قرة العيون

تألیف

ملا محمد مهدی نراقی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

و پیشگفتار

حسن نراقی

تهران ۱۳۵۷

چاپ :

مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی ـ مشهد

انتشارات

انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

شماره ۴۸

آبان ۱۳۹۸ هجری شمسی

ذیحجه ۱۴۳۸ هجری قمری

نگارش آقای حسن نراقی *

زندگی و آثار علمی مولی محمدمهدی‌بن ابی‌ذر نراقی‌کاشانی

بسمه تعالی شأنه

حاج‌ملا محمدمهدی‌بن ابی‌ذر نراقی‌کاشانی (متوفی سال ۱۲۰۹ ه ق) معروف به محقق نراقی بواسطهٔ‌جامعیت به‌کلیه علوم و فنون عصری و آراستگی به فضائل و اخلاق ملکوتی ، خود از جمله‌نوابغ

---

* دانشمندگرامی جناب آقای حسن نراقی ادام‌الله توفیقه شرح احوال و آثار جدّ امجد خود علامه نراقی رابسلك‌تحریر آورده‌اند، حقیر نوشته ، آقای نراقی را در مقدمه این رسالهٔ نفیس قرارداد .

از آقای نراقی‌که با قلمی روان و کوشش و دقت و سعی فراوان ، شرح احوال و آثار محقق نراقی را تهیه نموده‌اند متشکرم اگرچه ایشان می‌بایست به‌این امر اقدام نمایند ولی افراد زیادی را سراغ داریم‌که از خاندان علم و دانش‌اند و از بار مسئولیت شانه خالی می‌نمایند . آقای ←

علمی‌کم نظیر و از مفاخر جهـان فضـل و دانش شناخته شده است ، همچنانکه فرزند برومند وی حاج‌ملا احمد مشهور به فاضل نراقی و متخلص به صفائی نیز از اجـله مشاهیر دانشمندان مبرز وروشنفکـر جامعه تشیّع در دوقر ن اخیر بشمارمی‌رود . و هریك ازآن‌دوبزرگوار هم در مقام و موقع خاص خود واجد شخصیت عـلمی ممتاز و حسن شهرت در خور مزایای خویش می‌باشند بطوریکه با بیانی قاطع می‌توان گفت آن فرزند نعم الخـلف مصداق حقیقی این بیت می‌باشد :

دهد ثمرزرگ وریشه‌درخت خبرها نهفته‌های‌پدر از پسرشود پیدا[1]

ملامحمد مهدی محقق نراقی

با آنکه نویسندگان احوالات علما عموماً او را جامع علوم عصر خود و ذوفنون شناخته‌و با عناوین و القابی مانند « خاتـم‌الحکمـاء و المجتهدین ، لسان المتـألهّین » و بظایر آن[2] تـوصیف نمـوده و ستوده‌اند ، معهذا چون مصنفات و آثار علمی وی (که طبعـاً مقیاس

→

نراقی علاقه شدید بچاپ و انتشار آثارجدّ خود دارند حقیر امیدواراست که بخواست خداوند آثار فلسفی محقق نراقی را چـاپ و در دسترس اهل تحقیق قراردهد .

آقای حسن نراقی والدماجد دوست دانشمند جناب آقای احسان نراقی استاد دانشگاه‌طهران است ـ جلال آشتیانی ـ

۱ ـ ص ۱۰٤ مشکلات العلوم در تفسیر حدیث « الولد سرّ ابیه ».

۲ ـ ص ٤۳۷ کتاب روضات الجنات خوانساری .

واقعی و معیار حقیقی درجه و مرتبهٔ فضل و دانش و معرف شخصیت علمی مؤلف می‌باشد) بهیچوجه انتشار نیافته بخصوص در مبانی حکمت و فلسفه و عرفان و علوم دقیقه ریاضیات از هندسه ، هیئت و فلك شناسی ، در حالیکه کماً و کیفاً ، شامل بیشترین آثار علمی او می‌گردد ، بهیچوجه دردسترس دانشمندان قرار نگرفته است، چنانکه در هیچیك ازکتب معروف رجال و فهرست‌های اعلام نام و نشانی از اینگونه مصنفات فائقهٔ آنعالم جلیل که هریك درنوع خود شاهکار کم نظیری می‌باشد دیده نمی‌شود . و از تبحر کامل نراقی و تحقیقات وافی و دقیقی که در این علوم بعمل آورده آنچنان بی‌اطلاع بوده‌اندکه برخی از محققین نویسندگان شرح احوالات وی فقط از نکات و دقایق فلسفی کتاب جامع السعادات به‌قدرت علمی وتسلط کامل نراقی درعلوم فلسفه و عرفان پی‌برد[1] و یا از طرح مسائل گوناگون ریاضیات درکتاب مشکلات‌العلوم وسعت دانش و احاطه او را در این علوم تفرّس و استنباط نموده‌اند[2].

---

۱ ـ مانند نویسندگان دانشمند مقدمه‌انتقادی برکتاب جامع‌السعادت چاپهای نجف وبیروت وهمچنین مؤلف علامهٔ کتاب نفیس (فلاسفة الشیعه) چاپ بیروت که در صفحهٔ ۵۳۹ می‌نویسد : (یظهر رسوخه فی الفلسفة فی‌کتاب جامع السعادات ، فقد تکلم عن النفس و بقائها باسلوب لایفتقر عن اسالیب الفلاسفهٔ و تلوح‌الروح الفلسفیه فی‌الفصل الذی عقده فیه باسم (مجاری التفکیر فی المخلوقات) وهوفصل‌جیدجدیربالمطالعة.
و همچنین در ص ٤ و ٦٥ ترجمه فارسی فلاسفه شیعه چاپ تبریز .

مؤلف کتاب نجوم‌السماء درترجمه احوالات نراقی چنین گوید[1]:

« ملامحمدمهدی نراقی : حاوی بجمیع علوم سیّما در فنون ریاضی از هندسه و حساب و هیئت و علوم ادبیه از معانی و بیان و غیر آن در علم تفسیر مهارت وافر بلکه باهر پیدا نمود . . .[2]»

صاحب کتاب ریحانةالأدب نیز نراقی را بدینگونه‌وصف می‌نماید:

« از فحول علمای امامیه و از متبحرین فقهای اثنی‌عشریه‌که فقیه اصولی ، متکلم اعدادی اخلاقی و جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده ، و درکلمات بعضی از اجله به خاتم المجتهدین و لسان الفقها والمتکلمین و ترجمان الحکماء و المتالّهین و نظایر اینها موصوف و در حساب و هندسه و ریاضی و هیئت و علوم‌ادبیه خصوصاً معانی و بیان یدِ[3] طولائی داشته است . . . »

وهمچنین مآخذ دیگر مانندکتابهای : روضات‌الجنات روضة البهّیة ، فوائدالرضویّة ، قصص‌العلما و غیرها با نظایر چنین تعریف و توصیفات او را نام برده و ستوده‌اند ، در حالیکه درباره تألیفات وآثار علمی‌که‌ازوی‌یادکرده‌وبرشمرده‌اندفقط‌بذکر چندکتاب‌ورساله‌های

---

۱ ــ ص ۸٦۹ بخش دوم از ج سوم فهرست‌کتابخانه‌مرکزی‌دانشگاه تهران در ضمن معرفی کتاب (توضیح الاشکال) نراقی می‌نویسد :
از مشکلات العلوم محقق نراقی معلوم می‌شودکه در علم اعداد دستی داشته است .

۲ ــ ص ۳۱۹کتاب نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان .

۳ ــ ص۱۸٦ ج ٤ ریحانةالأدب چاپ اول .

مشهور وی در فقه واصول ، اخبار و احادیث باکتابهای جامع‌السعادات و مشکلات العلوم‌که چاپ شده اکتفا نموده‌اند ، ولیکن از آثـار و مصنفات عدیده او در علوم فلسفه و حکمت‌و فنون مختلف ریاضی و فلك‌شناسی‌که می‌توان گفت گرانمایه‌ترین ذخـایر علمی قرون اخیر دانشمندان ایرانی در این فنون می‌باشد اسم وعنوانی دیده نمی‌شود .

بدیهی است که هرگاه علل چنین انحطاط و توقف در سیر علوم عقلی در عصر و زمان مورد بحث بررسی گردد و عامل مانع مهم وموثر بنظر می‌رسد .

نخست : مخالفت های اصولی برخی از متشرّعین قشری آنهم باحتمال ضعف استعداد فکری وظرفیت أندك پاره‌ای از طلاب برای درك و هضم غوامض علمی فلسفه و حکمت‌لهذا بطورکلی اشتغال‌بدان علوم را ممنوع و احیاناً حرام و خلاف شرع نیز شمرده‌اند .

علت مهم دیگر جهت عقب‌افتادگی و بـلکه حذف علوم عقلی از برنامه‌های عمومی تحصیلات طلاب همانا تولید اختلافات شدیـدی بودکه پس از انتقال حوزه‌های علمی ایران به عتبات (در سده‌دوازدهم هجری) در میان علمای اخباری وفقهای اصولی پدیدارگردید . این تفرقه و دوئیت بحدی بالاگرفت‌که از مباحثه و مناظره علمی و منطقی گذشته‌کاربمجادله‌بلکه، تکذیب تحریم‌وحتی‌تکفیر یکدیگر انجامید. و براثر این‌کشاکش ، رفته‌رفته علاوه برآنکه انواع معارف‌ودانش‌های دیرین و عصری پشت سرگذارده شد حتی مقدمات و مبانی‌علومی‌هم‌که لازمه حصول اجتهاد بود از نظرها محو و فراموش‌گردید، ودرنتیجه

بحث و جدلهای بیهوده پایان ناپذیر د ربفسیر و تأویل فروعات احکام و توهمات زائد براصل افکار واذهان را بخود مشغول می‌ساخت . این رکود و توقف و بلکهٔ سیر قهقرائی در علم و دانش‌چنان گسترشی پیداکردکه حتی امثال حاج ملا احمد فاضل نراقی ، آن فقیه ومجتهد و مدرس بی‌نظیر عصر خـود بآن وجود مرجعیت عـامه‌کـه در رأس مهم‌ترین حوزه درس و بحث علوم شرعی قرارگرفته بود از مشاهده فتور دستگاههای علم و دانش‌عصر خویش بزبان آمده‌درکتاب‌مثنوی طاقدیس ازبرنامه‌های تحصیلی‌معمول آن زمان باصراحت تمام‌شکوه‌ها می‌کند[1] .

می‌نیاری شرم ای صـاحب شرف
شصت ساله عمر خودکردی تلف
حاصل این شصت‌سال ای‌مرد مفت
من‌چه‌گفتم‌آن‌چه‌گفت‌واین‌چه‌گفت؟
چنـد تـخییلی بهـم برمـی نهی
خویش را عالم نهـی نام آنگهی
علم اگـر این‌ست بگـذار و برو
صد شتر زین علم نزدمن دو جـو
هست‌علـم فقه احـکام ای پسر
گـرچه نـزد اهـل ایمـان معتبر

---

۱ ــ از آنجمله در ص ۳۲۳ و ۳۲۷ طاقدیس .

لیک امروز آنهمه تخییل شد
سدّراه و مانع تکمیل شد
فقه خوب آمد ولی بهر عمل
نی برای بحث و تعریف و جدل
این غلط باشد غلط اندرغلط
صرف کردن عمر خود را زین نمط
ظن و تخییلی بهم بربافتن
نام آنرا علم و حکمت ساختن
رو بشوی این جزوه‌ها را سر بسر
این ورق‌ها را همه از هم بدر
مانده‌ام تنها خدایا همدمی
دل پر از راز است یارب همدمی
محرمی گوتابگویم درد خویش
درد جان آزار و غم پروردخویش

دوران تحصیلی نراقی در کاشان و اصفهان

پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی و سطوح نزد افاضل کاشان و استفاده کامل از محضر درس و بحث ملامحمدجعفر بیدگلی که اعلم و رئیس علمای آن دیار بود ، و در اجازه های تفصیلی ، محقق نراقی او را از جمله مشایخ کرام و یکی از کواکب سبعهٔ اساتید عظام خود بشمار آورده است رهسپار اصفهان گردید، که جایگاه دانشمندان بزرگ

و بنام و در حقیقت دارالعلم ایران بود ، و به‌گفته ابوالحسن مستوفی غفاری مؤرخ معاصر وی درکتاب تاریخ گلشن مراد :

« در اصفهان آنجناب را ترقی معقولی در جمیع علـوم از فقه و حـدیث و تفسیر کـلام‌الله مجیـد و اصـول فقه و حکـمت از شفا و اشارات و متعلقات آنهـا و علم ریـاضی بجمیع اقسامهـا از هیئت و نجوم و استخـراج تقـویم و مجسطـی و حساب هندسه و همچنین علم طب و علم‌کلام و سایر علومی‌که موقوف علیه اجتهاد است حاصل شده به‌کاشان معاودت و مدتی درکاشان بافاده مشغول بامامت جمعه و جماعت قیام وبارشاد خلایق از خاص وعام مساعی تمام نمودند ، و بعد از مدتی بشوق زیارت عتبات‌عالیه و عتبه بوسی روضات‌عرش درجـات روانه عراق ، و در آنجا نیز مدتی معتدّبه توقف نموده و از فضلای آن حدود مثل جناب مغفرت‌ماب علامه زمان شیخ یـوسف بحـرانی و عالیجناب مقدس القـاب[1] آقـا محمدبـاقر بهبهانـی و حضرت مغفرت انتساب‌علامه‌العلمائی شیخ محمدمهدی فتونی رحمهم‌الله‌تعالی استفاده حدیث می‌فرموده از هریك اجازه حدیث در نشر احکام شریعت حاصل نمودند بعد از این باز به کاشان معاودت فرموده متوجه تدریس و نشر علوم و تصنیف می‌باشند و چند سفر دیگر از برای آنجناب اتفاق افتاد

۱ ــ بل‌افضل‌المحققین، استاذالاساطین و اعلمهـم شمس فلـك الاجتهاد آقا باقربن محمداکمل «رضی‌الله‌عنه» تعبیر از بحرانی و فتونی بعلامه و از آقا باقر بمقدس‌القاب ناشی از عدم اطلاع و یا امر دیگر است ــجلال آشتیانی ــ

از مشرف شدن به مکه معظّمه و زیارت عتبات عالیات و زیارت روضه مقدسه علی‌بن‌موسی‌الرضا علیه التحیه و الثناء مجملا در اکثرعلوم متداول تصنیف دارند آنچه شنیده یا از تلامذه آنجناب استماع شده این استکه مذکور می‌شود تابحال‌تحریرکه‌سنه مبارکه بهزار و دویست و شش رسیده در قید حیات و بارشاد خلایق مشغول می‌باشند .)

نراقی در اصفهان حتی جهت مطالعه‌کتب علمی و دینی یهود و نصارا خط و زبان عبری و لاتین را نیز نزد پیشوایان و دانشمندان آنها آموخت همچنانکه زنوزی در ترجمه احوالات وی این نکته را نیز بدین بیان تصریح نموده است :

« . . . و ماهراً فی‌اکثرالفنون و انکتب الاسلامیه‌کانت امغیرها من الملل و الادیان » مضافا با آنکه محقق نراقی نخستین دانشمند ایرانی است‌که در پاره‌ای ازمباحث مؤلفات خود در علوم ریاضی از هندسه و هیئت و فلك شناسی به عقاید وتحقیقات علمای ریاضی‌فرنگ و اکتشافات جدید آنها اشاره و تصریح می‌کند . از آنجمله درموضوع حرکت وضعی زمین تصریح به عقیده علمای فرنگ می‌کند که عموماً معتقد بحرکت وضعی زمین می‌باشندکه درگفتاری مخصوص‌به‌معرفی کتاب مبسوط وی در علم هیئت بنام (ألمستقصی) خواهد آمد .

نراقی در عتبات عالیات

محقق نراقی هنگام ورود به عتبات چون از جهت جامعیت علوم و احاطه و تسلط به معارف و فنون متداوله سرآمد فضلای عصر خود بود طبعاً واجد چنان شخصیت ممتازی‌گردیدکه بهریك از محافل

علمی قدم نهاد همچون فحلی یکتا مشکل‌گشای معضلات و غـوامض مسائل علمی بود .

درآن اوقات‌که‌موضوع اختلاف و مجادله فیمابین‌علمای‌اخباری از یکسو و فقهای اصولی از سوی دیگر باوج شدت خود رسیده و به مشاجرات دامنه‌داری انجامیده بود نراقی محض استفاده حدیث و آشنائی‌کامل به عقاید و آراء اساتید عصر و مراجع اول دینی با مجامع علمی هردوگروه تماس نزدیك برقرار نموده در حوزه‌هـای درس و بحث آنها شرکت می‌کرد و در حالیکه از نظر سوابق علـمی و ذهنی خودکه با مبانی علوم حکمت و فلسفه و ریاضیات و منطق پـرورش یافته بود طبعاً درصف علمـای اصولی و مخالف اخباریهـا بـود ، معهذا بحوزه‌های درس و تحقیقات شیخ یوسف بَحرانی صاحب‌کتاب حدائق و همچنین شیخ محمدمهدی فتونی‌که قائد و پیشوایان علمای اخباری بودند حاضر شده به بحث و استدلال عقلی و فلسفی اوکـه مبتنی برخلوص عقیده و ایمانی راسخ بود ، اغلب از طلاب پژوهشگر و حتی مدرسین و روسای حوزه‌های علمی پاکدل تحت‌تأثیر بیـان نافذ وی قرار می‌گرفتند . یکی از شاهدهای‌گویای آن ایـام‌کتاب (رسالةالاجماع)نراقی است[1]که بسال ۱۱۷۸ ه ق درکربـلا جـائیکه

۱ــ باید توجه داشت‌که حوزه آقا باقر مجمع اکابر از فضلای عصر بودکه برخی از آنان در فقه‌واصول‌دارای‌گرمترین حوزه‌ها بودند ، و آقا باقر آنچنان مسلمیت‌کسب نمود که بکلی بساط اخباریها را جمع نمود و آثار برخی از تلامیذ او در اصول و فقه تحقیقی‌تر از آثار نراقی درعلوم ←

مجمع و مرکز علما و طلاب اخباری بود تألیف و منتشر نمود . این کتاب‌که اسم آن معرف محتویات‌کتاب می‌باشد مشتمل بر دلائل عقلی و نقلی مبنی برحجیّت شرعی اصل اجماع‌که از جمله ادله اربعه ارکان علم اصول یعنی(کتاب ، سنت ، اجماع و عقل) می‌باشد و در ضمن نیز اقوال و عقاید اکابر فقهای امامیه از شیخ‌مفید تا زمان خود را بیان نموده بدینجهات مورد توجه و حسن قبول قرارگرفت بنوعی‌که هیچ‌یك از مدعیان و مخالفان هم درصدد جوابگوئی و ردبران‌که مرسوم آن‌عصر و زمان بود برنیامدند .

و اینك برخی از مدارك معتبر روشنگر زندگانی علمی وپرتلاش وکوشش محقق نراقی با نام و نشانی اساتید بزرگ و عمده دوران تحصیلی او در اصفهان تامسافرت به عتبات ، فهرست تفصیلی مصنفات و آثار علمی وی با تشخیص سنین حقیقی عمر او از منابع موثق ذیل نقل می‌شود .

۱ ـ متن ترجمه و مختصری راکه مرحوم حاج ملااحمد نراقی از والد ماجد خود در پایان نسخه خطی‌کتاب لؤلؤالبحرین بخط خویش نگاشته و در ذیل آن فهرست تألیفات خود را نیز تا سال ۱۲۲۸هجری حین تحریر ترجمه برشمرده عیناً در این‌جا گراور و نقل می‌کنیم :

→

نقلی است . برخی از محققان نراقی دوم ملا احمد را در فقه قوی‌تر از پدر خود می‌دانند ، اگرچه در علوم عقلی و علوم ریاضی هرگز همسنگ پدر خود نمیباشد ـجلال‌ـ

تاريخ وفات الوالد الماجد المحقق الزاهد مـولانا محمدمهدى ابن ابى ذر النراقى فى اول ليله السبت ثامن شهر شعبان المعظم من شهور سنة الف و مأتين و تسع ، دفن ، قدس سره ، فى النجف الاشرف الأيوان الصغير الذى يلى الخلف ، له شباك الى الرواق ، وكـان عمره الشريف ببلغ ستين سنة تقريباً وله من المصنفات :

كتاب اللوامع فى الفقه ، لم يتم منه الا كتاب الطهارة فى مجلدين ، كتاب انيس المجتهدين فى اصول الفقه ، كتاب تجريد الاصول فى اصول الفقه ، كتاب جامع الأصول فى اصول الفقه ، كتاب جامع السعادات فى علم الاخلاق ، كتاب شرح الشفا ، كتاب اللمعات العرشيه فى الحكمة الالهية ، كتاب اللمعة . كتاب الكلمات الوجيزة فى الحـكمة الالهية ، كتاب المستقصى فى علم الهيئة ، كتاب المحصل ايضاً فى علم الهيئة ، كتاب مشكلات العلوم ، كتاب توضيح الاشكال ، كتاب محرق القلوب ، كتاب التحفة الرضوية ، كتاب جامع الافكار ، كتاب المعتمد فى الفقه ، كتاب انيس التجار فى فقه المتاجر ، نخبة البيان فى علم المعانى والبيان ـ تحرير أكر ثاوذوسيوس ـ كتاب انيس الحكما ـ رسالة الإجماع ، رسالة فى صلوة الجمعه ـ كتاب قرة العيون فى المهيّة و الوجود ـ كتاب انيس الموحدين ، كتاب شهاب الثاقب رد فيه على بعض المعاصرين من علماء العامة فى الامامة ـ رساله علم عقود أنامل ـ كتاب معراج السماء فى الهيئة ـ انيس الحجاج ـ مناسك كليه .

تولد « طاب ثراه » فى النراق و توفى فى الكاشان ، وكان عمدة تحصيله فى اصبهان عند مشايخه الكرام ملا اسماعيل الخاجوئى و

الحاج شیخ محمد ومولانامهدی‌الهرندی‌ومیرزا نصیر و قراء شطراً من الحدیث عندالشیخ الاجل الشیخ یوسف مصنف هذاالکتاب ، و هومن مشایخه قرائةً واجازةً ، وکذا آقامحمدباقر بهبهانی . حرره‌العبد الأحقر احمدبن‌محمدمهدی ابن‌ابی‌ذر .

۲ ــ دومین مأخذ جامع و موثق شرح احوالات محقق نراقی‌که حاوی فهرست‌کامل مؤلفات وی نیز می‌باشد ترجمه مفصلی است بقلم ابوالحسن مستوفی غفاری نویسنده معاصر و همشهری وی درکتاب « تاریخ‌گلشن مراد »که مفصل و معتبرترین‌کتب تواریخ خاندان زندیه می‌باشد و تاکنون بچاپ نرسیده و نسخه خطی آن هم منحصر بفرد و درکتابخانه ملی ملك نگاهداری می‌شود . و لیکن بخش ترجمه احوالات محقق نراقی به نقل از آن‌کتاب در مقدمهٔ رساله نخبةالبیان نراقی باهتمام این نگارنده چاپ شده است . و قسمتی از آن نیزپیش از این ذیل دوران تحصیلی نراقی در اصفهان‌گفته شد .

۳ ــ یکی دیگر از مأخذ دقیق و بسیار معتبری‌که اینك برای نخستین‌بار از نسخه خطی‌کتاب‌گرانقدر (ریاض الجنة) عیناً نقل و اقتباس می‌شود اثر قلم آقاسید محمدحسن زنوزی است‌که خود از فحول علمای آن عصر و از شاگردان حوزه علمیه وحید بهبهانی بوده و شخصاً نیز چه در مسافرتهای متعدد نراقی به عتبات و چه در کاشان بسال ۱۲۰۵ هنگام مسافرت زنوزی باصفهان محضر و محفل نراقی را درك و استفاده نموده است[1].

۱ ــ نسخه خطی‌کتاب ریاض‌الجنه بشماره (۴۳۸۰) درکتابخانه‌ملی ←

محمدمهدی بن ابی‌ذر الکاشانی النراقی

کان عالماً کاملاً فاضلاً صالحاً جلیلاً محققاً مدققاً عدلاً، متضلعاً نحریراً متبحراً ، فقیهاً حکیما متکلماً مهندساً ، معاصراً ماهرا فی‌اکثر الفنون و الکتب الاسلامیة کانت امغیرها ، من‌الملل و الادیان . وکان جلیل‌القدر عظیم‌الشأن کریم‌الاخلاق حسن‌الآداب ، کثیرالتالیف ، جید التحریر و التعبیر ، له مؤلفات‌کثیرة لطیفة ، منها :

کتاب جامع الافکار فی‌الالهیات ، یقرب من ثلثین الف‌بیت،لم یتم ، و هومن اوائل مولفاته .

کتاب قرةالعیون فی‌الاحکام الوجود یقرب من خمسةآلاف بیت لم‌یتم .

کتاب اللمعات العرشیةفی‌حکمة الإشراق،یقرب من‌خمسین‌وعشرین الف بیت ، یتم .

کتاب اللمعة و هو مختصر اللمعات یقرب‌من‌الفی بیت .

کتاب الکلمات الوجیزة و هو مختصر اللمعة یقرب من ثمان مائه بیت .

کتاب انیس الحکماء من اواخر تصنیفاته فی المعقول ، لم یتّم

→ ملك‌نگاهداری می‌شود برای معرفی این‌کتاب و مؤلف‌آن به مأخذ ذیل رجوع شود ص ۳۲۳ ج ۱۱ کتاب الذریعه الی تصانیف الشیعه و ص ۳۲۹ الکرام البررة اعلا الشیعة و ص ۱۰۴ چهل مقاله نخجوانی و ص ۳۰۴ کتاب وحید بهبهانی و ۱۳۲ ج۱ ریحانة الادب و ص ۱۶ ش ۶ دوره هفتم مجله پیام‌نو .

الانبذ من الأمور العامة والطبيعيات يقرب من اربعة آلاف بيت .

كتاب اللوامع فی الفقه الاستدلالی مبسوط جيد ، و قد خرج منه كتاب الطهارة فی المجلدين ،

يقرب من ثلثين الف بيت .

كتاب المعتمد فی الفقه و هواتم استدلالاً واخصر تعبيراً من كتاب اللوامع .

خرج منه كتاب الطهارة و نبذاً من الصلواة وكتاب الحج ، ونبذ من التجارة وكتاب القضاء ، ابنه الفاضل المولی احمد مشغول بحسب امره و وصيّته الآن تمامه .

وله كتاب تجريد الاصول فی الاصول الفقه مشتمل علی جميع مطالب الاصول مع اختصاره جدا يقرب من ثلثه آلاف بيت .

وكتاب جامعه الاصول ايضافی اصول الفقه يقرب من خمسة آلاف بيت ورسالة فی الاجماع ثلثة آلاف بيت تقريباً .

وكتاب التحفة الرضوية فی الطهارة و الصلوة فارسی يقرب من عشرة آلاف بيت .

وكتاب انيس التجار فی المعاملات فارسی يقرب من ثمانية آلاف بيت .

وكتاب انيس الحجاج فی مسائل الحج والزيارات فارسی يقرب من اربعه آلاف بيت .

وكتاب مناسك مكيه فی مسائل الحج يقرب من الف بيت .

وكتاب محرق القلوب فی وقايع الشهداء ، فارسی يقرب من ثمانية

عشر الف بيت .

وكتاب جامع المواعظ فى الوعظ يقرب من اربعين الف بيت لم يتم .

وكتاب مشكلات العلوم فى المسائل من علوم شتى ، و هو بمنزلة الكشكول يقرب من خمسة عشر الف بيت .

وكتاب المستقصى فى علوم الهيئة ، خرج منه مجلدين الى مبحث اسناد الحركات يقرب من اربعين الف بيت لم يعمل ابسط وادق منه فى علم الهيئة ولقد اطبق فيه اكثر البراهين الهندسية بالدلايل العقلية لم يتم .

وكتاب المحصل وهو كتاب مختصر فى علم الهيئة يقرب من خمسة آلاف بيت ولم يتم . وكتاب توضيح الاشكال فى شرح تحرير اقليدس الصورى فى الهندسة ، و قد شرحه الى المقاله السابعة بالفارسية يقرب من سنة عشر الف بيت .

وكتاب جامع السعادت فى علم الاخلاق يقرب من خمسة وعشرين الف بيت جيد فى الغاية . وكتاب الشهاب الثاقب فى الامامة فى رد رساله فاضل البخارى يقرب من خمسة آلاف بيت وكتاب انيس الموحدين فى اصول الدين فارسى يقرب من اربعة آلاف بيت ، و رساله فى علم عقود الانامل فارسية الف بيت تقريباً من الافادات و الحواشى و الرسائل .

وهو قدس سره قرأ على جماعة من الفضلاء ، منهم : الفاضل الأريب المتبحّر ميرزا محمد نصير الطبيب الاصفهانى ، و المولى محمد اسمعيل المعروف بخواجوئى ، و الحاج شيخ محمد و المولى محمد مهدى الهرندى . توفى فى اوائل ساعات ليلة السبت ، ثامن عشر شهر شعبان من

سنه تسع و مأتین و الف (۱۲۰۹) و نقل الی المشهد الغروی و دفن بها عند الرواق وعاش‌ره ثلث وستین سنة تقریباً ، وکان فی اواسط عمره راغباً الی نشر العلوم و بالتدریس و التألیف ، وفی اواخرکان مشغولاً بالعبادة ، وله اشعار بالعربیة والفارسیة ، بقرب ثلثین الف بیت .

ای خوش آن صبحدمی‌کاتب بشری رسدم
نفخه روح قدس از دم عیسی رسدم
ارمغان آوردم پیر مغان راحت روح
آنچه در عقل تونماید بهویدا رسدم
بشکند مرغ سماوی قفس ناسوتی
اذن پرواز سوی عالم بالا رسدم
برقع طبع بدور افکنم از چهره عقل
در فضای جبروت اذن تماشا رسدم
روح قدسی گسلد بند طبیعت از پای
رخصت سیر برین‌گنبد خضرا رسدم
عقل‌بگذارم و در دامن عشق آویزم
قاصدی گر بسر از منزل سلمی رسدم
جلوه‌گر یار درآمد زرخ افکنده حجاب
بوصالش رسم و جمله تمنا رسدم

وله‌نظم :

دلایکدم از خواب بیدار شو — وزین سستی طبع هشیار شو
چرا مانده‌ای دور از اصل‌خویش — چرا نیستی طالب وصل خویش
چرا آخر ای‌مرغ قدسی نفس — همی‌کردهٔ خوی بخاکی قفس
چه‌شدگردو روزی توای بینوا — زیاران واحباب‌گشتی جدا
غریب از دیار حقیقت شدی — گرفتار دام طبیعت شدی
بقید طبیعت شدی پای بست — فراموش‌کردی تو ، عهد الست

برافشان توای مرغ قدسی مکان پرو بال زآمیزش خاکیان
بخود دربی از این قفس برگشا بصقع سماواتیان پرگشا
زپا بگسل این دام‌دار غرور بپر تا باوج سرای سرور
مغنی بیاسازکن ارغنون که آمد بسر باز شور جنون
بیا ساقیا ، من بقربان تو فدای تو و عهد و پیمان تو
بده یادگار جم کامکار که با هر مزاجی بود سازگار
مئی ده‌که افزودم عقل و جان فتد در دلم عکس روحانیان
بتابد مرا از من اما دهد عوض آنچه ناید بعقل و خرد
شنیدم زقول حکیم مهین فلاطون مه ملك یونان زمین
که‌می‌بهجت‌افزا وانده فزاست همه دردها را شفا ودوا است
نه‌زان می‌که شرع رسول انام شمرده خبیث و نموده حرام
از آن می‌که پروردگار غفور نموده است نامش شراب طهور
درآورده در رقص افلاك را درافکنده در دهشت افلاك را
از آن برقهای یمانی جهد بجان قوت جاودانی دهد
بیاساقی ای مشفق چاره‌ساز بده یك قدح زان می غم‌گذار
که برهم زنم عالم خاکیان کنم سیر تا چرخ افلاکیان

بسوزم از آن دلق سالوس را
بدورافکنم نام و ناموس را

کتابهای زیر نیز از جمله آثار و مصنفات محقق نراقی است‌که در فهرست زنوزی نام برده نشده است :

کتاب انیس التجار : در علم اصول فقه شامل ده هزار بیت .

شرح برمتن الهیات شفای ابوعلی سینا بالغ بر بیست هزار بیت.
نخبة البیان در علم معانی و بیان (چاپ شده است)
معراج السماء (در علم هیئت و نجوم) ــ حواشی برمجسطی
طائر قدسی (دیوان اشعار فارسی و عربی) .

آراء و عقاید برخی از محققین معاصر

و لیکن برخی از فحول دانشمندان و محققین معاصرکه بمناسبت خاصی در اطراف شخصیت علمی نراقی به بحث و بررسی پرداخته‌اند و بدون آنکه مؤلفات مبسوط وعالیقدر وی را درمبانی فلسفه‌وحکمت و علوم دقیقه ریاضیات دیده و یا لااقل آگاهی از وجود چنان‌آثاری‌هم داشته باشند فقط به نیروی شمّ علمی و استنباط شخصی خود از تحقیقات فلسفی‌کتاب جامع السعادات به جامعیت و نبوغ علمی مؤلف آن پی‌برده‌انداز آنجمله است: شیخ حبیب آل‌ابراهیم ازمحققین‌فضلای کشور لبنان درکتاب نفیس خود بنام (التتیمه)فی بیان البعض من منتخبات الکتب الحدیثة و القدیمة که از مجموع مؤلفات و آثار علمی گرانبهای عالم اسلامی اعم از عرب و عجم پس از قرآن مجید و نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه هیجده جلدکتاب بی‌نظیر رابعنوان شاهکارهای علمی جامعه اسلامیت برگزیده است‌که شامل صیاحت این علوم می‌باشد (تفسیرکلام ، اخلاق ، فقه ، اصول فقه، تاریخ، حدیث طب ، لغت).

در علم اخلاق‌کتاب جامع السعادات نراقی‌را اجل و ممتا از دیگر کتب مشهور این علم برشمرده ، و با آنکه اطلاعات شخصی این مؤلف

از زندگانی و دیگر تألیفات نراقی بسیار سطحی و ناچیز بوده فقط با استنباط ازکتاب جامع السعادات درباره‌کتاب و مؤلفِ آن بدینگونه اظهار عقیده می‌کنند :

«. . . یقلّ مثلها و یندر نظیرها، مع‌جودة ترتیب، وحسن‌تبویب... فکان فریداً فی‌بابه و وحیدا فی وضعه. لایکاد یستغنی السالك عن اقتناء مثله والاقتفاء لاثره . . . »

۲ ــ و همچنین محققین عالیقدر نویسندگان مقدمه برکتاب جامع السعادات‌چاپهای انتقادی نجف‌اشرف (آقا سید محمدکلانتر) و مدیر جامعة النجف و مغفورله دانشمند محقق آقا شیخ محمدرضا المظفر مدیر دانشگاه فقه نجف) .

بواسطه اطلاعات محدودی‌که از زندگانی و آثار علمی‌گوناگون مؤلف آن‌کتاب‌داشته‌اند فقط بابحث و بررسی محتویات‌جامع‌السعادات نیروی شگفت انگیز علمی ، حسن قریحه و بالأخره عظمت روحی وی را درك و توصیف می‌نمایند . اما همین‌که فهرست جامع مؤلفات‌محقق نراقی و پاره‌ای از نسخه‌های اصل آنها هنگام تشرف اینجانب بعتبات و بعدها در مسافرت دانشمند معظم آقای کلانتر در تهران بنظر ایشان رسید با تجدید نظر در مقدمه چاپهای سوم و چهارم آن‌کتاب در نجف و بیروت شمه‌ای از دیگرفضایل بیشماروآثارعلمی‌گمنام وی‌رابرشمرده و تصریح فرموده‌اند .

۳ ــ کتاب عربی (فلاسفه الشیعه ــ و حیاتهم و آرائهم)تألیف

العلامة شیخ عبدالله نعمه ـ چاپ بیروت .

با آنکه اصولا مبدأ و منشأ الهام این کتاب درباره نراقی مبتنی بر استفاده ازکتاب جامع السعادات و پاره‌ای اطلاعات محدودی از کتابهای مشهور نراقی است معهذا نخست در بخش مخصوص به‌مشاهیر ریاضیون از علمای شیعه به تعداد ۲۱ نفر با تألیفات و آثارشان در ریاضیات‌که از آنها باقی‌مانده و مشهور می‌باشد نام‌برده و برشمرده . از آنجمله محقق نراقی را در ردیف دهم‌ازگروه اساتید بزرگ ریاضی بشمار می‌آورد[1].

و سپس شرحی درباره محیط علمی عصر نراقی بیان نموده‌که چگونه دوانگیزه متضاد دینی (یکی داعیان تصوف و آندیگر عقاید علمای‌اخباری)عالم تشیع را متشنج ساخته بود . آنگاه در نتیجه بحث خودگوید :

« نراقی دریك چنین محیطی زندگی‌کرد ، چنانکه در محیط تصوف‌که مرکزش اصفهان بود نیز زندگی‌کرد . و بدیهی است مردی با آن قدرت علمی و فضیلت وسرشناسی، ناچار یکی از قهرمانان این کشمکش‌ها بلکه قاعدةً و در حقیقت فرمانده دانشمندان این معرکه‌ها بودکه با آراء و تألیفات و مناظرات خود با استاد خودهمکاری‌می‌کرد، وسعت دامنه معلومات نراقی امری‌بودکه او را در این مبارزه یاری می‌کرد ، زیرا او تنها فقیه یا اصولی آشنا بمقدمات فقه و اصول نبود ، بلکه به هندسه ، حساب ، فلکیات فلسفه نیز وارد بود . د رفلسفه‌مقامی

۱ ـ ص ۸۹کتاب فلاسفة الشیعة چاپ بیروت .

ارجمند داشت ، مقام او در فلسفه بخوبی ازکتاب جامع‌السعادات او نمایان است‌که در آنجا از نفس و بقای آن باروش و اسلوبی بحث می‌کندکه با روشهای فلاسفه[۱] چندان تفاوتی ندارد .

روحیه فلسفی او در فصلی‌که بنام « مجاری تفکیر در مخلوقات » عنوان‌کرده است بطور روشن و واضح جلوه‌گری می‌کند ، این فصل از فصولی است‌که شایسته مطالعه و دقت است . در این فصل انسان را متوجه آثار صنع خدا وادلّهٔ وجود وحکمت وجودِ باریتعالی می‌سازد. و باز در فصلی‌که برای بیان اصول عقاید مورد اتفاق تخصیص داده است روحیه و طرز فکر فلسفی او نمایان است .

نراقی کتابهای بسیاری در فلسفه و اخلاق و فقه و ریاضیات و علوم دیگر تألیف نموده است . تا آنکه‌گوید : « این‌کتاب از آثار جاویدان[۲] در علم اخلاق است » .

مؤلف دانشمندکتاب « سیر فرهنگ در ایران[۳] و مغرب زمین » که در مورد بحث و تحقیق اوضاع و احوال فرهنگ عمومی یکصد و بیست ساله ایران (از تاجگذاری نادرشاه تا تأسیس دارالفنون) چنین

---

۱ ــ مرحوم نراقی در جامع السعادات ، در مقام اثبات تجردنفس از ماده ، همان دلائل محققان را با بیانی روان تقریر نموده است ــجل‌ــ

۲ ــ ۵۶۱ تا ۵۶۷کتاب فلاسفه شیعه عبدالله نعمه ترجمه‌سیدجعفر غضبان .

۳ ــ از ص ۵۶۱ تا ۵۷۳ تألیف پروفسور دکتر صدیق اعلم‌وزیر اسبق فرهنگ سناتور و استاد علوم تربیتی دانشگاه تهران .

گوید :

«در این دوره دوتن از نویسندگان درباره تعلیم و تربیت اظهار-نظرکرده و هردو در فرهنگ عصر خویش نفوذ بسیار داشته‌اند . یکی ملامهدی نراقی است‌که از علمای معروف بوده تألیفات زیاد در فقه و اصول و ریاضی‌داشته،کتاب مفصلی نیز درعلم اخلاق بنام‌جامع‌السعادات بزبان عربی تألیف‌کرده‌که مکرر بطبع رسیده و نظریاتش در خصوص آموزش و پرورش در ضمن آن بیان شده است » .

آنگاه مؤلف دانشمند پس از ذکر ترجمه مختصری ازاحوالات‌و مؤلفات نراقی خلاصه‌ای از محتویات‌کتاب معراج السعاده‌که ترجمه فارسی و تلخیصی از جامع السعادات می‌باشد ، چنین نتیجه‌گرفته‌اظهار عقیده می‌کند :

« بنابراین مطالب‌کتاب مانندکتاب مجلسی فقط باستناد آیات قرآن و احادیث و اخبار نیست ، بلکه حکمت و عرفان نیز دراستدلال مؤلف دخالت داشته است » .

و سپس به نقل ازکتاب معراج السعاده شرحی از آداب و شرایط تعلیم و تعلم را بیان می‌کند مانند آنکه :

« معلم باید نسبت بشاگرد مهربان باشد و پیوسته او را اندرز دهد و اندازه فهم او را در تدریس رعایت‌کند و با او بملایمت سخن گوید و درشتی نکند . . .

چیزیکه خلاف واقع باشد معلم نباید تدریس‌کند بلکه‌آنچه‌مسلم و محقق است باید تعلیم دهد . هرچه در آن شبهه باشد باید

مسکوت گذارد تا مطلب صحیح بدست آید. آنگاه آنرا بیاموزد . »

خاندان نراقی

محقق نراقی پس از بازگشت ا زکربلا و نجف ، درکاشان اقامت و سپس ازدواج نمود ، صباحی بیگدلی گوینده معاصر وی در تهنیت و تاریخ ازدواج اوگفته است :

ملا مهدی مه سپهر تمکین چون گشت قرین دلبری ماه جبین
زدکلك صباحیش بتاریخ رقم باهم مه و آفتاب گردید قرین[1]

نخستین مولود این ازدواج حاج ملا احمد بودکه در سال ۱۱۸٦ بدنیا آمد و تاسن ۲٤ سالگی یعنی تاریخ درگذشت پدربزرگوارش (سال ۱۲۰۹) در مهدپرورش و آموزش وی آرمیده و از سال ۱۲۱۰ که بعتبات مشرف گردید از محضر اساتید بزرگ و مدرسین طراز اول آندیار استفاده کامل علمی نمود مانند آقاسیدمهدی طباطبائی بحرالعلوم، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطا ، میرزا مهدی شهرستانی و صاحب ریاض تاجائیکه به اعلی مرتبه فضل واجتهاد و برتری برامثال واقران خودنائل گردید[2] در کتب فقها عنوان فاضل نراقی اطلاق بوی می‌شود .

دومین فرزند دانشمند نراقی اول (از جمله پنج تن اولادذکوری) که پس از درگذشت حاج ملااحمد در سال ۱۲٤٥ در مقام ریاست حوزه

---

۱ ــ ص ۱۳٦ دیوان صباحی بیدگلی

۲ ــ شرح حال و فهرست تألیفات حاج ملا احمد فاضل نراقی در کلیه کتب تراجم علما و فقها و حتی شعرا وگویندگان ایران در سده سیزدهم هجری به کم و بیش ذکر شده است .

علمیه جانشین پدر و برادر بزرگ خودگردید حاج میرزا ابوالقاسم نراقی بودکه بسال ۱۲۵۶ ه ق دارفانی را وداع گفت .

سومین نهال شجره فضل ودانش نراقی اول‌که پس از درگذشت دو تن از برادران نامبرده‌اش حائز ریاست‌ومرجعیت علمی وعامه‌گردید ملامحمدمهدی (دوم) فرزند محمدمهدی نراقی اول است ، و او چونکه چهل روز پس از فوت پدر بدنیا آمده بنام پدر موسوم ولی به آقاکوچك مشهور بود تاپس ازدرگذشت برادران ارشدکه‌بریاست فائقه حوزه علمیه شهر و دیار خویش نایل‌گردید و محمدشاه قاجار در سال ۱۲۵۶ ه . ق درکاشان بخانه او رفته آقاکوچك را بعنوان (آقا بزرگ) نامیده ملقب می‌سازدوازآن پس بدین‌نام‌مشهورگردید.

آقای بزرگ در سال ۱۲۶۸ ه . ق و سن ۵۹ سالگی درگذشت و در مقبره اختصاصی قم مقابل بقعه ابن بابویه مدفون‌گردید[1].

فهرست تفصیلی مصنفات محقق نراقی و راهنمای نسخه‌های خطی آنها : در علم‌فقه ، هفت مجلد :

۱ ـ کتاب لوامع الاحکام : در فقه استدلالی و مبسوط‌که‌کتاب

---

۱ ـ شجره تفصیلی نسل‌های متوالی خاندان نراقی (تا اواخرقرن گذشته) در ص ۲۸۰ تا ۲۸۶کتاب تاریخ کاشان چاپ دوم شرح داده شده است ونیز افراد اعلام و مجتهدین مشهور وبزرگ‌صاحب‌تصنیفات این خاندان در مقدمه و ص ۹۲ تا ۱۰۶کتاب لباب‌الالقاب فی القاب الاطیاب و همچنین در ص ۲۸۶ تاریخ اجتماعی کاشان دیده شود.

طهارت آن در دو جلد بپایان رسیده است .

کتاب لوامع از زمان حیات مؤلف و بعدهاهمواره موردمراجعه و استفاده اهل فضل و تحقیق از فقها بوده و نسخه های خطی آن در اغلب کتابخانه‌های معتبر قدیمی یافت می‌شود .

نسخه اصل‌کتاب لوامع بخط مصنف‌که جابجا قلم‌خوردگی نیز دارد بقطع وزیری بزرگ در اختیار نگارنده می‌باشد و در پشت صفحه اول آن مؤلف با خط خوشی مانند سایر کتب شخصی خویش وقف‌کرده و تولیت و نگاهداری آنها را بارشد و اعلم اولاد خود تفویض نموده است .

از جمله نسخه های متعدد این‌کتاب‌که بنظر نگارنده رسیده است :

نسخه پاکنویس شده و مرتب وکامل‌تر آن که در دو مجلد بقطع رحلی است در(مکتبة الامام امیرالمؤمنین) نجف اشرف نگاهداری می‌شود .

جلد اول بشماره‌کتابخانه ۳٦٤ـ٥٦شامل ٥۲٥ صفحه و هر صفحه دارای ۱۹ خط جلد دوم شماره ۲٦۷ـ٥٦در ٥۰٤صفحه و هر صفحه ۲۱ خط .

و در پایان جلد دوم می‌نویسد : (تمّ‌کتاب الطهاره فی لوامع الاحکام فی شهر شعبان معظم ۱۲۰۳ و تلوه‌کتاب الصلوه انشاءالله سبحانه و ترجوه بعظیم فضله بالاتمام در مکتبة الإمام امیرالمؤمنین نجف: نسخه خطی دیگری نیزازلوامع الاحکام‌بشماره۲۷۷ـ٦٥ موجود

می‌باشد در ۵۰۰ صفحه‌که بخط چندین‌کاتب نوشته شده و برخی از حواشی آن نیز بخط مصنف می‌باشد با قلم‌خوردگی‌وپاره‌ئی‌اختلافات عبارتی در متن و حواشی[۱].

۲ ــ کتاب (معتمد الشیعة) : در فقه استدلالی . نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف شامل‌کتاب طهارت و صلوة در قطع بغلی‌کوچك با حواشی و تعلیقاتی بخط و امضای حاج ملااحمد فرزند مؤلف در اختیار نگارنده‌می‌باشد[۲].

نسخهٔ ثانی رونویس شده صحیح این‌کتاب بقطع ربعی شامل کتاب طهارت در ۲۲۶ صفحه وکتاب صلوة در ۱۵۳ صفحه درکتابخانه موروثی آقای محمد آیةالله غروی‌کاشانی موجود می‌باشد .

۳ ــ کتاب (انیس التجار) در مسائل تجارت و بازرگانی .

یك جلد نسخه خطی معتبر این‌کتاب‌که در پایان آن‌مؤلف صحت و اعتبار نسخه را تأیید و عمل کردن بمحتوای آن را بخط و مهر خود تجویز نموده‌درکتابخانه وزیری یزد نگاهداری می‌شود تاریخ تألیف کتاب روز دهم ماه ربیع‌الاول سنه ۱۱۸۰ ه ق در بلده طیبه‌کاشان . این‌کتاب چندین بار با چاپ سنگی نیز انتشار یافته است چاپ‌اول با حواشی آیةالله العظمی آقا سیدکاظم یزدی به تاریخ سال ۱۳۱۷ ه ق. چاپ دوم : با حواشی یزدی و آیت‌الله‌آقاسیداسمعیل صدر

۱ ــ ص ۳۵۸ ج ۱۸ الذریعة الی تصانیف الشیعة .
۲ ــ ص ۲۱۳ ج ۲۱کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة .

بتاریخ ۱۳۲۹ ه ق .

چاپ سوم : با حواشی و تعلیقات آیةالله حائری حاج شیخ عبدالکریم یزدی به سال ۱۳٤۹ ه ق[۱] .

٤ـ کتاب (تحفةالرضویة) در خصوص مسائل ضروریه طهارت و نماز بفارسی در حدود ده هزار بیت است .

نسخه خطی این کتاب با حواشی و تعلیقات مفصلی از حاج ملا احمد نراقی در اختیار نگارنده می‌باشد و میکروفیلم آن نیز در کتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می‌شود[۲] .

در علم اصول فقه : چهار جلد بالغ بر بیست هزار بیت .

۱ـ کتاب (تجرید الاصول) ـ این کتاب که شامل جمیع مباحث علم اصول به نحو اختصار می‌باشد نظیر کتاب (تجرید العقاید) خواجه نصیرالدین طوسی در علم کلام است تاریخ تألیف آن سال ۱۱۹۰ ه ق و حاج ملا احمد نراقی شرح مبسوطی در هفت مجلد بر آن نوشته است[۳].

کتاب تجرید الاصول در سال ۱۳۱۷ ه ق با چاپ سنگی طبع و توزیع گشته است .

۲ ـ (رسالة الاجماع) تاریخ تألیف ۱۱۷۸ ه ق درکربلا .

---

۱ ـ ص ۲۱۹ ج ۱۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة

۲ ـ ص ٤۳٦ ج ۳ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۳ ـ ص ۳۵۰ ج ۱۳ الذریعة الی تصانیف الشیعة

نسخه معتبری از این‌کتاب بخط خوش یکی از افاضل شاگردان نراقی بنام (محمدرضا بن‌محمدصفی‌الحسینی‌کاشانی) درکتابخانه انجمن آثار ملی‌کاشان نگاهداری می‌شود[۱].

۳ـ کتاب (جامعة الاصول) تاریخ تألیف ۱۱۸۰ دارای ۱۱۰ صفحه ربعی‌که بخط همان نویسنده‌کتاب رسالة الاجماع در یك مجلد می‌باشد[۲] .

٤ـ کتاب (انیس المجتهدین) تألیف سال ۱۱۸٦ ه ق .

نسخه معتبر این‌کتاب در ٤۱۱ صفحه نیم ورقی‌که در سال ۱۱۹۱ (زمان حیات مؤلف) استنساخ شده درکتابخانه مکتبةالامام‌امیرالمؤمنین در نجف اشرف نگاهداری می‌شود[۳] .

الذریعة در معرفی این‌کتاب می‌نویسد :

«رتّبه علی مباحث ، ذوات ابواب ، و فی‌کل فصول ذکر بعدکل مسئلة اصولیة فرعاً فقهیاً یتفرع علیها و تاریخ فراغه سنة ۱۱۸٦ ه ق و صرّح فیه بان ابنه المولی احمد ولد فی هذه السنة » .

در علوم فلسفه حکمت و اخلاق

اول ــ کتاب جامع الافکار و ناقد الانظار

این‌کتاب مبسوط جامع‌ترین اثر و شاهکار مؤلف است راجع بخداشناسی‌که در نوع خود مثل و مانندی ندارد .

---

۱ ــ ص ۳۲ ج ۱۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲ ــ ص ۱٦۳ ج ۱۱ الذریعة .

۳ ــ ص ٤٦٤ ج ۲ کتاب الذریعة .

نسخه های خطی جامع الافکار

۱ ــ نسخهٔ اصل آن بخط مؤلف در دو مجلد جداگانه در اختیار نگارنده می‌باشد که‌کلیشه‌های صفحات اول و آخر آن در مقدمه‌کتاب جامع السعادات نراقی چاپ چهارم و پنجم نجف وبیروت بطبع رسیده است .

نسخه معتبر دیگرکتاب جامع‌الافکارکه بانظر مؤلف و از روی نسخه اصل استنساخ گردیده درکتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است که در ص ۲۱۹ بخش یکم ج ۳ فهرست آن‌کتابخانه ذکر شده است .

نقل از ص ٤١ ج ٥ (الذریعة الی تصانیف الشیعة) .

(۱۷۱ ــ جامع الافکار و ناقد الانظار) فی‌اثبات‌الواجب تعالی للمولی مهدی‌بن‌ابی‌ذر النراقی هواکبرکتاب‌الف فی‌اثبات الواجب و صفاتةالثبوتیة و السلبیة ، لم یوجد له نظیر فی‌الباب یقرب من خمسة و ثلاثین آلاف بیت ، فرغ منه‌فی‌کاشان فی ع ۱ ــ ۱۱۹۳ ــ اوله : « الحمدلله‌لذی دل علی ذاته بذائه و تجلّی لخلقه ببدایع مصنوعاته...»

و فی آخره شکی عن الزلزال الهائل و انهدام الأبنیة و المساکن و الامراض الوبائیة و فوت بعض اولاده وفوت‌السلطان(کریم‌خان‌زند) و هجوم المصائب والفتن الاخری و مبیّضةالکتاب موجودة فی‌مکتبة السید محمد المشکاة استاد جامعه طهران . . . فرغ منها فی محرم ۱۹۹٤ ، نقلاً عن خط المصنف بعد تألیف هذا الکتاب الف‌کتابه (قرةالعیون) فی الوجود والماهیة و صرّح بذلك فی‌اول القرّه .

۳ ــ نسخه خطی‌کتابخانه مجلس شورای ملی (بشماره ٤٤٨٩

کتابخانه) تاریخ استنساخ ۱۲۱۱ ه ق[۱] .

٤ ــ نسخه خطی معتبرکتابخانه انجمن آثار ملی کاشان(درمدرسه شاه) تاریخ استنساخ سنه ۱۲٦٥ ه ق .

دوم ــ لمعات العرشیه :

کامل‌ترین نسخه این کتاب که ملاحظه شده در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی بدینگونه وصف شده است :

(شماره دفتر ثبت ۲۷۹۱۰) .

از مولی مهدی نراقی (م ــ ۱۲۰۹ در ٥لمعه فهرست لمعه‌ها را خود او در دیباچه بدینگونه آورد :

لمعه اول ــ فی‌الوجود والماهیه و بعض مالها من‌الاحوال .

لمعه دوم ــ فی‌مایتعلّق بالمبدأ من صفات الجلال و نعوت‌الجمال.

لمعه سوم ــ فی‌کیفیة ایجاده وافاضته و سایر مــا یتعلق بصدور الافعال .

لمعه چهارم ــ فی‌النفس الانسانیة و مایتعلق بها .

لمعه پنجم ــ فی‌النبوات وکیفیة الوحی و نزول الملك[۲].

۲ ــ نسخه ناتمامی ازکتاب لمعات العرشیه درکتابخانه شخصی فخرالدین نصیری در تهران می‌باشد[۳].

---

۱ ــ ۱٦٦ ج ۱۲ فهرست‌کتابخانه مجلس شورای ملی .

۲ ــ ص ٤٥٤ ج ٥ فهرست‌کتابخانه مجلس .

۳ ــ ص۳٤٥ ج ۱۸ الذریعة الی تصانیف الشیعة ، و در این مأخذ نام‌کتاب به اشتباه لمعات الشرعیّة چاپ شده است .

نکته قابل تذکاریکه کاشف طریقه علمی و مشرب فلسفی مؤلف می‌باشد آنکه پس از خطبه مقدمه و دیباچه‌کتاب چنین گوید :

(ولا تظن بی‌انی جامد علی اصول فرقة معیّنة من الصّوفیة اوالاشراقیة اوالکلامیةاوالمشائیه، بل‌باحدی یدی قاطع البرهان و بالاخری قطعیات صاحب‌الوحی وحامل الفرقان و بین‌عینی‌کون‌الواجب علی اشرف الانحاء فی‌الصفات و الافعال فأخذ بما یقتضیه هذه‌القواطع وان‌لم توافق قواعد واحد من‌الطوایف) .

سوم ــ لمعه الهیه فی الحکمة المتعالیه

نسخه اصل این‌کتاب با حواشی و تعلیقات بخط مؤلف دراختیار نگارنده می‌باشد صاحب‌کتاب‌الذریعة الی تصانیف الشیعة در وصف‌آن می‌نویسد :

اللمعة الالهیّة فی الحکمة المتعالیة ــ للمولی مهدی‌بن‌ابی‌ذر النراقی المتوفی ۱۲۰۹ فی خمس لمع:

۱ ــ الوجود والماهیة ــ ۲ ــ الافاضة ــ ۳ ــ اثبات الواجب وصفاته .

٤ ــ احوال النفس و نشآتها ــ ٥ النبوة .

اوله : بعد تقدیس واجب الوجود و تمجیده . . .

نسخة خطه جید عند احفاده وطبعت‌کلیشته صفحة اولی فی مقدمة کتابه (نخبة البیان) فی ۱۳۷٥ و نسخة منه فی (دانشگاه ۱۳۷٤) مع حواشی منه[1].

---

۱ ــ ص ۳٤۹ ج ۱۸ الذریعة و ص ٦٥ ج فهرست‌کتابخانه مرکزی دانشگاه و ص ۲۷۷۸ دومین ذیل ج ۳ فهرست‌کتابخانه دانشگاه .

نسخه‌های دیگر لمعةالهیة که بنظر نگارنده رسیده است .

۳ ــ نسخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار بشماره (۶۵۵۰ کتابخانه) .

٤ ــ و نسخه رونویس شده معتبر متعلق به کتابخانه مسجد گوهرشاد مشهد .

٥ ــ نسخه کتابخانه شخصی آقا شیخ احمد الهی نراقی بخط حاج شیخ جعفر الهی نراقی تاریخ استنساخ ۱۳۵۳ ه ق .

مرحوم مهدی الهی قمیشه‌ای استاد حکمت و فلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران پس از مطالعه کامل کتاب لمعه الهیه حواشی و تعلیقاتی بربرخی از عبارات متن فشرده آن نگاشته است که عیناً در اختیار نگارنده می‌باشد .

چهارم : کتاب (الشرح الشفا) که شرحی است بر تمامی متن عبارات الهیات کتاب شفای شیخ ابوعلی سینا . (تا بخشی از مقاله دوم در مبحث جوهریت جسم) نسخه اصل کتاب بخط مؤلف در اختیار نگارنده است .

صاحب الذریعه درباره آن می‌نویسد : (ص ۳۳۵ ج ۱۳) .

(۱۲۳۵ ــ شرح الشفا: للمولی مهدی بن ابی‌ذر النراقی الکاشانی حکاه فی لباب الالقاب عن خط ولده المولی احمد. و هو شرح الالهیات الشفا و نسخة الاصل منه عنداحفاده اوله : یا من لایرجی الشفا الا من وجوده . . . و قد نشرت کلیشة الورقة الاولی فی مقدمة (نخبة البیان) المطبوع للمؤلف .

مرحوم میرزا محمد طاهر تنکابنی فیلسوف دانشمند شهیر پس از مطالعه این‌کتاب در سال ۱۳۵۲ ه ق چنین می‌نویسد :

(مصنفات مرحوم عالم فاضل ملامهدی نراقی طاب‌ثراه‌که درعلوم عقلیه نوشته‌اند بعضی از آن در زمان اقامتم درکاشان توسط بعضی از آقایان مخادیم‌که از احفادان مرحوم بوده بنظر حقیر رسیده.من‌جملتها حاشیه برالهیات شفا می‌باشد که تمام عبارات متن را نقل نموده و در شرح‌کلمات شیخ نهایت دقت نظر بکار برده و در بیان مطالب باغلب حواشی‌که براین‌کتاب شریف از علماء اقدمین نگاشته شده نظرداشته، و لیکن ناتمام است) .

نسخه‌های دیگرکتاب شرح‌الشفاء .

دوم : نسخه معتبریست‌که بدستور مؤلف ازروی‌نسخه اصل بتاریخ ۱۲۰۳ه ق رونویس شده در ۳۸۵ صفحه ربع ورق و هرصفحه ۲۰ خط در اختیار نگارنده است .

سوم : نسخه‌ایست‌که آقا سید محمد مشکوه به‌کتابخانه مجلس شورای ملی اهدا نموده است ولی این نسخه نسبت به نسخه اصل ناتمام و تاحدی هم مغلوط و بدخط است[1].

نراقی در مقدمه‌کتاب (شرح الشفا) ضمن اشاره باوضاع و احوال آشفته آن زمان و مقایسه با شرایط مساعد دوران علماوحکمای سلف خود چنین گوید :

(فانی معترف بالقصور ولاادفع عن نفسی العجز و الفتور ، و مع

۱ ــ ص ۱۲ بخش اول ج ۹ فهرست‌کتابخانه مجلس شورای ملی .

ذلك من ابناء الذی تکدّر الفکر والنظر ، ولم یبق فیه من حقیقة العلم عین ولا اثر قد سدت مصادره و موارده و عطلت مشاهده ومعاهده و خلت دیاره و مراسمه و عفت اطلاله و معالمه وذهب اصحابه من الارض و غابوا و ثفر قوایدی سبافیا لمصاب الدهر مما اصابوا ، و من بقی منهم استو طنوازوایا الخمول واعتکفوا فیها بدمع الهمول ، لایوجد فی منازلهم غیر التراب و الحصی ، و اخذت جُردان بیوتهم تمشی بالعصا ، فورب النظام الاتم و مخرج الوجود من العدم انا اخواننا السابقین و سلفنا البارعین لوکانوا فی مثل هذا الزمان المظلم و العصر المدلهم لکانوا فی امثالنا فی جمود النظر ولم یتق منهم اسم ولا اثر فاسئل الله التوفیق و اصابة الحق بالتحقیق*).

پنجم : کتاب قرة العیون فی الوجود والماهیة .

نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف که اوراقی چند از اول و آخر آن افتاده است درکتابخانه نگارنده هست .

صاحب کتاب الذریعة که چند نسخه آنرا دیده چنین می‌نویسد :

(۳۹۱ : قرة العین فی معنی الوجود و الماهیة ، للمولی مهدی ابن ابی‌ذر النراقی المتوفی ۱۲۰۹ رایته عند الآقا محمد بن المولی محمد علی الخوانساری بالنجف و عند الشیخ محمد السماوی ، و عند السید هبة الدین الشهرستانی و فی مکتبة امیر المؤمنین العامة اوله : « الحمدلله الذی اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهیات الظمانیة . . . » وهو مرتب علی اربعة عشر مبحثاً و علیه حواشی مختصرة لاستاده الآقا محمد

* ولعمری انهم لوکانوا فی زماننا

البیدآبادی المتوفی ١١٩٧ و ذکر فهرس المباحث فی اوله و ذکرانه‌الفه بعدکتابه (جامع الافکار و ناقد الانظار[1] .

نسخه رونویس شده معتبری ازکتاب قرة العیون در ١٤٤ صفحه ربع ورق درکتابخانه انجمن آثار ملی‌کاشان واقع در مدرسه‌شاه موجود است‌که تاریخ کتابت آن شهر ذیقعده ١١٨٦ ه ق است .

کتاب قرة العیون اخیراً در مجلّهٔ دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد جهت تدریس در آن دانشکده برگزیده شده و در شماره پانزده نشریه آن دانشکده بچاپ رسیده است .

ششم:کتاب کلمات وجیزه ـ شامل شش‌کلمه

الکلمة الأولی فی‌الوجود والماهیّة

الکلمة الثالثة : فی‌الافاضة .

الکلمة الرابعة فی المعاد .

الکلمة الخامسة : فی‌النبوة .

الکلمة السادسة : فی الإمامة .

نسخه اصل‌کتاب بخط مؤلف‌که در حاشیه بالای صفحات لمعه

---

١ ـ ص ٧٤ ـ ٧٥ ج ١٧ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

توضیح آنکه نراقی و ملا محمد بیدآبادی هردودرنزد ملااسماعیل خواجوئی درس خوانده و هم دوره بوده‌اند و نسبت‌استادی و شاگردی مابین آنها اشتباه است .

به ص ١٣٧ تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان در شرح احوالات خواجوئی و ص ٢٥٣ ج اسماعیل لفت‌نامه دهخدا و ص ٣٦٨ ح ١ ریحانة الادب و ص ٣٤ و ٦٥٢ روضات الجنات . رجوع شود .

الهیه نوشته شده در اختیار نگارنده است .

نسخه پاکنویس شده بخط زیبای مؤلف درکتابخانه مدرسه عالی سپهسالار به شماره (٦٥٥٠) بالمعهٔ الهیّه در یك مجلد موجود است[1].

و همچنین نسخه دیگر آن هم‌که بالمعه الهیه در یك مجلد می‌باشد درکتابخانه مرکزی دانشگاه طهران است[2].

هفتم : کتاب انیس الحکماء :

به‌گفته زنوزی مؤلف‌کتاب (ریاض‌انجنه) .

چون این‌کتاب از جمله آخرین تصنیفات محقق نراقی در علوم عقلی بوده فقط موفق به تألیف بخشی از امور عامه و طبیعات آن‌گشته و ناتمام مانده است .

اکنون نسخه پیش‌نویس بخشی از طبیعات آن‌کتاب در ٦٤ صفحه از دفتر بیاضی بخط بسیار ریز مؤلف در دست می‌باشدکه چنین آغاز می‌شود :

الکتاب الثانی ــ المقالة الثانی ــ فی بیان ماهیّة الجسم‌ووجوده و ماهیّة جزئیه و وجود هما . . .

درعلوم ریاضیات . هیئت وفلك شناسی

هفت‌کتاب :

۱ ــ کتاب توضیح‌الأشکال (هندسه اقلیدس) بفارسی است .

به‌گفته‌آقا سید محمد مشکوة : (ملامهدی نراقی‌کتاب اقلیدس

---

۱ ــ ص ۱۲۱ ج ۱۸ الذریعه الی تصانیف الشیعه

۲ ــ ص ٦٥ ج ۸ فهرست‌کتابخانه مرکزی دانشگاه .

را بپارسی شرح و ترجمه‌کرده است[۱]).

مؤلف در خطبه آغازکتاب خودکه بواسطه‌گنجانیدن بسیاری از اصطلاحات علمی و ریاضی هندسه را در عبارات مناسب‌وسنجیده‌ادبی از حیث فصاحت و بلاغت لفظی و معنوی بخصوص رعایت براعت استهلال می‌توان‌گفت نمونه‌ای ازشاهکارهای‌کم‌نظیر منشات فارسی می‌باشد به بیان منظور و محتوای‌کتاب پرداخته است و در ضمن توضیحاتی راجع به سوابق تاریخی اصول هندسه اقلیدس از یونانی به عربی می‌گوید :

(خواجه نصیر الدین طوسی آنرا با اضافات و تحقیقاتی از خود تحریر و تهذیب نمود و سپس که ملاقطب‌الدین علامه شیرازی متن اصلی کتاب اقلیدس رابدون‌تحقیقاتی‌که خواجه نصیربعمل آورده بودبفارسی نقل‌کرد ترجمه آن چندان مطبوع خاطر علاقمندان بمطالعه این‌علم‌واقع نگردید . . . آنگاه نراقی‌گوید :

(ابن‌بی‌بضاعت را بخاطر رسیدکه آنرا بزبان فارسی نقل نماید و اشکالات او را توصیح‌کند و بعضی از فوائدکه از بعضی‌کتب و حواشی استنباط‌شده‌است‌بآن ضم نماید . . .) و طریقه حقیر در این‌کتاب آنستکه اقتصار برترجمه‌کردن عبارت لفظ به لفظ نمی‌کنیم . بلکه اصل دعوی و برهان چه از اصل‌کتاب وچه از بیانات خواجه بنحویکه حق‌بیان باشد و اغلاقی در آن نباشد مذکور می‌نمایم . .. با آنکه نراقی خود در مقدمه‌کتاب‌گوید : که اقلیدس شامل ۱۷ گفتار است ولی در نسخه‌های

۱ ــ ص (ا خ مقدمه) ج ۱ کتاب (درةالتاج) .

موجودکتاب توضیح الاشکال‌که ملاحظه شده تا پایان مقاله ششم‌رادارد. نسخه اصل توضیح الاشکال بخط مؤلف در اختیار نگارنده می‌باشد .

نسخه‌های دیگر آن :

۲ ــ نسخه خوش خــط و رونویس شده از نسخه اصــل‌کتاب در کتابخانه مدرسه سپهسالار نگاهداری‌می‌شود[۱].

۳ــ٤ــ دو نسخه از توضیح الاشکــال متعلق به‌کتابخــانه مجلس شورای ملی یکی بشماره (۷۹۳) دارای ٦۱۰ صفحه ربع ورق و دیگری بشماره (۱۲٤۳) با ٤۷۸ برگ می‌باشد[۲].

٥ ــ نسخه‌کتابخانه مرکزی دانشگاه از جمله‌کتب اهدائی آقــای مشکوة بشماره(۹۱۰)[۳].

٦ ــ نسخه‌کتابخانه شخصی آقای احمد الهی نــراقی دارای ۱۸۰ صفحه بتاریخ تحریر ۱۳۰۱ ق .

۲ ــ رساله تحریر اکــثاوذوسیوس ــ بعربی :

در مقدمه این رساله با اشاره به سیر تاریخی این علم میان مسلمین که ابتدا بعلبکی بامر معتصم‌بالله خلیفه عباسی ترجمه عربی آنرا آغاز و ۳٥ شکل از ٥۹ شکل اصلی آنرا نقل‌کرد ولی بقیه آن‌را دیگری بانجام

---

۱ ص ٥۲۷ ج ۳ فهرست‌کتابخانه سپهسالار بشماره (۸٤۰) .

۲ ــ ج ٤ فهرست‌کتب اهدائی آقای طباطبائی بکتابخانه مجلس . ص ۱٤۲ ــ الذریعه الی تصانیف الشیعه .

۳ ــ ص ۸٦۸ بخش دوم از جلد سوم فهرست‌کتابخانه مــرکــزی دانشگاه تهران

رسانید و سپس ثابت بن قره اصلاح کرد و عاقبت خواجه نصیرالدین طوسی آنرا بوجه نیکوئی تحریر نمود . مگر آنکه در تقریر مطالب و عبارت تحریر اخیر نیز چون ابهامات و اشکالات زائد براصل راه یافته بود از این رو من (مؤلف) بدین تحریرکه خالی از هرگونه ابهام و شوائب می‌باشد پرداخته و پاره‌ای از فروعات سودمند را هم برآن افزودم نسخه اصل این رساله در ٢٤ صفحه که با بخش دوم ازکتاب انیس الحکما (طبیعیات) در یك دفتر بقطع بیاضی و بخط مؤلف نوشته شده است در اختیار نگارنده می‌باشد[1] .

رساله در اصول جبر و المقابله [2] :

رساله عقود انامل :

نسخه خطی این رساله درکتابخانه مجلس شورای ملی نگاهداری می‌شود .

