مورداختلاف‌است اما آنچه‌را که برخی از عامه از متشابهاتِ

آیات قرآنیه و روایات وارد ازحضرت رسول که بحسب الفاظ مشابه این آیاتند دانسته‌اند ازقرارزیراست :

وفی‌الإتقان : ومن‌المتشابهان آیات‌الصفات ومنها فواتح‌السور...

برخی ازقدما و متاخران در آیات صفات وکیفیت تشابه این آیات رساله وکتاب مستقل تالیف نموده‌اند وآیاتی ازقبیل «الرحمان علی‌العرش استوی» و «کل شی، هالك الا وجهه ویبقی وجه ربك...» و «لتصنع علی عینی» و «یدالله فوق ایدیهم» و «السماوات مطویات بیمینه» را متشابه پنداشته‌اند .

چون مفسران و اخباریون و اهل‌حدیث ازعامه قدرت و توانایی غور درمباحث ربوبی‌را نداشته‌اند در مقام تفسیر آیات مربوط به‌ربوبیات و الهیات مطالب موهوم برشتهٔ تحریر آورده‌اند وچون ازفهم غوامض علم‌الهی موجود درقرآن و حقایق ودقایق مربوط به‌آغازشناسی و انجام شناسی - لطایف وحقایق مربوط بمبد، ومعاد - عجزداشته‌اند عملاً آنچه ازقرآن کتابی که‌مشتمل‌است بر عالی‌ترین مطالب مربوط به‌مبد، ومعاد استفاده کرده‌اند مطالبی‌است سطحی و معمولی. وگاهی مطالبی‌موهوم‌را که ساختهٔ فکر غوطه‌ور در اوهام وخرافاتِ آنان‌است بقرآن نسبت‌داده‌اند و در بسیاری ازمطالب مرتبط بعقاید اموری‌را بقرآن نسبت‌داده‌اند که خدا و رسول ازآن موهومات مبرا هستند. اگرکسی در اصول عقاید مدون در کتب کلامی سیرنماید و بمآخذ عامه -اهل‌سنت- درعقاید مراجعه نماید تصدیق خواهدنمود که احتیاج به‌عترت از حیث اهمیت در عرض احتیاج بقرآن قراردارد و نیز اذعان می‌نماید که رجوع بقرآن‌مجید و اعراض از اهل‌عصمت وطهارت و راسخان درعلوم قرآن چه‌مفاسدی‌را دربر داشته است. بهرحال جمهور اهل‌سنت و محدثان از عامه در آیات متشابه گفته‌اند

یجب الایمان بها و تفویض معناها المراد منها الی الله ولا نفسّرها، مع تنزیهنا له عن حقیقتها.

در آیهٔ شریفهٔ «الرحمان علی العرش استوی» ازعایشه(۱) نقل نموده‌اند

---

۱ــ وفی کلام بعضهم فی تفسیر قوله تعالی : الرحمان علی العرش استوی «الکیف غیر معقول والاستواء غیر مجهول والاقرار به من الایمان والجحود به کفر. وعن مالك: والسؤال عنه بدعة. واخرج البیهقی عنه (ای مالك) انه قال: هو کما وصف نفسه ولایقال: کیف وکیف عنه مرفوع».

ترمذی درحدیث رؤیت (رؤیت حق‌تعالی درآخرت) گفته‌است: المذهب فی هذا (یعنی درمبحث رؤیت) فی‌هذا عند اهل العلم من الأئمة مثل سفیان الثوری ومالك وابن المبارك و ابن عینیة ووکیع وغیرهم انهم قالوا: نروی هذه الاحادیث کما جاءت ونؤمن بها، ولایقال: کیف، ولا نفسّر، ولا نتوهم.

برخی‌دیگر از اهل سنت وجماعت وجمعی ازمحدثان دیگر ازطایفهٔ شیعه گفته‌اند: احادیث صفات و رؤیت‌را باید تأویل‌نمود بمعانی وجهاتی که منافات با تقدس و تنزل حق‌اول نداشته باشد.

بعبارت‌دیگر: این‌جماعت در باب صفات حق آیات و اخبار موهم تشبیه و تجسیم را تأویل می‌نمایند و مفادآنهارا حمل‌نموده بمعانی که لایق حضرت باری باشد بنحوی که منافات با تقدس و تنزه حق نداشته‌باشند.

(قالوا : انا نؤولها علی مایلیق بجلاله تعالی، وهذا مذهب الخلف وکان امام الحرمین یذهب الیه، ثم رجع عنه.

فقال فی الرسالة النظامیة الذی نرتضیه دیناً وندین الله به عقداً اتباع سلف الأمة فانهم درجوا علی ترك التعرض لمعانیها.

برخی‌دیگر ازهمین باصطلاح علمای امت تصریح کرده‌اند که : علی هذه الطریقة مضی، صدر الأمة وساداتها وایاها اختار ائمة الفقهاء و...

←

«الکیف غیرمعقول والإستوا، غیرمجهول والاقرار به من الایمان والجحود به کفر» .

برخی ازعامه درآیات صفات گفته‌اند : «اتفق الفقهاء کلّهم من المشرق

→

آنهایی که بتأویل معتقدند واهل تنزیه صرفند گفته‌اند: منشأ اختلاف بین فریقین (اشاعره ومعتزله یعنی مشبّهه ومنزّهه) آنست که آیا جائزاست در قرآن چیزی موجود باشد که معنای آن مخفی باشد و کسی بآن عالم نشود؛ یاآنکه راسخان درعلم عالم بمتشابهات و مشکلات آیات قرآنیه‌اند ؟

برخی عقیده‌دارند تأویل اگر از لسان و اصطلاحات موجود در زبان عرب (لابد الفاظ وکلمات وحروف که معانی ومفاهیم مختلفرا بوسیله‌آن القاء مینمایند) دورنباشد و متداول باشد در السنهٔ اعراب انکارنمیشود و اگر هم تأویل دورباشد و مستبعد باید توقف‌نمود وبا مراعات تنزیه حق ازجهات خلقی و لوازم امکانی بآن ایمان آورد (لابد مرادآنست که بجهاتی حمل‌میشود که موجب تشبیه و اتصاف‌حق بصفات امکانی نگردد) .

واگر الفاظ موجود درقرآن دلالت نماید برمعنایی ظاهر و مفهوم، ازتخاطب عرب یعنی لفظی که درمعانی ظهورداشته‌باشد که عرب درمقام محاوره الفاظ را دراین‌معانی استعمال نمایند باید حمل بر معنایی‌نمود که لایق جناب کبریایی حق باشد .

بهرحال این‌جماعت جمیع آیات صفات را بمعانی و مفاهیمی که منافات با مقام واجبی نداشته‌باشد حمل‌نموده‌اند بعضی از اشاعره که آشنا بقواعد علم کلام و حکمت بوده‌اند همین مسلک‌را اختیار کرده‌اند ازجمله فخرالدین خطیب رازی که گفته‌است: «جمیع الأعراض النفسانیة اعنی الرحمة والفرح والسرور والغضب والحیاء والمکر والإستهزا، لها اوائل، ولها غایات، مثاله الغضب، فان اوله غلیان دم القلب وغایته ارادة ایصال الضرر الی المغضوب علیه، فلفظ الغضب فی حق الله لایحمل علی

←

الی‌المفرب علی الایمان بالصفات من‌غیر تفسیر ولاتشبیه» .

بعقیدهٔ این‌جماعت در اوراد و اذکار و ادعیه مشتمل بر صفات‌الهیه ودرمقام اقامه نماز وسایر امور عبادی ما الفاظی‌را جاری بلسان خود

---

→

او‌ّله‌الذی هوغلیان‌دم‌القلب بل علی غرضه‌الذی هو ارادةالإضرار... فلفظ‌الحیاء فی‌حق‌الله -مثلاً- یحمل علی ترکه‌الفعل لاانکسارالنفس...»

این مسلك، قابل توجه‌نیست چون لفظ و کلمه‌یی که دارای -موضوع‌له- خاص‌است حمل برمعنایی نموده‌اند و برمصداقی اطلاق کرده‌اند که برآن دلالت ندارد نه به‌نحو مجاز و نه‌به‌نحو حقیقت. وسیأتی تحقیق‌الحق وبیان ما هوالمرضی عندالمحققین و خواهیم‌گفت که این قبیل از اوصاف مضاف بمرتبهٔ جمع وجود و مقام احدیت حق نمی‌باشند بل‌که این الفاظ بمقام فرق وجود ومرتبهٔ تفصیل‌حقیقت هستی اضافه می‌شوند که نه بتأویل حاجت‌است و نه به‌تنزیه ومذهب اهل‌عصمت و طهارت جمع بین تشبیه وتنزیه‌است .

وحق‌تعالی دارای مراتب وشئون مختلف ازجمع وفرق ومقام قرآن وفرقان ومرتبه جمع واجمال وتفصیل‌است و بهمین معنا محمول است آنچه از اهل‌بیت طهارت مأثوراست که «لاجبر ولا تفویض، بل امر بین‌الامرین» حقیقت حق‌بحسب مقام ذات ومرتبهٔ کنز مخفی وغیب‌وجود ومقام استهلاك و فنای صفات و اسماء ، متعین بهیچ تعیّنی نمی‌باشد و بحسب مقام فرق وجود اضافهٔ این قبیل از اوصاف -یدل‌علی کماله واکملیته، لأنها آیات قدرته وشواهد سعته ومقام حقیقته‌الإطلاقیة- چه آنکه اصل‌حقیقت‌وجود جمیع جهات وجودی‌را استیعاب نموده بعبارت دیگر: اثبات این اوصاف ونفی آنها برحق‌تعالی دلالت بر کمال و سعهٔ وجودی حق دارد چه‌آنکه اضافهٔ این اوصاف دلیل بر سعهٔ وجود و احاطهٔ تامّهٔ قدرت او و مراتب الوهیت اوست که (فی‌السماء اله وفی‌الأرض اله) .

عدم اضافهٔ این‌صفات دلالت دارد بر استغنای ذاتی ونزاهت تامهٔ‌حق ازاوصاف موجب نقص .

←

می‌نمائیم بدون‌آنکه ازآن الفاظ معنایی‌را بفهمیم و آنچه کـه ادا می‌کنیم اکثراً غیر لقلقهٔ لسان چیزی نیست نعوذ بالله من‌التفـوه بهذه‌الاقوال.

قدمای ازعامه آیات مشتمل بر الفاظ -نفس-، وجه، عین، یـد و ساق‌را ازمتشابهات میدانند.

تعلم مافی‌نفسی ولااعلم مافی نفسك، یحذرکم‌الله نفسه، انما نطعمکم لوجه‌الله، اینما تولوا فثـمّ وجه‌الله، یدالله فوق ایدیهم، یوم یکشف عن‌ساق.

ونیز آیاتی نظیر: «علی مافرطت فی جنب‌الله» حتی آیاتی که مشعر یا صریح در قرب حق نسبت به‌اشیا،است چون از تعقل احاطهٔ قیومیـهٔ حق و از نحوهٔ تجلی وظهوراو در آیات آفـاق و انفس و معیت قیومی او نسبت بحقایق وجودیه عاجزند وندانسته‌اند که حقیقت احدی وجود بـا همه خلایق معیت قیومیه دارد و نیز چـون این غوطه‌وران در اوهـام و قاطنان عالم‌ماده و منغمران درطبیعت ازقرب و بعد و معیت و فوق، قرب وبُعد زمانی ومکانی و از فوقیت، فوقیت مکانی فهمیده‌اند و کوچکترین ارتقایی ازبرای افکار آنان بملکوت اعلی حاصـل‌نشده‌است دراین‌قبیل از الفاظ موجود درقرآن دچار تحیرشده‌اند، روایاتی که درمقام تفسیرآیات صفات از ائمهٔ شیعه وارد شده‌است متضمن معانی لطیفه‌یی‌است که اهـل تحقیق وصاحبان ذوق‌را بحالت وجد می‌آورد، اعراض ازطریقهٔ اهل‌بیت که‌خداوند مسبب‌آن‌را لعنت نماید برای امت اسلام گران تمام شد.

دربیان جمیع آیات صفات روایاتی ازاهل‌بیت نبوت واردشده‌است‌که بدون مجامله وتعصّب ازحیث متانت ودقت عالی‌ترین تحقیقات فلسفی و

---

→

مسألهٔ بداء و اطلاق فرح وسرور و غضب ونیز اضافه اوصافی نظیر تردد و... بنحو حقیقت بدون تأویل برحق‌اول اطلاق‌میشود و کلیـهٔ آیات صفات بنا براین مقدمه -بنابرمسلك اهل‌توحید- ازمحکمات آیات بشمار میروند.

عرفانی درمقابل این روایات نمودی ندارد .

جمعی از مفسران ازاین‌جماعت ـعامهـ درتفسیر آیهٔ «نحن اقرب الیه من‌حبل‌الورید» گفته‌اند: ای بالعلم درحالتی‌که علم حق عین ذات‌اوست وجمیع اوصاف کمالیه زائد برحقیقت احدی حق‌تعالی نمی‌باشند .

درتفسیر کریمه «وهو معکم اینما کنتم» و «وهوالله فی‌السماوات والأرض» و «هوالله‌الذی فی‌السماء اله وفی‌الارض اله» گفته‌اند ، وهو معکم ای بعلم وهوالمعبود فی‌السماوات والأرض ویا: یعلم مافی‌السموات‌والارض درحالتی که از اهل‌عصمت وطهارت یعنی ائمهٔ شیعه ـعلیهم‌السلامـ حقایق ودقایق لطیفی درمقام تفسیر این‌قبیل از آیات نقل شده‌است .

## بحث وتحقیق

محکم و متشابه از اوصاف کلام الهی‌است و در قرآن آیات قرآنیه به محکمات ومتشابهات تقسیم‌شده‌است ما در مباحث قبل بطور اختصار برخی از احکام محکم و متشابه‌را ذکرنمودیم و ازجمله بیان نمودیم که‌چون محکم و متشابه دارای معانی متعدداست و قهراً مصادیق این‌دو نیز مختلف ومتعدد می‌باشد اصل آیهٔ شریفهٔ دال بر وجود محکمات و متشابهات در قرآن‌کریم نیز خود خالی از تشابه نیست .

ونیز بیان‌نمودیم که محکمات و به‌تبع‌آن متشابهات دارای معانی‌متعدد است لذا برخی اکثر آیات قرآنیه‌را از متشابهات دانسته‌اند وجمعی جمیع آیاتی که‌مشتمل‌است بر ذات وصفات و افعال حق (ازباب آنکه حق‌تعالی منزه از اوصاف خلق‌است و ذات وصفت وفعل‌او امکان ندارد مشابه‌ذات وصفات و افعال خلق باشد) از متشابهات دانسته‌اند .

برخی ازاین‌جماعت جمیع الفاظی‌را که به‌حق‌وخلق هردو نسبت‌داده

شده‌است مشترك لفظی میدانند ومنکر اشتراك معنوی وجود و شئون آن از اوصاف کمالیه نظیر علم وقدرت و اراده و سمع وبصر و... شده‌اند .

دامنه این‌بحث منجرمیشود به‌تعطیل ازمعرفت ذات وصفت وافعال الهیه و انکار اصول اولیه متعارف بین اهل معرفت و حکمت بنا براینکه لفظ محکم ومتشابه دارای معانی ومصادیق وسیع متعدد و مختلف باشد اصل آیهٔ شریفه «... منه آیات محکمات و...» متشابه‌است .

ونیز گفتیم که این حصر، حصرحقیقی نیست، بل‌که امکان دارد آیه‌یی نه‌محکم‌باشد نه‌متشابه بحسب معانی و اوصافی که برای محکمات و متشابهات بیان‌کرده‌اند .

ونیز باید توجه‌داشت که بنابراصول و قواعد مقرر در کتب محققان ازشیعه و متالهان از اتباع ائمهٔ اثناعشریه مثل صدرالمتالهین و اتباع او که درحکمت نظری وبحثی وفلسفه ذوقی راسخند واز اهل‌بیت وحی و تنزیل متابعت نموده‌اند با حفظ قواعد مقرر و اصول متخذ از راسخان در علم قرآن جمیع آیات مربوط بذات و اوصاف و افعال الهیه ازمحکمات محسوب می‌شوند .

## بیان اقسام محکم ومتشابه

### با تحقیق عرشی بلسان اهل توحید و معرفت

یکی از معانی محکم، ثابت وغیرمتغیر وباقی و دائم ومتشابه، بمعنای متصرم و متزلزل خواهدبود . بنابراین آیات یا روایاتی که دلالت بر دوام و ثبات دائمی حکم و بقای‌آن الی‌یوم‌القیامه نمایند از محکمات و آیات دال‌بر احکام غیرثابت وقابل تغیر و تبدل از متشابهات بشمار میروند .

واما محکمات و متشابهات در کتاب تکوین وعالم وجود ؟ حقایق ملکوتی اعم از مجردات عالم ملکوت اعلی ومجردات برزخی در عالم آفاق و مدرکات کلی وثابت ودائم درعالم عقل انسانی وقواعد لایتغیر حاکی ازدوام و ثبات درعالم انفس ازمحکمات کتاب تکوین بشمار میروند .

حقایق محکوم بفناء وفساد موجود درعالم ماده و صور حالهٔدرهیولی وموجودات سیال و متحرك از متشابهات عالم‌وجودند و همچنین قواعد(۱) وقوانین متغیر به‌تغیر زمان ومکان ازجمله متشابهات محسوب می‌شوند .

دوم ـ از معانی محکم و متشابه :

محکم بمعنای امری حتمی وقطعی ومعلوم ومتشابه بمعنای مجهول وغیر محتوم نیز آمده‌است، آنچه از اسرار عالم‌وجود و رموز عالم طبیعت وماده وآنچه از روابط و وابستگی‌های اجزاء عالم وجود و نحوهٔ تاثیر و تاثر مواد عالم ازیکدیگر وآنچه ازخواص و آثار حقایق عالم و آثار حاصل ازترکیب و تجزیه و تحلیل عناصر ومواد عالم کون وفساد بمرحلهٔ قطعیت وجزمیت رسیده‌باشند از امور محکمه وآنچه از اسرار مجهول و غیرمعلوم باقی‌مانده‌اند از متشابهات بشمار میروند .

درکتاب و سنت آن سلسله از احکام نازل از حق‌تعالی که علت‌وسبب نزول وتشریع آنها وفلسفه جعل این‌احکام توسط حضرت ختمی‌مرتبت ، برما معلوم و واضحست از محکمات کتاب تدوین و آنچه از احکام که‌فلسفهٔ تشریع‌آنها برما مجهول وغیرمعلوم‌است ازمتشابهات بایدمحسوب‌شوند(۲).

---

۱ــ بعبارت دیگر مشهودات و مدرکات مقام عقل و قلب و روح و حقایق متمکّن درمقام سر انسانی ازمحکمات و موجودات نفسی و حسی وعقاید قابل زوال و افکار متغیر از متشابهات عالم صغیر محسوب می‌شوند .

۲ــ درکتاب انفسی بنا براین معنا محکمات ومتشابهات وجود دارد، آنچه از حالات نفسانی که ازناحیهٔ ممارست در انجام افعال و تکرر کارهای زشت و زیبا و آنچه ازملکات و احوال نفسانی که مستقیماً مرتبط به‌افعال و اعمال خارجی ویا ←

سوم ـ اگر محکم‌را ما بمعنای امری فعلی ومنجز و غیر قابل تعلیق و بالاخره امری که حالت منتظره نداشته‌باشد بدانیم و متشابه‌را، امری غیر منجز و معلق ومشروط وامری دارای حالت منتظره محسوب داریم جمیع احکامی که درقرآن معلق بشرطی نشده‌اند و فعلی و صریح وجامع جمیع مراتب حکم‌باشند ازمحکمات واحکام معلقه و مشروطه و احکامی منجز نباشند از متشابهات بشمار میآیند(۱) .

ونیز آیات مشتمل برصفات الهیه وآیات متضمن اسماء و اوصاف نافذ در اقطار سموات وارضین نظیر علیم وقدیر و قهار و جمیع اوصافی که عین ذات حقند وسمت علیت مطاقه دارند) باید از محکمات محسوب گردند .

چهارم ـ لفظ اگر دارای یك‌معنا باشد و احتمال یك معنا بیشتر در

---

تصورات مکرر حاصل‌آید از محکمات عالم انفس و حالات و اطواری که علل‌آنها برما مجهولند نظیر انقباضات و انبساطات و اهتزازات وحالاتی که سبب آنها مخفی‌است مثل ترس وحصول اوهام وخرافات ویا حالاتی نظیر انبساط و شعف و ضداین‌دو، حزن‌وغم و... حاصل آید ازمتشابهات عالم صغیر یاکبیر انسانی باید محسوب شود .

۱ـ بنابراین اموری که تحقّق آنها به‌نحو جزم وحتم نمی‌باشد و با «لیت» و «لعلّ» القا شده‌است نظیر «لعل‌الله یحدث بعد ذلك امراً» و یا کریمهٔ «لعلّکم تتقون» وغیراینها از آیات بیّنات از متشابهات باید بشمار آیند .

در مباحث بعد ازاین‌مبحث در مقام بیان جهات فرق بین تفسیر و تأویل‌برخی از نکات دقیق دراین‌باب ذکر خواهیم‌نمود وقد وقع‌الفراغ من تحریر هذه‌السطور آخر لیلة شهررمضان ۱۳۹۲ هـ ق (والی کم قلت، قلت و قد اسفرالصبح وارتفع الظلام) وانا‌العبد جلال‌الدین‌الآشتیانی .

آن نرود (بنا برآنکه محکم ومتشابه باعتبار لفظ وکلام لحاظ شود، وازناحیهٔ دلالت لفظ برمعنا کلام متصف باین‌دو وصف گردد) آن‌را محکم و درصورتی که لفظ دارای معانی متعدد باشد وهیچ‌یك ازمعانی بردیگری ترجیح‌نداشته باشد آن‌را متشابه گویند(۱) .

شیخ طوسی ـقدهـ درمقدمه تبیان فرماید : «... والمتشابه ما کان المراد به لایعرف بظاهره، بل یحتاج الی دلیل وذلك ماکان محتملاً لأمور کثیرة او امرین ولا یجوز ان‌یکون‌الجمیع مراداً فانه من‌المتشابه، وانما سمی متشابهاً، لإشتباه‌المراد منه بمالیس بمراد» .

لذا محکم‌را به: «ماانبأ لفظه عن معناه من‌غیر اعتبار امر ینضم الیه ، سواء کان‌اللفظ لغویاً او عرفیاً. ولا یحتاج الی ضروب من‌التأویل» تعریف کرده‌اند .

بنابراین لفظی که جهت دلالت برمعنا القاء می‌شود و غرض از ایجادآن لفظ افاده معنا و مقصود باشد، از لفظ معنای خاص ومعین اراده شود و لفظ برآن دلالت نماید و احتمال معنای‌دیگر درآن داده نشود، محکم ودر صورتی که معنای لفظ معلوم ومشخص نباشد ازاین‌باب که لفظ دلالت

---

۱ــ درمعانی متعدد که ازبرای محکم ومتشابه ذکرنمودیم یکی از اقسام همین قسم‌بود. دربرخی ازموارد لفظ صریح یاظاهر درمعنای واحداست ولی اگر معنای ظاهر ویا صریح ازلفظ مراد واقعی باشد مستلزم اشکالاتی است و یکی از موارد تأویل، همین‌قسم‌است که لفظ باید برمعنایی حمل‌شود که موجب اشکال نشود مثل آیات دالهٔ بر تجسیم . کثیری از آیات صفات‌را ازاین‌قسم شمرده‌اند کما ذکره ابن‌اللبان وغیره فی‌آثارهم علی مانقل فی‌الإتقان(*) .

---

(*) اتقان سیوطی چاپ مصر جلددوم ص ٦ .

نشماید ویا دلالت بر معانی متعدد نماید ودلیل بر ترجیح یکی ازمعانی بـر دیگری نباشد آن‌را متشابه نامند(۱) .

ونیز اگر مخاطب لفظ وکلام مجهول ونامعلوم باشد، کلام مجمل واگر معلوم‌ومشخص‌باشد این‌کلام‌را متشابه بایددانست. لذا برخی ازابنا، تحقیق دراین‌مقام گفته‌اند: «بنابراین محکم را ممکن‌است بمعنای معلـوم المعنی والغرض والمخاطب ومتشابه‌را مجهول‌المراد والمخاطب ومحتـمل‌المعنی قرارداد»(۲) .

بنابراین معنا محکمات از آیات‌قرآنی آیاتی‌هستند کـه اولاً حکمت تشریع وسبب نزول این آیات وثانیاً مخاطب این آیات معلوم و معین‌باشد بنابراین مشرب ممکن‌است آیات قرآنیه نسبت به‌اشخاص مختلف ازحیث محکم ومتشابه‌بودن مختلف‌باشند ونیز ممکن‌است بحسب ازمنه و حالات

---

۱ــ بنا براین مـلك اقسام و انواع ملاء‌که ازعقول مجرده و قواهر اعلـون و ادنین و حقایق برزخیه واصناف بشر ونفوس‌انسانیه بل‌که جمیع‌حقایقی که‌دارای نظام تام و معین وصاحب غایت وغرض مشخص ازجهت خلقت هستند از محکمات کتاب تکوین باید محسوب شوند و موجودات خسیسه که وجود آنها تبعی‌است ویا آنکه احتمال عدم اصالت و احتمال عدم ترتب غرض برآنها بالذات داده شود از متشابهات بشمار میروند .

ودرصحیفهٔ کتاب عالم‌انسانی قوا و اجزاء و اعضا وجوارحی که دارای‌غرض معین ومشخصی‌هستند وآثار صادره ازآنها بالذات مستند باین‌قوا و اعضا باشند و ترتب غایات و اغراض بر وجودآنها حتمی ومسلم‌است مثل آثار مترتب بر قوای نباتی و حیوانی و انسانی عالم صغیر مصداق «کتاب احکمت آیاته» می‌باشند .

۲ــ وهوالاستاذالکامل‌الفقیه البارع والفیلسوف‌المحقق السید محمد کـاظم عصار «دامت برکاته» .

ومقتضیات واشخاص آیات ازحیث اتصاف باین‌دومعنا مختلف و قابل‌تغییر وتبدیل‌باشد .

بیشتر روایاتی که دلالت دارند بر وجوب وجود ولی ازبرای‌تشخیص محکم ازمتشابه ولزوم رجوع بمعصوم درفهم کلمات قرآنیه و عدم جواز اتکا، برای درمعضلات کتاب وسنت ناظر باین‌قسم از متشابهات ومحکمات می‌باشند چون بنا برمعنای اخیری که ازبرای متشابهات ومحکمات ذکر شده‌است کسی که احاطه بملکوت عالم دارد ومقام ومرتبهٔ او مطلع کلام الهی‌است و باسرار نزول آیات قرآنیه و به‌سِرِّ تشریع احکام الهیه عالِم وواقف‌است و بواسطهٔ ترفع از عالم خلق، احاطه بر بطون سبعهٔ قرآنیه‌دارد و ازمقام تفسیر تجاوز نموده و بمقام تأویل نایل‌آمده‌است عالم بمتشابهات قرآن‌است لذا چنین وجودی‌را حضرت ختمی‌مرتبت یکی از دوثقل معرفی نموده‌است «انی تارك فیکم‌الثقلین کتاب‌الله وعترتی» .

بیان تحقیقی آنچه که ذکر شد متوقف‌است بر ذکر مقدمه‌یی که باید بیان‌شود تا این مساله بطورکامل واضح‌گردد(۱) .

---

۱ــ حضرت ختمی‌مرتبت درایام نبوت خود بخصوص اواخر عمرخویش در مواقع مقتضی می‌فرمود: «انی تارك فیکم‌الثقلین کتاب‌الله وعترتی، ما ان تمسّکتم بهما لن تضلّوا...» نگارنده در مباحث بعدی این‌قبیل از مأثورات را که ازطرق عامه‌نقل‌شده‌است نقل‌وبنحواختصار بیان خواهیم‌نمود که‌امت‌اسلامی لازم‌بود بعداز حضرت ختمی‌مرتبت در اخذ معارف اسلامی بقرآن وعترت هردو رجوع نمایند و نیز بیان خواهیم‌نمود که برطبق این‌روایات یکی از افراد عترت (اهل‌عصمت و طهارت) علی‌سبیل‌تجددالأمثال تاقیامت‌باقی‌وزنده‌وموجودند. فرداعلی‌واکمل عترت شاه مردان، باب مدینهٔ علم پیغمبر علی‌علیه‌السلام‌است که حضرت رسول از همان اوائل بعثت تاآخر حیات ظاهری‌خود گاهی بصراحت وگاهی با رمز و اشارت او ←

* * *

قال بعض الاكابر (۱): والحق ان الكتب الإلهية السنة وعبارات تخبر عن احوال الخلق من حيث كينونتهم معه تعالى كما قال: وهو معكم، اينما كنتم ، و نحن اقرب اليه من حبل الوريد ، ومامن نجوى ثلاثة وهو رابعهم . ومن حيث تعيّنهم لديه تعالى بصور يقتضيها استعداداتهم الذاتية الغير المجعولة التى بها اخذوا الوجود منه تعالى ومن حيث لوازم تلك الإستعدادات التابعة لها و هى احوالهم الثابتة فى علم الحق الذاتى الأزلى، والى هذا ينظر من كتاب الله آيات التقدير والاثابة والعقاب ومجملها قوله تعالى: فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره... ومجمعها الحكمة العملية 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 ازبراى انصراف فهم مردم از رجوع به عترت آن -رند- هنگام رحلت حضرت پيغمبر و بعداز رحلت او مى گفت: «كفانا كتاب الله» .

۱- استاد مشايخنا العظام العارف النحرير خاتم المتألهين آقاميرزا هاشم رشتى -قدس سره واعلى الله مقامه- فى تعاليقه المباركة على مقدمة كتاب المفتاح وشرحه. نگارنده درمقام بيان وشرح حديث نبوى و خبر وارد ازطريق اهل بيت «عليهم السلام: ان للقرآن ظهراً وبطناً و...» وتطبيق آن برمراتب سلوك ونيز تطبيق آن باكتاب تكوين و نيز شرح كلام اهل عصمت در وجوه فرق بين كلام وكتاب برخى از تحقيقات لطيف آن استاد اعظم را دراين مقدمه ذكر نموده ام .

مرحوم آقاميرزا هاشم در انواع حكمت وفلسفه بخصوص الهيات از نوادر زمان ودرعرفانيات و احاطه بكتب افكار اهل توحيد يكى از اكابر عرفاى امت مرحومه در ادوار اسلامى بايد محسوب شود .

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

چه آنکه افـرادبشر بحسب افکار وحالات باصنـاف مختلف تقسیم میشود واگرچه بحسب وجود ابتدایی واقع در تحت یك‌نوعند ولی باعتبار نهایات وجود مردم بانواع مختلف تقسیم میشوند ، و باعتـباری طبقات و اصناف مردم نسبت بآیات قرآنی ازحیث اتصاف آیات بمحکم ومتشابه سه طبقه وسه‌دسته‌اند .

بعبارت‌دیگر کتاب تکوین (عالم وجود) و کتاب تدوین (قرآن کـریم) نسبت به‌افراد مختلف مردم و بحسب دید ونظر خلایق دارای احکام‌متعدد است ودر آیات قرآنیه ازاین‌جهت (ازجهت اتصاف به‌محکم ومتشابه‌بودن) شاهد ودلیل موجوداست .

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

---

۱ــ از طرق خاصه وعامه نقل‌شده‌است : «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً و مطلعاً» وفی روایة : ولبطنه بطناً الی سبعة ابطن وفی روایة الی سبعین ابطن .

شیخ کبیر در تفسیر فاتحه گوید: «الظهر هوالجلی والنص‌المنتهی الی‌اقصی مراتب‌البیان والظهور، نظیرالصورةالمحسوسة، والبطن هوالخفی نظـیر الارواح القدسیة المحجوبة عن‌المدارك، والحد هوالمیز بین‌الظاهر والباطن، وبه یرتقی من‌الظاهر الیه، وهوالبرزخ الجامع بذاته، الفاصل ایضاً بین‌الباطن والمطلع،ونظیر عالم‌المثال الجامع بین‌الغیب‌المحقق والشهادة ، والمطلع مایفیدك الإستشراف علی الحقیقةالتی الیها یستند ماظهر ومابطن وما جمعهما و میّز بینهـما، فیراك ماوراء ذلك كله .

وهو اول منزل للغیب‌الإلهی وباب حضرةالأسماء والحقایق‌المجردةالغیبیةومنه ←

ومنازل تجلی‌کلامی‌و تعینات احکام اسم -المتکلم- می‌باشد وصاحبان‌ولایت کلیه وکمل از اولیای محمدیین محیط به‌بطون سبعهٔ قرآنیه‌اند و ازجهتِ آنکه مقام‌آنها حضرت احدیت جمع‌الجمع‌است واقف باسرار کلام احدی و

---

یستشرف‌المکاشف...

بنابراین ظهر قرآن همان معانی‌است که ازالفاظ قرآن مستفادمیشود وظواهر ونصوصی‌است که دلالت برمعانی مینمایند مطابق آنچه‌که متعارف‌است دربین اهل لسان بطن قرآن تعلق‌دارد بمعاملات قلبیّه ومتعلق مطلع کلام‌الهی حقایق جمعی و اسرار سرّی‌است و حد مطلع تا تعیّن اول‌است ومقام ومرتبهٔ بعداز تعین اول را شیخ‌کبیر قونیوی مابعد مطلع نامیده‌است. وسیأتی زیادة تحقیق هذاالمطلب فی‌مقام بیان وجوه‌الفرق بین‌التفسیر والتأویل جمیع مراتب وجودی باعتباری کتاب و باعتباری کلام حق‌تعالی‌است و متکلم درجمیع‌مراتب و مقامات حق‌اول‌است باعتبار تجلی درحقایق بصورت اسم(المتکلم) چه آنکه لفظ کلام موضوع‌است از برای معنای عام وکلام منقوش ومسطور درکاغذ یکی ازمراتب کلام بل‌که انزل مراتب کلام‌حق‌است .

ولیعلم ان معنی‌الکلام لیس انه تعالی اوجدالحروف والأصوات . وگرنه‌لازم آید هرصوتی کلام‌حق باشد چه‌آنکه کلام یکی از امهات صفات و متکلم یکی از اسماء سبعهٔ کلیه‌است که جمیع اسماء حق دراین اسماء کلیه مندمج وجمیع اسماء منتشأ از این چند اسم کلی می‌باشند .

بهمین‌مناسبت ما درجمیع این‌مباحث احکام کتاب تدوینی‌را بکتاب تکوینی سرایت‌دادیم -والله یقول‌الحق وهو یهدی‌السبیل- عالم‌ماده و عالم برزخ بمراتبه وعالم و ارواح وعقول بمراتبها وعالم واحدیت کلام وکتاب حق می‌باشند که از تجلیات‌حق باسم متکلم ظاهرشده‌اند و باعتباری ظهر وبطن وحد ومطلع منصّات تجلی کلامی و منازل تعینات و مراتب ظهورات احکام اسم متکلم هستند باعتبار امتیاز این اسم از مسمّی «... وللکلام رتبة خامسة من‌حیث انه لیس بشیء زائدعلی

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

---

→

ذات‌المتکلم، یعرف من‌سرالنفس‌الرحمانی» چون وجود منبسط و نفس رحمانی‌اول کلامی‌است که «قرع اسماع‌الممکنات... باعتبار مرور بر مخارج حروف وجودیه وچون نفس رحمانی و وجود منبسط ازجهتی عین وجود صـرف‌است باین اعتبار متکلم و کلام و تکلّم یك‌چیزاست چون ماسوی‌الله کلامی‌است که ازغیب وجود متکلم حقیقی ظاهرشده‌است وحق‌تعالی درمقام تکلم و تجلی باسم متکلم چهارحالت در وی متصور بل‌که واقع‌است .

اول مرتبهٔ ارادهٔ کلام وظهور ذات برای ذات و شهود متکلـم ذات خویش بعنوان آن که اراده مینماید اظهار کلمات وجودی‌را و شهود متکلم ذات خورا در حالتی‌که کلام و متکلم و تکلّم بیك‌وجود موجودند وفرق‌آن با غیب‌وجود آنست که درمرتبهٔ غیب ظهور ذات للذات جهت تجلی بصورت شهود کلام در مقام‌احدیت وجود نیز منتفی‌است .

مرتبهٔ دوم – تجلی وظهورحق‌است درمرتبهٔ واحدیت بصورت اسم متکلم ، در این‌مرتبه ذات واحد متجلی‌است بصورت اسماء کلیه و اعیان ثابته – صور اسماء الهیه. حق دراین‌مرتبه ازوجود جمیع کلمات الهیه‌را قبل‌از ظهور تفصیلی درالواح وجودیه وکتب مفصّله، به‌تفصیل شهودنمود و ازظهور حق باسم متکلم دراین‌مرتبه اسماء واعیان به‌تفصیل مشهودحقند واین‌مرتبه ازکتاب وکلام جـامع جمیع کتب وجودیه وحاوی جمیع کلمات الهیه‌است و حق‌خویش در ملابس کلمات و صور و نقوش بصورت ظهور جمع درتفصیل شهود می‌نماید . دراین‌مرتبه از وجود وحدت حالت کلامیه بصورت کثرت کلامی ظهور نموده‌است و مقدمه‌است از برای ظهور مفصل درمفصل .

ثم فصّلت» می‌باشد ونزد آنان کلیهٔ آیات الهیه از محکمات بشمار میروند .

نزد جمعی ازمردم که قوهٔ واهمه در آنان حاکم مطلق‌است جمیع‌آیات الهیه ازکتاب تکوینی و تدوینی متشابه‌است این‌مردم در کلیه امور مبتلا

---

→

حق بعداز شهودخویش درکسوت کلمات، جهت ظهور مفصل درمفصّل و ایجاد کلمات محکمات وأخر متشابهات بوساطت نفس رحمانی باسم‌المتکلم متجلی درحروف وکلمات وجودیه میشود از تجلی کلام‌حق درعالم کون و وجود، مراتب کتب الهیه ازکلمات تامات عقول طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه و اخرمتشابهات عوالم ماده ومدت ظاهرمیشود و کمال جلاء که تجلی حق در عوالم وجودیه و رؤیت ذات‌خویش درکلمات کونیه باشد و کمال استجلاء که رؤیت حق ذات‌خویش درکسوت و جلباب انسان کامل محمدی باشد حاصل‌آید و از تجلی در جلباب انسان کامل حق بصورت معروفیت مطلقه تجلی نماید که :

اسدالله ، در وجود آمد  در پس پرده، آنچه‌بود، آمد

در قوس صعودی ومقام رجوع خلق بحق، چون جهات تفصیل و فرق به جهات جمع و وحدت‌مطلقه رجوع‌نماید وکثرت دروحدت‌تحقّق پذیرد یك قسم دیگر ازکتاب وکلام ازتجلی حق باسم‌المتکلم به‌صورت عکس حالت اول ظاهرشود وقوس صعود بواسطهٔ همین رجوع بوحدت تمام شود و دایرهٔ وجود و ایجاد تام گردد وحق‌تعالی باسم قهار متجلی‌شود و ندای لمن‌الملك عالم‌را فراگیرد .

تعیّن مرتفع گردد ز هستی  نماند در جهان، بالا وپستی

ازاین‌جا، یعنی ازآنچه که درمراتب تجلیات کلامی بیان نمودیم معلوم‌میشود معنای روایات و اخباری که: تمام قرآن در فاتحة‌الکتاب منطوی‌است و نیز معلوم می‌شود سرّ کلام حضرت ولایتمدار علی علیه‌السلام که فرمودند: «لوشئت ان‌اوقر سبعین بعیراً من‌تفسیر ام‌القرآن، لفعلت» چون آن‌حضرت بجمیع مراتب قرآن ازمقام واحدیت و احدیت تا مرتبه ومقام نقوش و حروف ظاهری احاطه دارد .

←

به وسوسه‌اند و در عقایدهرگز بمطلبی جزم پیدا نمی‌نماید واز هیچ حجتی گفت: «یامحمدوچه‌بسا در بدیهیات شك نمایند مثل آن‌شخص که به‌پیغمبر قانع نمیشود مع علمی بانك رسول‌الله لااصدقك» .

نزد اغلب مردم برخی از آیات الهیه از محکمات و برخی ازمتشابهات است آیهٔ «منه آیات محکمات واخر متشابهات» در شان‌آنان نازل شده است واینکه گفتیم ممکن‌است برخی از آیات متشابهه تبدیل بمحکمات‌شود ویاآنکه ممکن‌است آیات نزد برخی محکم و همان آیات نزد دیگران از متشابهات باشند یا بالعکس ویاآنکه جمعی درزمانی مخاطب بآیاتی و در زمان‌دیگر بآیات دیگر مخاطب‌باشند ویاآنکه ممکن‌است برخی از احکام باختلاف زمان تغییر وتبدیل یابد در حق طایفهٔ سوم ازمردم متصوراست و ماثورات وارده ازطریق اهل‌بیت (ع) درباب احتیاج به‌امام درفهم حقایق قرآنی ولزوم رجوع به‌امام جهت تمیز محکمات از متشابهات درحق طایفهٔ سوم متصوراست .

هذا تمام‌الکلام فی هذاالمقام. الحمدلله اولاً و آخراً وظاهراً و باطناً . ما درمباحث‌بعد می‌پردازیم به‌بیان وجوه‌فرق بین تفسیر و تأویل و معنای حدیث نبوی : ان للقرآن ظهراً وبطناً و... با بیان وتقریر احادیث راجع به عترت ونیز تقریر برخی ازمواضع مشکلات رساله بنحواختصار این مقدمه را تمام می‌کنیم بعون‌الله‌تعالی و مستمداً من قدس روح‌الائمةالطاهرین (ع).

---

→

بهمین‌معنا بایدحمل‌نمود روایت وارد از حضرت رسول (ص) که فرمود : «انزل‌القرآن علی سبعة احرف، لکل حرف منها ظهر وبطن ولکل حرف حد ، و لکل حد مطلع» . (مقدمه تفسیر فاتحةالکتاب تألیف شیخ‌کبیر، غوث اعظم صدر الدین قونیوی-قده- ط احمدآباد دکن، ص۲) .

## شبهة وازالة

سیوطی درخاتمهٔ بحث محکم ومتشابه اتقان گفته‌است :

«اورد بعضهم سئوالاً وهو انه هل للمحکم مزید علی‌المتشابه، اولا ؟ فان قلتم بالثانی وهو خلاف‌الإجماع فان قلتم بالأول فقد نقضتم اصلکم فی ان جمیع کلامه تعالی سواء وانه منزل بالحکمة» .

وقیل ایضاً : ماالحکمة فی انزال المتشابه ممن اراد لعباده البیان والهدی ؟

امام فخر رازی در تفسیر کبیر در ذیل تفسیر آیهٔ «... منه آیات محکمات واخر متشابهات...» گفته‌است : «من‌الملحدة من طعن فی‌القرآن لاجل اشتماله‌علی‌المتشابهات وقال: انکم تقولون: ان تکلیف‌الخلق مرتبطة بهذاالقرآن الی قیام‌الساعة، ثم انا نراه بحیث یتمسك به صاحب کل مذهب علی مذهبه، فالجبری متمسك بآیات‌الجبر، کقوله: وجعلنا علی قلوبهم اکنّة ان‌یفقهوه وفی آذانهم وقراً، والقدری یقول: هذا مذهب‌الکفار بدلیل انه تعالی حکی ذلك عنهم فی‌معرض‌الذم فی قوله تعالی، وقالوا قلوبنا فی‌اکنّة مما تدعونا الیه وفی آذاننا وقر، وفی موضع آخر، وقالوا قلوبنا غلف .

ومنکر الرؤیة متمسك بقوله‌تعالی: لاتدرکه الأبصار، و مثبت الجهة متمسك بقوله تعالی: یخافون ربهم من فوقهم، الرحمان علی‌العرش‌استوی، والنافی متمسك بقوله تعالی: لیس کمثله شی، ثمّ یسمی کل واحدالآیات الموافقة لمذهبه محکمة، والآیات‌المخالفة متشابهة، وانما آل فی ترجیح بعضها علی‌البعض الی ترجیحات خفیّة ووجوه ضعیفة، فکیف یلیق‌بالحکیم ان‌یجعل‌الکتاب‌الذی هوالمرجوع الیه فی‌کل‌الدین الی یوم‌القیامة هکذا» .

ونیز گفته‌اند : اگر مقصود از انزال آیات‌متشابهه عمل‌بمؤدای‌آنهاست باین‌معنا که این آیات در عبادات ومعاملات و امور دیگر که ارتباط باافعال

بشری دارد می‌باشد به‌متشابهات عمل نمی‌توان‌نمود (۱) .

واگر آیات متشابه درامور مربوط به‌عقاید نازل شده‌باشد مثل آیات صفات وآیات مربوط به‌جبر وتفویض، دراین‌صورت این آیات چه‌بساسبب اضلال وگمراهی واقع شوند .

برخی از اجوبهٔ ازاین‌مناقشات سست وبعضی از جوابها قوی وقابل اعتماداست . اما این مناقشه که «هل للمحکم مزید علی‌المتشابه...» بعضی

---

۱ــ شیخ کامل و عالم بارع حجت فرقهٔ ناجیهٔ شیعه «قده» درمقدمهٔ تبیان می‌فرماید :

«... فان قیل: هلّا کان‌القرآن کلّه محکماً یستغنی بظاهره عن تکلف ما یدل علی‌المراد منه حتی دخل علی کثیر من‌المخالفین للحق شبهة فیه، وتمسکوا بظاهره علی ما یعتقدونه من‌الباطل ؟ اتقولون: انذلك لم‌یکن مقدوراً له تعالی ؟ فهذا هوالقول بتعجیزه؟ او تقولون هو مقدور له ولم یفعل ذلك، فلم یفعله؟!

قیل : الجواب علی ذلك من‌وجهین، احدهما –ان خطاب‌الله تعالی– مع ما فیه من‌الفوائدالمصاحة المعتبرة فی‌الفاظه فلا یمتنع ان‌تکون‌المصاحة الدینیّةتعلّقت بان‌یستعمل‌الألفاظ المحتملة ویجعل الطریق الی معرفة المراد به ضرباًمن‌الإستدلال، ولهذه‌العلّة اطال فی موضع واسهب واختصر فی آخر واوجز واقتصر وذکرقصّة فی‌موضع واعادها فی موضع آخر، واختلفت ایضاً مقادیرالفصاحة فیه، وتفاضلت مواضع منه بعضه علی بعض .

والجواب‌الثانی: ان‌الله تعالی انما خلق عباده تعریضاً لثوابه وکلّفهم لینالوا اعلی‌المراتب واشرفها ولوکان‌القرآن کله محکماً لا یحتمل‌التأویل،ولا یمکن فیه الإختلاف لسقطت‌المحنة وبطل التفاضل وتساوت‌المنازل، ولم تبن منزلة العلماء من‌غیرهم. وانزل‌الله‌القرآن بعضه متشابهاً لیعمل اهل‌العقل افکارهم ویتوصّلوا بتکلّف‌المشاق والنظر والإستدلال الی فهم‌المراد لیستحقوا به عظیم‌المنزلة و عالی الرتبة .

گفته‌اند: «المحکم کالمتشابه من وجه ویخالفه من وجـه، فیتفقان فی ان الإستدلال بهما لایمکن الا بعد معرفة حکمةالواضع، وانه لایختار القبیح، و یختلفان فی ان‌المحکم بوضع‌اللغة لایحتمل الا الوجه‌الواحد فمن سمعه‌امکنه ان‌یستدل به فی‌الحال، والمتشابه یحتاج الی فکر ونظر لیحمله علی الوجه المطابق، ولان‌المحکم اصل والعلم بالاصل اسبق، ولان‌المحکم یعلم مفصّلاً والمتشابه لایعلم الا مجملاً».

قائل بایـد بین انواع متشابهات تفصیـل قائل میشد چـون جمیع متشابهات دارای حکم واحد نیستند آیات صـفات دارای یك‌نوع حکم و متشابهات در احکام که آیات از ناحیه عوارض و جهات خارجی باین حکم متصف‌شده‌اند دارای حکم‌دیگر می‌باشند مثلاً آیات‌احکام که‌نسخ‌یاعدم‌نسخ آنها مورداختلاف‌است تفاوت‌کلی با متشابهات در آیات صفات دارند و مـا بیان‌کردیم که بنا بر طریقهٔ 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 قرآنیه در مسألهٔ خلق اعمـال وآیات صفات از متشابهات شمرده‌اند محققان ازعلمای امامیه به‌تبعیت از ارشاد اهل‌عصمت وطهارت بعداز فحص و تدقیق آیات متشابهات‌را (بعداز رفع ابهام وتشابه وذکر لطائف ودقایق و اشـارات مأثور از اهل‌بیت و توجـه تام بکلماتِ تالیانِ قرآن‌مجید) به‌محکمات ارجاع داده‌اند کمـا سنذکره انشاءالله‌تعالی.

درمباحث قبل بیان‌شد که محکمات ومتشابهات نسبت‌به‌افرادمختلف دارای احکام متعدداست و میشود آیه‌ای نزد شخصی از متشابهات و در زمانی همین متشابه مبدل به‌محکم و داخل محکمات گردد و نیز ممکن‌است آیه‌ای نسبت به‌شخصی از متشابهات و همان‌آیه نزد دیگری از محکمات محسوب شود.

مثلاً بین آیات ظاهر در جبر وآیات ظاهر درتفویض نزد ائمهٔشیعه که بواسطهٔ احاطه بر معارف قرآنیه و شهود کلام حق از مطلع کتاب الهی تناقض وجود ندارد مسالهٔ «الامر بین‌الامرین» جامع بین تشبیه و تنزیه است و بحکم کریمهٔ «قل کل من عندالله» باعتبار فنای جهات خلقی در جهت ربوبی همه‌چیز مستند بحق‌است و معذلك قیام افعال صادره از مبادی جسمانی مصحح استناد حقیقی افعال به‌وسایط وجود وبالجمله منافاتی بین استناد **فعل بعباد**ربندگان وخلق درعین استنادآن به‌پروردگار ومعبود مطلق و حق‌تعالی نمی‌باشد و فاعل الهی محیط‌است بر فاعل‌مباشر افعال و فعل عبد و قوت و قدرت او چون مستند به‌حق‌است در طول‌اراده ومشیت و قدرت و اختیار حق مطلق واقع شده‌است .

و اگر مسلمین بعداز غروبِ شمسِ رسالت به‌اهل ولایت رجوع می‌نمودند آنهمه اختلافات خانمان برانداز بین اشعری و معتزلی بوجود نمی‌آمد و مسلمانان این اندازه از واقعیات دور نمی‌افتادند .

بنابرمسلك برخی ازعلمای عامه آنهایی که حصول علم‌به‌متشابهات را محال میدانند و بقول خودشان بواسطهٔ متابعت ازخلیفهٔ دوم -عمر- سؤال از متشابهات را بدعت میدانند و ایمان بآنها را واجب (چون‌عمر کهٔشخصی را که از آیات متشابهات سؤال نمود با عصا شکست) بعضی از جوابهایی‌که درجواب بعضی مناقشات داده‌اند تمام نیست مثل‌اینکه برخی در جواب این‌مناقشه که قرآن بعدازآنکه جهت بیان حقایق و ارشاد و هدایت مردم نازل‌شده‌است حکمت نزول آیات متشابهات چیست ؟ گفته‌اند : آیاتِ متشابهه سبب میشوند ازبرای تفکر عباد و بکارانداختن عقل خود جهتِ درك غوامض ومشکلات وعویصات و اگر همه آیاتِ الهیه محکم باشند مقام ومرتبهٔ جمیع علما دریك حد ومرتبه واقع خواهدشد - ولم یظهر فضل

العالم علی غیره (۱) .

این قبیل از توجیهات 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 قرآنیه ازآنجایی که نازل ازمقام علم عنایی حق است در کمال احکام و اتقان است وعروض تشابه و ابهام و اجمال معلول افهام وعقول غیر نورانی بنورالله است .

---

۱ــ مثل اینکه جمیع حقایق موجود درقرآن نازل ازحق را محصور درظواهر ونصوص قرآن دانسته‌اند و ندانسته‌اند که: ظهر وبطن و حد ومطلع وبالجمله جمیع حقایق ومعارف الهی بحکم «لارطب ویابس الاّ فی کتاب مبین» مخصوص کلیهٔ آیات قرآنیه است و مراتب و حقایق ودرجات قرآن به‌اعتباری نهایت ندارد وبهمین مناسبت ازطرق عامه وخاصه روایاتی دراین‌خصوص نقل شده‌است .

جمیع آیات قرآن مشتمل‌است بر دقایق ولطایف وحقایق مربوط بمبدء ومعاد وعالم ملاء که (عوالم غیب وجود) ونیز مشتمل‌است بر براهین ثابت‌کننده عوالم غیب و همین محکمات مشتمل‌است بر بطون کثیره که هر مرتبه‌یی ازآن با مرتبهٔ دیگر متفاوتست بشدت و ضعف و هرمرتبهٔ نازله‌یی تفسیر مرتبهٔ عالیه و مرتبهٔ عالیه تأویل مرتبهٔ نازله‌است وهکذا الی ان‌یصل الی‌المرتبةالأحدیة والواحدیة .

ونیز بایددانست که بیك‌معنا تأویل درمحکمات ومتشابهات وجوددارد وان الألفاظ موضوعات للمعانی‌العامّة وللمعانی مراتب ومظاهر وانه تعالی قد تجلی فی کلامه ولکن–الخلق– لایبصرون وان هذه‌الألفاظ‌المکتوبة بین‌الدفّتین تکون‌اخیره مرتبة تنزلاته (فاقرء ورقاً) ولهذاالسّر یجب فی‌الوجود ظهور من‌کان محیطاً بهذه المراتب وقد صرّح بوجوده من نزل به‌القرآن وهو قوله (ص): انی مخلف فیکم الثقلین، کتاب‌الله وعترتی اهل‌بیتی. ولهذا کان علی باب مدینة علمه ص..

واین نیز مسلم‌است جمیع آیات قرآنیه بواسطهٔ اشتمال بر حقایق ومعارف میدان جولان افکار محققان از متألهان‌است نه‌آنکه فقط آیات متشابهات آنهم برخی ازآنها وآنهم مربوط به‌غیر مسائل مربوط بمعاد و احوال آخرت کماقیل: «یوجب مزیدالمشقة فی‌الوصول الی‌المراد، وزیادة المشقّة توجب مزیدالثواب...» (۱) .

برخی‌دیگر در حکمت نزول متشابهات از آیات الهیه گفته‌اند: «لوکان القرآن کلّه محکماً لما کان مطابقاً الا لمذهب واحد، وکان بصریحه مبطلاً لکل ماسوی ذلك‌المذهب وذلك مما ینفر ارباب سایرالمذاهب عن قبوله و عن‌النظر فیه والإنتفاع به، واذا کان مشتملاً علی‌المحکم والمتشابه طمع صاحب کل مذهب ان یجد فیه ما یؤید مذهبه وینصر مقالته فینظر فیه جمیع ارباب‌المذاهب فیجتهد فی‌التأمّل فیه صاحب کل مذهب، واذابالغوا فی‌ذلك صارت‌المحکمات مفسرة للمتشابهات فبهذاالطریق یتخلص المبطل من‌باطله، ویتصل الی‌الحق»

لابد مراد از مذاهب مختلف (که‌درصورت وجودمتشابهات هرصاحب مسلکی سعی می‌کند قرآن‌را برطبق مسلك خود تفسیر و تعبیر کند،مذاهب اسلامی از اشاعره ومعتزله و...) اشاعره و معتزله و امامیه و... می‌باشد وگرنه مذاهب خارج از اسلام که نمیشود مورد بحث مستدل قرار گیرند.

---

۱ــ خطیب رازی‌درتفسیرقرآن. ما بیان‌کردیم که محکم ومتشابه از امور نسبی محسوب میشوند اگرچه اصل در آیات بنا بر قواعد مسلّمه عدم تشابه‌است و وازباب وجوب سنخیّت بین مفیض ومفاض کلام الهی و آیات ربانیه درکمال‌اتقان و احکام است و محققان‌از اتقان و احکام کتاب‌تکوینی حق استدلال نموده‌اند به‌علم حق به‌جمیع حقایق قبل‌از خلقت و بعداز حصول‌کثرت در عالم وجود .

دراین‌صورت مراد مستدل آنست که هر صاحب‌مسلکی از مذاهب و مسالك مختلف در اسلام می‌تواند جهت حقانیت معتقد خود بکتاب الهی استدلال کند درحالتی که هریك ازاین مذاهب درست طرف نقیض مسلك دیگر قرار دارد این مستدل علاوه بر آنکه نفهمیده قرآن را ملعبهٔ افکار خام و اوهام وخرافات قرارداده‌است این‌قسم مراجعه بکتاب آنهم در اصول عقاید همان تفسیر برای ممنوع درشریعت‌است چون مصداق کامل تفسیر به‌رای آنست‌که هر صاحب مذهبی برای اثبات مسلك‌خود بقرآن استدلال کند و قرآن مؤید مسالك متناقض واقع شود. دراین‌صورت و بااین‌فرض هرگز محکمات مفسرِ متشابهات واقع نمیشود و بواسطهٔ همین امر (استدلال مسالك ومذاهب مختلفه بقرآن) وجود عالم بکتاب و لزوم حجت و ولی‌کامل درجمیع اعصار که مصداق (ومن عنده علم‌الکتاب) مطابق نصوص مأوراز حضرت ختمی‌مرتبت در اسلام امری مسلّم‌است و اعراض از فرمودهٔ حضرت‌رسول(ص) که انی تارك فیکم‌الثقلین کتاب‌الله وعترتی‌اهل‌بیتی) سبب وجود این‌همه مسالك مختلف دردین واحد وشریعت نبی واحد شد. واسخف مما ذکر قول(۱) من‌قال: «ان‌القرآن مشتمل علی دعوة الخواص

---

۱ــ محصول این‌اعتقاد آنست‌که : خداوند مطابق عقاید عوام که از وجود، محسوس ومرئی درك‌می‌کنند و عقل آنها قوت تعقّل موجود مجرد وبسیط صرف ومعنای بحث مبرا ازقیود امکانی را ندارد خودرا بصفت امکانی بل‌که متصف به اوصاف متحرکات و اجسام معرفی کند وبعد از این رویه عدول نموده و خویش‌را کماهو اهله ومستحقه معرفی می‌نماید تاافکار عوام‌را از محسوسات عبور داده بوجودمجرد تام‌الوجود خودبرساند آیاتی‌که برخلاف‌واقع مشتمل‌است براوصاف‌حق تعالی به‌صفت‌اجسام وصفات حدثان ازمتشابهات وآیات دال‌برتنزیه از محکمات‌است مثلاً الرحمن علی‌العرش‌استوی و وسع کرسیّه‌السماوات والأرض... دلالت دارد ←

والعوام، وطبایع‌العوام تنفّر فی اکثرالأمر عن درک‌الحقائق، فمن سمع من العوام فی اول‌الأمر اثبات موجود لیس بجسم ولا متحیّز ولا مشار الیه ظن ان هذا عدم ونفی ووقع فی‌التعطیل. فکان‌الأصلح ان یخاطبوا بالفاظ دالة علی بعض ماینا‌سب ما توهموه وتخیّلوه، ویکون ذلک مخلوطاً مما یدل علی الحق‌الصریح. فالقسم‌الأول وهوالذی یخاطبون به فی اول‌الأمر یکون من المتشابهات والقسم‌الثانی وهوالذی یکشف‌لهم فی‌آخرالامر من‌المحکمات...»

ماحصل این‌قول آنست‌که حق‌تعالی درمقام اثبات وجود خود و در مقام بیان صفات الهیه ذات منزه خودرا که معرا و مبرا از جهات امکان و لوازم حدوث و اجسام‌است ملازم با جهات منافی با مقام قدوسی خود معرفی‌کرده‌است باآنکه جسم‌نیست و از لوازم جسم بحسب اصل ذات و حقیقت منزه و مبراست خودرا به‌اوصاف اجسام و لوازم حدثان (نعوذبالله) متصف نموده‌است که تا فلان‌عرب عامی که عقلش بوجودی مجرد وتام‌الوجود و ازلی و ابدی و سرمدی منزه ازصفات امکانی راه‌ندارد بوجود

---

→

برآنکه خداوند متمکن و مستقر درعرش وجالس برکرسی ساخته‌شده ازاجسام‌است وخود نیز بالملازمه جسمی‌است ازاجسام وآیهٔ لاتدرکه الأبصار و هو یدرک‌الأبصار سلب می‌نماید صفات امکانی‌را ازحق وهردو آیهٔ بعقیده خطیب رازی ناظر بیک اصل و وارد بر یک‌موضوع واحداست وعلت این‌تناقض‌گوئی نعوذ بالله عبور دادن افکار عامه‌است ازمحسوسات به‌معقولات .

ما بنابرمسلک حق ومذهب اهل‌بیت طهارت (ع) در محکمات و متشابهات گفتیم که حقیقت وجود جامع مقام تشبیه و تنزیه‌است که :

وان قلت بالتشبیه، کنت محدداً — وان‌قلت بالتنزیه، کنت مقیداً
وان قلت بالأمرین، کنت مسدداً — وکنت اماماً ، فی‌المعارف سیداً
فما انت هو، بل انت‌هو و تراه — فی عین‌الأمور مسرحاً و مقیّداً

حق باقید اتصاف‌او بصفات امکانی از تجسم و تقدر وحرکت و مرئی‌بودن بواسطهٔ لون معتقد شود وفکر او ازاین‌وجود عبور نمـوده بوجود مجرد تام مبرا از صفات امکان واصل‌شود نعوذ بالله من‌التفـوّه بهذه‌الاقاویل (ومن لم یجعل‌الله له نوراً فماله من‌نور).

## تعـریفِ علم تفسیر

### و بیان وجوه فرق بین تعاریف مفسّران

دانشمندان از مفسران هرکدام بمذاق خاص ومشرب مخصوص‌خود درمقام تعریف علم تفسیر برآمده‌اند و این‌علم شریف‌را تعریف‌کرده‌اند ما بعداز بیان معنای لغوی تفسیر به‌نقل تعاریف مذکور در کتب اهل تفسیر پرداخته و بعداز نقل اقوال دراین‌باب می‌پردازیم بمباحث مربوط به‌تفسیر وتقریر وجوه فرق بین تفسیر وتاویل.

تفسیر لغة بمعنای: ایضاح و تبیین‌است(۱) بنابراین توضیح‌مبهمات وتبیین مجملات وشرح معانی مشکله تفسیر آیات قرآنی محسوب می‌شود ولی تبدیل لفظ عـربی بفارسی که همان ترجمه باشـد تفسیر محسوب نمی‌شـود.

برخی گفته‌اند: التفسیر علم یبحث فیه عن احوال‌الکتاب‌العزیز من جهة(۲) نزوله وسنده وادائه والفاظه ومعانیه المتعلقة بالالفاظ والمتعلقة

---

۱ــ کریمهٔ: ولا یأتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسیراً. باین‌معناست

۲ــ (والمراد بکلمة نزوله) مایشمل سبب‌النزول ومکان نزول وزمان نزول که درلسان برخی به: شأن نزول تعبیر شده‌است (والمراد بکلمة سنده) مایشمل‌کونه متواتراً او احاداً او شاذا. وللمراد بکلمة اداءه: مایشمل کل طرق‌الأداء کالمـد والإدغام. والمراد بکلمة‌الفاظه. مایتعلق باللفظ من ناحیة کونه حقیقة او مجازاً او ←

بالأحكام.

بعضی‌دیگر از مفسران در مقام تعریف تفسیر گفته‌اند: بأنه علم یبحث فیه عن کیفیة النطق بالفاظ القرآن، ومدلولاتها، واحکامها الأفرادیة والترکیبیة ومعانیها التی تحمل علیها حال الترکیب، وغیرذلك کمعرفة النسخ و سبب النزول وما به توضیح المقام کالقصة والمثل.

وبرخی دیگر گفته‌اند: التفسیر علم یبحث فیه عن القرآن الکریم من حیث دلالته علی مراد الله تعالی.

جمعی گفته‌اند: التفسیر علم یبحث فیه عن معانی کلام الله من محکمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وصریحها ومؤولها...»

ونیز تفسیر تعریف‌شده‌است به: انه علم یبحث فیه عن تبیین معانی القرآن وایضاح مایراد من عباراته والفاظه...»

برخی از اهل تحقیق گفته‌اند: «التفسیر هوالبحث عن جزئیات کتاب الله (۱) بقدالطاقة البشریة».

---

→

مشترکاً او مرادفاً اوصحیحاً او معتلاً او معرباً او مبیناً. معانی متعلق به‌الفاظ: مایشبه‌الفصل والوصل... معانی متعلق به‌احکام ازقبیل عموم و خصوص، مطلق و مقید، نسخ.

این تعریف شامل کثیری ازجزئیات ومسائل علم قراءات وعلم اصول و علم قواعد لغت... نحو، صرف، معانی، بیان و... میشود.

۱ــ در تعریف علم حکمت این‌قید (بقدرالطاقة البشریة) آورده شده‌است‌چون علم بحقایق درجمیع‌مراتب وجود ویا علم بحقیقت چیزی بحسب جمیع مراتب نفس‌الامر ویا علم بحقیقت هرشیء باعتبار جمیع حضرات وجود بل‌که علم به‌اشیاء باعتبار علم حصولی وحضوری علی ماهو علیه ازطاقت بشر خارج‌است چون‌حقیقت هرشیء عبارتست از نحوهٔ تعیّن‌آن شیء درعلم‌حق و... ذوات‌الأسباب لا تعرف

←

وتفسیر نیز تعریف‌شده‌است به: «التفسیر علم یبحث فیه عن کیفیّة النطق بالفاظ القرآن واحکامها الافراديّة والترکیبیة».

واین‌علم‌را به‌جهاتی تعریف نموده‌اند: «بانه علم باصول یعرف بها معانی کلام‌الله من‌الاوامر والنواهی وغیرها...»

کمااین‌که برخی دیگر(۱) روی‌جهات و اعتباراتی در مقام تعریف این

---

→

باسبابها... این‌علم حاصل نمیشود مگر به‌رفع جهت خلقی و انمحاءآن در جهت حقی وفنای محض در احدیت وجود وبقای بسلطان‌وجود وصحو بعدازمحووتمکین بعدازتلوین... چون در فناء اول اسم ورسمی برای سالك نمی‌ماند وخودرا بوصف فناء شهود نمی‌کند تا خلق‌را درعین‌حق شهود نماید فضلاً ازاین‌که بشناسد وتعریف کند.

دراین‌مبحث مسائل دقیقی‌را می‌توان بیان‌کرد چون مسألهٔ تأویل در قرآن‌و حدیث یکی از عالی‌ترین مباحث علم تفسیر ویکی ازمهمترین مسائل علم‌توحید وعرفان بل‌که اساس علم‌مکاشفه همین مسألهٔ تأویل ونحوهٔ استفاضهٔ اهل معرفت از آیات قرآنیه و احادیث اهل‌کشف وتنزیل‌است. و قال‌النبی (ص) فی‌حق اشرف الخلایق بعد نفسه‌المقدسه و دعا للذی کان بمنزلة روحه‌المنور اقرب‌الناس الی نفسه علی‌بن ابیطالب: «اللهم فقّهه فی‌الدین وعلّمه‌التأویل» وکان دعاءه علیه السلام مستجاباً لأنه کان‌الداعی اشرف‌المقربین والمدعوّ له افضل‌الناس‌استعداداً.

۱ــ هریك ازمفسّران برطبق مقصود وغرض‌خویش از تفسیر بحث نموده و به‌تعریف این‌علم پرداخته‌است چون سبك مفسران مختلف‌است برخی ازدانشمندان‌که درعلوم‌ادبی تخصّص داشته‌اند بجنبه‌های ادبی‌قرآن پرداخته‌اند وبرخی مفردات و ترکیبات (حالات ترکیبیّه) و نحوهٔ قراءت بعضی مباحث الفاظ و مدلولات را نیز در تعریف آورده‌اند وجمعی موارد نزول و اجمال قصص وحکایات را نیز در تعریف تفسیر برطبق مقصودخود آورده‌اند علی‌ای‌حال اختلاف در تعاریف دلیل‌بر

←

علم گویند : «التفسیر علم یعرف به نزول الآیات و شئونها واقاصیصها والأسباب النازلة فیها، ثم ترتیب مکیها ومدنیها ومحکمها ومتشابهها،وعامها وخاصها وناسخها ومنسوخهاومجملهاومفصّلها وحلالها و حرامها ووعدها ووعیدها وامرها ونهیها» .

بعضی ازمحققان که نظری جامع‌تر دارند درمقام تعریف تفسیر گفته‌اند «التفسیر علم باصول یعرف بها احوال الکتاب من حیث المتکلم والکلام دالاً ومدلولاً والمخاطب وجهة الخطاب و مصدره و نظمه بحسب الطاقة البشریّة»

قید اخیررا این‌جماعت از تعریف حکمت اخذ نموده‌اند اگرچه این قید خود معلوم‌است چون انسان سالك درطریق تفسیر کلام الهی هرچه سیراو کامل وتام وجامع باشد به‌باطن کلام الهی نمیرسد چون کلام از امهات اسماء الهیه محسوب می‌شود واولین مقام تعین حق باین اسم اعظم مقام ومرتبهٔ واحدیت بل‌که احدیت وجوداست و کلیه نقوش و ارقام حاصل از فیض اقدس درمرتبهٔ واحدیت از تجلی اعرابی حق در موطن احدیت‌وجود

---

→

اختلاف حقیقت معرّف نمی‌شود مثل‌آنکه در تعریف علم حکمت وفلسفه مشارب مختلف وجوددارد کسی‌که قائل به‌اتحاد عقل وعاقل ومعقول‌است حکمت‌را به : صیرورة الإنسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی (زدانش هرآن‌کس برد توشه‌ای* جهانیست بنشسته درگوشه‌ای) تعریف‌کرده‌اند وازآنجایی که شناسایی حقایق بدون شناسایی علل واسباب اولیه اشیاء امکان ندارد حکمت‌را به(العلم بعلل الأشیاء و معلولاتها وربط الأسباب بمسبّباتها وربط المعالیل بعللها الأولیه) تعریف کرده‌اند و برخی حکمت‌را به «هی التشبّه بالله» باعتبارآنکه غایت آن فنای درحق وبقای‌باو وترتیب امور علی‌ماهوالموجود فی‌علمه تعالی‌است تعریف نموده‌اند .

حاصل شده‌است و این‌مرتبه از وجود کتاب جامع تام و کامل الهی‌است که‌اصل جمیع کتب الهیه بشمار میرود (۱) .

* * *

قرآن مجید و کلام الهی کـه علم تفسیر مبیّن وشارح‌آن می‌باشـد مشتمل‌است بر معرفت توحید؛ انوع واقسام‌آن چون قرآن ترجمان‌حال خلائق‌است ومردم درمعرفت‌حق دارای مراتب ودرجات ومقامات‌مختلفند برخی ازمردم که اهل حجب و واقع درصریح عالم‌ماده و محاط بعوارض عالم طبیعتند حق‌را بچشم قلب نمی‌بینند و از کثـرت و عوارض‌آن بحق استدلال می‌کنند آیاتی‌که مردم‌را ازطریق تفکردرخلق بحق دعوت‌می‌نمایند نظیر «افلم ینظروا الی‌الإبل کیف خلقت» ترجمهٔحال آنهاست. برخی قدم‌را

---

۱ــ اگرمراد ازکلام، کلام وکتاب تدوینی‌نیز باشد علم جامع به‌تفسیر کـه همان‌کشف معانی الفاظ ومراد ازمعانی کلمات‌است علی ماهی علیها توقف دارد بر احاطهٔ باین‌کلمات و حصول علم به‌الفاظ و کلمات قرآنیه ازجهت علم بعلل یاعلت ظهور این‌کلمات وتنزل‌آن ازمقام غیب وجود به‌قلب حضرت ختمی مقام وازآنجایی که ظواهر ومحسوسات قائم به‌معانی وبواطن هستند وقرآن نیز دارای بطون‌متعدد است علم تام بحقیقت قرآن اختصاص به‌اولیاء وورثهٔ‌علم‌آن‌حضرت (عترت‌طاهرین) دارد وواسطه تنزل کلمات قرآنیه ازمقام عالم حق بشهادت وظاهر اگرچه جبرئیل است ولیکن جبرئیل یکی از اشعّات ولمعات حقیقت محمدیه‌است که :

احمد ار بگشاید آن پرّ جلیل تـا ابد مبهـوت‌مانَد جبرئیل

چه آنکه آن‌حقیقت کلیه حقیقةالحقایق‌است وآنچه ازکلمات وکتب‌تدوینی (خاص شرایع الهیه) وکتب تکوینی درطول وعرض عالم‌وجود و صحیفهٔ آفاق و انفس حاصل گردیده‌است وساطت در ترقیم وتسطیر خاص‌اوست و قلـم غیبی در دست کاتب احرف وجود اوست که فرمود : اول ماخلق‌الله‌القلم .

بالاتر گذاشته باآنکه ازکثرت بوحدت استدلال می‌کنند معذلك بویی ازدرك اصل وحدت بمشام جان آنان رسیده‌است و آیاتی نظیر: «سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه‌الحق...» ترجمان احوال آنان است. بعضی از خواص خلق حق‌را بچشم جان می‌بینند و کلام حق‌رابگوش دل می‌شنوند اگرچه این‌طایفه نیز دارای مراتب مختلف مشککند ولی‌جامع مراتب آنها شهود اصل وحدت‌است آیاتی نظیر «وفی‌انفسکم افلاتبصرون» وشهدالله انه لااله الا هو» ناظر به‌مقام ومرتبهٔ آنان‌است.

کتاب مجید قرآن مشتمل‌است بر احکام مربوط به‌نظام اجتماع‌بشری ومتضمن‌است برقواعد مربوط به‌عبادات و طاعات قواعد و قوانین‌مربوط بحدود دیات و بالاخره مشتمل‌است بر آنچه که مدخلیت دارد در تنظیمِ قواعد اجتماعی و ایجاد مدینهٔ فاضله و قوانین مربوط به‌تنظیمِ احوال یك‌فرد و قواعد مربوط به‌نظام اجتماع یك‌خانواده و یك طایفه ویك شهر وبالاخره بیان آنچه که مدخلیت تام دارد در بوجودآوردن یك مدینهٔ فاضله درمنطقه و مملکت واحد ونیز مشتمل‌است بر آنچه مایه و موجب سعادت دنیا وآخرت کلیه افرادبشراست و بهمین جهت صاحب شریعتِ اسلامی مبعوث‌است بر کافهٔ مردم و آورندهٔ رسالت بزرگ اجتماع بشری است الی یوم‌القیامه. بهمین مناسبت استنباط احکام شرعیه و قواعدفرعیه واطلاع بر انتظام معیشت وعام بر اصول معرفت و حکمت و بیان اقسامِ فضائل نفسانی و بعبارتِ کافی‌تر و تمام‌تر: آیاتِ الهیه مشتمل‌است بر مکالمات ربانیه با حضرات نفوس‌انسانی، لذا بحث از احوال و کیفیات خطابات الهیه ومقام مخاطب و کیفیت تخاطب و اضافات و نسب الهیه بین این‌دو، و ارتباطات ربوبیه شأن علم تفسیراست و احکام جمیع منازل سالك الی‌الله از بدایات و اقسام آن و نهایات و مراتب‌آن (قسم بدایات‌که

مشتمل بر ده‌باب‌است وقسم ابواب و قسم‌معاملات وقسم اخلاق و قسم اصول و اودیه و احوال وولایات وحقایق درآخر قسم نهایات ازمعرفت و فناء وبقاء وتحقیق وتلبیس ووجود وتجرید و تفرید وجمع و توحید (هر قسمی مشتمل‌است بر ده‌باب مجموع هزارباب کلیات‌آن محصور است در صدمنزل) دراین‌کتاب الهی «لا یغادر صغیرة ولاکبیرة الا احصاها» ) بنحوی جامع وشامل و کامل بیان شده‌است .

بنا بر تعریف اخیر که مختار برخی از محققان از متأخران‌است . غرض حقیقی از تفسیر فهم خطابات الهیه و نحوهٔ حال مخاطبین ومعرفت لسان متکلم باین خطابات‌است چه آنکه خطابات الهی و تنزلات ربانی السنهٔ احوال مخاطبین‌است و کتاب الهی خبر می‌دهد از احوال خلایق (باعتبار وجود آنها در عوالم غیبی و تعین علمی خلق در عالم اعیان ثابته و تعلق خطاب تکوینی به‌ایجاد خلایق و نحوهٔ تاثیر نفس رحمانی و بیان آنکه این نفس ربوبی اول کلمهٔ صادر از حق‌است که (شق اسماع‌الممکنات) .
تنزل انسان از عوالم ربانی و کیفیت معیت حق با خلایق در این عالم واین کتاب الهی نیز ترجمان احوال نفوس خلایق‌است نزدحق و ازآن‌جهت که حق معیت باخلق دارد ونیز کتاب الهی ترجمان نسب و اضافات و جهاتی است که متعین از مناسبات حقی وخلقی می‌شود و تعیناتی که از این اضافات ونسب متکرر حاصل می‌گردد چه‌آنکه ظواهر قرآن و کتاب الهی تعلق‌دارد به‌اعمال قالبیه کالاقرار بالایمان و بطن کلام الهی متعلق‌است به معاملات قلبی، مطالع ومابعد مطلع تعلق به‌اسرار سرّی و حقایق جمعی الهی می‌گیرد، تا حد تعین اول(۱) که مقام فنای اسماء و صفات‌است(۲) .

---

۱ــ تعیّن اول همان مقام احدیت وجوداست که ازآن به (او ادنی) تعبیر شده‌است کمااین‌که ازمقام واحدیت بمقام (قاب‌قوسین) تعبیر نموده‌اند ارادهٔ کلام ←

آیات قرآنیه نیز لسان و ترجمان کیفیت ظهور حق در اشیاء وتجلی حقیقت وجود در آفاق و انفس و بودن حقایق وجودیه مرآت ذات واسماء وصفات حق ونحوهٔ مرآتیت حق نسبت بمعالیل امکانیه وآئینه‌بودن‌ممکنات نسبت به‌ذات وصفات حق (لانه تعالی مرءات احوال‌الخلاین والمخلوق مرائی ذاته تعالی) لذا آیات قرآنی برخی ناظر به‌حکمت نظریه و برخی ناظر به‌حکمت عملیه‌اند و چون آیات قرآنیه و خطابات الهیه لسان و ترجمان احوال مخاطبین‌است، و ازباب تطابق بین کتاب تکوین و کتاب تدوین،تعین بطون آیات، بحسب بطون خلایق‌است ، وهرانسان دارای ظهر و بطن وحد ومطلع‌است و آیات لسان حال افراد انسانند بحسب مراتب ترقیات وظهور او در قوس صعودی ازجهت کسب ملکات . برخی از آیات ناظر بمقام خلق وظهور انسان و لسان وجود مادی و تحصل وجودی او در زمان و مکان و نحوهٔ تحقّق آن درعالم شهادت و خلق بحسب کسب اعمال، کما این‌که بعضی از آیات ناظر بمقام انسان بحسب وقوع او در مقام نفس و برخی لسان حال او بحسب نیل درمقام عقل وقلب و سر وخفی واخفی می‌باشند

* * *

محقق «فرغانی» درشرح قصیدهٔ تائیه گوید : «...ان للنفس من‌حیث قوتهاالعاملة فی ضبط‌الأمور الدنیویة المذکور کایاتها سبعة فی قوله تعالی:

---

→

درمقام احدیت مبدء ظهور کلمات اسمائیه وصفاتیه درمقام واحدیت گردید وبعداز واحدیت تمایز کلامی وجلوه متکلم ومخاطب وجودندارد لذا انتهای مطلع همان مقام واحدیت‌است ازفنای حقیقت محمدیه دراحدیت وجود برخی از ابنای تحقیق بمابعد مطلع نیز تعبیر نموده‌اند .