مرحوم ملاحبیب‌الله شریف کاشانی رساله عقود انامل رادرکتاب قوامیس الدرر خودکه اخیراً به‌چاپ رسیده نقل نموده است .

٣ـ کتاب المستقصی : در علم هیئت و فلك‌شناسی .

نسخه‌های معتبری از این کتاب درکتابخانه مجلس شورای ملی نگاهداری می‌شودکه در فهرست کتابخانه بدینگونه توصیف شده[3]

١ـ ص ١٠٣ ج ١١ ـ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

٢ـ ص ١٨٨ تا ٢١٤ کتاب مشکلات العلوم چاپ سنگی ١٣٠٥ ه ق.

٣ـ ص ٤٩٩ ج ١٩ فهرست کتابخانه مجلس و ص ٢١ ج ٢١ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

(المستقصی : از مولی مهدی بن ابی‌ذر نراقی ١١٤٦-١٢٠٩هجری)
در هیئت این کتاب که بسیار مبسوط است دارای یك مقدمه مفصل و ٤ باب است تقسیمات مقدمه از این قرار است :

پس از تعریف هیئت مبادی هندسی علم هیئت که دو بخش است تعریفات و مسائل نخست تعریفات که تعداد آنرا با رقم هندسی بـه ٣١ رسانده پس از آن مبادی طبیعی در ٢ بخش تعریفات و مسائل .

مبادی طبیعی نیز دو قسم است تعریفات و مسائل . مفصل‌تـرین و آخرین باب موجود باب (اسناد بعض الحرکات المختلفه فی‌الروية الی اصول تقتضی تشابهها فی انفسها) . ایـن بـاب مفصل‌تـرین بخش کتاب المستقصی است و نراقی در این باب قدرت علمی خود را نشان داده . آراء محققان پیش مانند قطب شیرازی و دیگران را نقادی می‌کند . در این باب نخست اصول اختلاف را بصورت کلی و سپس به بحث درباره هریك جداگانه می‌پردازد و در ضمن این اصول است که مباحث ارزنده دقیقی دارد و درباره اصول اختراعی قطب شیرازی و تحقیقات نظـام نیشابوری نقد و تحقیق می‌کند . در ذیل (تتمیم) که در پایان باب اسناد آورده است (ص ٥١٢ نسخه) میگوید .

(اعلم ان المباحث المذکورة فی‌هذاالباب اصول و قوانین یحتاج الیهافی‌المسائل الاتیة فلابدمن‌معرفتها التحصیل والاطلاع بها علی‌احوال الکواکب فی‌اختلاف حرکاتها بحسب الروبة علی وجه یوافق قـواعـد الحکمة و ماذکرمنها فی‌کتب‌الهیئة انما ذکر فیها علی سبیل‌الحکایه ای مجرداعن‌البراهین و انما ذکرت براهینها فی المجسطی بالفعل اوبالقوه

و نحن اوردنا براهين الجميع ما استنبطناه من اللم لتوقف ادراك المطلوب كما ينبغي و الوصول الى حقيقته عليها . . .)

كتاب المستقصى (نسخه مجلس) پيش از پايان تتيم باب اسناد حركات ناتمام مانده .

مولى مهدى نراقى فيلسوف و رياضى‌دان محقق صاحب‌نظر و پرمايه است كه آثار ارزنده علميش در اين دو رشته تاكنون شناخته نبود و مؤلفاتى‌كه در سرگذشت‌ها و فهارس از او ياد مى‌شود بيشتر فقهى و اصولى و اخلاقى است و مشهورترين آنها معتمدالشيعه در فقه و جامع السعادات در اخلاق و تجريددر اصول‌است ازآثارريا ضى او يك نسخه از توضيح الاشكال در فهرست دانشگاه (مجلد ٤)معرفى شده و مشكلات العلوم‌كه مجموعه‌ايست‌كشكول مانند و حاوى پاره‌اى از معضلات مسائل رياضى نيز در دست است و بچاپ رسيده اينك اسامى مؤلفات رياضى مولى مهدى نراقى‌كه در اين‌كتابخانه يا در جاى ديگر موجود است و يا نام آن در رياض‌الجنه يمؤلفات نراقى آمده :

١ ــ المستقصى در هيئت (كتاب حاضر) .

٢ ــ المحصل‌كتابى‌كوچك است در هيئت نسخه آنرا آقاى نراقى دارند و فيلم آن دركتابخانه موجود است .

٣ ــ توضيح الاشكال ــ تحرير ديگريست ازكتاب اصول‌اقليدس و چند نسخه از آن در اين‌كتابخانه موجود است (تا پايان مقاله ششم).

٤ ــ حاشيه شرح مجسطى ــ نراقى در المستقصى از اين حاشيه ياد مى‌كند .

۵ ــ حواشی براکرثاوذوسیوس (فیلم آن در این کتابخانه و اصل آن در نزد آقای نراقی موجود است.

۶ ــ رساله فارسی در عقود انامل . در این کتابخانه یك نسخه از آن دیده‌ام .

۷ ــ رساله حساب (به نقل آقاسید محمد کلانتر از روضات الجنات).

۸ ــ رساله تحریر اکرثا وذوسیوس .

المستقصی مباحث هیئت قدیم بسیار روشن و جامع الاطراف بیان می‌دارد و در بحث حرکت وضعی زمین می‌گوید (به اتفاق علماء فرنگ زمین حرکت وضعی دارد و این نشان می‌دهدکه باافکار جدید آشنابوده است) .

کتاب محصل الهیئة ــ بعربی

مؤلف در مقدمه کتاب چنین گوید :

(. . . بقول الاحقر مهدی ابن ابی‌ذر هدامااردت من محصل مسائل الهیئة علی اخصر تقریر واحسن تحریر مجرداً من الزوائد و الفضول و مرتباً علی ابواب ذات فصول . . .)

نسخه خوش‌خط پاکنویس شده این کتاب در اختیار نگارنده است که بالمعه‌الهیّه در یك مجلد می‌باشد . تاریخ استنساخ کتاب ۱۲۰۹

نسخه دیگر کتاب محصل الهیئة که باکتاب لمعه الهیه در یك مجلد می‌باشد درکتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می‌شود[1].

---

۱ ــ ص ۲۷۷۸ ذیل ۲ ج ۳ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه و ص ۱۵۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة ج ۲۱ .

کتاب معراج السماء فی الهیئة :

این کتاب راکه حاج ملا احمد نراقی در فهرستی بخط خود ازجمله مصنفات پدرخویش درعلم هیئت نام برده است بجز برخی اوراق پراکنده‌ای نسخه تمام وکاملی بدست نیامده است[1] .

طائر قدسی

نام دیوان اشعار فارسی و عربی محقق نراقی

از جمله آثار ادبی گمنام و ناشناخته نراقی اول دیوان اشعاراوست که به‌گفته زنوزی نویسنده‌عالیقدر معاصر وی درکتاب (ریاض الجنّة) و همچنین مؤلف کتاب (نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان)[2] بالغ بر سه‌هزار بیت بوده است . ولی تاکنون نسخه تمام و جامع آن دیده نشده و قریب سیصد بیت اشعار پراکنده‌ای هم که ازمأخذ گوناگون بدست آمده از لحاظ کیفیت عموماً عرفانی و حکیمانه نظیر اشعار شیخ الرئیس ابوعلی سینا می‌باشدکه همگی در قالب مثنوی و ساقی نامه گفته شده است .

از آنجمله در مقام خطاب به نفس ناطقه انسانی و اشاره به سیر تحولات روحانی آن باقتفای قصیده عینیه[3] معروف ابن‌سینا که با این مطلع آغازمی گردد :

هبطت الیك من المحلّ الأرفع و رقاء ذات تعزّزٍ و تمنّع

۱ــ ص ۲۳ ج ۲۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲ ــ ص ۱۳۳ ج ۲۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۳ــ زیاد مناسبت بین عینیّهٔ شیخ اعظم ابن‌سینا و ابیات منقول نراقی دیده نمی‌شود .

نراقی گوید :

چرا آخر ای مرغ قدسی مکان جدا ماندی از مجمع قدسیان
چرا مانده‌ای دور از اصل خویش چرا نیستی طالب وصل خویش
چرا آخر ای بلبل خوشنوا بزاغان شدی همسر و همصدا
غریب از دیار حقیقت شدی گرفتار دام طبیعت شدی
بقبد طبیعت شدی پای بست فراموش‌کردی تو عهد الست
نبودی تو آن شاهباز جهان که در اوج وحدت بُدت آشیان
نبودی تو آن طایر لا مکان که در صقع لاهویت بودت مکان
ترا بود پرواز در اوج عرش مقید چرائی بزندان فرش
همی ترسم ای بلبل بوستان که دیگر نبینی رخ دوستان
همی ترسم ای جان عالی‌مقام بمانی بچاه طبیعت مدام
همی ترسم ای مرغ فرخنده پی که دیگر نبینی حریفان حی
همی ترسم‌ای طایر خوشنوا که از سدره افتی به تخت‌الثری
همی‌ترسم ای جان جبریل سیر که از کعبه افتی بویرانه دیر
همی ترسم ای هدهد خوش خبر نشان سلیمان نبینی دگر
همی‌ترسم ای مرغ برکنده بال بچنگال زاغان شوی پایمال
همی ترسم ای مرغ بطحا مقام که دور افتی از زمزم و از مقام
نه بینی دگر کعبه و مستجار نشانی نیابی دگر زآن دیار
جدا مانی از مروه و از صفا زبیت‌الحرام و زخیف و منی
برافشان پرای مرغ قدسی مکان پر و بال زآمیزش خاکیان
بخود دربی از این قفس برگشا بصقع سماواتیان پر گشا

ز پا بگسل این دام دار غرور — به پر تا باوج سرای سرور
مغنی بیا سازکن ارغنون — که آمد بسر باز شور جنون
بیا ساقیا من بقربان تو — فدای تو و عهد و پیمان تو
بده ساقی آن باده خوشگوار — که ایام دی رفت و آمد بهار
مئی ده که افروزدم عقل و جان — فتد بردلم عکس روحانیان
بیا ساقی ای مشفق چاره ساز — بده یك قدح زآن می غم‌گداز
که برهم زنم عالم خاکیان — کنم رقص بر اوج افلاکیان
بدور افکنم عالم خاك را — کنم سیر ایوان افلاك را
بسوزم از آن ، دلق سالوس را — بدور افکنم نام و ناموس را
بتازم براوج فلك رخش را — به بینم عیان کرسی و فرش را

«نراقی» ازاینگونه گفتارها
برون رفتی از حدخودبارها

علامه نراقی‌گاه نیز باقتضای مقام و در خور شخص مخاطب ، اشعار عربی هم انشا می‌نماید ، از آنجمله هنگام ارسال یکی ازتألیفاتش را برای مطالعه دوست دیرین و صمیمی خود آقا سیدمهدی طباطبائی بحرالعلوم ، به نجف با این ابیات او را یادمی‌کند :

الا قل لسکّان ذاك الحمی — :هنیئاً لکم فی الجنان الخلود
افیضوا علینا من الماء فیضا — فنحن عطاش و انتم ورود

سیدمهدی بحرالعلوم نیز نراقی را چنین پاسخ می‌دهد :

الا قل لمولی یری من بعید — جمالِ الحبیب بعین الشهود
لك الفضل من غائب شاهد — علی شاهد غائب بالصدور

فنحن علی الماء نشکو الظمـــاء و انتم‌علی بعدکـم بالـورود

حواشی و تعلیقات بر آثار متقدمین

علاوه برمصنفات علمی‌گوناگون نراقی‌که پاره‌ای از نسخه‌هـــای خطی آنها نامبرده و شناخته شد او بربسیاری ازکتابهای علمی متقدمین در ضمن مطالعات خویش حواشی و تعلیقاتی‌نگاشته‌که به‌گفته زنوزی تعداد آنها بالغ برپنجاه رساله می‌گردد نکته قابل تذکار آنکه براثـــر قدرت علمی وحسن سلیقه و ذوق سرشار در تألیف وتصنیف(که‌موهبتی خاص و استثنائی می‌باشد) همواره عقاید و تحقیقات خود را همچون رساله مستقلی در موضوع مورد بحث تدوین نموده بنوعی‌که‌خودبخود و بدون توجه به‌متن‌کتاب‌هم واجد ارزش‌علمی مهم وعلیحده‌ای‌می‌باشد.

چندین جزو و اوراق از اینگونه تحقیقات‌که در حاشیه کتابهای مورد مطالعه‌وی نوشته شده است اکنون‌درکتابخانه نگارنده‌وجوددارد.

قرة العيون

- ۲۴ -

ملامحمدمهدی نراقی

مجتهد بارع و حکیم محقق قرن ۱۳ هجری

(م ۱۲۰۹ ه . ق)

یکی از اکابر علمای شیعه‌که در جامعیت و احاطه و تبحر و تخصص در علوم نقلی و عقلی در دوران اسلامی‌کم‌نظیر است آخوند ملا محمدمهدی نراقی[1] کاشانی است (متوفای سنه ۱۲۰۹ ه ق) مجتهد و حکیم عارف و ریاضی دان اواخر قرن

---

۱ ــ نراقی تحصیلات ابتدائی را درکاشان انجام داده و بعد ازتحصیل‌کتب‌صرف و نحو و معانی بیان و منطق و قسمتی از سطوح اصول و فقه به اصفهان رفته است و بعد از طی درجات‌کمال به‌کاشان مراجعت نموده و در همانجا به تدریس و ترویج شرع مبین پرداخته است .

این‌کاشان شهر عجیبی است و خداوند در نهاد مردم این شهرکویری چه استعدادهائی به ودیعه نهاده است و چه نوابغ‌بی‌نظیری در علوم و فنون و ذوقیات از این سازمان برخاسته‌اند .

در هنر معماری وکاشی‌سازی و نساجی‌در سطح وسیع و نقاشی و فن موسیقی و علم ادوار ، و علوم اسلامی معقولاً‌ومنقولاً‌گوی سبقت از دیگران برده‌اند . بلی مردمی‌که از تنبلی و بی‌عاری در ادوار و دهور گریزانند باید افتخار آفرین باشنددر این مردم استعداد و ذوق ، و غیرت‌کار وفعالیت بهم آمیخته است .

کاشان از قدیم یعنی از همان اوائل اسلام محل سکونت شیعیان و موالیان شاه مردان وپناه‌گاه فدائیان و مریدان امیرمؤمنان و خلفای آنحضرت می‌باشد .

ملااحمد نراقی صاحب‌کتاب مستندالشیعه فرزند مؤلف یکی از اعاظم فقها و مجتهدان عصر قاجاریه بشمار می‌رود . ترجمه احوال ملامهدی‌بن ابی‌ذر نراقی را در کتب ارباب تراجم می‌توان دید ، همه او را از اکابر و اعاظم فقهاء و حکما و بعضی ←

دوازده و اول قرن‌سیزدهٔ هجری قمری. نراقی از فارغ‌التحصیلان‌حوزه علمی‌اصفهان است و مدتی نیز در عتبات عالیات از محضر اساتید نامدار و بزرگ کربلا و نجف استفاده نموده است. نراقی در علوم عقلی و نقلی از تلامیذ فقیه و حکیم محقق ملا اسماعیل خواجویی و عالم بارع شیخ محمد هرندی و دانشمند محقق ملامهدی هرندی و استاد محقق علوم ریاضی آقامیرزانصیر اصفهانی است.

اینکه بعضی‌گمان‌کرده‌اند مرحوم حاج ملامهدی در حکمت الهی شاگرد

→

او را خاتم حکما و مجتهدین دانسته‌اند. ولی آنچه که مهم است تهیه اثری است‌که آثار فلسفی و الهی او را تجزیه و تحلیل نماید.

میرزا ابوالحسن مستوفی (الف) مؤلف تاریخ **گلشن مراد** و دبیر و نویسنده و وقایع نگار دوران زندیه‌که معاصر مرحوم نراقی است درگلشن مراد متعرض احوال و آثار او شده است و از نراقی‌به، فیلسوف بحق و حکیم مطنق، جامع معقول ومنقول، المولی‌الأعظم و الحبر الأعلم، استاد البشر و... تعبیرکرده و نوشته‌است: درجمیع علوم‌ماهر و مبین دقایق افکار اوائل و اواخر بل‌که خود مکمل علومند... و تا بحال تحریر سنهٔ مبارکهٔ ـ ۱۲۰۶ هـ ق ـ رسیده در قید حیات و به‌ارشاد خلایق مشغول می‌باشد...».

مرحوم نراقی سال (۱۲۰۹ هـ ق) درگذشته است و هنگام رحلت (ب) حدود (۶۰ سال) داشته است.

(الف) میرزا ابوالحسن مستوفی‌کاشی فرزند معزالدین محمد غفاری اولین نقاش خاندان غفاری است و ابوالحسن غفاری نقاش‌باشی معروف به صنیع‌الملك فرزند برادر اوست، و مرحوم میرزا محمدخان غفاری معروف به‌کمال‌الملك فرزند برادر صنیع‌الملك است.

نقاشان‌کاشان باین چندنفر محدود نمی‌شوند و شرح‌حال و آثار نقاشان‌کاشان نیاز به تألیف کتابی قطور دارد، در دوره صفویه بنام چندین نفر از نقاشان‌نامی برمی‌خوریم‌که از مردم‌کاشان می‌باشند، از جمله آقارضا نقاش‌کاشی‌که «درچهرگشائی و شبیه‌کشی نظیر و عدیل نداشت... یك مرتبه صورت و چهره‌یی ساخته و پرداخته بودکه شاه‌عالمیان (مرادشاه‌عباس‌کبیر است) به‌جازه آن بوسه بردست او نهادند»

←

خواجوئی است و علوم نقلی را از سایر اساتید عصر استفاده نموده‌است ، اشتباه محض است ، چون ملا اسمعیل در علوم نقلی و عقلی از محققان عصر خود بشمار می‌رود ، و نراقی معقولاً و منقولاً ، از محضر آن یگانه دهر استفاضه نموده است.

عمدهٔ تحصیل نراقی در اصفهان ، نزد علمای بزرگ این شهر پرفیض بوده و در حوزه بـزرگ این شهر پرورش علمی یافته است . آخوند ملااحمد نراقی فرزند نحریر او در ترجمه پدر عظیم‌الشأن خود نوشته است : « وکان عمدة تحصیله فی اصفهـان عند مشایخه الکرام ملااسمـاعیل الخاجوئـی و الحـاج شیخ محمد ومولانـا مهدی الهرندی[1] و میرزانصیر ، و قرء شطراً من الحدیث عند الشیخ الأجل الشیخ یـوسف ای صاحب حدائق... وکذا آقا محمدباقر البهبهانی» ، ظاهراً محضر عالم بزرگ شیخ محمدمهدی فتونی را نیز درك نموده است ولی به‌جناب آقای بهبهانی ــ آقاباقر ــ نظری خاص داشته است .

از نراقی آثار تحقیقی در علوم عقلی و نقلی به‌یادگار مانده است که مورد توجهٔ محققان قرار گرفته‌است :

۱ و ۲ ــ لوامع الاحکام و معتمدالشیعه در فقه استدلالی از آثار نفیس آن یگانه زمان است که مورد استفاده و مراجعه فقهای عظام می‌باشد .

۳ ــ توضیح الأشکال از آثار نفیس در هندسه که اصول این علم را به فارسی تألیف نموده است .

۱ ــ این میرزا نصیر از اکابر زمان درعلوم ریاضی و فلکیات و علم طب بود وجمع کثیری از او در علم حساب و هندسه و نجوم و هیئت و طب استفاده‌نموده‌اند .

←

(ب) یکی دیگ راز معاصران نراقی‌که به‌خدمت وی رسیده و شرح‌حال‌وآثار او را تماماًبرشمرده است صاحب ــ ریاض‌الجنة ــ سیدحسن زنوزی تبریزی است .

ریاض‌الجنة ، تألیف زنوزی و تاریخ‌گلشن‌مراد ، هردو از آثارکم‌نظیر درباب خود می‌باشندکه بـا کمال تأسف تا این زمان‌کسی اقدام به چاپ آنها ننموده است .

٤ ــ تحریر اُکَر ثاوذوسیوس در مثلثات نیز از آثار نفیس اوست .

٥ ــ جامع‌السعادت در علم اخلاق تألیف این مرد بزرگ چند مرتبه چاپ شده است .

٦ــ حواشی شفای شیخ قسمت الهیات یکی از آثار عالی در حکمت است که نمامی مشکلات کتاب را حل کرده است .

از نراقی متجاوز از سی ــ۳۰ــ اثر علمی در فقه‌واصول و فلسفه و اخلاق و حساب و هندسه و هیئت و نجوم ، باقی مانده‌که همهٔ این آثار دلالت برتبحر و تخصص مؤلف در علوم عقلی و نقلی نمایند .

نگارنده «لمعات‌الهیه» و «لمعات عرشیهٔ»این‌عالم بزرگ را در آینده نزدیك به چاپ می‌رسانم .

یکی از آثار نفیس نراقی :رحکمت الهی‌کتاب مختصر او بنام قرةالعیون است که آن را برای تدریس در دانشکده انتخاب‌کرده‌ام ، این رساله را باید با ترجمه و شرح مختصر به‌فارسی در دسترس دانشجو قرارداد و آن را وسیله و مدخل قرار داد جهت رجوع به‌کتب مفصله .

حقیر از یکی از دوستان تقاضا نموده است‌که شرح حال مفصلی از این دانشمند بزرگ تهیه نمایدکه در مقدمهٔ لمعات الهیه ، و لمعات عرشیهٔ او چاپ و منتشر شود، ولی جناب آقای حسن نراقی وکیل پایه‌یك دعاوی از احفاد مرحوم علامه نراقی شرح‌حال جامعی از جدّ امجد خود تهیه نموده‌اندکه آنرا در مقدمه این رساله قرار دادیم . دانشمند بزرگوار جناب آقای حسن نراقی‌که بحق از نیکان عصر ما میباشند علاقهٔ شدید بمعارف اسلامی دارند و آثار متعددی از معظم‌له چاپ و منتشر شده است . آقای حسن نراقی پدر دانشمند بزرگوار آقای دکتر احسان نراقی استاد دانشگاه طهران میباشند . آقای احسان بایدبطبع بعضی از آثار جدّخود اقدام‌نماید.

جامع الأفکار یکی دیگر از آثار نفیس فلسفی این محقق بزرگ است . این‌کتاب

مشتمل است برافکار و عقاید قدما و متأخران از فلاسفه .

معاصر نراقی حکیم فاضل و عارف بارع آقامحمد بیدآبادی باآنکه کتب ملاصدرا را تدریس می‌نمود به عرفانیات بیشتر پابند است تا مبانی حکمت متعالیه ، و محقق نراقی به مباحث نظری توجه بیشتری دارد .

آخوند نوری تلمیذ عظیم‌الشأن آقا محمد بیدآبادی ، منغمر در طریقهٔ ملاصدرا است و در مباحث و مسائل با آنکه دارای قریحه و ذوق‌عدیم‌النظیرست جانب‌برهان را می‌گیرد و از این لحاظ به‌نراقی اشبه است از بیدآبادی .

حقیر این رساله (قرّةالعیون) را جهت تدریس انتخاب نموده و با تحریر و تقریر مسائل‌کتاب به زبان فارسی ، و تشریح بعضی از مشکلات و تذکر برخی از نکات لازم ، کار را قدری بردانشجوی دورهٔ لیسانس و مراحل بعد از لیسانس آسان می‌نماید .

کلیهٔ مئآخذ رساله را نشان می‌دهم و نیز در نحوهٔ سیر افکار فلسفی و عرفانی مطالبی نوشته می‌شود ، تا سهم متأخران و روش و ارز ش‌افکار علمی و زحماتی‌که در تحریر و ترویج مبانی علمی متحمل شده‌اند معلوم و مشهورگردد .

علامهٔ نراقی از مجتهدین بزرگ عصر خود و از مراجع و زعمای دین و دارای محضر ترافع و قضا بود . مؤلفین کتب فقهی به آثار او توجه نموده‌اند. با این‌وصف درحکمت و فلسفه الهی نیز دارای مقام شامخی است و در فنون ریاضی نیز ، آثار نفیسی دارد ، عالی‌ترین‌کتب ریاضی را تدریس می‌نمود، بعضی ازاوبافضل‌المهندسین تعبیر نموده‌اند . در علوم تفسیر و حدیث و رجال و اخلاق تخصص داشته‌است ، به‌لحاظ همین جامعیت و تبحر بودکه وقتی درکربلا به حوزه استاد بزرگ عصر خود، استادالاساتید آقاباقر[1] بهبهانی ــ رضی‌الله‌عنه ــ حاضر شد ، مورد توجه‌کلیه افاضل

---

۱ ــ آقاباقر یکی از بزرگترین محققان علمای شیعه است‌که بیان مقام علمی و مجاهدات او در ترویج شریعت مجال واسعی می‌خواهد ، باین مختصر دراین‌جا اکتفا ←

قرار گرفت ، و استاد مقدم او را گرامی داشت ، با اینکه در آن عصر ده‌ها محقق در حوزه‌های علمی سرگرم تعلیم و تعلّم بودند . نراقی چون در شهرکاشان متوطن شد و از حوزه‌های بزرگ دور افتاد ، آنطوری که باید مورد استفادهٔ طالبان علم قرار نگرفت و احتمال می‌رود مانند همه اعاظم که در جاهای کوچك قرار می‌گیرند ، از تعرض بی‌مایه‌ها که در همه جا حضور دارند مصون نمانده باشد ، و این خود از اعظم مصائب است . یکی از اساتید حقیر بهمین مصیبت مبتلا بود .

مرحوم نراقی در حکمت الهی به آخوند ملاصدرا بسیار توجه داشته و از آثار او در همه‌جا متأثر است و در تحریر مشکلات و عویصات از آخوند استفاده نموده است .

→

میشود و این نکته را باید یادآور شد که در ادوار اسلامی کمتر محققی را می‌توان نشان داد که باندازه مرحوم آقاباقر منشأ خیرات و برکات شده باشد و اهتمام او به‌ترتیب شاگردان نامدار و محقق سبب شد که جماعت کثیری از اکابر در حوزه او به‌تربیت شوند ، در اوائل تدریس که مرجعیت او وسعت نداشت به روزه و نماز استیجاری مبادرت می‌نمود و وجه آن را بشاگردان مستعد که به تنگ‌دستی و فقر مبتلا بودند میداد. میرزای قمی و سید بحرالعلوم و میرزا مهدی شهرستانی و میرزامهدی مشهدی از جمله تلامیذ او می‌باشند .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذى اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهيات الظلمانيّة، واضاء ببوارق تجليات صفاته ممالك الانيّات الغسقانيّة ، نورباضواء شمس قدرته هياكل الهويات الامكانيّة ، و انار بأنوار قمر عزته وجوه الكائنات الهيولانيّة ، الذى ابدع الجواهر العقلية الفادسة النورانيّة ، و اخترع الانوار المجردة المقدسة الروحانية ، و انشأ بحكمته الباهرة المخلوقات الجسمانيّة ، واظهر بقوته القاهرة المصنوعات الجرمانيّة ، والصلاة على سباح البحار اللاهوتية ، و صاحب ولاية الديار الناسوتية ، الواقف بحقائق الخفيّات الجبروتيّة، والمطلع على دقائق الجنيات الملكوتيّة، وعلى آله العارفين بالأسرار الغيبيّة و العالمين بالغيوب اللاريبيّة، الذين هم سادات البرية و خلفاء الخليفة .

اما بعد ، فيقول طالب المعارف الحقيقية وراصد الحقائق اليقينيّة مهدى بن ابى ذر النراقى ، نورالله قلبه بالأنوار العليّة ، و سلكه فى سلك الارواح القدسية ، انى لما بلغت فى كتاب جامع الأفكار و ناقد الأنظار ، الذى جمعت فيه جميع الافكار المتعلقة بالاشارات من الشروح والحواشى و اخترت منها ما ساقنى الدليل اليه ، وزيفت مالم يكن معوّلاً عليه الى مسألة الوجود التى هى قرّة عيون ارباب التجريد، رأيت ان افردلها رسالة منفردة ، واذكر فيها جميع مايتعلق بها ، وذلك لان هذه المسألة من اعلى المقاصد الالهيّة ، واسنى المطالب الحكميّة ، و هى الوجهة الكبرى لطالب المطالب العالية، والغاية العظمى لباحث المباحث المتعالية ، كيف لا ؟ و دركها

لدرك سائر المعارف اقرب الوسائل والجهل بهـا مستلزم للجهل باكثر المسائل ، ولذا ترى عرفاء الأمصار و حكماء الأقطار ، قد بذلوا جهدهم فى استخراج فـروعها و متعلقاتها ، و استفرغوا وسعهم فى استنتاج النتائج من مباديها و مقدماتها ، وقد وقع فيها التخالف فى مواضع متعددة ، و حصل فيها التنازع فى مواقع متكثرة، وانا التزمنا ان نذكر فى هذه الرسالة جميع ما يتعلق بهذه المسألة، ونجعل لكل مبحث عنوانا على حدة، و نذكر آراء الطوائف فى كل واحد مما يتعلق بها ، و نحقق الحق بحول الله و نبطل الباطل ، ثم نأتى بمبحث عليحدة لأخذ النتيجة من المباحث السابقة عليه ، و هو الذى استقر رأينا عليه و سميتها قرة العيون ، و رتبتها على اربعة عشر مبحث :

المبحث الاول ـ فى نقل الخلاف الذى وقع فى حقيقة الوجود، وفى ان موجودية الاشياء بماذا ؟ .

المبحث الثانى ـ فى ان الوجود المطلق ثبوته و تصوره بديهى ، و فى انه مشترك معنوى .

المبحث الثالث ـ فى ان الوجود المطلق زائد على الماهية .

المبحث الرابع ـ فى ان الوجود مقول على افراده بالتشكيك .

---

١ ـ عرفا همين وجود مطلق بديهى التصور منتزع از كافهٔ حقائق از حق اول الى آخر حاشية الوجود وصف نعال الموجودات را متحقق خارجى ميدانند وگفته‌اند ، حكيم و متكلم همين وجود مطلق را نقيض عدم مطلق دانسته وگفته‌اند، وجود خير محض و مقسم كافهٔ حقايق و انه لاضد له ولانِدّ ولامثل و معذلك صرحوا بانه معدوم فى الخارج . بايد بابن نكته توجه تام نمود كه نزاع بين حكيم و عارف در اين مسأله لفظى نيست همين مفهوم عام صادق بر كليه اشياء را حكيم وجود مصدق انتزاعى و عارف همين وجـود مطلق را بوصف اطلاق امرى خارجى ميداند .

سرّ مطلب را بايد در سريان هويت اطلاقيه الهيّه در جميع مراتب و مظاهـر هستى جستجو نمود چون همين مفهوم ذهنى وجود عند التحقيق عبارتست از تدلى و ظهور حق در موطن عالم كه از سريان هويت حق درخارج بوجود خارجى و جلوهٔ آن در علم بوجود علمى تعبير نموده‌اند و اصيل حقيقت جامع مراتب است ـ جلال ـ

المبحث الخامس ــ فی ان الوجود المطلق لیس جنساً لماتحته .

المبحث السادس ــ فی اثبات ان للوجود حقیقة عینیة ، وانه الأصل فی التحقق دون الماهیّة .

المبحث السابع ــ فی ان المجعول بالذات هو الوجود دون الماهیّة .

المبحث الثامن ــ فی ان[1] مشخص الوجودات ماذا ؟ وبای شئ یتخصص الوجودات.

المبحث التاسع ــ فی ان الممکنات موجودات متعددة متکثرة و وجوداتها کذلك.

المبحث العاشر ــ فی بیان ان للذات الأقدس الالهیّة ، تعالی شأنه ، تحققاً بالفعل خارجاً عن جمیع الاشیاء ، و ثبوتاً فی الواقع مع قطع النظر عن کل المجالی و المظاهر.

المبحث الحادی عشر ــ فی الاشارة الی بطلان مذهب المتکلمین و دفع ما اورد علی مذهب الحکماء .

المبحث الثانی عشر ــ فی الاشارة الی بطلان طریقة ذوق المتألهین .

المبحث الثالث عشر ــ فی تفصیل القول فی وحدة الوجود و ذکر ما قیل فیها ، و تحقیق ماهو الحق و ابطال ماهو الباطل .

المبحث الرابع عشر ــ فی اخذ النتیجة من المطالب السابقة .

المبحث الاول

فی نقل الخلاف الذی وقع فی حقیقة الوجود ، وفی ان موجودیّة الأشیاء بماذا ؟

فنقول : المذهب المعروفة فی ذالك ستّة :

الاول ــ مذهب جمهور الحکماء و هو ان للاشیاء وجودین ، احدهما وجود خاص

---

۱ ــ فی بعض النسخ ، فی ان تشخص الوجودات بماذا ؟ او تخصیص الوجودات اوتمیزها بماذا ؟ تارة سئوال می‌شود که ملاك و منشأ تشخص چیست ؟ با این ملاحظه که ماهیات به اعتبار ابهام ذاتی نشاید منشأ تشخص شوند، کما اینکه نشاید منشأ وجود و سبب تحقق هستی گردند ، وگاهی سئوال می‌شود منشأ و مبدأ تشخص در نفس وجود به چیست ؟

يختص به كل موجود من الموجودات .

وثانيهما ، وجود مطلق عام بديهى مشترك بين جميع الموجودات ، و الأول ، له حقيقة متحصلة فى الخارج ، و الثانى ، امر اعتبارى موجود فى الذهن منتزع من الموجودات الخاصة .

وقالوا : هذه الأفراد التى هى الوجودات الخاصة ، حقايق متخالفة متباينة متكثره با نفسها ، و ليس تخالفها بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ، حتى يكون متماثلة فى الواقع و متفقة الحقايق فى نفس الامر ، وليس اختلافها ايضاً بالفصول ، ليلزم كون الوجود المطلق جنساً لها ، بل الوجود المطلق ، عارض لازم لها ، كنور الشمس و نور السراج ، فانهما مختلفان بالحقيقة ، مشتركان فى عارض النور ، وكذا الحكم فى بياض العاج و الثلج ، وكذا الحكم فى الكم و الكيف المشتركين فى العرضيّة ، بل الجوهر و العرض المشتركان فى الامكان والوجود حكمهما كذلك . فافراد الوجودات مختلفة الحقائق ، الا انه لما لم يكن لكل فردٍ فردٍ من افراد الوجودات الخاصة اسم خاص كما فى اقسام الممكن والعرض ، توهم بعض ان تعدّد هذه الأفراد وتكثرها بمجرد عارض الاضافة ، كما فى نور هذ االسراج و ذاك ، او بياض هذا العاج و ذاك ، مع انه ليس الأمر كذلك ، بل الامر كما ذكر . وقالوا ، اذا اعتبر تكثّر المفهوم العام و صيرورتها « حصّة حصّة » باضافته ـ باضافتها ـ الى الماهيات ، يحصل امور ثلاثة :

احدها ، هذ االمفهوم العام .

و ثانيها ، الحصص المضافة الى الماهيات .

و ثالثها ، حقائق الوجودات الخاصة .

والا ولان خارجان عن حقيقة الثالث ، والأول ذاتى للثانى و داخل فى حقيقته.

وقالوا ، فرد من هذه الوجودات الخاصة قائم بذاته و عين ذاته ، و هو الوجود الواجبى ، والباقى زائد غير قائم بنفسه ، و هو وجود الممكن .

ثم ان بعض الحكماء ، ذهب الى ان الوجودات الخاصّة ، نفس الماهيات ، و

ليست زائدة عليها . و ذهب بعض الى انها زائدة عليها ، و مغائرة لها فى الخارج و الذهن .

و الحق انها عين الماهيات فى الواقع و نفس الامر، زائدة عليها فى اعتبار العقل، كما ستطّلع عليه .

الثانى ــ مذهب جمهور المتكلمين و هو ان الوجود منحصر فى هذا المفهوم الواحد المشترك بين جميع الاشياء ، وموجودية الماهيات بــه فقط ، و هوعــارض للماهيات و قائم بها قيام الاعراض بالموضوعات ، الا انهم قالوا ، انه فى الواجب لازم لماهيته، و ليس عارضاً لها. فهم لم يفرّقوا بين الواجب والممكنات فى الماهيّة والوجود، الا بلزوم الوجود المطلق للماهيّة فى الواجب ، و عدمه لها فى الممكن . ثم انــهــم افترقوا ، فرقتين : فذهب محققوهم الى ان الوجود المطلق مع حصصه خــارج عن ذوات الاشياء وزائد عليها فى الذهن فقط دون الواقع ، و ذهب آخرون الى انه مع حصصه زائد عليها فى الذهن و الخارج معاً .

الثالث ــ ذوق المتألهين من الحكماء ، وهوانه ليس للممكنات اتصــاف حقيقى بالوجود، بل الوجود شخص قائم بذاته وموجوديّته عن ذاته، وموجوديّة الممكنات باعتبار نسبة وعلاقة بينهما وبين حضرة الوجود المقدس ، وهى صارت مصححة لاطــلاق لفظ الموجود عليها ، كما يقال : زيد متمّول ، و ماء متشمس ، و هى مجهولة الكنه غير معلومة لاحد من العقلاء ، ولو لم تكن ، لما صح اطلاق الموجود على الممكنات ، لان الوجود المطلق ــ لاطلاق الموجود على ما اينتزع منه ــ لانّه ليس له قيام فى الخارج بالماهيات ، بل هو امر اعتبارى عقلى ، فلا يتحقق موجوديّة الاشياء به. وعلى هذا المذهب ، يكون الوجود واحداً ، والموجود متعدداً ، كما ان الشمس واحدة و المتشمس متعدد ، بل الموجود الحقيقى ايضاً منحصر فى فرد هو الواجب ، تعالى ،

١ــ لأن: الوجود المطلق (لااطلاق الموجود على ماينتزع منه) ليس لــه قيام فــى الخارج بالماهيات...

لان الموجود الحقيقي مايكون ذاته منشأ للموجوديّة ، فماكان موجوديته باعتبار نسبة بينه و بين شئ آخر ، لايكون موجوداً حقيقة .

الرابع ــ ماذهب اليه شيخ الأشاعرة ، و هو ان وجود كل شئ عين ماهيته ، ليس زائداً عليها .

فان كان مراده منه مايفهم فى بادى النظر و هو ان المفهوم من وجود الانسان ، هو الحيوان الناطق ، فهو فى غاية السخافة ، و ان كان مراده و انه لاتمايز بينهما فى الخارج ، بمعنى انه ليس فى الخارج شئ هو الماهيّة و شئ آخر هو الوجود فهو حق ، ولايكون مذهباً عليحدة[١].

الخامس ــ مذهب الصوفيّة ، و هو ان الوجود واحد سار فى هياكل الماهيات ، متطور باطوارها ، متشأن بشؤنها . و من تنزله حصل التكثّر و التعدد ، و هذا التكثر مجرد اعتبار ، فالوجود فى مرتبة الذات التى هى المرتبة الأحديّة الصرفة التى هى احد الحضرات الخمسة عندهم ، مقدسة عن الطور و التعيين ، و بعد التنزّل والتجلى على الماهيّات ، يصير الماهيات تعيّناته و مظاهره ، وبهذا يظهر الكثرة ، ولاكثرة حقيقة فى الماهيات ، لانها امور اعتبارية ، وعلى هذا المذهب يكون الموجود واحداً ، ولذا يعبر عنه كثيرا بوحدة الموجود ، وعن ذوق المتألهين بوحدة الوجود . و ربما قيل : ان مراد الصوفية ايضاً ان الموجود الحقيقى واحد .

ثم ان المتأخرين لما رأوا مذهب الصوفيّة غير مطابق لطريق النظر ، فتوجهوا لتصحيحه بطرق متعددة و ستطلع عليها ، و تعلم حقيقة الحال .

السادس ــ ماذهب اليه جماعة ، و هو ان للاشياء وجودين ، احدهما الوجود العام المشترك بين جميعها ، و الثانى ، الوجود الخاص الذى يختص به كل واحد منها .

---

١ ــ شيخ اشعرى من حيث لايشعر بدون توجه بتوالى فاسده اين قول و عدم تميز بين حمل شايع و حمل اولى اتحاد خارجى را باتحاد مفهومى سرايت داده است و از اين قبيل هفوات در كلمات او زيادست .

الوجود العام مقول على الوجودات الخاصة بالتشكيك فاختلافها بالتشكيك[1] وليس بانفسها، كماذهب اليه الحكماء و ليست زائدة على الماهيات فى الخارج ، بل فى لحاظ العقل فقط ، وهى متكثرة متعدد تعداداً حقيقياً فى الخارج ، واحد منها فوق التمام و علة جميعها ، وهو الوجود الواجبى ، ماسواه معلولات له . وسيأتى مايرد عليه.

المبحث الثانى

فى ان الوجود المطلق ثبوته و تصوره بديهيان ، و انّه مشترك معنوى بين الأشياء.

اما الاول ، فنقول : الوجود المطلق ، ليس الا الكون البديهى و الظهور العينى المفهوم لكل احد ، هو المعبَّر عنه بالفارسية ، بهستى و مرادفاته . ولاشك ان هذا الأمر بديهى معلوم لكل احد ، لايحتاج الى تعريف ، لأنه ليس شئ اعرف منه حتى يكون معرفاً له . مثلاً اذا قلت : زيد موجود فى الدار، الا الكون البديهى الذى يعلمه كل احد ، فلك اذا قلت : زيد موجود فى الخارج ، فماتريد من وجوده الا الكون المذكور ، الا ان ظرف الوجود فى الأول هو الدار ، و فى الثانى الخارج ، اعنى كل ماهو خارج الذهن ، فالوجود المطلق الذى هو الكون ، امر بديهى ثبوتاً و تصوراً، فالتعريفات المذكورة فى كتب القوم ، انما هى تعريفات لفظيّة ، ولذا لم يعتبر فيها الاطراد و الانعكاس .

اما الثانى ، فنقول : لاشك ان هذا الكون البديهى المعلوم لكل احد ، امر واحد ثابت لجميع الموجودات ، و ليس الكون الثابت للانسان مغايراً للثابت للفرس ،

١ـ تشكيك بنابر قول مشائيه تشكيك عامى است و تفاوت در وجود خاصّه بنفس ذات و جوداتست بدون اشتراك در نفس حقيقت . بنابر قول قائلان بتشكيك خاصى تفاوت و اشتراك در نفس حقيقت وجودست كما تفطّن به الطائفة الاشراقية طايفة مشائى از باب بساطت وجود و امتناع تشكيك در ذاتيات به تباين درسلسلهٔ طوليه قائل شده‌اند.

ولذا اذا نظر الى الممكن[1] يحصل الجزم بان علته موجودة ، اى ان الكون المذكور ثابت لها ، مع الشك فى كونها واجباً ، او ممكناً ، او جوهراً ، اوعرضاً. ولو كان الوجود المطلق مختلفاً فى الاشياء ، لما حصل الجزم بثبوته للعلة ، لانها ان كانت واجبة ، لكان وجوده المطلق غيرما اذا كانت العلة ممكنة ، فحينئذ يكون الوجود المطلق مشتركا معنوياً بين الاشياء .

المبحث الثالث

فى ان الوجود المطلق زائد على الماهيه

و هذا ، وان كان عند التحقيق بديهياً ، الا أنهم ذكروا عليه أدلّة ايضا .

منها ــ ان هذا الوجود ينفك فى التعقّل عن الماهيّة ، فانا قد نعقل ماهية و نغفل عن وجودها ، امافى الخارج فلان تعقّل الماهيّة والغفلة عن وجودها الخارجى ، امر بين ، واما فى الذهن ، فلان تعقل شئ لايستلزم تعقّل ذلك التعقل .

وايضاً قد نعقل الماهيّة و نشك فى وجودها ، ولاشك ان الوجود لولم يكن زائداً عليها وكان ذاتياً لها ، لما انفك فى التعقل عنها ، لأن تعقّل الشئ يستلزم تعقّل ذاتياته.

واورد بانه لوتمّ عليه ، لدل على ان الوجود الخاص ايضاً زائد على الماهيّات التى يمكن تعقل خصوصياتها من دون تعقّل وجودها .

والجواب عنه، انّه لايخلو اما ان يكون فى الوجودات[2]، امروراء ماهياتها والوجود

---

١ ــ اى عند زوال الخصوصيّة و التعين اصل الوجود لايزول و عند الشك فى الخصوصيات ايضاً لايشك احد فى بقاء اصل الكون المصدرى.

٢ــ بنابه مذهب حكما ، غير ماهيات و غير وجود مطلق مفهومى ، امرى ديگر نيز متصور است كه وجود خاص هرماهيت باشد . و نزد اهل كلام ، از وجود خاص در خارج خبرى نيست و آنچه كه معقول است ، وجود مطلق به معناى حصص كلى و ماهيت خاص است ، چون وجود را اعتبارى مى دانند .

المطلق ، اعنی الوجود الخاص،كما ذهب اليه الحكماء[1] اولا،كماجزم به المتكلمون . و على الثاني فلا يراد ، و على الاول ، اما ان يكون زائداً على الماهيّة،كما جنح اليه قليل من الحكماء ، اولا؟كما صرح به كثير منهم . فعلى الأول ايضاً لا يراد لأنه لمّا كان زائداً عليها ، فيمكن تعقّل الماهيّة بدون تعقله ، وعلى الثاني ، امّا ان يكون عين الماهية، اوجزء منها، وذاتياً من ذاتياتها. فعلى الأول لاشك ان تعقّل الماهيّة بعينه، هو تعقّل الوجود الخاص، بل هذا يرجع في الحقيقة الى مذهب المتكلمين، و يكون النزاع بينهم وبين الحكماء لفظياً. وعلى الثاني فجواب الايراد ، ان الوجود الخاص ، لو كان معلوماً لنا بكنهه ، اوبوجه يمتاز عن جميع ماعداه و مع ذلك تعقّلنا الماهيّة بدون تعقّله ، لكان الايراد ، وارداً . واما اذا لم يكن معلوماً لنا بكنهه اوبوجه يمتاز عن جميع ماعداه،كما هو الأمر في الواقع ، فيمكن ان يكون تعقّل الماهيّة مستلزماً لتعقّله ، ويكون معلومان ، ولكن لم نعلم انه هو ، لعدم علمنا بان كنهه ماهو . بل صرح المحقق الدواني ، بانّه يمكن ان يكون شئ معلوماً لنا بكنهه ، او بوجه يمتاز عن جميع ماعداه ، و مع ذلك لم نعلم انه معلوم لنا . قال : وعلى التقديرين ، اى على تقرير المعلوميّة بكنهه اوبوجه يمتاز عن جميع ماعداه ، يمكن ان يكون معلوماً لنا، ولم نعلم انه معلوم لنا .

وعلى الثاني ، فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك ، فانا علمناه بوجه يمتاز عن جميع ماعداه ، ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق ، يكون الانسان معلوماً ، وربما لم يعلم ان الشئ بوجه الضحك معلوم لنا، لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو الحيوان الناطق . نعم ربما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهيّة ، و ذلك الوجه فقط واحد على الاول ، فلانا اذا علمنا الشئ بالكنه ، ولم نعلم انه كنهه، فربما يكون

---

١ – و معنى العبارة ، انه عند الحكيم ، وراء الوجود المطلق و الماهية ، امر ثالث واقع في الخارج و مشخص للأشياء اى الماهيات ، يعبر عنه بالوجود الخاص . و اما عند المتكلم الأمر دائر بين المهيّة والوجود المطلق ولا يتصورون و رائهما امراً ثالثاً كما عليه اهل الحكمة المتعالية .

معلوماً بكنهه عند تصور شئ ولانعلم انّه معلوم بالكنه،كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ، ولم نعلم انّه كنه الانسان ، فانا نشك فى كونه معلوماً بالكنه . فاذا تعقّلنا ماهيّته مثلاً بالكنه ، وعلمنا الحيوان الناطق ، فانا نشك فى ان الانسان معلوم بالكنه عند تعقّل الماهيّة لجهلنا بان الحاصل عند تعقّله بالكنه هو كنه الانسان ، فيجوز عندنا ان يكون وجهاً من وجوهه . و على هذا ، فلا يعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تصور «ب» مثلاً، لجواز ان يكون معلوماً ولانعلم انه هو ، فلا يحصل لنا العلم بمغايرة «ب» لكنه الانسان و ان علم مغايرته للحيوان الناطق ، اذ لانعلم انّه كنهه . نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك . ولعل مراد الشارح هذا ، ولا يتأتّى مثل ذلك التقدير الاول كما لا يخفى ، بل غاية التكلف ان يقال : المراد بالوجه الذى يمتاز به عمّا عداه ، فى التعقّل ، ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسّف ، و يمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ، ان لا يتوقف على غيرهما ، فيندفع الايراد على تقدير كونه متعقلاً بالكنه ، اذ يتمّ بانضمام مقدمة اخرى ، اى العلم بكونها كنهاً ، ويبقى الكلام فى التقدير الآخر ، فانه لا يدل على المطلوب بعد الضم اصلاً، فتدبر.

فظهر ان الوجود الخاص لو كان معلوماً بكنهه او بوجه يمتاز عن جميع ما عداه لامكن القول بانّه يمكن ان يصير معلوماً لنا فى ضمن تعقل الماهيّة ، ولم نعلم به ، فاذا لم نعلم ـ حقيقته ـ خ ـ حقيقة اصلاً، فيمكن ذلك بطريق اولى . ولا يقال : يمتنع ان يكون شئ معلوماً وغير معلوم لاجتماع النقيضين ، لانه اذا لم يكن معلوماً، يحتمل عند العقل ان يكون معلوماً ، ولا منافاة بين انتفاء الشئ فى الواقع واحتمال ثبوته عند العقل، كما صرح به المحقق الدوانى.

بقى الكلام فى ان الحق فى الوجود الخاص اى شق من الشقوق المذكورة، والحق كما ستطلع عليه ، ان الوجودات الخاصّة ، نفس الماهيّات فى الواقع و نفس الامر ، و مغايرة لها ، فى بعض اعتبارات العقل .

واورد على الدليل المذكور ايضاً بانّه انما يتمّ اذا كانت الماهيات معلومة بكنهها،

ولم يكن الوجود المطلق ذاتياً لها ، وهو ممنوع ، و حينئذ لايتمّ ، لان تعقّل الشئ بوجهٍ ما ، لايستلزم تعقّل ذاتياته .

واجيب بانّه يمكن تعقّل بعض الماهيات بكنهها ، مع انهذهالماهية ايضاً قد تعقل معالغفلة اوالشك فيوجودها ، هذا مع انعدم امكان تعقّلكنه الماهيّة ، انمّا يكون[1] باعتباركون اجزائها غريقة فيالمجهوليّة ، فاجزاؤها التى ليستكذلك ، يصير متعقلة البتّة ، والوجودكذلك لانه بديهى التصور .

واورد علىالدليل المذكور ، بعض ايرادات اخر ، اعرضنا عنها لظهور ضعفها .

ومنها، انهلولم يكن الوجود زائداً علىالماهيّة ، لـم يتحقق ممكن اصلاً لانالامكان تساوى نسبة الماهيّة الى الوجود و العدم ، فلوكان الوجود المطلق عين الماهيّة اوجزؤها ،لم يتحقق نسبة ، لانها انّما يكون بين متغايرين فضلاًعن التساوى ، وكيفيكون نسبةالشئ ، الى عينه اوالىجزئه،كنسبته الى ارتفاعه .

واورد عليه ، بانالقوم فرقوا بين اتصاف شئبشئ و حمله عليه مواطاة ، و بين الاتصاف و الحمل اشتقاقاً ، وقالوا : انالامكان ، هوان لايقتضى الماهيّة الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً، بمعنى انلايقتضى ذاته انيحمل عليهاالموجود اوالمعدوم، بليكون نسبتها الى حملالموجود والمعدوم عليها علىالسواء ، وحينئذ لوكان عين الماهيّة ، فلانسلمعدم تصور النسبةبينهما، لتصورهابينالشئونفسه اشتقاقاً ، ولهذا اختلف العقلاء فيانالوجود[2] موجود املا ، وذهب اكثرالمتكلمين الى الاول و

---

١ ـ وجود بحسب مفهوم بسيط است و جنس و فصل ندارد و در وجود، تساوى نسبت بوجود و عدم ممتنع و امكان شأن ماهيات است بلحاظ اعتبارآننسبتبوجودو عدم محمولى لذا امكان ندارد وجود و ماهيت آن بحسب مفهوم و حمل اولى و بلحاظ تعقل امر واحد باشند و تغاير بلحاظ اعتبارى از اعتبارات دليل است برلحوق وجود برماهيت باعتبار مفهوم و خلّو ماهيت از وجود باعتبار حمل اولى و و اتحاد اين دو در جميعمراتب وجودى .

٢ ـ يرجعالاختلافالى انالوجود المفهومىموجود فىالخارج وله فرد خارجى اويكون منالامورالعقلية المحضة والاحملالوجود علىالوجود او حمله على الموجود ←

بعضهم و جميع من الحكماء كالمعلم الثانى و الشيخ الى الثانى .

اقول : هذا الايراد فى غاية السخافة ، اما اولاً ، فلانا اذاقلنا : ان الامكان هو ان يقتضى الماهيّة ، الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً وكان الوجود عين الماهيّة ، فيلزم ان لايقتضى الوجود كونه موجوداً معدوماً ، فهذا ممالم يقل به احد ، لان بعضهم قال : انه موجود ، و بعضهم قال : انه معدوم . فغاية الامر تصوّر النسبة بين الوجود و نفسه اشتقاقاً اذاكان موجوداً اما تساوى نسبته الى كونه موجوداً اومعدوماً ، كلام خال عن التحصيل . فحينئذ يكون الوجود الذى هو عين الماهيّة ، امّا موجوداً دائما ، او معدوماً ، فلايتحقق تساوى النسبة ، فلايوجد ممكن اصلاً . وبماذكر يظهر فساد ماقيل : انالانسلم ان نسبة الشئ الى عينه اوجزئه باطل فى النسبة الشى الى عينه اوجزئه الاشتقاقية ، اذهى فى التحقيق نسبة الشئ الى مايغايره ، فانك اذاقلت:

الوجود موجود ، فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذووجود و هما متغايران ، و ذلك لما عرفت من انّه على تقدير العينيّة ، اما ان يكون الوجود موجوداً ، هو رأى البعض ، اولايكون موجوداً ، وعلى التقديرين لامعنى لتساوى النسبة ، فلايتحقق الممكن ، و على تقدير الجزئية ، لاريب ان نسبة الشئ الى جزئه اشتقاقاً صحيح لم ينكره احد من العقلاء ، وخلافه باطل ، كما يقال : الانسان ناطق ، و الفرس اعجم ، و لايقال : الانسان لاناطق ، والفرس لااعجم ، ومع ذلك كيف يكون نسبة الشئ الى جزئه والى سلبه على السواء ، و مغايرة الجزء لنفسه اشتقاقاً لايصير منشأ لتساوى نسبة الكل الى وجود هذا الجزء و عدمه اشتقاقاً .

← او حمل الموجود على الموجود ، حمل اولى بديهى الصدق كما فى حمل الشئ على ذاته . پس نزاع در اينست كه وجود بدون لحاظ دارای مفهومى است مضاف بماهيات يا نه ، درصورت اول نزاع در اين است كه آيا اين مفهوم قطع نظر از حصص مضافهٔ بماهيات فرد خارجى نيز دارد يانه ؛ على ماقررناه فى محله . اما اين مسأله كه آيا وجود وجود است يا نيست مثل مسألهٔ الانسان انسان وزيد زيد از باب عدم جواز انفكاك الشئ عن نفسه بديهى و ضرورى است ــ جلال ــ

ثم ان لم يحمل الموجود على نفس الوجود ، فلاينحقق نفس النسبة ايضاً فضلاً عن التساوى ، وان حمل وكان الموجود متحداً مع الماهيّة التى هى عين الوجود وكان جميع الماهيات عين الوجود ، يلزم منه انلايوجد، لتساوى النسبة، وانوجد نفسها، و على التقديرين ، لايوجد ممكن ، فيجب ان يكون الوجود زائداً على الماهيّات الممكنة .

قال المحقق الدوانى : المراد بالوجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة، كمايدل عليه ظاهر التعريف الذى نقله المصنف فى اوالكتاب، كيف لا ؟ و مغايرة مبدء الاشتقاق للماهيّات ممالاينبغى النزاع بين العقلاء والظاهر كون الوجود بهذا المعنى عينها ، لاينا فى عروض الوجود لها ، ولا يستلزم استغناؤها فى كونها موجوداً عن امر يعرضها، كما اعترف به ، و قد صرحوا بان وجود الواجب عينه، كما سيصرّح به الشارح، ولاشك انه ليس عين مبدء الاشتقاق ، فان واجب الوجود موجود ، لاوجود بالمعنى الذى اعتبره .

فان قلت : لم لايجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض بغيره ، قائم بنفسه موجود لابعروض الوجود له ، و هو الواجب ، وسائر افراده قائم بغيره غير موجود؟

قلت : فحينئذ يكون الواجب[1] موجوداً بغيره ، فان كونه وجوداً ، لايقتضى كونه موجوداً فيشارك سائر الماهيّات ، فى ان وجوده بسبب امر عارض له ، اعنى حصّة الوجود المطلق . والتحقيق ان صدق الحمل قديكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول ، وقديكون بخصوصيّة ذات الموضوع ، من غير ان يكون هناك امر زائد . مثال الاول ، حمل العرضيات و مثال الثانى ، حمل النوع ، او حمل زيد على نفسه ،

---

١ – و اعلم ان الواجب الوجود واجب و وجوده عين ذاته وانه وجود و موجود وان مفهوم الاواجب لايقتضى العلة وانه بحسب المفهوم غير معلول و اما اينكه آيا از براى اين مفهوم وجود خارجى نيز متحقق است نفس مفهوم واجب اقتضاى تحقق خارجى را ندارد وبايد بابرهان اثبات نمود كه مفهوم واجب داراى تحقق خارجى است – جلال آشتيانى –

وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول ، وعلى الواجب من قبيل الثانى ، من حيث انه لا يقتضى امراً زائداً على خصوصيّة ذاته، فذاته ، موجود بذاته من غير افتقار الى امر آخر يعرضه ، بخلاف غيره من الماهيّات ، فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصّة من الوجود لها، فالموجود المطلق، والوجود المطلق والوجود الخاص ، هناك مغائرة للماهيّات ، واما فى الواجب ، فالاولان مغايران له ضرورة دون الثالث ، لاتنفائه هناك ، لان عين الذات ينوب منابه فى كونه مطابق الحمل ، و محقق صدقه ، فيصح ان يقال : انذاته ، تعالى ، فرد من الوجود المطلق ايضاً ، بمعنى ماهو اثر افراده العارضة للماهيات مترتبّة عليه، كما انه ، تعالى ، فرد من الوجود المطلق ايضاً ، لالأمر مغايرله بل لذاته ، وسيجئ تحقيقه انشاءالله تعالى ، انتهى .

و منها : ان هذا المفهوم ، امر واحد، فى جميع الموجودات، ليس فيه اختلاف، فلو كان عين الماهيّات لاتحدث الماهيات فى جميع الموجودات وهو خلاف البديهة. ولو كان جزءاً لها فلما كان جزء مشتركاً، فيحتاج الى جزء يحصل به الاختلاف، ولابدّ ان يكون الجزء الذى يحصل به الاختلاف موجوداً، لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم، ولابدّ ان يكون الوجود جزءاً لهذا الجزء ايضاً، اذا المفروض ان الوجود جزء لجميع الموجودات فهذا الجزء ايضاً يحتاج الى ما به الاختلاف، وهو ايضاً يجب ان يكون موجوداً لماذكر، وهكذا ينقل الكلام الى الاجزاء، فيلزم التسلسل ، و هو باطل .

واورد عليه: ان هذا الدليل انّما يدل على ان الوجود ليس عيناً فى جميع الموجودات ولا جزءاً فى الجميع ، ولايلزم من ذلك كونه زائداً فى الجميع ، لاحتمال ان يكون زائداً فى البعض .

واجيب بان الوجود لمّا كان امراً واحداً متحداً ، فيجب ان لايختلف مقتضياته ، بل يجب ان يكون جزءاً او نفساً فى الجميع ، اوعارضاً كذلك . (فى الجميع ــ خل).

والحق ان هذا الجواب غير حاسم للايراد ، لالماقيل : ان المقتضى لذلك هو الماهيّة دون الوجود ، لان الماهيّة قبل ان تكون موجودة لانصير مقتضية لشئ ،

وبعدالوجود لامعنی لکونها مقتضیة لکون الوجود الوجود عارضاً او جزءاً اوعیناً لها ، بل، لأن الوجود لماکان مشکّکاً[۱] علی ماسیجیئ فلقائل ان یقول : اختلافه فی العروض والدخول والنفسیّة، لأجل کونه مشکّکاً وعدم کونه واحداً حقیقیاً .

والصواب فی الجواب ، ماذکره المحقق الدوانی ، وهوانه اذاکان الوجود بذاته مقتضیاً للاحوال الثلاثة، کان کل حصّة من حصصه متصفاً بتلك الأحوال، فیکون وجود الواجب مثلاً عارضاً لبعض الماهیّات ، جزءاً لبعضها ، عیناً لبعضها ، لامتناع تخلّف مقتضی الذات .

منها ، انّه لوکان الوجود عین الماهیّة ، لکان حمل الوجود علی الماهیّة، کقولنا: السواد موجود ، غیر مفید ، لوکان جزءً لها لما احتاج حمله علیها الی الاستدلال.

و ایضاً ، لوکان الوجود عین الماهیّة ، لکان قولنا : السواد لیس بموجود ، بمنزلة قولنا : السواد ــ لیس بسواد ، وهوحکم باجتماع النقیضین .

واورد علیه ایضاً بعض الایرادات، کلها مندفعة عندالتأمّل ، مع انّه اورد بعض الایرادات علی بعض الادلة المذکوره ، لایضرنا ، لأنا اشرنا الی ان زیادة هذا المفهوم العام فی مرتبة البداهة ، وهذه الأدلّة فی الحقیقة تنبیهات للاذهان القاصرة .

ثمّ من انکر زیادة الوجود المطلق علی الماهیّة ،استدل بان الوجود ، لوکان زائداً علی الماهیّة، لکان صفة قائمة بها، فامّا ان یقوم بالماهیّة الموجودة، اوالماهیّة المعدومة ــ لعدم الواسطة بینهما ــ فعلی الأول ، یلزم ان یکون الماهیّة موجودة قبل وجودها ، وعلی الثانی ، یلزم ان یکون الماهیّة موجودة و معدومة ، و هو اجتماع النقیضین . وایضاً یلزم قیام الموجود بالمعدوم .

---

۱ ــ مشکّك بودن وجود عبارتست از تحقق آن در مراتب متعدّده و قبول احکام خاصهٔ عارضه و لازمهٔ اصل وجود لذاات ناحیهٔ تشکیکی بودن وجود نمی‌شود اثبات ترکیب جهت بعضی از افراد آن نموده وگفت: چون وجود ازحقایق تشکیکی است درمرتبه‌ئی بسیط و درمرتبه‌ئی مرکب است و قبول تشکیك حقیقت مشککه را از سنخ مسنخ خود خارج نمی‌نماید .

واجيب ، بان الوجود قائم بالماهيّة من حيث هى ، بمعنى ان الماهيّة التى تقوم بها الوجود ، هى الماهيّة التى لا يعتبر معها الوجود والعدم، وان لم ينفك، عن احدهما فى الواقع و نفس الأمر .

واورد عليه : بأن هذا لا يحسم الايراد ، لأن قيام الوجود بالماهيّة ، اما ان يقارن عدمها النفس الأمرى ـ فيلزم التناقض ـ او وجودها النفس الأمرى ، فيلزم تحصيل الحاصل .

واجيب: ان قيام الوجود بالماهيّة، يقارن ذلك الوجود بعينه ، فالمعروض ليس الماهيّة بشرط الوجود حتّى يلزم تحصيل الحاصل المحال ، بل المعروض هو الماهيّة وحدها، الا ان معروضيتها انما هو فى زمان الوجود. غاية الأمر انه يلزم تقدم الماهيّة بالذات على وجودها ، ولا محذور فيه ، فتحصيل الحاصل الذى يلزم فيما نحن فيه ، انما هو تحصيل بنفس ذلك التحصيل ، و هو ليس محالاً، انما المحال تحصيل الحاصل مرة اخرى . ثمّ يلزم من قيام الوجود بالماهيّة من حيث هى ان يكون زيادة الوجود على الماهيّة و قيامه بها فى العقل و التصور لا فى الخارج ، وان لا يكون الوجود معنىً يقوم بالماهيّة و يحصل الماهيّة به فى الخارج، كما ذهب اليه طائفة، بل وجود الماهيّة عبارة عن حصولها فى الأعيان ، ففى الخارج ليس شئ هو الماهيّة ، و شئ آخر هو الوجود ، بل ليس فى الخارج الا الماهيّة و الماهيّة الكائنة فى الخارج من شأنها ان ينتزع العقل منها الوجود .

و اصل الاشكال فى هذا المقام هو ، ان الوجود اذا كان زائداً على الماهيّة وكان الماهيّة متّصفة به ، فيجب ان يكون الماهيّة ، ثابتة قبل اتصافها بالوجود ، لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ، مع انّه لا يمكن تحقّق الماهيّة بدون الوجود ، فلذا اجابوا: ان الوجود ليس فى الخارج شيئاً عليحدة تكون الماهيّة متصفة به ، بل ليس فى الخارج شئ الا الماهيّة ، والعقل ينتزع منها الوجود .

قال المحقق الدوانی: والتحقیق انه‌لیس[1] فی‌الخارج الاالماهیّة، من‌دون‌ان‌یکون هناك الأمر المسمّی بالوجود، ثم‌العقل بضرب من‌التحلیل ینتزع عنه ذلك الأمر و یصفه‌به، و مطابق هذا الحکم و مصداقه هو عین تلك الهویّة المعیّنة، کما ینتزع من زیدالانسانیّة، و یحکم بأن الانسانیّة ثابتة‌له، مع‌ان‌مصداق‌الحکم و مطابقه‌له لیس الا ذات زید، وقس علیه الموجود فی‌الذهن.

فان قلت: فماالفرق بین‌الوجودوالذاتیات، مع انکلیهما ینتزع من‌الذات.

قلت: ملاحظة الذات‌کافیة فی‌انتزاع الذاتیات، بخلاف الوجود و نظائره، اذ لابدفیه من‌ملاحظة امر آخر، مثل وجود علته و آثاره الی غیر ذلك، انتهی.

هذاماذکروه فی هذا المقام، ولکن الحق ان‌الموجود فی‌الحقیقةلیس‌الاالوجود، والماهیّة مع قطع‌النظر[2] عن‌الوجود، امر اعتباری. و حینئذ فالجواب عن اصل الاشکال، انه لیس فی‌الخارج الاالوجود، والعقل بضرب من‌التحلیل ینتزع عنه

---

۱ ــ هرعارضی چه عارض ماهیات و چه عارض وجود، باید معروض خالی از عارض باشد. در عوارض خارجی عارض در مرتبهٔ حاق‌معروض نیست چه در وجود خارجی و چه بلحاظ مفهوم ذهنی. ولی در عوارض ماهیت‌که لازم نیست معروض بالوجود مقدم برعارض باشد بل‌که نفس تقرر ماهیت‌بلحاظ تقرّر ماهوی وحمل اولی کافی از برای عروض ولحوق است چه آنکه در عوارض خارجی عارض از مقتضیات ذات معروض و معروض علت توصل خارجی عارض است و فیض وجود از معروض عبور نموده و بعد از مرور در مقام ذات معروض بعرض واصل میشود ولی در عوارض ذهنی و ماهوی علیت و اقتضا نمی‌باشد و چه بسا عارض‌منشأ تحصل معروض شود ــ جلال ــ

۲ ــ والماهیات‌مع‌ملاحظة الوجود أیضاً اموراعتباریة لاتحقق لها الافی‌الذهن والاعتبار لافی‌الواقع و نفس الأمر. و الدلیل علی ذلك: ماهیات بالذات مفهوم ذهنی متساوی‌النسبة الی الوجود والعدمندوذاتی شئ لاینفکّ عن‌الشئ و متحقق وجودست و وجود امکانی متقوم‌است بعلت و معلول نفس ظهور علت است و ظهور شئ عین شئ است در مقام ظهور نه در مقام بطون « هرچیزکه غیر حق بیاید نظرت ــ نقش دومین چشم احول باشد ».

الماهيّة ، و سيجئ تحقيق الكلام انشاءالله تعالى في مبحث اثبات ان للوجود حقيقة عينيّة ثم ان المحقق الدوانى فى الحواشى القديمة ، على ماعلمت ، اختار ان الماهيّة متصفة بالموجود على النحو الذى ذكر . و قدرجع عن هذا القول فى شرح الهياكل النوريّة و فى بعض رسائله ، وانكر القول بان موجودية الماهيات ، باتنزاع الوجود عنها ، و اختار ذوق المتألهين وهو ، ان موجوديّة الأشياء بالانتساب الى حقيقة الوجود ، فقال بعد بسط الكلام فى مطلوبه : و انت خبير بان كون الوجود عارضاً للماهيّات على ماهو المشهور الذى ينساق اليه النظر الاول ، لايصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة ، لاسيّما على ماتقرر عند المتأخرين من ان ثبوت شئ لشئ و عروضه له ، فرع ثبوت المثبت له فى نفسه ، اذ الكلام فى الوجود المطلق ، وليس للماهيّة قبل الوجود المطلق وجود ، حتّى يكون الاتصاف به فرعاً على ذلك الوجود . وما قاله بعضهم ، من ان الاتصاف بالوجود ، انّما هو فى الذهن ، لايجديهم نفعاً ، لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهنى ، لم يبق لهم مهرب ، و استثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعيّة تحكّم ، على ان مشاهيرهم ، قدحوا فى هذا الاستثناء.

ثم قال : ان من البيّن ، انّه اذا كان الوجود و صفاً للماهيّة ، وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ماتقرر و اشتهر بينهم ، لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبى ، و ظاهر ان النسبة فرع المنتسبين ، فلايصح كونها ، اول الصوادر ، الى غير ذلك من الظلمات التى يعرض من القول بعروض الوجود للماهيّات. انتهى .

اقول : بعدما علمت ان الغرض من اتصاف الماهيّة بالموجود او بالعكس ماذا، تعلم انه لاوقع لايراد هذا العلامة المحقق .

---

١ ــ درصورتى كه اصالت اختصاص بوجود يا ماهيت داشته باشد اثر فاعل اولاً و بالذات يكى از اين دو ميباشد و بيان شدكه واقع بين وجود و ماهيت تغاير نيست در اين صورت بايد صادر از حق وجود باشد نه ماهيت چون ذاتى شئ و حالات ←

قال بعض افاضل المتأخرین[1] مورداً علیه : « انّ اکثر المفاسد التی ترد علی اتصاف الماهیّات بالوجود ، انما یرد بناءاً علی انّ الاتصاف بها کاتصاف الموضوع بالعرض ، اوبناءاً علی عدم الفرق بین نحوی العروض، فان عارض الشئ بحسب وجوده ، غیر عارضه بحسب ماهیّته ، فعارض الوجود یتسدعی للمعروض وجوداً غیر وجود العارض ، و اما عارض الماهیّة فلا یستدعی الا وجود الماهیّة ، وانکان متحداً وجودها لوجود عارضها . والوجود علی تقدیر حصوله فی الخارج ، لایلزم انیکون عارضاً للماهیّة ، اذهو نفس وجود الماهیّة وموجودیتّها ، و علی تقدیر عروضه کان عارضاً لنفس الماهیّة الموجودة بهذا الوجود ، لاعارضاً لوجودها... » و هوجیّد[2] کما لایخفی .

و اما ماذکره المحقق من ان ماقاله بعضهم ، من انّ الاتصاف بالوجود ، انمّا هو فی الذهن ، لایجدیهم نفعاً ، لانه اذا نقل الکلام (الی آخره) .

لایخفی[3] مافیه لان الذهن یقدر علی انیلاحظ الماهیّة من غیر وجود، ثم یعرض اتصافها به، وهوظاهر. ثم من تأمل حق التأمل، یجدان الوجود لیس الانفس موجودیه الماهیّة، ولیس فی الخارج شیئان : بل لیس فیه الاالوجود، اوالماهیّة، فلایردلأجله

→ و متحقق یك امر است که از آن بدو لفظ وجود یاماهیت تعبیر می‌شود علی اختلاف المشربین قهراً اتصاف امری انتزاعی است . مگر آنکه بگوئیم صادر از حق از آنجا که معلول نفس ظهور و عین ربط بجاعل است و مجعول شأنی غیر نفس افاضه واضافه بعلت ندارد و معلولیت عین ذات معلول و نفس ارتباط عین نحوهٔ وجود امکانی است، مختلف و انحاء متعدد از تحقق قبول نمی‌کند و این همان افادت صدر الصدور و بدرالبدور ملاصدراست و محقق الدوانی از آن بمراحلی دو راست .

۱ــ کیف لایکون جیداً وهوکلام صدرالحکماء (منه دام‌ظله) .

۲ ــ والحق مع القائل المحقق چون ماهیت در ظرف ذهن نیز عین وجود ومتحد با آن می‌باشد ، بل که بلاملاحظهٔ تحقق ماهیت ولحاظ نفس مفهوم ، ماهیت معرّا از وجود و وجود عارض است .

نقض على القاعدة الفرعيّة المسلمة عند العقلاء .

قال بعض افاضل المحققين : قد اضطربت افهام المتأخرين فى اتصاف الماهيّة بالوجود ، وصارت اذهانهم بليدة عن تصوره ، من جهة ان ثبوت شئ لشئ ، فرع على ثبوت ذلك ! شئ فى نفسه ، فيلزم على تقدير هذا الاتصاف ان يكون الماهيّة موجودة قبل وجودها .

فتارةً انكروا قاعدة الفرعيّة ، و بدّلوها بالاستلزم ، و تارة خصّصوها بما وراء الوجود من الصفات ، و تارة جعلوا مناة الموجودية اتحاد الماهيّة مع مفهوم الموجود المشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره ، و كذا الحكم فى كل مشتق عند القائل بهذا . ولم يتحقق احد منهم كنه الأمر فى هذا المقام ، من ان الوجود كما مر نفس موجوديّة الماهيّة ، لا موجودية شئ غيره لها ، كسائر الاعراض ، حتى لزم ان يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها فى نفسها . فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا الكليّة العقليّة ، كما قد يحتاج اليه فى الأحكام النقليّة عند تعارض الادلّة .

و هذا الذى اظهرناه ، انما جريانه على طريقة القوم من ان الماهيّة موجودة والوجود من عوارضها ، واما على طريقتنا ، فلا حاجة اليه ، اذ لا اتصاف لها به ولا عروض له عليها ، بل انما الموجود فى الاعيان ، هو نفس حقيقة الوجود بالذات ، و اما المسمّى بالماهيّة ، فهى امر متحد[1] مع الوجود ضرباً من الاتحاد ، و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية لا على الحقيقة . انتهى .

و حقيقة الحال والجواب الحق عندنا ايضاً ، ماذكره (رحمه الله) اخيراً ، كما اشرنا اليه ، وستعلم له زيادة توضيح انشاء الله تعالى ، فى بعض المباحث الآتية .
فالوجود يتصف بالامور المذكورة بنفسه من غير افتقار الى شئ آخر ، كما ان اجزاء الزمان

---

١ ــ قال صدر المحققين ، هذا ثبوت الشئ ، لاثبوت لشئ (منه) .

یتصف بالتقدم والتأخر فی حدذاتها، من غیر احتیاج الی شیء آخر، فما به التقدم والتأخر عین مافیه التقدم والتأخر فی الوجود والزمان، وکذا ما به القوة والضعف والکمال والنقص وسائر ماذکر فیه، عین مافیه الامور، بخلاف الماهیّات، فان ما به الامور المذکورة فیها، مغایر لمافیه الامور المذکورة، مثلاً، تقدم الأب علی الابن، لیس باعتبار ماهیّة الابوة و البنوة، بل باعتبار الوجود اوالزمان، فمافیه التقدم والتأخر هو الأب والابن، و ما به التقدم والتأخر هو الوجود اوالزمان، و کذا اکملیّة العالم بالنسبة الی الجاهل لیست باعتبار ماهیتّهما بل باعتبار العلم والجهل، فمافیه التقدم والتأخر هو الرجل العالم والجاهل، وما به التقدم والتأخر هو العلم والجهل. ثم ان کمال العلم و نقصان الجهل ایضاً یرجعان بضرب من الاعتبار الی وجود هما لاالی ماهیتهما، وکذا کون زید اقوی من عمرو لیس باعتبار ماهیتهما، بل باعتبار صفتی القوة والضعف الموجودین فیهما. فظهر ان مفهوم الوجود مقول علی افراده بالتشکیک لا بالتواطؤ، فللوجود مفهوم هو الوجود المطلق الذی هو امر اعتباری، وله افراد متحقّقة متحصّلة فی الخارج هی وجودات الاشیاء، واحد منها قائم بذاته غیر معلول بشیء وذاته عین وجوده، والبواقی معلولات له، و کلها مشترك فی انتزاع الوجود المطلق عنها. والی ماذکرنا اشار المحقق الطوسی ـ رحمه الله ـ فی جواب مسائل صدالموحدین، الشیخ صدرالدین القونیوی ـ رحمه الله ـ حیث قال:

والحق[1] لامریة فیه، ان الواجب الوجود لذاته، لایمکن ان یکون الاشیء عین

۱ـ اقول: حقیقت وجود واحد است بوحدت اطلاقی و وحدت اطلاقی عین وحدت شخصی است و چون تشکیك در اصل واحد است، حقیقت وجود در مرتبهٔ ی واجب و مبدأ تقوم و در مرتبهٔ ی ممکن و متقوم بواجب در موطنی علت و در مقامی معلول در مرتبهٔ ی شدید و در مقامی ضعیف است و مفهوم عام وجود دارای مصداقی رفیع الدرجات است و این امر در صعود و نزول جاری است ولی صدر الموحدین تشکیك را در مظاهر وجود واقع میدانند واز وجود، مراتب را نفی فرموده اند کما قرّرناه فی بعض تعالیقنا ـ جلال ـ

المبحث الرابع

فی ان الوجود مقول علی افراده المتحققة فی الخارج بالتشکیك والدلیل علی ذلك انه یقال ، علی افراده بالتقدم والتأخر والاولویّة و عدمها والشدة و الضعف و الکمال والنقص ، فان وجود العلة مقدم علی وجود معلولها ، واولی منه ، و وجود الجوهر اولی و اقدم واقوی من وجود العرض ، و وجود الموجود القار ، اشدّ من وجود غیر القارّ کاجزاء الزمان ، فان اطلاق الوجود علیها ضعیف بالنسبة الی اطلاقه علی الجسم ، اذا الأثر المترتّب علیها ، اقل علی الأثر المترتّب علیه ، فیکون اشد ، اذ المراد بالشدة والضعف هنا کثرة الآثار و قلتها ، لا حرکة الماهیّة فی الوجود علی نحو الحرکة فی الکیفیات ، فانهّا منفیة فی الوجود[1] علی ما صرحوا به .

و مما یدل علی ان الوجود مقول بالتشکیك ، انّه لاشك ان وجود الواجب اولی و اقدم و اقوی و اشدّ من وجود الممکنات ، و وجود المجردات کذلك بالنسبة الی وجود الماديات خصوصاً بالنسبة الی وجود نفس المادة ، فان وجودها فی غایة الضعف.

ثم اعلم : ان التقدم والتأخر والقوة والضعف والکمال و النقص ، بین الاشیاء المذکورة ، انما هو باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهیاتها ، کیف والماهیّة من حیث هی لیست الا هی ، فهی فی حد ذاتها فاقدة لجمیع المراتب المذکورة ، وجوده ، ولا

---

۱ ــ تشکیك در حقیقت وجود در دو موطن متصورست یکی در سلسلهٔ نزولیه که هر علتی مفیض معلول و معلول مرتبهٔ نازلهٔ علت است و چون وجود بسیط است ، تشکیك در مراتب وجودی بشدّت و ضعف وکمال و نقص ودیگر انحاء تشکیکی می‌باشد و چون صعود برطبق نزول است مادهٔ جسمانی بصور معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی متحول میشود و تا فناء فی الله در انسان کامل امتداد پیدا می‌نماید و این تشکیك از حرکت وجود یا جوهر موجود از مقام نقص بکمال متحقق میشود . ولی حرکت وجود در ماهیت مثل حرکت عرض باعتبار تحقق در موضوع و قبول موضوع انحاء مختلف از کیف یاکم را ، محال است و اول واقع ، جمعی دو قسم اخیر را باطل و جمعی یك قسم آن را واقع میدانند ولی حق آنستکه تشکیك خاصی بیك وجود واحد در نزول و صعود وجو دمتحقق است ــ جلال ــ

یمکن ان یکون الموصوف بهذه الصفة الاواحداً من کل جهة ، واجباً من کل اعتبار. ثم قال : وهنا سرّ عظیم ، وهو ان وجود الذی یقع مفهومه علی الواجب و الممکن بالتشکیك ، امر عقلی[1] ، فان الوجود فی الأعیان لایمکن ان یقع علی اشیاء تشترك فیه ، وذلك امر مقول علی الوجود الواجب القائم بذاته الذی لایعرض لماهیّة و علی غیره من الموجودات ، و اذا اعتبر وجوده فی العقل، کان ممکناً غیر واجب. فاسم الوجود یقع علیه و علی الواجب ، وقوعه علی وجوده العینی ، و علی اسمه و ذلك الوجود امر معقول ، و الوجود الواجب غیر معلوم بالکنه والحقیقة ، انّما یعقل منه هذا الوجود المعقول مقیّداً بقید سلبی . انتهی .

المبحث الخامس

فی ان الوجود المطلق لیس جنساً لماتحته من الافراد ، وان افراده هویّات بسیطة، لیست مرکبة من الاجناس و الفصو ل. اما الاول ، فیدل علیه وجوده :

الاول ــ ان الوجود لوکان جنساً لماتحته ، لکان امتیاز افراده بفصول مقومه ، ضرورة ، و من جملة افراده ، الوجود الواجبی ، فیکون الواجب ، تعالی شأنه ، مرکبا من جنس و فصل ، و یلزم من هذا ان یکون الواجب محتاجاً فلایکون الواجب واجباً. هذا خلف .

الثانی ــ قد بیّنا فی البحث السابق ، ان الوجود مقول علی افراده بالتشکیك ، والجنس لایکون کذلك ، لأن الماهیّة و مقوماتها لاتتفاوت بالنسبة الی ماتحتها . و نقول هذا الدلیل لیس عندنا صحیحاً ، لأن الحق ، ان الذاتیّات تتفاوت بالتشکیك ، کما اثبتناه فی جامع الأفکار .

الثالث ــ لوکان الواجب جنساً لأفراده ، لکان امتیاز بعض الافراد عن بعض

---

۱ ــ وجود ممکن نیز غیر قابل اکتسناه است و نتوان به حقیقت آن نائل گردید مگر بعلم حضوری او فناء العالم فی المعلوم واتحاده معه او اندکاك جبل انیته فیه .

آخر بفصول مقومة، والفصل المقوم يجب ان يكون موجوداً، ضرورة ان غير الموجود لا يكون مميّزاً ولا مقوّماً للموجود ، وحينئذ يكون الفصل مشاركاً للنوع في ماهيّة الجنس ، فيحمل عليه الجنس كما يحمل على النوع ، فاذاً الفصل يستدعي فصلاً آخر ، والكلام في الفصل الثاني ايضاً كالكلام في الفصل الاول ، فيلزم ترتّب الفصول الى غير النهاية .

ويمكن ان يقرر هذا الدليل بنحو آخر ، بان يقال : الوجود لو كان جنساً لاحتاج الى الفصل، والفصل اما ان يكون وجوداً ، او غيره ، فعلى الأول يلزم ان يكون الفصل مكان النوع، اذ يحمل عليه الجنس، وعلى الثاني ، يلزم ان يكون حقيقة الوجود غير وجود ،وهو باطل .

واورد عليه بعض المحققين ، بان فصول الجواهر البسيطة مثلاً جواهر ، و هي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات ، بل انما هي فصول فقط ، وكذا فصل الحيوان مثلاً يحمل عليه الحيوان وليس نوعاً له .

الرابع ــ قد ثبت ان الفصل علّة مفيدة لوجود الجنس ، و خارج عن ماهيّته ، لكونه مقسماً له، فلو كان الوجود جنساً ، لكان له فصول ، وكانت هذه الفصول علاً مفيدة لوجود الجنس ، فيكون للوجود وجود آخر ، و هو محال .

فان قيل : لم لا يجوز ان يكون الفصل علّة لذات الجنس الذي هو الوجود دون علّة وجوده حتّى يلزم منه محال .

قلت : اذا كان الفصل علّة لذات الجنس ، فيكون الجنس محتاجاً اليه في تقومه من حيث هو هو ، فيلزم ان يكون الفصل المقسم مقوماً ، و هو باطل ، كما تقرر في المنطق. وكما ثبت من الأدلة المذكورة ان الوجود المطلق ليس جنساً ثبت منها ايضاً انّه ليس نوعاً ، كيف ؟ وهو ليس الا امراً اعتبارياً منتزعاً، والجنس والنوع ليسا كذلك.

و اما الثاني ، اعني كون الوجودات هويّات بسيطة ، فلان الوجود المطلق اذا لم يكن معنى جنسياً ولا نوعياً ، فلا يكون افراده المحققة في الخارج مركبّة من جنس

و فصل ، فیکون هویّات بسیطة غیر مرکبة من عدة امور ، بل تشخصاتها بانفسها من غیر احتیاج الی تشخّص ذاتی او عرضی ، وستعلم انشاءالله ، ان تشخّص الوجودات بماذا . و ممایدل علی ان حقایق الوجودات هویّات بسیطة ، انّه لوکان لها جزء ، لکان جزؤها اما وجود ، او غیر وجود ، وکلاهما باطل کمالایخفی .

المبحث السادس

فی اثبات انّ للوجود حقیقة عینیّة ، و انه الأصل فی التحقق دون الماهیّة .

اعلم، انّه لاموجود بالذات الاالوجود، و غیره یصیر موجوداً بتبعیّتهوکیفلا، والموجودیة لیست الاالتحقق العینی والظهورالخارجی، وهذا عین الوجود، وغیره یصیر به متحققاً فی الخارج ، وکل ذی حق ینال حقه لأجله ، فهو فی کونه ذاحقیقة عینیّه اولی مما یصیر ذاحقیقة لاجله، وفی کونه موجوداً ، اخری ممّا یصیر موجوداً بسببه. کما انّ السواد اولی واحری انیکون اسود ممّا لیس بسواد، ویطلق علیه الأسود لاجل عروض السواد له، وکیف لایکون ذاحقیقة عینیّة و اصلاً فی التحقق ، مع انّ نفس حقیقته لیست الا انّه فی الاعیان .

قال بهمنیار فی التحصیل : و بالجملة فالوجود حقیقة انّه فی الاعیان لاغیر ، و کیف لایکون فی الاعیان ماهذه حقیقته . انتهی .

و لذا لایمکن تصوره بوجه ولارسم ولاحد ، لان ماحقیقته انّه فی الأعیان ، کیف یمکن حصوله فی الذهن ، والا یلزم انقلاب الحقیقة . نعم بعد تعیّنه و تقیّده بالماهیّات یتصور حقایق الماهیّات دون حقیقة الوجود، و لیس مایتصور من الوجود المطلق البدیهی معنی جنسیاً بالنسبة الی حقایق الوجودات ، لان ماحقیقته انه فی الاعیان ، و لایمکن انقلابه من جلایا الأعیان الی خفایا الاذهان ، لاتعرض له الکلیّة و العموم ، ولایکون مفهوماً حتی یکون جنساً او فصلاً. فهذا الوجود البدیهی المتصور لیس حقیقة الوجود ، بل هو امر انتزاعی اعتباری ینتزعه العقل من الاشیاء المخصوصة . وحینئذ انقلت : انّ الوجود المطلق اعتبار من اعتبارات حقیقة الوجود ،

احسنت ، وان قلت : وجه وجوهها ، اصبت ، وان قلت : حيثيّة من حيثيّاتها، سددت، وان قلت : عنوان من عناوناتها ، اخطأت ، و ان قلت : غير ذلك ممّا يشابه ماذكرنا غلطت . و ممّا يدل على ان الوجود حقيقة عينيّة و ليس موجود بذاته سوى الوجود، انه لو وجد غيره ، فاما ان يكون تحققه و تحصّله في الخارج، من دون اعتبار الوجود، فهذا سفسطة ، اويكون باعتبار الوجود ؟

فنقول : هذا الوجود اما زائد عليه ، فيلزم ان يكون موجوداً مع قطع النظر عن هذا الوجود الزائد، لان ثبوت الشئ للشئ فرع على ثبوت المثبت له، ثم ننقل الكلام الى الوجود المتقدم، فيلزم التسلسل ، و اما جزءله ، فننقل الكلام الى الجزء الآخر، و نقول ، هل هو متحقق مع قطع النظر عن الجزء الذى هو الوجود ، امْلا ؟ فعلى الاول يلزم ان يكون له وجود آخر ، فننقل الكلام اليه ، فيلزم التسلسل ، و على الثانى يثبت المطلوب ، لأن تحقق الجزء الآخر يكون حينئذٍ بالوجود ، فالمتحقق بالذات و الموجود بالاصالة ، هو الوجود ، ويكون غيره ، متحققاً به .

لايقال : على ماقلت ، لايشكل الآمر فى وجود ا لواجب ، لأن الواجب لماكان حقيقته صرف الوجود ، و ليس مركباً ، و هو موجود بذاته، فلايرد شئ ، ولكن يشكل الآمر ، فى وجود الممكن ، لان الممكن ليس حقيقته محض الوجود، بل له ماهيّة ايضاً[1]، سوى الوجود ، فنقول ، وجوده اما زائد على ماهيّة ، اوجزءلها ، فيلزم المفاسد التى ذكرت .

قلت : للممكن وجودان ، احدهما ، الوجود العام المشترك، و ثانيهما الوجود

---

۱ ـ يجب ان يعلم ان ادلة الطرفين ينفى القول بالتفصيل، فلامجال لهذه المناقشات، چه آنكه برهان و دليل عقلى قبول تخصيص نمى‌نمايد ، اگر قول به اصالت ماهيت مستلزم محذرى ولو در مصداق واحد باشد ، و در موردى محال لازم آيد اين قول مطلقاً باطل است . در مقام تقرير و تحرير مطالب رساله ، در اين مبحث صحبت خواهيم نمود .

الخاص الذی هو مجهول الکنه، ولکن لماکان مابه‌التذوت والتحقق و اقرب‌الاسماء الی هذه المعانی هُوالوجود ،سمّی به ، والوجود العام‌البدیهی ، امر انتزاعی منه ، و عروضه له فی‌العقل لافی الخارج ، علی ماعرفت والوجود الخاص لیس عارضاً الماهیّة ، ولازائداً علیها . حتی یلزم النقص فی‌الفرعیّة ، بل‌هو ثبوت الشیء ، لا ثبوت شیء لشیء آخر حتی یکون زائداً ، و یکون الموجود شیئین .

و تحقیق الکلام فی‌هذا المقام ، ان‌الماهیّات مع قطع النظر عن‌الوجود سواء حصلت فی‌الأعیان ام‌لا ، لیست اموراً متحققة متحصّله ، بل‌امور اعتباریة ، ثم بعد حصولها فی‌الاعیان، اذا اعتبر مع‌الوجود ، یکون متحصّلة الاان التحصیل‌والتحقیق، حقیقة للوجود وبتبعه تصیر الماهیات ایضاً متحققة ، ولیس هذه التبعیّة من قبیل تبعیة‌الموجود للموجود ، بل‌من قبیل تبعیة الشبح لذی‌الشبح ، و تبعیّة‌الظل‌للشخص، لان الماهیات مع قطع النظر عن‌الوجود لیست الاامورا اعتباریة غیر متأصلة ، ولذا قال الشیخ الأکبر ابن‌عربی ، الاعیان الثابتة ماشمّت رائحة‌الوجود .

فان قلت : علی ماذکرت ، یلزم ان‌لایکون الماهیّات اموراً متحققة ومناشی الآثار الخارجیة و مصادر‌للامور النفس الامریّة ، مع‌انا نعلم قطعاً ان‌اختلافات الاشیاء بالماهیّات، ولاشک‌انما به‌الاختلاف فی‌الاشیاء امور واقعیّة و اشیاء نفس‌الامریّة، بدلیل‌کونها مناشی للاثار المختلفه .

قلت : المطلوب ان‌الماهیّة ، قبل انضمام الوجود الیها او اعتبار الوجود معها ، او صیرورتها بحیث امکن انتزاع الوجود منها ، غیر متحققة ولامتأصّلة ، وهذا امر ظاهر ، لأنّه اذالم یعتبر معها‌الوجود ، وان‌کان بعد صیرورتها موجودة ، لیست متحققة ، لافی‌الخارج ولا فی‌الذهن ،لأن‌الکون فی‌الذهن ایضاً وجود ذهنی ، بل حینئذ یمکن ان یعتبرها العقل بضرب من‌الملاحظة ، فمالم‌یکن وجود ، لم یوجد ماهیّة ، ومالم توجد ، لم‌یکن لها تحقق ؛ لان‌التحقّق موقوف علی انضمام الوجود الیها ، او اعتباره معها . اواتنزاعه منها ، لان ثبوت الشیء لشیء او اعتباره معه او

انتزاعه منه ، فرع ثبوت المثبت له ، اوالمعتبر معه اوالمنتزع منه .

نعم بعداعتبار الوجود معها ، يصير متحققة بتبعيّة الوجود ، فالموجود حقيقة هو الوجود دون الماهيّة ، كماان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة، لاماهو المضاف المشهورى . و لذا قيل : انالعقل الصحيح الفطرة يشهد ، بان الماهيّة اذاكانت موجودة بنفس وجودها لاقبل وجودها بوجود آخر ، يكون الموجود بالذات و بالاصالة منهما لامحالة هو نفس الوجود ، لانفس الماهيّة،كما انالمضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة ، لاماهو المضاف المشهورى . فظهر ان الماهيّات التى هى مابه الاختلاف فىالاشياء ، ليس لها تحقق و منشأيّة للاثار بحسب ذواتها ، وانما تحققها و منشأيتها للاثار بتبعيّةالوجود ، و هماالذات للوجود ، فانالوجودكما عرفت حقيقة مقولة بالتشكيك ، و يختلف افراده بالشدة والضعف والكمال و النقص ، و يختلف منشأيتها للآثار فبعض افراد ها اشد آثاراً من بعض آخر ، و بعضها بالعكس، و لكل من افراد الوجود نحو خاص من التحقق ، والموجودية ينتزع منه بعد تحققة ماهيّةخاصة،فجميع الآثار حقيقة للوجود و اختلافها ، بسبب اختلاف افراده بالتقدم و التأخر والشدة والضعف ، فبعضها قائم بذاته لاينتزع منه ماهيّة ، هو الوجود الواجبى ، وسائر الأفراد اعنى ، وجودات الممكنات بعد تحقق كل فرد منها على نحو يخصّه ينتزع منه الأمر المسمى بالماهيّة ، وهى متحققة و منشأ للاثار ، لكن بالتبع. مثال ذلك من وجه ، ان الضوء حقيقة مقولة بالتشكيك ، فهو فىذاته مضئ و غيره من الاجسام والاعراض مضئ ولكن لابالذات ، بل بالتبع ، و باعتبار اختلاف الضوء بالشدة و الضعف يصير الاجسام ايضاً فىاستضائتها مختلفة ، فاعتبر التحقق الذى للماهيّات ، بمنزلة الاستضاءة التى للاجسام ، فانّه اذا قطع النظر عن الضوء، وانكان بعدوقوعه عليها ، لايكون للاجسام نورانيّة اصلاً، واذا اعتبر الضوء مع الاجسام ، يصح انيقال ، الاجسام منورة ، و تنور اجساماً آخر ايضاً فكذلك حال الوجود مع الماهيّة، وليس فوق بين الوجود والماهيّة والنور والجسم الابان الجسم له تحقق مع

قطع النظر عن النور، بخلاف الماهيّة، فانّه ليس لها تحقق مع قطع النظر عن الوجود، الا انه لما اعتبر النورانيّة بمنزلة التحقق، فيكون المثال مطابقاً للممثّل من دون فرق اصلاً .

و من البراهين الدالة على ان للوجود حقيقة تأصله متحصلة فى الاعيان ، انّه لاشك ان جميع الاشياء مشترك فى انتزاع الوجود العام البديهى منها ، ولاشك ايضاً ان انتزاع شئ من شئ ، انما يتصور بعد مايكون ذلك الشيء المنتزع منه ثابتاً متحققاً، فتحققه ان كان بنفس هذا الانتزاع ، يلزم الدور والتسلسل ، وان كان بشئ غير الوجود، فهو باطل ، لأن ما به التحقق والتذوّت ليس الا الوجود ، فالشئ مع قطع النظر عن الوجود لايكون متحققاً ، وان كان بالوجود ، فيثبت المطلوب ، لأنه يلزم حينئذ ان يكون حقيقة متحصّلة .

لايقال : لما كانت الماهية فى الخارج بحيث ينتزع منها الوجود ، فيكون لها تحقق .

لانا نقول : ان صارت بهذه الحيثيّة متحققة و متحصّلة فى الخارج ، فليس هذه الحيثيّة الا الوجود ، وان لم يصربها متحققة ، فلايمكن ان يصير منشأ لانتزاع شئ كما عرفت . هذا .

وقد استدل بعض افاضل المحققين على هذا المطلب ايضاً : لو لم يكن للوجود افراد حقيقة وراء الحصص ، لما اتصف بلوازم الماهيّات المتخالفة الذوات و متخالفة المراتب ، لكنه متصفة بها ، فان الوجود الواجبى مستغن عن العلة لذاته ، و وجود الممكن مفتقر اليها لذاته ، اذلاشك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهيّة او من لوازم مراتب الماهيّة المتفاوتة كمالاً و نقصاناً، و حينئذ لابدّ ان يكون فى كل من الموجودات امور وراء الحصة من مفهوم الوجود ، والا لما كانت الوجودات متخالفة بالماهيّة ، كما عليه المشاؤن ، او متخالفة المراتب ، كما رآه طائفة اخرى ، او الكلّى مطلقا بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت . انتهى .

وماذكره جيد"، وقد ذكرنا ، ان الوجودات متخالفة المراتب ، و سنشير انشاءالله،

انها لايمكن انيكون متخالفة الماهيّة ، كما ذهب اليه المشاؤن . فظهر ممّا ذكرنا من البراهين القاطعة ، ان للوجود حقيقة عينيّة ، و ليس هو مجرد الاعتبار كما ذهب اليه المتكلمون .

[بيان ادلة الزاعمين لاعتبارية الوجود واصالة المهية]

ثم هيهنا شكوك و ايرادات على القول بأن للوجود حقيقة عينيّة ، اورد بعضها شيخ الاشراق ، و بعضها جمع اخر :

منها ـ ماورده شيخ الاشراق ، و هو ان الوجود لو كان حاصلاً في الاعيان فهو موجود ، لان الحصول هو الوجود ، وكل وجود له وجود ، فلوجوده وجود ، الى غير النهاية ... انتهى .

و جوابه في غاية الظهور ، فان الوجود امر عينيّ وموجود بذاته ، من غير افتقاره الى وجود آخر ، بل الموجود بالذات هو الوجود ، وموجودية غيره يكون به. اولا يرى انّه يطلق الموجود على الواجب ، تعالى شأنه ، مع انّه محض الوجود ، وان ثبت ان ارباب اللّغة لايطلقون الموجود الا على شئ ثبت لـه الوجود ، فهو غير مضرّ ، لأن الحقائق لاتقتنص من الاطلاقات العرفيّة او اللغويّة ، والبرهان قائم على ان مايصير به الغير موجوداً و حاصلاً في الاعيان اولى واحرى بان يكون موجوداً ، كما ان البياض اولى بان يكون ابيض ، و النور اولى بان يكون منوراً ، ولذا اذا قالت الحكماء : كذا موجود ، لايريدون منه ان الوجود زايد عليه ، بل هو مشترك عندهم بين قسمين :

احدهما ـ مايكون الوجود زائداً عليه ، كالماهيّة الموجودة .

وثانيهما ـ مايكون عين الوجود ، كالوجود الواجبي ، و يقولون : ان الوجود موجود بذاته ، واستدلوا على ذلك بان التقدم بين الاشياء الزمانيّة بالزمان و بين اجزاء الزمان بالذات .

فان قلت: على ماذكرت من كون الوجود امراً عينياً موجوداً بنفسه، يلزم ان يكون

کل وجود واجباً ، اذلانزید من الواجب الا مایکون تحقّقه بنفسه .

قلت : الواجب مایکون تحقّقه بذاته ، و مع ذلك لم یحتج الی فاعل ، بل یکون وجوده من ذاته ، وسائر الوجودات محتاجة الی فاعل ، و بعد صدورها من الفاعل ، یکون قائمة بنفسها من غیر احتیاج الی وجود آخر ، و بینهما بون بعید ، کمالا یخفی علی من له من المعارف قدم سدید .

و بالجملة ، کون نفس الوجود مـوجوداً ، ممّا یقتضیه البراهین القطعیّة ، وصرح به الراسخون فی العلوم الحکمیّة . قال الشیخ الرئیس فی التعلیقات : اذا سئل هل الوجود موجود اولیس بموجود ؟ فالجواب انّه موجود ، بمعنی ان الوجود حقیقته انّه موجود فان الموجود هو الموجودیّة . انتهی .

والعجب ان صاحب الاشراق ، صرح بان النفس و مافوقها من المفارقـات انیّات صرفة و وجودات محضة ، و مع ذلك قال باعتباریّة الوجود . ولذا قال بعض الاعلام: ولیس ادری کیف یسع له مع ذلك نفی کون الوجود امراً واقعیاً و هل هذا الاتناقض فی الکلام . انتهی .

و قال السید المحقق الشریف : ان مفهوم الشئ لایعتبر فی مفهوم الناطق مثلاً ، والا لکان العرض العام داخلاً فی الفصل ، ولو اعتبر فی المشتق ما صدق علیه الشئ انقلب مادة الامکان الخاص ضروریة ، فان الشئ الذی له الضحـك هو الانسان ، و ثبوت الشئ لنفسه ، ضروری ، فذکر الشئ فی تفسیر المشتقات بیان لما یـرجع الیه الضمیر الذی یذکر فیه . انتهی . و هو یقوی القول بعینیّة الوجود کمالا یخفی .

قال بعض الافاضل المحققین : کما ان النور قد یطلق ویرادمنه المعنی المصدری ای نورانیّة شئ من الأشیاء ولاوجودله فی الأعیان ، بل وجوده انمّا هو فی الاذهان ، و قدیطلق ویرادمنه الظاهر بذاته ، المظهر لغیره من الذوات النوریّة ، کالواجب ، تعالی ، و العقول والنفوس والانوار العرضیّة المعقولة اوالمحسوسة ، کنور الکواکب والسرج ، وله الوجود فی الاعیان لافی الاذهان ، کما سیظهر لك وجه ذلك ، انشاءالله

تعالى ، واطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقى ، والمعنى الاول مفهوم كلى عرضى لماتحته ، بخلاف المعنى الثانى ، فانّه عين الحقايق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة و الضعف ، فلايوصف بالكليّة ولا بالجزئيّة بمعنى المعروضيّة للتشخص الزائد عليه ، بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره و سطوعه اما من جهة ضعف الادراك ـ عقلياً كان اوحسياً ـ اولاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الامكانى و شوائب الفتور الهيو لانى ، لأن كل مرتبة من مراتب تقصان النور وضعفه و قصوره عن درجة الكمال الأتم النورى الذى لاحدله فى العظمة والجلال والزينة و الجمال ، وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالماهيّات الامكانيّة ، كماسيقع لك زيادة اطلاع عليه ـ فيماسيقرع سمعك ـ ، كذلك الوجود قديطلق ويرادمنه المعنى الانتزاعى العقلى الذى من المعقولات الثانية و المفهومات المصدريّة التى لاتحقق لها فى نفس الأمر ، و يسمّى بالوجود الاثباتى ، و قديطلق ويرادمنه الأمر الحقيقى الذى يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته و عن الماهيّة بانضمامه اليها . ولاشبهة فى انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعى الذى هو من المعدومات الى الماهيّة ، لايمنع المعدوميّة ، بل انمّا يمنع باعتبار ملزومه و ماينتزع هو عنه بذاته ، و هو الوجود الحقيقى ، سواء كان وجوداً صمدياً واجبياً اووجوداً ممكنيا . انتهى كلامه ، و هو حق كمالايخفى .

ومنها ـ ماأورده بعضهم ، و هو انّه لوكان موجودية الوجود بمعنى ان نفس الوجود متحقق فى الاعيان من غير احتياج الى وجود آخر ، لزم انلايكون حمل الوجود على نفس الوجود و على سائر الاشياء بمعنى واحد لأن حمله الأول بمعنى ان نفس الوجود متحقق فى الاعيان ، و على سائر الاشياء بمعنى ان هنا شيئاً له الوجود ، مع انا لانطلق الموجود على الجميع الا بمعنى واحد ، فيجب انيكون حمله على نفس الوجود ايضاً بمعنى انّه شئ له الوجود .

و الجواب ، ان الموجود المحمول على الجميع بمعنى واحد ، والاختلاف انما هوفى خصوصيّات ما صدق عليها ، فان بعض مايصدق عليه المـوجود ، هو نفس الوجود الذى موجوديّة بنفس الوجود ، و بعضه هوشئ يثبت لهالوجود، اعنىساير الاشياء .

و منها ـ الشبهة المشهورة و هى ، انّه لوكانت للوجود افراد عينيّة متحققة ، لكان ثبوتها للماهيّةفرعاً لثبوتالماهيّةفىالخارج ، ضرورة انثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له.و غير خفى ، ان تخصيص ايراد هذه الشبهةفىصورةكون الوجود ذاافراد عينيّة ،خارج عن صوب الصواب ، لان هذه الشبهة ترد على اتصاف الماهيّة بالوجود، سواء كان الوجودذا افراد متحققة عينيّة سوى الحصص ، اوكان افراده منحصرة بالحصص.

و نحن قد بسطنا الكلام فى دفع هذه الشبهة فـىالمبحث الثالـث، وبيّنا ان مابهالتذوت و التحقق ليس الاالوجود ، و ليس فىالخارج شئ الاحقيقة الوجود ، و ينتزع الماهيّات عنها ، فليست الماهيّةفىالأعيان شيئاً يثبت له الوجود الحقيقى. و قداشرنا الى انه على طريقة القائلين باصالة الماهيّة ايضاً لاترد هـذه الشبهة لان الوجود عندهم ، ليس شيئاً عليحدة يثبت للماهيّة بل هو ثبوت الماهيّة . وقد بسطنا الكلام فيه بحيث لامزيد عليه ، فارجع اليه انشئت .

وقد اجاب القوم عنهذهالشبهة بوجوه اخر، حتىبعضهمخصص القاعدةالفرعيّة، و بعضهم ذهب الى الاستلزام، وبعضهم ذهب الىغير ذلك ممّا هوخلاف مايقتضيه البرهان، والحق ماييناه،فاستقم.

و منها ـ انالوجود لوكان فىالأعيان ،لكان قائماًفىالاعيان،لقيامه اما بالماهيّة الـموجودة ، فيلـزم وجودها قبل وجوده ، او بالماهيّة المعدومة ، فيلزم اجتماع النقيضين ، اوبالماهيّةالمجردة عنالوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين .

اقول : هذا الاشكال تخصيص له بكون الوجود موجوداً فىالأعيان . بلبرد على القول بزيادةالوجود على الماهيّة ، وانكان الوجود امراً اعتبارياً انتزاعياًكما تقدم

مفصّلاً . و قد اشرنا الى جواب هذا الايراد على طريقة المشائين ، واشرنا الى ان الجواب الحق عندنا ، ان الموجود بالذات فى الخارج ليس الا الوجود ، و ليس الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود شيئاً فى الخارج او الذهن . ولا يلزم من كون الوجود موجوداً فى الأعيان، ان يكون قائماً بالماهيّة، فانّه لا اثنينيّة بين الوجود والماهيّة، حتى يلزم ان يكون الوجود قائماً بالماهية، فان الوجود ليس الا ثبوت الماهيّة، وليسا فى الخارج شيئين متغايرين ، ولا فى الذهن ايضاً فان الماهيّة متحدة مع الوجود الخارجى فى الخارج ، و مع الذهنى فى الذهن ، نعم للذهن ان يلاحظ الماهيّة من غير اعتبار الوجود ، بمعنى انّه يحكم ، ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر . واذا كان الأمر كذلك ، فالوجود المطلق اذا كان زائداً على الماهيّة لا يلزم ايضاً فساد، لان الماهيّة ليست شيئاً عليحدة سوى الوجود المتحقق فى الاعيان حتى يكون الوجود المطلق قائماً به ، و يلزم منه فساد ، بل الوجود المطلق ينتزع من افراد الوجودات المتحققة فى الاعيان ، فحينئذ اندفع الاشكال عن كلا المقامين ، و ظهر صرف الحق من البين .

ومنها ــ ماذكره صاحب الاشراق ايضاً، وهو ان الوجود اذا كان حاصلاً فى الاعيان، وليس بجوهر ، فتعيّن ان يكون هيئة فى الشئ ، واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفيّة عند المشائين ، لأنّه هيئة قارة لا تحتاج فى تصورها الى اعتبار تجزّ واضافة الى امر خارج ، كما ذكروا فى حد الكيفيّة، وقد حكموا مطلقاً ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها ، فيتقدم الموجود على الوجود ، وذلك ممتنع ، لاستلزامه تقدّم الوجود على الوجود . ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا ، بل الكيفيّة والعرضيّة اعمّ منه من وجه .

و ايضاً اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ، و معنى انه قائم بالمحل ، انّه موجود بالمحل ، مفتقر فى تحقّقه اليه ، ولاشك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام ، و هو محال .

واجاب عنه بعض الاعلام المتألهين بـ : ان القوم حيث اخذوا فى عنوانات حقايق

الأجناس من المقولات ، كونها ماهيّات كليّة حق وجودها العينى كذا وكذا مثلا ، قالوا ، الجوهر ماهيّة حق وجودها فى الأعيان انلايكون فى موضوع ، وكذا الكم مثلاً ماهيّة اذا وجدت فى الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة ، و على هذا القياس الكيف و سائر المقولات ، فسقط كون الوجود فى ذاته جوهراً اوكيفاً اوغيرهما ، لعدم كونه كليّاً ، بل الوجودات هويّات عينيّة متشخصة بنفسها ، غير مندرجة تحت مفهوم كلى ذاتى كالجنس اوالنوع اوالحد ، و ليس عرضاً بمعنى كونه قائماً بالماهيّة الموجودة به ، وانكان عرضياً متحداً بها نحواً من الاتحاد ، و على تقدير كونه عرضيّاً لايلزم كونه كيفيّة ، لعدم كليّته و عمومه ، وما هومن الاعراض العامة و المفهومات الشاملة للموجودات، انمّا هوالوجود الانتزاعى العقلى المصدرى الذى اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود . ولمخالفته ايضاً سائرالاعراض ، فى ان وجودها فى نفسها عين وجودها للموضوع، و وجودالوجود عين وجودالماهيّة لاوجود شئ آخر بها ظهر عدم افتقاره فى تحققة الى الموضوع ، فلايلزم الدور الذى ذكره . على ان المختارعندنا ،انوجودالجوهرجوهر بجوهريّة ذلك الجوهر لا بجوهريةاخرى،وكذاوجود العرض بعرضيّة ذلك العرض لابعرضيّة اخرى ، لمامر من انالوجود لاعروض له للماهيّة فى نفس الامر ، بل فى الاعتبار الذهنى بحسب تحليل العقل . االتنهى .

اقول :الحق فى الجواب ماذكره اولاً، لانالوجود اذالم يكن كليّاً،كيف يكون جوهراً اوعرضاً ، مع انالجوهريّة والعرضيّة من الكليات الشاملة.

و اما ما هوالمختار عنده فيرد عليه ، انالوجود من حيث هووجود ليس بجوهر ولاعرض لماعرفت، فالجوهريّة والعرضيّة للماهيّات الاعتبارية مع قطع النظر عن الوجود .

وماذكره من انالوجود لاعروض له للماهيّة بحسب نفس الامر ، بل بحسب تحليل العقل لايثبت مطلوبه ، لأنالماهيّة التى هى مغايرة للوجود بحسب تحليل العقل ، يعرض لها الجوهرية و العرضيّة ، وغاية مايلزم منه ، ان مايعرض له الجوهرية

والعرضيّة مع قطع النظر عن الوجود ، امر اعتبارى ليس بمتحقق فى الخارج ، و هو حق نحن نقول به ، وقد تقدم تحقيق القول فيه .

ومنها ـ ما اورده صاحب الاشراق ايضاً فى تلويحاته و حكمة الاشراق ، و هو انّه ليس فى الوجودات ماعين ماهيّته، فانا بعد ان تتصور مفهومه ، قد نشك فى انّه ، هل له الوجود ام لا ، فيكون له وجود زائد ، وكذلك الكلام فى وجوده ، ويتسلسل الى غير النهاية ، وهذا محال . ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات ، اعتبار عقلى . انتهى .

والجواب: ان الوجود الذى هو ما به التذوّت والتحقق، حقيقة مجهولة لا تحصل فى الاذهان ، وما حصل فى الاذهان ، حيثيّة من حيثياته، وهو امر اعتبارى. فان حصل حقيقة الوجود التى هى عين الموجود الخارجى و نفسه، لا يبقى شك فى ثبوت الوجود له، لأنه نفس حقيقته .

ومنها ـ ماذكره فى حكمة الاشراق ، و هو ، انّه اذا كان الوجود للماهيّة و صفاً زائداً عليها فى الاعيان ، فله نسبة اليها ، وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ، و هكذا ، فيتسلسل الى غير النهاية .

والجواب : ان حقيقة الوجود ليست وصفاً زائداً على الماهيّة ، بل هو عين الماهيّة فى الخارج ، و الماهيّة امر اعتبارى ، نعم للعقل ان يحلل الموجود الخارجى الى ماهيّة و وجود ، وهذا الوجود هو الوجود الاعتبارى الانتزاعى .

هذه عمدة ايرادات القائلين باعتبارية الوجود ، وقد عرفت جوابها . و قد ذكروا ايرادات اخر لا يحتاج الى ذكرها لظهور اندفاعها و عدم ورودها عند من له ادنى تبرّز فى الفن .

فثبت بحمدالله ، تعالى ، ان للوجود حقيقة عينية فى الخارج ، و هو الأصل فى التحقق ، و الماهيّة امر اعتبارى و شأن من شئونه او وجه من وجوهه . قال بعض المحققين : ان الوجود فى كل شئ امر حقيقى سوى الوجود الانتزاعى الذى هو الموجودية (سواء كانت موجودية الوجو داو موجودية الماهيّة) فان نسبة الوجود

الانتزاعی الی الوجود الحقیقی کنسبة الانسانیّة الی الانسان ، والابیضیة الی البیاض، و نسبته الی الماهیّة کنسبة الانسانیّة الی الضاحك[1] والابیضیة الی الثلج ، ومبدأ الأثر واثر المبدأ ، لیس الا الوجودات الحقیقیة التی هی هویات عینیّة موجودة بذواتها ، لا الوجودات الانتزاعیّة التی هی امور عقلیة معدومة فی الخارج باتفاق العقلاء ، ولا الماهیّات المرسلة المبهمة الذوات التی ماشمت بذواتها و فی حدودانفسها رائحة الوجود ، کما سنحقق فی مباحث الجعل ، من ان المجعول ای اثر الجاعل و مایترتّب علیه بالذات هو نحو من الوجود بالعجل البسیط دون الماهیة وکذا الجاعل بما هو جاعل لیس الا مرتبة من الوجود ، لا ماهیّة من الماهیّات ، فالعرض ای الموجود فی الخارج، لیس مجرد الماهیات من دون الوجودات العینیّة، کما توهم اکثر المتأخّرین، کیف والمعنی الذی حکموا بتقدمه علی جمیع الاتصافات و منعه لطریان العدم ، لایجوز ان یکون امراً عدمیاً و منتزعاً عقلیاً ، والأمر العدمی الذهنی الانتزاعی لایصح ان یمنع الانعدام ، و تقدم علی الاتصاف لغیره . فمن ذلك المنع والتقدم، یعلم ان له حقیقة متحققة فی نفس الأمر ، وهذه الحقیقة هی التی تسمّی بالوجود الحقیقی ، وقد لمت انها عین الحقیقة و التحقق ، لانها شئ متحقق کما اشرنا الیه ، فما اکثر ذهول هؤلاء القوم حیث ذهبوا الی ان الوجود لامعنی له الا الأمر الانتزاعی العقلی ، دون الحقیقة العینیّة .

وقد اندفع بماذکرنا ، قول بعض المدققین : ان الحکم بتقدّم الوجود علی فعلیّة الماهیّات غیر صحیح ، لانّه لیس للوجود معنی حقیقی الا الانتزاعی .

---

۱ ــ یعنی : وجود مفهومی از حاق ذات وجودات خاصّه بنابراصالت وجودانتزاع می‌شود ، از واجب بدون لحاظ حیثیّت تعلیلی و از وجود ممکن بلحاظ تقوم آن بعلت قیّوم وجود و این وجود از ماهیت بلحاظ اتحاد آن باوجود خارجی انتزاع میشود لذا امری خارج از ذات ماهیت است و بالحقیقة یؤول الی ان الوجود المنشأ لتحصل الماهیة موجود لا الماهیة المتحصّلة به لذا ماهیات هرگز بوی وجود را در حقیقت استشمام نمی‌نمایند نه باوجود و نه بعد از وجود ماهیت مع الوجود نیز معدوم است.

لاتا نقول : ماحكم بتقدمه على تقدّم الماهيات و تقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقى العينى ، لاالانتزاعى العقلى .

و ممّا يدل على انالوجود موجود فىالأعيان ماذكره فىالهيّات الشفاء ، بقوله: « والذى يجب وجوده بغيره دائماً انكان ، فهو غير بسيط الحقيقة ، لان الذى له باعتبار ذاته غير الذى له باعتباره غيره ، و هو حاصل الهويّة منهما جميعاً فىالوجود، فلذلك لاشئ غير الواجب غيرى عن ملابسة مابالقوة، والامكان باعتبار نفسه ، و هو الفرد و غيره زوج تركيبى » انتهى .

فقد علم منكلامه ، انالمستفاد منالفاعل امروراء الماهيّة و معنى الوجود[1] الاثباتى المنتزع . و ليس المراد منقوله: و هوحاصل الهويّةمنهما جميعاًفىالوجود، انللماهيّة موجوديّة وللوجود موجودية اخرى ، بل الموجود هوالوجود بالحقيقة، والماهية متحدةمعه نحواً من الاتحاد ولانزاع لأحد ، فىانالتمايز بينالوجود والماهيّة ، انما هو فى الادراك لابحسبالعين[2] . و بعد اثبات هذه المقدمة تقول : ان جهة الاتّحاد فىكل متحدين هوالوجود، سواءكان الاتحاد ايالهو هو ، بالذات . كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان ، اوبالعرض ، كاتحاد الانسان بالأبيض ،فانجهةالاتحاد بين الانسان و الوجود ، هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات ، وجهة الاتحادبينه وبينالحيوان هوالوجود المنسوب اليهما جميعاً بالذات

---

١ ــ مراده منالوجود الاثباتى ، هوالوجود المصدرى المحمولى، اين مفهومكه ازآن بوجود عنوانى نيز تعبير نمودهاند ، داراى مُعَنونى بسيط استكه جهت نورانيت ناشى از تجلى نورالأنوار بهرنوره بهآن اطلاق كردهاند و غير محقق ازباب آنكه بهتنگنا افتاده ، بهآن حيثيت مكتسبهٔ از جاعل نام نهاده .

٢ ــ لأن فىالعين امر واحد لاتكثّر فيه بالفعل ، ولى از تكثر بالقوه هيچممكنى حتى العقول مفرّى ندادر ، لذا غير حق همهٔ اشياء مركبند. وجود منبسط نيز عارى از تكثر نمىباشد ،، چه آنكه تنزل ــ از مقام ذات ملازم با انحاط از مقام وحدت مطلقه است ووجود منبسط اگرچه ماهيت نداردولى تركيبمزجى از جهت وجدان و فقدانگريبانگير آنست ، و از جهتى اين وجود اطلاقى عين حقيقت وجود است (برافكن پرده تا معلومگردد) ــ لمحررهٔ جلال آشتيانى ــ

، وجهةالاتحادبينه و بين‌لانسان و الأبيض ، هوالوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض؛ فحينئذ لاشبهة فى‌ان‌المتحدين لايمكن ان يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة ، والالم يحصل الاتحاد بينهما ، بل‌الوجود الواحد منسوب اليهما نحواً من‌الانتساب ،فلا محالة احدهما اوكلاهما انتزاعى؛ وجهةالاتحاد امرحقيقى فالاتحادبين‌الماهيّات‌والوجود، اما‌بان‌يكون‌الوجود انتزاعياً اعتباريّاً ،و الماهيات اموراً حقيقيةكماذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف،واما بان‌يكون الماهيّات امـوراً انتزاعيّة اعتباريّة ، والوجود امراً حقيقياً عينياً ، كماهو المذهب المنصور » انتهى، و هو يشيّداركان ماائبتناه[1].

المبحث السابع

فى ان‌المجعول بالذات ، هوالوجود دون الماهيّات او اتّصافها بالوجـود . و نعنى بالوجود ، الوجودات الخاصّة التى هى ، حقايق خارجية و منتزع منه‌الوجود المطلق ، لاالوجودالمطلق الذى هو امر اعتبارى غير موجود فى‌الخارج .

اعلم : انّه اختلف آراء ارباب العقول[2] فى‌هذه‌المسألة ، فذهب المشاؤن الـى ان الصادرالاول عن الجاعل هوالوجود ، و فسره من تأخر عنهم بالموجوديّة ، يعنى اتصاف الماهيّة بالوجود .

و ذهب الاشراقيون من‌الحكماء : الى ان‌الصادر الاول والمجعول بالذات هو الماهيّة ، ثم تبع ذلك الجعل موجوديّة الماهيّة . والغرض ان‌الجاعل فعل الماهية، و بنفس فعله صارت موجودة ، فالاتصاف والوجود تابعان لجعل المـاهيّة و ليسا

---

۱ ــ به نظر تحقيق در حمل ذاتى اولى نيز ملاك تماميت‌حمل وجود است ولـى وجودى كه در مقام حمل ملحوظ نيست و درواقع مصحح حمل است و تحت هذاسرّ عظيم لان‌الوجود هوالجامع بين‌الاجزاء الحدية بحسب تحصل الذهنى والوجودالعلمى.

۲ ــ: انه اختلفت‌آراء الخ .

مجعولين بالذات ، لانّها امران عقليّان اعتباريان ، و المجعول يجب انيكون امراً محققاً فى الخارج .

والمعروف من بعض مشايخ الصوفيّة انالمجعول بالذات[1] هوالوجود العام .

قال صدرالعرفاء الشيخ صدرالدين القونيوى : «الوجود فى حق الحق سبحانه عين ذاته ، وفى من عداه امرزائد على حقيقته . و حقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعيّنه فى علم ربّه ازلاً ، و يسمّى باصطلاح المحقّقين من اهل الله عيناً ثابتة ، وباصطلاح غير هم ماهيّة والمعلوم المعدوم والشئ الثابت و نحو ذلك . والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه الاواحد ، لاستحالة اظهار الواحد واحداً ماهواكثر من واحد ، والواحد عندنا هوالوجود العام المفاض على اعيا نالممكنات » انتهى[2].

والظاهر بل الجزم ، ان غرضه من الوجود العام ، هو الوجود المطلق المنبسط ، و سيجئ تفسيره انشاءالله تعالى ، لاالعام الانتزاعى ، فانّه قد يطلق العام عندهم على المنبسط ، فانّه قال فى كتابه المسمّى بمفتاح الغيب الجمع والتفصيل : « ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعيّة تلك الحقائق يسمّى الوجود العام ، والتجلّى السارى و حقيقة الممكنات . وهذا من تسمية الشئ باعم اوصافه واولها حكماً و ظهوراً للمدارك تقريباً و تفهيماً ؛ الا ان ذلك اسم مطابق للامر فى نفسه » انتهى .

والمحققون من العرفاء و الحكماء[1] على انالمجعول بالذات ، هو افراد الوجود العام التى هى حقائق خارجيّة ، و بعد الجعل ينتزع منها الماهيّة والوجود العام و

---

١ ــ رجوع شود به رسالهٔ نصوص ط مشهد ١٣٩٨ هـ ق ص ١٤ ، و اوائل مصباح الانس ــ ط تهران .

٢ ــ و المراد بالوجود العام هوالوجود المطلق المنبسط على عالم التهيّؤ اولاً الاول ثانياً وهكذا بتجلى فى المراتب الخلقية و العقل على سبيل الاشرف فالاشرف تا آنكه اين فيض سارى بصفت فعال وجود ميرسد ثم يرجع الى الله من طريق انبساطه على المادة و الصور المتحوله تا رجوع الى الحق از راه پرورش صور و متصور شدن اين صور بصورت برزخى و عقلى .

اتصاف الماهيّة بالوجود ، فهذه الثلاثة مجعولات بالعرض . و قداختار بهمنيار هذا المذهب فی کتاب التحصيل حيث قال : الفاعل اذا افادالوجود ، فانّه يوجب الوجود ، و افادة الوجود هی افادة حقيقته لاافادة وجوده ، فان للوجود حقيقة و ماهيّة ، وكل ماهيّة مركبة ، فلها سبب فی ان يتحقق تلك الحقيقة ، لافی حمل تلك الحقيقة عليها . مثلاً الانسان له سبب فی حقيقته وتقومه انساناً ، واما حمل الانسان عليه، فلاسبب له، و يشبه ان يكون الموجود الذی له علة يجب ان يكون مركباً حتی يصح ان يكون معلولاً. وايضاً : لان الوجود المعلول فی ذاته ممكن ،فيحتاج الی ان يخرج الی الفعل، ونعنی بالمعلول ان حقيقته بذاته و مع اعتبار ذاته ليس بالفعل ، فكما انّك اذاتصورت معنی المثلث ، تصورت معه الخطوط الثلاثة لامحالة ، فكذلك اذا تصورت الوجود المعلول ، تصورت معه العلة » انتهی.

واليه مال المحقق الطوسی ، رحمه‌الله ، ايضاً فی كتاب مصارع المصارع حيث قال : « ان وجود المعلولات فی نفس الامر يتقدم علی ماهيتّها، وفی العقل متأخرعنها»

و الحق الحقيق بالتصديق و المذهب الموافق للتحقيق من هذه المذاهب هو المذهب الاخير اعنی مجعوليّة الوجودات الحقيقيّة . و الدليل عليه : انكلاً من الماهية والاتصاف والوجود العام ، امر عقلی اعتباری ، والوجود يكون امراً محققاً فی الخارج مباينّاً للجاعل ، و اعتبارية الآخرين ظاهرة و اعتباريّة الاولی ، فلما بينّا بالأدلة الباهرة ، ان الاصل فی التحقق هو الوجود ، و الماهيّة امر اعتباری .

و الوجود المنبسط ليس مباينّاً للذات الواجب علی ماذكروه ، والمجعول بالذات يجب ان يكون مباينّاً للجاعل .

و ايضاً يجب ان يكون المعلول مناسباً للعلة[1] والعلة هی محض الوجود ، فكيف

۱ـ مربوط به صفحه قبل ـ والحق مع ارباب العرفان وان الصادر هو الوجود العام السّاری فی كل المجالی، لان الحق واحد بالوحدة الاطلاقيّه و يجب ان الصادر عنه واحداً حقاً بريئاً عن الحد، الاماهو من لوازم المعلولية والتنزل عن مقام الوجوب.

۱ ـ واذا وجب ان يكون المعول مناسباً للعلة و شرط المناسبة يقتضی ان يكون

يصدر منه الماهيّة التي لامناسبة لها اصلاً. قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله على ما نقل عنه : الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولوكان ذلك في ذاته تأثيراً لغيره ، لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير ، وذلك خلف ، بل ذاته بذاته متجل ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليّه محتجب، فبالحقيقة لاحجاب الافي المحجوبين ، والحجاب هو القصور و الضعف و النقص ، وليس تجليّه الاحقيقة ذاته ، اذلامعنى[1] له بذاته في ذاته الاماهو صريح ذاته ، كما اوضحه الالهيّون، فذاته متجل لهم ، ولذلك سماه الفلاسفة ، صورة. فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي، فان تجوهره بنيل تجليه تجوهر[2] الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله ، و لتقريب هذا المعنى قيل : ان العقل الفعّال مثاله، فاحترز ان يقول مثله، وذلك هو الواجب الحق ، فان كل منفعل عن فاعل، فانّما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه ، وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه و ذلك بين بالاستقراء ، فان الحرارة الناريّة تفعل في جرم من الاجرام ، بان يضع فيه مثالها و هو السخونة ، و كذلك سائر القوى من الكيفيّات ، و النفس الناطقة انّما يفعل في نفس ناطقة مثلها ، بان يضع فيها مثالها ، و هي الصورة العقلية المجردة ، والسيف انّما يضع في الجسم مثاله و هوشكله ، والمسن انّما تحدد السكّين بان يضع في جوانب حده مثال ماماسه و هواستواء الاجزاء وملاستها » انتهى .

وظهر من كلامه ان المناسبة بين العلة والمعلول لازمة التحقق ولاشك في فقد المناسبة بين الواجب والماهيّات .

→

عينها من وجه و غيرها من وجه و هوالوجود المنبسط .

١ ــ من المبدئية و الجاعلية والفياضية فذاته ليس الفياضيّة.

٢ ــ قوله : تجوهر الصورة. . . الخ مفعول مطلق نوعي، اي كتجوهر الصورة الواقعة في المرآت ، كمان العاكس ذاته ينجلي في المرآت من دون تحول في ذاته و تجاف عن مقامه ، كذلك الحق الاول تعالى شأنه ــ جلال آشتياني ــ

و قال بعض العرفاء على ما نقل عنه[1] بعض الاعلام : انكل معلول فهومركب فى طبعه من جهتين ، جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه و ينافيه ، اذلوكان بكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لاصادراً منه ، فكان نوراً محضاً ، ولوكان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضاً ان يكون صادراً منه ، لأن نقيض الشئ لايكون صادراً عنه ، فكان ظلمة محضة ، و الجهة الاولى النورانيّة يسمّى وجوداً والجهة الاخرى الظمانيّة هى المسماة ماهية ، و هى غير صادرة عن الفاعل ، لانها الجهة التى يثبت بها المباينة مع الفاعل ، فهى جهة مسلوب نحوها عن الفاعل، ولاينبعث[2] من الشئ ماليس عنده، ولوكانت منبعثة عن الفاعل كانت هى جهة الموافقة ، فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة ، فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث مافيه من النوريّة و يباينه من حيث مافيه من شوب الظلمة ، وكما ان الجهة الظلمانيّة فى الظل ليست فائضة من النور ولاهى من النور لانّها يضادالنور ، و من اجل ذلك مواقع المباينة، فكيف يكون منه، فكذلك الجهة المسماة ماهية فى المعلول، فثبت صحة قول من قال: الماهيّة غير مجعولة ولافايضة من العلة ، فان الماهيّة ليست الا مابه الشئ شيئاً فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل و من كل شئ ، وهو الجهة الظلمانيّة المشار اليها التى منزلة المادة فى الاجسام ، و قد اشار الى ثبوت هذا التركيب فى البسائط ، الشيخ ـ

۱ـ وقد نقل كلام الشيخ و مقالة بعض العرفاء عن الأسفار الاربعة (ط سنگى) جلد اول صفحه ۱۰٤ ، ۱۰۵

۲ ـ عقل اول كه صادر از حق اوست نزد ارباب حكمت ، وجودى دارد و ماهيتى، ماهيت آن تحقق خارجى ندارد بل كه تحقق آن بالعرض و متنزع است از جهت نفاد و محدوديت وجود مجعول ، چون معلول همرتبهٔ علت نميباشد جهت وجود عقل اول بحسب فعليت جامع كليهٔ وجوداتى است كه از طريق عقل باشياء ميرسد ، پس عقل اول مقام اجمال و مرتبهٔ جمع جميع حقايق است و ملاصدرا باين وجه جمع بين مشرب عرفان و حكمت نموده است و الحق معه . اماتحقق عالم تهيم قبل از عقل اول ، اين مسأله از غوامضات است و تفصيل آن در مقدمه حقير بركتاب تمهيد القواعد مذكورست و درك كنه آن محتاج به تلطيف در سروغور تام در مشرب عرفان وحكمت ميباشد ـ جلال ـ

الرئيس فی الهيّات الشفاء حيث قال : والذی يجب وجوده بغيره دائماً فهو ايضاً غير بسيط الحقيقة ، لان الذی له باعتبار ذاته غير الذی له من غيره ، وهو ما حاصل الهوية منهما جميعاً فی الوجود ، فلذلك لاشئ غير ذات الوجود يعری عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو فرد الحقيقی ، وما عداه زوج تركيبّی . انتهی .

[بيان نفی مجعولية الوجود ، والاشارة الی صحة معلوليتاً و انهناك شكوكاً صعبة عسيرة الدفع منقوله عن مقدم الاشراقية و السيد الداماد]

و اورد علی مجعوليّة الوجود بانّه ليس الا مفهوم عقلی اعتباری ، فلا يقع فی الخارج ، والصادر و المجعول بالذات يجب ان يكون عيناً خارجياً .

ولا يخفی ان هذا لا يرد علی ما اخترناه ، لان المجعول بالذات عندنا هو الوجودات الخاصة المحققة فی الخارج ، وقد صرح بعض من قال بمجعوليّة الماهيّة ، بانّا نقول : ان الوجود الذی هو امر اعتباری ، ليس مجعولاً بالذات بل المجعول بالذات ، ما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم ، فالقائل بمجعوليّة الوجود ان كان غرضه الوجود الاعتباری ، فهو ظاهر البطلان ، وان كان غرضه من الوجود ما هو حقيقة عينيّة هی منشأ انتزاع هذا المفهوم العام ، فلا نزاع له ، بل يصير النزاع حينئذ لفظياً ، لانا سمّينا هذه الحقيقة بالماهيّة[1] و هو يسمّيها بالوجود .

اقول : هذا حق لأنا نحن معاشر القائلين باصالة الوجود نقول : حقيقة مجهولة

---

۱ – وليعلم ان النزاع ليس لفظياً ، بل النزاع معنوی ، لأن لكل من القولين ثمرة لا يترتب علی الآخر ، والقائل باصالة الماهيّة يقول بتباين المجعولات لوجود التباين العزلی بين الماهيّات . چون بنا براشتراك معنوی وجود ، حقايق وجودی در سلك حقيقت واحد و از سنخ فاردند ، و بنابر اصالت ماهيات از باب تغاير مفهومی متحقق در ماهيات ، بيونت مفهومی بخارج مبدل می‌شود و هر ماهيتی بالذات از ماهيت ديگر متميز می‌شود ، در حالتی كه مجعول بالذات از حاق ذات جاعل بالذات متنزل است و هر معلولی قبل از تحقق بوجود خاص خود بوجودی اتم و اعلی در علت متحقق است ولی بوجودی مناسب باجوهر علت وتنزل علت بصورت معلول ناشی از تحقق معلول بوجودی مناسب ←

الكنه ، و منشألاتنزاع هذا المفهوم العام ، فنحن نسمّى هذه الحقيقة المجهولة بالوجود ، و هو بالماهيّة ان انالماهية بهذا المعنى ليس بالمعنى الذى ذكره القوم.
و بعض من قال بمجعولية الماهية ، استدل على بطلان مجعولية الوجود ، بأنّه:

لوكان تأثير العلة فىالوجود وحده، لكانكل معلول لشئ معلولاً لغيرهمن العلل، وكل علّة لشئ علّة لجميع الاشياء ، واللازم ظاهر البطلان ، فكذاالملزوم . بيان الملازمة ، ان الوجود حقيقة واحدة ، فكانت علته صالحة لعليةكل وجود ، فان الماء مثلاً اذا سخن بعد انلم يكن مسخّناً ، فتلك السخونة ماهيّة من الماهيّات ، فصدورها عن المبادى المفارقة الفيّاضة اما انيتوقف على شرط حادث ، اولا تتوقف ، فانلم تتوقف ، لزم دوام وجودها ، لان الماهيّة اذاكانت قابلة والفاعل فياضاً ابداً ، وجب دوام الفيض ، واما ان تتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونةو ماهيّتها ، فانكان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل ، لأن ملاقاة الماء اذاكانت شرطاً لوجود البرودة و وجود البرودة مساوٍ لوجودالسخونة، فماهو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطاًلوجودالآخر ، لأن حكم الامثال واحد ، ولو كان ذلك ، لوجب حصول السخونة فىالجسم عند ملاقاة الماءله ، لان الماهيّة قابلة والفاعل فيّاض والشرط حاصل عند هذهالملاقاة، فيجبحصول المعلول و يلزم منهذا حصول كل شئ حتى لايختص شئ من الحوادث بشيء بشئ ولا بعلّة وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان ، فظهر انالمتوقف على ذلكالشرط ماهيّة

→

با علت در مقام علت است لذا شيخ اشراق گفته است جوهر معلول ظل و سايه علت است ولو لم يكن المعلول مناسباً للعلة ولم يصدر عن العلّة لوجود هذهالمناسبة ، لجاز صدوركل شئ عن كل شئ . اين مناسبت به‌تعابير مختلف بيان‌شده است وقال‌بعضهم: العلة حدتام للمعلول ــ اى‌بحسب‌الوجود ــ و قيل : يجب ان‌يكون فعل كل طبيعة مثل هذهالطبيعة و قيل : ذوات الاسباب و تعرف باسبابها . وفى‌الصحيفة المحمدية «قل كل يعمل على شاكلته » .

مه‌فشاند نور و سگ عوعوكند هركسى بر طينت خود مى‌تند

السخونه ، فاذاكان المتوقف على الغير هوالماهيّة ، وكل مايتوقف على الغير يستدعى سبباً ، فالسبب سبب للماهية لاللوجود ، فعلّة الممكنات ليست علّة وجودها فقط ، بل علّة ماهيّاتها اولهما معاً . انتهى .

وجوابه ظاهر ، فان الوجود المعلول افراد متعددة وحقائق متكثرة مختلفة متغايره بالتقدم والتأخر والاولويّة والأشديّة و الغنى والفقر ، فلايكون حكمها واحداً حتى يردعليه[1] ما اورده .

واوردايضاً على قوله : فلان ماهيّة السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها ، لأن الفاعل فيّاض ابداً ، والماهيّة قابلة دائماً ، فيجب دوام الفيض (الى آخره) بانّه غير صحيح ، لأن القائل بمجعوليّة الوجود ليس الماهيّة عنده الامراً اعتبارياً ، فكيف يكون من العلل القابلة ، بل هى مع قطع النظر عن الوجود ، ليست شيئاً متحصّلاً متقوماً ، فكيف يكون قابلاً للوجود؟ فثبت و تحقق ان المعلول بالذات هو الوجود ، و الايرادات التى اوردوها ، مندفعة .

و اما المذاهب الآخر ، فلايكاد يصح ، لمايرد عليها ، اما مذهب من قال : ان المجعول بالذات هو الوجود العام ، فيرد عليه ، ان الوجود العام امر مصدرى انتزاعى غير موجود فى الخارج ، والمجعول بالذات ، يجب ان يكون عيناً خارجياً وكيف يمكن ان يكون هذا الأمر مجعولاً بالذات ، مع ان منشأ انتزاعه امر محقق فى الخارج ، فهذا المنشأ ان تحقق فى الخارج بالجعل ، فهو مجعول بالذات ، وان تحقق بدون الجعل ، يكون واجباً وان اخذ العام بمعنى المنبسط ، فيرد عليه كما اشرنا اليه انّه ليس مبائناً للوجود الواجبى حقيقة ، كماذكروه ، والمعلول يجب ، ان يكون[2] مبايناً للعلّة

---

١ ــ قائل بين حكم متواطنهٔ از حقايق و مشكّكهٔ از آن خلط نموده است ، در حقيقت متواطى عرضى حكم واحد است واگر فردى مقتضى عليت بود ، بايد همهٔ أفراد علت باشند و اگر فردى مقتضى معلوليت بود ، بايد حكم در همه جارى باشد ، مثل اين كه برخى گويند چون وجود مسارق وجوب است اگر امرى اعتبارى نباشد بايد همهٔ أفراد آن واجب بالذات باشند ، درحالتى وجوب ذاتى بمعنــاى ضرورت ازلــى مختص مرتبهٔ اعلاى وجود است و در حقايق تشكيكى هرمرتبه از وجود حكمى دارد.

٢ ــ والمعلول غير مباين للعلة ولافرق بين الوجود العام و الخاص ، الابالاطلاق و ←

وسیجیء ، انشاءالله‌تعالی ، تحقیق ذلك .

لایقال : انالوجود الواجبی لمّاکان بسیط الحقیقة ، واحدی‌الذات ، فیجب انیکون معلوله واحداً بسیطاً ، و علی ماذهبتم الیه یکون المعلول کثیراً متعدداً بخلاف مااذاکان المعلول هوالوجود العام ، فانّه واحد بسیط.

لانّا نقول : الصادر[1] من‌الواجب اولاً بدون الواسطة هو وجود واحد کوجود العقل الاول مثلاً ثم‌سائر الوجودات یصدر منه بالواسطة ، و هذا کمایقوله الحکماء فی‌الماهیّات .

وامّا مذهب الاشراقیّین ، نیرد علیه انالماهیّات امور اعتباریّة ، کما حقق فلایصلح لایکون مجعولة بالذات .

و اورد علیه‌ایضاً ، بانالماهیّات الممکنة والطبایع الکلیّة ، تشخصها لیس بحسب ذاتها ، والا لم‌یکن‌کلیّة ، ای‌معروضاً لمفهوم الکلی فی‌العقل ، فتشخّصها اتمایکون امرزائد علیها عارض لها ، و عندالقوم ، انالشیء مالم یتشخص لم یوجد ، والمحققون

→

التقیید ولذا ، الوجود المنبسط فی‌الخارج عین‌الحقایق الخاصّة ولذا قالوابان‌الصادر عن‌الحق هوالوجود العام المطلق والوجودات المقیّدة عبارة عن‌اثره‌ای‌اثر ظهور الحق بوجود المنبسط . واین مسلم است‌که تباین بمعنای تعدّد و یا تمایز در فیض مقدس نیز تحقق دارد ،چون وجود منبسط‌عین مقام ذات واحدیت ذاتی نیست ، عین بودن بحسب اطلاق و تقیید و ظهور و خفاء است باین لحاظ وجود مقید نیز ، عین وجود حق است و هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن ــ لمحرره جلال آشتیانی ــ .