۲ــ دراین‌مقام کلام ومتکلم وتجلی غیبی‌حق بصورت اراده‌الکلام همه‌بوجود جمعی بدون امتیاز و تعدد موجودند و بمشرب تحقیق درمقام احدیت ذاتی تجلی و ظهور منفی‌است .

زين للناس حب الشهوات... بطناً اولاً ولسانه يعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا... وطلب صاحبه: ربنا آتنا فی الدنيا فما له فی الآخرة من خلاق.. من حيث عبورها الی طلب الأمور الاخرويه(۱) من جهة قوتها العاقلة المنورة بنور الشرع بطناً ثانياً ولسانه ربنا آتنا فی الدنيا حسنة وفی الآخرة حسنة و هو لعوام اهل الإسلام والايمان و اول مراتب الاحسان(۲) وللروح من حيث تعينه فی

۱ــ سالك بعداز تنبّه و يقظه توجه بآخرت پيدانموده و از لذات فانيه و مشتهيات نفسانی چشم‌پوشی نموده و بآخرت متوجه می‌شود اوامر الهی‌را امتثال نموده و از محرّمات می‌پرهيزد و نفس خودرا ازتصرفات غيرمرضيه و احوال باطله وآراء فاسده بازميدارد اين‌حالت‌را مقام دخول درباب (احسان) گويند. ولها عرض عريض ومراتب كثيرة حتی ينتهی الی اعلی‌درجات الإحسان .

درضمن نقل كلام شيخ كبير اقسام ومراتبِ احسان بيان خواهدشد ونيز حديث وارد دراين‌باب ذكر می‌شود . روايات متعدد بمضامين‌مشترك درلفظ «كأن» (فاعبدربّك كأنّك تراه) در آثار وارده از ائمه شيعه نقل‌شده‌است (رجوع شود به شرح مقدمهٔ‌قيصری، تأليف سيدجلال‌الدين آشتيانی ص۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹) .

۲ــ شيخ كبير درکتاب فكوك (فك ختم‌الفص‌اللقمانی) در مقام بيان معنای احسان فرموده‌است : اعلم ان سِرّ اقران هذه‌الحكمة بالصفة‌الإحسانيّة، هو من‌اجل ان للإحسان ثلاث مراتب بين‌احكام‌المرتبة‌الأولی منها وبين احكام‌الحكمة اتّحاد واشتراك فيهما بين ذلك‌الوجه كالأخوين .

فان حكم‌الإحسان‌الأول ومقتضاه ۱ هو «فعل ماينبغی لما ينبغی كما ينبغی»

(۱) شارح علامه (مفتاح قونيوی) حمزه فناری معنای احسان‌را بطورمطلق‌به (فعل ما ينبغی لما ينبغی...) تعريف‌نمود وآنرا ازفكوك شيخ (رض...) نقل كرد در حالتی مراتب ديگر احسان مقصود شيخ نيست بل‌كه احسان بمعنای اول منظوراوست ــ رجوع شود به‌كتاب‌فكوك حاشيهٔ شرح‌منازل عارف علام عبدالرزاق كاشانی ط ۱۳۱۳ ه ق ط ه ص ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸ .

رجوع‌شود به‌شرح مفتاح قونوی تأليف علامه محقق حمزهٔ فناری ط تهران ك ۱۳۲۳ ه‌ق ص۲، ۳، ٤، ۵۲، ۵۹ .

عالم‌الأرواح واللوح‌المحفوظ بطن ثالث وهو منقح لخواصهم و لسان مرتبته جواب حارثه حین ساله‌النبی: یاحارثه کیف اصبحت ؟ مؤمناً حقاً . فقال: ان لکل حق حقیقة فما حقیقة ایمانك. قال عزفت نفسی عن‌الدنیا ، فتساوی عندی ذهبها وحجرها ومدرها... الی ان قال (ص): عرفت فالزم فهذا مرتبة ان تعبدالله کانّك تراه . و للسرالإلهی و هوالوجود المضاف الی الحقیقة الإنسانیة من‌حیث ظهوره‌العینی فی مراتب‌الکون، روحاً ومثالاً وحساً بطن

---

→

ومقتضی‌الحکمة وضع‌الشیء فی موضعه، علی‌الوجه‌الأوفق، وضبط‌الحکیم نفسه ، و من‌یقدر علی ضبط من‌التصرفات الغیرالمرضیّة والأقوال الغیر المفیدة والآراء والتصرفات‌الفاسدة والوصایاوجمیع‌النصایح والآداب‌المتعلّمة والمعلّمة داخلة فی احکام هذه‌المرتبةالإحسانیة الأولی المختصّة بهذه‌الحکمة .

بدون‌شك انسان مغمور درغواشی و البسهٔ نشأهٔ دنیا و عالم غفلت و دارهیولی الظالم اهله درغفلت محض وبی‌خبری‌تمام ازحق‌تعالی‌ومبادی غیبی وعوالم ملکوتی بسر می‌برد وخود نفس غفلت بشمارمیرود و ازحق بکلی غافل‌است ونور مکنون در فطرت‌انسانی که فطرت توحیداست محاطِ تبعات نفس ومغلوبِ ظلمات طبع‌است انسان مغلوب احکام وآثار نشآت طبیعت وظلمتکده عالم ماده حکم شخص نائم و خواب‌را دارد .

آنکه در خوابست بیداریش بِه  مست غافل عین هشیاریش به

لذا خواجه عالم فرمود: الناس نیام اذا ماتوا، انتبهو. چون مرگ خروج از هیئآت ظلمانی بدن‌است، وقوع‌آن عین‌بیداری‌است، چنین انسانی محتاج‌است به کسی که‌اورا هشیار نماید تا ازخواب بیدار شود . حقیقت‌حق بمقتضای رحمت رحیمیه امتنانیه بوساطت اسم هادی متجلی در صریح ذات‌انسان بهترین واعظاست ومنبّه تکوینی و این انتباه به‌تعبیر شیخ‌المشایخ افضل اهل‌التحقیق خواجهٔ‌انصار و شیخ کامل محقق وعارف واصل متألّه شارح کاشانی: (نفس‌القومة لله‌المسمّاة‌عندهم

رابع ولسانه کنت سمعه و بصره وهو اول مراتب الولایة وآخر مراتب الإحسان.

ومن حیث بطونه الإستعدادی فی قلب الإنسان القابل لتجایه بطن خامس ولسانه ومعنی قلب عبدی المؤمن وهو اوسط مراتب الولایة.

و من حیث جمعه الروحانی بین الظهور والبطون فی دائرة صفات الالوهیة التی هی المفاتح الثانیة للبرزخة الثانیة بطن سادس و هو لاهل النهایات وهم الکمل والافراد.

ومن حیث حضرة احدیة جمع الجمع للکل متوحدة العین بطن سابع ولا ینفتح شمّة منه الا لصاحب الإرث المحمدی فانه له خاصة.

قال الشیخ فی تفسیر الفاتحة: «بین مرتبة کنت(۱) سمعه و بصره ومرتبة الکمال المختص(۲) بصاحب احدیة الجمع مراتب: منها، مرتبة النبوة

---

→

بالیقظه) است۱

اول تجلی حق بصورت رحمت امتنانیه تجلی نوری است که قلب عبد خواب بآن نور روشن میشود و خود نور تنبیه را درقلب خود مشاهده می‌نماید.

۱ــ رجوع شود به تفسیر شیخ کبیر محقق قونیوی طبع حیدرآباد دکن ص۳۲.

۲ــ آنچه که باعث تقرب ونزدیکی انسان سالك، بحق تعالی میشود؛ ازاعمال وعبادات یا ازنوع نوافل ومستحبات است ویا ازسنخ واجبات آنچه که فعل آن لازم وترك آن حرامست ازواجبات وآنچه از اعمال که ترك آن جایزاست و مصاحت در فعل الزام آور نیست و فعل بسرحد وجوب نرسیده است از مستحبات و نوافل بشمار میرود واجب ومستحب هردو، در جهت تقرب و اینکه موجب نزدیکی بحقّند

---

(۱) فی کتاب المنازل: باب الیقظه قال الله تعالی: قل انما اعظکم بواحدة؛ ان تقوموا لله مثنی و... القومة لله هی الیقظة من سنة الغفلة والنّهوض عن ورطة الفترة.

ثم الرسالة ثم الخلافة اعنی الرسالة المقرونة بالسیف المختصة بأولی العزم ، کل من الثلاث بالنسبة الی امة مخصوصة، ثم العامة من الثلاث، ثم الکمال المتضمن للإستخلاف الأتم من الخلیفة الکامل لربّه سبحانه ، فما ظنّك بدرجات الأکملیة التی وراء الکمال...» .

---

→

مشترکند. اهل عرفان معتقدند که درنوافل (شاید بواسطهٔ جواز ترك و عدم‌وجوب فعل والزام‌آن) وجود عابد فانی درمعبود نیست وجهت خلقی درجهت حقّی مندك نمیشود و محبت از وجود عبد درمیانست نتیجهٔ نوافل همین‌اندازه اثر دارد که باعث غلبهٔ حقیقت برجهات خلقی میشود و نه بتمامها ودراین قرب حاصل از عمل به‌نوافل عبد سالك فاعل ومدرك باشد وحق‌تعالی شأنه آلت اوست. حدیث (لایزال یتقرب عبدی الی بالنوافل حتی کنت سمعه وبصره ولسانه و یده ورجله...) ولی‌در قرب فرائض جهت خلقی بکلی فانی درجهت حقی می‌شود و وجود مجازی عبد سالك ازمیان می‌رود و ذات سالك فانی در ذات باین‌مرتبه ومقام ناظراست (ان‌الله قال علی لسان نبیّه او عبده سمع‌الله لمن حمده) .

بایددانست که مقربان از چهارقسم بیرون نیستند چه‌آنکه یا بقرب نوافل متحقّقند ویا بقرب فرائض ویا بجمع بین این‌دوقرب بدون تقیّد بیکی از این دو و بی مناوبه که گاهی یکی‌باشد وگاهی دیگری بل‌که بهردوقرب باهم واحکام‌این دو متحقّق باشند. ازاین‌مرتبه به‌مقام جمع‌الجمع وقاب‌قوسین ومقام کمال تعبیر نموده‌اند والی هذاالمقام اشیر فی‌قوله تعالی: ان‌الذین یبایعونك انما یبایعون‌الله ، یدالله فوق‌ایدیهم .

اگر سالك به‌هیچ‌یك از احوال سه‌گانه پابند نباشد بل‌که بهریك ازدوقرب و بجمع بین این‌دو ونیز بی‌تقیّد بهریك ازاین‌احوال ظاهرشود بمقام احدیت جمع واصل شده‌است و ازمقامات دارای مقام اوادنی و از فتوح بفتح مطلق نایل آمده است آیهٔ (مارمیت اذرمیت‌ولکن‌الله‌رمی) اشاره‌باین‌مقام‌ولسان‌مرتبهٔ‌صاحب‌آن‌است.

انسان منغمر در طبیعت ومحاط به‌لوازم عالم حیوانی وبعداز بیداری ازخواب غفلت خویش را منغمر درموجبات مهلکه مشاهده می‌نماید و بعد ازمشاهدهٔ نعم الهیه بتدریج خودرا مستعد از برای خروج از عالم‌حیوانی نموده و نعم الهی‌را یکی بعداز دیگری میشمرد و درك می‌کند کـه ثمرات افعال لازم عالم حیوانی و تجاوز بحـدود حق وجنایات صادر ازاو سبب خسران ابدی و حرمان دائمی از رحمت حق می‌شود و خودرا مهیا ازبرای تدارك مافات می‌نماید و حق درنظراو بزرگتر از هر شیء جلوه‌گر میشود ووعید الهی اورا می‌ترساند، وبحقارت وجودخویش پی‌میبرد و بعداز آنکه به‌واجبات و محرمات و موجبات نجات و اسباب هلاك علـم حاصل نمود جهت استمـداد از دعات الی‌الله خود را مهیا می‌نماید و درك می‌کند کـه رهایی ازاین ورطهٔ خطرناك امکان‌ندارد مگرآنکه درصدد خلع عادات برآید چه‌آنکه نفس شخص خواب ومنغمر در دنیا به‌بطالت و رکـون بشهوات و لذات فانیه عادت نموده و باید خودرا از لوازم خواب که بعداز یقظـه باقی است خلع‌نماید چه‌آنکه سیر ترقی باوجود ملکات موجب مهلکه امکان‌ندارد.

بعبارت‌دیگر انسان قبل‌از سلوك و قبل‌از توجه به‌عالم ربوبی ازاصل خود غفلت‌دارد و از اکوان سابق بروجودخود (اعم‌از اکوان الهیه و عقلیه و مثالیه) بحکم خواص تطویرات و احکام تعویقات و غلبهٔ احکام طبیعت‌وآثار ولوازم عوالم حیوانیت از اصل فطـرت خود غافل‌است وفقط توجه بـه حظوظ مخصـوص نشأهٔ حس و طبیعت دارد فکـان کالنائم المعـرض عن المحسوسات‌الثابتة غافلاً عنها مقبلاً علی‌الخیالات‌الزائلة، وکان حکم هذه الغفلة شاملاً لحقیقةالسرالإلهی الوجودی وحقیقةالاثر الروحانی .

حقیقت نفس انسانی بواسطهٔ غلبه احکام کثرت از اصل وجود خود که جوهر نفس ناطقـهٔ موجود از سنخ ملکـوت‌است غفلت دارد و همین

انحراف نفس به‌سوی تفریط وافراط اورا درعالمی که اهل‌الله ازآن‌به‌خواب تعبیر نموده‌اند فروبرده‌است.

برخی از مردم بواسطهٔ تابش نور ایمانی درباطن وجود آنها خویش‌را مسجون در زندان طبیعت دیده‌وحالت بیداری به‌آنها دست‌میدهد و یقول منبهاً لمظهریه عن نومةالاعراض عن‌الحقیقة والإستجابة للجبار: یاصاحبی السجن ،ارباب متفرقون خیر ام‌الله‌الواحدالقهار دراین‌صورت نفس انسانی بواسطهٔ هوشیاری به‌باطن وجود وباطن باطن خود پی‌برده و عقب‌ماندگیِ خودرا از عالم عقل احساس نموده ولسان‌حال به(یاحسرتی علی‌مافرطت‌فی جنب‌الله) گویا میشود وبواسطهٔ همین تنبّه درك می‌کند که براو سه‌امرمهم لازم‌است.

یکی‌آنکه: عادات و لذات فانیه‌را ترك نموده و درجمیع حرکات خود تابع اوامر و نواهی‌حق میشود و خودرا مهیا ازبرای عمل به‌احکام شرعیه می‌نماید واز طبیعت ولوازم حالات اول بکلی اعراض می‌نماید و وارد در مقام اسلام میشود.

دوم: آنکه نفس‌خودرا بواسطهٔ اتصال باحکام وحدت باطنی و توجه به‌اخلاق ملکی وروحانی وانفصال از احکام طبیعت وعادت در غربت تام قرارمیدهد(۱) که قال‌الإمام‌المحقق‌السابق جعفربن محمّدالصادق ـعـ: «طلب‌الحق غربة».

سوم: آنکه ازراه فنا از احکام حجب وقیود عارض که ازناحیهٔ‌تلبس به‌احکام مراتب تنزلات حاصل‌شده‌است نفس خودرا از جهت‌سِرّ وارد در باب مشاهده نماید که (الحقیقة جذب‌الأحدیة لصفة التوحید) ازاین مقام بمقام احسان تعبیر نموده‌اند و مقام احسان دارای سه مرتبه ودرجه‌است

---

۱ــ فکوك طاگ‌طهران ۱۳۱۳ ﻫ ق، ص۲۸۶م ۲۸۷.

قال الشیخ الکبیر -قده- فی الفکوك: «واما المرتبة الثانیة، فهی التی سئل عنها جبرئیل النبی -ص- بقوله: ما الإحسان؟ فاجابه، الإحسان ان تعبد الله کانّك تراه. وانه عبارة عن استحضار الحق علی ما وصف نفسه به فی کتبه وعلی السنة رسله دون مزج ذلك بشی، من التاویلات السخیفة بمجرد الإستبعاد وقصور ادراك العقل البشری (النظری خ ل) فی فهم مراد الله من اخباراته... والمرتبة الثالثة الإحسانیة یختص بالعبادة علی المشاهدة دون کان کما قیل لبعض الاکابر : هل رایت ربك؟ فقال: لم اعبد رباً لم اره. و الیه الإشارة بقوله: وجعلت قرّة عینی فی الصلوة.»

چون مراتب ودرجات ومقامات واحوال و... سلاك الی الله مختلف است مثلاً برخی از مردم ازمقام طبع تجاوز نموده بمقام نفس رسیده‌اند و برخی ازاین‌مقام تجاوز نموده بمقام عقل میرسند و هکذا سایر درجات و مراتب ومقامات، آیات قرآنی ناظر به‌مراتب ومقامات مختلف است .

درمبحث قبل بیان‌کردیم 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 ومقامات که همان بطون قرآنیه باشد مطابقت دارد لذا انسان بالغ بمقام عقل که‌مقامات نفس‌را پیموده‌است لسان مرتبهٔ او درقرآن‌مجید آیاتی نظیر (یاایّها الذین آمنوا، اقیموا الصلوة وآتوا الزکاة، وبشر الذین آمنوا وعملوا الصالحات) است.

چون عقل انسانی شایق بلذات باقیه وحشر با اهل ملکوت وملاء که است این لطیفهٔ انسانی مقتضی خروج از مرتع بهائم و ورود درعالم انبیاء وصالحان وشهداء است(۱) .

* * *

۱ــ این‌مقام ومرتبه را مرتبهٔ اسلام نامیده‌اند ازآن‌جهت که واصل باین‌مقام ←

برخی از مخاطبان کلمات الهیه و خطابات ربانیه اعم از قرآنیه و حدیث چون بحسب سیر عروجی و معراج ترکیب بمقام ومنصب روح‌ایمان وآخر درجات آن وحقیقت ایمان رسیده‌اند و ازمقام حق ایمان بمرتبهٔ عالی‌تر صعود نموده‌اند و بمقام عیان و شهود وکشف واصل شده‌اند و از قیود ایمان حجابی رسته‌اند و از مقامات بمقام قرب نوافل و از بطون به بطن ثالث از بطون سبعه و از فتوح به‌فتح مبین نائل گشته‌اند لسان حال وطلب آنان آیاتی نظیر: ولقدرآه بالأفق‌المبین، وسبحان‌الذی اسری بعباده لیلاً من‌المسجدالحرام الی‌المسجدالأقصی، لنریه من آیاتنا الکبری، وکذلك

---

→

تابع حکم‌عقل‌است و عقل اورا تسلیم مبدء نموده ومقتضای آن ملازمت اوامر و اجتناب از نواهی‌است چون عقل نورانی بین حسنات وسیئآت تمیز قائل‌است ودرك می‌کند که برحسنات و سیئآت ثواب وعقاب مترتب‌است - شخص دراین‌مقام عالم به‌وعد ووعیداست .

همانطوری که قبلاً بیان‌نمودیم سالك ازبیداری وتنبّه بلذات فانیه و ملکات حاصل ازاعمال مخصوص به‌عالم طبع وقوای بهیمیه پشت می‌نماید و نفس‌خویش‌را از اعمال غیر مرضی بازمیدارد وبعداز طی دایره اسلام و حصول علم‌قطعی بمراتب ایمان و تحصیل عقاید صحیح توسط عقل مستکمل علم تفصیلی که مقدمه کشف و شهود عیانی‌است بحق‌تعالی و ملاءکه وکتب و رسل الهی بهم میرساند و بتدریج وارد مقام احسان میشود .

ومرتبهٔ‌دوم احسان اول مرتبه ومقام دخول در بطن دوم از بطون سبعه‌است راجع به‌عبادت‌حق‌مطلق‌وشهود مبدء وجود وعوالم غیبی بنحو (کأنّ) که بطن دوم از بطون سبعه‌است از ائمهٔ شیعه روایات متعدد دراین باب مأثوراست که ما چندین مورد از این‌مواردرا درشرح فصوص نقل نموده‌ایم .

نری ابراهیم ملکوت السماوات می‌باشد و لسان مرتبهٔ این جماعت مقام : کأنّی انظر الی عرش الرحمن بارزاً و مرتبهٔ آنان مرتبهٔ : ان تعبد ربّك کأنك تراه است (۱) .

---

۱ــ شیخ در فکوك فرموده : این مرتبه، مرتبهٔ اوسط مراتب احسان واول مرتبهٔ ولایت‌است ومرتبهٔ بعدازاین مرتبه مشاهدهٔ حق‌است بدون کأنّ ولسان آن : لم اعبد ربّاً لم أره، وجعلت قرّة عینی فی‌الصلوة ، و: لوکشف‌الغطا ما ازددت یقیناً، و: الآن قیامتی قائم. است .

صاحب این‌مقام ازمراتب واجد مقام قاب‌قوسین و ازبطون دارای بطن‌چهارم وازخطابات‌قرآنیه مخاطب به‌خطاب «مارمیت اذرمیت»: ماکذب‌الفؤادمارأی‌است.

قول صادق (ع): «رضانا اهل‌البیت رضاالله» باین‌مرتبه ناظراست .

نگارنده در حواشی بر فصوص شیخ‌اکبر در بیان ایمان و اسلام و احسان تعلیقه‌ای نوشته‌ام‌که قسمتی ازاین حاشیه را برای توضیح دراین‌جا ذکر می‌کنم .

باید دانسته‌شود که احسان دارای اطلاقات عدیده‌است لفظ احسان گاهی اطلاق می‌شود و ازآن معنای عام فهمیده میشود موافقاً لقوله تعالی : «هل جزاء الإحسان الاالإحسان» احسان دراین‌مقام دارای سه‌مرتبه و سه‌درجه‌است :

اول : فعل ماینبغی لما ینبغی. ای مرتبةالأوامر والنواهی‌الإلهیه قولاً وفعلا. هذا هوالمعاملة مع‌الحق فی مقام‌النفس والحسن‌الظاهر فی مرتبةالإسلام .

والمرتبةالثانیة:وهی الّتی اجابها النّبی‌عن سئوال‌الإحسان بقوله:الإحسان ان‌تعبدالله کأنّك تراه. وهی عبارة عن‌استحضارالحق علی ماوصف به‌نفسه فی‌کتبه و علی السنة رسله وانبیائه المعصومین (علیهم‌السلام) من‌دون شرح ذلك بشیء من التأویلات‌السخیفة بمجردالإستبعاد وقصور ادراك‌العقل النظری المشوب بالوهم الغیر المنور بنورالشرع فی فهم مرادالله من اخباراته .

بعبارة اخری : العلم‌القطعی بتفاصیل اخبارالنبویة من‌المبدء والمعاد ومابینهما وهذا هوالمعاملة مع‌الحق فی‌مقام الروحی‌الحسی الغیبی‌الإضافی المختص حکمه ←

جمع قلیلی ازخواص از اولیاء چون متنور بوجود حقانی شده‌اند وبعداز سیر در اسماء ظاهر و تحصیل تمکین دراین‌مقام و تحقق بجمعیت اسم‌ظاهر و انتهای سیر اول حبی و تحصیل وجود حقانی بخطاب «وسعنی ←

بباطن‌الإیمان وحقّه ۱ کما ذکرنا فی قضیة حارثة وفصّلناها بما لا مزید علیها .

والمرتبةالثالثة : هی مقام‌المشاهدة من‌دون کأن کما هوالمروی عن قطب الأقطاب ومن عنده علم‌الکتاب «کیف اعبد ربّاً لم اره، لوکشف‌الغطاء ماازددت یقیناً» وهذا هوالمعاملة مع‌الحق فی مقام‌السِّرالغیبی الحقیقی، فهی اول مراتب الولایة وآخر مراتب‌الإحسان بهذاالمعنی‌ومرتبةالحارثة اوسط مراتب‌الإحسان .

وقد یطلق‌الاحسان علی معنیً خاص علی حسب‌الحدیث‌النبوی (ص) المذکور: ان‌الإحسان ان تعبدالله کأنّک تراه. بحیث تکون‌المرتبةالأولی المذکورة خارجة عن‌درجات‌الإحسان وعلی هذاالإطلاق الثانی فالإستحضار القطعی التفصیلی العلمی وحقیقةالایمان وباطنه کما فی قضیّة حارثة اول درجات‌الإحسان ومقام‌قرب‌النوافل وکنت سمعه وبصره و... ثانی درجاته ومقام قرب‌الفرایض آخر درجاته و اوسط مراتب‌الولایة والمشاهدة. وقد یطلق علی معنی اخص علی مایستفاد من قوله‌تعالی: لیس علی‌الذین آمنوا وعملواالصالحات جناح فیما طعموا... ثم‌اتقوا واحسنوا والله یحب‌المحسنین. حیث ختم‌الآیة بذکرالإحسان واقرن محبةالحق مع‌المحسنین . . . ومن قوله تعالی : ومن یسلم وجهه الی‌الله وهو محسن... ومن‌ینقادبرمّته‌ذاته‌الی‌الله وهو شاهد فقداستمسك بالعروةالوثقی والی‌الله عاقبة الأمور وعلی هذاالمعنی فالمرتبةالثانیة ایضاً خارجة عن درجات‌الإحسان فاول ظهورالولایة ومرتبة الکمال ←

---

(۱) فرق‌است بین حق‌الایمان وحقیقةالایمان رجوع شود بشرح نگارنده بر مقدمة فصوص ص۲۹۸ و حواشی استاد مشایخ، آقامیرزاهاشم رشتی ـ اعلی‌الله قدره ـ برمقدمة شرح مفتاح ـ مصباح‌الانس حمزه فناری ص۴، ۵، ۶، ۷ .

قلب عبدی المؤمن» مخاطبند کما اینکه حضرت ختمی مرتبت مخاطب به خطاباتی خاص است که دیگران از آن نصیب ندارند از مراتب واجد مقام اکملیت و تمحّض در تشکیك و ازمقامات صاحب مقام اوادنی و ازبطون بطن هفتم از بطون قرآنیه و ازفتوح صاحب فتح مطلق و لسان مرتبهٔ 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 احدیة الجمع آخر درجاته فاذا فهمت ما نبّهنا علیه فیرتفع التنافی والتناقض والتخالف من کلمات الشیخ الکبیر وغیره من الاکابر عن نظرك حیث قال فی الفکوك[1]...

وقال فی تفسیر الفاتحة [2] بعد قضیة حارثة : انها آخر درجات الإیمان و اول درجات الإحسان . وقال ایضاً ان مرتبة قرب النوافل اول درجات الإحسان . و قال الشارح الفرغانی هنا علی مانقله الشارح الفناری علی طبق ماذکرنا فی المعنی الاول من المراتب الثلاث. وقال فی تحقیق المنازل فی شرح القصیدة علی مانقل عنه الشارح الفناری ایضاً : ان اول درجات الإحسان مقام المشاهدة وقرب النوافل .

شارحان منازل السائرین کلهم احسان را درمقام اودیه ذکر کرده اند ولی نکته‌ای که ما ذکر کردیم تبعاً لبعض الأکابر [3] اخباری که اهل حدیث در بیان مراتب ایمان واسلام از ائمه (ع) نقل نموده اند اگرچه بحسب لفظ وعبارت اختلاف دارند ولی درباطن ومعنا بین آنها اختلافی وجود ندارد باآنچه که ذکرشد تهافت وتناقض که در کلمات مشایخ بحسب صورت موجوداست ازبین میرود .

---

(۱) فکوك ط گ طهران ۱۳۱۳ ه ق. ص۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸ .

(۲) تفسیر فاتحه تألیف شیخ کبیر قونیوی چاپ حیدرآباد دکن ، هند ص۴۶، ۴۷ .

(۳) استاذ مشایخنا الکرام خاتم العرفاء والمتألّهین آقامیرزا هاشم رشتی «قدس الله عقله بنوره» .

(وباعتبارآنکه مظهر تام و تمام اسماء حق‌است) اینما تولّوا فثم وجه‌الله» است (۱) .

بنا بر آنچه‌که ذکرشد تشخیص این‌مراتب و مقامات و تمیزمخاطبان ازیکدیگر وفهم‌آنکه آیات الهیه با اختلاف درمفاهیم ومضامین ناظر بکدام قسم از اقسام مخاطبان‌است و بالاخره علم به‌ارادات و معانی کلام الهی ، مراتب و شئون خطابات و ارتباط بین اسماء الهیه و مظاهر خلقیه وتطبیق مضامین کتاب تدوین -قرآن- به‌کتاب تکوین -نفوس انسانیه- باعتبار نهایات وجود بحسب ملکات و روحیات حاصل از اعمال و افعال وتشخیص شئون و احوال مخاطبان کلام الهی ، جلوات و اطوار خطابات شأن کسی است که خود محیط بمراتب ملك و ملکوت وجود باشد ازاین‌جا ضرورتِ احتیاج به‌صاحبان علوم لدنی -اهل عصمت وطهارت- معلوم میشود .

( اعرفکم بالله ، اعلمکم بکتابه )

این خبر از احادیث نبویه‌است که محدثان اسلامی از عامه و خاصه نقل نموده‌اند. شناسائی ومعرفت حق اول سه‌نحو متصوراست : معرفت ذات، معرفت صفات و معرفت افعال .

---

۱ــ جمیع مراتب ومقاماتی که ازبرای خاتم انبیاء حاصل‌شده‌است از برای صاحب ارث محمدی کمّل از اولیا یعنی عترت طاهرین او به‌تبع و بالوراثه ثابت است و آنها نیز مظهر تام اسماء وصفات حقّند وخلافت آن بزرگواران خلافتِ تامهٔ الهیه‌است وآنچه ازفیوضات عامه وخاصه ازحق صادر ونازل شده‌است از دائرهٔ وجود آنان خارج نیست .

درکتاب الهی ـ قرآن‌مجید ـ از علم بذات وعلم بصفات واسماء و علم به‌افعال الهیه بحث و گفتگو می‌شود و غـایت خلقت انسانی و علت غایی خلقت حقایق ملکـوتی و موجودات واقع در مواطن غیب و سکان ملأ اعلی معرفت حق وعرفان جمال و جلال وجود مطلق همان معرفت حقست که اصل‌الأصول علم اعلی بشمار می‌رود و نزد اهل عرفان علم بذات ومعرفتِ اسماء الهیه کبریت احمر وعلم به‌اسم اعظم حق که‌شامل جمیع اسماءالهیه است (واسم از ذات نزد این طایفه جدانیست چون اسم همان ذات متجلی از جلباب ومشکات صفاتست) مفتاح مفاتیح غیب و شهود بشمار میرود و ازباب اتحاد عقل وعاقل و معقول ؛ علم وعالم ومعلوم، علم بذات کما هـو حقها ازباب آنکه علت حدّ تام معلول‌است و حق اول علت‌العال حقایق‌ملك وملکوت‌است مستلزم اتحاد با ذات و فناء در غیب وجوداست (اتحادی بی تکیّف و معرا ازقیاس) وملازم‌است با علم به‌حق بحسب ذات و صفات وافعال 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 به‌اعیان و ماهیات وحقایق اشیاء باعتبار تجلی اسماء در اعیان علماً و شهود حق در مقام‌تجلی اسماء در اعیان ثابته عیناً وخارجاً و ازآنجایی کلام حق ازصفات ذاتیـهٔ حق‌است و متکلم از اسماء ذاتیه بشمار میرود و عرفـان ذات و اسماء و صفات غایت علم تفسیراست موضوع وغایت آن علم عین موضوع الهی بـه معنای اخص‌است و بوجهی عین علم عرفان و تصوف بشمار میرود برای آن‌که قرآن بعداز تقریر ارتباط بین‌اسماء الهیه وحقایق کونیه مظاهراسماء الهیه و باعتباری مظهر اسم‌اعظم یعنی انسان را ازراه ارتباط اسماء ومربی بودن اسماء نسبت به‌اعیان به‌احدیت وجود دعوت نموده و فرق بین دعوت قرآن وسایر دعات الی‌الله آنست‌که قرآن سبب وصول عبد بحق ومنشأ

رسانیدن انسان بحکم کریمهٔ (انا لله وانااليه‌راجعون) بحق مطاق‌است وفرق بیّن‌است بین رسیدن عبد بحق ومعرفت حق بحسب وجود عینی وشهود حق مطلق ازراه کشف وشهود وبین پیدایش علم بحق ازطریق برهان و از راه علم‌الیقین و نیل بمقام عین‌الیقین و حق‌الیقین ازطریق سیر در اسماء الهیه با براق کشف وشهود و رفرف مشاهدهٔ عینیه چه‌آنکه رجوع بحق وقتی محقّق می‌شود که سالك بموطن اصلی‌خود رجوع نماید . ونعم ما قیل :

فرقتی لو لم تکن فی ذاالسکون　　لم یقل : انا الیه راجعون
راجع آن‌باشد که بازآید بشهر　　سوی وحدت آید از تفریق‌دهر

وازآنجایی که مفسر کلام حق (کلام حق اعم‌است از تدوینی و تکوینی) در مقام سیر درکتاب الهی، سفر مینماید ازسوره‌ای بسوره‌ای و از آیه‌ای به آیه‌ای و این سیر ازدوراه و این سفر معنوی از دوطریق محقّق می‌شود: سنذکره باسان اهل‌الظاهر و نحققه بناءً علی‌ماذکروه‌ارباب‌التأویل‌انشاءالله تعالی شانه .

یکی ازطرق سیر در حقایق و وجودات مقیده و سفر از کثرات به وحدت‌است باحفظ مراتب وجودی وسایط فیض

بعبارت دیگر مسافر الی‌الله وسالك الی‌الحق المطلق مراتب وجودی‌را یکی بعدازدیگری پشت‌سر گذاشته و بعد از طی درجات وجود از وجود عنصری و برزخی و عقلی و غور در اعماق حقایق مقیّده وکشف حجبِ نورانی و ظلمانی بمقام وحدت وجود میرسد و فناء فی‌الحق برای اوحاصل می‌شود و وجودش وجود حقانی می‌گردد .

اگر عنایت حق شامل او شود ودر وحدت وجود بعداز فنای وجود مجازی و عاریتی بمقام صحو بعدازمحو، وتمکین بعداز تلوین بل‌که بمقام

فناء عن‌الفنائین نائل می‌گردد و بسیر خود در اسماء الهیه یکی بعداز دیگری ادامه می‌دهد و به‌اسرار کلمات الهیه واقف می‌شود و بعداز طی مدارج کمال وتحصیل تمحّض در تشکیك حق‌را به‌اسم متکلم متجلی در همه‌چیز دیده وکلمات قرآنیه را درمقام قراءت از زبان قائل‌آن –حق‌مطلق– می‌شنود(۱)

---

۱– بجمیع مراتب قرآن از ظهر و بطن و حدّ ومطلع محیط می‌گردد این مقام ازمختصات اولیاء محمدیین و کُمَّل ورثهٔ‌او می‌باشد. بیان اجمالی این‌مطلب (عالمی ماحقّقه‌الشیخ‌الأکبر) ازاین‌قراراست و ان لا یسعه افهام‌القاصرین قال‌الشیخ –رض.–: ان‌الظهر هوالتفسیر، والبطن هوالتأویل، والحد مایتناهی الیه‌الفهوم من معنی‌الکلام، والمطلع مایصعد الیه منه فیطّلع علی شهودالملك‌العلام. وقد نقل عن الإمام‌المحقّق‌السابق، جعفربن محمدالصادق – علیه‌السلام انه قال : لقد تجلّی‌الله تعالی فی‌کلامه ولکن لایبصرون . وروی عنه –علیه‌السلام– : انه خرّ مغشیاً علیه وهو فی‌الصلوة ، فسئل عن ذلك ؟فقال: «مازلت اردد الآیة حتی سمعتها من‌المتکلّم بها»* کتاب الجمع والتفصیل، فی ابداء معانی‌التنزیل، نسخهٔ‌خطی ص۴۶ .

* شیخ‌اکبر واتباع‌او برای حضرت‌صادق مقام و مرتبهٔ منیع قائلند و در مراتب ومقامات بکلمات آنحضرت زیاد استشهاد نموده‌اند وخلافت کلیهٔ الهیه را خاص عترت طاهرین میدانند لذا قیصری در شرح مقدمه فصوص شیخ (رض.) گوید «وآله اهله واقاربه والقرابة اما ان‌یکون صورة فقط او معنیً فقط او صورةومعناً، فمن صحّت نسبته الیه صورة ومعناً فهوالخلیفة والإمام‌القائم مقامه» این قیود فقط درعترت (امیر مؤمنان و اولاد او – امام‌حسن و امام‌حسین و ائمهٔ ازصلب حسین علیهم‌السلام) جمع‌است بل‌که باید معتقدبود که این اعاظم برخلاف توهّم فاضل معاصر عبدالعظیم زرقانی مطابق روایات متواتر مأثور از طرق عامه و صحاح آنان (ازحیث معنا) راجع بخلافت کلیهٔ عترت طاهرین امیرالمؤمنین و اولاد او مقام خلافت تامه و ولایت مطلقه جامع جمیع مراتب ولایت قائلند وآنان را مرجع علوم قرآن و منبع علم باطن میدانند و برای اهل‌عصمت مقامی فوق مقام سایر اصحاب (خلفای ظاهری وغیرآنها) قائلند بل‌که جمیع مراحل ومقامات موجود ←

تفصیل این‌بحث در تتمهٔ مسألهٔ تفسیر و فرق‌آن‌با تأویل ودربحث مربوط به‌احادیث ثقلین خواهدآمد .

---

←

درحقیقت محمدیه‌را به‌تبع جهت اهل‌عصمت –عترت– ثابت می‌کنند. مدرك این اعاظم ازعرفا که بحسب ظاهر در فقه و حدیث تابع یکی ازمذاهب چهارگانه‌اند اخبار و احادیث موجود درکتب اهل حدیث‌است نه‌آنکه در مبحث ولایت واحکام وثمرات‌آن (برخلاف توهّم دانشمند معاصر ابوالعلاء عفیفی محشی فصوص شیخ اکبر) متأثر از شیعه باشند .

این اعاظم جهت اولیاء محمدیین –اهل‌بیت‌عصمت– بتصریح‌خودشان مقامات ومراتبی قائلند که برخی از علمای شیعه معتقد باین‌مقامات را غالی می‌دانند .

جمعی ازکسانی‌که مدعی دانش‌اند ازقواعد وقوانین مربوط به‌اصل نبوت و باطن و حقیقت نبوت یعنی ولایت غفلت دارند وبواسطهٔ غموض مسألهٔ ولایت که به‌اصل توحید از جهاتی برمیگردد وکثیری از مدعیان معرفت بعمق این‌قواعد پی نبرده‌اند ویا ازعدم‌استعداد وطینت اصلی آنان (که‌باید شقاوت تکوینی بآن اطلاق نمود، که عین ثابت این‌قبیل ازمردم ازقبول ولایت کلیهٔ الهیه امتناع‌ورزیده‌است) تاچه‌رسد به‌سرگشتگان وادی حیرت و منغمران در عالم طبع و مبتلایان به‌تبعات نفس که از اصول اولیهٔ ولایت و احکام آن غفلت دارند که: «ماظلمهم‌الله ولکن کانوا انفسهم یظلمون» .

مثل‌آنکه بعضی ازمعاصرین نسبتِ جهل وغفلت به‌حضرت سیدالأحرار سید شباب اهل جنت ، امام و پیشوای آزادمردان امام‌حسین در قضیهٔ کربلا داده‌اند و نفی علم ازآن‌جناب نموده‌اند (بل‌که صراحةً غفلت (نعوذ بالله) بآن امام همام نسبت داده‌اند) درحالتی‌که علمای خاصه بل‌که جمعی ازعلمای عامه یکی از مواردی را که پیغمبر اسلام قبل‌از وقوع آن خبر داده‌است همین قضیهٔ نینوا وشهادت خاندان طهارت، ذکر نموده‌اند .

→

در نهایت تأسف باید اذعان‌داشت که این‌قبیل‌ازمردم به‌حقیقتِ قضیهٔ عاشورای حسینی و به‌فلسفهٔ شهادت آن حضرت پی نبرده‌اند و ندانسته‌اند که حضرت سیدالشهداء ازجمله اشخاص نادر، درعالم وجوداست که طالب فتح وظفر بعد از مرگند و اگر عدهٔ معدودی ازاین‌قبیل فدائیان حقیقت و طالبان حق بوجود نمی‌آمدند تاریخ متوقف می‌شد.

آشکار بود که دخالت اغراض و امیال نفسانی در کارِ حکومتِ اسلامی موجب ومایهٔ انحطاط اخلاقی شد، در همان صدر اسلام و بلافاصله پس از رحلتِ رسول‌اکرم (ص) تمایلی به‌نظام جاهلیت پیداشد و درخلافتِ خلیفهٔ سوم تعصباتِ عشیره‌ای وقبیله‌ای و جانبداری از قوم و قبیله جانشین تساوی حقوق اسلامی میشد که علی‌بن ابیطالب(ع) سالهای خلافتِ ظاهریِ خود را با یك‌چنان فسادی بمبارزه گذرانید.

دوران حکومت معاویه وفساد حاصل ازآن‌را به‌اجتماع فاسدی که علی باآن روبرو شد بیفزائید و به‌بینید که امام‌حسین گرفتار چه اجتماع فاسدی بود.

لذا یکی از معاصرانِ محقق مصری در رسالةالإسلام نوشته‌است: خلافت‌عثمان (چه‌بسا برخلاف میل‌او) آنچنان نکبتی ببار آورد که شخص عدیم‌النظیری مانند علی(ع) مأیوس از اصلاحِ این مولود دستگاه خلافت بود. اسلام بعد از عثمان خیلی توخالی بود بنحوی که دیگر هرگز معنویت اسلام لمس نمی‌شد. خلفا (حکّام وفرمانروایانِ بظاهر اسلامی) غرق در فساد و تبه‌کاری شدند بنحوی که روی جباران وقداران تاریخ را سفید نمودند. درست‌است که شامِ مردان مریدان وفدائیانی داشت که درتاریخ‌بشر نمونه‌اند و عدهٔ‌آنان هم نسبةً زیادبود ولی معاویه همهٔ آن رادمردان را ریشه‌کن کرد. مگر ازبین‌بردنِ همهٔ فرزندان پیغمبر جهت اثبات رجوع مسلمین به‌جاهلیت کافی نیست. مگر این لکهٔ ننگ ازدامن‌فساداعراب

←

→

(اتباع عثمان ومعاویه) در طول تاریخ زائل‌شدنی‌است ؟

بنابراین تفوّه باین‌معنا که قصد امام حسین اقامهٔ حکومت و تجدید امارت اسلامی بود بنحوی اگر علم داشت باین‌که حتماً کشته می‌شود عقلایی نبود که باین قیام تن دردهد و بعد فهمید که به‌او نیرنگ زده‌اند و وقتی خودرا گرفتار دید شهادت‌را 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، حاکی‌از عدم درك و بررسی‌درست‌است، مثل اینکه در آن دوره یزید منحصر بفرد بود درحالتی‌که او آلت‌دست بنی‌امیه و اتباع آنان بود و هیچ نقشی در خلافت نداشت. حضرت امام‌حسین هوشیارتر ازاین بود که ازاجتماع عصرخود و روحیات مردم غافل باشد و برای او مسلم بود که اگر آن صحنهٔ بی‌نظیر را بوجود نیاوردو اجتماع مسلمین را بواسطهٔ این قیام بزرگ (فدا کردن خود و عائلهٔ خود بنحوی تکان دهنده) متوجه فساد دستگاه حکومت ننماید بی‌سروصدا اورا خواهندکشت بدون‌آنکه آب از آب تکان بخورد(۱) و حکومت اسلام نیز بکلی بحکومتی محلی وقومی تبدیل می‌شد .

(۱) اصولاً مسالهٔ خلافت کلیه و ولایت مطلقهٔ محمدیه یکی از غوامض مسائل علم توحیداست معتقد ما در مسالهٔ ولایت ونحوهٔ وجود ولی کامل وکیفیت علم او بمراتب وجود و احاطهٔ او بمظاهر وجودی غیر از تلفیقات متکلّمان‌است. امام مظهر اسم اعظم الهی‌است و حق‌تعالی بجمیع اسماء خود در امام تجلی نموده‌است و اسماء الهیه از مشکات ولایت کلیه امام بکمال ظهور و بروز که ازآن بکمال جلاء واستجلاء تعبیر نموده‌اند رسیده‌است لذا علم‌او محیط به‌کافّهٔ ذراری وجوداست. بی‌جهت نیست که اهل توحید ازجمله سیدنا الاستاذ (سیدالاساطین ورئیس‌الملة والدین و قرّة عیون‌الموحّدین) در رسالهٔ «مصباح الهدایه»

## بیان وجوهِ فرق بین تفسیر و تأویل
## بوجه تفصیل

تأویل بحسب لغت دربسیاری ازموارد مرادف تفسیراست درکثیری از آیات و احادیث این دولفظ مترادف استعمال شده‌اند (اول الکلام تاویلاً،

---

→

مقام واقعی امام را مرتبهٔ احدیت وجود دانسته‌اند و تصریح کرده‌اند که: ـ عقل اول ـ جبرئیل ـ حسنه‌ای ازحسنات ولایت کلیهٔ علویه‌است .

بایددانست که بنا بر فرمودهٔ استاد ـ دام‌ظله ـ ولیّ کامل بحسب این مقام احاطهٔ حضوری بهمه‌چیز دارد ومقام دنیایی ومرتبهٔ ظاهری او درنشأت ماده بمقام اصلی او متصل است . لذا در روایات خاصّه وارداست که: امام هروقت اراده نماید همه‌چیز را میداند، کنایه ازآنکه وجود ناسوتی او متوجه مقام باطن کلی خود می‌شود و همه مراتب وجودی را درمظهر وجود کلی خود شهود می‌نماید و همه حقایق را در لوح وجود وصحیفهٔ ذات خود مشاهده می‌کند لذا عین ثابت او سمت سیادت نسبت بسایر اعیان دارد ولذا لسان قابلیت او اتم السنه‌است وباین اعتبار مظهر اسم ـلایشغله شأن عن‌شأنـ است و آنچه از فعلیات و جهات وجودی که ظهور آن از حق اول امکان دارد ومی‌شود که وجود امکانی، آن فعلیات را پذیرا شود درمقام استعداد کلی وعین ثابت امام به‌فعلیت رسیده‌است و ولیّ کامل مظهر اسم اول وآخر وظاهر وباطن ومظهر اسم رحمان ورحیم‌است و اسم رحمن صورت حقیقت وجود ساری در قوابل امکانی‌است .

اسدالله در وجود آمد　　در پس‌پرده هرچه بود آمد

از ازل تاابد هرچه فیض ازحق بحقایق وجودی‌رسد اصل‌آن فیض وحقیقت‌آن دروجود جمعی ملکوتی ولیّ اعظم بنحو اعلی و اتم موجوداست لذا هر فیض بهر قابلی برسد امام واسطهٔ درظهورآن می‌باشد (وان ذکرالخیر فانتم اوله وآخره و اصله وفرعه، بکم فتح‌الله وبکم یختم) رجوع شود به‌رسالهٔ مصباح‌الهدایة فی‌النبوة والولایة تالیف سیدنا الاستاد القدیس ـجعله‌الله من‌افضل اولیاءالمقربین وافیضت برکات انفاسه علی‌العالمین ـ .

←

وتاوله، دبّره وقدّره وفسّره) درآیهٔ شریفهٔ: فاماالذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه‌ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله... ومایعلم تاویله الاالله .

در آیات قرآن تاویل بمعنای بیان وکشف وایضاح زیاد استعمال‌شده است . تاویل دراصطلاح متاخران از علمای اصول فقه وعلمای کلام غیر از معنای لغوی بمعنی ایضاح وکشف‌است محققان درمبحث حجیّت قطع و تحقیق آنکه حجیّت قطع ذاتی‌است(۱) گفته‌اند: اگر مفهوم آیه‌یی مخالف حکم عقل باشد باید آنرا تاویل نمود ویا آنکه جمعی از اهل کلام معتقدند که‌آیات ظاهر در تجسیم را باید تاویل نمود؛ مرادشان آنستکه باید آنرا حمل برمعنایی نمود که لایق مقام ربوبی باشد(۲) .

---

۱ــ در السنه شهرت دارد که حجیّت ذاتی قطع‌است وما میدانیم که حجیت نسبت بقطع وعلم نه‌ذاتی باب برهان‌است نه‌ذاتی ایساغوجی چون صورت علمیه کاشف از واقع بحسب وجود خارجی واقع دریکی ازمقولات ده‌گانه‌است و مقوم حقیقت‌آن که جنس فصل آن باشد ذاتی آن‌است (ذاتی باصطلاح کلیات خمس) وکشف و نورانیت وحکایت ازواقع وسایر لوازم غیر منفك ازآن ذاتی باب برهان‌است و حجیّت نسبت بصورت علمی واقع درلوح نفس مسلماًجزء این‌دوقسم نمی‌باشد. ناچار مراد اهل‌تحقیق آنست‌که صحت احتجاج درمقام حصول قطع مسلّم‌است .

۲ــ مثل‌تاویل‌عرش وکرسی وسایرالفاظ موجود درکتاب‌وسنت که ظاهرشان منافی مقام ربوبیت‌است وما دربحث بعد درمقام تحقیق درقول حق ومختار در این مسأله بحث خواهیم‌نمود .

---

→

حقیر درشرح‌خود بررسالهٔ توحید ونبوت وولایت نیصری وتعالیق بررسالهٔ ولایت‌شیخ مشایخنا العظام ــ آقامحمدرضا اصفهانی قمشه‌یی ــ که‌دردست طبع‌است دراین مسأله مفصلاً بحث نموده‌است. ما دراین‌حواشی بیان نموده‌ایم که حسنات ولایت‌کلیه بخصوص خاتم‌ولایت محمدیه مهدی‌موعود ــ روحیفداه ــ تناهی ندارد وحق‌تعالی کلیهٔ اسماء کلیه وجزئیهٔ خویش دراین‌مظهر بفعلیت تامه میرساند لذا عارف نامدار حموی گوید: یسمع اویظهر من شراك نقله اسرارالتوحید ــ ارواح‌العالمین فداه ــ .

قدمای از مفسران لفظ تفسیر وتأویل‌را بیك‌معنا حمل نموده‌اند واین لفظ‌را ازجهت نسبت متساوی میدانند وبرخی بین این‌لفظ تساوی قائل نیستند ولی تباین بین این دولفظ ازحیث نسبت معتقد نیستند و تفسیر را اعم از تأویل دانسته‌اند. بیان معنی ومفهوم لفظ بطور مطلق تفسیروبیان مفهوم لفظ بامعنایی که متبادر ازظهور لفظ نیست تأویل‌است(۱) درمباحث بعد این‌معنا را شرح میدهیم .

شاید کسانی که گفته‌اند: فرق بین تفسیر وتأویل آنستکه اگر لفظ بیك‌معنا که غیر آن نیز محتمل نباشد توجیه شود تفسیراست و تأویل عبارتست از اراده یك‌معنا باستناد بدلیل وبرهان از لفظی که دارای معانی متعدد باشد ودلیلی ازبرای اراده معانی دیگر موجود نباشد .

بعبارت دیگر اگر لفظی دارای معانی متعدد باشد و اراده یکی ازمعانی

---

۱ــ باید مراد قائل این‌باشد که مفهوم ومعنای مفاد ازجمله بامقدمهٔ خارجی (درصورتی که بدون مقدمه خارجی این‌معنا ازلفظ وجمله مستفاد نشود) تأویل‌است وتفسیر اعم‌است ازاین‌معنا. دانشمند بزرگوار معاصر عبدالعظیم زرقانی دراین باب گوید: «وبعضهم یری ان‌التفسیر یخالف‌التأویل بالعموم والخصوص فقط، ویجعل التفسیر اعم مطلقا وکأنه یرید من‌التأویل بیان مدلول‌اللفظ بغیر‌المتبادر منه لدلیل . ویرید من‌التفسیر بیان مدلول‌اللفظ مطلقا ، اعم من ان یکون بالمتبادر او بغیر المتبادر» مراد ایشان ناچار این‌است که بیان معنا ومفهوم و لفظ چه این‌معنامستفاد ازصورت الفاظ موجود درجمله باشد ویا با ضم مقدمه معنا مستفاد شود مستفاد از صورت لفظ تفسیر ومفهوم مفاد از لفظ با ضم مقدمه تأویل‌است مثلاً جمله: یدالله فوق ایدیهم. چون خداوند دارای جسم نیست ظاهرآن مراد نمی‌باشد پس مراد قدرت مطلقهٔ حق‌است که محیط بر همه‌قدرتهااست استفاده این‌معنا از الفاظ تأویل است وشاید: لایعلم تأویله . اشاره باین‌قبیل ازمواردست .

مستند بدلیل ازبین معانی دیگر که مستند بدلیل‌نیست تأویل‌است وتوجیه لفظ بیك‌معنا که‌غیرآن محتمل‌نباشد تفسیراست .

جمعی معتقدند که تأویل با تفسیر مباین‌است بنابراین درآیات‌قرآنیه تفسیر عبارتست از معنای مقطوع مفهوم از آیه وحصول قطع ویقین بآنکه مراد حق ازآیه همین‌است ولاغیر ولیکن ترجیح یکی از معـانی محتمله بر معانی دیگر بدون حصول قطع و یقین تأویل‌است(۱) .

برخی‌دیگر گفته‌اند: بیان معنای لفظ ازطریق روایت تفسیر، و بیان آن ازطریق درایت تأویل‌است(۲) .

---

۱ــ بنا براین تعیین یك‌معنا جهت لفظ، درصورتی که قطع داشته‌باشیم مـراد متکلّم همان معنای معیّن‌است ولاغیر تفسیراست و این‌قطع باید مستند باشد به‌نص کتاب که مفید قطع‌است ویا مستند بدلیل شرعی متواتر و صحیح وتام و اگرمنشأ آن دلیلی نادرست وسبب حاصل ازدلیل غیرشرعی باشد و مفسّر بواسطهٔ تحصیـل مقدمات حاصل از وهم وعقل غیر منور بنور شرع معنایی را ازآیه استخراج نماید ویا آنکه بعقل ضعیف خود قواعدی‌را تحصیل نمایـد که آیه را بآن تطبیق دهـد تفسیر ممنوع وازقبیل تفسیر برأی واتباع ازظن خواهدبود .

جماعت **اشاعره** و **معتزله** به‌آیات قرآنیه در جبر و تفویض استدلال نموده‌اند وعقیده هردسته ازاین دوجماعت درست نقطهٔ مقابل عقیدهٔ دیگر قراردارد. اشاعره بعداز نقل آیات موهم جبر بعنوان تفسیر وآنکه بطور یقین مراد حق ازتکلّم بـه آیات موهم جبر نفی‌استناد افعال از عبـادو اثبات فاعلیت حقیقی برای حق دراین ورطه افتاده‌اند. ومعتزله نیز تفویض‌را مفاد آیات قرآنیه آنهم مفاد قطعی‌دانسته‌اند.

۲ــ نزد اهل‌تحقیق از متألهان ازمفسران واکابر از اهل تأویل از صوفیه و عرفای امت مرحومه مبنای تأویل برشهود وکشف تام‌است که ازمتابعت صحیح از صاحب شریعت محمّدی وطریقت علوی حاصل می‌شود ومنشأ علم آنان کتاب مبین ←

زرقانی در مناهل(۱) گوید: «بعضهم یری ان التفسیر مباین للتأویل . فالتفسیر هوالقطع بأن مرادالله کذا، والتأویل ترجیح احدالمحتملات بدون قطع. وهذا هو قول الماتریدی . اوالتفسیر بیان اللفظ عن طریق الروایة ، والتأویل بیان اللفظ عن طریق الدرایة. اوالتفسیر هو بیان المعانی التی تستفاد من وضع العبارة، والتأویل هو بیان المعانی التی تستفاد بطریق الإشارة» .

برخی از اهل ذوق بطور کلی تفسیر را مستفاد از عبارات و ظواهر و نصوص کتاب وسنت میدانند و تأویل را ماخوذ از اشارات (معان قدسیه.... تنهل من سحب الغیب علی قلوب العارفین) واصحاب اشارات همان اولیاء محمدیین هستند که علوم آنها مستفاد از حی لایموت است نه مفاد افکار و فهوم اهل ظاهر ومنقول از (میت بعد میت) .

کشف وشهود بعداز طی درجات علم الیقین و ورود درمنازل تحقیق ورفض تعینات بشری وقطع تعلقات ناسوتی حاصل می‌شود و حقیقت کلام الهی حاصل نمی‌شود مگر بعداز محو موهومات و صحو معلوم وکشف سِرّ وهتك سِر 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 وواقفان به اسرار) درمعارضه‌اند بهمین لحاظ مختار

---

→

درعالم شهوداست وعلم آنها حاصل ازظهورات و اتباع از مفاهیم نمی‌باشد و مفسر چون ازشهود حقیقت کلام الهی عجز دارد وغیب معانی براو مستور و مجهول است باید ازاصحاب شهود وارباب مکاشفات درفهم حقایق قرآنی استمداد نماید .

۱ــ المناهل تألیف فاضل محقق عبدالعظیم زرقانی ط۱۳۷۲ هـ ق ص۴۷۱ ، ۴۷۲ و ۴۷۳ .

نگارنده این‌سطور درفرق بین تفسیر وتأویل آنست که تفسیر راجع‌است بمعانی مفاد از ظهر قرآن و قالب الفاظ‌آن وتأویل راجعست به‌مقام باطن وملکوت قرآن که: «ان للقرآن ظهراً وبطناً و...» .

فیلسوف متاله ومحدث بارع صدرالمتالهین مؤلف کتاب حاضر رای خاص دراین‌مقام دارد که در اواخر تفسیر (آیةالکرسی) واین‌رساله به تحقیق آن پرداخته‌است وتلمیذ عظیم‌الشان او در معارف حقیقیه همین مشرب‌را اختیار فرموده‌است که نگارنده این‌سطور به‌تحقیق‌آن می‌پردازد -والله یقول‌الحق وهو یهدی‌السبیل- .

* * *

بهرحال درمقام وجوه فرق بین تأویل و تفسیر وجوه زیادی بالغ بر چهارده یا پانزده وجه بیان شده‌است. یکی آنکه تفسیر اراده یك معنای معین ومشخص‌است از الفاظ وعبارات کتاب وتأویل اراده کلیهٔ معانی محتمله .

دیگر توجیه‌نمودن لفظ‌است بمعنایی‌که غیرآن احتمال داده نشود و تأویل اراده معنای واحداست ازمعانی متعدد با قیدی که ذکرشد . ودیگر آنکه متعلق تفسیر روایت ومتعلق تأویل درایت‌است و وجه‌دیگر آنکه‌اراده جمیع‌معانی لفظ تأویل(۱) وتعیین یك‌معنا واراده آن‌تفسیراست. وجه دیگر

---

۱ــ متکلّم الهی چون احاطهٔ قیومیه ومعیت تامه به‌جمیع اشیاء با جمیع حقایق دارد می‌تواند لفظ را مرءات معانی متعدد ومتکثّر قراردهد و از لفظ جمیع معانی ومصادیق‌را اراده‌نماید (نه‌آنکه لفظ قالب مطابقی باشد ازبرای یك معنا وبقیه معانی ازلوازم معنا یالفظ محتملاً ویا معانی دارای لوازم متعدد باشند کما توهمه المحقّق‌الخراسانی صاحب‌الکفایه دربیان معنای ان للقرآن بطناً ولبطنه بطناً...) و ←

آنکه تفسیر عبارت است از تعیین مقصود از لفظ به ارادهٔ استعمالی و تأویل در این صورت و فرض عبارت است از بیان مراد و تعیین مقصود و غرض جدی به ارادهٔ واقعی.

و فرق است بین اراده جدی(۱) و ارادهٔ استعمالی کما حقق فی الاصول

---

→

ما بیان خواهیم نمود که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در این باب جائز بل که واقع است در این مورد تمام معانی بیك لحاظ سعی اطلاقی انبساطی مورد لحاظ واقع شده‌اند و لفظ در کافّهٔ معانی یعنی در جمیع آنها بیك اطلاق سعی انبساطی استعمال گردیده‌است.

بنا بر این فرض در قرآن کریم مثلاً از لفظ میزان (نضع موازین القسط) در مقام یك معنا از معانی میزان اراده میشود ولی در مقام تأویل در مقابل لفظ میزان جمیع معانی میزان (از باب آنکه میزان وضع شده‌است از برای معنی عام، موضوع له الفاظ در اصطلاح ارباب تحصیل معانی عامه‌است) از عقل و منطق و نحو و صرف و علم اخلاق و اسطرلاب و قپّان و شاقول و ترازو و پرگار تا امام و کتاب مبین و..... اراده می‌شود.

۱ــ یکی از اکابر عصرما ۱ ــ ادام‌الله تعالی ظله ــ در این باب فرماید:

«... مثلاً ما مشاهده می‌کنیم که در قرآن مجید سه قسم جزا و اجر برای انفاق در راه خدا، مقرر شده‌است که بین آنها اختلاف و فرق زیاداست. مفسّر این مراتب را مستند بفعل حق تعالی میداند و این عقیده را که خداوند هرچه بخواهد بهر کس می‌دهد بدون ملاحظه اختلاف قوابل و نظر باین معنا که جزاف در فعل حق نیست و ارادهٔ جزافی از او مسلوب است ولی لسان تأویل از این مرحله برکناراست و مراتب را ←

---

(۱) سید اهل التحقیق مجتهد بارع کامل وحکیم محقق وعارف متألّه المترقی بمدارج الحق والیقین سیدمحمّدکاظم عصار ــ ادیمت برکاته ــ .

ودراین‌مقام تحقیقی لطیف‌است که درجای‌خود بیان می‌شود چون غرض ما ازاین‌مقدمه ذکر مطالب برسبیل اختصاراست از تطویل و تفصیل خودداری می‌شود .

باید باین‌نکتهٔ دقیق توجه تام داشت که تاویل بحسب مواردداستعمال دارای معانی خاصه‌است ودرمقابل تفسیرهم دراین‌مقام مختلف می‌شود و باید دیدکه می‌شود جهت تفسیر وتاویل معنایی جامع بیان نمود که‌به‌جمیع موارد ومصادیق منطبق‌باشد .

مثلاً : درموردی تاویل اطلاق می‌شود ومراد از آن صرف لفظ از معنای ظاهر وحمل‌آن برمعنایی مناسب مقام وموردداست مثل آنکه آیات در تجسیم بامقام قدس ربوبی -عز شانه- سازش ندارد(۱) محققان گویند :

---

→

بحسب مراتب قوابل وتفاوت بین درجات آنها مختلف مشاهده می‌نماید . چه آنکه اگر شخص انفاق‌کننده در قالب مرحله مادی وناسوتی باشد نتیجهٔ انفاق او اجر و مزد مادی وشبیه‌آن می‌باشد واگر شخص منفق درمرحلهٔ ملکوت باشد جزای انفاق او ازسنخ عقلانیات واگر منفق اهل‌کشف وشهود صوری ویا اهل کشف معنوی باشد نتیجهٔ عمل او ازسنخ حکمت و ازجنس حقایق خواهدبود تا برسد به کسی‌که جزای انفاق او لقای‌حق ومرتبهٔ اعلای آن اختصاص به‌اهالی جنات صفات و ذات خواهدبود...» .

۱ــ این‌مسأله امر دیگری‌است‌که اصولاً چرا حق حکیم محیط بجوانب کلام خود درمقام بیان صفات الهیه کلامی ذکرکند که بحسب ظاهر منافی مرتبه ومقام احدیت ذاتیه باشد ما بیان‌کردیم که این ظواهر مراد واقعی‌است وحق بحسب فعل ←

---

(۱) رجوع شود به‌تفسیر سورهٔ حمد تالیف سیدمحمدکاظم عصار طهرانی ط ۱۳۹۰ ه. ق. با مقدمهٔ سیدجلال‌الدین آشتیانی ط چاپخانهٔ دانشگاه‌مشهد، ص۶۳،۶۴ .

ظاهر مراد نیست وباید آن‌را تأویل نمود و بمعنایی حمل کرد که منافات با مقام تنزیه حق‌تعالی داشته‌باشد ومفهوم لغوی تأویل یا یکی از معانی آن‌که بمعنوی قصد یا رجوع باشد بااین معنا سازش دارد و نیز در برخی از موارد تأویل وتفسیر همان معنای شرح وتوضیح وتبیین را می‌فهمانند. اما معانی اصطلاحی تأویل آنهم نزد برخی از ارباب تحقیق که تأویل عبارتست ازمعانی مستفاد ازبطون سبعهٔ قرآنیه وتفسیر راجع‌است به‌معانی ظاهر الفاظ مثل‌آنکه انسان ونیز مطلق کتاب تکوین ازباب تطبیق بین کتاب‌تدوین وتکوین دارای ظهر وبطن وازبرای بطن نیز بطنی‌است الی سبعة ابطن یا سبعین بطوناً وباعتباری بطون کتاب تدوین وتکوین نهایت ندارد این‌ها اموریست‌که‌اهل تحقیق برای‌خود اصطلاح بوجود آورده‌اند تا حقایق را بصورتهای مختلف تقریر نمایند وموارد تأویل وتفسیر اطلاق شده‌است (درکتاب‌وسنت) همان‌چندمعنای‌اول‌است که‌بامعانی‌لغوی‌تأویل‌سازش‌دارد

دیگر ازوجوه فرق بین‌تفسیر و تأویل وجهی‌است‌که صدرالمتألهین و شاگرداو آخوند فیض (قده) بیان فرموده‌اند وآن ازاین‌قراراست :

فیض کاشانی در کتاب مستطاب معارف الهیه(۱) به‌تبع استاد خود مطلبی بیان نموده‌است که حاصل‌آن دراین‌جا ذکرمی‌شود :

ملامحسن فیض‌در مقدمهٔ کتاب تفسیرخود (تفسیرالصافی) ورساله

→

متصف‌است بصفات‌امکان‌وبنابروحدت‌شخصیه وتوحید وجودی‌ظاهروجود وباطن‌آن درسلك یك‌اصل قراردارد وهرمرتبه حکمی دارد و باعتبار ظهور درمراتب اکوان حتماً وجود باید منصبغ بحکم مظاهر گرددوظاهرومظهردراصل‌بیك‌وجودموجودند

۱ــ این‌کتاب دردست‌طبع‌است وبهمین‌زودی‌ها بامقدمهٔ حقیر منتشرمی‌شود .

نظر باینکه این‌معنا ازتأویل که درکلمات فیض واستاد علام او موجوداست تحقیق ومختار جمع‌کثیری ازمحققان‌است کلام اورا تقریباً مفصل‌تر ازدیگران نقل می‌نمائیم وقول‌تحقیقی نیز دراین‌باب مختارشیخ‌اکبر ابن‌عربی‌است‌که مختارنگارنده این‌سطوراست واین‌قول نزدیك‌است به‌مختار ومشرب صدرالحکماء -قدس‌الله‌نفسه-

(المعارف‌الإلهیه) وکتاب (عین‌الیقین) وبعضی‌دیگر از آثار خود به‌تبع استاد علام خود، درمقام فرق بین تأویل وتفسیر چند اصل مقرر داشته‌است و نتیجه‌گرفته‌است که شخص واقف در مقام تفسیر حکم شخص نائم را دارد وبعداز بیداری بحقیقت کلامی الهی مثلاً پی‌برده وبمقتضای کلام معجز نظام «الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا» بعدازعروج بمقام‌ملکوت آنچه‌راکه‌درک‌میکند تأویل کلام حقّ‌ست وتأویل بعقیده ملاصدرا -کما صرح به‌فی‌هذه‌الرسالة- بمنزلهٔ تعبیر خوابست. قال(۱) العلامة‌المحقق فی کتبه . «... مامن شیء فی عالم‌الحس والشهادة الا وهو مثال وصورة لأمر روحانی فی عالم‌الملکوت ، وهو روحه‌المجرد و حقیقته‌الصرفة ... و عقول‌الخلایق فی‌الحقیقة امثلة للعقول‌العالیة فلیس للأنبیاء ان‌یتکلّموا معهم الابضرب‌الأمثال لأن‌لهم ان‌یتکلموا الناس علی قدر عقولهم وقدر عقولهم انهم فی‌النوم بالنسبة الی تلک‌النشأة والنائم لایکشف له شیء فی‌الأغلب الا بالمثل . ولهذا من یعلم‌الحکمة غیر اهلها یری فی‌المنام‌انه یعلق‌الدّر فی اعناق‌الخنازیر،... وذلک لعلاقة‌خفیّة بین‌النشئآت -فالناس نیام، اذاماتوا‌انتبهوا- وعلموا حقایق‌ماسمعوه‌بالمثال وارواح ذلک، وعلموا ان‌تلک‌الأمثلة کانت قشوراً. قال‌الله سبحانه: انزل من السماء ماءً فسالت اودیة بقدرها فاحتمل‌السیل زبداً... فمثّل العلم بالماء والقلب بالأودیة والینابیع والضلال بالزبد... ثم نبّه فی آخرها فقال: کذلک یضرب‌الله‌الأمثال... فکل مالا یحتمل فهمک فان‌القرآن یلقیه الیک علی

۱- رجوع‌شود بمقدمهٔ کتاب تفسیر -صافی- واوائل کتاب عین‌الیقین ۱ و رساله -المعارف‌الإلهیّه‌ونیزرجوع‌شود به‌اواخر تفسیرآیة‌الکرسی ازصدرالمتألهین.

(۱) عین‌الیقین ط تهران ۱۳۲۳ هـ ق ص ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴ .

الوجه‌الذی کنت فی‌النوم مطالعاً بروحك للوح‌المحفوظ، لیمثل لك بمثال مناسب(۱) وذلك‌یحتاج الی‌التعبیر... فالتأویل‌یجری‌مجری‌التعبیر، فالمفسر یدور علی‌القشر...» چون مفسر حقایق‌ملکوت‌را مشاهده‌نمی‌نماید واز عتبهٔ باب‌الفاظ تجاوزننموده ومهاجرت بسوی‌معانی وحقایق محکی الفاظ نکرده بااهل‌تأویل منازعه‌دارد

غزالی نیز همین مسلك‌را اختیار نموده وآنچه که ملاصدرا و فیض دراین‌مقام ذکرکرده‌اند ملخص کلام شیخ نحریر غزالی‌است که دربیان این قسم ازمطالب متفرّداست یا کم‌نظیر .

این تصویر دراین‌باب -فرق بین تفسیر وتأویل- بسیار عالی ونفیس است ولی نسبت باشخاصی که خیالشان تحت سیطرهٔ قوهٔ عاقله عِقال نشده‌باشد وغلبه با احکام‌خیال نباشد قوهٔ فکری مفسر دائماً گرد صور خیالی وحول معانی جزئی‌دور می‌زند و واهمه وقوهٔ‌خیال دائم درصحنهٔ ادراکات فعلش محاکات صور جزئی باشد. اما اشخاصی که قوهٔ خیال خویش‌را مغلوب قوهٔ عاقلهٔ خود نموده‌اند معانی وحقایق مفهوم از الفاظ‌را به‌اتم واظهر صور درك نمایند وخیال‌را درمقام صدق لفظ برمعانی کلیه کنار زده وفقط درمقام تطبیق لفظ برمعانی و مصادیق متکثره قوهٔ خیال‌را استخدام نمایند ومانع ازمعارضه بین‌قوهٔ خیال باعاقله شوند لذااهل‌تفسیر بعداز تجاوز ازمقام تخیل ونیل بمقام تعقل تام تسلیم اهل‌تأویل‌شوند(۲).

۱ــ روح کلام دراین‌مقام‌است. شخص نائم بواسطهٔ عدم‌اتصال بملکوت حقایق را درعالم‌معنا مشاهده نمی‌کند والفاظی که‌حکایت ازمدرکات درقوهٔ خیال نماید احتیاج به‌تعبیر دارد مثل تعبیر آویزان‌نمودن دُرّ به‌اعناق خنزیرها به‌تعلیم حکمت بشخص غیر اهل .

۲ــ سِرّ اینکه دومی قرآنی را که حضرت ولایتمدار شاه مردان تهیه نمودند ←

بنابرعقیدهٔ فیض و صدرالحکما متشابهات از کتاب و سنت «کلها محمولة علی ظواهرها ومفهوماتها الاولیّة من دون حاجة الی تاویل اوحمل علی تمثیل او تخییل... الا ان للمفهومات مظاهر مختلفه(۱) ومنازل شتی و

---

→

-قرآنی که‌مشتمل‌بود برذکر موارد نزول‌آیات وتفسیر وتأویل‌آیات بیّنات‌قرآنیه- نپذیرفت وگفت ما احتیاجی بجمع‌آوردهٔ تو نداریم این‌بود که حضرت جمیع‌مراتب ومقامات را پیموده بود وبهمه مراتب قرآن ازظهر وبطن وحد ومطلع احاطه داشت وحضرات متوقف درمقام ظهر وقشر قرآن بودند وبین عالم به‌تأویل ومتوقف در ادنی درجهٔ تفسیر تعارض تام وجود دارد لذا اگر کسی از متشابهات قرآن سخن می‌گفت دومی سراورا باعصا می‌شکست ولی سرور اولیا می‌فرمود: «سلونی قبل ان تفقدونی» و نیز فرمود: اگر اهل فهم و درك وجودداشت از تفسیر فاتحةالکتاب هنتاد شتر را بار می‌کردم .

۱ــ متشابهات ازقرآن مختلفند برخی از متشابهات ازناحیهٔ وضع لفظ واینکه آیا لفظ وضع‌شده‌است ازبرای نحوهٔ خاصی ازتحقق وظهور ویا آنکه معنا دارای مراتب مختلف وسعهٔ درجات‌است و دیگر آنکه گاهی تشابه ازناحیهٔ عدم درك حقیقت ویا صفت ویا عدم نیل ویا عدم تعقل موضوع له‌است مثل آیات صفات‌برخی بعضی ازآیات‌را متشابه میدانند ازباب‌آنکه ازدرك حقیقت نحوهٔ قیام اشیاء مثلاً بحق‌تعالی غفلت دارند درقرآن مجیداست «وهو معکم اینما کنتم» اهل ظاهر و مردم عامی متظاهر درکسوت اهل‌دانش گمان‌کرده‌اند که معیت حق با خلق ملازم است با حدوث حق یا اتصاف‌او بامکان لذا معیت‌را معیت درعلم دانسته‌اند درحالتی که علم حق عین ذات‌اوست این جماعت نمیدانند که وجود حق محصور درمرتبه‌ای نمی‌باشد ونمی‌توان مرتبه‌یی ازواقع‌را تعقل‌نمود که‌حق‌درآن‌مرتبه تحقق‌نداشته‌باشد اینان ازفرط جهل ونادانی دراین‌ورطه افتاده‌اند ونمیدانند که ازناحیهٔ حق‌بمقتضای احاطه ومعیّت قیومی معیّت در جمیع مراتب وجود از برای جمیع موجودات

←

قوالب متعددة، حسب تعدد النشآت واختلافات المقامات.

وكذلك لله تعالى فی كل عالم من العوالم مظاهر ومرائی ومنازل ومعالم يعرف بها... فكل انسان يفهم من تلك الألفاظ مـا يناسب مقامه والنشأة التی غلبت عليه، والكل صحيح وهی حقيقة فی الكل، ولكن لكل فی محله.

قد ورد فی الحديث ان المساجد بيوت الله. فلفظ البيوت فيه حقيقة وذلك لأن المسجد محل العبادة ومحل العبادة بما هی عبادة هو محل حضور المعبود و موقف شهوده فيكون بيتاً له بالحقيقة لا بالمـجاز... ولكن يكـون بيتاً معقولاً -لا محسوساً- باحدی هذه الحـواس، وما هو المحسوس ليس معبداً ومشعراً للعبادة بل هو من هذه الجهة كسائر مواضـع الأرض، وكل محسوس ذی وضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه. فان زيداً 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 فی حديث آخر: ان المسجد يتروی بالنخامة. مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلاً. فكان المراد، ان النخامة توجب قلّة توقيره وتعظيمه لانـه محل عبادة الله، فيجب ان يكـون موقراً مستعظماً. والنخامة فيه تنافی ذلك، فيقل عظم قدره فی العقل لا فی الحس.

مسألهٔ مهمی كه دراين تحقيق مدخليت عظيم دارد همان مسألهٔ وضع الفاظ است از برای معانی و حقايق عامه مطلقه واينكه ازبرای هر معنی از معانی حقيقت و روح واصل وباطن ونيز اين معنا دارای قالب و صورت و

---

→

محقّق ومسلّم است ولی حقايق امكانيه ازاين معيت فقط باندازهٔ وجود خود بهـره دارند وحق تعالی رفيع الدرجات است ومرتبه ومقام شـامخ وجودی او باندازه‌ای رفيع است كه حقايق وجوديه بالذات ازمقام صرافت وجود تأخّر وجودی دارند.

ظاهراست لذا ارباب تحصیل گفته‌اند: همانطوری که قرآن دارای ظهر و باطن وباطن باطن‌است جمیع حقایق موجود در عالم نیز دارای ظهر وباطن وحقیقت انسان درست مطابق قرآن دارای مراتب متعدد ازمظاهر ومجالی وجودی‌است وکتاب تکوین وتدوین بحسب ظهور وبطون مناسبت تامه دارند وهمانطوری‌که بیان نمودیم خطابات الهیه بیان حال و السنهٔ‌احوال مخاطبان از افراد بشراست واین حکم شامل افراد انسانی‌است ازحیث تعین او درعالم علم حق ومقام واحدیت و مقام ومرتبهٔ عین ثابت او تا تحقق و تقرر او در ارحام و استقرار در مشیمهٔ رحم اهل‌تحقیق موضوع‌له الفاظ‌را حقایق و معانی و ارواح میدانند و ازآنجائی‌که معانی و حقائق ، متنزل درقوالب و صورند، وصور ظهور وتجلی معانی وحقایقند، الفاظ به حقیقت و روح ومعنا وظاهر وصور وقالب بنحو حقیقت اطلاق می‌شوند .

مثلاً موضوع له -قلم- مطلق مبدء ترقیم و تحریراست ولی شخص موجود درعالم ظاهر وصورت، ازلفظ قلم مطابق آنچه که با حس‌خود ادراك می‌کند ومعهوداوست آلت و وسیله کتابت که از آهن یا نی‌ساخته شده میفهمد نه معنای کلی واصل صادق برجمیع مراتب ترقیم و تسطیر . ولی اهل‌معنا ازقلم همان معنای کلی که قلم متخذ ازنی قالب وصورت آن محسوب میشود می‌فهمد لذا لفظ قلم موجود در آیه وحدیث را (علم‌بالقلم وعلّم‌الإنسان مالم یعلم ویا اول ما خلق‌الله القلم) حمل بر معنای مجازی نمی‌نماید لذا قلم حقیقی نزداو قلم اعلاست که روح ومعنای قلم‌است و مطلب دیگری که درفهم مشرب مؤلف خالی ازفایده نیست آنست‌که محقق فیض درعین‌الیقین به‌تبع استاد علامهٔ خود فرموده‌است : «... ولما کان الناس انما یتکلّمون علی قدر عقولهم ومقاماتهم فما یخاطب به‌الکل یجب ان‌یکون للکل فیه نصیب ... فالقشریه من‌الظاهریین ، لایدرکون الاالمعانی القشریّهٔ . کما ان‌القشر من‌الإنسان وهو مافی‌الإهاب والبشرة من‌البدن لا

ینال الا قشر تلك المعانی، وهو مافی الجلد والغلاف من المواد والصور ، واما روحها وسرّها وحقیقتها فلا یدرك الا اولوالالباب وهم الراسخون فی العلم.

ولکل منهم حظ قلّ او کثر، وذوق نقص ام کمل ولهم درجات فی الترقی الی اطوارها واغوارها واسرارها و انوارها. واما البلوغ للإستیفاء والوصول الی الاقصی فلا مطمح لأحد فیه ولو کان البحر مداداً لشرحه والاشجار اقلاماً فاسرار کلماته تعالی لانهایة لها...