۱ ــ و اعلم انه‌لایصدر عن الحق وجود ثمّ وجود الی غیر النهایة باین معنی‌که کلیهٔ جهات مقتضیه و مناسبات موجوده در وجودی صرف در نهایت بساطت و تمامیت متحقق باشد ، این امر عبارتست از صدورکلیه اشیاء در مرتبه واحده از حق اول تعالی ، براین مبنا مفاسدی کثیره مترتب است ، لذا باید اذعان نمودکه عقل اول و صادر نخست بحسب وجود اشرف واکمل اشیاست ، لذا وجود عقل مشتمل است برهمه اشیاء بوجودی جمعی اجمالی و یمکن‌که حقایق متمیزه در وجودی واحد بیك تحقق متحقق باشند این همان قول بصدور اصل وجود اشیاست از حق و لذا قال عزمن قائل « ومااامرنا الاواحدة » و این امر ، امر تکوینی است ــ جلال ــ

على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان امراً حقيقياً خارجياً او انتزاعياً عقلياً، لان تلك الطبيعية الكليّة ، نسبة جميع اشخاصه المفروضة الى الجاعل ، نسبة واحدة، فمالم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل ، فالمجعول اذن اولاً وبالذات ليس نفس الماهيّة الكليّة ، بل هي من حيثيّة التعيّن او الوجود او ماشئت فسمّه .

لا يقال: تشخّصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

لانّا نقول : هذا انمّا يتمشّى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحواً من انحاء حقيقة الوجود لا الماهيّة، فان الماهيّة لمّا كانت مفهوماً كلياً يمتنع ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره ، فهو من حيث ذاته ان كان متعيّناً موجوداً لكان واجباً بالذات ، لما ترد ، اذ الم يكن كذلك ، فمن البيّن انّه اذا لم يكن بحسب نفسه متعيّناً موجوداً، لم يصر متعيناً موجوداً في الواقع الا بتغيير عمّا كان هو اياه في نفسه ضرورة انّه لو بقي حين على ما كان عليه في حد ذاته ، ولا يتغير عمّا هو في نفسه ؛ لم يصر متعيّناً موجوداً ولو بالغير ، والتغيير اما بانضمام ضميمة كالوجود ، واما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعديّة ذاتيّة ، والأول باطل عندهم ، والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة ، وهو ممتنع بالذات » انتهى . وهو جيّد هذا .

[استدلال اتباع صاحب الأشراق الشيخ السعيد الشهيد على اصالة الماهية]

ثم ان الاشراقيّين القائلين بمجعولية الماهيّات ، استدلّوا على مذهبهم بـ: ان كل واحد من الوجود والاتصاف ، امر عقلي غير موجود في الخارج ، والمجعول بالذات يجب ان يكون عيناً خارجيّاً ، فالجاعل يبدع الماهيّة اولاً، وهذا الجعل يستلزم موجوديّة الماهيّة ، وكل من الوجود والاتصاف مجعول بالعرض ، و هذا الحكم مطرد في جميع الذاتيات ولوازم الماهيّات، فان جعلها تابع لجعل الماهيّة، ولا يحتاج الى جعل جديد ، وكذا الحكم في كون الذات ذاتاً ، فان ذات المعلول كالانسان مثلاً،

اذا صدرت عن علّة ، لایحتاج بعد صدورها الی جاعل یجعل تلك الذات ایاها ، بل ذلك تابع لصدورها ، ولیس مجعولیّة الذات و لوازم الماهیّات بجعل مؤلف ، ولا بنفس ذلك الجعل البسیط ، علی مااختاره المحقق الدوانی . انتهی ، ماذکروه .

و الجواب علی ماعرفت ان الوجود المجعول لیس امراً اعتباریاً ، فهو مجعول بالذات للادلّة التی ذکرناها ، والماهیّات وسائرماذکر من لوازمها و الذاتیات وکون الذات ذاتاً مجعولات بالعرض ، فان الوجود اذاکان امراً محققاً فی الخارج و سایر ماذکر اموراً اعتباریّة ، فلامفرالاان یکون الوجود مجعولاً بالذات و سایر ماذکر مجعولات بالعرض .

[بیان بطلان مذهب القائل بالإتصاف]

و اما مذهب المشائین ، فیرد علیه ان المجعول بالذات ، لوکان هو الاتصاف دون الوجود و الماهیّة ، فاما ان یکون کل من الماهیّة والوجود اواحدهما عیناً محققاً فی الخارج ، اویکون کلاهما من الأمور الاعتباریّة ، فعلی الأول یلزم تعدد الواجب ، لانالانعنی بالواجب الاالموجود الخارجی الواقع بلاجعل جاعل .

و علی الثانی ، یلزم اعتباریّة جمیع الموجودات المجعولة ، لأن الاتصاف امر اعتباری ، وکذا الماهیّة والوجود علی هذا التقدیر .

فان قیل : الاتصاف عین خارجی مجعول بالذات ، والوجود والماهیّة مجعولان بالتبع .

قلنا : فالاتصاف یکون حینئذماهیّة من الماهیّات ، او وجوداً خاصاً من الوجودات علی اختلاف المذهبین ، لأنالانعنی بالماهیّة اوالوجود الخاص عیناً خارجیاً ، فیلزم مجعولیّة الماهیّة اوالوجود .

ثم ان کان مجعولیّة هذاالوجود اوالماهیّة التی هی الاتصاف ، عبارة عن مجعولیّة اتصاف هذه الماهیة بالوجود ، یلزم التسلسل ، ویرد ایضاً علی هذا التقدیر عدم

موجوديّة الماهيّة التى فرضت موجودة ، بل يكون الموجـود ماهيّة اخـرى هى الاتصاف .

[بيان استدلال المشائية في مجعولية الاتصاف]

ثم ان المشائين استدلّوا على مذهبهم، با نمناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان، والامكان ليس الاكيفيّة نسبة الوجود الى الماهيّة ، فالمحتاج الى الجاعل واثـره التابع له اولاً ليس الا النسبة .

والجواب: ان المناط فى الامكان ان لا يكون ذات الممكن من حيث هو منشأ لانتزاع الوجود عنه ، بل يكون ذلك بملاحظة صدورها عن علتّه ، بخلاف الوجوب .

واستدلوا ايضاً ، بان الوجود زائد على الماهيّات ، والماهيّات من حيث هـى لا يمكن ان يصير مصداقاً لحمل الموجود عليها ، والالم يكن فرق بينه وبين الذاتيات، اذا كان المجعول بالذات نفس الماهيّة ، يلزم ان يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها، و هو خلف .

و الجواب : اما من قبل الا شراقيّين ، فبان نقول : ان الماهيّة قبل المجعوليّة لا يمكن ان يكون مصداقاً لحمل شئ عليها ــ لا الذاتيات ولا العرضيّات ــ فاذا صدرت عن علتها وصارت مجعولة ، تصدق عليها الذاتيات بلاملاحظة حيثيّة من الحيثيّات ، فصدق الذاتيّات عليها بمجرد التوقيت (اى فى وقت كونها مجعولة) و يصدق عليهـا الوجود بملاحظة صدورها عن علتها ، وهذه الملاحظة خارجة عن نفس الماهيّة، ولكن الصدق المذكور موقوف عليها ، فهذا الصدق بمجرد التوقيف لا التقييد .

و اما من قبل القائلين بالمذهب الذى اخترناه ، فالجواب اظهر .

و استدلوا ايضاً بان سبق الماهيّة على الوجود ، ليس من اقسام السبق الخمسة التى ذكرها القوم .

والجواب : انا قد اشرنا الى ان لكل من الماهيّة والوجود تقدماً على الآخـر ،

فتقدم الوجود على الماهيّة هى ملحق بالتقدم الذاتى ، و تقدم الماهيّة على الوجود قسم آخر من التقدم يسمّى بسبق الماهيّة ، هذا على ما اخترناه .

و اما على مذهب المشائين، فالتقدم بالماهيّة فقط. ثم لايخفى ان اتصاف الماهيّة بالوجود ، يستلزم تقدم الموصوف على الصفة ، فان ثبوت شئ لشئ فرع لثبوت المثبت له ، فيجب على مذهبهم ايضاً ان يكون الماهية متقدمة على الوجود ، و يرد عليهم ما اوردوه .

و من ادلتهم ، ان الممكن قبل صيرورته موجوداً يجوز سلبه عن نفسه ، لأنه قبل صيرورته موجوداً معدوم صرف ، و يجوز سلب المعدوم عن نفسه بناءاً على صدق السالبة بانتفاء الموضوع. وورد فى الأسماء الالهيّة «ياهو يامن هو، يامن لاهو الاهو».

واجاب عنه بعض الاعلام المحقّقين بـ: «ان جواز سلب المعدوم عن نفسه لايستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه ، و عدم اعتبار الوجود لايوجب اعتبار العدم ، و صدق الشئ على نفسه حين الوجود لايوجب صدقه عليها بشرط الوجود ، فحمل الذاتيّات على الموضوع ، مادامت المجعوليّة والموجوديّة، و حمل الوجود والذات فى الحقيقة الواجبة نفس ذاته الأزلية السرمديّة من دون توقيت و توقيف و تقييد ، و بهذا الاعتبار ينحصر الهو ــ المطلق ، فيه تعالى ولم يكن هو الاهو ، فحمل الوجود بشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه » انتهى ، هذا.

ثم وجّه بعض المحقّقين مذهب المشائين ، بان اتصاف الماهيّة هو جعل مركب، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهيئة التأليفيّة الحمليّة ، فيستدعى مجعولاً ومجعولاً اليه ، ولايرجع هذا الجعل الى الجعل البسيط كنفس التلبّس او الصيرورة او الاتصاف ، لأنها امور اعتبارية لايتعلّق بها الجعل ،وغير خفى ان الغرض من مفاد الهية التركيبيّة ان كان هو الاتصاف ، فهو امر اعتبارى ، وان كان امراً مجملاً يحلّله العقل الى الماهيّة والوجود ، فيكون المجعول بالذات منهما ماهو المحقق فى الخارج . وليس هذا الا الوجود .

ثم لايخفى، ان هنا احتمالاً خامساً لم يذهب اليه احد ظاهراً، وهو الجعل المركّب

للماهيّة ـ كجعل الانسان انساناً مثلاً ـ لأن ثبوت الشئ لنفسه ضرورى . فالانسان اذا لم يكن فى حدذاته انساناً ـ وجعله الجاعل انساناً ، يلزم سلب الشئ عن نفسه ، بل الجاعل يوجده ، و بمجرد وجوده واجب الانسانيّة ، ولايحتاج الى جعله انساناً . والى هذا اشار الشيخ الرئيس فى جواب بهمنيار : ان العلّة لم يجعل المشمش مشمشاً، بل جعله موجوداً . ولهذا قال الحكماء : الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه. و ليس غرضهم من هذا الكلام ، انّه لايحتاج الى الجعل والتأثير مطلقا ، بل غرضهم ، ان جعله تابع لجعل الماهيّة ، بمعنى ان الماهيّة او الوجود مجعولة بالذات ، وجعله اتّاه تابع لهذا الجعل ، ولا يحتاج الى جعل جديد ، وكذا الحكم فى الذاتيّات و لوازم الماهيّات ، فان جعلها تابع لجعل الذات ، فليس جعلها بجعل جديد حتّى يصير الجعل مؤلفاً ، ولا بنفس الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدوانى ومتابعوه ، فجعل الذات ذاتاً عرضى ، وكذا جعل الذاتيّات و لوازم الماهيّات مجعولة بالعرض ، ولا يحتاج الى جعل عليحدة ، فكما ان الضرورة الأزلية يدفع الحاجة الى العلّة ، فكذلك الضرورة الذاتيّة، والفرق بينهما ان الاولى لايحتاج الى الاحتياج التبعى، بخلاف الثانى. فاختلاف الوجودات التى هى اللزومات والموصوفات، انّما هو لأجل اختلاف الذاتيّات و العرضيّات التى هى اللوازم والصفات ، واما اختلاف اللّوازم والصفات ، فانّما هو لأجل انفسها ، لان مبدعها ابدعها مختلفة . مثلاً: اختلاف الأبيض والاسود لاجل السواد والبياض ، واما اختلاف السواد والبياض ، ليس لاجل شئ آخر ، والالزم التسلسل ، بل اختلافهما لاجل نفسهما . والى هذا اشار الامام ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ، حيث قال : لو علم الناس كيف بدء الخلق لم يلم احد احداً[1]

---

١ ـ يمكن حمل كلام الامام على معنى ارفع من هذا ، لأنه ، عليه السلام تكلّم من مطلع كتاب الوجود و قال ، ان لكل اسم الهى اثر خاص يرجع الى ذاته ، لان الاسماء من تعيّنات ذاته و تعيّنه تعالى باسم و تجلّيه من هذا الإسم فى مظهر خاص ـ سعيداً كان اوشقياً ـ ملكاً كان اوشيطاناً ـ غير معلّل بشئ ولايسئل عما يفعل ، لان المناسبة بين الأسماء و الاعيان ايضاً غير مجعولة ـ والحق يتجلى فى الكل وان تجليه بالأخرة ←

ثم ان‌الصفات هی‌متعلقات التکلیف هی‌العرضیّات، دون الذاتیّات فلایلزم‌الجبر فی‌التکلیف ، و بهذا یندفع کثیر من‌الشبهات ، فتدبّر .

ثم الظاهر من‌العبارة المنقولة من‌الشیخ ان‌المجعول بالذات هوالاتصاف مع‌انّه لیس قائلا بالجعل المرکب للماهیّة والوجود ، بل هو مصرح بالجعل البسیط ، فغرضه من هذه العبارة ، ان‌المجعول بالذات الماهیّة او الوجود، والآخر لایحتاج الی‌جعل، بل جعل احدهما ، مستلزم لجعل الآخر . هذا

[بیان طریقة صدرالحکماء فی‌هذه المسألة]

واعلم : ان‌العارف الشیرازی قدصرح بان المجعول بالذات هی الوجودات الخاصّة التی[1] هی‌امور محقّقة فی‌الخارج، فقال فی‌مناقضة ادلة الزاعمین بان‌الوجود،

→

یرجع الی امر ذاتی .

جهان چون خط و خال وچشم‌ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست

ولایسئل عن السعید والشقی بمعنی انه‌لم جعل الشقی شقیاً والسعید سعیداً ، وان الاستعدادات فی حضرةالعلم‌غیر مجعولة بـلامجعولیة الاسماء الباطنة فی‌الاعیان و الحق و الباطن فی‌الاسماء و الصفات ـ گرابروی توراست بدی کج بودی ـ و هذا لایوجب الجبر ولایوجب رفع‌المؤاخذة وانه قال «لیهلك من هلك عن بیّنة و یحیی من یحیی‌عن‌بینة و ما ظلمهم‌الله و لکن‌کانوا انفسهم یظلمون»،کمالایسئل عـن‌البیاض و السواد ـــ لمحرره جلال آشتیانی ـــ

۱ ـ کلام محقق شیرازی در این‌که مجعول وجود عام است یا وجودات خاصه ، یعنی اول صادر عقل اول است یا وجود منبسط ، باید رجوع شود بکلمات او . در این‌که وجود عام مجعول است و اول صادر وجود مطلق است یا عقـل اول ، محـل اختلاف است ، صدرالحکما جمع کرده است بین دو قول و حق با اوست ، چون عقل اول در مقام ذات اجمال وجود عام ، و وجود مطلق عام تفصیل این وجودست و فیض اقدس باوجود منبسط از جهتی متحدست و تعیّن خلقی او همین وجودست و ملاك مجعولیت آن ، انحطاط این وجودست از مقام واجبی و مرکب است از جهت فقدان و وجدان بترکیب مزجی و لازم نیست هرمعلولی دارای ماهیت باشد . مؤلف به‌جهت تنزل این وجود از مقام واجبی توجه نفرموده است لذا قائل شده است به مجعولیت ←

لايصلح للمعلوليّة :

واستدل بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلوليّة بوجوه من الدلائل يبتنى على كون الوجود امراً اعتبارياً و عارضاً اونسبيّاً ، فلاتوصف بالذات بالحدوث والزوال و الطريان ، بل الماهيّة هى الموصوفة بهذه الصفات . مثلاً يقال : الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل ، لاالوجود ، اذلايرد عليه القسمة ، فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ، و نحن فككناه هذه العقدة فى مباحث الوجود . انتهى .

وفك العقدة ، هو ان الوجود الاعتبارى هو الوجود المطلق المصدرى ، وهو ليس معلولاً بالذات ، والمعلول بالذات هو الوجودات الخاصة التى هى افراد الوجود المطلق ، وهى امور محقّقة فى الخارج .

وقال ايضاً فى جواب استدلال بعض من استدل على ان الوجود لايصلح للمعلوليّة:

ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها و مراتبها متخالفة بالتقدم و التأخر والحاجة والغنى ، و قدمر بيان هذا[1] فى اوائل الكتاب ولوكان الوجود ماهيّة كليّة نوعية يكون لها افراد متماثلة ، لكان لهذا الاحتجاج وجه ، وقد علمت : ان الوجود ليس له ماهية كليّة فضلاً عن ان يكون نوعاً اوجنساً او عرضيّاً، نعم ينتزع منه امر مصدرى تعرض للماهيّات عن اعتبار العقل اياها ، وهو ليس من حقيقة الوجود فى شئ كمامر مراراً ، فوجود كل ماهيّة بنفس ذاته يقتضى التعيين بتلك الماهيّة ،

→

وجودات خاصّه . و قدقيل ، ان الوجود العام ــ از باب آن كه نفس ظهور حق است منشأ جعل وجودات مقيده است و خود مجعول نيست ، درحالتى كه حديث صادر از مقام امامت : خلق الاشياء بالمشيّة بنفسها دلالت دارد براين كه مشيّت مجعول بالذاتست، چه آن كه مراد از مشيت درروايت ــ كلمه كن ــ وجودى است نه مشيت ذاتى و علم عنائى واراده حق و علم به نظام كل ــ لمحرره الآشتيانى ــ .

۱ ــ اى مرّ فى اوائل كتاب الاسفار و مانقل عنه المؤلف البارع ، مذكور فى اواخر مباحث الجعل و المستدل ه والخطيب الرازى ج ش .

لابسبب زائد ، و مع ذلك معنى الوجود غير معنى الماهيّة ، وادراكه يحتاج الى تلطف[1] في السر ، فالوجود بماهو وجود ، وانلم تضف اليه شئ غيره ، يكون علّة و يكون معلولاً ويكون شرطاً و مشروطاً ، والوجود العلى غير الوجود المعلولى ، والوجود الشرطى غير المشروطى، كل ذلك بنفس كونه وجوداً بلاانضمام ضمائم انتهى. كلام الأسفار .

وقال ايضاً في مقام البحث مع القائلين بان اثر العلّة، هو صيرورة الماهيّة موجودة، اعنى المشائين :

اعلم انمدار احتجاجهم و مبناه على ان الوجود امر عقلى اعتبارى معناه الموجوديّة المصدريّة الانتزاعيّة كالشيئيّة الممكنيه ونظائرهما، ونحن قد بيّنّا لك، ان الوجودات الخاصة امور حقيقيّة ، بل هى احق الاشياء بكونها حقائق ، والوجود العام امر عقلى مصدرى كالحيوانيّة المصدريّة ، والفرق بين القبيلتين ممّا نوّحنا اليه آنفاً ، واذا انهدم المبنى ، انهدم البنيان .

وقال ايضاً : فان قلت : لم لايكون الاثر الاول للجاعل اتصاف الماهيّة بالوجود، كما هو المشهور من المشائين ؟ .

قلت : هذا فاسد من وجهين : الاول ــ ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امراً موجوداً ، والاتصاف باى معنى اخذ ، فهو اعتبارى لايصلح كونه اثراً للجاعل .

ثم قال بعد كلام : فقد انكشف ان الصوادر بالذات هى الوجودات لاغير ، ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتية كليّة مأخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها ، وتلك النعوت هى المسمّاة بالذاتيّات ، ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجوديّة المصدريّة. وهذا معنى ماقاله المحقق الطوسى فى كتاب مصارع المصارع : ان وجود المعلولات فى نفس الأمر متقدم على ماهيّاتها ، وعند العقل متأخّر عنها .

---

١ ــ تلطيف فى السِّر .

وقال ایضاً : وقال بعض المدقّقین ، انتأثیر القدرة فیالماهیّة التی هی بعینها الموجود حتی یکون اثر الفاعل مثلاً هوالسواد الذی هونفس الموجود لاوجوده ، ولا اتّصافه بالوجود ، ولاحیثیّة الاتّصاف ، لکن العقل ینتسب السواد الی الفاعل من حیث انّه موجود، لامن حیث انّه سواد مثلاً، فنقول، هوموجود من الفاعل، ولانقول هوسواد منه اوعرض منه. انتهی کلام بعض المدقّقین. وبعد نقل هذه العبارة قال: وهو کلام حق لوکان المعنی بالموجود فیه هوالوجود الحقیقّی الموجود بنفسه لابامر عارض کاضافة المضاف بنفس ذاتها لاباضافة اخری عارضة لها و غیرها من الاشیاء و هذا القائل غیر قائل به، بل الموجود عنده مفهوم بسیط کلّی شامل للجمیع، بدیهی التصوّر، ولاشك ان الموجود بهذا المعنی لیس اثراً للفاعل ، لکونه اعتباریاً محضاً . انتهی .

و هذه العبارات یدلّ علی ان المجعول بالذات یجب ان یکون امراً موجوداً محققاً فی الخارج ، والوجود المطلق لیس کذلك ، فیجب ان یکون المعلول هوالوجودات الخاصّة التی هی افراده ، وهی محقّقة فی الخارج. والغرض الاشارة الی مذهبه فی الجعل ، ونقل عباراته فی هذه المسألة ، هو ان تعرف ان مذهبه فی الجعل ان المعلول یجب ان یکون امراً محققاً فی الخارج ، و هذا مناف لبعض ماذکره واختاره فی مبحث وحدة الوجود ، فلیکن هذا فی ذکرك حتّی نشیر فی موضعه الی کیفیّة المنافاة ، و کذانشیر الی بعض آخر من المسائل التی اعتقده ، و هو مناف لما صرّح به فی مسألة وحدة الوجود .

المبحث الثامن

فی ان تشخص الوجودات بماذا ، وبای شئ[1] بتخصّص الوجودات ؟

---

۱ ــ و قدیقال ، ان تشخص الماهیات الممکنة بماذا ؟ و قدیقال ، ان تشخص الوجودات بماذا ؟ این معلوم است که تشخص ماهیات بوجود خاص مضاف بماهیت و یا مفاض بماهیاتست و تشخص اصل وجود بنفس ذات وجود است و قهراً تخصص ←

اعلم : انّه عرف المشخّص بوجوه :

الأول ـ مایکون بحسب ذاته مانعاً من فرض الاشتراك والحمل علی کثیرین.

والثانی ـ مایصیر سبباً لامتیاز الشخص عن جمیع الموجودات المتغایرة .

والثالث ـ ماهو معدلحدوث الشخص .

اذاعرفت هذا فاعلم ، انه اختلف ارباب العقل فی‌انّ‌تشخص الموجودات بماذا؟ فذهب المعلم الثانی الی ان المشخّص هو نحوالوجود، فکل وجود ، من‌الوجودات الخاصّة متشخص بنفس ذاته ونحو وجوده ، ولو قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لایأبی عن‌تجویز الاشتراك .

وقد نقل عن‌المعلم الاول ایضاً : ان المشخص هونشأة الوجود . و ذهب جمع آخر الی ان‌المشخّص هوالعوارض الماديّة المتقدمة علی الشخص او المقارنة لوجوده.

وذهب بعض الی ان‌المشخص هوجزء تحلیلی لذات الشخص ، مجهول الحقیقة و الاسم ، و نسبة الی الشخص‌کنسبة الفصل الی النوع . واختاره سید الحکماء المتأخرین .

وذهب بهمنیار الی ان المشخص فی‌الماديّات هوالوضع مع اتحاد الزمان . و ذهب جمع ، الی ان‌المشخّص هوالفاعل .

اقول : یرد علی مذهب من‌قال ، ان المشخّص هوالعوارض المادیة ، انّه یمکن الاشتراك بین متعددفی‌جمیع العوارض الماديّة سوی الوضع فی‌زمان‌واحد،کقطرات الماء المساویة فی‌الاشکال والمقادیر ، وکشخصین من‌عین‌الاحول .

و اما مذهب بهمنیار ، فیرد علیه انّه یمکن ان‌یکون الشخص المادی مانعاً من فرض الشرکة ، بدون اعتبار وضعه .

→

آن‌نیزبوجودخواهد بود ملاحظهٔ حیثیّت تعلیلی دروجودات خاصّه لأن‌تقومهابالعلّة والجاعل الحق مقوم للمعلول ،و المعلول متقوم بالعلة و العلّة‌بمنزلةامرامرداخل فی‌ذات المعلول اتم من‌تقوم النوع بالجنس و الفصل ـ لمحرره جلال ـ .

واما اختاره السيّد ، فيؤل عند التحقيق الى مذهب الفارابى ، وكذا ماقيل : ان المشخص هو الفاعل ، فيؤل ايضاً عند التحقيق الى مذهب الفارابى ، والا لم يكن له معنى محصل، فحينئذ فالحق ما اختاره المعلم الثانى ، و يوضحه ان الوجودات الخاصّة الصادرة من المبدأ الاول تعالى شأنه مختلفة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة والضعف والاولوية والاقدميّة، و هذه الامور هى نحو الوجود وبها يتحقّق منع الشركة ، و بها يحصل الامتياز بينها .

ثم بعد ذلك ينتزع من هذا الوجودات، الماهيّات التى هى الموضوعات للوجودات وكذا ينتزع منها العوارض الماديّة ، و هذه من توابع نحو الوجود ، فالماهيّات و العوارض الماديّة وان حصل بها الامتياز فى الجملة الا انها ليست فى الحقيقة من المشخصات لانّها تابعة لنحو الوجود الذى هو المشخص فى الحقيقة ، وكذا لا يحصل بها الامتياز كليّاً لتخلفه فيما ذكرو فى الواجب تعالى شأنه ، فانّه ليس له ماهيّة و عوارض و مع ذلك متشخص بذاته ، فليس تشخّصه وتعينه الا بنحو وجوده الاقدس و هو الوجود الغنى التام و فوق التمام .

وقد اختار صاحب الاشراق ايضاً هذا المذهب، فانّه قال فى المطارحات: الاشخاص بذواتها متشخصّة ومانعة من وقوع الشركة . ثم ان نظر من قال : ان المشخص هو الفاعل الى ان نشأة الوجود من الفاعل ، فهو المشخّص . و هذا حق ، الا ان العلّة القريبة للامتياز هو نحو الوجود . فالظاهر ــ ان غرض هذا القائل، ان الفاعل لما كان سبباً لما هو المشخص حقيقة ، فيمكن الحكم عليه ايضاً بانه مشخّص .

و اما السيّد[1] وموافقوه ، فنظر هم الى ان نحو الوجود جزء تحليلى للشخص ،

---

١ ــ والسيد لما اعتقد انه ليس للوجود لمكان اعتباريته فرداً ، لا فى الخارج ولا فى الذهن ــ كما نقول فى المهيّة ــ فهو بمنزلة جزء تحليلى للانسان المتحقق المجعول الصادر عن الجاعل . سبب اعتقاد ميرصدر شيرازى قول باصالت ماهيت است و بنابر اصالت ماهيت وجود مطلقاً فرد و واقعيت ندارد و ملاك اتصاف ماهيت بوجود افاضة وجود بماهيت و باعروض وجود بماهيت در نحوى از انحاء تحقق نيست و چون در ←

و نسبته اليه،كنسبة الفصل الى النوع، ولولم يحمل الجزء التحليلى على‌نحوالوجود، لم‌يبق له محمل صحيح .

المبحث التاسع

فى ان‌الممكنات موجودات متعددة

متكثرة ، و وجوداتها كذلك ، ولهاكثرةحقيقيّة فى‌الخارج ، و ليس تعدد الممكنات و تكثّرها بمجرد الفرض والاعتبار ، كما يستفاد من‌كلام بعض‌الصوفيّة.

و الدليل على ذلك البديهة والوجدان ، ولايحتاج الى اقامة البرهان ، كيف ، و تكثّر الممكنات ، امر مشاهد محسوس ، وانكار ذلك يؤدى الى السفسطة و خلع احكام العقل . مع انه ، حاكمٌ عدل و احكامه صادقة ، وقد صرّح العرفاء والحكماء بان العقل حاكم لايعزل .

قال عين القضاة الهمدانى فى‌النّزبدة [الحقايق] : « واعلم ، ان‌العقل ميزان صحيح و احكامه يقينيّة لاكذب فيها وهو عادل لايتصور منه جور » .

و نقل صاحب فصل الخطاب عن‌الغزالى انه‌قال :واعلم انّه لايجوز فى‌طور الولاية ، مايقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز ان يظهر فى‌طور الولاية مايقصر العقل عنه ، بمعنى انّه لايدرك بمجرد العقل ، ومن لم يفرق بين‌ما يحيله العقل و بين مالا يناله العقل ، فهو اخس من ان‌يخاطب فيترك وجهله . انتهى . و قدصرح ايضاً بذلك[1]

→

مقابل اين سئوال قرار گرفته است‌كه اصلاً مفهوم و معناى وجود ازكجا ظاهر شده است و مصحّح حمل مفهوم وجود برماهيت چيست ؟جواب‌گفته است‌ملاك اتحاد ماهيت است با مفهوم‌كلى وجود ولاغير باين معناكه وجود از مفهوم خارج نمى‌شود و مطلقاً مصداق ندارد . ويرد عليه انه يلزم ان‌يكون‌حمل‌الوجودالمصدرى‌على‌الماهيّة حملاً اولياً ولم يقل به‌احد . . . لذا سيد بايد اعتراف‌كندكه از براى وجود واقعيتى است و بتحقيق هردو نتوان تفوه‌نمود ــ جلال‌الدين‌آشتيانى ــ .

۱ ــ و اعلم ان‌هناك طوراً وراء طورالعقل وليس للعقل جولان فى‌هذا الميدان ←

سائر العرفاء والحكماء .

ثم ان تكثّر الموجودات امر محسوس مشاهد لايقبل الشك والشبهة واما تكثر الوجودات ، فقد عرفت ان الوجود حقيقة مقولة على افرادها بالتشكيك، وافرادها، امور محقّقة متعددة مختلفة بالتقدم والتأخر والشدة والضعف ، وعرفت فى مبحث الجعل ايضاً ان المجعول بالذات هو الوجودات الخاصة المتكثرة المحققة فى الخارج، و المحقّقون من العرفاء قد صرّحوا بتعدّد الموجودات و تكثرها ، وكذا صرّحوا بتعدد الوجودات تعدداً حقيقياً ، فان معظم مشايخ الصوفيّة قد صرّحوا بان التوحيد على اربعة مراتب ، وان وقع بين طائفة منهم اختلاف فى تفسير بعض المراتب ، فالمرتبة الاولى المسمّاة بالتوحيد الايمانى على تفسير جمع منهم، هى اثبات وحدانيّة الواجب ، تعالى شأنه واثبات صفاته و آثاره ، والاقرار بجميع ذلك، والاقرار بالانبياء والاوصياء و جميع ماجاؤابه ، من عندالله ، و بالجملة ، ملاحظة الكثرات بحيث يوضع كل واحد منها فى موضعه[1].

والثانية ، وهى المسمّاة بالتوحيد العلمى ، و هى ملاحظة ذات واجبة بسيطة فى كل شئ واستناد جميع ماسواها اليها ، بحيث يرى العارف ان المؤثر فى الوجود ليس الاذاته الاقدس وليس سواه منشأ اثر و مبدأ فعل، والعارف فى هذه المرتبة ، يرى الكثرة الا ان ملاحظته مقصورة على مبدعها وباريها .

الثالثة ، و هى المسمّاة بالتوحيد الحالى و هى ان يشاهد العارف جميع ماسواه مضمحلاً عند الذات الاقدس ويرتفع عنده جميع الرسوم والقيودات بل كان نسبة

→

و معذلك نذعن بعدم تحقّق كشف يخالفه العقل الصريح .

١ ــ وقد صرحوا بانه لامجاز فى الوجود ، و ماقيل ان وجود ماسوى الحق باطل ، فالمراد ، ان الحقايق الممكنة مع قطع النظر عن تجلى الحق اوهام ، و لكن مع تجليّه و ظهوره فالكل حق و حقيقة با ايـن وصف وحال اهل عرفان تصريح كرده‌اند ، به‌اعتباريت ماسوى‌الله ، وان وجود ماسوى‌الله مجاز و باطل ، وگفته‌اند : وحدت حقيقى وكثرت اعتبارى است و وجود ممكن نيز مثل ماهيت آن حقيقت ندارد .

الاشیاء الیه کنسبة انوار الکواکب الی نورالشمس عند ظهورها ، فانه اذا طلعت الشمس وانبسط نوره یضمحل عند نوره جمیع انوار الکواکب بحیث لایری الناظر انوارها مطلقاً ، فکذلك الموحد بالتوحید الحالی لمّا غلبت علی سرّه اشعّة ضوء نورالأنوار وبهرته ، لایشاهد غیره ولایری ماسواه .

الرابعة ، وهی المسمّاة بالتوحید الالهی ، وهوکون ذات الواجب ، تعالی واحداً بسیطاً محضاً منزهاً عن‌الترکیب والتکثّر فی‌الأزل والابد من غیر تغیّر و تبدّل فیه من صدور الأفعال عنه ، و هذا القسم من‌التوحید لایعتبر بالقیاس الی‌عارف من‌العرفاء، بل‌هو للذات الاقدس ، والمراتب الثلاث الاول تعتبر بالقیاس الی العارفین . و غیر خفی ان‌اثبات هذه المراتب من‌التوحید موقوف علی اثبات التکثّر الحقیقی‌والتعدّد الواقعی للاشیاء الممکنة والوجودات الخاصّة العینیّة ، کیف‌لا ، والتکثّر الحقیقی متحقّق فی‌المرتبتین الاولیین فی‌نظر العارف ، و فی‌المرتبة الثانیة وان‌لم یکن فی نظره ثابتاً الاانّه متحقق فی‌الخارج والواقع ، و من هنا یستنبط محمل صحیح‌لوحدة الوجود و سنشیر الیه ، انشاءالله فی موضعه .

و قال الشیخ العارف ابوحامد الغزالی علی مانقل عنه : والمرتبة الرابعة فی التوحید ، ان‌لایری فی‌الوجود الا واحداً، وهو مشاهدة الصدیقین ویسمیّه‌الصوفیّة الفناء فی‌التوحید لانّه من‌حیث‌لایری الا واحداًلایری نفسه للفناء فی‌توحیده بمعنی انه فنی عن رؤیة نفسه .

فان قلت : کیف یتصور ان‌لایشاهد الا واحداً و هو یشاهد السماء والارض و سائر الاجسام المحسوسة ، وهی‌کثیرة .

فاعلم : ان هذا غایة علوم المکاشفات وان‌الموجود الحقیقی واحد، وان الکثرة فیه فی‌حق من یفرق نظره ، والموحد لایفرق نظره رؤیة السماء والارض و سایر الموجودات ، بل‌یری الکل فی‌حکم الشئ الواحد ، و اسرار العلوم المکاشفات لایسطر فی‌کتاب ، نعم ذکر مایکسر سورة استبعادك ممکن ، و هو ان الشئ‌قدیکون کثیراً بنوع مشاهدة و اعتبار و یکون بنوع آخر من‌المشاهدة والاعتبار واحداً ،

و هذاكما انالانسان كثيراذا نظر الى روحه و جسده وسائر اعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهدة اخرى واحد ، اذيقول انّه انسان واحد ، فهو بالاضافة الى انسانيّة واحد ، وكم من شخص يشاهد انساناً ولايخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه و تفصيل روحه وجسده ، والفرق بينهما ، فهو فى حالة الاستغراق والاستهتار ، مستغرق فى واحدليس فيه تفرق وكاتّه فى عين الجمع ، والملتفت الى الكثرة فى تفرقة وكذلك كل مافى الوجود له اعتبارات و مشاهدات كثيرة مختلفة ، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و باعتبار آخر سواه كثير ، بعضه اشدّ كثرة من بعض ، ومثال الانسان وان كان لايطابق الفرض ولكن بينه فى الجملة كشف الكنز ، ويستفيد من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام لم يبلغه ويؤمن به ، ايمان تصديق فيكون لك من حيث انّك مؤمن بهذا التوحيد ، نصيب منه ، وان لم يكن ماآمنت به صفتك ، كما انك اذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك ، وان لم يكن بينا و هذه المشاهدة التى لايظهر فيها الاالواحد الحق سبحانه ، تارة يدوم و تارة يطرء كالبرق الخاطف ، و هو الاكثر والدوام نادر عزيز . انتهى .

ولا يخفى على المتأمل : انفى كلامه هذا ، مواضع يدل على تحقّق وجودات الممكنات فى الخارج وتعدّدها تعدّداً حقيقياً و عدم اعتباريتّها وانمحائها بالكليّة .

وقال بعض العرفاء ماحاصله ، عن صاحب المرتبة الثانية من يظهر عليه من نور ظهوره الحق تعالى شأنه قدر وافر بحيث يتوارى فى اشراق هذا النور فى نظر شهوده جميع اجزاء وجوده كتوارى ذرات الهواء فى اشراق نور الشمس ، و عدم ظهور الذرات عند اشراق نور الشمس ليس من اجل ان الذرات معدومة ، حينئذ فى الخارج ، بل لاجل انّه لابدّ للذرات عند ظهور نور الشمس من التوارى ، اذا تجلى الله شئ خشع وتوارى اجزاء وجود العبد عند ظهور نور الرب ، ليس من جهة ان العبد يصير ربّاً اويتحصل به و ينضم اليه تعالى ، سبحانه عن ذلك علواً كبيراً ، ولامن جهة ان العبد يصير معدوماً صرفاً ، فكم من فرق بين معدوميّة الشئ فى الواقع وعدم رؤيته ، فانّك اذا نظرت فى المرآة ورأيت جمالك فيها واستغرقت فيه بحيث لم تشاهد المرآة ، لم يمكن لك ان

تقول صارت المرآة معدومة ، اوصارت المرآة جمالاً اوبالعكس ، بل عدم رؤيتها لأجل استغراقك فی جمالك ، وهذه الدرجة يسمّی عندالقوم بالفناء فی التوحيد . انتهی حاصله .

ودلالة هذا الكلام علی تكثر الموجودات فی الخارج تكثّراً حقيقياً و تحقّقها فی الأعيان ظاهرة بحيث لايخفی علی الأغبياء فضلاً عن الاذكياء.

وقال ابن العربی ايضاً : الا من قويت بصيرته ولم يضعف نيّته فاتّه فی حال اعتدال امره لايری الا الله ولايعرف غيره ، و يعلم اتّه ليس فی الوجود الاالله تعالی، وافعاله اثرمن آثار قدرته ، فهی تابعة له ، فلاوجودلها بالحقيقة ، وانّما الوجود للواحد الحق الذی به وجود الافعال كلها ، و من هذا حاله فلاينظر فی شئ من الافعال الا ويری فيه الفاعل و يذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض و حيوان و شجر ، بل ينظرفيه من حيث انّه صنع ، فلايكون نظره مجاوزاً له الی غيره كمن نظر فی شعر انسان اوخطّه اوتصنيفه ، فرأی فيه انشاء المصنف ورأی آثاره من حيث اتّه آثاره ، لا من حيث انّه حبر و عفص وزاج مرقوم علی بياض ، فلايكون قد نظر الی غير المصنف ، وكل العالم تصنيف الله، فمن نظر اليها من حيث انهّا فعل الله واحبّها من حيث انهّا فعل الله ، لم تكن ناظراً الا فی الله ولاعارفاً الا بالله ولامحباً الا الله ، بل لاينظر الی نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث اتّه عبدالله ، فهذا الذی يقال اتّه فنی بالتوحيد وانه فنی فی نفسه ، واليه الاشارة بقول من قال «كنّا بنا فقينا عنّا فبقينا بلانحن ...».

فهذه امور معلومة عندذوی البصائر ، اشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدرالعلماء عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الی الافهام ولاشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم ، ممّا لايغنيهم . انتهی .

ودلالة هذا الكلام ايضاً علی المطلوب فی غاية الظهور .

وقد نقل ايضاً عن ابن العربی ماحاصله ، انّ صاحب الدرجة الثالثة ، فان عن نفسه ولايری غير الله ولايتكلّم الا مع الله ولايسمع من غير الله ، ويراه فی كل شئ ويقول : ماارى الاالله وليس فی الوجود غير الله، وهذا يقول لاموجود الاالله وذاك يقول لامعبود

غير الله . ولعلك ان تقول هذا الكلام منه غير معقول لان السماوات والارضين و الملايكة والشاطين والكواكب وغيرها من المخلوقين موجودة في الخارج، فما تخصيص انموجوديّة بالله تعالى، واذا قلت ذلك فاستمع جوابه : فان الملك اذا خرج مع عساكره في الأعياد الى الصحراء ولبس اجمل ثيابه وركب احسن مراكبه واعطى لكل واحد من عساكره مثل ماله من الثياب والمراكب بحيث لم يكن فرق بين الملك وعساكره في اللباس والمركب ، فاذا دخل عليهم رجل من خارج البلد ورآهم ولم يكن عالماً بحقيقة الحال ولم يعلم ان واحداً منهم ملك والباقى خدمة ومامعهم من الزينة والمراكب منه ، يقول : كل واحد من هذه الجماعة من الأغنياء وسوى بينهم في الغناء ، واما من كان عالماً بحقيقة الحال وعلم ان واحداً منهم ملك والباقى خدمة ، يعلم ان جميع ماملكته العساكر من الزينة واللباس والتجمّل والافراس ، للملك وهو عندهم على سبيل العارية ، فاذا صليّت صلاة العيد سيّرده منهم ، فهذا الرجل المطلّع على حقيقة الحال ، ان قال : لاغنّى في هذه الجماعة الا الملك ، كان صادقاً ، لان اضافة العارية الى المستعير على سبيل المجاز ، والى المعير على سبيل الحقيقة ، فان الفقير لايصير بسبب انمال المستعار غنياً ، والغنى بسبب اعارة ماله الى غيره لايصير فقيراً .

واذا عرفت هذا فاعلم : ان وجود الممكنات عارية، وليس من ذواتها، بل هو من الله تعالى ، و وجود الحق ، تعالى شأنه ، من ذاته وليس من غيره ، فمن عرف ذلك لعلم انه لاموجود حقيقة الا الله ، ويقول ـ كل شئ[1] هالك الا وجهه ـ ازلاً وابداً ، لأفي وقت معيّن بل جميع ذوات الاشياء من حيث انها ذوات معدومة في جميع الاوقات، فيصحّ حينئذ معنى قولنا : لاهو الا هو ، فان هو ، اشارة الى موجود لاموجود في الحقيقة سواه ، ففي الحقيقة لايصحّ هو الا في حق الله ، ولايمكن ان يشار بها ، الا الى الله ، فهذا معنى هو ، ومن لم يفهم ، فهو معذور، لأنه لايدركه كل فهم من الافهام، بل ينحصر ببعض الفهوم . انتهى .

١ـ س ٢٨ ، ى ٨٨ .

ودلالة هذاالكلام ايضاً على المطلوب فى غاية الوضوح. ثم من العرفاء المتأخرين من صرح بتحقّق الموجودات تحققاً خارجيّاً ، وحكم بعدم اعتبارية الممكنات .

[نقل كلام صدرالحكماء فى تحقق الممكنات و عدم اعتباريتها]

واصرّ على ذلك العارف المحقق الشيرازى ، فانّه قال فى جزء الاخير من الكتاب الاول من اسفاره : انّ اكثر الناظرين فى كلام العرفاء الالهيّين ، حيث لم يصلوا الى مقامهم، ولم يحيطوا بكنه مرامهم ، ظنوا انّه يلزم من كلامهم من اثبات التوحيد الخاصى، فى حقيقة الوجود و الموجود، بما هو موجود وحدة شخصيّة، انّ هويات الممكنات، امور اعتباريّة محضة وخيالات لاتحصل لها الا بحسب الاعتبار، حتى انّ هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرّحوا بعدميّة الذوات الكريمة القدسيّة ، و الاشخاص الشريفة الملكوتيّة، كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتعددة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدراً و آثاره المتفننّة، وبالجملة النظام المشاهد فى هذا العالم المحسوس والعوالم التى فوق هذا العالم، مع تخالف اشخاص كل منها نوعاً وشخصاً وهويّة وعدداً ، والتضاد الواقع بين كثير من الحقايق ايضاً، ثم انّ لكل منها آثاراً مخصوصة واحكاماً خاصة، ولامعنى بالحقيقة الا ما يكون مبدء اثر خارجى، ولانعنى بالكثرة، الامايوجب تعدد الاحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لااشياء فى الخارج ولاموجود فيه . انتهى .

فكلامه الى هنا فى هذا المبحث صحيح لايرد عليه شئ ثم بعد ذلك شرع فى توجيه مايترآى من ظاهر كلام الصوفيّة من عدميّة الممكنات و اعتباريّتها ولنافيه تأملات ، فلنذكر عبارته ، ثم نشير الى التأملات .

قال ، طاب ثراه، و مايترآى من ظواهر الكلام الصوفيّة : انّ الممكنات امور اعتباريّه اوانتزاعيّة عقليّة ، ليس معناه مايفهم منه الجمهور ، فمن ليس له قدم راسخ فى فقه المعارف ، واراد ان يتفطّن باغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم ، كمن

ارادان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان اواختلالها عن نهج الوحدة الاعتداليّة ، فانك ان تتنبّه ممّا اسلفناه من انكل ممكن من الممكنات ذاجهتين ، جهة يكون بها موجوداًواجباً بغيره من حيث هو موجود و واجب بغيره ، و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الموجود المطلق من غير تفاوت ، وجهة اخرى بها يتعيّن هويتّها الوجوديّة ، و هو اعتباركونه فى اى درجة من درجات الوجود ، قوة وضعفاً ، كمالاً ونقصاً ، فان ممكنيّة الممكن انّما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبى والقوة الغير المتناهية و القهر الاتّم والجلال الارفع ، و باعتباركل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لايشوبه قصور ولاجهة عدميّة ولا حيثيّة امكانيّة تحصل للوجود خصائص عقليةوتعيّناتذهنية هى المسمّاة بالماهيّات والأعيان الثابتة،فكل ممكن زوج تركيبىّ عندالتحليل من جهةكونه فى مرتبة معينّة من القصور ، فاذاهيهنا ملاحظات عقليّة لها احكام مختلفة .

الاول ــ ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين ، فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فى حدٍ خاص من حدود الموجودات.

والثانى ــ ملاحظةكونه موجوداً مطلقاً من غير تعيّن وتخصّص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود ، وهذا حقيقة الواجب عندالصوفية يوجد مع الهويّة الواجبيّة ومع الهويّات الامكانيّة لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار ، لعدم تطرّء الزوال والقصور والتغيّر والتجدد فى مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقاً لابشرط الاطلاق واللااطلاق ، ولكونه عين المرتبة الأحدية، وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته فى جميع الموجودات هوهذا المطلق المأخوذ لابشرط شئ الذى ليس شموله وانبساطه على جهة الكليّة ، لكونه جزئياً حقيقة له مراتب متفاوتة.

والثالث ــ ملاحظة نفس تعيّنها المنفكّة عن طبيعة الوجود و هو جهة تعيّنها الذى هواعتبارى محض، وماحكم عليه العرفاء بالعدمية هوهذه المرتبة من الممكنات

و هو ممّا لاغبار علیه ، لان عندالتحلیل لم یبق[1] بعد افراز سنخ الوجود عن الممکن امر متحقق فی الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهنی ، فالحقایق موجودة متعددة فی الخارج ، لکن منشأ وجودها و ملاك تحقّقها ، امر واحد هوحقیقة الوجود المنبسط بنفس ذاته ، لابجعل جاعل و منشأ تعددها تعیّنات اعتباریّة ، فالمتعدد یصدق علیها انّها موجودات حقیقة ، لکن اعتبار موجودیتّها ، غیر اعتبار تعددها فموجودیّتها حقیقة و تعددها اعتباری . انتهی .

اقول : مآل کلامه وخلاصته ، انّ للممکنات تحقّقاً خارجیاً و ثبوتاً واقعیّاً الا ان التحقق لمابه الاشتراك بینها وهوالوجود المطلق الذی اذا لوحظ منفکاً عن التحصّص والتعیّن یکون حقیقة الواجب والمحکوم علی اعتباریته و عدمیّته ، هو مابه الامتیاز اعنی التعیّنات العارضة لدرجات الوجود المطلق ، فکل ممکن من الممکنات لمّاکان مرکباً من الوجود المطلق والتعین العارض له ، والوجود المطلق متحقق فی الخارج فیکون الممکن ایضاً متحققاً فی الخارج ، وفیه تأملات :

الاول ــ انّه لاشك انه یترتب علی کل ممکن من الممکنات اثر خارجی مخالف للاثر المترتّب علی الممکن الآخر ، کما اشار الیه ایضاً ، ولاشك ایضاً ان المخالفة الواقعة بین الآثار المترتبة ، لیست بمجرد الفرض واعتبار الاذهان ، بل هی متحققة فی حاق الواقع و متن الاعیان ، واذاکانت الآثار المترتبة متخالفة بالتخالف الخارجی ، فیجب ان یکون بین عللها ایضاً مخالفة واقعیّة خارجیّة ، وعلی ماذکره لایتحقّق المخالفة الخارجیّة بین عللها ، لان العلّة حینئذ یصیر منحصرة فی الوجود المطلق الذی هو واحد بالشخص و متحقق فی الخارج ، والتعیّن العارض له لایصیر منشأ لشیء لانّه امر اعتباری ، فیجب ان یکون الآثار الصادرة عن الممکنات متجددة ، والامر

---

۱ ــ ولایبقی بعد افراز سنخ الوجود ، الاالحق و جمیع مافی الکون امور اعتباریة قائمة بالحق و الحق معتبرها و هذا معنی اعتباریة العالم وفنائه الأزلی لاکفناء الکواکب عند طلوع الشمس . مصنف علامه از فناء ، علمی ازکلمات محققان فهمیده اند درحالتی ←

ليس كذلك .

الثانى ــ كما ان البديهة والوجدان يحكمان بان الممكنات متحقّقة فى الخارج كذلك يحكمان بثبوت الاثنينيّة بينها ، و تحقّق التعدد الخارجى والتكثّر الواقعى فيها ، واى فرق بين تحقّقها فى الخارج و تعدّدها فيه ، فكيف يحكم بواقعيّة الاول واعتباريّة الثانى .

والجمهور لم يفهموا من كلام الصوفيّة انّه يلزم من كلامهم عدميّة حقايق الممكنات ولم يطعنوا عليهم من هذه الجهة لأنهم يعلمون ان مذهب الصوفيّة ان حقيقة الممكنات هى الوجود الذى هو الواجب ، تعالى شأنه ، وله تحقّق خارجى لا يتصور تحقّق فوقه بل فهموا من كلامهم انّه يلزم منه رفع التعدّد الخارجى والتكثّر النفس الأمرى فى الممكنات، و يلزم معدوميّة الممكنات من حيث انها ممكنات رأساً، لأنّه بعد التحليل لا يبقى الا حقيقة الواجب ، كما قال العارف المتألّه :

چو ممكن گرد امكان برفشاند بجز واجب دگر چيزى نماند

→

كه اصل وجود بحق راجع و قائم است و مراتب وجودى امرى جز نشأن حق نيست و جان كلام در اين جاست كه وجود واحد شخصى است و مراتب مطلقاً ندارد و از تفنن در تجليات حق توهم شده است كه مظاهر وجودى دارای حقيقت و واقعيتند جدا از جاوه حق وگمان شده است كه وجود امكانى اگرچه از ناحيهٔ علت كل باشد ، دارای مرتبه از وجودست و صدرالمتألهين نيز در اين مقام گاهى جانب مراتب را تقويت كرده است و گاهى به تشكيك مظاهر متمايل شده است و آن جناب در مقام شهود كثرت اعتبارى ديده است و در مقام اثبات آن با برهان در تنگنا افتاده است مگرنه آن است كه در مقام قيام قيامت كبرى تعين از هستى مرتفع مى‌شود و مگرنه آن است كه در مقام فناء عن الفنائين فناء شامل فناء از فناء نيز مى‌شود بحيث يفنى بقية وجود السالك ويرد الامانة الى اهلها . چون در فناء اول نفس فناء باقى است و در مقام فناء ثانى كه در مقام فناء عن الفنائين لا يبقى للممكن اسم و رسم كما لم يكن شيئاً مذكوراً لا فى العين قبل وجوده الخارجى ولا فى العلم كما كان قبل تعيّن الحق بصور الاسماء و الصفات ــ لمحرره جلال الموسوى الآشتيانى ــ .

فطعن الجمهور على الصوفيّة بهذه الجهة، لانّه يلزم منه معدوميّة الممكنات من حيث حقايقها التى هى الوجود المطلق ، كيف ولو فهموا من كلامهم ذلك لم يطعنوا عليهم بانّه يلزم من كلامهم ان يكون حقيقة الممكن ، ولم يطعنوا عليهم بانهم قائلون بوحدة الوجود ، لأنّهم ان فهموا من كلامهم ان الممكنات بحقايقها وانيّاتها معدومة والموجودات بكلاجهتيها اعتباريّة ، لم يتحقّق وحدة وجود ولم يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب الذى هو محقق الحقائق بعينه حقيقة الممكن ، لأن الممكن معدوم حينئذ بحقيقته و ماهيّته ، فمن فهم من كلام الصوفيّة هذا المعنى ، فان اعتقد ان مذهبهم ان للواجب حقيقة عليحدة و وجوداً خارجاً عن الاشياء ، فكيف يظن بهم انهم قائلون بوحدة الوجود ، وكيف يحكم بانهم طائفة وجوديّة ، وان اعتقد ان مذهبهم مع ذلك ان الواجب ، العياذبالله ، ليس له وجود عليحدة خارجاً عن الاشياء فيلزم ان لايفرق هذا المعتقد بين مذهب الصوفيّة و مذهب السوفسطائيّة ، لانّه يلزم حينئذ عدميّة الواجب والممكنات جميعاً و هذا هو مذهب السوفسطائيّة ، ولم يعتقد ذلك احد من الجماهير ، كمالا يخفى على العالم بكتبهم و مسفوراتهم ، فتأمل .

فان قلت : انتم ايضاً تقولون باعتباريّة الماهيّات ، فيلزم اعتباريّة الممكنات.

قلت : نحن نقول باعتباريّة الماهيّات ، ولكن نقول ان حقايق الممكنات عبارة عن الوجودات الخاصّة المتعددة فى الواقع المختلفة بالتشكيك وهى معلولات للوجود الواجبى الخارج عنها ، وليس متحداً معها ، فلايلزم علينا شئ.

الثالث ـ انّك قدعرفت فى مبحث العجل ان مذهبه ، ان المجعول بالذات يجب ان يكون شيئاً محققاً عينيّاً ، لاامراً اعتبارياً ذهنياً، وماذكره هنايدل على ان المجعول بالذات ليس شيئاً محققاً فى الخارج ، لأن الموجود المحقق فى الممكنات حينئذ ليس الاجاعلها الذى هو الوجود الواجبى ، فالمحصول من الجعل ، ليس الاالتعيّنات الاعتباريّة الفرضيّة والتحصّصات العدميّة الذهنيّة ، وقد صرّح فى مبحث وحدة الوجود بان الحاصل من الجعل ، ليس الاجهة اعتباريّة ، ونذكر كلامه انشاءالله هناك، الا انّه ايضاً مخالف لما صرّح به فى مبحث الجعل ، كماعرفت .

الرابع : انّه صرّح فی‌کلامه ، بان‌الوجود الذی‌هوحقیقةالواجب جزئی حقیقی، ولاشك ان وجودالواجبی یجب ان‌یکون موجوداً و محققاً ، مع قطع‌النظر عن المجالی و المظاهر والتعیّنات والتحصّصات ، کما سیجیء انشاءالله تعالی ، فی‌المبحث الآتی وصرّح به‌هوایضاً ونذکر عبارته ، انشاءالله ، واذاکان الامرکذلك ، فکیف یتصور ان‌یکون شئ واحد بالشخص ، موجوداً علیحدة ، خارجاً عن جمیع المظاهر و المجالی ، و مع‌ذلك ، کان هذا الواحد بعینه ، فی‌ضمن جمیع المجالی والمظاهر.

فان قلت : کیف یتصور هذا فی‌الکلی الطبیعی الموجود فی ضمن‌کل شخص من اشخاصه ، مع انّه واحد ؟

قلت : ان‌الکلی الطبیعی ، لیس موجوداً فی‌الخارج[1] علیحدة مع قطع النظر عن اشخاصه ، بل‌هو فی‌ضمن‌کل فرد من‌افراده ، ولیس واحداً بالشخص حتی یلزم‌کون شخص واحد ، موجوداً فی‌ضمن متعدد ، بل‌هو واحد بالنوع موجود فی ضمن جمیع افراده ، ولایلزم منه فساد ، وقدبیّنا حقیقةالحال بحیث لامزید علیهافی‌نقدالافکار، و سیجیء لماذکرناهنا زیادة توضیح[2] وتنقیح فی‌مبحث وحدة الوجود، انشاءالله‌تعالی.

۱ــ فرق است بین‌کلی طبیعی در ماهیات با افراد خارجیه وطبیعی، وجودکه همان وجود مطلق لابشرط عاری ازکلیهٔ قیود حتی قیدالاطلاق لأن‌الاطلاق اذاکان و صفاً و مقیداً للشی‌کان نفسه قیداً ، در حالتی‌که طبیعت وجود عاری از قید است علی‌الاطلاق، سرّ کلام آن است‌که ماهیت هرچه از قیود دور شود ابهام آن تمامتر و از تشخّص بعیدتر خواهد بود و وجود هرچه از قید دور شود صرافت و محوضت آن‌کاملتر و احاطه آن بیشتر و صفات کمالیهٔ آن جامعتر خواهد بود و مخالطت آن با اعدم و تعیّنات‌کمتر تاچه‌رسد به حقیقت‌مطلقه‌محضهٔ‌وجودکه‌لااسم له ولارسم له،درعین‌احاطهٔ قیومیه مبر از حدود و تعیّن است ــ من‌گلی را دوست می‌دارم که درگلزار نیست ــ مراد صوفیه در مقام وجود مقید باطلاق است که حق ثانی و حق مخلوق به باشد و وجود مطلق باین معنا عین اشیاست لتقیّده باطلاق و انحطاطه‌عن‌مقام‌صرافةالوجود. ــ جلال آشتیانی ــ

۲ــ طبیعی وجود یا طبیعی ماهیات این فرق را داردکه طبیعی‌وجود با لذات اقتضاء نماید تقدم بر تعیّنات عارض برخود را وذاتاً تحصّلی جدا از تعینات دارد ←

فان قلت : القائلون بهذا القول ، اعنی کون الواحد بالشخص موجوداً خارجاً عن الممکنات ، وموجوداً فی ضمن کل واحد منها ، یقولون : ان ادراك هذا المطلب موقوف علی طور وراء طور العقل ، ولایمکن تصحیحه بطریق النظر والمکالمة ، بل یحتاج الی المجاهدة والمکاشفة .

قلت : هذا القائل الذی کلامنامعه ، قدصرّح بسخافة هذا القول ، فانه قال متصلاً بماذکرناه عنه : ولماکانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقّة مسلکه و بُعد غوره ، یشتبه علی الاذهان ویختلط عندالعقول ، ولهذا طعنوا فی کلام هؤلاء الأکابر ، بأنّهامما یصادم العقل الصریح والبرهان الصحیح و یبطل به علم الحکمة وخصوصاً فن المفارقات الذی یثبت فیه تعدد العقول و النفوس والصور و الاجرام ، وانحاء وجوداتها المتخالفة الماهیّات و ماشد فی السخافة ، قول من اعتذر من قبلهم : ان احکام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل ، کما ان احکام الوهم باطلة عند طور العقل ، ولم یعلموا ان مقتضی البرهان الصحیح ممّا لیس انکاره فی جبلّة العقل السلیم من الامراض والاسقام الباطنیّة ، نعم ربما یکون بعض المراتب الکمالیّة ممّا یقصر عن غورها العقول السلیمة ، لغایة شرفها و علوّها عن ادراك العقول ، لاستیطانها فی هذه الدار و عدم مهاجرتها الی عالم الأسرار ، لاان شیئاً من المطالب الحقّة ممّا یقدّح فیها و یحکم بفسادها العقل السلیم والذهن المستقیم و قد صرّح بعض المحقّقین منهم بان العقل حاکم لایعزل ، کیف والامور الجبلیّة و اللوازم الطبیعیّة ، من غیر تعمّل و تصرّف خارجی و مع عدم عائق و مانع عرضی لایکون باطلة قطعاً ، اذلاباطل ولا معطل فی الوجودات الطبیعیّة الصادرة عن محض فیض الحق ، دون الصناعیّات و التعلیمیّات الحاصلة من تصرف المتخیلة و شیطنة الواهمة و جبلّة العقل الذی هوکلمة من کلمات الله التی لاتبدیل لها ، ممّا یحکم

→

ولی طبیعی ماهیت از نهایت ضعف و فتور جدا از مبدأ تشخص خود و فعل ساری در آن تحقق ندارد و نسانه « از ضعف بهرجاکه نشستیم وطن شد » .

بتعداد الموجودات بحسب فطرتها الاصيلته . انتهى .

ولا شك انالعقل السليم ، كما يحكم على ماذكره ، يحكم ايضاً علىالامورالتى ذكرناها ، ولاننكر ، انيكون غرض اكابر العرفاء من وحدة الوجود ، اشارة الى مطلب لايصل اليه افهامنا وافكارنا ، و رمزاً الى مقصد لايبلغ اليه اوهامنا وانظارنا ، وسيجئ حق القول ، انشاءالله ، فى مبحثه .

المبحث العاشر

فىبيان انااللذات الاقدس الالهيّة ، تعالى شأنه ، تحقّقاً بالفعل خارجاً عن جميع الاشياء ، و ثبوتاً فىالخارج والواقع ، مع قطع النظر عنكل المجالى والمظاهر و انمرايا .

اقول : هذا المطلوب فىغاية الظهور[1] ونهايةالوضوح من جهة العقل والبرهان واتفقت عليه الشرايع والاديان ، ولم ينكره ارباب المكاشفة والعيان ، بلهو ظاهر بالبديهة والوجدان ، كيف ولولا ذلك لبطلت احكام الشرايع والنبوات و سخفت الطاعات و العبادات ، ولغت الدعوات والاستجابات ، لانّه لوفرض حينئذ توجه الموجودات باسرها و استغاثة المخلوقات بشر اشرها الى مغيث و ملجأ ، لميكنلهم مغيث ، لان المفروض عدم تحقّق مبدأ خارجاً عنهم ، وهوكفر صريح والحاد فضيح.

قال العارف المحقق الشيرازى ، طاب ثراه ، : انبعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلواطريق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان ، توهّموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ، انلاتحقّق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحديّة و غيب الهويّة و غيبالغيوب ،

---

١ ــ والقول بعدم تحقق الوجود الصرف مقدماً على المجالى و المظاهر بعينه القول بوجود الممكن الحادث بدون العلة الموجبة و يؤل الى تحقق المعلول بدون العلة و تحققالشئ الممكن بنفسه و وجوبه بدون سدّ جميع انحاء عدم و هويؤل الى ايجاد الشئ نفسه . اين مسلم استكه مقيد بدون مطلق و محدود بدون صرف موجودنميشود.

مجردة عن المظاهر والمجالی ، بل المتحقق هوعالم الصورة وقواها الروحانیّة و الحسیّة ، والله هوالظاهر المجموع ، لابدونه ، وهو حقیقةالانسان الکبیر والکتاب المستبین الذی هذاالانسان الصغیرانمودج و نسخة مختصرة منه .

و ذلك القول ، کفر فضیح وزندقة صرفة ، لاتتفوه به من له ادنی مرتبة من العلم، و نسبة هذا الامرالشنیع الی اکابرالصوفیّة ورؤسائهم ، افتراء محض وافك عظیم ، یتحاشی عنه اسرارهم وضمائرهم . انتهی .

اقول : والدلیل علی کون ذلك افتراء علی اکابر الصوفیّة ، انهم ذکروالبیان المراتب الکلیّة للموجودات ، ان حقیقة الوجود ، اذا اخذت بشرط انلایکون معها شئ ولایتقیّد بقید من القیود ولا یتعیّن بتعیّن من التعیّنات ، بل کانت مجردة عن کل شئ حتی عن الاطلاق، فهی المرتبة المسمّاة بالذات الاحدیّة والغیب المطلق و غیب الغیوب و غیب الهویّة و حقیقة الحقایق و جمع الجمع والهویّة العینیّة والعماء. و قدیسمّی باعتبار اضافته الی الأسماء فی العقل والی الاشیاء فی الخارج مرتبةالواحدیّة و حضرة الالهیّة ، وفی هذه المرتبة استهلکت جمیع الاسماء والصفات ، ولیس لها اسم ولارسم ولانعت ، ولایتعلق بها ادراك ومعرفة ، لانها الموجود الصرف الذی لاتعلق له بغیره اصلاً ولاارتباط له بماسواه ، وادراك الشئ فرع تحقق ارتباط بین المدرك و المدرك ، ولیس لماسواه ارتباط به ، لانّه قبل جمیع الاشیاء ، وانمّا یعرف من آثاره ولوازمه ، وهنالیس آثارولوازم ، فهوالمجهول من جمیع الوجوه والمطلق من کل القیود حتّی عن الاطلاق المقابل للتقیید ، والاطلاق الذی یطلق علیه امرسلبیّ[1]

---

۱ ــ یعنی : حق اول متصف است باطلاق بمعنای عدم اعتبار قید معه ، نه تقید آن باطلاق ، چه آنکه اطلاق نیز مثالاً قید وجود است لذا فعل ساری حق در مظاهر وجودی مقید است باطلاق و سریان در اعیان ، و اگر حقیقت وجود مقید بسریان در مجالی باشد ، مقام آن منحصر میشود بمجالی و بالذات متصف میشود بصفات مظاهر و مجالی . وان ابیت عن ذلك باین مطلب توجه کن که وجود مطلق ساری در مظاهر چون متصف است به تعین اطلاقی ناچار باید مسبوق باشد بعدم تعین چه آنکه وجود منبسط نیز مزدوج الحقیقه است باوجدان وفقدان اگر چه ماهیت ندارد ولی عاری ←

مستلزم لسلب جميع الصفات والنعوت والاسماء والاحكام عن ذاته ، بل هو مستلزم لسلب جميع الامور الاعتباريّة حتّى السلوب المذكورة عن ذاته ، والى هذه المرتبة اشار العارف المحقق القونوى ، حيث قال : فهوامر معقول ، نرى اثره ولا يشهدعينه كمانبّه عليه شيخنا ، رضى‌الله عنه ، فى بيت :

« و الجمع حال ، لاوجود لعينه وله التحكم ، ليس للآحاد ».

وان اخذت حقيقة الوجود لابشرط شئ ولابشرط لاشئ ، فهوالوجود المنبسط المطلق الذى يسمّى‌عندهم بالهويّةالسارية و عرش الرحمان و مرتبة الجمع و حقيقة الحقائق و حضرة الاحديّة الجمع و حضرةالواحدية[1] وفلك الحيّاة والحق المخلوق به ، واصل العالم . و هذا الوجود المطلق ليس اطلاقه بمعنى الكليّة ، لأنّه محض التحصل والفعلية ، والكلى من‌حيث انه كلى مبهم لايوجد فى‌الخارج و هو واحد ، ولكن ليس وحدته عدديّة ، وهو فى حد ذاته لاينحصر فى صفة من‌الصفات و نعت من‌النعوت من‌الجوهريّة والعرضيّة والقدم والحدوث والتقدم والتأخر والتجرد و التجسم والعليّة و المعلوليّة والكمال والنقص ، بل هو متعيّن بجميع التعيّنات و متحصل بجميع التحصلات ، فيكون مع‌القديم قديماً و مع‌الحادث حادثاً وهكذا . و حقيقة هذه المرتبة من‌الوجود ايضاً مجهولة كالاولى ، وكذا لايمكن بيان كيفيّة

→

از ترکیب مزجی از وجود و عدم نمی‌باشد ـ جلال آشتیانی ـ

۱ ـ اطلاق احدیت و واحدیت بوجود منبسط باعتبار اصل و بطون و مقام جمع آنست که به آن فیض اقدس اطلاق‌کرده‌اند وگرنه وجود منبسط مقام تحقق خلقی است و واحدیت مقام تعین حق باسم ـالله ـ و اسم اعظم است و اصل حقیقت وجود باعتبار غیبت ذات غیر متعین است بتعیّن احدی و واحدی چه آن‌که اگر اصل‌وجود به تعیّن علمی متعین شودکه همان ظهور ذات للذات باشد مع ظهور الاشیاء للحق و علمه بالاشیاء ای‌الکثرات من‌الواحدیة و مقام بعد از واحدیت‌که مقام خلق باشد ولی بنحو الوحدة والبساطة و شهوده لکل التعیّنات شهود المفصل فی‌المجمل، ازآن‌بمقام احدیت تعبیر شده است و شهود المفصل و ظهور المجملات بالصور المفصلة عبارة عن‌الواحدیة .

انبساطه علی هیاکل الماهیّات وسریانه فی‌الواح الممکنات ، الا انّه یمکن التشبیه والتمثیل هنا ، بخلاف المرتبة الاولی ، ولذا مثلوه تارة بالمادة الاولی بالنسبة الی الصورة وتارةبالجنس العالی بالنسبة الی‌ماتحته ، وقالوا لهذاالوجود المنبسطوحدة مصححة لجمیع الوحدات والتعیّنات ، فلیست وحدته عددیّه ولانوعیّة ولاجنسیّة، وقالوا : الوجود الحق الواجب الذی هواول المراتب من حیث الاسم الله المتضمن لسائر الاسماء ، من هذه الحیثیّة یندمج فیه جمیع النعوت والصفات ، منشأ لهذا الوجود المنبسط باعتبار ذاته الجمعیّة و من حیث خصوصیات اسمائه الحسنی المندمجة فی‌الاسم‌الله المسمی عندهم بامام الائمة و المقدم الجامع منشأ للوجودات الخاصة التی لایزید علی الوجود المطلق المنبسط ، و بهذا الاعتبار یتحقّق المناسبة بین العلّة والمعلول .

وقالوا ایضاً ، کما انّ‌الحق الواجبی باعتبار احدیّةذاته منزّة عن جمیع‌الاوصاف و الاحوال والاعتبارات ، وباعتبار مرتبة الواحدیة ، و مرتبة الاسم الله ، یلزمه‌جمیع الاسماء والصفات التی لیست خارجة عن‌ذاته ، بل الذات‌من‌حیث‌احدیّتها‌الوجودیّة، جامعة لجمیعها ، فکذلک هذا الوجود المنبسط بحسب حقیقته غیرالوجودات‌الخاصة و الماهیّات الامکانیّة ، الا انّه یلزمه فی‌کل مرتبة من‌المراتب ماهیّة خاصّة لها ، لازم خاص ، والماهیّات متحدة مع‌انحاء الوجود المطلق،ومراتبه ، من غیر جعل وتأثیر، انّما المجعول‌کل مرتبة من‌مراتب الوجود المطلق، ای نفس الوجودالخاص، فالاحدیّة الواجبیّة[1] منشأ الوجود المطلق ، والواحدیّة الاسمائیّة اله العالم . هذه

---

۱ ــ فاعلم انّ‌الوجود فی‌الاحدیة ینفی‌کل التعینات ، لذا در این مقام نه‌اسمی می‌ماند و نه‌رسمی و نه‌صفتی ونه‌موصوفی و نه‌مسمّائی‌غیر ذات مطلقه در احدیت دو اعتبار ممکن است ، چون متعلق وحدت اگر بطون ذات باشد ، این مقام ، مرتبهٔ غیب‌الغیوب ، واگر متعلق آن ظهور ذات باشد ، این احدیت همان مقام وجوب وجود است که وجود در این مقام منشأ انتزاع یامبدأظهور و انبعات کل‌التعیّنات است ←

احكام هذه المرتبة من الوجود على ماذكره العارف المحقّق الشيرازى ، فى اسفاره .

وبقى الكلام فى واقعيّة تحقق هذه المرتبة من الوجود ، وفى الله غير الوجود الانتزاعى وفى انّه هل يطلق على الواجب ام لا؟ سيجئ الكلام فيه انشاءالله فى مبحث وحدة الوجود .

وان اخذت حقيقة الوجود بشرع شئ ، فاما ان يؤخذ مع الاشياء اللازمة لها من الصفات والتجليات ، فهى مرتبة الاسماء . لان الاسم عندهم عبارة عن الذات مع اعتبار صفة من الصفات ، اوتجل من التجليّات ، و قديسمّى بالواحديّة ومقام الجمع ، و قديسمّى هذه المرتبة بمرتبة الربوبيّة باعتبار ايصال مظاهر الاسماء التى هى الحقائق العينيّة الى كمالاتها .

واما ان يؤخذ مع التعيّنات الخارجيّة والتخصّصات العينيّة ، وبالجملة يكون حقيقة الوجود متعلقة بغيرها ، فهو الوجود المتقيّد باوصاف زائدة ونعوت خارجة. وهذه المرتبة تنقسم الى ثلاث مراتب :

الاولى ــ مرتبة العقول والأرواح .

والثانى ــ مرتبة الخيال والمثال .

والثالث ــ مرتبة الحس والمشاهدة .

وماشتهر بينهم من انحصار الموجودات بمراتبها الكليّة فى الخمس المسمّى عندهم بالحضرات الخمسه :

→

ولى هرچه‌كه از شئون وجود باشد از قبيل ظهور و نور و وجدان بصفت وحدت و صرافت و اندماج و استجنان است و تفصيل اين موطن مقام واحديت است اى المرتبة الالهيّة و مقام ظهور ذات بصور اسماء و اعيان تفصيلاً و لذا قيل : حق عالم است باشياء علماً اجماليا فى عين الكشف التفصيلى الاجمال فى الاحدية والتفصيل فى الواحدية و اگر باجديت و واحديت مقام غيب اطلاق شود ، مراد از آن غيب مقدم برظهورذات به فيض مقدس و نفس رحمانيست ــ لمحرره جلال الآشتيانى ــ .

الاول ــ حضرة الذات الاحدية .

والثانية ــ حضرة الاسماء الالهيّة[1].

والثالثة ــ حضرةالارواح والأرباب الأنواع.

الرابعة ــ حضرةالمثال والخيال .

والخامسة ــ حضرة الحسّ والمشاهدة، مَبنىٌ على عدم ادخال الوجودالمنبسط فىالمراتب . والغرض من ذكرهذه المراتب فى هذا المبحث ان يعلم انالصوفيّة قائلون بانالوجود الواجبى له تحقّقاً و فعليّة مع النظر عن المجالى و المظاهر ، ولكن فيه شئ سيجئ انشاءالله‌تعالى.

---

۱ ــ و ليعلم انالاسماء الالهيّة عبارة عن تجلياته تعالى فىالواحدية . مبدأ انبعات تجلى اسمائى بصور تفصيلى عامى ، شئون ذاتيهٔ حق استكه در غيب ذات مستجن و مخفٔ است و مفتاتيخ غيب ظهور ذاتى ذات وكون الذات نوراً ــ است و تشأ ذاتى تنزل ذاتست بصور اسماء لذا ذات تجافى از مقام ننمايد و متنزل ، صورت ذاتست يعنى صورت احديت ، نه‌ذات غيب مغيب‌كه صورت ندارد . وجودات عينيحه نيز معلول جلى اسمائيهٔ حقند و ملاك و منشأ تجلى استجنان وجوداتست در اعيان و اسماء . صور اسماء از ناحيهٔ فيض اقدس ظاهر شود و صوراعيان از ناحيهٔ فيض مقدس ، كه ظهور فيض‌اقدس است و اين دو متحدند،كما اينكه واحديت واحديت نيز متحدند و حكم مطلقاً ناشى از ذاتست و غير ذات همه اعتباراتندبايددراعتبارات دقيق بود تا مقامى با مقام ديگر خلط نشود ، احديت مجلاى ذاتست و در اين تجلى اسماء و صفات‌ظهور ندارند ، لانها اسم (بايد توجه داشت‌كه هرجا صحبت از اسم به‌ميان آمد بايد تجلّى دركار باشد) اسم للذات الصرفة من‌دون لحاظ الاعتبارات ، اى‌المجرد عن‌كل الاعتبارات ، و اين مجلاى‌تام ، مجلاى تامى داردكه‌انسان‌كامل‌باشد وليكن باعتبار استغراق ذاته فى‌ذاته ، اى‌اذا استغرق الانسان فى‌ذاته ونسى‌اعتباراته و انصرف عن‌ظواهره‌ــفكان هوهو ــ من غير ان‌ينسب اليه‌شئ‌ممايستحقه‌من‌الاوصاف الحقيقة والخليفة ، اى‌مجرداً عن‌كل الاشارات .

المبحث الحادیعشر

فی‌الاشارة الی بطلان مذهب المتکلّمین والمذهب السادس ، و دفع مااوردعلی[1] مذهب الحکماء .

اما بطلان مذهب المتکلّمین ، فقد ظهر ممّا ذکرنا ، من‌ان للوجود حقیقة

---

۱ ـ صاحب شوارق ـ قده ـ در اوائل شوارق در مقام شرح کلام خواجه طوسی : « ولیس الوجود ممّا به یتحصّل المهیة فی‌الخارج » بعد از بیان آن‌که وجود از اعراض حاصل در ماهیات نیست وترکیب آن باماهیت انضمامی نمی‌باشد بل‌که نسبت این دو اتحادیست ، تصریح نموده است که ظاهر از مشرب محققان از حکما قول باصالت و تحقق وجودست ، و تحقیق‌در این بحث را موکول به موضع دیگر نموده و دراواخرکتاب مبحث علم حق صریحاً اصالت ماهیت را نفی و اعتقاد به آن را تخطئه نموده و اعتقاد باصالت ماهیّت را امری غیر معقول و منافی باقواعد مسلمه از جمله مناقض با اصل مسلم علیّت و معلولیت دانسته است و در طی بحث باثبات تشکیك خاصی پرداخته ، و از طریق لزوم سنخیّت در مراتب علل و معالیل و تحقیق آن‌که تشکیك با اصالت ماهیّت سازگار نمی‌باشد و بین ماهیات تباین‌عزلی برقرار است ، و این وجود است‌که باعتبار تحقق دانی و متوسط درعالی واشتمال عالی برفعلیات مادون، متحقق دردانی دراثبات علم تفصیلی حق بحث نموده وتصریح‌نموده است‌که اهل تحقیق از حکما باصالت وجود معتقدند .

باید توجه داشت‌که بنابر تباین مشارب درمسألهٔ وجود و تحقق آن بحسب ذهن و خارج بحث وخلافی‌که دراصالت ماهیت ووجود واقع شده است دردو مقام‌متصور یا مورد تشاجر و اختلاف و مورد نفی و اثبات می‌تواند واقع باشد .

چون شیخ اشراق و اتباع او وجمعی‌کثیر از متکلمین معتقدندکه وجود مطلقا دارای فرد و مصداق نیست نه بحسب ذهن نه باعتبار خارج ، و سهم وجود از تحقق همان حصصی است‌که از اضافهٔ آن بماهیتی و ماهیتی حاصل می‌شود .

کأن من ذوق التألّه اقتنص من قال ماکان‌له سوی الحصص

متألّهان از حکما و اهل تحقیق از متکلّمان و جمهور مشائین قائلندکه‌وجودغیر حصص و بدون اضافه بماهیت دارای افرادست .

←

متأصلة فی‌الأعیان ، خارجة عن‌الأذهان ، ولایمکن ان‌یکون موجودیة الأشیاء بهذا المفهوم العام البدیهی الانتزاعی .

→

بعد از آن‌که اثبات نمودیم‌که وجود قطع نظر ازحصص ذهنی دارای‌افرادمتحققّه است این بحث پیش می‌آیدکه اصالت اختصاص بماهیت دارد و فرد وجود درتحقق ازناحیهٔ التجای بفرد ماهیت تحصّل و تحقق قبول‌نماید ، باین معناکه تحقق بالذات اختصاص بماهیت فرد وجود ، موجود بالعرض می‌باشد ، و یاآن‌که تحقق و اصالت حق وجودست و ماهیت از ناحیهٔالتجا ی بوجود متحقق و موجودست .

معنی اصالت وجود بنابفرض اول چنین می‌شود،که مفهوم وجود اصل‌وواقعیتی ندارد و حقیقت آن همان سنخ مفهوم است‌که از اضافه بماهیات بصورت حصّه متصورست کماقال‌بعض الاکابر :« معنی اصالت وجود در خلاف اول چنین باشدکه مفهوم وجود را اصلی وحقیقتی نبود وفردی واقعی که از سنخ مفهوم نباشدومنحصر نباشد فردا و بحصّهٔ حاصله از اضافهٔ مفهوم وجود بماهیتی از ماهیات و آن حصّه نیز از سنخ مفهوم بود . و معنی اصالت در خلاف دوم چنین باشد که فرد واقعی وجود، بذات بدون انضمام حیثیّتی از حیثیّات تقییدیه مصداق و محکی عنه مفهوم موجود بود ، واگر آن فر دمتعلق بماهیتی بود آن ماهیت بعرض و بتبع او مصداق مفهوم موجود باشد .... » اگربخواهیم برهان اصالت‌وجود را بنحوی‌تقریر نمایم‌که از نفس تصویر محل نزاع صحت مدعی ثابت شود و نیز شامل هردوصورت نزاع نیزشود باید بگوئیم : آنچه‌که طرد عدم از اشیاء نماید بالذات و با تحقق آن شئ به‌نقیض آن‌که عدم باشد متصف نشود باید جهت ذات آن همان جهت موجودیت و تحقق آن باشد ، در تحقق و ثبوت و اتصاف بوجوب و ضرورت محتاج به حیثیت تقییدیه نباشد اگرچه احیاناً در بعضی از افراد بحیث تعلیلی محتاج باشد و چون نفس ذات ماهیت نسبت بوجود و عدم متساوی است و نفس مفهوم خالی از وجود وعدم است‌باتفاق فریقین ، پس ماهیت باعتبار آن‌که تساوی نسبت بوجود و عدم ذاتی آن است هرگز بالذات متحقق نشود و باید تحقّق آن بالعرض واز ناحیهٔ حیثیّت انضمامی‌وتقییدی باشد ، چون نقیض بالذات عدم وجودست نه امر متساوی نسبت بوجود و عدم ، و حیثیّت مکتسبهٔ از جاعل نیز نشود ازسنخ مفهوم متساوی نسبت بوجودوعدم‌باشد،

←

و اما بطلان المذهب السادس ، فلأن افراد الوجودات الخاصّة اذالم يكن مختلفة بالحقيقة ، يلزم اشتراكها فی ذاتی ـ فان اختلفت حينئذ فی ذاتی آخر ، يلزم تركبّها ، و هو باطل ، وان لم يختلف فيه ، يلزم وحدة الوجود . فالحق ان الوجود المطلق المقول على افراده بالتشكيك ، لاتنافی كون افرادها مختلفة بالحقيقة ، كما ذهب اليه الحكماء و بعد ما ظهر بطلان المذاهب المتقدمة و يظهر بطلان ماذهب اليه الصوفيّة ايضاً ، يظهر حقيقة ـ حقيّة ـ ماذهب اليه الحكماء .

فان قيل : ولايمكن ان يكون هذه الأفراد حقايق مختلفة بتمام الحقيقة وامور متباينة فی انفسها ، والوجود العام عرضاً عاماً لها ، لأنه يجب ان يكون مابه الاشتراك العرضی تابعاً لما به الاشتراك الذاتی ، ولايمكن ان يكون امور متخالفة بتمام الحقيقة عللاً لأمر واحد ، لأنه يجب المناسبة بين العلة و المعلول ، ولاشك انّه يمتنع تحقّق المناسبة بين الواحد من حيث هو واحد ، والكثير من حيث هو كثير ، فالواحد من حيث هو واحد لايمكن ان يكون علّة لاثنين من حيث هما اثنان ، و كذا الواحد

→

چون اين حيثيت صادر از علت رفع عدم از ماهيّت می‌نمايد و با صدور يا انتساب آن بجاعل برماهيت عدم صدق ننمايد و ما می‌دانيم نقيض بالذات عدم وجودست . پس غير وجود اگر طرد عدم نمايد اين طرد عدم بالذات نخواهد بود ناچار آن ضميمه طارد عدم خواهد بود . بعبارت ديگر چون نفس ذات ماهيّت باعتبار معنا و حمل اولی خالی از وجود و عدم است و نسبت آن بوجود و عدم متساوی است در مقام تحقّق خارجی و موجوديّت محتاج است بامری غير نفس ذات چون ترجيح جانب وجود و ياعدم و حكم بموجوديّت و معدوميت نسبت بذات ماهيت و از جانب ذات ماهيت ممكن نمی‌باشد ، پس ماهيّت در تحقّق خارجی محتاج بعلت و حيثيت تعليلی است و چون نفس ذات ماهيّت مستحق حمل موجود نمی‌باشد در تحقّق بحيثيّت تقييدی نيز محتاج است ، و از جاعل تام و علت واجب وجود صادر می‌شود ماهيّت از ناحيهٔ انضمام و جود مصداق موجود قرار می‌گيرد چون بايد علت امری را بماهيت اضافه نمايد كه با صدور آن ماهيت موجود شود و چيزی سبب موجوديت ماهيّت می‌گردد كه باعدم بالذات نقيض باشد و آنچه كه بالذات نقيض عدم است وجودست نه ماهيّت و امور مساوق با ماهيت . ـ جلال آشتيانی ـ.

لایمکن ان یکون معلولاً لاثنین ، لأن الجهة الواحدة لو ناسبت من حیث الوحدة، امرین متغایرین من حیث التغایر ، لکانت مغایرة لنفسها ، فحینئذ یجب ان یستند اللازم و العرض العامان الی ما به الاشتراك فی الذات دون ما به الاختلاف ، و لایمکن ان یکون شیئان مختلفین بتمام الحقیقة و مشترکین فی لازم واحد او عرض واحد والا ارتفع المناسبة .

قلنا: تبعیّة ما به الاشتراك العرضی لما به الاشتراك الذاتی ممنوع، و لذا لم یذهب الیه اکثر العقلاء ، وعدم جواز صدور المعلول الواحد عن الکثیر انما اذا کان المعلول واحداً شخصاً ــ شخصیّاً ــ خ ــ والعلة ــ علة فاعلیة ، و هذا لایمنع جواز انتزاع امر کلی اعتباری عن الأمور الکثیرة هذا .

و قد قال بعض الأعلام مورداً علی مذهب الحکماء : «انه لو کانت افراد الوجود مختلفة بتمام الحقیقة ، فلایخلو اما انّها هی التی بها الحقایق حقایق و بها یترتّب آثار الاشیاء علیها و یصح لها خواصها دون هذا المفهوم ، او ان ذلك هو هذا المفهوم دون هذه ، او هذه ، وهذا، کلاهما ، فان کان الأول ، کان هذه هی وجودات بنفس حقایقها ــ دون هذا ، وکان معنی الوجود مختلفة بتمام الحقیقة ، لامعنی واحداً مطرداً ، و قد سبق بطلانه ، وان کان الثانی ، فاذ لیس صدق هذا المفهوم علیها صدق الذاتیات علی افرادها فی حد ذواتها ، لم یصدق علیها مواطاة لامتناع تصادق المتغایرین ذاتاً مواطاةً ، فان کان فاشقاقاً، فاذ لیس هذه وجودات، بل کانت موجودات کسائر الماهیّات وان کان الثالث، کان معنی ما به الحقیقة و الأثر مشترکا بین هذا المفهوم و هذه الحقائق ، وکان هو الوجود ، لاهذا ــ ولاهذه ، و نعود الکلام فی صدقة علیها ذاتاً وعرضاً. فقد تبین من هذا، ان هذا الرای تناقض آخره اوله، لأن هذه الحقائق ان کانت بنفس حقائقها و ذواتها مناشئ للتحقیق والآثار کما هو مقتضی کونها وجودات ، کان هذا المفهوم ذاتیاً لها صادقاً علی نفس حقائقها ، لاعرضیاً ، وان لم یکن هذه بنفس حقایقها مناشئ للتحقیق والآثار کما هو مقتضی کون صدقه علیها عرضیّاً ،

لم يكن هي وجودات، بل موجودات ، فقد بطل المذهب المنسوب الى الحكماء» انتهى .

وجوابه : اختيار الشق الأول ، و كون افراد الوجودات مختلفة ، لا يستلزم اختلاف معنى الوجود اختلاف الوجود المطلق ، لما سبق فى الاشارة.

المبحث الثانى عشر

فى الاشارة الى بطلان ذوق المتألهين

قد عرفت ان المقصود منه انه ليس للاشياء وجود حقيقة ، بل الوجود الحقيقى واحد و موجودية ساير الاشياء لاتنسابها اليه، فاطلاق الوجود على وجودات الاشياء، اطلاق مجازى . و هذا المذهب ليس بشئ ، لأنه لاشك لأحدٍ ، ان الاشياء جميعاً موجودة بالوجود المطلق ، وانكار ذلك مكابرة صريحة ، كيف ولانعنى بالوجود المطلق الاهذا الكون البديهى الذى ينتزع من جميع الاشياء ، و هو متحقق فى كل موجود خارجى حقيقة .

قال الاستاد المحقق الخوانسارى ــ رحمه الله ــ فى[1] حاشيته على شرح الاشارات، مورداً على طريقة ذوق المتألهين : « و من اجلى البديهيّات تصور الوجود ، وظاهر ان هذا المتصور البديهى امر صفتى "ناعتى"، وانكار صفتيّته و ناعتيّته ، ليس الاكانكار صفتيّة سائر الصفات التى لاشك فى صفتيتها ، ولامجال لانكارها كالفوقية

---

۱ ــ و هو الفقيه البارع و المحقق الكامل مولانا الآقاحسين الخوانسارى صاحب مشارق الشموس فى شرح الدروس، آقاحسين برشفا نيز حاشيه نوشته است . بايد توجه داشت كه وجود منشأ تحقق كليه صفات و موصوفات و مبدأ ظهور كليه اعراض و جواهر محل اعراض است ، لذا امكان ندارد وجود از معانى نعتى باشد ، لذا وجود از كليهٔ مقولات خارج و سبب ظهور مقولات متباينه است و عروض آن نسبت بماهيّت فقط بحسب مفهوم است نه بحسب وجود خارجى يا وجود عقلى، حقيقت وجود بحسب ظهور ذهنى و ظلى بديهى و بحسب نحوهٔ تحقّق مجهول الكنه است .

والتحیته والأبوة والنبوة و نحوها ، و علی تقدیران یقال : انه لعل انیکـون لهذا المفهوم البدیهی المتصور ، کنه غیر مایتصور ، وکان ذلك الکنه مجهولاً لنا ، ونسلم ذلك ، غایة مایلزم منه انیکون کنهه مجهولا ، لاانیکون کنهه صفة ، بل قائماً بذاته، کیف، ولوکان کذلك لماکان هذا الوجه و جهاًله، اذالوجه لانسلم صدقه [لایلزم صدقه] علی ذی الوجه ، والالکان امراً اجنبیاً عنه ، فحینئذ لایکون حاصل ماذکروه وذهبو الیه ، الا ان شیئاً لایعلم حقیقته ، ولیس هذا الامر البدیهی الذی یعلم کل احـد و یسمونه بالوجود ومرادفاته من اللغات الاخری ولا یصدق هذا الامر البدیهی ایضاً علیه هو حقیقة الواجب ، تعالی ، و ذلك حق ، لکن القول بأنّه وجود لایعرف له معنی سوی ان یقال : انهم اصطلحوا علی انیسمّوا ذلك الأمر الحقیقی بالوجود ، ثمّ بعدذلك الاصطلاح هل یقولون : بان الممکنات متصفة بهذا الأمر البدیهی الذی یعلمه کل احد بنحواتّصافه بسائر الصفات الأخری ، امّلا؟ فانقالوا به ، فلم یبق بینهم و بین غیرهم فرق سوی انهم اصطلحوا انیسمّوا ذات الواجب بالوجود و هذا امر لفظیّ، ولوکان فیه نزاع ، لکان نزاعاً شرعیّاً من حیث انّاسماءالله تعالی هل هی توقیفیّة، امّلا ؟.

و ماقالوا من علاقة الممکنات ، فذلك ایضاً لاینکره احد ، و انلـم یقولوا بالاتصاف بهذا الامر البدیهی ، فذلك مخالف"بالضرورة و مصادم للبدیهة ، وای امر لهم اجلی منه ، وای مطلب حصلوه اوضح من هذا ، وقل لی هل فرق بین ماجعلوه اول الأوایل ، ای : انّالسلب والایجاب لایجتمعان ولا یرتفعان الذی انکاره سفسطة و منکروه سوفسطائیة ، و بیّن انّالاشیاء الموجودة التی نشاهدها متّصفة بالأمر البدیهی الذی یتصوره من لفظة الوجود و مرادفاته ، ولا اظنّك انیکون لك فی عدم الفرق تأمل ، فان وجدت فی نفسك فیه تأمّلاً، فلاتسوف فی معالجتها ولاتؤخرفی مداواتها، وعلیك بمطالعة النسخة التی فیها علاج السوفسطائین ومداواة المتحیّرین» انتهی.

هذا حال الوجود المطلق، واماالوجودات الخاصة فقد عرفت تحقّقها فی الخارج

و اصالتها فی التحقق و مجعولیتها بالذات و تکثّرها فی الحقیقة ، فهی ایضاً متحققة متعددة فی الخارج ، فلا معنی لعدم تحقّقها و ثبوتها فی الأعیان حقیقة ، کما هو مقتضی ذوق المتألهین .

و یرد علیه ایضاً : ان النسبة فرع وجود المنتسبین و الماهیّة علی اعتقادهم معدومة ، فکیف یکون بینها و بین الوجود الواجبی نسبة ؟.

قال العارف المتأله الشیرازی : لیس فیماذکره بعض اجلّة العلماء ، و سمّاه ذوق المتألهین ، من کون موجودیة الماهیات بالانتساب الی الوجود الحق ، معنی التوحید الخاص اصلاً ولافیه شیء من اذواق الالهییّن ، و ذلك : لأن مبناه علی ان الصادر من الجاعل هی الماهیّة دون الوجود ، و ان الماهیّة موجودة دون وجودها الذی زعم انه اعتبار عقلی من المعقولات الثانیة ، و قدعلمت فساده . ولوکان هذا وحدة الوجود کمازعمه ، لکان کل من زعم ان الوجود الخاص للممکن امر انتزاعی غیر حقیقی ، و ان الواقع فی الخارج هو الماهیة ، موحداً توحید العرفاء الالهییّن ، فله ان یدّعی ماادعاه هذا الجلیل، ولافرق الابتسمیته هذا الأمر الاعتباری بالانتساب الی الجاعل ، حتی یکون وجود «زید» بمعنی «آله زید» والأمر فیه سهل ، علی ان فی هذا الاطلاق نظر ، انتهی ، هذا .

ثم ان المحقّق الدوانی قدبسط القول فی شرح الهیاکل فی اثبات حقیّة ذوق المتألهین ، فلنذکر کلامه و نشیر الی مایرد علیه حتی لایبقی شبهة لطالب التحقیق ، قال : انما نمهّد مقدمتین :

احدیهما ــ ان الحقائق الحکمیّة لایقتنص من اطلاقات الفرفیّة ، بل انما یطلق اللفظ فی العرف علی معنی من المعانی خلاف مایساعده البرهان ، کلفظ العلم حیث یفهم منه فی اللّغة معنی یعبّر عنه بدالس ودالسی ومرادفاتهما من النسب والاطلاقات، ثُمّ النظر الحکمی اقتضی ان حقیقة الصورة المجردة ربما یکون جوهراً کما فی العلم بالجوهر ، بل قائماً بذاته ، کما فی علم المجردات بذواتها ، بل واجباً بالذات ، کما

فی‌علم واجب الوجود بذاته ، وكما ان‌الفصول الجوهريّة يعبّرعنها بالفاظ وهم اضافات عارضة لذلك الجوهركالناطق فی فصل الانسان وكالحساس و المتحرك بالارادة فی فصل الحيوان ، والتحقيق انها ليست من‌النسب والاضافات فی‌شئ لأن جزء الجوهر لايكون الاجوهراً .

وثانيتهما ــ ان صدق المشتق على شئ ، لايقتضی قيام مبدأ الاشتقاق ، وان‌كان العرف يوهمه ، و ذلك لأن صدق الحداد على زيد ، و صدق المشمس على ماء ، ليس الالاجل‌كون الحديد موضوع صناعة زيد ، وان‌الماء منسوب الی الشمس متسخّنة بمقابلتها . ثم قال و بعد تمهيدهما نقول :

يجوز ان‌يكون الوجود الذی هومبدأ اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، هو حقيقة الواجب ، تعالى ، و وجود غيره عبارة عن اتتساب ذلك الغير اليه ، فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة و من غيرها المنتسب اليه ، وذلك المفهوم العام امر اعتبارى عدّ من‌المعقولات الثانية ، وجعل اول البديهيّات .

فان قلت : كيف يتصوّركون تلك الحقيقة موجودة و هو عين الوجود ، وكيف يعقل‌كون الموجود اعم من‌تلك الحقيقة و غيرها ؟

قلت : ليس الموجود مايتبادر الى الفهم و يوهمه العرف من‌ان‌يكون أمراً مغايراً للوجود ، بل معناه مايعبّر عنه فی‌الفارسيّة به : هست ، و مرادفاته ، فاذا فرض الوجود مجرداً عن‌غيره قائماً بذاته ، كان وجوداً لنفسه ، فيكون موجوداً و وجوداً قائماً بذاته،كما ان‌الصّور المجردة اذا قامت بذاتها، كانت‌علماً بنفسها ، فيكون علماً و عالماً و معلوماً ، وكمالو فرض تجرد الحرارة عن‌النار،كانت حارة و حرارة . وقد صرح بذلك بهمنيار فی‌كتاب «البهجة والسعادة» بانه : لوتجردت الصور المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها،كانت حاسّة و محسوسة . وكذلك ذكروا : انّه‌لايعلم كون‌الوجود زائداً على الموجود الابيان مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قديكون موجوداً ، و قديكون معدوماً ، فيعلم انّه ليس عين‌الوجود ، اذيعلم، ان ماهوعين

الوجود يكون واجباً بالذات، و من الوجودات مالايكون واجباً، فيزيد الوجود عليه.

فان قلت : كيف يتصور هذا المعنى الاعم ؟.

قلت : يمكن ان يكون المعنى احد الأمرين من الوجود وماهو منتسب اليه انتساباً محصوصاً ، و معيار ذلك ان يكون مبدأ الآثار ، ، و يمكن ان يكون هذا المعنى العام لهما هو ماقام به الوجود ــ اعم من ان يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشئ بنفسه ، و من ان يكون من قبيل قيام الأمور المنتزعة العقلية بمعروضاتها ، كالكليّة والجزئيّة و نظائرهما ــ ولايلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً ، ان يكون اطلاق الموجود مجازاً . فيتلخّص من هذا ، ان الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود ، امر واحد موجود فى نفسه ، و هو حقيقة خارجيّة ، والموجود اعم منه و ممّا ينتسب اليه ، واذا حمل كلام الحكماء على ذلك، لم يتوجه : ان المعقول من الوجود امر اعتبارى هو اول الاوائل التصورية ، فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها، انما يكون بالمجاز، اوبوضع آخر، فلايكون عين حقيقة الواجب تعالى ، و يندفع الهرج والمرج الذى يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن ويتبلّد الطبع .

فان قلت : ما ذكرته من انّه يمكن حمل كلامهم على ذلك لايكفى، بل لابُدّ من الدليل على ان الأمر كذلك فى الواقع.

قلت : لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ، و من البيّن ان المفهوم البديهى المشترك لايصلح لذلك .

فان قلت : لم لايجوز ان يكون هو بيان يكون كل منهما واجباً لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولاً عليهما قولاً عرضياً ؟

قلت : يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة و تفطن المقدمات اللاحقة، اذ قد علمت انّه لو كان كذلك، لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولاً لذاته، فليزم تقدمه بالوجود على نفسه، اولغيره، فيكون افحش. وقد تحقّق وتقرر ان مايعرضه

الوجوب او الوجود ، فهو ممکن، فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأکد القائم بذاته، واذا قلنا: واجب الوجود موجود، فالمراد به ماذکرناه، لانه امر یعرضه الوجود، وبهذا صرح المعلم الثانی والشیخ، بان اطلاق الموجود علی الواجب کما یوهمه اللّغة مجـاز .

فاذا تمهد هذا، ظهر انه لایجوز ان یکون هـَویتان کل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته، اذحینئذٍ یکون وجوب الوجود عارضاً مشترکاً بینهما . بل نقول : لو نظرنا فی نفس الوجود المعلوم بوجه ما، فاذاً البحث والنظر الی انه امر قائم بذاته هو الواجب. ومحصله : انا اذا نظرنا فی الوجود المشترك بین الموجودات، فعلمنا ان اشتراکه لیس اشتراکاً من حیث العروض، بل حیث النسبة الی امر. فظهر ان الوجود الذی ینسب الیه جمیع الماهیات امر قائم بذاته غیر عارض لغیره واجب لذاته، کما انا لو نظرنا الی مفهوم الحـّداد والمشمس ، توهمنا فی بادی النظر ان الحدید والشمس مشترکان بین افرادهما ، ثـّم تفطنا انهما لیسا مشترکین بحسب العروض، بل بحسب النسبة الیهما ، فظهر، ان توهم العروض باطل، وان ماحسبناه عارضاً مشترکاً، فهو فی الواقع غیر عارض، بل امر قائم بذاته، ولتلك الافراد نسبة الیه .

وقد اورد علیه بعض افاضل المحقـّقین ایرادت کثیرة اکثرها ظاهر الورود: منها ــ انا لانسلم ان مأخذ الاشتقاق فی الحداد هو الحدید، کیف و هو امر جامد غیر صالح لان یشتق منه شئ وکذا المشمس .

ومنها ــ ان صدق المشتق علی شئ ، وان لم یستلزم قیام مبدء الاشتقاق به کما مهده ، لکن یستلزم کون المبدأ متحققاً فیه ــ لااقل ، و ماذکره من مثال الحداد و المشمس ممالاتعویل علیه، لجواز ان یکون هذه الاطلاقات مجازیة من باب التوسع، لجواز ان یکون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد والتشمس او الحدید و الشمسیـّة، لاان النسبة الیهما یکون مبدأ الاشتقاق ، بل هما بادعاء ان للحدید نحواً من الحصول فی الصانع له کان المواظبة علی استعمال الحدید والتشغـّل به صیـّر الرجل ذاحصةٍ مـن

الحديد،كيف ؟ وصورة الحديد قائمة بذهنه ، و الحديد وانكان ممتنع القيام بغيره فيالوجود الخارجي ، لكن صورته مما يقوم بالذهن ، وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المتسخن منباب التوسيع بتخييل ان فيه حصّة من الشمس كما صورناه .

و بالجملة لايقتنص الحقايق من هذه الاطلاقات كما افاده، فكيف يقول عليها؟.

و منها ــ ان المشتق كما انه مفهوم كلي بلاشك لأحد في ذلك،كذلك مبدأ الاشتقاق ، سواءكان جزوه ، اوعينه يجب انيكون مفهوماً كلياً ، فان جزء المفهوم الكلي نفسه لايمكن انيكون شخصاً جزئياً . فقوله : يجوز ان يكون مبدأالاشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، غير صحيح .

و منها ــ انأهل اللّغة اوالعرف ، مالم يعلموا مفهوم مبدأ الاشتقاق ، كيف اشتقّوا منه صيغة الفاعل و المفعول و غيرهما ، ولاشك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه منالوجوه ، مع انعامة الناس يطلقون لفظ الموجود و مايرادفه فيسائر اللغاتك: هست ، و امثاله ، و يعرفون معناه من غير انيتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ، ولا معنى الانتساب اليها . و ماذكره منانه: قديطلق لفظفيالعرفعلىمعنييحكم العقل بخلافه علىتقديرصحته، لايلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل،كيف و مفهوم الوجود والموجود، منأجلى البديهيات، و اعرف منكل متصوركما اطبقوا عليه ، و على ماذكره يلزم انيكون من اغمض المعلومات ، فان ذاته تعالى غير معلوم لأحد ، وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتّة .

و منها ــ ان مبدأ اشتقاقكل مشتق ، لابد انيكون معنى واحداً ، لاانه يكون هناك مشتق واحدله مبدء ان ، مرة مشتق من هذا ، و مرّة اشتق من ذاك ، و هذا مالم يسمع منأحد من اهل اللّغة ولا من غيرهم . فكون الموجود اذا اطلق على ذات الباري،كان معناه الوجود ، واذا اطلق على غيرهكان معناه المنتسب اليه ، مما

لا يتصور له وجه ، سيّما ، وقد عرف بانه مشترك معنوى، و ليس هذا نظير الأسود، اذا اطلق تارة على السواد المجرد ، و تارة على الشئ الأسود ، اذمعناه فى الجميع واحد ، و هو ماثبت له السواد ، وانكان مصداقه فى احدالموضعين نفس السواد ، وفى الآخر هو مع شئ آخر ، فملاك الأسودية تحقّق السوادمطلقاً، اعم من انيكون مجرداً عن غيره ، اومقروناً به . وليس مفهوم الموجود على مازعمه كذلك .

و منها ــ انه بأى طريقٍ عرفتم، ان ذاته تعالى وجود بحث بعد ماانكران للوجود حقيقة فى الخارج عندالحكماء ، وزعم انهم ذهبوا : الى انّه من المعقولات الثانية التى لامصداق لها فى الخارج، فمن اين حصل له، ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود، فان رأى ذلك لأنهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ، ولم يجز ان يكون اطلاق اللفظ كاسباً للعلم والتعيّن ، و هو متحاش عن ذلك حيث قال : الحقايق لايقتنص من الاطلاقات العرفيّة . و العجب انه بالغ فى اثبات شئ ، ليس فيه كثير اهتمام ، و هو اطلاق المشتق ، وارادة المبدأ، واهمل فيما هو المهم هيهنا، و هوان البارى محض حقيقة الوجود او الموجود ، اذلاطريق الى اثبات التوحيد الابان يثبت البرهان : انمفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة ، وهولانكاره انيكون للوجود حقيقة فى الخارج ، بعيد عن ذلك بمراحل ، والايراد الذى اورده على نفسه واجاب عنها بقوله : فان قلت : كيف يتصور بكون تلك الحقيقة موجودة ، الى قوله : فيكون موجوداً قائماً بذاته ، من باب التسعير فى اثناء المخاصمة ، وانما يصح ماذكره من الجواب ، لوكان اصل الاشكال عليه : انذاته ، تعالى ، اذاكان عين الوجود ، كيف يكون موجوداً كما قرره ، و اما اذقرّر الاشكال ، بان حقيقته تعالى ، كيف يكون موجوداً عندك فى الخارج ، مع ان الوجود من المعقولات الثانية ، لم يجز ذلك الجواب . والذى يمكن ان يقال ، حينئذ هو : انكون الوجود اعتبارياً ، لاينافى اطلاق الموجود عليه تعالى ، فيكون البارى ، عين الموجود ، لاعين الوجود ، وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تعالى عين مفهوم الموجود ، وقد

علمت مافيه ايضاً ، فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الموجود البحت ، بمعنى : ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق .

و منها ــ ان قوله : فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره كان وجوداً لنفسه ، الى قوله: والحرارة على تقدير تجرّدها كذلك، صريح في ان للوجود معنىً مشتركاً، يجوز قيام بعض افراده بنفسه ، و بعضها بغيره ، و هذا انما يتصور و يصحّ ، اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الأمر الانتزاعي المصدري ، كما ذهبنا اليه جسمار آه المحققون ، اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري امراً قائماً بذاته .

و منها ــ ان قوله : ان الوجود الذي مبدأ اشتقاق الموجود ، امر واحد ، غير مبيّن مما ذكره ، اذ بعد تسليم ان الموجود اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته و من اشياء منسوبة اليها ، لم يظهر كون القسم الأول حقيقة واحدة ، اذ ليس كون تلك ، وجوداً قائماً بذاته ، معناه : ان لهذا المفهوم المصدري فرداً بالحقيقة ، و ليس بهذا المفهوم المشترك فرد عنده ، ولاله مصداق في الخارج عنده . وغاية ماله ان يقول: ان الحقيقة الواجبيّة لما كانت بذاتها موجودة متحصلة في الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليه لفظ الوجود ، فلأحدٍ ان يتوهم ، ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة » انتهى .

وانما تعرضنا لذكر ايرادات هذا المحقق بطولها ، ليكون مؤيّده لما ذهبنا اليه و مقوية لما نحن بصدده .

اقول : ويرد عليه ايضاً ، انه كيف يمكن حمل كلام الحكماء على ذلك لانهم يقولون ، ان لكل موجود وجوداً خاصاً و وجوداً مطلقاً ينتزع منه ، نعم القول بان الواجب محض الوجود و حقيقة وجود قائم بنفسه ، صريح كلام الحكماء ، ولا يحتاج ان يحمل كلامهم على ذلك .

و اما القول بان موجوديّة الممكنات بالانتساب... ، فلا يمكن حمل كلام الحكماء

على ذلك ، و بعضهم قال فی تحریر طریقة ذوق المتألهین ، ما حاصله : انالحقایق الامکانیّة التی هی الصور العلمیة للواجب تعالی ، اذا حصل لها شرائط الموجودیّة یحصل لها نسبة خاصة بینها و بین الوجود الحق ، و بهذه النسبة یصیر موجودة،کما اذا حصل نسبة خاصة بین الشئ والمرآة ، یحصل عکسه فی المرآة ، ولافرق بینهما الابان حقیقة هذه النسبة هنامعلومة و هناك مجهولة .

و توضیح الکلام انیقال : الوجود یطلق علی معنیین : احدهما ـ الکون و الحصول الذی هو وصف اعتباری یؤخذ من الموجودات .

و ثانیهما ـ حقیقة الوجود التی هی موجود خارجی و ذات محقّقة ، والوجود بهذا المعنی لیس عارضاً لشئ ولا معروضاًله ، بل هوقائم بنفسه مقدس عن العارضیّة و المعروضیّة ، و هو عین الواجب ، تعالی شأنه ، والوجود بالمعنی الاول اعنی الکون البدیهی ، من جملة آثار هذا الوجود، فاطلاق الموجود علی الواجب، تعالی شأنه ، باعتبارانه عین الوجود واما اطلاقه علی سائر الاشیاء باعتبار استنارتها من اشعة الوجود الحقیقی وظهوره فیها ، کما انالماء اذا تسخّن من شعاع الشمس، یقاله ، انه مشمّس ای متسخّن من شعاع الشمس، فیکون الواجب موجوداًحقیقیاً، و الممکنات موجودات اعتباریة. و تحقیق کیفیّة استنارة الأشیاء من الوجود الحقیقی، مع کونها معدومات : انحقائق الممکنات التی هی الصور العلمیه للواجب تعالی شأنه ، شؤون ذاتیةله ، لان علم الواجب ، تعالی ، بذاته المقدسة باعتبار صفاته ، عبارة عن شئونه الذاتیّة ، و هی عبارة عن النسب المندرجةفی الذات الأقدس،ولکن لیس اندراجهاکاندراج الماء فی الکوز ، اواندراج الواحد والاثنین فی الثلاثة ، بل هذا الاندراج من قبیل اندراج اللازم فی الملزوم ،کاندراج النصفیّة والثلثیة و الربعیة للواحد العددی قبل انیصیر جزءاً للاثنین والثلاثة والأربعة ، فانه اذالوحظ الواحد قبل صیرورته جزء لعددٍ من الأعداد ، یجد العقل ان النسب الغیر المتناهیة فیه موجوده کنصفیته للاثنین و ثلثیته للثلاث ، و هکذا الی غیر النهایة ، فالاندراج

الذى للشئون الذاتيّة من قبيل هذا الاندراج ، فالشئون الذاتية نسب، وهذاالنسب هى حقايق الممكنات ، و وجود هذه الحقائق عبارة عن ظهور الوجود الحق فيها ، فاذا حصل شرائط وجودها ، يحصل بينه او بين الوجود الحق نسبة خاصة مجهولة الكنه ، و هذه النسبة تصير سبباً لظهور الممكنات. و قد تمسّكوا لتفهيم هذهالنسبة بامثلة جزئية :

منها ــ انّ نسبة حقائق الممكنات الى الوجود الحقيقى،كنسبة الصور الى المرآة، فانّه يترآى للحس ، انّ الصور المنعكسة عارضة للمرآة ، و لكن بعد الرجوع الى العقل ، يعلم : انها ليست عارضة للمرآة ولا على سطحها ولاعلى جوفها ، بل حصل بين الشئ والمرآة نسبة خاصة صارت سبباًلأن يريه المرآة ، ولا يحدث هذه الاراءة تغيّراً و تبدّلاً فى المرآة ، وكذلك لما حصل بين الواجب تعالى و حقائق الممكنات نسبة خاصّةصارت سبباً لاراءة حقائق الممكنات، وكما انّ حصول الصورةفى المرآة و زوالها عنها ، لايحدث تغيّراً و تبدلاً فى المرآة فكذالك ظهور حقائق الممكنات و عدم ظهورها لايصير سبباً لتبدّل الذات الأقدس ، فالوجود الحق محيط بجميع ذرات العالم ، وكما انه لايحصل لنور الشمس من اضاءته للمطهرات كمال ، و من اضاءته للنجاسات نقص ، فكذلك لايحصل للوجود الحق من احاطته لجميع الأشياء كمال و نقص .

و منها ــ انّ نسبة فيض الوجود الأقدس الى الصور العلميّة التى هى حقائق الممكنات. كنسبة الروح الى البدن ، وكذلك نسبة هذه الحقائق الى الموجودات الخارجيّة، كنسبة الروح الى البدن ، ولاشك ان نسبة الروح الى البدن ، ليست نسبة الدخول و الخروج ولاالاتصال ولاالانفصال ، بل نسبة التدبير فقط .

ثمّ لايخفى انه لما قيل : انّ ظهور حقائق الممكنات من وجود الواجب تعالى ، فلايتوهم احد انّ وجود الممكنات هو الوجود الحق ، فان هذا غير وارد على ذوق المتألهين ، بل انّ وردهذا يرد على مذهب الصوفية .

وقد قالو الدفع هذا الاحتمال : انّنور القمر مستفاد من الشمس ، وليس للقمر نور من نفسه ، بل يفاض عليه من نور الشمس عند نسبة خاصّة بينهما ، ولاشك ان نورالشمس لاينتقل اليه و لاينقسم حتى يصير بعضه فى القمر و بعضه فى الشمس ، بل الشمس ونورها بحالهما ين غير تغيّر و تبدّل ، وهى منورة بنورها ، والقمر يصير نورانياً من شعاع نورها ، ولاشك انّ نور الشمس ليس عين نورالقمر ، ولكن نور القمر عين نورالشمس ، بمعنى : ان نورانيّته من شعاع نورها ، و هكذا الحال فى وجود الممكنات ، فانّ الواجب تعالى شأنه موجود بوجود هو عين ذاته ، و وجود الممكنات عبارة عن ظهوره فى حقايقها باعتبار حصول نسبة خاصة ، فحينئذٍ لايلزم انّ يكون للمكنات وجود مستقل حقيقى، ولا انّ يكون وجودها هو وجودالواجب ــ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ــ بل وجودها عبارة عن ظهور الوجود الحق فيها ، و بهذا يصير موجودة ، والواجب عين حقيقة الوجود ، كما انّ الاشياء مضيئة باعتبار وقوع اشعة الأنوار عليها، و النور مضئ باعتبار نفسه . هذا غاية ما يمكن انّ يقال فى توجيه هذا المذاهب ، ولايخفى انه يردعلى هذا التوجيه ايضاً اكثر ماورد على كلام المحقق الدوانى .

لايقال : لايرد على هذا التوجيه عمدة ماورد على ذوق المتألهيّن ، و هى ان النسبة فرع تحقّق المنتسبين ، والماهيات ليست بمتحققة ، و على التوجيه المذكور يتحقق المنتسبان :

احدهما ــ الوجود الحق، و ثانيهما ــ الصور العلمية التى هى حقائق الممكنات.

لانانقول : هذه الصور العلميّة ، انّ كانت اشياء متحققة غير الوجود الحق موجودة فيه ، يلزم التكثّر والتركيب فى الذات وهو باطل، وانّ كانت اموراً اعتبارية محضة غير متحققة ، فلا يصلح لانّ يكون احدالمنوسبين .

ثم نقول : هذا الظهور البيّن الثابت لحقائق الممكنات الذى حصل من النسبة الخاصة المذكورة ، اما ليس شيئاً مطلقا ، بل معدوم صرف ، فهو سفسطة ؛ لان

الماهية امر اعتبارى ، و ظهورها ايضاً اذاكان اعتبارياً ، فلايكون شئ [ـشيئاً ـظ] محققاً فى الخارج ، و هذا يرجع الى مذهب السوفسطائية . و اما امر اعتبارى ، بمعنى انوجودات الممكنات امور اعتبارية ، فانكان مع ذلك الماهيات ايضاً اعتبارية ، فيلزم ماذكرنا ايضاً بعينه ، و ان كانت الماهيات اموراً محققة بعد انضمامها الى الوجود ، فهذا يرجع الى مذهب المتكلمين فى وجودات الممكنات ، وانكان بين المذهبين فرق فى وجود الواجب ، فعلى مذهب المتكلمين حقيقة الواجب ايضاً ماهيّة من الماهيات ، والوجود الذى هو امر اعتبارى عينه ، و على ذوق المتألهين حقيقة الواجب صرف الوجود ، فيرجع حينئذ مذهبهم الى ان حقيقة الواجب صرف الوجود ، و حقيقة الممكنات ، ماهيات محققة فى الخارج و وجوداتها امور اعتباريّة و هى منتزعة من النسبة الخاصة المذكورة ، و حينئذ يرد عليه مايرد على مذهب المتكلمين كما عرفت .

و يرد عليه ايضاً مامّر من انه لامعنى لتحقق النسبة هيهنا ، لأنه فرع ثبوت المنتسبين ، و اذا بطل الشقوق المذكورة، يبطل المذهب المسمّى بذوق المتألهين، لانه لايبقى شق آخر .

ثم ان بعضاً من الأفاضل المتأخرين ، استدل على اثبات ذوق المتألهين بدليل برهانى عنده ، فلابدّ لنا من ايرادها والاشارة الى مايرد عليه . قال ، طاب ثراه :

« اعلم انالواجب الحق هوالمتفرد بالوجود الحقيقى و هوعينه ، و غيره من الممكنات موجودة بالانتساب اليه والارتباط به ارتباطاً خاصاً و انتساباً مخصوصاً ، لابعروض الوجود ، كما هو المشهور . و تحقيق ذلك يستدعى تمهيد مقدمتين :

الاولى ـ انالوجود قديطلق ويراد به الكون فى الاعيان ، ولاشك فى كونه اعتبارياً انتزاعياً ، و قد يطلق ويراد به ماهو منشأ لانتزاع الكون فى الاعيان و مصحح صدقه و حمله ، و هو بهذا المعنى عين الواجب ، فانه لولم يكن فى نفسه و بذاته مبداء لانتزاع الوجود و مصداق صدقه ، لم يكن فى حدذاته من حيث هى

موجوداً ، فیحتاج الی فاعل یجعله موجوداً بالضرورة ، فان توسط الجعل بین الشئ و نفسه ممتنع ، واماکونه شیئاً آخر وصیرورته امراً آخر بعدما یمکن فی نفسه وحدذاته ، فمحتاج الی جاعل و فاعل ایضاً .

الثانیة ـ انمناط الوجوب الذاتی لیس الاکون نفس الواجب من حیث هی مبدأ لانتزاع الوجود والموجودیّة ، فانا اذا فتشنا و تفحصنا عن امر یکون منشأ لعدم احتیاج الواجب فی الموجودیة الی العلة والجاعل و استنعنائه عنهما ، لانجدالاکون الواجب فی حدذاته و فی نفسه من حیث هو منشأ و مبدألانتزاع الوجود ومصداقاً لصدق الموجود ، فانا نعلم بالضرورة ، انالشئ اذاکان منحیث ذاته بحیث یصح انتزاع الموجودیة عنه ، لأستغنی عن فاعل و جاعل یجعله موجوداً ، ولایحتاج الیه فیه اصلاً ، ثم انه اذاکانکون الشئ فیحدذاته بحیث یصحّ انتزاع الوجود عنه مناطاً لوجوبه و مستلزماً لکونه واجباً بالذات ، لایکون الممکن من حیث ذاته و فی حد نفسه و من حیث هو مبداءلانتزاع الوجود و مصداقاً لصدق الموجود بالضرورة و الالکان واجباً بالذات ، فکل ممکن لیس منحیث ذاته وفی حدنفسه مبداء لانتزاع الوجود اصلاً بالضرورة ، فمناط الوجوب الذاتیکون حقیقة الواجب من حیث هیهی منشأ لانتزاع الوجودو مصداقا لصدق الموجود ، و مناط الامکان الذاتی انلایکون نفس ذاتالممکن من حیثهیکذلک ، واذاعرفتهاتینالمقدمتین ،اقول:

کل ممکن سواء سمّی بالوجود او الماهیّة ، لایکون نفس ذاته من حیث هی بحیث یصحّ انتزاع الوجود والموجود عنهما ، والالکان واجباً لما مرآنفاً ، فهو حینالوجود ، اما انلایکتسب منالفاعل الموجد حیثیّة مصححة لانتزاع الوجود عنه ، او یکتسب تلک الحیثیّة عنه ، فانلم یکتسب فقد بقی علی ماکان علیه فی نفسه من عدم صلاحیّته لانتزاع الوجود عنه ، فلم یصر موجوداً بعد بالضرورة ، هذا خلف .

وان اکتسب منالفاعل تلکالحیثیّة ، فنقول : هذهالحیثیّة لیست من نفس ذاته

من حيث هي، والالكان واجباً لامامّر في المقدمة، ولهذا صرح العلامة الدواني في حواشيه على التجريد :

«بان مبدء انتزاع الوجود في الممكن ذاته من حيث تكسّبه من الفاعل ، و في الواجب ذاته بذاته ، فلابدّ ان يكون غير نفس ذاته ، ولايمكن ان يكون ذلك الغير امراً انتزاعياً ، والاحتاج الى مبداء موجود مصحّح لانتزاعه ، فان الامر الاعتباري لايكون نفس امرى الا اذاكان له مبداء موجود في الخارج بل لامعنى لنفس امريّته الاكون ذامبداء موجود على ماصرحوابه ، وذلك المبداء لايكون نفس ذاته من حيث هي ، والالكان الممكن بنفس ذاتـه مبداءً لانتزاع امر هـو مصحّح لانتزاع الموجودية ، و ذلك مستلزم لكونه مبدأ انتزاع الوجود والموجودية بنفس ذاته ، فانها بنفسها مبدأ انتزاع لماهو مبداء انتزاع الموجودية ، فيكون واجباً بالذات ، و ايضاً هو خلاف الفرض ، فيكون ذاته باعتبار آخر و حيثيّة اخرى و ننقل الكلام اليها حتى يتسلسل ، و هو مستلزم لان لايكون الحيثيّة المكتسبة المفروضة ، نفس امرى ، لعدم انتهائها الى مبدأ موجو دمصحح لانتزاعها ، ولابدّ في كل اعتبـارى نفس امرى من مبدأكذلك بالضرورة ، وانكان ذلك الغير اعنى : الحيثيّة المكتسبة من الفاعل امراًموجوداً ممكناً، لايكون نفس ذاته من حيث هي مبدأالانتزاع الوجود ، والالكان واجباً لمامر ، فننقل الكلام اليه ، حتى يتسلسل ثمّ انا ننقل الكلام الـى مجموع تلك الامور الغير المتناهية ، فنقول : ليس ذلك المجموع لامكانه مبدأ لانتزاع الموجودية بنفس ذاته من حيث هي هي ، فيحتاج الى امر آخر ، هذا خلف.

ولايمكن ان يكون الحيثيّة المكتسبة نفس ذات الواجب بالذات بانضمامه الى الممكن ، والالكانت حالة في الممكن اومحلاله ، وكلاهما محال ممتنع على مابين في موضعه ، فبقى ان يكون الحيثيّة المكتسبة المصححة لانتزاع الوجود ، ارتباط الواجب بهارتباطاً خاصاً غير الحاليّة والمحلية بحيث يصح انتزاع الوجود عنه بذلك الارتباط الخاص ، اذلامجال لاحتمال آخر ، فيكون الممكنات موجودة بـذلك الارتباط بعروض الوجود ، و هو ماارد ناه .

ثم اعلم : ان تلك الارتباط كما مر ليس بالحالية ولا بالمحلية ، بل هي نسبة خاصة و تعلق مخصوص ، يشبه نسبة المعروض الى العارض بوجه من الوجوه ، وليس هي بعينه كما توهم . و الحق ان حقيقة تلك النسبة و الارتباط وكيفيتها مجهولة لا يعرف، و نعم ما قال بعض المحققين : «كلما قيل او يقال في تقريب تلك النسبة فهو مبعد بوجه» و تلك النسبة المخصوصة هي بعينها معيّته سبحانه و تعالى بالممكنات على ما يدل عليه قوله ، تعالى « وهو[1] معكم اينما كنتم » ، بل هي بعينها نسبة العلية والايجاد ، و لهذا قيل : ان معية ذات الحق للممكنات ، ليس الا قيّوميّتها للماهيات ، ولا شك ان تلك المعيّة ليست من قبيل معية الجوهر بالجوهر ، والعرض بالعرض ، او الجوهر بالعرض، بل ليست من قبيل معيّة موجود بموجود ، بل انما هي من قبيل معيّة الوجود (بل ماهيّة من حيث هي ـ كذا ـ).

و مما ذكرناه ظهر ان للواجب نسبة خاصة وارتباط مخصوصة بما سواه من معلولاته، و تلك النسبة باعتبار نسبة الانيّة والوجود ، وباعتبار نسبة العليّة والايجاد وباعتبار نسبة المعيّة والقرب ، و ليس بين تلك النسب الثلاث تغاير بالذات بل بالاعتبار .

فما ذكره العلامة النيسابوري في تفسيره من انه: «لا ذرّة من ذرات العالم الا ونور الأنوار محيط بها قاهر عليها اقرب من وجودها اليها لا بمجرد العلم[2] فقط، ولا بمعنى

---

۱ ـ س ۵۷ ، ی ٤ .

۲ ـ چون برخي از متكلّمين متكلّفين در تفسير كريمهٔ « وهو معكم اينما كنتم » بواسطهٔ غفلت از سرّ حقيقت احاطهٔ قيومي حق گفته‌اند : مراد از معيّت واجب با ممكنات ، معيّت علمي است نه معيّت عيني و خارجي ، خيال كرده‌اند، احاطهٔ حق و معيت وجود مطلق با ممكنات ، مستلزم حلول و اتحاد اوست با ممكنات و نفهميده‌اند كه حق اول بحسب وجود مقوّم اشياست و تقوّم وجودي ملازمست با اتم انحاي قرب مقوم نسبت به متقوم ، تقومي اتم از تقوّم ماهيّت مثل انسان ، نسبت باجزاء خود ، مثل حيوان و ناطق و مقوّم وجودي بايد در ذات متقوم متحقق باشد نه بتمام هويّت چون وجود او مظهر محدود حكايت از نامحدود ننمايد و غير متناهي بتمام جلوه متجلي در محدود نگردد و لازم ايجاد تنزّل علت است در صورت معلول بدون تجافي ←

الصنع والایجاد ، بل بضرب لایکشف عنه المقال غیر الخیال » محل تأمّل بل تلك

→

عات از مقام کبریائی خود .

نسبت مطلق بمقید ، نسبت حال و محل و ظرف و مظروف نمی‌باشد ، کما این‌که انطوای کثرات در وحدت مطلقه بنحو ظرف و مظروف و حلول و یا اتحاد نمی‌باشد . بواسطه غفلت از سرّ این امر و عدم تعقّل توحید وجودی و عدم درك آن از راه ذوق سلیم و نرسیدن بحقیقت آن از طریق کشف تام و صحیح بارشاد مرشد معصوم منصوص ازولی کامل ویا نبی خاتم ، جمع کثیری از اهل نظر و بهری از مدعیّان کشف بهلاك ابدی و شقاء دائمی گرفتار شده‌اند .

بعضی در ورطهٔ اباحه افتاده‌اند و چون بزعم خود وجود را واحد دیده و از سر وحدت اطلاقی جامع ظاهر و مظهر غافل مانده و از ناحیهٔ عدم فرق بین حق مطلق و مقید و قعوافی الاباحة و صاروا من‌الکفارالملحدین . قائل به اباحت به حلال و حرام و پاك و نجس معتقد نمی‌باشد و از فسق و فجور و ترك واجبات و شرب خمر وزنا و غیر اینها از معاصی کبیره روگردان نیست.

برخی بالحادگرائیده‌اند چون بین جهت ظهور و بطون وجود فرق قائل نگشته‌اند و از ظاهر مقید به باطن مطلق عدول نموده و حکموا بحقیّة الباطن و بطلان الظاهر ، و ندانسته‌اند که پرتو نور حق بهرچه تابیده است واراده و مشیت او درهرچه‌سریان نموده حق است و تام و تمام وانه تعالی ما خلق امراً باطلاً وان‌لاباطل فی‌الوجود ولا مجاز و نعوذبالله من التفوه بالالحاد .

کسانی‌که از ظاهر شریعت محمدی بباطن آن عدول نموده‌اند مانند اسماعیلیّه و در احکام شرع نبوی و فروع از احکام نه عقاید و اصول ، بتأویل قائل شده‌اند از ملحدان بشمار می‌روند ولذا جمعی از محققان ما از اسماعیلیه به باطنیه و ملاحده تعبیر نموده‌اند .

بواسطهٔ غفلت از سرّ وحدت مطلقه و عدم نیل به مقام جمع بین ظهور و بطون ، جمعی باتحاد قائل شده‌اند و لذا برخی از قلندران صاحب سبیل ، حکم باتحاد خود باحق مطلق نموده بدون ارتفاع غیریت و نیل بمقام فناء حقیقی . نصاری نیز از قائلان باتحادند ــ و ندانسته‌اندکه در وحدت دوئی عین ضلال است .

قائلان بحلول از قلندران عامی و نصاری نیز از سرّ وحدت غفلت نموده و در مقام فرق بین ظاهر و مظاهر در ورطهٔ حلول حق در مظاهر خلقی پرتاب شده‌اند . نصاری حق را حالّ دربدن عیسی و صوفیه ملاحده حق راحالّ درقلوب عباددانسته

←

الاحاطة و القرب والمعيّة بعينها نسبة العليّة والايجاد . فان الحق الحقيق بالتصديق، انه لايعيّن نسبة الواجب الحق الى معلولاته اصلاً،كما قال العلامة الشيرازي في شرح الاشراق ناقلاً عن المصنف ، من انه «لايجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحّح جميع الاضافات[۱]» فافهم .

والأقرب في تقريب تلك النسبة اعني احاطته و معيّته بالموجودات، ماقال بعضهم من ، انمن عرف معيّة الروح واحاطته بالبدن مع تجرّده و تنزّهه عن الدخول فيه

→

و در بيان مرام خوداراجيف بي‌شماري ذكركرده‌اند .

برخي از ارباب عرفان بواسطهٔ غفلت در سلوك و عدم تبعيت از صاحب مقام عصمت در رسوم خلقي متوقف و در حال احتجاب از حق متصف بظهور و بطون‌باقي مانده‌اند . بعضي بعكس قدرت شهود ظاهر و باطن وجود را نداشته و در مشاهده حق از خلق غافل ماندند و بحجاب وحدت‌گرفتار آمدند و قهراً حق راكماحقّه نشناختند . الجمع شهود الحق بلاخلق والفرق الاحتجاب بالخلق عن‌الحق . كل من شاهد الخلق وكثرته واحتجب به عن‌الحق فهو محجوب عن‌الحق بالخلق ، و من‌شاهد الحق واحتجب به‌عن الخلق فهو محجوب بالحق عن الخلق .

موحد حقيقي بايد جامع بين جمع و فرق باشد ، احتجاب از هريك از اين دو نقص است ، چون احتجاب اول سبب زندقه والحاد ، و دوم علت اعتقاد به تعطيل فياض على الاطلاقست لذا مرشدكل امام جعفر صادق فرمود: «الجمع بلاتفرقةزندقة والتفرقة بلاجمع تعطيل والجمع بينهما توحيد » و نيز فرمودند : «اياكم والجمع و التفرقة » باين دو دسته ازناس ملحقند قائلان باجمال صرف و تفصيل صرف وقائلان به تمثيل و تشبيه و قائلان به تنزيه و تعطيل ولذا قال عليه‌السلام : « لاجبر ولاتفويض بل امربين الامرين » لمحرره جلال الآشتياني .

۱ ــ كالرازقيّة والمصوريّة و نحوهما ، ولاسلوب‌كذلك ، بل‌له سلب واحديتبعه جميعها ، وهو سلب الامكان ، فانه لايدخل تحت سلب الجسميّة والعرضيّة و غير هما كمايدخل سلب الجمادية عن‌الانسان سلب الحجرية و المدرية عنه،وانكانت‌السلوب لاتكثّر على‌كل‌حال . وهذا مما استفدته من المصنف في‌غير هذا الكتاب ، ولم اجدفي كلام غيره . انتهى ماقاله العلامة الشيرازي في شرحه على كتاب الحكمة الاشراق ط ك ۱۳۱۳ هـ . ق . ص ۳۱٤ ، ۳۱۵ .

و الخروج عنه ، و اتصاله به وانفصاله منه ، عرف بوجه ماكيفيّة احاطته تعالى و معيّته بالموجودات من غير حلول واتحاد ولادخول واتصال ولاخروج وانفصال ، و انكان التفاوت فيذلك كثيراً بل لايتناهى ، و لهذا قال : من عرف نفسه ، فقد عرف ربه . انتهى .

و يرد عليه : انه لم لايجوز انيكون مبدء انتزاع الوجود العام البديهى ، هو الوجود الخاص الذى للممكن و هو امر متحقق فىالخارج كما عرفت ، و هذاالوجود الخاص معلول للواجب و مع ذلك منشألانتزاع الوجود العام ، و من اين نسلم ان منشأ الانتزاع يجب انيكون واجباً لذاته ، بل الواجب ما هو منشأ للانتزاع بمحوضة ذاته و صرف حقيقته من غير احتياج الى علة ، واما الوجود الخاص، فهوفى منشأتيّة الانتزاع محتاج الى الغير بمعنى احتياجه اليه فىالصدور ، واذا صدرمنه فيصير منشألانتزاع . فماذكره القائل من انالأمر الممكن الموجود انكان منشألانتزاع الوجود يكون واجباً محل بحث، لأن ماهو مدألانتزاع مع عدم افتقارهفىالصدور و التحقق محتاجاً الى الغير ؛ و معذلك كان[1] منشألانتزاع ، فلايلزم ذلك ، و هذا امر فىغاية الظهور .

وماذكره من حديث المعيّة وانها نسبة الصنع والايجاد ، فمسلم ، و لكن لايلزم

١ـ يعنى مطلق وجوب، اعم است از واجب بالذات و واجب بالغير، چون وجود مساوقست با وجوب ، و واجب الوجود منشأ انتزاع وجودست بضرورت ازليه و وجود امكانى منشأ انتزاع وجودست بضرورت ذاتيه چون در وجود و ضرورت و وجوب مستند به حيثيّت تعليليه است ، لذاته على الاطلاق موجودست و نه بطور مطلق واجب ، و ماهيت امكانيه منشأ انتزاع وجودست مستنداً به حيثيت تقييديه .

عرفا وجود را واحد شخصى دانسته‌اند ، اصل حقيقت را منشأ انتزاع وجوب مى‌دانند بضرورت مطلقه ، و ممكنات را نسب واضافات وجود حق و ثانية مرايراه الاحول دانسته وگفته‌اند، نسب واضافات وظهورات شئ همان شئ است درمقام ظهور وغير اوست در مقام بطون ، لانه احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير مستر مستور: « از فريب نقش نتوان خامهٔ نقاش ديد ».

منه اثبات هذا المذهب ، لأن بناءه على عدم تحقّق الوجودات حقيقة للممكنات و تحقّق معيّنه تعالى بالمعنى المذكور مع الأشياء غير مناف لتحقق الوجودات للممكنات. هذا ، و قدعرفت المفاسد التى يرد على هذا المذهب .

و اورد عليه العارف المتأله الشيرازى ايضاً بـ : أنفيه النظر من وجوه :

الاول ــ انكون ذات الواجب بذاته وجود الجميع الماهيات من الجواهر و الاعراض ، غير صحيح كما لايخفى عندالتأمّل ، فان بعض افراد الموجودات ممّا لاتفاوت فيها بحسب الماهيّة ، مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود ، ولا يعقل تقدّم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود فى الجميع واحداً وحدة حقيقية متساوياً الى الكل . فان اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس فى الوجود الحقيقى ، بل فى نسبتها وارتباطها اليه ، بان يكون[1] نسبة بعضها الى الوجود الحقيقى اقدم من بعض آخر .

نقول : النسبة[2] من حيث انها نسبة امر عقلى لاتحصل ولاتفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شئ من المنتسبين فاذاكان المنسوب اليه ذاتاً احديّة والمنسوب ماهيّة و الماهية بحسب ذاتها لاتقتضى نسباً من التقدم و التأخر والعليّة والمعلوليّة ، ولا

---

۱ ــ تفاوت و شدت وضعف و تقدّم وتأخر بنابرمبنای عرفا باصل وجود برنمی‌گردد و ناچار تفاوت واشتداد در ظهورات و مظاهر اصل واحدست واصل‌واحد، جلوه‌های مختلف دارد ، چون عرفا ادلهٔ نفی تشکیك را تمام دانسته و تشکیك خاصی را نپذیرفته‌اند و تفاوت را بأنحاء ظهورات ارجاع داده‌اند . برای بحث تحقیقی رجوع شود بمقدمه و حواشی نگارنده برتمهید القواعد و حواشی آقامحمدرضا برمقدمهٔ شرف‌الدین قیصری (جلال‌آشتیانی) .

۲ ــ مکرر عرض شدکه مراد عرفا از نسب واضافات ، ربط و نسبت اشراقی است نه نسب مقولی و مراد از جوهریت اصل وجود و عرضیت وجودات امکانی ، جوهر و عرض مصطلح حکما نمی‌باشد . رجوع شود به تحقیق رشیق آقامحمدرضا دراصطلاح جواهر و عرض بمشای عرفا ، حقیر نگارنده، این حاشیه راکه رساله‌ای مستقل است در مقدمه قیصری نقل نموده است .

اولوية ايضاً لبعض افرادها بالقياس الى بعض ، لعدم حصولها و فعليّتها فى أنفسها و بحسب ماهيتها ، فمن اين يحصل امتياز بعض افراد ماهيّة واحدة بالتقدم فى النسبة الى الواجب والتأخر فيها ؟ .

الثانى ــ ان نسبتها الى البارى ان كانت اتحاديّة ، يلزم كون الواجب ، تعالى ، ذا ماهيّة غير الوجود ، بل ذا ماهيات متعددة متخالفة و سيجيئ ان لا ماهيّة له تعالى ، سوى الانيّة ، وان كانت النسبة بينها و بين الواجب ، تعالى ، تعلقية ، و تعلق الشئ بالشئ فرع وجودهما و تحققهما ، فيلزم ان يكون لكل من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها[1] وتعلقها ، اذ لا شبهة فى ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها ، فانا كثيراً ما نتصور الماهيات و نشك فى ارتباطها الى الحق و تعلقها به ، تعالى ، بخلاف الوجودات ، اذ يمكن ان يقال ان هوياتها لا يغاير تعلقها وارتباطها ، اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه و جاعله ، كما بين فى علم البرهان و سنبين فى هذا الكتاب ، انشاء الله.

الثالث ــ ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضاً متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقى كوجود الواجب ، و بعضها انتزاعى كوجودات الممكنات ، فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذى عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعى و وجود الواجب عينى لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممكنات ، الا ان الأمر الأنتزاعى

---

۱ ــ واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى وجوده المفيض للأشياء روابط ونسب واضافات محضة ، لا اشياء لها الربط والاضافة و لذا لا يكون للوجود الامكانى استقلال و تمامية بل كه به نفس ارتباط بحق متحققند . بنابراين كلية مناقشات مذكور در متن اصلاً به مسلك عرفا وارد نمى باشد . ظواهر قول آنان اگرچه متحمل اشكالات و مناقشات است ولى بعد از تأمّل و دقت و مراجعه بافكار آنان عدم ورود اين مناقشات و نظاير آنها اظهر من الشمس مى باشد . و يجب علينا ان لا نبادر بالاشكال و الايراد قبل التعمق والتدبر ــ والله يقول الحق و يهدى السبيل ــ

المسمّى بوجود الممكنات يعبّر عنه فی هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك : فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقى شخصى، والموجود كلى متعدد دون الطريقة الاخرى لاوجه له ظاهراً ، بل نقول لأفرق بين هذا المذهبين فی ان موجودية الاشياء ووجودها معنى عقلى ومفهومه كلى شامل لجميع الموجودات، سواء كان مابه الوجود نفس الذات اوشيئاً آخر ارتباطيا كان اولا ، فان اطلق الوجود على معنى آخر و هو الحق القائم بذاته ، لكان ذلك بالاشتراك » انتهى .

اقول : ماذكره جيدالا انقوله : بخلاف الوجودات، اذيمكن انيقال انهوياتها لايغاير تعلقها (الىقوله) كمابيّن فی علم البرهان ، ستعلم انشاءالله تعالى ، مافيه.