سبب اختلاف ظواهر کتاب و سنت در عقاید ونیز علت وجود متشابهات درقرآن وخبر برای آنست که مخاطب به خطابات الهیه طوایف مختلف ازمردمند وحق تعالی جهت هدایت مردم ورسانیدن مکلفان به کمالات لایق آنان طوایف متعدد را درنظردارد وحضرت ختمی مرتبت ارشاد مردم ورسانیدن موجبات سعادت آنان با یك طبقه ازناس ویك دسته ازمردم که بحسب ادراك دریك سطح قراردارند مواجه نمیشود عقول و افهام مردم درنهایت اختلاف است واستعدادات آنها جهت درك معانی کلام حق و نیز قوابل ناس جهت تکمیل نیز اختلاف عظیم دارند.
نگارنده این مطلب را درمباحث قبل درمقام بیان سرّ لزوم وجود کسی که بعلم لدنی مفاض ازحق عالم به ظهر وبطن ومحیط به حد ومطلع کتاب وجود باشد بیان نمودم .

بعقیدهٔ حقیر فرق بین تفسیر و تاویل ازکلام نبوی وروایت ماثوراز اهل عصمت فهمیده میشود - تفسیر راجع است به بیان معانی ظاهر کلمات قرآنیه وارتباط دارد با قالب الفاظ وعبارات کتاب حق وتاویل اختصاص دارد به درك بطون معانی قرآنیه وچون قرآن دارای مراتب متعدد ازبطون است هفت بطن یا هفتاد بطن هرمرتبهٔ دانی نسبت بمرتبهٔ عالی تفسیر و مرتبهٔ عالی تاویل آن محسوب میشود همانطوری که شیخ اکبر محیی الدین

ابن عربی فرمود که : ان‌الظهر هوالتفسیر، والبطن هوالتأویل، والحد ما یتناهی الیه‌المفهوم، والمطلع مایصعد الیه منه فیطلع علی شهود‌الملك العلام . چون حق باسم (المتکلم) متجلی درمراتب کلامی‌است مرتبه‌یی که حق درآن مرتبه اراده نموده‌است تجلی درمظاهر ومراتب وجودی وابراز واظهار کلمات وجودیه‌را مطلع کتاب وجوداست بعضی مطلع کتاب وجودرا عقل اول ومقام واحدیت و احدیت‌را مابعد مطلع دانسته‌اند . باعتباری مرتبهٔ واحدیت که مقام تجلی حق‌است درملابس اسماء و صفات و صور اسماء؛ اعیان ثابته اصل واساس جمیع کتب الهیه محسوب میشود که ـلایغادر صغیرة ولاکبیرة الا احصاهاـ

ما در آخر این مقدمه بمناسبت مقام به‌نقل حدیث ِ (ثقلین) که از طرق عامه وخاصه متواتر و از طریق عامّه بحسب مضمون تواتر دارد می‌پردازیم و نتیجه می‌گیریم که یکی از افراد عترت الی یوم‌القیامة علی سبیل تجددالامثال باقیست کما اینکه قرآن الی‌یوم‌القیامه باقی‌است لقول النبی ـصـ : «لن یفترقا حتی یردا علیّ‌الحوض یوم القیامة» ان هذا القرآن العلمی والعلم‌النازل الی‌المَلك باجمعه متحد مع‌العترة، فمدة بقاء القرآن بقاء الزمان کما ان بقاء العترة کذلك، فهما مجتمعان فی جمیع‌العوالم ولا نعنی بالإمامة الا هذا .

یکی از مباحث مهمی که می‌بایست در این مقدمه مفصل مورد بحث قرار بگیرد، مسالهٔ عترت یعنی اهل‌بیت عصمت و طهارت و ارتباط آنها (علیهم‌السلام) به قرآن ومسالهٔ‌تفسیر وتاویل‌است چون‌فریقین نقل‌کرده‌اند که پیغمبر بارها فرموده‌است: «انی قد ترکت فیکم ما ان تمسّکتم به لن تضلّوا بعدی، الثقلین واحدهما اکبر من‌الآخر ، کتاب‌الله(۱) حبل ممدود

---

۱ــ حدیث ثقلین اگرمتواتر نباشد مستفیض‌است ولی‌باانضمام به‌احادیث دیگر ←

من السماء الی الأرض، وعترتی اهل بیتی - الا وانهما لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض...»

حدیث الثقلین متواتر، او مستفیض، وقد رواه احمد فی مسنده من طرق کثیرة جدّاً عن جماعة، و رواه الترمذی فی مناقب اهل بیت من سننه عن خمسة من الصحابه . ورواه مسلم فی فضائل علی(ع) من عدّة طرق عن زیدبن ارقم، ورواه الحاکم فی المستدرک(۱) عن زید ایضاً من طریقین، وقال ابن حجر فی الصواعق عند تعرضه لحدیث الثقلین (۲) :

«الحاصل ان الحث وقع علی التمسّك بالکتاب والسنّة و بالعلماء بهما من اهل البیت و یستفاد من مجموع ذلك(۳) بقاء الأمور الثلاثة الی قیام

---

→

که بحسب مضمون باحادیث ثقلین توافق دارند مسلّماً متواتراست باید معلوم نمود که چه‌مناسبت (بحسب مضمون این‌روایات) بین قرآن واهل‌بیت نبوت که رأس و رئیس آنان باب مدینهٔ علم حضرت‌رسول، امیرمؤمنان ، شاه‌مردان‌است، وجوددارد .

۱ــ مستدرك، جلد سوم ص۱۰۹ .

۲ــ فی الآیة الرابعة من الآیات الواردة فی اهل البیت .

۳ــ ابن حجر تصریح نموده‌است که احادیث تمسك به‌عترت از بیش‌از بیست تن از صحابی نقل شده‌است .

ما درمباحث بعد درمقام تعرض قول برخی ازمعاصران مصری ازجمله فاضل معاصر -زرقانی- که گفته‌اند: اصلاً دلیل بر خلافت علی درکتاب و سنت وجود ندارد و اگر علی منصوص به‌خلافت بود بنحو تواتر بما می‌رسید و نیز بمناسبت ارتباط علی -علیه‌السلام- باقرآن ومناسبت اهل‌بیت او باکتاب الهی خواهیم گفت که به‌چه‌مناسبت این حضرات درکتب مؤلّف درتاریخ قرآن ومباحث مربوط به قرآن متعرض این روایات نشده‌اند. ما بیان خواهیم‌نمود که رجوع ما به‌اهل‌بیت -ع- درمعارف قرآن وجود همین روایات‌است که‌آنها یعنی اصحاب آنان از اهل

←

الساعة» ثم قال (یعنی: ابن‌حجر): ان لحدیث‌التمسك بذلك طرقاً كثیرة وردت عن نیّف وعشرین صحابیّاً» .

این‌که در احادیث ثقلین مذکوراست که (عترت وکتاب‌الله لایفترقان) نظر حضرت رسول آنست‌که اهل‌بیت عالم بکتاب خداوندند و این شأن آنهاست در امت مرحومه، ودیگر آنکه خداوند توسط رسول خود عصمت اهل‌بیت‌را تضمین نموده‌است به‌این‌معنا که قولاً وفعلاً درصدد مخالفت با کتاب برنمی‌آیند ودربیان معارف قرآن مردم‌را بغلط هم نمی‌اندازند یعنی مصون از اشتباه ونظیر قرآن (لایأتیهم الباطل من‌بین یدیهم ولا من‌خلفهم) و لذا علی -ع- فرمود: انا کلام‌الله الناطق .

دیگر اینکه اهل‌بیت عدیل قرآن می‌باشند، همان‌طور که اخذ بکتاب واجب‌است تمسّك به‌اهل‌بیت هم واجب‌است(۱) .

---

→

سنت وجماعت نقل‌کرده‌اند ودرکتب آنها محفوظ مانده‌است در ادواری که نقل‌یك روایت درفضایل اهل‌بیت نبوت موجب قتل و زجر وشتم و هزاران مصائب برای ناقل بود .

۱ــ بنابراین اینکه عامه نقل‌کرده‌اند: عمرگفت : کفانا کتاب‌الله . با این روایات مخالفت نمود بل‌که این روایات را باآنکه خود از حضرت رسول شنیده‌بود طرح نمود اما به‌چه‌دلیل این‌کلام ازعمر صادرشد آنست‌که صاحب ملل و نحل، شهرستانی گوید: اعظم خلاف بین‌الأمّة خلاف‌الإمامة، اذ ما سل سیف فی‌الاسلام علی قاعدة دینیّة، مثل ما سل علی‌الإمامة فی کل زمان .

اول‌کسی که مصدر این‌خلاف گردید خلیفهٔ اول بود اصل‌مطلب متفق‌علیه‌است ولی درکلام صادر ازعمر درمقام بحسب‌عبارت مختلف نقل شده‌است . قال رسول‌الله -ص- فی‌مرض موته: ایتونی بدواة وبیضاً، لازیل عنکم مشکل‌الأمر واذکر لکم من المستحق بعدی (معلوم می‌شود پیغمبر به‌امر خداوند مأمور بود خلیفه را با نص ←

عبارت حدیث‌را مختلف نقل نموده‌اند و این خود واضح‌است که حضرت در موارد مختلف با عبارات مختلف (با خفظ وخدت معنا ومفهوم) ماموریت خودرا انجام داد و امر الهی‌را اجابت نمود.

ازکتاب وعترت به(خلیفتین) تعبیرشده‌است ـ کمافی‌حدیث‌الثعلبی و حدیث احمد فی‌مسند (جلد ٥ ص ۱۸۲، وص۱۸۹) عن زیدبن ثابت : انی تارك فیکم خلیفتین کتاب‌الله واهل‌بیتی (لفظ اهل‌بیت مفسر لفظ عترت است یعنی عترت همان اهل‌بیت‌اند)... وانهما لن یفترقا (از لن، نفی ابد مستفاد می‌شود) واین خود واضحست که خلافت درقرآن همان اشتمال این‌کتاب‌است بر احکام ومعارف و... وخلافت اهل‌بیت همان امامت وقیام به‌حفظ شریعت‌است وتفریق حق وباطل وهکذا. ودیگرآنکه درصدربرخی

---

→

معیّن نماید) قال‌عمر : دعواالرجل فانّه لیهجر (کنایه ازاینکه ما خود طرح این کاررا ریخته‌ایم).

بخاری ـ محمدبن‌اسماعیل ـ باسناده عن عبدالله‌بن عباس نقل کرده‌است : لما اشتد بالنبی مرضه‌الّذی توفّی فیه قال ص...: ایتونی بدواة وقرطاس اکتب لکم کتاباً لاتضلّوا بعدی قال‌عمر: ان رسول‌الله قد غلب علیه الوجع ، حسبنا کتاب‌الله (خلیفه باعلم بصدور احادیث ثقلین باین کلام تفوّه نمود) پیغمبر درحالتی که از مرض رنج می‌برد صحابه به‌مشاجره مشغول بودند که حضرت ناراحت شد وفرمود : برخیزید وبروید، لاینبغی عندی‌التنازع» ونیز همین عامّه خود نقل کرده‌اند که بعدازاین‌ماجرا پیغمبر فرمود حبیب‌من بیاید، عایشه رفت وپدرش آورد حضرت رو برگرداند وباز فرمود: چرا حبیب‌من نیامد، عمررا خبرکردند باز حضرت اعراض نمود که عایشه گفت: بخداقسم غیرعلی کسی‌را نمی‌طلبد، حضرت امیر به‌بالین‌پیغمبر حاضرشد واورا روی پارچه‌ای که خوابیده بود نشاند حضرت رسول سر مبارك را در دامن علی گذاشت و جان بحق تسلیم‌نمود. این روایت را ما با سند آن نقل می‌کنیم.

ازاین‌روایات‌است‌که قال رسول‌الله: یوشك ان یاتینی رسول ربی فاجیب . ویا: کانّی قد دعیت، فاجبت، معلوم می‌شود پیغمبر برای آنکه در امرامت اهمال روا نداشته باشد تکلیف مسلمانان را معلوم فرموده‌است و در این مسالهٔ مهم که از اهم تکالیف نبوت‌است العیاذبالله ساکت نشده‌است .

ونیز درذیل حدیث حضرت رسول تاکید فرموده‌اند که: مادامی که به‌این‌دوخلیفه، یا ـ ثقلین ـ تمسك‌جوئید هرگز گمراه و ابداً درضلالت واقع نمی‌شوید ونیز حدیث دلالت دارد بر بقای قرآن وعترت ، هردو تا قیام قیامت ونتیجه بر سبیل تجدد امثال یکی از افراد عترت به‌بقای قرآن باقی‌است .

* * *

بمناسبت وجود روایتِ عترت و روایات دیگر که بحسب مضمون شبیه این روایت می‌باشند مثل: النجوم امان لاهل‌السما،... واهل بیتی امان لاهل‌الارض، وباروایتِ: مثَل اهل‌بیتی‌کسفینة نوح... جمع کثیری‌ازمحققان عامه به‌این‌عبارت: حاصلها التوصیة بحفظ‌احکام‌الکتاب واخذالعلم من اهل البیت وتعظیم اهل‌البیت ومحبتهم وموالاتهم وکل‌هذه فریضة علی‌المسلمین ... وشبیه این‌عبارات مانند: الوصیّة بالحفظ واخذالعلم منهم وجعلهم قرنا، للقرآن ولزوم‌الإقتداء بهم فی‌الأعمال والأفعال مما لانزاع فیه.» بمقام منیعِ اهل‌عصمت اذعان نموده‌اند مثل مؤلف مواقف وشارح‌آن وصاحب مقاصد وشارحِ‌آن و فضل روزبهان . ما بیان نمودیم که به چه‌نحو این روایات دلالت بر خلافتِ اهل‌بیت دارند .

* * *

چون از طرق عامـه در موارد متعدد و به‌الفاظ مختلف روایـاتی از حضرت رسول واردشده‌است که اگر انسان خالی از تعصب در مضامین آنها تأمل نماید تصدیق خواهدکرد که ازهمان اوائل ظهور اسـلام حضرت رسول علی را به‌جانشینی خود مفتخر فرموده‌است و ازطرفی شخصی که درمحیط سنت وجماعت پرورش یافته‌باشد اگرچه به‌مقام منیعی از علم و کمال رسیده‌باشد نظر به‌آنکه عقاید راسخ دوران قبل‌از نیل به‌مقام دانش درذهن‌او دارای بنیانی‌مستحکم و استواراست نمی‌تواند عقاید حاصـل از محیط را که خود طبیعت ثانویه بشمارمیـرود از خود دورنماید بعضی از دانشمندان محقق عصرما ازفضلای عامه گفته‌اند :

عقیدهٔ شخص حضرت محمّد -ص- این بوده‌است کـه علی سزاوار جـانشینی اوست ولی برای حفظ آزادی و ارزش قائل شدن برای آرای عامه، امت‌را در نصب خلیفه مختار وآزاد قرارداده‌است(۱) .

بعقیدهٔ معاصر دانشمند،حضرت رسول در رسالهٔ خلافت رای عموم را محترم شمرد، ونخواست رای خودرا به‌آنان تحمیل نماید ، امت هـم رای پیغمبر را نادیده گرفته وخود به‌انتخاب خلیفه نشستند و ابوبکـر را انتخاب نمودند ولی ابوبکر ازاین‌طریقه عدول نمود وشخصاً عمر را انتخاب کرد ومردم هم ازاو متابعت نمودند. عمر هم بعداز انقضاء مدت خـلافت خود خلافت‌را به‌شورگـذاشت وجمعی‌را برای انتخاب یکنفر از بین خود

---

۱ــ مثلاً دراین‌مورد قریب باین‌مضمون میشودگفت: پیغمبر درموارد متعدد درطول چندسال بمردم اعلام داشته‌است ای‌مردم اگر عقیـدهٔ مرا شایستهٔ متابعت می‌دانید وبخواهید دراین‌امر ازمن پیروی‌کنید من شخصاً معتقدم‌که علی بایدخلیفه باشد، شما خود اختیار دارید روی اصل (ذیمقراطیه-بقول این فاضل‌معاصرمصری) هرکه‌را خواستید انتخاب‌کنید .

مجبور نمود وازبرای هرکدام نقاط ضعفی ذکرکرد وعدم‌صلاحیّت آنان‌را اعلام نمود وشایسته ازبرای خلافت فقط علی را تشخیص داد و فقط یك عیب (العیاذ بالله) دراو 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 ـ ازباب‌آنکه فاقد کمال دشمن کمال‌است ـ صفت مذموم جلوه می‌نماید.

* * *

اما روایاتی که از طرق عامه وارد شده و دلالت دارد بر خلافت حضرت امیر مؤمنان که برخی از اجلّهٔ عصر آن روایات را حمل برمعنایی نمودند که ذکرشد و جمع‌کثیری از متکلمان ازعامه آن روایات را حمل نموده‌اند بر وراثت علمی ومأموریت ازبرای نشر معارف و علوم موجود در قرآن(۲) (انها تدل علی وراثةالعلم والمعرفة وایضاح‌الحجّة والقیام به‌اتمام

---

۱ــ چون خودش فظّ وغلیظ‌القلب بود، صفتی‌را که پیغمبر ازخواص مؤمن معرفی‌نموده‌است: (المؤمن هشّ وبشّ وبسّام، بشره فی وجهه وحزنه فی‌قلبه)مانع خلافت‌دانست. واین‌نیز بی‌اساس‌است چون یکی ازخواص اصحاب امیرمؤمنان به معاویه‌گفت : علی(ع) درحالی‌که از نهایت تواضع اصلاً تظاهر به‌برتری به‌دیگران نمی‌نمود دارای هیبت و شخصیت ممتازی بود که قهراً انسان‌را تحت تأثیر قرار می‌داد. کنایه ازآنکه مقام منیع ولایت کلیهٔ الهیّهٔ علی هرکسی‌را مقهور می‌داشت ویك انقهار ذاتی وخضوع‌جبلّی درافراد نسبت به‌ولیّ مطلق به‌مرحلهٔ‌ظهور می‌رسد واین غیراز بیم‌وترسی‌است که نسبت به اشخاص عربده‌جو وپرخاشگر اظهارمی‌شود. بین برخی از صفات وملکات نفسانی تشابه‌است مانند بی‌غیرت و صبور که این‌دو غالباً باهم مشتبه می‌شوند.

۲ــ ما دراخبار راجع به‌امامت وفضائل اهل‌عصمت فقط به‌احادیث وارد از ←

منصب النبوة ـ کذا ذکر شارح المقاصد والمواقف وفضل روزبهان وغیرهم من المتکلمین) .

در مسند احمدبن حنبل و صحیح مسلم (لم یکن احد من اصحاب رسول‌الله ـص ـ یقول: سلونی قبل ان تفقدونی الا علی‌بن ابیطالب و قال رسول‌الله : انا مدینة العلم(۱) وعلیٌ بابها ) ونیز وارد شده‌است: «انا دار الحکمة وعلی بابها» .

درصحاح معتبره ازطرق عامه نقل شده‌است «علی منی وانا منه (۲)» و «هو ولی کل مؤمن» و «ولکل نبی وصی ووارث وانّ علیّاً وصیّی و وارثی وخلیفتی» .

ما درحواشی وشرح‌خود بر رسالهٔ (التوحید والنبوة والولایة) شرف الدین قیصری (این‌رساله غیراز مقدمهٔ وی بر فصوص ابن‌عربی‌است) ونیز

---

→

طرق مخالف استدلال می‌کنیم چون اخبار آنها برای ما حجت‌است ولی آنها فقط به‌اخبار وارد ازطرق خود استدلال می‌کنند .

۱ـ حدیث رباب را حاکم در مستدرک (ج۳ ص۱۲۶) ازطرق متعدد از ابن عباس ونیز از جابر نقل‌کرده‌است وسیوطی فی‌اللئالی‌المصنوعة عن ابن جوزی انّه نقل‌الحدیث بلفظه او مایشبهه من خمسةعشر ـ۱۵ـ طریقاً واخرجها ابن‌عدی و ابونعیم و ابن‌مردویه و الطبرانی و ابن حبّان عن جابر و ابن‌عباس وغیره .

جمع کثیری ازعلمای عامه این‌حدیث‌را باالفاظ‌وعبارات‌مختلف نقل‌کرده‌اند. رجوع‌شود به: دلائل‌الصدق علامه مظفر جلددوم ص۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۸ .

۲ـ عرفای اسلامی ازعامه وخاصّه طریقهٔ خاصّی درمسألهٔ ولایت دارند آنها به‌اسطهٔ وسعت مشرب وسعهٔ دانش وخبرگی مخصوصی که درمباحث مهم و تحقیقی دارند مسلک‌آنان در بسیاری ازمباحث مطابق‌است بامسلک اهل‌عصمت وطهارت مثل مسائل قضا وقدر وتشبیه و تنزل وعالم مثال وازجمله بحث ولایت .

←

در تعالیق خود بر رسالهٔ عارف نامدار و فیلسوف متألّه آقامحمدرضا قمشه‌ای

ازباب مثال محقّقان ازشیعه ائمهٔ اهل‌بیت (علیهم‌السلام) را از انبیاء اولوا-العزم افضل می‌دانند (برخلاف علمای عامّه) محیی‌الدین و تلامیذ حوزهٔ درس وی واتباع وشارحان کلمات وی دراین‌باب بعقیدهٔشیعه معتقد ودراین‌مسأله بهمین‌مسلك استوارند ، لذا در فتوحات مطلبی دراین‌امر دارد که شارحان عقاید وی آن‌را نقل ومعضل آن‌را تشریح نموده‌اند. درفتوحات مکیه(الف) گفته‌است :

«... فلما اراداللّٰه وجودالعالم وبدء على حد ماعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجلّيات‌التنزيه الى‌الحقيقة الكليّةحقيقة - تسمّى الهباء، وهذا اول موجود فى‌العالم... ثم انه تجلّى بنوره الى ذلك‌الهباء ويسمّيه اصحاب‌الأفكار بهيولى‌الكل، والعالم كلّه فيه بالقوّة... فقبل منه -تعالى شأنه- كل شيء فى ذلك‌الهباء، فلم يكن اقرب اليه قبولاً فى‌ذلك‌الهباء الا حقيقة محمّد -ص- المسمّاة بالعقل، فكان مبتدء العالم بأسره، واول ظاهر فى‌الوجود، (فكان وجوده من ذلك‌النورالإلهى، ومن‌الهباء ومن‌الحقيقة الكليّة، وفى‌الهباء وجد عينه، وعين‌العالم من‌تجلّيه) واقرب‌الناس اليه على‌بن ابيطالب -ع- امام‌العالم و سيّد الأنبياء اجمعين...»

صدرالدین قونیوی(ب) در فکّ هارونی گوید: «ان‌الإمامة ينقسم من وجه الى امامة لا واسطة بينها وبين‌الحضرة الإلهيّة والى امامة ثابتة‌الواسطة... فالتعبير عن‌الإمامة الخالية عن‌الواسطة كقوله تعالى للخليل: انى جاعلك للناس اماماً، والتى بانواسطة مثل استخلاف هرون على قومه والخالية عن‌الواسطة (امامت مطلقهٔ عامه از ←

(الف) الجزءالاول، الباب‌السادس ط بیولاق مصر ۱۲۹۶ ه ق ص۱۲۱ الی ۱۳٤ ، الجزءالرابع الباب‌السابع والخمسون وخمسماه (فی‌معرفة ختم‌الاولیاء) .

(ب) کتاب‌الفکوك (صدرالدین قونیوی) ط طهران ۱۳۱۳ ه ق حاشیهٔ منازل سائرین ص ۲۸۸ .

بطور مفصـــل این روایات را با مآخذآن صحـــاح و کتب معتبرهٔ عامه نقل نموده‌ایم. رسالهٔ آقامحمدرضا تعالیقی‌است بر چندموضع ازمقدمه وشرح قیصری برفصوص که ازحیث اشتمال بر تحقیقات عرفانی همسنگ آثارِ صدر قونیوی وعبدالرزاق کاشانی وشرح قیصری‌است با این‌ملاحظه کـــه آقامحمدرضا درمشارب حکمت اعم از مشّاء واشراق و حکمت متعالیـــهٔ صدرالمتألّهین بمراتب براین‌اعاظم برتری دارد.

نگارنده رسالهٔ قیصری‌را که تابحال چاپ نشده‌است با شرح وتعلیق بانضمام تعلیقات وحواشی مفصل آقامحمدرضا بر چندموضع از مواضعِ فصوص ومقدمهٔ قیصری وشرح قیصری بر فصوص (قسمت مربوط بـــه ولایت درمقام بیان مراد شیخ‌اکبر و اثبات‌آنکه شیخ اکبر ابن‌عربی حضرت مهدی-ع- را بحسب دایرهٔ ولایت کامل‌تر از عیسی می‌داند) بهمین زودیها چاپ و منتشر می‌نمایم. چون دراین شرح مفصّل اخبار وارد در مناقبِ آل‌عصمت واحادیث دالّه بر امامت وخلافتِ امیر مؤمنان علی‌علیه‌السلام را نقل نموده‌ایم و ماخذهای این نقل را از صحاح وکتب معتبره نزد عامه بطور کامل نشان داده‌ایم بهمین اندازه از بحث اکتفا شد.

نگارنده به‌این‌جهت دراین‌مقدمه متعرضِ مسالهٔ ولایت وموضع‌خلاف بین عامه وخاصه شده‌ام که دانشمند معاصر مصری -زرقانی- در مناهل العرفان فی علوم‌القرآن درمباحث مربوط‌به‌تفسیر بدون‌آنکه به‌کتب‌محققان ازمفسران رجوع نماید در چندمورد به‌شیعه تاخته و اصولاً درباب تفسیر به‌احادیث عترت اشاره هم ننموده. درحالتی که دراین اواخر تصمیم گرفته

---

→

حیث حکم وظهور وتجلّی) مثل خلافةالمهدی -ع- فان رسول‌الله لم یضف‌خلافته الیه بل سمّاه‌خلیفةالله وقـــال‌اذا رأیتم رآیات‌السود من‌ارض خراسان... فان فیهـــا خلیفةالله مهدیین - یملأالأرض قسطاً وعدلاً....

شد که مواضع خلاف بین شیعه وسنی کنار گذاشته شود .

ایشان افادهٔ مرام فرموده‌اند که: علی(ع) مبتلا به‌شیعیانی شد که در حق‌او غلو نموده‌اند واورا بر ابوبکر وعمر وعثمان ترجیح داده وبا فضیلت او معتقد شدند ودر اظهار حب باو طریق افراط پیمودند. بنا برافادات این آقا جماعت‌کثیری از عامه‌را باید از غلات شر دانست .

زرقانی بااینکه‌مردی‌دانشمندو متتبع ومسلط به‌مباحث مربوط به علم قرآن‌است در علم کلام راجل و ازعقلیات وعرفانیات کم‌بهره و دربرخی مباحث درچهارچوب تقلید ازقدمای متکلمان و عقاید واهی آنان خود را محصور نموده‌است ولی باید انصاف داد که درفن خود زحمت زیاد متحمل شده وبحمدالله‌تعالی اثر خوبی ازخود باقی‌گذاشته‌است نظیر او ومحقق‌تر ازاو دراین‌مباحث و مباحث دیگر مربوط به‌علوم‌اسلامی در دانشگاه الازهر نسبةً زیادند .

## بیان منـاسبت بین قرآن و عتـرت

### بر مسلك اهل‌عرفان وتوحیـد *

در جمیع مراتب وجودی وتجلیات‌حق قرآن و عترت متحدند و در عالم فرق وماده متمایز لوجوه‌المناسبة الموجودة بین‌الکتـابین ای الکتاب التکوین والکتاب‌التدوین، وجمیع القاب‌واسامی موضوع ازبرای‌کتاب‌تدوین

---

* هذا التحقیق موافق لما ذکره‌الشیخ‌الأکبر فی‌الفتوحات والمولی عبد الرزاق فی‌التأویلات (تأویلات قرآن عبدالرزاق کاشی که بنام تأویلات محیی‌الدین در دوجلد در احمدآباد هند چاپ شده‌است تفسیر سورهٔ عمّ – النبأالعظیم هو القیامة... لذا قیل فی حق علی هوالنبأالعظیم لکونه جامعاً بین‌المقامین الفرقان والقرآن . ودرجای دیگر ازتفسیر گوید: ولذلك قال علی: انا کلام‌الله‌الناطق .

برکتاب تکوین نیز صادق‌است .

بیان این معنا توقف‌دارد برذکر مطالب وتحقیقات‌عالیه‌ای که‌لایسعها کثیر من‌الأفهام وکل میسر لماخلق لأجله، ولی ازباب ِ لکل کلمة مع صاحبتها مقام (سخن‌را روی با صاحبدلان‌است) یجب اظهار حقیقت کلام نبوی بل‌که افشاء سرّ موجود درکلام حضرت ختمی: «انی مختلف فیکم ما ان‌تمسّکتم بهما لن تضلّوا» .

شکی نیست که علم حق درمقام احدیت وجود عین ذات مطلقهٔ الهیه وعین هویت غیبیهٔ حق‌اول تعالی شانه‌است وهو تعالی علم وعالم ومعلوم فی‌موطن ذاته ، وینکشف له جمیع‌الحقایق بعین انکشاف ذاته لذاته وهو کل الأشیاء فی مقام بطونه ولکن بجهات‌الکمالیة لاالحدودالماهویة .

حقیقت وجود درمقام صرافت ذات جامع همهٔ کمالات وجودی‌است ولی به‌وجودی واحد که عین علم و قدرت و اراده و حب و ... است باین مناسبت می‌شودگفت: کمال ذاتی و غناء حقیقی و علم‌او به‌نظام هستی و بالأخره تمام جهات بی‌نیازی وصمدیت اطلاقی او باعث وموجب فیضان وجود و اظهار کمالات ذاتی‌است که ازنهایت تمامیت بر سبیل اختیار و استقلال تام فیض وجود ازاو ساری وحقیقت هستی ازآن مقام اطلاقی و ماء حیات از سماء مطلق سرازیر به‌اراضی مقیده واعیان ماهویه می‌گرددکه «انزل من‌السماء ماءً فسالت اودیة(۱) بقدرها» .

ازآنجایی‌که مقصود اصلی حق‌تعالی از اظهار کلمات وجودیه ظهور ِ کمالات ویا اظهار کمالات خود لفرط‌الکمال والتمام‌است فهوالغایة والبدایة

---

۱ــ لذا اهل تحقیق گویند: فغایة فعله نفسه وظهوره وجلاءه واستجلاءه که نهایت جلاء و غایت استجلاء عبارتست از ظهور حق بذاته درمقام تفصیل و فرقان وجودی و رؤیت خودرا درمرءات حقایق وجودیه وبالأخره شهود خود در مرءات انسان کامل لظهور الجلاء ونهایةالإستجلاء .وقیل شعراً :

نظری‌کرد، به‌بیند بجهان صورت خویش خیمه درمزرعهٔ آب‌وگل ِ آدم زد

والمبدء والنهاية که «کنت کنزاً مخفیاً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف» .

چون لاتعین مقدم بر تعین‌است و اطلاق مبدء ظهور مقید می‌باشد و ظهور وارد بر خفاست -تا- درکلمهٔ (کُنتُ) کنایه‌است ازمقام لاتعیّن و مرتبهٔ غیب وجود که ازآن به‌کنز مخفی وعَنقاء مُغرب ومرتبهٔ لا اسم‌له ولا رسم له تعبیر نموده‌اند. بنابراین (احببت) موضوع حکم ومتفرع بر مرتبه ومقام‌ذات غیرمتعیّن‌است ناچار اشاره‌است به‌مقام‌احدیت ِوجود که‌نسبت به‌مقام ذات ظاهر ومتعیّن ونسبت به‌مقام واحدیت باطن ومخفی و غیر متعین ومطلق‌است چون اطلاق و تقیید از امور نسبیه‌اند ومی‌شود امری بجهتی غیرمتعین ومطلق و نسبت به‌مرتبهٔ‌دیگر بشرط شیء ومقیّد ومتعین وظاهر باشد .

بناءً علیهذا اول تعیّن عارض بر غیرمتعین و اول ظهور ظاهر درمقام وجود عبارت‌است از حضور ذات برای ذات وشهود ذات للذات که شهود ِ جمیع حقایق وجودیه‌را دربردارد بشهودی وحضور وانکشافی واحد که‌علم بذات مبدء تعیّن ذات به‌کمالات ذاتیه‌است وعلم ذات بذات به‌این‌اعتبار که عالم ومعلوم و علم وجود ونور وحضور وشهوداست و ان سئلت‌الحق حکم به‌بودن ذات کنز مخفی تعیّن عارض بر ذات ومتاخر از مقام غیب ذات‌است ولیکن دراین‌حکم بخفاء یک‌نحو ظهوری متحقق‌است‌که مفتاح‌جمیع‌ظهورات وتعیّنات‌است شهود ذات به‌ذات وحضور ذات درمرتبهٔ ذات عین شهود ِ اسماء وصفات‌است ولی شهود مفصّلات در مجمل (کالشجرة فی‌النّواة) مقام ذات با حفظ وحدت وبساطت ولی با تعین علمی وظهور وشهودوحکم به‌اینکه ذات ظهوراست ونور وجوداست مفتاح کمالات اسمائیه‌است به‌این لحاظ درموطن ذات باعتبارآنکه مفتاح کمالات صفاتی واسمایی‌است صفات

بنحوامتیاز ازیکدیگر وکذلك ذات ازصفات موردحکم نمی‌باشند و شهـود وظهور تفصیلی دراین‌موطن ملحوظ نمی‌باشد لـذا از این‌شهود وحضور و وجود و وجدان ونور تعبیر به‌مفاتیح غیب نموده‌اند .

چون شهود ذات باعتبارآنکه جامع جمیع صفات وکمالات‌است بنحو وحـدت و بساطت وحب وعشق بذات ناشی از شهـود ذات‌است ذات را بوصف‌آنکه جامع همهٔ کمالات‌است منبعث می‌شود ازحب بذات حب‌بظهور ذات که ازآن به‌اراده یا ابتهاج به‌ذات ومعروفیت ذات تعبیر نموده‌اند و (فاحببت) اشاره‌است به‌این‌معنا .

بنابراین تجلی علمی مبدء ظهـور تجلی حبی‌است و تجلی حبی مبدء ظهور کمالات اسمایی وصفاتی می‌شود وحق ذات‌خویش‌را درجلباب‌اسمایی وصفاتی بنحو امتیاز و تفصیل شهود می‌نماید واسماء وصفات دراین‌موطن درجلباب و صور اعیان ثابته ظهور می‌نمایند و حق به‌اسم‌المتکلم در مطلع کتاب وجود ظاهر می‌شود واینکـه درکلام اهل عصمت وارد شـده‌است : «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً» مطلع عبارت‌است ازاین مقام وموطن که اهل‌عرفان ازآن به‌مقام واحدیت تعبیر نموده‌اند .

* * *

چون مقام ومرتبهٔ ولایت کلیهٔ مطلقه، مرتبهٔ ـاوادنیـ واحدیت‌وجود است حقیقت ولویه (ع) درمقام فناء در احدیت متحداست با مابعد مطلع کتاب ومطلع کتاب ـقرآنـ منطبق‌است با مقام قاب‌قوسین و واحدیت که مقام‌ظهور اسم‌ـالله‌ـ نیز بآن‌اطلاق‌شده‌است، حقیقت‌محمدیه وعلویه‌درمقام اسماء وصفات‌متحدند وچون اسم‌الله حاکم براسماء دیگراست ازجمله اسم متکلم، مطلع قرآن ازتجلی حقیقت محمدیه وعلویه ظاهرشده‌است بنابراین قرآن باعتبار بطن آخر که مرتبهٔ وجود منبسط و نفس رحمانی (وتجلی‌حق

بصورت وجود کلی عام مطلق) و یا مرتبهٔ عقل اول‌است از تجلی و ظهورِ انسان‌کامل ظاهر شده‌است(۱) وبعقیدهٔ‌اهل‌معرفت عقل‌اول (وقهراً کینونت عقلی قرآن) ازحسنات مقام‌عقلیِ انسان اول وقلم اعلاست لهذا امیرمؤمنان فرمود: «اناالقلم» وفی‌المأثورات «اول ماخلق‌الله القلم» .

شیخ عارف کامل عبدالرزاق کاشانی ام‌ّالکتاب را حمل بر مرتبهٔ روحانیت مقام ولایت کلیهٔ ولویه نموده وگوید: لذا اهل معرفت‌گویند قرآن شرح‌حالِ انسانِ کامل‌است .

قرآن ازآنجایی صورت علم‌حق‌است وعلم‌حق عین‌ذات‌اوست وصفات زائد برذات مستلزم نقص و امکان وخلو ذات از صفات کمالیه‌است باید مراحلی از وجودرا، درمقام تنزل طی‌نماید تا بصورت نقوش و الفاظ ظاهر شود وکلام حق عبارت از ایجاد اصوات در اجسام نیست وگرنه باید هر کلامی کلام حق باشد بل‌که کلام عبارتست از تجلی اعرابی حق در هیاکلِ ممکنات وظهور اسمایی حق به‌اسم ـالمتکلمـ درآفاق وانفس چه‌آنکه‌متکلم ازامهات اسماء حق‌است و اسماء وصفات حق عین ذات حقند لهذا قرآن

---

۱ــ اینکه برخی از محققان علمای امامیه جمع‌نموده‌اند بین قول به‌حدوث قرآن وقدم‌آن به‌آنچه ذکرشد نظرداشته‌اند، چون الفاظ قرآن ونقوش وصور ونیز سور مکتوب موجود بین‌الدفّتین مانند وجود حضرت ختمی‌مرتبت باعتبار وجود مادی حادث به‌حدوث زمانی‌است و اعتقاد به‌قدم این نقوش و الفاظ معنی قدیم و حادث‌را نفهمیده‌است وقول قدم قرآن ناچار باید حمل شودبربطون‌قرآنیه ومطلع آن که عبارتست از ام‌الکتاب (عقول طولیه وعرضیه) که قدیم زمانی و حادث ذاتی ومسبوق‌الوجودند بحق قدیم، قدیم‌الإحسان .

وازآنجایی که قرآن صورت علم حقست مقام بطون‌آن قهراً منطبق‌است بر مقام علم حق به‌حقایق در واحدیت وباطن‌آن مقام اتحاد صفات با ذات‌است .

دارای مـراتب مختلف‌است از ظهر وبطن و حـد و مطلع ولبطنه بطن الی سبعین...

## نقل وتزییف

یکی از دانشمندان معاصر(۱) درکتاب «مناهل‌العرفان» گوید: القرآن عندالمتکلمین - ثم‌ان‌المتکلمین حین یطلـقونه علی‌الکلام النفسی یلاحظون امرین، احدهما: ان‌القرآن علم ای کلام ممتاز عن کل ماعداه من‌الکلام‌الإلهی. ثانیهما: انه کلام‌الله، و کلام‌الله قدیم غیرمخلوق ، فیجب تنزهه عن‌الحوادث واعراض‌الحوادث(۲) .

این‌معاصر معظم درصفحهٔ‌قبل کلام‌را منقسم نموده بکلام لفظی‌وکلام نفسی ودراین‌مساله قهراً از اشـاعره پیـروی می‌نمایـد و شاید بحسب عقاید اشعری مذهب‌است: «...فالکلام‌البشری اللفظی بالمعنی‌المصدری: هو تحریک‌الإنسان للسانه وما یساعده فی‌اخراج‌الحروف من‌المخارج ، والکلام

---

۱ــ محمدعبدالعظیم زرقانی در مناهل ط۱۳۷۲ هـ ق ص۹ تا ۱۲ .

۲ــ چون کلام صفت الهی‌است و حق‌تعالی متصف به‌احکام حوادث‌نیست باید صفات او نیز قدیم، وغیرمخلوق و مبرا ومنزه ازصفات حدوث باشـد. این دانشمند معاصر اصلاً اطلاع ازآنهمه تحقیقات که محققان ازحکما ومتکلمان دراین‌قسم از مباحث بعمل آورده‌اند خبر ندارد، صفت اگر زائد بر ذات باشد قهراً متأخّر ازذات ومستند بذات‌است وتوقف وجودی بر ذات‌حق دارد وهمین معـنای معلولیت‌است و معلوم‌است که سبق عدم زمانی شرط تأثیر وتأثّر نیست قهراً چنین امری نمی‌شود صفات کمالی جهت حق‌باشد چون‌حق اول وجود صرف‌است وآنچه که‌صفت‌کمالی متصورشود باید عین اصل وجود باشد .

اللفظی بالمعنی الحاصل بالمصدر: هو تلك الكلمات المنطوقة، التی هی كيفيّة فی الصّوت الحسی.

واما الكلام النفسی بالمعنی المصدری، فهو تحضير الإنسان فی نفسه بقوته المتكلمة الباطنة، للكلمات التی لم تبرز الی الجوارح؛ فيتكلم بكلمات متخيلة يرتبها فی الذهن بحيث اذا تلفظ بها بصوت حسی كانت طبق كلماته اللفظية. والكلام النفسی بالمعنی الحاصل بالمصدر: هو تلك الكلمات النفسية والالفاظ الذهنيّة المترتبة ترتباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتب الخارجی» (۱).

حصول نقوش و الفاظ به‌هرهيئت وصورتی كه باشد درذات حق محال است و محل اين صور و الفاظ وتراكيب وكلمات بايد نفس جزئی حيوانی منطبع درماده باشد، خيالی اگر تنزل نمائيم می‌شود گفت صور جزئی درمحل جسم متقدر ولی مبرا ازماده‌حال يا قائم است به‌قيام صدوری مجرد تام و وجود بحت وصرف بسيط واحد خقيقی مگر امكان دارد محل صور ونقوش وكلمات جزئی واقع‌شود علاوه براين محذور متكلم از امهات اسماء وصفات است و صفات ثبوتی بايد عين ذات باشد باشد نه‌قائم بذات ومتاخّر ازذات، خلو ذات ازصفات كمالی مستلزم امكان ومعلوليت حق‌تعالی است (۲).

اما مسالهٔ كلام نفسی، اصولاً تعقل صفتی با اوصافی كه اشاعره برای آن ذكر كرده امكان ندارد لذا محققان ازحكما ومتكلمان وعرفای اسلامی

---

۱ــ درصدد پيداكردن مثال هم برآمده‌است ازجمله اين آيه (فأسرّها يوسف فی نفسه ولم يبدها لهم قال انتم اشر مكانا)، (انی لأحدث نفسی بالشیء لو تكلّمت به لأحبطت اجری).

۲ــ صفات كماليه درعقول نيز عين ذاتند تا چه‌رسد به‌واجب، چون حلول صفت در ذات موصوف مستلزم حدوث وملازم با تجسم وتقدراست.

این‌مسلک‌را تخطئه نموده‌اند(۱) و درحق بطور مطلق تعـدد ذات و صفات منافات با وحدت حقهٔ حقیقیه دارد وجمیع کمالات و اوصاف وجودی در

---

۱ــ برخی از متأخرین مثل سیدشریف خواسته‌اند این‌مسلك غیر مرضی عند المحقّقین را توجیه نمایند ما با کمال اختصار کلام نفسی‌را مطابق آنچه متأخران از اشاعره بیان کرده‌اند تقریر و به‌تزییف‌آن می‌پردازیم وبرطبق آنچه‌که خـاتم المحقّقین خواجـه (رضـ..) فرموده‌اند که (تصدیق فرع تصـوراست و کلام نفس غیر معقول) مطلب‌را ختم می‌نمائیم .

**اشاعره** ازباب‌آنکه صفت را عرف زائد بر موصـوف میداند وبضرورت‌کتاب وسنت خداوند به‌اوصاف کمالیه متصف‌است که ازکلیات آنها به‌امهات صفات تعبیر شده‌است ازجمله صفت تکلم قائل‌شده‌اند که این‌صفات ازجمله کلام قائم وزاید بـر ذات وقدیم‌اند. معتزله بکلی صفات‌را ازحق نفی وذات‌را نایب صفـات دانسته‌اند . گفته‌اند حق عالم‌نیست به‌این‌معنا که صفتی بنام علم زاید بر ذات داشته‌باشد اماذات او کار علم‌را انجام می‌دهد. حکیم‌العرب والعجم امیرمؤمنان فرموده‌اند : کمـال التوحید نفی‌الصفات عنه. باین‌بیان معجزنظام بعداز اثبات صفات و بیان این معناکه هرصفتی غیرموصوف‌است بحسب مفهوم ولی درحق صفات زائده منفی‌است وتوحید حقیقی آنست‌که صفات زائده‌را موحّد ازحق نفی‌نماید چون تعدد مصداقی ذات و صفات منافی توحید حقیقی ومستلزم تکثّر ذات حسب تکثّر صفات و خلو ذات از صفات کمالیه وبالأخره جمیع کمالات وجودی باید منتهی شـوند بذات مستجمع جمیع اوصاف وجودیه .

اشاعره‌گویند : حروف و اصوات ملفوظه حکایت از یك قسم دیگر از کلام می‌نماید که آن‌را کلام نفسی نامیده. اصولاً بایددانست که منشأ پیدایش کلام از آنجاست که عقلا جهت تفهیم وتفهّم مقاصد الفاظوحروف وکلماتی وضع‌نموده‌اند وآنهارا کاشف عقاید ومقصود واغراض‌خود قرارداده‌اند و این دلالت بحسب‌وضع ←

ذات مستهلکند .

---

→

وقرارداداست. آیا عقلا امری غیرمعانی متصور ذهنی ویا صور تصدیقی که علم و آگاهی بآن اطلاق نموده‌اند چیزی‌دیگر تصور می‌نمایند؟ نه. اشاعره ازباب آنکه کلام صفت حقیقی‌است ونمی‌شود این‌صفت قائم به‌اجسام وایجادکلام درموادخارجی باشد دراین تنگنا خودرا قرارداده‌اند و نتوانسته‌اند بفهمند وتعقل نمایند که کلام حق عبارت‌است از ایجاد حروف عالیات و صور مجردات وکلمات تامات و اُخَر متشابهات کماقال علی علیه‌السلام:لابصوت یقرع ولفظ یسمع . ونیز نفهمیده‌اندکه دربرخی از مشتقات ادنی ملابست کافی ازبرای انتساب‌است وظاهراً اشاعره متکلّم بکسی اطلاق نمایند که کلام بآن قائم‌باشد نه‌آنکه صفت تکلّم بآن قائم باشد (کما توهّمه‌الفاضل الفضل روزبهان ، خ‌ذل) چون کلام هیئآت وکیفیات عارض بر صورت قائم به‌هواءاست کلام قیام به‌هواء دارد وهوا قائم به‌متکلم نیست و ملاك و علت نسبت کلام به‌متکلّم ازاین‌باب‌است که متکلم سبب تعین وظهور و تمیّزخروف وکلمات‌است وگرنه اطلاق متکلم به‌انسان غلط‌بود .

حق‌آنست‌که متکلم موجد کلام درهواءاست وهمین بحسب عرف‌مصحح‌اطلاق متکلم برانسان‌است ولاغیر وکسانی که حق‌را متکلم می‌دانند ازباب ایجاد کلام و حروف و اصوات قائم به‌اجسام –مثل تکلم حق باموسی بواسطهٔ شجره – ملاك صدق یا اطلاق متکلم برحق همین ایجاد کلام‌است در مواد واجسام ولی متکلم ازاوصاف حقیقی وذاتی حق ویکی از امهات اسماء الهیه‌است کما قال علی علیه‌السلام و ما مفصل درمقدمه آن‌را بیان نمودیم .

یکی از متأخّرین ازاشاعره گوید: شخص‌عاقل وقتی‌به‌کلام تکلم‌نماید کلمات والفاظ را بخاطر آورده وآنهارا اظهار می‌نماید(الف) صورت ذهنی‌کلام، کلام‌نفس

←

---

(الف) بعقیدهٔ روزبهان علم به‌کلمات نفسی غیر نفس کلمات‌است ایشان و سایر علمای

←

→

وعبارات دال برآن، الفاظ وکلمات قائم بهوا، کلام متعارف‌است (هذه‌المدلولات هی‌الکلام‌النفسی لأن الألفاظ التی نتکلم بها لهـا مدلولات) فان قال الخصم: هی عبارة عن‌العلم. قلنا هی غیرالعلم، لأن من‌جملة‌الکلام‌الخبر وقد یخبرالإنسان عن ما لایعلمه (این امکان ندارد خود این آقای فاضل تصریح نمود که ما کلمات‌ملفوظه‌را مرتب ومنظم نموده بعدازخطور بالبال اظهار می‌کنیم بنابراین این استدلال قـابل منع‌است) ... بل یعلم خلافه (این کذب‌است چون خبر داده‌است به‌امری که تصدیق ندارد وکذب خبری‌است که با واقع تطبیق نمی‌شود نه‌آن چیزی که با معلوم‌ذهنی آن مطابقت ننماید) فان‌قال: هوالإرادة قلنا هو غیرالإرادة لأن من‌جملة‌الکلام‌الأمر وقد یأمرالرجل بمالایریده (ارادهٔ عزم وشوق مؤکدی‌است جهت اظهار این کلمات وایجاد معلوم ذهنی درخارج) .

بایددانست‌که انسان درمقام‌اخبار وتکلّم به‌اخبار پنج‌چیز متصوراست‌ولاغیر: لفظ صادر از متکلّم معانی مفردات لفظ ومعنی هیأت‌آن ، تصور الفاظ و معانی ، مطابقت نسبت یا عدم مطابقهٔ‌آن باواقع و پنجم تصدیق و علم به‌نسبت ثبوتی یا سلبی درصورتی‌که معتقد بآن باشد وکذلك دروقتی که امر یانهی‌آن انسان صادر شود ، چهارچیز دراین‌مقام متصوراست: لفظ صادر ومعانی‌مفردات لفظ و... وتصورالفاظ ومعانی یعنی علم به‌الفاظ ومعانی و اراده وکراهت ومقدمات اراده وکراهت ، علم به‌مرجّح وتصدیق بوجودآن ، کلام نفسی این‌حضرات غیر از لفظ صادر از متکلم است ونیز غیرمعانی مفردات لفظ وهیئت‌است وبالأخره با هیچ‌یك از اقسام‌متصور کلام‌نفسی مطابقت ندارد ودرخبر باقرار این فاضل کلام نفسی نیز معقول نمی‌باشد.

←

→

تابع این‌عقیده باید معتقدشوند: صور ونقوش وکلمات ذهنی معلـوم ومشهود نفس نیستند و واسطه در ارائهٔ این‌صور باعتبار وجود خارجی نمی‌باشند درحالتی‌که جمیع خواص ولوازم‌علم درکلام نفسی موجوداست کاشف واقع‌است وحکایت ازخارج می‌نماید و...

←

* * *

زرقانی درمناهل(۱) گوید: «القرآن عندالمتکلمین، ثم ان المتکلمین حین یطلقونه کلام النفسی یلاحظون امرین، احدهما، ان القرآن علم، ای کلام ممتاز عن کل ماعداه من الکلام الإلهی، ثانیهما: انه کلام الله، وکلام الله قدیم غیر مخلوق فیجب تنزهه عن الحوادث» .

اگر کلمات ملفوظه بطور حتم ومسلم بایددلالت برمدلولات نفسی نمایند باید کلیهٔ کتب الهیه در ذات باری دارای مدلولات قدیم باشند و نیز باید تمام الفاظ صادر ازبشر واصوات خارج از اجسام بطورمطلق درصقع شامخ ربوبی دارای مدالیل باشند وازسنخ خودکه مطابقت شرط اول دردال ومدلول است درحق اول نیز بایددال مدلول مطابق داشته باشند چون فاعل حقیقی حق است وبنا برمسلك اشعری استناد همه افعال به مبادی وفواعل مباشر

---

→

ترتیب اجزاء کلام در ذهن واظهار آن فقط توقف دارد بر تصور آن قبل از اظهار، لذا خواجه درتجرید فرموده‌اند: تصدیق فرع بر تصوراست یعنی کلام نفسی قابل تصور نیست تا دروجود وعدم آن بحث شود وتصویق به وجود ویا عدم آن حاصل آید

برخی از اعلام متأخّر بااینکه صفات زائده را ازحق نفی نموده و وجودصفات زائدرا منافی با وجوب وجود دانسته‌اند، مثل سید شریف گرگانی استرآبادی بااین وضع درصدد تصحیح قول اشاعره برآمده‌اند .

اما مسألهٔ اتحاد طلب و اراده که یکی از موارد نزاع بین محققان با اشاعره است تحقیق درآن محتاج به مقامی دیگراست .

۲ــ مناهل العرفان طبع مصر ۱۳۷۲ ه ق ص ۱۰،۱۱ مرادایشان از متکلمان اشاعره، اتباع ابوالحسن اشعری است، معتزله وشیعه ازمنکران کلام نفسی اند .

مجازاست. اما اینکه این فاضل معاصر متوجه این قسم تالی فاسد نمی‌شود جای‌تعجب‌است. درادواری‌که اشاعره این قبیل‌مطالب‌را درآثار خود ظاهر می‌ساختند مطالب‌عقلی نضج‌کامل‌نگرفته‌بود ولی‌بعدازاین‌همه اعلام‌فن‌که‌در ادوار اسلامی بوجودآمده‌اند خیلی بعیداست که انسان ازآن‌همه تحقیقات بی‌اطلاع باشد اما اینکه صفتی قائم بحق‌باشد ولی مستند ومخلوق‌او نباشد ازعجایب‌است ملاك معلولیت توقف وجودی‌است، هرچه بحسب وجـود متوقف برشیء دیگر بود معلول آن شیء‌است ومخلوق‌آن وازلوازم معلولیت حدوث‌است اگرچه آن حدوث، حدوث زمانی نباشد .

مضافاً بر آنچه ذکرشد درمقام شامخ ربوبی کلمات و حروف مطابق کلمات ملفوظه (حال هرچه این‌کلمات را منزه از سنخ کلمات عالم ماده و حروف قائم بخیال وذهن بدانیم) وجودندارند وشیء درهرعالمی بوجودی مناسب‌آن‌عالم تحقّق‌دارد، قرآن دارای‌مراتب ومظاهر مختلف‌است مرتبهٔ نازل‌آن بصورت کلمات‌موجود ومحفوف به‌عوارضِ خاص ومتحقق به‌هیات مخصوص ظـاهر شده‌است ولی قـرآن در عوالم ملکوت و جبروت، مقام واحدیت و احدیت بوجودی اشمخ و اعلی موجوداست .

## بیان اتحادِ قـرآن و عترت

فی‌التنزیل: انّا انزلناه فی لیلة مبارکة، و انّا انزلناه فی لیلةالقدر . نظر بآنکه قرآن صورت علم‌حق‌است و نزول‌آن باآنکه درعالم بشری توقف برظهور به‌صورت کلمات و الفاظ‌دارد ، مطلع، وبطون‌آن در عوالم بوجودی منزه ازعوارض ولوازم ماده متجلّی می‌شود، لذا نزول‌قرآن درمقام‌واحدیت (ازآنجایی‌که علم‌حق عین ذات اوست) عبارتست از تنزل حق در مشهـد

اسماء وصفات وازآنجایی که مرتبهٔ حقیقت محمدیه، مقام واحدیت وعالمِ اسماء وصفاتست، چه‌آنکه مظهراسم‌الله حاکم بر جمیع‌مظاهروجودیه‌است. اول‌مرتبهٔ نزول انسان با اول‌مرتبهٔ نزول قرآن متحداست ، چون جمیعِ مقاماتی‌را که حقیقت محمدیه واجداست اولیاء خاص او نیز این‌مراتب را واجدند بااین‌فرق که مقامات برای حضرت بالإصالة و جهت حضرتِ ولایتمدار علی -ع- وعترت مقدسهٔ او بالوراثه ثابت‌است قرآن در اولین جلوه و ظهور با عترت متحداست ولی نه نظیر اتحاد موجود در اجسام و جسمانیات اهل‌بیت که حضرت رسول نیز در آیهٔ تطهیر جزء آنهاست دارای مرتبه‌ای دیگر از وجود وظهور ومقام هستند که ازآن‌به‌مابعد مطلع تعبیر شده‌است (کما ذکره‌الشیخ‌الکبیر والمحقق الفناری شارح مفتاحه فی اوائل مصباح‌الانس والشیخ‌الاکبر فی‌الفتوحات) .

بنابراین مرتبهٔ ولایتِ کلیهٔ حقیقت احمدی و علوی عبارتست از **لیلة‌القدر** و **لیلة‌المبارکة** چون جبرئیل و روح و دیگر ملائکه در زمان‌ومکان متنزل نمی‌شوند محل نزول قرآن قلب تقی نقی احدی احمدی‌است که (نزل به روح‌الامین علی قلبك، لتکون من‌الموقنین) .

قرآن وعترت درمراتب ومقامات وجود مناسب با وجود مخصوصِ آن‌مرتبه متجلی می‌شوند ودرعالم ماده و زمان و مکان مفترقند با یك‌نحو اتحادی کما قررناه فی شرحنا علی‌النصوص ودرجمیع مقامات افتراق‌آنها محال‌است والیه اشار -ع- : لن یفترقا حتی یردا علیّ‌الحوض .

قوله: لیلة‌القدر خیر من الف‌شهر. باعتبار احاطهٔ حقیقت احمدیه به جمیع مدُن عوالم‌وجودیه، چون جمیع مظاهر روح‌آن‌حضرت محل‌ظهورِ

رحمت حق‌است فرمود: تنزل‌الملائکة... فیها من‌کل‌امر، و مقام احمدی و علوی چون مرتبهٔ احدیت وجوداست باعتبار فنای آنان درذات و بقای بآن مقام شامخ فرمود: سلام هی حتی مطلع‌الفجر .

* * *

از آنچه ذکرشد معلوم می‌شود سِر وحقیقت کلامِ شاه ولایت علی ـعلیه‌السلامـ که فرمود: «الا وانا نحن اهل‌البیت من علم‌الله علمنا، وبحکم الله حکمنا، من قول صادق سمعنا، فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا... معنا رآیة‌الحق، من‌تبعها لحق، ومن تاخر عنها غرق، الا وبنا عِزَّة کل مؤمن...(۱) وبنا فتح‌الله وبنا یختم.»

---

۱- وقد روی ابن‌عبد ربّه من‌الجمهور: ان امیرالمؤمنین کان یتألّم من الصحابة کثیراً فی عدة مواطن وعلی رؤس‌المنابر... جمعی ازعامه ازجمله ابن‌عبد ربّه این‌کلمات‌را که در نهج موجوداست نقل کرده‌اند همین خطبه مشتمل‌است بر مطالب عالیه که حضرت در برخی ازموارد افاضت فرموده‌اند. قسمتی از کلام مولا علی علیه‌السلام ازغوامضِ معارف‌است که برخی ازفصحا و اهل ادب ونیز برخی از اهل معرفت آن‌را شرح نموده‌اند و قسمتی ازاین خطبه را یکی از اعلام عصر ، از حکیم وعارف 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 ازاینکه حق مسلّمِ اورا خلفا با بلوای عوامانه و نقشهٔ شیطانی زیرکانه غصب نموده‌اند و همانطوری که خود حضرت فساد عظیمی‌را که نتیجهٔ غصبِ حقِّ الهی‌او بود برای مردم تقریر فرمودند . نتیجهٔ این حق‌کشی این‌شد که معنویاتِ اسلام بکلی ازبین‌رفت و قهراً باغصب حق‌وی زمینهٔ حکومتِ فاسدترین اشخاص فراهم‌آمد وکار بجایی‌رسید که‌مسلمانان (یعنی اعراب، ووای براین‌مردم که‌ضربت

ازباب آنکه ولی کامل مظهر اسم ـالله ـاست وازباب اتحاد ظاهر و مظهـر، حقیقتِ انسان کامل و ولیِّ مطلق واسطه درظهورکلمات‌وجودیه و

---

→

علیهم‌الذلّة والمسکنة) فرزند پیغمبررا کشتند و اولاد اورا اسیر نمودند و اموال اهل‌عصمت وطهارت‌را بعنوان غنائم جنگی به‌غارت بردند و زنان ودختران خاندان نبوت را برسم‌جاهلیت، بدستور فاسدترین و رذل‌ترین مردم (روسپی‌زادهٔ معروف) برشتر برهنه سوار نمودند و شهربشهر گردانیدند .

بعضی از علمای‌عامه وبه‌تبع‌آنها عوام عامه سعی‌دارند قضیهٔ کربلا را کوچك جلوه‌دهند ولی هیچکس شك در نادرستی معاویه نداشت ، ازیکی اصحاب که‌بشام وارد شده‌بود سؤال‌شد که در شأن معاویه چه‌میدانی ؟ گفت هیچ فقط از رسول‌الله شنیدم که فرمود: لا اشبع‌الله بطنه .

همهٔ اصحاب از پیغمبر شنیده‌اند ونقل نموده‌اند که شجرهٔ ملعـونه در قرآن بنی‌امیه‌اند، وهمه نقل کردند که معاویه رأس ورئیس آنان‌است ، با این‌حال بـاو حکومت شام را تفـویض نمودند و اورا تأیید کردند و به‌اعمـال شوم‌او صحّه گذاشتند و اورا برای فساد درحکومت و امت پرورش دادند تا چنین وجودخبیثی بخلافت برسد ومصدر آنهمه مفاسد و جنایات‌شود. .

بعداز رحلت حضرت رسول وظهور خلیفه‌گری یك‌قومیت رقیق درحکومت اسلامی ظاهر شد و برتری نژادی‌متروك کمکی رنگ‌گرفت و در عصر عثمـان چهرهٔ شوم قومیت ظاهرتر شد مردم بیچاره با فلاکت در ممـالك اسلامی زندگی می‌نمودند مالیات یا جزیه می‌دادند و عثمان همه‌را در اختیار بنی‌امیه قرار می‌داد وبه‌کسانی که پیغمبر ایادی آنان‌را کوتاه نمـود و ازبیم و ترس از شوکتِ اسلام به‌دروغ تظاهر به‌مسلمانی نمودند آنقدر قدرت داد که دوباره جان‌گرفتند، معاویه را علم‌کردند و او کار نژادپرستی‌را بجایی‌رسانید که کم‌کم مردم‌ممالك اطرافِ

مبدء تحقق عقول طولیه و عرضیه و حقیقت مقدسهٔ او متجلی در مرائیِ آفاق وانفس است که فرمود: (ان ذکرالخیر انتم اوله و آخره....) و «ان ارواحکم فی‌الأرواح... بیدکم رزق‌الوری.»

و از باب آنکه فاعل و غایت در نظام وجود و عالم هستی بیك امر برمی‌گردد مقام منیع ولایت همانطوری‌که واسطه‌است جهت ترقیم کلماتِ وجودیه، درقوس‌صعود نیز واسطه‌است جهت‌رجوع‌خلایق به‌حق‌اول،بلکه بوجودِ ولیِّ‌کاملِ‌حق قیامت‌قائم‌میشود لذاظهور حضرت‌خاتمِ‌ولایت‌مطلقهٔ محمدیه «مهدی موعود روحی‌فداه» از اشراط ساعت‌است و ازآنجایی که نهایات همان رجوع به‌بدایاتست هر انسانی که در قیامت صغری (بعد از مرگ ، که من‌مات فقد قامت قیامته) بملکوت رجوع نماید ویا در قیامتِ

---

→

اسلام داشتند معتقد می‌شدند که اصلاً اسلام دینی قومی ونژادی‌است . وقوع محنهٔ کربلا بکلی حساب عرب‌را از اسلام جدانمودو بجهانیان فهماند که اسلام را باید ازدیدِ علی و اولاد او شناخت .

در این خطبه‌است که حضرت صریحاً به‌عثمان طعن زده – انه کالغراب همّه بطنه ...

ان عرفتم فاعرفوا حق وباطل... ولکل اهل، ولا ن امرالباطل فقدیماً فعل وان قل‌الحق فلربّما ولعل، و لقلّما ادبر شیء فاقبل،... (الی ان قال علیه‌السلام: الا ان ابرار عترتی...) بسیاری ازحقایق‌را حضرت بیان‌کرده‌است... وانی لأخشی ان‌تکونوا فی فترة ...

و در همین خطبه‌است «قیمة کل امرء مایحسنه» قسمتهایی از درر و لطایفِ این‌خطبه‌را حکیم شرح نموده‌است .

کبری -محشر، روزبروز سرایر و ارتفاع حجب کثرت- محشور شود صاحب ولایت کلیه‌را شهود نماید چه آنکه ولایت کلیه ساری در جمیع اشیاء ومتجلی در کافّهٔ مظاهر و ذراریِ وجوداست .

بهمین‌جهت امیرمؤمنان فرمود:

یاحار همدان من‌یمت یرنی  من مؤمن اومنافق قبلاً(۱)

هذا ما اردنا بیانه فیهذه‌المقدمة، والحمدلله اولاً وآخراً

والصلوة علی سیدنا محمد و آله ظاهراً و باطناً

الحمد لله الذی جعلنا من‌المتمسکین بولایة

علی‌بن ابیطالب صلی‌الله علیه و اولاده

* * *

---

۱- ومن هذا وامثاله (من ان‌کمال‌الإنسان بالتوحید وکمال‌التوحید بالولایة لأن بالمظهرالتام یعرف‌المظهر وقال علی: معرفتی بالنورانیة معرفةالله) یظهر سِرّ وجوب‌البیعة معهم سِرّاً وعلانیة، ولذا قالوا: بنا عرف‌الله وبنا عبدالله. ولذا قال تعالی: ان‌الذین یبایعونك... یبایعون‌الله. یدالله فوق‌ایدیهم. ولافرق بین‌یدالرسول ویدوصیّه و ایادی سائر الأئمّة علیهم‌السلام و من هذا یعرف سِرّ ما نقله‌العامّة عن‌النبی (ص) قال‌لأبی‌بکر: کفّی وکف‌علی(ع) فی‌العدل سواء. وکان (علیه‌السلام) نفس‌النبی‌الأمّی وفی‌الآیة المباهلة: قل تعالوا ندعو... وانفسنا .

واماالمخالف ینکر هذه‌الفضائل قلباً وان اقرّ به لساناً ویدعون‌الإجماع علی افضلیّة الأول والثانی والثالث علیه سلام‌الله تعالی علیه وآله وقال نفسه روحیفداه: الدهر انزلنی و انزلنی حتی یقول‌الناس معاویّة وعلی ومن لم یجعل‌الله له نوراً فماله من نور .

چشم بازوگوش باز و این‌عمی  حیرتم از چشم‌بندیِ خدا

این مقدمه‌را نگارنده در معرفی سه‌رساله از آثار ملاصدرا که‌تاکنون بطبع نرسیده‌است به‌رشتهٔ تحریر درآورد :

۱- رسالهٔ المسایل‌القدسیه .

۲- متشابهات‌القرآن

۳- اجوبةالمسایل

این آثار از نفایس کتب ورسائلی‌است که راجع به‌این‌مباحث تالیف شده‌است :

رسالهٔ اول، اثری‌است بسیارعالی که از اول امور عامه تاآخرمبحث وجودذهنی نه‌مفصل ونه‌مختصر بل‌که متوسط و برزخ بین‌اجمال وتفصیل مباحث حکمی بسبك وطریقهٔ خاص آخوند نوشته شده‌است .

متشابهات‌القرآن نیز که تاکنون بطبع نرسیده‌بود اثری‌است‌محقّقانه ولی تمام مباحث مربوط به‌این‌مساله درآن تحریر نشده‌است .

اجوبةالمسایل درجواب چند سؤال فلسفی و حکمی‌است که بسیار عالی ومحقّقانه مشکلات سائل‌را آخوند حل کرده‌است .

نگارنده حواشیِ مفصل ـمفصل‌تر از اصل اجوبهـ بر این اثر منیف نوشته‌است ازباب آنکه رساله مشتمل‌است بر معضلات مبحث علم الهی ازجمله مبحث غایات ونفی عبث از افعال الهی و بطور مطلق از وجود و هستی ونفی 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 مشوقِ حقیرند ممنون و متشکرم ، توفیق روزافزونِ آن‌جناب 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 -ادام‌الله توفیقاته- ریاست محترم دانشکده که‌علاقهٔ‌خاص به‌نشر 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 همه‌جهات مصدر خدمات شایسته‌ای شده‌اند و امیدواریم ازمساعی جمیله و نیت خیر معظم‌له این‌مؤسسه بیش‌ازپیش منشأ آثار علمی قرار گیرد ومبدل به‌یکی ازمراکز مهم نشر معارف اسلامی گردد .

مشهد فی
فوریه ۱۹۷۳
بهمن ۱۳۵۱
محرم‌الحرام ۱۳۹۳
سیّدجلال‌الدین آشتیانی

---

* برخود لازم میدانم که از دوست عزیزم آقای محمود ناظران‌پور متصدی ماشین اینترتایپ که باکمال علاقه ودقت کارهای محوله‌را انجام می‌دهد و علاوه بر وظائف خود، در غلط‌گیری دشوار کتابهای علمی بنده‌را یاری می‌نماید و متجاوز از ده سال‌است که با کمال صمیمیت و اعمال دقت و تحمل زحمات در غلط‌گیری و تصحیح نسخه‌های چاپی، مشکل طبع کتاب‌را بر بنده آسان می‌نماید ازصمیم‌قلب تشکرکنم .

آقای ناظران بواسطهٔ برخورداری از هوش واستعدادسرشار و دقت‌کافی و صرف اوقات استراحت خود به‌مطالعه و تحصیل ونیز دارابودن صمیمیت درکار و علاقهٔ شدید بدین‌فن بعقیدهٔ نگارنده در حد خود نظیر ندارد و اهل کتاب از **مقامات دانشگاهی** با این‌جانب هم‌عقیده‌اند . امیدوارم مصادر امور موجبات تشویق ایشان را فراهم‌آورند .

**سیدجلال‌الدین آشتیانی**

# فهرست مطالب رسائل ملا صدرا

## فهرست مطالب رسالة المسائل القدسيه


خطبهٔ کتاب مشتمل بر حمد و ثنای حق و درود بر سالکان طریقت از ص ۱ تا ۵

الجملة الأولى فی الحکمة القصوی و العلم الأعلی ص ۶

بیان موضوع حکمت کلی و تعریف علم مابعد الطبیعه و تقریر وجوه مناقشه بر کلمات قوم از متأخّرین ص ۷

بیان و تحقیق عرض ذاتی و تقریر آنکه: موضوع کل علم مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیة ص ۸

فی ان الوجود العام البدیهی اعتبار عقلی ص ۹

فی ان للوجود حقیقة فی الخارج و تقریر اصالة الوجود و بیان معنای قاعدهٔ فرعیه و تحقیق آنکه ماهیت باعتبار عقل معروض وجود و بحسب خارج ماهیات باعتباری عارض حقیقت وجودند ص ۱۰، ۱۱، ۱۲

فی دفع شکوک اوردت علی اصالة الوجود و تزییف ماقاله الشیخ الإشراقی فی هذه المسالة ص ۱۲، ۱۳

فی ان مفهوم الشیء لایعتبر فی المشتقات و تقریر کلام السید الشریف فی حواشی المطالع ص ۱۴، ۱۵

تقریر معنا مغایرة الوجود للماهیات و زیادته علیها بمعنی ان المفهوم من احدهما غیر الآخرة و کیفیّة اتصاف الوجود بالمهیات ص ۱۶ تا ۱۸

فی توضیح القول فی نسبة الوجود الی الممکنات و بیان کیفیة زیادة الوجود علی الماهیة مع اتحادهما فی الأطوار الوجودیّة ص ۱۹ تا ۲۱

فی ان تخصیص الوجودات (مع وحدة حقیقتها) بماذا؟ ص۲۲تا۲۵
المقالة الثّانیة فی اخکام واجب الوجود وانه تعالی غیر معلوم بالعلوم الحصولیة
ولا یمکن اکتناه حقیقة الحق بالمشاهدة الحضوریّة وبیان اقسام
الحضور وکیفیّة شهوده لأهل المشاهدة الحضوریة ص۲۶تا۲۹
فی ان الوجود الواجبی غیر متعدد و انه لیس فیه جهة امکانیة
اصلاً ص۳۰تا۳۲
المقالة الثّالثة فی الوجود الذهنی والحصول الظلی و بیان ادلّة القائلین
بالوجود الذهنی وتحقیق فی المقدمة التی یتوقف علیها هذه
المسألة ص۳۳تا۳۵
تقریر ماذکره الشیخ الکامل... محیی الدین الأعرابی فی المقام ص۳۶، ۳۷
المسلك الأول فی اثبات الوجود الذهنی (الذی الهم به المؤلف النحریر العلامه ص۳۷،۳۸
المسلك الثّانی فی اثبات الوجود الذهنی ومنها ماهو المشهور فی کتب الجمهور
(اثبات الحکم الثبوتی للحقایق المعدومة فی الخارج) ص ۳۹
المسلك الثّالث فی اثبات الوجود الذهنی (وهو قریب الماخذ مما ذکره
المشهور) وتقریر وجوه المغالطة الموجودة فی المقام وتحقیق
ماهو الحق ص۴۰تا۴۲
ظلمات وهمیّة و اضواء عقلیّة (بیان وجوه من المناقشات
والإشکالات الواردة علی القول بالوجود الذهنی وحصول الحقایق
بانفسها فی الذهن ص۴۳تا۴۵
المقصد الأول فی دفع الأشکالات علی ما قرره صدر المحققین والذب عن
العویصات بناءً علی طریقة القوم ومشرب المشهور والدفع عنها علی
ماهو المقرر فی مشربه وطریقته وذکر نمط الهی فی دفع الإشکال
لم یسبق الیه فهم احد من الرجال ص۴۵تا۵۲
فی ان النفس عند ادراکها للمعقولات الکلیّة یشاهد ذواتاً نوریة
ویتحد بالمعقولات ویصیر خلاقاً للصور العقلیّة والخیالیة ص۵۴تا۵۶

المقصد الخامس فی دفع الإشکالات الواردة علی القول بالوجود الذهنی وابطال القول بحصول الأشباح ص٥٦ تا ٥٨
بیان الإشکال الثانی من الایرادات الواردة علی القول بالوجود الذهنی وتقریر مذهب اهل الحق وتحقیق ماهو الحق عند المؤلف العظیم ص٥٨ تا ٦٠
نقل کلام الشیخ الشهید السعید صاحب الاشراق و تقریر مرامه فی مسألة الإبصار وتزییف مرامه (ره) وتحقیق ماهو الحق عنده ص٦٠ تا ٦٢
تقریر الاشکال الثالث من الایرادات الواردة علی القول بالوجود الذهنی ودفع الإشکال وتقریر کلام المحشی التجرید والمناقشة علی کلام المولی الدوانی والإشارة الی کلام الأفلاطون واشیاخه واتباعه فی المثل النوریة وبیان کیفیة انتقال النفس من الدنیا الی الآخرة فی مقام ادراک الکلیات والمعانی العامة ص٦٣ تا ٦٦
نقل الإشکال الرابع من المناقشات الواردة علی القول بالوجود الذهنی وانها یلزم علی القول به ان یصیر الذهن حاراً وبارداً و ... وبیان وجوه من الأجوبة وتقریر مایدفع به الإشکال ص٦٧ تا ٧٠
بیان الاشکال الخامس وتحقیق الحق فی ادراک المفاهیم العدمیة وکیفیة ادراک الممتنعات وتقریر وجوه الفرق بین القضایا الحملیة من البتیة وغیرها ص٧٠ تا ٧٢

## فهرست مطالب رسالة متشابهات القرآن

بیان اختلاف المذاهب والمشارب فی المتشابهات من الآیات والروایات ص٧٥ تا ٧٩
فی نقل ماذهب الیه بعض المفسرین علی قاعدة اهل التنزیه الصرف ونقل کلام القفال والزمخشری والرازی والبیضاوی ص٨٠ تا ٨٢
بیا ماهو الحق فی المتشابهات وتزییف ماذکره اهل الإعتزال فیها ونقل ماورد عن الائمة فی المسالة ص٨٢ تا ٨٥

فی‌التنبیه علی فساد ماذهب الیه اهل‌التعطیل من سوء‌التأویل
وبیان ان فهم رموزالقرآن واغواره واسراره لایحصل بمجرد
دقّة‌الفکر وکثرة‌البحث وتقریر احوال‌الراسخین فی‌العلم ص۸۶تا۸۸
بیان معنی‌التأویل وتقریر ماذهب الیه اهل‌التحصیل فی‌التأویل
من‌غیر تشبیه ولا تعطیل ص۸۸تا۹۰
تنبیه ـ فی زیادة تاکید فیما قرّره‌المؤلف‌العظیم فی‌هذه‌المسالة وتحقیق
الحق علی مسلك اهل‌المکاشفة وابطال اقوال‌العامّة فی‌المسالة
واظهار شیء من لوامع علوم اهل‌الکشف والیقین ص۹۱تا۹۷

## فهرست مطالب رسالة اجوبة‌المسائل

المسألة الأولی ، التحقیق فی بیان اختیاره تعالی وتزییف طریقة‌الإشراق
فی‌العلم‌المقدم علی‌الإیجاد وبیان ارادته وقدرته واختیاروابطال
طریقة‌المتکلم وبیان ان‌الغایة لفعله ولإیجادالنظام الأتم انما هی
ذاته‌المقدسة الأحدیة ص۱۲۵تا۱۲۹
تحقیق ـ درسریان حب (عشق) واراده وعلم درجمیع ذراری وجود و
تحقیق درمشیت وارادهٔ ذاتی وفعلی و وجوه فرق بین این‌دو
وابطال ارادهٔ جزافیه وتزییف آراء منکران غایت درفعل حق و
تقریرآنکه غرض منفی ازحق، غرض وغایت متمم فاعلیت فاعل
است نه مطلق غایت وغرض ص۱۲۰تا۱۳۳
بیان ارادهٔ حق بنا برمشارب مختلف فلسفی، ازمشاء واشراق
و ابطال مسلك متکلمان قائلان بقصد زائد بر ذات ص۱۳۴تا۱۳۷
بیان‌آنکه حق غایت وجود و مبدء اول منتهای جمیع حرکات
ومتحرکات ومبدء اشواق ومتجلی درجمیع‌حقایق‌است بحسب
ذات وصفت وفعل ص۱۳۸تا۱۴۳
نفی عبث وجزاف ازجمیع حقایق وجودی واثبات غایت جهت

جمیع مبادی افعال وآثار وبیان اقسام اغراض وغایات وبیان
حقیقت حب عشق ونحوهٔ ظهورآن در احدیت وواحدیت وعالمِ
خلق وسریان آن درعوالم طولیه وعرضیه ص۱۴۴تا۱۴۹

جواب سؤال‌دوم: اثبات آنکه جوهر ذاتی‌انواع‌خود وجنس‌الأجناس‌است

ومفهوم عرض، عرضِ‌عام‌است نسبت به‌مقولات عرضی ص۱۵۳تا۱۵۶
نقل کلمات قوم دراین‌مساله وتحقیق حق درنحوهٔ اخذ جوهر
وعرض درمقولات عشره وبیان حقیقت اجزاء دراجزاء عقلی
از بسایط ومرکّبات ص۱۵۷تا۱۶۲
بیان وجوه فرق بین جنس وفصل وتقریر فرق بین‌جنس وماده
وصورت وفصل وکیفیت اجزاء هیولی وبیان اقسام ترکیب
وکیفیت اخذ جنس دربسائط، فرق بین مقام حد ومحدود و
کیفیت ترکّب جسم ازهیولی وصورت وفرق بین امکان ذاتی
و امکان استعدادی ومسائل مربوط ونحوهٔ تقوم‌حقایق به‌صورِ
نوعی وسلب جوهریت ازصورت نوعی ص۱۶۲تا۱۷۰
کیفیت تقوم انسان به‌دو جزء مادی ومجرد واثبات ترکیب
اتحادی درماده وصورت ونقل کلمات دوانی ومیرصدر ص۱۷۱تا۱۸۰
نقل‌کلام صاحب روض‌الجنان ومناقشه برادلّهٔ قائلان‌به‌ترکّبِ
جسم ازهیولی وصورت ونقل کلمات میرداماد و بیان حقیقتِ
هیولی و نحوهٔ تحقّقِ‌آن وکیفیت ابهام هیولی و تحصّلِ
صورت ص۱۸۱تا۱۸۷
نقل شبهه‌ای که دلالت‌دارد بر ترکّب اعراض ازماده وصورت
و تقریر جواب این‌شبهه بوجوه عدیده ونقل اقوال در حقیقت
جسم ونحوهٔ ترکب جسم واثبات جوهریت هیولی وتحقیق در
حقیقت مشتقات ۱۸۸تا۱۹۸
بیان اقسام حیثیات ودفع شبههٔ سائل دراینکه: ان‌الحیثیّة
مکثرة للذات‌ومن‌هذاالجهة یلزم ان‌یکون(زید) مثلاً ـ کلیاً ـ ص۱۹۸تا۲۰۰

# المسائل القدسية

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

بسم الله الرحمن الرحیم

سبحان الذی ابان فی‌بدایات(۱) حالات‌ذوی الهمم ؛ نهایات تقلّبات اصحاب الفکر و الفهم ، و فاوت بین‌المسافرین الیه بحسب علمهم ، و عینهم و حقّهم *فی مراتب درجاتهم ، و اوضح عند اطمینان احوال السالکین الیه و سکون قلوب الطالبین لدیه عندالوصول‌الی غایات قصودهم؛ تفاوت‌مقاماتهم النّاشیة من بدایات ذواتهم و تفاضل اعیانهم و هویّاتهم فی منازل معرفة الحق الاول و آیاته‌المودوعة فی عوالمه و حضراته و مظاهر اسماءه و صفاته وطبقات ارضیه و سماواته *

**بیت**

سیرهرکس بر کمال ِ او بود — جنبشش، برحسب ِحال ِاوبود
گربپرد پشه‌ای ؛ چندانکه‌هست — کی‌کمال ِصرصرش، آید بدست

لاجرم، چون مختلف افتاد سیر
هم روش با هم نگردد، هیچ‌طیر

ثم میزالخاصّة من اهله من بین سکان عالم‌الملك والملکوت بانه لم یخلق لهم

---

(۱) در چند نسخه عنوان : المسائل‌القدسیّة ، فی‌الحکمة‌المتعالیة . و در یك نسخه : المسائل‌القدسیّة والقواعدالملکوتیّة و درنسخهٔ مکتوب سنهٔ ۱۰۴۹ درزمان دولت حیات مؤلف‌علامه. «فهذه مسائل ...» نوشته شده‌است .

* نگارندهٔ این‌سطور بر مواضع‌مشکل این‌رساله‌حواشی وشرح‌نوشته‌ام که‌درآخرکتاب قرار می‌گیرد مواردی که محتاج بشرح و بسط‌است باگذاشتن ستاره مشخص می‌گردد .

این حواشی و تعلیقات بامطالعه و بررسی جمیع آثار این حکیم تحریر نوشته شده‌است .

والمرجوّ من‌الله ان یعیننا لما یحب ویرضی و انا‌العبد **جلال‌الدین‌الموسوی‌الاشتیانی** .

غاية سوا ذاته* من جميع عوالمه و مَنصّات اسماءه و صفاته و طبقات حضَراته و جنّاته ، بل جعل غاية وجودهم و منتها مقصودهم متعلّقات علم الله الأزلى* و دواعى مشيّته بحسب اقتضاءه الذاتى و قضاءه الحتمى الاوّلى و مايريد 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 سبحنه حقيقة علمهم اليقينى و عينه وحقّه عند فناء ذواتهم عن ذواتهم و استهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته بلامزاحمة هويّاتهم .

و صلى الله على المتحقّق بالشّهود الأكمل و العلم الأشرف* الاشمل الاعم الأعم من اكرم قبائل بنى آدم مع ادامة الإستغراق والحضور معه فى جميع افعاله واطواره ومراتب تجلّياته وانواره ، سيدنا محمد النبى الأمى مع المصطفين الأبرار من اهل بيته واولاده الأمجاد الأطهار الفائزين بميراثه ، الأوفى والحائزين علومه و مقاماته القصوى ؛ صلاة مستمرّة الأحكام باقية مدى الليالى والأيام ، وقصيا الشّهور والأعوام .

فهذه «مسائل قدسيّة و قواعد ملكوتيّة» ليست من الفلسفة الجمهوريّة ولا من ابحاث الكلامية الجدلية ولا التقليدات العاميّة ولا المكابرات السوفسطائية ؛ بل انما هى من الواردات الكشفيّة على قلب اقل العباد (٢) عند انقطاعه عن الحواس والموادّ وانسلاخ نفسه عن البدن العنصرى ، المؤلّف من الأضداد و ترقيه من مراتب العقول والنّفوس الى اقصى الغايات مسافراً من المحسوسات الى الموهومات ومنها الى المعقولات حتى اتّحد بالعقل الفعال اتحاداً عقليّاً فعليّاً بعد تكرّر الإتصالات و تعدد المشاهدات ؛ عند انتقاش النفس بصور المعلومات انتقاشاً كشفيّاً ، نوريّاً * .

قداوردت(٣) تلك المسائل وفرقها فى كتب عديدة، ورسائل 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 تأثّه وكشف .

فاردت ان ابيّنها (١) ملخصة عن الزوايد مجتمعة فى اوراق يسيرة و اجزاء غير كثيرة بعبارات موضحة غير عسيرة ليسهل اخذها على المستحقين، ويتيسّر الإنتفاع بها على الطالبين للحق، السالكين الى جوار الله ، الملك المطلق .

ولنشرع فى البيان ، مستمدّين من العزيز المنّان ، موردين هذه المعانى فى جملتين .

(١) فاردنا ان بيّنها . . . م

## الجملة الأولى فى الحكمة القصوى والعلم الأعلى[1]
## و فيها مقالات :

# المقالة الاولى

## فى الوجود واحكامه

### لأنّه اول كلّ فكر واليه ينتهى مبـادى كلّ علم وصناعة

### فصـل

### فى تحقيق موضوع الحكمة الكليّة

لمّا ثبت وتحقّق ان الحكمة الاولى والعلم الاعلى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود و عن الاقسام الاوليّة للموجود المطلق من غير ان يصير نـوعاً مخصوصاً من باب التعاليميّات ، اوالطبيعيّات ، فيكون موضوعها طبيعةالموجود المطلق او مفهوم الموجود بما هو موجود ؛ فيجب ان يكون موضوعها امراً بيّناً بنفسه مستغنياً عن التعريف التصورى وعن الإثبات التصديقى .

### فصـل

### فى تعريف العلم الكلّى وما بعدالطّبيعة

هو : ما يبحث فيه عن احوال المعانى الكليّة العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاص لها بقسم من اقسام الوجود كالواجب والجـوهر والعرَض .

وقد عرّف القوم الامور العامّة تعريفات و فسروها تفسيرات غير سديدة كقولهم : مايشمل الموجودات او اكثرها ؛ فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة

---

(١) از قرار معلوم مؤلف علامه موفق بانمام اين رساله نشده‌است و كتاب بجملهٔ اولى ختم شده است ، در مقدمه اين معنا را روشن مى‌نمائيم .

الحقيقيّة والعليّة المطلقة وكقولهم : مايشمل الموجودات اما مطلقا و اما مع مقابله ، فيخلّ طرده بالأحوال المختصّة ولا يخلو شيء منها من الغلط والخبط كما يظهر لمن يراجع الكتب المتداولة .

وبعضهم ارتكبوا فى دفع النقوض والمناقضات تمحّلات شديدة .

منها : ان الأمور العامّة هى المشتقّات ومافى حكمها .

ومنها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمى .

وتلك الأحوال اى الّتى نورد ليتعلّق بها التعريف ؛ امّا امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمى كقبول الخرق والإلتيام ؛ و عدم قبولها بمعنى السّلب لا بمعنا عدم الملكة .

ومنها : ان المراد بالمقابل ما هو اعمّ من ان يكون بالذات اوبالعرض ، وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كمابين الوحدة والكثرة الى غيرذلك من التكلّفات والتعسّفات الركيكة .

## كشف و تحقيق

قد وقع للمتاخّرين مثل هذا التحيّر و الإضطراب فى موضوعات سايـر العلوم .

بيان ذلك : ان المشهور بين الجمهور و المنقول من قدماء المنطقيين انهـم ذكروا فى تعريف الموضوع لكل علم : انه مايبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتية له، والعرض الذاتى هو الخارج المحمول الذى يلحق الشّيء لذاته اولأمر يساويه.

فاستشكل عليهم الأمر لما راوا ، انه قد يبحث فى بعض العلوم عن الأحوال التى يختصّ ببعض افراد الموضوع دون البعض بل ما من علم الا و يبحث فيه عن الأحوال المختصّة ببعض انواع موضوعه .

فـاضطرّوا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلوم العقليّة فى اقوالهم بـ : ان المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهـم ما هو اعمّ من ان يـكون عرضاً ذاتيّاً له او لنوعه عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن اصل موضوع العلم .

او عرضاً ذاتيّاً لنوع من العرض الذاتى لأصل الموضوع .
او عرضاً عامّاً له بشرط المذكور .

وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسالة كما فرّقوا بين موضوعيهما بـ : ان محمول العلم ماينحلّ اليه محمولات المسائل كلّها على طريق الترديد.

واعجب من ذلك ما وقع للسيد الشريف «قدس سره» من ان موضوع الحكمة ليس امراً واحداً بل امور متعدد ومحمولاتها المفهومات بشرط تخصّصها بتلك الموضوعات الجزئيّة .

و اقول : لايخفى على البصير المحدق ان ما يختصّ بنوع من الأنواع التى شيء لاينافى عروضه لذلك الشيء من حيث هو و ذلك كالفصول المنوّعة للأجناس .

فان الفصل المقسّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته معانه اخص منها . والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع قد يكون اعراضاً اوليّة للأجناس (١) و قد لا يكون كذلك ، معان القسمة بها تكون اوليّة مستبوعة .

فاستيعاب القسمة قديكون بغير اعراض اولية فيكون القسمة اولية ذاتية والأعراض غريبة .

و قد يتحقق اعراض اولية و لايقع القسمة بها اولية مستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لأمر اخصّ و كان ذلك الشيء ، مفتقراً فى لحوقه الى ان يصير نوعاً متهيّئاً لقبوله ، ليس عرضاً ذاتياً بل غريباً على ما هو مصرح فى كتب الشيخ و غيره كما ان مالا يلحق الموجود الا بعد ان يصير تعليميّاً او طبيعياً ؛ فليس البحث عنه من العلم الإلهى فى شيء .

وما اسهل عليك ان تتفطّن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالإستقامة و الإنحناء للخط مثلاً ليس بعد ان يصير نوعاً متخصّص الإستعداد بل التخصّص

---

(١) نسخة د ـ ن ـ للجنس .

انما حصل بها لا قبلها فهى مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اوليّة له .
ومن عدم التفطّن بما ذكرنا استعصب الامر على بعض اجلّة المتاخّرين (١) حتى حكم بوقوع التدافع فى كلام الشيخ و غيره من الراسخين فى الحكمة من حيث انهم صرحوا بـ: ان اللاحق لشى، لامر اخص اذا كان ذلك الشى، محتاجاً فى لحوقه الى ان يصير نوعاً ؛ ليس عرضاً ذاتياً له بل عريباً غريباً عنه مع انهم مثّلوا العرض للذاتى الشامل على سبيل التقابل بالإستقامة والإنحناء المنوعين للخط .

ولست ادرى اىّ تناقض فى ذلك سوا انهم لما توهّموا : ان الاخص من الشى، لايكون عرضاً اوليّاً له حكموا بان مثل الإستقامة و الإستدارة لايكون عرَضاً للخط بل العرض الأولى له هوالمفهوم المردد بينهما .

و لهذا الكلام زيادة تحقيق لايحضرنى الآن كشفه و وضوحه .

## فصل

### فى انّ الوجود العامّ البديهى اعتبار عقلى

ان كل ما يرتسم بكنهه فى الأذهان من الحقايق الخارجيّة فيجب ان يكون ماهيّة محفوظة مع تبدّل نحوالوجود .

والوجود لما كانت حقيقته انه فى الأعيان . و كل ما كانت حقيقته انه فى الأعيان فيمتنع ان يكون فى الأذهان ــ والا لزم انقلاب الحقيقة . فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته فى ذهن* .

فكلّ ما يرتسم من الوجود فى النّفس و يعرض له الكليّة و العموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجه من وجوهه و عنوان عنواناته .

فليس عموم ما انشبح من الوجود فى الذهن بالقياس الى الوجودات الخاصّة عموم معنا جنسى بل عموم امر عرضى ٭ انتزاعى كالشيئيّة للأشياء الخاصّة .

و ايضاً لوكان جنساً لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل فيلزم تركب الواجب و هو مستحيل .

---

(١) اى **المحقق الدّوانى** فى حواشى **تجريد** .

و اما ماقيل : ان الوجـود حمله عى الأفراد بالتشكيك ؛ والمحمول علـى الأشياء بالتشكيك عـرض لها فـالوجود عرض للأفـراد ففير تمام كما سينكشف انشاءالله .

## فصـل

### فى ان الوجود حقيقة فى الخارج وليس مجرد مفهوم

انتزاعى مصدرى ذهنى كما ذهب اليه جمهور المتاخّرين .

بيان ذلك ان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء من الأشياء المترتّبة عليها الآثار المخصوصة اعنى الماهيّات . و التالى باطل . فالمقدم مثله .

بيان الملازمة: ان الماهيّة قبل انضمام الوجود اليهـا غير موجودة و هـو ظاهر . و كذلك اذااعتبر من حيث هى‌هى لامع اعتبار الوجود ؛ فهى غيرموجودة ولا معدومة .

فاذن لـو كان الوجود غير موجود لايمكن ثبوت احد هما للآخر فان ثبـوت شيء لشيء او انضمامه اليه او انتزاعه منه فرع لوجود المثبت له و اذا لـم يثبت احدهما للآخرلم‌يكن‌الماهيّة معروضة الوجودكما ذهب اليه الجمهور ؛ ولاعارضة له كما ذهب اليه المحصّلون ، فلايكون موجودة اصلاً «هذا خلف» .

### بحث وتفصيل

و ليس لك ان تقول : هذه‌المقدّمة مخصوصة بما عدا‌الوجود .

والمراد بها ان ثبوت شيء هو غيرصفة الوجود مشروط بوجودالمثبت لـه حين‌الوجود لا قبله .

ولاشكّ انّ حين ثبوت‌الوجود له موجود بنفس ذلك‌الوجود .

فانا نقول اولاً : ان التخصيص و الإستثنا، انما يجريان فى‌النقليات الظنيّة لا فى العقليات المحضة لا سيّما الضّروريات .

و ثانياً : ان من راجع وجدانه او انصف نفسه ادرك ان انضمام معدوم الى معدوم فى‌الخارج من غير‌قيامهما او قيام‌احدهما بموجود خارجى مما لايجوّزه

العقل بل یقضی بامتناعه .

و یشیر الیه ما قال فیثاغورث : «کیف ینساغ فی العقل ان یمتزج المیّت بالمیت فینتج بینهما حی ؛ او تمتزج جهل بجهل فیکون بینهما عقل » .

وثالثاً : ان العقل الصحیح الفطرة یشهد بان الماهیّة اذا کانت موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود آخر یکون الوجود بالذات والإصالة هو نفس الوجود لا نفس الماهیّة .

## شك" و تحقیق

و لا یذهب علیك انّ الماهیّة باعتبار وجودها العقلی معروضة الوجود الخارجی فی العقل فرعاً لوجودها فیه لا فی الخارج لأن الکلام یعود الی وجودها العقلی بان یقول : ثبوت الوجود العقلی لها موقوف علی وجود سابق لها فیه .

و ثبوت الوجود السّابق موقوف ایضاً علی وجود سابق آخر فیتسلسل الوجودات .

و لیس هذا من قبیل التسلسل فی الإعتباریات المنقطعة بانقطاع الإعتبار .

فان کل لاحق هاهنا موقوف علی سابقه سواء کانت المعروضات المترتّبة فی عروض الوجود کلّها موجودة فی ذهن واحد او فی اذهان و عقول متکثّرة ؛ متناهیة کانت او غیر متناهیة ؛ مترتّبه کانت او غیر مترتّبة کما لایخفی علی المتدبر المستبصر فبطلان التالی واضح غیر مفتقر الی البیان . فثبت ان الوجود موجود عینی .

## تنبیه"

ان حقیقة کل شیء هی خصوص وجوده الذی ثبت له فان موجودیّة الشیء وکونه ذا حقیقة معنی واحد ؛ فمعنی الحقیقة اولا بان یکون له حقیقة من غیره .

لست اقول : ان مفهوم الحقیقة او الموجودیّة یجب ان یصدق علیه بالحمل الشایع ذلك المفهوم .

بل الفرض ان الأمر الّذی یکون هذا المفهوم حکایة عنه و عنواناً یجب ان

يكون مما يصدق عليه هذاالمفهوم فى الواقع .

اى ليس ذلك مجرد عنوان غير وجود ما يطابقه موجوداً فى العقل فقط دون الخارج؛ وكما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض له البياض ، والمضاف الحقيقى البسيط اولى بان يكون مضافاً من المشهورى المركّب* .

فكذلك الوجود احق بأن يكون موجوداً من الماهيات التى يعرضها الوجود فى ملاحظة العقل . هذا ما ذكره بعض الحكماء .

وانا اقول : انه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانية ان الماهيّة غير مجعولة بالذات ؛ و ان الجاعل و جاعل الأثر لايمكن ان يكون شيئاً من الماهيات و لاشكّ فى ان هاهنا تأثيراً و تأثّراً .

فاذا لم يكن المؤثّر و لا الأثر هوالماهيّة بقى ان يكون الوجود هوالمؤثر والأثر ، اذ لا ثالث فى الإمكان .

فالمؤثّرات وجودات و الآثار وجودات دون الماهيّات *

## فصل

### فى دفع شكوك اوردت على موجوديّة الوجود فى الأعيان

منها : تمسّك (١) شيخ الإشراق فى كتبه و هى امور :

**الاول :** ان الوجود لوكان حاصلاً فى الأعيان لكان له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية !

**والجواب :** ان للباحث ان يقول : ليس بموجود (٢) لواريد من الموجود حقيقة ما يقوم به الوجود فان الشىء لايقوم بنفسه .

كما لايقال فى عرف اللغويّين ان البياض ابيض .

ففاية الأمر ان الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى بياض .

---

(١) مانمسك به ... ا ـ ل .

(٢) الوجود ليس بموجود . . . ا ـ ق .

و كونه معدوماً بهذا المعنا لايوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللّاوجود ؛ لاالمعدوم واللاموجود لإعتبار اتّحاد نحو الحمل في التناقض .

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

لا ان له وجوداً آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود و الّذي يكون لغيره منه ؛ يكون له في ذاته كما ان المقتدّم الزماني في غير اجزاء الزمان يكون بتقدّم مكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجدّدة ، وكذلك حكم الإتّصال في الجوهر الإتّصالي و في غيره .

## وهم" و تنبيه

فان قيل : فيكون كلّ وجود واجباً بالذات اذ لامعنا للواجب الا ما يكون بحقيقة نفسه .

قلنا : الفرق واضح بين الوجودين عند المنطقيين فان الأول تعالى واجب بالضرورة الأزليّة ، و الوجودات واجبة بالضرورة الذاتيّة .

فمعنا وجود الواجب تعالى بنفسه ؛ انه يقتضي ذاته مطلقا من غير احتياج الى جاعل يجعل نفسه و لاقابل يقبله .

و معنا تحقّق الوجود بنفسه انه اذا حصل امّا بذاته او بفاعل لم يفتقر تحقّقه الى وجود آخر يقوم به ، بخلاف غير الوجود لاحتياجه .

**الثاني :** انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الموجود و غيره بمعنا واحد .

اذ مفهومه في الأشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود، و نحن لانطق على الجميع الا بمعنى واحد ، فلابدّ من اخذ الوجود موجوداً كما في سائر الأشياء وهو : انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية و عاد الكلام جذعاً .

**والجواب :** انا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء و بين الوجود ليس في مفهوم

الموجود بل هذا المفهوم واحد عندهم في الجميع لانّه امّا معنا بسيط يعبّر عنه في لغة اخرى «بهست» و مرادفاته . وامّا عبارة عما ثبت له او قام به الوجود سواء كان قياماً حقيقياً اولا ! ؟

و كون الموجود مشتملاً على امر زايد غير الوجود كالماهيّة 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 الهيّات الشفاء : «ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد و قد يعقل من ان ماهيّته ما هي انسان مثلاً او جوهر آخر هو الذي واجب الوجود كما انه قد يعقل من الماء انه ماء او انسان و هو واحد . . .»

قال : «ففرق اذن بين ماهيّة يعرض لها الواحد او الموجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود . . .»

و قال ايضاً في التعليقات : «اذا سئل هل الوجود هو الموجوديّة» ؟ و يؤيّد ذلك ما في حاشية المطالع و هو : ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً واّلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل و لو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضروريّة 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 داخلا فيه لا عامّاً و لا خاصّاً .

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

---

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

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

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

**الثالث :** ان كان الوجود فى الأعيان صفة للماهيّة فهى قابليّة(١) اما ان يكون موجودة بعده محصّل الوجود مستقلاً دونها ، فلا قابليّة ولا وصفيّة ، 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 الماهيّة مع الوجود فى الأعيان و مابه المعيّة نفس الوجود الذى هى به موجودة لا وجود آخر غير وجود الماهيّة .

كما ان المعيّة الزمانى هى الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يلزم التسلسل فى وجود الأزمنة .

و اما ثانياً : فبان اتّصاف الماهيّة بالوجود امر ليس كاتّصاف الموضوع بالعرض القايم بـه حتى يكـون للماهيّة وجود لـوجودها وجـود ثمّ يتّصف احدهما بالآخر و يكونان معاً او بتقدّم احدهما على الآخر .

بل هما فى الواقع مع قطع النظر عن تحليل العقل ، امر واحد ، بلا تقدّم بينهما و لا تأخّر و لا معيّة بالمعنى المذكور ، و انما اتّصاف الماهيّة بالوجود امر عقلى فقط .

**الرابع :** انه ليس فى الوجود ما عين ماهيّة الوجود .

فانا بعد ان نتصوّر مفهومه قد نشكّ 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 ـ ل .

و لا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى .

وجوابه بما اشرنا اليه من ان حقيقة الوجود لايحصل فى ذهن من الاذهان، و ما حصل منها فيه هو امر انتزاعى عقلى ، فهو وجه من وجوهه .

والعلم بحقيقة الوجود يتوقّف على المشاهدة الحضوريّة ، وعند المشاهدة الحضوريّة لايبقى الشك هويّته .

والاولى ان يورد معارضة الزاميّة على اتباع المشّائين كما فعله فى كتاب حكمة الإشراق .

لانّهم لما استدلو على مغايرة الوجود للماهيّة بـ : انا نعقل الماهيّة الماهيّة و نشكّ فى وجودها ، والمشكوك فيه ، ليس نفس المعلوم و لاداخلاً فيه فهما متغايران فى الاعيان . فالوجود زايد على الماهيّة ، فالشيخ الزمهم بعين هذه الحجّة ، لان الوجود ايضاً كوجود العنقاء مثلاً فهمناه و لم نعلم انه موجود فى الاعيان ام لا ؟

فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتّباً موجوداً الى لانهاية لكن ما اوردناه يجرى فى اصل الحجّة فانهدم الاساسان .

**الخامس** : ان الوجود لو كان فى الاعيان و ليس بجوهر فتعيّن ان يكون هيئة فى الشىء ، و اذا كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفيّة عند المشّائين .

لانّه هيئة قارّة لايحتاج فى تصورها الى تجزى و اضافة الى امر خارج كما ذكروا فى حد الكيفية .

و قد حكموا مطلقاً ان المحل يتقدم على العرض فيتقدّم الموجود على الوجود. و ذلك ممتنع لإستلزامه تقدّم الوجود على نفسه .

ثم لايكون الوجود اعمّ الاشياء مطلقاً بل الكيفيّة و العرضيّة اعمّ منه من وجه .

و ايضاً اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ، و معنا انه قائم بالمحل انه موجود به مفتقر فى تحقّقه اليه ، ولا شكّ ان المحل موجود به ، فدار القيام و هو محال.

وجوابه : انهم حيث اخذوا فى عنوانات حقايق الأجناس العوالى كونها

ماهيّات كليّة حق وجودها العينى كذا وكذا .

فسقط كون الوجود فى ذاته جوهراً اوكيفاً اوكمّاً اوغيرهما العدم كونه كليّاً بل الوجودات هويّات عينيّة متشخصات بانفسها غير مندرجة تحت مفهوم مفهوم كلّى ذاتى .

و ليس الوجود عرضا بمعنا كونه قايماً بالماهيّة الموجودة و لابمايحلّ فيها و ان كان عرضيّاً متّحداً بها نحواً من الإتّحاد .

و على تقدير كونه عرضاً لايلزم كونه كيفيّة لعدم كلّيته و عمومه و ما هو من الاعراض العامّة والمفهومات الشاملة للموجودات ، انما هوالوجود الإنتزاعى العقلى المصدرى المشتق منه صيغة الموجود .

و لمخالفته ايضاً ساير الأعراض فى ان وجودها فى نفسها عين وجودها للموضوع ووجودالوجود عين وجودالماهيّة لاوجودشى، آخرلهاظهرعدم افتقاره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر فى تحقّقه الى الموضوع ، فلايلزم الدّور الذى ذكره لابجوهريّة اخرى .

و كذا وجودالكيف كيف بنفس كيفيّة تلك الكيف لابكيفيّة اُخرى وهكذا فى ساير الأعراض و مقولاتها و انواعها .

وذلك لما مرّ من ان الوجود لاعروض له للماهيّة فى نفس الأمر بل فى اعتبار العقل .

**السادس :** انه اذاكان الوجود وصفاً زايداً على الماهيّة فله نسبة اليها و للنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل . و جوابه ماعرفت .

و التسلسل فى الامور الإعتباريّة ينقطع باعتبار الإنقطاع العقلى .

## فصل

### فى كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود

لعلّك تقول : لوكانت للوجود افراد فى الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت

فردالوجود فرعاً على ثبوتها ضرورة انثبوت الشيء لآخر فرع على ثبوته فيكون لها ثبوت قبل ثبوته .

فالجواب امّا بطريق النقض فبان لاخصوصية لهذا الإيراد بكون مفهوم الوجود ذاهويّة خارجيّة فى الماهيّة .

بل منشاه حال اتّصاف الماهيّة بالوجود سواء كانت له افراد عينيّة اولم يكن له الاّ الحصص .

و اما بطريق الحلّ فبان الحق الحقيق بالإذعان و التصديق هو ان الوجود نفس ثبوت الماهيّة العينيّة لاثبوت شيء لها حتى يكون هاهنا ثبوت شيء حتى قيل : انه فرع ثبوت ذلك الشيء بل ليس هاهنا الا ثبوت شيء فقط .

والجمهور لما غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصّصون القاعدة الكليّة القايمة بالفرعيّة (١)

و تارة يهربون منها الى القول بالاستلزام فقط (٢)

و تارة ينكرون ثبوت الوجود اصلاً لاذهناً ولاعيناً (٣) والاعتباراً ولاتحقّقاً

و يقولون انه مجرّد اختراع كاذب ، و ان مناط صدق الموجود كساير المشتقات على شيء اتّحاد ذلك الشيء بمفهوم الموجود .

و هو امر بسيط كنظايره يعبر عنه بـ . «هست» كما يعبرعن العالم بـ . «دانا» ، من غير قيام امر حقيقى اوانتزاعى الى غير ذلك من التعسّفات .

## فصل

### فى توضيح القول فى نسبة الوجود الى الممكنات

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

---

(١) والمخصّص هوالامام الرازى .

(٢) اليه مال العلامة الدوانى .

(٣) والمنكر لثبوت الوجود مطلقا هوالسيد السند صدرالدين الدشتكى الشيرازى .

یطرد عنها العدم امر عینی .

فلو لم یکن وجود کل ممکن متحداً مع الماهیّة فلایخلو اما ان یکون جزءً منها او زایداً علیها قائماً بها .

والأول باطل لان وجود الجزء غیر وجود الکلّ ففی مرتبة وجود الجزء لایکون للکلّ وجود و المقدّر خلافه .

و کذا الثانی لما مرّ من ان قیام الصفة بالموصوف و ثبوته له فرع ثبوت المثبت له فی نفسه .

فیلزم تقدم الشیء علی نفسه

او تکرّر انحاء وجود شیء واحد من حیثیّة واحدة

و کلاهما ممتنعان

او ینجر الی التسلسل فی المرتبات من الوجود المجتمعة الآحاد وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهین و استلزامه لانحصار مالایتناهی بین حاصرین ؛ الوجود والماهیة یستلزم المدعا و هو کون الوجود نفس الماهیّة فی العین . لأن قیام جمیع الموجودات العارضة بحیث لایشذّ عنها وجود عارض یستلزم وجوداً لها غیر عارض وإلا لم یکن الجمیع جمیعاً فاذا ثبت کون وجود کل ممکن عین ماهیّته فی العین فلایخلو [إما ان یکون] بینهما مغایرة بحسب المعنا و المفهوم ام لا .

والثانی باطل و إلا لکانا معنیً لفظین مترادفین .

و نحن نفهم من الانسان معنیً ومن وجوده معنیً آخر .

ولامکان تصوّر احدهما مع الغفلة عن الآخر ولغیر ذلک من الوجوه المذکوره فی المتداولات (١) .

فتعیّن الشقّ الأول و هو کون کلّ منها غیر الآخر بحسب الذهن مع اتّحادهما فی الخارج .

فحینئذ بقی الکلام فی کیفیّة اتّصاف الماهیّة بالوجود فی ظرف التحلیل العقلی .

---

(١) فی ن ، ع ، فی المطوّلات .

و كل موصوف بشيء معروض لهمرتبته غيرمرتبة العارض. فعروض الوجود اما للماهيّة الموجودة اوالمعدومة اوغير الموجودة و المعدومة .

فالأول يوجب الدور اوالتسلسل .

و الثانى يوجب التناقض .

والثالث يوجب ارتفاع النقيضين .

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

لأن المرتبة التى يجوز خلوّ النقيضين عنها هى مرتبة من مراتب نفس الامر لها تحقّق فى الجملة سابقة علىالنقيضين كمرتبة الماهيّةبالقياس الىعوارضها فان للماهيّة وجوداً مع قطع النظر عن الوجود .

فقياس قيام الوجود بالماهيّة على نحو قيامالبياض بالجسم و وزان خلوّها عنالوجود بخلوّ الجسم الجسم منالبياض .

و مقابله غير صحيح لأن الجسم له مرتبة سابقة على بياضه فىالواقع

فقيام البياض للجسم فرع وجوده المطلق عن قيد البياض و مقابله و ليس قيامالوجود فرع الماهيّة المعرّاة عن صفة الوجود و العدم لأن الماهيّة المعرّاة عنهما لايكون موجودة لافى نفس الأمر و لافى مرتبة من مراتبها .

فالحقّ فى هذاالمقام انيقال ان العقل اذا حلّل الماهيّة الموجودة الى شيئين حكم بتقدّم احدهما اما بحسب الواقع فالمتقدّم هو الوجود لانه الأصل فى انيكون خقيقة .

و هو الصادر عنالجاعل بالذات والماهيّة متحدة معه محمولة عليه ، لاكحمل العرضيّات اللّاحقة ؛ بل حملها عليه و اتّحادها معه ، بحسب مرتبة هويّته و ذاته .

و امّا بحسب الذّهن فالمتقدّم هوالماهيّة، لانهاالأصل فىاحكام العقليّة والتقدّم هاهنا ، ليس بحسب الوجود ، بل بحسب نحو آخر غير الخمسة المشهورة و هو : التقدّم بحسب الماهيّة كتقدّم معنى الجنس على النوع مع قطع النّظر عن ملاحظة وجودهما .

وبالجملة مغایرة الماهیّة للوجود و اتّصافها به ، امرٌ عقلی ، انما یکون فی اعتبار الذّهن .

و اعتبار الذهن ، مغایرتها للوجود ، و تجریدها عنه ، و ان کان ایضاً نحواً من الوجود کما انّ الکون فی الخارج نحو من الوجود ان للعقل ان یلاحظ هذا النّحو و یصف الماهیّة بالوجود .

فهذه الملاحظة التی من شان العقل ان یجرّد الماهیّة فیها عن جمیع الوجودات ای لایلاحظ معها شیء من الوجودات حتی هذا النحو التجرّدی الذی هو ایضاً ، نحو من الوجود فی الواقع لایتعمّل العقل لها اعتباران .

احدهما : اعتبار کونها تخلیة الماهیّة فی ذاتها عن جمیع العوارض والوجودات

و ثانیهما : اعتبار کونها نحواً من انحاء وجود الماهیة .

فالماهیّة باحد الإعتبارین موصوفة بالوجود المطلق ، وبالآخر ملحوظة به غیر موصوفة به ، فالتعریة باعتبار ، والخلط باعتبار .

ولیس حیثیّة احد الإعتبارین غیر حیثیّة الآخر حتی یعود الإشکال جذعاً من ان الإعتبار الذی بها یتصف الماهیة بالوجود لابدّ فیه ایضاً من مغایرة بین الموصوف والصفة ؛ لان هذا التجرید عن کافّة الوجودات هو بعینه نحو من الوجود بالذات لا غیره ※

فانظر الی نور الوجود المطلق کیف تفمد فی جمیع هیاکله ؛ المعانی و اقطار الماهیّات بحیث لایمکن عراها عنه حتی ان عراها عنه ایضاً نحو من انصباغها به.

## تقریر

### فی تحقیق زیادة الوجود علی الماهیّة

### فی التّصور لا فی العین

هو : ان العقل بحسب شانه من التحلیل ان یلاحظ کلاً من الماهیّة والوجود من غیر ملاحظة معناله اختصاص ناعت بالماهیّة لابحسب الخارج لیلزم تقدّمها

عليه بل بحسب العقل .

و غاية الأمر ان يلزم تقدمها على الوجود بالوجود العقلى ، و يلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل و حدها من غير ملاحظة شى، من الوجودين العينى والذهنى معها و ملاحظتها مع عدم اعتبار نحو من الوجود و ان كانت نحو وجود ذهنى لكن لايلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود ، او يلاحظ ذلك الوجود و ان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشى، غير اعتبار عدمه .

فللعقل ان يصف الماهيّة 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 الماهيّة لاثبوت شى، لها ، فلامجال للفرعيّة هاهنا .

و كان اطلاق لفظ الإتّصاف على الإرتباط الّذى يكون بين الماهيّة و وجودها من باب التوسع او الإشتراك ، فانه ليس من قبيل اتّصاف الموضوع بالعرض القائم به بل من قبيل اتصاف البسائط بالفصول المتحدة بها *

## فصل

### فى انّ تخصيص الوجود بماذا على الاجمال ؟!

وليعلم : ان تخصيص كل وجودٍ اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدّم والتاخّر والشدة والضعف ، او بنفس موضوعه .

و قيل : «تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه ؛ لأن الإضافة لحقته من خارج*

فان الوجود المعلول عرض و كل عرض فانّه متقوّم بوجوده موضوعه (١)

وكذلك حال الوجود فوجود كلّ ماهيّة يتقوم باضافته الى تلك الماهيّة كما يكون الشى، فى المكان ، فان كونه فى نفسه غير كونه فى المكان»

---

(١) القائل هو بهمنيار فى كتابه المسمّى بالتحصيل ـ منه دام ظله ـ

و فیه بحث :

فان الخبط فی قیاس نسبة الماهیة الی الوجود بنسبة الموضوع الی العرض واضح لمامر من انه لاقوام للماهیة مجردة عن الوجود ؛ قیام الموضوع بما یقوم بـه .

فالوجود لیس سوی کون الموضوع لا کون امر کالعرض للموضوع و العرض وان کان کونه فی نفسه هو بعینه هو کونه للموضوع الا ان کونه غیر کون موضوعه بخلاف الوجود فان کونه هو بعینه کون الموضوع

فلایکون الماهیة موضوعة للوجود بـل نسبة الوجود الیها ، نسبة الفصل الحقیقی الی الجنس .

ففرق اذن بین کون الشی، فی المکان و فی الزمان و بین کون الشی، فی الموضوع کمایفهم من کلام هذا القائل .

ثم فرق ایضاً بین کون الشی، فی الموضوع و بین نفس کون الموضوع ، نصّ علی هذا الشیخ فی مواضع من التعلیقات ، و نصّ علیه غیره ایضاً من موافقیه و متابعیه .

و قد نقلنا عباراتهم و تنصیصاتهم علی هذا المطلب فی کتابنا الکبیر المسمی بـ : **الاسفار الاربعة** .

و ما اکثر مازلّت اقدام المتاخرین حیث اهملو فی فهم الغرض عنها و حرّفوا الکلم عن مواضعها و حملوها علی اعتباریة الوجود و انه مما لا حقیقة له فی الخارج ولا فی الماهیات منه شیء غیر الخصص .

وانی کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریة الوجود و تاصّل الماهیات حتی هدانی ربی فانکشف لی انکشافاً بیّناً : ان الامر بعکس ذلک .

والحمد لله الذی ثبتنی علی القول الثابت فی الحیاة الدنیا و فی الآخرة ، و لولا ما ثبّتنی لقد کِدت ارکن الیهم شیئا قلیلاً .

فالوجودات حقایق متحصّله(۱) والماهیات التی هی الاعیان الثابته ؛ ما

(۱) فی بعض النسخ : «حقایق متاصلة» وفی نسخة (متصلة) والظاهر انه من سهو الناسخ .

شمّت رايحة الوجود ابداً .

و ليست الوجودات الا اشعّة واضواء للنور الحقيقى والوجود الاحدى «جلّ مجده» .

ثم لكل منها نعوت ذاتيّة ، و مفهومات ذهنيّة ، هى المسماة بالماهيات كما سنبرهن عليه «انشاءالله تعالى» .

## زيادة كشف

**اما تخصيص** الوجود بنفس حقيقته الواجبيّة و بمراتبه فى التقدم والتاخّر والشدّة والضعف والفنا والحاجة ؛ فانما هو تخصيص له بما فيه من حيثيّاته الذاتيّة و شئونه الحقيقيّة باعتبار خقيقته البسيطة التى لاجنس لها ولا فصل

**و اما تخصيصه** بموضوعه اعنى : الماهيات المتصفة به فى العقل فهو ليس باعتبار شئونه فى نفسه بل باعتبار ماينبعث عنه فى العقل، من الماهيات، المتخالفة الذوات وان كان الوجود والماهيّة فى كل ذى ماهيّة متحدان عيناً .

و هذا امر غريب سيتّضح لك سرّه (ان شاءالله) .

قال الشيخ الرئيس فى كتاب المباحثات : «ان الوجود فى ذوات الماهيات لاتختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكيد (١) والضعف» .

وانما يختلف ماهيات الاشياء التى تنال الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود غير مختلف النوع .

فان الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته لالوجوده . . .»

فالتخصيص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته .

و اما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبة من النّعوت الكليّة .

ولا يبعد ان يكون معنى قول اتباع المشائين بتخالف الوجودات انواعاً هذا المعنى .

وهذا كمراتب الاعداد ، فانّها يصحّ القول بكونها متحدة فى النوع ، اذ ليس

---

(١) فى نسخة م : فبالتاكّد والضعف .

في كل منها سوى الوحدات ، و هي امور متشابهة .

ويصح القول ايضا بكونها متخالفة المعاني الذاتية ، اذ ينتزع العقل من كل مرتبة منها نعوتا ذاتية خلاف ما ينتزع من غيرها ، و يكون مصداق حمل تلك النعوت نفس ذوات تلك المراتب .

فهي كالوجودات و مراتبها في النزول كأنها متفقة حقيقة ذاتية (١) مختلفة ماهية و مفهوما . فاتقن ذلك فإنه من نفايس المطالب .

* * *

(١) في نسخة (ع.ق) : كأنها متفقة حقيقة وذاتا ، مختلفه ماهية و مفهوما .

# المقالة الثانية

## فى احكام واجب الوجود بحسب المفهوم

### فصل

فى ان حقيقة الوجود الواجبى جلّ مجده غير معلوم لأحد بالعلم الحصولى ولا يمكن ايضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التامّة الإكتناهيّة .

اما انه غير معلوم الكنه على سبيل الإرتسام فلأنّه لو كا نكذلك لكان ذا ماهيّة كلمّة [وكان له] امكان حصولات متعددة والواجب محض الوجود لإنّه يلزم تعدّد انواجب بالذات (تعالى عنه علواً كبيراً .)

و لان كل موجود فى الذهن عرض قائم بالذهن ، والواجب بالذات ليس بعرض لإحتياجه الى المحلّ .

ولأن وجود الشىء فى الذهن عبارة عن حصول صورة منه فى الذهن مطابقة للخارج .

و هذا انما يكون بتبدّل الوجود مع انحفاظ الماهيّة و هذا انما يتصور فيما ليس مجرد الوجود ، والا لزم انقلاب انوجود العينى وجوداً ذهنياً هذا محال .

واما انّ الوجود الواجبى غير معلوم لأحد بالمشاهدة الحضوريّة على سبيل الإحاطة والإكتناه فان المعلوم بالمشاهدة لايكون الا مايكون له وجود نسبى للعالم يعنى ان وجوده من حيث كونه محسوساً هو بعينه وجوده للجوهر الحاس والوجود الرابطى لايكون الا للحال ، والعرض بالقياس الى المحل والموضوع ، او للمجعول بالقياس الى الجاعل .

والواجب بالذات ليس شىء من هذين فلا يكون حقيقته معقولاً لشىء غيره .

بل له التسلّط والقهر على الممكنات باشراق نورالوجود عليها* .

فبقدر مايحصل لكل احدمن اشراق نوره و لمعة وجوده يعرفه .

و بالجملة حصول الشىء لعلّته الفياضة ؛ خصول تام يوجب العلم التام .

و اما حصول العلّة المفيضة للمعلول المفاض عليه فليس الاحصولاً ضعيفاً بتوسّط مايفاض منها و يرشح عنها عليه .*

فلكل ممكن من‌الممكنات ان ينال ذات‌الحق المجرد عن‌الأحياز والجهات على قدر مايحصل له من تجلّى ذاته المقدسة بقدر وعاءه الوجودى و يفقد عنه ، و يحرم عليه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن‌الأحاطة لبعده عن منبع الوجود من قبل مقارنته الأعدام ، والقوا والمواد لا لمنع و دخل من قبله تعالى . *

فانّه 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 عبادى‌عنّى فانّى قريب (٢) » .

## عقدة" و حل"

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

و لاشكّ ان المشهود بالشهودالوجودى ليس (ح) الا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه .

فكيف لايكون معلوماً بالكنه ليس الا هويّته البسيطة لاغير .

**فاعلم** ان‌المعلوم من الحق لكل احد وان كان نفس ذاته‌الحقّة ، الاان‌المشاعر والمدارك ، قاصرة عن‌البلوغ الى كنه ذاته والوصول الى حرم كبرياءه بل انّما ينالونه و يشاهدون له بقدر احداق مداركهم الضعيفة .

و قد مرّ ان سبب الحجاب ، الضعف ، والقصور فى‌البصاير عن‌ادراك‌النور.

فليس للممكنات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب ، او حجب هى مراتب القصورات الحاصلة من جهة الإمكانات حتى المعلول الأول فهو ايضاً لا يشاهد ذاته سبحانه الا بواسطة من وجوده الامكانى و وسيلة ادراك هويّته .

فيكون شهودالحق له بحسب شهود ذاته و بقدروعاءه الوجودى لا بحسب .

---

(١) سورة ٥ ، آيه ١٥ .

(٢) سورة ٢ ، آيه ١٨٢ .

ماهو المشهود .

و هذا لاينافى الفناء الذى يدّعونه فانّه يحصل بترك الالتفات الى اللذات(١) والإقبال بكليّة الذات و شراشر الهمّة الى الحق .

والهويّة الإمكانية ، لايرتفع بترك الإلتفات 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 للاشارة الى ان هويّة كلّ ممكن حجاب له عن ادراك ذات الحق قال الحلاج :

بينى و بينك انى نيازعنى فارفع بلطف انى من البين

## حكمة عرشيّة

اعلم يا اخا الحقيقة هداك الله طريق الحق ان العلم ، كالجهل قد يكون بسيطاً و قد يكون مركّباً .

**والاول** عبارة عن الإدراك مع الذّهول عن ذلك الإدراك و عن التصديق بأنّ المدرك ماذا ؟ !

**والثانى** عبارة عن ادراك الشىء مع الشعور بذلك الادراك و بانّ المدرك هو ذالك الشىء . 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 الا نحو وجود الشىء على ما هو تحقيق المحققين من المحصلين سواء كان الإدراك احساساً او تخيّلاً او توهّماً او تعقلاً حسب ماينقسم الوجود الى المحسوسات والمتخيلات والموهومات والمعقولات لإختلاف مراتب صُوَر الموجودات فى التجرد عن المواد و عن الاغشية المادية .

---

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

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

وستيتضح لك انشاءالله ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بنفس الذات الى الوجود القيوم الإلهي .

وتبين ايضاً ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله و جلاله .

فاذن ادراك كل شيء بأي نحو من الإدراك ليس الا حضور ذلك الشيء عند المدرك على الوجه الذي ينسب اليه سبحانه .

و مشاهدة المدرك له على الجهة التي هو بها مرتبط الى الحق تعالى و هي موجوديته و نحو وجوده *.

وهذا لايمكن الا بمعرفة ذات الحق بذاته ، لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات و غاية جميع التعلقات .

فاذا كان التعلق و الإرتباط اليه مقوماً لموجودية كل موجود ممكن والعلم ليس الا حضور وجود الشيء مجرداً عن نفس المادة او غواشيها و عوارضها

فلامحالة كل من ادراك شيئاً بأي ادراك كان ، فقد ادراك الباري جل ذكره ، و ان غفل عن هذاالإدراك .

فظهر ان جميع من يصح منه الإدراك عرفاءالله تعالى ،

ويستوى في هذاالادراك الذي 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 مقصدالرسالة واليه يتطرق الخطاء والصواب و به يحصل احكام الكفر والايمان.

وفيه يحصل التفاضل بين الناس لا في النحو الأول فانه لا يتطرق اليه الخطاء والجهالة لكونه فطرياً للجميع «فطرة الله(١) التي فطر الناس عليها» .

و قيل في الحكمة الفارسية :

---

(١) سورة ٢ ، آية ١٠٩ .

دانش حق ، ذوات را فطريست  دانش دانش‌است كان، فكريست

فاذن قدانكشف ان مدركات الخمس كمدركات سايرالقوى الادراكيّة مظاهر الهويّة الإلهيّة و مشاهد للوجود الحق الأحدى الذى هوالمحبوب اول والوجهة الكبرى للانسان «اينما تولوا فثم وجهالله(١) » .

فبعينه يشاهده و ينظر اليه لا على وجه يعتقده الأشاعرة وباذنه يسمع كلامه و بانفه يشمّ رايحة طيّبة .

و بجميع لامسته يلمس لا على وجه يقوله المجسّمة (تعالىالله عما يوجب التجسّم والتكثير والتشبيه والتّغيير علوّا كبيراً) .

بل على نحو يعتقده الراسخون فىالعلم .

فيدرك المحبوب الحقيقى بجميعالقوا والجوارح مع تقدّس ذاته عنالامكنة والجهات وتجرد حقيقته عنالموادّ والجسمانيّات ، وما ذكرناه مما اطبق عليه ائمّة الكشف والشّهود الّذين خلاصة عباداللهِ المعبود .

## فصل

### فى انّ الوجود الواجبى غير متعدّد

لنا بفضلالله وملكوته برهان شريف على هذاالمطلب الذى هوالوجهة الكبرى، يتكفّل لدفع الشّبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة ، تستدعى تمهيد مقدّمة .

وهى : انالواجب تعالى كما انه واجب الوجود بالذات من جهة ذاته ، كذلك واجبالوجود من جميع الجهات والحيثيات ، وليس للواجب تعالى جهة اُخرى لايكون بحسبها واجباً وموجوداً .

وهذه مقدمة قد حقّقناها وبسطنا القول فيها فىالأسفار الاربعه .

وزيّفنا قول من جوّز ان ذات الواجب تعالى يكون بالقياس الى ايجاد الحوادث ممكنةالوجود ، لانّه غير مرضى عندالمبرهن التام الحكمة .

---

(١) سورة ٣٠ ، آية ٢٩ .

وان قبله كثير من الأتباع كصاحب حواشي 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 يتفطّنوا بان الواجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه ، وهي ايضاً واجبة الحصول له تعالى ، لأن وجوداتها رقايق فيضه ورشحات بحره .

كيف ولو كانت له في ذاته بذاته جهة اخرى لزم التركيب وهو ممتنع .

ولو كانت له لغيره فيكون للغير تاثير في ذاته فيكون له في ذاته تأثّر وانفعال ينافي فعليّته ووجوده لكونه بسيط الحقيقة من كل وجه .

فاذن لابدّ ان يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحيثيات 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 التحصّل او عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن من هذه الحيثيّة مصداقاً للوجود .

فيستحقّ في ذاته جهة امكانيّة اوامتناعيّة يخالف جهة الفعليّة و التحصّل ، فيتركّب ذاته من حيثيّتي الوجوب و غيره ، بل ينتظم من جهة وجوديّة و جهة عدميّة ، فلايكون المفروض واجباً بل الواجب غيره ، و لايكون ايضاً واحداً حقيقيّاً بل مركّباً .

فاذا تمهدت هذه المقدّمة التي مفادها : ان كلّ كمال و جمال يجب ان يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى ولو وجد في غيره يكون مترشحاً عنه ، فأيضاً فنقول: لوتعدّد الواجب بالذات فلابدّ ان لايكون بينهما علاقة ذاتيّة توجب تعلّق احدهما بالآخر و الا لزم معلوليّة احد الواجبين ، و هو خرق الفرض .

---

(١) قبله قبل صاحب حواشي التجريد رئيس الفلاسفة في اوائل كتاب الشفاء بقوله : ولا نبالي بأن يكون ذاته تعالى مأخوذة مع ... ممكنة الوجود وتبعه اكثر المتأخرين .

فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال و حظّ من الوجود و التحصّل لايكون للآخر و لامنبعثاً منه ؛ ماخوذاً من لدُنه .

فيكون كُلّ منهما عادماً لنشاة كماليّة و فاقداً لمرتبة وجوديّة سواءكانت ممتنعة الحصول له لذاته اوممكنة .

فذات كلّ منهما بذاته ليست محض حيثيّة الفعليّة و الواجب و الكمال ، بل يكون بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء و فقدان شيء ؛ كلاهما من طبيعة الوجود بما هو موجود ، فلايكون واحداً حقيقيّاً و التركيب ينافي الواجبيّة كما مرّت الإشارة اليه .

فالواجب الوجود بالذّات لابدّ وان يكون من فرط التحصّل وكمال الفعليّة جامعاً لجميع النشئات الوجوديّة و الحيثيّات الكمالية لاموراً عدميّة وصفات نقصانيّة .

فلامكافي له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و منبع كُلّ الخيرات .

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

# المقالة الثالثه

## فی اثبات الوجود الذهنی والظهور الظلی

قد اتفقت اقوال الحکماء خلافاً لشرذمة من المتکلمین علی ان للأشیاء سوی هذاالنحو من الوجود الذی یترتب علیها ، فیه الآثار المعروفة نحواً آخر من الوجود و ظهوراً آخر عبر عنه بالوجود الذهنی مظهره بل مظهره المدارک العقلیة و المشاعر الحسیة .

### تمهید

ان من المقدمات المبنیة علیها معرفة نحو آخر من الوجود و عالم آخر من الشهود ، امر ان یجب الخوض فیهما علی من اراد استکشاف الحال فیما اختلفت فیه الأقوال .

الأول : ان للممکنات ماهیة و وجوداً، و اثر الفاعل (و مایترتب علی تاثیره بل علی نفس ذاته) لیس الا نحووجودالمعلول دون ماهیته لاستغناءها عن الجعل و الإضافة (۱) لالوجوبها وفعلیتها بل لشدة نقصها عن تعلق الجعل والإضافةبها و الوجود من الأمور المشککة الواقعة فی مراتب متفاوتة شدة و ضعفاً و تمامیة و نقصاً ؛ بنفس حقیقتها المتفقة فی الجمیع فکلما کان الوجود للشیء اقوی و اکمل کانت الآثار المترتبة علیه اکثر و اظهر و بالعکس فی خلافه حتی انه قدیکون لماهیة واحدة انحاء من الکون و الوجود بعضها اقوی یترتب علیه الآثار المخصوصة و بعضها اضعف لایترتب علیه تلک الآثار و الخواص

فالجوهریة مثلا مفهوم واحد ومعنا فارد یوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادة ثابتاً دائماً مبرءاً [متبرءاً عن الکون والفساد والتغیر، فعالا ثابتاً کالعقول الفعالة ] والملاءکة المقربین علی مراتبها (۲) .

و یوجد تارة اخری مفتقراً الی المادة مقترناً بها منفعلا عن العلل الخارجیة

---

(۱) والافاضة ـ م ـ د

(۲) فی نسخة (ع. ق): مبرءاً عن الکون والفساد والتغیر الاماشاءالله کالعقول المفارقة والملاءکة..

متحرّكاً و ساكناً وكائناً فاسداً كالصّور النّوعيّة والنفوس الأرضيّة على تفاوت درجاتها في الضعف و الفقر .

و يوجد طوراً آخر وجوداً اضعف من هذين حيث لايكون فاعلاً و لامنفعلاً و لاثابتاً و لامتحرّكاً كالصّور التي توهمها الإنسان .

و الثاني : انّ الله تعالى قدخلق النّفس الإنسانيّة بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة والفعل.

و المانع من التأثير و الإفادة ، مصادفة أحكام التجسّم و جهات الإمكان و الفقر ، و حيثيّات القوّة و العدم لصحبة المادة و لواحقها .

و كلّ صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه أحكام الوجوب ، والتجرّد والغناء، يكون لها حصول تعلّقي لذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينها حصولها لفاعلها المفيض لوجودها ، و هو الفاعل في عرف الإلهيّين .

و اما عند الطبيعيين فكلّ منشأ الحركة و ان كان على جهة الإعداد والتهيئة للمواد كالبنّاء في بناءه و النّجار في نجره .

و هما بالقابل لتلك الحركات اشبه منهما عند اولاك من الفاعل لها .

ثمّ اعلم ان حصول الشيء للشيء ليس من شرطه ان يكون حالاً فيه و وصفاً ناعتاً له.

بل حصول الشيء للفاعل الذاتي اوكد واخلق من حصوله لقابله كما ان جميع صور الأشياء الخارجيّة و الذهنيّة حاصلة للفاعل الحقيقي الإلهي ، و لافاعل بالحقيقة الّا هو .

و فاعليّة الفواعل الذاتيّة عبارة عن تكثير جهات افاضته، وتعداد حيثيات جعله و افادته .

وذلك الحصول الذي لها عنده تعالى ليس حصولاً بمعنى الحلول والناعتيّة لاستحالة ذلك في حقّه تعالى، بل حصولاً اشدّ واوكد من حصول صفة الشيء له

و قد حقّق الشيخ الرئيس و غيره من الحكماء الراسخين : ان حصول صور الممكنات للباري سبحانه و نسبتها اليه ليس الّا قيّوميّته لها ، و يتحد في تلك النسبة معنا كونها عنه و فيه .

یعنی : ان حصولها عنه تعالی هو بعینه وجودها له من غیر قیام حلولی و هکذا الحکم فی قیام الصّور العقلیّة اوالمتخیّلة للنفس الإنسانی .

فان النفس خلقت و وجدت مثالاً للباری ذاتاً و صفةً و فعلاً ، مع‌التفاوت الحاصل بین المثال و الحقیقة .

و الباری سبحانه تعالی منزّه عن المِثل لأنه لایکون له مشارك فی‌الحقیقة لاعن المثال ، لانّ المثال لیس من حقیقة الممثّل .

فللنّفس الإنسانیّة فی ذاتها عالم خاصٌّ و مملکة شبیهة ، بمملکة بارءها مشتملة علی انواع الجواهر و الأعراض ، المجرّدة و المادیّة .

و اصناف البسائط و المرکّبات من الأفلاك المتحرّکة و الساکنة والعناصر و الجماد و النبات و الحیوانات البریّة والبحریّة وسایرالخلایق یشاهدها بنفس حصولها منها و لها .

و الناس لفی غفلة وذهول عن‌عالم‌القلب و عجایب الملکوت الإنسانی، لشدّة اهتمامهم باصلاح الظواهر و قوّة اشتغالهم بعالم الأجسام و نسیانهم امر الآخرة و الرجوع الی الحق و عرفانه «نسوا الله فانساهم انفسهم» .

و الحق تعالی خلق النفس الإنسانیّة مثالاً له ذاتاً و صفةً و افعالاً لیکون معرفتها وسیلة الی معرفة الحقّ .

کذلك فمن جهل نفسه و احوالها الباطنیّة و افعالها الملکوتیّة فهو بان یجهل بارءه اخلق و احری .

لأن من لایعرف المثال الحاضر عنده القریب منه فکیف یعرف ما هو مثال له و مرقاة لمعرفته‌کما فی‌الحدیث‌المشهور «مَن عرَف نفسه فقد عَرَف ربّه» .

اما کونها مثالاً له بحسب الصفات فلکونها ذات صفة العلم والقدرة والإرادة و الحیاة و السّمع و البصر و الکلام .

و امّا کونها مثالاً له تعالی فی‌الأفعال فلأنّ لها عالم اومملکة شبیهة بمملکة باریها فی الملك و الملکوت و الخلق و الأمر تفعل فی عالمها الخاصّ ماتشاء و تختار ماترید .

لاكنّها لأجل انها حين تعلّقها بهذاالبدن العنصرى ضعيفة القوام و الفعليّة ضعيفة التاثير و التّكوين .

فكلّ مايصدر عنها و يترتّب عليها من الأفعال و الآثار المختصّة التى توجد فى عالمها بلامشاركة شى، من المعاونات الخارجيّة و مباشرة حركات بدنيّة يكون لماهيّته و معناه نحو ضعيف من الوجود و الكون ؛ لايترتب عليه الخواصّ و الآثار على نحو وجود الأظلال و العكوس المرآتيّة .

فان الثابت فى المرآت و ان كان مشاركاً للشخص الخارجى فى الماهيّة و صفاتها الإمكانيّة ؛ الّا انها مفارقان فى الوجود .

فكذلك الصّور المتصوّرة الثابتة فى صُقع النّفس الإنسانيّة و عالمها الخاص مشاركةللأمرالخارجى الذى له هذاالصورة [وهذهصورة له متحدة و معه] فى الماهيّة و المعنا و مخالفة له فى الإتّصاف بالوجود المخصوص به و عدمه .

هذا اذا اعتبركونها مطابقة له ومرآة لملاحظته من غير استيناف نظرالبها.

و أما اذا لوحظت مستقلّة فلها نحو وجود كوجود العوارض النفسانيّة كما ستقف عليه (انشاءالله تعالى) .

فهذاالوجود للأشياء والماهياتالذى لايترتب بحسبه عليها آثارهاالمختصة عند ما يتصورهاالنفس وتكون حاضرة فى عالم النفس وان قطع النظر عن الخارج تسمى وجوداً ذهنياً وظليّاً ومثالياً وذلك الآخر المترتب عليها بحسبه الآثار تسمى وجوداً خارجيّاً و عينيّاً و اصيلاً . فاتقن هذا كى ينفعك فى مباحث الوجود الذهنى، والإشكالات الواردة عليه .

## تَنصيص تأكيدىّ

قال الشيخ الكامل قدوةالمكاشفين محيى‌الدين‌الأعرابى فى‌كتاب «فصوص الحكم» : بالوهم يخلق كلّ انسان فى قوة خياله مالاوجود له الّا فيها ، و هذا هو الأمر العام .

و العارف يخلق بالهمّة مايكون له وجود من خارج محلّ الهمّة و لايزال

الهمة يحفظه و لايؤدها 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 يتأيّد كلامنا بكلامه «قدس سره» في دعوى : ان نسبة النّفس الى الصور الإدراكيّة مطلقاً نسبة الفاعل المؤثّر لانسبة القابل المنفعل المتّصف .

و توضيح هذا المقام يحتاج الى بسط الكلام في موضع آخر و لعلّك ستجد منّا مايكفيك من التحقيقات اللّايقة به عند تحقيقنا المعاد الجسماني و اثبات وجود عالمين ، تامّين مشتملين على جميع ما في هذا العالم ، مع زيادة قد غفل عنها اكثر الموصوفين بالحكمة من اتباع المعلّم الأول ارسطاطاليس .

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

## المسلك الاول

### في اثبات الوجود الذهني

الهمنا به (١) و تحدسنا تأييداً من الله .

و هي : ان الطبايع المحرّكة لموادّها العنصريّة لها توجّه الى غاياتها الطبيعيّة كـ : «اين ما» كما في البسايط العنصريّة ، او «وضع ما» كما في الفلكيّات او «كيف ما» او «كم ما» كما في المركبات .

ولابدّ لغاية كلّ حركة و طلب ؛ ان يكون لها وجود (ما) قبل وجود تلك الحركة لأنّها علّة ـ علّة الحركة ، و العلة هي السابقة على معلولها في الوجود .

و لمّا لم يكن لشيء من تلك الغايات التي هي فيما تحت الكون وجود تامّ

---

(١) ما الهمنا به

قبل تمام الحركات فلابدّ لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذهنى .

و هو الكون الناقص الذى يتوجّه و يتشوق الى تمامه القوة الفاعلة التى هى فى الأجسام الطبيعيّه تصحبها تصورات اما بحسب التجوهر و القوام ، و اما بحسب الفضيلة والتمام .

فالأول: كحركات الموادالمنويّة والبذريّة فى تحصيل الاشخاص الحيوانية و النباتيّة .

و الثانى : كحركات الأجسام البسيطة و المركبّة الجماديّة فى كميّاتها و كيفياتها و الوانها و اوضاعها كما سيجيء تحقيقها فى مباحث العلّة الغائيّة .

فقد ثبت ان لمقاصد تلك الحركات الطبيعيّة عالم آخر لها ثبوت فى ذلك العالم سوى ثبوتها الخارجيّة ، و لها حضور فيه سوى حضورها العينيّة .

و ذلك العالم هو العالم الباطنى المكشوف لذوى الكشوف . و عالم العينى الذى لايشاهد بهذا العين و لابشيء من الحواسّ الظاهرة ، و عالم المثال الذى يكاشفه السّلاك و اهل الرياضة .

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

قلت : اذا تحقّق الحقايق و قامت البراهين على تحقّق مرتبة من الشّعور و الإدراك فى جميع الأجسام الطبيعيّة التى لها وحدة حقيقيّة لااعتباريّة ، و لها وجود بالذات لابالعرض، فلم يبق للإنكار فيه الّا مجرّد استبعادناش عن اعتياد الإنسان بما استأنس به ، و لم يتعدّ فكره الى ماوراه من ان وجود الشّعور فى شيء مشروط بآلات حيوانيّة و مبادى اختلافات افاعيل اختياريّة ، والاختيار المطلق شيء و التفنن فى الحركات والاختيارات شيء آخر، وليس فقدان احدهما دليلاً على فقدان الآخر ❊

و هذا الكلام ممّا اورده الخطيب الرازى ـ فخرالمباحثين ـ رادّاً على الفلاسفة و نقضاً على قاعدتهم فى اثبات الغايات للطبايع الجسمانيّة .

فاجاب عنه المحقّق لمقاصد كتاب الإشارات بماذكرناه معترفاً بان لها

شعوراً بمقتضاها و حضوراً بمبتغاها .

## المسلك الثانى

## فى اثبات الوجود الذهنى

و منها : ما هو المشهور المذكور فى كتب الجمهور .

و هو انّا نحكم على الأشياء المعدومة فى الخارج باحكام ثبوتيّة صادقة ، و كذا نحكم على ماله وجود ، و لكن لانقتصر فى الحكم على ماوجد منه بل حكما شاملاً لجميع افراده المحقّقة و المقدرة .

كقولنا : كلّ عنقاطاير ، و كلّ مثلث فان جميع زواياه مساوية لقائمتين .

و صدق الحكم الإيجابى يستدعى ثبوت موضوعه ، و اذلاوجود للموضوع وجوداً شموليّاً على الوجه الذى وصفناه فى الخارج فيكون له نحو آخر من الوجود

و هو الوجود العقلى الإحاطى الذى يتشعّب منه الأفراد و ينبعث منه الأعداد ، وهذا تقرير الكلام و تحرير المرام .

و لكن يرد عليه ابحاث كثيرة لها اجوبة مشهورة قد اوردناها فى غير هذا المقام مع تصرّفات علميّة و تحقيقات حكميّة ليحيط الناظر عليها بطرف من الافكار الدقيقة و نمط من الأنظار الأنيقة .

فعليك ايها السالك بالمراجعة اليها تشحيذاً للخاطر ، و مايلايم ذكره هاهنا، هو: ان امثال هذه القضايا و ان كانت حقيقيات، والحقيقيّة لايستدعى لموضوعها الّا وجوداً مقدراً ، لكن المحكوم عليه فيها اذا اخذت محصورات لابدّ و ان يكون بحيث يسرى الحكم عليها الى الأفراد بخلاف الحكم على فرد من الافراد كالشخصيّة اوالطبيعيّة ، فانه لايتعدّى الحكم فيها الى فرد آخر .

و بهذا التحقيق يندفع اكثر الإعتراضات التى ترد على هذه الطريقة ولعمرى ان كلّ من له عقل صحيح يعلم يقيناً ان المأخوذ على وجه الإشتراك بين كثيرين و المحكوم عليه بحكم شامل لأعداد كثيرة لايكون الّا فى ظرف آخر غير الخارج و نشأة اخرى غير مايشاهدها الحواس الظاهرة .

## المسلك الثالث

### فى اثبات الوجود الذهنى

و منها : و هو قريب الماخذ مما ذكر و هو ان لنا ان ناخـذ من الاشخاص المختلفة بتعيّناتها الشخصيّة اوالفصليّة معنا واحداً نوعيّاً اوجنسياً بحيث يصحّ ان يقال على كل من تلك الافراد انه هو ذلك المعنى المشترك الكلى .

فهذا المعنى يمتنع ان يوجـد فى الخارج واحداً ، و الا لـزم اتّصـاف امرٍ واحد بصفات متضادة و هى التعينات المتباينة و لوازمها المتنافية .

فوجوده فى النّشاة الخارجيّة الحسيّة لايكون الا على نعت الكثرة و الإنتشار .

و نحن قد لاحظناه و حدانياً محتملاً لان يكون مع وحـدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها متحداً بها بحيث يسع وجوده العقلى الكلى وجوداتها الحسيّة الجزئية.

فوجوده من هذه الجهة ليس فى عالم الحسّ و الجـهة و الا لاختصّ بمكان خاصٍّ و وضع مخصوص ينافى وجوده الإنحصارى المضيّق ؛ وجود مايغايره و يفارقه بحسب المكان و الوضع *

فمن هـذا السبيل اى : من جهة ملاحظة المشاركـات و المباينات بين الموجودات التى قبلنا يتفطّن العاقل الذكّى بنحو آخـر من الكون و ينتقل السالك من هذه المرحلة بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى اقـرب الى المقصود الأصلى و المرجع الحقيقى حيث يعلم جزماً ان ليس للموجودات الـذى يسع بوحدته الذاتيّة اطواراً من الكون و يكون له بما هو هو آثـار مختلفة و انحـاء 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 وعـاء وجـودات

اشخاصها، اذهى متحدةالوجودمعها فى الوجودالخارجى فلم يلزم لها وجود سوى هذا الوجود المكشوف لكلّ احد .

فاعلم ان فى هذاالكلام خلطاً يوجب المغالطة وقد وقع فيها كثير من الناس فان لفظ الكلى يقع فيه الاشتراك الإصطلاحى بين معانٍ

احدها : صفة عقليّة من جملة موضوعات علم الميزان

و الثانى : معروض هذه الصفة بالفعل

و الثالث : الماهيّة من حيث هى هى التى من شانها ان يتصف بالمعنى الاول عند تجرّدها عن القيود الحسيّة ، و كلامنا فى هذا المعنا و الموجود بعين الشخصيات ليس الّا المعنا الثانى

و تحقيق هذا البحث مرجوع الى مباحث الماهيّة

كيف ولوكانت الماهيّة المتصفة بصفة الكلّية و العموم موجودة بنحو وجود الحسّيات الماديّة متحدة بوجود شخصياتها فى الخارج فيلزم انيكون موجود ، واحد بعينه فى هذاالعالم متشخصاً بتشخصاتها متعددة معروضاً لعوارض متكثّرة متقابلة باقياً معزوال كلّ واحد منها ، موجوداً فى امكنة متعددة و هو ظاهر البطلان عند المحقّقين و ان التبس بطلانه على بعض المتشبّهين باهل العلم *

و اما الموجود العقلى فحيث يكون له وجود ارفع من الوجود الحسّى المشار اليه و وحدته أوسع من هذه الوحدات الوضعيّة و المقداريّة ، فوحدته العقلّية يجامع الكثرات الحسيّة ، اذلهاالحيطة و السعة ، و لهذه الوحدات الضيق و الحصر و القصور .

فهى مع فردانيّته يجامع هذه الوحدات مع تعددها فلاتناقض بينهما و التناقض انما يتصور بين وحدة و كثرة تكون حاصلة من تكرّر تلك الوحدة (١). ثم الوحدة المعتبرة فى الموضوع من جملة وحدات التناقض انما هى الوحدة

---

(١) : لاالواحد الذى لاثانى له من سنخه و يجامع مع قيدالوحدة فى الكثرات والكثره عبارة عن تجليه بصورالمتكثرات .

الوضعيّة و الحسيّة دون العقليّة والذهنية و ٱلا لاوجب تعقلنا جسماً واحداً متصفاً بامرين متقابلين ، التقابل المستحيل ، مع انه ليس كذلك (هذا خلف) .

و هذا التخصيص الذى ذكرناه فى وحدة موضوع التقابل و ان كان أمراً غير مشهور و لامنصوصاً عليه فى كلام اكابر الحكماء و المنطقيين

لكنه يلوح من اشاراتهم و رموزهم و يستفاد من آراء اهل الكشف (١) والشهود ويؤدّى اليه التعمّق فى مقاصد الربوبيات كما ستطّلع عليه فى مباحث المثُل الافلاطونيّة و بعض الإستبصارات العرفانيّة و تحقيق العوالم و النشئآت و غير ذلك من مواضع هذا المختصر .

## ظلمات وهميّة و اضواء عقليّة

قد تقرّر عند المعلّم الاول و متبعيه من المشائين و الشيخين «ابى‌نصر» و «ابى‌على» و تلامذته و اتباعه و جمهور المتاخّرين ان ظرف الوجود العقلى و الظّهور المثالى للأشياء فينا انما هو قوانا الإدراكيّة العقليّة والوهميّة والخياليّة.

فالكليات توجد فى النفس المجرّدة ، و المعانى الجزئيّة فى القوة الوهميّة والصور المادية فى الخيال .

فوقعت للناس فى ذلك اشكالات كثيرة مذكورة فى مؤلّفات المتاخّرين .

و تكلّفوا فى دفعها تمحّلات شديدة قد اوردنا جملة من تلك المعضلات فى كتابنا الكبير (٢) مع اجوبة تحقيقيّة يقع للنفس اعتماد عليها كمايظهر لمن يراجعها انشاءالله .

و اما مايناسب ذكره فى هذا المختصر فهى اشكالات :

---

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

(٢) اى : فى كتاب الاسفار وفى حواشيه النفسية على الشّفاء ايضا قد تعرض لهذه المباحث ولقد اجاد فى ماافاد وجاء بتحقيقات لم توجد فى زبر الاولين من الحكماء المتألّهين و ان كانوا من الاولياء المقربين ولا فى كتب الحكماء المحقّقين فى الدورة الاسلامية .

## الاشکال الأول

اولها : ان الانسان اذا تعقل الحقایق الجوهریّة یلزم بناءً علی اثبات الوجود الذهنی و انحفاظ الماهیّة عند تبدل الوجود الخارجی بالذهنی ان تکون ماهیّة واحدة ؛ جوهراً و عرضاً .

فان التزم احد ذلك مستنداً بان مفهوم العرض لکونه عبارة عن نحو الوجود الناعتی یجوز تبدله و انقلابه و عروضه للجوهر الذی هو قسیم سایر الأعراض فی الخارج ، فکما یجوز کونه عرضاً عاماً لمقولات التسع المشهورة فی الخارج ؛ فلیجز کونه عرضاً عاماً للجوهر ایضاً فی الذهن حتی یکون افراده الذهنیّة عشر مقولات و افراده الخارجیّة تسع مقولات

و بعبارة اخری لامنافاة بین کون الشی، جوهراً بحسب الماهیّة عرضاً بحسب نحو الوجود فان الجوهریّة حال الماهیّة اذ معناها کون الماهیّة بحیث اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع

و العرضیّة حال الوجود بل نحو من انحاء الوجود ، لان معناها وجود شی، فی موضوع

نقول : ان فی الصورة المذکورة کما یلزم ان یکون شی، واحد جوهراً وعرضاً یلزم ان یکون شی، واحد جوهراً و کیفاً لصدق تعریف الکیف علی الصورة الجوهریّة الذهنیّة .

فالقوم تشعّبوا فی دفع هذا الإشکال فرقاً :

## المسلك الاول

### فی دفع الاشکال وهو مسلك السیّد صدرالدین الدشتکی الشیرازی

فمنهم من التزم انقلاب ماهیّة الجوهر و الکم و غیرهما کیفاً فی الذهن .

و فیه مالایخفی من الفساد خصوصاً مع الإعتراف بان للأشیاء الموجودة نحواً آخر من الوجود و مع الإعتراف بان لاذاتی مشترك بین المقولات العالیة

## المسلك الثانى

### فى دفعه وهو مسلك معاصره الدّوانى

و منهم من ادعا ان اطلاق الكيف عليها من باب المسامحة والتشبيه وليس يصدق عليها تعريف الكيف بنا، على قيد زايد ، اعتبروها فى تعريف الكيف بل كلّ مقولة ايضاً و هو انها ماهيّة اذا وجدت فى الخارج كانت كذا و كذا

و مثّلوه بالمقناطيس الذى فى الكّف يصدق عليه خاصيّة جذب الحديد على وجه اخذ فى تعريفه ، و هى كونه حجراً من شانه جذب الحديد اذا كان فى خارج الكف مصادفاً للحديد و ان لم يكن بالفعل جذّاباً. وكونه بصفة كذا لايتبدل فى الكف و غيره

فكذا حال الماهيات الجوهريّة و الكيفيّة و الكميّة و غيرها فى كونها جوهراً و كيفاً و كمّاً و غيرها لايتغير عند كونها فى الذهن بصفة اخرا ، غير ما ذكر فى العنوانات من الشرط المذكور

و هو كونها اذا وجدت فى الخارج (كذا و كذا) فحينئذ يندفع المحذور

و يرد عليه ان هذه الصورة الجوهريّة التى هى موجودة فى الذهن لاشبهة فى انها من حيث كونها صفة لموجود عينى متشخّص هى موجودة عينيّة متشخصة

كيف و الإنسان عند تصوّره الاشيا، ينفعل بصورها العقليّة و الحكما، قد صرّحوا بـ: ان الواهب لتلك الصوّر هو المبدء الفياض فلامحالة لابدّ ان يكون للمفاض وجود كما ان للمفيض والمستفيض بوصف الافاضة والاستفاضة وجوداً فاذا كان للصورة الذهنيّة عند كونها فى العقل وجود يعود المحذور المذكور (جذعاً) .

اللّهمّ الّا ان يراد من الخارج مايقابل القوة المدركة لامايترتب فيه على الماهيّة الآثار المختصة بها .

وهوتحكم والاّ يلزم ان يكون صفات الجواهر الإدراكيّة كلّها موجودات ذهنيّة.

## المسلك الثالث

### فی دفعه وهو مسلك الفاضل القوشچی

و منهم من ذهب الی ان الحاصل عند تعقل الإنسان امراً جوهریّاً ؛ شیئان احدهما : موجود فی الذهن غیر قائم به و هو معلوم و جوهر و کلّی

و ثانیهما : موجود فی الخارج و هو علم و جزئی و عرض قایم بالذهن من الکیفیات النفسانیّة فحینئذ لا اشکال اذلاتنافی لتعدّد الموضوع فی متقابلین

و یرد علیه سوی کونه مصادماً للوجدان (حیث لانجد بالفحص عند تعقّلنا شیئاً الّا صورة واحدة حاضرة عندنا) انه احداث مذهب ثالث لایصار الیه الّا بدلیل و برهان .

هذه خلاصة اقوالهم ، و قد بسطنا القول فی شرحها و تفصیلها و ضبطها و تحصیلها ، فی کتابنا الکبیر .

و اما ما جعله قسطاً و نصیباً لنا فی هذا المقام من الرّد و الإحکام و النقض و الإتمام فهو ممّا اذکره فی عدّة مقاصد

## المقصد الاول

### فی دفع الاشکال علی منهج الجماهیر من الحکماء

و هو مسبوق بمقدمة هی : ان الحمل قد یکون ذاتیاً اولیاً ، معناه کون الموضوع نفس عنوان المحمول ، و مبناه الإتحاد بینهما فی المفهوم و الماهیّة

و قدیکون عرضیاً متعارفاً ومعناه کون الموضوع ممّا یصدق علیه المحمول و مبناه الإتحاد بینهما فی الوجود و الهویّة .

و قد یصدق معناً علی نفسه باحد الحملین و یکذب عنها بالآخر کمفهوم الجزء و التشخص و الوجود و الجنس والفصل و اللّامفهوم واللّاشیء وشریك البارئ و اجتماع النقیضین و اشباهها .

فان کلّاً منها یصدق علی نفسه بالاول ویکذب عنها بالمتعارف ولهذا اعتبروا

فی شرایط التناقض من الوحـدات وحدة اخـری غیر الثمان المشهورة ؛ هی وحدة الحمل

فاذا تمهدت هـذه فنقول : ان مایستدعیه دلائل اثبات الوجـود الذّهنی للأشیاء لیس إلّا ان للأشیاء حصولاً عنـدنا بمعانیـها و ماهیاتها لابهویاتهـا و شخصیاتها و إلّا لکان الوجود الذّهنی بعینه وجـوداً خارجیّاً فلم یکن لها نحو آخر من الوجود .

فاذن مؤدّی الدلائل لیس إلّا حضور معانی الأشیاء فی اذهاننا فالحاضر من الجوهر ماهیّته لافرده و الحاضر من الحیوان مفهوم الحیوان لاشخصه .

و کما ان مفهوم الجوهر کلی وجنس عال لما تحته ولیس فرداً لنفسه و إلّا لکان مرکّباً من الجوهر و شیء آخر متقوم به فلم یکن مافرضنا جوهـراً مطلقاً جوهراً مطلقاً (هذا خلف) ، بل لابدّ ان یکون جوهراً باحد الحملین عرضاً بالآخر

فکذا الحال فی تصورنا الحیوان المطلق اوالإنسان المطلق فی انه حیوان اوانسان بأحد الإعتبارین لاحیوان و لاانسان باعتبار الآخر .

فاجعل هذه القاعدة مقیاساً فی کلّ وجـود ذهنی لشیء ، تعرف کیفیة حضور الأشیاء عند الذهن حیث یلزم من وجود ماهیّة شیء فی الذهن ان یکون ماهیّته فرداً لنفسه اولماهو اعمّ ذاتیّ لنفسه. فمعناه تصورنا الإنسان ان یحصل فی ذهننا ماهیّة الإنسان ای مجرّد معناه و هو مفهوم الحیوان الناطق و مفهوم الحیوان الناطق عین هذا المفهوم بحسب الحـمل الذاتی ، و لیس عینه بحسب الحمل العرضی

اذ لیس نفس هذا المفهوم جسماً ذانموّ ، و اغتذاء ، و حرکة ارادیّة ، و ادراکات جزئیّة و کلیّة بمعنا ان یصدق علیه هذه المعانی و یحمل حملاً شایعاً ، و من ارتکب هذا فقد فارق بدیهة العقل .