فان قلت : هل ـ بل يرد . . . ظ ـ يرد على هذا المذهب ايضاً انه لاشك ان الوجود العام البديهى منتزع من الممكنات الموجودة، فمنشأ الانتزاع انكان الوجود الحقيقى ، ولم يكن له منشأ انتزاع سواه فيكون الوجود العام لازماً مساوياً للوجود الحقيقى ، والهويات الممكنة جميعاً متحدة مع الوجود العام فی الخارج ، وانما تغايرها له فی لحاظ العقل فقط ، و هذا امر لايشك فيه احد من ارباب العقل ، واذا كانت الهويات الممكنة متحدة فی الخارج بالوجود العام ، يجب انيكون متحدة بالوجود الحقيقى ايضاً ، لانكل شئ يكون متحداً مع اللازم المساوى يكون متحداً مع ملزومه ايضاً ، فالهويات الممكنة لماكانت متحدة مع الوجود المطلق الذى هو لازم مساوٍ للوجود الحقيقى ، يجب ان تكون متحدة مع الوجود الحقيقى ايضاً ، و حينئذ يلزم ان يكون الوجود والموجود كليهما واحداً ، مع انبناء هذا المذهب على انالوجود واحد ، والموجود متكثر ، وانكان منشأ انتزاع الوجود المطلق هو الهويات الممكنة ، ولاشك انها مختلفة متغايرة بانفسها، فيلزم ان ينتزع مفهوم واحد من امور مختلفة بذواتها و حقائقها ، و هذا غير جائز ، لماحقق من ان مابه الاشتراك العرضى تابع لمابه الاشتراك الذاتى ، مع انه لامعنى لأنتزاع الوجود من الماهيات الممكنات من حيث انها ماهيات .

قلت : الحق ان هذا الايراد غير وارد على هذا المذهب ، لان للقائلين بـه ان يقولوا : ان الوجود المطلق كما ينتزع من الوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات ينتزع من الهويات الممكنة ايضاً ، باعتبار ارتباطها بالوجود الحقيقى و هـو اعنى الوجود المطلق مقول بالتشكيك وله حصص مختلفة بالكمال و النقص و الشدة و الضعف كل حصّة منها ينتزع من موجود خاص، فاكمل الحصص مايكون مبدأ انتزاعه الوجود الحقيقى ثم الحصة التى لها ارتباط بالوجود الحقيقى بلاواسطة موجود آخر، و هكذا والوجود المطلق الاثباتى ينتزع من تلك الحصص المختلفة بالكمال والنقص، و هذا ليس بمحال ، لان المحال ان ينتزع مفهوم واحد من حقائق مختلفة بذواتها من جميع الوجوه ولم يكن متفقة ولا مشتملة على الامور المتفقة اوالامر المتفق ، ولم يكن ايضاً منتسبة الى امر واحد ، ولم يكن اختلافها ايضاً فى نحـو الحصول اعنى الكمال و النقص اما اذا كانت الامور المتباينة احد الاقسام المذكورة ، فلا مانع من ان ينتزع منها مفهوم واحد ، فالوجود المطلق لما كان له حصص مختلفة بالكمال و النقص فقط فيمكن ان ينتزع منها مع كونه مفهوماً واحداً ، كما ان مفهوم السواد ينتزع من الأفراد المختلفة بالشدة والضعف مع كونه مفهوماً واحداً ، وكذا النور و غيرهما من الماهيات المقولة بالتشكيك ، بل يمكن ان يقال جميع الهويات لما كانت منتسبة الى امر واحد هو الوجود الحقيقى و مرتبطة به فصارت لاجل هـذه النسبة التى هى امر واحد ، مبادى لأنتزاع مفهوم واحد .

فان قلت : الوجود للممكنات على هذا المذهب مجرد الاعتبار و ليس للممكنات وجود ، فكيف يكون له حصص ينتزع منه الوجود المطلق ؟ .

قلت : لهم ان يقولوا : ان هذه الحصص ايضاً اعتبارية ، وهم يلتزمون ذلك بناءاً على مذهبهم ، الاان هذا ليس حقاً فى الواقع ، فبعد ابطال هذا المذهب على ماقررنـا سابقاً يبطل هذا ايضاً .

المبحث الثالث‌عشر

فی تفصیل القول فی‌وحدةالوجود وذکر ماقیل فیها واحقاق ما هوالحق وابطال ما هوالباطل .

اعلم : انما وصل الینا من قدماء الصوفیة فی‌بیان وحدة الوجود ، هو ان الوجود واحد[1]هوالواجب ، تعالی شأنه ، و هو سار[2] فی‌هیاکل الممکنات ، لکن لابطریق الحلول‌والعروض ، بل سریاناً مجهول الکنه، و یقولون ادراکه موقوف‌علی المکاشفة والمشاهدة ولایمکن فهمه بطریق الاستدلال و النظر . ثم جمع من المتأخرین الذین جمعوا بین‌الذوق و النظر تشمروا لتصحیح وحدة الوجود علی مذاق العقل ، فذهب‌کل واحد منهم الی طریق ، فلابدلنا من‌ذکر هذه الطرق‌وتحقیق القول فیها ، حتی یظهر جلیة الحال .

---

۱ ــ باید باین نکته نیز واقف بودکه مقام ذات و مرتبهٔ بطون و خفاء و حقیقت صرفهٔ وجود مبرّا از جمیع تعیّنات است از جمله تعیّن وجوبی ، لذا بمقام ذات اطلاق وجوب وجود یا موجودنیز ازباب ضیق خناق است و مقام وجوب وجود همان مرتبهٔ احدیّت است‌که اول تعیّن عارض برذاتست .

« به‌بین تفاوت ره ازکجاست تا بکجا »

۲ ــ واعلم ان مرادهم من‌السّریان ، هوالسریان الفعلی لان سریانه فی‌الممکنات و تجلیّه فی‌المظاهر ، انمایکون بسریان نوره و ظهوره‌بحسب فیضه‌المقدس‌فی‌المجالی و الملابس واحاطه ذات او نسبت بخلایق ، احاطهٔ قیومیه است‌که هرموجود صادر از حق باندازه وجود خود متقوم بحق است نه آن‌که تمام هویت حق مقوم ذات او باشد، چون مقید بماهو مقید ، تاب تحمّل جلوه مطلق را بوصف اطلاق ندارد وان الافاضة بقدر المستفیض لذا معیّت مطلق با مقید از طرف مطلق است و از جانب مقید سبب قرب و تقوم بحق بقدر وجود مقیدست نه بحد وجود مطلق. لذا نسبت او بکلیه‌مظاهر متساوی و مظاهر از جهت قرب و بُعد متفاوتند .

آن‌نه روئیست‌که من وصف جمالش دانم این حدیث‌از دگری پرس‌که‌من حیرانم

اگر درکلمات اهل عرفان می‌بینی‌که حق مطلق عین خلق مقید است‌بدان‌که مراد عینیّت به حسب ظهور و سریان فعلی در اشیاست و مطلق ساری در اشیاء وجود ←

الطريقة الأولى ــ ماذكره الأكثر و هو انه‌كما ان الطبيعة الكلية لها ثلاث اعتبارات : احدها ، بشرط اللاتعيّن ، وبهذا الإعتبار يسمّى مادة عقلية ، وهى ليست موجودة فى‌الخارج .

وثانيها ــ بشرط التعيّن ، وهى بهذا الاعتبار عين‌الشخص الموجودفى‌الخارج.

و ثالثها ــ لابشرط التعيّن ولا بشرط عدمه ، بل‌اعتبارها مطلقه عنهما ، و بهذا الاعتبار يسمّى‌كليّاً طبيعياً . و قد وقع الخلاف فى‌تحقّقه فى‌الخارج‌كما هومسطور فى‌الكتب ، كذلك لحقيقة‌الوجود التى هى منشأ انتزاع مفهوم الوجود البديهى العام ثلاث اعتبارات نظراً الى تعيّنات الماهيات : احدها ــ بشرط عدم الماهية و عدم التعيين مطلقا ، و هو بهذا الاعتبار حقيقة الواجب ، تعالى ، عندالحكماء .

و ثانيها ــ لابشرط تعيّن من‌التعيّنات الماهيّات ولاعدمه ، و هو بهذا الاعتبار حقيقة‌الواجب ، تعالى ، عند الصوفية .

و ثالثها ــ بشرط تعيّن من تعيّنات الماهيات ، وهو بهذا الاعتبار عين الممكن، فحقيقة‌كل ممكن[1] عبارة عن‌حقيقة الوجود المخلوطة مع تعيّن ماهية‌من‌الماهيات ، و

→

عام است و این گفته همانست اهل حکمت‌گویند : بسیط الحقیقة‌کل الاشیاء ــ آنچه که از سنخ خودست و قیود وارد بروجود حاکی از تنزّل ذات درکسوت مظاهر از سنخ بسیط نمی‌باشد ، لذا گفته‌اند « لیس بشئ منها » من‌الاشیاء ــ این‌که‌گفته‌اند مظاهر وجود متحدند باوجود مطلق ، اتحاد در مقام جمع راگویند ، که عین مقام حق است نه اتحاد در مقام تفصیل، و این‌که‌گویند ، سوی‌الله اضافات و نسب حقند ، نسب اشراقی را قصدکرده‌اند ، نه نسب مقولی ، چون نسبت فیاض مطلق بأشیاء نسبت ماهوی نیست تا چه‌رسد با ضعف ماهیات که اضافه مقولی باشد (جلال‌الدین آشتیانی).

۱ ــ ملاحظه می‌شودکه با مختصر توضیح جمیع اشکالات وارده مرتفع می‌شود، و توضیح‌کلام آن‌که این اعاظم چون وجود را مطلق از جمیع قیود حتی اطلاق‌می‌دانند و مطلق حتی از قید اطلاق راکه از فرط تحصّل و فعلیّت و تمامیت در مقام خفاء و غیب‌وبطون‌صرف قراردارد و با هیچ موجودی از این جهت ارتباط ندارد و لذا در ←

هذه‌الحقیقة ان اخذت لابشرط التعیّن فهی حقیقة الواجب ، تعالی شأنه ، و ان‌اخذت بشرط تعیّن الماهیة ، فهی حقیقة الممکن ، فموجودیة حقیقة الممکن بهذا الوجود و التعین الذی هو الماهیة امر اعتباری[1] عارض لحقیقة الوجود و هذا محصل هذا التوجیه .

ویرد علیه علی ماذکره بعض المحققین ، ان الکلی الطبیعی امر مبهم[2] لایتحقق

→

مقام تنزه صرف قراردارد و آیات و روایات داله برتنزیه صرف باین مقام ناظرند و این حقیقت بالحاظ تنزل از مقام صرافت چون اعتبار هرقیدی با او ملازم است با تجلی‌ئی از تجلیات و ملازمست با تنزل از مقام اطلاق حقیقی و یکی از تنزّلات وجود که‌مرتبهٔ سوم از تنزّل و تجلی محسوب می‌شود مقام خلق و امکان است و مقام خلق مقام‌تعین وجودست بصورت خلق وچون وحدت اواطلاقی است نه‌عددی،تنزل از مقام اطلاق و ظهور بکسوت خلق ملازم باتجافی وجود از مقام ذات نمی‌باشدوچون وحدت را عددی فرض‌کرده‌اند خیال‌کرده‌اندکه یك حقیقت بدون قبول قیودهم حق است هم خلق است ندانسته‌اندکه : کل جوز مدور ، لاکل مدور جوز .

۱ این عروض غیر از عوارض مصطلح در فن حکمت و میزان است این عروض عبارتست از قیود وارد برمقام صرافت وجود بلحاظ تنزل آن از مقام اطلاق حقیقی و این منافات با هیچ اصلی ندارد و وحدت اطلاقی می‌شود باعتبارات تنزلات و قبول قیود مختلف در عین وحدت باحکام متضاده متصف باشد ، مثل این‌که حق اول با حفظ وحدت با جمیع متباینات در درجهٔ واحد معیّت دارد درازمنهٔ وامکنهٔ مختلف موجود است بدون آن‌که نقص‌برآن وارد شود و غفلت ازسرّ و حدت اطلاقی این همه اشکال بارآورده است و هرکس بقدر فهم خود ایرادی‌کرده است و بلحاظ‌همین‌اطلاق ذاتی وجودست‌که هوالاول والآخر والظاهر و الباطن برآن صادق است .

۲ ــ و اعلم انه لایرد علیه ماحقق فی‌امر الطبیعی و نسبته الی افراده الخارجیّة، لأن الماهیات من جهة ابهامهاالذاتی تحتاج الی الامور الزائدة علیها الخارجة عنها واما طبیعی وجود که همان نفس طبیعت باشدکه به‌حسب اصل ذات معرّا ازجمیع‌تعیناتی است‌که از ناحیهٔ تنزل وجود عارض بروجود می‌گردد ، در تحقّق نه آن‌که تنهامحتاج به منضمات نمی‌باشد بل‌که جمیع عوارض و لوازم زائد برآن منبعث ازحاق‌ذات‌طبیعی وجود می‌شود ، و از جمله شؤون واحوال آن تجلّی علمی احدی است در احدیّت و ظهور بصورکثرات علمی ناشی از تجلیّات اسمائی در واحدیّت و تنزل بصور خلقی

←

فی‌الخارج الابضم تعیّن من التعینات ، بخلاف حقیقة الوجود ، فانها موجودة بذاتها من غیر احتیاج الی ضم تعیّن من‌التعینات ، فهو فی تحققه غنی عن عروض عوارض من تعیّنات الماهیات و غیرها ، فکیف یصیر معروضاً لتعیّن الممکن ، و الفرض ان‌حقیقة الوجود اذا اخذت لابشرط انضمامها الی تعیّن من‌تعینات الماهیات ـ فان کانت مبهمة غیر متحققة فی‌الخارج ، فیلزم «عیاذاً بالله» انلایکون واجب الوجود موجوداً خارجاً[1] عن الممکنات ، بل‌یکون تحققه فی ضمن الممکنات ، و انکانت

→

در مقام خلق و ابداع و تکوین . سرّ کلام و لبّ لباب مرام در اینجاست‌که طبایع کلیهٔ از سنخ ماهیات بالذات فاقد تشخّص و تعیّن و ذاتاً خالی از انحاء تحصّلاتند و چون وجود و تشخص زائد برآنهاست شایدکه مقوم و منشأ تجوهر ذات آنها امری و منشأ تحصّل خارجی آنها چیز دیگر باشد ، مثل ماهیّت جنس و نوع‌که منشأ تقرر اجزاء ماهوی آنها ، اجزاء جنسی ولواحق فصلی است ولی سبب تشخّص و تحصّل خارجی‌آنها چیزدیگر است، وماهیت بهمین‌جهت‌هرچه از وجود ولوازم‌آن‌دورترباشد ابهام و عدم تحصّل آن تام‌تر و از تحصّل و تشخص عاری‌ترند ، ولی سنخ وجود هرچه بقیود ماهوی نزدیکتر شود ، ضعف آن بیشتر و دائره‌کمال آن تنگ‌تر و هرچه از قیود و عوارض غیر سنخ خود دور شود تمامتر و فعلیت آن شدیدترشود تابرسد بمقامی از سعه و اطلاق‌که از نهایت‌کلیّت و اطلاق قبول اسم و رسم نیز ننماید و در هیچ مظهری از مظاهر نگنجد و غیر را در مقام بی‌مقامی خود راه ندهد و اصلاً غیری باین اعتبار باقی نگذارد .

لذا عدم قید در وجود حاکی از نهایت صرافت است و لسان او در این مقام « لمن الملك الیوم » است و عدم قید درکلی طبیعی ماهوی حاکی از نهایت ضعف و ابهام است ، ولسان آن در این مرتبه «از ضعف بهرجاکه نشستیم وطن شد» می‌باشد. ـ لمحرره جلال‌الآشتیانی ـ

۱ ـ گفتیم‌که تعیّنات لاحق بروجود بواسطهٔ‌کلی طبیعی وجود متحققند ، چون منبعث از اصل وجودند وقائمند باصل طبیعت وجود نسبت اصل وجودباین‌تعیّنات، نسبت اشراقی وانبساطی است و تعیّنات لاحق برماهیّت سبب تحقق‌کلی طبیعی‌از سنخ ماهیات می‌باشند ، چون این تعیّنات بحسب عقل عارض ولاحق برماهیتند و بحسب خارج ماهیت از ناحیهٔ عوارض فردی ولوازم وجود متحقق می‌شود .

متحققة فی‌الخارج فی‌غنیة فی‌تحققها عن‌العروض . ثم لایخفی ان حقیقة الوجود مع قطع النظر عن انضمامها الی تعیّنات الماهیات ، یکون متعینة لانه لایتصور ان‌یکون شئ متحققاً فی‌الخارج ولایکون متعیناً ، و مع‌ذلك صرح الاکثر منهم بان حقیقة الوجود التی هی حقیقة الواجب ، تعالی شأنه ، مطلقة فی‌حدذاته عن‌التعیین والتقیید وانما یصیر متعیناً[1] بانضمامه الی‌تعینّات الماهیّات .

قال بعض محققی العرفاء : الممکن هوالوجود المتعین ، فامکانه من حیث تعیّنه و وجوبه من حیث حقیقته ، و ذلك ان‌التعیّن نسبة عقلیة ، فهی بالنسبة الی المرجح واجبة للمتعیّن ، والتعیّن هو حدوث ظهور الوجود من وجه معیّن تعیّنه القابل المعیّن للوجود بحسب خصوصیة الذاتی ، فیمکن بالنظر الی‌کل تعیّن حادث للوجود ان ینسلخ الوجود عنه و تعیّن تعیّناً آخر و ینعدم التعیّن الاول ، اذنفس التعین هوالواجب للوجود الحق الساری فی‌الحقائق ، بمعنی انه شرط لظهوره فی المراتب لالتحققه فی‌ذاته والا لانقلب الواجب،ممکناً، ولیس‌کل‌تعیّن‌معیّن واجباًله علی‌التعیین الالموجباته والوجود المتعین لاینقلب عدماً بل‌ینقلب بتعیّناتـه بتعینات آخر غیر تعینّات قبلها ، فیحقق من هذا حقیقة الامکان للتعیّن المعیّن ، و هو نسبة عدمیّة فی‌الوجود ، فهو بین عدم و وجود فمهمارجع الحق الی نورالوجود علی ذلك الوجه المعیّن ، بقی موجوداً. والتحقیق انه لایبقی آنین، بل یتبدل مع‌الآنات، و ان اعرض عنه التجلی الوجودی ، انعدم و عادالی اصله . هذا اصل الامکان .

و اما اسم الغیر والسوی للممکنات ، فذلك من حیث امتیازاتها النسبیة والذاتیة

---

۱ ــ تعیّن و عدم تعیّن مستعمل دروجود ، غیر تعین مصطلح درماهیّات است، وجود غیر متعیّن ، یعنی وجود مبرّا از حدود عدمی و ماهیّت غیر متعین ، یعنی مفهوم مبهم‌که در تحقّق خارجی محتاج‌بوجود است لذا در حقیقت‌ماهیات ازعوارض وجود و ناشی از تجلیّات وجود است . با این توضیح اکثر این قبیل از اشکالات‌که در شرح مقاصد و مواقف و در برخی ازکتب حکمیه موجود است مرتفع می‌شود (جلال آشتیانی).

بالخصوصيات الاصلية ، فهى من هذا الوجه اغيار بعضها مع بعض . واما غيريتها للوجود المطلق الحق ، فمن حيث ان كلاً منها تعيّن مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغاير الآخر بخصوصيّة ، والوجود الحق لايغاير الكل ولايغاير البعض ، لكون كلية الكل وجزئية الجزء نسباً ذاتية له ، فهو لاينحصر فى الجزء ، ولا فى الكل ، فهو مع كونه فيهما عينهما لايغاير كلاً منهما فى خصوصهما ، ولكن غيريته فى احدية جمعه الاطلاقى ، مطلقة عن الكلية والجزئية والاطلاق ، فما فى الحقيقة الاوجود مطلق و وجود مقيد ، وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة ، والاطلاق والتعيّن والتقيد نسب ذاتية له ، وتلك المعانى والنسب ليست زائدة عليها الا فى التعقل دون الوجود ، فلاتمايز ولاتغاير الا فى التعقل ولكن العقول الضعيفة[1] يغلط» ، انتهى .

و قال ايضاً : « وجود الممكنات ، ليس يغاير الوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر الا بنسب واعتبارات ، كالظهور والتعيّن والتعدّد الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التى تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر . فللوجود اعتباران : احدهما ــ من حيث كونه وجوداً فحسب ، و هو الحق ، وانه من هذا الوجه لاكثرة فيه ولاتركيب ولا صفة ولانعت ولااسم ولارسم ولانسبة ولاحكم ، بل وجود بحت .

والاعتبار الآخر ــ من حيث اقترانه بالممكنات و شروق نوره على اعيان الموجودات ، و هو سبحانه اذا اعتبر تعيّن وجوده يقيّد بالصفات اللازمة لكل متعيّن من الأعيان الممكنة ، فان ذلك التعيّن والتشخص يسمى خلقا و سوى وينضاف اليه سبحانه ، اذ ذاك كل وصف و يسمى بكل اسم و يقبل كل حكم ويتقيّد بكل رسم و يدرك بكل مشعر من بصر و سمع و عقل و فهم ، وذلك لسريانه فى كل شئ بنوره الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والحلول فى الأرواح و الأجسام ، و لكن

---

١ ــ رجوع شود به اوائل نصوص صدر الملة والدين و قدوة ارباب الحق واليقين صدر الدين محمد بن اسحاق قونوى ــ رض ــ و مقدمه جامى برنص النصوص نگارنده در مقدمه و حواشى خود برنصوص مفصل دراين باب بحث كرده ام .

کل ذلك متی احبّ و کیف‌شاء ، و هو فی‌کل وقت و حال قابل لهذین الحکمین المذکورین المتضادین بذاته لابامر زائد علیه ، اذاشاء ظهر بکل صورة ، و ان‌لم‌یشأ لاینضاف الیه صورة ، لایقدح تعیّنه و تشخّصه و اتصافه بصفاتها فی‌کمال وجوده و عزته و قدسه ، ولاینافی ظهوره بها و اظهار تقییده بها و باحکامها غناه بذاته عن جمیع ماوصف بالوجود واطلاقه عن‌کل القیود ، بل هو الجامع بین متماثلاتها و متخالفاتها ، فتأتلف[1] وتختلف » انتهی .

ولا یخفی انه یظهر من‌العبارتین المنقولتین‌کلیهما ، ان حقیقةالأشیاء التی هی الوجود هی‌الواجب ، تعالی ، و تعیّناتها التی هی‌امور اعتباریة هی‌الممکن ، وان الواجب، تعالی، لیس الاالوجود المطلق البحت البریءعن التعیّن، واذا صارمتعیناً، فهوالممکن ، ولاتفرقة بین‌المطلق و المتعیّن الا فی‌التعقل دون الخارج .

وغیر خفی انحقیقة الوجود من‌حیث هو وجود متحققة فی‌الخارج مع‌قطع‌النظر عن‌انضمامها الی تعیّنات الماهیات ، و اذاکانت متحققة یکون متعینةکما عرفت.

و ایضاً یجب ان‌یکون لحقیقة الوجود التی‌هی‌الواجب تحقق فی‌الواقع‌والخارج مع قطع النظر عن‌جمیع المجالی و المظاهر ، کما عرفت فی المبحث العاشر ، فکیف یکون الفرق بین الوجود المطلق وهو الواجب و المقیّد الذی[2]هوالممکن بمجرد

---

۱ ــ نصوص چاپ نگارنده ط مشهد با حواشی آقامیرزاهاشم رشتی ، با شرح حقیر ــآشتیانی.

۲ ــ مراد شیخ قونوی بعد از تصویر و تعقّل تام در نحوهٔ وحدت وجود معلوم می‌شود ، چون بنابرمسلك عرفاوجودوموجود واحدست نه‌بوحدت عددی لذا تصریح کرده‌اند بوحدت وجود و موجود درعین‌کثرتهما ، چون لازم وحدت اطلاقی‌کثرت است ونی‌کثرت واقع در سلك وحدت ، لذا ممکن دارای مقام و مرتبه‌ای جدا از اصل وجود نیست وگرنه وحدت اصل وجود اطلاقی نمی‌بود و قوله : هوالظاهر و الباطن . درحق وی صدق نمی‌کرد و چون تعیّن امکانی و عین ثابت ظاهر بظهور وجود حق ملاك تحقّق ممکن است و ظهور آن از جانب حق است و این‌ظهور عارض برخفاء و ظلمت ذاتی امکانی مستند است بحق از این باب‌که نسبت آن ظهور بحق بالوجوب و بعین ←

التعقل .

ثم انه استدل بعضهم على ان حقيقة الوجود التى هى الواجب ، تعالى ، مطلقه ، بانه لاشك ان مبداء الموجودات موجود، فلايخلو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيره، لاجايز ان يكون غيره ، ضرورة احتياج غير الوجود فى وجوده الى غير هو الوجود ، والاحتياج ينافى الوجوب ، فتعيّن ان يكون حقيقة الوجود ، فان كان مطلقاً ثبت المطلوب ، و ان كان متعيناً يمتنع ان يكون التعين داخلاً فيه ، والا تركب الواجب ، فتعيّن ان يكون خارجاً فى الواجب محض ماهو الوجود ، والتعيين صفة عارضة .

ثم قال : فان قلت : لم لايجوز ان يكون التعيّن عينه ؟

قلت : ان كان التعيّن بمعنى ما به التعين ، يجوز ان يكون عينه ، لكن لايضرنا فان ما به تعينه اذا كان ذاته ، ينبغى ان يكون هو فى نفسه غير متعين والا تسلسل ، وان كان بمعنى التشخص ، لايجوز ان يكون عينه ، لانه من المعقولات الثانية التى

→

ثابت نسبت امكانى است گفته‌اند ممكن متعيّن همان حق متجلى و متنزل است كه وجود آن از حق و امكان امرى عقلى است و وجود مطلقاً از صقع ربوبى است چون لامؤثر فى الوجود الا الله. لذا همين قونوى در مفتاح كراراً تصريح كرده است كه ممكنات يعنى وجودات امكانى قطع نظر از تجلى و ظهور حق اوهام واباطيلند ، و با تجلى ناشى از مشيت و ارادهٔ حق ، حق و حقيقتند ولامجاز فى الوجود وگويد باين اعتبارست كه اهل الله درمقامى گفته‌اند : لامجاز ولاباطل فى الكون و الوجود و در جائى گويند : ماسوى الله اوهام واباطيلند و قدجمعنا بين القولين .

١ ـ قونوى و اتباع واتراب او تصريح كرده‌اند كه حقيقت وجود، يعنى اصل وجود صرف مطلق عارى از كليه قيود از جمله اطلاق اختصاص دارد بحق و ممكن موجود، حقيقت وجود نمى‌باشد بل كه ظهور حقيقت وجودست ، پس قائم و متقوم است به حقيقت وجود كه وجود مطلق باشد ، چون وجود مطلق در مقام و مرتبهٔ اطلاق قيد نمى‌پذيرد ، قيد بفعل اطلاقى او عارض مى‌شود و در مقام رجوع بحق باسم معيد و مفنى و باطن و وارث جميع تعيّنات ملغى مى‌شود ، نمى‌ماند مگر حق ـ

ديديم جهان وادى ايمن شده هرچيز نخلى زهر نخل اناالله شنيديم

كما قال ابن المصنف شعراً المولى احمد النراقى المتخلص بـ : صفائى (جلال).

لایحاذی بها امر فی‌الخارج » انتهی .

اقول : مابه‌التعیّن هو التشخص ، و الحق ان‌التشخص هونشأة الوجود ، کما تقدم فی‌المبحث الثامن ، و حینئذ یندفع جمیع ماذکروه .

وکذا یندفع ماقیل : «انا سلمنا ان‌التعیّن عینه ، لکن اعتبار ذاته من حیث هی مقدم علی اعتبارکونه تعیّنا ، والسابق فی‌الأعتبار هو اللاحق بالوجود والمبدئیة» انتهی .

وذلك لان التشخص اذاکان ماذکر، یکون عین‌الذات لاینفك عنه ولایکون‌شیئاً علیحدة ، و المباینة بمحض الاعتبار لایقدح فیما نحن بصدده من ان‌تعیّنه لیس بانضمامه الی تعیّنات الماهیات . فظهر ان الحق الحقیق بالتصدیق ، ان للوجود الواجبی تعیّناً[1] هوعین‌ذاته‌مع‌ذاته‌مع‌قطع النظر عن انضمامه الی تعیّنات‌الماهیات، و حینئذ یبطل المذهب المبنی علی ان حقیقة الواجب هی‌الواجود المطلق .

قال العارف المحقق الشیرازی : « ثم‌ان الدائر علی السنة‌بعض‌المتصوفة‌ان‌حقیقة الواجب هوالوجود المطلق ، متمسّکاً بانه‌لایجوز ان‌یکون عدماً او معدوماً ، وهو ظاهر ، ولاماهیّة موجودة بالوجود او مع الوجود تعلیلاً او تقییداً ، لما فی‌ذلك من الاحتیاج والترکیب ، فتعیّن ان‌یکون وجوداً ، و لیس هوالوجود الخاص ، لانه ان اخذ مع المطلق فمرکّب ، او مجرد المعروض فمحتاج ، ضرورة احتیاج المقید الی المطلق ، و ضرورة انه یلزم من ارتفاعه ارتفاع‌کل وجود » و هذا القول منهم ، یؤدی فی‌الحقیقة الی ان‌الواجب غیر موجود، وان‌کل موجود حتی‌القاذورات

---

۱ ــ ولایخفی علیك و علی غیرك من‌الناظرین فی‌کلماتهم : تعیّن درکلمات ارباب معرفت دواطلاق دارد ، یکی همان تعین مصطلح ارباب حکمت است‌که گفته می‌شود تعیّن واجب‌الوجود لازم یا عین ذات اوست و مراد از تعین در این‌جا تمیز است و تعین بمعنای دیگر همانست‌که مکرر تصریح می‌نمایندکه حقیقت وجود ، یعنی وجود مطلق مبرّا ازکافهٔ انحاء تعیّن حقیقت حق است و وجود متعین باطلاق فعل و مقیدات اثر او هستند .

واجب ، تعالی عمّا یقول الظالمون علواً کبیراً ، لان الوجود المطلق مفهوم کلی من المعقولات الثانیة التی لاتحقق لها فی‌الخارج ، ولاشك فی‌تکثر الموجودات التی[1] هی افراده . وماتوهموا من‌احتیاج الخاص[2] الی العام باطل ، بل الامر بالعکس اذ العام[3] لاتحقق له‌الا فی ضمن الخاص ، نعم اذاکان العام‌ذاتیاً للخاص یفتقر هو الیه فی‌تقومه فی‌العقل دون العین ، و اما اذاکان عارضاً فلا .

---

۱ ــ ملاحظه می‌شودکه ملاصدرا با آن همه ممارستی‌که درکلمات عرفا دارد ، بین اطلاق مفهومی و اطلاقی خارجی خلط‌کرده است و همین خلط سبب شده است که چند ایراد محکم بقائل وارد نماید ، ولی همین‌که اطلاق را باطلاق خارجی حمل کردیم تمام اشکالات مندفع می‌شود . و این‌که‌گویند : خاص و مقید ، محتاج بعام و مطلق است ، در مطلق و عام وکلی خارجی تمام است نه درکلی و عام‌ومطلق‌مفهومی، چون درکلی و عام و مطلق خارجی ، جزئی و خاص و مقید معلول و در مفهومی‌کلی‌در ضمن جزئی وعام در ضمن خاص و مطلق به تبع مقید موجود می‌شود و لذا هرچه وجود از مقام اطلاق حقیقی دور شود قیود آن زیادتر می‌شود و امکانات و عدمیات در آن متضاعف‌گردد. و ظهر مماذکرنا ان‌ماذکره‌صدرالحکما لایتوجه علی‌مارامه‌القائل.

۲ ــ درکلمات عرفا اصطلاحات درکثیری از موارد مورد دقت قرار نمی‌گیرد ، مثل‌اینکه‌این‌جماعت‌بوجودممکن وجود خاص و جزئی اطلاق می‌نمایند و چون حق در مقام ذات تعین ندارد واطلاق وجود نیز برآن حقیقت روانیست چون اطلاق موجود جهت تفهیم است نه آنکه اسم حقیقی حق باشد و از طرفی حق چون در مقام ظهور در اسماء و اعیان و مجالی اسماء واعیان مقید بمرتبهٔ خاص نمی‌باشد بآن وجود مطلق و طبیعت غیر مقیده اطلاق نموده‌اند با آنکه خود منشأ هرقید و تشخص است بآن حقیقت وجود متشخص اطلاق نمی‌نمایند ، خلط بین اصطلاحین سبب اشکالات شده است . محقق قیصری در رساله‌ئی‌که در این باب نوشته است‌گوید : «قدکشف‌لی ، ان وعدته تعالی لیست وحدة شخصیةولا نوعیة ولا جنسیةبل‌امریفایرهذه‌الوحدات...» مرادقیصری از وحدت شخصی وحدت عددیست‌که مقیدست بقید خاص . رجوع شود برمسأله اساس الوحدانیة چاپ مشهد ص ٤٥.

۳ ــ مراد عرفااز وجود عام ومطلق‌عام‌ومطلق‌از سنخ طبایع و ماهیات نمی‌باشد، بل‌که مراد از عام وجود سعی و اطلاقی لابشرط غیر مقید بقیود از جمله لابشرطیت ←

واما قولهم : یلزم من ارتفاعه ارتفاع کل وجود[1] حتی الواجب فیمتنع عدمه وما یمتنع عدمه فهو واجب مغالطة منشأها عدم الفرق مابالذات وما بالعرض ، لانه انما یلزم الوجوب لوکان امتناع العدم لذاته ، وهو ممنوع ، بل ارتفاعه یستلزم ارتفاع بعض افراده الذی هوالواجب ، کسایر لوازم الواجب، مثل الشیئیة والعلیة والعالمیة وغیرها.

فان قیل : یمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقیضه .

قلنا : الممتنع اتصاف الشئ بنقیضه بمعنی حمله علیه بالمواطاة مثل الوجودعدم لابالاشتقاق ، مثل قولنا الوجود معدوم ، کیف وقد اتفقت الحکماء علی ان الوجود

→

است و قهراً وجودات خاصهٔ محدوده از جمله وجود مقید بلابشرطیت متقومند باین وجود عام ، چه اطلاق و عموم وکلیت در اصل وجوددلیل برتمامیت ذات و تعرّی از جهات عدمیه است لذا مقوم وجود خاص وجزئی است ، آن خاص وجزئی که منشأ تشخص عام است وجود خاص است که مفهوم کلی وعام ماهیت بآن متشخص و متحقق میباشد . بناءاً علی هذا اصل اطلاقی وجود با آنکه از نهایت تمامیت و قوت وسطوت در نهایت خفاء و غیبت الغیوب است معذلك منشأ تقوم همهٔ حقایق است و چون اصل حقیقت منحصرست در فرد واحد واجب بالذات و منشأانتزاع وجوب است بضرورت ازلیه ــ جلال آشتیانی ــ

۱ ــ این دلیل را دیگران نیز در اثبات وجود مطلق آورده‌اند و قاضی عضد و ملاسعد و میرسید شریف بهمین نحوکه دیده می‌شود برآنها اشکال کرده‌اند ولی اشکالات شارح مقاصد و مواقف برقائلان بوجود مطلق ناشی از عدم فهم آنهاست برموز و اصطلاحات آنها وجود مطلق خارجی شامل کلیه مراتب و درجات را واجب بالذات دانند ، چون وجوب از نفس حقیقت وجود منتزع می‌شو دو برآن حمل می‌شود بضرورت ذاتیه ازلیه ، ولانعنی بالواجب الاهذا .

باید ملتفت بودکه حضرات عرفابوجود منبسط و واصل و حقیقت وجودکه وجود منبسط فعل و ظهور آنست ، وجود مطلق اطلاق کرده‌اند با این فرق که در وجودمنبسط اطلاق قید و اصل وجود از همه قیدها از جمله قیداطلاق مبرّاست و بشرط لائیت و تنزّه از تعیّنات امکانی لازمهٔ این وجودست . رجوع شود برمسالهٔ وجود آقامحمدرضا قمشه‌ئی وحواشی و مقدمه حقیر برتمهید القواعد و مقدمه قیصری (جلال آشتیانی) .

المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الأعتبارية التى لاتحقق لها فى الاعيان» انتهى.

اقول : الوجود المطلق الذى ذكره ، اعنى ، ماهو من المعقولات الثانية ، غير الوجود المطلق الذى ذكرنا ، ان بعضهم جعله حقيقة الواجب ، وقال هذا مذهب الصوفية ، فانه الوجود المنبسط الذى هو حقيقة لابشرط شئ.

و بيان ذلك ، انه قد تقدّم فى المبحث العاشر ، ان حقيقة الوجود ان اخذت بشرط ان لايكون معها شئ ولايتقيد بقيد، بل كانت مطلقة عن كل شىء حتى عن الاطلاق و مستهلكاً فيها جميع الصفات والنعوت و الرسوم والاحكام ، فهى مرتبة الذات الاحديه التى لايتعلق بهاادراك ، وان اخذت لابشرط شئ فهى الوجود المنبسط الذى يسمّى بالهوية السارية ، وان اخذت بشرط شئ اعنى التعيّنات الامكانية ، فهى وجود الممكن ، والوجود المطلق الانتزاعى ينتزع من كل واحد من هذه المراتب الثلاث. فالوجود المطلق الانبساطى غير الوجود المطلق الانتزاعى ، وقدصرح بذلك جمع من اكابر العرفاء .

قال العارف القونوى بعد تصوير الوجود الانساطى و تمثيله اياه بالمادة[1] و

---

۱ ــ باين فعل اطلاقى بماده از آن جهت تعبير رفته است كه مايه واساس خلقت و منشأ قوام خلق است ، چه آن كه هرمقيدى متقوم است به مطلق و از اين فيض سارى به ماء نيز تعبير نموده اند بنابر تفسير يا تأويل آية شريفة «و جعلنا من الماء كل شئ حى » و « كان عرشه على الماء ليبلوكم . . . » كما قال تعالى : « خلق الموت و الحيوة ليبلوكم . . . » و اما تعبير از وجود مطلق به هباء بايد دانست كه هباء داراى اطلاقات مختلف است درآيه كريمة قرآنيه نازل است ــ فكانت هباءاً منبثاً » فى الفتوحات : « لماخلق الله القلم واللّوح وسما هما العقل و الروح ، واعطى الروح صفتين علمية و عملية ، و جعل العقل لهامعلماً ، ثم خلق جوهراً ادون من النفس الذى هوالروح و سماه الهباء ــ فكانت هباءاً منبثاً سماه ←

العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقیّده بقید الامکان و بُعده عن حضرة الوجود ، واسره فی‌ایدی الکثرة : وقد سمّاه الشیخ العارف الصمدانی الربانی ،

→

به‌علی‌بن‌ابیطالب علیه‌السلام » شیخ‌اکبر در همین‌کتاب فرموده است : « بدءالخلق الهباء و اول موجود فیه الحقیقة المحمدیّة » وقال فیها ایضاً «لمااراد بدءالخلق العالم ـ خل ـ علی حدما علمه... انفعل عنها حقیقة تسمّی الهباء و هواول موجود فی‌العالم ، و قددکره علی‌بن‌ابیطالب ـعـ ... فقبل منه کل‌شئ علی حسب استعداده ، فلم یکن اقرب الیه قبولاً الاحقیقة محمد ـصـ وکان سید العالم و اقرب الناس الیه ـصـ و اول ظاهر فی‌الوجود علی‌بن‌ابیطالب وکان سرّ الأنبیاء والاولیاء، ثم سائرالانبیاء...».

بعضی از ناظران درکلمات شیخ اکبر تصریح‌کرده‌اندکه شیخ از شیعه در این‌قبیل ازکلمات متأثر است . و بعضی دیگر نیز بعد از نقل‌کلام شیخ اعظم ازکتاب **فصوص الحکم** که فرموده است خاتم الاولیاء بحسب باطن مقام ولایت مأخذ معارف و علوم جمیع انبیاء است علی الإطلاق ، گفته‌اند مراد شیخ از خاتم اولیاء ، مهدی علیه‌السلام است و شیخ در این مسأله از شیعه متأثر شده است . باید باین قبیل از فضلاگفت: عاقلان دانند شیخ از اخبار و آثار وارد از حضرت ختمی‌مرتبت در این مباحث و مسائل عالیه متأثر شده است و اخذ معرفت نموده است ولی آن روایات در قلوب منغمران در تعصّب اثر ندارند . عجب است از نحوهٔ فکر برخی از مدعیان عرفان‌از فضلای معاصر از قبیل دکتر محمد مصطفی حلمی بقول خود، استاذالفلسفه‌والتصوف. ایشان در مقام معرفی افکار ابن فارض در مواردی‌که ابن فارض از علی علیه‌السلام به ـارفع‌عارفـ تعبیر می‌نماید و نیز در آنجا که عترت را مقدم برصحابه می‌دارد و علی را نیز بالوصایة مأخذ معارف اولیاء می‌داند و شارحان تائیه نیز او را تأییدنموده و به‌نقل آثار وارد از طرق عامه مقصود ناظم عارف را تقریر می‌نمایند ، آقای حلمی اصرار داردکه آن سه خلیفه حشره‌الله معهم ، ذره‌ئی در فضائل و مناقب و علم و معرفت از علی عقب نمانده‌اند و علی‌علیه‌السلام بوجه من‌الوجوه برآنان تقدّم ندارد و برشارح قصید عارف نحریر سعیدالدین فرغانی‌و دیگر شارحان ایراد نموده است‌که چرا در مقام شرح‌کلمات ناظم ابن‌فارض چنین سخنی‌گفته‌اند . بگذریم از این‌که‌حلمی

←

محیی الدین الاعرابی الحاتمی ، فی‌مواضع من‌کتبه، نفس الرحمان و الهباء والعنقاء. اذا عرفت هذا فاعلم ان بعضهم صرح بان‌حقیقةالواجب هوالوجود المطلق‌الانتزاعی، و هوزندقة صرفة ، کما تقدّم فی‌کلام العارف الشیرازی ، و هذا المذهب لظهور بطلانه فلایحتاج الی التعرض‌له . و صرح بعضهم بان‌حقیقة الواجب هوالوجود المطلق المنبسط و غرض اکثر الصوفیّة من‌الوجود المطلق هوهذا المعنی اعنی الحقیقة لابشرط شئ .

قال بعض العرفاء : «کمایجوز ان‌یکون هذا المفهوم العام زائداً علی الوجود الواجبی و علی الوجودات الخاصة الممکنة علی تقدیرکونها حقائق متخالفة ، یجوز ان‌یکون زائداً علی حقیقة واحدة مطلقة موجودة هی حقیقةالوجود الواجب،تعالی، کما ذهب الیه الصوفیة القائلون بوحدة الوجود ، و یکون هذا المفهوم الزائد امراً

→

در مواردی‌که (الف) درصدد بیان غوامض و مشکلات عرفانی برمی‌آید باندازه‌ئی راجل و ضعیف است‌که آدمی را گرفتار حیرت‌می‌نماید واگر امور مربوط به تتبع و مباحث نقلی را از آثار او وامثال او جداکنیم چیزی برای آنان باقی نمی‌ماند و عجب‌ترآن‌که مأخذ تحقیق و منشأفهم اکثر عربهائی‌که در عصرما درتصوف‌اثری‌دارند، نوشته وگفتهٔ مستشرقان است‌که خود آنها نیز در حد فهرست‌نویس وکتاب‌شناس حق سخن دارند نه‌اظهار عقاید و ابراز تحقیقات .

ولی سعی‌آنان در حد خود مشکورست چون تن بکار بزحمت می‌دهند و با شهریه و حقوق بسیارکم ، ازکار خود غافل نمی‌مانند . حقیر در مقدمه برشرح‌تائیهٔ‌ابن‌فارض سعیدالدین فرغانی‌مفصل پیرامون آثاری‌که در عصرما در عرفان بوجود آمده است‌با ذکر مأخذ و نقل‌کلمات اجلّه عصر بحث نموده است .

(الف) در مصر تکایا و مراکز تصوف زیادست و در تصوف نیز مثل فلسفه حفظ مفردات چندان مشکل نیست ، صحبت از تحقیقات و مسائل عمیق است و فرق بین وارد و غیر وارد ، در مسائل مهم و عمیق ظاهرمی‌شود .

گویا مسند عرفان در آنجاهم بوجود اشخاصی نظیر نهنگ‌علیشاه ، پلنگ‌علیشاه ، سیخ علی‌شاه و بیخ علیشاه مملکت‌ما مزین است . (جلال‌آشتیانی).

اعتبارياً غير موجود الافی‌العقل و يكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود » انتهی .

و صرح بعض‌العرفاء بان غرض الصوفية من‌الوجود المطلق اذا اطلق على الواجب هوالوجود بالمعنى الأول اعنى الحقيقة التى يؤخذ بشرط لا ، لاالوجود الانبساطی . قال العارف المتأله الشيرازی : « اذا اطلق فی عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب ، يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول ، ای‌الحقيقة بشرط لاشئ، لاالوجود المنبسط ، والايلزم عليهم المفاسد الشنيعة واكثر المفاسد من الحلول و التشبيه و غير ذلك مترتب على هذا ، فالتنزيه باق على حاله » انتهی‌كلامه بادنى تفاوت .

اقول: هذه‌المراتب‌الثلاث‌من‌الوجود، اعنى‌الحقيقة‌بشرط‌لاشئ‌والحقيقة لابشرط‌شئ، والحقيقة بشرط‌شئ، امايكون متخالفة‌متباينة فی‌الواقع ونفس‌الأمر، اولا، بل‌يكون تخالفها و تباينها بمجرّد العقل والاعتبار ، فعلى الاول لايتحقّق وحدة وجود ، لأنه يكون حينئذ للواجب وجود عليحدة ، وللممكنات وجود عليحدة ، و يكون هذا الوجود المنبسط ايضاً وجوداً عليحدة ، ولايكون وجود الواجب ولا وجود الممكن ، ولاادری حينئذ ای‌شئ هو ، ولم يقل بذلك احد من‌الصوفية ، و هذا العارف ايضاً لم‌يقل بذلك‌كما يظهر من‌كلماته السابقة واللاحقة ، وعلى الثانی‌كما هو المصرح به فی‌كلام الصوفية و قد تقدم فی‌العبارتين اللتين نقلناهما من‌بعض‌محققی العرفاء ، فلايكون بين هذه المراتب فرق[1] فی‌الواقع ، بل‌الفرق بمجرد الاعتبار ، و

---

۱ – ولم يقل احد باعتبارية الوجود فی مقام الفعل و التأثير ، ای‌الوجود المقيد بالاطلاق بالنسبة الى الوجود البحت و الصرف ، ای‌الوجود اللابشرط الذی من تمامية ذاته غير مقيد بالاطلاق والسريان . لذا معيّت ذات معيّت قيومی است و اين فعل اطلاقی مقيد باطلاق دارای معيّت سريانی است ولی اين سريان نيز غير سريان معهودست، چون سريانی است منزه از حلول و چون مطلق است منشأ تحقّق مقيدات ←

حینئذکما یمکن اطلاق المرتبة الاولی علی الوجود الحق، فکذلك یمکن اطلاق المرتبة الثانیة بل الثالثة ایضاً علیه ، وکیف یخرج شئ واحد بمجرد تغیره تغیراً

→

می‌باشد . و چون ذات وجود دارای وحدت غیر عددیست ولا بشرطست نسبت بهر تعیّنی و وحدت اطلاقی همان وحدت شخصی است غیر او از حقایق ، چه وجود منبسط وچه وجودات مقیده از تجلیات و تطورات آن یك اصل واحدمتحققند وجدا از او قابل تعقل نمی‌باشند چون وابستگی ذاتی کافهٔ مظاهر وجودی است و مراد از اعتباری بودن ماسوی الله ، اعتباری مصطلح منطق و فلسفه نمی‌باشد ، چون معتبر همان حق متجلی در مظاهر آفاق وانفس است و چون غیر حق ، ظهور حقند ظهور شئ باشئ بحسب متباین نمی‌باشند چون دو متباین در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند نه آن‌که یکی ظاهر و دیگری نفس ظهوراو باشد لذا اهل تحقیق تباین بین اصل وجود و مظاهر آن وجود را ، تباین وصفی می‌دانند نه تباین عزلی . پس غیر حق یعنی غیر اصل وجود ظهور وجودست نه نفس وجود ، لذا حق باطن و خلق ظاهرست و چون ظهور خلق از ناحیهٔ تجلی حق و مستندست بحق گفته می‌شود : هوالظاهر و الباطن.

عمده و اساس کلام در این است‌که وجود واحد شخصی است چون وحدت اطلاقی مساوقست باوحدت شخصی لذا باکثرت سازگاراست وکثرت قادح وحدت نمی‌باشد .

سرّ کلام در اینجاست‌که کثرت حاصل در وجود اگر از ناحیهٔ ماهیات واعیان ثابته اعتبار شود ، کثرت اعتباری و سرابی است چون ماهیّت معدوم فی‌العین و موجود فی‌العلم است ، لذاکثرت عارض ازنواحی ماهیّات اعتباری است .

اماکثرت حاصل از تجلی وحدت که منشأ حصول کثرت در وجود اولاً وکثرت در ماهیاتست ؛ ثانیاً ، چون از اصل وجود ناشی است بوحدت ترجوع نماید ـ انا لله وانا الیه راجعون ـ ای بحسب وجود نرجع الیه تعالی .

اما اطلاق اعتباری بروجودات خاصه از این بابست‌که معتبر حق است‌که بحسب حکم اسم ظاهر کثرت می‌سازد و بحسب اسم باطن یا معید و یاوارث، که همیشه برمظاهر حاکمند ، کثرت را محو می‌نماید چون قیامت‌که یوم فناء فی‌الله است همیشه قائم است ولی باید ـ قیامت شد تاقیامت را دید ـ جان رااومی‌گیرد وهردم می‌گیرد و در همان دم می‌دهد ، پس حکم فنا همیشه در خلق جاری است و دیدن آن با چشم ظاهر امکان ندارد .

لذا با قطع نظر از تجلی حق نه‌وجودیست و نه‌ماهیتی ولی بالحاظ تجلی وظهور

←

اعتبارياً عن حقيقته . مثلا : اذا تغيّر زيد بالتغير الاعتبارى ، فهل يخرج من الحقيقة الزيدية ، والظاهر انه لايقول بالخروج احد، بل صفات الحقيقة ايضاً لاتخرجه عن حقيقة ، ولذا يطلق الصوفية الحقيقة بشرط لاشئ والحقيقة لابشرط شيء كلتيهما على الوجود الواجب لكون تغايرهما اعتبارياً، هذا هو الشيخ العارف الربانى الشيخ محيى الدين الاعرابى الذى هو قدوة مشايخ الصوفية ، قد قال فى الفتوحات : ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت ، ولاشك ان الوجود المطلق المنعوت بكل نعت هو الوجود الانبساطى اعنى الحقيقة لابشرط شئ ولايمكن حمله على المرتبة الاولى، اعنى الحقيقة بشرط لاشئ، لانه فى هذه المرتبة لااسم ولارسم ولانعت ولاصفة كما عرفت ، فكيف يكون الوجود فى هذه المرتبة منعوتاً بكل نعت ، ولذا اعترض

→

حق ، حق حقيقت است و غير او ظهور حقيقت ، ظهور حقيقت وجود ، غير حقيقت وجودست بل كه مجازست نه مجاز مصطلح ادبا و اهل نظر سرّ وصل به حق وفناء در حق دراينجا ظاهر مى‌شود و اين حقست كه وجود را منحصر بخود نموده است و غير حق ابراز ـ لمن الملك ـ ندارد ، بل كه حق جواب هم ندارد ، چون سائل ومجيب خود اوست و ظهور او باو سخن گويد . پس بايد توجه داشت كه لفظ اعتبارى ، معانى مختلف دارد .

بايد توجه داشت كه لابشرط مشتركست بين ذات حق و فعل او وبشرط لائى از لوازم لابشرطى ذاتست و لابشرط مقيد باطلاق از لوازم ذاتست ايضاً و بين اين دو فرق دقيق است چون فعل ساری حق اول صادر و نخستين جاوه اوست متقوم است باو ، پس اصل وجودست كه منعوتست بكل نعت ـ الاماهو من لوازم الامكان ـ لذا در هرشئ جهتى است نورانى و مستند بحق ـ انت الموجود فى كل زمان والمدعو بكل لسان، انت الأول و انت الآخر بل هو الظاهر والباطن بمعنى ان شيئاً من البطون والظهور غير خارج عن حيطة ذاته واسمائه وصفاته . « درهيچ سرى نيست كه سرّى زخدانيست» آشتيانى .

علیه العارف الواصل الربانی الشیخ علاءالدولة السمنانی، بان الوجود الحق هو الحق لاالوجود المطلق ولاالمقید، کماذکر. انتهی.

وقدصرح بعض العرفاء: باناکثر سلسلة المشایخ، قائلون بانالوجود الواجبی هوالوجود بمعنی لابشرط شئ، و منجملتهم السلسلة النور بخشیة والنقشبندیة النعمة اللهیة.

والعجب انالعارف المتأله الشیرازی وجهکلام الشیخ الاعرابی لدفع اعتراض الشیخ علاء الدولة السمنانی، بتوجیهات صریح بخلافها، واختار ماینافیها، فانه قال بعد نقل عبارة الشیخ علاء الدولة، کما نقلناه: «وظاهر انالشیخ الاعرابی قائل بهذا القول، و المناقشة معه یرجع الی اللفظ، فاما انیکون مراده منالوجودالمطلق هو المنبسط علی الماهیات، فیصدق انه المنعوت بکل نعت، کمامرسابقاً، ویؤیده التعمیم بکل نعت، اذمنجملته نعوتالمحدثاتفانهفیالقدیمقدیم وفیالمحدث،محدث، ولا شبههلأحد منالعرفاء فیتنزیهه عن صفات المحدثات و سمات الکائنات، واما انیکون مراده منهالوجود البحت الواجبی، فاما ان یراد بکل[1] نعت انه سبحانه منعوت بکل نعتکمالی اوصفة واجبة هی عین ذاته، فان ذاته تعالی باعتبار ذاته لابانضمام صفة اوحیثیة اخری غیرذاته، مصداق لجمیع اوصافه العینیة و نعوته الذاتیة، اویراد بهانه المنعوت بکل نعت مطلقا، اعم من انیکون بحسب ذاته، ای

---

۱ ــ وجود منبسط از آنجاکه ظهور و جلوه و فیض حق است متقوم است بحق وهر چیزیکه بامری متقوم است از آن خالی نیست و فرق بین وجود حق و فعل ساری او باطلاق و تقییدست و مطلق با مقید در جمیع مراتب موجودست از باب معیّت قیّومی مطلق ولی مقید در مرتبهٔ اطلاق نیست و بحسب مقامانحطاطازموطن اطلاق دارد، لذا وجهی ازوجوهاوست، پس بلحاظ احاطهٔ اطلاق برتقییدجمیعصفات مقید مستندست بمطلق قیّوم الاما هو منلوازم القیدکه مطلق را بفرض استناد مقید و ناقص نماید، پس کلمهٔ صفات مقید مستندست بمطلق در مرتبه مقید نه در مرتبهٔ اطلاق لذا نقائص راجع است بمقید وکمالات بمطلق رجوع نماید.

فی‌المرتبة الأحدیة ، اوباعتبار مظاهر اسمائه و مجالی صفاته التی هی من‌مراتب تنزلاته و منازل شئوناته من جهة سعة رحمته و نفوذکرمه وجوده و بسط لطفه و رحمته » انتهی .

و غیر خفی ان حمل‌الوجود المطلق علی الوجودالمنبسط[1] کمافی التوجیه‌الأول، مناف لما صرح فی‌کلامه‌السابق الذی نقلناه من ، ان‌الوجود المطلق اذا اطلق علی الحق فی‌کلامهم ، محمول علی المرتبة الاولی ، اعنی الحقیقة بشرط لاشئ ، لاعلی الحقیقة لا بشرط شئ ، و الا یلزم علیهم المفاسد الشنیعة ، و مع ذلك لأادری کیف حمل الوجود المطلق الذی اطلقه الشیخ علی الحق تعالی علی‌الوجود المنبسط ، واما التوجیه الثانی بکلاشقیّه ، فیرد علیه ان‌الوجود البحت الواجبی‌الذی اهوالمرتبة الاولی ، لیس منعوتاً بنعت اصلاً، ولایقول احدانه یتصف بنعت وصفة ، و لیس هناك اسم و رسم و حکم ، و قدصرحوا جمیعا بذلك و معذلك کیف یقولون انه[2] منعوت بکل نعت . فثبت انهم یطلقون المرتبتین‌کلیتهما علی

---

۱ ــ اطلاق وجود مطلق برفیض حق یعنی‌وجود منبسط‌کثیرالدوران است‌برزبان اهل معرفت ، کما این که وجود مطلق بحقیقت وجود نیز بسیار اطلاق شده است ، با این فرق‌که اطلاق در ذات قید نمی‌باشد ، چون ذات از جمیع قیود ، از جمله قید اطلاق نیز مبرّا ومنزّه‌است،اطلاق وجود نیز برذات ازباب تفهیم است ، لذاکلیهٔ اوصاف مشعر به تنزیه در شریعت ولسان‌کتاب و سنّت ناظر بمقام ذات‌واتصاف‌حق بکل نعت و صفت از قدم وحدوث و اتصاف به اوصاف‌امکانی است .

۲ ــ یقال ایها الحکیم النحریر انسیت قوله تعالی : هوالظاهر والباطن ، درحالتی که بطون وصف اصل وجود و ظهور شأن ظهورات اوست‌که همان مقید باشد ــ لان بسیط الحقیقة‌کل الاشیاء بحسب الکمال و السعة الوجودیه ، پس اصل وجود حدوث و قدم مستندست باو ولی اصل ذات و مقام غیب نه مطلق است و نه مقید ــ فهولیس بکلی ولاجزئی ولاعام و لاخاص ولیس بموجود خارجی ولاذهنی ــ بل‌که وجودخارجی و ذهنی از تجلیات وجلوه‌های متحققند، لذا بحسب اصل ذات و مقام غیب‌الغیوب حق مبرا از جمیع عناوین خاص مقام فعل و اثرست ولی فعل او متقوم باوست و استقلال دادن بآن و منعزل نمودن ذات از اوصاف وجودی فعل ساری او منافات باتقوم او بحق دارد ــ لاحول‌ولاقوةالاباللهــ و هرفعلی در عین آن‌که مستنداست‌بخلق، ←

الوجود الحق ، وكيف لا ، وهم مصرحون بـ : انالوجودالواحدسارٍ فـي هياكـل انماهيات ، و الماهيات نعوته و حيثياته واعتباراته و تجلياته و شئونه و تطوراته ، و هل الوجود السارى الاالوجود المنبسط و الهوية السارية ، فـان هذا العـارف المحقق قدصرح فيمواضع منكتبه بهذا ، ولابأس بايراد بعض عباراته حتى تعرف جليّة الحال .

قال (طاب ثراه) فيالسفر الاول من الأسفار: «وستعلم ايضاً انمراتبالوجودات الامكانية التى هى حقايق الممكنات ، ليست الااشعة واضـواء للنور الحقيقـى و الوجود الواجبى ، جل مجده ، وليست هياموراً مستقلة بحيالها ، و هويات مترائية بذواتها ، بل انماهى شئونات لذات واحدة و تطورات لحقيقة فاردة .

وقال فى السفر المذكورايضاً : « قال الشيخ فى التعليقات : الوجود المستفاد منالغير،كونه متعلقا بالغيرهو مقوم له ، كما انالاستغناء عنالغير مقوم لواجـب الوجود بذاته ، والمقوم للشئ لايجوز ان يفارقه ، اذهو ذاتى"له.».

وقال فى موضع آخر منها : الوجود اما انيكون محتاجاً الى الغيرفيكونحاجته الى الغيرمقومةله،واماانيكونمستغنياًعنهفيكونذلكمقوماًله، ولايصحانيوجدالوجود المحتاجغير محتاج،كماانهلايصح انيوجدالوجود المستغنىمحتاجاً، والاقوم بغيرهو

→

مستند است بحق ، ـ والايلزم التفويض ـ و مفوضه مشركانند ، واستناد هـرشأن امكان اگرچه فاعل مباشر آن موجود خسيس توام بالوازم حدثان باشد، ابطال حكمت و معرفت است وحدّ امكانى لازم معلول بهترين وسيلهٔ عدماستنادشرور وعدمياتست بحق .

در مقدمه مفصل در اين مسائل بحث مىشود والفرض بيان ماهو منالمهمّات و دفع المناقشات التى ربما يتخيّل انها ترد على المعتبرين منارباب المعرفة ـلمحرره جلال الآشتيانى ـ

بدل حقیقتهما » انتهی کلام الشیخ . وبعد نقل کلام الشیخ ، قال : «اقول : انالعاقل اللبیب بقوة الحدس ، یفهم من کلامه مانحن بصدداقامة البرهان علیه حین یحین وقته، من انجمیع الوجودات الامکانیة والانیّات الأرتباطیّة التعلیقیة ، اعتبارات وشئون للوجود الواجبی واشعّة وظلال للنور القیومی ،لااستقلال بحسب الهویة ، ولا یمکن ملاحظتها ذواتاً منفصلة وانیات مستقلة ، لأنالتابعیة و التعلّق بالغیر والفقر والحاجة عین حقایقها ، لاان لها حقائق علی حیالها ، عرض لها التعلق بالغیر و الفقر والحاجة الیه ، بل هی فیذواتها محض الفاقة و التعلق ، فلا حقایق لها الأکونها توابع لحقیقة واحدة ، فالحقیقة واحدة و لیس غیرها الاشئونها و فنونها و حیثیاتها واطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجلیات ذاتها .

«کل مافی الکون ، وهم اوخیال او عکوس فی المرایا او ظلال »

و غیر خفیّ ان عبارة الشیخ ، لیس فیها دلالة علی ماذکره .

وقال فیه ایضاً : « والوجودات الامکانیة ، هویاتها عین التعلقات و الأرتباطات بالوجود الحق الواجبی ، الاان معانیها مغایرة للارتباط بالحق ، تعالی ، کالماهیات الأمکانیة ، حیث انلکل منها حقیقة و ماهیة و قدعرضها التعلق بالحق ، تعالی،سبب الوجودات الحقیقیةالتی لیست هیالأشئونات ذاته تعالی ، و تجلیات صفاته العلیا ، و لمعات نوره وجماله و اشراقات ضوءه وجلاله،کما سیردبرهانه انشاءالله» انتهی.

فظهر من کلماته ، انالوجودات الأمکانیة تطوّرات و شئون للوجود الواجبی واعتبارات و حیثیات للنور القیومی ، و لیس هذا الوجود الاالوجود المنبسط ، و بالجملة مذهب الصوفیة الذی اختاره هذا العارف ، هوانالوجود و الموجود واحد، کما صرح به هو وله مراتب فیاعتبار العقل ولاشك انه بسبب التنزل الی مرتبة اعتباریة لایخرج عن حقیقته .

قال المحقق الخفری فی بعض رسائله بعد ذکرکلام : « و یتلخص مما ذکر ، ان المعلول عند المحققین یکون حیثیة اعتباریة لعلته التامة ، فیکون الایجاد عندهم

عبارة عن صیرورة الوجود الحقیقی[1] ذاظاهر ، فالحق هو الوجود الحقیقی و الخلق هوظاهره و الظاهر و الباطن لاتغایر بینهما بالذات[2] فی الاعیان، بل انما یکون التغایر بینهما بالاعتبار و التعقل . واخبر التنزیل عن هذابقوله ، تعالی : « هوالاول و

---

۱ ــ اوذاظهور ،ولایخفی که اظهار و ظهور همان ایجاد و وجودست ، چه آن که فعل اطلاقی و وجود منبسط و وجود هر مخلوقی باعتبار ارتباط آن بفاعل ونحوه تعلق آن به نور الأنوار ــ بهرنوره ــ اظهار و افاضت و بلحاظ انتساب ان بمظاهر خلقی، ظهور و وجود و نورست که ــ الله نورالسماوات ... ــ مثل وجوب و ایجاب حقیقی و اعتباری تکلیفی که جهت ارتباط تحقّق و ضرورت معلول عند وجود علته التامّه ایجاب ودر تکالیف شرعیه درمقام جعل احکام وجوبی نیز شئ واحدایجاب است و وجوب. بنابراین خلق همان ظهور حق است بدون تحقّق عدم و فرض نیستی بین ظاهر و ظهور ، لذا حق باطن خلق است و چون ظهور خلق از حق است و قطع نظر ازاظهار حق وانبساط نور نورالأنوار ماسوی الله ظلامند ، لذا در نظر تحقیق خلق بماهو خلق مخفی و ظهور شأن حق است که ــ الحق ظاهر ماغاب قطّ والخلق باطن ماظهر قطّ وان سئلت الحق، ان الحق هو الظاهر والباطن (جلال آشتیانی).

۲ ــ مراد اهل الله از عدم تغایر بالذات نفی تباین عزلی است از مراتب وجود، نه نفی تحقق خلق بالمرّة ، چون کثرت در ذات وجود وتباین در اصل هستی محال است و از طرفی بالضرورة تعدّد نیز ثابت است ، ناچار بین اصل وجود ومظاهرآن، تباین وصفی است . و مراد از بودن حق ــ ذاحیثیّات ظهوریة انتزاعیّه ــ حیثیت انضماعیّه و انتزاعیة مصطلح حکمت و منطق نیست ، بل که مراد آن است که اعتبار جهت خلقی ناشی از تجلی اصل است درکسوت فرع و اصل و فرع بیك وجود و بل که بوجودی واحد متحققندکه این وجود در مقام غیب حق و باعتبار تنزل و ظهور حقّست وچون وحدت وجود اطلاقی است منافات باکثرت ندارد ، و نفی کثرت علی الاطلاق عین نفی حق واجب است . واین که گویند : یمکن ان یکون الشئ الواحد ظاهراً و مظهراً . این معنی در وحدت اطلاقی رفیع الدرجات معقول است و مراد آن است که ، ظاهر حق باطن است و مظهر نیز از خارج بآن منضم نشده است تاغیر حق مؤثر دروجود باشد بل که مظهر از نفس اظهار و ایجاد حق بلحاظ حصول اضافهٔ اشراقی از نور الأنوار حاصل شده است ، پس حق باعتبا رغیب وجود ظاهر و بلحاظ فعل و ایجاد مظهر است از این باب که خلق همان ایجاد حق است و هر مخلوقی آینهٔ منشأ ←

الآخر ، و الظاهر و الباطن[1] و هوبکل شیءٍ علیم» . ثم قال :

« فالایجاد عندهم هو صیرورة الوجود الحقیقی ذاحیثیات ظهوریة انتزاعیة . و ان شئت قلت : هو عبارة عن صیرورة الوجود الحقیقی متعیّناً بالتعیّنات الممکنة الاعتباریة. وان شئت قلت : هو عبارة عن انبساط الوجود الحقیقی فی‌الممکنات . وانشئت قلت : هو عبارة عن صیرورة الوجود الحقیقی ذاحیثیة انتزاع الماهیات الممکنة » انتهی .

وقال ایضاً : « واستئبی المتألهون من‌کون وجود الممکنات غیر مقدم علی ارتباطها بواجب الوجود الذی باعتباره یصیر موجودات ، ان‌التغایر بین‌الوجود الحقیقی الذی هو موجود بذاته و بین‌الممکنات التی هی موجودة باعتبار ارتباطها بذلك الوجود ، لیس خارجیاً بان‌یکون لکل هویة ، بل‌انما یکون فی‌التصور والاعتبار » انتهی .

فظهر من‌کلامه انه لافرق عندهم فی‌الواقع بین‌الحق والخلق فضلاً عن‌الحق و الوجود المنبسط .

فان قیل : لاشك ان‌الفرق بین مراتب الوجود لیس فی‌الخارج و الواقع بل بمجرد الاعتبار ، و لکن من‌الضوابط المقررة عند هذه الطائفة ان‌کل شئ فی‌مرتبة معینة له ، المعروفة الحقیقیة هو حفظ المراتب ، کما قیل بالفارسیة :

«گر حفظ مراتب نکنی زندیقی»

و المرتبة لیس لهاذات[2] و حقیقة مستقلّة ، بل هی‌مدرکة بالتبع ، و مع ذلك

→

ظهور علت و خالق خودست و بین‌این دو حجاب متصور نمی‌باشد چون بین او وخلائق حجابی نیست . درکلمات ائمه اهل‌بیت بآنچه ذکر شد تصریحات وتلویحات‌واشارات کثیره است .

۱ ـ س ۵۷ ، ی ٤ .

۲ ـ ولی تحقّق وجود علت در مرتبه‌ئی‌و وجود متأخردر مرتبهٔ بعد از او اگرچه ←

يجرى الأحكام على المراتب لا على الحقائق .مثلا : ماء العنب اذا صار مرا ومسكراً، فهو فى المرتبة الخمرية ، و اذا سار حامضاً فينتقل من المرتبة الخمرية الى الخلية ، ففى المرتبة الاولى يكون حراماً ، وفى المرتبة الثانية يكون حلالاً، ولاشك ان الحقيقة فيهما واحدة ، والاختلاف انما هو فى المراتب التى هى عبارة عن التشخص و التشخص امر اعتبارى[1] ومع ذلك صار علة لاختلاف الاحكام ، وكذا الحكم فى انه لايرتد الأنسان فى الطفولية بالأستخفاف بالقرآن و يرتد عند البلوغ لاجل الاستخفاف به ، ولاشك ان الحقيقة فى الطفل والبالغ واحد ، الاان تشخص الطفولية غير تشخص المكلف ، والتشخيص امر اعتبارى ، و مع ذلك صار سبباً لاختلاف الأحكام ، و هكذا الحكم فى جميع الأشياء ، فان اختلافها انما هو بالتشخصات و هى ليست الا امور اعتبارية ، والحقيقة فيها واحدة اعنى الوجود ، فبعد حذف المشخصات التى هى امور اعتبارية لايبقى موجود حقيقى الاالوجود ، و حينئذ يثبت الوحدة، و لكن يجرى الاحكام المتغايرة على هذا الوجود الواحد بحسب مراتبه و تشخصاته و ان كانت امورا اعتبارية ، فما يجرى عليه باعتبار مرتبة و تشخص لايجرى عليه باعتبار مرتبة و تشخص آخر ، فحينئذ لم لايجوز ان يطلق الاولى من الوجود على

→

در اصل و حقيقت وجود مطلق مدخليّت ندارد ولى مرتبه نسبت بوجود مقيد ذاتى و غير خارج از آنست ولذا تحقّق معلول در مرتبهٔ متأخر از معلول مقوم حقيقت آن مى‌باشد والايلزم ان لايكون مافرضناه معلولا ، معلولا ، ومافرضناه علّة ، علة .

١ ــ مثال را در امور اعتبارى ذكركرده است و بحث در امور و حقايق واقعهٔ در نظام وجود است ، جميع موجودات مظاهر اسماء الهيه‌اند ، لذا داراى احكام مختلفه‌اند و در جاى خود مقرر است‌كه ، اختلاف و تباين در مراتب و تحقق اختلاف آثار به تباين استعدادات در اعيان برمى‌گردد و بالأخره برگشت اختلاف بامرى ذاتى است و لذا لايصح ان يسئل ان لم صارالانسان انساناً والحمار حماراً ولذا صارالعقل عقلاً والنفس نفساً . بهمين لحاظ ذاتيات مجعول نيستند و لوازم ذاتى وجود نيز غير مجعولند لبطلان جعل التأليفى بين الشئ وذاتياته و لوازم ذاته و وجوده .

الحق ، تعالی ولا یطلق علیه سائر المراتب ؟ .

قلنا : الاحکام التی یختلف باعتبار التشخصات الاعتباریة یکون اعتباریة فضلا عن اختلاف الحقایق بها ، فان ما نحن بصدده ، اذاکان علی نحوما ذکره هذاالعارف، یکون من باب اختلاف الحقائق لاجل الامور الاعتباریة ، لأن الفرق بین المرتبة الأولی من الوجود والمرتبة الثانیة منه اذاکان بمجرد الاعتبار و مع ذلک کان احدهما الحقیقة الواجبیة دون الآخر ، فلاشك فی اختلاف الحقائق بالامور الاعتباریة ، وهو باطل ، فانه لایقول احد ان الحقیقة الزیدیة فی الطفولیة غیر حقیقته فی حالة التکلیف ، ولایقول احد ان المرتبة الخمریة حقیقة ماء العنب دون المرتبة الخلیة ، هذا .

و اماحکایة ان الاختلاف بین الاشیاء بالتشخصات ، وهی امور اعتباریة و الحقیقة فیها واحدة ، فذلك من الادلة التی ذکروها فی اثبات وحدة الوجود، وستعلم، انشاءالله ، حقیقة الحال فیه .

فوضح وظهر ، ان المذهب الذی علیه الصوفیة ، وجعل اکثر المتأخرین ایضاً کلامهم علیه ، هو ان الوجود والموجود واحد[1] وهذا الوجود یؤخذ والاختلاف بین

---

۱ ــ نعم ، ان الوجود و الموجود واحد ، و لکن تنزلاته متکثرة مع حفظ الوحدة فی المراتب و المظاهر ، سرّ کلام آن که : وحدت وجود وحدت اطلاقی است ووحدت اطلاقی با آن که عین وحدت شخصی است ابا از ظهور در متکثرات و معیّت و اتحاد باکثرات ندارد لذا وحدت در حقیقت اطلاقی عین کثرتست وکذلك چون موجود حقیقی وجود است ، موجود در عین وحدت متکثرست، لذا اهل معرفت قائلند بوحدت وجود و موجود ، درعین کثرت وجود موجود. ولی آنچه که منشأ اینهمه اشکالات و اعتراضات براین مسلك دقیق شده است ، عدم غور تام درکنه امرست واهل حجاب نمی دانندکه مقام غیب وجود از اتصاف بکثرت مبرّ است و تکثّر در شؤون وظهورات وجودست لذا اهل توحید معتقدندکه مقام ذات که ازکافهٔ قیود از جمله قید اطلاق مبرّاست بشرط لاست بلحاظ آن که در صمیم ذات هیچ امری غیر وجود صرف ملحوظ نیست و اطلاق وجود نیز براین مقام از باب تفهیم است و بالاخره بشرط لا بودن نسبت بهر تعیّنی از لوازم این مقام است نه آن که بشرط لا از عناوین صادق برذات باشد .

←

هذه المراتب انما هو بمجرد الاعتبا ر، لان الحقیقة فی هذه المراتب واحـدة ، و الاختلاف الأعتباری تارة بشرط لأشیء ، و تارة لابشرط شئ ، و تارة بشرط شیء، انما هولأجل تنزل الوجود من المرتبة الاولی الی سائر المراتب ، فان فی المـرتبة الاولی مثلاً لیس الممکنات مجالی لتجلیه علیها و مظاهر لظهوره فیها ، وفی المرتبة

→

وقـد ظهر ماقدّمناه :اطلاق وجوب بالذات و اعتبار بشرط لائیت نسبت به مقام احدیت که حکما آن را تما م هویت واجب دانند وگویند : وجود بلحاظ عدم تلطّخ. با تعیّنات امکانی مقام وجوبست و از باب آنکه وجـود دارای وحدت اطلاقی است مقام اعلای آنکه نسبت به تعیّن امکانی لابشرط است ذات واجب و مرتبهٔ نازلهٔآن بلاواسطه عقل اول است که از تعیّن عقلی مبرّا نمی‌باشد لازم این مقام است .

باصطلاح عرفا تا حقیقت وجود و مقام ذات به تعیّن اسمی وصفتی متصف‌نشود در غیر تجلی نکند لذا مقام تعین ذات باسماء و صفات باضافهٔ اشراقی و فیض اقدس دارای لوازمی است‌که از آن لوازم به صور علمیه تعبیر نموده‌اند وامر ساری در هیاکل وجود منبسط است‌که بالذات مطلق و بلحاظ ظهور خلقی تکثّرپذیردوتکثرات و تعیّنات منبعث از فیض مقدس و امر واحد و مشیّت ساریه می‌باشد ، نـاچـار تعیّنات عارض بروجودند در جمیع مراتب علماً و عیناً.

والآن قد حصحص الحق بعد ماظهرلك ان الماهیّات تنبعث من تفنّن تجلیاته تعالی بالفیض المقدس وانه لیست فی‌البین ماهیّة و عین ثابتة لتکون بینها و بین الحق نسبة مقولیة ، چه آن‌که نسبت حق باشیاء نسبت اشراقی و اضافهٔ نور الانوار باعیان اضافهٔ نوری و تجلی اعرابی منشأظهور نسب وکلمات وجودیست و غفلت از درك‌کنه مرام عرفا ، سبب شده است‌که برخی‌گویند این‌مسلك نیز متحمّل همـان مناقشاتی است‌که بمشرب ذوق‌المتألهین وارد می‌آید ، درحالتیکه این‌السماءمن‌الأرض و این الحق من‌الباطل ، ذوق تألّه مسلکی کلامی است‌که قائل آن‌که‌محقق دوانی‌باشد در عمق قلب خود جهت حق ماهیّت قائلست‌که مجهول الکنه است و فرق آن بـا ماهیّت ممکن آن است‌که منشأ وجود انتزاعیست بذاتها بلاملاحظة جهة و لزوم حیثیّة و دوانی قائلست‌که تحقّق وجود مستلزم محالاتست و او قائل به تفصیل در این باب نمی‌باشد . لمحرره ــ جلال‌الآشتیانی ــ.

الاخیرة یتحقق ذلك[1] وهذه الممکنات امور اعتباریة هی من التجلیات الوجود الحق واشراقاته و من تطوراته وحیثیاته و من اظلال ضوءه و اشعة انواره ، وکلها امور اعتباریة ، و التحقق للوجود الذی ینتزع هذه الحیثیات منها ، والی هذا ذهب العارف المحقق الشیرازی وذکر دلیلین علی هذا المطلب ، وقال استنباط الدلیل علیه مما الهمنی الله تعالی ولم یسبقنی احد علیه ، و قدذکر بعض آخر وجوهاً آخر من الأدلة، و قدذکروا بعض الأمثلة ایضاً ، فلابدلنا اولاً من نقل بعض العبارات الذی ذکرها هذه الطائفة مما یدل علی انمذهبهم ماذکر وان سبق بعض عباراتهم .

و ثانیاً ، من ذکر الادلة التی ذکروها علی هذا المطلب .

و ثالثاً ، من ایراد بعض الکلمات التی ینبغی ان یذکر .

اما الاول ــ اعنی ذکر بعض عباراتهم ، فنقول :

قال بعض العرفاء : «فالمقول علیه سوی الله اوغیره او المسمسّی بالعالم هو بالنسبة الی الله تعالی، کالظل للشخص فهو ظل الله ، فهو[2] عین نسبة الوجود الی العالم[3]،

---

۱ ــ واعلم ان الکلام فی مسئلة کون الممکنات من الامور الأعتباریة او الحقیقیة یقع فی المقامین : یکی آنکه آیا ماهیت ممکنات که وجود و لوازم آن از ناحیهٔ فاعل افاضت میشود بعد از جعل و ایجاد چه حالی دارد ؟ دوم آنکه وجود و عوارض ذاتی آن که مستفاد از علت است چه حکمی دارد ؟! بلاشك ماهیت بعد از جعل نیزامری اعتباری است که ماشمّت ولن تشم رائحة الوجود ، کثیری از اهل تحقیق که ماسوی را امری اعتباری میدانند ، از آنجاکه وجود مفاض از لمعات وجلوات حق است ، مرادشان اعیان ثابته و ماهیاتست که به نظر ابتدائی بل که به نظر و بحث و فحص .

۲ ــ والقائل هو الشیخ الأکبر ابن العربی فی کتاب الفصوص « ان المقول علیه سوی الله اومسمی بالعالم الخ ».

یعنی آنچه که برآن عالم یاماسوی الله یا غیر حق ــ مایعلم به الله ــ به آن اطلاق شود ، نسبت بحق مثل سایه است بصاحب سایه از این باب که ظل نسبت به صاحب ظلّ و شخص وجود جداگانه ندارد ــ لاوجودله الا بالشخص ، عالم نیز همین حکم ←

فمحل ظهورهذا الظل الإلهی الموسوم بالعالم انما هو اعیان الممکنات علیها امتد هذا الظل بحسب ماامتدهذا الظل، فیدرك من هذاالظل بحسب ماامتد علیه من وجود هذه الذات [۱] ولکن بنور ذاته [۲] وقع الإدراك لأن اعیان الممکنات لیست نیّرة، لأنها

→

را داراست که «لاوجودله الابالحق» بلسان اهل نظر، معلول لازم وجود علت و تابع صرف علّت است واز نسب و از اضافات وجود علت و نفس ربط به علت است، و انتساب وجود بذات معلول خیال اندرخیال است، چون نسبت وجود امکانی بماهیت ممکن بامکان و بعلت بضرورت و وجوب میباشد و از آنجاکه وجود معلول بما هو معلول نفس ربط و اضافه بعلت است با قطع ملاحظه از علت واجب حق عز اسمه، قابل تعقل و تصور نمیباشد و تحقق و ظهوری فی نفسه ندارد ظهورش ظهور حق و ذاتش تجلی وجود مطلق است.

از آنجاکه هرماهیّتی که بوجود متصف است ظاهر از اسماء الهیّه و مظهر صفات حق است، مجموعهٔ عالم امکانی که بآن ماسوی الله اطلاق شده است، صورت و ظل و لازم ذاتی اسم جامع الهی و نتیجهٔ عالم که مظهر اسم جامع الهی است ظلّ الله است و ظلّ الله ــ هوعین نسبة الوجود الاضافی الی العالم ــ

۲ ــ و ذلك لأن الظّل یحتاج الی محل یقوم به و شخص مرتفع یتحقق به، ونور یظهره. کذلك هذا الظّل الوجودی یحتاج الی اعیان الممکنات التی امتدّ علیها. ولی همانطوری که وجود از فیض مقدس متجلی است، اعیان نیز از فیض اقدس در مقام تفصیلی اسماء صفات از طلب فاعلی اسماء متعین شده اند و وجود ساری در مظاهر نیز صورت فیض اقدس است وجمیع مجالی و مظاهر ونور ووجود منشأ ظهور این مظاهر با حقایق اسمائیه در ظاهر وجود و عین نور متحدند و الی الله یرجع الأمور کلها. لذا تعبیر باحتیاج یا توقف ازباب ضیق خناق است درکلمات اهل توحید.

۱ ــ والمراد من قوله (ره): وجود هذه الذات، التجلی الوجودی الفائض منها (ع) فی بعض النسخ: ولکن باسمه النور وقع الإدراك. یجب ان یعلم، ان النور من اسماء الذات، چون نور و ظهور لازم آن و وجود منشأ آن و وجدان متحد با آن از اسماء

←

معدومة و ان اتصف بالثبوت بالعرض لا بالذات ، اذالوجود نيّرالذات و ماسواء مظلم الذات ، فمايعلم من العالم الاقدر مايعلم من الظل ، و يجهل من العقل على قدر مايجهل مافى ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه ، يجهل من الحق «الم تر مايجهل من الشخص الذى عنه ذلك الظل ، فمن حيث هو ظل له يعلم ، و من حيث الى ربّك كيف مدّ الظل ولوشاء لجعله ساكنا . . .» اى يكون بحيث لاينشأ منه فيض جوده و ظل وجوده «ثم جعلنا الشمس عليه دليلا » وهوذاته باعتباركونه نورالنفسه فى نفسه ، و يشهد به العقل والحس ، للظلال الممدودة الوجودية ، فان الظلال لايكون لها عين مع عدم النور «ثم قبضناه الينا قبضاً» .

وانما قبضه اليه ، لأنه ظله ، فمنه ظهر[1] واليه يرجع الأمر كله ، فكل ماندركه فهو وجود الحق فى اعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، و من حيث اختلاف المعانى والأفعال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكرى والقوة

→

ذات حق و از مفاتيح غيب در اصطلاح اهل‌الله است موافقاً للآيات الالهيّة والروايات الولوية ، وبروجود اضافى مستند و سارى در اعيان و علم وادراك و ضياء نيز اطلاق مى‌شود از باب آن‌كه هريك از آنها منشأ ظهور اشياءاند .

۲ ــ و من‌هنا يظهر سرّ تعبيره تعالى فى‌الآيةالكريمة القرآنية بانه : لله ميراث السماوات والأرض . و هوالوارث الحقيقى باعادة الوجود اليه باسمه المعيد و المفنى، لان‌الفناء غيرالانعدام . چون انعدام و حك‌ّوجود بكلى از صفحات اعيان ملازم بل‌كه عين انعدام حق اول و سلطان وجودست و اشياء بحسب اصل وجود همان وجه‌الله‌اند وزائل تعينات عارض بروجودست نه‌اصل وجود. وجود باسم ظاهر د راعيان جلوه نمايد و باسم باطن باصل خود رجوع نمايد وان‌النهايات هى الرجوع الى البدايات و هو الاول باعتبار افاضهٔ وجود براعيان و هوالآخر باعتبار رجوع كلّ‌شىء اليه وهو بنفس ذاته اول و آخرست وباطن و ظاهر است و وارث و مفنى و معيدست لبساطة ذاته و صرافة وجوده .

۱ ــ لأن شأن المرآت اظهار صور الاشياء و ليس للمرآت غير الحكاية والحاكى ←

الحسية ، فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لايزول عنه باختلاف الصور و المعانى اسم الظل ، كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ماسوى الحق ، واذاكان الأمر على ماذكرته لك فالعالم متوهّم ماله وجود حقيقى» انتهى .

[نقل كلام[1] صدر الحكماء فى كيفية كون الممكنات مراتى و وجود الحق]

وقال العارف المتألّه الشيرازى ، فى كيفية كون الممكنات مرائى لظهور الحق فيها و مجالى لتجلى الإله عليها :

قدسبق ان الممكنات والماهيات مرائى لوجود الحق ومجالى لحقيقته المقدسة، وخاصية كل مرآة بماهى مرآة ، ان يحكى صورة ما تجلى فيها ، الا ان المحسوسات لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها ، لاتمكّن لها حكاية الحق الأول الا فى غاية البعد، كما قال ارسطو فى اثولوجيا .

و بيان ذلك: ان للحق تجلياً واحداً على الأشياء، و ظهوراً واحداً على الممكنات، و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوى على نفسه فى مرتبة الأفعال ، فانّه سبحانه لغاية تمامية وفرط كماله، فاض ذاته من ذاته ، و فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته ، و هذا الظهور الثانوى لذاته على نفسه ، لايمكن ان يكون مثل ظهوره الأول ، لإستحالة المثلين ، وامتناع كون التابع فى مرتبة المتبوع فى الكمال الوجودى ، و الشعاع نحو المضئ فى النورية ، فلامحالة نشأت من هذا الظهور الثانوى الذى هو نزول الوجود الواجبى بعبارة ، و الإفاضة بعبارة اخرى ، و النفس

عن الشىء لااستقلال له فى ذاته وان جميع الاعيان من جهة حكايتها عن الكمالات الالهية لاشأن لها الا الحكاية ولذا قالنا ،نيست در وجود غير او و اوست ظاهر و مظهر ظاهر ومظهر از حيطهٔ سلطنت او خارج نميباشند ظاهرست بحسب ذات ومظهرست باعتبار مراتب اسماء و صفات وافعال .

« همه هرچه هستند از آن كمترند كه با هستيش نام هستى برد »

الرحمانية فی‌اصطلاح قوم ، والعلية والتأثير فی‌لسان قوم آخر ، و المحبة الافعالية عند اهل الذوق ، و التجلی علی‌الغير عند بعض، الكثرة والتعدد حسب‌تكثر الأسماء والصفات فی‌نحو العلم البسيط المقدس ، فظهرت الذات الأحدية و الحقيقة الواجبية فی‌كل واحد من مرائی الماهيات بحسبه ، لاان بحسب ذاتهاظهورات متنوعة و تجليات متعددة ، كما توهمّه بعض ، والا يلزم انثلام الوحدة الحقة ، تعالی .

[كلام الشيخ الأكبر فی‌امر الذات و ظهوره]

قال الشيخ العربی فی‌الباب الثالث والستين من‌الفتوحات : اذا ادرك‌الإنسان صورته فی‌المرآة ، يعلم قطعاً انه ادرك صورته بوجه ، وانّه ما ادرك صورته بوجه نمايراه فی‌غايةالصغر،لصغرجرم اوالكبر لعظمته، ولايقدر انينكر انّه رأی صورته، ويعلم انّه ليس فی‌المرآة صورته ، فماتلك الصورة المرئية ، و اين محلها، وما شأنها ؟ فهی متعيّنة ثابتة ، موجودة معدومة ، معلومة مجهولة ، اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ، ليعلم و يتحقق انّه اذا عجز وحار فی‌درك حقيقة هذا و هو من‌العالم ، ولم يحصل علماً بحقيقته ، فهو بخالقها اذل واعجز واجهل واشدّ حيرة.

اقول : و نبّه بذلك علی ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة هذا الذی حارت العقول فيه و عجزت عن ادراكه ، الی انيبلغ عجزها الی ان يقول : هل‌لهذا المدرك حقيقة املا؟ فان العقول لايلحقه بالعدم الصرف ، و قد علمت انه ليس بلاشئ ولابالوجود المحض ، وقد علمت انه ليس بشئ مبائن للمقابل ، ولا بالإمكان البحت . فالحكمة فی خلق المرآة و الحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الی كيفيّة سريان نورالحق فی‌الأشياء و تجليه علی مرائی الماهيات، وظهوره فی‌كل شئ‌بحسبه، فان وجودكل ماهية امكانية ليس هو نفس ماهياتها بحسب المعنی والحقيقة ، ولاعين الذات الواجبيّة لقصوره و نقصه و امكانه ، ولا مفصولاً عنها بالكليّة ، لعدم

استقلاله فی‌التحقق کما مضی برهانه . ثم انه کما ثبت ان تجلیه ، تعالی ، علی‌الأشیاء تجل واحد و افاضة واحدة ، انما حصل تعدده و اختلافه بحسب تعدد الماهیات و اختلافها ، تبیّن انّه لاتکرار فی‌التجلی باعتبار[1] مظهر واحد» . انتهی .

و قال ایضاً : « ظهور الوجود بذاته فی‌کل مرتبة من الأکوان و تنزله الی‌کل شأن من الشؤون ، یوجب ظهور مرتبة من‌مراتب الممکنات وعین من‌الأعیان الثابتة ، وکلّماکان مراتب النزول اکثر و عن‌منبع الوجود ابعد،کان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجوب و نعت الظهور و احتجاب الوجود باعیان المظاهر و اختفاؤه بصور المجالی وانصباغه بصبغ الأکوان اکثر ، فکل برزة من‌البرزات یوجب تنزلاً عن مرتبة الکمال ، وتواضعاً عن غایة الرفعة والعظمة والشدة النوریة و قوةالوجود فی‌کل مرتبة من‌المراتب یکون‌الخفاء والتنزل فیه‌اکثر ، کان ظهورها علی المدارك الضعیفة اشدّ ، والحال بعکس ماذکر علی المدارك القویّة،کمراتب انوارالشمس بالقیاس الی اعین الخفافیش و غیرها ، و لهذا یکون ادراك الأجسام التی هی فی‌غایة نقصان الوجود ، بسهل علی‌الناس من ادراك المفارقات النوریّةالتی هی فی‌غایة قوةالوجود والشدة النوریة التی لااشد منها فی‌الوجود و النوریة الا مبدعها وبارئها ، وهو نورالأنوار و وجودالوجودات ، حیث انقوة وجوده و شدة

---

۱ ــ وانه لیس‌کمثله‌شیء وان‌المعدوم لایعاد والوجود بعدم صرف مبدل نمیشود و موجود در دنیا همان موجود در آخرتست هویت واحده نشئآت متعدد دارد تحول از نشأت نباتی بحیوانی فناء وموت است‌نسبت به‌نشأت نبات و حیات است نسبت بعالم آخرت چون نبات متبدل بحیوان تام‌الوجود در عین تحقق در نشأت دنیائی قدمی بآخرت یعنی برزخ نهاده است و بعد از تحول بعالم انسانیت از برزخ عبور نموده و بآخرت وارد شده است نیمی از اودردنیاست‌ونیمی‌از آن در آخرتست وجود دنیوی آن در فناء و قسط اخروی او منغمر در بقاء میشود ــ وان‌دارالآخرة لهی‌الحیوان ــ ازوجود میگریزم در عدم ــ در عدم من میشوم صاحب علم ــ

ظهوره غیر متناهیة ، قوة و مدة و عدّة ، و لشدة وجوده و ظهوره لایدرکه الأبصار، ولا یحیط به الأفهام ، بل تتجافی عنه الحواس والأوهام وتنبو منه العقول والأفهام ، فالمدارك الضعیفة یدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالأعدام والملکات المختصّه المحجوبة بالأکون المنصبغة بصبغ الماهیات المتخالفة ، والمعانی المتضادة ، وهی فی حقیقتها متحدة المعنی ، وانما التفاوت فیها بحسب القوة و الضعف والکمال و النقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقیقة البسیطة باعتبار مراتب التنزلات لاغیر ، ولولم یکن المدارك ضعیفة قاصرة عن ادراك الأشیاء علی ماهی علیها، لکان ینبغی ان یکون ماوجوده اکمل واقوی ، ظهوره علی القوة المدرکة و حضوره لدیها اتم واجلی ، ولمّاکان واجب الوجود من فضیلة الوجود فی اعلی الأنحاء و فی سطوع النور فی قصیا المراتب ، یجب ان یکون وجوده اظهر الاشیاء عندنا ، و حیث نجد الأمر علی خلاف ذلك ، فعلمنا ، ان هذا لیس من جهته ، اذهو فی غایة العظمة و الاحاطة والسطوع و الجلاء و البلوغ و الکبریاء ، ولکن لضعف عقولنا وانغماسها فی المادة و ملابستها الاعدام والظلمات لیعتاص عن ادراکه ولایتمکن ان تعقله علی ماهو علیه فی الوجود ، فان افراط کماله یبهرها لضعفها و بُعدها عن منبع الوجود و معدن النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لامن قبله ، فانه لغایة عظمته وسعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهیه ، اقرب الینا من کل الاشیاء، کما اشار الیه بقوله : « ونحن اقرب الیه من[1] حبل الورید ، واذا سألك[2] عبادی عنّی فانّی قریب ».

فثبت ، ان بطونه من جهة ظهوره ، فهو باطن من حیث هو ظاهر ، فکلمّاکان المدرك ، اصح ادراکاً وعن الملابس الحسیّة والغواشی المادیّة ابعد درجة ، کان ظهور انوار الحق الأول علیه و تجلیّات جماله وجلاله اشدّ واکثر ، و مع ذلك لانعرفه حق المعرفة ، ولاندرکه حق المعرفة ، ولاندرکه حق الادراك ، لتناهی القوی والمدارك ، و عدم تناهیه فی الوجود والنوریة «وعنت الوجوه[3] للحیّ القیوم».

---

۱ ــ س ۵۰ ، ی ۱۵ . ۲ ــ س ۲ ، ی ۱۸۲ . ۳ ــ س ۲۰، ی ۱۱۰ .

وممّا يجب ان تحقّق ، انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال و النقص و التقدّم والتأخّر والظهور والخفاء ، لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معيّنة ، و نعوت خاصة امكانيّة هي المسمّاة بالماهيّات عند الحكماء وبالأعيان الثابتة عند العرفاء . فانظر الى مراتب انوار الشمس التى مثال لله فى عالم المحسوسات ، كيف ان صبغت بصبغ الوان الزجاجات و فى انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بشدّة اللمعان ونقصها، فمن توقف مع الزجاجات والوانها، واحتجب بها عن النور الحقيقى و مراتبه الحقيقية التنزليّة اختفى النور عنه . كمن ذهب الى ان الماهيّات امور حقيقية متأصلة فى الوجود ، والوجودات امور انتزاعيّة ذهنيّة ، و من شاهد الوان النور و عرف انها من الزجاجات ، ولا لون للنور فى نفسه ، ظهر له النور ، و عرف ان مراتبه هى التى ظهرت ، وصورة الاعيان على صبغ استعداداتها لمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التى هى لمعات للنور الحقيقى الالهى و ظهورات للوجود الحق الواجبى ، ظهرت فى صورة الاعيان ، وانصبغت بصبغ الماهيّات الامكانيّة ، واصحبت بالصور الخلقيّة عن الهويّة الالهيّة الواجبيّة .

و ممّا يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعتنا فى مراتب البحث و التعليم على تعدّدها و تكثّرها، لا ينافى ما نحن بصدده من ذى قبل من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً و حقيقة، كما هو مذهب الاولياء ، و ستعلم البرهان القطعى على ان الوجودات وان تكثّرت و تمايزت ، الا انها من مراتب تعيّنات الحق الأول و ظهورات نوره و شئونات ذاته لا انها امور مستقلة و ذوات منفصلة» انتهى.

و قال بعض المتألهين من العرفاء : ان موجودات العالم لا حقايق لها متأصلة سوى كونها مضافة الى موجدها و متعلقة بها و مايجرى مجرى ذلك ، وان ليس لها هويّة مستقلّة سوى هويّة موجدها و قيّومها ، و دريت ان افعاله سبحانه و آثاره هى بعينها اسماؤه الحسنى ، فكلماته التى لا تنفد من حيث ظهوراته على وجه تفصيلى يظهر بحسبها صفاتها وكمالاتها بصور متعددة متمايزة بعضها عن بعض.

[بیان وجوه الفرق بین الذات والصفة والاسم وکیفیة تعین الأسماء و الاعیان]

و دریت ، ان الإسم هو الذات المتجلّی بصفة من الصفات و تعیّن من التعیّنات جامعاً له سبحانه بعینها هی ذا المتعیّن بتعیّنات مختلفة من حیث ظهوره التفصیلی . فالوجود المطلق یتجلّی فیتعیّن و یتناهی و یظهر ظهوراً تفصیلیّاً یصدر منه بحسبه الآثار ، فیصیر خلقاً من الخلائق، واتحاد ه سبحانه للعالم عبارة عن هذا التجلی والظهور، والعقل و النفس و الفلك و الاجرام کلها اسماء علی الحق تعالی «ما یعبدون من دونه الا أسماء سمیّتموها انتم و آباؤکم ، ما انزل الله بها من سلطان ، ان الحکم الا لله، امروا الا یعبدوا الا ایّاه ، ذلك الدین القیّم ، ولکن اکثر الناس[1] لا یعلمون» انتهی .

و قال ایضاً : قد دریت ان الوجود الحق من حیث ذاته لا اسم له ولا نعت، فالاسم الله لسائر الاسماء هو الوجود المطلق ، و هو بعینه الإسم النور ، کما قال تعالی : «الله نور السموات[2] والأرض » اذ به یتنوّر سماوات الأرواح واراضی الأشباح ، فللوجود الحق ظهور لذاته فی ذاته تعالی له غیب الغیوب، وظهور بذاته لفعله هو هذا الظهور، وهو نور واحد یظهر به الماهیّات بلا جعل و تأثیر ، وبسبب تمایز الماهیّات الغیر المجعولة و تخالفها من دون تعلّق جعل و تأثیر ، اتّصف هذا النور الذی هو حقیقة الوجود المطلق بصفة التعدّد و التکثّر بالعرض لا بالذات ، فیتعاکس احکام کل من الماهیّة والوجود الی الآخر ، وصار کل منهما مرآة لظهور احکام الآخر فیه ، بلا تعدّد و تکرار فی التجلّی الوجودی اصلاً، بل التعدّد انمّا هو فی المظاهر والمرایا ، لا غیر کما قیل : (شعراً)

وما الوجه الا واحد غیر انّه ؛ اذا انت عددت المرایا تعدّدت

---

۱ ــ س ۱۲ ، ی ۴۰ .

۲ ــ س ۲۴ ، ی ۳۵ .

الم تر الى النور الشمسى كيف يتكثّر و يتعدّد بتكثر المشبّكات والرواشن و هو فى نفسه واحد لاتكثّر فيه اصلاً، والى الواقع منه على الزجاجات المختلفة الالوان ، كيف ينصبغ بصبغ المتعدّدة ، وهى فى نفسه لالون له ولا تفاوت فيه بوجه من الوجوه ، هذا الظهور الذى هو اظهار منه ــ سبحانه ــ نفسه بالذات ، ولغيره بالعرض ، لماظهر شئ من الموجودات ، ولاوجدت بوجه من الوجوه ، بل كانت باقية فى حجاب العدم و ظلمة الاختفاء ، لعزلها بحسب ذواتها عن الوجود والظهور كمادريت فانّما ظهورها به ، سبحانه ، وله و معه و منه و فيه ، وماهى فى حدودانفسها الاامور اعتباريّة او عدميّة من تعيّنات او تناهيات و حدود ، فهى فى الحقيقة من حيث ذواتها «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءاً ، حتى اذاجاءه لم يجده شيئاً ، و وجدالله عنده»[1] ومن هنا قيل عند سماع حديث ، كان الله ولم يكن معه شئ: الآن كما كان.

هكذا ترقّى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة، و استكملوا معراجهم، فراوا بالمشاهدة العيانيّة انه ليس فى الوجود الاالله ، وان كل شئ هالك الاوجهه ، لانّه يصير هالكاً فى وقت من الاوقات ، بل هو هالك ازلاً وابداً لايتصور الاكذلك. انتهى .

وقال العارف المتأله الشيرازى فى الجزء الاخير من السفر الاول ، بعد كلامهم : و محصل الكلام : ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة و الحكمة الالهيّة المتعالية، عقلاً كان او نفساً اوصورة نوعيّة ، من مراتب اضواء النور الحقيقى وتجليّات الوجود القيّومى الالهىّ ، و حيث سطح نور الحق ، اظلم و انهدم ماذهب اليه اوهام المحجوبين ، من ان للماهيّات الممكنة فى ذاتها وجوداً ، بل انّما يظهر احكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التى هى اضواء وظلال للوجود الحقيقى والنور الأحدى . وبرهان هذا الاصل من جملة ماآتانيه ربّى من الحكمة بحسب العناية الازليّة ، و جعله قسطى من العلم بفيض فضله وجوده ، فحاولت به اكمال الفلسفة و

١ ــ س ٢٤ ، ى ٣٨ .

تتميم الحكمة ، وحيث انهذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسرالنيل ، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ، ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلّت بالذهول عنه ، اقدام كثير من المحصّلين ــ فضلاً عن الاتباع و المقلّدين لهم والسائرين معهم ــ فكما وفّقنى الله ، تعالى ، بفضله و رحمته الإطلاع على الهلاك السرمدى والبطلان الازلّى للماهيّات الامكانيّة والاعيان الجوازيّة ، فكذلك هدانى ربّى بالبرهان النيّر العرشى الى صراط مستقيم ، من كون الموجود والوجود منحصراً فى حقيقة واحدة شخصيّة ، لاشريك له فى الموجوديّة الحقيقيّة ، ولاثانى له فى العين و ليس فى دار الوجود غيره ديّار ، وكلّما يترآى فى عالم الوجود انّه غير الواجب المعبود ، فانمّا هو من ظهورات ذاته ، و تجلّيات صفاته التى هى فى الحقيقة[1] عين ذاته » انتهى.

وامثال هذه العبارات كثيرة فى كتب هذه الطائفة العليّة من متقدميهم و متأخريهم و مفادها واحد ، ولذلك اكتفينا بهذا القدر .

[نقل ادلّة القائلين بوحدة الوجود ، و ذكر مرامهم فى نفى الكثرة و تزييف عقايدهم]

و اما الثانى ، اعنى ذكر الادلة التى ذكروها لهذا المطلب، فمنها: ماذكره العارف الشيرازى ، طاب ثراه ، وقال هو ممّا الهمنى الله ربّى وجعله من قسطى كما تقدّم فى عباراته ، وقد ذكره فى جميع كتبه كالا سفار والشواهد الربوبيّة و غيرهما و نحن نذكره على ماذكره فى الاسفار ، ثمّ نقول فيه ماينبغى ان يقال فقال : «اعلم ، ايها

---

۱ ــ صدرالحكما در آثار خود بعد از اثبات اصالت وجود ، به اثبات وحدت حقيقت وجود و بيان تحقّق تشكيك خاصى در مراتب طولى پرداخته و آن راحقيقت تشكيكى دانسته و آن را به محقّقان از حكماى الهى نسبت داده است ،و در برخى از مواضع اسفار خصوصاً در فصول عرفانى باب علل و معاليل وحدت سنخى و تشكيكى رابوحدت شخصى و تشكيك در مظاهر برگردانيده و بمسلك عرفاگرايش پيدا نموده است .

السالك باقدام النظر ، والساعى الى طاعة الله سبحانه، والإنخراط فى سلك المهيّمين، المهيمنين ، خل ــ فى ملاحظة كبريائه والمستغرقين فى بحار عظمته وبهائه : انّه كما ان الموجد لشئ بالحقيقة ماهو بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فياضاً ، بأن يكون ما بحسبه بجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسبه بجوهر فاعليّتها ، فيكون فاعلاً لا انه شئ آخر غير المسمّى معلولاً لا يكون هو بالذات اثراً حتى يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره ، احدهما شئ والآخر اثر ، فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط ، دون الثانى إلا بضرب من التجوّز ــ دفعاً للدور والتسلسل ــ فالمعلول بالذات امر بسيط ، كالعلّة بالذات، و ذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط، فاذا جرّدنا العلّة عن كل ما لا يدخل فى عليّتها و تأثيرها ، اى كونها بما هى علة ومؤثّرة ، و جرّدنا المعلول عن سائر ما لا يدخل فى قوام معلوليتها ، ظهر لنا ، ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها ، وكل معلول معلول بذاته و حقيقته ، فاذا كان هذا هكذا ، يتعيّن و يتحقّق ان هذا المسمّى بالمعلول ليست حقيقة ، هويّته مباينة لحقيقة علته المفيضة اياها ، حتى يكون للعقل ان يشير الى هويّة ذات المعلول مع قطع النظر عن هويّة موجدها، فيكون هناك هويّتان مستقلّتان فى التعقل، احديهما مفيضاً، والاخرى مفاضاً، اذ لو كانت كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً، لكونه متعقلاً من غير تعقّل علّته واضافته اليها ، والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافاً الى العلّة، فانفسخ ما اصّلناه من الضابطة فى كون الشئ علّة و معلولاً، هذا خلف. فاذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الإعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ، ولا معنى له غير كونه اثراً و تابعاً من دون ذات يكون معروضة لهذه المعانى، كما ان العلّة المفيضة على الإطلاق انّما كونها اصلاً و مبدءاً و مصموداً اليه ملحوقاً و متبوعاً هو عين ذاته ، فاذاً ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات الى ذات يكون بسيط الحقيقة النوريّة الربوبيّة ، مقدساً عن شوب كثرة و نقصان وامكان و قصور و خفاء برىء الذات عن التعلّق بامر زائد حالّ او محلّ خارج او داخل ، و ثبت انّه بذاته فيّاض و بحقيقته ساطع وبهويّته منوّر للسماوات والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر. وتبيّن

و تحقّق انّ لجميع الموجودات اصل واحد و سنخ فارد هو الحقيقة والباقى شئونه، وهو الذات و غير اسمائه و نعوته ، وهو الأصل وما سواه اطواره و شئونه ، وهو الوجود و ماوراه جهاته و حيثياته .

ولايتوهمن احد من هذه العبارات ، انّ نسبة الممكنات الى ذات القيّوم ، تعالى، يكون نسبة الحلول ، هيهات ان الحاليّة و المحليّة ممّا يقتضيان الأثنينية فى الوجود بين الحال و المحل ، و هيهنا ، اى عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانسانى المنوّر بنور الهداية و التوفيق ، ظهر ، ان لاثانى للوجود الواحد الاحد الحق ، و اضمحلت الكثرات الوهميّة و ارتفعت اغاليط الاوهام ، والآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات ، و يقذف به على الباطل ، فيدمغه ، فاذا هو زاهق ، وللثنويين الويل ممّا يصفون ، اذ قد انكشف انّ كل مايقع اسم الوجود بنحو من الأنحاء فليس الاشأن من شئون الواحد القيّوم و نعت من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته ، فما وصفناه اولاً ، انّ فى الوجود علّة و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفانى الى كون العلة منهما امراً حقيقيّاً والمعلول جهة ، من جهاته ، و رجعت عليّة المسمّى بالعلة و تأثيره للمعلول الى تطوّره تطوّره و تحيّثه من حيثياته ، لاانفصال شئ مبائن عنه .

فاتقن هذا المقام الذى زلّت فيه اقدام اولى العقول و الأفهام » انتهى.

[تقرير كلام الاسفار و بيان وجوه المناقشات عليه]

وخلاصته انّ هنا مقدّمتين مبرهنتين ثابتين ، و بعد ثبوتهما ثبت المطلوب .

الأولى ــ انه لما ثبت انّ الماهيّات امور اعتباريّة انتزاعيّة ، فلا يتعلّق الجعل بها ، بل الجعل يتعلّق بالوجود الخاص . فالجعل عبارة عن ابداع هويّة الشئ وذاته التى هو نحو وجوده الخاص، لاصفة من صفاته، والالكان فى ذاته مستغنياً عن الجاعل، فالمعلول معلول بذاته .

الثانية ـ ان العليّة ايضاً يتعلق بذات العلّة التى هو نحو وجودها الخاص ، فالجاعل جاعل بذاته لابشئ آخر غير ذاته حتّى يكون مركباً من شيئين : احدهما ، شيء ، والثانى صفته الفاعليّة ، بل جهة فاعليته بعينها ذاته ، واذا ثبتها تان المقدّمتان فنقول :

يجب ان يكون المعلول فى ذاته متعلقاً ومرتبطاً بالعلّة ، لان مايصدر عن العلّة مرتبط به ، و حينئذ يجب ان يكون ذاته بعينه معنى التعلّق و الارتباط بالعلة ، لأن ذاته اذا كانت غير معنى التعلّق والارتباط وكان التعلق والارتباط صفة زائدة على الذات ، و كلّ صفة زائدة على الذات ، فوجودها بعد وجود الذات بناءاً على الفاعليّة الفرعية ، و حينئذ لايكون الذات المفروضة مجعولة ، بل يكون المجعول غيرها ، وهذا الغير يكون مرتبطاً الى الجاعل دون الذات المفروضة ، فانّها يكون مستغنية الهوية عن الجاعل .

اقول : سلّمنا ان المجعول ذات الشئ وهويّته اعنى وجوده الخاص وكذا الجاعل ، و سلّمنا ان المعلول مجعول فى ذاته مرتبط بالعلّة ، ولكن لاادرى من اين يترتّب على هذا وجوب كون الذات[1] حينئذ نفس معنى التعلّق والارتباط؟ فان الارتباط ليس الامعنى

---

۱ ـ و ماذكره صدرالحكماء امر واضح لاسترة فيه ، چون وجود نزد او بردو قسمست وجود مستقل و قائم بذات كه بوجه من الوجوه ، جهت معلوليّت و ارتباط بغير در ذات اوراه ندارد و استقلال و قيام بذات نحوهٔ وجود اوست وجهت مقوميّت و مبدئيّت اثر و فياضيّت عين ذات اوست نه امرى عارضى و موجود در مرتبهٔ متأخرهٔ ازذات ، و وجود قائم و مرتبط بغير و متعلّق بعلت كه تقوّم بغير نحوهٔ وجود و در تخوم ذات او متحقق است چون اگر جهت احتياج و ارتباط بفاعل واجبى و غنّى مطلق ، امرى متأخّر از ذاتش باشد ، بايد در مقام ذات ياماهيّتى از ماهيات كليه باشد و يا وجودى بى نياز و غنى و غير قائم بغير . اين همان مقالهٔ اهل عرفانست كه گويند : ممكنات ومعلولات نسب و اضافات وجود حقند ، و مراد آنان از اضافه ، اضافهٔ اشراقى است . بهمين ملاحظه صدرالحكما فرمايد ارتباط بعلت و قوام بفاعل ←

اعتباریّاً یعتبره العقل بعد صدور حقیقة المعلول عن علته واذا اعتبر العقل الارتباط بین ذات المجعول وذات المجعول ، یصدق ان المعلول فی ذاته مرتبطة بالعلة ، لان ارتباط المجعول فی ذاته بالجاعل لیس معنی سوی ماذکر ، وهو لا یستلزم ان یکون الذات المجعولة عین معنی التعلّق والإرتباط ، هذا مع ان کون المعلول جهة اعتباریّة مناف لما صرّح به فی مبحث الجعل ، من ان المجعول بالذات یجب ان یکون امراً متحققاً و مناف لما اجاب فی جواب من قال : ان الوجود لا یصلح للمعلولیة لکونه اعتباریاً ، بان هذا ، لا یرد علی ما اخترنا من کون المجعول بالذات الوجودات الخاصّة ، وهی امور متحقّقة فی الخارج .

وایضاً هو مناف لما اثبتناه من التعدّد الواقعی للوجودات و الموجودات ، وسیجیء انشاءالله ، بعض الایرادات والاشکالات الاخر .

ومنها ــ ماذکره العارف الشیرازی ، طاب ثراه ، ایضاً وهو ایضاً مذکور فی جمیع کتبه ، و قد کرّر ذکره فی الاسفار ، فانّه ذکره فی السفر الاول والثانی کلیهما و نحن نذکره علی ما فی السفر الثانی ، فقال ، رحمه الله ، : فصل ــ فی ان الواجب الوجود تمام الاشیاء وکل الموجودات ، والیه یرجع الامور کلها ، هذا من الغوامض الالهیّة التی یستصعب ادراکه الاعلی من اتاه الله من لدنه علماً و حکمة ، ولکن البرهان قائم علی ان کل بسیط الحقیقة کل الاشیاء الوجودیّة الا ما یتعلّق بالنقائص والأعدام ، والواجب ،

→

نفس ذات معلول است ، پس معلول ، نفس ارتباط و عین ربط است و این غیر نحوهٔ ارتباط عرض بموضوع است که ماهیت عرض در مقام ذات از معانی کلیه است و ماهیّت عرض وابسته بـمعروض نمی‌باشد بل که وجودش مرتبط بمعروض و جوهر است ، ولی وجود معلول دارای حالتی غیر جهت ارتباط نمی‌باشد و نفس فقر و عین ربط است واگر غیر این باشد باید در مقات ذات جدا از علت فرض شود و ناچار در ذات غیرمرتبط و غیر محتاج و احتیاج امر عرضی و زائد برذات آن باشد . وقد ظهر مما حررناه ، ان مارامه صدر الصّدور کلام صدر عن منبع التحقیق .

تعالى ، بسيط الحقيقة واحداً[1] من جميع الوجوه ، فهو كل الوجود، كما ان كلّه الوجود. اما بيان الكبرى: فهو ان الهويّة البسيطة الإلهيّة لو لم يكن كل الأشياء ، لكانت متحصلّة القوام من كون شئ ولا كون شيء ، متركّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل و تحليله من حيثيتيّن ، وقد فرض و ثبت انّه بسيط الحقيقة ، هذا خلف ، فالمفروض انّه بسيط . اذا كان شيئاً دون شئ آخر كان يكون ــ الفا ــ دون ــ ب ــ فحيثيّة كونه الفاً ، ليست بعينها حيثيّة كونه ليس ب ، والا لكان مفهوم ــ ا ــ و مفهوم ليس ــ ب ــ شيئاً واحداً، والتلازم باطل ، لإستحالة كون الوجود والعدم امرا واحداً ، فالملزوم مثله ، فثبت ان البسيط كل الاشياء .

وتفصيله : انّا اذا قلنا : الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسيّة ، اوانه لا فرس ، فحيثيّة انه ليس بفرس ، لا يخلو اما ان يكون عين حثيّية كونه انساناً ، او غيرها ، فان كان الشق الاول يعنى يكون الانسان بما هو انسان

---

۱ ــ آنچه قبلاً در حاشيه در مقام تقرير مرام ملاصدرا ذكر نموديم ، منافات با تعدّد واقعى ندارد ولى تعدّد در اصل حقيقت وجود غير معقول است ، چون صرف الشئ لا يتعدد و تعدّد در نسب و روابط و شؤون وجود حق است ، و غير حق هيچ موجودى حقيقت وجودنمى‌باشد ، بل ظهور و شؤون اوست . و قاعدهٔ بسيط الحقيقة نيز وجود صرف را منحصر بحق و تعدّد و تكثّر كه اضافات و تجليات فعلى باشد اختصاص بخلق دارد و مى‌توان از طريق اين برهان وبرهان قبل ، كلام راطورى تقرير كردكه بمرام عرفا نزديك شود . و نيز بايد توجه داشت كه ارجاع كليهٔ كثرات بوجود مطلق و نفى تعدد بنحو اطلاق و اعتبارى دانستن كثرت بنحو كلى ، نتيجهٔ شهود سالك در سفر دوم از اسفار سلاك عملى است وكثرت در ممكنات امرى واقعى است ولى نه بمعناى آن كه حقايق امكانى داراى وجودى باشند كه در مقام ذات مورد ملاحظه قرارگيرند بدون سريان فعلى نور علت در جلباب آنها ولقولهم «قدس‌الله سرهم» ، لاوجود ولاموجود غيرالله ، و اعلم ان لكلامهم هذا بطناً لو تفطنوا عليه ، لم يساوّا من اغماد اوهامهم يسوف الانكار و الاعتراض .

لافرساً ، فيلزم من ذلك ، انّا متى عقلنا ماهيّة الإنسان ، عقلنا معنى اللافرس ، وليس الأمر كذلك ، اذليس كل من يعقل الانسان ، يعقل انّه ليس بفرس ، فضلاً ان يكون تعقّله الإنسان ، و تعقلّه ليس بفرس شيئا واحداً ، كيف ؟ و هذا السّلب ، ليس سلباً مطلقاً ، ولاسلباً بحتاً ، بل سلب نحو من الوجود ، والوجود بماهو وجود ، ليس بعدم ، ولاقوة و امكان لشئ الا ان يكون فيه تركيب ، فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة اواشتقاقاً ، فهو مركّب . فانّك اذا احضرت فى ذهنك صورته و صورة ذلك المحمول السلبى مواطاة اواشتقاقاً وقايست بينهما بان يسلب احدهما عن الآخر اويوجب سلبه عليه ، فتجد ، انّما به يصدق على الموضوع انّه كذا ، غيرما به يصدق عليه انّه ليس هوكذا ، سواءكانت المغايرة بحسب الخارج ــ فيلزم التركيب الخارجى من مادة وصورة ــ ، اوبحسب العقل ، فيلزم التركيب العقلى من جنس و فصل ــ اوماهيّة ووجود ، فاذا قلت مثلاً: زيدليس بكاتب ، فلا يكون صورة زيد فى عقلك هى بعينها صورة ليس بكاتب ، والالكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً ، بل لابدّ ان يكون موضوع مثل هذه القضيّة مركبّاً من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوة او استعداد ، فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شئ آخر ، الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى ، و هذا التركيب بالحقيقة منشأه نقص الوجود ، فانكل ناقص حيثيّة امكانه و نقصانه غير حيثيّة وجوده و فعليّته، فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شئ ، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اعلى واشرف والطف ، ولا بسلب عنه شئ الا النقائص والامكانات والاعدام والملكات ، واذهو تمام كل شيء، و تمام الشيء احقّ بذلك الشئ من نفسه ، فهواحق من كل حقيقة ، بان يكون هو بعينها من نفس تلك الحقيقة ، بان يصدق على نفسها . فاتقن ذلك وكن من الشاكرين .

فان قلت : اليس للواجب ، تعالى ، صفات سلبيّة ، ككونه ليس بجسم ولابجوهر ولابعرض ولابكمّ ولابكيف .

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقائص و سلب السلب وجود وسلب النقصان كمال وجود » انتهى .

اقول : ماذكره هناحق ، والمقصود ان جميع كمالات الاشياء موجودة فيه ، تعالى شأنه ، مع شئ زائد ، لأنّه فوق التمام .

وبيان ذلك ، ان حقيقة كل شئ هو نحو وجوده ، و هذه الحقيقة لها جهة كمال و جهة نقص .

اما الجهة الاولى ــ فباعتبار وقوعها فى مرتبة من مراتب الوجودات ، واما الجهة الثانية ــ فباعتبار فقدانها لكمال المرتبة التى فوقها ، فانك عرفت ان افراد الوجودات مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقص ، ولاشك ان كل مرتبة من هذه المراتب مشتمل على المراتب التى دونه مع شئ زائد ، وفاقد للكمال الذى لما فوقه . وقس ذلك على السواد والنور مثلاً فالوجود الواجبى ، لمّا كان فوق الكل ، يكون جامعاً لجميع الكمالات الوجوديّة فى جميع الأشياء ، ولايصدق عليه انّه شئ من الأشياء لان حقيقة هذا الشيء مرتبة محصورة من الوجود ، مركبّة من كمال و نقص ، فالحقيقة الواجبيّة فرد خاصّ من الوجود مغاير لسائر افراد الوجود ، و مع ذلك كل الاشياء بالمعنى المذكور ، ولايلزم منه اثبات وحدة الوجود بالمعنى الذى ذكره الصوفيّه .

ولذا صرح به ارسطاطاليس فى اثولوجيا ، وكذا صرح به الفارابى فى الفصوص ، حيث قال :

« ان واجب الوجود مبدء كل فيض ، وهو ظاهر ، فله الكل من حيث لاكثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر اى عالم بذاته ، ينال الكل من ذاته ، فعلمه بالكل بعد ذاته ، و علمه بذاته نفس ذاته ، فكثرة علمه بالكل بعد ذاته ، و يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل فى وحدة » ، انتهى .

وكذا صرّح به الشيخ الرئيس فى الهيّات الشفاء ، حيث قال «فان كل شيء منه ، تعالى ، وليس هو مشاركاً لما منه ، و هو كل شيء ، وليس هو شيئاً من الأشياء بعده »

انتهی .

اقول : الظاهر ان غرض هذاالعارف المحقق ـطاب ثراهـ من هذا الدليل ايضاً اثبات ماذكرناه، لااثبات وحدة الوجود بالمعنى الذى اختاره، فانّه بعدذكر هذاالدليل قدصرّح بماذكرناه ، و بسطالقول فى تحقيقه حيث قال : «وليعلم: ان هذه الماهيّات الممكنة ، ليس لشيء منها وجود مطلق ، بل لكل منها وجود مقيّد ، و نعنى بالمطلق مالايكون معه قيد عدمىّ ، وبالمقيّد مايقابله . وتوضيح ذلك انّك اذا حدّدت نوعاً محصلاً كماهيّة الانسان مثلاً بانّه حيوان ناطق ، يجب عليك ان تحضر معانيه وتضبطه، و تقصد من قولك ، الشارح لماهيّة انّه لايزيد عليه شيء ، ولم يبق شيء من معانى ذاته واجزاء ماهيّته الا وقدذكر فى هـذا القول الوجيز اوغير الوجيز ، والا لم يكـن الحدّ حدّاً تامّاً له ، فيشترط فى ماهيّة الانسان وحده انلايكون شيئاً آخر غير ماذكر من الحيوان والناطق ، فلوفرض ان فى الوجود نوعاً محصّلاً جامعاً بحسب الماهية مع هذه المعانى المذكورة فى ماهيّة الإنسان ، معانى اخرى ، كالفرسيّة والفلكيّة وغير ذلك، لم يكن ذلك النوع انساناً ، بل شيئاً آخر ، اتمّ وجوداً منه ، وانّما اردنا بقولنا نوعاً محصّلاً، مايحصّل وجوده، لامايحصّل حده و معناه فقط، فان الانواع الاضافيّة كالحيوان مثلاً، اوالجسم النامى مثلاً ،وان كان لكل منها حدّتامّ بحسب المفهوم ، الاانّه ليست بحيث اضيف الى ذلك معنى آخر كمالىّ ، لم يحمل على المجمـوع اسم ذلك النوع الاضافى و معناه ، ولهذا اذااضيف الى الجسم الحسّاس النامى ، يحمـل على المجموع الذى هو الحيوان الجسم النامى ، وكذا يحمل على الانسان الحـيوان ، وهذا بخلاف النبات ، اذقدتمّت نوعيّته الوجوديّة و تحصّلت ، كما تمّت ماهيّته الحديّة ، فاذا وجد نوع حيوانى لم يحمل عليه النبات ،وان حمل عليه الجسم النامى، وكذالم يحمل على النبات انّه حجرا و معدن ، وان حمل عليه انه جسم ذوقوة حافظة للتركيب ، وكلامنا فى الوجود الناقص لذاتمّ، لافى المعانى المطلقة اذاضم اليها معنى آخر فالاول غير محمول على شيء آخر فرض انّه اتمّ وجوداً منه، بخلاف الثانى المحمول

على نوعه. اذا تقرر هذا فنقول :

[اشارة الى وجه الفرق فى الوجود بين المطلق و المقيد على الاصطلاحين للعارف والحكيم].

ان العرفا قد اصطلحوا فى اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيّد، على غير ما اشتهر بين اهل النظر ، فان الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عن مالا يكون محصوراً فى امر معيّن محدود بحدّ خاص ، والوجود المقيده بخلافه، كالانسان و الفلك والنفس و العقل ، و ذلك الوجود المطلق ، هو كل الاشياء على وجه ابسط ، وذلك لأنّه فاعل كل وجود مقيّد وكماله ، و مبدأ كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة[1] من ذى المبدأ ، فمبدأ كل الاشياء و فيّاضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى ، وكما ان فى السّواد الشديد توجه جميع الحدود[1] لضعيفة السوادية التى مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط ، وكذا المقدار العظيم يوجد كل المقادير التى دونه من حيث مقداريّتها لا من حيث تعيّناتها العدميّة من النهايات والأطراف ، والخط الواحد الذى هو عشرة اذرع مثلاً يشتمل الذراع من الخط والذراعين منه و التسعة اذرع أمنه على وجه الجمعيّة الاتصاليّة ان لم يشتمل على اطرافها العدمية التى يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعى، و تلك الاطراف

---

١ ــ و استناد الوجود المضاف الى الممكن من جهة الوجود و التحصّل والكمال الى الواجب القيوم اولى من استناده الى الممكن . بل كه استناد أين وجود بحق اول جاعل كل شئ ، بهطريق ضرورت و نسبت آن به ماهيّت و عين ثابت برسبيل امكان و عدم ضرورتست و چون فاعل مبدأ شئ ، غايت و منتهاى شئ نيز مى‌باشد، ناچار وجود به نحو اطلاق از اوست وباو رجوع مى‌نمايد والى الله يرجع الامور كلها ، عند رجوع الكل الى الملك الدّيان و هوالباقى بعد فناء كل شئ . اين فناء دائمى وازلى است ، چون وجود در ممكن و ديعه است ولابد يوماً ان تردّ الودايع . پس مئال اين قاعده بوحدت وجود است .

العدمية ليست داخلة فی الحقيقة الخطيّة التی هی طول مطلق ، حتی لوفرض وجود خطّ غير متناه، لكان اولی واليق بان يكون خطاً من هذه الخطوط المحدودة، وانّما هی داخلة فی ماهيّة هذه المحدودات الناقصة لامن جهة حقيقتها الخطيّة ، بل من جهة مالحقها من النقائص و القصورات ، و كذا الحال فی السواد الشديد ، واشتماله علی السوادات التی هی دونه ، وفی الحرارة الشديدة واشتمالها علی الحرارت الضعيفة ، فكهذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعی الواجبی الذی لا اتّم منه ، بالوجودات المقيّدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام و نقائص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة فی الوجود المقيّد .

و منها ــ ماذكره جمع من العرفاء ، وهو: انّه اذا لوحظت الأشياء اولاً بنظر جليل، يری فيها المغايرة الواقعيّة الخارجيّة ، ثمّ اذا لوحظت ثانياً بنظر دقيق ، يری ان هذه المغايرة بمحض الإعتبار، و فی الحقيقة كلها متحدة، و ذلك لان اختلافها بالتشخّصات، وهی امور اعتباريّة ، و حقيقتها التی هی الوجود ، امر واحد . ولذا قيل : ان العالم عبارة عن الاعراض المجتمعة فی عين واحد .

والجواب : انك قد عرفت ان اختلاف الوجودات بالتقدّم والتأخّر والشدّة و الضعف والكمال والنقص ، وهذا الاختلاف اختلاف فی الواقع ونفس الامر، و بالجملة تعدّد الوجودات و اختلافها بحسب الخارج والواقع لا بمجرد الاعتبار ، كما عرفت مراراً ، هذه هی الادلّة التی ذكروها علی هذا المطلب ، و قد عرفت حالها ، وامّا الامثلة التی ذكروها لهذا المطلب ، فمنها : مثال استفادة نور القمر من الشمس، وقد تقدّم .

و منها ، : حدوث الدائرة من الشعلة الجوّالة ، فانّه اذا ضرب طرف خشب او حبل فی النار ، ثمّ ادير هذا الخشب او الحبل ، يری من سرعة حركته دائرة ، مع انّه ليس فی الخارج دائرة ، و انّما الموجود فيه طرف الخشب او الحبل ، فكذلك حال الموجودات المرئيّة فی الخارج ، فانّها مجرّد فرض واعتبار ، وليس الموجود فی الحقيقة الا الوجود الحق القائم بالذات ،

و من سرعة سيره يحدث هذه الكثرات ، ولكن ليس لها تحقّق خارجيّ و ثبوت واقعي.

و منها ، انّه اذا ادرك شبح من بعد ، فكلّما كان ابعد يرى شيء خاص، واذا صار بعده اقلّ ، يرى شئ خاص آخر ، واذا صار اقرب ، يرى شئ آخر، و هكذا كلّما يقرب يرى شئ دون مايرى قبله ، حتّى اذا صار في غاية القرب و ظهر حقيقته ، يعلم ان حقيقة هذا الشئ غير ماادرك في المراتب السابقة ، فكذلك حال الموجودات العالميّة ، فانّها يرى اولاً موجودات متحققة و ذوات متأصّلة ، ولكن السالك اذا اقرب بالرياضات والمجاهدات الى حقايقها ، يرى انّها كسراب بقيعة يحسبه الظمآن[1] ماءً ، وليس لها تحقّق واقعي ، بل المدرك في نظره اولاً انّما كان بمجرد الوهم و الخيال.

و منهما ، انّه اذا انطبعت صورة واحدة في مرايا متكثّرة متعدّدة مختلفة بالصغر والكبر والطول و القصر والاستواء والتحدّب والتقعير ، و غير ذلك من الإختلافات ، فلاشك انّها تكثّرت بحسب تكثر المرايا ، و اختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها ، وان هذا التكثّر غير قادح في وحدتها ، والظهور بحسب كل واحد من تلك المرايا غير مانع لها ان يظهر بحسب سائرها ، والواحد الحق ، سبحانه « ولله المثل الأعلى[2]» بمنزلة الصورة الواحدة، والماهيّات بمنزلة المرايا المتكثّرة المختلفة باستعداداتها، فهو ، سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها من غير تكثّر و تغيّر في ذاته المقدّسة ، من غير ان يمنعه الظهور باحكام بعضها ، عن الظهور باحكام سائرها .

و منها ، ان نسبة كل مايطلق عليه الغير والسوى اليه ، سبحانه ، وله المثل الاعلى[3]، كنسبة الأمواج الى البحر الزخار ، فان الموج لاشك انّه غير الماء عند العقل من حيث

---

١ ــ س ٢٤ ، ى ٤٠ .

٢ ــ س ١٦ ، ى ٦٢ .

١ ــ س ٣٠ ، ى ٢٦ .

انّه عرض قائم بالماء ، واما من حيث الوجود فليس فيه شئ غير الماء، فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصورها ، و غفل عن البحر الزّخار الذي بتموّجه يظهر من غيبه الى شهادته ، و من باطنه الى ظاهره هذه الامواج ، يقول بالامتياز بينهما و يثبت السوى و الغير ، ومن نظر الى البحر وعرف انّها امواجه (والأمواج لاتحقّق لها بانفسها) قال باتّها اعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده الا الحق ، سبحانه، وماسواه عدم يخيّل انّه موجود متحقّق ، فوجوده خيال محض والمتحقق هو الحق لاغير ، و في هذا قيل :

البحر بحر، على ماكان في قدم ان الحوادث امواج و انهار
لايَحجبنّك اشكال، يشكّلها عمّن يشكّل فيها ، فهي استار

و منها ، ان نسبة الممكنات الموجودة اليه ، تعالى ، كنسبة مراتب الاعداد الى الواحد لابشرط شئ، فان لكل مرتبة من مراتبه معانى ذاتيّة واوصافاً عقليّة مخصوصة بها ، مع انّها عين الواحد في الحقيقة ، فايجاد الواحد بتكراره العدد ، مثال لايجاد الحق، تعالى، الخلق بظهوره في آيات الكون و مراتب الواحد، مثال لمراتب الوجود واتّصافها بالخواص و اللّوازم كالزوجيّة و الفرديّة و الصمم والنطقيّة ، مثال لايجاد بعض مراتب الوجود بالماهيّات واتّصافه بها على هذا الوجه من الاتّصاف المخالف لسائر الاتّصافات المستدعى للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع ، و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان احكام الأسماء الالهيّة والصفات الربانيّة ، والارتباط بين الواحد والعدد ، مثال لارتباط الحق و الخلق ، وكون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الاربعة و غير ذلك ، مثال للنسب اللازمة التي هي صفات الحق، و ظهور العدد بالمعدود، مثال لظهور الوجودات الامكانيّة بالماهيّات، وكما ان الواحد غير محتاج الى شئ من الاعداد ، من حيث هو هو ، وهي محتاجة اليه، فكذلك الحق غير محتاج الى احد من الموجودات . وهي محتاجه اليه ، وكما انّه يلزم من عدم الواحد عدم جميع انواع العدد من غير عكس ، فكذلك الحقّ و

الموجودات ، وكما ان الواحد اذا ضرب في نفسه او في عدد آخر ، لايلزم منه تكثر، بل كان ، فكذلك الحقّ اذا اخذ مع صفاته او مع غيره ، وكما ان الواحد لو قسط لاينقسم من حيث انّه واحد ، فكذلك الحق ، الى غير ذلك من المناسبات.

و منها ، مثال النور الشمسى ، فانّه ثلاث اعتبارات :

احدها ــ ماكان مغايراً لماقام به وزائداً عليه ، ولم يكن ناشياً من ذاته كالنور الواقع على الأجسام، فانّه مغاير لها و ليس ناشياً منها، وهذا مثال وجودات الممكنات.

وثانيها ــ ماكان مغايراً لما قام به ، ولكن كان ناشياً من ذاته لامن غيره ، كالنور القائم بالشمس و هذا مثال وجود الواجب ، على زعم المتكلمّين .

وثالثها ــ اعتبار النور مجرّداً غير قائم بشئ ، فانّه بهذه الإعتبار نور و منوّر، وضوء و مضئ ، ولايحتاج فى النورانيّة الى غيره ، وهذا مثال وجود الواجب على طريقة الصوفية ، فكما ان النور الواقع على الاشياء ليس مغايراً بالذات لهذا النور اذا اعتبر مجرّداً غير قائم بشئ ، فكذلك حال وجود الممكن والواجب ، وكما ان الاشياء فى انفسها مظلمة ويحتاج فى النورانيّة الى نفس النور و نفس النور لايحتاج فى النورانيّة الى شئ آخر ، كذلك الماهيّات الامكانيّة فى انفسها معدومة ويحتاج فى الموجودية الى حقيقة الوجود ، والوجود موجود بنفسه لايحتاج الى شئ آخر.

هذه جملة الأمثلة التى ذكروها لهذا المطلب، وهى لاتفيد شيئاً يطمئن به النفس، من ان هذه الأمثلة من باب القياس من الفارق ، فان مثال انطباع الصورة الواحدة فى المرايا المتعدّدة، لاينطبق على مانحن فيه ، لأن فى المثال، المرايا المتعددة موجودة، و فى الممثل له ليس الأمر كذلك ، لان الماهيّات التى بمنزلة المرايا ، امور معدومة فى الخارج ، فكيف يرى فيها الشئ.

والنور الشمسى، لايمكن ان يكون واقعاً على الأشياء ، ومع ذلك كان هذا النور بعينه قائماً بذاته غير واقع عليها ايضاً ، فان كان وجود الواجب ايضاً كذلك ، فيلزم ان لايكون له تحقّق بالفعل خارجاً عن الاشياء ، وهو كفر صريح ، وكذا حال باقى

الأمثلة ، ولايحتاج كل منها الى بيان عليحدة ، لظهوره لكل احد . ولذا صرّح جمع من العرفاء ، بان هذه الأمثلة مقربة من جهة ، و مبعّدة من جهة اخرى .

[بيان الاشكالات التى ذكرت فى المقام و تحقيق الحق فى الوحدة والكثرة]

واما الثالث ، اعنى ذكر الإشكالات الواردة على هذا المذهب ، فنقول : قدعرفت منّا حال ادلتهم وامثلتهم ــ فهى لاتثبت شيئاً ــ والاشكالات الواردة على هذا المذهب كثيرة :

منها ، انّك قدعرفت انهم قدصرّحوا بأن المغايرة بين مراتب الوجود اعنى المرتبة الواجبية والخلقيّة، بمجرد الاعتبار و التعقّل، و فى الخارج والواقع لافرق بينها ، فحينئذ يلزم ان يكون الوجود الواجبى فى الخارج مجرّد وجود الممكن، ولم يكن له تحقّق خارجى مع قطع النظر[1] عن المظاهر والمجالى ، وهو فاسد ، كماعرفت . و من ظنّ انّه يلزم من كلام الصوفيّة عدم تحقّق الوجود الواجب خارجاً عن المظاهر، فعلّة ظنّة ماذكرناه ، و هو فى موضعه . و ليس سبب الظّن المذكوره ماذكره العارف الشيرازى ، طاب ثراه ، حيث قال : ولايبعد ان يكون سبب ظنّ الجهلة بهؤلاء الأكابر، اطلاق الوجود تارة على ذات الحقّ ، وتارة على المطلق الشامل ، وتارة على المعنى العام العقلى ، فانّهم كثيراً مايطلقون الوجود على المعنى الظلّى الكونى ، فيحملونه على مراتب التعيّنات والوجودات الخاصّة ، فيجرى احكامها ، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربى فى التدبيرات الالهيّة : «كلّما دخل فى الوجود فهو متناه » .

وماقال القونوى فى تفسيره للفاتحة: «اوالفىء الخارج عن دائرة الوجود والجعل».

---

۱ ــ بل يلزم عدم تحقّق الممكنات وتحقّق الواجب تعالى بالذات و تحقق غيره بالعرض . چون كلام در اعتبارى بودن كثراتست اذا لوازم خاص كثرت نيز اعتبارى خواهد بود. و اين مسلك غير مرام كسى استكه از براى واجب مقام و مرتبه‌ئى مجرد و متميز و جدا از ممكنات موجود نمى‌داند ، در مسلك اول ممكن نفى شده است و در مرام دوم واجب مثالا نفى شده ، على مايظهر من كلام الجهال من المتصوفة.

وماقال فى مفتاح الغيب : والوجود تجلّ من تجليّات غيب الهوية . وماقال معيّن كباقى الاحوال الذاتيّة .

وذكر الشيخ علاء الدولة فى رسالة الشارد والوارد : «لأن فوقها، يعنى فوق الطبيعة، عالم العدم المحض ، وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث » .

وفيها : « اين فى الظمات يوجد عين الحياة » و هذا القول منه ، اشارة الى ماقاله فى مدارج المدارج : « واعلم ان فوق عالم الحياة عالم الوجود ، و فوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولانهاية» انتهى .

فظهر انّه قديكون مرادهم من العدم مايقابل هذاالنحو من الوجود الظلّى ، وان لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة ، بل على المجاز ، لأن الوجود فى عرفهم مايكون مبدأ الآثار و منشأ الأكوان ، و يمكن ايضاً ان يكون مرادهم من الموجود مايكون معلوماً و مخبراعنه ، وكل مالايكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويّته، فغير موجود بهذا المعنى ، فالوحدة الحقيقية بشرطلا ، وغيب الغيوب ، حيث لايكون لاحد من الخلق ، قدم فى شهوده وادراكه ، فيصدق عليه انّه غير موجود لغيره على ان الوجود قديطلق على المأخوذ من الوجدان ، و هوايضاً مرجعه الى الوجود الرابطى ، فيكون مسلوباً عنه ، تعالى ، اذلايمكن نيله وظهوره لأحدٍ الا من جهة تعيّناته و مظاهره لكن تحققّه بذاته وكماله بنفسه، ووجوده انمّا هو بالفعل لابالقوة، وبالوجود ، لابالامكان . فذاته يظهر بذاته وكماله بنفسه و وجوده اتّماهو بالفعل ، لابالقوة،فذاته يظهر بذاته على ذاته فى مرتبته الأحديّة الصرفة المعبّر بالكنز المخفى فى الحديث المشهور ، ويظهر بعدهذا الظهور ظهور آخر، لاعلى غيره، بل على ذاته، وهو الظهور طوراً بعد طور فى المظاهر المعبّر عنه بالمعروفيّة ، و هذا الظهور الثانوى هو مشاهدة الذات القيوميّة فى المرائى العقلية و النفسيّة والحسيّة ، بمدارك كل شاهد و عارف ، و بمشاعر كل ذكى وبليد وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاءاً وخفاءاً ، وطبقات المدارك كمالاً ونقصاً ، والتكثّر فى الظهورات ، والتفاوت

فی الشئونات لایقدح وحدة الذات ، ولاینثلم الکمال الواجبی ولایتغیّر بهالوجود الثابت الازلی عمّاکان علیه،بل الآن کماکانت حیث کان ولم یکن معه شیء ، ولذا قیل .

وماالوجه الاواحد غیر انّه ــ اذاانت عددت المرایا تعدداً » انتهی .

و منها ، انّه یلزم حینئذ انلایکون الحاصل من الجعل ، امراً محققاً فی الخارج بل اعتباراً محضاً ــ اعتبارياً محضاً ، خ ل ــ

و منها ، انّه یلزم حینئذٍ نفی التعدّد الواقعی للأشیاء وعدم التکثر الخارجی و للموجودات ، و هو تکذیب للحس والعیان .

ومنها ، انکیفیة تنزّل الوجود الواجبی من سماء الإطلاق الی ارض التقیید و تطوّره باطوار مختلفة وتشأنه بشئونات متباینة ، لایمکن ادراکها للعقول ، ولا سبیل الیها بل هو مجردکلام لایحصل معناه لاولی العقول الصرفة ، فالقائل بهذا المذهب ، انّاعترف بعدم نیله الی مرتبة المکاشفة والمشاهدة ، فبناء مذهبه علی مجرد التقلید فقط ، وانّادعی المرتبة المذکورة ، فهو امر آخر .

و منها ، انّه یلزم حینئذ اتّصاف الباری ، تعالی ، بصفات الحادثات وکونه محلاً للحوادث والأعراض ، وموصوفاً بالفاسدات و المتغیّرات ، تعالی الله ، عن ذلك علواً کبیرا .

والجواب ، بان لزوم الأمور المذکورة انّمایکون اذاکان للاعراض والحوادث تحقّق فی الواقع[1] وعلی هذا المذهب لاتحقّق الاللوجود الواجبی ، و غیره مجرد

---

۱ ــ مورد بحث این است که ، فعل و تجلی حق که همان وجود ساری در مظاهر باشد و از این نفس رحمانی اعیان از مقام علم بعین و از عدم بوجود واز ظلمت بهنور آیند واز سریان این وجود عام وجودات خاصّه و مقیّده متحقق شوند ، آیا این سبب وجود مضاف بحق بطریق حقیقت و بممکن بطریق مجاز است و وجود واحد شخصی باعتبار صرافت ذات مبدأتجلی و باعتبار مراتب نازله مظهر قابل تجلی است ←

اعتبار و وهم ، يصير الأمر اشنع كما لا يخفى .

فان قلت : ان الصوفيّة مُصرّحون بان الوجود مقول على افراده بالتشكيك ، فيجب ان يكون افراده ، متعددة ، فهذا مخالف لوحدة الوجود ، وهو ايضاً بحث عليحدة عليهم .

قلت : الأمر في الظاهر وان كان كذلك ، الا انّهم قالوا : ان التفاوت ليس[1] في حقيقة الوجود ، بل في ظهور خواصه .

قال الشيخ صدرالدين القونوى فى رسالة الهادية : « اذا اختلف حقيقة بكونها شئ اقوى اواقدام اواشدّ اواولى ، فكل ذلك عند التحقيق راجع الى الظهور، دون تعدّد واقع فى الحقيقة الظاهرة ، اى حقيقة كانت من علم و وجود و غيرهما ، فقابل يتعدّد لظهور الحقيقة من حيث هى اتمّ منها من حيث ظهورها فى قابل آخر ، مع

→

و انتساب اين فيض ساری دراعيان باعيان ممكنه به‌نحو مجازست وتحقق مختص بحق و جلوه و وجه باقی بعد فناء كل شئ از صقع ربوبی است ويا آن‌كه كثرت حاصل از اصل وحدت نيز حقيقی و غير اعتباری است و از همين كثرت اعتباری و نيز از همين وجود مجازی باعتباری و مجازی مصطلح عرفا تعبير شده است ، نه اعتباری و مجازی مصطلح ارباب حكمت . وجود عام ساری در اعيان ممكنات منشأ وجودات خاصه و مقيدات ولی نه منشئيّت بمعنای مبدا صدور و ايجاد ، چون مبدأ ايجاد حق اول است و ما به‌الايجاد فيض مقدس است وايجاد آن ، همان ايجاد وجودات خاصّه است ، وگرنه وجود واحد شخصی نخواهد بود و وحدت سنخی با توحيد وجودی مصطلح عرفا منافات دارد ــ لمحرره جلال الآشتيانی ــ .

١ ــ اساس كار و پايه و ريشهٔ مطلب در اين جاست كه آيا اصلا وجود قبول تشكيك می‌نمايد و در ذات وحقيقت وجود ، تفاوت معقول است و يا آن‌كه تفاوت و تشكيك وشدت و ضعف بانحاء تجليات برمی‌گردد وواحد شخصی سعی رفيع الدرجات منشأ كثرات چون بالذات واحد است وصرف شئ لايتكرّر و لايتثنّی ، قهراً فعل واحد ساری در مراتب بحسب تفاوت استعدادات دارای تفاوت ظهورست و نه آن‌كه درجات متعدد دارد ــ و بين المشربين فرقان عظيم ــ .

انالحقيقة واحدة فیالكل ، والمفاضلة والتفاوت واقعة بين ظهوراتها بحسبالأمر المظهر المقتضى لتعيّن تلك الحقيقة تعيّناً مخالفاً لتعيّنه فیامر آخر ، فلا تعدّد فیالحقيقة من حيثهى ، ولاتجزية ولاتبعيض . وماقيل : لوكان الضوء والعلم يقتضيان زوال الفئ ووجود المعلوم ، لكانكل علم وضوءكذلك ، فصحيح ، لولم يقصد بهالحكم بالإختلاف فیالحقيقة » انتهى .

فظهر انمذهبهم انالتفاوت فیظهور حقيقة الوجود ، بحسب تفاوت الماهيّات القابلة ، ولكن يرد عليهم انالقابل الذى هوالماهيّة امر اعتبارى عندهم ، فكيف يصير سبباً للاختلافات المتحقّقه فیالخارج .

ثمّ لورود هذهالايرادات والإشكالات ، انكر وحدة الوجود جمع منأجلاء الصوفيّةوعظمائهم،كالشيخالعارف الواصل الشيخ علاءالدولة السمنانیوالسيّدالعارف المشاهد السيّد محمدالمتلقب بـ «گيسو دراز » ،و كفّروالطائفةالوجوديّة .

وليس علّة التكفير ماظنّ بعضهم منانالشيخ علاءالدولة السمنانى ظنّ ان الصوفيّة قائلون بانالواجب هوالوجود المطلق الاتنزاعى ، ولذا كفّرهم ، وكيف يكون العلّة ذلك ؟ معانهذا الشيخ اجل قدراً من انيحملكلام جمع منأكابر العرفاء على شئ يدل صريحكلامهم علىخلافه ، بلالعلّة ماذكرناه .

ثم الحق انالمخالفة بينالشيخ والسيد و بينالطائفة الوجودية ، ليست لفظية ، بلالحق انالنزاع بينهم معنوىكمايظهر منحواشى الشيخ علاءالدولة على الفتوحات، فانّه خالف الشيخ الأعرابى فیكل عبارة دالّة على الوحدة وردّها ، فمن جملتها العبارة التى تقدّمت منقول الشيخ الأعرابى : «الوجود المطلق ، هوالحق المنعوت بكل نعت . . . » ، فكتب المحشى اعنى الشيخعلاءالدولة:«الوجود الحق[1]هوالحق،

---

۱ ــ شيخ علاءالدوله قدرى بىالتفاتىكرده است در فهمكلام شيخاكبر ، واينكه درکتب شيخاكبركراراً ديده مىشود ، حقيقة الوجود حق و المطلق فعله و المقيد ←

لاالوجود المطلق ولاالمقیّدکما ذکر » انتهی کلامه .

و منها ، قوله : «لیس فی نفس الأمر الاوجود الحق » فکتب الشیخ علاءالدولة بلی ، ولکن ظهر من فیض جوده مظاهره ، فللفیض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقیّد وللمفیض[1] وجود حق .

و منها ، قوله : ولقد نبّهتك علی امر عظیم ان تنبّهت له و عقلته ، فهو عین کل شئ فی الظهور ، ماهو عین الاشیاء فی ذاته ، سبحانه ، بل هو هو والاشیاء اشیاء ، فکتب المحشی : « فکن ثابتاً علی هذا القول » .

ومنها : «قوله اذالحق هوالوجود لیس الا . . . » فکتب المحشی : «بلی ، هوالوجود ولفعله وجود مطلق ولأثره وجود مقیّد ».

→

آثاره ، بایددقت درکلام شیخ و مفسران کلمات او نمودکه این مفسران از قبیل قونوی و عفیف الدین تلمسانی وجندی وکاشانی و فرغانی و ...که هرکدام استاد علاءالدوله بحساب می‌آیند نیز به توضیح کلام شیخ پرداخته و همه در عین آن که گفته‌اند ، حقیقت وجود حق است ووجود مطاق نیز بحق اطلاق نموده‌اند ولی همانطوری که خود شیخ تصریح فرموده است ، اطلاق در حقیقت وجود بمعنای سلبی است ، یعنی وجود عاری و مبرّا از قید منشأنقص که اساتید متأخر از آن بوجود مطلق لابشرط مقسمی تعبیرکرده‌اند ، و بوجود عام نیز وجود مطاق گفته‌اند ولی در این‌جا اطلاق و سریان در غیر قید فیض ساری حق است و اطلاق دراین‌جا امری غیر سلبی است و این فعل و فیض حق‌است که منعوت بکل نعت است و اگر بحق اول نیز مطلق منعوت بکل نعت اطلاق نمایند مراد اتصاف او به نعوت است از باب سریان فعلی حق واحاطهٔ سریانی او در اشیاء و باشیاء ، نه‌احاطهٔ قیومی که با تنزه ذات منافات داشته باشد ــ نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز ــ

۱ ــ و یقال للشیخ علاءالدوله: بلی ایّهاالشیخ، فیضه الساری فی‌الاشیاء وآثاره المتبعثةعن فیضه الساری کلها غیر خارجة عن وجوده و لیست من غیره وهوالظاهر بحسب ذاته و وجوده الغنی عن العالمین و مظهر و مقید و مطلق و عام و خاص باعتبار سریانه الوحدانی فی‌المظاهرو المظاهر ایضاً حصلت من‌انحاء تعقلاته شؤون احواله ، و هوالاول و الآخر و الظاهر والباطن ــ جلال آشتیانی ــ .

والغرض انالشیخ علاءالدولة علیانالوجود الحق هوالواجب ، و هو مبائنعن وجودات الممکنات المعلولةله ، تعالی،والوجود المطلق بایمعنی اخذفعله، تعالی، ولیس هوالحق ، والصوفیّة : انالواجب هوالوجود المطلق .

و المکاتبة التی وقعت بین الشیخ علاءالدولة والعارف الکاملکمال الدین ، عبدالرزاق الکاشی مشهورة ، وقد نفی الوحدة بالمعنی المتعارف بینهم ، و قال : « انّی ایضاً قدوصلت الیهذا المقام ، وکشف لی وحدة الوجود، ولکن لماترقیّت عن هذا المقام ، ظهرلی خلافه[1]، فعلمت ان الطائفة الوجودیّة لم یتجاوزوا عن هذا المقام » .

اقول : ویؤید ذلک ماقال بعض العرفاء : انّی سمعت منااستادی انّه قال : انّی کنت علی مذاق ارباب الوحدة مدّة طویلة حتّی وصلت الی عارفکامل ، و وجدت ان مشرب الأصل الذی هوالمشرب المحمدی ، صلیالله علیهوآله ، فوق مشرب الوحدة ، رجعت عن مشرب ارباب الوحدة .

ثمّ لایخفی ان مایصل الی اذهاننا القاصرة منعباراتهم فیبیان الوحدة ممّا لایقبله العقل ، ولاینکر انیکون غرضهم معنی سوی مانفهمه ، ویکون صحیحاً، غیر حاصل الابالمکاشفة ، فانّاکثر مایحصل بالمکاشفة طریق فهمه منحصربها ، معانّه لایمکن وضعه فیقوالب الألفاظ لتعالیه .

ویؤید ذلک انجماعة منالعرفاء ، صرّحوا : بانالشیخ الاعرابی و السید العظیم السیّد محمّدالملقّب بگیسو دراز ، متوافقان فیالمذهب فیمسألة الوجود ، مع انالتخالف بینهم امر ظاهر ،کمایظهر منکتبهم .

---

۱ ــ و الحق انه ماوصل الی هذا المقام وکان یخیل انه وصل الی هذا المقام ولو وصل لم یتفوّه بهذه الکلمات المتناقضهولوکانمتدرباً فیالمعرفة لما ضیّعوقته بالمناقشات اللفظیة .

هرکه را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

وقد نقل واحد من خلفاء السيّد ، انى سألت من روح السيّد بعد وفاته ، هل تكلّمت مع روح الشيخ الاعرابّى بعد وفاتك فى باب مسألة وحدة الوجود؟ فقال انّى لاقيت مع روح الشيخ فى حال حياتى و تكلمّت معه فى المسألة المذكورة ، فاجاب بنحو كان موافقاً لاعتقادى ، فقلت له : ان عباراتك لاتفى بهذا المعنى و يظهر منها خلافه ، فقال : غرضى من العبارات المذكورة ، فاصلحها ، فانّى رأيت اصلاح عباراته فى صورة الاعتراض . والله يعلم .

الطريقة الثانية

فى تصحيح وحدة الوجود و ماذكره بعض آخر من متأخرى العرفاء

هو ، ان حقيقة الوجود الذى هو حقيقة الواجب متعيّن فى نفسه وله تعيّن عين ذاته ، ومع ذلك يجامع التعيّنات الاخر من تعيّنات الماهيّات ، وليس حقيقة الواجب بريئة عن التعيّن فى حدّ ذاته ، كماهو بناء الطريقة الاولى .

قال بعض العرفاء : لايخفى على من تتبّع معارفهم المثبوثة فى كتبهم ، ان مايحكى من مكاشفاتهم و مشاهداتهم ، لايدلّ على اثبات ذات مطلقة ، محيطة بالمراتب العقليّة والعينيّة ، منبسطة على الموجودات الذهنيّة والخارجيّة ، يمتنع معه ظهورها مع تعيّن آخر من الحقايق الخارجيّة ، ليس لها تعيّن آخر من التعيّنات الالهيّة الخلقيّة ، فلامانع ان يثبت لها تعيّن يجامع التعيّنات كلّها ، لاينافى شيئاً منها ، ويكون عين ذاته غير زائد عليه ، لاذهناً ولاخارجاً ، اذا تصوّره العقل بهذا التعيّن امتنع عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشتراك الكلّى بين جزئيّاته ، لاعين تحوله و ظهوره فى الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علماً و عيناً ، غيباً و شهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة . واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية فى اقطار البدن و حواسّها الظاهرة وقواها الباطنة ، بل النفس الناطقة الكماليّة فانّها اذا تحقّقت بسظهريّة الإسم الجامع ، كان التروحن ـ التروح ـ من بعض حقايقها اللازمة فيظهر فى صور كثيرة من غير تقيّد وانحصار ، فيصدق تلك الصور عليها ويتصادق لاتّحاد

عینها ، کما یتعدّد لاختلاف صورها ، ولذا قیل فی‌ادریس ، علی نبیّنا وعلیه‌السلام،: انه‌هو الیاس المرسل الی بعلبك ، لابمعنی ان‌العین خلع الصورة الادریسیّة ولبس الصورة الالیاسیّة ، والاکان قولا بالتناسخ ، بل‌ان هویّة ادریس مع‌کونها قائمة فی انیّته وصورته فی‌السماء الرابعة ، وظهرت و تعیّنت فی‌انیّة الیاس الباقی الی الآن ، فیکون من حیث‌العین و الحقیقة واحدة ، ومن حیث التعیّن الصوری اثنین ، کنحو جبرئیل و میکائیل وعزرائیل علیهم السلام ، یظهرون فی‌الآن الواحد فی‌مأة الف مکان بصور شتّی ، کلّها قائمة بهم . وکذلك ارواح الکمل ، کمایروی عن قضیب البان الموصلی ، انّه‌کان‌یری فی‌زمان واحد فی مجالس متعدّدة ، مشتغل فی‌کل بامر غیر ما فی‌الآخر ، و لمّا لم یسمع هذ االحدیث اوهام المتوغّلین فی‌الزمان والمکان تلقّوه فی الرّد والعناد ، وحکموا علیه بالبطلان والفساد ، وامّا الذین منحوا التوفیق للنجاة من هذا المضیق ، فلمّا رأوه‌متعالیاً عن‌الزمان والمکان ، علموا ان نسبة الأزمنة والأمکنة الیه نسبة واحدة متساویة فجوزوا ظهوره فی‌کل مکان‌بای شأن‌شاء ، وبای صورة اراد.انتهی .

اقول : ماذکره[1] من ان‌للوجود الواجبی تعیناً هو عین ذاته ، فهو حق علی ما

---

۱ ــ و اعلم القائل یریدامراً غیر مافهم المؤلف العلامة ــقده ــ من‌کلامه ــره. چون مورد کلام و بحث آنست‌که آیا می‌شود شیء واحد ، هم ظاهر و هم مظهر بوده باشد ، شیخ‌کبیر در مفتاح فرماید : «ان‌کل مظهر لأمرما ، کان ماکان ، لایمکن ان‌یکون ظاهراً من حیث‌کونه مظهراً‌له ولاظاهراً بذاته ، ولافی‌شیء سواه ، الاالذی ظهر بذاته فی عین احواله ، و کان حکمها معه حکم ماامتازعنه من وجه ما ، فصار مظهراً لما لم‌یتعیّن منه اصلاً ولم یتمیز . و هذاشأن الحق تعالی ، فله ان‌یکون ظاهراً حالکونه مظهراً، و مظهراً حالکونه ظاهراً . و للکمّل ایضاً دون‌غیرهم‌من‌الموجودات‌منه‌نصیب».

این‌که قونوی فرمود : «هذا شأن الحق ... » چون حق ظاهر و مبدأتجلی و علت و موجداست باعتبار ذات و مقام قیامه بذاته و حق مظهر است ، از حیث صفات و اسماء و احوال ، و لذا در تفسیر فرمود :« انت مرآته و هومرآت احوالك » .

←

اشرنا اليه ، وامّا ماذكره من انّه يظهر فی كل ماهيّة من الماهيّات و وجود الماهيّة هو هذ االوجود وليس لها وجود عليحدة ، فمحلّ نظرو تأمّل ، لانّه لما ثبت ان للاشياء كثرة حقيقة ، والماهيّات امور اعتباريّة ، فيجب ان يكون لكل واحد منها وجود ثابت عينیّ عليحدة فی الخارج ، وايضاً قدثبت ان الوجود مقول بالتشكيك، فيجب ان يكون له افراد متعدّدة متكثّرة فی الخارج ، واحدها فوق التمام ، و علّة الكل وهو الوجود الواجبی والباقی وجودات الممكنات .

ثمّ لايخفی انّه بناءً على هذه الطريقة ان كان وجود الممكن وجوداً غير حقيقی،

→

انسان بالغ بمقام جمع الجمع از باب آن‌كه مظهر اسم جامع كامل الهی است ، از اين معنا دارای بهره و نصيب است ، و لذا نقل المؤلف العلامة عن بعض العرفا واظن انه يريد العارف الكامل ــ مؤيد الدين الجندی: «واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية فی اقطار البدن . . . الی قوله : فتظهر فی صور كثيرة ... الخ ».

شيخ كبير در تفسير فرمايد : «...كل موجود حكمه مع الاسماء ، حكمها مع المسمّی و الانفكاك محال علی كل حال و فی كل مرتبة . فالعالم بمجموعه مظهر الوجود البحت، وكل موجود علی التعيّن مظهر له ايضاً و لكن من حيث نسبة اسم خاص فی مرتبة مخصوصة والوجود مظهر لاحكام الاعيان و شرط فی وصول الاحكام من بعضها الی بعض ... فالانسان الكامل مظهر له من حيث الاسم الجامع ولذا كان له نصيب من شأن مولاه » .

اين‌كه بعض اكابر من العرفاء گفته است : حق بذات و نفس خود متعيّن است ولی اين معنا مانع از آن نيست‌كه با ديگر تعيّنات جمع شود ، و مؤلف علامه آن را منافی قواعد توحيد دانسته است وگمان‌كرده است‌كه بعض العرفا كثرت خلقی رانفی كرده است و وجود ممكن را عين وجود واجب دانسته است ، بايد توجه داشت‌كه كلام آن عارف محقق تمام است و ازممكن نيز نفی تحقق نمی‌نمايد، چون با ديگر تصريحات آنان اين‌گفته سازش ندارد ، وكلام عرفا در اين مقام اشارت‌است به توحيد وجودی و بحسب لبّ اين همان قاعده بسيط الحقيقه است بالسانی ديگر و خلاصهٔ كلام آن كه حق در مقام ذات ازكليه تعيّنات مبرّاست واول تعيّن اوكه همان تجلی ذات للذات باشدكه از آن حكما بمقام واجبی تعبير نموده‌اند ؛ منشأكل تعيّناتست وچون

←

حصل بمجرّد النسبة بين الماهيّات والوجود الواجبى ، ولم يكن وجوداً حقيقيّاً ، فهو ذوق المتألّهين وقدعرفت مافيه ، وانكان وجوداً حقيقياً هوالوجود الواجبى، فلايخلو امّا انيكون للواجب تحقّق عليحدة مع قطع النظر عن وجودات الممكنات اولا ؟ والثانى باطل بالبديهة ، وعلى الاول ، يلزم منه انيكون لشيء واحد وجودان حقيقيّان ، وهو ايضاً باطل بالبديهة .

ثمّ لايخفى انمطلوب القائل بهذه الطريقة هو الثانى ، لاالاول ، و انّما ردّدنا استظهاراً .

الطريقة الثالثة

ماذكره بعض الموافقين الحكماء فىاكثر مسائلهم

وهو : « انحقيقةالوجود واحدة لاتكثّرفيها بوجه من الوجوه ومعذلكللوجود

→

اصل حقيقت وجود نسبت بكافهٔ تعيّنات لابشرط و غير متعين است تعين او بذاته مانع از قبول تعيّنات خلقى نمىباشد، وسبب نمىشودكه مطلقاً وجودامكانىواوصاف آن و لوازم آن بحق مستند نشود، چون حق اول در مقام تنزيه ومقامغناءمنالعالمين اگر چه منزّه است از صفات امكان و لوازم حدثان ولى باعتبار مقام تشبيه و فعل اطلاقى حق عين هرشئ است و در هر صورتى جاوهئى خاص دارد ، لذا آياتناظر به تشبيه مثل روايات اين باب مثل الذين يبايعونك انما يبايعونالله و مارميت ... ، و امثال آن صريحاً دلالت نمايد براستناد وجود امكانى و لوازم آن بحق ، چهآنكه همانطورى نزهت ذاتى از خواص حق است ، احاطه سريانى و ظهور بوجه اطلاق نيز از لوازم وجود مطلق است . پس همين وجود ساری در مظاهر امكانى و متحد با مظاهر خلقى و منشأ تحقق وجود خاص بلكه بودن آن عين مظاهر خلقى ، وجود حق است در مقام تشبيه ، و اختصاص بخلق دارد بلحاظ تنزيه ذاتى حق . لذا همين وجود مستند است بحق و حق عين آنست ، بحسب سعهٔ وجودى و مدلول بسيط الحقيقةكل الاشياء ، واستناد آن بحق محال و غير جائز بلكهكفر است ، بلحاظمقام بطونكبريائى حقكه بكلى از صفات امكانى منزه و مبّراست . آنچه ايراد براهل عرفان در اين زمينه شده است ناشى از خلط بين مقامين وجود است ــ لمحرره جلال آشتيانى ــ .

کثرة حقیقیّة ، وهذه‌الکثرة انّما حصلت باعتبار السلوب العارضة لدرجات حقیقة الوجود،فان‌حقیقه‌الوجوداذاتسلبّت بسلب‌مایحصّل وجودخاص،واذاتسلبّت بسلب آخر یحصّل‌وجودخاص آخر وهکذا، ولولاهذه السلوب لم‌یوجدکثرة اصلاً،والفرق‌بین هذا المذهب ومذهب الصوفیّة ، ان‌بناء هذا المذهب علی ان‌الکثرة انمّا حصلت من‌السلوب العارضة لدرجات حقیقة الوجود ، و للوجودات‌کثرة حقیقة ، مع‌کون حقیقة الوجود واحدة ، وبناء مذهب الصوفیّة علی ان‌الکثرة للوجودات اعتباریّة، و لیس حصولها من‌السلوب . والی ماذکرنا اشار هذ االقائل حیث‌قال ، ثم نقول : لایجوز ان یکون لمعنی الوجود بنفس انّه معنی الوجود افراد ذاتیّة ، لان تمایز بعضها عن بعض ، وعن نفس معنی‌الموجود ، لایکون نفس هذا المعنی ، لاستحالة کون الواحد بما هو واحد ، مشترکاً و مختلفاً و واحداً وکثیراً ، بل بامر خارج عن نفس معنی الوجود . فقد ثبت اذن بفضل‌الله تعالی ، ان‌حقیقة‌انوجود بماهی حقیقة الوجود ، حقیقة واحدة لاکثرة فیها من حیث هی هذه الحقیقة ، لکن للوجود[1] مع‌ذلك کثرة حقیقة لامجازاً وخطابة ، لان آثار الموجودات واحکامها و خواصّها مختلفة اختلافاً حقیقیاً ذاتیّاً بالجنس والنوع والشخص ، فمصدر هذه و منبعها ان‌کان هو الموجود ، وجب ان‌یکون فیه ذلك الاختلاف ، و ان‌کان انماهیّات وجب ان‌یکون

---

۱ ــ ولی‌کثرت حاصل در وجود چون از اصل وحدت منبعث شده است،هرگز کثرت حقیقی ملازم با تعدد و تباین واقعی نمی‌باشد ، چون جهت وحدت در حقایق وجه باقی حق است‌که ازآن به امر الهی « ومامرنا الاواحدة » و وجه‌باقی «و یبقی وجه ربك» تعبیر شده است و چون اختلاف بین وجود عام وفیض مقدس ووجودات خاصهٔ مقیّده باطلاق و تقیید است ، صحیح‌که‌گفته است : اصل و حقیقت وجود واحدست و ظهورات آن متعددست و این تعدّد نیز ازباب لزوم رجوع‌الکل الی‌الملك الدیان باصل وحدت راجع است ، و تباین ذاتی و عزلی مطلقاً در مقام تحقق ندارد و تباین وصفی مروی است از سلطان اولیاء .

فیها ذلك ، والماهیّات المختلفة هذا الاختلاف یمتنع انیکون مناسبة لوجود واحد من حیث هو واحد . فقد تبیّن اذا ، ان حقیقة الوجود من انّها حقیقة واحدة ، لیس فیها من حیث نفس الحقیقة الوجودیّة من الکثرة شائبة ، ففیها مع ذلك کثرة حقیقة، و هذه الکثرة لامحالة بامور زائدة لاعلی محض الحقیقة کما قلنا ، و هذه الأمور التی بها التکثّر والإختلاف ، لایجوز انیکون وجودات ، لوحدة القول فیها ، وفی الاول ولاماهیّات لانّها من حیث هی معدومات لایصلح انتنضّم الی شئ فضلاً عن انتکثر، ومن حیث هی موجودات بهذه الوجودات دائرة الأمر و بوجودات قبلها عدیدة القول، فهذه الامور اذن سلوب لالنفس حقیقة الوجود ، ولالأنفس الوجودات، بل انّما هی سلوب فی نفس درجات الحقیقة علی نحو مامرّ فی نسبة العلّة الی معلولها ، و الطبایع الکلیّة الی افرادها ، فحقیقة الوجود اذا تسلّبت بواحد من هذه السلوب صارت وجوداً خاصّاً ، وبواحد آخر وجوداً آخر ، فهی انّما یتکثّر بهذه السّلوب تکثراً حقیقیاً احق من کل تکثّر ، لیس کما یقوله المتصوّفة ، لان الفرق بینهما بالسلب و الثبوت ، والمخالفة بینهما ابعد المخالفات ، کما مرّ شرحه علی التفصیل فی مباحث العلل ، ولولا هذه السلوب لم یکن الاوجود واحد خالص فی نفس حقیقته عن شوب الکثرة مطلقاً »[1] انتهی .

اقول : ماذکره فی نسبة العلّة الی معلولها والطبایع الکلیّة الی افرادها ، ان الطبیعة الکلیة لها وجود فی الخارج ، بمعنی انهذه یتسلّب بسلب، فیحصل فردمنها، و یتسلّب بسلب آخر ، فیحصل فردآخر ، و هکذا ، فالموجود فی جمیع الأفراد هو الطبیعة المتسلبة بسلب خاص . ولایضاح هذا المطلب ، قال: انظر الی طبیعة العدد من حیث هوعدد و درجته فی مرتبة تحصّل هویّاتها و مراتب ماهیّاتها دون مرتبة وجوداتها ، فان حقیقة کل درجة منها انّما هی الوحدة المتکررّة علی مرتبة خاصّة ،

---

۱ ــ اواخر مباحث علل و معلولات ، فصول عرفانیهٔ اسفار اربعه .

فحقيقة الأثنين هي الوحدة المتكرّرة مرّة والثلاثة مرّتين ، وعلى هذا النسق جميع الدرجات ، فان الوحدة لا انتظار لها ان تصير اثنيتن ، الا ان يضاف اليها وحدة اخرى، فاذا اضيفت صارتا معاً ثنتين من غير مهل، وهكذا الثلاثة وغيرها، وهذه كلّها مشتركة في انّها الواحدة المكرّرة ، فحقيقة الطبيعة هي الوحدة المتكرّرة بما هي وحدة المتكرّرة فقط ، والا لما كانت طبيعة العدد ولم يصدق على حقيقة درجاتها ، ثمّ يمتاز كل درجة عمّا فوقها بسلب ما ، وعمّا تحتها بثبوت ما ، فان الأثنين والثلاثة المشتركين في انها الوحدة المتكرّرة ، انّما يتمايزان بان تكرّر الإثنين لا يزيد على مرّة ، وتكرّر الثلاثة على مرّتين ، فالفرق بينهما انّما هو بثبوت واحدة في الثلاثة و انتفاؤها في الإثنين ، و هكذا سائر الدرجات . فالطبيعة اذن في جميع درجاتها ، لأن الطبيعة لو لم تكن الوحدة المتكرّرة مرّة ولا مرّتين ولا اربعاً ولا غيرها، لم تكن وحدة متكرّرة اصلاً، ولم يصدق على درجاتها في حواق حقائقها ، واذا كانت الطبيعة هي الوحدة المتكرّرة فلا تخصّص لها بشئ من الدرجات ، بل هي الوحدة المتكرّرة مرّة و مرّتين ، وثلاثاً ورابعاً ، الى جميع الدرجات بالغة ما بلغت، اذ لو تخصّصت ببعضها، لم يصدق على غيرها ، او تصادقت الدرجات فيما بينها ، فجميع الدرجات مجتمعة ثابتة في محض الطبيعة ، متمايزة كل واحدة عمّا سواها على انّها اثنان و ثلاثة واربعة ، لأن هذه الخصوصيّات انما هي بالسّلوب ، ولو كانت هذه كلّها في نفس الطبيعة لانحصرت الطبيعة في مرتبة الأثنوة، او كان بعضها في نفس الطبيعة ، اختصّت بهذه الدرجة لم يتجاوزها الى غيرها ، بل الدرجات كلّها بثبوتها منسلخة عن سلوبها مجتمعة في نفس الطبيعة و عينها ، فتميّز كل درجة عن الطبيعة انّما هو بسلب ما فوقها عنها، وتميّز الطبيعة عن كل درجة بثبوت جميعها فيها، فلو نقصت هذه السلوب كلّها عن جميع الدرجات، لم يبق منها الا خالص نفس الطبيعة ، واذا تسلبّت الطبيعة بواحد[1] من هذه السلوب ، صارت هذه الدرجة،

---

١ ــ مراد قائل آنست كه تنزّل وجود از مبدأ اعلى و يا تنزّل حقيقت در كسوت ←

فالطبيعة والدرجة ليس لكل واحدة منها حقيقة منفصلة عن حقيقةالأخرى ، بل انّما هي حقيقة واحدة هي بماهي الطبيعة ، و متسلّبة بسلب خاص مع بقائها فـي تثبّت تحصّلها في نفسها ، هي الدرجة ، كالذراع المثبت في تحصّل ذراعيّته من غير انتقاص شئ مامنه ، ولو ننقّل جزء غير متجزّ مع انفصال نصفه عنه بنقطة مفروضة منتصفة ، ولهذا كان التعبير عن هذا المعنى بالإنزال والتنزيل اصحّ واصوب مـن النزول و التنزّل،كما وقع في التنزيل الكريم و ستحيط به علماً انشاءالله . فـلهذه الحالـة بيـن الطبيعة و مـراتبها ، لايصحّ ان يقـال : ان الاثنين مثلاً نفس الطبيعـة ، ولاان الطبيعة نفس الاثنين ، لان الاثنوة وكل مرتبة سفلى لاتقرّرلها الابالسلب ، و للطبيعةوكل مرتبةعليهاعلياالاتقررلها الا بالثبوت ، فابان هذا من ذلك، ولا ان الطبيعة غير الأثنين ، ولاانّه غيرها مغايرة شيئين منفصلي الذوات ، والا لم يتحقّق الاتساب

→

مظاهرخلقی وتطوّروتشأن آن در جلباب مظاهر امکانی و یا صدور معلول از علّت بنابرمبنای حکما ، بدون عروض تعیّنات وحدود و اضافات سلبی امکان ندارد ، چه آن‌که معلول هرگز درمرتبهٔ علت قرارنگیرد ، و تساوی در مرتبه بـا امـر علیّت و معلولیّت بالضرورة منافات دارد ، ناچار باید وجـود از مبدأ وجود تنزّل‌کند و در مرتبهٔ خاص خودکه عین ثابت آن اقتضا نماید قرارگیرد و در مقام تنزّل‌قهراًبامعانی سلبیّه متحد شود و یا منضم گردد ، و این معانی وحدود باعتباری از عوارض اصل وجود و باحاظی منبعث از حقیقت وجودند ، و لذا اهل توحیدگویند ، وجود محض تاتعیّن قبول نکند ، کثرت پیدا نشود و متمیز از شؤون و احوال خود نگردد و این تعیّنات‌کلاً در اصل وجود باعتباری مستجن و مخفی‌اند و ظهور تمیز وتعدد ازتجلی وجود و انحاء تعقلات حاصل شود و باصل وجود برگردد ، ومی‌شود از این تعیّنات مبدأ تکثر به سلوب و معانی عدمیّه تعبیر نمودکه لازم انحطاط و تنزّل است ، لذا در مقام تکامل و قوس صعودی وجود هرچه باصل خود نزدیکتر شود ، اعدام و سـلوب را می‌ریزد ، تا آن‌که بمقتضای اسم وارث و معید همه تعیّنات مرتفع‌گردد، وغیرحق دیّاری مدعی‌وجود نشود، لذاوجود درانحصار حق است وبس ماسوی‌الله خیال‌اندرخیال‌اند .

بينهما ، فطبيعة العدد فى نفس طبيعتها محيطة لجميع درجاتها احاطة فى محض حقيقتها حتّى انّها بمحض نفسها و صرف وحدتها نفس هذه الكثرة ، وهذه الكثرة بأجمعها نفس الطبيعة ، لابما هى كثرة بل بانّها وحدة، لان الكثرة كما علمت ليست الا بالسلوب، فاذا ارتفعت السلوب عنها ، بقيت الكثرة بينها نفس وحدة الطبيعة ، بحيث لايشذّ عنها شئ مامنها ولواقل قليل من كسور وحدة ، فان حقيقة الاثنين بتمامها انّما هى الوحدة المتكرّرة مرّة ، كما علمت . وهذا السّلب ليس جزءاً منها ، اذهى بتمام نفسها ليس غيرها ، لابعضها . ثم انظر كيف طبيعة العدد فى نفس طبيعتها متحصّلة التقرّر ، ولولاشئ من هذه الدرجات والسلوب ، ولاتحصّل لشيء من هذه لولا تحصّل نفس الطبيعة، اذلاحقيقة لشيء منها الا نفس الطبيعة، ولايزيد عليها الا بالسلب. نعم للطبيعة تحصّل آخر هو تحصلّها من حيث أنها اثنان او ثلاثة مثلاً لايتحقّق الا بالسلب ، لكن هذا بالحقيقة تحصّل للدرجات لالنفس الطبيعة ، فلاتضرّ هذه السلوب تحصّل محض الطبيعة ، وليس الفقر الا للدرجات ، ثم بهذه السلوب تختلف العلل و المعلولات اجناساً وانواعاً كماسيجئ فى موضعه ، انشاءالله تعالى . انتهى .

اقول : ماحققّته صحيح فى الطبايع الكليّة ، لان الطبيعة من حيث هى مع قطع النظر عن الانضمام الى التعيين ، ليس لها وجود ، بل انّما يوجد فى الخارج اذا انضمّت الى تعيّن من التعيّنات ، سواءكان هذا التعيين سلباً من السلوب كماذكره هذا القائل اوامراً ثبوتيّاً كماقال آخرون ؛ فوجود الطبيعة الكليّة فى الخارج انّما بتصوّر بان ينضّم الطبيعة الواحدة الى التعيّنات المتعدّدة ، فيحصل من انضمامها الى كل تعيّن من التعيّنات فرد خاص منها و بدون التعيّن لايحصّل لها تحقّق فى الخارج ، فالطبيعة واحدة بالوحدة النوعيّة موجودة فى كل فرد منها ، وهذا معنى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج ، وامّا الوجود فمعناه نفس التحقّق ، فهو فى التحقّق الخارجى لايحتاج الى انضمامه الى شئ حتّى يصير متعيّنا و متحققاً فى الخارج ، بل هو فى نفسه متعيّن و متحقّق فى الخارج ولايحتاج فى تعيّنه الى

الانضمام الی شئ آخر ، سواءکان سلباً اوامراً ثبوتیاً .

ثم لایخفی ان حقیقة الواجب بناءاً علی هذا المذهب انکان هو الوجود المحیط الذی لم یتسلّب بسلب اصلاً ، کماهوالظاهر بل الجزم ، فلا یخلو اما انیکون هذا الوجود المحیط متحقّقاً فی الخارج امْلا ، والثانی باطل ، وعلی الاول نقول : ان حقیقةالوجود حینئذ فرد متشخص موجود فی الخارج ، لأن الشئ لایتحقق فی الخارج الا اذاکان مشخصاً معیّناً ، و حینئذلایکون[1] حقیقةالوجود محیطة ولاینطبق تحقیقاته علیه ، مع انّه لامعنی لان یکون شئ معیّن فی الخارج و ثابتاً ، ثم یتسلّب بسلوب و یحصل من تسلّبه بکل سلب موجود خاص ، لان هذا الوجود المعیّن فی الخارج اذا لم یتسلّب بسلب هل هوعین الموجود المتسلّب فی الخارج والواقع ، والمغائرة بینهما بمحض الإعتبار ، امْلا ، بل المغایرة بینهما خارجیّة ، فعلی الأول یلزم انیکون وجود الواجب هو وجود الممکن بعینه ، وعلی الثانی لایتحقّق وحدة وجود مطلقا ، بل یکون الوجودات ، متعدّدة ، ولایکون للوجود حقیقة واحدة ، و انلم یکن حقیقةالواجب هوالوجود المحیط ، بل الوجود المحیط کان امراًاعتباریاً غیر متحقّق فی الخارج مع قطع النظر عن افراده ، وکان احد افراده هو الواجب ،

---

١ ــ و هذا الفرد المتشخص الجزئی باعتبار عدم محدودیّته صرف و محیط ولا یقبل فرداً من سنخه ولایتحقق فی عرضه وجود ، وکلما فرض غیره فی دارالوجود فهو لیس فردالطبیعة ، لأن الطبیعة هی الحق الواجب ، بل هو ظهوره و تفصیله و فرقه و هوالفرد الواحد الأحد . والسلوب انماهی من عوارض الوجود المضاف م و انغیره لایکون الاعنوان الوجود لاحقیقةالوجود . و من هنا یعرف انه لیس للوجود افراد و الفرد انما یکون فی الماهیات التی یکون الوجود زائداً علیها وخارجاً من ذاتها . و افرادحقیقة الوجود عبارة عن الاشعة النوریة المنبعثة عن الحق الاول و باعتبار جهة اطلاقها و ارتباطها بوجود المنبسط وجه وجود واحد لاحکم له فی نفسه بل هو ربط محض وفقر صرف .

تعالى ، بان يتسلّب بسلب ما ، فيحصل احدافراده وهو الواجب ، ثمّ يتسلّب بسلب آخر فيحصّل احدافراده الآخر و هكذا،فنقول هذه الأفراد المتسلّبة حينئذان كانت متفقة الحقيقة ، ولم يكن اختلافها بالتشكيك ايضاً ، بل كانت هذه الأفراد كأفراد الطبايع الكليّة بعينها ، فيلزم ان يكون الوجود ايضاً طبيعة نوعيّة اوجنسيّة ، وهو باطل ، وان كانت اختلافها بالتشكيك ، فلايلزم منه وحدة الوجود ، بل هو القول الذى اخترناه ، فظهر انهذا المذهب ايضاً ليس بشئ.

ثم لايخفى ان الترديدات المذكورة للاستظهار لأن مطلوبه ظاهر .

الطريقة السابعة

ماذكره بعضهم ايضاً ، وهو ، انغرض العرفاء من وحدةالوجود ، ايماء الى شدّة الإرتباط التى بين العلّة والمعلول ، واشارة الى قيّوميّة العلّة لمعلولها ، فانه اذاقال احد : الحرارة نارمنزّلة ، والبلّة ماء مفطور بطور البلة ، فلاشك لأحدان غرض القائل من هذا الكلام ماذا ؟

اقول : هذا الكلام فى نفسه صحيح ، فانه لاشك انللواجب ، تعالى شأنه ، مع الأشياء ارتباطاً و معيّة[1] لايمكن ان نقال بسببهما ، انّه خارج عنها ، وانلم يكن حقيقة هذه المعيّة معلومةلنا.

و قال بعضهم : والأقرب فى تقريب تلك المعيّة ، ماقال بعضهم : من ان من عرف

---

١ ــ والمعيّة القيوميّة انماهى عبارة عن احاطته تعالى على كلشئ بحسب الذات ، لأن المقوم للشئ لاسيماالمقوميّة الوجودية ترجع الى نحو من الاتحاد بين المقوم والمتقوم ، لان المقوم بحسب الوجود غير خارج عن المتقوم ، ولازمه سريانه تعالى فيكلّشئ بحسب الفعل و هوالشئ و غيره ظلّه و لاشك ان الظل لاحقيقة لها بحياله و وجود تبع صرف و اضافة محضة ، ولايدرك حقيقة احاطته تعالى على الأشياء وسريانه عزوجل فى الموجودات الا بالمشاهدة الحضورية ، لان الاحاطة والسريان فى الأشياء مجهولة للمدرك بالعلم الحصولى.

معیّةالروح معالبدن ، عرف بوجه ماکیفیّة احاطته تعالی ، و معیّته بالموجودات ، وانکانت التفاوت فیذلککثیراً ، بلالابتناهی ، ولهذاورد «منعرف نفسه فقد عرف ربّه » و هذه المعیّة بسبب قیّومیّته لها . والی هذا اشار سیّدالموحدین وامیرالمؤمنین ، صلواتالله علیه ، حیث قال : « انالله معکل شیء لابمقارنة ، و غیر کل شیء لابمزایلة و بینونته مع خلقه بینونة صفة لابینونة عزلة ».

وقال الشیخ الیونانی : « انالحق هومُبدع الأشیاء ، ولیس هو بعید منها ، ولا مقارنلها ، بل هو مع الاشیاءکلّها ، الا انّه معهاکأنّه لیس معها ».

وقال الشیخ الاعرابی : « فلولمیکن بینذاته بعدد جمیع الموجودات سببرابط و تعلّق ضابط ، لم یکن العلم بذاته علماً حقیقة بجمیع الموجودات ، و فیهسرّ التوحید لارباب التجرید » انتهی .

وغیر خفیّ انّه یمکن انیعبّر عنهذهالمعیّة بوحدة الوجود ، الا انالظاهر ان غرض الصوفیّة من وحدة الوجود لیس هذا المعنی .

الطریقة الخامسة

ماذهب الیه بعض القاصرین الناقصین ، و هو ، انالواجب الحق ، تعالی شأنه، روحالعالم و نفسه . و قال : العالم بحذافیره هوالانسان الکبیر ، و شبّهکل جزء منه بعضو منالأعضاء ، و روح هذا الانسان الکبیر هوالواجب تعالی الله عمّا یقول الظالمون علوّاکبیراً .

و حمل علی ذلکماقال بعض المشایخ بالفارسیّة :

حق جان جهان است و جهان جمله بدن

املاك لطایف و حواس آن تن

[اصناف ملائکه حواسّ این تن]

افلاك و عناصر و مـوالید ، اعضـاء توحید همین است دگرها همه فنّ[1]

اقول : هذا المذهب کفر صریح والحاد فضیح وزندقة صرفة، لانّه یلزم علی هذا المذهب ، انلایکون للواجب ، تعالی شأنه ، تحقّق[2] خارجاً عن الأشیاء ولایکون له ثبوت خارجی بدون المرائی المحسوسة والمعقولة معاتّه یلزم احتیاجه ، تعالی . وما قال بعض المشایخ لیس اشارة الی هذا، بل هو تنبیه الی تقریب کیفیّة احاطته،تعالی، و معیّته بالموجودات من بعض الوجوه الی الأذهان القاصرة،کمااشرنا الیه فی الطریقة الرابعة .

وقد صرّح کثیر من العرفاء لاجل التفهیم بان معیّةالله ، تعالی ، بالموجودات و احاطته بهم من قبیل معیّةالروح بالبدن من وجه ، وانلم یکن من هذه القبیل حقیقةً.

قال الغزالی فی بعض مکتوباته علی مانقل عنه : الروح موجودشبیه بالمعدوم ، ولیس لأحد سبیل الی معرفته ، و هوالسلطان والقاهر والمتصرّف والبدن لاجدله اصلاً ، والنسبة التی للبدن الی الروح للعالم الی قیّومه ، ولیس لذرة مـن ذرات العالم قوام بنفسها ، بل قوامها بقیّومه ، و قیّوم کل شئ لیس خارجاًعنه ، بل معه ،

---

۱ ــ این رباعی را بچند نفر از حکما و عـرفـا نسبت می‌دهند از جملهٔ آنهـا : ۱ ــ افضل الدین محمدمرقی کاشانی معروف به بابـا افضل ، ۲ــ حکیم عمر خیام ، ۳ ــ سعدالدین حموی . (حسن نراقی) .

۲ــ در این مذهب، تشبیه شده است حقیقت حق بروح متعلق ببدن.همانطوری که روح صورت مقوم بدن و مبدأ تحصّل آنست و قطع نظر از بدن دارای حقیقت و وجود است و اضافهٔ ببدن بعد از رتبهٔ ذات روح است ، کذلك حق‌تعالی مقوم حقایق و منشأ تحصّل آنهاست بدون آن‌که اضافهٔ باشیاء سبب تکامل او شود ، چون حق برخلاف‌روح‌حالت‌منتظره نداردوروح دربدن‌سریان‌دارد، سریانی‌مجهول‌الکنه‌وسریان‌در بدن و اتحاد آن باقوا ، علت تجسّم و تقدّر ذات نفس نمی شود وکذلك وجود حق، لذا فرموده‌اند اعرفکم بنفسه ، اعرفکم بربه . هذا ماقیل فی‌المقام ولیس فیه کفرو زندقة .

والوجود حقيقة للقيّوم وللغير على سبيل العارية . واليه الاشارة بقوله : « و هو[1] معكم اينماكنتم » . و من لايفهم من المعيّة الامعيّة الجسم بالجسم ، اوالعرض بالعرض ، اوالعرض بالجسم ، فلايمكن له ان يفهم هذه المعيّة غير الاقسام الثلاثة ، بل هوقسم رابع و هوالمعيّة الحقيقيّة ، و الذين لايعرفون هذه المعيّة يطلبون القيوم ولا يجدونه . انتهى .

وقال بعض العلماء فى رسالته فى تحقيق المكان والزمان : «ولانقول انكينونة الحق سبحانه فى هذا المكان بطريق الحلول، كلاوحاشا ، بل نقول انّهابطريق كينونة الروح مع القالب ، فان الروح محيط على جميع الذرات القالب ليس ذرّةمن ذرات القالب حالية عنه ، فانّه موجود مع كل ذرة مع عدم جواز الحلول عليه ، لان الحلول والانتقال من العوارض الجسمانيّة ، ولاشئ من العوارض الجسمانيّة جايزاً على الروح، فكماان الروح موجود مع جميع ذرات البدن من غير حلول ، فكذلك ذات الواجب الحق ، تعالى شأنه ، موجود مع جميع المخلوقات من غير حلول واتّصال و انفصال و مماسة و محاذاة » . انتهى .

فظهر ان العرفاء مصرّحون للتقريب الى الافهام ان معيّةالله ، تعالى ، مع الاشياء واحاطته بالمخلوقات ، كمعيّةالروح مع البدن ، و ليس غرضهم من امثال هذه العبارات الاالتقريب ، وكذا حكم ماقال بعض المشايخ ، و ليس غرضه ماقال القائل المذكور ، لانّه كفر و زندقة لايتفوه به من له ادانى فهم .

الطريقة السادسة

مايظهر من كلام جمع من العرفاء ، و هو فى نفسه صحيح و ينطبق عليه عبارات كثيرة من العرفاء ، وهو ؛ ان الوجودات كثيرة متعدّدة فى الواقع والخارج ، الا ان

---

۱ – س ۵۷ ، ی ٤ .

العارف ، بالمجاهدات العرفانيّة يصل الى مقام يظهر عليه من نور نور الأنوا ر مايرتفع فی نظر شهوده الكثرات ، ولايلتفت الى غير الواجب الحق، تعالى شأنه. فان الشمس اذاطلعت تغيّب الكواكب عن النظر مع انّها موجودة ، و هكذا الاشياء موجودات بالوجودات الحقيقية المتعدّدة ، الا انمن استغرق فی نور الحق ، لايرى غيره ، وهذا محمل صحيح فی نفسه ، فان العاشق بالعشق المجازی ، قديبلغ عشقه الى حد اذارأی معشوقه والتفت الى جماله ، يغفل عن غيره بحيث لايرى احداً سواه ، واذا تكلّم احد معه ، لايسمعه ولايتأثر من الضرب و الحرّ والبرد ، وهذا امر ظاهر ، فكيف لايجوز ان يصل المستغرقون فی جناب القدس و المستبهرون به الى حدّلايرون فی الوجود الاالله ، ولأيلتفت بصائرهم الااليه .

قال السيد المحقق الشريف فی رسالته المعمولة لتحقيق الوجود : « تكلّمت مع صوفی فی مسألة الوحدة ، فقلت له : لم لايجوز انيكون الوجودات كثيرة متعددة و متحقّقة فی الواقع ، ولكن غائب عن نظر شهودكم بسبب وقوع اشعّة الانوار الالهيّة على عقولكم بحيث بهرتها و استغرقها حتى غاب عنها جميع ماعداه ؟

فاجاب بان هذا احتمال موجّه وكلام صحيح ، الااتّه وضح لدينا بالمشاهدة العيانيّة ، اتّه[1] لاموجود الاالله » .

و بالجملة هذا التوجيه مع اتّه صحيح فی نفسه ، يظهر من كلام كثير من اكابر

---

۱ ــ نظر الصوفی ايضاً موجّه ، لأنه فرق جلی بين ارتفاع الكثرات فی المشاهدة و تحقق كثرات تبعی و ظلّی و حرفی صرف در واقع و نفس الأمر . لذا تحصيل علم نظروقوت در فكر و برهان قبل از سلوك و مراعات فرامين اهل عصمت درحين سلوك اوجب الواجبات است وكشف غير مؤيد ببرهان و مشاهده امور مخالف با برهان ارزش ندارد . مشاهده وحدت صرفه و شهودكثرات اوهام صرف در اواسط يااواخر سفر اول حاكی از نقص شهودست و هذالاينافی ما حقق فی مقرّه من فناء الأشياء فی القيامة الكبرى و وحدة المجيب والسائل فی القيامة و حصول المحو والطمس و الصعق عند رجوع الاشياء الى اصلها (جلال آشتيانی).

العرفاء ، والعبارات الدالة على تكثر الموجودات والوجودات التى تقلناها من جمع العرفاء فى بحث اثبات تكثّر الموجودات والوجودات ، يدل على ذلك ، و تقسيم التوحيد الى المراتب الاربع كماذكرناه فى المبحث المذكور ايضاً يدل عليه .

وقال الغزالى فى مشكاة الأنوار على مانقل عنه : «والوجود ايضاً ينقسم الى مالشئ لذاته ، والى ماله من غيره ، وماله الوجود من غيره بوجود مستعار ، لاقدام له بنفسه ، بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته ، فهو عدم محض ، وانّما هو وجود من حيث نسبه الى غيره ، و ذلك ليس بوجود حقيقى كماعرفت فى مثال استعارة الثوب ، والموجود الحق هو الله ، تعالى كما ان النور الحق هو الله ، تعالى ، ومن هنا ترقّى العارفون من حضيض المجاز الى بقاع الحقيقة واستكملوا معارجهم فرأوا بالمشاهده العيانيّة ان ليس فى الوجود الا الله ، تعالى ، وان كل شئ هالك الا وجهه ، لا انّه يصير هالكا فى وقت من الآوقات ، بل هو هالك ازلاً وابداً لا يتصور الا كذلك ، فان كل شئ سواه اذا اعتبر ذاته من حيث هو فعدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذى سرى اليه الوجود من الاول الحق ، سبحانه و تعالى ، يُرى موجوداً لا فى ذاته ، لكن من الوجه يلى موجده فيكون الوجود وجه الله ، تعالى .

فلكل شئ و جهان : وجه الى نفسه ، و وجه الى ربّه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله موجود ، فاذاً لا موجود الا الله و وجهه ، فاذاً كل شئ هالك ازلاً وابداً » ، انتهى .

و هو دالّ على المطلوب و يدل عليه مانقل عن الجنيد انّه قال بعد ذكر كان الله ولم يكن معه شئ : الآن كما كان . وذلك ، لأن الشيخ الجنيد ، ليس من الطائفة الوجوديّة الذين هم من اهل الحقائق ، بل هو من اهل المعاملة فغرضه من العبارة المذكورة ليس الا مانحن بصدد اثباته . ويدل عليه أيضاً مانقل عن بعض العرفاء ، انّه قال : مارأينا شيئاً الا ورأينا الله بعده . ولمّا ترقيّنا ، مارأينا شيئاً الا ورأينا الله معه ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئاً الا ورأينا الله قبله ، ولما ترفّينا عن ذلك مارأينا شيئاً الله .

و قال بعض العرفاء : وامّا مانقل عن الصوفيّة من حصر الوجود فى الواحد ، فامّا بادّعائهم ان الامر كذلك فى الواقع ، والكثرة المحسوسة اعتبار محض لا رسم لها ولا اثر فى نفس الامر ، امّا بواسطة عدم اعتبارهم بوجود الممكنات ، لأنّها فى عُرضة الزوال و مَعرض الإنحلال . وامّا نظراً الى ان للموجودات جهة وحدة لاينافى الكثرة المحسوسة ، ولا الاحكام الشرعيّة المأنوسة ، لايهتدى الهيا الاشرذمة من العرفاء ، و واحد بعد واحد من الأذكياء ، والاول باطل ، والا لماصحّ مانقل عنهم من ان العقل لايحكم بخلاف ذلك ، و من اجلى البديهيّات ان الموجودات ذوات كثيرة ، وانكار هذا مكابرة غير مسموعة .

و ايضاً : لوارادوا ذلك ، لم يصرّح اهل التحقيق منهم ببقاء الإثنينيّة و عدم انمحاء الكثرة ، لكنهم صرّحوا به .

و الثانى ، لاسترة به ، ولايحتاج الى ماحكموا به من المجاهدات والمكاشفات.

و الثالث ، يستدعى بسطاً فى الكلام ، و تحقيقاً لايسعه المقام » .

فظهر و وضح ان هذا التوجيه مع كونه صحيحاً فى نفسه ، ممّا صرّح به كثير من اهل العرفان و ينطبق عليه كلام جمع من ارباب المشاهدة والعيان .

الطريقة السابعة

ماذكره بعض الأعلام المحقّقين من المتأخّرين حيث قال ما حاصله :

ان الفاعل اذا كان تامّ القدرة و الفاعليّة ، غير مفتقر الى معاون وآلة ، فكلمّا يتصوّره و يتعلّق به ارادته التامّة يصير منقوشاً فى لوح الخارج و صفحة نفس الامر ، ولمّا كان النظام الكلى والترتيب الجملى للموجودات من الأزل الى الأبد الذى هو على وفق الخير المطلقة و المصلحة المحضة متصوراً و معلوماً للواجب الحق ، تعالى شأنه فى الازل ، و تعلّق ارادته بتفاصيل اجزائه و جزئيّاته كل فى وقته ، فارتسم على وفق ارادته التامّة فى الخارج ، ثمّ النظر الادق يقتضى ان نسبة ظرف الخارج و نفس

الامر الی واجب الوجودکنسبة ظرف الذهن الینا ، و نسبة ایجاد حقائق الاشیاءواعیان الموجودات فی‌الخارج الی الله ، تعالی ، کنسبة تصور المفهومات المخترعة فی‌الذهن الینا ، وفی‌الحقیقة ظرف الخارج بمنزلة ظرف الذهن للواجب ، تعالی شأنه، ومن‌هنا یظهر سرّ وحدة الوجود للمستعدین علی‌ما انساق الیه ذهنی ، لأن نسبة حقایق الموجودات الی الحقیقة الواجبیّة کنسبة مفهومات الجنس و الفصل التی هی اجزاء تحلیلیّة الی الماهیّة النوعیّة البسیطة .

و یؤید هذا ماوصل الینا من بعض الاکابر : «انالوجود الواجبی[1]عین جمیع الموجودات لاعین وجودکل واحد واحد منها » انتهی .

اقول : لمّاکان للذات الاقدس الالهیّة ، تعالی شأنه ، صفات‌کمالیّة هی شئونه الذاتیّة واعتبار الذات‌مع صفة من‌الصفات الکمالیة یتحقّق اسم من اسمائه الحسنی، و من تعلّق علمه باسم من‌الأسماء ، یتحقّق حقیقة خارجیّة من حقایق الموجودات، فحقائق الموجودات الخارجیّة هی‌الصور العلمیّة للذات الالهیّة ، تعالی شأنه ، و الصور العلمیّة ، لیست خارجة عن‌الذات ، بل‌هی بالنسبة الی‌الذات‌کالأجزاءالتحلیلیّة التی هی الجنس والفصل الی الماهیّة النوعیّة ، هذاما افهم من‌کلام هذا المحقّق ، وهو لیس شیئاً علیحدة غیرماذکره القوم ، و قدذکرناه قبل ذلك مع مافیه . فاحسن التدبّر .

المبحث الرابع عشر

فی‌اخذ النتیجة من‌المطالب السابقة المثبته بالدلیل ، وهی مختار نافی مسألة الوجود التی هی قرّة عیون أرباب العلم ، فنقول :

مفهوم الوجود ، ای ، مایخطر بالذهن فی‌اول الأمر ، امر اعتباری انتزاعی یعبّر

---

۱ ـ یعنی : عین‌کل الموجودات لابحسب الذات ، لأن مقام الذات مترفع‌عن مقام الفعل و الایجاد حتی عندالقائل باعتباریة الکثرات .

عنه بالفارسيّة «بهست» و مرادفاته ، وهوالوجود المطلق ، و هـو مشترك معنوى بين جميع الأشياء كما بُيّن فى المبحث الثانى . وليس موجوداً خارجياً ، بل له افـراد حقيقية موجودة فى الخارج ، وهو يقول عليها بالتشكيك ، و هى امـور بسيطـة مختلفة الحقائق ، فالوجود العام امر انتزاعى ، الا ان له افراداً حقيقة ، كالشىء بالقياس انى افراده من الأشياء المخصوصة . فنسبة مفهوم الوجود الى افراده ، كنسبة مفهوم الشئ الى افراده ، و هذه الأفراد ليس لها اسماء مخصوصة ، بل هى مجهولة الأسامى ، وشرح اسمائها : وجودكذا وكذا ، و الوجود الذى لاعلّة له ، والجميع مشترك فى انتزاع الوجود العام عنها . والماهيّات معلومة الاسامى و الخواص ، الا انّه ليس لها تحقّق خارجى فى حدود انفسها ، و واحد من افراد هذه الوجودات فوق التمام و قائم بذاته ، و وجوده عين ذاته ، وذاته بحسب صفاته ليس له علّة و سبب ، بل هـو علّة الكل و واجب الوجود و سائر الوجودات هى الممكنات ، و ليس وجوداتها عين ذواتها بل لها ماهيّة و وجود ، والاصل فى التحقّق الوجود دون الماهيّة كما ثبت فى المبحث السادس ، بل الماهيّة امر اعتبارى" مع قطع النظر عن الوجود ، نعم بعـد الأنضمام بالوجود يصير متحقّقة بالتبع ، كما تقدّم استدلالاً و مثالاً ، والوجود و الماهيّة متحدان فى الخارج ، ليس بينهما مغايرة ، نعم يحصل التغايـر فى اعتبـار العقل ، ولكل منهما تقدم على الآخر ، لا بمعنى التأثير ، اذلا معنى لتأثير الماهيّة فى الوجود ، لانّها مالم يصر موجودة لايصير مؤثرة ، و قبل الوجود ليست شيئاً ، ولا معنى ايضاً لتأثير الوجود فى الماهيّة ، اذالمجعول بالذات هوالوجود دون الماهيّة ، بل تقدّم الوجود على الماهيّة عبارة عن اصالته فى التحقّق و متبوعيّته ، و تقدّم الماهيّة على الوجود عبارة عن صحّة ملاحظة العقل ايّاها مع قطع النظر عن الوجودين الخارجى و الذهنى ، و بهذا الإعتبار يصير الوجود نعتاً لها ، والافالتحقّق للوجود دون الماهيّة ، لكونها امراً اعتبارياً . اونقول تقدّم الماهيّة على الوجود ، هو تقدّمها على الوجود الانتزاعى المصدرى ، و تقدم الوجود عليها ، هو تقدم الوجود الحقيقى ،

والوجود الذی هو نعت للماهیّة، هو الوجود بالمعنی المصدری ، و وجودات الممکنات معلولات للوجود الواجبی ، و لیس المعلول بالذات هوالماهیّة ، ولا اتّصافها بالوجود ، ولاالوجود المطلق ، بل المعلول هوافراد الوجودات التی هی حقائق متحقّقة فی الخارج کماثبت فی المبحث السابع ، و بعد اتّحادها ینتزع منها الماهیّات ، و الوجود المطلق ، وهی افراد متعددة مختلفة متحقّقة فی الخارج ولا دخل لها بالوجود الواجبی ، سوی اشتراکها معه فی انتزاع الوجود المطلق منها ، و بهذا یظهر بطلان مانسب الی الصوفیّة[1] وبطلان ذوق المتألهین و مذهب المتکلّمین.

ثم ان حقیّقة الوجود ، اظهر الاشیاء من جهة واخفاها من جهة ، امّا اظهریتها فمن جهة انه یعلم بدیهة انه یعلم بدیهة انه ما به التذوّت والتحقق فی الخارج ، و لهذا ینتزع منها الوجود المطلق الذی هو بدیهی التصور ، لانّه بمعنی الظهور فی الاعیان الذی یعبّر عنه بـ : هست ـ و مرادفاته ، و اما کونه اخفی الاشیاء ، فمن جهة حقیقته ، فانه مجهول الکنه من جهة الحقیقة ، ولذا اتّفق العقلاء علی ان حقیقة الواجب مجهول الکنه ، لانّه صرف الوجود ، وقدصرّح بذلك اکابر الصوفیّة ایضاً .

---

۱ ـ اینجا اول مرحله است ، چون تا اینجا محققان از صوفیّه نیز با مؤلف همراهی دارند ، بحث ازاینجا شروع می‌شودکه آیا این وجودات بسیطند ، یامرکب، درصورت بساطت امتیاز الوجودات بماذا ؛ و ماالفرق بین العلة و المعلول وحال آن‌که در بسیط ما به‌الامتیاز و مابه‌الاشتراك در حقیقت واحدست . ثم یجب ان تکون العلة اقوی وجوداً واشدّ تحصّلاً عن المعلول وثم یجب ان یکون بین العلة والمعلول انفصالاً وجودیاً فالعلة والمعلول متحدان فی اصل الوجود خارجاً و ذهناً و مختلفان بالشدة و الضعف، و ثم ان العلة تؤثر فی المعلول لوجود المناسبة التی تکون فی العلة، ویعبّر عنها بالوجوب السابق ولازمه التشکیك الذاتی و الخاصی فی المراتب الطولیّة ، در این‌صورت حقیقت وجود واحد و مراتب دارای شدت وضعف است و جمیع مراتب درسلك وجودواحد رفیع الدرجات قرار دارند و وحدت اصل حقیقت وحدت اطلاقی است و وحدت اطلاقی واحد شخصی است ، و قدرجع الامر الی الوحدة الشخصیّة الاطلاقیه ناچار اصل حقیقت و مقام بطون وجود حق است و مقام ظهور خلق است و والحق هوالظاهر الباطن الاول الآخر ـجلال ـ

قال الشيخ الاعرابی فی کتابه المسمّی بعنقاء المغرب : «معرفة ذاته ، جلّت عن الإدراك الکونی و العلم الاحاطی اغطس الغاطس ، لیخرج یاقوته الاحمر فی صدفها الازهر، فیخرج الینا من قعر ذلك البحر صفر الیدین مکسور الجناحین مکفوف العین، اخرس لاینطبق ، مبهوت لایعقل ، فسئل بعد مارجع الیه النفس و خرج من سدته الفلس ، فقیل له ماراعك وما هذا الامر الذی اصابك ؟ فقال هیهات لما یطلبون و بعدلما ترومون ، والله لاناله احد، ولایضمن معرفة روح ولاجسد ،هو العزیز الذی لایدرك ، و الموجود الذی لایملك ، اذا حارت العقول وطاشت الألباب فی تلقّی صفاته ، فکیف یدرك ذاته ؟ » ثمّ قال : و«اذا علمت ، ان ثم موجوداً لایعرف ، فقد عرفت » انتهی .

و هذا غایة معرفة البشر ، کما صرّح به الفارابی و غیره من الحکماء و العرفاء .

و نعم ماقیل :

دوربینان بارگاه الست بیش از این پی نبرده اند که هست

وقال الشیخ العارف شاه نعمة الله الولی ، علی ما نقل عنه بعض الأعلام ماحاصله: ان الوجود عند صاحب الجود من حیث انّه وجود ، ای اذا اخذ لابشرط شئ ، غیر الوجود الذهنی والخارجی ، وغیر الخاص والعام و المطلق والمقیّد ، وهو رفیع الدرجات، و جمیع ماذکر من منازله و مقاماته. والموجودیّة انما یکون بعین الوجود، لا ـ لأمر مغایر له عقلاً اوخارجاً ، والوجود بحسب الظهور فی المظاهر اظهر الاشیاء، و من حیث الحقیقة اخفاها .

وقال الشیخ صدرالدین القونوی فی کتاب مفتاح الغیب : « اعلم ان الحق هو الوجود المحض الذی لااختلاف فیه، وانه واحد وحدة حقیقیة لایتعقّل فی مقابلة کثرة، ولایتوقّف تحقّقها فی نفسها ، ولاتصوّرها فی العلم الصحیح المحقّق علی تصور ضد لها ، بل هی بنفسها ثابتة مثبتة . وقولنا : وحدة، للتنزیه و التفخیم ـ للتفهیم ـ خ ل ـ لالدلالة علی مفهوم الوحدة علی نحو مایتصوّر فی الاذهان المحجوبة » انتهی .

وقد صرّح غيرهم ايضاً من العرفاء : وكما انحقيقة الواجب مجهول الكنه لكونه صرف الوجود ، كذلك حقايق وجودات الممكنات مجهولة الكنه . والسر ماعرفت من انه حقيقته انّه فی الأعيان ، و المعلوم من الاشياء حداً او رسماً ، هو ماهيّتها دون وجوداتها .

ثم لايخفى انّه لمّا كان حقيقة الواجب مجهول الكنه غير معلوم لاحد ، فاطلاق لفظ الوجود عليها ليس بحسب الحقيقة[2] والوضع اللغوى ، بل للتفهيم لأجل مناسبة بينهما ، وهى ان الوجود العام البديهى الذى هو موضوع له ، حقيقة للفظ الوجود، مفاض من الواجب ، و هو مع ذلك كالمرادف للذات عندهم .

قال الشيخ صدرالدين القونوى ــ رحمه‌الله ــ فى مفتاح الغيب : « فللوجود ان فهمت اعتباران . احدهما ــ من كونه وجوداً فحسب ، وهو الحق ، وانّه من هذا الوجه كما سبقت الإشارة اليه ، لاكثرة فيه ، ولاتركيب ولاصفة ولانعت ولارسم ولا نسبة ولاحكم، بل وجود بحت . وقولنا : وجود، هو للتفهيم، لاان ذلك اسم حقيقى له[1] » انتهى .

وقال بعض العرفاء الموحّدين ماحاصله : انالمستفاد من كلام الصوفيّة انلفظ الوجود والذات عندهم كالمترادفين ، لان الترادف الحقيقى مايكون بحسب الوضع لابحسب اصطلاح مخصوص ، وسبب اطلاق لفظ الوجود على الواجب ، تعالى ، ان العقل اذا اراد ان يعبّر عن ذاته المقدس بلفظ ، يلاحظ انيختار له من بين الألفاظ ماهو اعظمها . وذلك كما ان الفرس رأوا ان اعظم الدوائر منطقة الفلك الاعظم ، وقد قسّموها الى اثنى عشر قسماً ، و عمدة الأقسام هى الأوتاد الاربعة ، لان قوام الدائرة

---

۱ قال فى موضع آخر : قولنا : انه موجود للتفهيم اوانه واحد او وحدة للتفهيم، لانه اسم حقيقى للحقيقة .

۲ ــ لأن اهل اللغة يضعون الألفاظ للمعانى و الماهيات التى هى معلومة الكنه ، لاالامور المجهولة المخفية الغير المعلومة للخواص فضلاً عن العوام و معلوم ان الواضع للغة هو العرف وافراد الأجتماع .

بها ، و هی الاول و العاشر والسابع والرابع . فلاجل المناسبة بين قوام الدائرة بهذه الأقسام الاربعةوقوام الوجودات بالذات الاقدس ، جمعوا حروف هذهالاقسام الاربعة ، فصار ــ ايزد ــ فاطلقوه على الذات الأقدس . وكذلك الحكماء و الصوفيّة ، لمّا رأواانللوجود تقدماً ذاتيّاً على جميع الموجودات ، لأنه انفرض انلشئ معيّةللوجود، فان شيئانيفرض تقدم احدهما، فيحكم البتّة بتقدّم الوجود، لانإحاطتهوانسباطهازيد من احاطة جميع الامور المحيطة،لانكل مايعرض،يعرض بنحو من الوجود سوى نفس الوجود ، فانّه معروض بنفسه لالغيره . وايضاً : اول مايدرك من الأشياء بالبصيرة مايعبّر عنه بالثبوت[1] والكون و ــبودن ــ ومرادفاتها ، و بعد ذلك يدرك التشخص . وهذاالأمر ، اعنى : الثبوت و مرادفاته، زائدفى الموجودات، وحاصل منغيرها ، وفى الواجب ليس من غيره ، فيدرك هذاالأمر فى الواجب احق واقوم واولى ، بلمايدرك من الواجب منحصر فىهذا ، فاطلقوا عليه لفظالوجود من غيرارادة المعنى اللغوى مع شائبة الوصفيّة ، بلاطلقوا عليه للتفهيم ، وللاشعار على انالمدرك منذات الاقدس منحصر فىهذاالأمر .

تمّ الكتاب بعونالله تعالى و قدفرغت منتسويده يوم الجمعة بيستم شهرذىقعدة الحرام سنة ١١٨٦ . اللهم ارحم لمؤلفه وناظره وكاتبه ومن ينتفع به .

---

١ ــ الحمدلله الذى و فقنى لتصحيح هذهالرسالة و التعليق عليها الف عاشر شهر رمضان المبارك من شهور سنه ــ١٣٩٦ــ منالهجرة النبوية المصطفويّة ، و فىنيّتى طبعالرسالة و انتشارها مع الحواشى و التعليقات المفصّلة و لمؤلف هذهالرسالة رسائل و حواشى مفصّله فىالحكمة النظرية على طريقة المتأخرين . و انا العبد سيدجلالالدين الآشتيانى . مشهد مقدس رضوى سنة ١٣٩٦ هـق

وقد حصل لىالفراغ من تصحيح هذه الرسالةمرة ثانية لجعلها فىالمنتخبات الفلسفية أواخر شهر رجب المرجب (ليلة شهادة الامام الأعظم سابع اقطاب الوجود عليهوعلىآبائه واولاده آلافالتحية) سنة١٣٩٧ منالهجرةالنبويةالمصطفويةعلىهاجرها آلاف التحية وانا العبد سيدجلالالموسوى الآشتيانى .