و بهذا الاصل یندفع الإشکال المذکور من لزوم کون شیء واحد جوهراً و کیفاً لاختلاف الحملین فی الجوهریّة و العرضیّة . و لاحاجة الی ارتکاب عروض مفهوم العرضیّة لذات الجوهر و حقیقته کما فعله العلامة الدوانی و اتباعه ، فان

مفهوم الجوهر ليس فرداً لنفسه

نعم ماهيّة الجوهر يصدق عليها انها ماهيّة شيء وجوده لا في موضوع و ليس معناه و لا لازم معناه كون هذه الماهيّة بعينها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع

كيف و هذا الوجود ايضاً وجود خارجي لأمر قائم بالذهن، إلّا ان ذلك الأمر ماهيّة لشيء آخر هو من مقولة الجوهر و له ماهيّة اخرى هي من مقولة الكيف .

والسرّ في ذلك ان كلّ ماهيّة ومعناً لشيء فهو تابع لنحو من انحاء الوجود يترتب عليه اثر من الآثار الخارجية ، و ماهيّة الجوهر امر وجوده لافي موضوع ، فكلّ وجود لافي موضوع يصدق عليه ماهيّة الجوهر .

و لايلزم ان يصدق على نفس ماهيّة الجوهر الموجودة في الذهن بوصف الكليّة و المعقوليّة والتجريد عن الزوائد؛ ماهية الجوهر بالحمل الشايع الصناعي. اذ ليست هي في هذا الوجود القائم بغيره بصفة و حالة ينتزع العقل منها معنى الجوهريّة و الوجود المستغني عن الموضوع و ان كانت هي بعينها نفس معنى الجوهريّة بالحمل الذاتي الأولى وهذا و ان كان امراً عجيباً حيث ان ماهيّة الجوهر لايكون جوهراً ومعنى الوجود المستغني عن الموضوع لايكون بصفة ؛ إلّا انه ممّا ساق اليه الفحص و البرهان

بل نقول : ان الطبايع الكليّة العقليّة من حيث كليّتها و معقوليتها لايدخل تحت مقولة من المقولات

و من حيث وجودها في النفس ـ (أي وجود حالة اوملكة في النفس يصير مظهراً و مصدراً لها كما سنبيّن) ـ تحت مقولة الكيف .

فان سألت عنّا : اليس الجوهر ماخوذاً في طبايع انواعه و اجناسه و كذا الكم و النسبة في طبايع افرادهما كما يقال: الإنسان جوهر قابل للابعاد؛ حسّاس ناطق ، و الزمان كمّ متصل غير قارّ ، و السطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط

فالجواب : ان مجرّد كون الجوهر ماخوذاً في تحديد الإنسان ؛ لايوجب ان

يصير هذا المجموع الذى هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً [فيه] .

بل اللّازم منه صدقه على أفراد الإنسان و شخصياته الموجودة كما ان مجرد كون مفهوم الجزئى عين نفسه لايوجب كونه و لاكون حدّه جزئيّاً له

و كون الشى، عين حدّه و ان كان صحيحاً لكن لايستدعى كون الحدّ فرداً للمحدود و لاكونه فرداً لأجزاءه

و معناه كون تلك الأجزاء محمولة ان كلّاً منها يصدق على ما يصدق عليه الآخر جزئياً كلياً .

فمعنا كون الناطق ـ حيواناً ـ و انساناً ؛ ان كلّما وجد فى الخارج كان ناطقاً فهو بحيث اذا وجد كان حيواناً و انساناً .

و كذا قياس كون كلّ من الحيوان و الإنسان عين صاحبه و عين الناطق

و بالجملة كون الشى، مندرجاً تحت مقولةٍ اوجنسٍ ، متوسطٍ اوسافلٍ ليس يستلزم إلّا دخول معناها فى معناه و صدقها على افرادها الخارجيّة .

و اما صدقها على حدودها و مفهوماتها صدقاً متعارفاً فغير مستلزم فقد تلخّص مما ذكرنا : ان الموجود من الجوهر فى الذهن شى، واحد هو جوهر ذهنى عرض بل كيف خارجى اى حالة ادراكيّة كيفيّة يظهر بها و ينكشف عندالعقل ماهيّة الجوهر عند وجودها العينى .

فافهم و احسن إعمال رويّتك فى بسط ما اوتيت من الحكمة (لتؤتى خيراً كثيراً) .

## المقصدالثانى

### فى دفع هذاالاشكال على وجه آخر

من غير لزوم ما يلزمه القائل بانقلاب ماهيّة الجوهر و الكمّ و غيرها كيفاً

ولا إرتكاب مايرتكبه معاصره الجليل من انّ اطلاق الكيف على العلوم والصور النفسانيّة من باب المجاز و التشبيه .

بل مع التحفّظ على ان العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة و مع كونها كيفاً ايضاً بالحقيقة

بیانه : انه کما یوجد فی الخارج شخص کزید مثلاً و یوجد معه صفاته و اعراضه و ذاتیّاته کالابیض و الضّاحك و النامی و الحیوان فهی موجودات بوجود زید بل عین زید ذاتاً و وجوداً .

فان الموجود المنسوب الی شخص هو بعینه منسوب الی ذاتیّاته بالذات و الی عرضیاته بالعرض .

و کما ان کون الجوهر ذاتیاً و جنساً لزید ؛ لایستلزم کونه ذاتیاً للضاحك و الکاتب و الناطق فکذلك الحال فی الموجود الذهنی فان من جملة الحقایق الکلیّة العلم .

و اذا وجد فرد منه فی الذهن فانما یتعیّن ذلك الفرد منه بان یتّحد بحقیقةالمعلوم ، بـ: ان یکون ذلك الفرد جوهراً اوکمّاً اواضافة .

فهذا الفرد من العلم عند تصوّرنا الإنسان مثلاً یصدق علیه الکیف و الجوهر معاً .

لابان یکون کلاهما مقولة له ای جنساً عالیاً ، بل بان یکون احدهما جنساً له و الآخر عرضاً له .

لکّن الاولی و الاقرب الی التحقیق الذی مرّ ان یکون الکیف ؛ جنساً بعیداً له و العلم جنساً قریباً و الجوهر عرضاً عامّاً له و الإنسان محصّلاً و معیّناً له و متّحداً به بحیث یصیر مطلق العلم بانضمام هذه الحقیقة المعلومة الیه ذاتاً واحدة مطابقة لها وهذا ماقصدناه .

## المقصدالثالث

### فی ابطال ماذکره القائل بان القائم بالذهن غیر الحاصل فیه

فنقول : ان اراد ان هناك امرین متغایرین بالإعتبار ؛ موافقاً لما علیه القوم فلایفی الا بدفع اشکال کون شیء واحد علماً ، و معلوماً و کونه کلیّاً و جزئیّاً لانه هذه امور نسبیّة یختلف تحصّلاتها بحسب الإعتبارات المختلفة

و اما اشکال کونه جوهراً وعرضاً فبمجرد اختلاف الجهات لایخرج الجواب

عن ورود التناقض

لأن الجوهريّة و العرضيّة 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 تقرّر عندهم و سيجيء (انشاءالله) ان كلّ صورة مجرّدة قائمة بذاتها فانّها ذات عقليّة عالمة بذاتها موجودة بابداع الله تعالى قبل عالم الإجسام.

فيلزم على هذا القائل انيكون النفس الإنسانيّة عند تصوّره المعقولات محصّلة و مكوّنة لذوات مجرّدة عقليّة ابداعيّة بنا، على اعترافه بانه عند تصوّرنا الأشيا، يحصل امر، معقول، غير قائم بالذهن ولابامر آخركما هوالظاهر. و كون النفس فعالة للجوهر العقلى المستقلّ الوجود من المستبين فساده و استحالته .

كيف و النفس من حيث هى نفس قابلة للمعقولات بالقوة و انما يخرجها من القوّة الى الفعل ؛ جوهر عقلى من العقول الفعالة فاذا كانت النفس مفيدة للفعل كان ما بالقوة (بالذات) مخرجاً و محصّلاً لما بالفعل بالذات من القوة الى الفعل و من العدم الى الوجود هذا محال ، فاحش .

و ايضاً يلزم على ما تخيّله و توهمه كون المعلوم كليّاً و جزئياً معاً .

اما كونه كليّاً فلكونه مطابقاً للأشخاص الخارجيّة منتزعاً منها .

واما كونه جزئيّاً فلوجوده الإستقلالى والوجود عين التشخص اومساوقله.

و ايضاً ليت شعرى اذا كان المعلوم موجوداً مجرّداً ، عن المادّة قائماً بذاته و النفس أيضاً كذلك فما معنا كونه فيها و ما المرجّح فى كون احدهما ظرفاً و الآخر مظروفاً .

و الظرفيّة بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر فى الوجود انما يتصور فى المقادير و الأجرام بحسب مناسبة وضعيّة .

نعم هاهنا شى، آخر ليس فى عش هذا القائل ان يطلع عليه و شنشير اليه

ان شاء الله تعالی

## المقصد الرابع

### فی ذکر نَمَط الهامیّ فی دفع الاشکال لم یسبَق الیه

### فهم احد من الرجال

ان من استنار قلبه بنورالله و ذاق شیئاً من علوم الملکوتیین له ان یحقق هذاالمقام و یحسم مادة الإعضال بالتمام بان یعلم علماً یقینیّاً حسب مالوّحنا الیه فی صدر البحث :

ان النفس بالقیاس الی مدرکاتها الخیالیّة والحسیّة؛ اشبه بالفاعل المبدع المنشی، منها بالمحلّ القابل المتّصف

اذ به یندفع کثیر من الإشکالات الواردة علی هذه المسالة التی مبناها : ان النفس محلّ للمدرَکات و المعلومات

و ان قیام شی، بشی، لیس الّا باتصاف ذلک الشی، به من جهة الحلول

منها : کون النفس هیولا للصور الجوهریّة

و منها : صیرورة الجوهر عرضاً و کیفاً

و منها : اتّصاف النفس بامور هی مسلوبة عنها کالحرارة ، و البرودة و الحرکة و السّکون و الزوجیّة و الفردیّة و الحجریّة الی غیر ذلک من العویصات المتعلقة بهذا المقام .

فانه اذا ثبت و تحقّق ان قیام تلک الصور الإدراکیّة بالنفس لیس بالحلول [بل] بنحو آخر اشرنا الیه [بحیث] لم یلزم منها محذور اصلاً

فلاحاجة الی القول بان ما هو قائم بالنفس غیر ما هو حاصل لها اوفیها ، و لا الی القول بانقلاب الجوهر کیفاً ، و لا الی القول بان الکیفیّة النفسانیّة من مقولة الکیف لیس الّا من باب التجوّز و التشبیه .

بل بان حصول هذه الصور الإدراکیّة فی انفسها عین حصولها للنفس و معنا حصولها لها و قیامها بها هو : انها موجودة فی صقع من النفس

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

و هذا نمط التحقيق فى ادراك الحسيات و الخياليات من النفس .

و اما حالها بالقياس الى الصور العقليّة للأنواع المتاصلة فهى بمجرد اضافة اشراقيّة 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 ويراها ، رؤية ، صحيحة، عقليّة و يتلقاها تلقياً ، كاملاً بل انما تشاهدها و تراها ببصر ذاتها النفسانيّة ؛ مشاهدة ، ضعيفة و يلاحظها ، ملاحظة ، ناقصة ، لعلوّها و دنوّ النفس مثل ابصارنا شخصاً ، فى هواء مغبر من بعدٍ اوكابصار انسان ، ضعيف الباصرة ؛ شخصاً فيحتمل عندنا ان يكون زيداً ،او عمرواً، اوبكراً و قد تشكّ فى كونه انساناً ، اوشجراً و حجراً فكذلك يحتمل المثال النّورى و الصور العقليّة القائمة بنفسها عند ملاحظة النفس اياّها ملاحظة ضعيفةً؛ العموم والإبهام و الكلّية و الإشتراك مع كونها جزئيّة متعينة فى نفسها لأن تلك الصفات من نتايج ضعف الوجود وهى المعقوليّة على النحو الضعيف سواء كان الضعف ناشياً من قصور وجوده المدرِك اومن فتور ادراك المدركين فان ضعف الإدراك و قلّة النيل و قصور الحظّ كما قد يكون من جانب المدرِك كضعفاء العقول فى ادراك الأمر المعقول اما لضعف فطرى او كسبى بسبب التعلق بالأمور الدّنيّة الظلمانيّة فكذلك يكون من جانب المدرَك و ذلك لوجهين :

اما لغاية جلاءه و ظهوره اولغاية خفاءه و قصوره

فالأول : كالبارى عزّ اسمه و بَضرب من مجاوريه كالملاءكة المقربين و اولياءه الكاملين .

و الثانى: كالهيولا الأولا و الحركة و الزمان .

فالنفس الإنسانيّة مادامت فى هذا العالم يكون تعقّلها للأشياء العقليّة ، الذوات المفارقة الوجودات تعقّلا ضعيفاً و لأجل ضعف الإدراك يكون المدرَك بهذا الإدراك و ان كان جزئيّاً حقيقياً بحسب نفسه قابلاً بحسب قياسه الى هذا الإدراك للشركة بين جزئيّات يكون لها ارتباط بذلك المدرَك العقلى من جهة انها معاليل لوجوده و اشباح لحقيقته و مثل لذاته .

و لاعجب فى كون المفهوم المشتق عن معنىً له ارتباط تامّ بشىء اواشياء محمولاً على ذلك الشىء اوتلك الأشياء بهو هو .

اولاترى ان الناطق و الحساس يحملان على افراد الإنسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الحمل فى هذين المفهومين إلّا كونهما مأخوذين من النفس الإنسانيّة اوالحيوانيّة بل هما عين ذات النفس الناطقة بذاتها .

و حقيقة النفس و جوهرها مغايرة لجوهر المجموع المركب من النفس و البدن ، مغايرة الجزء للكلّ .

و مع مغايرتها لهما بوجه محمولة عليهما بوجه .

فمنشأ الحمل و مصحّح الإتّحاد بوجه ليسا ، إلّا كون النفس مقوّماً للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنا و الماهيّة كما سنبيّن الفرق انشاءالله .

فاذا كان كذلك فلاشكّ ان نسبة كلّ واحد من المثل العقليّة و الذوات النورية الإدراكية التى هى ارباب لأنواع الجسمانيّة الى اصنامها اوكد فى العليّة والإرتباط من نسبة النفوس الى الأبدان والأشخاص * .

فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كلّ واحد منها على اشخاص صنمه و صدقه عليها ؛ اولى من حمل المشتق عن النفس* على الأشخاص المندرجة تحت نوع تلك النفس على ما هو المشهور و عليه الجمهور(١) .

---

(١) سيائى منّا تحقيق الكلام فى المقام : چون اتحاد علت با معلول ؛ اتحاد حقيقت و رقيقت است و تقوم معلول بعلت مطلقه بحسب صريح وجود اتم از تقوم ذات باجزاء ذات وذاتيات مى‌باشد ؛ قهراً وحدت درمقام اتم از وحدت با اتحاد ذات وذاتيات است .

## كشف واشارة

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكليّة يشاهد ذوات نوريّة عقليـة مجرّدة لا بتجريدالنفس اياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما يراه جمهور الحكماء*

بل بانتقال يحصل لها من المحسوس الى المتخيّل ثم الى المعقول و ارتحال يقع لها من الدنيا الى الآخرة ثمّ الى ماوراءهما و مسافرة من هذاالعالم الى العالمين الآخرين و فى قوله سبحانه» : و لقد علمتم النشاة الأولى فلولا تذكّرون(٢)» اشارة الى هذاالمعنى.

فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة فى معرفة امورالدنيا لأن مفهوماهما من جنس المضاف و احد المضائفين لايعرف الا مع الآخر.

و لهذا قيل: «الدنيا مرآة الآخرة» و كذاالعكس.

والعارف بمشاهدة اعمال الإنسان و افعاله* و صفاته و عقايده فى هذاالدار؛ يحكم باحواله فى القيامة و منزلته يوم الآخرة*.

و اعلم: ان هذه المسألة اى اثبات الوجود الذهنى و تحقيقه على الوجه الذى ادركه الرّاسخون فى الحكمة من المهمات العظيمة فى تحقيق المعـاد الجسمانى و الرّوحانى و كثير من المقاصد الدّينيّة و مباحث الايمانيّة*.

فهذا كلام وقع فى البين ساق اليه التقريب*.

و اصل المقصد هاهنا ينكشف حقّ الإنكشاف بان يعـلم: ان كلّ وجـود جوهرى اوعرضى تصحبه ماهيّة كليّة يقال لها عند قوم: العين الثابت.

و هى فى حدّ ذاتهـا مع قطع النّظر عن وجودها لاموجـودة ولامعدومة و

(١) سوره ٥، آية ٤٢.

در تعليقات اين رساله بطور مبسوط تحقيق ميشود كه مبدء عقاب وثواب؛ اعم ازجسمانى وروحانى ناشى از تجسم اعمال و افعال است و نفس باعتبار اتحاد باصور عقليه وخياليه، خودعالم مستقل و تـام تماميست كه عقاب وثواب ومنشأ رحمت وغضبرا در ظاهر وباطن وجود وعرصهٔ هستى خويش مشاهده مى‌نمايد. ما دراين حواشى درحقيقت معذب داخلى وخارجى مفصّلاً بحث نموده‌ايم.

لامتصفة بشيء من صفات الوجود والموجود من العلّية والتقدّم والتاخّر كما مرّت الإشارة.

فكما ان الموجود فى نفسه سواء كان موجوداً، لنفسه كالجواهر المستقلّة، اولغيره كالاعراض والصوّر؛ انما هو نحو من الوجود مجرّداً كان اومادياً؛ معقولاً اومحسوساً.

و لها ماهيات كلّية متّحدة معها ضرباً من الإتحاد. فكذا المعلوم والموجود للقوة المدركة والمشهود لها والمماثل بين يديها انما هى انحاء الوجودات الحسيّة اوالعقلية *.

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

واما العقليات فبارتقاء النفس بذاتها اليها واتصالها بها من غير حلولها فى النفس كما فى المشهور اذلاتسلّط للنفس على انشاء الذوات العقليّة لانّها اشرف من النفس والأخسّ لايحيط بالأشرف *.

وتلك الوجودات الحسيات والعقليات فى ذاتها شخصيّة و باعتبار ماهياتها كليّة صادقة على كثيرين من اشخاص الأصنام النوعيّة *.

وحصول الماهيات العقليّة و وقوعها مع انحاء الوجودات للعقل حصول تبعى و وقوع عكسى.

و وقوع مايتراءى، من الأمثلة والأشباح فى الأشياء الصيقليّة الشبيهة بالوجود فى الصفا والبساطة وعدم الإختلاف من غير ان يحكم على تلك الأشباح بانّها فى ذاتها جواهر، اواعراض.

فكما ان مايتخيل من صورة انسان مثلاً فى المرءات ليس انساناً بالحقيقة بل

---

(١) والمظهر للصور الخياليّة والموجودات البرزخيّة عند جمع هو الجليدية وعند بعض المرءات ولكن بناءً على لزوم المناسبة بين المُظهِر والمَظهر والمدرِك والمُدرَك هو الخيال الانسانى او غيره وسيأتى ما ينفعك فى فهم مرام هذا العظيم فى تعاليقنا على هذه الرسالة فانتظر.

شبح انسان متحقّق بتحقّقه بالعرض فكذلك مايقع و يحصل فى الذهن من ماهيات الأشياء الجوهريّة والعرضيّة هى مفهومات تلك الأشياء و معانيها ، لاذواتها ـ و حقايقها ؛ حصول تبعى انعكاسىّ .

و من هاهنا أيضاً يظهر ، ظهوراً ، تاماً ان مفهوم كلّ شىء لايلزم انيكون مصداقاً له .

اذالماهيات هى نعوت وحكايات واوصاف للوجودات وصفة الشىء الموصوف لايلزم انيكون موصوفة بتلك الصّفة فانالشجاعة مثلاً صفة للرجلالشجاع صادقة عليه و ليس للشجاعة شجاعة* .

## [المقصدالخامس

### فى دفع الاشكال و هو ] :

قريبة الماخذ مما سبق ان للحاصل للنفس الانسانيّة [حين] موافاتها الموجودات الخارجيّة لاجل صقالتها وصفاءها و تجرّد ذاتهاعنالمواد،حكايات(١) لصور عقليّة اوخياليّة اوحسيّة كمايحصل فىالمرءات اشباح الأشياء وخيالاتها* والفرق بينالحصولين ان الحصول فىالمرءاة بضرب شبيه منالقبول و من النفس بضرب منالفعل والوجود .

ولاتظنّن ان ماذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال المنكرين للماهيات الجوهريّة والعرضيّة نحواً آخر منالظهور والوجود* .

اذالفرق متحقّق بينالطريقين بان : طريقتهم ، ان الموجود من الإنسان مثلاً فىالخارج ماهيته و ذاته ، و فى الذهن شبحه و مثاله دون ماهيته* .

و هذه الطريقة ان الماهيّة الإنسانيّة وعينه الثابت محفوظة فى كلاالموطنين وشيئيته، شيئية خل ثابتة فىكلاالطريقين وانهاكمالا،حظ لهامنالوجود فىاحد منهما بان يصير الوجود فيه صفة لها ، حالاً فيها ، اومتحداً بها ؛ اتحاد شيئين متحصّلين فى الوجود* .

---

(١) فىنسخة ل،ق: «انالحاصل للنفس...» وفىالاسفار: «يحصل للنفس ... » وهكذا فىحواشى الشفاء وغيرها .

الا" ان لها ضرباً من الإتحاد ، مع نحو من الوجود ، اوانحاء منه ؛ اتحاداً ظلیاً عقلیاً ، بین متحصل و غیر متحصل، کاتحاد المرءات والشخص، فنقول: هذا زید، و لست بصادق ولاکاذب فی هذاالقول .

فمفهوم الإنسان معناً و هو الحیوان الناطق یوجد فی هذاالعالم الادنی بوجودات متعددة و فی العالم الأعلی بوجود واحد .

اما هذه فهی الوجودات التی یصدق علی کل منها انه هو جوهر قابل للأبعاد نام ، حساس ، ذوادراك ، کلی* .

و اما ذاك فهو وجود یصدق علیه انه: جوهر ، قابس فعال للمعقولات ذوعنایة بالمحسوسات التی هی امثلة لذاته ، و کذلك قیاس وجوده خارجاً و ذهناً* .

ففی الخارج یظهر من مظاهر حسیة ، متعددة و فی الذهن یظهر للنفس من مظهر ، واحد ، عقلی مسما بروح القدس وسیلة کیفیة نفسانیة هی شعاع یقع منه علی النفس یحصل به ملکة نورانیة بها یقع المشاهدة العقلیة لذات ذلك المفارق* .

فبنور یقع منه علی النفس یری ذاته النیرة* .

فبالنور یری النور کما ان بنور الشمس تری الشمس و هکذا تکون مشاهدة کل" معلول لذات علته الفیاضة* .

## [ الاشکال الثانی ]

انا نتصور جبالاً" شاهقة و صحاری 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 درمقام بیان تقریر اشکالات این اشکال را بعنوان «الاشکال الثانی» تقریر فرموده است ودر مقام تقریر اشکالات قبل از نقل اشکال گفته است : فی ذکر شکوك اعتقادیة وفیه فکوك اعتقادیة ... الاشکال الاول ان الحقایق الجوهریة ... الاشکال الثانی انا نتصور جبالا ... » رجوع شود به تعلیقات نگارنده در آخر کتاب .

المتأخرین ان ظرف الوجود الذهنی فینا انما هو قوانا الادراکیة ... وفی ذلك اشکالات ینبغی ذکرها و عنها . قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعیه من المشائین والشیخین ابی نصر وابی علی وتلامذته وجمهور

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

فوجب على ماذهبوا اليه ان يحصل تلك الأمور فى القوة الخياليّة التى ليست جسماً عظيماً اوصغيراً و لامتقدرة بمقدار عظيم اوصغير* .

بل كيفيّة و قوة عارضة لبخار حاصل فى حشوالدماغ .

وكذا اذا تصورنا زيداً مثلاً مع اشخاص اخرى، انسانيّة، تحصل فى تلك الكيفيّة المسماة بالخيال ؛ اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون فى تلك القوة بحرفهم وصنايعهم، وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه*

وكذا لوكان محلّ هذه الأشياء الروح الدماغى فانه شى، قليل المقدار والحجم، و انطباع العظيم فى الصغير مما لايخفى بطلانه .

والإعتذار بـ: ان كلاً منهما يقبل القسمة لاالى نهاية غير مسموع فان الكف لايسع الجبل و ان كانا مشتركين فى قبول القسمة من غير نهاية* .

و كذا الإعتذار بأن الأشخاص الخياليّة ذوات مقادير، صغيرة؛ الاّ ان النفس تستدلّ و تقيس اليها مقاديرها الخارجيّة لاجل وقوع نسب بينها كالنسب التى بين الخارجيات

لظهور ان النفس عند مشاهدتها الأشياء فى لوح بنطاسيا على مذهب الإنطباع اوفى الخيال لايستدل من واحد ، واحد من الصور المرئيّة الحاضرة عندها على ما فى الخارج . فالإشكال غير مندفع بامثال هذه الاعتذارات الواهية .

فالجواب الحق انما يتأتى بالإيمان بوجود عالم مثالى ، منفصل عن الخيال كما ذهب اليه ارباب الشرايع الإلهيّة من الخسروانيّين والمتالهين من الإسلاميين على الوجه المحقق الذى كشفنا و اوضحنا سبيله و قومنا دليله على ماسنشير اليه* .

واما من لم يؤمن بوجود عالم آخر فى الخارج غير هذاالعالم الذى يدرك باحدى الحواسّ الظاهرة فلافسحة له عن مضيق هذاالإشكال ولامندوحة الاّ بالإعتراف بالقصور عن رتبة الكمال* .

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

فى القــوة الدمــاغيّة ببيان واف و دليل شاف ، كمالايذهب على متتبعى كتبهم و اقوالهم بل ليس لهذه القواى الإدراكيّة الا كونهــا آلات و اسباب مُعَدّة لإدراكها اومظاهر طبيعيّة كالمرايا الصناعيّة لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح فى عالم المثال الأعظم كما هــو راى صاحب الإشراق تبــعاً للأقدمين من حكماء الفــرس و الأفلاطونيّين ، اوفى عالم مثالها الأصغر على ماذهبنا اليه* .

و بالجملة فانّما يثبت بدلايل الوجود العلمى للأشياء الصوريّة وجــود عالم آخر و ان لها وجوداً آخر سوا مايظهر على الحواسّ .

و بذلك الوجــود ينكشف و يظهر عنــد المدارك الباطنيّة بل يشاهد النفس المجردة المنزهة بذاتها عن الوجودين المستعلية بجوهرها عن العالمين بمعونة القوا الباطنيّة كمايشاهد هذه الأشباح الهيولانيّة بمعونة القوا الظاهرة كمايشاهد الذوات العقليّة النوريّة بذاتها المجردة النوريّة المفارقة عن الكونين* .

والحق ان للنفس فى ذاتهــا تنزّلات و ترقيات و لها وحــدة جامعة ؛ تارة تنزل الى مرتبة ارض الحس المكتنف بالمادة العنصريّة ، و تارة تصعد الى سماء العقل ، و تارة تتوسط بين العالمين ففى كلّ مرتبة من المراتب الثلاث يكون فى عالم من هذه العوالم و يدرك الموجودات والصوَر التى تخصّ بذلك العــالم من جهة اسباب و مناسبات ، و اغراض و دواع يتأدّى بها الى عالم خاص وموجودات خاصّة منه هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام* .

و من استحكم هذا الأصل انكشف له كثير من الحقايق الحكميّة والأصول الدينيّة والمقاصد الشرعيّة(١)

وينحل عليه كثير من الاشكالات الواردة فى اثبات الوجود الذهنى كالايخفى* .

* * *

وقد تصدى الشيخ الإلهى صاحب المكاشفات النوريّة «شهاب الدين» المبرور

(١) ومنها مسألة تجسم الاعمال وحشر الناس على صور نيّاتهم وكيفيّة تبدل الجلود الاخرويّة وبها يثبت اصل مسألة المعاد وكيفيّة استحكام بنيان الصور البهيميّة والملكيّة وعدم انقطاع العذاب عمّن تحول هذه الصور فى نفسه وصارت من حيث الرسوخ كالطبيعة الثانية وغيرها من اللطايف الواردة فى الاخبار والآيات .

لوجوه من الأدلة على وجود العالم المقدارى البرزخى .

لكن اكثر اعتماده على الكشف الصحيح فى هذا المطلب .

و مما يعوّل على الإستدلال به عليه فى «حكمة الإشراق» هو : ان الإبصار ليس بالإنطباع فى العين كما هو راى المشائين، ولابخروج الشعاع منها الى المرائى كما هو مذهب الرياضيين بوجوه ذكرها* .

فيكون بمقابلة الصورة المستنيرة للعين السليمة لاغير ، اذبها يحصل للنفس علم اشراقى حضورى بالمرائى فرآه .

قال : «فكذلك صورة المرءآت ليست فى البصر كما علمت و ليست هى صورتك اوصورة مارايتها بعينها كما ظنّ» .

لانه بطل كون الأبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه ، و نسبة الجليديّة الى المبصَرات كنسبة المرءات الى الصورة التى يظهر منها .

فكما ان صورة المرءات ليست فيهاكذلك الصورة التى تدرك النفس بواسطتها ليست فى الجليديّة بل تحدث عند المقابلة و ارتفاع الموانع من النفس اشراق حضورى على ذلك الشىء 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 صورالأشياء المقابلة وقع من النفس ايضاً اشراق حضورى فرأت تلك الأشياء بواسطة مرءاة الجليدية و المرءآة الخارجة لكن عند الشرايط و ارتفاع الموانع .

و بمثل ما امتنع انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباع ما فى موضع من الدّماغ* .

فاذن الصور الخياليّة لايكون موجودة فى الأذهان لإمتناع انطباع الكبير فى الصغير و لا فى الأعيان والاّ لرآها كل سليم الحس .

وليست عدماً محضاً و الاّ لما كانت متصورة للنفس ولامتميزة ولامحكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتيّة .

و اذهى موجودة و ليست فى الأعيان الحسيّة ولافى عالم العقول لكونها

صوراً جسمانیّة مقداریّة ، ولاعقلیّة (١)

فبالضرورة یکون فی صقع آخر و هو عالم المثال المسما بالخیال المنفصل لکونه غیر مادّی ، تشبیهاً بالخیال المتصل .

و هو الذی ذهب الی وجوده الحکما، الاقدمون کـ «افلاطون» و «سقراط» و «فیثاغورس» و «انباذقلس» و غیرهم من المتالّهین و جمیع السلاك من الامم المختلفة و ارباب الشرایع* .

## تعقیب وتحصیل

انا ممن یؤمن بوجود هذاالعالم المتوسط بین العالمین الحسّی والعقلی(٢) کماذهب الیه الحکما، المقتبسین انوار الحکمة من مشکاة نبوّة الانبیا، «سلام‌الله علیهم اجمعین» حسبما قرّره وحرّره ـ صاحب الاشراق ـ «قدس سره» الاّ انا نخالف معهذا الشیخ العظیم الحکمة والذوق فی کیفیّة تقریره و تحریره لهذاالمطلب بامور :

الاول : ان الصور المتخیّلة عندنا موجودة فی عالم النفس و صقعها بمجرد تاثیرها و تصویرها ، کما اومانا الیه ، لافی عالم آخر خارج عن ذاتها بتاثیر مؤثر مباین لها کمایفهم من کلامه لظهور ان تصرفات المتخیّلة و دعاباتها الجزافیّة و ما یعبث بها من الصور الإختراعیّة والاشکال القبیحة الشیطانیّة المخالفة لفعل الحکیم لیس الاّ فی العالم الصغیر النفسانی لاجل شیطنة القوة المتخیلة فی تصویرها و تشکیلها ، فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت* .

نعم اذا اتصلت النفس بالمبادی العالیة و اعتدلت صفاتها فیوشك ان یکون فعلها فعل الحق کما للانبیا، والاولیا، و یکون من شانها ان تخاطب بقوله تعالی «و مارمیت اذرمیت و لکن الله رمی»* .

والثانی : ان الصور المرآتیّة موجودة عنده فی عالم الخیال و عندنا هی ظلال للصور المحسوسة بمعنا انها ثابتة فی هذاالعالم ثبوتاً ظلیّاً ای وجوداً بالعرض

(١) فی نسخة د،ط : صوراً جسمانیّة لاعقلیّة.

(٢) هذه العبارة: انا ممّن... موجود . فی حواشی الشفا وکتاب الاسفار وغیرهما .

لابالذات فان وضع المرآة و صفاءها و توسط الجسم المشف بين الجليديّة و المرآة و كذا بين المرآة والشخص المرائى على وضع خاصّ من وجود زوايا ثلاث

احداها : الشّعاعيّة الاصليّة .

و ثانيها : الإنعكاسيّة .

و ثالثها : التى توسط بينهما بحيث يمرّ سطح واحد و همى على الجميع و سائر الشرايط المخصوصة بوجب ان يظهر للنفس عكساً و خيالاً من الموجود العينى بتوهم ان هذا بعينه هو و ليس كذلك بل الشخص موجود عينى بالذات و الشبح معدوم بالذات موجود بالتبع اى بالمجاز والماهيّة مشتركة بينهما لأن الماهية الموسومة بالعين الثابت حالها كذلك فى الثبوت بالعرض* .

و اسم الخيال اذا استعمل بمعنا الإعتقاد المخالف الواقع على الاشباح المرآتيّة احقّ من غيرها .

لأن وجودها لايكون الا على غلط الحسّ ككثير من الأوضاع والهيئآت الحاصلة من اغاليط المرآيا والرطوبات الصقيلة كـ «قوس ـ قزح» و «هالة» و ذهاب العين و مايراه الأحول من ثوانى الصّور* .

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

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

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

---

(١) فى المنظوم: « آن صدا كو اصل هربانگ ونداست * خود صدا آنست ، ديكرها ، صدّاست»

(٢) كما فى نظم الفرس . . . ل ق .

## الاشكال الثالث

### اشكال "ودفع"

انه لوكان للأشياء وجود في الذهن على ماقررتم يلزم ان يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسميّة والأنواع العرضيّة فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها يكون ذلك الشخص كليّاً و نوعاً*.

بيان ذلك ان كلّ مفهوم كلّي تعقّلنا فيوجد ذلك المفهوم في الذهن كما قرّرتم فوجوده فيه اما مع التشخص اولاً والثاني محال لان الوجود لاينفكّ عن الشخص(١) و وجود المبهم مبهماً غير معلوم و على الأول يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقّلنا الإنسان ، انسان شخصيّ مجردٌ عن الكمّ والكيف و سائر العوارض الماديّة اذلو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد ، لكنّ التالي باطل بديهة و اتفاقاً ، فالمقدم مثله*.

### والجواب :

ان الموجود في الذهن وان كان امراً شخصياً الاّ انّه عرض وكيفيّة قائم بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ عنه ذلك الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر و نفس معناه و كذا حكم العرض الجسماني و تعقّله*.

وقدعلمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأول ؛ ان الماخوذ من الجواهر النّوعيّة الجسمانيّة في الذهن هو معانيها و مفهوماتها دون ذواتها وشخصياتها.

وامّا كليّة الموجود الذهني و صدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردة من العوارض الشخصيّة الذهنية والخارجيّة.

ثم لااستحالة في كون شيء واحد كليّاً باعتبار وجزئيّاً باعتبار كمامرّ سيما بالقياس الى الوجودين على ما هو المشهور. والحق ان كون الشيء كليّاً شرطه بعد التجريد عن الزوايد الشخصيّة ان يكون موجوداً بنحو ضعيف شبحي و مدركاً ، بادراك غير شهودي اشراقي كما حقّق في مقامه*.

(١) عن التشخص ... ل . ق .

و ان الّح ملحّ و ارتكب مرتكب كالمحشّى لكتاب التجريد(١) و امثاله ان الانسانيّة التى فى الذهن يشارك الانسان فى الحقيقة الإنسانيّة وهى جوهر وحالّة فى الذهن و محلّها مستغن عنها ؛ فقد ركب شططاً و وقع فيما لانجاة عنه على ما علمت آنفاً *.

ثم العجب ان المولا الدّوانى مع اصراره على جوهريّة المعقولات الجوهريّة الموجودة فى الذهن *.

وقوله ب: ان الجوهر هو الذى من شأن ماهيّته اذا وجدت فى الخارج ان تكون لا فى موضوع اخذ يشنع على معاصره القائل ب: ان ماهيّة الجوهر الموجوده فى الذهن ليس جوهراً فى الذهن بل عرضاً وكيفاً ؛ ان هذا قول بانقلاب الجوهر كيفاً .

وقد ذهل عن ان هذا الإلتزام وارد عليه بأبلغ وجه . فان مايلزم على معاصره بحسب الوجودين يلزم مثله عليه بحسب وجود واحد فان المقولات اجناس متباينة *.

و يلزم على مذهبه ان يكون صورة الجوهر فى الذهن مندرجاً تحت مقولة الجوهر حسبما اعتبره من القيد المذكور ، و هى مما يصدق عليه معنا الكيف ايضاً بأىّ اعتبار اخذ .

فان الموجود من النفس الشخصيّة المحفوف بعوارضها و لواحقها النفسانيّة موجود خارجى و هو عرض فيكون كيفاً نفسانيّاً خارجيّاً و ان كان جوهراً ذهنيّاً لاخارجيّاً على عكس ما اختاره و قد مرّ * ان المراد من كون شىء خارجيّاً وذهنيّاً ليس مجرد خروجه عن النفس و عدم خروجه عنها ليلزم ان يكون العلم والقدرة و الشجاعة من الأمور الذهنيّة .

بل المراد منه ترتب الآثار و الأحكام المختصّة بحقيقة ذلك الشىء و عدمه .

ولاشكّ ان الموجود من الجوهر فى النفس يترتب عليه آثار الكيف بحسب الخارج اى الواقع لظهور ان الانسان العقلى ليس جسماً ولانامياً ولاحسّاساً و لاناطقا .

اللهمّ الاّ ان يلتزم فى معانى هذه الأشياء بل فى جميع الحدود للأمور الجوهريّة

(١) وهو الحكيم النحرير ملا جلال فى حواشى : جديد والقديم والاجد .

التقييد بكونها «اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا» .

و حينئذ لافرق بين القول بكـون الصورة العقليّة كيفاً بالفعل و بين كونهـا جوهراً بهذه المعانى* .

و لعلّ القائل بمذهب الشبح والمثال لايعجز عن مثل هذا الاعتذار(١) .

فالحـق ان مفهوم الانسانيّة و غيرها من صور الأنـواع الجوهريّة كيفيات ذهنيّة يصدق عليها معانيها و مفهوماتها و حدودها بالحمل الأولى الذاتى ، ويكذب هى عنها بالحمل الشايع كما مرّ ، مراراً ، و دلايل الوجود الذهنى لايعطى اكثر من هذا فى العقليات .

هذا غايـة مايتأتّى لمن يـرى راى المشائين و ينتحل بمذهبهم فى الإكتفاء بوجود العقليات الصوريّة المحاذية للأنـواع الجسمانيّة بظرف الذهن و ـدار- الكيفيات النفسانيّة التى بمنزلة كتابة الحقايق و حكايتها لاعينها و اصلها ،

ولايذعن بوجود عالم عقلى فيه صور جميع الحقايق على الوجه المقدس العقلى

و اما من يؤمن بوجود هذاالعالم الكبير الشامخ الإلهى الربّانى الذى فيه معاد الاولياء والحكماء و جنّة المقربين فله ان يقول كون بعض من افراد الماهيّة النوعية مفارقا عن المادة و لواحقها و بعضها مقارناً لها مما لم يحكم بفساده بديهة ولابرهان، ولاوقع على امتناعه اتّفاق ،

كيف و نحن قد صحّحنا دليله و اوضحنا سبيله بفضل الله و تأييده* .

وقد ذهب العظيم افلاطن واشياخه الذين هم سادات الحكماء الكرام و رؤساء الأنام فيما تقدم من الأيام، الى ان لكلّ من الانواع الجسمانيّة فرداً فى العالم العقلى هو ربّ سايرالأفراد وصفوكدرها ومبدء نوعها و واسطة وجودها من ربّ الأرباب و وسيلة رزقها و بقاءها من مسبّب الأسباب و هو ذوعناية بهـا على المعنا المقرّر عندهم من رحمة العالى على السافل و عطوفته الخالية عن شوب النقص والإفتقار*

---

(١) والسيدالسند حيث قال معنا انحفاظ الذاتيات فى انحاءالوجودات هو : ان الصورة العقليّة من الانسان جوهر لانها فى الخارج كانت جوهراً مثلاً واما فى الذهن فلا استبعاد ان تنقلب كيفاً واعترض عليه معاصره الجليل : ان القائل بالشبح لايعجز عن مثل هذاالاعتبار .

والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لايختلف بالتقدم و التأخّر والكمال و النقص والجوهريّة والعرضيّة وغيرها من صفات الشرف والخسّة على تقدير تمامه انما يتمّ بحسب (١) نحو واحد من الكون لابحسب الوجودين و باعتبار الموطنين .

وامّا الاعضال الذى ورد فى كون بعض الأفراد جسماً مركباً، حيوانياً، لحمياً وبعضها بسيطاً فارداً مجرداً نورياً فقد تفصينا عنه ونذكره فيما سيجيء من الكلام فى مقامه اللايق به (٢) .

و بالجملة قول افلاطن و اسلافه العظام فى غاية القوة والمتانة والإستحكام لايرد عليه شيء من نقوض المتأخّرين و ايراداتهم كما ستطّلع عليه انشاءالله* .

و منشأ ايراد تلك النقوض انما هو قصور المدارك عن درك (ثناءهم ـ كذا) [شانهم] 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 ـ ثناء ـ [شأن] السابقين المقربين انما هو لبناء مقاصدهم و معتمد اقوالهم على السوانح النوريّة العلميّة واللّوامع القدسية العقلية التى لايعتريها و صمة شكّ و ريب و لاشايبة نقص و عيب ، لاعلى مجرد الأفكار البحثيّة والأنظار التعليميّة التى سيلعب بالمعوّلين عليها والمعتمدين بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها للسابق و لم يتصالحوا عليها ولايتوافقوا فيها ، بل «كلما دخلت امّة لعنت اختها» .

ثم هاءلاء العظماء من كبار الحكماء والأولياء و ان لم يذكروا حجّة على وجود تلك المثل النوريّة واكتفوا فيه لغيرهم بمجرّد الحكاية والرمز كما هو عادة الأنبياء والأولياء لكن ينبغى لمن يأتى بعدهم ان يعتمد بما ادّعوه و يجزم بما شاهدوه ثم ذكروه* .

---

(١) واعلم ان الشيخ واتباعه استدلّوا على امتناع وجود الصور الالهية بان افراد نوع واحد لايختلف باختلاف انحاء التشكيك وانّه لايمكن ان يكون للانسان مثلاً افراداً ماديّة ومثاليّة وعقليّة واعترض عليه المصنف العظيم «رض»: بان ذلك على تقدير اتقانه انما يكون فى المتواطئة من المهيات لا المشكّكة لانه على فرض التشكيك يكون هذا اول الكلام .

(٢) ويرجع هذا ايضاً الى عدم جواز التشكيك فى الذاتيات وهو نقاوة حجته الثّانية فى الشفاء .

وليس لأحد ان يناظرهم فيه كما لم يناظر احد من المنجّمين فى اصول علم النجوم والأحكام لأبرخس، ولا -بطلميوس- بل قلدوهم و بنواعلومهم واحكامهم على ماشاهدوه من اوضاع الكواكب و اعداد الأفلاك بناءً على ترصّد شخص اواشخاص بوسيلة آلة حسيّة و اخرى مدريّة اونحاسيّة اوغيرها*.

فاذا اعتمد الإنسان فى الزيجات والتقاويم على الرّصد الحسّى و اعتبر قول واحد اوجماعة من اولى الدقّة والنظر فى الامور المقداريّة والعدديّة ،فبان يعتبر اقوال فحول الأولياء والعرفاء المبتنية على ارصادهم العقليّة وخلواتهم ورياضاتهم المتكررة التى لايحتمل الخطاء وكان اخرى [كان -احرى-] لخلوعالم القدس عن الغلط والشر فما يفيض منه على العقل الصافى عن الأغراض والكدورات النفسانيّة اوتصل 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 حارّاً و بارداً عند تصور الحرارة والبرودة و متحيزاً و معوجاً و مستقيماً و كرويّاً و مثلثاً و مربعاً وكافراً عند تصور هذه الأشياء و حصول صورها فيه ، والواقع خلافه بديهة و اتفاقاً*.

فيه البرودة و حلّت فيه ، والحلول هو الاختصاص الناعت، فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات أوصافاً و نعوتاً للذهن*.

بيان اللزوم ان الحارّ ماحصلت فيه الحرارة و حلّت فيه و البارد ماحصلت و هكذا الحال فى ساير هذه المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام و بالأمور المتضادّة والمتناقضة عند تصورها الضدّين والنقيضين .

والجواب عنه بوجوه من العرشيات :

الأول : ان صور هـذه 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 حضوری اشراقی ما يقابل العضو الجليدی من الالوان والاشكال وغيرها فكذلك عند اشراقه على المتخيّلة يدرك بعلم حضوری اشراقی الصور الخياليّة المباينة لذات النفس من غير حلول بل كمائری النفس و تحسّ صور الأشياء الخارجيّة الواقعة فی عالم الباطن بالحاسّة الخياليّة وغيرها من غير الحلول*.

والوجدان لايحكم بالتفرقة بين المشاهدة فی اليقظة والمشاهدة فی النوم فكان الخيال باصرة عالم الغيب والباصرة خيال عالم الشهادة*.

واما التخيل الذی ليس على سبيل المشاهدة عند اليقظة والنوم فهو ايضاً مرتبة من الرؤية الباطنيّة ضعيفة كرؤية حاصلة من ضعيف البصر فی هذا العالم

و اسباب ضعف المشاهدة اما ضعف الآلة اوآفة فی القوة المدركة اوحجاب بينها و بين المدرَك اوالتفات الى عالم ، غير العالم الذی فيه ذلك المدرَك* .

فمادام الإنسان ملتفتاً الى هذا العالم مستعملاً للحواسّ الظاهرة فلايمكنه مشاهدة عالم الباطن المثالی ، إلاّ على سبيل التخيّل* .

اللّهم إلاّ لبعض النفوس القويّة التی لايشغلهم جهة ، عن جهة و عالم ، عن عالم* .

و اما مشاهدة عالم مثل النوريّة العقليّة فهی تفتقر الى تجريد النفس من هذا العالم اتمّ تجريد .

وكذا يحتاج الى رفض عالم الأشباح الباطنيّة ايضاً .

الوجه الثانی : بعد التنزل عن هذا العالم وتسليم* ان التخيّل والتصور يستلزم القيام الحلولی للصور الخياليّة بالنفس هو : ان شرط الإتصاف بشیء هو الإنفعال و التأثّر منه دون مجرد القيام فان المبادی الفعالة لوجود الحوادث الكونيّة لها الإحاطة العلميّة بها على نحو ارتسام تلك الأشياء كماهو مذهب المعلم الاول و تلاميذه والشيخين المعلمين ابی نصر و ابی على قدس سرهما(١)* .

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

---

(١) فی نسخة م : « قدّس الله اسرارهم ... » .

الصور الكونيّة بمباديها الفعالة من جهة الإضافة والتاثير لامن جهة الإنفعال والتاثر عنها. و ليس بلازم ولاثابت ان مجرد قيام امر بالشيء يوجب اتصاف ذلك الشيء (٢) به الا ان يكون وجوده فيه ويغيره عماهو عليه. (وان قيام امر بشيء لايوجب -خ-ل)

و لست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لايصح ام يصح؟ لان ذلك حديث آخر لاينطبق هذا بفرضنا هذا، اصلاً*.

الوجه الثالث: و هو ايضاً باستعانة الرجوع الى ماسبق.

من التحقيق فى اختلاف نحوى الحمل

فان مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشايع الصناعى فلايلزم من الإتصاف به الإتصاف 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 الاول للخياليات.

فليحسن المسترشد اعمال رؤيته فى ذلك التحقيق لينحل منه الإيراد بنظائر هذه النقوض ان كان يساعده من الله التوفيق*.

و بهذا الاصل يندفع الإشكال المشهور المسطور فى الكتب الدائر على السنة الجمهور، وهو: لزوم تصور الكواذب للمبادى العالية بناءً على كونها خزائن المعقولات التى يتصورها الإنسان و يسترجعها متى شاء*.

ففى الكواذب الباطلة التى يتصورها الإنسان بقوته الوهميّة ويذهل عنها يجب ان يكون صورها محفوظة فى خزانة عقليّة.

والحلّ ما اشرنا اليه و احسن تدبره و تامل 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 المتاصّل الذى به الهويّة والعينيّة و غير المتاصل الذى به الصورة العقليّة.

فان المتصف بالحرارة مايقوم به الحرارة العينيّة لاصورتها الذهنيّة.

والتضادّ انما هو بين هويّة الحرارة والبرودة و اشباهها -اشباههما، خ-ل- لابين 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 اجزاءه على سمت واحد و قس عليه الإنحناء والتشكّلات ،

فاذا عقلناها و وجدت فى النفس المجردة حالّة فيها ؛ لم يلزم إلاّ الإتصاف بما من شانه ان يصير الأجسام به حارّة اوباردة اومشكلة [متشكلة] اوغير ذلك ،

لا ان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الإنفعاليّة الماديّة .

ولقائل ان يقول هذا الايجرى فى النقض بلوازم الماهيات والأوصاف الإنتزاعيّة والإضافات المسلوبة عن النفس دائماً اووقتاً (ما) كالزّوجيّة والوجوب الذاتى و العليّة والابوّة و امثالها مما ليست من الامور الخارجيّة فى صفات المعدومات كالعدم والإمتناع و امثالهما . اذلايتيسر لاحد ان يقول : ان اتصاف محل الزوجيّة و العليّة والإمتناع من احكامها المتعلقة بوجودها العينى اذلاوجود لأمثالها لأنها امور عقليّة من لوازم الماهيات اوعدميّة من صفات المعدومات .

لكن اجيب عن هذاالإيراد بما سنقرّر فى هذاالكتاب ان: لكلّ معناً من المعانى و عين من الأعيان نصيباً من الوجود و حظّاً من الحصول هو وجودها الأصيل الذى يترتب عليه اثره و حكمه* .

فالزوجيّة (مثلاً) له وجود اصيل و هو كون موصوفها على نحو ينتزع الذهن منه الإنقسام بمتساويين وهو وجود الخارجى له واما عندتصورالقوةالمدركةمعنا الزوجيّة اوالانقسام 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 لايكون بالصفة المذكورة اى المنقوش بالنقوش الحسيّة الخارجيّة .

اذليس بحيث اذا فتّش دماغه احد يشاهد و يقرء تلك النقوش من صفحة ادركه . (ويقرء تلك النقوش فى صفحة ادراكه ـ م،د ـ) .

اللهم الا من جهة اخرى فى عالم [آخر]، فكذاالحكم فى امثال ماذكروا، نظايره. واما

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

## الاشكال الخامس

انه يلزم ان يوجد فى اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقيّة يكون بالحقيقة اشخاصاً لها لابحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالإمتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين و يحصل فى ذهننا هذاالمعنا ، متشخصاً متعيناً . فالموجود فى ذهننا فرد شخصى من اجتماع النقيضين .

مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين فى الذهن والخارج* .

وكذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق و كذاالشريك البارى تعالى فيلزم وجود فرد منه فى الواقع ايضاً لانه وجد فى الذهن فرد مشخّص لشريك البارى .

فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العينى و الاّ لم يكن شريكاً للبارى .

و جوابه كما يستفاد من الاصول الذى سلف منّا : ان القضايا التى حكم فيها على الأشيا، الممتنعة الوجود حمليات غير بتيّة 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 علّته و عدم العدم و مفهوم الممتنع و يحكم عليها باحكام غير بتيّة بل يقدّره لاعلى ان مايتصوره هو حقيقة الممتنع اذكل مايوجد 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 لابدّ من تصور المحكوم عليه فى كلّ قضيّة بل هى من جملة امثلة هذا

الإشكال* .

ومآل الجواب فى الجميع واحد وهو: [ان العقل] يقدر ان يتصور مفهوماً ويجعله عنوانا لطبيعة باطل الذات اولامر مجهول مطلق ويحكم عليه بامتناع الحكم وعدم الإخبار عنه فباعتبار وجود هذا المفهوم العنوانى فى الذهن يصير منشأ لصحّة الحكم على الممتنع بامتناع الحكم عليه و على المجهول المطلق بالإخبار عنه لأن صحّة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن معلوم و امتناعه يتوجه اليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع و عنوان الممتنعات و نفس مفهوم مجهول المطلق وعنوان المجهولات المطلقة .

فعلم ان هذه القضايا ونظايرها؛ حمليّات غير بتيّة و هى و ان كانت مساوقة للشرطيّة لكنها غير راجعة اليها كما يظن للفرق بينهما بان الحكم فى هذه الحمليّة على المأخوذ بتقدير بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة محصّلة اصلاً او فى الذهن لا ، بان يكون الموضوع مما قد فرض و تمّ فرضه فى نفسه ثم خصّص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقّتة او المقيدة ليلزم كون القضيّة مشروطة فى المعنا و ان كانت حمليّة فى الصورة* .

فليكتف بهذا القدر من هذا المطلب فى 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» التى ألّفها الحكيم العلامة شيخنا الاقدم واستادنا المقدم مفخر علماء العالم افضل المحقّقين وصدر المتألّهين «عليه منى السلام والتحيّة» ليلة الثالثة من شهر رمضان سنة ١٣٩٠ هـ.ق .

مصنّف تحرير درهيچيك از آثار خود ازاين رساله اسمى نبرده است مگر در مبحث وجود ذهنى «الشواهد الربوبيّة» كه فرموده است : ما اين مسأله را دراسفار بنحو تفصيل ودراين كتاب «شواهد» به نحو اختصار و در حكمت متعاليه برزخ بين اجمال وتفصيل تحقيق نموده ايم «وفى الحكمة المتعالية» بسطاً متوسطاً . ملاصدرا اين كتاب را در آراء اختصاصى خود به سلك تحرير آورده ولى موفق به اتمام آن نشده است . و انا العبد الفانى ـ سيّد جلال الدين الآشتيانى .

محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي

ملاصدرا ( م ۹۷۹ - ۱۰۵۰ )

# متشابهات القرآن

با تعليق و تصحيح و مقدمه

سيد جلال الدين آشتياني

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم تبارکت بالتقدیس والتنزیه وتعالیت عن المثل والشبیه

انت الذی نورت سماوات الارواح بانوار معارف القرآن وصورت قوابل النفوس بکمال العقل والایمان ، وکتبت فی قلوبهم آیات کتابك وهدیتهم الی سبیل جنابك[1] بفهم رموز کلامك وخطابك .

اجعلنا[2] عارفین بانواره، مهتدین برموزه واسراره عالمین لمعانیه، عاملین بمافیه، بحق مصطفاك الاخیار ومرتضاك الابرار سیما محمد وآله الاطهار «صلواتك وتسلیماتك علیه وعلیهم» ما تعاقب اللیل والنهار .

فیقول انزل خلق الله وافقرهم الی ربه محمد المسمی بـ: صدرالدین[3] الشیرازی :

هذه لمعة من لوامع علوم المکاشفة فی فهم متشابهات القرآن ، الذی وقع الاختلاف فیه بین الناس فی ما سلف من الزمان والقران - قد فتح الله باب فهمه علی قلبی، ونور به سری ولبی وفضلنی ربی علی کثیر من خلقه و هم: اهل العلم ، الظاهر[یون] المفتقرون علی مایتأدی الی عقولهم من احدی المشاعر المحتجون [المحتجبون] علی ما یرد علی القلوب من عالم الضمائر، من العالم بالسرائر وقد بینا

---

۱ـ صدرالمتألهین در تفسیر و کتاب مفاتیح الغیب به تفصیل متعرض این مبحث شده است .

۲ـ اللهم اجعلنا . . . خ ل .

۳ـ صدرالدین القوامی . . .

ذلك وشرحناه فی‌بعض مواضع من‌تفسیر کتابناالکبیر، الجامع لاکثر[١] مایوجد فی التفاسیر، المتمیزعنها بعلوم‌الانوار وبطون‌الاسرار،المکنونة، المخزونة فی‌کتاب‌الله المبین الذی لایمسه الاالمطهرون؛ الذین قلوبهم مطهرة عن وساوس الشیاطین ، وصدورهم منشرحة بانوارالمعرفة والیقین، خالیة عن اوهام المعطلین، واقاویل المبتدعین، ولنورد مانحن بصدده فی‌فصول :

## الفصل‌الأول :

### فی اظهار شیء من لوامع علوم‌المکاشفة

**اعلم :** ان‌الناس اختلفت مذاهبهم فی باب‌المتشابه من‌الآیات الالهیة کقوله تعالی: «یدالله فوق‌ایدیهم **(١)** *

وقوله: «الرحمان‌علی‌العرش‌استوی»[٢]

وقوله: «مافرطت فی‌جنب‌الله»[٣]،«وجاءربك»[٤] ونحو ذلك مما ورد فی‌الکتاب والسنة؛ من : الوجه والضحك، والحیاء والبکاء والکلام ،والإتیان فی ظل من‌الغمام ومایجری مجراه من‌الالفاظ المشتبهة‌الکثیرة بحیث لایعد ولایحصی علی اربعة مذاهب .

**احدها:** مسلك[٥] اهل‌اللغة واکثرالفقهاء واصحاب‌الحدیث والحنابلة .

وهو: ابقاء الالفاظ علی مدلولها الاول ومفهومهاالظاهر من‌غیر عدول عن‌ذلك وان‌کان منافیا للقواعدالعقلیة عندغیرهم زعما منهم ان‌الذی لایکون‌فی‌مکان‌وجهة[٢]؛ ممتنع الوجود[٦] وان‌الموجود منحصر فیما یناله‌الحواس ویدرك بالالماس .

وان‌الذی وصف عندالحکماء بانه لایشار الیه ولیس بداخل فی‌العالم ولابخارج

---

١- س ٤٨ ، ی ١٠ .

٢- س ٢٠ ، ی ٤ .

* ازکتاب مفاتیح (بحث متشابهات) مطالبی جهت توضیح مسائل مشکله با نشانی اعداد درسالة مستقل (صفحات ٩٨ تا ١٢١) آمده‌است .

٣- س ٣٩، ی ٥٧ .

٤- س ٨٩ ، ی ٢٢ .

٥- فی‌المفاتیح: مذهب اهل‌اللغة و(خ‌ل) : مسلك اهل‌اللغة .

ولا متصل ولا منفصل ولاقريب 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 للاشيء لواجب الوجود الحي القيوم بانه : مدح وثناء او صفة كمال يتعجب منه كل عاقل لبيب ولم يعلموا ان هذه الامور في الحقيقة سلوب لاوصاف النقايص لا انها اوصاف كمالية الذات الاحدية وله تعالى صفات حقيقية كماليّة سوى هذه السلوب وانما مجده وعلوه وبهاءه بذاته لابهذه السلوب لكن سلب النقايص مما يلزم الذات الكاملة بحسب صفات الوجوديّة 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 النقايص، لاجل كونه في غاية الكمال من غير تركيب في ذاته ولا في صفاته.

**وثانيها :** نهج ارباب النظر الدقيق واصحاب الفكر العميق وهو تاويل هذه الالفاظ و صرفها عن مفهومها الاول الى معان يوافق عقولهم ويطابق قوانينهم النظريّة ومقدماتهم الفكرية، التزاما لتلك القوانين، وتحفظا على تنزيه رب العالمين عن نقايص الامكان وسمات الحدثان ومثالب الاكوان والجسمان .

**وثالثها:** الجمع بين القسمين والخلط بين المذهبين؛ مذهب التشبيه، والتنزيل في بعض الآيات والاخبار ومذهب التنزيه والتاويل في البعض الآخر منها

فكل ماورد في باب المبدء ذهبوا، فيه الى مذهب التاويل،

وكل ماورد في باب المعاد جروا، فيه على قاعدة التشبيه من غير تاويل .

وهذا مذهب اكثر المعتزلة ومنهم «الزمخشري» «والقفال» وغيرهما من اهل الإعتزال وجمهور علماء الامامية «رحمهم الله تعالى» .

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

بنورالإيمان، وكشف عنهم حجب الغيوب و ازاح عنهم الامراض والعيوب فهم لإنشراح صدورهم وانفتاح روضة قلوبهم، يرون مالا يراه غيرهم و يسمعون مالا يسمع، سواهم .

ليس لهم حرارةالتنزيه ولا برودة التشبيه ولاالخلط بينهما، الداخل تحت جنسهما كالفاتر من الماء بل حالهم كحال الخارج من عالم الاضداد كجوهر السماء فالخارج عن جنس الضدين ليس كالجامع للطرفين .

وسنشير الى انموذج من كيفية مذهبهم ووصف طريقتهم .

ومنهم من تحير فى هذاالباب واضطرب فى فهم آيات الكتاب .

قال «ابوعبدالله محمدالرازى» صاحب «التفسيرالكبير» و كتاب «نهاية العقول» وغيرذلك من التصانيف المعظمة فى آخر مصنفاته وهو كتاب اقسام اللذات لما ذكر ان العلم بالله وصفاته وافعاله اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك فعلم الذات عليها عقدة انهاالوجود 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 متاخرة عنها ام لازم مقارن لها .

ثم انشد:

نهاية اقدام العقول عقال ... واكثر سعى العالمين ضلال

وارواحنا وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا اذىً ووبال

ولم نستفدمن بحثنا طول عمرنا ... سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

ثم قال: ولقد تاملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفيَّة فما رايتها يشفى عليلا ولا تروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقةالقرآن اقرء فى الإثبات «الرحمان على العرش استوى»[1] و«اليه يصعدالكلم الطيب»[2] .

وفى النفى «ليس كمثله شى،»[3] «ولا يحيطون به علما»[4] ومن جرب مثل تجربتى

---

١- س ٢٠ ، ى ٤ .

٢- س ٣٥ ، ى ١١ .

٣- س ٤٢ ، ى ٩ .

٤- س ٢٠ ، ى ١٠٩ .

عرف مثل معرفتى .

وقال ابن ابى الحديد البغدادى وهو من اعاظم المعتزلة المتفلسفة: فيك اغلوطة الفكر حار امرى وانقضى عمرى سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر زعموا، انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذى ذكروا خارج عن قوة البشر .

وكان يقول[1] المولوى الذى سمى كتابه كشف الأسرار : «اموت و لم اعرف شيئا الا ان الممكن مفتقر الى مرجح»

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

اقول: ان هذه الآفة العظيمة والداهية الشديدة انما لحقت عقول هؤلاء 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» بقلب صاف عن نقوش الافكار المبتدعة، فارغ عن الوساوس العادية والنواميس العامية وعن محبة غير الله من حب الجاه والشهرة والتقرب الى السلاطين بوسيلة الوعظ والتدريس ،

وعن العيوب والرزايل النفسانية كمحبة الجاه وما يلزمها من صرف وجوه الناس اليهم والإستطالة على الخلق والتوفق: فى المفاتيح: والتفوق... على الاقران والاقبال الى الدنيا بكلية القلب والاخلاد الى الارض والتبسط فى البلاد الى غير ذلك من نتايج الهوى والعدول عن طريق الهدى والمحجّة البيضاء .

اذ مع هذه الشوايب والأعراض المكدرة 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 مامونون «ان الله لا يضيع اجر المحسنين»[2] .

قال تعالى : «ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد»[3] وقال: «من قرب منى شبرا؛ قربت منه ذراعا، من كان لله كان الله له» .

---

١ـ الخونجى ، كذا فى المفاتيح .

٢ـ س ٩ ، ى ١٢١ .

٣ـ س ٢٨ ، ى ٨٥ .

## [ فصل - ٢ ]

## فی نقل ما ذهب الیه بعض المفسرین

## علی قاعدة التنزیه

## البحث

قال القفال(٢) فی تفسیر قوله تعالی «الرحمان علی العرش استوی»[١]: «المقصود من هذا الکلام و امثاله ؛ هو تصویر عظمة الله وکبریاءه، وتقریره انه تعالی خاطب عباده فی تعریف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوکهم وعظمائهم فمن اجل ذلک انه جعل الکعبة بیتا له یطوف الناس به کما یطوفون، بیوت ملوکهم وامر الناس بزیارته کما یزور الناس بیوت ملوکهم .

وذکر فی حجر الاسود؛ انه یمین الله فی ارضه ثم جعل موضعاً لتقبیل الناس [کما یقبل الناس] ایدی ملوکهم .

وکذا ماذکر فی محاسبة العباد یوم القیامة من حضور الملائکة والنبیین والشهداء ووضع الموازین والکتب .

فعلی هذا القیاس اثبت لنفسه عرشا فقال «الرحمان علی العرش استوی»[١].

ثم وصف عرشه، ثم قال: «وتری الملائکة خافین من حول العرش[٢] یسبّحون» وقال: «ویحمل عرش ربک فوقهم یومئذٍ ثمانیة»[٣] .

ثم اثبت لنفسه کرسیا فقال: «وسع کرسیه السموات والأرض»[٤] اذا عرفت هذا فنقول: کل ماجاء من الالفاظ الموهمة للتشبیه من العرش والکرسی فقد ورد مثلها بل اقوی منها فی الکعبة والطواف وتقبیل الحجر ولما توفقنا هاهنا علی ان المقصود تعریف عظمته وکبریاءه مع القطع بانه منزه عن ان یکون فی الکعبة فکذا الکلام فی العرش والکرسی» انتهی کلامه .

---

١- س ٢٠ ، ی ٤ .
٢- س ٣٩ ، ی ٧٥ .
٣- س ٦٩ ، ی ١٧ .
٤- س ٢ ، ی ٢٥٦ .

وقد استحسنه كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتاخرين كـ: «الزمخشرى» و «الرازى» و «البيضاوى».

وظنى ان ما ذكره القفال واستحسنه ها لا المعدودون، من اهل الفضل والكمال غير مرضى عند الله وعند الرسول [و] ان[1] حمل هذه الالفاظ الواردة فى القرآن والحديث من غير ضرورة داعية على مجرد التخييل والتمثيل بلا حقيقة يطابقه؛ قرع باب السفسطة والتعطيل وفتح ابواب التاويل فى ماورد فى الامور الآخرة وفى ذلك ضرر عظيم كما لايخفى على اهل التحصيل اذ بتطرق تجويز امثاله من التخيلات والتمثيلات؛ ينسد باب الإعتقاد لحشر الاجساد واحوال يوم المعاد من القبر والصراط والحساب والميزان والجنة والنار وساير المواعيد.

اذ يجوز لأحد عند ما جوزه ان يحمل كلا من هذه الامور المذكورة على مجرد تخيل بلاتحصيل فكما جاز على رايه ان يحمل بيت الله و عرش الله و كرسيه 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 و الزقوم والحميم وتصلية جحيم و طلح منضود وظل ممدود و فاكهة مما يتخيرون و لحم طير مما يشتهون و حور عين و كذا السلاسل، والأغلال وشجرة تخرج فى اصل جحيم طلعها، كانه رءوس الشياطين[2] 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 وارتكاب التاويل الخارج عن المفهوم الاول منها يؤدى الى مفاسد عظيمة.

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الاول لاصول 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

---

١- فى خ: لان . . .

٢- س ٣٧، ى ٦٣.

من عنده امتثالا ـ 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 مقصورا 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 ايضا بان المراد تصوير وتخييل وتمثيل يدركه كل من كان تصرف[٢] فى الافكار الكلامية وتميز فى الانظار البحثية بآلة الفكر النظرى و ميزان المنطق التعليمى من غير مراجعة الى سلوك مسلك اهل الله بتصفية الباطن وتهذيب القلب وتنقية السر ليكاشف 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 وعلمه التأويل»؛ امرا حاصلا بمجرد [الذكاء] الفطرى.

اذ الحاصل بطريق النظر الفكرى كما هو المتعارف بين النظار المستعملين لآلة المنطق فى الافكار؛ لما كان امرا عظيما وخطبا جسيما؛ استدعاه 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 كالزمخشرى 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

---

١ـ و قد شرحنا اقسام التعرض ومغزى مراد القائل عليه منى السلام فيما علقنا على هذا الموضع.

٢ـ فى نسخة م: كل من كان له تصرف فى... وتميز.

٣ـ س ٣، ى ٥.

٤ـ س ٤، ى ٨٥.

٥ـ س ١٢، ى ٢١.

وتشاهد فيها. كما ان قلب الآدمى اشرف البقاع والأصقاع من البدن واعمر البيوت واخصها باقامة الروح لكونه اول موارد فيض الروح ومهبط انواره و اول بيت وضع لان يسكن فيه لنفس الناطقة ومنه يسرى الحياة الى ساير مواضع الأعضاء ومساكن ساير القوا وهذا الإختصاص امر نظرى الهى من غير وضع واضع

وانما واضعه ومخصصه هو الله تعالى وهو بيت الله لانه محل معرفة الله ومعرفة الشىء 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»[1] 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 اللبنات والأحجار والخشبات من حيث هو كذلك؛ ليس بيت الله بالحقيقة لانه مقدس عن كونه ذامكان وليس المحسوس بماهو محسوس معبداً ومشعرا للعبادة بل هو من هذه الحيثية موضع من مواضع الأرض ويكون من الدنيا، والدنيا بمافيها، لاقدر ولا شرف لها عند الله.

ولا بد ان يعلم: ان المحسوس ذا الوضع ليس بذاته محسوسا من كل جهة فان زيدا ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه و حيثياته بل لها من الحيثيات والجهات ما لا يقتضى كون الشىء محسوسا ذا وضع كالامكان المطلق والوجود المطلق والشيئية والجوهرية والمعلولية والمعلومية و غير ذلك من الصفات والإعتبارات الموجودة فيه وانما محسوسيته من جهة كونه جسما، شخصيا متقدرا، ذاحيز مخصوص ومادة، جسمانية

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

---

١- س ٣، ى ٩٠.

ناطقا، موجودا، عاقلا، مميزا، فاهما، مؤمنا، عابدا لله .

فكذلك مشاعر العبادة وبيوت النسك ومساجد الله من جهة كونها معابد ومشاعر لله وبيوت طاعته وعرفانه؛ ليست محسوسة بل معقولة .

اولا ترى ان النبى (صلى الله عليه وآله) روى انه قال : «ان المسجد يتردى[1] 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 شانه ومرتبته لانه محل عبادة الله فيجب ان يكون معظم الرتبة مفخما متبركا به ذا شان وفخامة فاذا وقعت النخامة عليه فكانه قل خطره وصغر قدره فى العقل لا فى الحس.

وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف بنور البصيرة لا بآلة البصر وغيرها.

يؤيد ذلك ما روى الشيخ الجليل - محمد بن على بن بابويه القمى- (رحمه الله) فى كتاب من لا يحضره الفقيه انه: كان ابن ابى العوجا، 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 فاتى جعفر بن محمد (عليه السلام) فجلس اليه فى جماعته من نظرائه ثم قال: ان المجالس امانات ولا بد لكل من به سال ان يسال فتاذن 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 راس هذا الامر وسنامه وابوك اسه ونظامه .

فقال ابو عبدالله: من اضله الله واعمى قلبه استوخم الحق فلم يستعذ 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 للمصلين له، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدى الى غفرانه، منصوب على استواء

---

١- والصحيح: «ليلتوى...» كذا فى سفينة البحار للمحدث القمى (ره) . فى م ف: يزدى...

الكمال ومجتمع العظمة والجلال، خلقه الله قبل وجود الارض بالفي عام واحق من اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله المنشئ للأرواح بالصور[١].

فقال ابن ابي العوجاء: ذكرت يا اباعبدالله واحلت على غائب فقال ابوعبدالله (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 ابوعبدالله 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 : لايخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولايكون الى مكان اقرب منه الى مكان،

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

فقام عنه ابن ابي العوجاء، فقال لأصحابه: من القاني في بحر هذا؟ سالتكم ان يلتمسوا الى جمرة فالقيتموني على حمرة ؟!

## [فصل - ٣]

## في التنبيه على فساد ماذهب 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 الإعتزال كالزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين؛ مارواه ابوبصير عن ابي عبدالله (عليه السلام) انه قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تاويله .

---

١ـ الف : الصور . . .

٢ـ الف: واليهم اقرب من حبل . . .

وفی روایة اخـری رواها عبدالرحمـان[١] کثـیر عنه (علیه السلام) قال : «الراسخون فی العلم امیرالمؤمنین والائمة من بعده (علیهم السلام) .

وعن ابی بصیر ایضا سمعت اباجعفر (علیه السلام) فی هذه الآیة «بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم» فاومی بیده الی صدره .

اذ قد علم ان فهم رموز القرآن و اغواره واسراره مما لایمکن حصوله بدقة الفکر وکثرة البحث والنظر الا بسلوک مسلک الأصفیاء من طـریق التصفیة للباطن والتهذیب للسر والمراجعة الی اهل بیت الولایة واقتباس انوار الحکمة من مشکات النبوة ومنبع آثار الانبیاء الکاملین والاولیاء المعصومین (سلام الله علیهم اجمعین) والإستضاءة لانوارهم والتتبع لاسرارهم والإقتداء بهداهم والإقتفاء لمنارهم لیقع للسالک الاطلاع علی بعض انوار الکتاب والسنّة ویتخلص من ظلمات اقاویل المبتدعة وستسمع انموذجا مما وصل الینا فی هذا الباب من تتبع آثـار اهل بیت الولایة والعصمة والإستنباط من احادیثهم وکلماتهم المشیرة الی انوار الحقایق و اسرار الدقایق لیکون لک دستورا ، لفهم المتشابه من آیات القرآن ومقیاساً یمکنک ان تنظر من تعبیة اسطرلابه الی انوار کواکب الفرقان .

ثم لایخفی علی اولی النهی ومن له تفقّه فی الغرض [و] المقصود[٢] من الإرسال والانزال: ان مسلک الظاهریین الراکنین[٢] الی ابقـاء صور الالفاظ علی مفهـوماتها الاولیة ومعانیها العرفیّة واللغویة سیما اذا قالوا: «ید» لا کالایـدی و «وجه» لا کهذه الوجوه و «سمع» لاکهذه الاسماع و «بصر» لا کالأبصار، اشبه بالحقیقة الاصلیة من طریقـة المأولین من المتکلـمین و ابعد عن التحریف والتصریف من اسلوب المتفلسفین واصون للتحفظ علی عقاید المسلمین من الزیغ والضلالة وسلوک اودیة، لا یأمن فیها الغایلة وسوء العاقبة وذلک لأن مافهمـوه، عامة المحدثین وجمهـور الظاهریین واهل الحدیث من اوائل المفهومات، هی قوالب الحقایق ومنازل المعانی التی هی مراد الله تعالی ومراد رسوله .

---

١ـ والصحیح: رواها عبدالرحمان بن کثیر.

٢ـ فی بعض النسخ : فی الغرض المقصود و نسخة م: فی الغرض المقصود .

لكن الإقتصار على هذا المقدار والجمود على هذا المقام من قصور الأفهام و ضعف الأقدام .

واما التحقيق فهو مما لايجب الإستعانة فيه والاستمداد من ابحر علوم المكاشفة والإلتماس من بعض علماء الآخرة فان علماء الدنيا ليس عندهم من هذا الباب شيء يسمن ويغني .

ولا يكفي مطالعة التفاسير المشهورة المتداولة بين الطلاب بل لعل الانسان لو انفق غيره في استكشاف اسرار هذا المطلب وما يرتبط بمقدماته ولواحقه ومباديه ونتائجه؛ لكان قليلا لانه مطلب شريف ومقصد غال ومرتقى عال اذ به ينكشف من انوار كلام الله وحقايق اسماءه وصفاته وعظمة جماله وجلاله «مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»

بل ما من آية من آيات القرآن وكلمة من كلماته؛ الا وتحقيق معناها يحوج الى استيفاء العمر الى اكتسابه واقتباس النور من سواد كتابه وانما انكشف لعلماء الآخرة فهم الراسخون في العلم والمعرفة والكاملون في الحكمة والشريعة من اسرار هذا الكتاب وانواره ولباب معانيه واسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء ضمايرهم وتوفر الدواعي؛ 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»[1]

واما البلوغ الى الأقصى والمنتهى والغاية والنهاية، فلا مطمع للبشر «ولو كان البحر مداداً، والأشجار اقلاما» لشرحه وتفسيره وبيانه وتعبيره .

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

---

١ــ س ٥٨ ، ى ١٢ .

## [ فصل - ٤ ]

## فی الاشارة الی ماذهب الیه
## اهل التحصیل فی التأویل من غیر تشبیه ولا تعطیل
## ولا خروج فی فهم الاشارات عمّا یدل علیه
## اوائل مفهومات الألفاظ والعبارات (٤)

ومما یجب ان یعلم: ان الذی قد حصل اوسیحصل للعلماء الراسخین والعرفاء الکاملین من اسرار القرآن وعجایب انواره ؛ لیس مما یناقض ظاهر التفسیر بل هو اکمال وتتمیم له ووصول الی لبابه عن ظاهره وعبور من عنوانه الی باطنه وسره و هذا هو المراد بفهم المعانی والحقایق القرآنیة لامایناقض الظاهر کمامر تکبه، السالکون مسلک الإفراط والغلو - فی التاویل وهم فی طرف الواقفین موقف من التفریط والتقصیر فی التفسیر .

والتقصیر والجمود اولی من الغلو لأن المقصر الواقف قدیتدارک دون المسرع المنحرف کتأویل الإستوا، علی العرش علی مجرد تصویر العظمة والکبریاء، وتاویل الکرسی الی مجرد العلم والقدرة

وتاویل المعیة والایمان والقرب والرحمة والغضب والمجی، او الذهاب والعین والجنب و غیر ذلک الی مجرد التخییل الخالی عن التحصیل .

لأن ماذکروه کلها مجازات لا یصار الیها من غیر ضرورة داعیة الیه ثم لا ضابطة للمجازات والظنون والجزافات فکیف یرکن الیها ویعتمد علیها القائل بان یقول[1] للعرب توسعا فی الکلام ومجازاً، وتشبیها استعاریا وان الالفاظ التشبیهیة کالوجه والید والاتیان فی ظل من الغمام والمجی، والذهاب والضحک والحیاء والغضب وغیر ذلک صحیحة شایعة فی لغتهم استعمالها مجازا

لکنا نقول : الفرق ، معلوم عند الواقف باسلوب الکلام بین استعمال هذه الألفاظ؛ مجازاً، واستعارة وبین استعمالها؛ حقیقة و جداً

ویدل ذوی العقول المنصفة علی استعمالها غیر مجازیة ولا استعاریة ان المواضع

---

١- فی التفسیر الکبیر: بان یقول ان للعرب ...

التی یوردونها حجة فی ان العرب یستعمل هذه المبانی بالإستعارة والمجاز علی غیر معانیها الظاهرة الاصلیة؛ مواضع مخصوصة فی مثلها یصلح ان یستعمل علی غیر هذا الوجه ولا یقع فیها تلبیس .

واما قوله تعالی : «فی ظل من الغمام»[١] و قوله : «هل ینظرون الا ان تاتیهم الملائکة او یاتی ربك او یاتی بعض آیات ربك»[٢] علی القسمة المذکورة وماجری مجراها فلیس[٣] مذهب الاوهام فیه [البتة] الی ان العبارة مستعارة او مجازیة فان کان اریدبذلك اضمارا فقد رضی بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج فی الایمان بظاهرها تصریحاً

واما مثل «یدالله فوق ایدیهم»[٤] و «مافرّطت فی جنب الله»[٥].

فهو مما یجوز ان یکون موضع الاستعارة اوالتجوز والتوسع فی الکلام والجری علی عادة العرب فیه

ولا یشك اثنان من فصحاء العرب ولا یلتبس علی ذی معرفة بلغتهم وواقف علی اسلوب کلامهم کما یلتبس علیه فی تلك الأمثلة ؛ انها غیر مستعارة ولامجازیة ولا مراد فیها شیء یخالف الظاهر

وکذا مثل قوله: «من یضلل الله فلاله»[٦].

وقوله: «ولنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم والصابرین»[٧]

وقوله: ومن یوذی الله ورسوله[٨]

وقوله: «هو معکم اینما کنتم»[٩]

فلا یجوز للمفسر ان یقول: ان هذه کلها مجازات ومستعارات، بل یجب علیه ان یحملها علی الحقیقة ویحیل علمها الی الله تعالی ویعول علیها ولا یتجاوزها الا بنص صریح من الشارع او من ینتمی الیه اوالمکاشفة التامة، او وارد قلبی لا یمکن رده، ولا تکذیبه - سیما اذا کان موزونا بمیزان الشریعة من الکتاب والسنة کما

---

١- س ٢ ، ی ٢٠٦ .
٢- س ٦ ، ی ١٥٩ .
٣- فی تفسیر الکبیر : فلیس یذهب .
٤- س ٤٨ ، ی ١٠ .
٥- س ٣٩ ، ی ٥٧ .
٦- س ٧ ، ی ١٨٥ .
٧- س ٤٧ ، ی ٣٣ .
٨- س ٥٧ ، ی ٤ .
٩- س ٩٩ ، ی ١٨ .

تقرر عند العرفا، فی تصحیح الخواطر وردها والا[1] فسیغلب [فسیلعب] به الشکوك کما لعبت باقوام تراهم اوتری آثارهم واطوارهم من هذه القرون اومن القرون الخالیة وشر القرون والدهور، ماطوی فیه بساط المجاهدة والمکاشفة واندرس فیه عمارة القلوب بالمعارف الالهیة وانحسم باب الذوق والمشاهدة [وانسد] طریق السلوك الی الملکوت الأعلی باقدام العبودیّة والمعرفة و دفع الإقتصار من العلوم الحقیقیة علی حکایات خالیة واقوال واهیة وابحاث مظلمة، مضلّة وعن جادة الحقیقة مزلة، مزلقه فان ذلك یوجب الیاس من روح الله والأمن من مکره والاستحقاق لسخطه و مقته والإحتجاب عن ملکوته وقربه والحرمان عن الوصول الیه والإحتراق بنیران الطبیعة والبعد عنه والصمم والعما عن استماع آیات الله ومشاهدة انوار التی یکاشفها، ویشاهدها المجردون عن الوساوس والأغراض النفسانیة - المتعرضون لنفحات فی ایام دهرهم - المنتظرون لأمره ونزول رحمته علی سرهم و ورود سکینته علی صدورهم وفیضان نوره علی قلوبهم - فهم الحقیقة عباد الرحمان الواقفون علی اسرار القرآن وآیات الفرقان المکتوبة بقلم التقدیس علی صحایف قلوب المقربین وکتاب العلیین دون غیرهم سوا، کانوا من الظاهریین المتشرعین او من المدققین المناظرین فکلاهما معزل[2] عن فهم کلام الله وقراءة کتابه بنور البصیرة والیقین - الا ان الظاهری القشری اقرب الی النجاة من الباطنی، الجری والبلاهة ادنی الی الخلاص من فطانة تبراء لما اشرنا ان عقایدهم قوالب المعانی القرآنیّة والعلوم الالهیة.

## [ تنبیه ]

### فی زیادة تأکید فیما قررناه وتنویر ما اشرنا الیه (٥)

و تبین لك مما تلوناه علیك ان لأصحاب النظر فی المعانی والمناهج الکتابیّة مقامات اربعة:

الأول: للمسرفین فی رفع الظواهر کالمتفلسفة والباطنیّة واکثر المعتزلة حیث انتهی امرهم الی تغییر اکثر ماورد من الظواهر [ فی الخطابات ] خطابات

---

١- کذا فی النسخ التی عندنا.

٢- بمعزل عن ... ن، س، خ (د ق).

الشريعة[١] الواردة في الكتاب والسنّة بل جميعها الى غير معانيها الحقيقية كالحساب والميزان والجنة والنار و[٢] مناظرات اهل الجنة واهل النار؛ من[٣] قول هابيل «افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله[٤]». وقول هابيل: «ان الله حرمهما على الكافرين»[٥]. وزعموا ان ذلك لسان الحال.

الثاني: للمفترين 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): اني لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن.

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 بالرأي 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] بانهم كانوا يقولون اقرؤها كما جاءت حتى قال مالك (لما سئل عن الإستواء على

---

١- في تفسيره الكبير: في المخاطبات التي يعرى في الشريعة.

٢- في تفسيره الكبير: وفي مناظرات اهل ...

٣- في قولهم: افيضوا علينا.

٤- س ٧، ى ٤٨.

٥- س ٧، ى ٤٨.

٦- في تفسيره الكبير: كالحنابلة اتباع احمد بن حنبل.

٧- س ٣٦، ى ٨٢.

٨- كل متكون كذا في تفسيره الكبير.

٩- في تفسيره الكبير: ومن العلماء من اخذ في...

١٠- في تفسيره الكبير: وحسم باب الوقوع في الرفض ....

١١- في تفسيره الكبير؛ تفسير آية الكرسي: قال الغزالي: لا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة ...

١٢- في تفسيره الكبير؛ فانهم كانوا.

العرش): الإستواء معلوم وكيفيته مجهول[١] والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

واما المقام الثالث: فهو لطايفة ذهبوا الى الإقتصاد في باب التأويل، ففتحوا هذا الباب في احوال المبدء وسدوها في احوال المعاد فاولوا[٢] اكثر مايتعلق لصفات الله تعالى من الرحمة والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيء والضحك وغيرها، وتركوا مايتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التاويل فيها وهم[٣] الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الأشعري،

وزاد المعتزلة عليهم حتى اولوا من صفات الله مالم يأولـه الأشاعرة[٤] فاولوا السمع الى مطلق العلم بالمسموعات، والبصر الى مطلق العلم بالمبصرات وكذا اولوا حكاية المعراج و زعموا انه لم يكن بجسد و اولوا بعضهم عذاب القبـر [والميزان] والصراط[٥] وجملة من الاحوال الآخرة[٦] ولكن اقروا بحشر الأجساد والجنة المحسوسة واشتمالها عـلى المأكولات والمشروبات والمنـكوحات والملاذ الحسية و بالنار المحسوسة واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم و علـى عقارب تلذع وحيّات تلسع .

ومن ترقيهم الى هذا الحد من التاويل زاد المتفلسفون والطبيعيون والأطباء فاولوا كلما ورد في الآخرة وردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية.

وانكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة عن الابدان اما معذبـة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لايدرك بالحس .

وها لاء هم المسرفون عن حد الإقتصاد[٧] الذى هو بين برودة جمود الحنابلة وحرارة جراة المأولة[٨] .

---

١ـ في التفسيره الكبير: مجهولة .

٢ـ في تفسيره الكبير: فاولوا كل مايتعلق ....

٣ـ وهم الاشعرية، كذا في التفسير .

٤ـ مالم يؤولوه الاشاعرة . ت، ف .

٥ـ في تفسيره النفيس: عذاب القبر والميزان و...

٦ـ وجملة من احوال الاخرة واحكامها . . . كذا في التفسيره ـ وفي نسخة د،ل وجملة من احكام الاخرة . . .

٧ـ عن حد الاقتصاد والحكمة الذى . . . ن،م،د.

٨ـ في تفسير آية الكرسى: وحرارة الخلال المأولـه . . .

واماالاقتصاد الذی لا یفوته الغالی ولا یدرکه المقصر فهو امر دقیق ومنهج انیق لایطلع اعلیه الا الراسخون فی العلم[۱] والکاملون فی المعرفة الذین یدرکون حقایق الأشیاء بنور قدسی وروح الهی لا بالسماع الحدیثی ولا بالفکر البحثی.

اقول: وکما ان الإقتصاد الفلك فی طرفی التضاد[۲] هو عبارة عن الخروج عن الأضداد والامتزاج بینها اوالتوسط بینها کاقتصاد الماء الفاتر الواقع بین طرفی الحرارة الشدیدة والبرودة الشدیدة الجامع لطرفیها الممتزج منهما فکذا من یؤمن ببعض الکتاب ویکفر ببعض فان اقتصاد هاءلاء ارفع من القسمین وابعد[۳] من جنس الطرفین حیث انکشف لهم بنور المتابعة والمکاشفة والاقتباس من معدن النبوة و مشکاة الولایة اسرار الآیات وحقایق الصفات علی ماهی علیها من غیر تشبیه وتعطیل وتجسیم وتأویل وتنور باطنهم بنور قذفه الله فی قلوبهم وشرح به صدورهم فلم ینظروا فی معانی الالفاظ القرآنیة والکلمات النوریة بمجرد الأفکار البحثیة والانظار الفکریة ولامن جهة السماع المجرد والتقلید المحض [والا ، لامکن تطرق] ولاالتطرق التخالف بینهم والتناقض فی معتقداتهم والتنافی بین متلفقاتهم ومرویاتهم ومسلماتهم کمالسایر الفرق وحیث وقع التدافع بین آراء کل فرقة منهم بواسطة تخالف ماوصل الیهم من الروایات کما وقع التدافع والتناقض بین طائفة وطائفة اخری مع ان الجمیع متعبدون لاله واحد ورسول واحد فطعن کل لاحق منهم السابق وانکر کل طائفة لما اعتقده الأخری کما هو عادة اهل النظر واصحاب الفکر فی اشتمال علومهم الفکریة وکتبهم البحثیة علی التعارضات والتناقضات فاصبحت مؤلفاتهم معرکة للآراء و

---

۱ـ الاالراسخون فی العلم والحکمة والمکاشفون الذین یدرکون الامور بنور الهی لابالسماع الحدیثی ولا بالفکر البحثی... تفسیره الکبیر .

۲ـ اقول: کما ان اقتصاد الفلك فی طرفی التضاد لیس من قبیل اقتصاد الماء الفاتر الواقع فی جنس الحرارة والبرودة بل الممتزج منهما فکذا اقتصاد الراسخین فی العلم لیس کاقتصاد الاشاعرة لانه ممتزج من التاویل فی البعض والتشبیه فی البعض . واما اقتصاد هاءلاء فهو ارفع من القسمین واعلی من جنس الطرفین .

ميدانا للمجادلة والطعن على العقلاء «كلما دخلت امة لعنت اختها»[١] .

وهذا بخلاف طريقة اهل الله فلا خلاف فيها لأحد مع صاحبه لأن مآخذ علومهم ومعارفهم من عند الله «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»[٢]، «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»[٣] .

## [ فصل - ٥ ]

## في اظهار شيء من لوامع علوم المكاشفة (٦)

## واعلان انموذج من تحقيق معاني الألفاظ التشبيهية الواقعة في الكتاب والسنّة واهداء تحفة منه للطالبين الراغبين في فهم اسرارهم ودرك انوارهم

واعلم ان الذي وعدنا ذكره من طريق العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين الذين لا يعلم غيرهم بعد الله ورسوله متشابهات كتابه المبين الذي «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» .

فها انا اذكر لمعة منه انشاء الله لأني اراك ومن درجتك عاجزين عن درك ماهيته قاصرين عن فهم سره وحقيقته فانه نبأ عظيم وانتم عنه معرضون ولأني اخاف ان يكذبون فلأجل هذا «يضيق صدري ولا ينطلق لساني»[٤] «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم»[٥] .

ومع اللتيا والتي فاعلم اولا ان مقتضى الدين والديانة كما هو عادة السلف قبل ظهور البدع والاهواء بقاء الظواهر على حالها وان لا يسارع الى تاويل شيء من الأعيان التي نطق بها القرآن والحديث والوقوف على صورتها وهيئتها التي جاءت من عند الله ورسوله.

## بيان وجوه الفرق بين التفسير والتأويل

فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقايق والاسرار واشارات التنزيل

---

١- س ٧ ، ى ٣٦ .
٢- س ٤ ، ى ٨٤ .
٣- س ٢٤ ، ى ٤٠ .
٤- س ٢٦ ، ى ١٢ .
٥- س ١٠ ، ى ٣٩ .

ورموز التأویل فاذا کوشف بمعنا خاص او اشارة وتحقیق قرر ذلك المعنا من غیر ان ینطبق ظاهره فحواه او یناقض باطنه مبناه فهذه علامة الإصابة فی الفهم و صحة المکاشفة

فان کل تأویل ینافی التفسیر فلیس بصحیح کما ستعلم .

وکذا کل ظاهر لیس له باطن فهو کشبح لاروح فیه فان الله سبحانه ما خلق شیئا فی عالم الصورة الا وله نظیر فی عالم المعنا وما ابدع شیئاً فی عالم الآخرة الا وله نظیر وروح فی عالم المبادی والرجعی .

وکذا له نظیر یحاکیه وروح یحاذیه فی عالم الأسماء وکذا فی عالم الحق المطلق والغیب المحض وهو الواحد الأحد المبدع سایر الاشیاء وکل ما یوجد فی الارض والسماء .

فما من شیء فی عالم من العوالم الا وهو شأن من شئونه و وجه من وجوهه والعوالم متحاذیة متطابقة .

فالأدنی مثال وشبح للأعلی والأعلی حقیقة وروح للأدنی و هکذا الی الاعلی فالاعلی حتی ینتهی الی حقیقة الحقایق وسر الاسرار ونور الانوار ووجود الوجودات.

فجمیع مافی هذا العالم امثلة وقوالب لما فی عالم الأرواح النفسانیة کما انها امثلة لما فی عالم الأرواح العقلیة المجردة التامة وهی ایضاً امثلة ومظاهر لما فی عالم الأعیان الثابتة الالهیة .

واعتبر ببدن الإنسان ومناسبة اعضاءه الی الأرواح والأرواح الی القوی العقلیة وادراکاتها و تصوراتها

ومعلوم عند اولی البصائر ان هویة البدن بالروح وکذا هویة جمیع قواه النفسانیة والطبیعیة فکذلك جمیع مافی عالم الأرواح هی مثل واشباح لما فی عالم الاعیان العقلیة الثابتة التی هی ایضا مظهر اسماء الله تعالی واسمه عینه کما حقق فی مقامه ثم ما خلق شیء فی العالمین الا وله مثال مطابق وانموذج صحیح فی الإنسان ولنذکر لبیان المطابقة بین العوالم والنشآت مثالا واحداً فی الانسان لیکون دستورا للبواقی ومقیاسا لملاحظة احوالها ولنکشف اولا عن بیان حقیقة العرش

والكرسى والاستواء عليه بمثال مطابق لها فى هذاالعالم الانسانى ليقاس غيره من معانى الالفاظ 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 هذاالعالم الصغير كما ان مثال الكرسى فى ظاهر هذاالعالم البشرى صدره .

وفى باطنه روحه الطبيعى الذى وسع سماوات القواالسبع الطبيعية وارض مادة البدن وقابلية الجسد وفى باطن باطنه نفسه الحيوانية التى فيه موضع قدمى الناطقة اليمنى واليسرى اى قوتيها العلمية والعملية اوالمدركة اوالمحركة كما ان الكرسى موضع القدمين «قدم صدق عند ربك» .

وقدم الجبار كما ورد ان جهنم لايزال يقول «هل من مزيد»[1]. حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطنى قطنى .

ثم العجب كل العجب ان العرش مع عظمته واضافته الى الرحمان بكونه مستواله بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن العارف قيل انه «كحلقة ملقاة فى فلاة بين السماء والأرض» .

وقد ورد فى الحديث الربانى «لايسعنى ارضى ولا سمائى وانما يسعنى قلب عبدى المؤمن».

وقال ابويزيد البسطامى «لولاان العرش وما حواه وقع فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس بها».

فاذ علمت هذاالمثال و تحققت القول على هذاالمنوال 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 ماينا سبه فى اللطافة والروحانية مع كونه انزل منه

---

١- س ٥٠ ، ى ٢٩ .

فی اللطافة والتروحن ثم بتوسطه یستوی الی مادون ذلك المستوی اعنی مستوی المستوی هکذا الی ان ینتهی فی النزول الی مستوی هو جسم من الاجسام اللطیفة وقس علیه معنا استواء الرحمان علی العرش فان ذلك لیس کما زعمه الوهم ان الله تعالی بحسب ذاته الاحدیة المقدسة عن عالم الامکان فضلا عن الاجرام یستوی علی جسمیة العرش بل اول ماستوی علیه ملك مقرب وروح هو اعلی الارواح کما ان جسمیة العرش اعلی الاجسام وبتوسطه ملك آخر دونه فی الرتبة من جوهر نفسانی یحرك العرش حرکة شوقیة نفسانیة والاول یحرکه تحریکا عقلیا غایبا کما یحرك المعشوق العاشق من غیر ان یتغیر وکما یحرك العلة الغائیة الفاعل القریب وهکذا یتنزل الامر من الباری الی العقل ومنه الی النفس الناطقة ومنها الی القوة الحیوانیة ومنها الی القوة السماریة فی جسمیته . *

* حقیر درمقدمهٔ رسائل موجوددر این مجموعه «مسائل قدسیه» و «متشابهات القرآن» و «اجوبة المسائل» برخی از مباحث مربوط به متشابهات ازکلمات قدسیهٔ «قرآن» و «احادیث» صادر از مصدر وحی ومکاشفه را بیان و تحقیق نموده است و تصمیم دارد رساله یی مبسوط ومستقل درباب متشابهات منتشر نماید که بمنزلهٔ شرحی است براین اثر صدرالحکماء ـ رضی الله تعالی عنه . مؤلف علامه متعرض برخی ازمباحث مهم راجع باین مساله نشده است ازقبیل: معنای متشابه، جهات فرق بین محکم ومتشابه فرق تفصیلی بین تفسیر وتأویل، بیان احادیث مربوط به ظواهر وبطون قرآن و فرق بین ظاهر و بطن و حد ومطلع وغیر این مباحث ازمسائل مهم مربوط به فن تفسیر .

وقد فرغت من تصحیح هذه الرسالة اواخر لیلة ۱۸ من شهر الربیع المولود سنة ۱۳۹۲ من الهجرة النبویة المصطفویة علی هاجرها آلاف التحیة والثناء وانا العبد الفانی **سید جلال الدین الآشتیانی** کتب الله له بالحسنی .

نظربآنکه نسخ رسالهٔ «متشابهات‌القرآن» پرغلط ودارای افتادگی‌های زیاد بود حقیر باتحمل‌مشکلات نسخه‌یی صحیح ازآن مرتب ومنظم‌نموده ازطرفی همین مساله‌را ملاصدرا درکتاب مفاتیح و تفسیرکبیر خود بر قـرآن عنوان و تحقیق فرموده‌است ازباب امتثال امرِ یکی از اساتید عظام مطالب موجود در «مفاتیح الغیب»را بعنوان حواشی با علائم مخصوص باین‌رساله منضم نمودیم .

---

(۱) فی‌المفاتیح : «فی بیان مذاهب الناس فی باب متشابهات‌القرآن اعلم ان للناس فی باب متشابهات‌القرآن والحدیث کقوله تعالی : یدالله فوق ایدیهم[۱]. وقوله: استوی علی‌العرش[۲] ، وجاء ربك . وکذلك : الوجه ، و الضحك ، و الحیاء و الغضب، والإتیان فی ظلل من‌الغمام . ومایجری مجراها من‌الالفاظ التشبیهیة کثرة‌مذاهب:

**احدها** : مذهب (مسلك خ ل) اهـل‌اللغة وعلیه اکـثر الفقهاء والمحدثون والحنابلة والکرامیة و هو ابقاء الالفاظ علی مدلولاتها الاولی ومفهوماتهاالظاهرة وان کان منافیا للقوانین‌العقلیة (زعمـا) منهم ان‌الذی لایکون فی مـکان وجهة (ممتنع الوجود) وان قول‌الحکماء فی صفة‌المجرد: لیس بداخل العالم ولاخارجة، ولامتصل ولامنفصل؛ لاقریب ، ولا بعید ولا فوق ولا تحت، لامتناه ولا، لامتناه؛ لیس الا من صفات‌المعدومات وسمات الأمور الذهنیة الصرفة فان کل موجود موصوف بتلك الصفات، واثبات اخس‌الصفات للأمور بل علامات اللا شیء ؛ لواجب‌الوجود الحی القیوم بأنه مدح وثناء وصفة کمال؛ مما یتعجب عقل کل لبیب ولم یعلموا ان هذه الامور فی‌الحقیقة سلوب لأوصاف‌النقایص عن‌الباری لا انها اوصاف کمالیة للذات الاحدیة وله صفات حقیقیة کمالیة سوی هذه‌السلوب «وانما مجده وعلوه بذاته لا بهذه‌السلوب» لکن سلب‌النقایص مما یلزم الکامل بحسب صفاته الوجودیة‌الکمالیة کما ان سلب الجمادیة یلزم الإنسان بواسطة کونه ناميا وسلب الشجریة بواسطة کونه حیوانا وسلب‌الاعجمیة بواسطة کونه ناطقا .

---

۱- س ۲۵ ، ی ۶۰ .

۲- س ۴۸ ، ی ۱۰ .

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايص عنه لأجل ذات (ذاته الاحدية - خ ل) الاحدية من غير تركيب»[١] .

**وثانيها :** منهج ارباب النظر والتدقيق واصحاب الفكر والتعميق من تاول (وهو تاويل خ ل) الالفاظ وصرفها عن مفهومها الاول (الاولى - خ ل) الى معان تطابق قوانين النظر ومقدمات الفكر الزاما للقوانين وتحفظا على تنزيه رب العالمين عن نقايص الإمكان وسمات الحدثان ومثالب الاكوان .

**وثالثها:** الجمع بين القسمين والخلط من المذهبين التشبيه في بعض والتنزيه في بعض فكل ماورد في باب المبد، ذهبوا فيه الى مذاهب التنزيه وكل ماورد في المعاد جروا، على قاعدة التشبيه كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض وهذا مذهب اكثر المعتزلين (المعتزلة - خ ل) كالزمخشري والقفال وغيرهما، من اهل الإعتزال .

**ورابعها :** مسلك الراسخين في العلم الذين ينظرون بعيون صحيحة منورة بنور الله في آياته من غير عِوَر ولا حِول 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 لايراه غيرهم ويسمعون مالا يسمعون ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما كالفاتر من الما، بل الخارج عن عالم الاضداد كجوهر السما، 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 ابوعبدالله محمد الرازي صاحب التفسير الكبير و كتاب نهاية العقول في آخر مصنفاته وهو كتاب اقسام اللذات 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 اوالزايد عليها وعلم الصفات عليه عقدة انها امور موجودة زايدة على ذاتها ام لا وعلم الافعال (عليه عقدة - خ ل) هل الفعل منفك عن الذات ؛ متاخر عنها او لازم ؛ مقارن لها، ثم انشد :

---

١- و اعلم ان هذه العبارات كثيرة الدوران على السنة (ارباب التحصيل من الحكماء (رض...)

شعـــر

نهـــاية اقدام العقول ، عقـــال واكثر سعى العالمين، ضـــلال
وارواحنا فى وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا ؛ اذى ووبـــال
ولم نستفد من بحثنا؛ طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

ثم قال: «لقد تاملت الكتب والطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رايتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن.

اقر. فى الإثبات «الرحمن على العرش استوى»[١]، «اليه يصعد الكلم الطيب»[٢].

وفى النفى «ليس كمثله شى.»[٣] «ولا يحيطون به علما»[٤] ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى».

وقال ابن ابى الحديد البغدادى (وهو من اعظم المعتزلة المتفلسفة): «باغلوطة الفكر حار امرى، وانقضى عمرى؛ سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذى ذكر؛ خارج عن قوة البشر كان يقـــول خونجى (الذى سمى 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 التامل فى كتاب الله وسنة نبيه بقلب صاف فارغ عن محبة غيـــر الله من حب الجاه والرياسة والثروة والشهرة والوعظ والتدريس وصرف وجوه النـــاس اليهم والإستطالة على الخلق والتفوق على الاقران والإقبال على الدنيا بكلية القلب والإخلاد الى الأرض والتبسط فى البلاد والتقرب الى السلاطين والتنفر عن الفقراء والمساكين الى غير ذلك من نتايج الهوى ولوازم العدول عن طريق الهدى والمحجة البيضاء والا فالطريق الى الله واضح فى غاية الإنارة والسطوع والهداة موجودون والقواد مامونون والله لا يضيع اجـــر

١- س ٢٠ ، ى ٤ .
٢- س ٣٥ ، ى ١١ .
٣- س ٤٢ ، ى ٩ .
٤- س ٢٠ ، ى ١٠٩ .

المحسنين قال تعالى «ان الذى 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 موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدى ملوكهم وكذا ما ذكره فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهدا، ووضع الموازين.

فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال: «الرحمن على العرش استوى»[٢] ثم وصف عرشه بانه على الماء ثم قال: «وترى الملائكة حافين[٣] من حول العرش يسبحون» وقال تعالى: «ويحمل عرش[٤] ربك فوقهم يومئذ ثمانية» ثم اثبت لنفسه كرسياً. وقال تعالى: «وسع كرسيه السموات والأرض»[٥].

اذا عرفت 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 هيهنا على ان المقصود تعريف عظمة الله تعالى وجلاله وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون فى الكعبة فكذا الكلام فى العرش والكرسى» انتهى كلامه.

وقد استحسنه كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتفكرين كالزمخشرى والرازى والنيسابورى والبيضاوى.

---

١- س ٢٨، ى ٨٥.

٢- س ٢٠، ى ٤.

٣- س ٣٩، ٧٥.

٤- س ٦٩، ى ١٧.

٥- س ٢، ى ٢٥٦.

و ظنى ان مـا ذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعـدودون من اهل الفضل والكمال غير مرضى عندالله وعند رسوله لأن حمل هذه الالفاظ الواردة فى القرآن والحديث على مجرد التخييل والتمثيل من غير حقيقة؛ قرع باب السفسطة والتعطيل وسد باب الإهتداء والتحصيل اذ بتطرق تجويز هذه التخيلات والتمثيلات؛ ينسد باب الإعتقاد بالمعاد الجسمانى واحوال القبر والصراط والميزان والجنة والنـار وسايرالمواعيد .

اذ يجوز لأحد عند ذلك ان يحمل كلا من تلك الامور على مجرد تخييل بـلا تحصيل فكما جاز ان يحمل بيت الله وتقبيل الحجر وما فى محاسبة العباد يـوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين على مجرد التخييل 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 واصلها اذ ترك الظواهر يؤدى الى مفاسد عظيمة .

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

ثم ان الذوق الصحيح من الفطرة السليمة كما انه يشاهد بأن متشابهات القرآن ليس المـراد بها مقصوراً على ما يعرف كنهها؛ كل احـد من الاعراب والبـدويين 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 التميز والتصرف فى الافكار بحسب استعمال ميزان الفكر والقياس من غير مراجعـة الى سبيل الله تعالى ومكاشفة الأسرار والا لما قال سبحانه فى باب المتشابه من القرآن: «ومايعلم

تاويله الاالله[١] والراسخون فى العلم» ولما قال فى الفامض منه «لعلمه الذين[٢] يستنبطونه منه».

ولما دعا رسول الله صلى الله عليه وآله فى حق اميرالمؤمنين (عليه السلام): «اللهم فقهه فى الدين وعلمه التاويل».

فان كان علم التاويل امرا حاصلا بمجرد الذكاء الفطرى اوالمكتسب بطريق القواعد العقلية المتعارف بين النظار لماكان امرا خطيرا وخطبا جسيما استدعاه رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالدعاء من الله لاحب خلقه اليه وهو على (عليه السلام)

اما ماذكره القفال فى باب زيارة البيت وتقبيل الحجر فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه بل ينبغى ان يعلم ان لله تعالى وصفاته فى كل عالم من العوالم مظاهر ومرائى ومنازل ومعالم يعرف بها فكما ان قلب الآدمى اشرف البقاع من البدن واعمرها واخصها باقامة الروح لكونه مورد فيض الروح الانسانى اولاً ومهبط نوره وبواسطته يسرى الى سايرمواضع البدن وهذا الاختصاص امر فطرى الهى من غير وضع واضع وانما آمره وواضعه هو الله تعالى وهو بيت معرفة الله تعالى «لأن معرفة الشىء من حيث هى معرفته ليست شيئا غيره فيكون بيت الله ايضا بهذا المعنى بالحقيقة خ» كذلك الكعبة بيت الله واشرف بقاع الارض التى فيها يعبدالله واول بيت وضع للناس فى الارض ومحل العبادة بماهى عبادة هومحل حضور المعبود وموقف شهوده، فيكون بيتا له بالحقيقة لا بالمجاز والتخييل ويكون بيتا معقولا، لامحسوسا باحدى هذه الحواس وماهو 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 ذاالوضع 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 جوهرا، ناطقا، متوهما، متخيلا؛ فليس مما يناله الحس ولا اليه الإشارة الوضعية من هذه الجهة.

---

١- س ٣، ى ٥.

٢- س ٤، ى ٨٥.

اولا ترى ان النبى - صلى الله عليه وآله - قال: «ان المسجد يزوى بالنخامة» مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلا وكانت قبل النخامة وبعدها واحدة فكان مراده - صلى الله عليه وآله - النخامة يوجب قلة توقيره وتعظيمه لانه محل عبادة الله تعالى فيجب ان يكون موقراً مستعظما والقاء النخامة فيه ينافى ذلك فيقل عظم قدره فى العقل لا فى الحس وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف والبصيرة وكذا قياس الحال فى تقبيل الحجر ونظائره.

روى الشيخ الجليل محمد بن على بن بابويه القمى - ره - فى كتاب من لا يحضره الفقيه عن عيسى بن يونس قال: كان - ابن ابى العوجاء - من تلامذة الحسن البصرى فانحرف عن التوحيد فقيل له: تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لا اصل له ولا حقيقة. فقال: ان صاحبى كان مخلطا كان يقول طورا بالقدر وطورا بالجبر وما اعلمه اعتقد مذهبا دام عليه فقال: ودخل مكة تمردا، وانكارا على من يحج وكان يكره العلماء مسائلتهم اياه ومجالستهم لخبث لسانه وفساد ضميره.

فاتى جعفر بن محمد -عليهما السلام - فجلس اليه فى جماعة من نظرائه ثم قال له - عليه الصلاة والسلام -: ان المجالس امانات ولا بد لكل من كان به سؤال ان يسأل فتأذن لى فى الكلام فقال: تكلم. فقال: الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر، تعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير اذا نفر من فكر فى هذا او قدر علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولا ذى نظر فقل فانك راس هذا الامر وسنامه وابوك اسه ونظامه.

فقال ابو عبدالله -عليه السلام-: ان من اضله الله تعالى واعمى قلبه استوخم الحق فلم يستعذ به وصار الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدره و هذا بيت استعبد الله تعالى به من خلقه ليختبر طاعتهم فى اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدى الى غفرانه منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله بعد دحو الارض بالفى عام واحق من ان اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله تعالى المنشى، للأرواح بالصور.

فقال ابن ابى العوجاء: ذكرت يااباعبدالله فاحلت على غائب فقال ابوعبدالله - عليه السلام - ويلك فكيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد، واليهم ، اقرب من حبل الوريد ، يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم وانماالمخلوق الذى اذاانتقل عن مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان فلا يدرى فى المكان الذى صار اليه ماحدث فى المكان الذى كان فيه .

فاماالله تعالى عظيم الشان الملك الديان فانه لايخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه عن مكان والذى بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالته ؛ صدقنا قوله بان ربه بعثه وكلمه فقام عنه ابن ابى العوجاء فقال لأصحابه من القانى فى بحر هذا سالتكم ان تلتمسوا لى جمرة فالقيتمونى على جمرة .

(٣) فى التنبيه على فساد ماذهب اليه اهل التعطيل من سواء التاويل .

ومما يدل على ان اسرار التأويل والتنزيل والإنزال اجل مقالا واعظم منالا من ان يناله بقوة التفكر اهل الإعتزال كالزمخشرى والقفال و غيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين مارواه ابوبصير عن ابى عبدالله - عليه السلام - انه قال : «نحن الراسخون فى العلم ونحن نعلم تأويله» .

وفى رواية عنه - عليه السلام - قال : «الراسخون فى العلم امير المؤمنين والائمة المعصومين من بعده - عليهم السلام - .

وعن ابى بصير قال سمعت اباجعفر ، -محمد عليه السلام - فى هذه الآية : «بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم»[1] فأومى بيده الى صدره، اذ قد علم ان فهم رموز القرآن واغواره واسراره مما لايمكن حصوله بدقة 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 التابعية المطلقة وتصفية الباطن بالعبودية التامة واقتفاء آثار الائمة الماضين الواقفين

---

١- س ٢٩ ، ى ٤٨ .

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

وستسمع انموزجاً مما وصل الينا انشاء الله تعالى فى هذا الباب من اسرارهم وتتبعنا من انوارهم ليكون لك دستورا وميزانا يمكنك به ان تنظر من ثقبة اسطرلابه الى انوار كواكب القران وآيات كتاب العرفان .

ثم لايخفى 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) لاكهذه الايدى و(وجه) لاكهذه الوجوه و(سمع) لاكهذه الاسماع و(بصر) لاكهذه الابصار اشبه بالحقيقة الأصلية من طريق المتأولين، وابعد عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين والمتكلمين، واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيغ والضلالة وسلوك اودية لا يأمن فيها الغايلة .

وذلك لان ما فهموه عامة المحدثين وجمهور اهل الرواية من اوايل 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 لايغنى عنه ظاهر التفسير بل لعل الإنسان لوانفق عمره فى استكشاف اسرار هذا المطلب ومايرتبط بمقدماته ولواحقه لكان قليلا 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 غرازة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر - دواعيهم على التدبر و تجردهم للطلب ويكون لكل منهم حظ وذوق نقص اوكمل قل اوكثر ولهم درجات فى الترقى الى اطواره واغواره واسراره وانواره .

واما البلوغ للإستيفاء والوصول الى الأقصى والمنتهى فلا مطمع لأحد فيه «ولو كان البحر[1] مداداً» لشرحه والاشجار اقلاما فاسرار كلمة الله تعالى لانهاية لها؛

---

١- س ١٨ ، ى ١٠٩ .

فنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربه، فمن هذا الوجه یتفاوت العقول فی الفهم بعد الإشتراك فی معرفة ظاهر التفسیر الذی ذکره المفسرون.

(٤) فی المفاتیح: ومما یجب ان یعلم: ان الذی حصل او یحصل للعلماء الراسخین، والعرفاء المحققین من اسرار القرآن واغواره لیس مما یناقض ظاهر التفسیر بل هو اکمال وتتمیم له ووصول الی لبابه عن ظاهره وعبور عن عنوانه الی باطنه وسره؛ فهذا هو مانرید بفهم المعانی لامایناقض الظاهر کمارتکبه السالکون مسلك الإفراط والغلو فی التاویل کتاویل الإستواء علی العرش الی مجرد تصور العظمة وتخییل الکبریاء وتاویل الکرسی الی مجرد العلم اوالقدرة وتاویل المعیة والإتیان والقرب وغیر ذلك الی مجرد التخییل الخالی عن التحصیل لأن کلها مجازات لایصار الیها من غیر ضرورة ثم لا ضابطة للمجازفات والظنون والاوهام فکیف یصار الیها.

ولقائل ان یقول: ان للعرب توسعاً فی الکلام ومجازاً وان الالفاظ التشبیهیة کالوجه والید والإتیان فی ظلل من الغمام والمجیء والذهاب والضحك والحیاء والغضب وغیر ذلك صحیحة لکن مستعملة مجازاً.

قلنا: الفرق معلوم بین استعمالها حقیقة وبین استعمالها مجازاً ویدل ذوی العقول المنصفة علی استعمالها غیر مجازیة ولا مستعارة بل محققة ان المواضع التی یوردونها حجة فی ان العرب یستعمل هذه المعانی بالإستعارة والمجاز علی غیر معانیها الظاهرة مواضع فی مثلها یصلح ان یستعمل علی غیر هذا الوجه ولا یقع فیها تلبیس واما قوله تعالی: «فی ظلل من الغمام»[١] و قوله تعالی: «هل ینظرون الا ان تاتیهم الملائکة او یاتی ربك او یاتی بعض آیات ربك»[٢] علی القسمة المذکورة وماجری مجراه فلیس یذهب الاوهام فیه البتة الی ان العبارة مستعارة او مجازیة فان کان اراد فیها ذلك اضماراً فقدرضی بوقوع الغلط والإعتقاد المعوج بالایمان بظاهرها تصریحاً واما مثل «یدالله فوق ایدیهم»[٣]، «مافرطت فی جنب الله»[٤] فهو مما یجوز ان یکون

---

١- س ٢، ی ٢٠٦.
٢- س ٦، ی ١٥٩.
٣- س ٤٨، ی ١٠.
٤- س ٣٩، ی ٥٧.

موضع الإستعارة والمجاز والتوسع فى الكلام والجرى على قاعدة العرب فيه ولايشك فيه اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذوى معرفة فى لغتهم كما لايلتبس عليه فى تلك الأمثلة بانها 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 علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولا يتجاوزها الا بنص صريح من الشارع او من ينتمى اليه اولمكاشفة تامة او وارد قلبى لايمكن رده وتكذيبه والا فسيلعب به الشكوك كما لعبت باقوام تراهم وترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون او من القرون الخالية وشر القرون ماطوى فيه بساط الإجتهاد والمجاهدة واندرس فيه المكاشفة وانحسم باب الذوق والمشاهدة وانسد طريق السلوك الى الملكوت الاعلى باقدام العبودية والمعرفة واقتصر من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكر الله تعالى والاستحقاق لسخطه والإحتجاب عنه والحرمان عن الوصول اليه والإحتراق بنار الطبيعة والبعد عنه والطرد 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 كاكثر المعتزلة والمتفلسفة حيث انتهى امرهم الى تغيير 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

١ــ س ٧ ، ى ٤٨ .

حرمهما على الكافرين»[١] وزعموا ان ذلك لسان الحال .

ومن مقصر غال فى حسم باب العقل كالحنابلة (اتباع ابن حنبل) حتى منعوا تاويل قوله «كن فيكون»[٢] وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يتعلق بهما السماع الظاهرى يوجد من الله تعالى فى كل لحظة بعدد كل مكون حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول حسم باب التاويل الا لثلاثة الفاظ قوله (صلى الله عليه وآله): الحجر الأسود يمين الله فى الارض . وقوله : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان . وقوله: انى لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن .

وبعض الناس اخذ فى الإعتذار عنه بأن غرضه فى المنع من التاويل رعاية اصلاح الخلق وحسم الباب للوقوع فى الرخص والخروج عن الضبط فانه اذا فتح باب التاويل وقع الخلق فى الحزق والعمل بالراى فيخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الإقتصاد فى الإعتقاد .

وقال ابو حامد الغزالى لاباس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف بانهم كانوا يقولون: اقرءوها كما جائت 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 فى باب التاويل ففتحوا هذا الباب فى احوال المبدء وسدوها فى احوال المعاد فاولوا اكثر مايتعلق بصفات الله تعالى من استواء الرحمان (من الرحمة خ ل) والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجىء وتركوا مايتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التاويل فيها وهم الاشعرية اصحاب ـ ابى الحسن الأشعرى ـ وزاد المعتزلة عليهم اولوا من صفات الله تعالى ما لم يأوله الأشاعرة فاولوا 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 اقروا بحشر الأجساد وبالجنة و باشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار و اشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم .

---

١ـ س ٧ ، ى ٤٨ .

ومن ترقيهم الى هذاالحد زادالمتفلسفون والطبيعيون فاولوا كلما ورد فى الآخرة وردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية وانكرواحشرالاجساد وقالوا ببقاءالنفوس مفارقة اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لايدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون عن حدالاقتصاد الذى هو بين برودة جمودالحنابلة، وحرارة خلال (انحلال خل) المأولة .

واماالاقتصاد الذى لايفوته الغالى ولا يدركه المقصى (المقصر خل) فشىء دقيق غامض لايطلع عليه الاالراسخون فى العلم والحكم والمكاشفات الذين يدركون الامور بنور قدسى وروح الهى لا بالسماع الحديثى ولا بالفكر البحثى .

اقول: وكما ان اقتصادالفلك فى طريق التضاد هو عبارة عن الخروج عن الأضداد لا كاقتصادالماء الفاتر الواقع فى جنس الحرارة والبرودة الجامع لطرفيهما الممتزج منهما فكذا اقتصادالراسخين فى العلم ليس كاقتصادالأشاعرة لانه 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 بنورالمتابعة والإقتباس من مشكاة النبوة اسرارالآيات وحقايق الصفات على ماهى 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 ، ومسلماتهم كسايرالفرق حيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف طعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة مااعتقده الاخرى كما هو عادة اهل النظر واصحاب البحث والفكر من المعارضات والمناقضات «كلما دخلت امة[1] لعنت اختها» .

واما طريقة اهل الله تعالى فلا خلاف فيها كثيراً لان ماخذ علمهم ومعارفهم من عندالله «ولوكان من عند غيرالله[2] لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» و «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»[3] .

---

١- س ٧ ، ى ٣٦ .

٢- س ٤ ، ى ٨٤ .

٣- س ٢٤ ، ى ٤٠ .

(٦) فى المفاتيح: فى اظهار شىء من لوامع علوم المكاشفة فى تحقيق معانى الألفاظ التشبيهية للقرآن واهداء تحفة من تحف ماخصه الله تعالى به اهل الحق والرحمة والرضوان .

واما الأنموزج الذى وعدناك ذكره من طائفة العلماء الراسخين والاولياء الكاملين الذين لايعلم غيرهم بعدالله تعالى و رسوله متشابهات كتابه المبين «الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»[١] .

فهاانا اذكر مثالاً ولمعة منه انشاء الله تعالى لأنى اراك عاجزاً عن دركه قاصرا فهم سره وحقيقته فانه «نبأ عظيم»[٢] و «انتم عنه معرضون»[٣] ولأنى اخاف ان يكذبونى فلأجل هذا يضيق صدرى ولا ينطلق لسانى كمافى قوله تعالى «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه»[٤] ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم» .

ومع اللتيا والتى فاعلم اولا ان مقتضى الدين والديانة ابقاء الظواهر على حالها وان لا يأول شيئاً من الاعيان التى نطق به القرآن والحديث الا بصورتها وهيئتها التى جاءت من عندالله ورسوله فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقايق والمعانى والاسرار واشارات التنزيل ورموز التاويل فاذا كوشف بمعنى خاص او اشارة و تحقيق قرر ذلك المعنى من غير ان يبطل ظاهره فحواه وتناقض باطنه مبناه ويخالف صورته معناه لأن ذلك من شرايط المكاشفة وهذه من علامات الزيغ والإحتجاب فالله سبحانه ماخلق 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 و وجه من وجوهه والعوالم متطابقة متحاذية المراتب فالأدنى مثال الاعلى والاعلى حقيقة الادنى هكذا الى حقيقة الحقايق ووجود الموجودات فجميع مافى هذا العالم امثلة وقوالب لما فى عالم الروح كبدن الانسان بالقياس الى روحه ومعلوم عند اولى البصاير ان

---

١ـ ١ـ س ٤١ ، ى ٤٢ .

٢ـ س ٣٨ ، ى ٦٧ .

٣ـ س ٣٨ ، ى ٦٨ .

٤ـ س ١٠ ، ى ٣٩ .

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

ثم ماخلق فى العالمين شىء الا وله مثال مطابق وانموزج صحيح فى الانسان فانكشف اولا عن بيان حقيقة العرش والكرسى والإستواء عليه والتمكن فيها بمثال واحد فى هذا العالم الإنسانى ليقاس به غيره من معانى الالفاظ 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 استواء 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 الجسد 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 واضافته الى الرحمان بكونه مستوياً عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن قيل: انه كحلقة ملقاة فى فلاة بين السماء والأرض .

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

ولا الرابع بان لاتنكرها راساً ولكن تاولها بفطانتك البتراء وبصيرتك الحولاء الى معان عقلية فلسفية ومفهومات كلية عامية فان هذا في الحقيقة ابطال الشرايع النبوية لأن بناءها على امور يشاهدها الأنبياء ـ عليهم السلام ـ 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 العقبى الاعلى مبلغ علمك بحقايق المعنى واذلا علم فلامرتبة هناك لأن قوام عالم الآخرة والدار الحيوانية بالعلوم الباقية والنيات الحقة كالعلم اليقيني بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

ففير العارف بمنزلة جسد لاروح معه ولفظ لامعنى له ومع ذلك فالنجاة فوق الهلاك للنفوس السليمة لبقائها على فطرتها الاصلية وعدم خروجها عن سلامتها الذاتية بالامراض النفسانية فيكون قابلة للفيض الرباني والرحمة الرحمانية بشرط ان يكون لها تشوقا الى الكمال واستعداد التجاوز عن درجة العوام نحو العلوم والاحوال والا فيكون تقصيرك ايها المحجوب عما اهملت واغفالك عما تستدعيه بقوة استعدادك وسكوتك عما تطلبه باسان قابليتك موجباً لسخط الباري عليك في معادك وآخرتك وباعثاً لعذابك بانقطاعك عن مبناك ومبتغاك .

وعلى اى الحالين فليس لك نصيب من القرآن الا فى قشوره كماليس للبهيمة نصيب من اللب الا فى قشره الذى هو التبن .

والقرآن غذا الخلق كلهم على اختلاف اقسامهم ومقاماتهم ولكن اغتذاؤهم على قدر منازلهم ودرجاتهم وفى كل غذا مخ ونخالة وتبن .

وحرص الحمار على اغتذائه التبن اشد منه على الخبز المتخذ من اللب وانت ونظراؤك شديد الحرص على ان لاتفارق 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 التنين الذى اشار اليه النبى صلى الله عليه وآله فى الحديث المذكور ليس مجرد تخييل بلا تحصيل وتخويف بلا اصل وتهويل من غير حقيقة كمايفعله المشعبدون نعوذ بالله ان نكون من الجاهلين بل انما هو تفصيل وشرح لقوله ـ عليه السلام ـ : «انما هى اعمالكم ترد اليكم» وقوله تعالى : «يوم تجد كل نفس ماعملت من خير محضرا...» [١] .

بل سر قوله تعالى : «كلا لوتعلمون 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 لمحيطة بالكافرين» [٣] ولم يقل انها سوف تحيط بل قال هى محيطة بهم .

وقوله : «انا اعتدنا للظالمين ناراً احاط بهم سرادقها» [٤] ولم يقل يحيط بهم وهو معنى قول من قال ان الجنة والنار مخلوقتان وقد انطق الله لسانه بالحق ولعله لايطلع على سر مايقوله فان لم تفهم معانى القرآن كذلك فليس لك نصيب من القرآن

---

١ـ س ٣ ، ى ٢٨ .

٢ـ س ١٠٢ ، ى ٥ تا ٧ .

٣ـ س ٢٩ ، ى ٥٤ .

٤ـ س ١٨ ، ى ٢٨ .

الا في قشوره كما ليس للبهيمة نصيب من الحنطة الا في تبنها وقشورها وكما ليس للأعمى نصيب من الشمس فوق تسخن حدقته من نورها .

فنقول: هذا التنين المشار اليه موجود في الواقع الا انه ليس خارجاً عن ذات الميت الكافر بل كان معه قبل موته لكنه لم يكن يحس به قبل كشف 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 هذا التنين حب الدنيا ويتشعب عنه رؤس بعدد ما يتشعب الملكات عن حب الدنيا من الحسد والحقد والبغض والنفاق والمكر والخداع والكبر والرياء وغير ذلك من الاخلاق الذميمة .

فكما ان لكل خلق صورة طبيعية في هذا العالم كما يشهد في الحيوانات فكذلك لكل ملكة نفسانية صورة اخروية في عالم الآخرة ودار الحيوان .

واصل ذلك التنين معلوم لذوي البصائر وكذا كثرة رؤسه .

واما انحصار عدده في تسعة وتسعين فانما يقع الاطلاع منهم له بنور اتباع النبوة فهذه التنين متمكن من صميم فؤاد الكافر المنكر للدين لالمجرد جهله بالله تعالى وكفره بل لما يدعو اليه الكفر والجهل كما قال تعالى: «ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الآخرة»[1] .

فكلما يدعو اليه الجهل بالله وملكوته من محبة الامور الباطلة الزايلة فهو بالحقيقة تنين باذعه وباسعه في اولاه و اخراه سواء كان مع صورة مخصوصة كما في عالم القبر بعد الموت اولم يكن كما في عالم الدنيا قبل الموت و عند عدم تمثل هذا الامر اللذاع اللساع على صورة تناسبه لايعوزه شيء من حقيقة التنين ومعنى لفظه بالحقيقة اذا اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي جميعا و خصوصيات الصور بخصوصيات النشاة خارجة عما وضع له اللفظ وان كان اعتبار الناس بمشاهدة بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره والحكم بانه

---

١ـ س ١٦ ، ى ١٠٩ .

مجاز كما فى لفظ الميزان .

## تمثيل وتبصـــرة

قد مر ان الاصل فى منهج الراسخين فى العلم هو ابقاء ظواهر الالفاظ علـى معانيها الاصلية من غير تصرف فيها لكن مع تحقيق تلك المعانى وتلخيصها عن الامور الزايدة وعدم الإحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة احكام بعض خصوصياتها على النفس واعتبارها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له بتمثل ذلك المعنى بها للنفس فى هذه النشاة فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشىء مطلقاً فهو امر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من غير ان يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة فكل مايقاس به الشىء بأى خصوصية كانت حسية او عقلية يتحقق الميزان ويصدق عليه معنى لفظه فالمسطرة والشاغول والكونيا والأسطرلاب والذراع وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل كلها مقاييس وموازين يوزن بها الاشياء الا ان لكل شىء يناسبه ويجانسه فالمسطرة ميزان الخطوط المستقيمة والشاغول ميزان الأعمدة على الافق والكونيا ميزان السطوح الموازية للأفق والأسطرلاب ميـزان الإرتفاعات القوسية من الافق اولا ولجيوبها واوتارها 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 لايحتجب عن معناه الحقيقى مما يكثر احساسه و يتكرر مشاهدته من الأمر الـذى له كفتان وعمود ولسان وهكذا حاله فى كل مايسمع 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 اخلاد عقله الى ارض الحيوانية فيسكن الى اوايل المفهوم ويطمئن الى مبـادى العقول ولا يسافر من مسقط راسه ومعدن جسمه ومنبت حسه ولا يهاجر من بيته الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله حذراً من ان يدركه الموت ويفوته الصورة الجسمية ثم لايصل الى عالم المعانى لعدم وثوقه بما وعده الله تعالى ورسوله و عدم

تصدیقه بما قال تعالی «ومن یخرج من بیته مهاجراً الی الله ورسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله»[1] والحاصل ان الحق عند اهل الله هو حمل الآیات والاحادیث علی مفهوماتها الاصلیة من غیر صرف وتاویل کما ذهب الیه محققوا الإسلام وائمة الحدیث لما شاهدوه من سیرة السابقین الاولین والائمة المعصومین سلام الله علیهم اجمعین من عدم صرفها عن الظاهر لکن مع تحقیق معانیها علی وجه لایستلزم التشبیه والنقص والتقصیر فی حق الله تعالی قال بعض الفضلاء المعتقد اجراء الاخبار علی هیاتها من غیر تاویل ولا تعطیل فمراده من التاویل حمل الکلام علی غیر مفهومها الاصلی ومن التعطیل التوقیف فی قبول ذلک المعنی واکثر اهل الدین علی ان ظواهر معانی القرآن والحدیث حق وصدق وان کانت لها مفهومات اخر فوق ماهو الظاهر کما فی الحدیث المشهور «ان للقرآن ظهراً وبطناً و حداً ومطلعاً» کیف ولولم یکن الآیات والاخبار محمولة علی ظواهرها ومفهوماتها الاول کما زعمه اکثر الفلاسفة لما کانت فایدة فی نزولها ورودها علی الخلق کافة بل کان نزولها موجبا لتحیر الخلق وضلالهم وهو ینافی الهدایة والرحمة والحکمة فکیف یکون القرآن «تبیاناً لکل شیء» و هدیً ورحمة» وکیف یکون الرسل هادین المهدیین وهم زادوا علی ماقالوا الفاز ومجازات طول اعمارهم فتعالی کلام رب العالمین وحاشا احادیث نبیه اعلم العالمین عن ذلک فلیس لمن بقی فی زوایا صدره ذرة من ایمان ان یعتقد فی کلام الله تعالی وکلام رسوله صلی الله علیه وآله ان یکون ظاهره کفراً والحاداً والفازا ومجازا من غیر قرینة اومع قرینة متاخرة بیانها عن وقت الحاجة فثبت من تضاعیف ماذکرنا ان القرآن ظاهره حق وباطنه حق وحده حق ومطلعه حق «لایاتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه» .

**(٧)** فی الهدایة لکشف نقاب وتصویر ثواب وعقاب قدمرت الإشارة الی ان کلما یوجد فی هذا العالم فهو مثال لامر روحانی وله صورة وعالم الآخرة عالمان احدهما عالم الصورة الاخرویة المنقسمة الی الجنة ومافیها والجحیم ومافیه علی درجاتهما

---

١ـ س ٤ ، ی ١٠١ .

ودركاتهما ومنازلهما وطبقاتهما وثانيهما عالم المعنى العقلى الخالص الذى لايشوب صورته العقلية كثرة وتجسم وتغير وتقدر وفيه روح كل شى، وسره ومعناه وليس هو بما هو مفتقراً فى تحققه الى صورة جسمانية ولا الى صورة نفسانية وهذا المثال الجسمانى مرقاة الى المعنى الروحانى ولذلك قيل الدنيا منزل من منازل الطريق الى الله وعالم ملكوته فيستحيل الترقى الى عالم الآخرة فى شى، من الأشياء الا من هذه المعابر ومن هذه الأمثال لقوله تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلّهم يتفكرون»[١] وقوله عز من قائل «ولقد علمتم النشأة الأولى فاولا تذكّرون» وقيل من فقد حساً فقد فقد علما والقرآن والاخبار 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 لايمكن لغيره ممن هو فى هذا العالم بعد لكثافة الحجاب وغلظة الغطاء مشاهدتها ومشاهدة سائر الصور الأخروية الملذة اوالموذية 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 اهله محيطة به تحرق جلده وتذيب شحمه وهو يحترق من نيرانها ويتعذب من حيّاتها وعقاربها الا ان لذات الآخرة وآلامها الآن غير محسوسة لخدر الطبيعة وسكر العقل وبهذا الأصل يندفع انكار المنكرين لعذاب القبر كما سيجى، شرح ذلك وامثاله فى تفسيرات الآيات التى هى فى تشريح احوال الآخرة انشاء الله تعالى والفرض هاهنا ان القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التى حقايقها موجودة فى علم الله تعالى وامثالها موجودة فى هذا العالم مثل قوله تعالى «يدالله فوق ايديهم»[٣] وقوله تعالى «علّم بالقلم»[٤] وقوله «اولئك كتب فى قلوبهم الإيمان»[٥] ومثل قوله صلى الله عليه وآله قلب المؤمن بين

---

١- س ٥٩ ، ى ٢١ .
٢- س ٥٦ ، ى ٦٢ .
٣- س ٤٨ ، ى ١٠ .
٤- س ٩٦ ، ى ٤ .
٥- س ٥٨ ، ى ٢٢ .

اصبعین من اصابع‌الرحمان اولاتری ان روح‌الإصبع هی‌القدرة والقوة علی سرعة التقلیب وحیث یکون قلب‌المؤمن بین لمة‌الملك ولمة‌الشیطان کما ورد فی‌الحدیث هذا یفویه وذاك یهدیه والله تعالی یقلب قلوب عباده کما تقلب انت‌الأشیاء باصبعك فانظر کیف شارك نسبة‌الملکین المسخرین الی‌الله تعالی نسبة اصبعیك فی روح الاصبعیة وخالف فی‌الصورة فاستخرج من‌هذا مانقل عنه صلی‌الله علیه وآله ما نقل عنه صلی‌الله علیه وآله انه قال ان‌الله خلق آدم علی‌صورته فمهما عرفت‌الأصابع امکنك‌الترقی الی‌اللوح والقلم والید والیمین والوجه والصورة من غیر نقص و وجدت جمیعها حقایق غیرجسمانیة متمثلة بامثلة جسمانیة فتعلم ان روح‌القلم وحقیقته شیء یسطر به فکل جوهر یسطر بواسطته نقوش‌العلوم الحقة فی‌الواح القلوب فاحری به ان‌یکون هوالقلم‌الحقیقی اذ لکل شیء حد وحقیقة وهی روحه وملاك امره فاذااهتدیت الی‌الأرواح صرت روحانیا وفتحت لك ابواب‌الجنان وعالم الملکوت وکنت من‌اهل‌بیت‌القرآن وهم اهل‌الله خاصة کما ورد فی‌الحدیث واهلت لمرافقة الملاالأعلی وحسن اولئك رفیقا وفی‌القرآن اشارات کثیرة من‌هذاالنمط بل معظم آیاته امثال یذکر للناس کما مر.

فان‌کنت لاتقوی علی قبول مایقرع سمعك من‌هذاالباب الا مایستند ذلك الی احد من‌المفسرین فی‌تفسیره‌العامی کقتادة او مقاتل او مجاهد او سدی اوغیرهم فالتقلید غالب علیك والحجاب غلیظ بینك وبین نورالبصیرة وکلامنا لیس الا مع المستبصر ومع ذلك فانظر الی هذه‌التفاسیر فی‌معنی قوله تعالی «انزل من‌السماء ماء فسالت اودیة بقدرها»[1] وانه تعالی کیف مثل‌العلم بالماء الذی به حیاة کل شیء فی‌هذاالعالم کما بالعلم حیاة‌کل‌نفس فی‌الآخرة ومثل‌القلوب بالأودیة والینابیع لانها مواضع‌العلوم التی بها‌الحیاة‌الابدیة ومثل‌الضلالة بالزبد الذی لابقاء له ولا قوام ثم ینبهك فی آخرها بقوله تعالی «کذلك یضرب‌الله‌الأمثال للناس»[2].

### تنبیه تذکیری

بل‌نقول: کل مایحتمل فهمك فان‌القرآن یلقیه الیك علی وجه لوکنت فی‌النوم

---

۱و۲- س۱۳، ی ۱۸.

مطالعاً 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 افواه 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 صريحاً 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 الامثلة 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 والغافل: «ياليتنا اطعنا الله واطعنا الرسولا»[١] و «ياليتنا نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل»[٢] ويقول : «ياليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا»[٣] و «يا ويلتى ليتنى لم اتخذ فلاناً خليلا»[٤] و «ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله»[٥] الى غير ذلك من الآيات المتعلقة بشرح احوال المعاد .

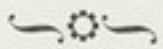
فافهم وتحقق انك لما كنت نائما فى هذه الحياة الدنيا وانما يقظتك بعد الموت وعند ذلك تصير بصيراً اهلاً لمشاهدة صريح الحق، كفاحاً وقبل ذلك فلا يحتمل درك الحقايق الا مصبوبة فى قوالب الأمثال الخيالية ثم بجمود فطرتك عند الحس

---

١- س ٣٣ ، ى ٦٦ .
٢- س ٦ ، ى ٢٧ .
٣- س ٢٥ ، ى ٢٩ .
٤- س ٢٥ ، ى ٣٠ .
٥- س ٣٩ ، ى ٥٧ .

تظن ان لا معنى له الا هذا المتخيل وتغفل عن الحقيقة والسر كما تغفل عن روح قلبك ولا تدرك منه الا صورة قالبك «و تلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون»[١] .

هذا هو مع ان هذه التحقيقات والتاويلات فى الرموز القرآنية والكنوز الرحمانية اشارة وجيزة من بسط تمثيلات حجة الإسلام وخلاصة مجملة من وسط متحفلات ذا الحبر الهمام محصلة لنجاة النفوس وشفاء الأرواح ملخصة لطريق الهداية والفلاح اذ هو ايده الله تعالى بحر ذاخر تقتنص من اصدافه جواهر القرآن ونار موقدة تقتبس من مشكاته انوار البيان ذهنه الوقاد كبريت احمر يتخذ منه كيميا السعادة الكبرى وفكره غواص لينبسط من بحار المبانى لآلى المعانى، فهمه صراف محك دنانير العلوم على معيار العلوم عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان القويم على منهج الصراط المستقيم وله الحكم المسيحية فى احياء اموات علوم الدين والمعجزة الموسوية من اخراج اليد البيضاء لإيضاح معالم اليقين فطوبى لنفس هذه آثارها وخواصها وسقيا لروح الى الله مصيرها ومثابها ومناصها .



١- س ٢٩ ، ى ٤٢ .

# صدر المتألهين

محمّدبن ابراهيم شيرازى

( م - ۱۰۵۰ هـ ق )

# أجوبة المسائل

با تعليق و تصحيح و مقدمه

سيّد جلال الدين آشتيانى

## هوالهادى الى طريق الصّواب

### جواب مسائل بعض الخلّان لصدر الحكماء «قدس الله سره» *

بسم الله الرحمن الرحيم

وصل الىّ كتاب من اعز الإخوان الإلهيين، واشرف ذوى القرابة الروحانيين . مشتملاً على نفايس عرايس اللطف والكرم، مملواً من زواهر جواهر الإحسان والنعم ، دالا على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة، ونقاءه وصفاءه عن شوائب امراض النفس؛ وسكونه الى مايتولاه به وانعمه عليه من تسليم النفس ، وادامة الانس بالله، واعتناءه بالامور المهمة الفكرية، واستيناسه بما يصير به الانسان من اصحاب الارتقاء متعظما فى الملكوت الأعلى واشتغاله بما يتكمل به القوة النظرية التى هى رئيس سايرالقوا الإنسانية ومخدومها، وذلك ممايعظم به استنادنا ويكثر منه الإستيناس والإسترواح فحمداً له ثم حمدا له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنه حمدا كمايستحقه وكما ينهض به (القدرة والطاقة ـ كذا فى النسخ) .

واما المسائل الجليلة التى طلب الكشف عنها فحق الايضاح مما لا يتيسر الا مشافهة ـ مواجهة، وبعد شروط ـ لا تنعقد ـ الا ـ مكافحة .

فان نشر الحقايق واطلاع الرعاع والمضغة عليها وتمكينهم من تلقى الاسرار التى ليسوا من اهلها وذويها مما نستتبع الندامة والحسرة ويستصحب الأسف واللهف .

واما مايمكن لنا الآن ان نكتب شيئاً منها بحسب النظر البحثى الذى يقرب

---

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

واعلم ان هذا العنوان: هوالهادى الى... جواب مسائل بعض الخلان موجود فى النسخ الثلاثة التى وجدنا بعد الفحص البالغ .

طباع جمهور ارباب الابحاث النظرية، ويناسب افهام اقوام العلوم الرسمية - فهو هذا الذى 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): بمعنا: «ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل» .

ولا شك فى انه لا بد للمشية، من العلم المقدم على الايجاد فان معناها هى التى يعبر عنها باللغة الفارسية بـ: «خواهش» او «خواستن» ومالم يكن الشئ معلوماً كيف يتحقق هذا المعنا بالنسبة اليه ؟ وصاحب الاشراق حيث لايقول بالعلم المقدم مايقول فى الشرطية المذكورة ؟ فان لم يقل بها يلزم القول بالايجاب الذى اتفقوا اهل الملل والحكماء جميعا على نفيه عنه تعالى عن مثل ذلك الايجاب، ولو قال، تنهدم القاعدة التى قررها فى العلم .

وهذه وان عرضت عليكم مكرراً لكن دلياها و تقريرها من سوانح هذه الايام.

## الجواب :

ان حبيبى[٢] وفقه الله تعالى حيث علم و تحقق ان اختياره تعالى ارفع من النمط الذى فهمه جمهور اهل الكلام من لفظ الاختيار، فليعلم ان مشيته تعالى للأشياء ليست الا عنايته بها و محبته لها وهى تابعة لمحبته تعالى ذاته المقدسة وناشية عنها فان من ابتهج بشئ، ابتهج بجميع مايصدر 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- اى الحكماء والمحققون من اهل الكلام .

٢- فى نسخة : م‌ـل وفقك الله تعالى حيث علمت وتحققت ان...

٣- فى نسخة م‌ـل: «لاجل انها صادرة عن ذاته ...»

فالغاية له تعالى فی الایجاد نفس ذاته المقدسة وكل ماكانت فاعليته لشیء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشیء 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 فی كلامهم من: ان العالی لايريد السافل ولا يلتفت اليه والالزم ان يكون مستكملا به. لاينافی ماذكرناه اذا المراد من الإرادة والإلتفات المنفيين عن العالی بالنسبة الى السافل هو ماهو بالذات وعلى سبيل القصد لاماهو بالعرض وعلى سبيل التبعية .

فلواحب الواجب الوجود مفعوله وارادة لاجل كونه اثراً من آثار ذاته، ورشحات من رشحات فيضه، و جوده لايلزم من احبابه تعالى له؛ كون وجوده له تعالى بهجة وخيراً بل بهجته انما هی بماهو محبوبة بالذات وهو ذاته المتعالية التی كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله، فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته .

قر الفارسی بين يدی (الشيخ ابی سعيد بن ابی الخير) قوله تعالى : «يحبهم ويحبونه» فقال : الحق يحبهم لانه لايحب الا نفسه فليس (۲) فی الوجود الا هو

---

(۱) برخی گويند: اراده صفت فعل حق است وجهت فرار از اعتقاد بقدم بعضی از ممكنات اراده را از حق تعالى سلب نموده‌اند وجمعی از اصحاب خنّاس قائل به تجدد اراده شده‌اند و جماعتی به اخبار وارده از اهل بيت استدلال به نفی اراده نموده‌اند (ارادته فعله) تمسك به اخبار وظواهر در اعتقادات جايز نيست گرچه ظواهر ونصوص زيادی دلالت دارد برتقدم اراده بافعال حق مثل: اذا اراد الله لشیء (مراد از شیء قطعاً معلول امكانی است) ان يقول له كن فيكون . اما وجه بطلان قول كسی كه اراده را از صفت فعل ميداند واضح است .

(۲) واعلم انه لايلزم ان يكون الإرادة امراً زائداً على ذات المريد ولايلزم ايضاً ان تكون الغاية اى العلة الغائية امراً زائداً على ذات الفاعل كما فی الممكنات الواقعة فی دار الحركات والمتحركات والموجودات التی تكون الغاية متمم فاعلية الفاعل بيان اين مطلب توقف دارد بر ذكر تحقيقی عميق كه درفهم مطالب مذكور درجواب مدخليت تام دارد بنا براصالت

←

وماسواه فهو من صنعه فقد مدح نفسه .

والفرض ان محبةالله للخلق عائدة اليه حقيقة كما انك اذا احببت انساناً

→

وجود و وحدت حقیقت هستی وتشکیك خاصی بل که خاص‌الخاصی جمیع صفات کمالیه وجود عین حقیقت وجوداست درجمیع مراتب وجودی. یکی ازمعانی عامّه که درجمیع مراتب ومظاهر وجودی تحقّق دارد وساری درهمه حقایق‌است اراده‌است بمعنای حُب و عشق بشیء ورضای بشیء که تابع ادراك خیر وشهود امر ملایم وغیر منافی با ذات عاشق ومحب وازآن به‌ابتهاج نیز تعبیر شده‌است .

مخفی نماناد که این بهجت وسرور وعشق وحُب ناشی‌ازدرك وشهود کمال وخیریت گاهی باین‌صورت متحقق شود که عشق و حب وعاشق ومحب ومعشوق ومحبوب ومبتهج و وبهجت دریك‌شیء واحد مجتمع شود و یك‌وجود واحد ازآن‌جهت که کامل تام و خیر مطلق‌است منشأ حب وعشق وازآنجایی که شیء در ذات این‌بهجت وسروررا شهود می‌کند مبتهج و نتیجةً خود مبتهج وچون عاشق حقیقی‌نفس عشق‌است[1] عاشق ومعشوق و عشق و بحسب واقع مرید ومراد و اراده یك‌شیء واحداست . وازآن‌جایی که وجود دارای‌مراتب ومظاهر متعدداست گاهی مرید وعاشق ومحب امری ومراد ومعشوق امردیگراست اگرچه دراین‌جا نیز ونیز در مواردیگر یك‌نوع وحدت و اتحادی بین مرید ومراد واراده تحقق دارد. بنا بر وحدت حقیقت وجود وعلم وقدرت واراده وسایر شئون وجودی هر وجود وموجودی خود مصداق علم وعالم ومعلوم ومرید و اراده وعشق ومعشوق و عاشق و رضا ومرضی و راضی‌است و این‌معانی بحسب شدت و ضعف و وحدت وکثرت تابع وجودند و درجای خود نیز بیان شده‌است که اول تعیّن عارض بر اصل وجود تعین شهودی وعلمی ونوری‌است که مفتاح جمیع مفاتیح غیب وشهود می‌باشد .

خلاصه کلام آنکه ازآنجایی که جمیع صفات کمالیه ازجمله اراده که ازآن به: علم بنظام اتم واحسن[2] تعبیر شده‌است و اهل عرفان ازآن بحب وعشق بذات ومعروفیت اسماء

←

۱ــ از همین‌جا سر معنای این‌کلمهٔ قدسیه که «کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان‌اعرف...» ظاهرمی‌شود ومنتظر باش که‌آنرا تحقیق می‌نمایم .

۲ــ اراده بردوقسم‌است: تکوینی وتشریعی که از دوم علمای کلام و محققان ازعلمای علم اصول

→

←

فتحب آثاره؛ لکان‌المحبوب بالحقیقة ذلك‌الإنسان، علی ماقیل شعراً :

امر علی‌الـدیار ؛ دیار سلمی اقبل ذاالجدار ، وذاالجـدارا
و ما حب‌الـدیار شغفن قلبی ولـکن حب من سکن الدیارا

ومن ذلك یظهر حقیقة ماقیل: «لولاالعشق مایوجد سما، ولا ارض ولا برّ ولا بحر» .

فاذا تقررت هذه‌المقدمات فنقول: کما ان علمه تعالی بذاته عین ذاته‌وعلمه تعالی بذوات‌الاشیاء‌الصادرة عنه عین ذواتها وکما ان ذاته وعلمه بذاته علة‌لذوات الاشیاء، وعلمه تعالی بها بلاترتب وتفاوت لا فی جانب‌العلة ولا فی‌جانب‌المعلول فکذلك عشقه لذاته الذی هو عین ذاته؛ یکون علة لإرادته للأشیاء التی هی عین ذوات‌الاشیاء بلا جهة‌اخری ، زائدة علی‌الاشیاء‌وعلی علمه بالاشیاء (۱) .

---

→

وصفات و بمعنای عام عبارتست از همان معنایی که درصدر این‌حاشیه بیان‌شد دراصل وجود عین‌آن وبیك‌معنا امری ساری درجمیع ذرات وجودیه‌است و علت آنکـه جمیع کمالات وجودی عین اصل وجود موجود درمقام کنز مخفی وعین وجودات امکانی که از مشیت ساری در اشیاء و اراده فعلیه متحقق شده‌اند و بالاخره عین وجودات مقیده‌است که همان مراتب وجودیه باشد و حق اول بحسب اصل ذات بدون‌انضمام صفتی ازمعانی زاید بر ذات وبحسب صریح وجود متجلی در حقایق‌است جمیع صفات به‌تبع وجود ازجمله عشق ساری در اشیاء و حب متجلی در سلاسل طول وعرض وجود عین وجودات‌است کمااینکه علم نیز دارای مراتب‌است و اراده نیز عین علم وحب وعشق و ابتهاج‌است اراده بمعنایی که ذکر شد عین اصل وجوداست اطلاقاً و تقییدا عاما و خاصا .

(۱) همانطوری‌که در تعلیقه درمقام شرح مراد مؤلف مجیب عظیم بیان کردیم اراده بمعنای وسیع کلمه ساری درجمیع مراتب وجودی‌است و اراده و مشیت همان علم به‌نظام اتم‌است که‌عین ذات ربوبی‌است وبمعنایی همان ابتهاج بذات و حب بوجود کامل وحقیقت هستی خیر محض ورضای بذات مستجمع جمیع کمالات و حاوی کافهٔ حقایق‌است بوجودی

←

---

→

فقه در بحث طلب و اراده ازآن به‌تعبیرهای مختلف ازجمله علم به‌مصلحت ومفسده درافعال مکلفان بیان‌شده‌است ودراین‌مقام (یعنی فرق بین این‌دواراده) بحثی تحقیقی‌است که شاید در این حواشی بطور اختصار متعرض بیان‌آن شـویم .

فحينئذ نقول: معنا قولنا: ان شاء فعل: على تلك القاعدة انه ان شاء الله تعالى واحب ذاته المقدسة شاء واحب غيره من مجعولات ذاته. يعني اوجدها واخرجها، من كتم العدم الى نور الوجود وعلى تقدير ان يكون مفعول الفعلين الواقعين في الشرطية امرا واحدا بالذات فلا اشكال ايضاً اذ المغايرة بين المشية والفعل المفهومة من طبيعة القضية المشتملة على ادوات الشرط والجزاء، مما لا يقدح في الاتحاد بينهما بحسب الواقع.

لأن علية شيء لشيء بحسب التعبير العلمي والمفهوم الذهني لا يستلزم كليا كونهما كذلك بحسب نفس الامر بل قد يكونان بعكس ذلك كما في القياس المسمى بالبرهان الإني.

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 يستدعي كونه زائداً على

---

جمعي احدي وچون بيان شد كه علم بذات عين ذات و ذات حق علم وعالم ومعلوم است و بصريح ذات واجد جميع خيرات ومبرا ازجميع نقايص غير ملايم خيريت و كمال است عشق است وعاشق است ومعشوق وانه اعظم عاشق واعظم معشوق.

بنابراصول وقواعد مقرر درمسفورات اين محقق عظيم الشأن عليت همان تشأن علت است بصورت معلول ونيز مقرر شده است كه معلول بايد قبل از وجود خارجي بوجودي مناسب با ذات علت در صريح وجود علت تحقق داشته باشد ۱.

جميع حقايق وجودي ازآنجهت كه ازحقايق وجوديه محسوب مي‌شوند در وجود علت وموجد حقايق بوجودي اعلى و اتم ازوجود خارجي مخصوص بخود تحقق دارند و ازاين نحوهٔ وجود درلسان اسلاء عقل بوجود علمي نيز تعبير شده است ازآن جايي كه علم حق و درنتيجه ارادهٔ او مثل وجود او نهايت و حدندارد وقدرت او نيز متحد باذات و صفات حقست علم بهرچيزي است و از حيطهٔ علم حق هيچ معلومي خارج نمي‌باشد اين علم عين

---

۱- ازاين معنى بمناسبت تامه وسنخيت ومشاكلت تعبير شده است موافقا لقوله تعالى: كل يعمل على شاكلته. وموافقا لقولهم: فعل كل فاعل مناسب لطبيعته اومثل طبيعته نفى سنخيت همان نفى اصل عليت ومعلوليت است و ملازم با جواز صدور كل شيء من كل شيء.

مفهوم‌العلم والإیجادالی ان‌یقوم علیه‌البرهان (هذا) .

ولعلك تشتهی یااخا الحقیقة وفقك‌الله تعالی وایانا زیادة ایضاح فی‌کیفیة

---

تحقق اشیاء در وجود حقست بوجودی اعلی و اتم از وجود خارجی اشیاء و ازاین علم ، بعلم اجمالی درعین کشف تفصیلی تعبیرشده‌است که عین عشق و حب بالذات وعین اراده و عین معلوم ومراد ومحبوب ومعشوق کل‌است وسریان این حب وعشق بالذات که عین‌ارادهٔ حقست درهیاکل ماهیات و جلباب اعیان به‌تبع حب بذات و ابتهاج ذاتست و از باب‌ملازمه بین علم وعشق وحب و اراده بذات وعلم وعشق و اراده بآثار ذات حقایق وجودی بالعرض وبالتبع مراد و محبوب ومعشوق حقند وچون حقایق متنـــزل ومفاض از ذات عین وجود علمی و ازباب عینیت ذات باعلم وسایر صفات الهیه مراد ومعلوم ومحبوب در مرتبهٔ اول حقایق وجودیه موجود در ذات حق‌است وهمین مراد بودن حقایق درمقام علم عین اراده حق وحقایق وجودیه درمرتبه‌یی اراده ومراد اجمالی وجمعی ودرمرتبه‌یی اراده و مـــراد تفصیلی حقند باراده وعلم ومعلوم ومراد واحد مطلق صاحب درجات متعدد ویا مظاهر مختلف، پس‌مرادحقیقی نفس‌ذات وحقایق‌خارجی مرادحقند به‌تبع‌اراده ومرادبودن ذات .

به‌تعبیر دیگر حقایق وجودی درموطن ذات مراد و محبوب بالذات ودرمواطن خلق وتفصیل مراد ومحبوب حقند بالعرض وبالتبع وحقایق وجودی درمراتب ومراحل‌مختلف از اراده وعلم وقدرت و وجود واحد منبعث می‌شوند .

بهمین مناسبت حکمای محققین فرموده‌اند : حق‌تعالی‌را درمقام ایجاد حقایق‌وجودی غرض ومقصودی غیر از ذات‌خود نباشد و اشیاء خارجیه به‌تبع مراد بودن ذات مرادحقند واگر فاعلی فعل‌خودرا بجهت ترتب غرض وحصول نتیجه‌یی اظهار نماید قهراً آن غرض متمّم فاعلیت‌اوست و حاکی از نقص فاعل نماید وفاعل کـــل وقادرمطلق را چون نقصی متصور ومعقول نیست دارای غرضی‌که متمم ذات او باشدنیست وفرق ظاهری‌است بین‌این معنا ونفی غرض ازخلقت بنحو اطلاق و اعتقاد باراده جزافیه[۲] .

---

۲ــ لازم‌نیست که غایت وغرض ازفعل همیشه دروجود علمی متقدم ودروجود خارجی مترتب بـر فعل‌باشد این‌معنا اختصاص‌بموجوداتی دارد که در دار حرکات وعالم ماده و تکامل واقع شـده‌اند که درواقع فاعلیت آنها تام وتمام نیست و بدون انضمام غرض وداعی فاعل محسوب نمی‌شوند ولی فاعل‌کل واجب‌الوجود بالذات که‌تام‌الوجوداست وآنچه مدخلیت در علیت‌او دارد عین ذات‌اوست چون ماوراء

←

تعلق ارادته تعالى للأشياء ،

فانها من ادق المباحث العلمية واغمضها وفيها شكوك لا يحل الا بالكلام المشبع .

ولصعوبة هذا المبحث ودقة ماخذه و غموض مسلكه انكر بعضهم الارادة والمشية لله تعالى فى ايجاد العالم وضلوا، ضلالا، بعيدا كاوساخ الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع مافيهما من دقايق الحكمة وبدايع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطباعها .

ولأجل ذلك ايضا قد نشا ماينسب الى ذى مقراطيس من القول بان وجود العالم وقع عن الصانع تعالى على سبيل البخت والإتفاق (۱)

ومن هذا القبيل ماارتكبه الاشاعرة من القول بالترجيح من غير مرجح وداع متمسكين بامثلة جزئية من رغيفى الجايع و قدحى العطشان و طريقى الهارب لخفاء المرجح فيها على علمهم لكونه من اسباب خفية كالاوضاع الكلية الفلكية[1]

---

(۱) مؤلف دربرخی از آثارخود ازجمله کتاب اسفار قول این حکیم را توجیه نموده وآن را حمل برمعنایی لطیف ودقیق کرده است چه آنکه درکلمات قدما رموز زیاد موجود است ولا رد على الرمز .

(۲) واعلم ان ما فى مسفورات الأشاعرة والمعتزلة فى هذا المبحث وما تمسكوا فى هذا الباب كلمات واهية وما اقاموا من البراهين وزعموا انها حجج قويّة هى اوهن من بيت العنكبوت .

در مسألهٔ ارادهٔ حق ونحوه تعلق آن باشياء ونيز درمسألهٔ غايت واين كه هرفعل اختيارى بايد مسبوق الوجود بغايت وغرض باشد وهرفعل عارى از غرض وغايت جزاف است و در افعال جزافى غير عقلايى نيز بيك معنى غرض موجوداست كتب اهل كلام مشحون است از مطالب سست و غيرقابل اعتنا دراين مسأله معتزله واشاعره ازحيث اظهار هفوات ومطالب

←

---

→

وجود او كمال وفعليتى معقول نمى باشد هم فاعل است وهم غايت بل كه فاعل حقيقى و غـايت حقيقى و مراد ومعشوق ومحبوب واقعى اوست و همهٔ حقايق براى رسيدن باو درحركت و جنبش هستند .

۱ـ فى الاسفار والمبدء والمعاد وغيرهمـا «كالاوضاع الفلكية» .

والأمورالعالیةالإلهیة معطلین فعله تعالی عن‌الغایة والمصلحة والحکمة مع ان فعل العابث والنائم والساهی لاینفك ایضا عن غایة ومصلحة لبعض قواه وان لم یکن للعقلیة اوالفکریة کتخیل لذة او زوال حالة مملة اوغیر ذلك فان‌التخیل غیر الشعور بالتخیل وغیربقاءه فی‌الذکر .

---

→

مخالف کتاب آسمانی و سنت محمدی دریك سطح قراردارند وبرخی از متکلمان و اهل حدیث ازشیعه هم دست‌کمی ازآنها ندارند . وفی کلام اهل‌التحقیق: «ان‌العالی لایرید السافل ولا یستکمل به» عدم نیل به‌مغزای این‌کلمه قدسیه صادر از مصدر تألّه منشأ این‌همه اشتباه شده‌است بهرحال جماعت معتزله ازآنجایی منکر علم تفصیلی حق درذات شده‌اند و از تصور این‌که یك وجود واحد بذاته علم تفصیلی بهمه اشیاء باشدو این علم به‌نظام کلّی‌همان اراده حق‌است واین که همین حقیقت مراد ومقصود بالذاتست بکلی عاجز و ناتوانند ومعتقد شده‌اندکه افعال الهی معلل به‌اغراض‌است ولی زائد برذات درحالتی که ذات حق‌را نایب صفات و ازباب آنکه صفت هرگز عین موصوف نشود نفی صفات کمالیه ازحق کرده و ذات‌را نایب صفات میدانند و افعال حق‌را معلل‌به‌غرض زائد برذات ومقصود حق‌را از اظهار فیض وجود ایصال نفع به‌اشیاء ممکنه دانند ازباب‌آنکه غرض عاید بذات سبب تکامل و نتیجةً مستلزم نقص دروجود حق‌است غرض از ایجاد ایصال نفع به‌غیراست و افعال عبادرا معلّل باغراض موجب استکمال عباد دانسته‌اند .

این‌معنا همانطوری که مؤلف علامه تحقیق فرموده‌اند باطل‌است و ایصال کمال از ناحیهٔ حق به‌عباد باین‌معنا که افاضهٔ فیض از مبدء وجود فقط جهت ایصال نفع ویاتکامل عباد باشد عبارتست ازارادهٔ حق اول بالذات ایجاد حقایق امکانیه‌را که عین فقر ومحرف ربط بحقند و بالذات مراد حق واقع نشوند چون رسانیدن نفع و ایصال کمال نسبت به حق‌تعالی باید بالذات باآن حق محض ارتباط داشته‌باشد واین ایصال نفع که علت انبعاث اراده ومشیت الهیه‌است نسبت بمبدء وجود یا موجب کمال‌است در حق اول چون فعل بدون غرض ازاو صادر نمی‌شود ویا سبب نقص‌است ویا این ایصال کمال که فعل حق‌است جهت وجود وعدمش نسبت بذات متساوی‌است صورت اول و دوم بدیهی‌البطلان و شق سوم مستلزم ترجح بلامرجّح‌است وبنا برجمیع تقادیر حصول صفت زائد بر ذات ملازم‌است با ترکّب حق از صفت وموصوف . علاوه براین‌جهت این‌صفت زائد بر ذات قهراً باید صفت

←

ولم يعلموا انه مع ابطال الداعی وتمکین الارادة الجزافية لايبقی للنظر والبحث مجال وعلی اليقينيات اعتماد لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها لاجل الجزافية التی تنسبونها الی الله تعالی وربما يخلق فی الانسان حالة تراه الاشياء لاكماهی .

وكذا مازعمته جماعة اخری، من المتكلمين من انه تعالی فاعل بالقصد والروية والا لزم كونه فاعلا بالطبيعة .

---

→

کمالی حق و موجب تمامیّت ذات باشد که افاضه وایجاد بر آن توقف دارد درحالتی که ذات باید صرف کمال وآنچه که مدخلیت درفاعلیت او دارد عین وجود او باشد .

جماعت اشاعره که حسن وقبح عقلی را منکرند ازنتایج مترتب براین مباحث بکلی خودرا کنار کشیده‌اند وفاضل ایجماعت ومدافع مسلك اشاعره فخر رازی در کتاب محصّل درمقام نفی غرض از فعل حق بطورمطلق گفته‌است اثبات غرض وعلت غایی در فعل کامل مطلق مستلزم استکمال ذات‌است ودراثبات مدعای خود دلیل حکما را در نفی غرض ازفعل حق، غرض زائد برذات مفصل تقریر و تحریرنموده‌است[1] .

امام علامه **خواجهٔ طوسی** در نقدخود برکتاب محصّل گوید: «هذا حكم اخذه من الحكماء واستعمله فی غير موضعه...» واین‌که در کلمات برخی از اعلام‌است که غرض از

←

---

۱ــ امام فخر باین‌معنا توجه ننموده‌است که درصورتی استکمال حق لازم می‌آید که غایات‌واغراض زائد بر ذات حق باشد ازآنجائی‌که مراد ومقصود بالذات حق‌اول‌است وجمیع اغراض وغایات بآن حقیقت کامل محض مترتب میشود و حق‌اول درمقام اظهار کمال خود غایت ومقصود بالذات و خود مراد واراده بالذات ومحبوب بالذات‌است و ازباب ملازمه بین حب بذات وحب بآثار اشیاء مقصود به تبع وبالعرض می‌باشند **«مقصود تویی ، کعبه‌و بتخانه بهانه»** . معنی «لایسأل عما یفعل» آنست که‌صدورفیض بنحو اطلاق از او بآن‌جهت‌است که خود غایت بالذاتست وهمه اغراض بآن ذات منتهی شود و غایة الغایات ونهایة‌النهایات اوست و فاعل مطلق وغایت مطلق در ذات او بوجودی واحد موجوداست وقد قرر فی مقره ان‌الحق هوالمرجع لکل شیء . ونیز بیان شده‌است که صورت تمامیه که همان غایت‌باشد در هرمعلولی وجود علت‌است و النهایات هی‌الرجوع الی‌البدایات و فعل صادر از حق فعل وحدانی شامل همه اشیاست و حقایق خارجیه به‌علل خود می‌پیوندند کمافی‌التنزیل «انا لله وانا الیه راجعون»

راجع آن باشد ، که بازآید ــ بشهر  سوی وحدت ، آید ــ از تفریق دهر

ولم يتفطن بان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزائدة على ذاته يكون كالإنسان مضطرا في صورة مختار كما بين في محله[١] .

فهو ايضا انما نشأ من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه بل ذاته اجل من القصد والطبيعة جميعا .

فحينئذ لا بأس بنا، لو بسطنا الكلام في تحقيق ذلك المقام على ما وافق مذهب الحكماء الكرام والمحققين من افاضل اهل الاسلام متضمنا لايراد شكوك وقعت منا في سالف الايام مع اجوبة الهمني بها واهب العلم[٢] ومفيض العقل والالهام فنقول:

الارادة فينا شوق متأكد يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصورا، ظنيا، او تخيليا ، او علميا؛ موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة العضلات الآلية والاعضاء الادوية لأجل تحصيل ذلك الشيء .

وفي الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تاما وفوق التمام تكون عين الداعي وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضي له .

وذلك العلم عند رؤساء المشائين صورة زائدة على ذاته وعند شيعة الاقدمين كشيخ الاشراق واتباعه عين ذاته تعالى .

---

→

خلقت عرفان حق ويا ايصال كمال بحقايق ويا علم عنايي حق مقتضي ايصال هرشيء است بكمال لايق آن و اين كه در كلمات اهل عرفان وظواهر ونصوص وارد شده است قصد حق از خلق احسان بوده است و «فخلقت الخلق لكي اعرف» مراد غرض ثاني وغايت به تبع وبالعرض است كه مترتب است بر حب بذات و عشق بمعروفيت اسماء وصفات و اليه يحمل ما ورد في كلامهم ان الغرض من التجلي الاحدي كمال الجلاء والاستجلاء اي ظهور الحق في مرءات الكامل وشهود نفسه فيه او شهود نفسه في كل شيء «انت مرءاته وهو مرءات احوالك» .

---

١ــ كما قالوا : «ان النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في افاعيلها» .

٢ــ واعلم ان في كون الارادة فينا شوقا مؤكدا عقيب داع دركنا الملائما شكوكا اوردت في موضعها لانا قد نريد امرا ونفعله وليس فينا الشوق المؤكد بل قد كان فينا اتيان الفعل مقارنا للكراهة ولكن نفعله لمصلحة كلية كحفظ النفس وحفظ العرض وغيرهما المريض يشرب الدواء ويكره شربه وقد يكون في فعل واحد جهة اكراه وانقباض وجهة رضاء ورغبة .

فارادته تعالی للأشیاء ای مریدیته لها عند هذه‌الطائفة هی کون ذاته‌تعالی بحیث یفیض عنه صورالأشیاء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضیاً لدیه علی نظام هو اتم‌النظامات، الممکنة خیرا وکمالاً .

لاعلی ان تتبعه صورالأشیاء؛ اتباع‌الضوء للمضیئ، والاسخان للنار تعالی عزه عن‌ذلك علوا کبیرا .

بل علی انه عالم بکیفیة نظام‌الخیر الواقع فی‌الوجود مشاهدا، ایاها وفیضان الخیر والفضل عنه غیر مناف لذاته بل انه مناسب لجنابه ومرضی[۱] عنـد ذاته ولیس انه یوجدالأشیاء ثم یرضی بها بل‌نفس وجود نظام‌الخیر نفس رضاه بها .

فاذا تحقق وتبین ان ارادته للأشیاء عین علمه بنظام‌الخیر الأکمل الأصلح الذی هو تابع لعلمه بذاته وعلمه بذاته هو بعینه داع له الی افادة‌الخیر والجود ــ لما علمت من‌القول بان محبته تعالی لذاته تستتبع محبته للأشیاء فکما ان لعلمه مراتب فکذلك لإرادته، ونفس وجودالأشیاء‌الخارجیة کما انها نفس علمه تعالی بها هی ایضاً نفس ارادته تعالی لها بمعنا مرادیتها لا بمعنا[۱] مریدیته (۱) .

---

(۱) این مسأله که جمیع موجودات مراتب علم وارادهٔ حقند یکی از مباحث عالیهٔ عرفان و مبتنی بر وحدت شخصی وجوداست فهم این‌بحث بسیار غامض‌است و عادت این عظیم آنست‌که گاهی عالی‌ترین دقایق‌را که برمهمترین قواعد توقف‌دارد باعبارتی کوتاه تقریر واشاره نموده رد می‌شود و مشکل فهم اسفـار بیشتر دراین‌قبیل از تحقیقات است . آخوند در اسفار ویکی دومورد از دیگر آثار خود این‌عبارت‌را ذکر کرده (معلـوم‌میشود عبارت این رساله غلطاست وشاید ناسخی که خود اهـل علم بوده‌است از دشواری مطلب را عوض‌کرده و بمسلك مشهور حمل نموده‌است) :

«... و اقول: هاهنا سرّ عظیم من‌الاسرارالالهیة نشیر الیه اشارة ما ؛ وهو انه یمکن للعارف‌البصیر ان یحکم بان وجود هذه‌الاشیاء‌الخارجیّة من مـراتب علمه وارادته بمعنی ←

---

۱ــ به‌حاشیهٔ نگارندهٔ این‌سطـور مراجعه شود ، عبارت مسلماً بمعنی ( مریـدیته . . . ) است نه (مرادیته) وگرنه مطلبی غیر آنچه جمهور فهمیده‌اند ذکـر نکرده‌است به‌تعالیق حقیر رجوع شود بـه شمارهٔ (۱) .

وتلك‌الاشیاء وان‌کانت نفس مراده تعالی ونفس رضاه ولکن لیست هی‌علة غائیة وغرضاً له تعالی فی فعله بل‌ذاته‌تعالی علة غائیة لایجادالاشیاء وغرض له

←

عالمیته ومریدیته لابمعنی معلومیته ومرادیته فقط وهذا مما یمکن تحصیله للواقف بالاصول السالفة ذکره[1] بنا بروحدت شخصی حق‌تعالی دارای بطون وظهوراست[2] ودرمقام غیب‌ذات جمیع حقایق‌را به‌نفس تعقل ذات تعقل می‌کند ودرمقام ظهور وتجلی درهیاکل ممکنات در هرمرتبه‌یی ازمراتب تحقق‌دارد ومتصف‌است (به‌مریدیت) و (عالمیت) و... وهو عال فی دنّوه ودان‌فی‌علوه... وصرف‌الوجود لایتعدد ولا یتکرر آنچه باسم خلق ظهور دارد مقام تفصیل وفرقان آن‌حقیقت واحداست. قال استادناالأقدم افضل المحققین و قدوة اولیاء المقربین مولاناالنوری (رض): «اشارة الی‌المرموز الذی یعبر عنه بلسانهم بوجود زید(ا له زید) اذ حقیقةالوجودالصرف التی هی عین ذاته تعالی انما هی الوجودالموجود بذاته وبالحقیقة وماسواها لیس له فی‌مرتبة ذاته‌الفاقرة حظ من حقیقةالوجود والا لزم‌الممائلة الموجبة للترکیب والإفتقار، والتحدید والاضطرار، فیصیرالقاهر مقهوراً والواجب ممکنا واذا لم‌یکن لشیء مماسواه سبحانه فی‌مرتبة ذاته حظ من‌حقیقةالوجود والموجودیة لایتصور الا بالوجـود والوجودبماهو وجود لایتصور له ثان ولایتعدد کما اومأنا الیه واظهرنا، فلا یمکن الا بالوجودالصرف الذی هو حقیقةالحق‌الحقیقی القیومی، وحده لاشریك له، فهو وجود کل‌شیء بمعنی انه‌الذی به یتحصل‌الاشیاء یامن کل شیء قائم به وهذا بالحقیقة هـو المقصود من قول اهل‌الله من‌کون وجود کل ممکن زائداً علی ذاته خارجاً عنه لا مایتخیله الجمهور من‌الزیادة فی‌الذهن علی‌الماهیة» .

۱ـ رجوع شود به‌اسفار الهیات بالمعنی‌الاخص طبع جدید ط ۱۳۸٦ جلد ٦ ص ۳٥٤ مبحث اراده ونحوه وجودآن .

۲ـ والی ما ذکرنا اشاره الشاعر العارف :

دریا بخیـال خویش موجی دارد — خس‌پندارد که‌این‌کشاکش ازاوست

عالم بخـروش لااله الا هوست — غافل‌بگمان‌که‌دشمن‌است‌این یادوست

یعنی پندارد که این دشمن‌است وآن‌دوست‌است هیهات از اثبات دوئی دروجود که اساس شرك‌است و لذا قال علی‌علیه‌السلام «ببینونته مع خلقه ببینونة صفة لاعزلة» وهذا نصاب تمام‌التوحید والی هنا ینتهی القول .

فيها كما انه علة، فاعلية، لها ـ 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 ـ حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال.

فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضاً ـ الغاية والفرض» انتهى[١].

ومما يجب على وليي وفقه الله تعالى ان يعتقد ان الواجب تعالى كما انه غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها.

فلكل منها عشق وشوق اليه، ارادياً كان، او طبيعياً.

والحكماء المتالهون 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 بـ: 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 مايمكن لها لتحصيل التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلاتفاوت ـ انتهى.

ومن العرشيات الالهامية التي لنا على اثبات هذا المطلب هو: ان النفس الانسانية في مبدء فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشية كلها البتة.

ولا خفاء في ان استعمال الآلات متوقف على العلم بها. وهكذا يعود الكلام ـ

---

١ـ كتاب التعليقات نسخة خ ط، م (١٠١٢) ص ٢٨.

٢ـ «ولكل وجهة هو موليها» س ٢، ى ١٤٣.

٣ـ س ١٧، ى ٤٦.

فاما ان یدورا ویتسلسل وکلاهما محالان مطلقا لحدوث النفس فاول علوم النفس : هو علمها بذاتها ، ثم علمها بقوی البدن والآلات والتی هی الحواس الظاهرة والباطنة.

وهذان العلمان انما هما من العلوم الحضوریة الاشراقیة، ثم بعد هذین العلمین ینبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هـذا الفعل الذی هو استعمال الآلات والتصدیق بفائدته سابقا .

فان هذا الاستعمال لیس فعلا اختیاریا بمعنا کونه حاصلا بالقصد والارادة وان کانت النفس عالمه به مریدة له، لأن ذلك الفعل انما تنبعث عن ذاتها لاعن رویتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات ؛ لابقصد زائد علیها قائم بها ولا عن طبیعة عدیمة الشعور کاحراق النار و تبرید الماء . بل لانه لما کانت ذاتها فی آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها؛ عشقا، ناشیا عن الذات لذاتها اضطر الی استعمال الآلات التی لاقدرة لها الا علیه .

وبهذا التحقیق اندفع مایتوهم من ان استعمال الحواس فعل اختیاری و حدود کل فعل اختیاری مسبوق بتصور ذلك الفعل والتصدیق بفائدته فوجب ان یحصل قبل استعمال الحواس صور تصوریة وتصدیقیة .

وذلك لانا نقول: ان نسبتی صدور استعمال الآلات وعدمه لیستا متساویتین بالنسبة الی النفس حتی یلزم احتیاجها الی المرجح من تصور الفعل والتصـدیق بفائدته قبل الإستعمال بل المرجح المقتضی ذات النفس فینبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعین الشوق الذاتی لها الی کمالها الاقصی والی التشبه بما فوقهـا فلا یکون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل صدور ذلك الجزیء عن النفس هو بعینه تصورها له وشوقها الیه بلاصورة مستانفة .

ومن هاهنا - یتفطن اللبیب بان غایة جمیع المحرکات من القـوی العالیة والسافلة فی تحریکاتها : هو الواجب تعالی ؛ فیکون غایة بهذا المعنی ایضاً .

وبهذا یعلم سر قولهم : «لولا عشق العالی لانطمس السافل...»

ثم لایخفی علیك یااخا الحقیقة ان فاعل التسکین کفاعل التحریك فی ان مطلوبه لیس ماتحته کالاین مثلا بل غایته ومطلوبه ایضاً کونه علی افضل مایمکن فی حقه ویلائمه کماقال المعلم الثانی فی کتاب الفصوص: «صلت السماء بدورانها،

والأرض برجحانها...» وقيل في الشعر :

«فذلك من عميم اللطف شكـر و هذا من دقيق الشوق شكر»

(فان قلت): كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير وهو عين ذاته علـة غائية وغرضاً في الايجاد ؛ والعلة الغائية كما صرحوا به هي: مايقتضى فاعلية الفاعل . فيجب ان يكون امراً غير الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى والمقتضى .

(قلت) : كثيراً مايطلقون الإقتضاء ويريدون به المعنى الأعم وهو مطلق عـدم الانفكاك؛ اعتماداً على فهم المتدرب في العلوم .

كيـف ولم يقم برهان ولا ضـرورة على ان الفاعـل والغاية يجب ان يكونا متغايرين بل قديكون وقد لا يكون . ؟

فان الفاعل هو مايفيد الوجود والغاية مايفاد لأجله الوجود سواء كان نفس الفاعل او اعلى منها .

ولو كانت الغاية قائمة بذاتها اوكانت يصدر عنها امر لكانت فاعلاً وغاية .

فذات 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 فاعلا وغاية يلزم ان يكون متقدما على سايرالاشياء ومتاخراً عنها

فيكون شيء واحد اول الأوائل وآخر الأواخر .

قلت: تأخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات

واما اذا كانت اعلى من الكون فلا

لأن المعلول منقسم الى مبدع ومحدث .

والغاية في القسم الأول يقترن مع المعلول ماهية ووجودا باعتبارين .

وفي القسم الثانى، يتاخر عنه وجودا، وان تقدمت عليه ماهية هذا ماذكروه في الكتب .

وانا اقول (یااخاالحقیقة): ان العلة الغائیة فی الکائنات یعنی القریبة منها لاالغایة القصوی ؛ فانها فی الکل هی ذات الباری جل مجده ، اذا تاملت فیها فهی فی الحقیقة عین العلة الفاعلیة دائما فان الجایع اذا اکل لیشبع؛ فحاول ان یستکمل له وجود الشبع، فیصیر من حد التخیل الی حد العین ، فهو من حیث انه شبعان تخیلا؛ هو الذی یاکل لیصیر شبعان وجودا، فالشبعان تخیلا هو العلة الفاعلیة والشبعان وجوداً هو العلة الغائیة .

فالاکل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولکن باعتبارین مختلفین :

فهو باعتبار الوجود العلمی فاعل ؛ وباعتبار الوجود العینی غایة .

واما فی الواجب تعالی فلامغایرة بینهما اصلاً فانه ــ عزوجل ــ لما کان ماهیته انیته کان الفاعل والغایة فیه امرا، واحداً بالذات وبالإعتبار جمیعاً .

ثم اقول: ان الواجب تعالی اول الاوائل من جهة وجود ذاته وکونه علة فاعلیة لجمیع ماسواه

وعلة غائیة وغرضاً لها وهو بعینه آخر الاواخر من جهة کونه غایة وفائدة ، یقصده الاشیاء ویتشوق الیه طبعا وارادة لانه الخیر المحض والمعشوق الحقیقی، فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته،

ومصحح الاعتبار الثانی صدور الاشیاء عنه علی وجه یلزمها عشق یقتضی حفظه کمالاتها الاولیة وشوق الی تحصیل ما یفقد عنها من الکمالات الثانویة لیتشبه بمبدءها بقدر الامکان کما اشیر فی قوله تعالی : «هوالذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»[1]

وستعلم الفرق بین الغایة الذاتیة والغایة العرضیة .

فان قلت: ان الحکماء قداستنکفوا عن القول بکون افعال الله تعالی معللة بالفرض والغایة فکیف یحصل الموافقة بین کلامهم وماذکرته من اثبات الغایة فیها

قلت: مرادهم من الغایة المنفیة عن فعله هی: مایکون غیر نفس ذاته تعالی من: کرامة او محمدة او ثناء او ایصال نفع الی الغیر اوغیر ذلک من الاشیاء المترتبة

---

١ــ س ٢٠ ، ی ٥٢ .

على الفعل من دون الإلتفات اليها من جناب القدس .

بل كل فاعل لفعل فليس له غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لأن كل مايكون لاجله قصد، يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محـال .

(فان قلت): غرض الطبيب وقصده فى معالجة شخص وتدبيره 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 مطلقـا مما يهيىء المادة لاغير .

والمفيد شىء آخر ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لابالذات.

فان قلت : كثيراً (ما) يقع القصد الى ماهو اخس منه،

قلت: لكنه على سبيل الغلط والخطاء والجزاف ،

فان قلت: اذا لم يكن للواجب غرض فى الممكنات وقصد الى منافعها فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والإحكام .

ولايمكن لنا ان ننكر الآثار العجيبة الحاصلة فى العالم من تكوّن اجزاءه على وجه يترتب عليها المصالح والحِكَم كما يظهر بالتأمل فى آيات الآفاق والانفس ومنافعها التى بعضها بينة وبعضها مبينة وقداشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للإحساس ومقدم الدماغ للتخيـل ووسطه للتفكر و مؤخـره للتذكر ، والحنجرة للصوت، والخيشوم لإستنشاق الهواء، والأسنان للمضغ، والرية للتنفس والبدن للنفس والمعرفة البارى جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لايفى بذكره الالسنة والأوراق .

قلت: وان لم يكن له تعالى علة غائية ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح التى نعلمه اولا نعلمه وهواكثر بكثير مما نعلمه ولكن ذاته تعالى ذات لا يحصـل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغى وابلغ مايمكن من المصالح سواء كان ضروريـاً

کوجودالعقل للإنسان ووجودالنبی للأمة اوغیرضروری ولکن مستحسن کانبات الشعر علی‌الأشفار والحاجبین وتقعیرالأخمص من‌القدمین ومع‌ذلك فانه عالم‌بکل خفی وجلی «لایعزب[1] عنه مثقال ذرة فی‌السماوات ولا فی‌الارض» .

کیف وعنایة کل علة لمابعدها کمامرت الیه‌الإشارة سبیلها هذاالسبیل من انها لایجوز ان‌یعمل عملا لأجل مادونها ولا ان یستکمل بمعلولها الا بالعرض فی بعض‌الاشیاء لا بالذات ولا ان‌یقصد فعلا لاجل‌المعلول وان‌کانت تعلمه وترضی به

فکما ان‌الاجسام‌الطبیعیة من‌الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل‌افاعیلها من‌التبرید والتسخین والتنویر لحفظ کمالاتها لا، لانتفاع‌الغیر منها ولکن یلزمها انتفاع‌الغیر منها من‌باب‌الرشح کماقیل[2] :

«وللأرض من کأس‌الکرام نصیب»

کذلك مقصود نفوس‌الأفلاك فی حرکاتها لیس هو نظام‌العالم‌السفلی بل ما هو وراءها وهوالتشبه بالخیرالأقصی ولکن ترشح منها نظام مادونها علی ماقیل شعـــرا: (۱)

---

(۱) کلمهٔ (یا) مثل (او) جهت تقسیم‌است نه تردید، یعنی شخص نادان گمان می‌کند که این دشمن‌است و آن‌دوست درحالتی که همه ناشی از تجلیات معشوق کل‌است وذلك‌لأن حقیقة وجودالعالم حقیقة مبسوطة تمتنع‌علیهاالعدم وحقیقةالوجود التی‌هی‌الوجوب‌وظهوره تنادی وتشهد بالتوحید وهو عین‌الهویة وبها للعالم‌الذی هوالماهیات ظهور وهویة بالعرض لابالحقیقة لأن شیئیة الماهیة بذاتها موجودة ولا معدومة بل ولا جزئیة ولا کلیه وسیاتی انه بـذاته‌المستجمعة مع جمیع‌الاشیاء (حکیم سبزواری) .

حقیقت وجود ذاتا بدون واسطه یك‌نوع معیت قیومیه بااشیاء دارد که ازآن بقرب وریدی تعبیر شده‌است که عین احاطهٔ قیومیهٔ حق‌است و فعل واحد او احاطهٔ سریانیه در حقایق دارد وفعل واحد که ازآن به(امر) تعبیر شده‌است ازجهتی عین حق و ازجهتی غیر حق وعین خلق‌است و مصحح کثرت وسبب ایجاد یاظهور وسایط وجودی و تهیه اعداد از برای ایصال فیض بهمهٔ حقایق ولی جهت قرب وریدی و معیت قیومی غالب‌است بر هرچیز پس همه‌چیز ازاوست وبرگشت همه باو و (خس پندارد که این‌کشاکش ازاوست) .

---

۱ـ س ۳٤ ، ی ۳ ۲ـ شربنا واهرقنا علی‌الارض جرعة

عالم بخـروش لاالـه الا هوست غافل بگمان که دشمنست این یادوست
دریـا بوجود خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش ازاوست

فهذه اللوازم یاحبیبی هی غایات عرضیة ان ارید بالغایة مایجعل الفاعـل فاعـلاً .

وذاتیة ان ارید بها مایترتب علی الفعل بالذات لابالعرض کوجود مبادی الشر وغیرها فی الطبایع الهیولانیة .

فان قلت: هذه اللوازم الثانویة مع ملزوماته التی هی کون تلك المبادی علی کمالاتها الاقصی یجب ان یکون متصورا لتلك المبادی سواء کان التصور بالذات کما فی الملزومات او بالعرض کما فی اللوازم مع ان طائفة من تلك المبادی انما هی القوی الطبیعیة التی لاشعور لها اصلاً .

قلت: نفی الشعور مطلقا (١) ولو بوجه ضعیف عن الطبایع مما لا سبیل لنا الیه بل الفحص والنظر یثبتانه فان الطبیعة لولم یکن لها فی افاعیلها مقتضی ذاتی لما فعلته بالذات ضرورة اذا لم یکن لمقتضاها وجود الا آخراً فله نحو من الثبوت اولاً المستلزم لنحو من الشعور وان لم یکن علی سبیل الروية والفکر بل الحق عدمه

(١) شعـوروعلم بمعنای بسیط وفطری برای همه حقایق ثابت است و علم مرکب برای برخی ازحقایق که ازماده وجسم متحرك دورند اما دلیل براین معنی ازاین قراراست: بدون شك صریح وجود حق علت حقایق وجودی است و آنچه که مدخلیت درعلیت وخالقیت 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 وجوداوست متجلی در اشیاست و متنزل از حق نفس حقایق وجودیه است بنابراین وجود نازل از سماء اطلاق باراضی تقیید دارای همهٔ کمالات مستجن درغیب وجوداست ولی کمالات نازل از حقیقت وجود چه آنکه انحطاط ازمقام وجوبی، لازم مخلوقیت است وکمالات وجودی ازجمله علم و اراده (حب وعشق) در ظهور وخفا وشدت وضعف تابع اصل وجوداست لذا حقایق موجود درعالم ماده بقدر وجود خود از علم بهره دارند ولذا قال المؤلف العظیم : بل هذه الصفات عینه تعالی وهو بذاته المتصفة بها مع جمیع الاشیاء لأنها مظاهر ذاته ومجالی صفاته... غایة الامر ان تلك الصفات فی الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءاً...

كما فى القرآن «وان من شىء الا يسبح بحمده[1] ولكن لاتفقهون تسبيحهم» .

(فان قلت)[2]: قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصيده ،

وانت تقول: ليس افاعيل المبادى الذاتية على سبيل القصد والروية ؟

(قلت) فان كان مع الروية والقصد الى حصولها اولا يكون ؛ والروية لايجعل الفعل ذاغاية كما انه يحصل الولد وان اقترن معها روية وقصد .

و مما يؤيد هذا : ان نفس الروية فعل ذو غاية وهى لايحتاج الى روية اخرى .

وايضاً اصحاب ملكات الصناعات كالكاتب الماهر لايروى فى كل حرف وكذا العواد الماهر لايتفكر فى كل نقرة .

واذا روى الكاتب فى كتبه حرفا اوالعواد فى نقره يتبلد .

فللطبيعة غايات بلاقصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه ومبادرة اليد الى حك العضو بلا فكرة وروية .

فان قلت: قد صرحوا بان الغاية قديكون فى نفس الفاعل كالفرح والغلبة وقد يكون فى القابل كصورة الكرسى فى الخشب وقد يكون فى شىء ثالث خارج عن الفاعل جميعا كرضا فلان وقد علم من تقسيمهم هذا ان الغاية لايجب ان يكون غير حامل فيما دون الفاعل . [غير حاصل فى مادون الفاعل] .

قلت : الكلام فى الغاية الذاتية التى يجعل الفاعل فاعلاً وهى بالحقيقة ماهى متمثلة فى نفس الفاعل ان جاز له التمثل كالعقول والنفوس والطبايع اويكون عين معقولية الفاعل لذاته المعشوقة المستتبعة لوجود المفعول كذات البارى المصدر لنظام الخير فى الكل لاجل معقولية ذاته .

والغايات المذكورة فى التقسيم انماهى غايات عرضية لانها خارجة عن الفاعل.

---

١ــ س ١٧ ، ى ٤٦ .

٢ــ اين مباحث را مؤلف بزرگ در اسفار تقرير فرموده و برخى از اشكالاتى را كه در اين جا بصورت (ان قلت) بيان كرده 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 البانى لا يبنى بناء بيته للإستقرار وللأجرة الا لحصول الغاية الأخيرة وهى الاولوية العائدة الى نفسه .

نعم حصول الصورة في القابل وغيرها من رضاء فلان اوسكنى الدار ونحوها انما هى غاية بمعنى نهاية الفعل .

والتقسيم المذكور انما يتاتى فيها اما الغاية التى هى اقصى مايطلب الشيء لأجله فلا .

(فان قلت): قد يكون لبعض الأشياء غاية بالمعنا الأخير ولغايته غاية وهكذا الى غير النهاية فلا يكون غاية قصوى يسكن لديه كاشخاص الكائنات؛ مع انك تقول: الغاية القصوى بالمعنى الأخير ايضاً هو البارى جل اسمه .

قلت: الغاية هناك نفس طبيعة تلك الأشخاص وكانت ممتنعة الإستبقاء الا فى ضمن اشخاص بلانهاية فهذا الاستبقاء امر واحد لابد في حصوله من وجود تلك الأشخاص الغير المتناهية فوجوداتها غايات عرضية ضرورية لا ذاتية فهى فى حصول الفاعل فكما ينتهى سلسلة العلل الفاعلية الى الواجب تعالى كذلك ينتهى سلسلة الغايات الى الغاية القصوى التى هى ذاته تعالى فالله هو الاول والآخر ، منه ابتدا الأمر واليه ينساق الوجود .

فقد تحقق وتبين من تضاعيف ماذكرناه ان البارى تعالى هو الغاية القصوى بالمعنيين (١) .

---

(١) قال فى كتابه الكبير : قد استوضح من تضاعيف ماذكرناه ان المبدء الاول هو الذى ابتدء الأمر واليه ينساق وانكشف انه هو الغاية بالمعنيين بوجهين . احدهما بوجه الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العينى لذاته والتحقق العرفانى لغيره...» قال وحيد عصره وفريد دهره المحقق المحشى (السبزوارى) فى حواشيه على هذا الموضع من الاسفار :

«اى بينهما فرق اعتبارى من وجهين كل منهما مؤسس الأثنينية ومحصلها وكأنّه فصل مقسم للغاية بمعنى المنتهى اليه للحركات والافعال والطلبات، لا ان مابه الإفتراق المذكور من الطوارى بين الإثنينيّة وكذا الفرق بين الوجهين اعتبارى من باب سبك اعتبارى من ←

والفرق بینهما انما هو بحسب‌الوجودالعینی لذاته والتحقق العرفانی لغیره.

یعنی بذلك انه‌تعالی هوالأول بالإضافة الی‌الوجود اذ صدر منه وله‌الکل علی رتبة واحدا بعد واحد.

→

اعتباری.

وخلاصة ماذکر من زیـادة التبصرة الی‌التذنیب[1]: ان‌الغایة الأخیره لجمیع العالم لها ثلاثة معان (احدهما) العلة‌الغائیة وقد علمت اعتبارالسبق فی علم الفاعل فیها[2] وانهـا علمه‌السابق‌الفعلی بوجه‌الخیر فی‌النظام‌الکلی (چون ارادهٔ حق همان علم حق‌است به‌نظام‌اتم وارادہ وعلم حق مبدء نظام کلی‌است ومحیط و واسع وشامل همه اشیاءاست برخلاف اراده انسانی مثلا که مبدء افاعیل جزئیه ونفس انسانی مدبر نظام جزیی بدن‌است. مراد از کلی دراصطلاح اکابر معنای سعی محیط واسع‌است نه‌کلی باصطلاح اهل‌میزان) . و (ثانیها) : الغایة بمعنی ماینتهی الیهاالفعل ویعتبر فیهاالنهایة، وهذا قسمان: احدهما: ماینتهی الیـه ←

۱ــ دراسفار آنچه‌را که آخر این‌رساله تحریر نموده‌است به‌عنوان «زیادة تبصرة» وبعداز ذکـر آنچه‌را که محقق سبزواری تقریر نموده‌است وما نقل کردیم مطلب‌را به «تذنیب» ختم نموده‌است وبه تحریر فصول عرفانی اسفار که مشتمل بر عالی‌ترین مباحث ومسائل فلسفی‌است پرداخته‌است .

ملاصدرا گویا دراسفار هم نظر به‌جواب مسائل این‌سائل داشته‌است وبرخی ازمشکلات‌را به‌عنوان سئوال و جواب تقریر و تحقیق فرموده‌است بوجود این‌رساله که بسیار عالمانه نوشته شده‌است در چند مورد از آثار خود ازجمله اواخر تعلیقات خود بر حکمت اشراق وشرح‌آن (شرح علامهٔ شیرازی) تحقیق درنحوهٔ ظهور نفس واین‌که بچه‌نحو میشود بین‌مجرد ومادی (روح وبدن) ترکیب طبیعی بوجود آید وفقط دربین حکمای عظام دورهٔ اسلامی او این‌مساله‌را بنحوی جامع‌الاطراف تحقیق فرموده‌است تصریح‌کرده وحل‌مشکل‌را به‌نحو تفصیل بجوابهای خود ازسؤالات یکی از اصدنا ارجاع داده‌است .

۲ــ مسلماً علت غایی باید قبل‌از وجود خارجی فعل یك‌نحو تقرر وتحققی داشته‌باشد اگرچه این سبق غیرزمانی و بحسب تحقق خارجی عین وجود فاعل باشد ودربرخی از موارد نیز متمم فاعلیت‌فاعل وبحسب زمان مقدم برفعل وجهت متمم فاعلیت فاعل‌است وفاعل زمانی بهمین‌جهت فاعل حقیقی‌نیست ودر فعل نیز دایره اختیار او ضعیف و بحسب واقع در افعال‌او یك‌نوع اضطرار تحقق‌دارد و فاعـل بنحو اطلاق و مختار بتمام معنای کلمه حق اول‌است .

وهو الآخر بالإضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لايزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الإنتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر. فهو آخر

---

→

الفعل بالذات والآخر ماينتهى اليه بالعرض وهذا ان هما المراد بالذاتية والعرضية وبحسب الوجود العلمى لذاته والتحقق العرفانى لغيره يعنى وجوده العينى النفسى لذاته ماينتهى اليه بالذات هذا الفعل الكلى والايجاد المطلق. ووجوده الرابطى لغيره معروفاً ماينتهى 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 شيء حتى يتحقق وجود رابط ، والمعروفية صفة آتية له تعالى كالعلم» انتهى ماحرره وحققه الحكيم المحشى (قده) .

بنابراين (احببت) ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء وصفات ملازم با اعيان و مفاهيم وماهيات با اين قيد كه اسماء مشهود حقند بعين شهود ذات – شهودا مفصلا – واعيان لازم اسماء مشهود حقند – شهودا مجملا – وازاين شهود وتجلى و تحرك غيبى اسماء طالب اعيان جهت اظهار وجود كمال خود و اعيان طالب ظهور اسماء و تجلى صفات در كسوت خود جهت خروج ازظلمت امكانى و تنور بنور واجبى است و سمت اسماء باعيان سمت فاعلى وطلب اعيان تجلى اسماء را بنحو قبول ملازم بايك نوع انفعال و تأثر ذاتى غير مجعول مبرا از حركت و قوه و استعداد لازم جسمانيات وحقايق موجود دردارحركات ومتحركات است و ظهور اعيان لازم اسماء وصفات ناشى از فيض اقدس است كه اين فيض عين مفيض ومفاض و مستفيض است و ملازم است با تجلى اسماء در اعيان ثابته و حقايق امكانيه به تجلى واحد تفصيلى ناشى از فيض مقدس ووجود منبسط مى باشد وكلمهٔ قدسيه (فخلقت) حكايت ازاين حقيقت نمايد كه:

سايهٔ معشوق اگر افتاد برعاشق چه شد ما باو محتاج بوديم او بما مشتاق بود

كلمهٔ مقدسهٔ (لكى اعرف) حكايت نمايد از نهايت و غايت وجودى اشياء ومظاهر اسماء وصفات حق كه هروجودى باندازهٔ سعهٔ وجودى خود طالب عاشق حق است و نيز بقدر حد وجودى خود معرفت حق ازبراى او درقوس صعودى حاصل آيد كه اندازه ومقدار معرفت تابع حوصلهٔ وجودى عارف است نه سعهٔ كمالى و وجودى معروف (حق) كه (ادراك

←

فی‌المشاهدة، اول فی‌الوجود .

→

المفاض علیه للمفیض‌بقدرالإفاضة لابمرتبة‌المفیض[۱] .

بعبارت دیگر : کثرات اعم از اسماء وصفات و اعیان و ماهیات بوجودی واحدجمعی احدی عاری از شوائب کافه تراکیب درمقام ذات غیبی الهی احدی موجودند و دراین مقام کثرت و سوائیت و دوئیت اگرچه نسبی‌باشد وجود و تحقق ندارد. اگر الله اسم ذات باشد لفظ – الصمد – اشاره‌است باین مقام و ذات ومرتبه که همه این تعابیر از برای صرف تفهیم‌است[۲] بمقتضای (کنت کنزاً مخفیا فاحببت) ازموطن وحدت صرفه متنزل بکثرت نسبیّه شد و ازاین حرکت غیبی اسماء وصفات ظاهر شد ، منشأ این حرکت غیبی عشق‌بذات واسماء وصفات وحب بمعروفیت وظهور اسماء وصفات‌است که غایت محبت و عشق سبب

←

۱ــ « من نیم جنس شهنشه، دور از ازاو ــ لیک‌دارم از تجلی نور ازاو » عین ثابت برخی از سالکان بحد معیّنی تعین ندارد و قوهٔ قبول آنان ــ حد یقف ــ نپذیرد و از دریای رحمت خاصهٔ حق حالت سیرآبی بآنان دست نمیدهد وجمیع مظاهر وجودی‌را پشت‌سر می‌گذارند و بهشت و جهنم را بلمیده وپا برفرق همه مراتب وجودی می‌گذارند که :

ای عجب بلبل که بگشاید دهان — تا خورد او خار را با گلستان

این نه‌مرغست این نهنگ آتش است — جمله ناخوش‌هابه‌پیش‌وی خوش‌است

والیه اشار مولانا (ره) :

هرکه جز ماهی ز آبش سیر شد — آنکه بی‌روزیست روزش دیر شد

نهایت سیر این‌دسته از کُمّل شهود حق‌است بصریح ذات ومشاهدهٔ حق عاری ازکسوت اسماء و صفات که «کمال‌التوحید نفی‌الصفات عنه» در حدیث شریف اشاره شده‌است به‌غایت تجلی بمعنای دیگر که ازآن به ــ جلاء و استجلاء ــ تعبیر نموده‌اند .

شهود حق ذات‌خودرا درکسوت اسماء و صفات نهایت (جلاء) وشهود ذات خودرا درکسوت‌معانی وحقایق خارجی ناشی از تجلیات اسمائیه وصفاتیه بکمال بانهایت استجلاء نامیده‌اند ونیز ظهور حق در وجودانسان کامل‌محمدی نهایت استجلاء وشهود حق درهرمظهری ازمظاهر نهایت جلاء و بعکس این معنا نیز درکلمات برخی از اهل‌تحقیق دیده‌شده‌است .

۲ــ ای خوش‌آن‌وقتی که‌پیش‌ازروزوشب — فارغ از اندوه و عاری از تعب

متحد بودیم با شاه وجود — حکم غیریت بکلی محو بود

وان‌الله عزوجل حیث‌انبأنا عن‌غایة وجودالعالم بالمعنی‌الثانی قال:(۱) «کنت

→

تجلی شد که رقیقهٔ عشقیهٔ الهیه سبب ظهور او ازمقام اجمال بمرتبهٔ تفصیل نسبی گردید واسماء وصفات ظاهرشد و چون اعیان ثابته صورت وظهور لاینفك اسماء الهیه‌اند ازرقیقهٔ عشقیه اعیان ثابته بظهور تفصیلی (به‌تبع اسماء وصفات) ظهورنمودند و چون عشق بذات‌و حب‌باسماء وصفات‌کمالیه‌منفك از حب وعشق به‌لوازم‌اسماء وصفات نیست و ازطرفی طلب از اسماء فعلی و طلب از اعیان ذاتی‌است و وجود وکمالات وجود بالذات مطلوب اعیان است از تجلی فیض‌مقدس که‌صورت فیض‌اقدس‌است مفاهیم واعیان وماهیات بوجودوظهور تفصیلی در عرصهٔ عین تحقق یافتند . بنابراین کمال جلاء عبارت‌است از تجلی حق به صور اسماء وکمال استجلاء تجلی وظهور حق‌است درمرءات جمیع اشیاء . بنا براین خلق حجاب حق وحق باطن‌خلق‌است (باطن‌الخلق ظاهرالحق وهوالظاهر والباطن والیه ترجع الأمور). نزداهل حجاب خلق ظاهر وحق‌باطن ونزداهل‌شهودخلق‌باطن وحق ظاهراست .

« توخود حجاب خودی ، حافظ ازمیان برخیز »

(۱) قوله : «کنت کنزاً مخفیاً..» وهو انبأنا بوجودالغایة الثانی للعالم ...

در علم اعلی بیان شده‌است که غایت وجودی هرمعلول بعینها علت منبض آن خواهد بود واین همان معناست که عرفای عظام فرموده‌اند : «النهایات هی‌الرجوع الی‌البدایات» موافقاً لقوله تعالی : «هوالأول والآخر والظاهر والباطن» .

وچون معرفت عینی غایت وجود خلق‌است باید عرفان حق اگرچه بوجهی ازوجوه باشد ممکن‌التحقق باشد ونیز باید برخی ازموجودات بحسب نهایات وجود فانی درمرتبهٔ واحدیت و متحد بامقام تعین اول گردند وچون عقول طولیه توسط عقل اول بنفس وجود عینی حق‌را شهود مینمایند و عقل اول نیز باعتبار حد وجودی متنزل از مقام احدیت و واحدیت‌است ناچار باید بعضی از افراد انسان باعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی بمقام فناء فی‌الله ومرتبهٔ لی‌مع‌الله برسند که :

فرشته گرچه دارد قُرب درگاه نگنجد، در مقام «لی مع‌الله»۱

←

۱ــ نهایت‌سیروجودامکانی درمعراج ترکیب وقوس صعودی ببدایت وجودامکانی تحقق نمی‌یابد که مرتبهٔ بدایت وجودامکانی درقوس نزول تعین وجود مطلق بوجود عقل اول‌است ودرنهایات‌وجود، حقیقت انسان کامل ازاین مرتبه بمقامات ومراتب فوق این‌مرتبه عروج می‌نماید. والیه اشار بقوله تعالی: «دنی،

←

کنزاً مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف».

فدلنا علی ان الغایة القصوی لوجود العالم هو الله معروفاً کما انه الفاعل والعلة الغایة له وجوداً.

ودلنا ایضاً علی بعض الغایات المتوسطة بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك».

---

→

غایت وجود امکانی فاعل اوست واگر سیر صعودی حقایق امکانیه بحق اول منجر نشود باآنکه فاعل آنها حق است لازم آید که ازبرای شیء دوصورت تمامیه وکمالیه موجود باشد – کما حققناه فی محله –

اما کیفیت تجلی وظهور حق بوجهی که مأنوس با اذهان وافکار باشد ازاین قرار است که (کنت) اشارتست بهذات صرف احدی که جمیع صفات و اسماء و احکام و آثار درآن بنحو فناء کثرت دروحدت یا وجدان وحدت نسبت بکثرت ودربرداشتن کثرات بوجودی صرف وغیرمحدود وغیرقابل اشاره وحکایت که ازآن بهغیب ذات وکنز مخفی واحدیت ذاتیه وعَنقاء مُغرب تعبیر کرده‌اند و اطلاق لفظ (موجود–ووجود) براین مرتبه ازباب تفهیم است نه لفظ حاکی ازمسمی ومحکی عنه و (احببت) اشارت است از تجلی ارفع اعلی ومقدس از شوائب ترکیب و مرتبهٔ ظهور مفاهیم اسمائیه وصفاتیهٔ حاکیه از ذات واحد احدی متصف بهجمیع اسماء وصفات وعناوین حاکی ازکمالات ذات که بوجهی مغایر و بوجهی عین ذاتند واین (احببت) حکایت می کند ازیك نوع تنزل و تحرك غیبی ملازم با ظهور ذات ازبرای ذات شهود ذات درکسوت اسماء وصفات؛ کثرتی مبرا ازشوائب ترکیب عینی وخارجی و این تحرك غیبی منزه از قوه و استعداد ملازم با عنوان صمدیت؛ جامعیت نسبت بجمیع کمالات و اسماء حسنی وصفات علیای ملازم با شهود این کمالات و لوازم اسماء وصفات از اعیان ومفاهیم وجمیع کثرات منطوی دروجود واحد ومشهور از برای ذات (کالشجرة فی النواة) وازهمین تجلی ارفع اعلی وتنزل مقدس و مبرا از شوائب امکانی ونقایص حدی (جاءت الکثرة ماشئت وکم شئت).

←

---

→

فتدلی، فکان قاب قوسین، او ادنی» لذا درمقام فناء انسان درحق ورجوع نهایت به‌بدایت احکام وجود امکانی ازقبیل مرءاتیت و آیت‌بودن وظلیت دروجود ذی‌ظل وصاحب‌آیت محو میشود وعابد از معبود دراین مقام متمیز نیست. پس عدم گردم – عدم چون ارغنون گویدم: انا الیه راجعون

فالغاية الأخيرة لوجود العالم انما هى وجوده تعالى ولقاء الله عزوجل .

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 ياولىى وفقك الله ان ما ذكرناه انمايكون فى الغايات الحقة 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 هؤلاء الطوايف ليسوا بمحل نظر ولى الوجود ولا يعبؤ الله بهم فانهم مع ولى الوجود فى شقاق فانهم متوجهون الى غير ماوجه 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 الهواء 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 ماجرى عليه النظام الحقيقى تولاهم وهو يتولى الصالحين .

ومن تعدى ذلك فطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى، فلكل نوع من الهوى ، طاغوت مشخص لكل معبود و وجه اليه كقوله «افرايت من اتخذ الهه هويه»[٢] .

وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل 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 اضمحلالا فيذهب به ممعنا فى

---

(١) لعلك تقول : ان للنفس فى مقام خياله اقتداراً على التصوير كما حققه فى المعاد ←

---

١ـ س ٥٣ ، ى ٤٣ .

٢ـ س ٤٥ ، ى ٢٢ .

٣ـ والظاهر: فكلّما ... كما فى الاسفار ولكن فى النسخة التى اعتمدنا عليها : فكما ... والحق انه غلط من الناسخ والمتعيّن: فكلّما ... امعنت هذه ...

وروده‌العدم متقلباً[1] به فی‌الدرکات حتی تحله دارالبوار .

فایاك یاحبیبی ومتابعة الهوا والرکون الی زخارف‌الدنیا جعلك وایای من عباده‌الصالحین[2] الذین یتولاهم رحمته یوم‌الدین .

---

→

فالملائم والمنافر ماهو موجود لها وهوالمدرك بالذات لابالعرض... اقـول : ویعلم ان مألوفات هذه‌الطوایف‌المحسوسات‌الطبیعیة فلا یتسلی بخیالاتها کمن یفوت ماله ویتوفی‌ولده فی‌الدنیا فلا یتسلی بخیالهما (المال والولد) بل یتحزن اکثر وایضاً عقد قلبهم علی فواتهما وذلك‌الایقان لایفارقه...»

آنچه که باید دراین مسأله بااهمیت تلقی‌شود آنست‌که صوراخروی که حاصل از تجسم اعمالند (این‌قید دراین‌جا لازم‌است) برطبق صور حاصل درنفوس درروح متقـرر نمیشود بل‌که انسان هنگام انشاء صور اشیاء خارجی جهت انجام اعمال و افعال (اعم از افعال زشت یازیبا) اراده ونیت وغرض منشأ افعال‌درنحوهٔ ظهورصور در برزخ نفس‌انسانی اثر عجیبی دارد وصور حاصل ازاعمال درآخرت و برزخ به‌صوری مناسب‌آن نشأه ونیز روح عمل در باطن و صقع نفس متقرر میشود چون روز قیامت وآخرت روز حصول‌ثمرهٔ افعال واعمال‌است تصور یتیم و اکل مال‌او درآخرت مطابق صورتی که شخص متجاوز به حقوق مردم وحدود الهی درنفس‌خود ایجاد نموده‌است ظاهرنمیشود بل‌که منقلب به‌آتش دردناك می‌شود (نعوذ بالله من‌تبعات اعمالنا) که‌باید مأکول ظالم درآخرت واقع شود و عذاب آخرت ازآنجهت دردناك‌است که ازطریق جهات خارجی وارد بر اجسام اخروی و از راه اجسام برنفوس و ارواح آنها نمیشود بل‌که ازصمیم روح شعله‌ور میشود و برظاهر سرایت می‌کند و حرکات اهل نار دوری وغیرمستقیم‌است لذا اگر منشأ این‌عذاب مستحکم درروح انسان شده‌باشد زائل نخواهدشد و معذب در آخرت امری داخلی‌است نه‌خارجی .

تجسم صور حاصل از اعمال به‌صور مناسب باروح نیات ونشآت آخرت ازضروریات است واز لوازم لاینفك نفوس لذا دراخبار وارداست که: مردم برطبق نیات‌خود محشور می‌شوند (وخاصیّة تبدل‌النشئآت کتبدل سنی‌القحط سبع بقرات عجاف فی‌الرؤیا...)

---

۱ــ منقلباً به فی‌الدرکات (الاسفار) . ط گ ۱۲۸۲ هـ ق. ج۱ ص۱۸۲ .

۲ــ فی‌الاسفار : والذین . . .

## المسألة الثانيــة

ان المحققين(١) قداتفقوا على ان الجوهر ذاتى لماتحته وقد سمعت هــذا

(١) قول السائل : ان المحققين قداتفقو على ان الجوهر ذاتى ...

اقول : كلمات اهل تحقيق دراين مسأله مختلف ودرخور دقت و تحقيق است. محقق لاهيجى١ درحواشى مختصر خود برتجريد علامهٔ طوسى گويد: «... والمقصود (يعنى مقصود مؤلف تجريد خواجه) ان الجوهر والعرض ليسا بجنسين لماتحتهما وانما عبّر (علامه طوسى) من نفى الجنسية بكونهما من الامور الاعتبارية لاستلزامه له فان جنس الشىء من اجزاء الحقيقة فلايكون امراً اعتبارياً. وكونهما امرين اعتباريين بعد ابطال جنسيتهما ظ: اذليس فى الخارج امر زايد على حقيــقة افرادهما بالضرورة يكون هو الجوهرية اوالعــرضية بل لو امكن كونهما من الامور الخارجية لوجب كونهما من الذاتيات ولذلك لم يزد لدعوى كونهما من الأمور الخارجية الاعتبارية٢ شيئاً على ادلة نفى جنسيتهما .

محقق لاهيجى بعداز تحرير تعليقهٔ مذكور درشرح اين كلام خواجه كه فرموده است: «اختلف العلماء فى ان الجوهر جنس...» گفته است: «المتكلمون ذهبوا على نفى جنسيتهما والحكماء قالوا بجنسية الجوهر والظاهر ان النزاع لفظى٣ فان المعنى الذى ذهب المثبتون ←

١ــ ملاعبدالرزاق شرح مبسوطى بر تجريد نوشته است كه آنرا شوارق ناميده است . اين شــرح بركلية مباحث امورعامه وجواهر و اعراض وقسمتى از الهيات تا اواخر مبحث علم بارى نوشته شده است چون آنرا مفصل دانسته گويد : «فصرفت عنان العزيمة ثانياً الى الايجاز فى مقاصدها مع احــراز فوائدها...» .

دراين مسأله ازجهات متعدد بحث شده است ازجمله آنكه اصولا جوهر وعرض صلاحيت ازبراى آنكه جنس الاجناس واقع شوند دارند يانه ؟ ديگرآنكه معناى كلى جوهر وعرض بچه اعتبار جنس واقع شده اند آيا بفرض آنكه جوهر جنس باشد عرض هم همين حكم را دارد يانه؟ فرق بين اين دو دراين امر چيست ؟

٢ــ ظاهر آنست كه كلمهٔ (الخارجية) ازناسخ اضافه شده است چون امــر خارجى باامر اعتبارى متباين است وعبارت صحيح اينست : لدعوى كونهما من الامور الاعتبارية شيئاً على... والله اعلم بالصواب.

٣ــ نزاع هرگز لفظى نيست جوهر جنس الاجناس وعرض هرگز امكان ندارد جنس عالى باشد كمــا سنحققه فى هذه الحواشى بعون الله تعالى ومشيته .

من حضرتکم .

---

→

الی جنسیته لیس هوالذی نفاه النافون. قال بعض: ان للجوهر معنیین ، احدهماالموجود بالفعل لافی‌الموضوع وان هـذا لیس حداً لمقولة الجوهر بل هو من‌العرضیات اللاحقة . وثانیهما الماهیة التی هی فی ذاتها بحیث حقها ان‌تکون قائمة لا فی‌موضوع وهذا حـد الجنس‌الأقصی لأجناس‌الجواهر اذله بالنسبة الیها خواص‌الذاتی بالنسبة الی ماهو ذاتی له هذا ! وانت تعلم ان ادلةالنفاة لا تنتهض علی ابطال هذا ۱ .

صاحب شوارق درشرح قول‌خواجه (کما ان‌العرض لیس بجنس...) گوید: «هـذا کالمتفق علیه کما صرح به بعضهم ، الا ان بعضاً من‌الأعاظم صرح بجنسیةالعرض ایضا لما تحته وحکم بان للمعقولات‌الجائز ان [الجایزات] جنسین اقصیین احدهما الجوهروالآخر العرض واثبتها فی‌کتبه بما یطول ذکرها ؛ وحاصلها ان‌العرض یطلق علی معنیین، الموجود فی‌الموضوع ولیس له صلاح ان‌یکـون حداً لمقولةالعرض والطبیعة الناعتـة التی حقها بحسب شخصیتها وبحسب نفس طبیعتها جمیعاً ان‌یکون قائمة فی‌الموضوع وهذا هوالجنس الأقصی لمقولةالعرض لغیر [بعین] مایدل علی جنسیةالجوهر بالمعنی الثانی لماتحته فـلا فرق فی ذلك بینهما» .

مراد حکیم محقق لاهیجی –قده– ازبعض‌الأعاظم سید میرمحمـدباقر داماد –ثالث المعلّمین– استاد استادخوداست که برخی از آثارخودرا درعصر میرداماد نوشته‌است ودر مقام نقل مطالب ازاو به: بعض‌الأعاظم –دام‌ظله– تعبیر نموده‌است کمااین‌که حکیم عارف وفقیه علام آخوند فیض کثیری از آثارخودرا درزمان حیات میرداماد نوشته‌است و ملا صدرا درعصر استادخود دارای حوزهٔ فلسفی بوده‌است و اهـل تحقیق وصاحبان بصیرت اورا بر استاد خود ترجیح داده‌اند و او نیز آثار مهم‌خودرا درعصر میر تألیف کرده‌است ودرعصر فیض ازاو به(صدرالمتألهین) تعبیرنموده‌اند میر داماد در قبسات و برخی دیگر از آثارخود تصریح نموده‌است که عرض نیز جنس اقصای مقولات عرضی بشمار میرود ولی سر آنکه جوهر جنس‌الأجناس‌است و عرض این حکم را ندارد آنستکه ملاصدرا در

←

---

۱ــ قائلان به‌نفی جنسیت جوهر بطور مطلق نفی این‌معنا نموده‌اند وهمین تقریررا درکلمات اعلام فن دیده‌اند این‌خود اشکالاتی‌است برآنها که چرا این تفصیل‌را ندیده گرفته‌اند .

فقد اشكل‌الأمر (على) فی‌ذلك فانه یستلزم ترکب‌المجردات فی‌الخارج بل

→

تعلیقات خود برحکمت اشراق وشرح‌آن بطور مختصر بیان‌کرده‌است[۱] .

چون این مسأله یکی ازمباحث دقیق حکمی‌است لابأس بذکر بعض‌الأقوال ثم بیان ماهوالحق والصواب تأییداً لما حققه‌المؤلف «رضی‌الله عنه» .

میر درقبسات گفته‌است: «لاتنسین ما قد تحققه فی‌اضعاف ماتلی علیك فی سایر الکتب : ان سنخ جوهرالمهیة وجوهریاتها واجبةالإنحفاظ فی جمیع انحاءالوجود واوعیة التحقق، الیست‌الوجودات بأسرها من‌عوارض‌المهیة والعوارض لاتبدل جوهرالحقیقة ولا تغیر سنخ‌المهیة». میر داماد بعداز بیان این‌معنی که ذاتیات در جمیع انحای وجودات محفوظ‌است و قبول تغیر وتبدل نمی‌نماید و معقول ومفهوم[۲] ازجوهر، جوهراست وهویات واشخاص جواهر وافرادآن نیز جوهرند واین‌معنا درعرض یعنی معقول ومفهوم ازعرض ومصداق وفرد عرض نیز بدون فرق محفوظ‌است وملاك جوهریت و عرضیت انحفاظ‌معنای جوهری وعرضی‌است درسنخ ماهیت محفوظ غیر متبدل گفته‌است :

←

۱ــ نگارندهٔ این‌سطور قبل‌از مراجعه به‌تعلیقات باین‌مطلب پی بردم، ایام استفاده ازمحضر حکیم بارع وفقیه کامل آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «دامت برکاته وجعلنی‌الله تعالی عن کل مکروه فداه» در شهر قزوین بایکی ازدوستان (فاضل‌بارع ودانشمند جامع آقامیرزا ابوالقاسم خرّم‌شاهی ــ دامت افاداته ــ که‌ازفضلای‌این‌عصرند) دراین‌مسأله بحث می‌نمودیم دریافتم که‌معنای‌جوهری باعتبارآنکه‌دویده درهیولای‌اولی وصور حالهٔ‌درهیولی‌واجناس وفصول‌متحدبااجناس تافصل‌انسانی‌که‌فصل‌الفصول‌است‌ودر هویات‌نفوس‌وعقول بنحوابهام‌وتردید وعدم‌تحصل مأخوذاست ونیزدرنوس‌نزول‌این‌معنا بنحوابهام‌درعقول طولیه‌وعوالم‌برزخی تاقوه‌وجود که ماده‌مبهمه‌باشد محفوظ‌است محقق‌معنای‌جنسی‌است ولی‌مفهوم‌عرض باعتبارتباین‌بالذات موجوددراجناس‌عرضی این‌حکم‌راندارد مثلامعنای‌کمی‌وکیفی هیچ‌جهت اشتراك‌ندارند ومعنای جامع بین این‌دو امری جوهری و ذاتی نمی‌باشد وچون مفهوم عرض بر اکثر از دومقوله متباین بالذات صدق می‌کند مثل وجود خارج‌از مقولات‌است وملاك خروج شیء اعم ازمفهوم ومصداق ازمقولات ماهوی صدق ویا تحقق آن‌شیء‌است در اکثر ازیك‌مقوله مثل شیء و وجود وامکان ووجوب و از جمله مفهوم عرض .

۲ــ دراین‌جا نیز مطلب باین سادگی نیست و انحفاظ معنا ومفهوم درسنخ مفهوم و معقول ازجوهر سبب‌آنکه مفهوم جوهر، جوهر بحسب وجود عقلی‌شود نمی‌باشد .

→

«... **ان مقولة الجوهر** لأنواع الجواهر و اجناسها هی المهیة المنعوتیة التی حقها فی الأعیان ای فی حد نفس ماهیاتها المرسلة بحسب نفسها من حیث هی هی مع عزل اللحظ عن خصوصیات الوجودات ان یکون قائمة الذات لافی الموضوع .

**ومقولة العرض** لأنواع الاعراض واجناسها هی الطبیعة الناعتیة التی حقها بحسب نفس ماهیتها المرسلة من حیث هی هی وبحسب خصوصیة الشخصیة جمیعاً ان تکون قائمة الذات فی موضوع .

فالعرض مافی حد نفسه بحیث یکون حقه بحسب ماهیته وبحسب خصوصیة شخصیته جمیعا ان تقرره ووجوده فی نفسه عین تقرر ووجوده فی الموضوع . والجوهر مافی حد ذاته بحیث یکون حقه بحسب نفس ماهیته لابحسب خصوص نحو وجوه تشخصه ان یکون تقرره ووجوده لا فی موضوع .

والمحل انما یکون موضوعاً للحال فیه اذا کان لشخصیته ولمهیته جمیعا. فاذن المقولات الجایزات جنسان اقصیان وکل حقیقة متأصلة من الماهیات الممکنة تحت احد ذینك الجنسین الأقصیین لامحالة – فلیتثبت» .

در کلام این محقق بزرگ موارد مناقشه زیاداست یکی آنکه عناوین معانی جوهری و عرضی که درنشأهٔ ذهن حاصل می‌شوند جوهر ویاعرض می‌باشند بحسب معنی ومفهوم ولی مصداق جوهر وعرض نیستند کما حققه المحقق العظیم و تلمیذه الأعظم مؤلف هذه الرسالة «ولا یلزم ان یکون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولا ایضاً معنی الحیوان فرداً لنفسه» چون شیء وقتی فرد جوهر ویا عرض محسوب میشود که علاوه بر اخذ مفهوم جوهر ویا کیف ویا کم درماهیت آن شیء بحسب وجود خارجی شیء معقول آثار مترتّب ازمقولهٔ جوهر ویا عرض نیز برآن مترتب شود «ولا منافاة بین کون الشیء مفهوم الجوهر وفرداً للعرض» .

اما تقریر این مطلب که بچه اعتبار مفهوم جوهر ومفهوم عرض جنس اقصی ازبرای مقولات جوهریه و عرضیه‌اند درقبسات گوید[۱] :

« فالقول الفصل ان الجوهر یطلق علی معنیین: الموجود لافی موضوع ولایستراب فی ان هذا المعنی لیس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضیات اللاحقة والمهیة المتأصلة التی ←

۱ــ قبسات چاپ ط ۱۳۱۳ هـ ق ص ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰ .

→

هی فی حد جوهرها بحیث حقها ان‌تکون بحسب نفس طبیعتهاالمرسلة قائمة الذات لا فی الموضوع وهذاالمفهوم حدالجنس‌الأقصی لأجناس الجواهر ؛ لما ان لطباع هذا المفهوم بالنسبة الیها بحسب نفس‌المهیة خواص‌الذاتی بالنسبة الی ذی‌الذاتی ولأنه لولم یکن من الذاتیات بل کان من لوازم الماهیة کان لامحالة مبدء بالذات فی نفس جوهر الماهیة فذلك‌المبدء هوالذی جنّساه لمقولةالجوهر وسمّیناه‌الجنس الأقصی و لأنه طبیعة مشترکة بین الجواهر کلّها...۱ .

میرداماد ماهرانه نحوهٔ لحاظ جعل جوهر جنس نسبت بانواع جوهریه را تقریر فرموده‌است و بعد جهت اثبات جنس اقصی‌بودن عرض چنین گوید:

« ... والطبیعةالناعتیّة التی فی حد ذاتها بحیث حقها بحسب شخصیتها وبحسب‌نفس طبیعتهاالمرسلة جمیعاً ان‌تکون قائمةالذات فی‌موضوع فهذا الطباع المشترك بین جمیع الأعراض هوالجنس‌الأقصی لمقولةالعرض بحکم‌البراهین الیقینیّة من هذه‌السبل الثلاثة۲ کما فی‌الجوهر من غیر فرق اصلاً » .

هر طبیعت مشترکه‌یی جنس اقصی واعلی نمیشود چون درعرض تصویر این معنا مشکل بل‌که مستلزم محذوراتی‌است وجهت اشتراك ذاتی بین دوامر ودومقولهٔ متباین بتمام ذات محال‌است وگرنه بین مقولهٔ جوهر وعرض نیز تصویر جهت مشترك امکان داشت و از حیث تباین فرق بین مقولهٔ کم وکیف و فرق بین این‌دومقوله باجوهر وجود ندارد با اینکه میشودگفت عرض ازشئون جوهر ومنبعث از ذات‌جوهراست واین ملازمت وسنخیت بین مقولهٔ اضافه وکم مطلقاً وجودندارد ولی جوهر امری دویده وساری درجمیع‌انواع جواهر ازعقل‌اول تا هیولای اولی و ازماده اولی تاعقل اول‌است و مراتب و درجات محفوظ‌است بهمین‌مناسبت صدرالحکما در تعلیقات برحکمت‌اشراق سهروردی گفته‌است :

« ولقائل ان‌یقول: مابال‌الحکماء لم‌یفسروا‌العرض ایضاً علی قیاس مافسّروا به الجوهر حتی یکون جنسا للأعراض وذلك بان‌یقال: ان‌العرض ماهیة شأنها فی‌الوجود ان یکون فی‌موضوع ولعل سبب ذلك ان‌الإختلاف فی انحاء الوجودات یوجب الاختلاف فی

←

---

۱ــ محقق لاهیجی آنچه‌را کهما نقل می‌کنیم بطور تلخیص بیان نمود .

۲ــ چون با سه تعلیل این معنارا اثبات نمود ــ بقوله : ولانه لولم یکن من‌الذاتیات... ولانه طبیعة مشترکة بین‌الجواهر وقوله: لما ان لطباع ...

تركب الهيولى ايضاً من المادة والصورة (١).

→

المهيّة ثم الاعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي فان الممكنات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاص من الوجود لذاتها والكميات ايضا 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 مهيّة مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة من الخصوصيات كما في الجوهر...»[١].

میرداماد به‌نحوهٔ وجودات وسرّ وعلت انتزاع جهات مشترکه ازحقایق بواسطهٔ انکار اصالت وجود توجه تام نداشته‌است چه‌آنکه ترتب اجناس وفصول وانواع مختلف ازحقیقت تشکیکی عریض مثل جوهر تابع نحوهٔ وجوداتست ومفاهیم وماهیات امور اعتباریه‌اند که بحسب مفهوم معروض وجود وبحسب مصداق عارض وجودند عروضی غیر از اقسام[٢] عوارض مشهور عندالاعلام که فرمود:

من و تو، عارض ذات وجودیم　　مشبّک‌های مرءات شهـودیم

(١) واما حديث تركب الهيولى من المادة والصورة والقوة والفعليّة – چون هيولى ←

١ــ تعليقات صدرالحكماء برحكمت اشراق ط تهران گ ١٣١٣ هـ ق ص ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣.

٢ــ جميع انواع جوهريه متفرق درنظام هستى دروجود انسان بوجود جمعى الهى موجودند ودر سلك يك‌وجود قراردارند واين انواع متفرق نيز بحسب باطن وجود وباطن باطن وجود الى سبعة او سبعين بطناً وباعتبار لحاظ تقدم انواع مثاليه وعقليه بر انواع ماديه هر حقيقت جوهرى مثل معدن ونبات وحيوان وانسان داراى وجودى جوهرى وممتد كه‌مرتبهٔ ادناى‌آن هيولاى اولى (جوهر بالقوه) و مرتبهٔ اعلاى‌آن عقل‌مجرد تام‌الوجوداست كه بحسب فطرت جوهرى‌است معرا از ماده و مبرا ازمقدار و شكل كه باطن باطن‌آن بالاخره عقل‌أول و عقل نيز صورت اسم الهى‌است ومعناى جوهرى بمعناى جنس دويده دراين مراتب‌است ولى در اعراض تباين ذاتى موجوداست و ترتب برقرارنيست و بينونت عزلى اعراض مانع‌است از وقوع‌آنها تحت جنس اقصى بنام عرض.

والعجب من المحقق الداماد مع براعته في الحكمة النظرية وتضلعه في المشكلات الحكمية و سعة باعه في المعقولات و احاطته بالمسائل العقلية وعلو مقامه في العلم كيف غفل عن هذه الدقيقة.

لان الجنس والفصل وان كانا من الأجزاء العقلية الإنتزاعية لكن لابد لهما من منشأ انتزاع .

ولايمكن ان يكون منشأ انتزاعهما من الجهات الخارجة عن الذات والا لم يكونا ذاتيين بل من الجهات الداخلة التى تركب عنها الذات .

وايضاً اذا كان الجوهر جنساً للأجسام يجب ان يكون ماخوذا من الهيولى على ماتحققه المحقق[1] فى حاشيته القديمة من ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة .

واخذ الجوهر عن هيولى الجسم دون صورته تحكم فان نسبته اليهما على السوية (١) .

---

→

باعتبار آنكه جوهراست موجود بالفعل است و باعتبار جهت قوه مستعداست ازبراى قبول فعليات ناچار بايد مركب باشد ازجهت بالفعل وازجهت قوه ثم ينقل الكلام الى المادة وهكذا فيلزم التسلسل ونيز اين معنا با بساطت هيولى سازش ندارد[2] .

بايددانست كه فعليت درهيولا فعليت درقوه و استعداداست وجوهريت هيولى نيز ، جوهريت استعدادى است يعنى هيولى جوهر مستعداست و استعداد و قوه نحو وجودآنست واگر هيولى داراى فعليت باشد درتحقق ملتجى بصورت نميشود و فعليت برقوه مطلقا تقدم دارد ؛ لذا اهل تحصيل تركيب هيولى و صورت را تركيب اتحادى ميدانند نه انضمامى و هيولا در قبول صورت و اظهار استعداد وساير احكام مترتب برنفس هيولا محتاج بفعليت است. وان سئلت الحق درخارج يك وجوداست كه داراى جهات مختلف است جهت استعداد وقوه وماده بودن وجهت فعليت وبنا برمسلك حكماى مشائين نيز درهيولى دوجهت متمايز تحقق ندارد كه بجهتى بالقوه وبجهت ديگر بالفعل باشد ودرست شباهت دارد به بسايط كه جنس وفصل درآنها امر عقلى است .

---

١ــ اى المحقق الدّوانى (قده)

٢ــ فى حواشى شرح الهداية : لاضرورة ملجئة الى النقل فان الخلف ثابت بدونه لانه لا ماده للمادة ولذلك قالوا: ان الهيولى امر مجردة .

## الجـواب

هذه المسألة مما اشكل الأمر على كثير من الأذكياء حتى ذهب بعضهم الى نفى الاجزاء العقلية فى البسائط وارجاعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل .

ولما لزم عليه من كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة فى امر عرضى لذواتها بلاجهة جامعة فيها مصححة لعروضه لها؛ صحة انتزاع امر واحد من نفس حقايق مختلفة وكان متحاشياً عن ذلك ارتكب القول بان الجنس والفصل فى الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها فى الواقع والفرق بينهما عنده بان الأمر المسما بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الإختصاص والمسمى بالفصل ماخوذ من اللازم المتيقن الإختصاص .

وفيه من التعسف مالا يخفى على احد .

فالحق فى هذا المقام ان يقال: ان الحيثيات والمعانى المنتزعة عن الحقايق على ضربين منها مايوجب التركيب الخارجى وهى المعانى التى ينتزع عن نفس الماهيات بحسب حالها فى الواقع .

ومنها مالا يوجب ذلك وهى التى انما ينتزع عنها بحسب حالها فى نحو من انحاء ملاحظة العقل .

وان كان هذا النحو ايضاً مرتبة من مراتب نفس الامر التى هى وجود الشىء لا بمجرد تعمل العقل لكن التركيب بحسب هذه المرتبة من مراتب نفس الأمر لايوجب 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 الإنضمام ليس كانضمام شىء محصل بشىء محصل حتى يكونا شيئين متميزين فى نفس الأمر قد حصل بانضمامهما شىء ثالث كاتحاد المادة بالصورة وكان المجموع الحاصل منهما ليس شيئاً منهما ولا احدهما هو الآخر ليلزم التركيب

فی نفس الأمر بل کانضمام شیء الی شیء لافرق بینهما الا بحسب التعین والإبهام .

قال الشیخ فی المقالة الخامسة[1] من الهیات الشفاء : الذهن قد یعقل معنی یجوز ان ذلك المعنا نفسه اشیاء کثیرة کل واحد منها ذلك المعنا فی الوجود فیضم الیه معنی آخر یعین وجوده بان یکون ذلك المعنی مضمنا فیه .

وانما یکون آخر من حیث التعین والإبهام لا فی الوجود مثل المقدار فانه معنا یجوز ان یکون هو الخط والسطح والعمق لا علی ان یقارنه شیء فیکون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل علی ان یکون ذلك نفس الخط والسطح لأن معنا المقدار شیء یحتمل المساواة غیر مشروط فیه ان یکون هذا المعنا فقط بل علی شرط غیر ذلك حتی یجوز ان یکون هذا الشیء القابل للمساواة هو فی نفسه ای شیء کان بعد ان یصدق علیه ذلك المعنا فهذا المعنا فی الوجود لا یکون الا احد هذه لکن الذهن یخلق له من حیث تعقل وجودا مفردا ثم الذهن اذا اضاف الیه الزیادة لم یضف علی انها معنا من خارج لاحق الشیء القابل للمساواة حتی یکون ذلك قابلاً للمساواة فی حد نفسه و هذا شیء آخر مضاف الیه خارجاً عن ذلك بل یکون ذلك تحصیلا لقبوله المساواة انه فی بعد واحد فقط او اکثر منه فالکثرة هاهنا من جهة امر محصل وغیر محصل فاذن الأمر المحصل فی نفسه یجوز ان یعتبر من حیث هو غیر محصل فی الذهن فیکون هناك غیریة لکن اذا صار محصلا لم یکن شیئاً آخر الا بالاعتبار العقلی فان التحصیل لیس بغیره بل یحصله » انتهت الفاظه .

ومن سبیل آخر نقول ان تعدد المعانی بحسب المفهوم لا یوجب کلیاً تعدد ما یؤخذ هی عنها بل هذا انما یستقیم اذا کانت من المعانی التی دل البرهان علی تخالفها حقیقة کالقوة والفعل والاتصال والانفصال والتحریك والتحرك الی غیر ذلك من الامور التی یستدعی الترکیب فی نفس الأمر بحسب دلالة البرهان علی تخالفها بالذات واما بدونها فلا مثلاً کون الشیء عاقلاً یوجب حضور شیء مجرد عنده سواء کان ذلك الشیء نفسه او غیره وکذا کون الشیء معقولا یوجب حضوره عند شیء مجرد سواء کان ذلك الشیء هو بعینه اولا .

---

١ــ کتاب الشفاء ط گ (ایران) ص ٥٠٩ قوله: س٥ بل علی... فی الشفا: بل علی ان یکون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان...

فاذن نقول کون الشیء عاقلاً ومعقولاً لایوجب تعدداً لا فی الذات ولا فی الاعتبار بل فی التعبیر وترتیب الالفاظ لالأمر فی المعبر عنه اولا یری ان مصداق الحمل فی جمیع صفاته الحقیقیة انما هو ذاته تعالی مع بساطته الصرفة ووحدانیته المحضة بلا حیثیة اخری لا فی ذاته لیلزم الترکیب ولا فی خارج ذاته لیلزم النقص تعالی عن ذلک علواً کبیرا .

قال فی المقالة الثامنة من الإلهیات: «ان المتحرک اذا اقتضی شیئاً محرکاً لم یکن نفس هذا الإقتضاء یوجب ان یکون شیئاً آخر وهو بل نوع آخر من البحث یوجب ذلک ویبین انه من المحال ان یکون مایتحرک بعینه هو مایحرک ولذلک لم یمتنع ان یتصور فریق لهم عدد ان فی الإشیاء شیئاً محرکاً لذاته الی وقت ان قام البرهان امتناعه ولم یکن نفس تصور المحرک والمتحرک یوجب ذلک اذ کان المتحرک یوجب ان یکون له شیء محرک بلاشرط انه آخر اوهو وکذلک المضافات تعرف انیتها [تعریف اثنینیتها ش] لأمر لالنفس النسبة والإضافة المفروضة فی الذهن.» انتهی (۱)

فان قلت: اذا اخذ کل من الجنس والفصل فی الماهیات البسیطة بشرط لا شیء یکون مباینا للآخر وللنوع فکیف یکون ماهیة بسیطة مما یصدق علیها لذاتها امور متباینة الحقیقة .

قلنا آ اخذ الجنس فی البسیط علی وجه یکون امراً محصلا ویکون مادة عقلیة. وکذا اخذ الفصل شیئاً محصلاً حتی یکون صورة عقلیة وبالجملة اخذ ذلک البسیط علی وجه یکون مرکباً من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل علی وجه اذلا ترکب هناک حقیقة لا فی الخارج ولا فی نفس الأمر بوجه ما .

---

(۱) منظور شیخ اعظم آنست که متضایفان بطور مطلق اباء از امتناع اجتماع اطراف ندارند ازجمله محرکیت و متحرکیت که ازباب اقامه برهان بر امتناع اجتماع جهت قوه وفعل دریک شیء ازجهت واحد گوئیم یک شیء واحد متصف باین دوعنوان نمیشود واطراف برخی از اقسام تقابل ممکن الاجتماع بل که بحسب وجود خارجی مجتمع دریک شیء واحد است مثل عاقلیت ومعقولیت درعلم مجرد تام بذات خود بل که هرمعقول بالذات با عاقل بحسب وجود خارجی اتحاد دارد وقدصرّح به المؤلف المجیب الاعظم فی کتبه مرارا .

بل ذلك امر يفرضه العقل بضرب من التحليل من غير ان يطابق الواقع .

قال بعض المحققين : ويشبه ان اطلاق المركب عليه وعلى غيره على سبيل الإشتراك بل على سبيل المسامحة. وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك المعنى وقد صرح به في التعليقات .

فان قلت : الحد عين المحدود فكيف يكون المحدود نوعاً بسيطاً لاتركيب فيه اصلاً الا بمجرد فرض العقل الحد – امراً مركباً من معان متعددة كل منها غير الآخر .

قلت: مقام الحد مقام تفصيل المعاني التي تؤخذ عن نفس ذات النوع وملاحظة تلك المعاني فرداً فرداً؛ فطبيعة الحد من حيث انه حدمما يقتضي التركيب والتفصيل وذلك لايوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئاً واحداً في الحقيقة.

ومما ذكرناه ظهر لك وتبين عليك ان مجرد صدق المفهومات المتعددة على ذات واحدة لايوجب اثنينية ولا تركيباً دائماً بل قد لايقتضي التركيب اصلاً لا في الواقع ولا في فرض العقل كصدق صفاته تعالى على ذاته وقد يقتضي ذلك لكن بمجرد فرض العقل لاغير كصدق مفهومي الجنس والفصل في البسائط كاللون وقابض البصر في السواد مثلاً .

وقد يقتضيه في الواقع كاطلاق القوة والفعل اوالتحريك والتحرك على ذات متاحدة .

واما حكاية اخذ الجوهر في ماهية الجسم عن الهيولا دون الصورة الجسمية فبيانه يستدعي تمهيد امور :

الأول : ان المادة في كل شيء امر مبهم بالقوة والصورة امر محصل بالفعل مثلاً مادة السرير هي قطع الخشب لامن حيث ان لها حقيقة خشبية .

فانها من تلك الحيثية ليست مادة لشيء اصلاً بل من حيث انها يصلح لأن يكون سريراً او باباً او كرسياً او غيرذلك .

وصورته هي مابه يصير سريراً بالفعل وهي الهيئة المخصوصة بالسرير وكذا مادة الخشب هي العناصر لا من حيث كونها ارضاً اوماءً وغيرهما بل من حيث

كونها مستعدة بالإمتزاج لأن يصير جماداً او نباتا او حيواناً وهكذا الى‌ان‌ينتهى الى مادة لامادة لها اصلاً

فلا تحصل ولا فعليـــة لها الا كونها جوهراً مستعداً لأن‌يصير كـــل شئ بلا تخصص لواحد منها دون آخر لعدم كونها الا قابلاً محضاً دفعاً للتسلسل (١) .

فهى مادةالمواد وهيولاالهيوليات .

وكونها جوهراً مستعداً لايوجب تحصلها الا تحصل‌الابهام .

وكونها مستعدة لايوجب فعليتها الا فعلية القوة .

وبهذا يتحقق‌الفرق‌بينها وبين‌العدم فان‌العدم بماهو عدم لاتحصل له بوجه حتى تحصل‌الإبهام

ولا فعلية لهاصلاً حتى فعلية‌القوة لشى، بخلاف‌الهيولا اذلها من‌جملةالاشياء هذا النحو من‌التحصل والفعلية لاغير دون غيرها اللهم الا من‌جهتها .

ومن هذاالكلام انكشف حق‌الإنكشاف فى تركب‌الجسم بماهو جسم‌من‌الهيولا والصورة على ماهو راى‌المحصلين من‌المشاءين فان‌الجسم لأجل تحصله وفعليته لايصلح لأن‌يكون نفسه هى‌الهيولى‌الأولى للأشياء بل ماهو ابسط منها .

و به يتبين حق‌التبين كون الهيولى اخس‌الاشياء حقيقة و اضعـــفها وجوداً لوقوعها على حاشية‌الوجود ونزولها فى صف نعال مجلس‌الإفاضة والجود .

## الثـــانى

ان‌الإمكان الذاتى و ان‌كان مفهومه سلب ضرورة وجوده‌الشئ و عدمه عن ذات من حيث هى‌هى (١) . [عن‌الذات من‌حيث] .

---

(١) بنا بروقوع عليت ومعلوليت درسنخ وجود و بنا براعتباريت ماهيات امكان در معلول وملاك احتياج‌آن بعلت عبارتست از بودن وجود معلول عين ربط به‌علت خود واين حكم درجميع وجودات معلوليه صادق‌است وجود منبسط باآنكه وجه‌حق وازجهتى عين‌حق است اگرچه ازجهتى عين‌خلق وسريان آن درحقايق و اعيان منشأ ظهور حقايق‌است وملاك معيت سريانيه حق نسبت به‌اشياء ازآنجهتى كه متنزل ازوجود صرف عارى ازجميع قيـــود ←

لكنه بالقوة اشبه منه بالعدم لأن القوة عبارة عن خلو شيء في الواقع عن شيء يجوز طريان ذلك الشيء عليه .

والإمكان الذاتي عبارة عن تعرى شيء بحسب ملاحظة ذاته من حيث هي هي عن شيء يكون متلبساً به في الواقع كالحال في الماهية بالقياس الى وجودها وطبيعة الجنس بالقياس الى فصله المقسم وان كانت في البسائط الإبداعية فكل من القوة والامكان مما يوجب تركيباً سواء كان بحسب الواقع او بحسب العقل .

ولزم من ذلك ان كل ماسوى الباري تعالى ففيه شيء شبيه بالمادة وشيء آخر شبيه بالصورة وان كانتا في نحو من انحاء ملاحظات الذهن كما قالت الحكماء من ان كل ممكن زوج تركيبي 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 هي 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 هي تلك الحقيقة بعينها .

لما علمت من ان المادة في كل شيء هي قوة ذلك الشيء لاغير فالعالم عالم بصورة العالمية لا بمادتها .

والسرير سرير بهيأتها المخصوصة لابخشبيته .

والإنسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه .

والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لوكانت مجردة لكانت عالماً .

والهيئة السريرية لوكانت مجردة لكانت سريراً و كذا نفس الانساني حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان .

---

→

حتى قيد اطلاق مركب است ازجهت هستى وجهت فقدان لازم تنزل ومركب است به تركيب مزجى وملازم است باظلمت لازم نفاد وجودى و نبودن درمقام وجود صرف مطلق بلاتعيّن .

والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى ولاجل ذلك قالوا الانسان اذا احاط علمه بكيفية وجود الاشياء على ماهى عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود كما قيل فى الحكمة الفارسية :

دِه بود آن نه دل كه اندر وى گاووخر باشد و ضياع و عقار

ومن هذا السبيل تبين ما ذهب اليه قدماء المنطقيين من تجويز التعريف الحدى بالفصل القريب وحده مع ان الحد عندهم كما صرحوا به ليس لمجرد التمييز بل لاكتناه حقيقة الشئ وماهيته .

فبعد تمهيد هذه القواعد الثلاث

نقول ان لكل واحدة من الهيولا والصورة اللتين تركبت منهما حقيقة الجسم بماهو جنس لانواع الاجسام الطبيعية باعتبار ومادة لها باعتبار آخر ماهية بسيطة نوعية مركب فى العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية نوعية ويقومه وجوداً وذلك هو الجنس هو مفهوم الجوهر .

والفصلان هما الإستعداد لاحداهما اعنى الهيولى والإمتداد للأخرى اعنى الصورة. فاذن كما ان الهيولى انما يكون هيولى لاجل انها مستعدة كذلك انما هى صورة لاجل انها ممتد .

لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصلة فاذا نظرت اليها لم يبق لها من التحصل عندك الا كونها جوهرا الذى لايوجب الا نحوا ضعيفا من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر فيها متحد مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه .

فالهيولى فى الجسم ليست الا جوهراً محضاً له فى الوجود قابلية التلبس بأية حلية وصفة كانت كما ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له فى ذاته الإتحاد بقيوده المنوعة والمشخصة والصورة هى فيه الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد الذى هو امر بسيط لا يدخل فيه الشىء لا عاماً ولا خاصاً على ماعليه المحققون من ان ذكر الشئ فى تفسير المشتقات بيان لمارجع اليه الضمير الذى يذكر فيه لاغير ويؤيد ذلك ماذكره الشيخ فى الشفا وهو قوله فالفصل الذى

يقال بالتواطؤ معناه شيء نصفه كذا جوهراً او كيفاً مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئاً له نطق هو انه جوهر اوعرض الا انه يعرف من خارج انه لايمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهراً او جسماً. انتهى.

فقد ثبت ان الجنس في ماهية الجسم ماخوذ من المادة و الفصل من الصورة وكذا الحكم في كل مركب خارجي باجراء ماذكرناه فيه ولنا في هذا المقام كلام آخر اشترطنا على انفسنا ان لا نذكره ولا نباحث به مع الجماعة المشاركين لنا في العلم الظاهري لان فيه خروجا عن الطريقة المشهورة لما فيه من سر اشراقي(١)

---

(١) آنچه که مؤلف علامه بيان فرموده‌اند وآنرا شبه سِرّ دانسته‌اند در کتب اهل فن بآن تصريح شده‌است :

قال المحقق الداماد في القبسات : «وميض – فان اعضل بك الشك واعتاص عليك الأمر في ان الفصل يحمل على النوع حملا بالذات وقدانصرح بما قد اقتر في مقاره ان فصول الأنواع على الإطلاق مفهومات المشتقات وليست بداخلة في شيء من المقولات التي تحت الجنسين الأقصيين الجوهر والعرض دخولا بالذات بتة، فاذن يلزم ان يكون الأنواع العرضية عن مقولة العرض فاستمع لما نتلوعليك وهو: ان الفصل المنطقي مطلقا هو المشتق (١) كالناطق طق والحساس وقابل الأبعاد والمنفصل والمتصل وكذلك العرضيات هي المشتقات كالكاتب ←

---

١ــ دراين مساله شك نيست كه دوجزء جوهرى جسم درخارج جوهرند ماده جوهر بالقوه و صورت جوهر بالفعل است ومجموع مركب ازاين دو نيز جوهراست صورت حال وماده محل است نه نظير حلول اعراض درصور نوعيه وصورت علت است ازبراى ماده وبنابر تركيب اتحادى عليت بحسب تحليل عقلى است كه درخارج منشأ انتزاع دارد وجسم واحد داراى جهات كثيره است .

ولى جنس نسبت بذات فصل عرض عام وفصل عرض خاص است نسبت بجنس واين سئوال پيش مى‌آيد كه صورت باعتبار آنكه فصل لحاظ شود باآنكه بالذات به‌نوع حمل مى‌شود وجزء آن است (و لحاظ لابشرطى مصحح حمل است) بايد فصول ازمقولهٔ جوهر خارج باشند .

ملاك دخول چيزى تحت مقوله‌يى ازمقولات اول اخذ حد درماهيت معرفه ودوم ترتب آثار لازم آن مقوله است وترتب آثار فرع بر وجودخارجى مقوله است نه تقرر ماهوى و تحصل جوهرى آن مفهوم محصل انسان مركب ازحيوان وناطق نيز بدون لحاظ وجود خارجى فرد جوهر نيست .

فان اشتهیت یااخی ان تکون من اهل الحقایق والأسرار فاستمع لما یتلی علیك ملتزما صوته عن الأغیار من الاشرار فنقول :

ان الحکماء قداطبقوا علی ان الجنس بالقیاس الی فصله عرض عام لازم له کما

---

→

والضاحك ومفهوم المشتق ذات ما مبهمة ینتسب الیها مبدء الإشتقاق علی ان یعتبر الاضافة الی ذلك علی شاکلة التقیید لاعلی سبیل القید . فمفهوم الناطق مثلا وهو فصل الإنسان ذات -ما- مبهمة حقها النطق[٢] ای الإدراك الکلیات علی ان تعتبر الإضافة الی النطق علی انها تقیید لاقید. والفصل لأی جنس کان هو آییّة النوع من الجنس ولیس هو الا حیثیة من حیثیات النوع المحصل واعتباراً -ما- من الاعتبارات المضمنة فی طبیعة الجنس، اذ هو فی حد طبیعته ذو وحدة مبهمة بالقیاس الی الفصول والأنواع التی هو فی الوجود عینها .

فالفصل انما یحمل علی النوع حملا بالذات لامن سبیل المائیة بل من سبیل الآییّة . فاذن الفصل لیس مهیة متأصلة متحصلة وانما هو اعتبار فی جوهر المهیة المتأصلة، فان المهیّة وتأصلها، اعتبار جوهر الحقیقة بحسب المائیة لابحسب الآیّة «والشیء انما یدخل فی المقولة بما هو مهیّة لا بماهو آییة مهیة فکون الفصل محمولا علی النوع حملا بالذات لامن سبیل ماهو بل من سبیل ای شیء هو فی جوهر مائیته لیس یستلزم وقوع النوع فی مقوله -ما- من المقولات بذلك الإعتبار ولا عدم کونه بذلك الإعتبار فی مقولة اصلا یصادم کونه بحسب مائیته فی مقولة الجوهر مثلا .

ثم ان الداخل فی مقولة بالذات هو کل ما الحقیقته المحصلة المتأصلة تأحد نوعی محصل بعد احدیة جنسیة فالعرضیات باسرها وفصول الانواع مطلقا خارجة عن جملة المقولات (نسبتها الی مقولات الجنسین الأقصیین نسبة قوم بداة الی المتمدنین فی المدینة) این عبارت اخیر از شیخ رئیس است در قاطیغوریاس شفا - قبسات ط گ ١٣١٣ ه ق ص٤٨ ، ٤٩ .

---

٢- اینکه دربین متأخرین مشهور شده است مشتقات بحسب مفهوم ترکیب ندارند و بسیط می باشند اصلی ندارد استدلال سید شریف ودیگران بفرض تمامیت ترکیب را اگر نفی کند ازمفهوم مشتق بساطت را اثبات نمی کند مضافا براین که کلام درترکیب یا بساطت مشتق است بحسب مفهوم عرفی وشك نداریم که درمشتقات (ذات ما) مبهمه ملحوظ است متبع در تعیین مفاهیم و این که (موضوع له) لفظ مرکب یا بسیط است ذهن صافی عرف است نه ذهن مشوب باحکام عقل و آنچه که برخی از اساتید دراین باب تحقیق فرموده اند از کلام سیدداماد درقبسات اخذ شده است .

ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا: ان الجنس في 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 الذي لا يدخل في ماهيتها .

وكذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها من النوعيات ، جوهرا بالمعنى المذكور لإتحادها معها ، وان صدق عليها الجوهر صدقا عرضيا .

ولا يلزم من عدم كونها جوهرا في ذاتها [ان تكون] عرضا، و مندرجاً تحت احدى المقولات التسع العرضية ، حتى يلزم تقوم الجوهر بالعرض الخارجي .

فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ، ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من عوالي الأجناس .

ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء .

اذ المراد من انحصار الأشياء فيها هو: ان كل ماله من الأشياء حد نوعي فهو مندرج في شيء منها بالذات .

ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم الدور او التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات .

فقد اتضح مما ذكرناه غاية الإتضاح ما اشتبه عليك امره من كون الهيولى جوهرا دون الصورة .

ثم لا يذهب عليك ان ما قررناه ليس هو قولا بالتركيب الإتحادي بين المادة والصورة كما زعمه السيد المدقق واصحابه ولا يكون هيولى عالم العناصر عن واحدة بالشخص بل بالجنس كما ذهب اليه القائلون بالتركيب الإتحادي .

ولا بعرضية الإمتداد الجسماني كما هو راي الشيخ المتأله «شهاب الدين السهروردي» في «التلويحات» .

ولا بعرضية الصور النوعية كما عليه «الإشراقيون» وان امكن توجيه كلامهم على وجه يؤل اليها بتكلف شديد فان كون الشيء لا جوهراً ولا عرضا بالمعنى

المذکور لایوجب عدم کونه موجودا بوجود انفرادی .

وکون الشیء جنسا باعتبار اخذه «لابشرط» لایستدعی عدم کونه نوعا او شخصا باعتبار آخر .

وسلب الجوهریة عن شیء لایساوق اثبات العرضیة کما علمته .

فجمیع هذه الامور مما یترآی وروده اولا لکن بعد الإمعان یظهر خلافه .

وما استدل به بعض الاذکیاء[1] علی صحة الترکیب الإتحادی بین المادة والصورة من وجهین .

**احدهما:** ان کل ماکان کثرته بالفعل کانت وحدته بالقوة وبالعکس کمانص علیه بهمنیار .

والجسم لماکان ذاتا واحدة لایکون ترکیبه من جزء به ترکیبا خارجیا .

**والآخر:** ان الهیولی متحدة بالجنس والصورة بالفصل وهما ای الجنس والفصل من الأجزاء المحمولة ، فالهیولی والصورة ایضا کذلك فیکونان واحدة فی الوجود ؛ فمنظور فیه .

اما الأول فلعدم تحقیقه معنی المنقول من التحصیل کما یظهر بالرجوع الیه.

واما الآخر فلإهماله الفرق بین الجنس فی المرکبات وبینه فی البسائط وکیفیة الإعتبارات الثلاثة فی کل منهما ولیس هاهنا موضع بیانه (۱) .

---

(۱) میرصدر وملاجلال درحواشی برتجرید درمباحث مشکله متعرض کلمات یکدیگر شده اند ازجمله مباحث وجود ذهنی وهمین مسألهٔ اتحاد ماده وصورت (که منجر بمباحثات عمیقی دراین قبیل مسائل گردیده است) .

باید دانست که برمسلك میرصدر درمسألهٔ اتحاد ماده وصورت ونیز برکلمات ملا جلال اشکالات زیادی وارداست لذا آخوند درجواهر واعراض اسفار فرماید : «واعلم ←

---

۱ــ مراد میرصدر دشتکی است که درحواشی تجرید برهان بر اتحاد آورده است . درکتاب اسفار گوید :

**فصل** فی معرفة کیفیة ترکب الجسم الطبیعی عن مادته وصورته . الحق عندنا موافقا لما تفطن به بعض المتاخرین من اعلام بلدتنا ــ شیراز ــ حرسها الله واهلها ان الترکیب بینهما اتحادی .

لکن بقی علینا اشکال آخر یرد علی‌قولنا بسلب‌الجوهریة عن‌الصور کما یرد نظیره علی‌قول السید السند بالترکیب‌الإتحادی .

اماالوارد علینا فهو ان‌الإنسان مرکب من‌البدن‌الذی هو مادته و نفسه‌الذی

---

→

ان هذین‌النحریرین قد افرغا جهدهما وبلغاغایتسعیهما فی تبیین هذاالمقام وبسطا الکلام فیه حتی رمی کل منهما الی صاحبه ای سهم کان فی کتاب‌علمه ومع‌ذلك لم یصل واحد منهما الی مرتبة‌التنقیح ومشرب‌التحقیق .

چون سید سند اجزای محسوسه درمرکبات حقیقی مثل اعضای بدن‌انسانی وحیوانی ونیز وجود نفس وبدن وماده وصورت‌را نفی نموده‌است لذا مؤلف مجیب فرمود : «ان ما قررناه لیس هو قولا بالترکیب‌الإتحادی الذی زعمه سیدالمدققین واصحابه... ونیزبرخی از مقدماتی که ترکیب اتحادی بر آنها توقف‌دارد تحصیل ننموده‌است مثل‌آنکه حرکت جوهری‌را منکراست ونیز ملاك موجودیت درمعانی ومفاهیم ماهوی را درنفس وجود مصدری انتزاعی که به‌تکثر ماهیات متکثر میشود دانسته وچون بین مفاهیم تباین عزلی موجوداست ملاك جهت وحدت درماده وصورت درمشرب حکمی وی وجود ندارد ازاین راه نمی‌تواند معتقد شود به‌تحول ماده بصورت که ملازم بااتحاداست روی همین مقدمات وغلبه احکام کثرت ماهیات بر وحدت وجود انتزاعی معاصر او ملاجلال اصولا وحدت حقیقی لازمه انواع موجود ازناحیهٔ تکامل طبیعت وحصول اتحاد بین اجزاء و وجود جهت وحدت بین ماده وصورت مأخذ جنس وفصل را انکار نموده‌است چه آنکه معانی و حقایق متباینه بدون حصول وحدت وغلبهٔ یگانگی برکثرت ودوئیت بصورت نوع واحد متحقق نمیشوند لذا قال :

«لاریب ان‌الترکیب یقتضی‌الأجزاء وتغایرها والإتحاد ینافی ذلك»

اما اشکال او بر سید سند درباب صورت مجرد تام بدن که نفس ناطقه‌باشد واینکه اتحاد آن بابدن ملازم‌است باحصول تجزی وتقدر بل‌که کون وفساد درمجردات تامه – نفوس انسانی – این اشکال بنا برمسلك مشهور ازجمله میرصدر، وارداست چون اتحاد بدون سرایت حکم احدالمتحدین بایکدیگر نمیشود و اصولا مجرد تام با بدن مادی رابطهٔ تدبیر واظهار فعل از مجلای ماده نمی‌تواند داشته‌باشد لذا نفس بحسب مرتبهٔ دانی که‌با ماده متحداست ومرتبهٔ عالی وتجرد بعدازاین مرتبه حاصل‌میشود عین بدن و نفس مواد

←

هی صورته .

وقد برهن علی جوهریةالنفس وتجردها وبقاءها بعد بوارالبدن ببراهین قطعیة .

ویلزم مما ذکر فی امرالصور عدم کونها کذلك لکونها صورة ایضا .

لکنا نجیب عن ذلك شبه مااجبنا به عن‌اشکال یرد علی‌الحکماء فی‌شبه هذا المقام فلنذکر ذلك اولا ونجمله فی قیدالکتابة بهذاالتقریب لئلا یخرج عن مالنا من‌بعد ثم نرجع الی نحن بصدده انشاءالله .

فنقول اعترض بعض‌الناس علی‌قول‌الحکماء بان‌کل حادث زمانی یسبقه استعداد مادة ینتقض بالنفوس‌المجردة الإنسانیة الحادثة علی‌مذهب‌المعلم‌الاول واتباعه (۱) .

---

→

وصور عناصراست لذا باحرکات و تحولات جوهری باید بمقام تجرد برسد و از بلدهٔ دیجور مزاج با حصول تکامل بسلك عقول پیوندد که «مدتی بایست تا خون شیرشد» .

ملاصدرا همین‌معنارا یکی از دلائل قوی بر حرکت درجواهر واشتداد در انحاء وجودات دانسته‌است چون وقوع حمل بین اجزاء حدیه انسان دلیل‌است بر اتحاد ماده – بدن – وصورت – نفس مجرد و ازباب همین صحت حمل اهل تحقیق ترکیب اعراض را باموضوعات اتحادی میدانند نه باین‌معنا که ازجوهر وعرض و ترکیب این‌دو نوعی حاصل‌شود چون مرکب ازجوهر وعرض نه‌جوهراست ونه‌عرض بل‌که خارج ازمقولات است لما حققنا ان العرضیات ای‌المشتقات طراً خارجة عن‌المقولات والمقوله بالحمل الشایع عبارة عن‌الفردالجوهری‌الخارجی که در حدآن معانی جنسی اعم از جوهری و عرض مأخوذ شود ودرخارج نیز اثرمطلوب ازجوهر یا عرض نیز برآن مترتب شود فافهم وتأمل واخفض جناح عقلك ولا تکونن من‌الجاهلین .

(۱) این بحث را مؤلف علامه برای‌آن آورده‌است که سید سند میر صدر دشتکی از ناحیهٔاینکه نفس صورت بدن و بدن مادهٔآن‌می‌باشد (وشیخ و اتباع او بآن تصریح نموده‌اند) باتحاد بدن، ماده وهیولی، وصورت (نفس ناطقه) استدلال کرده و گفته‌است:

«... ان‌النفس تتصف بصفات معیّنة للبدن وکل مااتصف بصفة معینة لشیء فهو عین ذلك‌الشیء فالنفس عین‌البدن . اثبات صغرای قضیه ازاین‌باب‌است هر انسانی جمیع‌افعال

←

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 لايكون 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 متصرفة فيه اى امراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك

---

→

خود اعم از افعال صادر از قواى طبيعى ومادى وافعال صادر ازجهت غيب وجودنفس را باصل ثابت خود كه ازآن به (انا) تعبير ميشود نسبت مى‌دهد ولى نسبت ملازم با جمل (اناالآكل والشارب والجالس والذائق والمتحيز والمتجسم) واين قبيل از صفات از مختصّات بدن است ونفس نيز بآن متصف ميشود و حمل صفات بدن برنفس دليل است بر اتحاد اين دو ١ .

واما كبراى قضيه... فلما ثبت فى مقامه ان الصفة الواحدة المعيّنة لاتقوم بموصوفين لان العرض وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه ولايمكن ان يكون وجود واحد فى نفسه وجود الأمرين مختلفين من غير ان يتحدا بنحو من الوجود... فثبت ان النفس تكون عين البدن فاذا ثبت انها عين البدن ان كل صورة عين مادتها اذ لاقابل بالفعل ولأن غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان تكون عين البدن ٢ .

---

١ــ حواشى سيد سند ميرصدرالدين دشتكى شيرازى برتجريد. اين حواشى باكمال اهميتى كه داراست باكمال تاسف هنوز بطبع نرسيده وهمچنين حواشى نفيس ديگر از ملا جلال دوانى و غياث الحكما فرزند ميرصدر وغيرهم .

٢ــ براين مسلك اشكالات متعدد وارداست كه فقط با قواعد مقرر در مسفورات مجيب علامه ــ رضى الله عنه ــ مى‌توان ازآن اشكالات جواب داد و اتحاد اثبات نمود اگرچه برخى ازدلائل ميرصدر قوى است ازقبيل صحت حمل بين جنس وفصل ــ جنس مأخوذ ازبدن ــ ماده ــ وفصل مأخوذ ازصورت ــ ولى اشكالاتى نيز دربين 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 قبله الى مرتبة فنائها فى الحق وبقائها به)

فوجب على مقتضى جود الواجب الفياض ان يفيض عليه امرا يكون مصدرا للتدابير الانسية والافاعيل البشرية .

ومثل هذا الأمر لايمكن 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 استدعاه (١) .

---

(١) بريكى از دلائل تركب جسم از دو جزء جوهرى (هيولى و صورت) چند اعتراض از لسان شيعه و تبعهٔ اقدمين از اشراقيون شده است ازجمله دليلى نقضى ازناحيهٔ پيدايش نفوس انسانى والدليل «ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهى معنىً بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشىء من حيث هو بالفعل لايكون من حيث هو بالقوة -لأن مرجع القوة- الى امر واحد عدمى فهو فقد شىء ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشىء 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 ماهو بالفعل لايكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر -ما- فينتج بعض ماهو امر بالفعل يكون قوة امر (ما)٢ .

---

١- رجوع شود بهشرح هدايه ط گ ط ١٣١٣ هـ ق ص٤٤، ٤٥، ٤٦ .

٢- يجب ان يعلم : فان لكل قابل جهتين واعتبارين اين قابل ازجهت نفس ذات وحقيقت وحيثيتى كه حامل قوت وقبول است ناچار بايد بامقبول اجتماع داشته باشد ولى ازجهت نفس قوه و قبول امكان اجتماع بامقبول ندارد (لاقول من جهة قبولها مطلقا، من جهة نوعها الخاصة والاستعداد الخاص الذى يكون لها بالقياس الى المقبول الخاص لذا قوة نامى موجود درجسم متحرك بطرف صورت نباتى بعد از نيل بدرجات نباتى زائل مى شود واما استعداد وقوة حيوانى باقى است تا حصول صورت حيوانى لذا در كلمات اهل حكمت ديده ميشود: ان المستعد من حيث هو مستعد لايجتمع مع المقبول. اما حديث بودن يك شىء واحد بالقوه وبالفعل (معا) چندقسم تصوير ميشود يكى آنكه شىء واحد بحسب نفس ذات داراى فعليتى باشد ودرهمين شىء قوه و استعداد باشد جهت فعليات وصور ديگر كه كان له قوة اشياء و اعدام تلك الاشياء اين قسم نه آنكه باطل نيست بل كه واقع است وبنابر حركت جوهرى هر صورت فعليه

←

فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدء الفياض اقتضى ذاتاً قدسية .

وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما بين في الشفاء و غيره في تحقيق العلم بالجواهر فكذلك ايضاً قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين .

فاذا كانت النفس الانسانية مجردة ذاتاً ومادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به .

واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلازمها الإقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب المادیات الا بالعرض .

فهذا ماذكرته في دفع تلك الشبهة فانظر اليه ايها الاخ رحمك الله بنظر الاعتبار فانه مع وضوحه لا يخلو من دقة ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطن الالهي في قدم النفس اليه بوجه لطيف (١)

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 الشيء موجودا لغيره، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون لنفسه او لغيره .

---

(١) يعني بگوئيم : مراد افلاطون از قدم نفوس قدم علت نفوس و حقيقت نفوس است باعتبار وجود عقلاني ارواح قبل از هبوط بعالم نفس وتعين جزيي ورقيقت همان حقيقت است وبالأخره كينونت عقلي نفوس قديم زماني است و ازلي چون شأن افلاطون اجل است ازاين كه بگويد نفوس انساني با قيد متعلق بابدي جسماني مادي قديمند در كلمات اتباع افلاطون نيز شواهدي براين معنا وجوددارد .

---

→

بعينها نبوه و استعداد اشياء ديگراست كه درصراط تكامل تحقق مي‌يابد. قسم ديگر آنست كه شيء واحد ازجهت واحد مصداق صفت وفعليتي و ازهمان جهت مصداق نقيض آن باشد نه ازجهت ديگر اين باطل است .

ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها لما كان عين وجودها لنفسها فيختلف هناك الاعتباران و يتغاير بحسبهما لها الوجودان .

ولهذا زوال الصورة الحالة في المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لايوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين .

اذا تقرر هذا فنقول: كون الشيء واقعا بحسب وجوده في نفسه تحت مقولة لايوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات اصلاً .

فالنفس وان كان بحسب ذاتها جوهرا وبحسب نفسيتها مضافا لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لايوجب ان يكون جوهراً كما في سائر الصور المادية على ماعلمت .

فكون النفس جوهرا مجردا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم، صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذى هو به مادة معا الجسم بالمعنا الذى هو به جنس غير صحيح عندنا فان كونها حقيقة شيء، وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين .

وهاهنا ايها الاخ رحمك الله طريقة اخرى في تتميم البيان .

وهي انك لو نظرت حق النظر الى مابينه الشيخ الالهي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، وكونها انية صرفة وذلك في التلويحات، والمآل واحد اذ الظهور والوجود امر واحد عنده. وقد بين بالاصول الاشراقية 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 لافي موضوع فعليك يااخي بهذه القاعدة (١) فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ، ثم

---

(١) دليل قانع كننده برنفي خروج نفوس ناطقه وجواهر عقليه ازمقولهٔ جوهر در كلمات شيخ اشراق وصدر الحكما واتباع ملاصدرا وشيخ شهيد ديده نمي شود چون نفي ←

بمراجعة كتبه فی‌دفع شكوك يتعرض لك فيها .

والإشكال الوارد علی‌القائل بالاتحاد بين‌المادة والصورة فهو ان‌التركيب الاتحادی فی الانسان غير معقول لان نفسه‌التی هی صورته جوهر مجرد عن المادة وبدنه جسم والتركيب الاتحادی بينهما يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد .

واجاب عنه بـ : انا لانسلم ان‌التركيب الاتحادی بينهما يستلزم ذلك[1] لان

---

→

ماهيت از وجود معلول امكانی امكان ندارد وقول باين‌كه حكم ماهيات عقول در تحت شعاع نور حق محكوم وحقايق مجرده موجودند بوجود حق ونقص جوهری آنها به‌كمال ذاتی منجبراست برهانی نيست چون فيض‌حق كه وجود منبسط باشد بعداز قبول و تعين بوجود عقلی ونفسی‌حد قبول نموده و ازهمين حد وانحطاط وجود از رتبهٔ واجبی و حقيقت قيومی و تعين درمرتبه ومقام خاص همان ماهيت‌است و اينكه يكی از اعاظم حكما و افاخم عرفا فرموده‌است[1] ماهيت در عقول و جواهر اعلون امر عقلی‌است. بايد اذعان‌نمود كه ماهيت مطلقا امری عقلی‌است و اعتباری‌بودن ماهيت همان عدم اصالت و عدم تحقق خارجی ماهيت‌است لذا اهل عرفان گويند: عين ثابت ممكن «محو نمی‌شود و وجود امكانی هرگز حدخودرا رها ننموده وهرچه بحق نزديك‌شود احكام وجوبی غلبه مينمايد وغيريت كم ميشود ولی از حدامكانی خلاصی نمی‌يابد و حكم بهلاك دائمی شامل همه حقايق‌است غير از حق قيوم .

---

۱ـ عبارات منقول از سيد ميرصدر وملاجلال زياد مغلوط‌است عبارت سيد دراين موضوع از اين قراراست: «... لانسلم ان‌التركيب‌الاتحادی بينهما (مرادبدن ونفس‌است) مستلزم لذلك‌ای‌تجسم‌المجرد او تجرد‌المجسم لماعرفت من ان‌الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين فی‌الخارج حتی يكون هناك‌مجرد، ومادی بالفعل ولزم من‌صيرورتهما واحدا، احد‌الامرين‌المذكورين...» واقعا ازاين رجل تحرير عجيب است كه اين‌قبيل مطالبرا به‌رشتهٔ تحرير درآورده‌است ولی حق‌آنست‌كه مساله ازعويصات ازطرفی حمل‌جنس وفصل بريكديگر دليل‌است بر اتحاد خارجی اين‌دو ازطرفی درمركبات حقيقيه بكلی اجزاء خارجی انكار نمودن جای تعجب‌است مگرميشود نفس انسانی كه‌جوهر مجرداست بخصوص بسبك‌فلسفه مشاء كه‌سيد تابع‌آن‌است نفس‌ناطقه درمقام ذات ازماده تجرددارد ودرمرتبهٔ‌عقلانی نفس‌ازماده و تجسم عين واثری‌نيست معنای كلام سيد دراين‌جا آنست‌كه انسان درواقع نه‌مجرد باشد نه‌مادی چون بدن

←

الصورة والمادة ليستا امرين، مختلفين فی الخارج حتی يكون مجرد ومادی بالفعل ولزم صيرورتهما واحدا و احدالامرين المذكورين . فان الإنسان امرانقلبت النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعی، ليس له فی الخارج جزء اصلا لا مجرد ولا مادی كساير مراتب الإنتقالات .

والعقل يقسمه بحسب آثاره الی جوهر قابل للأبعاد ونام وحساس مدرك للكليات .

ولا خفاء فی ان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الابعاد والنمو مستلزم لان يكون له مقدار و وضع وحيز[1] .

---

→

باعتبار قبول تجسم وتقدر حقيقت نداردوازنفس ناطقه مجردتام درصريح ذات وصميم وجود نيز خبری نيست چون در حواشی تصريح كرده است (فان الانسان قدانقلب النطفة اليه بالوسايط وهو واحدطبيعی ليس له فی الخارج جزءا اصلا لامادی ولامجرد كساير مراتب الانقلابات المذكورة) اين مطلب واقعاشنيدن دارد كه موجود مركب طبيعی درعالم اجسام بحسب تحليل عقلی نه مادی ونه مجرد باشد ونفس مجرد عاقل ومعقول تام الوجود فقط بحسب تحليل عقلی مجرد بوده ودرواقع وخارج مجرد نباشد درحالتی كه آثار مجرد وآثار مادی بروجود خارجی انسان مترتب چون ايشان تشكيك دروجودرا انكار كرده اند از تصور اين كه يك شیء واحد ميشود دارای مراتب باشد وبحسب برخی ازمنازل وجود مجرد تام و باعتبار بعضی از مراحل مادی تام و باعتبار مرتبة وسطای وجود برزخ بين اين دو بوده باشد ونيز ميشود يك وجود واحد دارای عرض عريضی باشد ومصداق واقع شود از برای جميع معانی موجود بوجود متفرق و مفصل بوجودی واحد قرآنی وحقيقت احدی جمعی . صحيح بود كه گفته شود انسان موجود مادی متحيز متقدر صرف نيست كما اينكه موجود مجرد عاقل ومعقول بحت ومحض نيز نمی باشد بل كه دارای مراتب كثيره ومواطن متعدده است ومعجونی است از خلطين وحقيقتی است مركب از دواصل. اما بيان دلائل بر اتحاد واثبات اين معنا علاوه برآنچه مؤلف بزرگ بيان كرده است موكول است به حواشی نگارندهٔ اين سطور بر مطالب موجود در تعليق جواهر واعراض اسفار .

۱ــ در حواشی تجريد: «والعقل يقسمه بحسب آثاره الی جوهر قابل للابعاد، تام ــ حساس ، مدرك للكليات وان كان تلبسه ببعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو مستلزما لان يكون له وضع ومقدار وحيّز وتلبسه بادراك الكليات لايستلزم تلبسه بشیء من هذه الثلاثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة... (حواشی تجريد) .

وتلبسه بادراك الكليات لايستلزم بشيء من هذه الثلاثة فهو مدرك للكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة وهذا هو المجرد عندهم[۱].

ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والإحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لايبقى فيه المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراكات الكليات فقد انقلب الى مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولادليل على امتناع ذلك ، فمنشأ السؤال اخذما بالقوة مكان ما بالفعل» انتهى (۱) ماذكره .

---

(۱) ذكر السيد السند -قده- في حواشي التجريد بعد ما نقل عنه المؤلف المجيب : فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءاً تحليليا كما هو شأن ساير الصور لاجزءاً تركيبيا...»

سيد علامه معنى تركيب اتحادي را درست غور ننموده است ونيز آنطوري كه بايد به تحول ماده بصورتهاى مقوم ماده (واينكه شيء بالقوه مثل ماده بشيء بالفعل وقتي متحول مي شود كه شأنيت ازبراى قبول صور واردرا داشته باشد) پي نبرده است ونيز به اين اصل واقف نشده است كه معناى اتحاد ماده باصورت يا متحد شدن ماده با صور فايضه آنستكه : موجود واحد بحسب وجود عين موجودي است كه ماده نام دارد باين معنا كه هريك از ماده وصورت موجودند بيك وجود كه درصورت وجود بالفعل ودرماده بالقوه است وماده امكان ندارد درقبال صورت خود داراى فعليت باشد مگر فعليت بمعناى نفس القوه چون فعليت ازقبول جهت فعليت ابا و امتناع دارد مگر آنكه احد المتحدين لامتحصل وديگرى متحصل وغير مبهم باشد ومعناى تركب جسم از دوجزء جوهرى آنست كه جهت قوه متحد باجهت فعليت جوهر بالقوه است وصورت جوهر بالفعل (مثلا: الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتاً يصدق عليه انه جوهر قابل للأبعاد فقط واذا تصور بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضاً غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذى والنامي والمولد) جميع اين معانى موجودند بالفعل نه بالقوه بوجود واحد ليكن نه باعتبار ←

---

۱ــ «... وهذا هو المجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان و ارادوا به العارى عن هذه الثلاثة... (حواشي تجريد) .

ولا يخفى مافيه من وجود الخبط والخلط بعد الإحاطة بالقواعد المقررة الثابتة بالقواطع البرهانية .

منها: كون مدرك المعقولات مجردا بالفعل لابالقوة ،

ومنها: امتناع انفكاك الحقايق .

ومنها: محالية زوال فصل البسيط مع بقاء جنسه. والتمثيل بالشجر المقطوع مع كونه مصادرة على المطلوب الأصل مندفع فى مقامه .

وقس على ماذكرناه سائر ماهو مذكور فى سخافة هذا الراى ورداءته فيما بين اهل التحصيل . فنحن بحمدالله منسلخ عنه نشكره على ذلك كثيرا انشاءالله .

## المسالة الثالثة

ما ذكره صاحب روضة الجنان على دليل اثبات الهيولى[1] من ان اللازم من ذكر هذا الدليل ليس الا ان حقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها وبالنظر الى نفس حقيقتها قابلة للأبعاد ومتصلة بازاءه (١)

→

تجريد بعضى ازاين اجزاء. بنابراين جسم مأخوذ به نحو اطلاق وابهام ولابشرط جنس است وقابل حمل برنامى ولى اگر بنحو بشرط لا، وتقيد آن بعدم اخذ شىء ديگر در آن لحاظ شود، ماده است وهمچنين است فرق بين لحاظ شىء بالفعل فصل وصورت درحقيقت و معناى نامى (فالحاجة الى التحليل انما هى بحسب وصف الجزئية) .

(١) اين اشكال را بر برهان فصل ووصل قبل از صاحب روضه وشيخ اشراق برخى از محققان وارد ساخته‌اند وآن را متأخران بصورت‌هاى مختلف تقرير نموده‌اند فى كلام بعضهم: «سلّمنا ان فى الجسم باعتبار الإمتداد اموراً ثلاثة :

الأول جوهر غيرخارج عن ماهية الجسم والأخيران عرضان فيه زائدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه ؛ لكن لم قلتم ان الجسم اذاانفصل 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 ←

١ــ يعنى صاحب روضة الجنان بر نفى تركب جسم ازهيولى وصورت (دوجزء جوهرى) اين شبهه را تقرير نموده‌است .

واما انه يجب ان يكون الجسم قابلا واحدا ومتصلا واحدا فلم يلزم اصلا فعند هذا لاحد ان يقول ان الانفصال لاينافي الاتصال مطلقا ولا ينتفي به الاتصال بالكلية بل انما ينافي وحدة الاتصال اذ بعد الانفصال يحدث جسمان منفصلان . فماكان متصلا واحدا صار منفصلا متعددا .

فالإتصال الذى ذاتى او لازم الذاتى باق والزوال انما هو لعارضه اى الوحدة او الكثرة .

## الجواب

ان الذى قد سنح لنا فى شرح الهداية فى التقصى عن هذه الشبهة هو انه لا شك لاحد 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[١]: ذلك الامر اما انه اتصال حقيقى او اضافى فعلى الاول[٢] يلزم

---

بالوحدة الإتصالية 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 والإنفصال امرا واحدا شخصيا و يجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا لذاته مع استمرار وحدته الشخصية ؛ يتعدد اتصاله الذاتى فح لأحد ان يقول: ان الإنفصال لاينافى الإتصال مطلقاً بل انما ينافى وحدة الاتصال فماكان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهرى (اذ الممتد الجوهرى ـ خ ل) باق فى الحالين والزوال انما هو لعارضه اى الوحدة والكثرة» .

(١) مجيب محقق در اسفار و برخى ديگر از كتب خود از شبهه مفصل‌تر و در شرح هدايه مختصرتر و در اين رساله قدرى مفصل‌تر از شرح هدايه جواب داده است .

---

١ـ فى الاسفار : فح نقول : ذلك الامر الذى زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عن طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لامحالة يكون وحدة (ما) للاتصال البتة فهى لاتخلو اما ان تكون وحدة ذاتية والصالاحقيقيا اووحدة ارتباطيا واتصالا اضافيا.

٢ـ فى الاسفار: فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على ان المتعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لوكان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لايكون الفصل اعداما وافناءا للجسم فى المرة والوصل ابداعا وانشاءا نشاة اخرى...

المطلوب وهو تبدل امر جوهرى عن الجسم حين الفصل والوصل لان مرتبة هذه الشبهة بعد اثبات اتصال الجوهرى فى الجسم وتسليمه .

والكلام فى ان الزائل حين الانفصال اهوام غيره من الامور العرضية كالوحدة فيه اوالاضافة 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 وللإنفصال 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 اوالإضافات عند طرو شى، من الانقسامات ويلزم منه المحالات الواردة على اصحاب لاتناهى اجزاء الجسم كالنظام وتابعيه .

على ان هاهنا دقيقة اخرى وهى ان الشيخ وغيره من اكابر الحكماء قد صرحوا بان وحدة المتصلات عين ذواتها ويلزمها نفى الكثرة بخلاف وحدة المفارقات فانها هناك من لوازم نفى الكثرة عنها .

فحينئذ تحويل وحدة الاتصال الى كثرته ليس الا تحويل شخص متصل الى شخصين متصلين وذلك يوجب المطلوب .

ثم ان اصل هذه الشبهة مأخوذ من كلام صاحب الاشراق وتلخيص ما اجيب عنها فى روضة الجنان (١) وافيد فى الإيماضات بعد تمهيد : ان وجود كل شى،

---

(١) مراد از بعضى از اذكيا سيد محقق داماداست كه درمقام انتصار از محققين از حكماى مشائيه در ايماضات١ از شبهه جواب داده‌است :

«ان وجود كل شى، 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 تعدد الآخر ووحدته وهو ان المتصل الواحد من حيث هو كك ←

---

١ـ به تلخيص صدرالحكما (قده) .

ليس الا موجوديته عينا كان او ذهنا، وانه مساوق لشخصه [للتشخص] بل هو عينه كما ذهب اليه الفارابى هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن

→

لما لم يكن الا موجوداً واحدا 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. فما ان يكون لبعض من اجزائه وجود و تشخص و هو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التى ترد على اصحاب لا تناهى اجزاء الجسم واذا طرء عليه الإنقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الإتصال مع تعينهما وهو باطل لأن اجزاء المتصل الواحد تعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعيّنان بحسب نفس الأمر او بدونهما، فح اما ان يكون وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال ولا سبيل الى الاول لأنه خلاف ما تقرر ان المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال. ولا الى الثانى 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 مابه الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى. واما ان لا يكونا موجودين حين الإتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلابدّ لها من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الإتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الإنفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما متلبسة بهما، وليست تلك المادة هى ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقا، فيكون القابل له ولهما معا جوهرا آخر وهو المطلوب...»[١] .

مطلبى كه بايد در براهين اثبات هيولى يعنى جزء قابل جوهرى در اجسام مورد دقت واقع شود آنستكه: هيولا اگرچه بنا برمسلك مشاء درحدذات هويت وتشخص واحداست ولى قابل اشارهٔ 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 بعداز آنكه از ناحيهٔ صورت جسميه قبول تعين نمود باين اوصاف متصف مى‌شود .

١ــ اين عبارات به‌سبك تحرير سيدالمدققين ميرصدر دشتكى شبيه‌است و از ميرداماد نيست . حواشى ميرصدر بر جواهر و اعراض تجريد نزد اينجانب نيست .

الا موجودا واحدا ، له ذات واحدة وتشخص واحد ؛ فليس لأجزاءه 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 تعينهما وهو باطل لأن اجزاء المتصل الواحد تعينهما ليس الا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب الواقع او بدونهما وهو ايضا باطل سواء كان وجوداهما حال الإنفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الإتصال اولم يكن كذلك لانه خلاف ماتقرر من المساوقة بين التعين والوجود، فلا يتصور وحدة احدهما و تعدد الآخر .

وان الوجود نفس الموجودية الانتزاعية المأخوذة عن الذات فلايتصور تعدده مع وحدة الذات .

واما ان يكونا موجودين حين الإتصال بالفعل بل بالقوة فلا بدلهما من مادة حاملة لقوة وجودهما حين الإتصال متلبسة بهما حين الإنفصال .

وليست نفس ذلك الجوهر المتصل الواحد لماعلم فيكون القابل[1] له وللمتصلين معا جوهر آخر وهو المطلوب .

واقول: فيه نظر، فان القول بكون الإتصال والإنفصال عبارتين من توحد الوجود وتكثره على مايلزم من الدليل المذكور وان كان مسلما عندنا ونحن نساعد عليه ، لكنا 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 لايجوز ان يكون المعروض لإختلاف الوجودات والتعينات بالذات هو حقيقة المقدار وبواسطة الجوهر المتصل وان كان الفرق بينهما ليس الا بالتعين والابهام بحسب المساحة .

فالجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد[2] فاذا طرء عليه الإنفصال

---

١ــ فى شرح الهداية: فيكون القابل له ولهما معا جوهرا آخر...

٢ــ واعلم ان الجسم ليس امرا ممتدا وواحدا شخصيا متصلا كما هو ظاهر محسوس لان الجسم مركب من الاجزاء المنفصلة فى الواقع و اذا طرء عليه الانفصال ينفصل منه اجزاءه فالمصير الى ما حققه الطبيعيون فى 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 فى وجوده و تشخصه .

والممتد بمعنى القابل للأبعاد مطلقا لم يتغير وجوده ولا تشخصه بل نقول القابل للأبعاد حقيقة واحدة منحصرة فى شخص واحد له مقدار مساحى واحد وهو ما حواه السطح الأعلى من الفلك الاول سواء كان فى اتصال واحد او فى اتصالات متعددة حادثة او فطرية .

وهذا الشخص الممتد له تعين واحد مستمر ذاتى .

وله ايضاً تعينات متبدلة عرضية حاصلة فيه من قبيل تعينات مقداره المساحى .

وهذا كما ان هيولى الإسطقسات عند المشائين شخص واحد لا تزول وحدته الشخيصية فى مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند ورود الفصل والوصل.

فان قيل : الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الإتصال ووحدته بخلاف الجسم .

قلنا: كون ذات الهيولى عندهم مبهما بالمعنى الذى لا يمكن اجراءه فى ذات الجسم غير بيّن ولا مبيّن .

فان معنا ابهام الهيولى بالنسبة الى الأشياء ليس كما فهمه[1] بعض المدققين من انها لا تعين لها فى ذاتها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص .

وانما تتصف بشىء من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل تستمر باستمراره ويزول بزواله .

فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول انما المعقول فى هيولى العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصور .

---

→

الموجودة فى آثار علماء العصر .

ومن القبيح جدا اهمال هذا الامر والالتزام بما هو مسطور فى كتب القدماء والحال انه ظهر بطلان امثال هذه الاراء .

١ــ وقد حققنا معنى الهيولى بالمعنى الجوهر القابل الذى عرفوه بانه جزء جوهرى للجسم فى حواشينا فى آخر الرسالة .

فلها عندهم تعینان: تعین مستمر ذاتی، وتعین متبدل عرضی.

قلنا مثل ذلك فی الجوهر الممتد من انه متعین الذات مبهم المقدار؛ وحدة و کثرة.

ولها تعین ذاتی مستمر وتعین مقداری متبدل علی طبق ما قالوه فی الهیولی (۱).

فالاولی ان یتمسك بما ذکرناه من قبل «والله اعلم بالصواب».

## المسألة الرابعة (۲)

## « الشبهة التی تدل علی ان الإعراض مادة یترکب منها »

وبیانها: ان العرض المعین کهذا السواد، اذا انفصل بانفصال محله وجد

---

(۱) ماده وهیولا با صورت جرمیهٔ واحد، واحد بالإتصال وبا صور متعدد، متعدد بالإنفصال است ولکنها لو قصر النظر الی ذاتها لکانت خالیة عن الوحدة الإتصالیة والکثرة الإنفصالیة بل لها وحدة ذاتیة تنحفظ بها ذاتها الشخصیة الباقیة مع تبدل الإتصال بالإنفصال وبالعکس ولیست لها ذات تکون درجتها فی الوجود فوق درجة الصورة الجسمیة لیلزم کونها بحسب ذاتها من المفارقات العقلیة او البرازخ الخیالیة، ولا لها ذات تکون مرتبتها فی التحصل بعینها مرتبة الصورة الجرمیة لیلزم من عدم کونها فی حد ذاتها خالیة عن الإتصال کونها ذی مفاصل متألفة من الجواهر المتفاصلة المتناهیة او الغیر المتناهیة بل انما درجتها فی الوجود ومرتبتها فی التحصل متأخرة عن مرتبة الصورة الجرمیة لأنها بذاتها لیست الا قوة محضة لها فی الوجود قابلیة التلبس بأیة صفة وحلیة کانت.

فنسبة الصورة الیها نسبة الفعلیة الی القوة. فکل فعلیة بما هی کذلك مقدمة بالذات علی القوة وان کانت قد تتأخر عنها بالزمان ۱.

(۲) معنای بساطت اعراض حال درصور نوعیه آنست که اعراض از علل اربعه فقط دارای علت فاعلی و علت غایی هستند و علل قوام - علت مادی و علت صوری - ندارند ←

---

۱ـ واعلم ان ما ذکرناه فی هذه التعلیقة مما حرره سیدنا الاستاذ المتأله النحریر الفیلسوف الکبیر سید سادات اعاظم الحکماء والفقهاء الحاج میرزا ابوالحسن القزوینی «ادام الله تعالی ظله الظلیل علی رؤس مریدیه بادامة وجوده الشریف وعزه الجلیل» فی بعض حواشیه.

موجودان مشخصان .

فاما ان يكون هاتين الذاتان موجودتين حال الإتصال الى آخر ما ذكره بعض الأذكياء في دليل اثبات الهيولى .

ولما اورد النقض بالإعراض بما ذكره المحقق الدواني في الحاشية من ان العرض والعرضي متحدان بالذات وانا لا ارضى بذلك .

## والجـواب

انا نختار من الشقوق المفروضة ان السوادين الحاصلين بعد الإنفصال لـم يكونا موجودين من قبل بالفعل بل بالقريبة منه .

قولكم: «وهو خلاف مايحكم به الضرورة.»

نقول: الذي يحكم به الضرورة والبرهان هو امتناع انعدام الشيء عند الفصل ذاتا و قابلاً و حـدوث آخرين من نوعـه من كتم العـدم كذلك ، و اما غير ذلك ففير ضروري ولا مبرهن عليه، كيف والقسمة ترد اولا وبالـذات على الجسم و بتبعيته على العرض القائم به .

وفي [ومن] جعـل القسمة في الجسم راجعة الى تبديل المتصل الجوهري الى متصلين جوهريين مع بقاء مادة الجميـع كيف يبالى تبديل العرض القائم به الى عرضين آخرين قائمين بجسمين آخرين مع بقاء موضوعها الذي هو الهيولى فـان الهيولى بالقياس الى الاعراض القائمة بالجسم موضوع وان كانت بالقياس الى الجسم باعتبار، وبالقياس الى الصورة باعتبار آخر مادة .

والحاصل: ان تكثير الشيء الذي لامادة له ولا محل غير معقول لانه يرجع اى ابطال شيء بالكلية وابداع شيئين من كتم العدم الصرف من دون استعداد و

---

→

واين منافات با تركب عقلي ندارد چون مأخذ جنس وفصل لازم نيست ماده وصورت خارجي باشد و يجوز التركيب في الجنس والفصل ولاشك ان للإعراض اجناسا وفصولا وان البساطة الخارجية لاتنافي تركب الإعراض عقلا ولاينافي ايضا انحصار المقولات العرضية في تسعة كما هو المصرح في الكتب الحكمية .

قابلیة بخلاف ما اذاکانت له قابلیة مادة واستعداد یبطل عن المادة بسبب القسمة استعداده ویوجد لها استعداد وجود امرین آخرین من نوع ذلك الشی، اومن صنفه، ومن المعلوم ان الواهب الجواد لکل قابل مستحقه والمفیض علی کل ذی حق حقه لیس فی جوده تراخ ولا فی افاضته مهلة فیفیض منه علی القابل مایقبله بلا تراخ ومهلة کل مالا مادة له بل هو آخر الموضوعات ومادة المواد کالجسم بما هو جسم عندالإشراقیین وکالهیولی عندالمشائین. فلا یمکن تکثره اصلا ولاایجاده الابالإبداع لا بالإحداث باتفاق الفلاسفة .

واماالاشیاء ذوات المرضوعات والمواد والاستعدادات فزوال شی، منها وحدوث آخر مثله بالقسمة او بغیره من الاسباب المعدة غیر مستنکر عندالجمیع. ومن ذلك تری مباحث الهیولی دائرة (۱) عندهم اثباتا ونفیا علی ان الزائل

---

(۱) نگارندهٔ این سطور بر قسمت جواهر و اعراض اسفار فصل کیفیت ترکب جسم از هیولا وصورت ونیز در نحوهٔ علیت صورت نسبت بهیولی دو حاشیه براین دوموضع از اسفار نوشته‌ام که دراین‌جا نقل می‌کنم :

بنا بر ترکیب اتحادی این‌دو (کماهوالموافق للبرهان) ومعلولیت هیولا نسبت بصورت علی وجه غیردائر باید معتقد شد که ورود صور برهیولیات بنحوتدرج وتدریج وحرکت است وگرنه لازم آید انعدام جسم من رأس ثم ایجاده من دون مادة سابقة . بنا برآنچه که در این تعلیقه ذکر میشود چند مطلب مهم این رساله واضح وظاهر میشود وفنقول: یجب تقدیم مقدمات یتوقف علیها تنویر المرام .

اما مسألهٔ ماده وهیولا، هیولا جوهری است که فی نفسه نه واحد متصل است ونه منفصل (ای لیس منفصلا بالإنفصال) که نسبت به صورت جسمیه که ممتد جوهری باشد قابل است .

هیولا بمعنای اعم یعنی شی، وحقیقتی که قبول اتصال وانفصال نماید ودر حس نسبت به انواع اجسام دارای جهت قبول باشد وهیآت خارجی ازقبیل صور انواع نطقه وعلقه و صور نباتیه وحیوانیه وصور معدنیه (صور بمعنای اعم) برآن عارض شود وماده وزمینه و استعداد ازبرای کافهٔ صور قرار بگیرد مورد تصدیق جمیع است لذا گفته میشود فلان صورت از فلان ماده بوجود آمده است و زید مثلا از نطفهٔ عمرو تحقق پیداکرده است و عنصر آب مثلاً از دوحقیقت بسیط بوجود می‌آید (حتی منکران تکامل که حرکت را تغییرمکان دادن

←

من‌الجسم حین ورودالإنفصال جوهرا وعرض فان‌کان جوهرا فلا بد للجسم من

ذرات[1] درفضا و جو میدانند ماده باین معنا را انکار نمی‌کنند «فانه اذا قیل تکون‌الحیوان من‌الطین او خلق‌الإبن من نطفة ابیه فلایخلو اما ان‌یکون‌الطین باقیا طینا والنطفة باقیة نطفة وهو حیوان او انسان حتی تکون فی حالة واحدة طینا وحیوانا... وهو محال واما ان‌یکون بطلت‌النطفة بکلیتها حتی لولم یبق منها شیء اصلاً وکذاالطین ثم‌حصل حیوان او انسان فح ماصارت‌النطفة انساناً... بل ذلك شیء بطل بکلیته وهذا شیء‌آخر حصل جدیدا بجمیع اجزاءه، واما ان‌یکون‌الجوهر الذی کانت فیه الهیئة النطفیة مثلا بطلت عنه تلك الهیئة وحصلت فیه هیئة انسان او حیوان والقسمان‌الأولان باطلان لایعتقدهما الکافة لأن کل من زرع بذراً او تزوج للولد لیحکم علی‌الزرع بانه من‌بذره ویفرق بین ولده وولد غیره بانه من ماءه وان عانده معاند لا یلتفت الیه... فظهر ان‌الهیولی من حیث المفهوم المذکور ماوقع فیه خلاف...» لذا اهل‌تحقیق گویند: هیولا بمعنای اعمرا جمیع ملل اثبات نموده‌اند اما نزاع دراین‌است که این‌امر قابل، اجزاء وذرات غیرقابل تجزیه‌است که اصلا ←

۱- پیروان این‌عقیده حرکت درکیفیات‌را که‌ما بآن استحاله می‌گوئیم انکار نموده‌اند ومعتقدندکه از پیدایش صور و اعراض چیزی دراین تغیرات بر اصل مواد نمی‌افزاید قائلان به‌ترکیب جسم ازاجزاء صغار بعداز توافق درترکب جسم از اجزاء موجود بالفعل ونفی پیوستگی در اجزاء و قول به‌گسستگی برخلاف قول‌محققان ازقدما (قائلان باین‌که جسم درحد ذات گوهر پیوسته‌است ، اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی) مختلف سخن گفته‌اند برخی جسم‌را مرکب از اجزاء صغار صلبه دانسته‌اند که‌از شدت صلابت قابل‌قسمت نمی‌باشند ولی‌اجزاء متناهی‌هستند ذی‌مقراطیس واتباع‌او باین‌قول‌رفته‌اند متکلمان غیر از نظّام جسم‌را مرکب از اجزاء متناهیه قابل‌قسمت میدانند باقیدی که قبلا ذکرنمودیم نظام جسم‌را مرکب از اجزاء غیرمتناهی بالفعل میداند .

محققان از حکمای طبیعی درعصرما جسم‌را مرکب‌از اجزاء منفصل ازیکدیگر میدانند با قیود و شرایطی که هیچ‌یك از اشکالات وارد بر قائلان به‌جزء برآنها وارد نمی‌باشد تهرا حرکت کمی مصطلح محققان از حکمای اسلامی را انکار نموده‌اند و اجزاء بافواصل معین تشکیل اجسام میدهند واجزاء خود جسمند برخلاف جوهر فرد باصطلاح قائلان بآن که جسم نیست اگرچه اجسام از آن‌ها تشکیل می‌شود فواصل بین اجزاء جسم محسوس باندازه‌یی‌است که اگر ما برجسم بسیار بزرگی با وسائلی فشار وارد آوریم ممکن‌است باندازه قطره‌یی آب درآیدبل‌که مواداجسام‌آنقدر استعدادتجمع‌را دارند که ممکن‌است کلیه نفوس بشری به‌صورت جسم‌کوچکی درآید .

جزء آخر یکون قابلا له ولعدمه وان‌کان عرضا فیکفی ذات‌الجسم لقبول وجوده

→

قبول قسمت نمی‌نماید (یعنی اشیاء ذوات اوضاع جوهریه‌است که‌بوجهی از وجوه انقسام اعم‌از وهمی وفرضی وقطعی وکسری قبول قسمت نمی‌نماید) این‌مسلک‌را متکلمان اختیار نموده‌اند بااین‌قید که به‌تناهی این اجزاء اعتقاد دارند.

نظّام معتزلی قائل‌است به‌عدم تناهی این اجزاء یعنی جسم‌را مرکب از اجزایی‌میداند که‌آن اجزاء قبول‌قسمت نمی‌نمایند و غیرمتناهی هستند.

مذهب‌دیگر دراین‌مسأله مسلك ذی‌مقراطیس حکیم‌است که جسم‌را مرکب ازاجزایی میداند که فقط درخارج قبول‌قسمت نمی‌نمایند بعلت‌آنکه او جسم مفردرا ذرات سخت و صلب کوچك که ازنهایت صلابت امتناع از قبول قسمت دارد.

جمعی از قدما و به‌تبع آنان شیخ‌اشراق و اتباع او جسم‌را جوهر بسیط ممتد میدانند که بالذات متصل‌است باتصال مقداری جوهری که قائم بذات‌خود یعنی غیرحال درهیولا و محل‌است وهمین متصل بذات قبول صور ومقادیر مینماید.

جمعی ازقدما (ارسطو و اتباع‌او) وبه‌تبع ارسطو معلم ثانی وشیخ‌رئیس واتباع‌آنان از محققان دورهٔ اسلامیه جسم‌را مرکب ازهیولا وصورت میدانند ومعتقدند که اجسام از جهت ماده وقوه وهیولا که جزء جوهری جسم‌است قبول صور ومقادیر مینماید نه‌ازجهت نفس اتصال یعنی متصل ممتد جوهری حکمای اشراق ومشا جمیع آراء مذکور را ابطال نموده‌اند ودراین‌معنا اتفاق‌دارند که قابل انفصال و اتصال دراجسام امر واحد شخصی‌است که درحد ذات کثرت ندارد ووجودآن درحالت انفصال و اتصال باقی‌است و این قابل را ماده وهیولا نامیده‌اند ونیز دراین‌معنا نیز اتفاق کرده‌اند که نفس[1] جسم بمعنای جنسی ماهیت مرکب‌است که جنس‌آن جوهر وفصل‌آن امرممتد درجهات ثلاث (طول،عرض‌وعمق) میباشد.

←

۱ــ دراوائل شرح هدایه: «واتفقو علی ان‌الجسم من حیث هو جسم‌الذی هو جنس الانواع الطبیعیة بوجه مهیة مرکبة من‌جنس هوالجوهریة وفصل هو مفهوم قولنا: ممتد فی‌الجهات الثلاث وانما وقع‌الخلاف فی ان‌الجسم‌المعنی‌المذکور هل بسیط فی‌الخارج او مرکب فیه من مادة وصورة تحاذیان جنسه وفصله وعلی تقدیر ترکبه هل هو مرکب من‌جوهر وعرض اومن جوهرین...»

## در بیان ترکیب جسم از هیولا وصورت

اتباع ارسطو وجمعی از حکمای اسلامی اتباع شیخ رئیس ودرمتأخرین صدرالحکماء «مؤلف مجیب علامه» جسم‌را مرکب ازدوجزء جوهری میدانند ظاهر اقوال اتباع مشائیه آنست که ترکیب بین این‌دو جزء انضمامی‌است وهیولا درمرتبهٔ‌وجودخود موجوداست ولی بصورت و علیت صورت را همه معتقدند صورت حال وهیولا محل صورت‌است و بین این توقف‌است علی وجه غیردائر، کما حقق فی‌محله .

سید سند میرصدر شیرازی وصدرالحکما قائل بترکیب اتحادی هستند ولی بین این‌دو معتقد فرق زیاداست کما قررناه فی حواشینا قبلا ازبرای تشحیذ اذهان و تقریر مرام و تحقیق دراین‌مسأله باید مطالبی‌را ازباب مقدمه تحریر نمود .

**اول** آنکه ماده بااینکه موجودی واحداست (وباجزءدیگر جسم که‌صورت باشد منشأ تحقّق‌جسم میشود) چه حظّی از وجود دارد ؟ آیا مثل همه موجودات مادی دارای وضع است آیامیشود شیء مادی (یعنی غیرمجرد) درمقام تحصل‌خارجی مسبوق بمزمینه واستعداد، نباشد؟ شیء موجود بدون ماده و استعداد ومتحصل ومتحقق بنحو ابداع از مجردات نیست (کماتوهم؟) باید درنحوهٔ وجود هیولا تأمّل‌نمود ودرست بمغزای مرام اهل‌تحصیل پی‌برد که گفته‌اند: «فهیولی‌الجسمین اللذین احدهما فی‌المغرب والآخر فی‌المشرق لها نحودوحدة ذاتیة یجامع اثنینیتهما وحصولهاالجهات المتخالفة والأحیاز المتباعـدة عبارة عن قبولها الأجسام‌المتعددة الموصوفة بالوقوع فی‌تلك‌الأحیاز والجهات بالذات»[۱] .

---

۱ــ شرح‌هدایة ملاصدرا ط گ ص۴۴، ۴۵ .

فرق‌است بین نفی کثرتی که از لوازم وحدت‌است چون کثرت ازوحدت (بماهی‌هی) منتفی‌است ونفی کثرتی که از لوازم‌آن وحدت‌است چون درخارج شیء با معنون‌است به‌جهت وحدت باکثرت . وحدت اگر مقابل کثرت لحاظ‌شود بل‌که امتناع از اجتماع باکثرت نداشته‌باشد عبارت‌است ازوحدت نوعی‌مثل‌انسان که باکثرت‌شخصی مثل‌افرادانسان مجتمع می‌شود. وحدت‌شخصیه هرگز بااین‌کثرت قابل اجتماع‌نیست. چه‌آنکه وحدت‌شخصیه وکثرت‌شخصیه ازآنجایی که ازامور وجودیه‌اند بایکدیگرمتقابلند ولی وحدت نوعی وصف مفهوم وماهیت‌است وتحصل خارجی ندارد .

«واماالوحدةالنوعیة فلیست امراً وجودیا له تحصل فی‌الوجود ، بل اذا لوحظت‌المهیة مجردة عن‌الوحدات الشخصیة التی هی الهویات العینیة ثبت لها وحدة وذلك انما هو من اجل ضعف الشیء فی‌الوجود اذالوحدة والوجود متحدان هینا متغایران مفهـوما وحال‌الهیولی مع‌الصـورة ایضا بتلك المثابة ــ تدبر ــ تفهم» من افادات استاذ مشایخنا‌العظام الحکیم المؤسس آقاعلی‌المدرس قـدس الله عقله فی‌حواشی‌الاسفار والهدایة .

وعدمه حتى انتهى الأمر على ذلك المنوال (١) .

واما حديث اتحادالعرض والعرضى فيحتاج الى تحصيل ونقد له حتى ينظر اليه بعد ذلك ايخرج منه الجواب عن النقض المذكور ام لا؟

---

→

جان كلام وروح مرام در اين جمله است كه: «فوحدتها الشخصية لا ينافى الكثرة الإنفصالية بخلاف وحدة الإتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبى من لوازم نفى الكثرة بل هو عين نفى الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودى نفى الكثرة من انما هو من لوازمه .

ماده اگرچه درمقام ذات واحداست وليكن بواسطهٔ انحطاط ازدرجات فعليت ووجود (چون شأن آن از تحصّل وحظ آن ازوجود قوة الوجوداست) قابل اشاره نيست ابعادمقدارى وتخصص بمكان وجهت معين وحصول فصل ووصل ووحدت وتعدد بالذات ازبراى آن ثابت نيست بل كه امور مذكور ازبراى آن ازناحيهٔ صورت و ازجانب التجاء بصورت جسمى حاصل مى‌شود بنابراين هيولا ازمفارقات وحقايق مجرده و ابداعيه نيست و از جواهر متفاصله كه قبول تجزى و تقدر نمى‌نمايد نيز نمى‌باشد وصورت بحسب وجود بالذات مقدم برهيولاست وليكن بحسب واقع وخارج چون باصورت بوجودى واحد موجودند تمام اين اوصاف ازبراى ماده ثابت‌است .

(١) «الهيولى حين الإتصال لها وحدة شخصية ذاتية (بالنظر الى ذاتها) ووحدة اتصالية (بالنظر الى الصورة الإتصالية) فاذا طرء الإنفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها. وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الإتصال فيه هى الوحدة الشخصية او مساوقة لها فلاجرم لم يبق ذاتها حين الإنفصال .

فمادة الجرمين الحادثين . عند الإنفصال واحدة فى ذاتها متعددة بتعدد الجرمين و هى محفوظة الوجود فى جميع المراتب باقية الذات فى حالتى الإتصال والإنفصال غير حادثة بحدوث شىء منهما ليلزم التسلسل فى مواد الحادثة ١ .

ولا متكثرة بتكثر الإنفصال فى ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية بل

←

---

١ــ هر صورت نوعيه درمقام تحصل خارجى احتياج بماده وهيولا واستعداد وزمينه دارد ولى نفس هيولا يعنى مادهٔ اولى ابداعى‌است يعنى ماده ندارد ودركلمات اهل تحقيق وارد شده‌است كه هيولاى عالم ماده و اجسام مستنداست بجهت امكانى عقل عاشر يا عقول عرضيه و ارباب انواع على اختلاف المذاهب والمشارب (وللناس فيما يعشقون مذاهب) .

فنقول: مفهوم المشتق سواء كان ذاتيا لماهية طبيعية ام عرضياً غير صادق ووضع بحسب العرف العام اوالخاص لما ثبت له مبدء الاشتقاق سواء كان ذلك المبدء عينه حتى يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه الذى يرجع الى عدم سلبه عنهـا

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 لايقتضى شيئاً من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضاً تأباها...»

برخی از اعلام فن خیال کرده‌اند این‌که اهل تحصیل تصریح نموده‌اند که هیولا بحسب نفس ذات جوهر غیرممتداست و باعتبار اتحاد باصورت قبول اتصال وانفصال نموده وزوال صور باعث زوال هیولا نمیشود وهیولا دارای هیولا نیست بل‌که ازاین‌جهت مثـل مبدعات‌است باعتبار وجود شخص ووحدت ذات صادر از عقل مجرداست و ازناحیهٔ قبول امتداد واسطه‌است از برای صدور ممتدات وصور نوعیه مثلاً .

این مسأله‌را متفرع ساخته‌است براین بحث اساسی که اهل تحقیق گفته‌اند : هـر معلولی باید دارای مناسبت تامه‌یی باعلت خود باشد که ازآنجهت ازعلت خود صادر شود چه‌آنکه سنخیت شرط اساسی ازبرای افاضه وایجاداست موافقا لقوله تعالی: «قل کل یعمل علی شاکلته». قائلان باین‌قول گمان کرده‌اند که‌هیولا بحسب‌وجود خارجی مقدم‌است برصورت درحالتی که امر بعکس‌است و فیض وجود اول بصورت وفصل میرسد و از صورت وفصل مرور نموده بجنس وماده میرسدونیز به‌نحوه وجود هیـولا پی‌نبرده‌اندوندانسته‌اند کـه قوه ازآن‌جهت که‌قوه‌است باصورت باید بیك‌وجود موجود باشد واینکه میگوئیم هیولا از جواهراست وجسم مرکب‌است معنایش اینست که عقل وجود واحد خارجی‌را منحل بدو جزء جوهری مینماید[1] .

۱ــ واین منافات با ترکیب خارجی ندارد وجسم‌را درسلك بسایط وارد نمی‌نماید چون جهت‌قوه امری‌است واقعی وخارجی وجنس وفصل دربسایط ازیك‌شیء خارجی بدون جهات کثرت انتـزاع میشود ولی جسم درخارج بالفعل متکثراست ووجودی واحد دارای جهات متعدداست که بیك وجود موجودند .

←

التفتازاني :

مفهوم الكلي يسمى كليا منطقيا ومعروضه 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 والتحصل كما ستعلم .

ولا بالمعنى الثاني كما افيد حيث جعل عين المعروض والفرق باعتبار اخذ الحيثية التعليلية التي هي المعروضية على انها تعليلية لاتقييدية وعدمه .

ولا بالمعنى الثالث كما زعمه اهل الكلام حيث جعلوه عبارة عن مجموع المعروض والعارض .

ومحصول الكلام ان المبد، كالبياض اوالنطق مثلا اذااخذ بشرط لاشئ كان عرضا او صورة .

واذا اخذ بشرط شيء كان صنفاً او نوعاً .

وكذاالموصوف كالجسم اوالهيولى اذااخذ بشرط لاشيء كان موضوعاً او مادة .

واذا اخذ لابشرط شيء كان عرضياً او جنساً .

واذا اخذ بشرط شيء كان صنفا او نوعا .

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 لشئ مثلا اذا اخذ ذلك الشئ عينه كان الابيض بهذا الإعتبار بعينه عرضاً مقابلا للجوهر غير محمول على غير البياض اصلا .

واذا اخذ ذلك الشيء غيره كان الأبيض حينئذ معروضاً للبياض غير محمول عليه بل محمولا على ذات الجسم بالعرض و على الجسم المحيث بهذه الحيثية التعليلية وعلى المركب من الجسم والبياض بالذات .

واذا اخذ ذلك الشيء اعم من نفسه ومن غيره كان حمله على كل من العارض

والمعروض بماهو معروض والمجموع منها بالذات وعلى ذات المعروض بالعرض .

وكذا من جانب الموصوف به فان الشيء 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 رآه المتكلمون فلا يصدق الأبيض عليه دون غيره .

وقس الحال في الأمر الصوري كالنطق مثلا على ماذكرناه كلا على نظيره .

واذا احطت ياحبيبي باطراف هذا المقال ؛ علمت مافي كلام صاحب الحواشي من القصور والإهمال حيث قال:

«الأبيض اذا اخذ لابشرط شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط شيء فهو الثوب الأبيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر ،

فكما ان طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة، باعتبارين فطبيعة العرضي عرضي وعرض، باعتبارين ، وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضي ، لا مايتخيل من ان الفرق بينهما بالذات:». انتهى .

وعلمت ايضا عدم مدخلية اتحاد العرض مع العرضي على الوجه التحصيلي في اندفاع النقص المذكور – الا ان يرجع الى ماذكرنا اولا .

## المسألة الخامسة

ان الحيثية (١) مكثرة للذات كماسمعت من حضرتكم غير مرة ويلزم من ذلك ان يكون زيد مثلاً كلياً .

---

(١) مراد سائل ازحيثيت ، ناچار حيثيت تقييديه است كه مكثر ذات موضوع است نه حيثيت اطلاقيه (الماهية من حيث هي ليست الا هي لاموجودة ولامعدومة...)

فانه من حيث انه حيوان مغاير له من حيث انه ناطق او كاتب او ضاحك .

ويصدق على جميعها زيد مع غير التقييد فيكون امرا مشتركا بين الكثيرين فيكون كليا (١) .

## الجواب

الحيثيات الموجودة فى زيد مثلا بعضها تكون جزء ذاته وبعضها عين ذاته و بعضها، خارجة عن ذاته .

فالأولى كالجسمية والحساسية والناطقية وغيرها ، والثانية: كالزيدية ، والثالثة : كالكاتبية والضاحكية والأبيضية وغيرها وليس شىء من هذه الامور زيد عدا زيد ، اذالشىء لايصدق على جزءه ولا على الخارج عنه .

وان جعل قيدا له حتى حصل هناك تركيب منه ومن ذلك القيد سواء كان تركيبا طبيعيا او اعتباريا .

فان المركب منه ومن ذلك القيد وان كان عين مجموع المقيد والقيد لكنه غير كل واحد منهما .

فالأشخاص الماخوذة فى زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركب من زيد و غير زيد .

فلا يصدق على شىء من القبيلتين زيد انما زيد فى الواقع امر واحد طبيعى لاغير .

فمعنى قولهم : الحيثية التقييدية مكثرة للذات انها مكثرة للذات تكثيرا ، افراديا سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة او بحسب الإعتبار .

فالاول : كتقييد الحيوان بالنطق الخاصل منهما الانسان،

والثانى كتقييد الجسم بالبياض الحاصل منهما الجسم الأبيض .

فان النطق والبياض مثلا جزء ان للإنسان والأبيض وكل واحد منهما علة لتعيين الجزء الآخر واتصافه بصفة كاتصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض ،

(١) ملاك كليت وجزئيت عدم لحاظ وجود در اول و التجاء مفهوم بوجود در ثانى است انواع و اقسام مفاهيم كليه درمقام اتحاد باوجود خارجى جزئى ومتشخص و آبى از صدق بر كثيرين است .

ومن – هاهنا – علم الفرق بين الحيثيتين وان كل حيثية تقييدية بشئ فهى تعليلية بشئ 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 عرضيا لاذاتيا وجزء للماهية المركبة من الجسم والبياض وان كانت ماهية صنفية لاحقيقية .

وعلم ايضا فساد ماقاله بعضهم من: ان ما بالعرض اذا اخذ بالعرض قيدا له، يصير بالذات، وذلك لأنه اذا اخذ كذلك، كان الحاصل منه ومن القيد ، شيئاً آخر ، لا هو بعينه .

مثلا: الحركة بالعرض اذا اخذ بالعرض قيدا ، وان صارت مع القيد امرا بالذات لابالعرض؛ لكن ذلك الأمر ليس حركة، بل شيئا آخر وكذلك الموصوف بالكتابة بالإمكان اذا اخذ بالإمكان جزء 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 الاحوال.
فعليك يا حبيبى وفقك الله و ايانا للمعرفة والتقوى بالتأمل
الصادق والتفطن الفايق، ليظهر لك جلية الحال
والله ولى الجود والإفضال
وصلى الله على نبيه المفضال و آله خير آل
وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير الى رحمة الله
الملك القديم محمد المشتهر بصدر الدين بن ابراهيم اوتى كتابهما بيمينهما(١)

---

(١) وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة 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 الأشتيانى .

←

*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 threr 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 Herculian efforts in this field. Let us hope that he wil 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 analysese 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 217pages 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*

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 Sadrā'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 additon 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-Ḥikmat 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 especialy 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 Ṣhīrāzī 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 Sadr 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 Sadrā'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'ān

# Ajwibat al . masā'il

by

ṢADR 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


VETVS
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY