

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

@philosophic_books

صدرالدين شيرازي، محمدبن ابراهيم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[الاسفار الاربعه، فارسي]
ترجمه اسفار / صدرالمتألهين شيرازي (ملاصدرا):
ترجمه محمد خواجوي. - تهران: مولي، ۱۳۷۸ -
ج.

ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱)
فهرستنويسی براساس اطلاعات فييپا .
مؤدراجاه: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول
از خلق به حق .-- ج. ۳ .
ترجمه اسفار اربعه: سفر سوم از حق به خلق .--
ج. ۳. ق. ۱، ۲: چاپ اول: ۱۳۷۹ .
ISBN --. (ج. ۳. ق. ۱) 964-5996-43-0
ISBN --. (ج. ۳. ق. ۱) 964-5996-42-2
الفلسفه اسلامي -- قرن ۱۱ق. الفقه، خواجوي،
محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم، ب. عنوان، ج. عنوان:
اسفار الاربعه - فارسي.

۱۸۹/۱
ف/ت/الف/۴۲۲ص
۱۳۷۸

B

۹۷۸-۹۱۰۴

کتابخانه ملي ايران



انتشارات مولي

تهران: حيايان انقلاب - چهارراه ابوريحان - شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۴۰۹۲۲۳ - نماير: ۶۹۶۴۴۲۹ - ص. پ. ۷۴۶ - ۱۳۱۴۵

شابک: ۰ - ۲۳ - ۵۹۹۶ - ۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 23 - 0

۱۰۷/۲
۸۳

ترجمه اسفار اربعه

سفر سوم - جلد دوم

صدرالمتألهين شيرازي - ملاصدرا

برجمه محمد خواجوي

چاپ اول: ۱۳۷۹ = ۱۴۲۱

چاپ دوم: ۱۳۸۳ = ۱۴۲۵

نعداد: ۱۶۰۰ نسخه

لينتوکرافي: تصوير

جايفخانه: ايران مصور

صحافي: امير

حروفچين و صفحه‌آرا: مريم محقق نايبي

نگاره روی جلد: استاد رييت‌السادات امامي

۴۵۰۰۰ ريال

کلمه حقوق مربوط به اين اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولي است

فهرست مطالب

موقوف پنجم: «حی» بودن حق تعالی

(۱۱ - ۳)

موقف ششم: سمیع و بصیر بودن حق تعالی

(۱۸ - ۱۵)

موقف هفتم: متکلم بودن حق تعالی

(۷۸ - ۲۱)

۲۱	فصل اول: تحصیل مفهوم تکلم
۲۲	فصل (۲): تحصیل غرض و هدف از کلام
۲۷	فصل (۳): فرق بین کلام و کتاب و تکلم و نوشتن
۳۰	فصل (۴): وجوهی چند از مناسبت بین کلام و نوشته
۳۲	فصل (۵): مبدأ کلام و کتاب و غایت آن دو
۳۶	فصل (۶): فایده فرورستاندن کتاب و رسولان به سوی خلق
۳۹	فصل (۷): چگونگی فرود آمدن کلام و وحی

۴۹	فصل (۸): برگرفتن حجاب از کتاب و کلام الهی
۵۱	فصل (۹): تحقیق سخن امیرمؤمنان در اینکه تمام قرآن در «با» بسم الله است
۵۴	فصل (۱۰): فرق بین نوشته مخلوق و خالق
۵۷	فصل (۱۱): تحقیق در بیان رسول که قرآن را ظاهری و باطنی است
۶۰	فصل (۱۲): معرفت باطن کتاب اختصاص به صاحبان بینش و خرد دارد
۶۵	فصل (۱۳): نعت و تعریف قرآن به زبان رمز و اشاره
۶۹	فصل (۱۴): نسخ نوشته‌ها و محو و اثبات آنها
۷۱	فصل (۱۵): القاب قرآن و نعمت و صفات آن

موقف هشتم: عنایت حق تعالی

(۸۱-۲۱۴)

۸۱	فصل اول: عنایت
۸۳	فصل (۲): مباحث خیر و شر
۹۱	فصل (۳): احتمالاتی که موجود از جهت خیر و شر دارد
۹۳	فصل (۴): تمام انواع شرور جز در عالم کون و فساد یافت نمی‌شوند
۹۴	فصل (۵): چگونگی دخول شرور در قضای الهی
۹۹	فصل (۶): دفع پندارهایی در مسأله خیر و شر
۱۱۰	فصل (۷): اراده الهی صلاح به حال موجودات می‌باشد
۱۱۴	فصل (۸): کمیت انواع خیرات و شرور
۱۲۶	فصل (۹): عالم محسوس مانند عالم معقول به بهترین وجه آفریده شده است
۱۲۹	فصل (۱۰): مراتب معمولات او برتر از آنچه در تصور آید می‌باشد
۱۲۹	مبحث اول: آنچه در مراتب آغاز واقع شده بر بهترین شکل است
۱۳۱	مبحث دوم: موجوداتی که در مراتب صعود واقع اند در نهایت آراستگی هستند
۱۳۳	مبحث سوم: مجموع عالم بر بهترین نظام می‌باشد
۱۳۸	فصل (۱۱): حکمت حق متعال در آفریدن آسمانها و زمین
۱۴۴	فصل (۱۲): عنایت حق تعالی در آفرینش مرکبات

فهرست مطالب / هفت

- ۱۴۸ فصل (۱۳): آیات و نشانه‌های حکمت در آفرینش انسان
- ۱۵۵ فصل (۱۴): عنایت حق متعال در آفرینش زمین
- ۱۶۱ فصل (۱۵): آفرینش الهی در اجرام فلکی
- ۱۶۸ فصل (۱۶): موجودات عاشق خداوند مشتاق لقاء اویند
- ۱۷۸ فصل (۱۷): معنی عشق در تمام اشیاء
- ۱۸۰ فصل (۱۸): معشوقِ حقیقی تمام موجودات یک چیز است
- ۱۸۹ فصل (۱۹): اثبات صور مفارق که مُثُل اصنام حیوانی و نباتی می‌باشند
- ۱۹۱ فصل (۲۰): عشقِ ظُرفا و فتیان و صاحبان چهره‌های زیبا
- ۱۹۹ فصل (۲۱): تفاوت معشوق‌ها به جهت تفاوت وجودها است
- ۲۰۴ فصل (۲۲): اختلاف مردمان در محبوبات
- ۲۰۹ فصل (۲۳): محبت الهی اختصاص به عرفای کامل و اولیای واصل دارد

موقف نهم: فیض حق تعالی

(۲۹۳-۲۱۷)

- ۲۱۷ فصل اول: تحقیق نخستین هویاتی که از او صادر شده است
- ۲۲۶ فصل (۲): نخستین چیزی که از حق صادر شده لازم است که یک امر باشد
- ۲۲۹ فصل (۳): تحقیق سخن بهمنیار
- ۲۳۱ فصل (۴): تحقیق سخن ابن سینا
- ۲۳۳ فصل (۵): بیان شک‌هایی بر این قاعده
- ۲۵۴ فصل (۶): صادر نخستین واحد است و مرکب نمی‌باشد
- ۲۶۱ فصل (۷): قاعدهٔ امکان اشرف از ارسطو
- ۲۷۳ فصل (۸): نتیجهٔ اصولی که پیش از این در فصل‌ها بیان داشتیم

موقف دهم: دوام جود و بخشش حق تعالی

(۳۴۱-۲۹۷)

- ۲۹۷ فصل اول: دوام فیض و بخشش منافی حدود عالم و تجددش در وجود نمی‌باشد

هشت / ترجمه اسفار - سفسوم

۳۰۳	فصل (۲): حدوث اجسام
۳۱۰	فصل (۳): یافته‌های متکلمان و آراء ایشان
۳۱۸	فصل (۴): دلایل متکلمان بر انقطاع فیض
۳۳۶	فصل (۵): توافق بین شریعت و حکمت در دوام فیض حق تعالی

فهارس

(۳۶۴-۳۴۳)

۳۴۵	فهرست آیات
۳۵۰	فهرست احادیث
۳۵۲	فهرست اعلام و اصطلاحات

ترجمہٴ اسفار – سفر سوم

موقف پنجم

حیّ بودنِ حق تعالیٰ

موقف پنجم

در «حی» بودن حق تعالی

حیاتی که نزد ما در این عالم است، به واسطه ادراک و فعل تمامی می‌یابد، و حیات درباره بیشتر موجودات، جز احساس نیست، و همین‌طور فعل، جز تحریک مکانی که برانگیخته از شوق است نمی‌باشد، و این دو اثر، برانگیخته از دو قوه مختلف‌اند، یکی از آن دو مُدرک است و دیگری متحرک، پس هرکس که ادراکش از احساس برتر باشد - مانند تعقل و امثال آن - و فعلش بلند قدرتر از مباشرت تحریک باشد - مانند ابداع و شبیه آن - اطلاق نام حیات بر او به حسب معنی سزاوارتر است؛ سپس (گوییم): اگر نفس، آنچه مبدأ ادراکش به عینه نفس آنچه که مبدأ فعلش است - بدون تغایر - باشد به طوری که ادراکش به عینه فعل و ابداعش باشد، باز هم به این اسم سزاوار است - به واسطه دور بودنش از ترکیب - برای اینکه ترکیب، مستلزم امکان و نیازمندی است - به سبب احتیاج مرکب در قوام وجودش به غیرخودش - و امکان خود نوعی از عدم است در مقابل وجود، و مرگ مقابل حیات، و نابودی مقابل بقا، پس «حی» حقیقی موجودی است که در او ترکیب قوا نباشد.

و جایز و واجب است که واجب‌الوجود، بسیط حقیقی و از حیث ذات و صفت یگانه، و از جهت قوه و قدرت یکتا و تنها باشد، و اینکه نفس تعقلش مر اشياء را، نفس صدور آنها از وی باشد، و یک معنای بسیط او اینکه: کُل را تعقل کرده و منشأ کُل است، پس او به اسم حیات، از تمام زندگان سزاوارتر و شایسته‌تر است، زیرا او

زنده‌کننده موجودات و بخشنده وجود و کمال وجود، مانند علم و قدرت است مر هر صاحب وجود و علم و قدرت را.

بدان که صورت ادراکی که در ما پدید آمده و سبب صورت موجود صناعی می‌گردد، اگر نفس وجودش کافی باشد که از آن صورت صناعی پدید آید، یعنی صورت ادراکی، بالفعل مبدأ آنچه که برای آن صورت است باشد، باید ادراک در ما به عینه همان قدرت باشد، پس ما از آن حیث که عالمیم، قادریم، و معلوم و مقدر ما یک ذات است - بدون اختلاف و تغایر - ولی این‌گونه نیست، بلکه بسیار می‌شود که ما اشیائی را ادراک می‌کنیم و مشتاق آنها هستیم، ولی قدرت تحصیل آنها را نداریم، و آنچه را که تحصیلش نیز برای ما امکان‌پذیر است - مثلاً مانند نوشتن - تحصیل ما مر آن را در خارج، نفس ادراک ما مر آن را کافی نیست، بلکه با این (ادراک)، نیاز به اراده‌ای متجدد برانگیخته از قوه شوقی دارد که آن را به حرکت در آورد، و از آن دو - باهم - قوه محرک مزاول (ممارس) برانگیخته شده و این قوه فاعل مزاول، اعصاب و آلات عضوی را به حرکت در آورد، سپس این آلات طبیعی، آلات خارجی را به حرکت در آورد، پس از آن ماده موضوع صنعت را - مانند کاغذ و یا صفحه در این مثل - به حرکت در آورد.

از این روی نفس وجود صور علمی، نه قدرت است و نه اراده، بلکه قدرت در ما، نزد مبدأ محرک است، اراده هم قدرت نیست و قدرت هم فعل نمی‌باشد، بلکه امکان فعل و قوه تحصیل می‌باشد و این صورت، محرک شوق و اراده است و هر دو، محرک قدرت‌اند، و قدرت، محرک آلت محرک، برای قابل متحرک می‌باشد، بنابراین محرک محرکی است که محرک شئی متحرک می‌باشد، و هر یک از این محرک‌ها، غیرخودش را به حرکت نمی‌آورد مگر آنکه به عینه حرکت می‌کند، برای اینکه همگان آمیخته با نارسایی و نقص و عدم‌اند، و اگر یکی از آنها درباب خودش تام قوی باشد، درباب فعل و ایجاد، از غیرخودش کفایت می‌کند.

پس تصور ادراکی مثلاً، اگر وجودش شدید و حصولش قوی باشد، باید به عینه مرجح و داعی برای فعل، و موجب برای افاضتش در خارج باشد، و به عینه اراده و قدرت نیز باشد، و پیش از این گفته آمد که: علم او به نظام اتم، به عینه اراده او است؛ و

موقف پنجم - حی بودن حق تعالی / ۵

نیز تحقق و ثبوت یافته: قدرتی که او راست عبارت از این است که ذاتش عاقل کُل است، تعقلی که مبدأ کُل است نه برگرفته از کُل، و تعقلی که وجود ذاتش و عین انیتش می باشد، نه امری زائد بر وجود و هویتش، و اینکه این عقل اول به عینه اراده ازلی است که خالی از آمیزش با غرض و هدف و لمیت (چرائی) - جز نفس این اراده که وجود موجودات را در پی دارد - می باشد، همچنان که عشق چیزی، عشق لوازم و آثار آن چیز را در پی دارد، بنابراین شخصی که مثلاً شخص دیگری را دوست می دارد، تمام لوازم و آثار و افعال او را - به گونه تبعیت - دوست می دارد، پس خداوند هر چیزی را که مجعول او است - به تبع محبت به ذاتش - دوست می دارد، و این همان اراده او است که خالی از اشکال و عیب می باشد، و هرکس که درباره اراده خداوند غیر این اعتقاد داشته باشد، از این راه درست انحراف جسته و در صفات و اسماء او الحاد ورزیده است.

بنابراین لازم و واجب است که معنی «حی» درباره خداوند این گونه تحقق و ثبوت یابد - یعنی ذرّاکِ فعّال - پس ادراک همان گونه است که دانستی و فعل هم آن گونه است که دانستی، و هردو - از حیث مبدأ و اضافه و اثر - یک چیزاند.

پیش از این گفته آمد که: صفات نخستین واجب تعالی، همان گونه که تمامشان موجود به یک وجوداند و شایسته این اسماء - از حیث صدق معانیشان بر آن (وجود) - می باشند، همین طور اضافی ها تمامشان، بازگشت به یک اضافه دارند که شایسته اسماء اضافی - به واسطه صدق معانی آنها بر آن (اضافه) - می باشند؛ پس همان گونه که یک وجود درباره او، علم و قدرت و حیات است، همین طور اضافه آن وجود به مجعولات، عالمیت و خالقیت و رازقیت و صانعیت و اراده و بخشش و جود و غیر اینها می باشد؛ بنابراین اگر به آنچه از اصول که گفته آمد پی بردی و صفات واجبی را تحقق و ثبوت بخشیدی، خواهی دانست که صفت نخستین واجب الوجود عبارت از این است که انیت دارد و موجود ناب و خالصی است که آمیختگی با ماهیت و نقص و امکان، به هیچ وجهی از وجوه ندارد.

اما صفات دیگر: بعضیشان معنی و مراد در آنها همین وجود است - با اضافه - و بعضی دیگرشان این وجود است - با سلب - و برخی دیگر از آنها مسلماً کثرت در ذات

او را موجب نمی‌گردند؛ صفاتی که آمیختگی با سلب دارند: مانند اینکه فردی گوید: او احد و یکتاست، مراد او از این سخن جز نفس این وجود - با این ملاحظه که از او از تمام وجوه سلب قسمت شده است - نمی‌باشد، یعنی سلب قسمت به اجزای «کمی» و اجزای وجودی، مانند ماده و صورت خارجی و یا ذهنی، و به اجزای قولی، مانند جنس و فصل؛ و چنانکه گوییم: او واحد و یگانه و فرد است، مراد ما جز این وجودی که از او مشارک در جنس و یا در وجوب وجود مسلوب است نمی‌باشد، چنانکه گوییم: او عقل و عاقل و معقول است، مراد ما جز این نیست که از این وجود، آمیزش ماده و وابستگی آن - با اعتبار نوعی اضافه - مسلوب است؛ در کتاب شفا این‌گونه گفته است.

و حقیقت آنکه: نزد ما این معنی سلبی، داخل در مفهوم تعقل و ادراک نمی‌باشد - اگرچه آن را در واقع لازم می‌آورد - بلکه ادراک عبارت از وجود چیزی برای چیزی و حضورش نزد آن چیز می‌باشد، و ماده و مادّیات را نه در نفس خودشان و نه نزد چیزی - به حسب آن وجود - هیچ حضوری نیست، پس به جهت عینیت و عدم وجود جمعیشان، پیوسته مجهول می‌باشند، مگر به واسطهٔ صورت دیگری که دارای وجود حضوری است، و هر چه که وجود، قوی‌تر باشد، ادراک قوی‌تر است، پس وجود قوی‌تر عبارت از صور عقلی - بر درجاتشان در قوه - می‌باشد، پس از آنها مثل خیالی و سپس مثل حسی است، و چون در ضعف، منتهی به درجه‌ای شد که صورت مادّی باشد، از ادراک پنهان می‌گردد و حضور و ادراک را نمی‌پذیرد.

اما صفاتی که آمیزش با اضافه دارند: مانند آنکه گوینده‌ای گوید: «اول» مرادش از آن، جز اضافهٔ این وجود به کل - اضافهٔ فاعلی و یا امثال آن - نمی‌باشد؛ و مانند اینکه گوید: «آخر» مرادش از آن، جز اضافهٔ وجود بدان - اضافهٔ غائی و یا شبیه آن - نمی‌باشد؛ چنانکه وقتی «قادر» گفته شود، مراد از آن جز این نیست که او واجب‌الوجود است و مضاف به این است که: وجود غیر او از او واجب و لازم می‌شود و بدو تحقق و ثبوت می‌یابد؛ و چون «حی» گفته شود، مراد از آن اینکه: این وجود عقلی است که با اضافه به صورت کل که معقول هم هست، به قصد دوم - چنانکه پیش از این گفته آمد - اخذ می‌شود، برای اینکه «حی» عبارت از ذرّاک فعال است، و قیاس در دیگر صفات

موقف پنجم - حی بودن حق تعالی / ۷

الهی این گونه است، و بیان اتحاد آنها در وجود - درباره او - و بیان چگونگی نفس ذات احدی مر حقایق آنها را، پیش از این گفته آمد.

بینش دادنی که در آن اشاره‌ای است

بدان که حیات هر زنده‌ای عبارت از نحوه و گونه وجود او می‌باشد، چون حیات عبارت از بودن چیزی است به گونه‌ای که از آن، افعالی که از زندگان، از آثار علم و قدرت صادر می‌شود صادر گردد، ولی در بعضی از موجودات زنده، لازم است که بر این کون و وجود، کون و وجود دیگری پیشی داشته باشد، و در بعضی دیگر از آنها لازم نیست که کون و وجود دیگری بر آنها پیشی داشته باشد.

بخش اول: مانند اجسام زنده، زیرا حیات این اجسام، بر آنها - پس از کون و وجود دیگری که بر این وجود و کون حیوانی پیشی دارد - وارد می‌شود، برای اینکه این اجسام، اگر وجودشان در نفسشان به عینه، بودنشان باشد به گونه‌ای که از آنها افعال حیات صادر شود، باید هر جسمی حی و زنده باشد، و اگر این گونه نباشد، بلکه بر آنها، این وجود نه از آن جهت که اجسام اند بلکه از جهت امری دیگر که بدان اختصاص دارد - وارد شود، این همان مطلوب است؛ تو را نرسد که گویی: این کون و وجود - یعنی بودن شئی به گونه‌ای که از آن فعل حیات صادر شود - همان است که جسم را تقویم و قوام می‌بخشد؛ چون گوییم: این چیزی که گفتم، در جسم - به معنایی که آن جسم به اعتبار آن معنا جنس است - جایز و قابل تصور است، نه به معنایی که آن جسم به اعتبار آن معنا ماده است، و سخن ما در دومی است، یعنی در ماهیت جسم، میرای از زوائد، زیرا وجودی که اختصاص به ماهیت جسم دارد، به کون و وجود حیوانی تعلق ندارد، و این کون، امری زائد بر وجود جسم - از آن روی که جسم است - می‌باشد.

اما بخش دوم: در آنچه از اجسام بیرون است می‌باشد، برای اینکه هر چه جسم نیست، ممتنع نیست که وجودش به عینه، بودنش به صفت مذکور باشد، بلکه در بیشتر چیزها که جسم نیستند، ایجاب می‌کند که وجودش این وجود باشد، برای اینکه جواهر مفارق و صورت‌های مجرد، این صفتشان است، یعنی وجودشان به عینه همان حیاتشان است، و این به جهت عدم ترکیب آنها از ماده و صورت است، زیرا وجود آنها

وجود صوری است و تعلق به امری که بالقوه است نمی‌گیرد، پس حیات در آنها، چیزی که بدان شئی، زنده می‌باشد نیست، بلکه نفس حیات و زنده بودن است، زیرا محال است که شئی، به سبب این وجود، دارای آن وجود گردد، در این صورت موقوف بودن شئی بر نفس خودش - و یا به وجودی دیگر - لازم می‌آید، و این خلاف فرض است، چون ما آن را وجودی مفارق و جدای از ماده - که قابل و پذیرای کون و وجودی پس از کون و وجود دیگر است - فرض کرده بودیم، و باز سخن را نقل به آن وجود کرده و تسلسل پیدا می‌کند، بلکه کار در حیات و نظایر آن - همچنان که در باب اصل وجود و «مضاف» و «این» و «متصل» و امثال اینها و واجب‌الوجود دانستی - سزاوارتر از این است که حیانتش عین وجودش باشد، چون بسیط حقیقی است.

بدان که مفهوم حیات غیر از مفهوم علم و قدرت است، گویی که مبدأ آن دو می‌باشد؛ و بیشتر از متأخران چون فرق بین معنی و هویت را ندانستند، در اینکه حیات - درباره حق تعالی - آیا صفتی زائد بر ادراک و فعل است و یا خیر! اختلاف پیدا کردند؛ سپس در اثبات آن درباره حق تعالی، بر این امر تکیه کردند که: شرایع حق تعالی، اطلاق این‌ها را بر او تعالی جایز شمرده است.

حقیقت آنکه: حکم حیات، مانند حکم غیر آن از صفات کمالی است، یعنی اینکه از کمالات موجود - از آن روی که موجود است - می‌باشد، و هر چه که کمال برای موجود مطلق و یا برای موجود - از آن روی که موجود است بدون اختصاص به امری طبیعی و یا مقداری و یا عددی - می‌باشد، ناگزیر از ثبوتش برای مبدأ وجود و فاعل آن است، زیرا فاعل بخشنده وجود و کمال آن، بدان کمال سزاوارتر است؛ سپس (گوییم): شکی نیست که مفهوم حیات، غیر از مفهوم علم و قدرت است، زیرا امکان دارد که صاحب حیاتی را تصور کرد که در وقتی از اوقات چیزی را بالفعل نمی‌داند و از او هیچ حرکتی و کاری در بعضی از زمان‌ها صادر نمی‌گردد، این شخص از حی و زنده بودن بیرون نمی‌رود، پس حیات درباره ما عبارت از کون و بودنی است که مصدر ادراک و فعل می‌باشد، لذا قوه ادراک و قوه فعل، گویی دو آلت برای کون مذکوراند و آن، مصدر آن دو می‌باشد؛ ولی این امر درباره حق تعالی امکان‌پذیر نیست، به واسطه برتر بودنش از اختلاف قوا و آلات نفسانی، بنابراین حیات، مانند دیگر صفات او از علم و

موقف پنجم - حق بودن حق تعالی / ۹

قدرت و اراده، همگیشان در یک درجه از وجوداند و همگی را یک هویت و یک تشخیص است، با این همه مفهوم حیات غیر از مفهوم علم است و هر دو غیر از مفهوم قدرت، و قدرت غیر از مفهوم اراده - چنانکه بارها گفته آمد - پس برهان، بر اثبات این معنی کمالی او - به گونه‌ای اعلا و برتر - اقامه شده است، چنانکه بر اثبات علم و قدرت و اراده - به گونه‌ای اعلا و برتر - اقامه شده است.

هشدار

اما چیزی که محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) قدس سره در رساله مشله علم گفته: مستند در اثبات حیات اینکه: خردمندان قصد وصف او را به واسطه طرف برتر - از دو طرف نقیض - کردند، و چون وی را توصیف به علم و قدرت کردند و پی بردند چیزی که حیات ندارد، اتصافش به آن دو ممتنع است، او را به آن (حیات) توصیف کردند، به ویژه که آن از مرگ - که ضد آن می‌باشد - برتر است؛ پایان سخن او؛ خالی از سستی و نارسایی نیست، برای اینکه مستندی که بیان داشته در نهایت ضعف است، زیرا هر چیز که برتر از دو طرف نقیض بر مقابلش باشد، اثباتش برای او تعالی جایز نیست، برای اینکه صلابت و سختی، از نرمی و سستی برتر است، و حرکت، از سکون برتر است، و کروی بودن برترین شکل هاست، بلکه شرط در اتصاف او به امر کمالی که برتر از نقیض آن است اینکه: آن امر از عوارض ذاتی موجود - از آن روی که موجود است - باشد، وگرنه اتصافش بدان محال است.

پس حکیم الهی که بحث از صفات او می‌کند، در اثبات صفت حیات برای او ناگزیر از این است که نخست معنی حیات را به گونه‌ای که جایز است عارض مطلق وجود شود و برای آن کمال باشد، حاصل کند و درخواست عروض آن (حیات) را بر موجودی بدان گونه که برای آن موجود استعدادی خاص و یا اختصاص به نوعی از انواع موجود مطلق باشد نداشته باشد، و نه اینکه این گونه عارض شدنش، مستلزم تکثر و یا تغییری و یا نیاز به چیزی باشد، حال اگر این گونه حصول پیدا کرد، آن را برای واجب‌الوجود اثبات نماید، چون او مبدأ دیگر موجودات و کمالات آنها است، و بخشنده کمال مطلق، به این کمال، از غیرخودش سزاوارتر است.

اما حدیثی که از عالم اهل بیت نبوت علیهم السلام نقل کرده که: هل سمی عالماً و قادراً الآله و هب العلم للعلماء والقدرة للقادرین، و کَلِّمًا میزتموه باوهمکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مثلکم مردود الیکم، و الباری تعالی واهب الحیوة و مقدر الموت، و لعل النمل الصغار توهم ان لله زبانین - کمالها - فانها تتصوران عدمهما نقصان لمن لایکونان له، و هكذا حال العقلاء فی ما یصفون الله فیما احسب، والی الله المفرج؛ یعنی: خداوند جز آنکه علم را به علما بخشیده و قدرت را به قادران، عالم و قادر نامیده نمی شود، و آنچه را که به وسیله قوه وهم و خیال خود در باریکترین معانی از هم امتیاز می دهید (و به نام خدا می دانید) او آفریده ای همچون شما است و به سوی خودتان باز می گردد، در حالی که باری تعالی بخشنده حیات و مقدر کننده مرگ است، و شاید مورچه کوچک پندارد که خدای را دو نیش - آن گونه که او راست - می باشد، زیرا پندارد، عدم آن دو نیش، برای آنکه آن دو را ندارد نقصان است، حال عقلا و خردمندان هم در آنچه که خداوند را - در پندار - توصیف می کنند این گونه است، پناه به خداوند^۱.

حدیث در نهایت شرف و درستی است، و در آن اشاره است به مسلکی که در باب اثبات صفات کمالی برای او تعالی بیان داشتیم^۲ که: او بخشنده علم و قدرت و حیات است، و اینها صفات کمالی، برای مطلق موجود - از آن روی که موجود است - می باشند، و صفت کمالی برای موجود، وقتی در معلول پدید آمد، وجودش را ناگزیر از علّتی - به گونه ای اعلا و برتر - می باشد.

اما آنچه از نارسایی خرد خردمندان - در آنچه که خداوند را بدان توصیف می کنند - از درجه رسیدن به معرفت حقایق صفات اشاره فرمود، آن هم هیچ خصوصیتی به چیزی از صفات - مثلاً مانند حیات - ندارد، بلکه آن در دیگر صفاتش جاری است،

۱. یعنی: خدای را به خدا بشناسید، پس به واسطه وصفش مر نفسش را، او را توصیف کنید و به نورش وی را بشناسید. «سبزواری» ۲. نکند که کلام آن حضرت (ع) را حمل بر آن گونه که معتزلیان فهمیده اند کنی که قائل به نیابت در صفات اند. مبادی را رها کن و غایات را بگیر، آنجا که امام فرموده: آیا خداوند عالم نامیده می شود!... مانند سخن کسی است که گوید: آیا عالم نامیده می شود! جز آنکه افعال محکم را انجام داده و بر ذات او تعالی، آنچه بر صفت علم مترتب می گردد، مترتب گردد - اگر باشد - ولی ذات او از آن (صفت) نیابت دارد، هرگز! جناب الهی از این پندار تباه و رأی فاسد دور است، بلکه صفت، مقول به تشکیک است - چنانکه گفته - و منحصر در معنی قائم به غیر نیست، پس این صفتی مستقل واجب حق حقیقی صفت می باشد که اصلاً سلب صفت از آن جایز نیست. «سبزواری»

موقف پنجم - حی بودن حق تعالی / ۱۱

برای اینکه مراتب تمام صفات حقیقی، مرتبه صفت وجود و وجوب است، همان‌گونه که بعضی از (مراتب) وجود، واجب بالذات است - با اینکه مفهومش مشترک بین موجودات می‌باشد - همین‌طور بعضی از (مراتب) علم، واجب‌الوجود بالذات است - با اشتراک مفهومش بین علم قدیم و علم حادث - و همین‌طور از قدرت، قدرت قدیم واجب است، و از اراده، اراده قائم بالذات - با اشتراک مذکور - می‌باشد، و حکم در تمام صفات حقیقی که از حیث معنی بین واجب و ممکن مشترک‌اند این‌گونه است، ولی گروهی از خردمندان - آنان که حق متعال را به حق متعال شناختند و صفاتش را به صفاتش نه به غیر او از ممکنات - به واسطه بیرون رفتنشان از این نشأ و جهان نفسانی، و فنایشان از ذات و هویت خودشان، و قیام قیامت درباره‌شان (تحقق یافته)، آنان آنچه را که دیگر خردوران نمی‌بینند مشاهده می‌کنند و آنچه را غیر اینان نمی‌بینند می‌بینند^۱.

۱. مراد از خردوران، صاحبان عقول جرنی‌اند که آمیخته با اوهام می‌باشد، و هدف دفع شبهه معطلان است که سستی و ناتوانی را - به جهت بدی افهامشان از این حدیث - جایز می‌شمرند و باب تحصیل معارف الهی را بسته می‌دارند... «سبزواری»

ترجمهٔ اسفار – سفر سوم

موقف ششم

سمیع و بصیر بودن حق تعالی

موقف ششم

در سمیع و بصیر بودن حق تعالی

در شریعت حَقّه ما - و بلکه از ضروریات این دین مبین که با قرآن و حدیث متواتر و اجماع گروهی از (علمای) امت معلوم است - آمده که: باری تعالی سمیع و بصیر است، و در مندرج بودن این دو صفت در تحت مطلق علم و بازگشتشان به علم به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها، و یا اینکه این دو، دو صفت زائد بر مطلق علم اند اختلاف نظر دارند.

برخی از متکلمان، مانند مشایخ امامی مذهب ما چون محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) قدس سره و چون شیخ اشعری و متابعان او، مطابق با تمام فلاسفه که علم حق تعالی را به جزئیات و به آنچه غیر ذاتش از هویات - به گونه مخصوص وجودی شهودی - است نفی می‌کنند، آن دو را به مطلق علم بازگشت داده و «سمع» را تأویل به نفس علم به شنیدنی‌ها، و «بصر» را تأویل به نفس علم به دیدنی‌ها می‌کنند؛ و بعضی از آنان آن دو را، دو ادراک حسی قرار داده‌اند، یا بنا بر اعتقاد به تجسم، و یا بنا بر مباشرت (و واسطه بودن) اجسام درباره او تعالی، و او از آنچه ستمکاران گویند بسی برتر است؛ و یا اعتقاد اینکه احساس درباره او - به واسطه میرا بودنش از نارسایی و نیاز به آلت - به غیر آلت حاصل است، اگر چه در ما - به واسطه نارسائیمان - جز با آلت حصول پیدا نمی‌کند.

این سخن کوتاه - اگر چه از دانشمندی استوار در حکمت صادر شده است - احتمال وجه درست و جایزی دارد، جز آنکه بسیاری از متکلمان جدال گر پی‌نبردند که: احساس به عینه، نفس قصور و کوتاهی در مُدرک و مُدرک - هر دو - می‌باشد؛ خلاصه

آنکه: سمع و بصر او، یا نفس احساس - به معنایی که مردمان آن را فهمیده‌اند - می‌باشد، و یا مطلق علم به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها است.

تحقیق آنکه: مفهوم سمع و بصر، غیر از مفهوم علم است، و آن‌دو، دو علم مخصوص‌اند که زائد بر مطلق علم‌اند، و حصول مفهوم آن‌دو نیز وقتی نزد عقل جایز باشد که بر مطلق موجود - از آن‌روی که موجود است - عارض گردد، به‌گونه‌ای که تجسم و انفعال در معروض آن‌دو لازم نیاید، از اثبات آن‌دو برای او تعالی‌گریزی نیست، زیرا دانستی که ملاک جزئیت و شخصیت، مجرد احساس نیست، چون هیچ چیزی جز در نزد حس تشخیص پیدا نمی‌کند، بلکه ملاک آن عبارت از گونه‌ای از وجود خاص است، و اینکه وجود و تشخیص در واقع یک چیزاند و به‌واسطه مفهوم تغایر پیدا می‌کنند، و نیز دانستی که حق متعال، هویات خارجی را با شخصیاتشان - به‌گونه‌ای که وجودشان در نفسشان عبارت از حضورشان نزد او و معلوم بودنشان برای او است - می‌داند، و این شهود اشراقی که تعلق به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها دارد، بر مطلق علم به آن‌دو، اگرچه به‌گونه کلی باشد - چنانکه در علم ارتسامی کلی می‌باشد - زائد است، پس شهود شنیدنی‌ها، سمع است و شهود دیدنی‌ها، بصر؛ بنابراین از آنچه گفتیم دانستی که سمع و بصر او، به مطلق علم بازگشت ندارند، بلکه اگر کسی عکس آن را درباره آن‌دو گوید، سزاوارتر و نزدیک‌تر به حقیقت است، یعنی چنانکه صاحب کتاب حکمت‌الاشراق گفته: علم او بازگشت به بصرش دارد، نه اینکه بصرش بازگشت به علمش دارد.

روشن ساختنی عرشی

بدان که حقیقت ابصار و بینایی، آن‌گونه که مشهور است و همگان آن را می‌فهمند نیست، یعنی نه به انطباع و نقش شدن شبح دیده شونده است در عضو جلیدی و انفعال آن (عضو جلیدی) از وی - چنانکه طبیعیان گویند - و نه به‌واسطه خارج شدن شعاع است بر شکل مخروطی بین چشم و دیده‌شونده، خواه شعاع، جسمی موجود در خارج باشد و یا چیز دیگری، و نه آن‌گونه که شیخ مقتول (شیخ اشراق) معتقد است که: نفس به‌واسطه بدن و وضعش با قیاس به صورت مادی است که علم حضوری به

موقف ششم - سمیع و بصیر بودن حق تعالی / ۱۷

این صورت مادی واقع می‌گردد؛ زیرا نزد ما همه این آراء باطل است، چنانکه در مقام خودش به تفصیل آمده است؛ بلکه حقیقت ابصار نزد ما عبارت از انشاء و ایجاد نفس است مر صورت مثالی را که در عالم تمثیل، مجرد از ماده طبیعی نزدش حاضر است، و نسبت نفس بدان، نسبت فاعل انشاء و ایجاد کننده فعل است بدان فعل، نه نسبت قابل کمالی که بدان کمال استکمال پیدا می‌کند^۱.

در ابصار، نیاز به وجود این آلت عضوی و وجود صورت طبیعی و وضع مخصوص بین آن دو و عدم چیزی مانع بین آن دو و غیراینها از شرایط، از آن جهت نیست که مطلق ابصار جز با این شرایط تحقق پیدا نمی‌کند، وگرنه ابصار در حالت خواب و یا امثال آن تحقق نمی‌یافت، بلکه این (شرایط) برای آن است که نفس در آغاز فطرتش از حیث وجود ضعیف بوده و در قوام وجودش از ماده بدنی - و همین طور در ادراکاتش - بی‌نیاز نیست؛ پس همان طور که وجودش غیر وجود بدن است - اگرچه در وجود بدن نیازمند است - همین طور ادراک بصری او به این عضو نمی‌باشد - اگرچه در ابصار بدان نیازمند است - و همان‌گونه که این شأن و مقام را دارد که - هنگام استکمالش به نوعی از استکمال - از این بدن طبیعی بی‌نیاز شود، همین طور این شأن و مقام را هم دارد که وقتی از این اعضاء و انفعالات آنها بی‌نیاز شد، اشیاء را ادراک نماید - ادراکی جزئی بصری و یا مانند آن - .

خلاصه آنکه: ما این مسئله را آن‌گونه که شایسته‌اش بود روشن ساختیم و بیانش در مباحث علم نفس - به‌گونه‌ای که هیچ شکی برای صاحب انصاف دارای قلب پاک باقی نماند - خواهد آمد که: ابصار، بدون آلت و انفعال آلت و بدون انفعال نفس هم تحقق می‌پذیرد، چون آن (نفس) فاعل صور دیده‌شونده است نه قابل آنها.

و چون این ثابت شد که: نفس مجرد از عالم طبیعت، صور جزئی دیده‌شونده را به دیده خاصش که عین ذاتش می‌باشد ادراک می‌کند، دانسته می‌شود که مطلق ابصار از

۱. فرق بین اعتقاد او قدس سره و طبیعیان، پس از اینکه دیده‌شونده بالذات صورت دیگری غیر از صورتی که در ماده است می‌باشد باهم اشتراک دارند، در این است که صورت نزد آنان، قائم به قوای نفس است - قیامی حلولی - و نزد او قائم به نفس است - قیام صدوری - و اینکه صورت، از جانب بخشنده صورتها بر قوا افزوده می‌شود - نزد آنان - و از جانب نفس افزوده می‌شود - نزد او - چون آن از عالم قدرت و ملکوت است، قل الروح من امری. «سبزواری»

عوارض موجود - از آن روی که موجود است - می‌باشد و موجب تجسم و انفعال و تغیر نمی‌گردد، و آن کمال است و نبودنش نقص.

سخن در سمع (شنیدن) هم این‌گونه است، زیرا مشهور بین مردمان این است که شنیدن، به واسطه دو برخورد و یا کنده شدن شدید حصول پیدا می‌کند و در آن، ناگزیر از هوای موج‌داری است که به عضو غضروفی که در درونش عصب گسترده شده است رسیده و در آن، هوای موج‌دار اثر گذارده و نفس از آن انفعال پذیرفته و آگاهی به صداها و حروف و کلمات پیدا کرده و آنها را ادراک می‌نماید؛ آن‌گونه که بیان داشته و اثبات کرده‌اند نیست، زیرا در این نظریه، گروهی از بزرگان حکما با آنان مخالفت دارند، آنان که قائل‌اند: افلاک را در حرکاتشان صداهایی لذیذ و شیرین و آوایی شریف و برین است، و اینکه فیثاغورث به نفس خودش به سوی آن صداها بالا رفته و با لطافت ذهنش و اندیشه لطیفش، آن آوای شیرین و نغمه‌های لذیذ را شنیده است و پس از آن علم موسیقی را تدوین کرده است^۱؛ و آنچه انسان را آگاهی می‌بخشد که در مطلق شنیدن، نیازی به آلت طبیعی و یا حرکت هوایی نمی‌باشد اینک: بسا که انسان در حالت خواب، صدای شدیدی - مانند صدای رعد و امثال آن - را می‌شنود و در او اثر بزرگی می‌گذارد که کمتر از تأثیر صدایی که در خارج واقع می‌شود نیست، و حالت خواب، حالت اتصال نفس است به عالمی دیگر، و به زودی در بحث، حقیقت و درست بودن این مطلب - با خواست الهی - برایت روشن خواهد گشت.

۱. مولانا در مثنوی معنوی گوید:

چیزکی ماند بدان ناقورکُل	ناله سرنا و تهدید دهل
از دوار چرخ بگرفتیم ما	پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها
می‌سرایندش به طنبور و به خلق	بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق
نغز گردانید هر آواز زشت	مؤمنان گویند کائنات بهشت
در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم	ما همه اجزای آدم بوده‌ایم
یادمان آید از آنها اندکی	گرچه بر ما ریخت آب و گیل شکی
کی دهد این زیر و این بم آن طرب	لیک چون آمیخت با خاک و کرب
که در او باشد خیال اجتماع*	پس غذای عاشقان آمد سماع
بلکه صورت گردد از بانگ صغیر** *م	قوتی گیرد خیالات ضمیر

* یعنی خیال اجتماع با معشوق ازلی. ** یعنی خیالات باطنی نیرو گرفته و از بانگ سماع، صورت معشوق پیش چشم عاشق مجسم می‌شود. *م

ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

موقف هفتم

متکلم بودن حق تعالی

موقف هفتم

در اینکه حق تعالی متکلم است و نیز در معارفی که برای ما در تحقیق کلام و کتاب واقع شده و فرق بین کلام و کتاب - به حسب آنچه را که خداوند الهام بخشیده است - و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اول

در تحصیل مفهوم تکلم

بدان که تکلم مصدر صفتِ نفسی مؤثر است^۱، چون مشتق از «کلم» است و آن به معنی جرح^۲ می‌باشد، و فایده‌اش اعلام و اظهار است، پس آن کس که گوید: کلام، صفت متکلم است، مرادش از آن، متکلمیت است؛ و آن کس که گفته: آن قائم به متکلم است، مرادش از آن، قیام فعل است به فاعل، نه قیام عرض به موضوع؛ و آن کس که گفته: متکلم کسی است که کلام را پدید کرده و ایجاد می‌کند، مرادش از کلام - در شاهد - چیزی است که به نفس متکلم قیام دارد - به حرکت دهانش نه به سکون آن - و آن هوایی است که از درون متکلم - از آن روی که متکلم است - خارج

۱. یعنی نفس ذات متعالی او، مؤثر است یعنی اینکه تمام کلمات تامات و آنچه پائین تر از آنها است، آثار ذات او می‌باشند که آشکارکننده ضمیر اویند که غیب الغیوب می‌باشد، و آن کس که گوید: تکلم او خالفیتش است مراد کلام را، اگر مرادش این آشکار کردن است، و از کلام: عقولی که کلمات تامات‌اند، نیکوست، چنانکه اگر مراد کسی از کلام نفسی، جامعیت این وجود منبسط اقدس مر تمام کلمات را به یک مصداق بسیط باشد، نیکو است. «سبزواری» ۲. جرح به معنی زخم زدن و عیب کردن و باطل کردن شهادت و حذف و اصلاح پاره‌ای از کلمات است. «م»

می‌شود، نه آنچه که مباین او است - مباینت نوشته با نویسنده و نقش با نقاش - وگرنه نوشتن و تصویر باشد نه تکلم و تقریر.

بعضی از عارفان گفته‌اند: نخستین کلامی که با گوش ممکنات برخورد کرد و شکافت، کلمه «کن» بود، و آن کلمه وجودی است^۱، پس عالم جز به واسطه کلام آشکار نگردید، بلکه تمام عالم - به حسب مقامات و منازل بیست و هشتگانه اش در نفس رحمانی - از اقسام کلام می‌باشد، و آن فیض وجودی است که از کانون افاضه و رحمت برانگیخته می‌شود، و ممکنات مراتب تعینات آن فیض وجودی‌اند، و جواهر عقلی حروف عالیاتند، و آنها کلمات تامات الهی‌اند که نه پایان می‌پذیرند و نه کم می‌شوند؛ و جواهر جسمانی مرکبات اسمی و فعلی‌اند که پذیرای تحلیل و تباهی هستند و صفات و اعراض لازم و مفارق آنها مانند بنا و اعراب‌اند، و همگی قائم به نفس رحمانی وجودی‌اند که در اصطلاح آنان «حق مخلوق به» نامیده می‌شود، چنانکه حروف و کلمات قائم به نفس متکلم - از انسان - مخلوق بر صورت رحمان - به حسب منازل و مخارجش - می‌باشد.

۲

فصل

در تحصیل غرض و هدف از کلام

بدان که غرض و هدف نخست متکلم - در اراده کلام - انشاء اعیان حروف و کلمات، و ایجاد آنها از ضمیر و باطن، در مخارج است، و این عین اعلام است، اما ترتب اثر بر امر و نهی و اخبار (آگاهی دادن) و تمنا و ندا و استفهام و غیر اینها، مقصود دوم و غایت دومی غیر از اعلام است، و این مغایرت در بعضی از اقسام کلام تحقق می‌پذیرد، برای اینکه کلام بر سه قسم است: بالا و وسط و پائین.

۱. یعنی وجود است نه حرف و صوت، امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: چون خداوند اراده خلقت کرد فرمود: «کن» نه به صوتی برخورد کننده برگوش و نه صدایی که شنیده شود، بلکه کلام خداوند سبحان فعل او است، مراد آن حضرت علیه السلام از «کلمه‌ای» و همین‌طور آن عارف از ممکنات، اعیان‌اند که ثابت به شیت ثبوت - پیش از شیت وجود - می‌باشند، و چنانکه در مبحث علم گفته آمد، شنیدنشان ثبوتی است. «سبزواری»

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۲۳

بالاترین اقسام کلام آن است که عین کلام، بالذات مقصود اولی باشد و بعدی آن مقصود برتر و مهم‌تر از آن نباشد، چون آن نسبت به بعدی خود غایت است؛ این مانند ابداع حق تعالی است مر عالم امرش را به کلمه «کن» - نه غیر آن - و آنها کلمات تأمات الهی و انیات عقلیاتی‌اند که نه پایان می‌پذیرند و نه کم می‌شوند، و ما به زودی در آغاز سخن، برهان بر وجود آن - با خواست الهی - اقامه خواهیم نمود، و هدف از انشاء آنها از جانب خداوند، جز امر الهی نمی‌باشد، بدین جهت است که فیلسوف بزرگوار در کتاب «اثولوجیا» گوید: «ماهو - چیست؟» و «لم هو - چراست؟» در مفارقات یک چیزاند، یعنی آنچه که نفس حقیقت آنها است، همان نفس کمال و غایت آنها است، و در آن رازی نهفته است که برایت پیش از این آشکار ساختیم.

و کلام وسط کلامی است که عین آن را مقصودی دیگر غیر از آن باشد، جز آنکه به‌گونه لزوم - بدون جواز انفکاک به‌حسب واقع - بر آن مترتب گردد، و این مانند امر او تعالی است به فرشتگان آسمانی و اداره‌کنندگان علوی فلکی و یا کوبی، به آنچه خداوند بر آنان لازم و واجب فرموده که از تدبیرات و تحریکات و شوق‌ها و عبادات و احکام الهی - برای غایات عقلی دیگر - انجام دهند، از این‌روی: لایعصون الله ما امرهم و هم یفعلون مایؤمرون، یعنی: خدای را در آنچه فرمان یافته‌اند نافرمانی نمی‌کنند و هر چه دستور دارند انجام می‌دهند (۶ - تحریم) پس به بهره‌شان از فرو فرستاده شدن کلام بر خودشان دست می‌یابند - چنانکه به زودی خواهی دانست - و فرشتگان طبایع زمینی و اجسام عنصری - از تدبیرکنندگان کوهها و دریاها و معادن و ابرها و بادها و باران‌ها - نیز این‌گونه‌اند، برای اینکه امر و فرمان الهی وقتی بدان‌ها رسید - یا بدون واسطه و یا با واسطه امری دیگر نه به‌واسطه خلق - آنان امر و فرمان الهی را اطاعت می‌کنند و سرپیچی نمی‌کنند، و در بیان الهی آمده که: و یفعلون مایؤمرون، یعنی آنچه دستور دارند انجام می‌دهند، و نفرمود «بمایؤمرون - به آنچه دستور دارند» اشاره‌ای دقیق و لطیف است به این قسم از کلام.

و کلام پائین کلامی است که عین آن را مقصودی دیگر باشد، ولی گاهی از آن تخلف و سرپیچی وجود دارد و گاهی وجود ندارد، و در آنچه تخلف وجود ندارد نیز امکان تخلف و سرپیچی - اگر آنجا نگاه‌دارنده‌ای از خطا و سرپیچی نباشد - وجود

دارد، و این مانند آوامر و خطاب‌های او مر مکلفان - یعنی جن و انس - را به واسطه فرو فرستادن فرشته و فرستادن رسول می‌باشد، و این دو - یعنی ثقلان (جن و انس) - دو مخلوق در عالم احداث و ترکیب و عالم اضداد و اشباه و تباهی و دشمنی می‌باشند؛ پس در این قسم از کلام - یعنی امر با واسطه - احتمال طاعت و سرکشی هست، برخی از آنان اطاعت می‌کنند و برخیشان سرکشی، اما امر بدون واسطه و یا به واسطه امری دیگر، راهی جز اطاعت ندارد، پس بالاترین نوع کلام، امر ابداعی است: و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر، یعنی: امر ما یکی است - مانند چشم به هم زدن - (۵۰ - قمر) و آن عالم قضای حتمی است: و قضی ربک الاتعبدا و الاایاه، یعنی: پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید (۲۳ - اسراء) و امر وسط، عبارت از امر تکوینی است و آن عالم قدر می‌باشد: انا کل شئی خلقناه بقدر، یعنی: ما هر چیزی را به قدر (اندازه معلوم) آفریدیم (۴۹ - قمر) و انزال و فرو فرستادن عبارت از امر تشریحی تدوینی است: شرع لکم من الدین ما وصّی به نوح، یعنی: از امور دین آن چیزی بود که به نوح سفارش کرد... (۱۳ - شوری).

مثال آوردن

انسان کامل چون خلیفه خدا و آفریده شده بر صورت رحمان و از جانب پروردگارش بر حجّت و دلیل است، در او این اقسام و بخش‌های سه‌گانه - از انواع کلام و مکالمه - یافت می‌گردد، و این به واسطه کمال نشأه - یعنی جامع آنچه که در عالم خلق و امر است - می‌باشد، پس در او ابداع و انشاء است و تکوین و تخلیق (آفریدن)، و در وی تحریک با آلت و تصرف کردن با اراده است، بنابراین بالاترین نوع مکالمه و شنیدن او، مکالمه‌اش با خداوند، به واسطه گرفتن معارف از او و بهره‌ور شدن از علومی که نزد حکیم علیم است، و شنیدنش به گوش قلبی معنوی، کلام عقلی و حدیث قدسی را از خداوند می‌باشد و این، افاضه علوم حقیقی و معارف الهی است، و همین‌طور (انسان کامل) - پس از آنکه شنونده بود - متکلم به کلام حقیقی می‌گردد، یعنی وقتی جوهر ذاتش از مرز عقل بالقوه به مرز عقل بالفعل خارج شد، و او عقل بسیط است که شأنش افاضه علوم تفصیلی بر نفس، هرگاه که از خزانه ذات بسیطش

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۲۵

خواست می‌باشد، پس او به سبب آنچه که عقل بسیط گردیده، ناطق و گویای به علوم حقیقی و متکلم به معارف حقیقی می‌گردد، و این کلام او را مقصود دومی - جز تصویر حقایق غیبی مجمل به صور علوم تفصیلی نفسانی و اظهار ضمیرهای پنهان بر صفحه نفس و لوح خیال - نمی‌باشد.

و وسط آن، مانند امر و نهی او است مر قوا و اعضا و آلات را به واسطه تحریک قوای نفسانی مر قوای طبیعی را، همانند تحریک فرشتگان آسمانی مر فرشتگان زمینی را، پس حکم نفس جاری می‌گردد و امر روانش - به فرمان الهی - بر قوا و آلات و خدمتکاران در عالم بدن نافذ می‌گردد؛ خدمت‌گزاران این عالم صغیر (بدن انسانی) تمامشان بر اطاعت و فرمانبرداری روح آفریده و سرشته شده‌اند، و همین طور مواضع و اجسام آن، توان خلاف و سرپیچی و نافرمانی را ندارند، پس وقتی چشم را دستور به باز شدن می‌دهد، باز می‌شود و هنگامی که زبان را فرمان به سخن گفتن می‌دهد، سخن می‌گوید، و چون پا را حکم به حرکت می‌دهد، حرکت می‌کند، و وقتی دست را امر به گرفتن می‌دهد، می‌گیرد، و همین طور در دیگر آلات و اعضا، پس مسخر حواس و قوا و اعضا از جانب نفس انسانی، از جهتی شبیه به مسخر فرشتگان و اجرام بزرگ فلکی و عنصری است از جانب خداوند سبحان، چون بر طاعت خلق شده و بر خدمت سرشته شده‌اند.

و پائین آن، درخواست او است مر چیزی را و خواهشش مر فعلی را به واسطه زبان و یا عضوی، برای اینکه در اینجا مقصود از کلام - خواه به عبارت باشد و یا اشاره و یا کنایه و یا گونه‌ای دیگر از گونه‌های اعلام - چیز دیگری است غیر از کلام و غیر لازم آن، از این روی گاهی واقع می‌شود و گاه دیگر واقع نمی‌شود، یعنی به واسطه ثبوت وسایط عرضی، و برخاستن وسایط عرضی - همچنان که در دو بخش اولی بود - راهی برای مخاطب فرمان، جز شنیدن و اطاعت کردن نمی‌ماند، و همین طور است آنچه از اوامر الهی با واسطه که در وجود واقع نشده، عیب و اشکالی در کمال حکمت و قدرت او وارد نمی‌آورد، زیرا امر تشریحی تدوینی - از اوامر الهی که بندگان را بدان‌ها بر زبان رسولان و ترجمانان وحی‌اش در کتابهایش فرمان داده - شأنش این است، پس برخی از بندگان طاعت می‌کنند و برخی دیگر نافرمانی می‌کنند.

شاهد آوردنی تأییدی

آنچه که بیانات گذشته ما را یاری می‌کند آنکه: صاحب کتاب فتوحات مکی گوید: چون پروردگار با بنده‌اش در مرتبه سرّ و باطنش - به واسطه برداشتن وسایط - سخن گوید، فهم همراه کلام او است، پس عین کلام از جانب او، عین فهم از جانب تو است و تأخیری از آن ندارد، زیرا اگر از آن تأخر داشته باشد، آن کلام الهی نیست^۱، و هرکس این را نیابد، نزد او علم به کلام الهی با بندگانش نیست، و چون با او از پس حجاب و پرده صوری - به زبان پیغمبر و یا هرکس از جهانیان که خدا خواهد - سخن گوید، فهم گاهی همراه آن (کلام) است و گاهی همراه آن نبوده و تأخر از آن دارد، و این همان فرق بین آن دو می‌باشد، و در آن اشاره است به انواع و بخش‌هایی چند، چون در قسم آخری، وسط را مقید به حجاب و پرده صوری نمود، پس کلام الهی یا امری بدون واسطه و یا با واسطه حجاب معنوی و یا حجاب صوری می‌باشد، بنابراین باید ژرفای آن ادراک گردد و به اسلوب نیکش اقرار.

گویم: در کلام الهی اشاره به این انواع سه‌گانه شده و فرموده: و ماکان لبشر ان یکلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا، یعنی: درخور هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر به وحی [در خواب] و یا پس از حجاب و پرده‌ای و یا آنکه رسولی فرستد (۵۱ - سوری) پس وحی عبارت از کلام حقیقی اولی ضروری است که عین کلام مقصود اصلی و غایت اولی می‌باشد؛ و دومی اشاره است به اینکه کلام، به واسطه حجاب معنوی وارد می‌شود و مقصود چیز دیگری است که در حصولش، نفس کلام کافی می‌باشد، چون از لوازم غیرمنفک است؛ پس در هر یک از دو نوع، فهم،

۱. سخن شیخ عربی - به اطلاقش - کلیات عقلی علمی را که نفس ناطقه هم دارد شامل می‌شود، اگرچه مذاق و اسلوب سخن او اختصاص به معارف صاحب‌دلان و خواطر ربّانی اهل سلوک دارد، برای اینکه خواطر نزد آنان چهار است: ربّانی که به نام «نُفَر» خاطر نامیده می‌شود و هیچگاه خطا نمی‌کند و به واسطه قوه و تسلط و عدم دفع شناخته می‌شود؛ ملکی که به نام الهام نامیده می‌شود، و آن برانگیزاننده بر فعل واجب و یا مستحب است، و نفسانی که به نام «هاجس» نامیده می‌شود و در آن حظ و لذت نفس است، و شیطانی که وسواس نامیده می‌شود و آن خاطری است که به سوی مخالفت با حق تعالی می‌خواند: الشیطان یعدکم الفقر و یامرکم بالفحشاء و شبیه با مباحات است، پس آنچه که به مخالفت نفس نزدیک‌تر است، آن از دوتای اولی است، و آنچه به موافقت نفس نزدیک‌تر است از دوتای آخری است، و کسی که صادق است و دارای قلب صافی و حاضر با حق است، فرق بین آن دو - با توفیق الهی - برایش آسان است، برخی از عرفا چنین گفته‌اند. «سبزواری»

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۲۷

جدا و منفک نیست، خواه عینی باشد و یا لازم، و طاعت لازم است، خواه شنیدن، نفس طاعت باشد و یا مستلزم آن؛ و سومی اشاره به کلام پائین است که به گوش خلائق و مردمان - به واسطه فرشتگان و رسولان انسی - فرود می آید، لذا از آن انفکاک و جدایی فهم امکان پذیر است، لذا در آن سرپیچی و طاعت و ایبا و قبول هست.

ای دوست من! این را نیک بفهم، چون این، ذوق (کشف) اهل الله است؛ و پنداری که فراگیری و شنیدن پیغمبر صلی الله علیه و آله مر کلام الهی را از جبرئیل، مانند شنیدن تو است از رسول خدا! و یا اینکه گویی پیغمبر ما، مقلد جبرئیل - مانند امت نسبت به پیغمبر صلی الله علیه و آله - بوده است^۱، این پندار از آن حقیقت چه دور است! زیرا این دو - چنانکه گفته شد - دو نوع متباین و جدای از یکدیگراند و تقلید، علم اصیلی نبوده و هیچگاه هم شنیدن حقیقی نمی باشد.

۳

فصل

در فرق بین کلام و کتاب و تکلم و نوشتن

بعضی از محققان گفته اند: کلام الهی غیر از کتابش می باشد، و فرق بین آن دو اینکه: یکی از آن دو - یعنی کلام - بسیط است و دیگری - یعنی کتاب - مرکب است، و یکی از آن دو از عالم امر است و دیگری از عالم خلق، اولی وجودش دفعی و یکبارگی است و دومی وجودش تدریجی، برای اینکه عالم امر، خالی از تضاد و تکثر و تغیر است، چون فرموده: و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر او هو افر ب، یعنی: امر ما جز یکی نیست - همانند چشم به هم زدن و بلکه کمتر - (۷۷ - نحل) اما عالم خلق مشتمل بر تکثر و تغیر است و در معرض اضداد، زیرا خداوند می فرماید: و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین، یعنی: هیچ تر و خشکی نیست جز آنکه در نوشته ای آشکار می باشد (۵۹ - انعام).

گویم: اگر کسی گوید: کلام و کتاب، بالذات یک امراند و به اعتبار متغایراند؛ این

۱. چه دور است این نسبت! در حالی که از فرزندان بزرگوارش روایت شده که: روح القدس در بهشت صافوره، از نوبر باغ ما چشید. «سبزواری»

برایت با مثالی در شاهد روشن می‌شود و آن اینکه: انسان چون بر مثال پروردگارش است - و پروردگارش از مثل مبراست نه از مثال - اگر به کلامی تکلم کرد و یا چیزی نوشت، بر کلام او صدق می‌کند که نوشته است و بر نوشته‌اش صادق است که کلام است؛ بیان آن اینکه: او وقتی که تکلم می‌کند و آغاز در تصویر الفاظ می‌نماید، در هوای بیرون آینده از جوف و باطنش - به حسب درخواست باطنی نفسانیش که به اِزاء نفسِ رحمانی و وجود انبساطی است - هیأت و شکل‌های صداها و حروف و کلمات را - آن‌گونه که نفس می‌کشد - انشاء و ایجاد می‌کند، و آن هوا که به نام نفس انسانی نامیده می‌شود از آن نقش‌پذیر گشته و به صور حروف بیست و هشتگانه، آنچه از آنها ترکیب پیدا می‌کند در می‌آید، چنانکه از غیب حق متعال، وجود انبساطی انشاء و ایجاد می‌گردد که نزد آنان به «حق مخلوق» به نامیده می‌شود و متعین به تعینات صور امکانی است یعنی به واسطهٔ شئون الهی و مکنونات اسماء حُسن و صفات علیا بر مجالی ماهیات و پیکرهٔ ممکنات و مظاهر هویات و موجودات به حسب مراتب تنزلات حقیقت وجود حق مطلق و درجات شدت و ضعف که از مراتب نزدیکی و دوری از کانون وجود است و به نام هویت احدیت و غیب‌الغیوب نامیده می‌شود - و پیش از این در سفر اول فرق بین وجود انبساطی و وجود مقید - و اینکه آن دو غیر از وجود حق اول تعالی هستند - گفته آمد.

چون این گفته آمد گوئیم: صورت این الفاظ و کلمات دارای دو نسبت است: نسبتی به فاعل و مصدر، و نسبتی به قابل و مظهر، اولی به وجوب است و دومی به امکان، پس آنها به یکی از دو اعتبار کلام‌اند و به اعتبار دیگر نوشته، بنابراین صور لفظی که قائم به لوح نفس و صفحهٔ هوای خارج شونده از باطن‌اند، اگر بدان، اضافه و نسبت پیدا کنند، این نسبت یا به‌گونهٔ نسبت صورت است به قابل، در این صورت نوشته است، چون نسبتش بدان به امکان است و در این حال نیازمند به فاعلی مباین و مصوّر و نقش‌کننده‌ای مغایر می‌باشد، برای اینکه شأن قابل، قوه و استعداد و تصحیح (قبول) است نه فعل و ایجاد و ایجاب، و شئی، با امکان و قوه و قبول، وجودش ممکن نمی‌شود، بلکه ناگزیر از خارج‌کننده‌ای است که وی را از قوه به فعل خارج کند؛ و این فاعل مباین با صور الفاظ و کلمات، به نام نویسنده و مصوّر نامیده می‌شود نه

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۲۹

ناطق و متکلم، و این فاعل در مثال ما همان نفس ناطقه است؛ بنابراین اعتبار، انشاء کننده این حروف و الفاظ نویسنده است، و نفس هوائی به دستش لوح بسیطی است و این حروف و الفاظ، نوشته‌ها و صورتهای نقش شده در آنند که از نویسنده و مصور صادر شده است؛ اما اگر بدان (لوح نفس) اضافه و نسبت داده شود - اضافه و نسبت فعل به فاعل و وجود به موجد - و نسبت بدان به وجوب باشد نه به امکان، چیزی که به این حیثیت اخذ و اعتبار شده، کلام است و موصوف بدان، متکلم است، و مجموعی که به این گونه اخذ و اعتبار شده، شخص متکلم است - به واسطه صدق حد آن بر او - و او است که کلام به وی قائم است، به واسطه استقلالش به تصور معانی و ترتیب حروف و مبانی، بدون نیاز به فاعلی نقش کننده که ذاتش از وی مباین باشد.

و چون برایت روشن شد که جایز است صورتهای لفظی به عینه کلام و نوشته - به دو اعتبار - باشند و اینکه هوای نفسی نیز نویسنده و متکلم - از دو وجه - است، حال را در آنچه آن سوی آن متشخص هوائی است قیاس کن، خواه فوق آن باشد - مانند نفس و عقل و باری تعالی - و یا تحت آن باشد - مانند کاغذ و تخت و خاک - پس نفسی که در آن، صور عقلی و علوم نفسانی رسم شده، به یکی از دو اعتبار، لوح نوشتنی است و جوهر متکلم ناطق، به اعتباری دیگر، زیرا آن را رویی سوی مصور عقلی و قلم علوی است که آن علوم و صور را تصویر می‌کند، و رویی نیز به سوی قابلی دارد که از او این صور را می‌پذیرد و از وی کلام را می‌شنود، و قیاس در دیگر مواضع نیز این گونه است.

پس روشن شد که هر نوشته‌ای از جهتی کلام است و هر کلامی از جهتی نوشته است.

ای دوست من! آنچه را که برایت گفتم نیک بفهم و قدرش را بدان، چون شایسته آن است، برای اینکه از واردات کشفی می‌باشد که اختصاص به مصنف کتاب اسفار دارد، و در آن فواید فراوانی است که بر شمردن تمام آنها را وقت نیست.

از آن جمله اینکه در آن، اهل کلام - یعنی صاحبان مذاهب کلامی - سزاوار است که به صلح و آشتی آیند، و عمده آنان دو دسته‌اند: معتزلیان که گویند: متکلم کسی است که کلام را ایجاد می‌کند؛ و اشعریان که گویند: متکلم کسی است که کلام به او

قائم است، و دو تعریف بر آن (کلام) به دو اعتبار صدق می‌کند.
 از آن جمله چگونگی حدوث عالم است از او تعالی، چون نسبت این عالم به باری -
 البته نزد گروهی - نسبت نوشته است به نویسنده، و نزد گروه دیگری نسبت کلام است به
 متکلم؛ ولی گروه دیگری نظر دارند که نسبت به او تعالی، غیر این دو نسبت است: الاله
 الخلق و الامر، یعنی: آگاه باشید! عالم آمر و خلق خاص او است (۵۴- اعراف).
 و از آن جمله: راز فنای عالم کونی و زوال و نابودیش می‌باشد.
 و از آن جمله: راز برانگیخته شدن ارواح و حشر تمام اجساد، چنانکه به زودی - در
 مباحث معاد با خواست الهی - بر آن آگاه خواهی شد.

۴

فصل

در وجوهی چند از مناسبت بین کلام و نوشته

شاید بدانچه که تو را اشاره کردم پی برده باشی که عالم آمر - با آنچه که در آن است
 - سزاوارتر به این است - که عالمی قولی و کلامی الهی و نظامی جملی و مختصر
 باشد، و اینکه عالم امر با آنچه که در آن است سزاوارتر است که عالم فعلی و نوشته
 تفصیلی، مطابق آن مجمل و مناسب با آن باشد؛ و از وجوه مناسبات آنکه: همان‌گونه
 که کلام الهی مشتمل بر آیات است، چنانکه فرماید: تلک آیات الله نتلوها علیک
 بالحق، یعنی: اینها آیات الهی‌اند که ما به حقیقت بر تو می‌خوانیم (۲۵۲ - بقره)
 همین‌طور کتاب هم مشتمل بر آنها است: تلک آیات الكتاب المبین، یعنی: اینها آیات
 کتاب مبین‌اند (۲ - شعرا) و کلام وقتی تشخص یافت و فرود آمد کتاب می‌گردد،
 همین‌طور امر هم وقتی فرود آمد فعل می‌گردد: انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن
 فیکون، یعنی: آمر او وقتی اراده وجود چیزی را می‌کند، می‌گوید: باش! در دم وجود
 می‌یابد (۸۲ - یس) پس صفحه وجود عالم عقلی فعلی خلقی، کتاب خدای متعال
 است و آیاتش، اعیان کائنات خلقی و صور موجودات خارجی است که فرموده: ان
 فی اختلاف اللیل و النهار و ما خلق الله فی السموات و الارض لآیات لقوم یتقون، یعنی:
 در اختلاف شب و روز و آنچه خداوند در آسمان‌ها و زمین خلق کرده، آیات و

نشانه‌هایی برای گروه تقواداران است (۶- یونس) این آیات روشن خلقی، در عالم آفاق در صفحات مواد جسمانی‌شان از آن جهت ثبت و پدید آمده است تا برای خردمندان - از جهت خواندن و تلاوت آنها و تدبّر و اندیشه در معانی آنها و آگاهی بر مشارکات و مباینات آنها - پی بردن به آیات امری عقلی که در عالم نفوس و عقول ثابت‌اند آسان بوده و بتوانند از محسوس به معقول، و از عالم شهادت به عالم غیب انتقال پیدا کنند و از دنیا به آخرت مسافرت کرده و به سوی خداوند حشر و بازگشت نمایند، چنانکه فرماید: سنریمه آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق، یعنی: به زودی آیات و نشانه‌های خودمان را در آفاق و در نفوس خودشان به ایشان نشان خواهیم داد تا برایشان ثابت و آشکار شود که او حق و درست است (۵۳- فصلت)

بعضی از محققان گفته‌اند: انسان مادام که در تنگنای بدن و زندان دنیا، مقید به بندهای بُعد و مکان و زنجیرهای حرکت و زمان است، امکان مشاهده آیات آفاقی و انفسی را به گونه تمام نداشته و آنها را یکدفعه نمی‌تواند بخواند - مگر کلمه‌ای پس از کلمه دیگر و حرفی بعد از حرف دیگر و روزی از پس روز دیگر و لحظه‌ای از پی لحظه‌ای دیگر - لذا آیه‌ای را می‌خواند و از وی آیه‌ای دیگر پنهان می‌ماند و اوضاع (جمع وضع) بر او وارد می‌شوند و شئون و حالات پی در پی برایش پیش می‌آیند، و او مانند کسی است که نوشته‌ای را می‌خواند و به سطر از پی سطر دیگر نظر می‌افکند، و این به واسطه کوتاهی نظر و سستی ادراکش است از احاطه به تمام آنها، یکدفعه و یکبارگی، خداوند می‌فرماید: و ذکرهم بایام الله ان فی ذلک لآیات لکل صبار شکور، یعنی: آنان را به روزهای خدا یادآوری کن که در این، آیات و نشانه‌هایی برای هر صبرکننده سپاسگزار است (۵- ابراهیم) و چون بصیرت او قوی شد و دیدگانش به نور هدایت و توفیق سرمه‌ساخت - آنچنانکه هنگام برپایی رستاخیز می‌شود - نظرش از تنگنای عالم خلق و ظلمات، به پهنه عالم امر و نور گذر کرده و یکدفعه و یکبارگی تمام آنچه را که در این کتاب جامع آیات، از صور اکوان و موجودات و اعیان است مطالعه می‌کند^۱،

۱. این مانند آن چیزی است که حکما گویند: زمان‌ها و زمانی‌ها نسبت به مبادی عالی مانند آن و لحظه‌اند، و مکان‌ها و مکانی‌ها نسبت بدان‌ها مانند نقطه‌اند، و اینکه: متعاقبات در زنجیره زمان، مجتمع‌های درآوند دهراند..... «سبزواری»

مانند کسی که نزد او نوشته‌ای که جامع سطرها و کلمات است درنور دیده شود؛ خداوند بدین اشاره کرده و فرموده: *یوم نظوی السماء کطی السجل للکتب*، یعنی: روزی که آسمان را درهم پیچیم چون درهم پیچیدن نامه نوشته شده (۱۰۴- انبیا) و فرموده: *والسموات مطویات بیمینه*، یعنی: آسمان‌ها به دست وی به هم درنور دیده است (۶۷- زمر) و فرمود: به دست او، چون اهل دوزخ و دست چپی‌ها را بهره و نصیبی در درنور دیده شدن آسمان - با قیاس به اینان - نیست و درباره‌شان برای همیشه درنور دیده نشده است، این به واسطه تقیید و در بندی نفوسشان است به مکان‌ها و پرده‌ها و پوشش‌ها، چنانکه فرموده: *لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش*، یعنی: از آتش بستری دارند و رویشان پرده‌هایی از آتش است (۴۱- اعراف)

۵

فصل

در مبدأ کلام و کتاب و غایت آن دو

بدان که کلام و کتاب را - از آن جهت که از ممکنات‌اند - آغازی و انجامی است، و چون انسان بر صورت رحمان سرشته شده است، نخست بدو پرداخته و چگونگی صدور آن دو را از او و بازگشتشان را بدو بیان می‌داریم تا دست‌آویزی برای معرفت کلام و کتاب الهی - از حیث مبدأ و غایت - بوده و نردبانی برای آن (معرفت) باشد. لذا گوییم: انسان چون شروع می‌کند سخنی را گوید و یا چیزی را بنویسد، مبدأ این اراده نخست، صورتی عقلی است که در نیروی نفس ناطقه او - به گونه اجمال و بسیط - حاصل می‌شود، سپس از این نیرو اثری در نفس ناطقه - در مقام تفصیل عقلی - ایجاد می‌شود که آن قلب معنوی می‌باشد، سپس از آن اثری در کانون تخیل - که نفس حیوانی او و به نام صدر معنوی است - ایجاد می‌شود، و نسبت آن به قلب معنوی، نسبت کرسی است^۱

۱. حاصلش آنکه در هریک از آفاق و انفس چهار چیز است: عرش و کرسی معنوی و عرش و کرسی صوری، اما عرش و کرسی معنوی در آفاق: عقل کلی و نفس کلی است، اما عرش و کرسی صوری در آن، فلک اطلس و فلک ثوابت‌اند، اما عرش و کرسی معنوی در انفس: قلب معنوی - یعنی عقل تفصیلی - و صدر معنوی - یعنی خیال - می‌باشد، اما عرش و کرسی صوری در انفس: قلب مخروطی و مغز می‌باشد. «سبزواری»

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۳۳

به عرش، و آن محل استیلای رحمان است، و نسبت مظهر آن دو - یعنی قلب مخروطی و مغز کروی - مانند نسبت فلک اعلا و فلک کواکب است به عرش و کرسی حقیقی، چون این دو مظهر آن دو و محل استیلای آن دو؛ سپس از آن، اثری به مغز - یعنی به واسطه روح حیوانی که جوهری لطیف جسمانی و شبیه به فلک بوده و گرم غریزی آسمانی می باشد - می رسد، و این اثر عبارت از صورت خیالی کلام و یا کتاب است، پس از آن اثرش که عبارت از صورت محسوس آن در خارج است - به واسطه آلات و اعصاب و اعضا - آشکار شده و صورت صدا و حرف، در صفحه هوا و یا در صفحه کاغذ پدید می آید.

و این نهایت فرود آمدنش است از عرش قلب - و یا آنچه که بالاتر از آن است - به بسیط هوایی و یا زمینی، سپس از آن اثری به پرده گوش (صماخ) - که عضوی غضروفی است - می رسد، و یا از جهت دیگری به چشم - که عضوی عصبی است - می رسد، و از هریک از آن دو، به واسطه عضلات و رگها و پیها به سیاهرگها رسیده و از آنها به روح مغزی (بخاری) و از آن به روح نفسانی، و از آن به کانون تخیل، و از آن به قوه نفسانی، سپس به عقل نظری و آنچه پس از آن است - به گونه برتر پس از برتر و بالاتر بعد از بالاتر دیگر - می رسد، مانند نخست، به گونه پست تر پس از پست تر و پائین تر پس از پائین تر دیگر؛ پس این ترتیب صعودی برعکس ترتیب نزولی می باشد، گویی آن دو، دو قوس کمائی هستند که آغاز اولی به عینه نهایت دومی است؛ کمابدأنا اول خلق نعیده، یعنی: خلقت را همان گونه که آغاز کردیم بازگشتش دهیم (۱۰۴ - انبیا) و چون این مثال را دانستی، حال مبدأ کلام و کتاب الهی را بر این قیاس کن؛ به این مقام به دیده مکاشفه بنگر، چون از شگفتیهای سر آدمی است.

بدان که حقایق آیات الهی و شگفتیهای حکمت و بخشش و رحمتش، نخست در علم الهی و غیب غیوبش - به گونه ای که آنها را جز خودش کسی نمی داند - ثبت است، سپس در قلم قدرتش به گونه بسیط، که مبرای از کثرت و تفصیل می باشد، بلکه آنها در لوح محفوظ و بلکه در عقول فرشتگان مقرب نوشته است و از آنها در نفوس فرشتگان تدبیرکننده رسم می شود و سپس از آنها در نوشته ها و الواح آسمانی که پذیرای محو و

اثبات‌اند نوشته می‌شود و همین‌طور تا آسمان دنیا، پس از آن از آسمان دنیا، بخش بخش - به حسب مصالح و اوقات - فرود می‌آید.

این مانند آن است که متکلم نخست تفکر می‌کند و بخاطرش گذر می‌نماید و در خیالش صورت آنچه را که می‌خواهد بدان تکلم کند و آشکارش نماید حاضر می‌کند، سپس از مرز ضمیر - بلکه حدود و مرزهای ضمیرهای متفاوت و غیب‌های مترتب - به مرز خارج و عالم شهادت خارجش می‌گرداند؛ صورت حکمت الهی و آشکار کردن آنچه در خفاگاههای علم و مفاتیح غیب و گنجینه‌های رحمت او است هم این‌گونه می‌باشد، یعنی از عالم غیب به عالم شهادت خارج می‌شود، تا آنکه به نهایت فرود آمدن و تدبیر امر می‌رسد، چنانکه فرمود: تنزیلاً ممن خلق الارض و السموات العلی، یعنی: از جانب آنکه زمین و آسمان‌های بلند را آفریده است فرود آمده (۴ - طه) و فرمود: یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه، یعنی: از آسمان تا زمین تدبیر همه کار می‌کند، سپس به سوی او بالا می‌رود (۵ - سجده) پس در این هنگام آغاز در بالا رفتن و برشدن به سوی او است، چنانکه فرموده: الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه، یعنی: کلمات پاک به سوی او بالا می‌رود و عمل نیک آنها را بالا می‌برد [و یا عمل نیک را بالا می‌برند] (۱۰ - فاطر) و فرموده: ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبداً لقد احصاهم وعدهم عدلاً و کلهم آتیه یوم القیامة فردا، یعنی: در آسمان‌ها و زمین هیچ‌کس نیست مگر آنکه به بندگی او گردن نهاده است، خداوند به همگی آنان احاطه داشته و شمار آنان را شماری کامل دارد (۹۳ و ۹۴ - مریم) و این گردن نهادن جز در صورت انسان کامل و از گذر اطوار و حالات او نمی‌باشد.

ما از راه نظر در حال انسان کامل و درجاتش در کمال گوئیم: اندیشه‌گر در آفرینش آسمان‌ها و زمین، وقتی نظر به این جهان کند و آسمان و زمین و آنچه را که بین آن دو وجود دارد مشاهده کند، صورت آنها در قلبش ظاهر می‌گردد، به طوری که اگر دیدگانش را بر بندد، آن صورت‌ها را در خیالش، و متمثل و حاضر در حضورش می‌بیند - تمام‌تر از صورت خارجی در برابر حسش - سپس از خیالش به صورتی به نفسش، و از آن - اگر دارای عقل بالفعل باشد - به عقل بسیطش که متحد با عقل فعال

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۳۵

است می‌رسد، لذا حقایق موجودات، که نخست داخل در حس شده بودند و سپس در خیال و عالم مثال، و همین‌طور تا عالم امر و عقل فعال حصول پیدا می‌کنند؛ پس نوشته عالم حس، موافق با نوشته آن عوالم است و آنها، مطابق با نوشته موجود در لوح محفوظ اند که به قلم الهی نوشته شده است؛ این نوشته‌ها و کتاب‌ها، در وجود ابتدایی بر ترتیب برتر پس از برتر و نزدیکتر به حق متعال پس از نزدیک‌تر مترتب‌اند، بنابراین آنچه در قلم است، بر آنچه در لوح محفوظ است پیشی دارد، و آن (لوح محفوظ) بر آنچه در لوح محو و اثبات است پیشی دارد، و آن بر آنچه در صفحه عالم اکوان و موجودات، که با مرکب مواد جسمانی هیولانی نوشته شده است پیشی دارد؛ و ترتیب اینها در وجود اعدادی (معادی و بازگشتی) برعکس ترتیب ابتدایی است، پس وجود حسی آنها را وجود جسمانی مادیشان دنبال می‌کند، سپس آن را وجود مثالی قدری آنها پیروی می‌کند و بعد آن را وجود عقلی قضایی تفصیلی آنها تابع است، و آن را وجود بسیط قلمی اجمالیشان پیروی می‌کند، و تمام آنها را علم ازلی پیروی می‌کند، لذا امر، به آنچه که نخست بوده باز می‌گردد، و آن بیان الهی است که: *الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون*، یعنی: خداست که خلق را پدید آورده و آن را بازمی‌گرداند و پس از آن به سوی وی بازگشت می‌یابد (۱۱ - روم).

این نیز از لطایف و ظرایف خلقت الهی و حکمتش در خلق انسان کامل، و گردیدنش به گونه‌ای که انسان کبیر گردد - پس از آنکه انسان صغیر بود - می‌باشد؛ بنابراین گویی که تمام وجود مانند شخص واحدی (یک انسان) است که بر نفس خودش گردش می‌کند، و گویی که وی کتاب بزرگی است که آغازش عین پایانش می‌باشد، و عالم - تمامش - تصیف الهی است (و او مصنف این کتاب کبیر است) که به عقل آغاز کرده و به عاقل پایان بخشیده است، چنانکه فرموده: *اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده، ان ذلك على الله يسير، قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدء الخلق ثم الله ينشئ النشأة الاخرة ان الله على كل شئ قدير*، یعنی: مگر ندانسته‌اند خدا چگونه خلق را پدید می‌کند، سپس آن را بازمی‌گرداند که این برای خدا آسان است، بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه خلق را پدید کرده، سپس خدا ایجاد جهان دیگر می‌کند، که خدا به همه چیز توانا است (۱۹ و ۲۰ - عنكبوت).

فصل

در فایده فرو فرستادن کتاب‌های آسمانی و فرستادن رسولان به سوی خلق

بدان که خداوند چون اراده ابداع، و شروع در خلق حقایق انواع را - به جهت ظهور اسماء و صفاتش - کرد، نزدش علوم فراوانی - بدون مجالی - و کلمات بسیاری - بدون آلتی برای گفتن و بیان - و کتاب‌های متعددی - بدون صفحه و اوراق - بودند، زیرا آنها پیش از وجود انفس و آفاق وجود داشتند؛ پس آنچه را که در علمش پنهان بود - درحالی که در وجود جز او کسی وجود نداشت - به خطاب «کن» مخاطب داشت، نخستین چیزی که پدید آمد، حروفی عقلی و کلماتی ابداعی بودند که قائم به ذات خودشان - بدون ماده و حرکات و استعدادات ماده - بودند، و آن عالم قضای عقلی است، سپس آغاز در نوشتن کتاب‌ها و تصویر کلمات و ترتیب آیات بر لوح اجرام و ابعاد، و تصویر بسایط و مرکبات با مرکب مواد نمود، و این عالم قدر تفصیلی است، چنانکه خداوند می‌فرماید: الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن، یعنی: خدایی که هفت آسمان و زمین‌ها نظیر آن آفرید و امر را ما بین آنها نازل فرمود (۱۲ - طلاق) و فرمود: فقضا هن سبع سموات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها، یعنی: به دو روز آن را هفت آسمان آفرید و به هر آسمانی امرش را وحی کرد (۱۲ - فصلت).

و چون نوشتن همه تمام شد، ما را فرمان به مطالعه این کتاب حکمی و قرائت این آیات کلامی و کتابی و اندیشه در آنها داده و فرمود: فاقرؤا ما تیسر من القرآن، یعنی: هر چه از قرآن که میسر است بخوانید (۲۰ - مزمل) و فرمود: اقرأ باسم ربک الذی خلق، یعنی: بخوان به نام پروردگارت که بیافرید (۱ - علق) و فرمود: اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض، یعنی: آیا در ملکوت و باطن آسمان‌ها و زمین نمی‌نگرند و اندیشه نمی‌کنند؟ (۱۸۵ - اعراف) و فرمود: ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لاولی الالباب الذین ینذرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا، یعنی: در خلقت آسمان‌ها و زمین و تفاوت شب و روز برای خردمندان نشانه‌هاست، آنان که خدای را ایستاده و

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۳۷

نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین بیندیشند [و گویند]:
پروردگارا! اینها را بیهوده نیافریده‌ای (۱۹۰ و ۱۹۱ - آل عمران)

و چون ما در آغاز از جهت خرد و بینش ضعیف بودیم، چنانکه فرموده: خلق
الانسان ضعیفا، یعنی: انسان ضعیف خلق شده است (۲۸ - نساء) نیروی نظری ما به
اطراف این نوشته‌ها و کرانه‌های این کلمات بزرگ - به واسطه بزرگی حروفشان و بلندی
کلمات و دوری اطراف و کرانه‌هایشان - نمی‌رسید، چنانکه از برخی مکاشفان نقل
شده که: هر حرفی از کلام الهی در لوح محفوظ بزرگتر از کوه قاف است^۱، و اگر
فرشتگان جمع شوند تا یک حرف آن را انتقال دهند نتوانند؛ لذا به زبان نیاز و
استعدادمان به‌سوی او تضرع و زاری کرده و عرض نمودیم: پروردگارا! بر کوتاهی ما رحم
فرما و ما را از آرامش و رحمتت مأیوس و ناامید مگردان و به راهی هدایت‌مان فرما تا
کتاب و کلمات را مطالعه کرده و به خشنودی و بهشتت برسیم، پس به مقتضی
عنایت فراگیر و حکمت کامل و رحمت واسع و قدرت تمامش لطف کرده و نوشته
مختصری از اسرار و رازهای کتابش، و نمونه کوتاهی از معانی کلمات تاماتش به ما
عطا کرده و فرمود: و فی انفسکم افلا تبصرون، یعنی: در خود شماس، آیا مشاهده
نمی‌کنید؟ (۲۱ - ذاریات) مراد از آن، نفوس کاملان از انبیا و رسولان است، زیرا نفس
هریک از آنان کلمه تامی است که از نزد پروردگار جهانیان فرود آمده است: کتاب
مرقوم یشهده المقربون، یعنی: کتابی نوشته شده است که آن را مقربان مشاهده می‌کنند
(۲۱ - مطففین) و مشتمل بر آیات ملک و ملکوت، و اسرار قدرت الهی و جبروت
است.

سپس از میان آنان کلمه جامعی را برگزید و جوامع کلمات را بدو بخشید و به‌سوی
ما رسول ارجمند و نوری آشکار و قرآن حکیمی و صراط مستقیمی و ترتیبی از جانب
عزیز رحیم فرستاد، پس نسخه و نوشته وجودش را نجات و رهایی خلایق از عذاب
دوزخ قرار داد، و کتابش را خلاص از تاریکی شیاطین و اهریمنان قرار داد، و قرآن

۱. یعنی در لوح قضا و مرتبه علم تفصیلی که عالم ارباب انواع است و هر حرفی از آنها مشتمل بر تمام حروف
کونی می‌باشد، و یا در لوح نوشته سجد وجود (عالم مادیات) است، زیرا هر حرفی از حروف تکوینی - از
آن‌روی که علم است - بزرگتر و شامختر از کوه قاف - از آن‌روی که معلوم است - می‌باشد. «سبزواری»

نازل با او را، رهایی بنده از بندهای تعلقات نفس و وسوسه‌های ابلیس ملعون قرار داد.

بینش دادن

ای انسان! دیده باطنت را به نور معارف قرآن بازکن و اولیّت رحمان را به آخریّت رسول هدایت کننده به عالم نورو رضوان بنگر! و بدان که باری تعالی در اول الاولین وحدانی‌الذات است و خلیفه باری تعالی در آخرالآخرین فردانی‌الذات است: کما بدأکم تَعُوذُونَ، یعنی: همان‌گونه که پدیدتان آورد بازمی‌گردید (۲۹ - اعراف) پس خداوند سبحان پروردگار زمین و آسمان است و این خلیفه، آینه‌ای است که بدان تمام اشیاء دیده می‌شود و در آن حق متعال با تمام اسماء تجلّی می‌کند و به نور عین (ثابت) او عین مسّمًا مکشوف می‌گردد: من عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هر که نفسش را شناخت پروردگارش را شناسد^۱ النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، یعنی: پیغمبر به مؤمنان از نفس خودشان سزاوارتر است (۶ - احزاب) پس ای سالک پوینده به سوی حق! او را بشناس تا پروردگارت را بشناسی؛ خداوند می‌فرماید: من یطع الرسول فقد اطاع الله، یعنی: هرکس رسول را اطاعت کند در واقع خدای را اطاعت کرده است (۸۰ - نساء) و پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: من رأی فقد رأی الحق، یعنی: هرکس مرا بیند خدای را دیده است؛ پس ای مسکین! نسبتت را بدو درست‌دار، چون او در وجود، اصل است و مؤمنان به خدا و رستاخیز، در مقام محمود تابع اویند، و مؤمن کسی است که نسبت تابعیتش درست باشد، مانند آینه که در برابر آینه دیگر که محاذات خورشید است واقع شده باشد، با آن آینه در نور اتحاد دارد: و من لم یجعل الله له نوراً فما له من نور، یعنی: خداوند هرکه را نوری نداده او را نوری نیست (۴۰ - نور) این را نیک بفهم.

بدان که هرکس صفحه دلش را از نقش غیرپاک گرداند و گرد تعلقات را از ذاتش بتکاند و آینه دیده خردش را از پرده و زنگار وسوسه‌ها و عادت‌ها صفا دهد و نفسش از خود مُرده باشد و سرّش در دریای جلال و عظمت الهی غرق شده باشد و محشور به

۱. یعنی هرکس پیغمبر را که به مؤمنان از نفس خودشان سزاوارتر است بشناسد، ربّ او (ص) را شناخته است، چون فرموده: هرکس مرا بیند خدای را دیده است، زیرا روحانیت او عقل کلی است که مجلای اتم می‌باشد، پس او (ص) با جامعیتش مظهر اسم اعظم الهی است..... «سبزواری»

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۳۹

مولایش و باقی به بقای او شده باشد: من کان الله کان الله له، یعنی: هر که برای خدا شد خدا هم برای او است، چون به صحو پس از محو (هوشیاری بعد از بیخودی) بازگشت نماید و به تفصیل - پس از اجمال و تکمیل - و به فصل - بعد از وصل و تحصیل - خارج گشت، یعنی به واسطه تمکن و توانش در مرتبه احدیت و استقرارش در حدّ مشترک جامع بین حق و خلق - بلکه بین امریت و خلقیت - حکم و امرش نافذ و روان گشته و دعایش مستجاب گردیده و به کرامت تکوین ارجمندی پیدا کرده و متکلم به کلام پروردگار جهانیان می‌گردد: ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم، یعنی: این فضل و کرم الهی است که به هر کس که خواهد آن را می‌بخشد و خداوند صاحب فضل و کرم بزرگی است (۴ - جمعه).

۷

فصل

در چگونگی فرود آمدن کلام و وحی از جانب خداوند به واسطه فرشته - بر قلب و فؤاد پیغمبر - سپس به خلق خدا و بندگانش - به جهت بروز و آشکار شدنش از غیب و پنهان به شهادت و آشکار -

بدان که این قرآنی که در دست ماست، هم کلام الهی است و هم کتاب او - هردو - برعکس کتابهای آسمانی دیگر که بر دیگر رسولان - سلام الله علیهم اجمعین - نازل شده است، زیرا آنها کلام نیستند، بلکه کتابهایی اند که آنها را به درس می‌گویند و با دستشان می‌نویسند، اگرچه هر کتابی به وجهی کلام است - چنانکه گفته آمد - ولی در اینجا هدف، کلام خاص الهی است^۱. و نیز گوییم: این فرو فرستاده شده بر پیغمبر ما صلی الله علیه و آله، قرآن و فرقان - هردو - است و دیگر کتابهای آسمانی فقط فرقان اند؛ و فرق بین دو معنی، مانند فرق بین عقل بسیط و عقل تفصیلی نفسانی است، پس فرو فرستاده شده - از آن روی که کلام حق متعال است - نوری از انوار معنوی الهی است که از نزد او بر قلب هر کدام از بندگان محبوبش - نه محبان تنها -

۱. کلمه «خاص» قید مضاف الیه است نه مضاف، یعنی کلام الهی بدون واسطه حجاب، و مقصود این نیست که آن کلام خاص است - نه کتاب - چون گفته شد هر کلامی به وجهی کتاب است. «سبزواری»

که بخواهد نازل می شود، چنانکه می فرماید: ولکن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا، یعنی: ولی آن را نوری قرار دادیم که بدان، هرکس از بندگانمان را که خواستیم هدایت می کنیم (۵۲ - شوری) و فرمود: نزل عليك الكتاب بالحق، یعنی: کتاب را به حقیقت بر تو نازل کرده است (۳ - آل عمران) و فرمود: و بالحق انزلناه و بالحق نزل، یعنی: قرآن را به حقیقت نازل کرده ایم و به حقیقت نازل شده است (۱۰۵ - اسراء) و آن - از آن جهت که کتاب است - عبارت از صور و نقوش و نوشته است و در آنها آیات احکام است که بخش بخش از آسمان، بر صفحه دل‌های محبان و الواح نفوس سالکان فرود آمده است، غیر آنان آن آیات را در دفاتر و الواحشان می نویسند، به طوری که آنها را هر مسلمان با سواد می خواند و هر سخن گویی بدان‌ها تکلم می نماید و هر عمل کننده موقفی به احکامشان عمل می کند و بدان‌ها هدایت می یابد و بدانچه در آن کتاب و نوشته‌ها است عمل می کنند، و در هدایت آنها (آیات احکام)، انبیا و اُمت یکسانند، چنانکه خداوند می فرماید: و انزل التوراة و الانجیل من قبل هدی للناس، یعنی: پیش از این تورات و انجیل را برای هدایت مردمان فرورستاد (۴ - آل عمران) و فرمود: و عندهم التوراة فیها حکم الله، تورات نزد آنان است و حکم الهی در آن می باشد (۴۳ - مائده) اما قرآن بزرگ ارجمند، در آن علوم بزرگ الهی است که آنها را به رسول ختمی و اهل بیت کرامش - سلام الله علیهم اجمعین - آموخته است، چنانکه می فرماید: و علمک مالم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیماً، یعنی: آنچه را که نمی دانستی به تو آموخت که فضل و کرم الهی بر تو بزرگ است (۱۱۳ - نساء) و در آن خواها و صفات ارجمند الهی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله بدان‌ها متخلّق و خوپذیر بود، چنانکه فرمود: انک لعلی خلق عظیم، یعنی: تو اخلاق نیکویی داری (۴ - قلم) برای اینکه خُلق و خوی او قرآن بود - چنانکه این گونه روایت شده است - .

و چون این مقدمات را دانستی، حال در چگونگی فرود آمدن قرآن - چنانکه بیانش در مسائل نبوات خواهد آمد - گوئیم: سبب فرو فرستادن کلام و کتاب این است که: روح آدمی وقتی از بدن تجرّد پیدا می کند و از خانه کالبد و محل طبعش به سوی پروردگارش - برای مشاهده آیات و نشانه‌های بزرگ او - هجرت می کند و از پلیدی‌های گناهان و لذّات و شهوات و وسوسه‌های معمولی و تعلّقات پاک می گردد،

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۴۱

نور معرفت و ایمان به خدا و ملکوت اعلائی او برایش آشکار می‌شود، و این نور چون استوار گشت و تجوهر یافت، جوهری قدسی می‌گردد که نزد حکما - در زبان حکمت نظری - به عقل فعال نامیده می‌شود و در زبان شریعت نبوی به روح قدسی؛ در او به واسطه این نور شدید عقلی، اسرار و رازهای آنچه که در زمین و آسمان است درخشیدن گیرد و از وی حقایق اشیاء نمایان گردد، چنانکه به واسطه نور حسی چشم، اشیاء مثالی در قوه چشم - اگر حجابی مانع آنها نباشد - نمایان می‌شود، و حجاب در اینجا عبارت است از آثار طبیعت و سرگرمیها و اشتغالات این دنیا، زیرا دلها و روحها به حسب اصل فطرتشان صلاحیت قبول نور حکمت و ایمان را دارند، اگر ظلمتی که آنها را تباہ سازد - مانند کفر - بر آنها وارد نشود و یا حجابی - مانند گناه و معصیت و آنچه در روند اینها است - آنها را نپوشاند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و طبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون، یعنی: بر دلهاشان مهر زده شد و فهم کردن نتوانند (۸۷ - توبه) و فرمود: بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون، یعنی: اعمالی که می‌کرده‌اند زنگار دلهاشان شده است (۱۴ - مطففین).

و چون نفس از خواستهای طبیعت و ظلمات هوا و سرگرمی به آنچه تحت هوا و هوس از شهوت و غضب و حس و تخیل است روی‌گرداند و صفحه دل را رو سوی حقیقت و عالم ملکوت اعلا کند، به سعادت و نیکبختی بزرگ اتصال پیدا کرده و برایش راز ملکوت آشکار شده و بر آن (نفس) عکس قدس لاهوت افتاده و شگفتیهای آیات بزرگ الهی را مشاهده می‌کند، چنانکه خداوند می‌فرماید: لقد رأی من آیات ربه الکبری، یعنی: شمه‌ای از آیات و نشانه‌های بزرگ پروردگارش را بدید (۱۸ - نجم) و چون این روح قدسی در آشکار ساختن آنچه که تحت آن است قوی می‌باشد - یعنی به واسطه قوه اتصالش به آنچه که فوق آن است - لذا آن را هیچ‌کاری از کار دیگر باز نمی‌دارد و جهت بالای آن از جهت پائینش وی را مانع نمی‌گردد، لذا هر دو طرف را در اختیار، و قوه‌اش هر دو جانب را در دست دارد؛ این به واسطه تمکن و قرار داشتنش در حد مشترک بین ملک و ملکوت است، نه مانند ارواح ضعیف که چون به جانبی توجه کردند، جانب دیگر از آنها پنهان شود و چون رو سوی مشعری از مشاعر حاسه و قوه ادراکی آوردند و بدان آرام گرفتند، از مشعر و قوه دیگر غافل و بی‌خبر می‌مانند.

و چون این روح قدسی که هیچ کاری از کار دیگرش و هیچ نشأه و عالمی از نشأه و عالم دیگر بازش نمی دارد، توجّه کرد و معارف الهی را - بدون معلم بشری - از خداوند فرا گرفت، تأثیر آن (روح قدسی) به قوایش تجاوز کرده و صورت آنچه را که با روح قدسیش مشاهده کرده، برای روح بشریش متمثل شده و از آن به ظاهر کون و وجود آشکار می شود، لذا برای حواس ظاهری - به ویژه گوش و چشم - تمثّل پیدا می کند، چون آن دو، برترین حواس ظاهری اند، لذا به چشمش شخص محسوسی را در نهایت زیبایی و جوانی دیده و با گوشش سخن منظومی را در غایت خوبی و فصاحت می شنود، این شخص فرشته ای است که به فرمان الهی فرود آمده است و حامل وحی الهی می باشد و کلام، عبارت از کلام الهی است، و به دستش لوحی است که در آن نوشته ای است و آن نوشته الهی است، و این امر تمثّل یافته - با آنچه که با او و در او است - صورت خیالی نیست که در خارج ذهن و تخیل وجود نداشته باشد، زیرا این سخن را کسانی می گویند که بهره ای از علم باطن نداشته و گامی در اسرار و رازهای وحی و کتاب الهی - مانند برخی از پیروان مشائیان - ندارند، پناه بر خدا از این عقیده ای که از جهل به چگونگی انزال و تنزیل و فرو فرستادن سرچشمه گرفته است، و تحقیق این مقام - آن گونه که سزاوار توضیح آن و موافق تفسیرش می باشد - هنگام بیانش در باب نبوات است که به زودی خواهد آمد، ولی درخشش دیگری را برایت خواهم گفت.

آشکار ساختنی قلبی و اشاره ای نوری

ای دوست من! باید بدانی که فرشتگان را ذاتی حقیقی و ذاتی اضافی و نسبی است که به آنچه پائین تر از آنها است اضافه می گردد، مانند اضافه نفس به بدن، نه این بدن مرکب دگرگون شونده متجددی که در دو زمان باقی نمی ماند - چنانکه در مباحث طبیعت دانستی - بلکه هر بدنی که بدان چیزی از ذات ملکیتی اضافه می گردد، زیرا آن مانند بدنی است که در عالم آخرت محسوس می باشد، اما ذات حقیقی آنها: امری قضائی قولی است، اما ذات اضافی آنها: خَلْقِي قَدْرِي (کتابی) است که از آن، فرشتگان لوحی پدید می آیند و بزرگترینشان اسرافیل - صاحب صور مشخص - است،

و به زودی به حقیقتِ صور او در مباحث معاد و حشر اجساد اشاره خواهد شد. این فرشتگان لوحی، کلام الهی و علوم لدنی را از فرشتگان قلمی گرفته و آنها را در صفحات الواح قدری کتابیشان ثبت می‌نمایند، و رسول خدا صلی الله علیه و آله در شب معراجش، با صف اول فرشتگان برخورد کرده و روح القدس را در بیداری مشاهده می‌کند، و چون روح نبوی به عالم آنان - عالم وحی ربانی - اتصال پیدا می‌کند، کلام الهی را می‌شنود، و آن عبارت از اعلام حقایق، به واسطه مکالمه حقیقی می‌باشد، و آن افاضه و استفاضه در مقام «قاب قوسین او ادنی» یعنی مقام قرب و مقعد صدق و معدن وحی و الهام می‌باشد، و آن همان‌گونه که گفته شد، کلام حقیقی است؛ و همین طور هم وقتی پیغمبر صلی الله علیه و آله با فرشتگان «اعلون» هم صحبت شود، صدای نوشتن قلم‌ها و القای کلامشان را می‌شنود، و کلام آنان کلام الهی است که در محل‌های معرفت آنان - یعنی ذات و عقولشان - فرود می‌آید، چون در مقام قرب‌اند؛ و رسول خدا صلی الله علیه و آله چنانکه روایت شده فرمود: شب معراج به مقامی رسید که در آنجا صدای نوشتن قلم‌های فرشتگان را می‌شنید.

سپس چون به فضای ملکوت آسمان فرود آید، صورت آنچه را که تعقل کرده و مشاهده کرده، در لوح نفسش که در عالم الواح قدری آسمانی واقع شده تمثّل پیدا می‌کند و پس از آن اثر، به ظاهر می‌رسد، در این هنگام برای حواس چیزهای شبیه دهشت و خواب واقع می‌شود، چون دانستی که روح قدسی به جهت دراختیار داشتن دو جهت، مشاعر حسّی را در کار می‌گیرد، ولی نه در أعراض حیوانی، بلکه در راه سلوک پروردگار، پس آنها را در راه معرفت الهی و طاعتش مشایعت می‌کند، از این روی اگر خداوند او را مخاطب به خطاب‌های بدون حجاب خارجی کرد - خواه خطاب بدون واسطه و یا با واسطه فرشته باشد - و بر عالم غیب آگاهی داد، در نگین نفس نبویش نقش ملکوت و صورت جبروت نقش می‌بندد و برایش مثالی از وحی و حامل آن به حسّ باطن شبح‌پذیر می‌گردد، لذا قوه حسّی ظاهر به بالا جذب و کشیده شده و برایش صورتی که از معنا و روح حقیقی او (نفس نبی) جدا نیست - نه مانند صورت خواب و خیالات خالی از معنی - تمثّل پیدا می‌کند، در پی آن برایش حقیقت فرشته به صورت محسوسش - به حسب آنچه که احتمالش می‌دهد - تمثّل می‌یابد، در این هنگام

فرشته‌ای از فرشتگان الهی را بر غیر صورتش که در عالم امر داشت مشاهده می‌کند، زیرا امر وقتی فرود آمد، خلق مقدّری می‌گردد (یعنی دارای اندازه و مقدار) پس او را بر صورت خلقی قدری مشاهده کرده و کلامی شنیدنی - پس از آنکه وحی معقول بود - می‌شنود، و یا به دست او لوحی می‌بیند که نوشته شده است، پس وحی شونده نخست به روح عقلیش به فرشته اتصال پیدا می‌کند و از او معارف الهی را می‌گیرد و به دیدهٔ عقلیش آیات و نشانه‌های بزرگ پروردگارش را مشاهده می‌کند و به گوش عقلیش کلام پروردگار جهانیان را از روح اعظم می‌شنود.

و چون از این مقام شامخ الهی فرود آمد، فرشته به صورتی که محسوس به حسّش هست برایش تمثّل پیدا می‌کند و سپس به حسّ ظاهرش، و پس از آن به هوا فرود می‌آید؛ سخن در کلام او هم این‌گونه است، یعنی صداها و حروفی منظوم و شنیدنی را می‌شنود که فقط او اختصاص به شنیدن آنها دارد - نه غیر او - چون آنها از عالم غیب به عالم شهادت فرود آمده‌اند و از باطن او به ظاهرش - بدون انگیزه‌ای خارجی - نمایان و پدیدار شده‌اند، بنابراین هریک از فرشته و کلام و نوشته‌اش، از غیب و باطن سرّ او به مشاعرش منتهی می‌گردند، و این منتهی شدن از قبیل انتقال و حرکت فرشتهٔ وحی رسان از موطن و مقامش نمی‌باشد، چون هریک آنها را مقام معلوم و مشخصی است که از آن نتواند تجاوز کرده و انتقال یابد، بلکه بازگشت آن به برانگیخته شدن نفس پیغمبر صلی الله علیه و آله از نشأه و عالم غیب به نشأه و عالم ظهور باز می‌گردد، از این روی او - صلی الله علیه و آله - را شبیه دهشت و مدهوشی عارض می‌شود و پس از آن می‌بیند و می‌شنود و سپس خبر دادن و آگاه گردانیدن واقع می‌گردد، این معنی فرود آوردن کتاب (تنزیل) و انزال کلام از جانب پروردگار جهانیان می‌باشد.

از این بیانات معنی آنچه گفته شده: روح قدسی فرشتگان را در بیداری سخن می‌گوید و روح نبوی آنان را در خواب هم صحبت می‌شود، دانسته می‌شود، ولی لازم است که فرق بین خواب پیغمبران و خواب غیرآنان دانسته شود - چنانکه بین بیداری آن دو نیز فرق است - برای اینکه خواب آنان مانند بیداری مردمان است، لذا پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: تمام عینی و لاینام قلبی، یعنی: چشمم می‌خوابد و قلبم را خواب فرا نمی‌گیرد؛ و امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا،

یعنی: مردمان خوانبند و چون مُردند بیدار می‌شوند؛ شاید با آنچه بیان داشتیم بتوانی اعتراف نمایی که آنچه روح نبوی در عالم غیب دیده و مشاهده می‌کند، خارج از جنس کلام و متکلم و نوشته و نویسنده نیست، پس این امری ضبط شده است و وقوعش لازم و مطلقاً اتفاقی نیست؛ این را نیک بیندیش.

از این روی در بسیاری از مواضع قرآن، بیان تنزیل کتاب و آیات، همراه با خلق آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن دو است آمده، چنانکه در سوره آل عمران فرماید: ان الله لا یخفی علیه شیئی فی الارض و لا فی السماء هو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء لا اله الا هو العزیز الحکیم، هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات، یعنی: در آسمان و زمین چیزی از خدا نهان نیست، هم او است که شما را در رَجَم‌ها بدان‌گونه که خواهد صورت دهد، خدایی جز او نیست که عزیز و حکیم است، هم او است که این کتاب را بر تو نازل کرده است، از آن جمله آیه‌هایی است که محکم است و آنها اصل‌اند، و دیگر آیه‌هایی است مبهم (۵ و ۶ و ۷ - آل عمران) و در آن سوره می‌فرماید: تلک آیات الله نتلوها علیک بالحق و ما الله یرید ظلماً للعالمین و لله ما فی السموات و ما فی الارض و الی الله ترجع الامور، یعنی: این آیه‌های خداست که آنها را به حقیقت بر تو می‌خوانیم و خدا هیچ‌گاه برای جهانیان ستمی نمی‌خواهد، هر چه در آسمان‌ها و زمین است از خداست و کارها به سوی او بازگشت دارد (۱۰۸ و ۱۰۹ - آل عمران) و باز در آن سوره فرموده: ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لاولی الالباب، یعنی: در خلقت آسمان‌ها و زمین و تفاوت شب و روز برای خردمندان عبرت‌ها است (۱۹۰ - آل عمران) و در سوره انعام می‌فرماید: و هو الله فی السموات و فی الارض یعلم سرکم و جهرکم و یعلم ماتکسبون و ماتأتیهم من آیه من آیات ربهم الا کانوا عنها معرضین، یعنی: خدای یگانه در آسمان‌ها و زمین او است که نهان و آشکار شما را بداند و آنچه می‌کنید می‌داند، آیه‌ای از آیه‌های خدا سوی آنها نیاید جز آنکه از آن روی گردان باشند (۳ و ۴ - انعام) و در سوره هود فرماید: کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر؛ خلق السموات و الارض فی ستة ایام، یعنی: این کتابی است که آیه‌های آن از طرف حکیمی کاردان محکم گردیده، سپس بیان شده است که جز خدای یکتا را پرستش

مکنید و من برای شما از جانب او بیم‌رسان و نوید بخشم، و اینکه از پروردگارتان آمرزش بخواهید و توبه بدو برید، شما را تا مدتی معین به بهره‌ای نیکو بهره‌ور کند و هر صاحب فضیلتی را از کرم خویش عطا کند، و اگر پشت کنید من از عذاب روزی بزرگ بر شما بیمناکم، بازگشت شما به خداست و او به همه چیز تواناست، بدانید که آنان [دشمنی را] در سینه‌هاشان درمی‌نوردند تا از خدا مخفی کنند، آگاه باشید وقتی که جامه‌های خویش به سر می‌کشند، خدا آنچه را نماند و آنچه را عیان کنند می‌داند که وی دانای پنهانیهای سینه‌هاست، هیچ جانوری در زمین نیست جز آنکه روزی وی به‌عهده خداست و قرارگاه و امانگاه او را می‌داند که همه در مکتوبی روشن است، او است که آسمان‌ها و زمین را به شش روز آفرید (۱ - ۷ - هود)

و در سوره رعد فرماید: تلک آیات الکتاب والذی انزل الیک من ربک الحق و لکن اکثرالناس لایؤمنون، الله الذی رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوی علی العرش و سخرالشمس و القمر کل یجری لاجل مسمى یدبر الامر یفصل الایات لعلکم بلقاء ربکم توقنون، یعنی: این آیه‌های کتاب خداست و آنچه از پروردگارت به تو نازل شده درست است ولی بیشتر مردم باور نمی‌دارند، خدای یکتاست که آسمان‌ها را بدون ستونی که ببینید برافراخت، سپس به عرش پرداخت و خورشید و ماه را مسخر فرمود که هر یک تا زمانی مشخص می‌گردند، تدبیر کارها می‌کند و توضیح آیه‌ها می‌دهد شاید به لقاء پروردگارتان یقین کنید (۱ و ۲ - رعد) و در سوره ابراهیم می‌فرماید: کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم الی صراط العزیز الحمید الله الذی له ما فی السموات و ما فی الارض، یعنی: این کتابی است که به تو نازل کرده‌ایم تا مردم را به امر پروردگارش از ظلمات به نور بری [یعنی: به راه خدای ستوده صفات، خدایی که هر چه در آسمان‌ها و هر چه در زمین هست از او است (۱ و ۲ - ابراهیم) و در سوره یونس می‌فرماید: تلک آیات الکتاب الحکیم... ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر، یعنی: این آیه‌های کتاب تغییر ناپذیر است، آیا برای این مردم شگفت‌آور است که به مردی از ایشان وحی کرده‌ایم که همه مردم را بر حذر دار و کسانی را که ایمان آورده‌اند نوید بده که نزد پروردگارش سعادتمندند، کافران گویند بی گفتگو این جادویی آشکار است،

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۴۷

پروردگار شما خدای یکتاست که آسمان‌ها و زمین را به شش روز آفرید، آن‌گاه به عرش پرداخت، تدبیر امور می‌کند و بی‌اجازه او شفاعت‌گری نباشد، این خداوند یکتا پروردگار شماست، بندگی او کنید، مگر اندرز نمی‌گیرید؟ بازگشت شما همگی بدوست، وعده خدا راست است، او نخست خلق می‌کند و سپس خلق خویش را بازمی‌گرداند تا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته به انصاف کرده‌اند پاداش دهد و کسانی که کفر ورزیده‌اند به سزای آن انکار که می‌کرده‌اند نوشیدنی از آب جوشان با غذایی دردانگیز دارند، او است که خورشید را نوری و ماه را پرتوی کرده و برای آن منزلها معین کرده تا شمار سالها و حساب کردن را بدانید، خداوند اینها را به حقیقت آفرید و این آیه‌ها را برای گروهی که دانایند شرح می‌دهد، به راستی در اختلاف و رفت و آمد شب و روز و آن چیزها که خدا در آسمان‌ها و زمین آفریده برای گروه تقواداران عبرت‌هاست (۱ - ۶ - یونس).

و در سوره یوسف می‌فرماید: و کأین من آية في السموات و الارض يمرون عليها و هم عنها معرضون، یعنی: چه بسا آیات و نشانه‌های ما که در آسمان‌ها و زمین است و بر آن گذر می‌کنند و از آنها روی برگردانند (۱۰۵ - یوسف) و در سوره «طه» می‌فرماید: ما انزلنا عليك القرآن لتشقي الأتذكرة لمن يخشى تنزيلاً ممن خلق الارض و السموات العلى، یعنی: این قرآن را به تو نازل نکردیم که در رنج افتی، ولی برای کسی که می‌ترسد تذکری است از جانب آنکه زمین و آسمان‌های بلند را آفریده نازل شده است (۲ - ۴ - طه) و در سوره شوری می‌فرماید: كذلك يوحى اليك و الى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات و ما في الارض و هو العلى العظيم، یعنی: خدای عزیز حکیم به تو و به کسانی که پیش از تو بوده‌اند چنین وحی می‌کند هر چه در آسمان‌ها و زمین هست از او است و همو والا و بزرگ است (۳ و ۴ - شوری) و در سوره زخرف می‌فرماید: والكتاب المبين انا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون و انه في ام الكتاب لدينا لعلى حكيم... و لئن سئلتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز العليم، یعنی: قسم به این کتاب مبین، ما قرآن را به زبان عربی بیان داشتیم شاید که تعقل کنید، و اینکه قرآن در لوح محفوظ نزد ما والا و حکیم است، آیا قرآن را از شما به سبب آنکه گروهی افراط کارید یکسره باز داریم؟ چه بسیار پیغمبران به سوی گذشتگان

بزرگتر است، و این همان لوحی است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ، یعنی: بلکه آن قرآن ارجمندی است که در لوح محفوظ می‌باشد (۲۱ - بروج) و این «قاف» رمز بیان الهی است که: ق، و القرآن المجید، یعنی: «قاف» سوگند به قرآن ارجمند (۱ و ۲ - ق) برای اینکه قرآن - اگرچه یک حقیقت است - ولی در فرود آمدن دارای مراتب و مواطن فراوانی است و نام‌های آن به حسب آن مراتب و مواطن مختلف است، و وی را به حسب هر موطن و مقامی نامی خاص می‌باشد، در موطنی به نام مجید نامیده می‌شود: بل هو قرآن مجید، یعنی بلکه آن قرآن مجید (ارجمندی) است (۲۱ - بروج) و در مقامی نامش عزیز است: و انه لکتاب عزیز، یعنی: آن کتاب عزیز (ارجمندی) است (۴۲ - فصلت) و در دیگری نامش علی حکیم است: و انه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم، یعنی: قرآن در لوح محفوظ نزد ما علی (والا) و حکیم است (۴ - زخرف) و در دیگری کریم است: انه لقرآن کریم فی کتاب مکتون لایمسه الا المطهرون، یعنی: این قرآنی کریم در نوشته‌ای نهفته است که ادراک آن جز پاکان نکنند (۷۷ - ۷۹ - واقعه) و در سوره دیگر مبین (آشکار) فرموده: و لارطب و لایابس الا فی کتاب مبین، یعنی: هیچ تر و خشکی نیست جز آنکه در نوشته‌ای آشکار است (۵۹ - انعام) و در سوره دیگر حکیم است: یس، و القرآن الحکیم، یعنی: یا و سین، سوگند به قرآن حکیم (۱ - یس) و آن را هزاران هزار نام است که شنیدن آنها با این گوشهای ظاهری امکان‌پذیر نیست، و اگر در عالم عشق حقیقی و جذبه و کشش باطنی و محبت الهی دارای گوش باطنی بودی، هر آینه از کسانی بودی که نامهای آن را می‌شنیدی و اطوارش را مشاهده می‌کردی.

بدان که اختلاف صور موجودات و تباین صفات و تضاد حالاتشان، گواهی بزرگ بر معرفت و شناخت بطون قرآن و انوار جمال و پرتو آیات و اسرار کلمات او می‌باشند، و نیز برای آن (گواه) می‌باشند تا اسماء حسناى الهی و صفات علیای او را بدانی، چون پیش از این اشاره شد که کتاب فعلی کونی به إزاء کلام قولی عقلی است، و آن به إزاء اسماء و صفات الهی می‌باشد، ولی آنجا به گونه وحدت و اجمال است و اینجا به شکل کثرت و تفصیل، چنانکه فرموده: کذلک نفصل الایات لقوم یعقلون، یعنی: برای گروهی که خردوری می‌کنند این چنین آیات را تفصیل می‌دهیم (۲۸ - روم) و فرمود: کتاب

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۵۱

احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر، یعنی: کتابی است که آیه‌های آن برای گروهی که اهل درک‌اند بیان و توضیح داده شده است (۱ - هود).

و همان‌طور که صور موجودات، از زمین و آسمان‌ها و آنچه میان آن دو است - یعنی عالم خلق - تفصیل آنچه در عالم عقل - یعنی عالم امر - می‌باشد، همین‌طور تمام آنچه در دو عالم - عالم امر و خلق - می‌باشد کتاب تفصیلی است - نسبت به آنچه در عالم الهی از اسماء و صفات می‌باشد، خداوند می‌فرماید: ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروالذین یلحدون فی اسمائه، یعنی: خدای را نام‌های نیکوست، وی را بدان‌ها بخوانید، و کسانی را که در نام‌های وی کجروی می‌کنند واگذارید (۱۸۰ - اعراف) در این آیه خداوند متعال بر انسان، علم حکمت و توحید و معرفت و شناخت امر و خلق و آفاق و انفس را واجب کرده است، چون علم اسماء - یعنی ارباب صور انواع - و خواندن، جز با اندیشه و تفکر در موجودات و دقت در مخلوقات - از آنچه که در زمین و آسمان‌ها هست - حاصل نمی‌شود، از این‌روی دستور به تدبّر و تفکر در آنها و در حالاتشان - در بیشتر از آیات - داده شده.

و راه این دروازه از معرفت، آن راهی است که عارفان محقق و علمای الهی پیموده‌اند، آنان که قائل‌اند: این صورت‌های متنوع و مخالف هم، صور اسماء الهی، و سایه و مثال آنها و مظاهر و مجالی آنچه در عالم الهی و صُقع ربوبی می‌باشد هستند، و این بدان جهت است که آنچه در عالمی از عوالم پدید می‌آید، در عالم اعلای الهی اسمائی، آنچه از آن برتر و بهتر و به‌گونه بسط‌تر و ارجمندتر است پدید می‌آید، و ما عندالله خیر و ابقى، یعنی: آنچه نزد خداست بهتر و پاینده‌تر است (۶۰ - قصص).

۹

فصل

در تحقیق سخن امیرمؤمنان و پیشوای یکتا پرستان علی علیه السلام

- چنانکه روایت شده - تمام قرآن در «با» بسم الله است

و من نقطه زیر آن «با» می‌باشم

بدان ای دوست من! که خداوند هدایت فرماید: از جمله مقاماتی که برای سالکان و

پویندگان راه خدا و ملکوت با گامهای بندگی و یقین حاصل می‌شود اینک: آنان به مشاهدهٔ عیانی تمام قرآن، و بلکه تمام کتاب‌های آسمانی را در نقطهٔ زیر «با» بسم‌الله مشاهده می‌کنند، و تمام موجودات را در این یک نقطه می‌بینند؛ و ما در این کتاب اسفار و غیر این با برهان حکمی ثابت کردیم که بسیط حقیقی تمام اشیاء است؛ و معلّم حکمت مشائیان و پیشوایشان در میمر دهم از کتابش که معروف به «اثولوجیا» است گوید: واحد ناب، علّت تمام اشیاء است و مانند هیچ‌یک از اشیاء نیست، بلکه پدید آورندهٔ اشیاء است و اشیاء نیست، بلکه تمام اشیاء در او است؛ و به این معنی در مواضع مختلف کتابش تصریح دارد.

و ما برای تو در این معنی مثال محسوسی را تمثیل می‌کنیم که از جهتی به فهم و ادراک تو نزدیک باشد و آن اینک وقتی گفتی: لله ما فی السموات و ما فی الارض، یعنی: هر چه در آسمان‌ها و در زمین است از آن خداست (۲۸۴ - بقره) در یک کلمه بین تمام موجودات جمع کردی، و چون می‌خواهی شروع در بیان آنها به تفصیل کنی نیاز به چندین جلد کتاب داری، بنابراین نسبت لفظ را به لفظ، نسبت معنی به معنی قیاس کن، با اینکه فراخی عالم معانی و تفاوت بین اقسام و افراد آنها، قابل قیاس به پهنهٔ عالم الفاظ و تفاوت در آنها نمی‌باشد.

و اگر برای کسی اتفاق افتد که از این وجود مجازی حسّی بیرون رفته و به وجود عقلی ملحق گردیده و به دایرهٔ ملکوت الهی اتصال پیدا کند، به طوری که معنی: انه بکل شیء محیط، یعنی: او به هر چیز احاطه دارد (۵۴ - فصلت) را مشاهده کرده و ذاتش را بدان، مُحاط و مقهور تحت کبریا و عظمت او ببیند، در این هنگام وجودش را زیر نقطه «باء سببیت» مسبب‌الاسباب می‌بیند، در این وقت آن «بای بسم‌الله» را مشاهده می‌کند که عظمت و بلندی سرّ معنایش بر او تجلی کرده است.

چه دور است! ما و امثال ما از قرآن، جز سیاهی را مشاهده نمی‌کنیم، چون در عالم ظلمت و سیاهی و آنچه در آن از امتداد این مرکب - یعنی مادهٔ ابعاد و اجساد و هیولای اعداد و اعداد - پدید می‌آید هستیم، و ادراک کننده، چیزی را جز به آنچه در قوهٔ ادراکش است ادراک نمی‌کند، و قوهٔ ادراکش پیوسته از جنس ادراک شونده‌های او، و بلکه عین آنها می‌باشد - چنانکه رأی و نظر ماست - پس حس جز محسوس را و

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۵۳

خیال، جز متخیل را و عقل، جز معقول را ادراک نمی‌کند، بنابراین نور، جز به واسطه نور ادراک نمی‌شود: و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، یعنی: هر که را خداوند نوری به وی نداده، او را نوری نیست (۴۰ - نور).

پس ما با سیاهی این چشم، جز سیاهی‌های نوشته‌های کلام و مرکب نقش‌های نوشته شده را مشاهده نمی‌کنیم، ولی وقتی از این وجود مجازی و دهی که ساکنانش ظالم و ستمکارند بیرون رفتیم و به سوی خدا و رسولش هجرت کردیم و در حین قطع منازلی که بین ما و مطلوب است ما را مرگ از این نشأت و اطواری که بعضی از آنها صور حسّی و یا خیالی و یا وهمی و یا عقلی‌اند فرا گرفت و دیده از تمامی دوختیم و با وجودمان، در وجود کلام الهی محو گردیدیم و سپس خداوند، ما را پس از مرگمان زنده کرد و از «محو» به «صحو» و از «فنا» به «بقا» و از «مرگ» به «حیات» دومی که باقی به بقای الهی است خارج گردانید، بعد از آن از قرآن - مطلقاً - سیاهی مشاهده نکرده، بلکه همه را سفیدی محض و نورنابی که مطلقاً آمیختگی با ظلمت ندارد، و یقین خالصی که هیچگاه شک بر آن وارد نمی‌شود می‌بینیم و به فرموده الهی تحقق و ثبوت پیدا می‌کنیم که: ولکن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا، یعنی: آن را نوری قرار دادیم که بدان هرکس از بندگانمان را که خواستیم هدایت کنیم (۵۲ - شوری) و فرموده‌اش که: و علمناه من لدنا علما، یعنی: او را از نزد خود علمی بخشیدیم (۶۵ - کهف).

در این هنگام است که آیات را از نسخه و نوشته اصل می‌خوانیم و آن عبارت از «امام مبین و: ذکر حکیم (۵۸ - آل عمران) و: من عنده علم الكتاب، یعنی: کسی که علم کتاب الهی نزد او است (۴۳ - رعد) یعنی امیرمؤمنان علی علیه السلام، به دلیل بیان الهی که: وانه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم، یعنی: قرآن در لوح محفوظ نزد ما علی حکیم است (۴ - زخرف)» می‌باشد، از این روی فرمود: انا نقطة تحت الباء، یعنی: من نقطة زیر «باء بسم الله» هستم، و به سینه مبارکش اشاره کرد و فرمود: ان هاهنا لعلوماً جمه لو وجدت لها حمله، یعنی: در اینجا دانش‌های فراوانی است، کاش برای آنها حاملانی می‌یافتیم.

ممکن است سخن در سخن آمده و از مدار فهم‌ها بیرون رفته و از اسلوب مباحثه و

آموزش خارج شده باشد، ولی در مثل آمده که: الکلام یجر الکلام، یعنی: سخن، سخن می‌آورد، و باید برادران حقیقی مرا ببخشند، عشق دوست مرا بر برشمردن اوصاف کمال و نعوت جمالش در ذات و صفات و کلام و کتاب و رسول و امر و نهی و دیگر افعالش واداشت، و ما با خواست الهی در مقام بیان آنها هستیم، حال باز می‌گردیم همانجا که سخن می‌گفتیم.

۱۰

فصل

در بیان فرق بین نوشته مخلوق و نوشته خالق

این نیز علمی ذوقی (کشفی) است که آن را جز صاحب بینش دل که فرق بین صورت محسوسی را که مبدئش بیرون حس است و بین صورت محسوسی را که مبدئش داخل حس است نمی‌داند، با اینکه هردو، به این حواس ظاهری محسوس اند و حس، فرقی بین آن دو نمی‌گذارد، چنانکه برای بعضی از مردمان - هنگام ظهور غلبه باطن و نیروی بُروزش به ظاهر - چنانکه می‌فرماید: و برزت الجحیم لمن یری، یعنی: جهنم به هرکس که بیناست آشکار شود (۳۶ - نازعات) - واقع می‌شود، یعنی محسوس به چشم حس را محسوس به چشم خیال می‌بیند و درباره اش غیب را شهادت مشاهده می‌کند؛ و این چیزی است که نقلش پی‌درپی و روایتش به تواتر رسیده و وقوعش فراوان اتفاق افتاده است.

و آنچه از (تفسیر و شأن نزول) این آیه روایتش به تواتر رسیده اینکه: رسول خدا صلی الله علیه و آله روزی بیرون آمده و به دستش دو نوشته درنور دیده شده بود که هر یک از آن دو در یک دست مبارکش بود، یاران خویش را پرسید آیا می‌دانید این دو نوشته چیست؟ به ایشان فرمود: در نوشته‌ای که در دست راستش است نام‌های اهل بهشت و نام‌های پدران و قبیله و عشایرشان از نخستین کسی که خداوند آفریده، تا روز رستاخیز ثبت است و در نوشته دیگری که به دست چپش است، نام‌های اهل دوزخ و نام‌های پدران و قبیله و عشایرشان از نخستین کسی که خداوند آفریده، تا روز رستاخیز ثبت است.... تا پایان حدیث.

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۵۵

پس با آنچه که پیش از این از چگونگی فرود آمدن وحی و کتاب بر انبیا علیهم السلام گفته آمد دانسته می شود که بین نوشته خدا و نوشته مخلوق فرق است، برای اینکه اگر مخلوق بخواهد این اسماء را آن گونه که در این دو نوشته اند بنویسد، نمی تواند و امکان پذیر هم نیست، زیرا هیچ ورق (کاغذی) به ثبت آنها وفا نکند؛ و از این قبیل است کتاب جفر جامع که نزد ائمه طاهرين - از اهل بیت علیهم السلام - می باشد و از پدر به فرزند به ارث رسیده و تا زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام ادامه دارد، و در آن هر حلال و حرامی و هر چه که تا روز رستاخیز اتفاق می افتد، و آنچه که انسان بدان نیاز دارد - حتی تاوان خراش - ثبت است.

و از آنچه که در این باره از برخی از سادگان حج کننده حکایت شده اینکه: وی مردی را مشاهده کرد که دور خانه خدا طواف وداع می کرد، این مرد با آن مرد ساده شوخی کرده و گفت: آیا برائت و رهائیت از آتش را دریافت کرده ای؟ مرد ساده گفت: آیا مردمان این را می گیرند؟ گفت: آری! در این هنگام مرد ساده شروع به گریه کرده و داخل حجر (اسماعیل) شد و پرده کعبه را در دست گرفته و با گریه از خدا می خواست که او را نوشته ای دهد که از آتش رها شده باشد؛ مردم و دوستانش هر چه او را سرزنش کرده و بدو فهماندند که فلانی با تو شوخی کرده است، سخن آنان را نمی پذیرفت و بر همان حال اول بود، در این حال بود که ناگاه ورقه ای از هوا - از طرف ناودان - بر او پائین افتاد، و از نشانه آن نوشته این بود که از هر طرفی به طور مساوی - بدون تغییر - خوانده می شد، هرگاه که ورق نوشته را برمی گردانیدی، نوشته هم با برگردانیدن آن برمی گشت، لذا مردمان دانستند که آن نشانه ای از جانب خداوند است؛ و حکایات و آثار در این باره فراوان است و بیان آنها سخن را به درازا می کشاند.

اگرگویی: اگر فرق بین نوشته خالق و نوشته مخلوق چیزی است که هم اکنون گفتم، یعنی اولی از ناحیه باطن و غیب، به جانب ظاهر و شهادت آشکار می شود و نخست به چشم خیال و سپس به تبع، به چشم حس ادراک می گردد - برعکس دومی - که در آن کار برعکس اولی است، یعنی نوشته نخست به چشم حس ادراک می گردد و سپس به چشم تخیل، بنابراین لازم است که مشاهده نوشته خالق اختصاص به کسی داشته باشد که بر باطنش سلطان آخرت غالب باشد - نه غیر او از افراد مردم و محجوبان - .

گویم: شاید حصول آن برای غیر او به حسب تبعیت، از جهت تأثیر نفس او است در آنان و سرایت حال خودش است از او به آنان، به جهت سبب‌هایی پنهان که بر تفصیل آنها آگاهی نیست، و دور نیست که کوشش نفوس حاضران از جهت شگفتیشان در آن لحظه از حال او و اندیشه در آن، موجب تعطیل و بیکار ماندن حواس ظاهری ایشان از در کارگیری نفس مر آنها را در محسوسات خارجی و بازگشتشان به جانب باطن و کانون تخیل و عالم غیب گردیده باشد.

۱۱

فصل

در تحقیق بیان رسول خدا - صلی الله علیه و آله - که: ان للقرآن ظهراً

او بطناً وحداً و مُطَّلَعاً یعنی: قرآن را ظاهری

و باطنی و مرزی و مُطَّلَعی است^۱

بدان که قرآن مانند انسان به باطن و ظاهر تقسیم می‌گردد، ولی آن دو را نیز ظاهر و باطنی است و باطنش را باطنی دیگر... تا آنجا که خدا می‌داند، و تأویل آن را جز خدا کسی نمی‌داند، و باز در حدیث آمده که: ان للقرآن ظهراً او بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن، یعنی: قرآن را ظاهری و باطنی است و باطنش را باطنی... تا هفت باطن است، و آن مانند مراتب انسان، از طبع و نفس و صدر و قلب و عقل و روح و سرّ و خفی می‌باشد، اما ظاهر علتش عبارت از مصحف محسوس لمس شونده و نوشته نقش گردیده قابل مسّ است و باطن علتش چیزی است که حسّ باطن آن را ادراک می‌کند و قاریان و تجوید دانان آن را در گنجینه ادراکاتشان و خزینه خیالشان - مانند خیال و امثال آن - ثبت می‌نمایند، و حسّ باطن معنی را صیرف و خالص درک نمی‌کند، بلکه با پوشش‌های جسمانی و عوارض مقداری آمیخته می‌گرداند، ولی آن را پس از زایل شدن ماده محسوس از حضور، ثبت می‌نماید، بنابراین این دو مرتبه از قرآن، دنیایی است که هر انستنان بشری آن را ادراک می‌نماید؛ اما باطن و سرّ آن: دو مرتبه آخری

۱. یعنی: مقام شهود متکلم؛ محل صمود و برآمد نگاه و جای اطلاع و مطلعی است که صمود کرده می‌شود به سوی آن، از معرفت علم به آن «مقدمه ترجمه قرآن حکیم از مترجم، به نام مشارق البیان فی مسائل القرآن».

هستند و هریک از آن دو را مراتب و درجات و منازل و مقاماتی چند است:
نخست از آن دو را انسان از تصور معانی - به حدود و حقایقشان - می تواند ادراک نماید، در حالی که لواحق غریب و آثار خارجی مادی از آنها برداشته شده و هریک از آن دو، از مبادی عقلی اخذ شده اند، به طوری که در هر یک، کثرت مشترک است و اعداد، در وحدت مجتمع اند و دشمنی و تضاد زایل گردیده و آحاد - و بلکه اضداد - باهم در حال صلح و آشتی اند - برعکس حالش در عالم مواد و اجساد - و چنین معنی مشترک در آن را روح انسانی مادام که از مقام خلق به مقام امر تجرّد و رهایی پیدا نکرده و از صفحه ذاتش گرد گورِ بدن و حواسش برطرف نشده، ادراک نمی نماید، برای اینکه شأن آن کس که پیچیده در ماده است این نیست که عاقل چیزی باشد، همان طور که شأن آن کس که پیچیده در آن است این نیست که معقول باشد.

زیرا دانستی که هر مرتبه از ادراک - خواه احساس باشد و یا تخیل و یا توهم و یا تعقل - ناگزیر از نوعی از تجرّد است؛ و اینکه مدار ادراک کننده و ادراک شونده برگونه ای از تجرّد از ماده است و هجرت از دنیا؛ و اینکه درجات تجرّد و مفارقت و جدا شدن از ماده جِدّاً متفاوت است، همین طور درجات رسیدن به درک حقایق اشیاء و نزدیکی به عالم الهی و گرفتن از او تعالی هم متفاوت است.

پس روح انسانی، ادراک اشیاء را گاهی از عالم حسن فرا می گیرد، و این هنگام فرودش در مقام بدن و حواس است، و گاه دیگر از عالم تخیل و تمثّل جزئی فرا می گیرد و دیگرگاه، معارف عقلی را - با جوهر عقلیش که از فضای عالم امر است - فرا می گیرد، گاهی هم معارف الهی را از پروردگار، بدون حجاب و پرده عقل و یا حسّ فرا می گیرد، برای اینکه تصرّف حسّ و آنچه در روند آن است در چیزهایی است که از عالم خلق و تقدیر است، و تصرّف عقل در چیزهایی است که از عالم امر و تدبیر است، پس آنچه فوق خلق و امر - هردو - است، از حسّ و عقل - هردو - پوشیده و محجوب است؛ بنابراین نور حقّ متعال، جز به نور حق ادراک نمی گردد و جز به نیروی آن کس که صاحب امر و خلق است به دست نمی آید، چنانکه از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود: اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولی الامر بالامر بالمعروف.... الحدیث، یعنی:

خدای را به خدا بشناسید^۱ و رسول را به رسالت^۲ و صاحبان امر را به امر به معروف^۳ ... تا پایان حدیث.

برای راهنمایی بر تفاوت مقامات، خداوند متعال در صفت قرآن فرمود: انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین، یعنی: این قرآنی ارجمند، در نوشته‌ای نهفته است که ادراک آن جز پاکان نکنند و از جانب پروردگار جهانیان نازل شده است (۷۷ - ۸۰ - واقعه) یعنی برای آن اوصافی متعدد - به حسب درجات و مقاماتش - بیان فرمود که اولین و برترینش کرامت و ارجمندی نزد خداست و پائین‌ترینش فرود آمدن به این عالم - از نزد پروردگار جهانیان - می‌باشد، و شکی نیست که کلام الهی - از آن حیث که کلام او است - پیش از فرود آمدنش به عالم امر - یعنی لوح محفوظ - و قبل از نزولش به عالم آسمان دنیا - یعنی لوح محو و اثبات - و پائین آمدنش به عالم خلق و تقدیر، دارای مقامی شامخ و الهی، و مرتبه‌ای بلند بوده که جز خدا کسی آن را نمی‌داند و هیچ‌یک از پیغمبران آن را ادراک نمی‌نماید، مگر در مقام احدیت و هنگام بیرون شدنش از بندهای امکانی و رها شدنش از دو عالم و بیرون آمدنش از دو نشأه و گذر کردنش از دو عالم خلق و امر و رسیدنش به مقام: «قاب قوسین اوادنی»، چنانکه بهترین پیغمبران و برترین انسان‌ها - صلی الله علیه و آله - از حالش خبر داده که: لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب و لانیبی مرسل، یعنی: مرا با خدا وقتی است که در آن وقت، نه فرشته مقرب الهی و نه پیغمبر رسولی نمی‌گنجد.

بیان الهی اشاره به این مقام دارد که: و ما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم، یعنی: تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند (۷ - آل عمران) و: لا یعلم من

۱. یعنی: خدای را به نوری که از نزد او بر دلها تان وارد می‌گردد و بدو تقرب می‌جوئید بشناسید تا آنکه درباره شما فرموده حق صدق کند که: بی بصر و بی یسمع. «سبزواری» ۲. یعنی: به نبوت تعریف که در شما حاصل است. زیرا نبوت دو نوع است: نبوت تعریف و نبوت تشریح، اولی عبارت است از خبر دادن از معرفت ذات و صفات و اسماء، و دومی تمام اینها است با تبلیغ احکام و تأدیب به اخلاق و قیام به سیاست، و گاهی این به رسالت اختصاص پیدا می‌کند، و اگر چنین باشد، باید مقصود این باشد که: وراثت از رسول در کاملان متحقق است، به طوری فقها مظهر آند، در خبر آمده که: هرکس قرآن را حفظ کند، نبوت بین دو پهلویش قرار گرفته، و باز روایت شده که: خدای را پندگانی است که پیغمبر نیستند و پیغمبران بدانان غیبه خورند، و رسول خدا (ص) فرمود: در امت من محدثان و مکلمان اند. «سبزواری» ۳. یعنی والیان امر گردیدن شما، نه عارفان به معنی و دانایان به حقایق - تنها - بلکه مقتدران که متصرفند، یعنی صاحبان امر نکوینی تسخیری «سبزواری»

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۵۹

فی السموات و الارض الغیب الا الله، یعنی: جز خدا هرکس که در آسمان‌ها و زمین است غیب را نمی‌داند (۶۵ - نمل.) و: افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه، یعنی: کسی را که خداوند سینه‌اش را به اسلام گشایش داده و بر نوری از جانب پروردگارش است [مانند کسی است که این‌گونه نیست؟] (۲۲ - زم).

و در حدیث آمده که: ان من العلم کهیئة المکنون لا یعلمه الا العلماء بالله، یعنی: نوعی از علم است که هیأت و شکلی پوشیده و پنهان دارد، آن را جز دانایان و دانشوران الهی نمی‌دانند؛ و به قلب معنوی و حس باطنی اشاره کرده و فرموده: ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هوشهید، یعنی: در این برای هرکه خردی دارد یا با حضور قلب گوش فرا دارد، اندرزی است (۳۷ - ق) و از کافران ستیزگر حکایت کرده و فرموده: لو کننا نسمع او نعقل ما کننا فی اصحاب السعیر، یعنی: اگر ما می‌شنیدیم و یا خردوری می‌کردیم اکنون از یاران آتش نبودیم (۱۰ - ملک) و به مقام حس ظاهر از منازل قرآن اشاره کرده و فرموده: فاجره حتی یسمع کلام الله، یعنی: او را پناه ده تا کلام الهی را بشنود (۶ - توبه) و به تفاوت مقامات علما در درجات علمشان اشاره کرده و فرموده: نرفع درجات من نشاء و فوق کل ذی علم علیم، یعنی: درجات هرکس را که بخواهیم بالا می‌بریم و بالای هر داننده‌ای، داننده‌ای است (۷۶ - یوسف) و فرمود: تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض، یعنی: بعضی از این رسولان را بر بعض دیگر برتری دادیم (۲۵۳ - بقره) و درباره فرشتگان فرمود: و ما منا الا له مقام معلوم، یعنی: هیچ‌یک از ما نیست جز آنکه دارای مقام و مرتبه‌ای مشخص و معلوم است (۱۶۴ - صافات)

یادآوری به‌گونه مثال آوردن

خلاصه آنکه قرآن را درجات و منازلی است - همچنان که انسان راست - و پائین‌ترین مراتب قرآن مرتبه‌ای است که در جلد و غلاف می‌باشد، مانند پائین‌ترین مراتب انسان که در پوست و گوشت است، و قرآن را در هر مرتبه و مقامی حاملانی است که حفظش می‌کنند و آن را می‌نویسند و جز به شرط پاک بودنشان از پلیس‌دی و یا حدویشان، و دور بودنشان از مکان و یا امکانشان، دست بر آن

نمی‌سایند^۱، درحالی که پوست انسان جز پوسته‌های قرآن را، و انسان قشری ظاهری جز مفهومات قشری و نکات بیانی و احکام عملی و سیاسات و تنبیهات شرعی را ادراک نمی‌نماید.

اما روح قرآن و سرّ آن و مغزش را جز صاحبان خرد و بینش ادراک نمی‌نمایند، زیرا حقیقت حکمت جز به موهبت و بخشش الهی به دست نمی‌آید و انسان بدان مرتبه که حکیم نامیده شود نمی‌رسد، مگر آنکه خداوند از حکمتش، بر او حکمتی افاضه فرماید و از جانب خویش علمی (لُدنی) بدو بخشد، برای اینکه علم و حکمت از صفات کمالی او است و «علیم حکیم» از اسماء حُسنای الهی است، و آن که بهره و نصیبی از آن دو دارد، ناگزیر از موهبت و بخشش الهی بر وی است، از این روی خداوند پس از آنکه فرموده: و یعلّمهم الكتاب والحکمة، یعنی: آنان را کتاب آسمانی و حکمت می‌آموزد، فرموده: ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذوالفضل العظیم، یعنی: این کرم الهی است که آن را به هر که خواهد دهد و خدا کرمی بزرگ دارد (۲ - ۴ - جمعه) و حکمت را خیر فراوان نامیده و فرموده: و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً و ما یذکر الا اولوا الالباب، یعنی: هرکس حکمت یافت درواقع خیر فراوان یافت، و جز خردمندان پند نمی‌گیرند (۲۶۹ - بقره)

۱۲

فصل

در توضیح آنچه بیان داشتیم و تفصیل آنچه مجمل و کوتاه سخن رانندیم

در اینکه معرفت باطن و خالص کتاب الهی اختصاص به اهل الله

- صاحبان بینش و خرد - دارد

ای برادران سالک که همت به کار دین و فهم شگفتیهای کلام الهی را دارید بدانید

۱. یعنی: ملتفت به جهات ماهیات و امکانشان نمی‌گردند، مانند عقول نوری و فرشتگان مهیم که امکانشان تحت تابش وجوب نور ازلی پنهان است، مثل آنها عقول صاعد است که ذاتشان در ذات او فانی است، زیرا هر انسانی که به امکان متمایل تر باشد و احکام کثرت بر وی غالب تر، از کافران ظاهری و باطنی می‌باشد، و هر انسانی که به وجود متمایل تر باشد و احکام وحدت بر او تمام تر، از سابقان مقرب - مانند انبیا و اولیا - می‌باشد، و هر انسانی که هردو جانب نسبت بدو برابر باشد، از مؤمنان مقتصد و میانه‌رو است. «سبزواری»

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۶۱

که فهم شگفتیها و رموز و عجایبش برای هیچیک از مردم میسر نمی‌شود - اگر چه از زیرکان باشد - مگر آن کس که علم یقین را درس خوانده باشد و در مدرسه «آل یاسین» و مکتب اهل تقدیس و اهل ذکر حکیم شاگردی کرده و آیات را از نوشته‌های لوح عظیم و نسخه اصل کریم که همان امام مبین است خوانده باشد و معلمش: علمک مالّم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیما، یعنی: آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت که فضل و کرم الهی بر تو بسیار بزرگ است (۱۱۳ - نساء) باشد و آدب کننده‌اش: ادّبنی ربی فاحسن تأدیبی، یعنی: پروردگارم مرا ادب آموخت و چه نیکو ادبی آموخت، بوده و نویسنده لوحش به قلم، و نقش کننده صفحه نفسش به صورت علم و حکم، او: ربک الاکرم الذی علّم بالقلم علّم الانسان مالّم یعلم، یعنی: پروردگار ارجمندت، همان که به وسیله قلم به انسان بیاموخت آنچه را که نمی‌دانست (۳ - ۵ - علق) بوده است، پس خداوند سبحان معلّم او بوده است نه سبب دیگری از اسباب، مانند فکر و یا تقلید و یا قیاس و یا روایت و شنیدن، بلکه آن گونه که قرآن را: من لدن حکیم علیم، یعنی: از جانب حکیمی دانا فرا می‌گیری (۶ - نمل) و یا به گوش باطنی در عالم غیب - از نزد: مطاع ثم امین، یعنی: در آنجا فرمانبردار امینی است [یعنی جبرئیل] (۲۱ - تکویر) می‌شنود.

رمزی قرآنی و اشاره ای کلامی

اولین چیزی که برای فرزندان روح القدس در مکتب تقدیس کشف و آشکار شد، معنی لوح و قلم و نوشتن و معنی «الم» و «طه» و «یس والقرآن الحکیم» و معنی «ص و القرآن ذی الذکر» و «ق و القرآن المجید» و «ن والقلم و مایسطرون» و معنی حروف «جُمَل» یعنی حروف مقطع قرآنی و کلمات تامات مفرد، و بعد از آن کلمات مرکب فرقانی بوده است، زیرا وقتی که عنایت ربانی به تربیت کودکان ارواح عالی تعلق گرفت، روزی و رزقشان را از شیردایگان ملکوت و بهشت عنایت فرموده و از لطایف رحمت و رضوان، غذاهای لطیف روحانی را در لباس حروف مفرد به گونه رمز و اشاره، به مقاصد اهل بشارت، بدانان چشاند تا غیر بر آن اسرار - و آن کس که شایستگی رسیدن و دست‌یازی به جهان اسرار و معدن انوار را ندارد - آگاهی نیابد، لذا خداوند

متعال نخست در الواح ارواح آنان حروفی مجمل و مختصر و کوتاه، و مقطعاتی مفرد را نگاشت، باشد که یادآرند و به صنعت پدرانشان بسازند و همانند نوشتنشان بنویسند و به منازل و مقامات آنان برسوند و به آیات الهی هدایت یابند و به سوی پروردگارشان بازگردند: «کنحروفاً عالیاتٍ نزلنا فی سطور سافلات، یعنی: ما حروف عالی و بلند بودیم و در نوشته و سطرهایی پائین فرود آمدیم»^۱.

این حروف مقطوع قرآنی در عالم سرّ و خفی به حروف مجمل و حروف جُمَل نامیده می‌شود و در آن عالم، حروف متصل، منفصل می‌گردند و منفصل‌ها، مجمل متصل، چون در روز فصل و جدایی‌اند: لیمیزالله الخیث من الطیب، یعنی: تا آنکه خدا پلید را از پاکیزه ممتاز و جدا کند (۳۷ - انفال) و نیز به گونه‌ای روز جمع است، چون خداوند می‌فرماید: هذا یوم الفصل جمعناکم والاولین، یعنی: این روز فصل است که شما و پیشینیان را جمع آوریم (۳۸ - مرسلات) و فرمود: لیوم لا ریب فیہ، یعنی: روزی که شکی در آن نیست (۹ - آل عمران) پس اهل دنیا چون در مقام تفرقه و پراکندگی معنوی و جمعیت صوری اتصالی‌اند، حروف مختلف را مجتمع می‌بینند و منفصل را متصل، و حرف واحد به معنی (حروفی که یک معنی دارد) را حروف متعدّد مشاهده می‌کنند، پس نخستین علامت و نشانه کسی که از این منزل بالا رفته آنکه: معرفت

۱. این عبارت از کینونت پیشین ماست در عالم عقول، و حرف بودنش به اعتبار عدم استقلال عقول است در وجود، و آنها نفسی نیستند بلکه وجود رابط محض‌اند، زیرا ماده - اگرچه به معنی متعلق باشد - ندارند، بلکه نزد محققان اصلاً ماهیت ندارند، از این روی از صقع ربوبی می‌باشند و موجود به وجود الهی و باقی به بقای او، و فرود آمدیم، به معنی کینونت بعدی نفسی است، و ابن عربی هم نظیر این را در طول و استقامت گفته:

کنحروفاً عالیاتٍ لم نقل متعلقات فی ذری اعلی القلّل *

و بیان امیرالمؤمنین علیه السلام به ابوالاسود ثلی که: کلمه، اسم و فعل و حرف است، اشاره به این دارد، برای اینکه کلام خداوند سبحان فعل او است - چنانکه در نهج البلاغه است - پس مراد از کلمه «کن» وجود منبسط است که مقسم حروف عالی عقلی، و مقسم اسماء - یعنی جواهر جسمانی ثابت - و مقسم افعال مقترن با زمان - یعنی موجودات عرضی سیال - می‌باشند، و بنابر نظریه مصنف قدس سره، اثبات حرکت جوهری در طبایع و اجسام می‌باشد که آن هم از افعال مقترن با زمان، و اسماء که عبارت از نفوس - از آن حیث که برازخ بین عقول ساکن و طبایع سیال‌اند - می‌باشند هست. «سبزواری»

* این بیت را که بیت دیگری هم در پی دارد و دو بیتی است، محمد بن حمزه فناری شارح کتاب مفتاح الغیب قونوی شرح کرده که مترجم آن را تصحیح و ترجمه کرده و به نام شرح رباعی ابن عربی - توسط انتشارات مولی - انتشار یافته است.

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۶۳

حروف مقطوع و چگونگی فرود آمدنشان در صفحه کتاب و سپس در سینه‌های منشرح و گشاده صاحبان خرد بر وی کشف و آشکار می‌گردد، چنانکه خداوند بدین امر اشاره کرده و فرموده: و لقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون، یعنی: گفتار را برای ایشان پیاپی کردیم شاید پند گیرند (۵۱ - قصص) این برای گروهی است، و به گروهی دیگر اشاره کرده و فرموده: قد فصلنا الايات لقوم يعلمون، یعنی: ما این علامات را برای گروهی که دانایند شرح داده‌ایم (۹۷ - انعام) و فرمود: کتاب فصلت آیاته، یعنی: کتابی است که آیه‌هایش شرح داده شده است (۲ - فصلت).

پس ای سالک ناتوان! برایت روشن شد نخستین چیزی که در صفحه قاری و خواننده مبتدی رسم می‌شود، حروف «الفبا» است تا بدان برای تلاوت و خواندن آیات نوشته شده در صحیفه قدسی آماده گردد و خداوند را در فرمانش که: اقرأ باسم ربك الذي خلق، یعنی: به نام پروردگارت که بیافرید (۱ - علق) و: فاقروا ما تيسر من القرآن، یعنی: آن مقدار که میسر است از قرآن بخوانید (۲۰ - مزمل) اطاعت کرده باشد، در این هنگام تلاوت و ذکر برایش آسان گردیده و قرائت برای او میسر می‌گردد: و لقد يسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر، یعنی: این قرآن را برای اندرز آسان کردیم، آیا پند پذیری هست؟ (۱۷ - قمر) در این حال محافظت بر قرآن و مداومت بر تلاوت آیاتش برای او پیدا می‌شود و خداوند دلش را از وسوسه‌های شیطان حفظ می‌فرماید، چنانکه فرمود: اناله لحافظون، یعنی: ما او را حافظیم (۹ - حجر) و دل او در این هنگام فلکی است که از ورود متمردان جنّ و شیاطین محفوظ است و آسمانی است که مزین به زینت ستارگان آیات کتاب مبین می‌باشد، آیاتی که بدان‌ها اوهام معطلان و بیهوده پنداران و غلط‌ها و سفسطه‌های وسوسه‌کنندگان و استراق سمع غاصبان رانده و دور می‌شود، چنانکه فرمود: و حفظناها من کل شیطان رجیم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبین، یعنی: و از هر شیطان رانده شده‌ای محفوظش داشتیم مگر آنکه سخن را به گوش دزدد و شهابی روشن دنبالش کند (۱۸ - حجر).

دریافتی آگاهی بخش

خلاصه سخن آنکه: هرکس سلطان آخرت و امور آخری بر او غالب نشده و هنوز

از گور این نشأه بر نخیزیده باشد، برمعانی کلام و رموز آیات قرآن و حروف و کلماتش آگاهی پیدا نمی‌کند و حروف مقطّع قرآنی با او حادث نشده و چهره گوینده و آفریننده آن و عظمت نویسنده و مُنشیش برای او متجلی و آشکار نمی‌گردد؛ پس ای مغرور! بیدار شو و از گور خود ای فریب خورده! برخیز تا مسافر راه خدا، و مهاجر به سوی او و رسول او، و مشاهده کننده ملکوت اعلای وی و شنونده آیات کُبرای او باشی، و با غافلان و بیهوده‌کاران منشین، و آنان را که دینشان را به مسخره می‌گیرند و سرگرم به دنیا و بی‌خبری و بازی هستند و دنیاشان فریشان داده است رهاساز، چون اینها نهایت همّت اینان است، و اینان کسانی‌اند که خداوند در بسیاری از مواضع کتابش سرزنش و نکوهششان کرده و فرموده: *فما لهؤلاء القوم لا یفقهون حدیثا، یعنی: این گروه را چه رسیده که هیچ سخنی فهم نمی‌کنند (۷۸ - نساء) و رسول خدا به خدا از آنان شکایت دارد که: یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا، یعنی: پروردگارا! قوم من این قرآن را هذیان پنداشتند (۳۰ - فرقان).*

بسا مردی ادیب و دانشمندی دانا و فصیح، دانای به علم لغت و نحو و بلاغت، و سخنوری توانا در فن مناظره و گفتگو، و مجاب‌گری ماهر در علم کلام باشد که حتی یک حرف از حروف قرآن را نشنیده باشد و یک کلمه از کتاب الهی را که بر بنده‌اش نازل شده است نفهمیده باشد و تاکنون به آنچه که در واقع علم و نور و فقه و حکمت است - به جهت روی‌گردان بودنش از آن و روی‌آوردنش بدانچه همگان بدان سرگرم‌اند و آن را علم و ایمان و فقه و یقین می‌پندارند - رغبت نکرده باشد.

پس ای غافل بی‌خبر! از خانه حجابیت و آستانه آن بیرون آی و از خود، لباس جاهلان و نادانی را بیرون آر و از بندهای رسمی و رسوم عامان آزاد شو تا عجایب و شگفتیهای قدرت و عظمت الهی را در فرو فرستادن قرآن و تنزیل کتاب و فرقان مشاهده کنی و گشودن کلیدهای گنجینه‌های آسمان و زمین را با کلیدهای علم غیب که از تهمت شک و ریب مبراست به عیان ببینی؛ حال اگر در زمان بیرون رفتنت از خانه نشأه نخستینت به فطرت دومین و نشأه آخرت، مرگ به سُراغت آمد، در این صورت پاداش و مُزدت با خدا است، بلکه خدا مولا و سرورت بوده و همو است که پاداش و مزدت را می‌دهد، چنانکه فرموده: *و من یخرج من بیته مهاجراً الی الله و*

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۶۵

رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله، یعنی: هرکس از خانه‌اش هجرت کنان به سوی خدا و رسولش بیرون آمد و مرگ سراغش آمد، اجر و پاداش او با خدا است (۱۰۰ - نساء)

۱۳

فصل

در نعمت و تعریف قرآن به زبان رمز و اشاره^۱

ای اندیشمند متفکر! بدان که قرآن، چون نقاب عزت و بزرگی از چهره‌اش برفکنند و چادر عظمت و کبریائی را از باطنش برکشند، هر بیماری را که مبتلا به بیماری جهل و نادانی است شفا بخشد و هر تشنه حیات و سوخته حقیقت را سیراب کند و هرکه دلش به مرض‌های اخلاق زشت و خواهی‌بد و بیماریهای مهلک جهل و نادانی مریض و گرفتار است مداوا و معالجه کند؛ از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که: ان القرآن هو الدواء و ان القرآن غنی لا فقر بعده و لا غنی دونه، یعنی: قرآن دارو و معالجه است و قرآن آن بی‌نیازی است که پس از آن فقر و نیازی نیست و جز آن بی‌نیازی نیست، قرآن همان ریسمان محکمی است که برای نجات و رهایی آنان که به زنجیرهای تعلقات در بندند و به کُندهای سنگین از دوستی فرزند و اهل و جاه و مال و شهوت شکم و زیر شکم و طلا و نقره و اسب و آرزوهای دراز گرفتارند بدین عالم فرود آمده است، و با همه عظمت مقام و جایگاهش و بلندی سر و معنایش، به لباس حروف و صداها درآمده و جامه الفاظ و عبارات را به خود پوشیده است؛ این از جانب پروردگار برای بندگان رحمت است و بر خلقش شفقت و مهربانی - به جهت انس آنان و نزدیکی به فهم ایشان و مُدارا کردن با آنها و مُنازله به ذوقشان - وگرنه چه نسبت خاک را بربّ الارباب؟

لذا در هر حرفی از حروفش هزاران رمز و اشاره و غنج و کرشمه برای جلب دل‌های مشتاقان به آرامش و آسایش وصال است، ندایی آسمانی برای رهایی در بندگان از این گرداب عمیق و زندان دنیا است که فرمود: و ذکر فان الذکری تنفع المؤمنین، یعنی: ۱. یعنی به قرآن تکوینی عقلی و نفسی و غیر این دو، حتی کلام الهی که در مرتبه علم عنایی است. «سبزواری»

یادآوری کن که یادآوری مؤمنان را سود رساند (۵۵ - ذاریات).

از این روی شبکه (تورصید) حروف و صداها را با دانه‌های معانی برای صید پرندگان آسمانی گسترد و برای هر پرنده‌ای رزق و دانه‌ای خاص قرار داده که آن را آفریننده خلاق و پدید آورنده و بازگرداننده می‌شناسد، و هدف اصلی از این کار، شکار یک نوع خاص از پرندگان آسمانی، با دانه و غذایی آسمانی مخصوص است که هرکس از آن خورد، زبان تمام پرندگان را می‌فهمد، و هدف از گستردن شبکه و تور - در زمین نه جای دیگر - همین است: سواء علیهم رأذرتهم ام لم تنذرهم لایؤمنون، یعنی: فرقی نمی‌کند، آنان را چه بیم‌دهی و چه بیم ندهی، ایمان نمی‌آورند (۶ - بقره) و بعضی از آنان به واسطه کوتاهی‌شان قدرت ملاحظه این امر را که غذای دل‌ها و خوراک ارواح است ندارند، لذا از آنچه که قدرت فرو رفتن در آن را ندارند لگام خوردند - لگام منع و بازداشت - و به ایشان گفته می‌شود: خاموش! برای این کار آفریده نشده‌اید: لایستل عما یفعل و هم یستلون، یعنی: از آنچه انجام می‌دهد مورد سؤال قرار نمی‌گیرد، بلکه اینان مورد سؤال قرار می‌گیرند (۲۳ - انبیا) کوران نابینا را چه به مشاهده حقایق رنگ‌ها؟

اما آنان که مشکات و چراغدان قلبشان از آتشی که تابناک از نور قرآن است لبریز باشد، و اسرار و رازهای امور و کلمات و آیات را آن‌گونه که هستند ادراک نمایند، بدانان گفته می‌شود: به آداب الهی و رسولش ادب‌پذیر گردید و خاموش باشید و همانند ضعیف‌ترینتان حرکت کنید و پرده حجاب خورشید را از دیدگان شب‌پرگان کنار زنید که این کار سبب هلاکشان می‌گردد، و از نهایت بلندیتان به آسمان دنیا فرود آید که صاحبان دیدگان ضعیف به شما انس گیرند و از بقایای انوار تابناک تابنده شما - از آن سوی حجاب‌ها و سرپرده‌هایی که بین شما و بین آنان زده شده است - اقتباس نمایند و آنچه‌تان باشید که گفته‌اند:

آن‌میدیم و پس مانده جامش را بر زمین ریختیم زیرا زمین نیز از جام بزرگان نصیبی دارد^۱
از این روی در قرآن، آنچه که صلاح هرکسی هست یافت می‌شود، و هیچ روزی و رزق معنوی و صوری نیست جز آنکه در کتاب الهی بخشی از آن برای اهلش یافت

۱. حافظ شیرازی در این باره گوید:

اگر شراب‌خوری جرعه‌ای فشان بر خاک از آن گناه که نفعی به غیر رسید چه باک؟ دم

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۶۷

می‌گردد: متاعاً لکم و لانعامکم، یعنی: مایهٔ برخورداری شما و حیوانات شما است (۳۲ - عبس) و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین، یعنی: هیچ تر و خشکی نیست جز آنکه در کتاب مبین است (۵۹ - انعام).

همان‌طور که در آن حقایق حکمت و شگفتیهای نعمت که غذای ارواح و دلها است یافت می‌شود، همین‌طور در آن علوم جزئی و خوراک‌ها و دواهای صوری - از داستانها و احکام و ارث‌ها و دیه‌ها و انواع ازدواج‌ها و غیراینها - یافت می‌شود که بدانها متوسطان در منازل و عوام، بهره‌مند می‌گردند، پس در آن، غذاهای معنوی و صوری - باهم - و اقسام اخروی و دنیایی - همگی - هست، بنابراین هیچ چیزی نیست مگر آنکه بیان آن و توضیحش در قرآن هست؛ و اگر از باطنت راهی به ملکوت قرآن و باطنش بود، هر آینه تبیان بودن و توضیحش مر هر چیزی را می‌دانستی.

آگاهی دادن و دریافت کردن

بدان که خطاب‌های قرآنی مانند: یا ایها الانسان! یا ایهاالذین آمنوا! اختصاص به دوستان متألّه الهی و اولیای مقرب او دارد، نه دوران فریب‌خورده و ستیزگران منکر، زیرا آنان را بهره و نصیبی از روزی و رزق معانی این کلام الهی و کتاب او، جز پوسته‌های الفاظ و معانی نیست: انهم عن السمع لمعزولون، یعنی: اینان از شنیدن معزول‌اند (۲۱۲ - شعرا) و لو علم الله فیهم خیراً لاسمعهم و لواسمعهم لتولوا و هم معرضون، یعنی: اگر خداوند در آنها خیری سراغ داشت استعداد شنیدن به ایشان داده بود، اگر استعداد شنیدن نیز داشتند پشت می‌کردند و روی‌گردان بودند (۲۳ - انفال) برای اینکه عنایت الهی برایشان به نیکی پیشی نگرفته است، پس آغاز این امر و انجامش این‌گونه است.

توهم ای دوست من! اگر از کسانی هستی که خداوند درباره‌ات نیکی مقرر نفرموده و قضایش به چنین امری تعلق نگرفته است، و اهلیت این امر را هم نداری تا این کار مشکل در تقدیر برایت آسان گردد، از تو مانند کوران جز تقلید نیاید - البته اگر مسلمان باشی و از ستیزگران نباشی - و اگر اهلیت این امر را داشتی، خداوند در واقع به تو چشمی سالم و بینا و پوشیده نشده به حجاب و پرده‌های تقلید و آلوده نشده به

آفت‌های عصبیت و جانب‌داری عطا فرموده که چون دیده‌ات را بازگشایی، آنچه در معرض دید است بازبینی و نیاز به عصاکش و جلودار نداری؛ اما مقلد: مانند کوران، در راه رفتن نیاز به عصاکش دارد، ولی این‌گونه نیست که هرچه عصاکش ادراک می‌کند و انجام می‌دهد، مقلد را توان اینکه در آن کار وی را تقلید کند هست، بلکه تقلید، در امور ناقص و افعال پست جاری می‌گردد، پس کور را امکان اینکه جلودار شود هست - ولی تا حدی محدود - و چون راه از شمشیر تیزتر و از مو باریک‌تر شد، پرنده می‌تواند که بر آن به پرواز آید و کور نمی‌تواند از آن گذر کند، و همین‌طور اگر میدان کار باریک و ظریف گشت و مثلاً لطافت آب را داشت و عبور از آن جز با شنا امکان‌پذیر نبود، پرنده آشنا به هنر شنا می‌تواند به تنهایی از آن بگذرد و امکان دارد دیگری نتواند از آن گذر کند، پس اگر عصاکش - در پریدنش به اوج عالم ملکوت و فضای آسمان جبروت - مانند پرنده فرض شود، و یا مانند شناگر کار آزموده در شناوری دریا‌های حقایق و معانی فرض گردد، کور را تقلید پرواز چنین جلوداری، و زمین‌گیر بر جای مانده از اصل راه را، تقلید این جلودار در شناوری دریا امکان‌پذیر نیست.

این علمی که کلام و کتاب‌الهی بر آن اشمال دارد، نسبت تدبیر و تفکر حقیقی در آنها، به آنچه همگان از مردمان آن را درک کرده و جولانگاه افکارشان است، مانند نسبت راه رفتن بر روی آب است به راه رفتن بر روی خاک، زیرا راه رفتن بر روی خاک را امکان آن هست که فرا گرفته شود، اما راه رفتن بر روی آب - تا چه رسد به پرواز در هوا - به واسطه تقلید و آموزش دیدن به دست نمی‌آید، بلکه به نیروی یقین به دست می‌آید، از این‌رو وقتی به رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله عرض کردند که حضرت عیسی علیه‌السلام بر روی آب راه می‌رفت فرمود: اگر یقین بیشتری داشت بر روی هوا راه می‌رفت «لوازداد یقیناً لمشی علی‌الهاء».

پس اهل قرآن را که اهل الله خاصّ اند - بحمدالله - دیدگانی است که بدانها آیات الهی را مشاهده می‌کنند و گوشه‌هایی است که بدانها کلمات الهی را می‌شنوند و دل‌هایی است که بدانها اسرار حکمت و رازهای شریعت او را تعقل می‌کنند و دست‌هایی است که بدانها نعمت‌های کرم و رحمتش را می‌گیرند و پاهایی است که بدانها در سرای کرامت و منزل بخشش و عطا و مهر او گام می‌گذارند.

در اشاره به نسخ نوشته‌ها و محو و اثبات آنها

شیخ محقق - محیی‌الدین اعرابی - در باب سیصد و شانزده کتابش به نام فتوحات مکی چنین گوید که: رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله از نفس شریفش - به صورت مدح و تعریف - این‌گونه حکایت کرده که: چون به معراج شد، به جایی رسید که در آنجا صدای نوشتن قلم‌های فرشتگان را می‌شنید، و این بیان الهی است که: لثریه من آیاتنا انه هو السميع البصیر، یعنی: تا آنکه نشانه و آیات خود را بدو بنمایانیم که او شنوا و بینا است (۱ - اسراء) پس ضمیر «انه هو - او» به محمد صلی‌الله‌علیه و آله بازمی‌گردد، چون او به معراج رفته و آیات را دیده و صدای نوشتن قلم‌ها را شنیده است، گویی که آیات را می‌بیند و از آنها آنچه را که شنیدن بهره‌مند می‌شود - یعنی صدا - می‌شنود، و از این امر تعبیر به صدای قلم شده، و صدای قلم، صوت و صداست؛ این دلالت بر آن دارد که او را از ملکوت، قوه و نیرویی باقی مانده که به جسمش - از آن جهت که بیننده است - نرسیده، ولی از آن حیث که شنونده است، به شنیدن صدای نوشتن قلم‌ها رسیده است^۱، و آنها بدانچه که خداوند از احکام در عالم پدید می‌آورد جاری می‌گردند؛ و این نوشته‌ها رتبه‌شان پائین‌تر از رتبه قلم اعلا و پائین‌تر از لوح محفوظ است، برای اینکه آنچه را که قلم اعلا می‌نویسد تبدیل بردار نیست و از آن جهت لوح، محفوظ نامیده شده که نوشته شده در آن از محو محفوظ است و هیچگاه محو نمی‌گردد، و این قلم‌هایی که رتبه‌شان پائین‌تر از قلم اعلاست، در الواح

۱. حاصل سخن‌اش آنکه: عالم ملکوت عالم تامی است که در آن تمام آنچه در این عالم از محسوسات پنجگانه - به‌گونه‌ای که شایسته ملکوت است - می‌باشد. ولی هر کدام از آنها با مشعر خاص پنجگانه که تابناک به مشاعر ملکوتی است بدو می‌رسد، پس با نیروی بینایش آنچه را که اشخاص انسان طبیعی - از آن روی که طبیعی‌اند - از دیدنی‌های ملکوتی نمی‌بینند می‌بیند و با گوشش آنچه را که نمی‌شنوند می‌شنود و با نیروی چشائی و ذوقش آنچه را که نمی‌چشند می‌چشد، چون رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله فرمود: نزد پروردگارش شب را به سر بردم درحالی که مرا می‌خورانید و می‌آشامانید، و با نیروی بویایش آنچه را که بویش را نمی‌شنوند می‌بوید، چنانکه فرمود: من نفس رحمان را از جانب یمن می‌شنوم، و آنچه را که لمس نمی‌کنند، لمس می‌کند، چنانکه فرمود: سردی انگشتانش را بین دو برجستگی سینه‌ام یافتم. خلاصه آنچه را که پیغمبر و یا ولی در حالت جدا شدن ملکوتی - با مدارک ملکوتی - ادراک می‌کنند و هر یک شأنی دارند که اختصاص به همو دارد. «سبزواری»

محو و اثبات می‌نویسند و آن بیان الهی است که: *یَمحوَالله ما یشاء و یشبت*، یعنی: هر چه را خواهد محو و ثبت می‌کند (۳۹ - رعد) و از این الواح است که شرایع و ضحف و کتاب‌های آسمانی بر رسولان فرود می‌آید، از این روی در شرایع، نسخ در احکام وارد می‌شود، و آن عبارت از پایان پذیرفتن زمان حکم است.

و باز گوید: از این نوشته، بیان الهی است که: *ثم قضی اجلاً و اجل مسمی*، یعنی: سپس زمانی مقرر کرد و زمانی نیز به نزد او معین است (۲ - انعام) و از این الواح است که خود را به تردّد در نفسش - در گرفتن جان مؤمن به واسطه مرگ - توصیف کرده، در حالی که قضا بر او حکم (به مرگ) کرده است، و از این حقیقت الهی است که از آن کنایه به تردّد الهی شده که سرپاناش در تردّد کونی - در امور می‌باشد.

سپس گوید: مرتبه این قلم‌ها و فرشته‌ای که گماشته بر لوح محو است، فرشته‌ای است که نزد خداوند بسی ارجمند است، او است که بر حسب آنچه که حق متعال بدو فرمان می‌دهد و بر وی می‌خواند محو می‌کند، و اگر این حقیقت الهی نبود^۱، دو کار در عالم باهم اختلاف نداشتند و هیچ‌کس در کاری سرگشته و متردّد نبود و تمام امور حتمی و شدنی بود، چنانکه این تردّدی که مردمان در نفوسشان می‌یابند، وجودش در آنان حتمی و شدنی است، چون کار عالم، به حقایق محفوظ (محفوظ) است.

باز گوید: تو را به منزلت این قلم‌ها که صدای نوشتنشان را رسول الهی صلی‌الله علیه و آله - از علم الهی - شنیده خبر دادم، کیست که آنها را می‌کشد و به کدام حقیقت الهی مستندند و اثرشان در عالم علوی - از فرشتگان و ستارگان و افلاک - چیست و اثرشان در عناصر و مولّدات (سه‌گانه) کدام است؟ و این کشف عجیب است که شامل اسرار و رازهای شگفت می‌باشد^۲، و تمام تأثیرات، پیوسته در عالم، از

۱. یعنی: اگر کتاب محو و اثبات علمی نبود، کتاب محو و اثبات عینی در عالم کون و فساد نبود. «سبزواری»
 ۲. این کشف عجیب عبارت از کشف معنوی علمی - در مطالب نظری - است، و آن رسیدن به مرز عیان است، و کشف مذکور عبارت از کشف صوری است که لازم اعمال صالح و اخلاق مرضیه می‌باشد، و مرادش آنکه هر معنی را صورتی است و هر حقیقتی را رقیقتی، و عمل‌کنندگان به اعمال طریق مصطفوی، صور این معانی پیشین و رقایق این حقایق را مشاهده می‌کنند، لذا با مشاعر ملکوتی کتاب و نوشته‌ها و قلم‌هایی می‌بینند که تمامشان صوری ملکوتی است و صدای نوشتن ملکوتی آنها را می‌شنوند، و صاحب دو ریاست از آنان که جامع بین تحقیقات علمی و عرفانی و بین ریاضات علمی و خلقی است، بین دو کشف جمع می‌کند. «سبزواری»

بدنی، به مقدار تعلق و اتحادش بدان، رنج و آزار می‌بیند، ولی نفس را چون مقاماتی دیگر و نشأتی غیر از این نشأه‌ای که به سبب آن نشأه رنج‌ها بدو می‌رسد هست، لذا رنج او از زخم‌های بزرگ و شدت تباهی مزاج و یا مرگ، مانند رنج حیوانی که حیاتش به عینه حیات بدن است نمی‌باشد.

حال ای دوست من اندیشه کن تا متوجه شوی که شرّ، جز بدانچه که بالقوه در طبیعت انسان است ملحق نمی‌گردد، و این امر به واسطه ماده جسمانی است، زیرا وجود آن وجودی ناقص و آماده پذیرش تباهی و انقسام و تکثر و حصول اضداد و دگرگونی و تجدد و نوشدن احوال و دگرگونی در صور می‌باشد، لذا هر چه که از ماده دورتر باشد، شرّ و وخامتش کمتر است.

بدان که شرور دو گونه ملحق به مواد می‌گردند: یا در آغاز تکوین آنها به واسطه امری که عارضشان می‌گردد بدان‌ها ملحق می‌شوند و یا به واسطه امری که پس از تکوین عارض آنها می‌شود ملحق بدان‌ها می‌گردند؛ بخش اول آنکه: هیأتی از هیأت در آغاز وجودشان جای گیر و پابرجا می‌شود که آن هیأت، استعداد خاص آنها را برای کمالی که ماده را آماده مقابله شرّی که برابر و موازی آن است مانع می‌گردد، مانند ماده‌ای که از آن ماده صورت انسان و یا اسب و یا گیاه تکوین پیدا می‌کند اگر شکل و هیأتی عارض آن (ماده) شود آن را بدترین مزاج و دارای کمترین اعتدال و سرکش‌ترین جوهر از جهت قبول آن صورت - به گونه‌ای کامل - قرار داده و در نتیجه تقویم بهتر و شکل‌پذیری تمام‌تر و نقش‌پذیری شایسته‌تر را پذیرا نخواهد بود، لذا به سبب آن امر، هیأت و شکلش زشت شده و کمال اعتدالی را که در مزاج، و تمامی شکل را که در بُنیه و نهاد بدان نیاز داشت پیدا نخواهد کرد، نه بدان جهت که فاعل بخشنده کوتاهی کرده و در آنچه بخشیده است نیکو نبخشیده است، بلکه از آن جهت که انفعال‌پذیر نپذیرفته است.

بخش دیگر هم یکی از دو امر است: یا مانع و بازدارنده‌ای است که بین شی و به کمال رساننده‌اش واقع می‌شود، و یا رسیدن دو مخالف هم است که کمال را باطل کرده و نابود می‌سازد؛ مثال اولی: وقوع ابرهای فراوان متراکم و یا سایه‌های کوه‌های بلند است که مانع اثر بخشی خورشید در میوه‌ها بوده و در نتیجه آنها پخته و رسیده نشده و

عدمی به عینه عبارت از درد است، و آن اگرچه نوعی از ادراک است ولی از افراد عدم است، لذا شرّاً بالذات است، و اگرچه نوعی از عدم است، ولی دارای نوعی ثبوت است، به گونه‌ی ثبوت اعدام ملکات، مانند کوری و سکون و فقر و نقص و امکان و قوه و امثال اینها.

و دانستی که وجود هر چیزی عین ماهیتش می‌باشد، پس وجود عدم، عین آن عدم است، چنانکه وجود انسان عین انسان است و وجود فلک عین فلک است؛ و نیز دانستی که علم به هر چیزی، بالذات عین معلوم از آن چیز است، پس در اینجا وجود، عین جدایی و یا قطع شدن و یا تباهی است که عدمی می‌باشد، و ادراک متعلق بدان، عین آن وجودی است که عبارت از نفس امر عدمی می‌باشد.

پس ثابت شد این دردی که شرّاً بالذات است، از افراد عدم می‌باشد، و شکی نیست آن عدمی که بدان شرّاً گفته می‌شود، عدم حاصل برای شئی است، نه مطلق عدم - چنانکه پیش از این بدان اشاره شد - بنابراین بر قاعده حکما که گفته‌اند: هر چه شرّاً بالذات است، مسلماً از افراد عدم می‌باشد، نقض وارد نمی‌گردد.

توضیح بیشتر مر تو را در این مطلب که: دردها و رنجوری‌ها از اعدام است، آنکه: پیش از این اشاره کردیم که قوای نفس در بدن ساری و جاری‌اند و آنهایند که آگاهی و احساس به انواع محسوسات پیدا می‌کنند، بنابراین آنها به عینه جوهر لمس‌کننده چشنده بو‌کننده‌اند و عین صورت طبیعی اتصالی مزاجی می‌باشند، و هر چه از حالات که بر بدن وارد می‌شود - خواه وجودی باشد و یا عدمی - نفس از آنها انفعال می‌پذیرد و در واقع بدان‌ها می‌رسد و به واسطه قوایش که ساری در بدن است از آنها اثر می‌پذیرد، بنابراین جدا شدن اتصال که بر جسم وارد می‌شود، شکی نیست که برای جسم شرّاً است، چون آن زایل شدن اتصال و عدم کمالش می‌باشد، پس اگر جسم در هنگام جدا شدن اتصالش موجود زنده و دانای به جدایی اتصال خود بود، آن جسم نهایت شری را که بالاتر از آن برای چیزی قابل تصور نیست داشت، چون عدم آن چیز هنگام وجودش ثابت می‌شود، و چون کار چنین است - و نفس هم همان‌گونه که دانستی نوعی اتحاد با بدن دارد - پس هر چه که هنگام تعلق نفس بر بدن وارد می‌شود گویی که بر خود نفس وارد می‌شود، از این روی از زخم‌ها و بیماری‌ها و بدی مزاج

آن با یاری خدا باز خواهد شد.

بیانش آنکه: درد، نوعی از ادراک است، پس وجودی است و از خیرات بالذات شمرده می‌شود. اگر چه متعلقش عدمی است. پس همان‌گونه که گفته‌اند شرّ بالعرض می‌باشد، پس در آنجا در واقع یک شرّ است و آن نبودن نوعی از کمال می‌باشد، ولی ما وجداناً در می‌یابیم که آنجا دو شرّ حصول می‌یابد: یکی امر عدمی است. مانند بُریدن عضو مثلاً و زایل شدن صحّت و سلامتی. و دیگری امر وجودی است و آن نفسی درد می‌باشد، و این امر وجودی مخصوص، به ذات خود شرّ است، اگر چه متعلق آن نیز شرّ دیگری است؛ زیرا شکی نیست که جدا شدن عضو بدن شرّ است، خواه ادراک شود و یا ادراک نشود، و سپس دردی که مترتب بر آن است شرّ دیگری است که حصولش آشکار است و هیچ خردمندی آن را انکار نمی‌کند، به طوری که اگر جدا شدن عضو بدون درد حاصل شود، شرّ دیگر تحقق و ثبوت نیافته است، و اگر این درد بدون حصول جدا شدن عضو تحقق پیدا کرد، شرّ به حال خودش هست.

پس ثابت شد که گونه‌ای از وجود شرّ بالذات است و این قاعده کلی که: هر چه شرّ بالذات است امر عدمی می‌باشد، باطل گشت؛ این چیزی بود که علامه دوانی در حاشیه تجرید بیان داشته بود و دفعش برایش امکان‌پذیر نبود، از این روی گفته: تحقیق آنکه: اگر مرادشان این است که منشاء شرّ بودن عبارت از عدم است، در این صورت این نقض بر آنان وارد نمی‌شود، و اگر مرادشان این است که شرّ بالذات همان عدم است و غیر آن به «بالعرض» توصیف می‌شود تا آنکه در واقع جز یک شرّ بودن که صفت عدم بالذات است و به غیر خودش - با واسطه - انتساب پیدا می‌کند نباشد - چنانکه شأن اتصاف بالعرض این‌گونه است - اشکال وارد است؛ این را نیک بفهم؛ پایان سخن او.

در دفع اشکال گویم: مقصود آنان دومی است و ایراد، این‌گونه از آنان دفع می‌گردد که درد، ادراک منافی عدمی است، مانند جدا شدن اتصال (عضو) و امثال آن به علم حضوری، و این همان چیزی است که علم در آن، به عینه معلوم است نه صورت دیگری که از آن حاصل می‌باشد، بنابراین در درد، دو امر وجود ندارد که یکی مانند جدا شدن (عضو) و قطع آن و تباهی مزاج باشد و دومی صورتی که از آن نزد دردمند حاصل است باشد که به واسطه آن (صورت) درد می‌کشد، بلکه حضور آن منافی

عنصری می‌باشند، و بودن شرّ، تنها در نبودن صحّت و سلامتی و از بین رفتن اعتدال از مزاج نبات و حیوان است، خوهای زشت هم این‌گونه است، یعنی تمام آنها برای نفوس درندگان و چهارپایان کمالات است و برای قوای غضبی و شهوی شرّ نیستند، بلکه شرّ بودن این خوهای زشت با قیاس به نفوس ضعیف و ناتوان است که از ضبط و نگاهداری قواهاشان از افراط و تفریط (زیاده‌روی و کوتاهی)، و از راندنشان به راه اطاعت - برای تدبیر تمام‌تر که سعادت و نیک‌بختی جاویدان بستگی بدان دارد - عاجز و ناتوانند، و همین‌طور شرّ بودن این افعال زشت - مانند زنا و ظلم - نسبت به سیاست و اداره بدن و یا شهر، پس ظلم، نسبت به مظلوم - به‌گونه‌ای که دانستی - شرّ است، اما نسبت به ظالم - از آن حیث که ظالم است - اصلاً شرّ نیست، مگر آنکه صاحب قوه و نیروی نطقی (نفس ناطقه) باشد و بدان (ظلم)، بیشتر از آنچه که در بیشتر مواقع به مظلوم، زیان رسیده زیان رسد، و همین‌طور دردها و رنجوری‌ها و اندوهها و غم‌ها و غیراینها، چون آنها از حیث بودنشان، ادراکاتند مر اموری را، و از حیث وجود و یا صدورشان از علّت‌های فاعلی، دارای خیراتی کمالی‌اند، و فقط با قیاس به متعلقات آنها از اعدام و نبودن‌ها و یا تباهی‌ها و دردها و رنجوری‌ها، شرور می‌باشند.

و چون از تمام اشیاء موجود در این جهان که نزد همگان شرور نامیده می‌شود جستجو کنی، آنها را در نفسشان شرور نخواهی یافت، بلکه همگی شرور بالعرض‌اند و خیراتِ بالذات، چنانکه بیانش به‌گونه قیاسی گفته آمد.

و مراد از بیان این مثالها، استدلال بر این مطلب از جهت استقراء و یا تمثیل نیست، بلکه به جهت دفع نقض‌هاست - با وارد کردن آنها - و به جهت روشن شدن فرق بین شرّ بالذات و شرّ بالعرض تا اشتباه بین آن دو از بین برود و روشن شود که آنچه را شرّ می‌شمارند، بازگشت به امری عدمی دارد، وگرنه برهان همان است که بیانش در آغاز این فصل گفته آمد، و بسا که در این مطلوب ادعای بداهت و آشکاری شود و آنچه از مثال‌ها که بیان گشت برای آگاهی و هشدار و یادآوری باشد.

شک کردن و تحقیق و اثبات نمودن

بدان که در اینجا اشکال دشوار و سختی است که گره آن تاکنون باز نشده است، و

لمسی است، و آن در حقیقت عادت او است مر کمال لمسی را و فاقد سلامت و اعتدال مزاجی را، و آن نیز با این شرّ حقیقی که عدم و فقدان است ادراک می‌شود، اما مُدرک زایل کننده مانع - مانند ابر در اینجا - قوّه بینایی است نه قوّه لمس - و آن - از آن حیث که بیننده است، از ابر نه اذیت و آزار می‌بیند و نه از آن زیان دیده و نه کاستی می‌یابد، بلکه از آن جهت که دارای لمس و قوّه لمسی، است (اذیت و... می‌بیند) و قوّه لمسی ابر معدوم کننده کمال او را ادراک نمی‌کند، بلکه آنچه را که این قوّه ادراک می‌کند عبارت از عدم صحت و نابودی کیفیت ملایمت و سازگاری است؛ بنابراین شرّ بالذات عبارت از عدم است، ولی نه هر عدمی، بلکه عدم و اصل (اتصال) به شئی، و هر عدمی واصل و پیوسته بدان نیست، زیرا عدم شیرینی در قوّه شنوایی و بینایی، برای آن دو، شرّ نیست، بلکه عدم واصل و رسیدن بدان است که عدم اقتضا کننده طبیعتش - از کمالاتی که اختصاص به نوع و طبیعتش دارد - می‌باشد.

اما وجودات: تمام آنها خیراند، یا مطلقاً - یعنی بالذات و با قیاس با همه - و یا بالذات، ولی گاهی با قیاس به بعضی از اشیاء (شرّ) عارض آنها می‌شود تا آنکه منتهی به عدم آن و یا عدم حالی از احوال آن می‌گردد که بدان شرّ بالعرض گویند و آن معدوم کننده زایل کننده است، و یا نگهدارنده، یعنی بازدارنده و مانع خیر از مستحقان آن است، و یا ضد یعنی منافی کمالی که مقابل آن، و خیری که ضد آن است می‌باشد. از این قسم، اخلاق و خواهی زشت که مانع نفوس از رسیدنشان به کمالات عقلیشان است می‌باشد، مانند بخل و ترس و اسراف و خودبینی، و همین طور افعال زشت، مانند ظلم و قتل از روی دشمنی و زنا و دزدی و غیبت و سخن چینی و بدگویی و امثال اینها، برای اینکه هر یک از اینها در ذات خودشان «شرّ» نیستند و بلکه از خیرات وجودی‌اند، زیرا برای اشیاء طبیعی کمال‌اند، و بلکه برای قوای حیوانی و یا طبیعی موجود در انسان کمال‌اند، ولی شرّ بودنشان با قیاس به قوّه شریف و عالی که شأن آن قوّه در کمال این است که بر آنچه از قوا که پائین‌تر از خودش است قاهر و غالب باشد، خاضع و فروتن، و فرمانبردار آن قوّه نیست.

پس گرما و سرما که موجب ناراحتی حیوان و تباه ساختن میوه‌ها و غذاهای دیگر انسان و چهارپایانند، دو کیفیت از کیفیات فعلی‌اند، و هر دو از کمالات اجسام طبیعی

نبودن نوعی مبدأ و شکلی از سبب - شرّ گفته می‌شود، زیرا سبب زیان‌رسان که منافی خیر و کمال و موجب فقدان و نابودی و زوال است دو قسم می‌باشد:

قسم اول چیزی است که به زیان دیده - یعنی آن‌کس که از جهت وجودش آسیب دیده - می‌رسد و آن را ادراک می‌کند - ادراک‌کننده عدم صحت و سلامت - مانند کسی که به واسطه فقدان اتصال عضو، به وجود گرمی آن که پاره‌کننده و بُرنده و سوزان است اذیت و آزار می‌بیند، چون او از آن حیث که فقدان اتصال و نابودی صحت را به قوه‌ای درک‌کننده که در ماده این عضو و طبیعتش است ادراک می‌کند و به عینه سبب آزاررسان سوزان را نیز به همان قوه ادراک می‌نماید، پس در آنجا دو ادراک می‌باشد: ادراک امر عدمی - به گونه ادراک دیگر امور عدمی - و ادراک امر وجودی - به گونه دیگر امور وجودی - این مُدرک وجودی در نفس خودش شرّ نیست - بلکه با قیاس به این چیز است - اما مُدرک دیگر، از عدم کمال و زوال اتصال: آن در نفس خودش شرّ است و تنها با قیاس بدان شرّ نیست تا آنکه برایش وجودی تصوّر شود که به حسب آن شرّ باشد، بلکه نفس وجودش جز شرّ در آن - و بر آن گونه که شرّ است - نمی‌باشد، زیرا کوری جز آنکه در چشم باشد جایز نیست، و از آن حیث که در چشم است جز آنکه شرّ باشد جایز نیست و آن را جهت دیگری که بدان غیر از شرّ باشد نیست - برعکس این امر وجودی زیان‌رسان دردناک - زیرا گرمای آزاردهنده و یا خلط سوزان و یا زهر کُشنده را برایش گونه‌ای از وجود تصوّر می‌شود که به حسب آن شرّ نبوده و بلکه خیر است.

قسم دوم چیزی است که به زیان دیده نمی‌رسد، مانند ابر سایه‌افکن که مانع تابش خورشید بر نیازمندِ بدان - در استکمالش به گرم شدن - می‌باشد، و مانند سرمایی که میوه‌ها را فاسد و تباه می‌سازد، و بارانی که مانع از سفید شدن لباسها می‌شود، پس اگر نیازمند به استکمال، ادراک‌کننده‌ای قوی باشد، فقدان کمال و عدم بهره‌مندیش را ادراک می‌کند، ولی از آن حیث که آن را ادراک می‌کند ادراک نکرده که ابر گاهی سایه‌افکنده و یا باران گاهی مانع گردیده و یا سرما گاهی میوه‌اش را فاسد و تباه ساخته است، بلکه از آن حیث که به قوه دیگری - مانند بینایی و یا غیر آن - ادراک می‌گردد ادراک کرده است، زیرا نیازمند به گرم شدن به پرتو خورشید مثلاً، مزاج بدنش به قوه

از کمالاتش را نمی‌کند، و اگر شئی، اقتضای عدم بعضی از کمالاتش را کند، باید شرّ، همین عدم باشد نه نفسش، زیرا قابل تصوّر نیست که شئی، اقتضای عدم کمالاتش را کند، با اینکه تمام اشیاء خواهان کمالاتی که درخورشان هست می‌باشند، و عنایت الهی اقتضای اهمال و بیکار گذاردن چیزی را - چنانکه بدان اشاره شد - نمی‌کند، بلکه رسانیدن هر چیزی را به کمالش ایجاب می‌کند، پس اشیاء با طبایع و غرایز و نهادهاشان خواهان کمالات و غایاتشان هستند نه اقتضاکننده عدم و نقصانشان را.

و نیز جایز نیست که شرّ - بنابر تقدیر وجودی بودنش - برای غیر خود شرّ باشد، زیرا شرّ بودنش برای غیر خود، یا از آن جهت است که آن غیر و یا بعضی از کمالات غیر را معدوم می‌کند، و یا از آن جهت است که چیزی را معدوم نمی‌کند، اگر شرّ بودنش از آن جهت است که معدوم‌کننده چیزی و یا بعضی از کمالات آن چیز می‌باشد، در این صورت شرّ، عدم آن چیز و یا عدم کمال آن چیز است نه نفس آن امر وجودی معدوم‌کننده، و اگر اصلاً معدوم‌کننده چیزی نیست، پس شرّ نیست، چون فرض شده که آن، برایش شرّ می‌باشد، زیرا علم ضروری حاصل است به اینکه هرچه موجب عدم چیزی و عدم کمال آن چیز نباشد، برای آن چیز شرّ نمی‌باشد، این به واسطه عدم زیان رسانیدن بدان است، و چون شرّی را که فرض کرده‌ایم امر وجودی است اگر برای خود و برای غیر خود شرّ نیست، جایز نیست که در شمار شرّ آورده شود، و صورت این قیاس بر نظم طبیعی خودش این‌گونه است: اگر شرّ، امری وجودی باشد، باید شرّ، غیر از شرّ باشد، در این صورت تالی (قضیه) باطل است، همین‌طور مقدم هم باطل است، و بیان لزوم و بطلان تالی و تقریرش گفته آمد؛ پس دانسته شد که شرّ، امری عدمی است و ذات ندارد، و یا اینکه عدم ذات و یا عدم کمال ذات است.

و چون اندیشه کردی و معانی شرور و احوال و نسبت‌های آنها را استقراء و جستجو کردی، خواهی یافت که هرچه بر آن نام شرّ اطلاق می‌گردد، بیرون از دو امر نیست، یا عدم محض است و یا منتهی به عدم است؛ گاهی به چیزهایی مانند مرگ و جهل بسیط و فقر و ضعف و چشم زخم‌زدن در خلقت و نقصان اعضا و قحطی و امثال اینها از امور عدمی محض، شرّ گفته می‌شود، و گاه دیگر به چیزهایی مانند درد و اندوه و جهل مرکب و غیر اینها از اموری که در آنها نوعی مبدأ و شکل سببی ادراک می‌شود - نه تنها

۲

فصل

در مباحث خیر و شرّ

خیر، چیزی است که هر موجودی بدان شوق می‌ورزد و اراده آن را دارد و بدان، بهره و نصیبش از کمال ممکن درباره‌اش تمامی می‌پذیرد، و هر موجودی روی اراده و قصد - در ضروریات وجود و اولی‌های فطرت و در مکملات حقیقت و متممات صفات و افعال و دومی‌های فضایل و لواحقش - بدان سوی دارد، پس خیر مطلق که تمام اشیاء بدان شوق می‌ورزند و بدان تمامی یافته و یا ذات و کمالات ذات اشیاء بدانچه از او افاضه می‌گردد تمامی می‌یابند، قیوم و واجب بالذات - جلّ جلاله - می‌باشد، چون او وجود مطلق است که نقصی در او نیست و نور خالص و درخشش محض و تامّ و فوق تمام است، لذا هر ممکنی به طبیعت امکانی خود و هر موجودی پس از او به طبیعت ناقص خویش بدو عشق و شوق می‌ورزد، و هر معلولی به جهت قوام معلولیت و فقر و نیازش، در مقابل او خاضع و فروتن است، و هر چه غیر او است خالی از آمیختگی نقص و فقر نمی‌باشد، پس هیچ‌یک از معلولات، از هر جهت خیر محض نیست، بلکه در آن آمیزشی از شرّیت - به مقدار نقصان درجه‌اش از درجه خیر مطلق که خیریتش به مرزی منتهی نمی‌گردد و فوق آن غایتی نیست - می‌باشد.

برای «شرّ» معنی دیگری است که مصطلح می‌باشد، و آن فقدان و ناداری ذات شئی، و یا نداشتن کمالی از کمالات است که شئی - از آن حیث که به عینه آن شئی است - بدان اختصاص دارد، و «شرّ» بر هر دو معنی، امری عدمی است - اگرچه در بعضی حصول دارد - مانند حصول اعدام و امکانات اشیا که نوعی از حصول در جانب اتصاف دارد، از این‌روی حکما گفته‌اند: شرّ را ذاتی نیست، بلکه آن امری عدمی است، یا عدم ذات است و یا عدم کمال ذات، و دلیل بر آن اینکه: اگر امری وجودی باشد، باید یا شرّ برای خود و یا شرّ برای غیر خودش باشد؛ جایز نیست که شرّ برای خودش باشد، وگرنه پدید نمی‌آید، برای اینکه وجود شئی، اقتضای عدم نفسش و عدم چیزی

به‌ویژه در نبات و حیوان و بلکه در کلیات اعیان از افلاک و ارکان و عناصر، نیکویی تدبیر و خوبی ترتیب و رعایت مصالح و منافع و ایجاد قوا و اسبابی که با اهداف دافعی - برای آفات و تباهی‌ها - سازگاراند مشاهده می‌کنیم که شگفتیش پایان ندارد، و کسی نتواند مُنکر آثار شگفت‌انگیز و عجیب در جزئیات اکوان موجود شود، تا چه رسد در کلیاتش، چنانکه نمونه از آنها را به‌زودی بیان می‌داریم، و این جزئیات، مانند مصالح و منافع، در بعضی از نباتات - مانند خرما و انگور - و بعضی از حیوانات بی‌زبان - مانند زنبور عسل و عنکبوت - مراعات شده و اینها (مصالح و منافع) به‌گونه‌ی اتفاقی - بدون تدبیری پیشین و حکمی مطابق و مصلحتی مراعات شده و حکمتی مورد پسند - صادر نگردیده است.

بنابراین لازم است که دانسته شود: عنایت - همان‌گونه که گفته آمد - عبارت از این است که: اوّل تعالی عالم به ذات خود است بدانچه که وجود، در نظام تمام‌تر و خیر بزرگ‌تر بر آن قرار دارد، و علّت ذات خود است برای خیر و کمال - به‌جهت بیشترین چیزی که امکان دارد و به‌گونه‌ی مذکور راضی بدان است - و این معانی سه‌گانه که فراگیر معنی عنایت است، یعنی علم و علّیت و رضا، تمامشان عین ذات اویند، یعنی ذاتش عین علم به نظام خیر و عین سبب تام برای آن و عین رضای بدان بوده و همان مشیّت ازلی می‌باشد، پس ذاتش به ذات خود، صورت نظام خیر - به‌گونه‌ی برتر و اعلا تر - می‌باشد، زیرا آن وجود حق است که نه غایتی دارد و نه آن‌سوی آن - در کمال - حدّی و مرزی است، و چون چنین است، پس نظام خیر را - به‌گونه‌ی رساتر در نظام و تمام‌تر به‌حسب امکان - تعقل می‌کند و از او آنچه از نظام و خیر را به‌گونه‌ی ای که تعقل کرده، فیضان و صدور پیدا می‌کند، فیضان و صدور می‌کند که منتهی به غایت نظام و صورت تمام - به تمام‌ترین وجه منتهی شدن - می‌گردد.

این همان معنی عنایت است که خالی از عیب و نقص می‌باشد و هرکس که غیر این اعتقاد داشته باشد، یعنی قائل به اتفاق که منسوب به بعضی از پیشینیان است باشد، و یا اینکه قائل به اراده‌ی خالی از حکمت و عنایت که منسوب به شیخ اشعری است باشد، و یا قائل به غرض پائین‌تر که به خلق بازمی‌گردد باشد، گمراهی طولی دارد که به تنزیه و توحید الهی جاهل است و: ما قدر والّله حق قدره، یعنی: خدای را

موقف هشتم

در عنایت حق تعالی و رحمت گسترده بر هر چیز و چگونگی دخول شَرّ و زیان در مقدرات کائنات - به حسب قضای الهی و تقدیر ربّانی -

و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اول

در عنایت

شکی نیست که واجب‌الوجود از حیث حقیقت، تام و فوق تمام است، و همین‌طور گروهی از فرشتگان مقرب و عقول قدسی او که ذاتشان تامّ و هویتشان متصل به هویت حق یگانه می‌باشد، آنان هیچ فعل و عملی را برای غرض و هدفی که پائین‌تر از خودشان باشد - یعنی از احوال این عالم - انجام نمی‌دهند؛ خلاصه آنکه علت‌های عالی، جایز نیست که صدور افعال از آنها، به جهت اغراض و هدفهایی باشد که از فعل آنها بدان‌ها بازگردد و پیش از انجام فعل حاصل نبوده باشد، اگر چنین باشد، آنان را ذات کاملی نبوده و بلکه ناقص‌اند و کمال را از جانب معلولاتشان پیدا می‌کنند و این جِدّاً ممتنع و محال است؛ پس ثابت شد که آنها (علت‌های عالی) در فعلشان چیزی را قصد ندارند و هیچ داعی آنها را فرا نمی‌خواند و بر ذاتشان ایشار و اراده زائد - جز اقتدا و پیروی خیر برتر و نور تمام‌تر بالاتری - وارد نمی‌گردد.

اما حق یگانه: فوقش غایتی که در افاضه خیر و گسترش رحمت عام و فراگیر بدان نگرد نیست، با این همه در موجودات این عالم و اجزای نظام و افراد اکوان موجود،

ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

موقف هشتم

عنايتِ حق تعالی

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۷۷

مقیاس راستی است که بدان، اعمال و علوم و افکار وزن کرده می‌شود و سالم آنها را از تباه و فاسدشان، و رایج آنها را در بازار قیامت از نارایجشان، و درستشان را از باطلشان بازخواهی شناخت، می‌فرماید: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط، یعنی: پیغمبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به عدالت گرایند (۲۵ - حدید) و فرمود: والسماء رفعها و وضع المیزان الاتطغوا فی المیزان، یعنی: آسمان را بالا برده و میزان را نهاده است که در وزن کردن ستم نکنند (۷ و ۸ - رحمن) و غیراینها از لقب‌ها و نام‌ها، و شکی نیست که بسیاری نام‌ها و صفات و اوصاف، دلالت بر بزرگی شأن مسما و موصوف دارد، و خداوند به جلالت و عظمت شأن کلام و کتابش دانا است و بس.

العزیز الحمید، یعنی: به راه خداوند عزیز حمید هدایت می‌کند (۶ - سبا).
 از آن جمله «مجید - ارجمند» است، می‌فرماید: ق و القرآن المجید (۱ - ق).
 و از آن جمله «عزیز - گرانقدر» است، می‌فرماید: وانه لکتاب عزیز (۴۱ - فصلت).
 و از آن جمله «عظیم» است، می‌فرماید: ولقد آتیناک سبعاً من المثانی و القرآن
 العظیم، یعنی: تو را سوره حمد و قرآن بزرگ دادیم (۸۷ - حجر).
 از آن جمله «موعظه حسنه - اندرز نیکو» است، فرمود: ادع الی سبیل ربک بالحکمة
 و الموعظة الحسنة، یعنی: با حکمت و اندرز نیکو مردم را به سوی پروردگارت بخوان
 (۱۲۵ - نحل).

از آن جمله «نعمت» است، زیرا بدان، اهل الله متنعّم و متلذذ می‌شوند، بیشتر از
 آنچه اهل دنیا از لذات حسیشان لذت برده و برخوردار می‌گردند، و هیچ نسبتی بین
 نعمت و برخورداری دنیا و نعمت و برخورداری آخرت نیست، بلکه این لذت‌های
 حسی نسبت به لذت معرفت و حکمت، دزدانند و رنج - چنانکه در جای خودش
 [در سفر نفس] به زودی بیان خواهیم داشت؛ خداوند می‌فرماید: یعرفون نعمت الله
 ثم ینکرونها و اکثرهم الکافرون، یعنی: نعمت الهی را دانسته و سپس آن را انکار
 ورزیدند و بیشترشان کفران نعمت کنند (۸۳ - نحل) یعنی به‌گونه اجمال حقیقت
 آن را تصدیق دارند، چون اگر آن را به‌گونه حقیقی می‌دانستند، هرآینه به نعیم
 جاودانی دست پیدا کرده و از ستیزگران نبودند، از این روی به کفر و کفران
 توصیفشان فرمود.

از آن جمله «رزق - روزی» است، می‌فرماید: رزق ربک خیر و ابقی، یعنی: روزی
 پروردگارت بهتر و پایدارتر است (۱۳۱ - طه).

از آن جمله «مبین - آشکار» است، چون بدان حقایق موجودات آشکار می‌شود و
 اسرار دو جهان و احکام ربوبیت و عبودیت (خدایی و بندگی) و احوال بندگان و
 اقسام و انواعشان - روز برانگیختگی و بازگشت - روشن و ظاهر می‌شود، می‌فرماید:
 تلک آیات الکتاب و قرآن مبین، یعنی: این آیه‌های کتاب و قرآن مبین است
 (۱ - حجر).

از آن جمله «میزان - ترازو» است، چون ترازو و معیار و آلت سنجش درست و

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۷۵

بدان جهت است که قرآن، دارای مقامی عقلی است که به ذات خود قائم است و در آن، حقایق اشیاء به گونه بسیط اجمالی هست، و اینکه عقل بالفعل - چنانکه دانستی - عاقل و عقل - به دو اعتبار - می باشد، و قیاس در حکیم و حکمت بودنش نیز این گونه است، یعنی آن از آن حیث که به ذات خود علم به حقایق موجودات است حکمت است و از آن حیث که علم به ذات خود - در مقام عقلی - است حکیم است، پس ذاتش بدون صفتی زائد، عالم به اشیاء - آن گونه که هستند - می باشد، پس حکیم است، زیرا صدق مشتق، درخواست عارض شدن مبدأ اشتقاق را ندارد، خداوند می فرماید: یس، والقرآن الحکیم (۱ - یس) و فرمود: و انه فی ام الكتاب لدینا العلی حکیم، یعنی: قرآن در لوح محفوظ نزد ما والا و حکیم است (۴ - زخرف). از آن جمله «ذو الذکر - دارای پند» است، و فرق بین «ذکر» و «ذوالذکر» بودنش اعتباری است، چنانکه در بخش حکمت و حکیم بودن گفته آمد، خداوند می فرماید: ص، و القرآن ذی الذکر، یعنی: قسم به این قرآن دارای پند (۱ - ص).

از آن جمله «تنزیل - فرود آمدن» است، چون خداوند آن را از مرتبه عقلی اجمالی به مرتبه نفسی تفصیلی فرود آورده و فرموده: تنزیل من الرحمن الرحیم، یعنی: از جانب خداوند رحمان رحیم فرود آمده است (۲ - فصلت).

از آن جمله «منزل - نازل شده» است، می فرماید: والذین آتینا هم الكتاب یعلمون انه منزل من ربک بالحق، یعنی: کسانی که کتابشان داده ایم دانند که قرآن از جانب پروردگارت به حق نازل شده است (۱۱۴ - انعام) و فرق بین «تنزیل» و «منزل» بر قیاس آن چیزی است که پیش از این گفته آمد.

از آن جمله «بشیر و نذیر - نوید دهنده و بیم دهنده» است، می فرماید: کتاب فصلت آیاته قرآناً عربیاً لقوم یعلمون بشیراً و نذیراً فاعرض اکثرهم فهم لا یسمعون، یعنی: کتابی است که آیه های آن برای گروهی که اهل درک اند بیان و توضیح داده شده و قرآنی عربی است که نوید دهنده و بیم رسان است (۳ و ۴ - فصلت).

از آن جمله «بُشری» است و فرق بین «بشری» و «بشیر» آن گونه است که گفته آمد، می فرماید: هدی و بشری للمؤمنین، یعنی: هدایت و بشارت مؤمنان است (۹۷ - بقره) و حال در «هدی» و «هاد» بودنش نیز این گونه است، می فرماید: و یهدی الی صراط

«حق» است، چنانکه فرموده: ذلک هدی الله یهدی به من یشاء، یعنی: این هدایت خدا است که بدان هر که را خواهد هدایت کند (۸۸ - انعام) و فرمود: هدی للمتقین الذین یؤمنون بالغیب، یعنی: مؤمنان را هدایت است، آنان که ایمان به غیب دارند (۲ و ۳ - بقره).

از آن جمله «ذکر» است، چون بدان، امور آخرت و احوال مبدأ و معاد یادآوری می‌شود، فرمود: انه لذکر لک ولقومک و سوف تستلون، یعنی: قرآن برای تو و قوم تو تذکاری است و به زودی از آن باز پرسیده شوید (۴۴ - زخرف).

و از آن جمله «نبأ عظیم - خبر بزرگ» است، چون از عالم غیب و امور پنهان و از اسرار نفوس و پنهانیهای دلها خبر می‌دهد: قل هو نبأ عظیم انتم عنه معرضون، یعنی: بگو: آن خبری بزرگ است که شما از آن روی گردانید (۶۷ - ص).

و از آن جمله «شفا» است، چون بدان، از بیماری‌های نفسانی و امراض باطنی و دردهای اخروی - از عذاب جهل و نادانی و حسد و کبر و خودبینی و ریا و دورویی و خودآرائی و شهوت و غضب و دوستی مال و ریاست و دیگر بیماری‌های مهلک که چون در قلب استحکام پیدا کرد طبیبان نفوس از درمان آنها عاجز و ناتوان‌اند - شفا و بهبودی حاصل می‌شود، خداوند می‌فرماید: قل هو للذین آمنوا هدی و شفاء والذین لایؤمنون فی آذانهم و قرو هو علیهم عمی اولئک ینادون من مکان بعید، یعنی: بگو قرآن برای کسانی که ایمان دارند هدایت و شفاست و کسانی که ایمان ندارند گوشه‌هایشان سنگین است و از درک آن کوردلند، آنها را از مکانی دور ندا می‌زنند (۴۴ - فصلت).

از آن جمله «رحمت» است، خداوند می‌فرماید: و ما انزلنا علیک الکتاب الا لتبیین لهم الذی اختلفو فیه و هدی و رحمة لقوم یؤمنون، یعنی: ما این کتاب را به تو نازل نکردیم مگر برای آنکه مطالبی را که درباره آن اختلاف کرده‌اند برایشان بیان کنی (۶۴ - نحل) و فرمود: و انه لهدی و رحمة للمؤمنین، یعنی: این قرآن برای مؤمنان هدایت و رحمت است (۵۷ - یونس).

از آن جمله «علی حکیم» است، اما «علی - والا» بودنش به جهت آن است که اصل حقیقتش از عالم علوی عقلی است، اما «حکیم» بودنش - یعنی دارای حکمت -

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۷۳

درواقع حکیمی جز خداوند متعال نیست، از این روی گفته‌اند: حکمت موهبت و بخشش ربّانی است که با سعی و کوشش و اکتساب به دست نمی‌آید و متّصف بدان، جز رهاشدگان از جامه‌های بشری و بیرون آمدگان از لباس این وجود کونی - با زهد حقیقی و فنای از آمیختگی‌های خلقی و بشری - نمی‌باشد، چنانکه پس از آنکه فرمود: و یعلمهم الكتاب والحکمة، یعنی: آنان را کتاب و حکمت آموخت، فرمود: ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذوالفضل العظیم، یعنی: این فضل و کرم الهی است که به هرکس خواهد عطا فرماید که خداوند دارای فضل و کرم بزرگی است (۴ - جمعه).

و از اسماء قرآن «خیر» است، چنانکه فرمود: و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً، یعنی: هرکس حکمت داده شود درواقع خیر فراوان داده شده است (۲۶۹ - بقره).

از نام‌های دیگرش «روح» است، فرموده: یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق، یعنی: روح [وحی] را به فرمان خویش به هرکس از بندگانش که خواهد فرو فرستد تا از روز تلافی بیم دهد (۱۵ - غافر).

و از آن جمله «حق» است، چون او ثابت است و هیچ‌وقت تغییر نمی‌پذیرد و صادق و مطابق واقع است و شک و ربیبی فرایش نمی‌گیرد، زیرا فرموده: ویری الذین اوتوا العلم الذی انزل الیک من ربک هو الحق، یعنی: آنان که صاحبان علم‌اند می‌دانند آنکه به تو نازل شده حق است (۶ - سبا) و فرمود: نزله روح القدس من ربک بالحق لیثبت الذین آمنوا، یعنی: قرآن را روح القدس - به حق - از جانب پروردگارت نازل کرده است (۱۰۲ - نحل) و فرمود: افمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق کمن هو اعمی انما یتذکر اولوالالباب، یعنی: آیا آن کس که می‌داند آنچه از پروردگارت به تو نازل شده حق است مانند آن کس است که کور است؟ فقط خردوران اندرز می‌گیرند (۱۹ - رعد) و فرمود: بل هو الحق من ربک لتنذر قوماً ما آتاهم من نذیر، یعنی: بلکه آن حق است و از جانب پروردگارت است تا گروهی را که بیم‌رسانی سویشان نیامده بیم‌دهی (۳ - سجده).

و از آن جمله «هدی» است، زیرا به‌سوی حق هدایت می‌کند، پس به اعتباری دیگر

بدان، در تاریکیهای بیابان اجسام و دریای نفوس هدایت شده و بدان، برای سالکان و رهپویان به سوی سرای آخرت، راه بهشت و گذرگاه دوزخ آشکار می‌شود، چنانکه فرمود: قد جائکم من الله نور و کتاب مبین یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم، یعنی: به راستی که از جانب خدا نور و کتابی روشن آمده است که خدا بدان، هر که راه خشنودی او را بپوید به راه سلامت هدایت می‌کند و به فرمان او از تاریکیها به نورشان می‌برد و به راهی راست راهبرشان می‌شود (۱۵ و ۱۶ - مائده) اینکه فرمود «نور» اشاره است به مرتبه عقل قرآنی بسیط^۱ که به نام قلم اعلی نامیده می‌شود، و اینکه فرمود «کتاب» اشاره به علم تفصیلی است که در لوح محفوظ ثبت است، و بیان الهی اشاره به این دو مرتبه دارد که: و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب، یعنی: او را حکمت و ملکه فرق بین درست و نادرست عطا کردیم (۲۰ - ص) پس «حکمت» مربوط به قرآن است و «تفصیل» مربوط به «کتاب» و فرمود: او من کان میتاً فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها، یعنی: آن کس که مرده بود و زنده‌اش کردیم و برای او نوری قرار دادیم که به کمک آن میان مردم راه می‌رود مانند کسی است که در تاریکیها است و از آن بیرون رفتنی نیست؟ (۱۲۳ - انعام).

و از نام‌های آن «حکمت» است، و آن برترین علم به برترین معلوم است پس ۲،

۱. این در تکوینی آفاقی و انفسی است، اما در تدوینی: حکمت اشاره به این است که تمام قرآن در فاتحه بلکه در حروف مقطع چهارده‌گانه نورانی، بلکه در «باء بسمله»، بلکه در زیر نقطه «با» است، و فصل الخطاب اشاره به مقام کثرت دارد و اینکه هر سوره - و بلکه هر آیه - مدلولی غیر مدلول دیگری دارد. «سبزواری»
 ۲. افضل علوم بودنش آنکه: علمی یقینی است که اصلاً تقلیدی در آن نیست - برعکس باقی - چون خالی از آن نیستند و در تصدیق به وجودات موضوعات آنها که در حکمت مبین است کمتر نیستند، از این روی دارای ریاست عام و مخدومیت مطلق است، و بدان جهت که فضیلت علم یا به فضیلت موضوع آن است و یا به شرافت و برتری غایت آن، و یا به واسطه استحکام مبادی آن، و همگی در این علم متحقق و ثابت‌اند، اما موضوع: عبارت است از وجود مطلق که خیر محض است و موضوعات مسائلش عبارت از حق متعال و صفات و افعال و فرشتگان مقرب او و غیراینها که موجودات را یاری و کمک می‌کنند، اما غایت آن عبارت است از صیوروت و گردیدن انسان، عالمی عقلی - همانند عالم عینی و خارجی - و رسیدن به سعادات حقیقی، اما مبادی آن، عبارت است از براهینی که موجب افزایش یقین دائمی می‌شود؛ اما معلوم آن نیز برترین معلوم‌ها است، چون دانستی که معلوم بدان چیست؟ برعکس معلومات غیر آن، چون آنها اعراض‌اند و از سنخ و نوع حرکات و یا کمیات و کیفیات، و یا آنچه در روند آنها است می‌باشند. «سبزواری»

موقف هفتم - متکلم بودن حق تعالی / ۷۱

احکام این قلم‌ها می‌باشد، و آنها ناگزیرند که پراکندگی ستارگان و برچیده شدن این اجرام فلکی و خرابی این سرای دنیوی و انتقال نیکبختان را به بهشت برین که زمینش سطح فلک هشتم است و جهنم - از مُقعر و گودی آن - تا پائین‌ترین درجات را که سرای بدبختان است نوشته و ثبت نمایند، اما قلم اعلا: در لوح محفوظ هر چه را که از این قلم‌ها - از محو و اثبات - جاری می‌گردد ثبت می‌نماید، پس در لوح محفوظ اثبات محو در این الواح و اثبات اثبات و محو اثبات - هنگام وقوع حکم - و انشاء امری دیگر می‌باشد، و آن لوحی است که از محو، پاک و مبرّا است و آن را قلم اعلا - با اختلاف امور و عواقبش^۱ مفصلاً به تقدیر عزیز علیم - یاری و کمک می‌کند؛ و دل‌های اولیای الهی را از راه کشف الهی حقیقی - در تمثیل - از این قلم‌ها، کشف درست است، چنانکه بهشت برای رسول خدا صلی الله علیه و آله - در پهنه دیوار - تمثّل پیدا کرد؛ پایان سخن او.

ما نقل سخن او را در این باب کوتاه کردیم، برای اینکه آن در نزد صاحبان بینش سخنی محققانه است، و من معترض شرح معانی و حلّ رموز آن و تطبیق مقاصدش - بر روش و اسلوب برهان - نشدم، چون آنچه که در مواضع متفرق و مختلف این کتاب گفته آمده، برای آن کس که در آن تدبّر و اندیشه دارد - به‌ویژه آنچه در مباحث علم حق تعالی به اشیاء چه اجمال و چه تفصیل گفته آمده - کافی و بسنده است.

۱۵

فصل

در بیان القاب قرآن و نعوت و صفات آن

چون فرق بین کلام الهی و کتابش را دانستی، و آن به‌گونه‌ای مانند فرق بین امر و فعل است، پس فعل، زمانی و متجدّد است، و امر الهی از تغییر و تجدّد مبرّا است، و همین‌طور فرق بین نازل بودن قرآن و فرقان را دانستی که یکی از آن دو، بسیط است و دیگری مرکب، پس در اینجا چهار لقب حاصل گشت: کلام و کتاب و قرآن و فرقان. بدان که از جمله نامها و صفات آن «نور» است، چون قرآن نوری عقلی است که بدان، حالات مبدأ و معاد کشف و آشکار شده و از آن حقایق اشیاء و مشاهده شده و

۱. ظرف اختلاف عبارت از لوح محو و اثبات علمی و عینی است. «سبزواری»

بیان علمی - داشته باشد نیست، جز آوردن لفظ «جَدّ» و «شوق» و این از قبیل مصادره به مطلوب است، برای اینکه تنها قیام به موضوع، دلالت بر عشق آن ندارد، و همین طور سکون در مکان - هنگام وقوع در آن - و حرکت به سوی آن - هنگام خروج از آن - دلالت بر شوق بدان ندارد، مگر آنکه ثابت شود طبیعت جسمانی را شعور و آگاهی به ذات و فعل خویش می‌باشد، درحالی که ابن سینا نه در این رساله و نه در غیر این رساله چیزی که اثبات نوعی از شعور و آگاهی در آن باشد بیان نداشته است؛ حال آنچه را که در عشق عرض به موضوع بیان داشته و در آن ادعای ظهور را کرده - درحالی که از پنهان‌ترین اشیاء است - بر این قیاس کن، و اگر هر ملازمه‌ای که چیزی با چیز دیگر دارد، عشق آن چیز به چیز دیگر باشد، باید تمام لوازم ماهیات و نسبت‌ها و اضافات - همگی - عاشقان موضوعات خودشان باشند، و همین طور طاقها و دیوارها عاشق محل‌های مقداری خویش باشند، در صورتی که بطلان لازم بدیهی و آشکار است.

اینجا نکته باریکی است و آگاهی دادن بر آن لازم، و آن اینکه: حکمای الهی - آنان که اعتقاد به سریان عشق در تمام موجودات دارند - برای هر موجودی عشق و شوقی به آنچه که ذات و یا کمال ذات او است - نه به آنچه که پائین‌تر از وی و ناقص‌تر از او است - اثبات نموده‌اند، مگر آنکه به‌گونه تبعیّت و یا بالعرض باشد - نه بالذات - .

بنابراین آنچه را که ابن سینا از عشق صورت به موضوع خودش - یعنی ماده - بیان داشته چیزی نیست (مگر آنکه مرادش از عشق، بالعرض باشد) حقیقت آنکه هر طبیعت و یا نفس و یا قوه‌ای از قوا، وقتی فعلی را انجام داد، مقصودش - نخست و بالذات - نفس آن چیزی که از او صادر می‌شود - نه افاعیل و نه موضوعات آن افاعیل - نمی‌باشد، بلکه معشوق و مقصودشان چیزی است برتر، و از حیث رتبه بالاتر از افاعیل و موضوعات افاعیل آنها می‌باشد، و مراد از آن (چیز برتر) نفس غایت و یا نفس اینکه به‌گونه کامل‌تر بودن است می‌باشد، بنابراین مقصود طبیعت از تحصیل ماده، نفس آن ماده نیست، بلکه آن را برای تحصیل کمالی دیگر قرار دادن است، زیرا نفس طبیعت، کمال ماده است نه اینکه ماده کمال طبیعت است، برای اینکه طبیعت، ماده را تحصیل کرده و بدان تقوّم پیدا می‌کند تا بدان وسیله به کمالی فوق کمالش دست یازد، و همین طور نفس، اداره بدن و ایجاد آلات بدنی را از روی عشق به بدن و آلات انجام

و پیش از این ثابت گشت که در هیولا عشق غریزی هست؛ اما صورت: عشق غریزی از دو وجه در وی ظاهر است: یکی از آن دو به «جَدِّ» است، یعنی موضوعش در ملازمه اش می باشد و منافاتش بیرون آمدنش از آن است، و دیگری به «جَدِّ» در مواضع طبیعی آن - هرگاه در آنها حاصل گشت - و حرکت شوقی آن - هرگاه از آن دور شود - مانند صورت اجسام بسیط پنجگانه (عناصر چهارگانه و صورت فلکی) و مرکبات از چهار (عنصر) می باشد، و هیچ صورتی غیر این شش صورت (به انضمام صورت نوعی که در مرکبات است) ملازم نمی باشد؛ اما اعراض: عشق آنها نیز به «جَدِّ» در ملازمه موضوع ظاهر و روشن است، و این هنگام پیوسته آمدن آن صور است بر اضدادشان - در استبدال موضوع^۱ - بنابراین چیزی از این بسایط به طبع خود، عاری و خالی از عشق غریزی نیست؛ پایان سخن او.

بر هیچ یک از هوشمندان پنهان نیست که سخن او در این باره در نهایت ضعف و نارسایی است، زیرا آنچه را که بیان داشته، اثبات معنی عشق را در این بسایط نمی رساند، مگر به گونه ای از تشبیه.

اما آنچه را که در عشق هیولا بیان داشته: فقط یک تشبیه و تخیل بدون تحصیل است، و تبدیل کردن بعضی از الفاظ را به لفظی که مناسبت با این ادعا دارد، مانند ستیز و اشفاق و پیشگیری است، با اینکه آنچه از مبادرت هیولا به استبدال از صورتی به صورت دیگر بیان داشته، اصلاً درست نیست، برای اینکه هیولا جوهر قابل است و مطلقاً فعلی ندارد و از جانب آن هیچ اقتضا و طلبی - جز قبول و طاعت - نمی باشد و ما پیش از این در اثبات سریان عشق در تمام موجودات - بنابر آرائمان - اشاره نمودیم که هیولا در ذات خودش عبارت از نفس قوه شوق و عشق و قبول آن دو می باشد، نه اینکه آن بالفعل مشتاق و یا عاشق به چیزی می باشد، وگرنه صورت بالفعل بود نه هیولا. و اما آنچه را که در عشق صورت، از «جَدِّ» آن در ملازمه موضوع، و «جَدِّش» در ملازمه موضوع طبیعی - هرگاه که در آن حصول پیدا کرد - و حرکت شوقیش - هرگاه که از آن دور شود - بیان داشته، در این هم چیزی که دلالت بر این مطلوب - به حسب

۱. یعنی هنگام تبدل موضوع و انتمای آن. اعراض از بی هم به واسطه عدم و ضد می آیند، چون به واسطه عدم عرض - به سبب انعدام موضوعش - لازم می آید، چون موضوع از جمله مشخصات است. «سبزواری».

در دوره اسلامی است - یعنی اثبات عشق در بسایط غیر زنده، همان است که در آن رساله بیان داشته و گفته: بسایط غیر زنده سه‌اند: یکی از آنها هیولای حقیقی است و دوم صورتی است که آن را قوام به انفراد ذاتش امکان‌پذیر نیست و سوم اعراض‌اند، و فرق بین آن و بین این صورت آنکه: این صورت مقوم جوهر است و از این‌روی حکمای الهی از پیشینیان ایا داشتند که آن را از اقسام جواهر قرار دهند، چون جزء جواهری است که قائم به ذات خودشان می‌باشند، و جوهر نامیدنش را منع نکردند، چون وجودش با ذات تنها امتناع دارد، برای اینکه جوهر هیولانی حالش چنین است و با این‌همه از جمله جواهر شمردنش مورد انکار نمی‌باشد، زیرا در ذاتش جزء جوهری است که قائم به ذات خودش می‌باشد، بلکه صورت، در جوهریت مزیت بر هیولا دارد، چون این صورتی است که جوهر بدان، بالفعل قیام جوهری دارد، و هرگاه که پدید آید، وجود جوهر بالفعل لازم شود، از این‌روی گفته‌اند: صورت، به نوعی فعلی جوهر است، اما هیولا: آن جزء چیزهایی به‌شمار می‌آید که جرهریت را می‌پذیرد، و بلکه قوه محض است، زیرا به‌سبب وجود هر هیولا، جوهری که وجودش بالفعل باشد لازم نمی‌آید، از این جهت گفته‌اند: آن به نوعی قوه، جوهر است، بنابراین از این سخن حقیقت صورت ثابت شد و اطلاق این حقیقت، حمل بر عرض نمی‌گردد.

و چون این گفته آمد گوئیم^۱: هر یک از بسایط غیر زنده، جفت با عشق غریزی است و مسلماً از آن خالی نمی‌باشد و همان، سبب در وجودش می‌باشد، اما هیولا به واسطه کشش به سوی صورت، گم و مفقود است و از حیث تنوعش بدان، موجود است (یعنی از جهت عشقش بدان موجود است) لذا هرگاه که از صورت عاری و خالی گشت آن را در بر می‌گیرد و شروع در تبدیل و تحول از آن به صورت دیگر می‌کند، این از جهت ترس ملازم شدن با عدم مطلق است، پس هیولا از عدم فراری و گریزان است، و هرگاه که دارای صورت باشد، در آن جز عدم اضافی قائم نیست، و اگر آن (صورت) نباشد، هر آینه عدم مطلق آن را می‌پوشاند، و ما را در اینجا نیازی به بیان لمیت و علت آن نیست، زیرا هیولا مانند زن زشت‌رویی است که از آشکار شدن زشتیش بیم دارد، و چون پرده از چهره‌اش برطرف گردد، زشتیش را با آستین می‌پوشاند،

۱. دنباله سخن ابن‌سیناست و او گوید. م

است، چون آن در ذات خودش قوه تمام اشیاء است و هیچ قوامی - جز به آنچه از صور که بر آن وارد می شود - ندارد، بنابراین حقیقت آن عین نیاز و فقر، و بلکه عین شوق به هر صورت کمالی بالفعل است؛ و ابن سینا در کتاب طبیعیات شفا این مطلب را که هیولا مشتاق به صور است انکار کرده، چنانکه از پیشینیان هم این انکار به شدت نقل شده است، سپس در رساله‌ای که در عشق و چگونگی سرپاناش در موجودات تصنیف کرده به این امر (یعنی عشق هیولا به صورت) اعتراف کرده است، ولی در بیان چگونگی عشق آن، به عدم خالی بودنش از تمام صور و به اینکه آن پیوسته تلبس و آمیزش به گونه‌ای از صور دارد بسنده نموده است، و همین‌طور در چگونگی عشق دیگر بسایط عنصری و مرکبات معدنی، به میل طبیعی آنها به مکانهاشان، و در نباتات به آنچه در آنها از قوه تغذیه و طلب فزونی در پیکره و قصد تولید - بدون اینکه برای آنها شعور و حیات اثبات نماید - بسنده کرده است.

و می دانی اثبات عشق در چیزی - بدون حیات و شعور در وی - فقط نام عشق است و بس، و ما در سفر اول این کتاب در مباحث علت و معلول، عشق هیولا را به صورت - به وجهی قیاسی و حکمی که بیشتر از آن امکان نداشت - بیان داشتیم، و پیش از این نیز اثبات حیات و شعور در تمام موجودات گفته آمد، و آن در این باب اصل است و تحقیقش نه برای ابن سینا و نه برای هیچ‌یک از حکما که پس از وی آمده‌اند - تا امروز - میسر نشده است، مگر برای صاحبان کشف از صوفیان، زیرا برای آنان به نوعی از یافت و مطالعه کتاب الهی و احادیث نبوی آشکار و روشن شده که تمام موجودات زنده و گویا به ذکر الهی اند و او را تسبیح و سجده می کنند، چنانکه قرآن گویا بدین مطلب است و فرموده: و ان من شئ الا یسبح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم، یعنی: هیچ موجودی نیست مگر آنکه به ستایش او تسبیح گو است ولی شما تسبیح گفتنشان را نمی فهمید (۴۴ - اسراء) و فرموده: ولله یسجد ما فی السموات و ما فی الارض، یعنی: آنچه در آسمانها و زمین است خدای را سجده می کنند (۴۹ - نحل) و ما به شکر الهی این مطلب را با برهان و ایمان - هردو - دانستیم و شناختیم و این همان چیزی است که به فضل و کرم الهی و توفیق نیک او اختصاص به ما پیدا کرده است.

زیرا آن چیزی که ابن سینا در نهایت بدان رسیده - درحالی که وی بزرگترین فیلسوف

ضد یکدیگر - به جهت نقص جوهرشان - و یا اینکه کمالش به واسطه امری زائد بر طبیعت جسمی تنها می‌باشد، بخش اولی به جهت نقص جوهرش، از آن ترکیب پدید می‌آید و یا هنگام ترکیب، تضادشان زایل شده و نوع دیگری از حیات را می‌پذیرند که به سبب آن، از وی حفظ بئیه - از استیلا و غلبه یکی از اضداد بر آن برای مدتی چند - صادر می‌شود، حال اگر بر صورتش که نگهدارنده از تباهی است - به همین کمال - بسنده شود، این جماد است، و اگر با آن (صورت) همراهش طلب کمال شخصی در رُشد و دوام نوعی در تولید باشد و بسنده بر همین شود، این نبات است، و اگر بر آن احضار صورتی غیر مادی در ذات خودش و داخل کردنش - منتزع از مواد در آلات و مشاعرش - اضافه گردد، در این صورت حیوان است، برای اینکه حیوان به واسطه احساس و تخیل قوی می‌گردد، چنانکه نبات به واسطه تغذیه و رشد قوی می‌شود.

و روشن است که هر یک از این موجودات ناقص، طالب کمالی هستند که بدان وجودشان را تمامی بخشند، پس صورت حافظ ترکیب، کمالش در این است که دارای قوه‌ای گردد که بدان در مقدار شخصش اضافه گردد، یعنی آنکه غذا را جذب کرده و تحلیل به جوهر خود که غذا خورنده است بکند و الصاق به اجزای خویش - بر نسبتی که درخور آن است - نماید و بدان، در شمار نوع خود - به سبب تولید - افزونی یابد، و چون این کمال حاصل گشت و به حسب آن درجه‌ای از قرب و نزدیکی به مبدء متعال را که در فضیلت از هر وجهی غایت است به دست آورد، شروع در کمالی تمام‌تر از این که از تمام جوه به کمال حقیقی نزدیک‌تر است می‌نماید، و آن اینکه دارای صورت حساس، سپس متخیله و بعد از آن ذاکره و پس از آن عاقل، یعنی تعقل‌کننده اشیاء - به واسطه ملکه ادراک اولیات - سپس عاقل آنها، یعنی تعقل‌کننده‌شان بالفعل - به واسطه ادراک ثوانی نظریات - سپس عقل بسیط که فعال معقولات است و پس از همه اینها بازگردنده به سوی خداوند متعال - راضی مرضی - باشد، تمام اینها به سبب شوق‌های پی‌درپی و ذوق‌های از پی هم می‌باشد، هر عشق پیشینی علت رسیدن به معشوق بعدی است که غایت آن عشق پیشین می‌باشد، و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه به معشوق معشوقان و غایت لذات و رغبات و منتهای حرکات برسد.

و او از دومین - یعنی آنکه از هر جهت ناقص است - : مانند هیولای جسمانی

وجود نظرافکنی و در آنها اندیشه نمایی، آنها را یا از هر جهت در نفس الامر و واقع کامل، و یا ناقص از جوهری چند خواهی یافت؛ کامل از هر جهت، یا این است که کمالش به نفس خودش است - با قطع نظر از آنچه آن سوی وی است - به طوری که نفس و کمالش یک چیز است - بدون مغایرتی نه در ذات و نه در اعتبار - و یا اینکه کمالش به آنچه آن سوی آن است می باشد.

اولی واجب الوجود است و دومی موجودات عقلی، این نوع از موجود - یعنی کامل در هر دو بخشش - جدای از عشق نمی باشد و عشق عین ذاتش می باشد، زیرا واجب الوجود فقط عاشق ذات خودش و معشوق ذات خودش و آنچه غیر ذاتش است می باشد، اما موجودات عقلی: عاشق اویند نه عاشق ذات خودشان - مگر از آن حیث که آثار او تعالی هستند - پس عشق ذاتشان به ذاتشان، در عشقشان به اول تعالی مستهلک است، همچنان که نور وجودشان مستهلک و مضمحل در تحت انوار احدیت است، پس آنجا - در واقع - یک عشق متصل است که دارای مراتب می باشد، بعضی از آن مراتب به بعض دیگر احاطه دارد: والله من وراثهم محیط، یعنی: خداوند به اطرافشان احاطه دارد (۲۰ - بروج)

دومی یا مُکْتَفی و کافی به ذات خود و به علت ذات خود - در خارج شدنش از مرز نقص به کمالش - می باشد و یا اینکه نمی باشد:

نخستین نفوس فلکی می باشند، چون آنان از وجهی واجد کمال اند و از وجه دیگر فاقد آن، و آنها را پیوسته و متصل عشق و شوق است، و دارای لذت وصال و درد هجرانند، و لذتشان اختصاص به وقتی و دردشان ویژه وقت دیگر نیست، بلکه درد آمیخته به لذت دارند و چون از وجد و سرور عشق برانگیخته شده، لذا دردی لذیذ است، از این روی حکما حال این نفوس را در شوقشان به کمالات عقلی خویش و معشوقات روحانیشان، تشبیه بعیدی به حال آن کس که خارش بدن دارد و غلغلک داده می شود کرده اند.

دومین یا این است که از تمام جهات ناقص است و یا از جهتی غیر جهت دیگر، دومی از دوم: یا این است که کمالش در اصل طبیعت نوعی برای جسم - بدون فضیلت زائدی بر آن - می باشد، این پست ترین انواع جسمانی می باشد، مانند عناصر چهارگانه

طالب کمال و گریزان از عدم و نقص، و هر چه که مطلوب است، امکان حفظ و ادامه‌اش به واسطه آنکه تمام و کمال او است - هست، پس معلول جز به واسطه علتش دوام پیدا نمی‌کند، چون آن تمام و کمال وی است، و حرارت و گرمی جز به حرارتی که از آن قوی‌تر است حفظ و ادامه پیدا نمی‌کند، و نور جز به نوری که از وی قوی‌تر است کمال نمی‌پذیرد، و علم ناقص گمانی، تمامی نمی‌پذیرد مگر آنکه یقین دائمی شده و جز به برهان عقلی زایل نمی‌گردد، پس هر موجود ناقصی جز به آنچه که قوی‌تر از وی است کامل نمی‌گردد و او، علت و ادامه‌دهنده ذات و محقق و ثابت نگهدارنده هویتش می‌باشد، بنابراین هیولا جز به صورتش تمامی نمی‌یابد و صورت جز به صورت بخشش تمامی نمی‌یابد و حس، جز به واسطه نفس تمامی نمی‌یابد و نفس، جز به واسطه عقل تمامی نمی‌یابد و عقل، جز به واجب‌الوجود باقی نمی‌ماند، بنابراین هر ناقصی از نقص خود فراری و آرزومند بیرون آمدن از آن به کمال خویش است و هنگام رسیدن بدان، چنگ بدان می‌زند، پس ناگزیر تمام اشیاء عاشق کمال خویش و مشتاق بدان - هنگام نبودنش - هستند، لذا عشق پیوسته و دائم برای موجود حاصل است، خواه در حال وجود کمال آن موجود باشد و یا در حال فقدان آن کمال.

اما اشتیاق و میل: این دو برای موجود در حال فقدان کمال حاصل می‌شود، از این روی عشق در تمام موجودات ساری است ولی شوق در تمامی جاری نیست، بلکه اختصاص بدانچه که درباره‌اش فقدان تصور می‌شود دارد، و ما بارها بیان داشتیم که حیات، در تمام موجودات - نه به جهت سریان وجود در آنها - ساری است، چون گفتیم که وجود، یک حقیقت است و آن عین علم و قدرت و حیات می‌باشد، و همان‌طور که هیچ موجودی مطلقاً بدون طبیعت وجود قابل تصور نیست، همین‌طور موجودی که دارای علم و فعل هم نباشد قابل تصور نیست، و هر موجودی که می‌داند و فعل انجام می‌دهد - هرگونه که باشد - دارای حیات است، بنابراین در نزد عرفا تمام موجودات زنده و حی‌اند، جز آنکه وقتی اطلاق نام حیوان می‌شود، همگان از آن، چیزی که حس ظاهر و حرکت ارادی از مکانی به مکان دیگر دارد می‌فهمند.

بنابراین ثابت شد هر موجودی خواه بسیط و یا مرکب، دارای حیات و شعور و ادراک است، پس ناگزیر دارای عشق و شوق هم هست، و چون در موجودات و در جانشان در

درجات هر کدام از آنها - سپس حرکتی که مناسب با آن میل است، می باشد و آن حرکت یا نفسانی است و یا جسمانی، و جسمانی یا کیفی است - چنانکه در مرکبات طبیعی می باشد - و یا کمی - چنانکه در حیوان و به ویژه در نبات می باشد - و یا وضعی است - چنانکه در افلاک می باشد - و یا آینی است - چنانکه در عناصر است - .

برهان بر این مطلب اینکه دانستی: وجود، تماش خیر و مؤثر و لذیذ است و مقابل آن که عدم است، شرّ و زشت است و از آن باید گریخت، و دانستی که وجود، یک نوع است و در ذاتش بسیط است و در آن اختلافی نیست جز آنکه دارای حدود و درجاتی است که همانها منشاء اختلاف ماهیات ممکنات و اجناس و فصول آنها می باشد، بنابراین وجود، در نفس خودش تفاوتی جز به کامل تر و ناقص تر بودن، و شدیدتر و ضعیف تر بودن ندارد، و غایت کمالش همان واجب حقیقی است، چون در کمال، از جهت شدت نامتناهی است، و هر یک از موجودات معلول را نصیب و بهره ای از آن کمال است که از آن افاضه می شود، و نیز نقصی به حسب حدّش در معلول بودن دارد، برای اینکه حقیقت وجود - از آن روی که حقیقت است - نه اقتضای نقص می کند و نه متناهی بودن و نه تجدد و نو شدن، زیرا اگر این را اقتضا نماید، واجب الوجود از حیث قوه و قدرت نامتناهی نخواهد بود؛ پس ثابت شد که نقص و متناهی بودن از لوازم معلول بودن است، چون معلول امکان ندارد که مساوی و برابر با علّتش در مرتبه وجود باشد، وگرنه یکی از آن دو به سبب علّیت سزاوارتر از دیگری نبود.

بنابراین هر چه که معلول چیزی نیست - مانند واجب تعالی - اصلاً نقصی در وی نیست، چون خالص حقیقت وجود خیر است، پس او بزرگترین موجود - از جهت بهجت و سرور و محبت - به ذات خودش، و آنچه از خیرات - از آن حیث که خیراتند - که برای ذاتش لازم می آید است؛ و هر چه که در وی معلولیت بیشتر و وسایط بین او و بین حق محض فراوان تر است، او ناقص تر است، و هر چه که به حق متعال نزدیک تر است، او کامل تر و تمام تر است.

و چون این ثابت شد، پس هیچ موجودی از موجودات خالی از نصیب و بخشی از محبت و عشق الهی و عنایت ربانی نمی باشد، و اگر از این عشق و محبت لحظه ای خالی بماند، نابود شده و به هلاکت می افتد، بنابراین هر موجودی عاشق وجود است و

بخشنده کریم و عطادهنده مهربان و رحیمی.

اینها خلاصه و نمونه‌هایی از دقایق عنایت و لطف الهی است در مخلوقات ظاهری (یعنی عالم شهادت) چون هیچ‌کس را چشمداشتی در معرفت دقایق اسرار لطف و رحمت - در عالم غیب و ملکوت اعلاّی او و رسیدن به شگفتیهای صنع و حکمت در موجوداتی که بعد از ما دارای عمرهای طولانی‌اند - نمی‌باشد، چون علوم علما با قیاس بدانچه انبیاء و اولیا علیهم‌السلام دانسته‌اند بسیار اندک و کوچک است، و آنچه دانسته‌اند نسبت به آنچه که فرشتگان مقرب و انسان‌های علیّینی - هنگام قیامشان نزد پروردگار - می‌دانند کم و اندک است، سپس تمام علوم فرشتگان و جنّ و انسان‌ها - وقتی با علم الهی سنجیده شود - درخور اینکه علم نامیده شود نیست، بلکه به نامیدن دهشت و حیرت و ناتوانی و نارسایی سزاوارتر و نزدیک‌تر است تا آنکه معرفت و حکمت نامیده شود، زیرا حکمت - در واقع - معرفت اشیاء - آن‌گونه که هستند - می‌باشد، و پیش از این گذشت که علم به هر چیزی - بالذات - عبارت است از گونه و نحوه وجود آن چیز، و به اشیاء، جز مُبدع و آفریننده آنها احاطه ندارد، پس در واقع حکیمی جز خداوند نیست، و اطلاق حکمت و معرفت بر غیر او به‌گونه‌ای از مجاز و تشبیه می‌باشد، از این‌روی همگان را مورد خطاب قرار داده و فرموده: و ما اوتینم من العلم الاقلیلا، یعنی: و شما جز اندکی علم ندارید (۸۵ - اسراء).

۱۶

فصل

در اثبات اینکه تمام موجودات عاشق خداوند سبحان‌اند و مشتاق لقا و

دیدار او و رسیدن به سرای کرامت و عزت اویند

بدان که خداوند سبحان برای هر یک از موجودات عقلی و نفسی و حسی و طبیعی، کمالی را مقرر داشته و در ذاتش عشق و شوقی بدان کمال، و حرکتی برای به پایان رسانیدن آن نهاده است، بنابراین عشق جدای از شوق، اختصاص به مفارقات عقلی که از تمام جهات بالفعل‌اند دارد، و به غیر آنها - از اعیان موجودات که فاقد کمال‌اند و درشان قوه و استعداد است - به حسبشان عشق و شوق ارادی و یا طبیعی - بنابر تفاوت

بزرگ و جهل زیاد و شقاوتی که احاطه‌شان کرده چیست؟

حال ای عارف حقیقت جو بیا تا پروردگاران را تسبیح و تقدیس کنیم! ای برادر حقیقی بیا تا به تهلیل و تکبیر بایستیم و برپا دارنده جهان و نظم‌دهنده ملک و ملکوت و ربط‌دهنده ناسوت به لاهوت و صاحب کبریا و جبروت را با دلی شکسته و حاضر، و زبانی قاصر و ذاکر، و سینه‌ای گشاده به نور ذکر و معرفت و اشگریزان بخوانیم! ای عارف دانا! بیا با روحی آرزومند و امیدوار و نفسی صافی و پاک که عاشق پروردگارش است به سوی او بازگردیم و پروردگاران را ندایی پنهانی (از درون دل و ژرفای ضمیر) دهیم و در شب‌های تاریک به درگاهش زاری کنیم و چون محبتان و بیمناکان و خواندن خاشعان و فروتنان او را بخوانیم و به سوی او ناله و زاری کنیم - ناله مشتاقان و فروتنی نیازمندان و افتادگان - و عرض کنیم: پروردگارا! تو پاکی! پروردگاری جز تو نیست، ما را از عذاب و شکنجه آتش دوری و درد جدایی - ای زنده‌کننده مردگان و ای برانگیزاننده ارواح از گورهای پوسیده و ای بخشنده خیرات و ای فرودآورنده برکات! - رهاساز و بر نفوس ما انوار برکاتت را، و بر ارواحمان درخشش خیراتت را - ای آنکه چون به چیزی تجلی کند خاضع و فروتن شود - نازل فرما، ای آنکه تابشی از نورش بر تاریک‌نشینان امکانی و پیکره‌های تیره (اعیان ثابته) در تاریکیهای تیره و تاریک‌نشینان تابناکشان کرده و صورتشان بخشیده و مشتاق جمالش ساخت و طالب لقای خویش کردشان، ای آنکه یک شعله شوق را بر آسمانها افکندی و آنها را و هر که در آنها است - از روی عشق - به جوش و خروش و رقص و چرخ زدن درآوردی و آنها را در هر هفت‌هزار سال یک هفته^۱، در اطراف خانه کهنه و عتیق به گردش و طواف آوردی، ما را به نورت از تاریکی گورها رهایی بخش و ارواح ما را، به علاقه و وابستگی به اشباح و کالبدهای جهان ظلمت و جایگاه غرور و فریب، شکنجه و عذاب مفرما، و گامهای ما را بر شاهراه نورانی استوار و راه مستقیم خودت محکم و ثابت بدار، که تو

۱. اشاره به آن چیزی است که در کتاب مفاتیح الغیب و غیر آن گفته که: عالم کونی در هر هفت هزار سال در تصرف یکی از سیارات - به اختصاص و به اشتراک - است، و همه روی هم می‌شود هفت هفته و به انضمام هزار دیگر - برای کسرها و کیسه‌هایی که در سال‌های نجومی است - پنجاه هزار سال می‌شود، و آن یک روز از روزهای قیامت است. «سبزواری»

است و زمین مانند فرش گسترده و ستارگان چون چراغ‌های (سقف) پهلوی هم چیده شده‌اند و انسان مانند صاحبخانه است که در آن تصرف دارد، و دسته‌های گیاهان برای منافعش آماده و انواع حیوان در منافعش فرمان بردارد.

ولی من می‌گویم: وقتی در عظمت آسمان و ستارگان بسیارش اندیشه نمایی، آن را خانه آبادی از: بیوت اذن الله ان ترفع و یذکرفیها اسمه، یعنی: در خانه‌هایی که خداوند اجازه داده بلند کرده شود و در آنجا نام وی یاد کرده شود (۳۶ - نور) خواهی یافت که در آن دسته‌های مختلف عبادت کننده‌اند، از جمله دسته‌ای هستند که سجده می‌کنند و رکوع نمی‌کنند، دسته‌ای دیگر رکوع می‌کنند و قیام ندارند، یک دسته تسبیح گویند و کسل نمی‌شوند، نه خواب به چشمانشان می‌آید و نه بدن‌هاشان رخوت و سستی می‌گیرد و نه دچار غفلت و فراموشی می‌شوند، و از شرایط منزل نیست که جسمانی دارای حیات نباشد، چون خداوند فرموده: و ان الدار الاخرة لهی الحیوان، یعنی: و اگر می‌دانستند حیات حقیقی در سرای دیگر است (۶۴ - عنکبوت) و از شرایط آبادانی خانه آباد این نیست که با گِل و سنگ و چوب باشد، چون خداوند می‌فرماید: انما یعمرون مساجد الله من آمن بالله و الیوم الاخر و اقام الصلوة، یعنی: مسجدهای خدا را فقط آن کس آبادان می‌کند که به خدا و روز رستاخیز ایمان داشته و نماز می‌کند (۱۸ - توبه) بلکه مشروط بدین شرط نیست که خانه عبادت جسمانی باشد، بنابراین در هر کجا که عبادت و ذکر و تسبیح و تقدیس می‌شود، آنجا خانه عبادت و پرستش است.

به خلقت باری تعالی بنگر که آسمان را چگونه آفریده و پرستشگاه فرشتگان تسبیح و تهلیل‌گو که ذاکران الهی‌اند قرار داده و آن را بدون ستونی که مشاهده کنید و بدون ریسمان و یا بندی که بدان به پائین رهاش کرده باشد نگهداشته است؟ و شگفت از کسی که نمی‌بیند و اندیشه در خانه‌ای که خداوند متصدی ساخت و بنیان آن به قدرت خویش گشته و آبادانش ساخته و به انواع زینت‌ها مزینش ساخته و به اصناف صورت‌ها صورتش بخشیده اندیشه نکرده و یاد پروردگارش را - به سبب فراموشی خودش و عدم حضور قلبش - فراموش کرده و سرگرم به شکم و زیرشکم شده و نزدش جز فکر شهوت و یا بزرگی خودش نمی‌باشد!

این غفلت فراوان و این خواب گران که بر بیشتر از مردمان غالب است و این مستی

قرار داد (۹۶ - انعام) و فرمود: و جعلنا النهار معاشا، یعنی: روز را وقت تلاش و معاش قرار دادیم (۱۱ - نبا) و نیز اگر طلوع خورشید نبود، آب‌ها یخ می‌بستند و سردی و تراکم غلبه کرده و منتهی به بسته شدن حرارت غریزی و شکست آن می‌گشت، و اگر غروب خورشید نبود، زمین گرم و داغ شده به طوری که هر چه از نوع که بر آن است می‌سوخت، پس آن به منزله چراغی است که برای اهل خانه - به مقدار نیازشان - گذارده می‌شود و سپس از پیش روی آنان برداشته می‌شود تا استقرار پیدا کنند و آرامش بیابند، بنابراین نور و ظلمت - با آنکه باهم تضاد دارند - بر آنچه که در آن صلاح و مصلحت ساکنان زمین است یکدیگر را کمک می‌کنند و در واقع دوپشت‌اند.

گفته‌اند در اینجا نکته و سخنی نغز است: گویی که خداوند می‌فرماید: اگر خورشید در یک جانب آسمان بود - خواه جنوبی و خواه شمالی - امکان داشت که ثروتمندی خانه‌اش را چنان بلند سازد که جلوی تابش نور را بر خانه تهیدستی بگیرد، بنابراین فلک را گردن‌گردم و خورشید را حرکت بخشیدم تا تهیدست بهره خود را از نور - همان‌گونه که ثروتمند می‌یابد - بیابد؛ اما بلندی خورشید و پستی آن: خداوند آن را سببی برای پدید آمدن فصل‌های چهارگانه قرار داد، در زمستان حرارت و گرمی در درخت و نبات فرورفته و از آن مواد غذاها و میوه‌ها می‌روید و بدن حیوانات - به سبب جمع شدن حرارت غریزی در باطنشان - نیرو می‌گیرد، و در بهار طبایع حرکت پیدا کرده و مواد روئیده شده در زمستان را آشکار می‌سازد و درخت غنچه و برگ آورده و گل و شکوفه می‌دهد و حیوان برای جفت‌گیری انگیزه پیدا می‌کند، و در تابستان هوا افروخته شده و میوه‌ها پخته می‌شوند و زواید کالبدها تحلیل رفته و روی زمین خشک شده و برای ساختمان و کِشت آماده می‌گردد، و در پائیز سردی و خشکی آشکار شده و میوه چیده (و انبار) می‌شود و بدن‌ها آهسته آهسته برای زمستان آماده می‌شوند؛ اما ماه: از پی خورشید آمده و خلیفه و جانشین آن می‌باشد و بدان، شمار سال‌ها دانسته شده و حساب اوقات شرعی برای نماز و روزه و حج ضبط می‌شود، و خداوند در طلوع و غیبت و شکل‌های بدر و هلال او مصالح بسیاری نهاده که جز خودش کسی نمی‌داند. جاحظ گوید: در این جهانی که هم اکنون در آنیم اگر اندیشه‌نمایی خواهی یافت مانند خانه‌ای است که در آن هر چه نیاز داری هست، زیرا آسمان مانند سقف اتاق بلند

این را بیهوده نیافریده‌ای (۱۹۱ - آل عمران) و فرمود: و ما خلقنا السماء والارض و ما بینهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا، یعنی: ما آسمان و زمین را بیهوده نیافریدیم این پندار کافران است (۲۷ - ص).

و از آن جمله اینکه آن را به ستارگان زینت بخشیده است، فرموده: و زینا السماء الدنيا بمصابیح، یعنی: ما آسمان دنیا را به ستارگان زینت بخشیدیم (۱۲ - فصلت) و به ماه: و جعل القمر فیهن نورا، یعنی: و ماه را در آسمان‌ها نوری قرار داده (۱۶ - نوح) و خورشید را چراغی قرار داده و فرموده: و جعل الشمس سراجا، یعنی: و خورشید را چراغی نهاده است (۱۶ - نوح).

و از آن جمله آن را سقف محفوظ و سبع شداد و هفت طاق نامیده است. و از آن جمله اینکه آن را محل بالا رفتن اعمال و نردبان کلمات پاک که نفوس کامل به علم و عمل اند قرار داد و فرمود: کلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء، یعنی: کلمه پاک [توحید] مانند درخت پاک است که اصل و ریشه‌اش ثابت است و شاخه‌هایش در آسمان (۲۴ - ابراهیم) و فرمود: الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه، یعنی: کلمه پاک به سوی او بالا می‌رود و عمل صالح آن را بالا می‌برد (۱۰ - فاطر).

و از آن جمله اینکه قبله دعا و محل نور و تابش است و از آن، خداوند انوار و رنگ‌ها را به زمین فرود می‌آورد و رنگ آن را بهترین رنگ‌ها قرار داده و شکلش را بهترین شکل‌ها و صداهایش را بهترین صداها و نغمه‌هایش را لذیذترین و شیرین‌ترین نغمه‌ها، و کیفیاتش را بهترین کیفیات و مکانهایش را عالی‌ترین مکان‌ها - به واسطه نداشتن اضرار و محفوظ بودنش از فساد و تباهی و منافع بندگان - قرار داد.

از آن جمله اینکه آن را نشانه‌هایی قرار داد که بدان‌ها در تاریکیهای خشکی و دریا راهنمایی شوند، و خورشید را طلوعی مقدر شده که اگر نبود، سیر در اطراف زمین برای رسیدن به نیازها آسان نبود، و غروبی مقدر شده که صلاحیت سکون و آرامش، برای تحصیل راحتی و برانگیختگی قوه هاضمه و رسیدن غذا به اعضا و جوارح و فرار از دشمنان را دارد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و جعلنا اللیل لباسا، یعنی: شب را مایه آرامش قرار دادیم (۱۰ - نبأ) و فرمود: و جعل اللیل سکناء، یعنی: شب را وقت آرامش

موقف هشتم - عنایت حق تعالی / ۱۶۳

کتابش - نشنیده‌ای؟ بسیار از سوره‌هاست که امور آسمان و عظمت قدرش در آنها آمده، و چه بسیار که در قرآن بدن‌ها سوگند خورده است، چنانکه فرماید: والشمس و ضحیها و القمر اذاتلیها، یعنی: سوگند به خورشید و گرمیش و سوگند به ماه وقتی که از پس آن درآید (۱ و ۲ - شمس) و فرمود: والنجم اذاهوی، یعنی: سوگند به ستاره وقتی که فرود آمد (۱ - نجم) و فرمود: فلا اقسام بمواقع النجوم و انه لقسم لوتعلمون عظیم، یعنی: به مقامات ستارگان سوگند می‌خورم و این، اگر بدانید سوگند بزرگی است (۷۵ و ۷۶ - واقعه) سپس متفکران در خلقت آسمان‌ها را ستایش کرده و فرموده: و یتفکرون فی خلق السموات و الارض، یعنی: اندیشمندان در آفرینش آسمان‌ها و زمین (۱۹۱ - آل عمران) و روی برگردانندگان از تفکر و تدبّر در آنها را نکوهش کرده و فرموده: وهم عن آیاتها معرضون، یعنی: آنان از نشانه‌های در آنها روی برگردانند (۳۲ - انبیا) و آسمان را سقفی محفوظ (از ورود سنگهای آسمانی) قرار داده و تاق آن را بالا برده و از ورود شیاطین حفظ نموده است، چون آنجا پرستشگاه فرشتگان و جایگاه قدس و پاکی است و اهالی آن اهل تسبیح و تقدیس‌اند و پلیدیهای کفر و چرک‌های شرک - از نفوس خبیث شیطانی - به مسجد الحرام آنان وارد نمی‌گردد، همچنان که مشرکان پلید به مساجد زمین وارد نمی‌شوند، خداوند می‌فرماید: انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام، یعنی: مشرکان نجس‌اند و به مسجد الحرام نزدیک نشوند (۲۸ - توبه).

به ملکوت آسمان بنگر تا در آن شگفتیهای عظمت و جبروت بینی، و اندیشه و تفکر را در (عجایب خلقت) مُلک متوجه ساز، باشد که دروازه‌های آسمان به رویت گشاده گردد و پای در بهشت نهی و از این پرتگاه تاریک به جهان نور بیرون شوی و با دل در کرانه‌های آن جهان گردش کرده و در پای عرش رحمانی بایستی، در آن هنگام امید چنان دارم که به مرتبه برتر دست‌یازیده باشی، و این جز پس از گذشتن از مراتب جهان پست امکان‌پذیر نیست؛ البته دلایلی که دلالت بر شرف و برتری عالم آسمان‌ها دارد به قدری زیاد است که در شمار نیاید، و همین‌طور منافع آنها - با قیاس به انسان - .
از آن جمله چیزی است که خداوند بدان اشاره کرده که آفرینش آنها مشتمل بر حکمت‌هایی بلند و غایباتی درست است: ربنا ما خلقت هذا باطلا، یعنی: پروردگارا!

طلب لقای او - بدون سستی و کوتاهی و تغییری در مسیر - تفکر و اندیشه نما که تمامشان در منزل‌های مشخص شده و به حساب معلوم و نوشتهٔ مرقوم^۱ و زمان معلوم در حرکت و سیراند، چنانکه فرماید: والقمر قدرناه منازل، یعنی: و ماه را منزلها مقدر کرده‌ایم (۳۹ - یس) نه افزون بر آن (منزل مقدر) و نه کمتر از آن است، تا آنکه خداوند زمین و آسمان را چون درنوردیدن نامه درنوردد.

پس ای عارف! در کثرت ستارگان و کثرت گردندگان آن و اختلاف رنگ‌های آنها اندیشه کن و سپس به چگونگی شکل‌های آنها - با اینکه رنگ‌های آنها از جنس این رنگ‌های دگرگون‌پذیر و تباه‌شونده نیستند - بنگر که شکل‌هاشان برترین نوع اشکال است و همین‌طور مزه و بو و صداهاشان به‌گونه‌ای است که برتر و شریف‌تر از آنچه این محسوسات دارند می‌باشد، چون از آنجا به زمین فرود آمده‌اند، پس آنها آنجا لطیف‌تر و صاف‌تر و بسیط‌تراند، و هیچ صورتی بر روی زمین نیست جز آنکه برایش مثل‌اعلابی در آسمان‌ها است، و هیچ ستاره‌ای نیست جز آنکه خدای را در خلقت و صورت آن حکمت‌های فراوانی از مقدار و شکل و وضع و نسبتش به ستارهٔ دیگر و نزدیکی و دوریش از وسط آسمان می‌باشد، و این حکمت‌هایی که در آن است قیاس با حکمت‌هایی که در اعضای بدن با حقارت و کوچکیش مشاهده کرده‌ای بنما، درحالی که خلقت آسمان از انسان بی‌نهایت بزرگتر و بالاتر است، چنانکه می‌فرماید: اَنتُم اَشْدُّ خَلْقاً اَمَ السَّمَاءِ بِنَاهَا، یعنی: آیا خلقت شما محکم‌تر است یا آسمان که خدایش ساخته؟ (۲۷ - نازعات) و بلکه از تمام آنچه در کرهٔ زمین است؟ و تفاوت بین آن دو را از شگفتیهای ترتیب و نیکویی نظام و عجایب فطرت - با تفاوتی که بین آن دو در مقدار و لطافت هست - مقایسه کن.

ای عارف! در ملکوت آسمان‌ها و ملک آن و آنچه در آنها از ستاره است، و قوام جوهرشان و اشراق نورشان و طاعتشان مر باری‌تعالی را در حرکات - از روی عشق و شوق به آفریدگار - اندیشه نکرده‌ای؟ آیا کلام الهی را در بزرگداشت آنها و ستارگان - در

۱. برای اینکه هر چه در وجود وارد می‌شود به هفت چیز وارد می‌شود: به علم و مشیت و قضا و قدر و کتاب و إذن (اجازه) و أجل (مدت مقدر) چنانکه در حدیث است، و مراد از کتاب، صورت مثالی قدری آن چیز است. «سبزواری»

خدمت آورده است، و زینت آنها به معارف الهی است که فرشتگان مقرب در این امر با آنها مشارکت دارند، و ظاهر آسمان از ظاهر زمین برتر است و باطن آن دو برعکس این است، چون غایت، برترین علت‌هاست؛ و از منافع زمین اینکه مانند صدف و مروارید است که آدم و فرزندان آدم در آن به ودیعه گذارده شده‌اند و خداوند انواع نیازهای آنان را می‌داند و فرمود: یا آدم! لا احوجک الی شیئی غیر هذه الارض التی هی لک کالام، یعنی: ای آدم تو را نیازمند به چیزی جز این زمین که تو را چون مادر است نکرده‌ام؛ فرمود: انا صببنا الماء صباً ثم شققنا الارض شقاً فانبتنا فیها حبا و عنباً و قضباً و زیتوناً و نخلاً و حدائق غلباً و فاکهة و اباً متاعاً لکم ولانعامکم، یعنی: ما آب را به ریختنی بریختیم آنگاه زمین را به شکافتنی بشکافتیم و در آن دانه‌ای برویاندیم با تاک و سبزی و زیتون و خرما و باغ‌های انبوه و میوه و علف که مایه برخورداری شما و حیوانات شماست (۲۵ - ۳۲ - عبس) و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقاً لکم، یعنی: و از آسمان آبی فرود آورده و با آن میوه‌ها برای روزی شما پدید کرد (۲۲ - بقره) یا عبدی! ان اعز الاشیاء عندک الذهب و الفضة، و لو انی خلقت الارض منهما هل کان یحصل منها هذه المنافع؟ ثم انی جعلت هذه الاشیاء لاجلک فی الدنیا مع انها سجن لک، فکیف الحال فی الجنة؟ یعنی: ای بنده من! گرامی‌ترین چیز نزد تو طلا و نقره است، اگر من زمین را از آن دومی آفریدم آیا چیزی از این منافع حاصل می‌گشت؟ من این اشیاء را در دنیا برای تو خلق کردم، با اینکه دنیا تو را زندان است، حال در بهشت چگونه است؟

۱۵

فصل

در شگفتیهای آفرینش الهی در اجرام فلکی و انوار ستارگان

حال چون مقداری از منافع زمین را دانستی، سر به سوی آسمان بلند کن و بنگر، یعنی در چگونگی خلق آسمان‌ها و در ستارگانش و در گردششان بر یک ترتیب و نظم، و در طلوع و غروبشان و اختلاف خاور و باخترهایشان و در گردش خورشید و ماه و مشتری و زحل - در حرکت پیوسته‌شان - و کوشش و حرکت سرعشان در عشق الهی و

از جهت خبر و حدیث اختلاف نظر پیدا کرده‌اند که آیا آسمان از زمین برتر است یا زمین از آسمان، بعضی از آنان (اهل خبر) گفته‌اند: آسمان برتر است، چون آنجا پرستشگاه فرشتگان است و جایی که در آنجا از فرمان الهی سرپیچی شود در آسمان نیست، چون آسمانیان همگی از خطا و گناه معصوم و پاک‌اند، و چون پدر ما - آدم - آن گناه را انجام داد از بهشت به زمین فرود آورده شد و خداوند فرمود: لایسکن فی جواری من عصانی، یعنی: هر کسی از فرمان من سرپیچی کند درکنار من نمی‌تواند باشد، و فرمود: وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً و هم عن آیاتها معرضون، یعنی: ما آسمان را سقفی محفوظ کردیم ولی آنها از عبرت‌های آسمان روی‌گردانند (۳۲ - انبیا) و فرمود: تبارک الذی جعل فی السماء بروجاً، یعنی: بزرگ پروردگاری که در آسمان برجها قرار داد (۶۱ - فرقان) و غیراینها از آیاتی که دلالت بر بزرگداشت آن دو و بزرگداشت آنچه در آنها است دارد.

دسته دیگر گفتند: زمین برتر است، چون خداوند برخی از مکان‌های آن را به برکت یاد کرده و فرموده: ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة مبارکاً، یعنی: نخستین خانه که برای مردم نباشد همان است که در مکه است و مایه برکت می‌باشد (۹۶ - آل عمران) و فرمود: سبحان الذی اسری بعبده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله، یعنی: شگفتا آنکه شبانگاه بنده خویش را از مسجد الحرام تا مسجد اقصی که اطراف آن را برکت داده‌ایم راه برد (۱ - اسراء) و فرمود: مشارق الارض و مغاربها الی بارکنا فیها، یعنی: در خاور و باخترهای آن سرزمین برکت نهادیم (۱۳۷ - اعراف) مراد از آن شام است، و تمام زمین را به برکت توصیف فرموده: و بارک فیها و قدر فیها اقواتها، یعنی: و در زمین برکت نهاد و روزیهای جهانیان را در آن معین فرمود (۱۰ - فصلت) اگر گفته شود: در درّه‌های هولناک و هلاکت بخش چه برکتی است؟ گوییم: آنها جایگاه آفریدگانی است که آنان را جز خداوند متعال نمی‌داند و به واسطه این برکات است که فرمود: و فی الارض آیات للموقنین، یعنی: برای اهل یقین در زمین آیات و نشانه‌هاست (۲۰ - ذاریات).

تحقیق آنکه: زینت آسمان به ستارگان است و زینت ستارگان به فرشتگان روحانی، و زینت زمین به صور و نفوس حیوانی است و زینت آنها به ارواح انسانی که آنها را در

خویش بچرانید (۵۴ - طه) متاعاً لکم و لانعامکم، یعنی: مایه برخورداری شما و حیوانات شما است (۳۳ - نازعات).

و از آن جمله طعام و نانخورش است.

و از آن جمله دوا و داروست.

و از آن جمله میوه است: ینبت لکم به الزرع و الزيتون و النخیل و الاعناب و من کل الثمرات، یعنی: با آب، کشت و زیتون و نخلها و تاکها و همه گونه میوهها برای شما برویاند (۱۱ - نحل).

و از آن جمله لباس انسان است که نباتی می باشد، مانند پنبه و کتان، و حیوانی، مانند مو و پشم و ابریشم و پوست حیوانات.

و از آن جمله سنگ های مختلف - از جهت رنگ و صافی بودن - اند: و من الجبال جدد بیض و حمر مختلف الوانها و غرابیب سود، یعنی: در کوهها راههای سفید و قرمز به رنگ های گوناگون و سیاه های غلیظ پدید آوردیم (۲۷ - فاطر) بعضی از آنها برای زینت است و بعضیشان برای ساختن؛ به سنگی که از آن آتش بیرون آورده می شود، با همه زیادیش بنگر، و به یاقوت سرخ، با کم بودنش بنگر، سپس به سود فراوان آن حقیر (سنگ) و نفع کم این شریف (یاقوت) بنگر.

و از آن جمله چیزی است که در معادن شریف مانند طلا و نقره به امانت نهاده بنگر و سپس بیندیش که انسانها پیشه های دقیق و صنایع ارجمند را استنباط کرده و ماهی را از قعر دریا بیرون کشیده و پرنده را از اوج بلندی به زیر کشیدند ولی از اتخاذ طلا و نقره ناتوان ماندند؛ حکمت در آن اینکه: بزرگترین فایده آن دو به ارزشمند بودنشان بازمی گردد، و این فایده جز در مقام عزیز و کمیاب بودن حاصل نمی گردد، و توانایی بر اتخاذ آن دو، حکمت را باطل می سازد، لذا خداوند این در را بر روی آن دو بسته، از این روی در زبانها جاری شده که: من طلب المال بالکیمیا افلس، یعنی: هرکس بخواهد با کیمیاکاری ثروتمند گردد به افلاس و بینوایی دچار می گردد.

و از آن جمله اینکه زمین طبع کریم و بخشنده دارد، یک دانه را می گیرد و هفتصد دانه - همان گونه که در قرآن آمده - باز می دهد.

۱. یعنی با صنعت و مشاقتی طلا و نقره بسازد. «سبزواری»

زنده‌کننده مردگان نیز هست که او به هر چه خواهد توانا است (۳۹ - فصلت).

از آن جمله تولد حیوانات مختلف و گوناگون است: و بثّ فیها من کل دابّه، یعنی: در زمین از هر جنبنده‌ای پراکنده کرد (۱۶۴ - بقره) برخی از آنها برای خوردن‌اند: و الانعام خلقها لکم دفء و منافع و منها تأکلون، یعنی: و چهارپایان را آفریده که شما را از [پشم و پوست] آنها گرمی و منفعت است و از آن می‌خورید (۵ - نحل) و بعضی از آنها برای سوار شدن و زینت است: و الخیل و البغال والحمیر لتركبوها و زینة، یعنی: و اسبان و استران و خران آفرید تا بر آن سوار شوید، و برای زینت (۸ - نحل) و بعضی دیگری برای حمل و بارکشی‌اند: و تحمل اثقالکم الی بلد لم تکنوا بالغبیه الأبشقی الانفس ان ربکم لرؤف رحیم، یعنی: و بارهای شما را به دیاری می‌برند که جز با مشقت نفوس بدان نتوانید رسید که پروردگارتان مهربان و رحیم است (۷ - نحل) و برخ دیگر آنها برای تجمل و راحتی‌اند: و لکم فیها جمال حین تریحون و حین تسرحون، یعنی: وقتی از چراگاه آیند و به چرا روند، در آن مایه زینت و جمال برای شما است (۶ - نحل) و برخ دیگر از آنها برای نکاح‌اند: واللّه جعل لکم من انفسکم ازواجاً، یعنی: خداوند برای شما از خودتان همسران قرار داد (۷۲ - نحل) ^۱ و بعضی از آنها برای پوشیدن و خانه و اثاث می‌باشد: و جعل لکم من جلود الانعام بیوتا تستخفونها یوم ظعنکم و یوم اقامتکم و من اصوافها و اوبارها و اشعارها اثناً و متاعاً حین، یعنی: خداوند از پوست حیوانات برای شما چادرها کرد که هنگام کوچتان و هنگام اقامتتان آن را سبک می‌یابید و از پشم‌ها و موهای آن برای مدتی اثاث و کالا ساخت (۸۰ - نحل).

و از آن جمله رشد نباتات گوناگون است: و انبتنا فیها من کل زوج بهیج، یعنی: و در زمین هر قسم گیاه نزهت‌افزا را رویانیده‌ایم (۷ - ق) پس اختلاف رنگ آنها لطف و رحمت است و اختلاف بوی آنها هدایت و عنایت.

از آن جمله غذا و خوراک بشر است.

و از آن جمله غذای چهارپایان است: کلوا وارعوا انعامکم، یعنی: بخورید و حیوانات

۱. به اعتبار اینکه: انسان حیوان ناطق می‌باشد، نه از جهت تحقیر، چون عمل از هر دو جهت حیوانی است و قدحی در انسان بودن هر دو طرف وارد نمی‌آورد. «م»

اختصاص به گرد بودن (زمین) دارد، مانند حالات ماه و خورشید گرفتگی و لحظات آغاز و پایان آنها در گرفتن و باز شدن - باقیاس به شهرها - چون آغاز ماه گرفتگی با قیاس به محلی، آغاز شب است و با قیاس به محل دیگر، ساعتی پس از آن است و با قیاس به دیگری دو ساعت بعد از آن می‌باشد و با قیاس به دیگر جا، یک چهارم و یا یک سوم و یا نصف از شب است، و غیر این نسبت‌ها که به حسب دور بودن بعضی مکان‌ها از بعض دیگر - از جهت طول و عرض (جغرافیایی) - ضبط و نگهداری شده است و این امر نسبت به روندگان در دریا و خشکی فرقی نمی‌کند.

از آن جمله اینکه: اشیاء از آن تولد و پدید می‌آیند، مانند معادن و نبات و حیوان. و از آن جمله: جذب زمین است مر آب را از آسمان، چون خداوند فرموده: و انزلنا من السماء ماء بقدر فاسکناه فی الارض، یعنی: از آسمان آبی به اندازه نازل کردیم و آن را در زمین جا دادیم (۱۸ - مؤمنون).

از آن جمله: چشمه سارها و رودخانه‌های بزرگ در آن است که فرموده: والارض مددناها، یعنی: زمین را مدد و یاری بخشیدیم (۱۹ - حجر).

از آن جمله: شکافته شدنش به واسطه نبات و غیر آن است: والارض ذات الصدع، یعنی: سوگند به زمین رویاننده گیاه (۱۲ - طارق).

و از آن جمله: حیات و مرگ آن است تا انسان به واسطه این امر استدلال بر مرگ و برانگیخته شدنش برای بار دیگر بکند، چنانکه، فرماید: و آیه لهم الارض المیتة احییناها، یعنی: زمین مرده برای ایشان دلالتی است که زنده‌اش کردیم (۳۳ - یس) و فرموده: فاحیینا به الارض بعد موتها کذلک النشور، یعنی: پس زمین را از پس مرگش بدان زنده کنیم و زنده شدن پس از مرگ همچنین است (۹ - فاطر) و فرمود: فانظر الی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها آن ذلک لمحیی الموتی و هو علی کل شیء قدیر، یعنی: نشانه‌های رحمت خدا را ببین چگونه زمین را از پس مرگ زنده می‌کند، همین خدا زنده‌کننده مردگان است و او به هر چه خواهد تواناست (۵۰ - روم) و فرمود: و من آیاته انک تری الارض خاشعة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربث ان الذی احیایاها لمحیی الموتی انه علی کل شیء قدیر، یعنی: از جمله نشانه‌های وی آنکه زمین را خشکیده بینی و چون آب بر آن نازل کنیم بجنبید و بر آید، آنکه زمین را زنده کند،

سنگینها طبعاً تمایل به زیر پیدا می‌کنند، چنانکه جسم سبک طبعاً میل به بالا دارد، و فوق - از تمام جوانب - آنچه که زیر آسمان است می‌باشد و تحت، آن چیزی است که زیر مرکز می‌باشد.

از آن جمله چیزی است که خداوند بدان بر ما ممت نهاده است و آن اینکه زمین را در غایت صلابت و سختی - مانند آهن و سنگ - قرار نداد تا آنکه مادهٔ غذایی از آن جدا گردیده و بتوان حفر چاهها و جاری کردن نهرها در آن نمود، و در نهایت نرمی و سستی - مانند آب - قرارش نداد تا خوابیدن و رفتن بر آن آسان باشد و کشت و خانه ساختن در آن امکان‌پذیر باشد.

از آن جمله اینکه در نهایت لطافت و شفافی نیافریدش تا آنکه انوار بر آن استقرار یافته و از آن (انوار) گرمی گرفته و امکان گذشتنشان باشد.

از آن جمله اینکه: بعضی از آن را از آب بیرون آورده، با اینکه طبیعت زمین فرورفتن در آب است، این به جهت زندگی ما و زندگی حیوانات زمینی است که بر روی آنند و بدان نیاز دارند، و سبب انکشاف آنچه از آن که از آب بیرون آمده - و آن یک چهارم کره زمین است - اینکه اگر خداوند آن را به واسطهٔ وزش بادها و جاری شدن رودها و موج دریاها قرار می‌داد، گرد بودنش نادرست بود، بلکه آن و آبی را که مجاور آن است چنان قرار داد که چون آب به طبیعت خودش به مواضع پست و نشیب زمین جذب شود، چیزی از آن مکشوف مانده و در نتیجه مجموع آب و خاک به منزلهٔ یک کُره گردند، دلالت بر این امر - در آنچه بین مغرب و مشرق عالم است - پیش بودن طلوع ستارگان و غروب آنها نسبت به دو مشرق، بر طلوع و غروبشان نسبت به دو مغرب است، و آنچه بین شمال و جنوب است ازدیاد ارتفاع قطب است که برای وارد شوندهگان در شمال ظاهر است، و برعکس^۱ برای وارد شوندهگان در جنوب، و به هم پیوستن دو اختلاف مروندهگان را بر جهاتی که بین دو جهت می‌باشد و غیراینها از اعراضی که

۱. تصحیح عکس، به اعتبار جزء درنور دیده شده در سخن - یعنی ازدیاد - است: یعنی ارتفاع قطب ظاهر و ازدیاد پستی قطب باطن، و آن قطب سهیلی - در وارد شوندهگان در شمال - است، و در عکس برای وارد شوندهگان در جنوب، و گرنه مناسب این بود که گفته شود: و به خلاف این برای وارد شوندهگان در جنوب - بدل عکس - . «سبزواری»

اینکه این تو را زیان می‌رساند و آن بهره‌مند می‌سازد - کافی در دوری از آن و یا دوری از طلب آن نمی‌باشد - اگر تو را اراده‌ای به موجب معرفت و یا کراهت نباشد - و به این اراده است که خداوند تو را از چهارپایان - به جهت تکریم و بزرگداشت فرزندان آدم - جدا ساخته است، چنانکه به واسطه معرفت عواقب امور، از آنها جدایت ساخته است.

۱۴

فصل

در عنایت حق متعال در آفرینش زمین و آنچه بر روی زمین است تا انسان

بدان‌ها بهره‌مند گردد و فرمود: خلق لکم ما فی الارض جمیعا، یعنی:

تمام آنچه در زمین است برای شما آفرید (۲۹ - بقره)

چون عنایت الهی را در نفس و بدنت دانستی، آثار رحمتش را بر خود - به آنچه که بیرون از تو است - بنگر، و نزدیک‌ترین امر خارجی به تو، چیزی است که بر آن استقرار داری، حال به صورت زمینی که مقر جسد و مادر بدنت که نخست در شکم آن بودی و سپس از آن تولد یافتی و دوباره به شکم آن برای باردیگر باز می‌گرددی بنگر! چنانکه فرمود: منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری، یعنی: شما را از زمین خلق کردیم و در آن بازتان می‌گردانیم و برای باردیگر از آن بیرونتان می‌آوریم (۵۵ - طه) سپس به منافع زمین بنگر!

از آن جمله اینکه: بستری گسترده است تا بر آن آرام گرفته و بخوابید، و نیز آن را بگسترانید تا در راههای آن راهسپر شوید و فرمود: جعل لکم الارض فراشا، یعنی: زمین را برای شما فرشی کرد (۲۲ - بقره) و فرمود: واللہ جعل لکم الارض بساطاً لتسلكوا منها سبلاً فجاجاً، یعنی: خداوند زمین را برای شما بگسترانید تا در راههای مختلف آن راه روید (۱۹ و ۲۰ - نوح) و از ضروریات فرش بودن این نیست که سطحی هموار باشد، بلکه راه پیمودن بر سطح کُره (زمین) را چون جرمش بزرگ است و جوانبش از هم دورند آسان می‌سازد، ولی نه راه پیمودن و نه خوابیدن بر آن تا آنکه در مکان طبیعی خودش ساکن نباشد تمامی نمی‌یابد، لذا فرموده: اللہ الذی جعل لکم الارض قراراً، یعنی خداوند است که زمین را قرارگاه شما کرد [نه کرات دیگر را] (۶۴ - غافر) برای اینکه

آلات بدن که بدان سو حرکت کند نمی‌آفرید، هر آینه ادراک بیکار می‌ماند، از این روی نیاز، تو را بر آن واداشت که میل بدانچه موافق طبع تو است و به نام شهوت نامیده می‌شود، و نفرت از آنچه مخالف طبیعت است و به نام کراهت نامیده می‌شود در وجودت باشد، پس در تو شهوت غذا - برای شخصیت - و شهوت نکاح برای بقای نوعت - آفرید و آنها را مانند متقاضی بر تو گمارد تا وادار به خوردن غذا و غیر آن (یعنی نکاح) کند.

سپس (گوییم:) این شهوت اگر تسکین پیدا نمی‌کرد - یعنی وقتی که مقدار نیاز از خواسته شده و مرغوب در آن حاصل گشت - هر آینه اسراف و زیاده‌روی ورزیده و خودت را هلاک می‌ساختی، لذا خداوند در تو کراهت را هنگام سیری و امثال آن گماشت تا فعل را مانند خوردن و امثال آن - نه مانند کشتن و زراعت - ترک نمایی، زیرا آن (زراعت) پیوسته آب را که به ریشه‌اش ریختی جذب می‌کند تا آنکه تباه و فاسد می‌شود، پس نیاز به آدمی دارد تا غذایش را به مقدار نیاز اندازه کند.

و می‌دانی که تو را قوه‌ای طبیعی است که بدان با نباتات اشتراک دارد، و آن قوه پخش در بدن است و منبع و کانون آن کبد است، و قوه دیگری داری که بدان با حیوان اشتراک داری و آن هم پخش در اعضاست و بدان تمام حیوانات باهم اشتراک دارند و منبع و کانونش قلب است، و قوه دیگری داری که نفسانی و گزیده‌تر از آن است که با آن بعضی حیوانات اشتراک دارند و کانونش مغز است، و قوه دیگری است که از تمام قبلیها برتر و شریف‌تر است و با آن هیچ حیوانی اشتراک ندارد، بلکه تنها فرشتگان با آن اشتراک دارند؛ پس خداوند به حسب هریک از آنها - از جهت گرفتن و واژدن برای منافع و زیان - به تو بهره‌ای عطا و بخشش نموده است؛ آن دو که به حسب قوه نخستین‌اند به نام جذب و دفع نامیده می‌شوند، و آن دو که به حسب قوه دوم‌اند به نام میل و نفرت نامیده می‌شوند، و آن دو که به حسب قوه سوم‌اند به نام شهوت و غضب نامیده می‌شوند، و آن دو که به حسب قوه چهارم‌اند به نام اراده و کراهت نامیده می‌شوند؛ لذا خداوند آن دو را در تو آفریده و تحت اشاره عقل که نشان‌دهنده عواقب امور است، مسخر ساخته است، چنانکه شهوت و غضب را مسخر تحت ادراک حس کرده است، پس بدان دو، انتفاع و بهره‌وریت از عقل تمامی می‌یابد، چون معرفت و شناخت تنها -

را آفرید، ولی نمی‌دانی که آن بو از کدام سو می‌آید تا بدان، صاحب بو را بیایی، لذا باید بسیار بگردی تا بدان دست‌یابی، بنابراین خدا به حس بینایی بر تو ممت نهاد، ولی بدان حس، آنچه که پشت‌دیوار و یا حائل دیگری هست نتوانی ادراک نمایی و جز موجود حاضر را بدان، نتوانی ببینی و امر پنهان را جز به واسطه سخن و اعلامی که به واسطه حس شنوایی ادراک می‌گردد نتوانی دانست، لذا نیازت بدان شدیدتر است؛ بنگر که چگونه بر تو نعمت بخشیده و به فهم سخن از دیگر حیوانات امتیازت داده است؟ و تمام اینها تو را بی‌نیاز نمی‌سازد، اگر حس چشایی نداشته باشی، چون غذا را می‌خوری ولی نمی‌دانی که موافق است و یا مخالف، لذا به هلاکت می‌افتی، مانند درخت که بسا آنچه در پایش می‌ریزند همان سبب خشک شدنش باشد، و چون قوه چشایی ندارد آن را جذب می‌کند و خشک می‌شود، سپس تمام اینها در استکمال کافی نبوده و حیات انسانی بدان‌ها تمامی نمی‌یابد - اگر تو را ادراک باطنی که صور محسوسات پنجگانه برای حفظ و یادآوری بدن منتهی می‌گردند نباشد - وگرنه اگر صورت آنها نزد محفوظ نماند - در معرفت و شناخت اشیا - کار برایت به درازا می‌انجامد، پس خداوند تو را نعمت مشاعر باطنی دیگری بخشیده تا بدان‌ها صورت آنچه را که حس کرده‌ای حفظ شود و هرگاه که خواستی یادشان آری و درشان تصرف نمایی، و در این قوا تمام حیوانات با تو اشتراک دارند، و اگر تو را جز این نبود هر آینه به واسطه عدم ادراک عواقب امور و غایات عقلی آنها ناقص بودی، پس خداوند تو را امتیاز بخشیده و بر بسیاری از خلایقش برتری و شرف و فضیلت داده و تو را به قوه دیگری که قوه عقل است بزرگی عنایت فرموده که زیان زیان‌رساننده و منفعت نفع‌رساننده را در پایان بدانی و خیرات حقیقی و شرور آینده را بشناسی؛ این نمونه‌ای در بیان آنچه خداوند درباره ادراک بر تو نعمت نهاده بود.

اما آنچه از قوای حرکت‌دهنده که دسته‌ای دیگر از لشکریان الهی‌اند بر تو بخشیده، و چگونگی نظم و ترتیب آنها در وجودت اینکه اگر مشاعر و مدارک را می‌آفرید تا مادام که در دنیا هستی با آنها اموری را که مدخلیت در استکمال و حفظ بقایت دارد - از اسباب تغذیه و غیراینها - ادراک نمایی و از نزدیک و دور آنها را به دست آوری ولی برایت میل در طبع و خواست آن و شوق بدان را تا تو را بر حرکت وا دارد و قدرت در

هر حس آنها را شأنی غیر از شأن حس دیگر است و هیچ اختلاط و آمیزش و هیچ آشفستگی و پراکندگی بین آنها وجود ندارد، چون آنها از جنبه و ناحیه عالی و جهات فاعلی اند نه از جهات قابلی - مانند اعضا و آنچه در حکم اعضاست - .

حال بازمی‌گردیم بدانچه در صدد بیانش بودیم، لذا گوییم: انسان به این صورت نباتی و پاسبانانی که خداوند آنها را برای تغذیه و تولید آفریده، از اجساد معدنی امتیاز پیدا می‌کند، لذا وجودش از سنگ و شیشه و آهن و مس و طلا و نقره و غیر اینها کامل‌تر است، جز آنکه صورت نبات - با این کمال - باز ناقص است، زیرا بسا هست غذایی که باید بدو رسد و با ریشه‌اش تماس پیدا کند، بدو نرسد و در نتیجه پژمرده و سپس خشک می‌شود، چون نبات را امکان دست آوردن غذا و رفتن به سویش - از موضعی که در آن است به موضع دیگر - نیست، برای اینکه طلب، به واسطه دو چیز است: معرفت و قدرت، این دو در وی مفقوداند، بنابراین اگر وجود انسان در این درجه می‌ایستاد، مسلماً در خلقت و فعلش ناقص بود، بنگر که خداوند چگونه او را از این منزل (نبات) به صورت دیگری که از نبات امتیاز دارد بالا برده و وجودش را از وجود هاویه‌نشینان برتر قرار داده و با یک گام دیگر از ژرفای عالم کدورات و ظلمات به سوی رب الارباب و کانون انوار نزدیک کرده است، یعنی آنکه برایش - جهت طلب غذا - آلت احساس و آلت حرکت اختیاری آفریده و بدان‌ها در کتاب عزیزش اشاره فرموده که: فجعلناه سمیعاً بصیراً انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً، یعنی: او را شنوا و بینا کردیم، ما راه را به او نمودیم، یا سپاسدار، وگرنه کفران پیشه است (۲ و ۳ - انسان).

سپس به ترتیب حکمت الهی در خلق حواس پنجگانه نظر بیفکن که نخست آن قوه لامسه است، و این ناقص‌ترین درجات حس می‌باشد، زیرا آن شعور و آگاهی است بدانچه که حیوان لمس می‌کند و تماس پیدا می‌نماید، نه چیزی که از آن دور می‌شود، زیرا شعور بدانچه که از آن دور می‌شود نیاز به حسی قوی‌تر و تمام‌تر دارد، و این تمام حیوانات را شامل است، و بعضی از حیوانات که به افق نبات نزدیک‌اند - مانند کرم‌های خاکی به جهت پستی‌شان - بر این بسنده کرده و توان طلب غذا ندارند، حال اگر در تو فقط همین یک حس را خلق نمی‌کرد، تو هم مانند کرم ناقص بودی، لذا برای ادراک آنچه از تو دور است نیاز به حس دیگری داری، از این روی برایت قوه بویایی

سببش اختلاف صفات انسان و اختلاف دواعی و خواست‌های او است، اینچنین شخصی فعلش وحدانی و تک نیست، از این روی دیده می‌شود که انسان گاهی خدای را (در اوامرش) سرپیچی می‌کند و دیگر گاه اطاعت، و این امر در نهاد فرشتگان امکان‌پذیر نیست، برای اینکه آنان بر طاعت و فرمانبرداری سرشته شده‌اند و مجال سرپیچی درباره‌شان نیست، از این روی: لایعصون الله ما امرهم و يفعلون مایؤمنون؛ و یسبحون اللیل و النهار لایفترون، یعنی: خدای را در مورد آن چیزها که فرمانشان داده سرپیچی نکنند و هر چه فرمانشان دهند انجام دهند (۶- تحریم) و شب و روز تسبیح گویند و از تسبیح گفتن سستی نگیرند (۲۰- انبیا) رکوع‌کننده آنان جاودانه در حال رکوع است و سجده‌کننده‌شان پیوسته در حال سجده و برپا ایستاده‌شان دایم و همیشه در حال قیام است. اینجا نکته‌ای است که آگاهی بر آن لازم است و آن اینکه: کسی می‌تواند بگوید که: وقتی یک فرشته از فرشتگان خداوند بر یک فعل گماشته شده باشد، از آن فعل تجاوز و تعدی به غیر آن نتواند کند، پس از حیث نهاد و سرشتش ناقص است، چون از انجام خیرات فراوان ناتوانی و نارسایی دارد.

پاسخ آنکه: ذات هر فرشته‌ای متصل به ذات آنکه برتر از او است می‌باشد، یعنی به‌گونه‌ای که بدو قائم است و به روحش زنده است، ولی نه به‌گونه ترکیب و آمیزشی که در اجسام است، و هر یک از آنان ذاتشان و فعلشان وحدانی است - اگرچه از او انواع بسیاری از افعال صادر گردد - چون کثرت آنان بر ترتیب صدوری - به‌گونه‌ای که بعضیشان تحت بعض دیگر به صورت نظم و ترتیبی که مطلقاً تغییرپذیر نیست - می‌باشد، و دانستی که ترتیب کثیر را واحد می‌کند، پس افعال هرکدام از آنان به یک فعل بالا رفته و از آن اثر منشعب و پخش می‌گردد، و همین‌طور کثرت ذوات به یک ذات بازگشته و ذوات بدان اتحاد پیدا می‌کنند؛ و هر یک از فرشتگان به حیات فرشته‌ای که برتر از او است زنده و علیم است و تحت فرمان و تسخیر و علم وی می‌باشد، نه مانند اعضای ما که آنها را شعور و آگاهی بر ذات و بدانچه از آنها صادر می‌شود نیست، بلکه نسبت فرشتگان بدان که تحت فرمان و طاعتش می‌باشند مانند نسبت قوای ادراکی ما به روح عقلی ما - آن‌گونه که بیان داشتیم - می‌باشد، یعنی اینکه هر یک از حواس و صور آنها که نزد نفس حاضراند، زنده به حیات نفس می‌باشند، با این همه

و بی خبراند، ولی عارف می‌داند که (گماشته بر غذای انسانی) هفت فرشته‌اند: اولی غذا را جذب کرده و به اعضا می‌رساند؛ دومی آن را در جوار عضو نگه می‌دارد؛ سومی صورت پیشین غذا را از آن خلع کرده و صورت خون بر آن می‌پوشاند، چهارمی صورت گوشت و استخوان و غیراینها بر آن می‌پوشاند؛ پنجمی زیادی آن را دفع می‌کند؛ ششمی آنچه که صورت گوشت پوشیده - به گوشت - و آنچه صورت استخوان پوشیده به استخوان، پیوسته و الصاق می‌نماید تا آنکه جدا (ی از عضو) نباشد؛ و هفتمی اندازه‌ها و نسبت‌ها را در الصاق و پیوستگی مواظبت و مراعات می‌کند.

اگر گویی: چرا تمام این افعال را به یک فرشته وانگذاشت و نیاز به هفت فرشته پیدا شد؟ درحالی که گندم نیز نیاز به آسیابان و غربال‌کننده و آب ریزنده و خمیرکننده و چانه گرفتن و گرد و نازک کردن آن و آنکه به دیواره تنور بچسباند دارد، آیا افعال فرشتگان - در باطن و پنهان - مانند افعال انسان‌ها در ظاهر است؟

گوییم: بر تو لازم است بدانی که: خلقت فرشتگان برعکس خلقت آدمیان است، چونکه وجود آنان وجود صوری بسیط - بدون آمیزشی ترکیبی - است و مزاحمتی بین افعال آنها نیست، چنانکه بین صفات و ذاتشان مزاحمتی نیست، و هر یک از آنان را جز یک فعل نمی‌باشد و خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: و ما منّا الاله مقام معلوم، یعنی: هر یک از ما را مقام مشخصی است (۱۶۴ - صافات) از این روی بین آنان کشمکش و درگیری و مزاحمت و تضادی در فعل و یا صفتی نمی‌باشد، بلکه مثال آنان در تعیین مرتبه هر یک از آنها و فعلش، مانند حواس ماست، برای اینکه چشم - در فعلش - مزاحم گوش - یعنی ادراک صداها - نیست، و قوه بویایی مزاحم آن در ادراک بوها نیست، و هر دو مزاحم قوه بویایی و چشایی و غیراینها نیستند، و اینها مانند اعضا، مثل دست و پا نمی‌باشند، برای اینکه انگشتان پا در گرفتن ضعیف است، درحالی که می‌بینیم شخصی با انگشتان پایش می‌نویسد و دیگری با دستش راه می‌رود و گاهی هم خودت غیرخودت را با کله‌ات می‌زنی، پس بدان، مزاحم دست که آلت زدن است می‌شود، و نه مانند یک شخص که خودش گندم را هم آرد می‌کند و هم خمیر می‌نماید و هم نان می‌پزد، و این نوعی از اعوجاج و کجی است، و انحراف از عدل و راستی،

غیراینها - را ترکیب کرده و آنها را به شکل های گوناگون که مناسبت با افعال آنها دارند - چنانکه از قواعد علم تشریح و جز آن دانسته می شود - شکل می بخشد؟

سپس تمام اینها را در زهدان (رحم) در ظلمات سه گانه آفریده^۱ که اگر پرده از چشمت برافتد و دیده ات بر آن افتد، خطوط و تصاویری خواهی دید که آهسته آهسته بر آنها آشکار می شود و آلت نقاش را نخواهی دید؛ پس منزّه (از نقص و عیب) است آن نقاشی^۲ که فاعل تصاویر و نقوش است و در تصویرش هیچ آلت و انگشتی مشاهده نمی شود؛ سپس چون در درجات استکمال به جذب غذا و عمل رشد و نمو رسید، بر آن صورت نباتی افزوده می شود، و آن صورت دارای خدمتگزارانی از قوای فراوان است و بر آن (قوا) فرشتگانی گمارده شده اند که آنچه به غذا و نمو باز می گردد به توسط آنان راه انداخته می شود؛ بنگر که خداوند چگونه فرشتگان را در انتظام امور و کارهایت - حتی در امر خوراکت - بر تو گمارده است؟ زیرا صاحبان مکاشفه گاهی با دیده قلبشان مشاهده می کنند به هر جزئی از اعضای بدن که غذا می رسد خداوند بر آن جزء هفت فرشته گمارده است، این کمترین است و تا ده و صد و هزار و بیشتر هم هست، برای اینکه معنی غذا رسیدن، آن است که هر جزوی از غذا به جای جزو دیگری که نابود و تلف شد قرار می گیرد، و این پس از تغییرات گوناگون است که در پایان کار خون، و سپس گوشت و استخوان می گردد.

سپس (گوییم): غذا جسمی است که به طبع خود نه حرکت می کند و نه به نفس خویش در اطوار و دگرگونیهای خلقت تغییر می یابد، چنانکه گندم، آرد و غربال (برای جدا شدن سیوس) و سپس خمیر و پس از آن نان گرد پخته نمی شود، مگر به هنر سازندگان و پیشه وران، و پیشه وران در باطن - چون برای صنّع غایتی حکمی است - همان فرشتگان اند، چنانکه سازندگان و پیشه وران در ظاهر، اهل شهراند، و خداوند نعمت های آشکار و پنهان خویش را گسترده و مردمان از نعمت باطنی و پنهان او غافل

۱. یعنی ظلمت مشیمه و ظلمت رحم و ظلمت شکم، و یا ظلمت شکم و ظلمت عالم اجسام و ظلمت هیولا، همچنان که روح نیز دارای سه ظلمت است: صورت طبیعی و صورت برزخی و صورت اخروی، و ناگزیر از تمام آنها بیرون می آید - البته اگر رهاکننده دو کون و خلع کننده دو فعل باشد..... «سبزواری»

۲. چه نقاشی است این کز حسن سرشار به دامش نقش می گردد گرفتار «سبزواری»

فصل

در آیات و نشانه‌های حکمت و عنایتش در آفرینش انسان

انسان در آغاز خلقتش از پست‌ترین اشیاء و ناقص‌ترین مواد و ضعیف‌ترین اجساد آفریده شده است، چون وی از قوه هیولانی پدید آمده است و آن چیز ماندنی است، سپس از خاک تیره و گِل چسبنده، سپس از نطفه، در کتاب الهی به مرتبه نخست انسانی اشاره کرده و فرموده: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً، یعنی: محققاً بر انسان روزگاری گذشت که چیز قابل ذکری نبود (۱ - انسان) و به مرتبه دوم و سوم اشاره کرده و فرموده: انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه، یعنی: ما انسان را از نطفه‌ای مخلوط [از آب مرد و آب زن] آفریدیم که [به تکلیف] امتحانش کنیم (۲ - انسان) و فرمود: هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفة، یعنی: او است که شما را از خاکی آفرید، آنگاه از نطفه‌ای (۶۷ - غافر) و پس از این منازل و مراتب، برایش قوای نباتی، و برای آنها اعضای الهی پدید می‌آید، سپس به دروازه حیوانیت وارد می‌گردد، چنانکه فرمود: فجعلناه سمیعاً بصیراً، یعنی: او را شنوا و بینا گردانیدیم (۲ - انسان) سپس مراتب تکوین برایش درجه درجه پدید می‌آید تا آنکه تمام اکوان حیوانی برایش پیدا می‌شود که نخست آنها قوه لامسه است و آخرشان قوه وهم، سپس در وی خلق دیگری انشاء و ایجاد می‌کند، چنانکه فرموده: ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارک الله احسن الخالقین، یعنی آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم، خداوند یکتا که بهترین آفریدگان [احسن المقدرین] است بس بزرگ است (۱۴ - مؤمنون).

ای ناظر در علوم آفاق و انفس! به نطفه که آبی پلید است و اگر مدت زمانی کوتاه واگذارده شود مزاجش فاسد و تباه می‌گردد بنگر که چگونه پروردگار عالمیان آن را از میان پشت و سینه بیرون می‌آورد و از نابودی و پراکندگی حفظ و نگاهش داشته و سپس آن را در جایگاه استواری جایش می‌دهد و بعد از آنکه سفید بود سرخش می‌کند و پس از آن گوشت پاره‌ای می‌نماید؟ بنگر که چگونه اجزای نطفه را که مشابه هم‌اند بخش به استخوان و اعصاب و رگ‌های ریز و درشت و گوشت و غیراینها از اعضای بسیط می‌نماید؟ بنگر که چگونه از این اعضای بسیط، اعضای مرکب - از سر و دست و پا و

را به خوبی تدبیرش لطیف فرموده و از خلاصه عناصر، بدن کثیف متراکم را که از ماده نطفه آفریده شده است آفرید، و از لطافت و خلاصه‌اش قلب مخروطی شکل را آفرید، و از لطافت آن خون خالص را^۱، و از خالص آن روح بخاری را آفرید که در عضو رئیسی که در صفا و پاکی مانند فلک، مبرای از تضاد است می‌جوشد؟^۲ و به واسطه اعتدال و متوسط بودنش بین اضداد - با جامع بودنش مر کیفیات اطراف را - شبیه به آسمان‌های هفتگانه می‌باشد، و به واسطه نور و تابناکیش مانند ستاره است که دیدگان را روشن می‌سازد، و به جهت صفا و براقیش آینه‌ای گردیده که در آن صورت‌های خارجی (و غیبی) و شکل‌های محسوس که واسطه بین دو عالم‌اند متجلی می‌گردند، پس آن (روح بخاری) گویی موضع و محلی برای نفس است و با وی - هنگامی که جوهرش از قوه نفسی به عقلی (به فعلیت) خارج می‌گردد - اتحاد دارد؛ همان‌طور که نفس ماده عقل است و با وی - هنگامی که جوهر ذاتش از قوه عقلی به فعلیت خارج می‌گردد - اتحاد دارد، و این جوهر، آینه‌ای است که در آن نفس تجلی می‌کند، و نفس آینه‌ای است که در آن عقل تجلی می‌کند، و انسان در ذاتش به این اطوار و گونه‌ها تطوّر و دگرگونی پیدا می‌کند و این نشأت از مرز نطفه به مرز عقل، خرده‌خرده و آهسته به تدریج تبدیل پیدا می‌کند، پس در او مُلک و ملکوت بوده و جامع بین دو کون (وجود مجرد و مادی) می‌باشد، و در او چیزی مانند فلک است، و آن آینه‌ای می‌باشد که بدان صور جزئی پنهان و حاضر را ادراک می‌نماید، و در وی چیزی مانند فرشته است، یعنی آینه‌ای که بدان حقایق کلی ثابت را ادراک می‌کند؛ حال به قدرت و حکمت بنگر، سپس به لطف و رحمت، که شگفتیهای حضرت ربوبیت، مبهوت و خیره‌ات می‌سازد، اگر بیشتر از این شرح و توضیح را خواهانی گوش فرا دار!

۱. چون خون پاک برتر، در هر قابلی خاصیت آن قابل را می‌گیرد و در قلب چنان می‌گردد که گویی قلب لطیف است، و گرنه مشخص است که تمام خون‌ها در رگ‌ها جاری‌اند و بخش خوب آن را طبیعت به سوی قلب می‌رساند، و بسیاری از خون در تجویف راست قلب، و اندکی در تجویف چپ است و روح بخاری می‌گردد. «سبزواری» ۲. چنانکه این بخار فلک انسان صغیر است، همین‌طور فلک هم به منزله روح بخاری انسان کبیر است، از این روی حق تعالی در قرآن از آن تعبیر به «دخان - دود» فرموده است. «سبزواری»

مشابهت و همانندی به فرشتگان عالم بالا و ساکنان عالم جبروت پیدا می‌کند. اگر اندیشه و تدبیر تمام در چگونگی تدبیر و اداره نفس مر بدن را، و حصول اُلفت و همبستگی و شوقی تصرف و تحریک و عشق جُفت بودن با آن و سختی جدایی بین آن دو را نمایی - با اینکه بدن مانند بازگیران است و نفس مانند نور لطیف - قضاوت شگفتی کرده و خواهی گفت: چگونه ازدواج و جفت شدن بین نور و ظلمت، و به هم پیوستن بین مجرد و مادی و بین علوی: که خداوند در بزرگداشت او فرموده: و رفعاة مکاناً علیا، یعنی: او را به مقامی بلند بالا بردیم (۵۷ - مریم) و فرمود ان کتاب الابرار لفی علیین، یعنی: اعمال نیکان در علیین است (۱۸ - مطففین) و بین سفلی را فرموده: ان کتاب الفجار لفی سجین، یعنی: اعمال بدکاران در سجین است (۹ - مطففین) قابل تصوّر است؟ زیرا بین آن دو از مخالفت و نفرت داشتن - در ماهیت - به حدّی است که بر صاحب بینش و عقل پنهان نیست، و بسیاری از خلایق - و بلکه تمامشان - جز اندکی از آنان از این امر غافل، و بلکه این ارتباط و اتحاد بین آن دو را انکار دارند، به طوری که بیشتر از منتسبان به علم، تجرّد نفس را منکراند و تمام آنها هم که قائل به تجرّد آنند پندارند: انسانیت انسان به صورت نوعی دیگری است که منطبع و نقش در بدن است و از آن دو، حقیقت انسان حصول پیدا می‌کند، و آنچه که به «أنا - من» مورد اشاره قرار می‌گیرد، به نام نفس ناطقه نامیده می‌شود و دارای اضافه عارض شوقی - با قیاس به بدن - است، چون موضوع افعال جسمانی آن می‌باشد؛ اینان نزد ما، از معرفت نفس و مقاماتش در فرود آمدن و بر شدن - آن گونه که پیش از این بیان داشتیم - بدوراند، چون گفتیم که آن (نفس) عبارت از جوهر غذا خورنده رُشدکننده متحرک و ساکن و خورنده و آشامنده و لمس کننده و بوکننده و چشنده است.

در حکمت صانع بنگر که چگونه لطیف را متراکم ساخته^۱؟ بلکه متراکم و کثیف

۱. یعنی صور معنی. پس روح امری نخست تمثّل صورت مثالی پیدا کرده سپس صورت طبیعی که آمیزش با ماده دارد، مانند هوای خالص که باد تند بدان زیان می‌رساند، لذا ابر نازکی می‌شود، ولی ماده اش جز هوای خالص نیست، سپس ابر غلیظی - با مداخله بخار در ماده اش - می‌شود، این فقره به اعتبار کینونیتش است که بر روح پیشی دارد، یعنی عقلی کلی بود، و بلکه در علم ربوبی بود، و به اعتبار اینکه نفس بر بدن از جهت دهر و ذات و شرف تقدم دارد، و فقره دوم - یعنی لطیف کردن متراکم و کثیف - مبتنی بر آن چیزی است که خود تحقیق کرده است، یعنی اینکه نفس از حیث حدود جسمانی است و از حیث بقا روحانی. «سبزواری»

سپس ای عارف دانا! خوشحال و مسرور باش و رحمت پروردگارت را یاد آر و در عشق جمالش با تسبیح و تهلیل زمزمه کن که چون قسمت، باقیاتی «بالشخص» و باقیاتی «لابالشخص» لازم آورده، بخشش حق متعال چگونه نقصان دیمومت عددی را به دادن دیمومت نوعی تمامی بخشیده و به هریک از آن دو، بهره‌اش را از وجود و نصیبش را از دوام به‌تمامه داده و در نتیجه عالم طبیعی از دو بخش از ثبات و بقا انتظام و آراستگی پیدا کرده است؟ سپس در احوال آنچه از نبات و حیوان که غالباً جز به‌واسطه توالد و زادن حصول پیدا نمی‌کند بنگر که چگونه نوعی را که فساد شخصش لازم آمده به‌وسیله قوه مولده‌ای که در اعضای تولید به امانت نهاده - یعنی از باقی مانده ماده‌ای که آن ماده مبدأ شخص دیگری است - حفظ و باقی نگه می‌دارد؟

سپس بنگر که چگونه شهوت و خواست غذا و لذت نزدیکی کردن را در کسی که افعالش به اختیار است - نه به‌واسطه طبیعت و اجبار - آفریده است؟ مانند مزدوری که فعلش را جز برای اجرت و مُزد انجام نمی‌دهد، بنابراین این شهوت قوای نفس حیوانی، برای صدور این افعالی که بقای شخص و نوع از این کالبدها موقوف بر آن است به‌منزله مزد برای مزدور و یا حق العمل و رشوه برای خدمتکاران و پاسبانان می‌باشد تا آنکه غفلت و فراموشی و روی‌گردانیدن از وقوع این اهداف (مهم) واقع نگردد.

سپس بنگر که برای قوه غذایی چگونه خدمتگزارانی از قوای چهارگانه ترتیب داده است؟ نخست قوه جاذبه آنچه را که در آن تصرف می‌شود به قوه غذایی می‌رساند؛ دوم قوه هاضمه است که غذا را تحلیل برده و آن را آماده برای تصرف قوه غذایی می‌نماید؛ سوم قوه ما سکه است که آن را مدت زمانی حفظ کرده تا تصرف‌کننده (قوه غذایی) در آن - به‌واسطه احاله و پختن - تصرف نماید؛ چهارم قوه دافعه است مر آنچه را که مشابهت نمی‌پذیرد.

سپس بنگر برای حیوان که برتر از نبات است چگونه قوای دیگری از مُدرکه و محرکه ترتیب داده است؟ چون نفس او درآک است و در حرکات بدنی و نفسانیش مختار می‌باشد، و بدن انسانی - چون مزاجش برتر است - کلمه روحانی اضافه‌تری دارد که اگر فرمان پروردگارش را اطاعت کرده و به‌واسطه علم و عمل کمال پیدا کند، به عالم ملکوت بالا رفته و به‌سبب قطع وابستگیهای عالم ناسوت به مبدأ خویش نزدیک شده و

نبودند و بلکه پُر رنگ بودند، نور ستارگان بر سطح آنها مانده و یا به مافوق خودشان انعکاس یافته و به عالم کون و فساد نرسیده و ساکنان هاویه هیولا در تاریکی و ظلمتی باقی می ماندند که وحشت زاتر از آن امکان نداشت، لذا ستارگان را نورانی، و افلاک و باقی عناصر را شفاف قرار داد، چون اگر تمام عناصر قابل نور بودند، گرمی در آنها اشتداد و قوت می یافت و به مرزی منتهی می گشت که هر چه در این جهان است به تمامه می سوزاند.

۱۲

فصل

در بیان خلاصه ای از آثار عنایت حق تعالی در آفرینش مرکبات

ای عارف دانا! آیا نمی نگری که پروردگارت برای عنصری ها گرمی و حرارتی را آفریده که تحلیل کننده و لطیف کننده و حرکت دهنده است؟ و نیز سردی و برودتی آفریده که تسکین دهنده و استحکام بخشنده، و نیز رطوبتی آفریده که قابل شکل پذیری و تقسیم، و خشکی و یبوستی که حافظ و نگهدارنده آنچه از تصویر و تقویم که می بخشد هست؟ و نیز ترکیب موالید را از امتزاج کیفیات عناصر آفریده و برای هر کمالی مزاجی خاص آماده ساخته و بر هر مستعدی آنچه از کمال را که استحقاق دارد اضافه و بخشش نموده است؟ و باز هم بر این بسنده نکرده و بر بخشش و دهش خویش افزوده و به کمالات ثانوی و غایات راهنمایی فرموده تا آنکه بدان کمالات بر شدن به قوس صعودی و رسیدن به درجات معنوی حاصل آید، از این روی فرمود: رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى، یعنی: پروردگار ما همان است که هر جنبه ای را آفرینش او بداد و الهامش کرد [که چگونه زندگی کند] (۵۰ - طه) بنگر که چون اجساد نباتات و حیوان جز به واسطه قبول تحلیل حصول پیدا نمی کنند، چگونه برایشان قوه غاذیه که متصرف در غذا - به واسطه هضم و احاله آن به شبیه جوهر غذا خورنده - است ترتیب داد؟ و چون حصول حیوانات و نباتات به کمال مقداری خودشان در آغاز کار امکان پذیر نبود، بنگر که چگونه در آنها قوه نامیه را که موجب زیادی مقدار حجم غذا خورنده از حیث پهنا - بر نسبتی مناسب که درخور آن است - نهاده است؟

دو جسد و امثال اینها که در کتاب‌های احکام نجوم به‌طور اجمال گفته شده است می‌باشد که احاطه به تفصیل آنها، جز باری تعالی و فرشتگان مقرب او که انوار عقلی و اشعه الهی اند ندارد.

سپس ای بیننده! آیا در ملکوت آسمان‌ها و آنچه در آنها است نظر نیفکندی؟ یعنی از آفرینش ارواح افلاک و نفوس ستارگان و قوام جوهر آنها و اشراق نور و طاعت آنها مر باری تعالی را، و حرکات گردشی پیوسته آنها از روی عشق و شوق به پروردگار و پدید آورنده‌شان.

سپس از شگفتیهای حکمت و عجایب لطف و رحمت، ترتیب نیکوی عناصر و قرار گرفتن زمین در وسط است، یعنی به‌واسطه مناسبت تراکم و ظلمت - به‌جهت دوری از افق نور - و به‌سبب اینکه اگر مجاور اجرام علوی بود به‌واسطه شدت گرم شدن در حرکت دائمی آتش می‌گرفت، و باز به‌سبب آنکه بنابر تقدیر باقی بمانند، در آنجا، امکان اینکه حیوانی بر روی زمین پدید آید و گیاهی از آن بروید نبود؛ و آتش را به‌واسطه مناسبت لطافت و نوریت مجاور فلک قرار داد، و اگر غیر آن از عناصر را قرار می‌داد، به‌سبب دوام حرکت گرم شده و آتش گشته و گرمی آتش هم بدان منضم شده و در نتیجه باقی عناصر هم سوخته و تمامی آتش شده و همه تباه و فاسد می‌شدند؛ و چون عنایت ازلی اقتضای وجود نفوس ناطقه و غیر ناطقه را داشت، لذا نیاز به کالبدهای حیوانی و نباتی پیدا شد که بر بیشتر آنها عنصر خشک و یا بس غلبه داشته باشد که به خشکی، آن صور و اشکال محفوظ ماند، پس لازم آمد که زمین سرد و خشک باشد و اجزایش متماسک و چنگ‌زننده به‌هم باشند تا حیوان و نبات - که بر آن دو عنصر خاکی غلبه دارد - بتوانند زندگی و نشو و نما نمایند؛ و نیز از آنچه از حکمت که بیان داشتیم لازم آمد آب احاطه تمام به زمین نداشته باشد، این به‌جهت نیاز حیوانات و نباتات به استنشاق هوا و جذب آن می‌باشد؛ از این‌روی هوا را مجاور آتش قرار داد، این به‌جهت مناسبتش در گرمی و میعان و روانی می‌باشد، و آب را متوسط بین هوا و زمین قرار داد، این به‌جهت مناسبت هواست در میعان و روانی، و مناسبت زمین است در سردی، تا عدل و برابری باطل نگردد.

سپس به طبقات اجرام - از عناصر و افلاک - که فوق زمین اند بنگر که اگر شفاف

مزاج اقطار زمین و شهرها صالح و سالم نمی‌گشت، و کتاب الهی بدین معنی اشاره دارد که: قل ارأیتم ان جعل الله علیکم اللیل سرمداً الی یوم القیامة من اله غیرالله یأتیکم بضیاء افلا تسمعون، قل ارأیتم ان جعل الله علیکم النهار سرمداً الی یوم القیامة من اله غیرالله یأتیکم بلیل تسکنون فیہ افلا تبصرون، یعنی: بگو: به من بگوئید اگر خداوند تا روز رستاخیز شب را برایتان دائم کند، کدام خدا غیر از خداوند یکتا برای شما روشنی آورد؟ چرا نمی‌شنوید؛ بگو: به من بگوئید اگر خداوند روز را تا روز رستاخیز برایتان دائم کند، کدام خدا غیر از خداوند یکتا برای شما شبی بیاورد که در آن آرام گیرید؟ چرا نمی‌بینید؟ (۷۱ و ۷۲ - قصص).

و چون ماه نایب خورشید است و در پختن و تحلیل (مواد و میوه‌جات) جانشین او و دارای نور قوی است، مجرای آن را مخالف مجرای خورشید - در تابستان و زمستان و شمال و جنوب - قرار داد، لذا خورشید در زمستان جنوبی است و ماه شمالی، تا هردو سبب، نابود و معدوم نگردد، و در تابستان برعکس آن است تا دو گرم‌کننده باهم جمع نیایند، و چون حرکت خورشید در تابستان شمالی است، جنوبی آن زمستان، اوج آن را - یعنی دورترین نقطه‌اش را از زمین - در شمال قرار داد و حضیض آن را - یعنی نزدیک‌ترین نقطه‌اش به زمین را - در جنوب قرار داد تا نزدیکی میل، دوری مسافت را جبران سازد تا سوزندگی و تابندگی اشتداد پیدا نکرده و دوری میل به واسطه نزدیکی شکسته نشده و قوه سوزندگی از تأثیر بخشی ضعیف نگردد؛ بنگر که چگونه ستارگان را - با اینکه حرکت همه‌شان تند است - دارای حرکات کُند دیگری قرار داد تا بدان حرکات، تمایل به شمال و جنوب - بر مدارات متفاوت در بزرگی و کوچکی و تندی و کُندی و نزدیکی و دوری از زمین و به حسب اوج و حضیضشان - پیدا کنند، و به جهت اختلاف احوال آنها - برای منفعت موجودات و هدف از نظام خلقت - خداوند فرمود: والشمس و القمر و النجوم مسخرات بامرہ، یعنی: خورشید و ماه و ستارگان مسخر فرمان‌آویزند (۵۴ - اعراف) یعنی به آنچه که حرکات آنها از طلوع و غروب و گاهی شمالی و گاه دیگر جنوبی اقتضا می‌کند، و همین‌طور اوج و گاه دیگر حضیض و غیراینها از احوال ستارگان، مانند رجوع و اقامت و استقامت و در خانه‌هاشان بودن و وبال و شرف و هبوط آنها، و اینکه به طبیعت هر بُرجی در آنها از ثابته و مُنقلبه و دارای

یعنی: نعمت‌های الهی را شمار نتوانید کنید (۳۴ - ابراهیم) و چون فاعل پاینده بخیل و خسیس نیست، لذا فیض از او برای هر قابل مستعدی - به حسب استعدادش - حاصل می‌گردد، به طوری که مورچه کوچک و چلیپاسه و سوسمار - با حقارت و خواریشان - اگر استعداد قبول نفس ناطقه را داشتند، واجب بود که بر آنها افزوده شود.

و دانستی برترین چیزی که به هیولا و اجسام تعلق می‌گیرد همانا نفس ناطقه است و امکان ندارد تمام آنچه که از آن امکان‌پذیر است یک‌باره و یکدفعه از قوه به فعل خارج گردد، نه با بدن - به جهت استلزامش مر تناهی ابعاد و اجرام را - و نه بدون بدن - از آن جهت که از حیث حدوث متعلق بدان‌هاست - پس به حسب استعداد هیولا، در آدوار و اکوار استعداداتی نامتناهی است که فیض نفوس را از عقل مفارق، تا بی‌نهایت می‌پذیرد و سپس از آن - آنچه کمال یافته - به عالم عقلی و وطن اصلی باز می‌گردد، و آنچه کمال پیدا نکرده، در بعضی از طبقات برآزخ و گورهای مثالی - زمان‌های دراز و یا کوتاه و روزگاران زیاد و یا کم - به حسب تراکم حجاب و نازکی آن، و به مقدار فراوانی جرم و کمی آن درنگ کرده و می‌ماند.

سپس ای اندیشمند و ای طالب معرفت الهی و ملکوت او! حالات امور علوی و اوضاع آنها را به جهت بهره‌رسانی به امور سیفلی بنگر که اگر تمام آنها مانند خورشید فروزنده و تابان بودند، با تابششان تمام مواد کاینات را می‌سوزاندند، و اگر از نور و تابش هم به کلی خالی بودند، آنچه که زیر فلک قرار داشت در تاریکی شدید و شب ظلمانی طولانی - که وحشت‌زاتر از آن نیست - قرار می‌گرفتند، و همین‌طور اگر انوار آنها ثابت می‌ماند و یا ملازم یک گردش بودند، به سبب افراط در آنچه که قابل آنها است و تفریط در آنچه آن سوی آنها است اثر می‌گذاشت، و اگر آنها را حرکتی تند نبود، هرآینه آنچه را که سکون و لزوم وارد می‌کرد، وارد می‌ساخت، و اگر انوار ستارگان دارای حرکت مشترک را تند و دسته دیگر را کند و اختصاصی قرار نمی‌داد و دایره‌های حرکات کند را از مدار حرکت تند مایل قرار نمی‌داد، به نواحی شمال و جنوب مایل نگردیده و منافعشان بر اقطار زمین پخش نمی‌گشت؛ و اگر حرکت خورشید، به خصوص بر این اسلوب و منوال - یعنی تخالف سمتش به سمت حرکت تند - نبود، فصل‌های چهارگانه‌ای که بدان‌ها کون و فساد وقوع پیدا می‌کنند حصول نمی‌یافت و

گویی آن را نشنیده است، پس به غذایی دردناک بشارتش بده (۷ و ۸ - جائیه) پس ناگزیر از بیان نمونه‌هایی از حکمت‌هایی که در عالم جسمانی موجود است و مناسبت با اوضاع و نظم نیکو و جالبش دارد هستیم تا بدان‌ها، دلالت بر عظمت و بزرگی آفریدگار و گسترش رحمت و فراخی جود و بخشش و لطف و عنایتش داشته باشد.

لذا گوییم: ای تیزهوش اندیشمند در خلقت الهی و ای متفکر در آیات کتابش! بنگر که آفریننده‌اشیاء چون از حیث قوه و قدرت بر بخشش خیر و رحمت نامتناهی است، جایز نیست که رحمت و فضلش در یک حدّ و مرزی ایستاده و از آنجا گذر ننماید و امکان نامتناهی باقی ماند، بدون اینکه از قوه به فعل و از خفاگاه به عرصه ظهور خارج گردد و این جدّاً ممتنع و محال است، ولی چون صدور نامتناهی از موجودات به‌گونه مجتمع - نه متفرق و پراکنده - و دفعی و یکباره - نه متدرجاً - ممتنع و محال است - به‌واسطه اقامه براهین بر آن - لذا به ضرورت این امر امکان‌پذیر نیست، مگر به‌گونه پی‌درپی آمدن و پراکندگی، از این‌روی لازم است که در خلقت الهی جوهری وجود داشته باشد که به‌واسطه آن صدور محدثات و پدیده‌های جدید از او درست و جایز باشد، چون او از تغییر و دگرگونی مقدس و مبرّاست، و ناگزیر این جوهر باید دارای قوه‌ای نامتناهی در انفعال - به‌گونه یاری خواستن از غیر - باشد، چنانکه واجب‌تعالی دارای قوه نامتناهی در فعل - به‌گونه استقلال - می‌باشد.

سپس (گوییم): نو شدن پدیده‌ها و تجدّد حوادث به‌سبب استعدادات، موقوف به امری متجدّد بالطبع و حادث بالذات است تا تجدّد و حدوث ذاتی آنها منشأ حدوث حادثات و تغییر متغیّرات و ارتباط حوادث به مُبدع و آفریدگار قدیم که ذاتش از زمان و حرکات برتر و بالاتر است گردد، لذا به فضل و بخشش و گرم خویش آجرام و اجسامی ارجمند نوری پدید آورد که بالطبع متجدّداند و دارای حرکات دائمی نفسانی و طبیعی و وضعی - برای اهدافی بلند و غایباتی حکمت‌آمیز و عقلی - می‌باشند که آنها علت افاضات انوار حسی و تابش‌های صوری‌اند که بدان‌ها استعدادات مادی نامتناهی پدید آمده و از فاعلی که از حیث تأثیر نامتناهی است به قابلی که از جهت قبول نامتناهی است ملحق می‌گردد و این امر، پیوسته - بدون انقطاع - موجب افاضه خیرات و باز شدن دروازه برکات می‌گردد، چنانکه در بیان الهی آمده: و ان تعدوانعمة الله لاتحصوها،

احاطه به آنچه که در عالم جسمانی و روحانی است چگونه ممکن است؟ درحالی که ما را آگاهی بر حقیقت وجود بیشتر آنها امکان پذیر نیست، تا چه رسد به ادراک حقایق تمام موجودات! جز آنکه ما با این ناتوانی که در طبعمان داریم و در عالم غربت و دوری (از وطن اصلی) هستیم، ناگزیر باید در شگفتی‌های آفرینش و عجایب فطرت تفکر و اندیشه نموده و بیان الهی را امتثال کنیم که فرموده: اولم یتفکروا فی انفسهم، یعنی: آیا در نفس و خلقت خودشان اندیشه نمی‌کنند؟ (۸ - روم) و فرمود: اولم یبظنوا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شئی و ان عسی ان یکون قد اقترب اجلهم فبای حدیث بعده یؤمنون، یعنی: چرا در ملکوت آسمان‌ها و زمین و هر چه خدا آفریده نمی‌نگرند که شاید هلاکتشان نزدیک باشد راستی پس از قرآن کدام سخن را باور می‌کنند؟ (۱۸۵ - اعراف) و فرموده: ان فی السموات و الارض آیات للمؤمنین، یعنی: در آسمان‌ها و زمین برای مؤمنان عبرت‌هاست (۳ - جاثیه) و فرموده: افلم یبظنوا الی السماء فوهم کیف بنیناها و زیناها و مالها من فروج و الارض مددناها و القینا فیها رواسی و انبتنا فیها من کل زوج بهیج تبصرة و ذکری لكل عبد منیب، یعنی: آیا آسمان را بالای خود نمی‌نگرند که چگونه بنایش کرده و زینت‌اش داده‌ایم که شکاف ندارد، و زمین را کشیده و در آن کوههای محکم ایجاد نموده و در آن هر قسم گیاه نیکو و نزهت‌افزا را رویانیدیم تا مایه بصیرت و تذکار بندگان توبه‌گر شود (۶ و ۷ - ق).

و چون از جانب خداوند مدح و تعریف اندیشمندان در آسمان‌ها و زمین آمده و فرموده: الذین یدکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم یتفکرون فی خلق السموات و الارض... الایة، یعنی: آنان که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمان‌ها و زمین بیندیشند [گویند]: پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای، پاکی ترا است، ما را از عذاب جهنم نگهدار (۱۹۱ - آل عمران) و نکوهش روی گردانان از نگرش و اندیشه را کرده و فرموده: و کأین من آیه فی السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون، یعنی: بسا نشانه‌ها در آسمان‌ها و زمین هست که بر آن می‌گذرند و از آن روی گردانند (۱۰۵ - یوسف) و فرمود: ویل لكل افاک اثم یسمع آیات الله تتلی علیه ثم یصرّ مستکبراً کأن لم یسمعها فبشره بعذاب الیم، یعنی: وای بر دروغ‌ساز گُنه پیشه، می‌شنود کتاب خدا را که بر او تلاوت می‌شود، آنگاه به تکبر کردن مصرّ شود،

قیبل بلغم و صفرا و سودا و غیراینها از صور اعضا و اشکال و مقدار و مواضع درخور آنها، و ترتیبشان به بهترین ترتیب و جز اینها که شرحش به درازا می‌انجامد و علم هیئت و تشریح دلالت بر آن دارد؛ تمام اینها به فرمان الهی و الهام او است، چنانکه فرموده: و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها، یعنی: و جان، و آنکه آن را به پرداخت و بدکاری و پرهیزکاری رابدو الهام فرمود (۷ و ۸ - شمس).

همین‌طور عقل، نفس را کمال و قوام بخشیده و از پلیدی‌های مادی و پلشتی‌های بدنی - با اعطای علم و حکمت و تابناک کردنش به نور معرفت و هدایت و بیرون آوردنش از قوه به فعل و از تاریکی به نور - پاک و پاکیزه‌اش می‌دارد و از پوشش‌ها و حجابات بدنی رهایش ساخته و از گورهای پوسیده و خوابگاههای مندرس - تا روز رستاخیز و حضور نزد خداوند - برمی‌انگیزدش، و شأن حق متعال با عقل و نفس و طبیعت و دیگر چیزها - در تقویم و ایجاد و هدایت و ارشاد و عنایت و لطف و رحمت و جود و کرم - فوق تمام اینهاست؛ حال در شرح این مطلب به‌گونه‌ای بسیط و گسترده سخن می‌گوییم.

۱۱

فصل

در برخی از آثار حکمت حق متعال و عنایت‌اش در آفریدن آسمان‌ها و زمین

بدان که دانشمندان بشری از ادراک امور آسمانی و زمینی - آن‌گونه که هستند - و از احاطه به دقایق و ریزه‌کاریهای صنعت و شگفتیهای فطرت و آثار عنایت و حکمتی که در آنها است قاصر و ناتوان‌اند، بلکه بیشترشان از ادراک حقیقت نفس که ذات شخص است و تفصیل حالاتش، و سریان قوه و نیرویش در آلات بدن و حواس و اعضاء آن، و چگونگی ترتیب اعضا و اشکال و اوضاع و اجزاء آنها، و منافع یک‌یک آنها و احوال و افعالشان و غایت هر فعلی عاجز و ناتوان‌اند، زیرا آن چیزی که شرح‌کنندگان بدان پی‌برده‌اند و برایشان به نیروی فکر آشکار شده چیز اندکی است و به آنچه از دقایق و شگفتیها که در آنها از صنوع باری هست و بی‌خبراند، قابل نسبت نیست.

و چون احاطه انسان به نفس و بدنش - آن‌گونه که سزاوار است - غیرممکن است،

وجودشان دفعی و یکبارگی، و بعضی از آنها بیرون از این دو بخش اند؟
گوییم: وحدت عالم وحدت دیگری است که جامع تمام وحدت‌ها بوده و احاطه به کُل دارد، و تمام این حرکات و تجدّات و اجسام و جسمانیات تحت آن وحدت درنوردیده‌اند - البته آن‌گونه که استواران در علم آن را می‌دانند - و خداوند می‌داند و بس.

اما منهج «ائی»^۱: به دلیل مشاهده ما مر ارتباط بعضی از موجودات را با بعضی دیگر و بهره‌وری برخی را از برخ دیگر و توجه و روی آوردن هر ناقصی به کمال خود، و درخواست هر پستی برای اتصال به عالی - توجه و روی آوردنی غریزی و درخواست و طلبی فطری به حسب آنچه که خداوند در ذات آن موجود به ودیعه گذارده است - و نیز مشاهده عطوفت و مهربانی هر عالی را با آنچه که دون وی است، و عنایت هر نیرومندی را به آنچه که پائین تر (ضعیف‌تر) از وی است، و تدبیر هر نفس و عقلی مر آنچه را که تحت تدبیرش می‌باشد - به محکم‌ترین تدبیر و شدیدترین تصویر و بهترین تقویم و لطیف‌ترین تکمیل و تتمیم - به‌گونه‌ای که به غایت کمال و تمام آنچه که درباره‌اش امکان‌پذیر است برسد.

پس صورت، ماده را به‌واسطه اندازه و شکل و کیفیت دادن بهر کیفیتی که با آن مناسبت دارد استکمال می‌بخشد، و در فضایی که اختصاص به خودش دارد - یعنی اگر در آن (ماده) باشد - تسکین و آرام داده، و نیز به راحت‌ترین وجهی و نزدیک‌ترین راه ممکنه، وی را - اگر خارج از آن باشد - حرکت می‌دهد، و نفس طبیعت بدن را به‌واسطه افاضه قوا و آلات بر آن، و شکل و اعضا دادن آنها را به حسب نیازش به هریک از آنها، و باقی نگهداشتن شخص آنها را به بهترین وجهی که ممکن است، و رسانیدنشان به نهایت رشدشان - به‌واسطه تغذیه و بالیده کردن - و باقی نگهداشتن نوعشان را به سبب تولید مثل و حفظ سلامتی مزاجشان، به‌گونه‌ای که این افعال - به‌واسطه گرمی غریزی که شانش رسیده شدن و پخته و هضم شدن است - بر آن مترتب گردد، و نیز دفع فضولات پلید و نگهداشتن خلط‌های خونی مطلوب که به‌واسطه آنها تغذیه واقع می‌شود، و خلط‌هایی که بدان‌ها بدن اصلاح می‌پذیرد، از

۱. منهج «لئی» را در صفحه ۱۲۰ بیان داشت. «سبزواری»

گفتگو و حاصل آن

شاید بگویی: چون عالم به تمامه - یعنی انسان کبیر - یک شخص است، برترین ممکنات می‌باشد، از آن جهت که علت آغازش و علت انجام و تمامش یک چیز، یعنی حق متعال است؛ گوئیم: این حکم در معلول نخستین جاری است، در واقع همانند او می‌باشد، لذا لازم می‌آید که از واحد حقیقی در آغاز ابداع دو چیز صادر شده باشد و این محال است؛ و نیز وجود دو چیز از یک نوع - در آنچه که فوق کون و وجود است - لازم می‌آید، و این نیز مخالف اصول حکمت است.

دفع این سخن آنکه: آنجا در واقع تعددی لازم نمی‌آید، چون پیش از این ثابت کردیم که تمام حقیقت شئی چیزی است که به منزله فصل اخیر آن شئی، یعنی صورتش می‌باشد که بدان دیگر معانی آن شئی تقوّم دارد، و دانستی که شئی به صورتش آن شئی است نه به ماده‌اش.

بنابراین صادر از حق متعال یک چیز است و آن انسان کبیر - به شخص خودش - می‌باشد، ولی دارای دو اعتبار است، اعتبار اجمال و اعتبار تفصیل، و پیش از این گفته آمد که تفاوتی بین اجمال و تفصیل، جز در دوگونه ادراک - نه به واسطه تفاوت در مُدرک - نمی‌باشد، و چون به مجموع عالم - از آن روی که یک حقیقت است - نظر بیفکنی، حکم خواهی کرد که آن از واحد حقیقی، به یک صدور و یک جعل بسیط صدور یافته است، و چون به معانی مفصل آن یکی پس از دیگری نظر بیفکنی، حکم خواهی کرد که صادر از او در آغاز، برترین اجزا و تمام‌ترین مقوماتش - یعنی عقل اول - می‌باشد، چون عقل، - چنانکه بیانش پیش از این گفته آمد - تمام اشیاء است، سپس باقی اجزا یکی پس از دیگری - بر ترتیب برتر پس از برتر و تمام‌تر پس از تمام‌تر - و همین‌طور تا پائین‌ترین و ضعیف‌ترین وجود؛ بنابراین روشن و ثابت گشت که انسان کبیر و مجعول نخستین به ذات و حقیقت یک چیزاند، و چون گفتی عقل اول، گویی که گفته‌ای مجموع عالم، و چون گفتی مجموع عالم، گویی که گفته‌ای عقل اول، بدون اختلاف حیثیت تقییدی و تعلیلی، مگر مجرد اجمال و تفصیل.

اگر گویی: چگونه باری تعالی مجموع عالم را به تمامه یکباره ابداع کرد، با اینکه بعضی از اجزای آن وجودشان تدریجی است - مانند زمان‌ها و حرکات - و بعضی از اجزایش

جهات لازم آنها صادر می‌گردد، یا مطلقاً و یا به واسطه کمک صور پیشین - بدون مدخلیت اموری عارضی - چون آنها پیش از حرکات و استعدادات بوده‌اند؛ اما اعراض این بسایط: چون آنها تابع جواهری هستند که بدانها تقوّم و برپایی دارند، بنابراین با اتفاق موضوعات و حیثیات فاعلی و قابلی که به‌گونه لزوم است، امکان غیرشان نیست، پس همان‌گونه که این را در بسایط دانستی، مرکبات و صورت‌های نوعی آنها را نیز بر همین قیاس کن، چون آنها تابع مواد و گونه‌های مختلف ترکیبات و استعداداتی هستند که منشأشان این جواهر و اعراض لازم آنها مانند حرکات افلاک و اوضاع آنها - می‌باشد، و از آن جهت که هیچ جواهر و اعراضی جز اینها که یافت شده‌اند تحقق و ثبوت نیافته است، لذا اگر عالم دیگری فرض گردد، ناگزیر در ماهیت موافق این عالم بوده و در امر مقوّم ذاتی مخالف آن نمی‌باشد.

اما بطلان بخش دوم را وجوهی چند است:

از آن جمله اینکه: هر چه که دارای ماده نیست و پیش از وجودش حرکتی نداشته است، وجودش به‌گونه ابداع می‌باشد، و هر چه که این‌گونه باشد، به‌واسطه امور خارجی اختلاف پیدا نمی‌کند، بنابراین نوعش به‌واسطه اشخاص تکثر نمی‌پذیرد، پس سزاوار است که نوعش منحصر در یک شخص باشد، چون آن چیزی که بدان امتیاز واقع می‌گردد، ذات و یا لوازم ذاتش می‌باشد، لذا تعدّد نمی‌پذیرد.

از آن جمله اینکه: فاعل وجودش ذات واجب تعالی به ذات خودش - بدون جهت دیگری - می‌باشد، و وحدت علت، موجب وحدت معلول می‌شود.

از آن جمله اینکه: تشخیص آن به ذات باری تعالی است که به نفس حقیقت خودش متشخص است، و همین‌طور تشخیص هر معلولی به نفس علتِ موجودِ قریبِ خودش است، پس امکان تعدّدش نمی‌باشد.

و از آن جمله اینکه: علم او تعالی به نظام خیر که عین ذات او است، اقتضای وجود عالم را دارد، پس غیر آن امکان‌پذیر نیست.

از آن جمله اینکه: پیش از این اشاره شد که علت غایی در وجود آن (عالم) ذات مبدأ اعلاست، و علت آغازش به عینه علت انجام و تمامش می‌باشد، و هر چه که غایتش برترین اشیاء باشد، او برترین ممکنات می‌باشد.

پائین تر از او است می باشد، و شئی، با تمام بودنش سزاوارتر است تا با خودش باشد، پس واحد به وحدتش می باشد.

خلاصه آنکه: یک شخص بودن عالم در نزد ما برهانی است، و ارسطو بر این امر تصریح دارد که: عالم، حیوان واحد است و مطلب «ماهو - چیست؟» و «لیم هو - چرا؟» در آن یکی می باشد، پس هرکس دانست که آن «ماهو» است، خواهد دانست که «لم هو» می باشد، و چون چنین است و شکی هم نیست که علت غایی تمام عالم که نزد عرفا به نام انسان کبیر نامیده می شود همان حق متعال است، پس همین پاسخ سوال از مطلب «لیم هو» برای این انسان کبیر می باشد، و چون دو مطلب «لیم هو» و یا «ماهو» در آن اتحاد دارند، بنابراین حق متعال مقوم ماهیت او و مقرر ذات و حقیقت وی می باشد، لذا امکان ندارد که حقیقتی از حقایق امکانی را برتر از آنچه که حق متعال تمام وجود و کمال حقیقتش است تصور نمود؛ پس ثابت و تحقق یافت که تمام عالم، برتر از آنچه که امکان پذیر، و اشرف از آنچه که قابل تصور است می باشد.

حال در تفصیل این مطلب پرداخته می گوییم: اگر عالم به تمامه یک شخص است، پس جایز نیست که نظام دیگری به جای آن تصور شود، خواه در فضیلت و برتری فوق آن باشد و یا همانند آن، و این بدان جهت است که نظام فرض شده خالی از آن نیست که یا مخالف این نظام واقع است و با آن تحت ماهیت نوعی مندرج نیست، و یا اینکه غیرمخالف آن می باشد، و هر یک از دو احتمال باطل است، پس مطلقاً تصور نظامی دیگر باطل است.

اما بطلان بخش اول آنکه: چون ثابت و روشن شده جواهری که مخالف جواهر این عالم موجود باشند و همین طور اعراضی که مخالف اعراض آن باشند، وجودشان ممتنع است؛ اما اینکه عقول و نفوس کلی و صور افلاک و ستارگان و هیولیات آنها را امکان غیر آنها را در مرتبه شان که در نوع مخالف آنها باشند نیست، این روشن است، چون هر یک از آنها از فاعل خود به یک جهتی از جهات فاعلی لازم که آن فاعل آن را بدون شرکت با امری دیگر اقتضا می کند - مانند ماده و یا غیر ماده - صادر شده است؛ اما جسم - از آن روی که جسم است - از جهت حقیقت مختلف نیست؛ اما انواع بسیط آن: اختلافشان در نوع به سبب صور نوعی است که از مبادی عقلی به واسطه

بشناسی، پس از آن با وجود حقانی از حق به سوی خلق سفرنمایی و به نورش نورهای بعد از او از فرشتگان علامه، و بعد از آنها فرشتگان عماله را - با توفیق الهی - بشناسی پس از آن آنچه که مباشر و واسطه حرکت و گردش آنها با تسخیر است^۱، و آنچه از کار تدبیرشان که به دست آنها است - با لوازم حرکات و اشواق و هیأت عبادات و انوار طاعات آنها و تقریبشان از انفعال عنصری‌ها و ترکیب امتزاج یافته‌هاشان و آنچه از صور موجودات و نفوس کالبدهای دگرگون‌پذیر آنها که مترتب بر آن است - بشناسی، خواهی^۲ دید که تمام اشیاء و موجودات در نزدت خوب و شریف‌اند و موافق رضایت می‌باشند، و تو آن کسی خواهی بود که آنچه را برایت بیان داشتیم به وجدان و قوه باطنی شناخته‌ای، چنانکه اکنون با برهان شناخته‌ای، و شخصی چون تو، در واقع از اهل رضوان الهی می‌باشد که به روح جنان و آرامش دل نایل شده است.

مبحث سوم

در اینکه مجموع عالم - از آن حیث که مجموع است - بر بهترین نظام و کامل‌ترین تمام - از حیث نوع و شخص و ماهیت و حقیقت - می‌باشد

نخست گوئیم: مجموع عالم - از آن حیث که مجموع است - یک شخص است و دارای وحدت طبیعی، و وحدتش مانند وحدت اشیاء متغایر و مخالف هم نیست، اتفاق می‌افتد که به واسطه اجتماع و انضمام مانند یک چیز گردد، مانند اجتماع خانه از خشت‌ها و آجرها و یا اجتماع لشکر از افراد، و این بدان جهت است که بین اجزای عالم علاقه و همبستگی ذاتی می‌باشد، زیرا آن بر ترتیب علی و معلولی حاصل است و مترتب بر برتر پس از برتر تا پست‌تر پس از پست‌تر و از بالاتر پس از بالاتر تا پائین‌تر پس از پائین‌تر می‌باشد، و هر جمعیتی که بدین گونه واقع گردد، در آن وحدت، وحدت ذاتی می‌باشد، چون دانستی که علت، تمام معلول است و برتر، تمام آن چیزی که

۱. چنانکه در حدیث آمده: اتقوا فراسته المؤمن فانه ينظر بنور الله، به ویژه مؤمن مسافر با حق - از حق به سوی حق - برگشا از نور پاک شه نظر تا نهنداری تو چون کوتاه نظر

و مراد از فرشتگان علامه: عقول کلی، و از عماله: نفوس کلی، و از مباشر حرکت: نفوس منطبق و قوا و طبایع فلکی می‌باشند. «سبزواری» ۲. این خیر مبتدای ده سطر بالا: و اگر تو را فراهم شود که هر چیزی را.... می‌باشد. «م»

اوضاع آنها دارد و نظام افلاک هم چنانکه می‌دانی سایه نظام عالم قضای الهی و در غایت تمام و کمال است، و بارها ثابت و روشن شده که این موجودات به‌گونه بخت و اتفاق صادر نشده‌اند - چنانکه به ذیمقراطیس نسبت داده می‌شود - و نه به‌گونه اراده گزاف - آنچه‌ان که اشعریان می‌پندارند - و نه از اراده ناقص و قصد زائد - مانند اراده ما که نیاز به داعیه‌هایی خارج از ذات ما دارد - و نه به‌حسب طبیعتی که به ذات خودش شعور و آگاهی ندارد تا چه رسد به آگاهی آنچه که از وی صادر می‌گردد - چنانکه چرک جامگان دهری و طبیعیان می‌پندارند - بلکه نظام معقول که نزد حکما به نام عنایت نامیده می‌شود، مصدر این نظام موجود است، لذا در غایت خیر و فضیلت - آن مقدار که امکان‌پذیر است - می‌باشد.

بنابراین لازم می‌آید که در این جهان - با نگرش به اسباب و علت‌ها - امری گزاف و یا اتفاقی نباشد، بلکه تمامش با قیاس به طبیعت کُل، ضروری فطری باشد، خواه به‌حسب ذاتش ضروری باشد، مانند حرکت سنگ به‌سوی پائین و یا قسری و با زور باشد، مانند حرکت سنگ به بالا، و یا ارادی باشد، مانند حرکت حیوان بر روی زمین، برای اینکه هرچه در عالم کون پدید می‌آید لازم است که از سببی باشد، چون شئی تا واجب و لازم نشود، پدید نمی‌آید، و زنجیره اسباب به‌سوی یک مبدأ که اشیاء بر کیفیت علم او بدان‌ها و حکمت و عنایتش سبب می‌پذیرند بالا می‌رود، و در وجود چیزی نیست که منافی طبیعت علت‌ها و سبب‌های بالا رونده خود تا یکتای حقیقی باشد، برای اینکه معلول مناسب با علت خود است و بلکه فیض و تراوشی از او است، پس حرکات مخالف هم - به‌حسب ظاهر - با قیاس به تمام نظام، موافق هم و منتظم‌اند، و وجود انگشت زائد که بر جبلت و خلقت این انسان زائد است، در جبلت و خلقت عالم، طبیعی است، و همین‌طور هر عمری عمر طبیعی است - با قیاس به کُل - اگرچه مطلقاً طبیعی نمی‌باشد.

و اگر تو را فراهم شود که هر چیزی را با اسباب و علت‌هایش بدانی، یعنی با عقل و خردت از این گودال تاریک بیرون آمده و به‌سوی خدا و ملکوتش هجرت و کوچ نمایی و عالم افلاک و شگفتی‌های ترتیب را در آنها مشاهده کنی، سپس به ملکوت اعلا بالا روی و شگفتی‌های قدرت را در آن ببینی و مبدأ نخستین را آن‌گونه که باید شناختش

دهندگانشان عاشقان الهی و فرشتگان عقلی، و بخشی نفسی‌اند، حرکت‌دهندگان نخستین، حرکت‌دادنشان غایی است، و آن حرکت دادن حرکت‌دهنده است - بدون حرکت‌کننده - مانند حرکت دادن معشوق عاشق را، و حرکت دادن آموزگار - و بلکه ماهیت علم - دانش آموز را؛ و حرکت دادن دومی‌ها، حرکت دادن فاعلی است - از فاعل واسطه و مباشر فعل - به واسطه ایجاد شوق‌های جدید و تازه، مانند حرکت دادن شوق نسبت به مشتاق و حرکت دادن فکر نسبت به متفکر و حرکت دادن علم که برای دانش‌آموز پدید می‌آید، و هریک از این حرکت‌دادن‌ها حرکت دادن حرکت‌دهنده حرکت‌کننده است.

خلاصه آنکه: حرکات آنها برترین حرکات است، چون حرکات آنها پرستش الهی و عبادت عقلی است که شوق و وجد به خدا را در آنان به جنبش در می‌آورد؛ هریک از این اشخاص را معشوقی عقلی است که اختصاص بدو دارد، و حرکت‌دهنده‌ای مخصوص است که او را به‌گونه شوق و توجه به سوی آن پیشوا و اقتدای بدو حرکت می‌دهد، با اینکه همگان مشتاق جمال و زیبایی رب‌العالمین و چرخ‌زنان برای رسیدن به آرامش وصال اول‌الاولین‌اند، پس در هر لحظه و آنی برای آنان - به واسطه حرکت - شوق و شادمانی و طربی دیگر پیدا می‌شود که به ذاتشان وارد می‌گردد و به سبب آن وارد قدسی، ایشان را حرکتی دیگر واقع می‌شود که آن حرکت، آنان را به دست آورد شوق و لذت دیگری می‌رساند، و همین‌طور - تا آنجا که خدا می‌خواهد - ادامه پیدا می‌کند، و نیز از آنان فضایل و خیراتی که درخور استحقاق این عالم است تراوش و ریزش می‌کند، از تابش‌ها و پرتوهای مستقیم و منعکس و منعطف، که بدان‌ها هیولا آماده پذیرش صور و کمالاتی می‌شود که در هر وقتی از مبدأ فعال بر آن افاضه می‌گردد، و همین‌گونه ادامه دارد تا آنکه زمین و هرکه بر روی زمین است به ارث به خداوند می‌رسد.

مبحث دوم

در بیان اینکه موجودات بازگردنده و موجوداتی که در مراتب صعود و بر شدن - یعنی در عالم ترکیب - واقع‌اند در نهایت خوبی و بهترین نظام و آراستگی هستند گوییم: اموری که در این جهان واقع می‌گردد چون نظامش تعلق به حرکات افلاک و

برتر دیگر باشد، از این روی آفریننده متعال نخست عقول فعال و صور مگرّم و ارجمند و فرشتگان مهیّمان و و انوار قاهر را آفرید، چون آنها در واقع و به حسب طبقه شان، اشرف آنچه که در عالم امکان است می‌باشند، و برترین آن اشخاص ارجمند و تابناک‌ترین و نورانی‌ترینشان، بیش‌ترین آنان و نزدیکترینشان به نور الانوار الهی است و سپس دیگر اشخاص آن (طبقه) و ماسوای او به ترتیب، تا پایان آن طبقه که عبارت از ارباب اصنام و مُثل انواع طبیعی‌اند و آنها را افلاطون و افلاطونیان اثبات کرده‌اند و ما هم رسوم پیشینیان را در اعتقاد به این نظریّه و استحکامش زنده ساختیم و شک‌ها و شبهه را به توفیق خداوند حکیم - چنانکه گذشت - از آن دفع نمودیم؛ و پایان این عقول تابناک طلسم زمین است و بدان، کدبانویی زمین - بنابر اصطلاح حکمای خسروانیان - در آنچه که در این جهان از صور انواع مرکب وارد می‌شود وقوع پیدا می‌کند، و در پایان زنجیره عقول در قوس نزول، زنجیره نفوس از نفس دورترین فلک که فلک محیط به عالم آسمان‌ها است آغاز می‌گردد، سپس نفس برترین ستارگان و پس از آن نفس یک‌یک از ستارگان و یک‌یک از افلاک... تا نفس پست‌ترین و فروترین افلاک که آسمان دنیا است پدید می‌آید، و بعد از طبقه آنها طبقه صور فلکی و نجومی - به برترین وجهی که در وجود هر یک از آنها امکان‌پذیر است و برترین ترتیبی که بین آنها واقع است - می‌باشد، زیرا ترتیب آنها سایه ترتیب عقول است، چنانکه صورت هر یک از آنها همانند عقلی است که در ازای آنها می‌باشد، به گونه‌ای که سستی و کوتاهی و ناتوانی و ماندگی عارضشان نمی‌شود، و جرم‌های آنها برترین جرم‌هایند و شکل‌هایشان برترین شکل‌ها و حرکاتشان برترین و بهترین حرکات می‌باشد.

نخست (برترین اجرامند): به واسطه بساطتشان و بساطت کیفیات ملموسشان، و با بسیط بودنشان، تمام کیفیات محسوس - به گونه‌ای هر چه لطیف‌تر و صاف‌تر و لذیذتر - در آنها هست، پس در این یک کیفیت تمام مزه‌های لذیذ و بوهای خوب و رنگ‌های نیکو و نغمه‌های سرورانگیز و لذت بخش جمع است.

دوم (برترین شکل‌هایند): چون شکل‌هایشان گروی است و در جای خودش گفته آمد که شکل گروی و دایره‌وار بهترین و برترین شکل‌هاست.

سوم (برترین حرکاتند): برای این است که حرکاتشان عشقی شوقی است و حرکت

۱۰
فصل

در بیان اینکه هر مرتبه از مراتب معمولات او - به گونه تفصیلی - برتر از آنچه امکان پذیر و بالاتر از آنچه در تصور آید می باشد

در این فصل دو منهج می باشد: «لمّی» و «انّی». اما منهج «لمّی»: در آن سه مبحث می باشد:

مبحث اوّل

در بیان اینکه آنچه در مراتب آغاز واقع شده بر بهترین شکل است و هر چه در مرتبه ای از مراتب این زنجیره قرار گرفته تصور چیزی که از شخص و یا نوع آن - از آن جهت که بدان از فاعلش صدور پیدا کرده - برتر باشد تصور نمی شود

اما نخست: به دلیل وجوب انحصار نوع هر یک از آنها در شخصش، برای اینکه تکثر اشخاص مر یک نوع را در آنچه که پیش از حرکات و اتفاقاتی که بدان حصول ممیزات کثرت بخش واقع می شود، از عوارض غیر لازم نوع است، زیرا اختصاص بعضی از افراد به عارض ماهیت، مشخص کننده او و امتیازش از غیر خودش می باشد؛ اگر به جهت وقوع او تحت آن ماهیت و یا لازمی از لوازم آن می باشد، در این صورت تمام آنها در استحقاق و سزاواری برابرند، و اگر وقوع اختصاص به بعضی غیر از بعض دیگر است، ترجیح بدون مرجّح می باشد، و اگر از جهت امری خارج از طبیعت بوده و از خارج بدان (ماهیت) ملحق می باشد، ناگزیر از ماده ای است که قابل و پذیرای تأثیرات خارجی - به حسب استعدادات و انفعالات آن - می باشد، و این امر در عالم ابداع قابل تصور نیست، پس سزاوار است که هر نوعی منحصر در شخص خودش باشد.

اما دوم: به دلیل قاعده «امکان اشرف» که اقامه برهان بر آن گفته آمد یعنی: فیاض مطلق و بخشنده حقیقی، اقتضای اخش و پست تر را - تا امکان اشرف و برتر هست - نمی کند، بلکه از فیض وجود و مقتضی جود و بخشش او لازم می آید که برتر پس از

صورت‌های علمی الهی و دارای وجود الهی قدوسی (خالص از ماده) بودند، و هر وجود الهی به ضرورت، در نهایت زیبایی و خوبی می‌باشد؛ و چون مثال این صورت‌ها در عالم کون تحقق پیدا کرد، لازم است که زیباتر و برتر و بهتر از آنچه که امکانش در عالم کون هست باشد، و چون اشیاء ترتیب پیدا کرد، ترتیبشان لازم است نیکوترین ترتیب و بهترین نظام و آراستگی را که داشته باشد، لذا از برترین آنها از جهت وجود - مانند عقول فعال - آغاز کرده و پس از آن می‌رسد به آنچه نسبت به آنها نقص و نارسایی کمتر را دارد، مانند نفوس فلکی و سپس صور منطبع آنها، و همین‌طور متدرجاً ادامه پیدا می‌کند تا منتهی به ناقص‌ترین موجودات و پست‌ترینشان شده و در آنجا زنجیره ابداع در قوس نزول قطع می‌شود و به پائین‌تر از آن - به سبب عدم امکانش - گذر نمی‌کند؛ این نهایت تدبیر امر است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: یدبر الامر من السماء الی الارض، یعنی: از آسمان تا زمین تدبیر همه کار می‌کند (۵ - سجده) سپس از جانب او به واسطه آمیزش بین مواد حسّی و وقوع حرکات و دگرگونی‌ها، پیوسته بر قوایل، صور نوعی - بنابر تفاوت مراتبشان و به حسب استعدادات و آماده کردن حرکات - افزای می‌گردد.

بنابراین پیوسته وجود به قرب معبود - از مقام پست‌تر به برتر - بالا رفته تا آنکه منتهی به برتری می‌شود که از آن - در این زنجیره بالا رونده - برتری نمی‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه، یعنی: کلمات پاک به سوی او بالا می‌رود و عمل صالح آنها را بالا می‌برد (۱۰ - فاطر) در اینجا ترتیب خیر و بخشش، ایستاده و دایره وجود بدان اتصال پیدا می‌کند، و این نیکوترین و بهترین وجوه صنع و ایجاد است، یعنی مصنوع را به گونه‌ای قرار می‌دهد تا به غایتی که صانع - از خیر مترتب بر آن - اراده دارد می‌رسد، و هیچ خیری در صنعت صانع برتر از این نیست تا غایتی که آن صنع بدان منتهی می‌گردد، ذات باری تعالی باشد، بنابراین تمام عالم به این ترتیب مانند یک شخص گردیده که آغازش حق متعال است و انجامش نیز حق متعال و صورتش، صورت حق متعال، و بلکه تمام او حق متعال است، مانند یک دایره که آغازش نقطه است و انجامش نقطه، و بلکه تمامش نقطه سیال است از ذاتش در ذاتش و به سوی ذاتش؛ اما ذات اعظم او منزّه از امثال است و سخن‌ها به وصف او نرسد.

این روی او را نه سببی است و نه از وجودش وجودی جلوتر می‌باشد، بنابراین او را نه فاعلی است و نه ماده و نه صورت و نه موضوع و نه غایت، بلکه او خود غایت غایت‌ها و مبدأ مبادی و صورتِ صُور و حقیقتِ حقایق و بخشندهٔ ذات به ذوات، و جوهر به جواهر و ایجادکنندهٔ اشیاء می‌باشد، و هر چه که چنین است، آنچه از او صادر می‌گردد و یا انجام می‌دهد، از حاق و کُنه ذاتش صادر می‌گردد و از خالص هویتش - بدون داعی و درخواستی زائد که آن را درخواست نماید و یا هدفی که او را به فعل و انجام آن وا دارد - انشاء و ایجاد می‌شود؛ و آنچه که از وی پدید می‌آید، او را کمالی که نبوده و یا کرامت و ارجمندی و یا سرور و خوشحالی و لذت و سودی و یا درخواست ستایش و ثنایی و یا رها شدن از نکوهشی و یا غیراینها از منافع و خیرات پنداری و یا حقیقی نمی‌بخشد، چون از هر عیب و کمبودی مبرّا و بی‌نیاز از جهانیان است.

از این روی وجود او که بدان تجوهر ذاتش می‌باشد، به‌عینه همان وجود او است که بدان فاعلیتش می‌باشد، بنابراین، ذات در آنجا در ذات بودن و مبدأ چیزی بودن، از جهت حقیقت و اعتبار یک چیز است، نه مانند غیرخودش از فاعل‌ها که بخش به دو چیز می‌شوند: با یکی تجوهر می‌کنند و با دیگری فعل انجام می‌دهند، مانند نویسنده، از آن جهت که ناطق است تجوهر می‌کند و از آن حیث که دارای ملکهٔ نویسندگی است می‌نویسد، و یا مانند خورشید - از آن جهت که روشن کنندهٔ زمین است - و آتش، از آن حیث که سوزانندهٔ هیزم است، فاعلیت آن دو، غیر آن چیزی است که ماهیت آن دو بدان تحقق و ثبوت می‌یابد، لذا نیازمند به صفتی زائداند، بلکه نیازمند به قابلی هستند که تأثیر آن دو را قبول کند، نه مانند باری تعالی که اشیاء را از نفس خودش - نه از جانب قابلی - ابداع می‌نماید، چون او کسی است که همه را - قابل و مقبول و ماده و صورت را - می‌آفریند، و چون کار چنین است، پس هر چه که از وی پدید می‌آید و هرگونه که پدید می‌آید از اصل حقیقتش می‌باشد، لازم و واجب است که برترین ممکنات فرض شده و بالاترین مجعولات تصوّر شده باشد، به‌گونه‌ای که برتر از او - جز جاعلِ قیوم و برپا دارنده‌اش - نباشد.

دانستی که ذات او تعالی علم به ماسوای خود به نیکوترین وجهی می‌باشد - به جهت آنکه صورتِ علمی اشیاء عین ذات او می‌باشد - پس اشیاء، پیش از وجود کونی خود،

داشتن است و به اعتبار تعینش در صورت نر و ماده بودن، و اینکه سبب حفظ نوع و تولید مثل است و موجب لذت، کمال است و به ذات خود محمود و پسندیده است، و همین طور زنا، به این اعتبار که اگر قطع نظر از عارض گفته شده شود، محمود است و در نفس خودش نیکو است، و به اعتبار دیگر نسبت‌ها در تمام، نکوهش، ستایش می‌گردد، و توجه نکوهش و زشت شمردن جز به عدم طاعت شهوت از عقل و ترک سیاست و تدبیر آن مروی را باقی نمی‌ماند، پس نکوهیده بودنش به واسطه روی گردانیدن از حکم عقل و شرع است تا آنکه فعلش منتهی به انقطاع نسبت داشتن و ارث و تربیت فرزندان می‌گردد، و نابسامانی نظام به جهت کشمکش و وقوع هرج و مرج و امتحان است و تمام اینها اموری عدمی‌اند که بازگشت به اعتبار تعین خلقی و نقایص امکانی و اوصاف ممکنات - به اعتبار امکان و عدمیتشان و نارسائیشان در موجودیت - پیدا می‌کند، و گرنه وجود و وجوب و احکام آنها از فعلیت و تمام و کمال و بقا و سرور و عشق و لذت، تمامشان خیر و محمود و پسندیده‌اند و مؤثر؛ پس کار - تمامش - حمد و ستایش است و در وجود، چیزی که حقیقتاً نکوهیده باشد نیست، بلکه فقط اعتباری است و بس؛ اکنون در توضیح این مطلب - با برهان تمام‌تر و بحث و گفتگویی استوارتر و محکم - آغاز می‌کنیم.

۹

فصل

در اینکه عالم محسوس مانند عالم معقول بر بهترین وجهی که درباره‌اش

می‌توان تصور نمود و عالی‌ترین وضعی که به‌گونه اجمال و فشرده

امکان‌پذیر است آفریده شده است

گوییم: پیش از این واضح و روشن شد که واجب‌الوجود - جَلّ ذکره - پروردگار عالم، از تمام نقایص میرا و منزّه است، و وجودش که همان ذات و حقیقتش می‌باشد، برترین و جودها و تمام‌ترینشان می‌باشد، بلکه او حقیقت وجود و ماهیت آن می‌باشد و غیر او پرتو و تراوش، و یا سایه‌ای از اویند، از این روی گوییم: او واجب‌الوجود از تمام جهات است و او تمام وجود و «کُلّ» آن است، چون «کُلّ» و تمام او وجود است، از

خداوند سبحان این گونه است.

اما خیرات و شروری که منسوب به نفوس انسانی از جهت دخولشان تحت اوامر و نواهی دینی و احکام و افعال ناموسی و پنهان است، تمامشان، خواه از خیرات باشد - مانند قیام و شب زنده‌داری و روزه‌داری و حج و عمره و زکات و امر به معروف و نهی از منکر و رسیدگی به خویشاوندان و عیادت بیماران و تشییع جنازه و زیارت قبور اولیاء الهی و غیر اینها از طاعات - و یا از شرور و معاصی باشد - مانند زنا و دزدی و سخن‌چینی و قتل و خوردن مال یتیم و ظلم و ستم و سرکشی و امثال اینها از معاصی - اموری وجودی‌اند و وجود، جدای از نوعی خیریت نمی‌باشد، پس هر کدام از آنها کمال است و برای انسان - نه به اعتبار جزء نطقی وی - بلکه به اعتبار قوایی که تعلق به حیوانیت مطلق او دارد - خیر است؛ و اینکه نکوهش عقلی و یا شرعی بر آنها (قوای حیوانی) مترتب نمی‌گردد مگر به اعتبار تعین و نسبتشان به جوهر نطقی که کمالش در شکست قوه شهوی و غضبی وی و به دست آوردن هیأتی استعلایی و بلند بر آن است، و نقصش در مغلوب شدن آن از بدن و انفعالش از قوای جرمانی می‌باشد، برای اینکه انفعال نفس از امور پست و زبون، از شقاوت وی و دوریش از رحمت الهی و عدم مناسبتش با ملکوت اعلا می‌باشد؛ پس اگر قطع نظر از آنچه که این افعال زشت منتهی بدان می‌شود - یعنی به حسب عقل و شرع و با قیاس به جزء برتر انسان - گردد، در آن صورت نکوهش، مدح گشته و بد گفتن - به حسب حقیقت و به حسب نسبت‌هایی دیگر بیشتر از این نسبت - ستایش می‌شود.

مثلاً شهوت نکوهیده است و زناکار و زنا از حیث عقل و شرع دو نکوهیده‌اند، و شکی نیست که حقیقت شهوت و ماهیتش عبارت از نیروی جبلی و طبیعی ذاتی است که در وجود نفس ساری و جاری است، و شکی نیست که آن سایه صفت شوقی - از صفات فرشتگان مقرب مهیمان - است، چنانکه غضب در انسان، سایه قاهریت و غلبه قوا هر علوی می‌باشد و ناگزیر در ذات خویش محمود و پسندیده است؛ آیا نمی‌نگری که ناتوانی جنسی، در نفس خود نکوهیده است و همین‌طور زناکار به اعتبار اینکه انسان است و زنا، به اعتبار اینکه نزدیکی است، فعلی کمالی است که اگر انسان توان آن را نداشته باشد، ناقص و نکوهیده است؟ پس شهوت به اعتبار حقیقتش که دوست

اشیاء خالی نیست، بلکه هر لحظه در کاری است و اگر چشم برهم زدنی از تدبیر و ایقاع و حفظ عالم خودداری کند، آسمان‌ها برهم ریخته و ستارگان فرو می‌ریزند و موجودات محو گردیده و نفوس و کالبدها معدوم و نابود می‌گردند.

بدان که نفوس تمام و کامل، وقتی اجساد را رها می‌کنند یا مستغرق و فرورفته در شهود جمال ازلی و تابناک به نور کبریای اول و منسلک در زمرة فرشتگان مهیمان الهی و سرگشته در عظمت جلال اول الاولین‌اند و یا اینکه سرگرم یاری کردن نفوس ناقص متجسّدانند تا از حال نقص رهایی یافته و به حال کمال رسیده و از این کمک رسانی نیز برتر رفته و به حالتی که کامل‌تر است رسیده و به گروه نخست که مقربان پیشتازانند برسند: وان الی ربک المنتهی، یعنی: پایان کار به سوی پروردگارت است (۴۲ - نجم).

مثال این امر در این دنیا: پدر مهربان و استاد دلسوز است، در آموزش شاگردان و فرزندان، و بیرون کشیدنشان از تاریکی‌های جهل و نادانی به پهنه و فراخنای علوم و معارف، تا آنکه شاگردان و فرزندان با تمرین، تمامی یابند و پدران و استادان با بیرون کشیدن آنچه از علوم و معارف و صنایع و حکمت‌ها که در قوه نفوس آنان است، آنها را به فعل و ظهور آورند و کمالشان بخشند، این عمل به پیروی و اقتدای به باری تعالی و تشبّه بدو در حکمتش می‌باشد، چون او علت و سبب، در بیرون آوردن موجودات از قوه به فعل، و از پنهانی به ظهور می‌باشد، پس هر نفسی که علوم و دانستنیهایش بیشتر، و صنایع‌اش استوارتر، و اعمالش نیکوتر، و افاضه‌اش بر غیرخودش بیشتر باشد، نسبتش به خداوند نزدیک‌تر و تشبّهش بدو شدیدتر است، و این همان رتبه فرشتگانی است که: لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون، یعنی: خدای را در مورد آن چیزها که فرمانشان داده عصیان و سرپیچی نکنند و هرچه فرمانشان دهند انجام دهند (۶ - تحریم) و: یتغون الی ربهم الوسیلة ایهم اقرب، یعنی: هر کدامشان که نزدیک‌تراند به سوی پروردگارشان تقرّب می‌جویند (۵۷ - اسراء) و به جهت این معنی است که حکما در حدّ فلسفه گویند: فلسفه تشبّه به خداست - به مقدار توان بشری - و مفاد آن اینکه: هرکه علومش حقیقی، و صنایع‌اش محکم و استوار، و اعمالش صالح، و اخلاقش زیبا، و آراء و نظریاتش درست، و فیض و بهره‌اش بر غیرخودش پیوسته ادامه دارد، قرب و نزدیکی وی به خداوند و تشبّهش بدو بیشتر است، چون

موقف هشتم - عنایت حق تعالی / ۱۲۳

برای کیفر و عقوبت و عذاب نفوس آنها بر گناهان گذشته‌شان - آنچه‌شان که تناسخیان پندارند - قرار نداد، بلکه انگیزه‌ای برای نفوس آنها بر حفظ اجساد و کالبدشان از آفات و بی‌توجهی نکردنشان به اجساد و تسلیم نمودنشان به مرگ - تا نهایت عمر طبیعی - قرار دارد.

اگرگویی: علت در محبت و دوستی حیوانات مر حیات را و کراهت و ناپسندیشان مر مرگ را چیست؟

گوییم: به جهت علت‌های مختلف، یکی آنکه: حیات شباهت به بقا دارد و مرگ به فنا؛ بقا محبوب است و فنا در طبیعت موجودات مکروه، چون بقا همدم وجود است و فنا همسر عدم، و وجود و عدم هم دو متقابل‌اند؛ باری تعالی چون علت موجودات است و همیشه باقی است، موجودات چنان‌اند که تمامشان بقا را دوست دارند و بدان اشتیاق می‌ورزند، زیرا صفتِ علتِ آنها است و معلول، علت و صفاتش را دوست می‌دارد و بدان‌ها اشتیاق می‌ورزد و تشبیه بدان‌ها پیدا می‌کند، از این روی است که حکما گفته‌اند: واجب بالذات عبارت از معشوق اول است که دیگر خلایق بدو اشتیاق می‌ورزند، چنانکه به زودی از بیان آن - با خواست الهی - آگاهی پیدا خواهی کرد. دوم آنکه: آنچه از دردها و رنج‌ها و ترس و ناله‌ها که هنگام جدا شدن نفوسشان از کالبد بدان‌ها می‌رسد.

سوم آنکه: نفوس آنها این ادراک را ندارد که دارای وجودی غیر از اجسام هستند. تو را رسد که گویی: چرا نفوس آنها الهام پیدا نمی‌کنند (چون مجرداند) که وجودی غیر از اجساد دارند؟

در پاسخ گوییم: چون معرفت این معانی برای آنها جایز نیست، زیرا اگر با الهام این امر را بدانند، پیش از آنکه استکمال و تمامی پیدا کنند اجسادشان را رها می‌کردند، و چون قبل از تمامی و استکمال اجسادشان را ترک کنند، دست از کار کشیده و معطل و بیهوده - بدون کار و عملی - باقی می‌مانند، درحالی که در وجود، معطلی وجود ندارد، برای اینکه هر موجودی دارای اثری ویژه است و حکمت الهی باقی نگاهداشتن نفوس را - فارغ و دست از کار کشیده - بدون تدبیر و اداره کردن نمی‌پذیرد، زیرا مبدأ و اصل تمام موجودات (یعنی حق متعال) لحظه‌ای از تدبیر و اداره عالم و حفظ و نگاهداری

وارد کردن درد و رنج بر آنها نیست، بلکه مرادش از آن، جلب منفعت و یا دفع زیان است.

بدان که باری حکیم چون موجودات را آفرید و مخلوقات را نظم بخشید، آنها را به دو بخش تقسیم نمود: یکی ابداعی و دیگری خلقی، و همگان را مرتب ساخت، و انتظام دادنش به سبب ترتیبش مر کلیات ابداعی را بود، بدین گونه که اشرف و برتر را علّت وجود پست تر و سبب بقا و متمم وی و رساننده اش به آخرین غایات و کامل ترین نهایات وی قرار داد؛ و حکم جزئیات خلقی را برعکس آن قرار داد، و این بدان گونه است که آنها (جزئیات خلقی) را از پست ترین حالاتش به برترین و کامل ترین آنها ترتیب داد و ناقص آنها را علّت تمام و سبب بقای کامل قرار داد و پائین مرتبه تر را خدمتگزار اشرف و برتر و یاری کننده و مسخر او ساخت.

بیان آن اینکه: نبات جزئی چون از حیوان جزئی مرتبه اش پائین تر و حالتش پست تر است، جسم نبات را خوراک جسم حیوان و مایه بقای وی قرار داد، و نفس نباتی را در این مرتبه خدمتگزار نفس حیوانی و مسخر وی ساخت، و همین طور نیز چون مرتبه نفوس حیوانات از مرتبه نفس انسانی ناقص تر و پائین تر بود، آنها را خدمتگزار و مسخر نفوس ناطقه ساخت؛ بنابراین حکم و قیاس، چون بعضی از حیوانات از حیث خلقت تمام تر و از جهت صورت کامل تراند، صاحبان نفوس ناقص را خدمتگزار و مسخر صاحبان نفوس کامل آنها قرار داده و اجسادشان را مایه و خوراک اجساد کامل ایشان و سبب بقایشان ساخت تا آنکه به تمام ترین غایات و کامل ترین نهایات برسند، زیرا هیولای اشخاص پیوسته در سیلان و گداختن است.

پس با آنچه بیان داشتیم، علّت موجب، در خوردن بعضی حیوانات مر بعض دیگر را روشن گشت؛ اما حکمت غایی در آن اینکه: باری تعالی چون اشیاء کونی را آفرید، یا برای جلب منفعت و یا برای دفع زیان از حیوانات بوده و هیچ چیزی را بدون نفع و فایده ای رها نساخته و ترک نکرده است، پس اگر کالبد حیوانات را خوراک این اجساد (زنده) نمی ساخت، اینها مردار شده و بدون فایده و سودی باطل شده و از آنها ضرر و هلاک کلی - چنانکه پیش از این گفتیم - عارض می گردید؛ اما دردها و رنج ها که هنگام کُشتن و سَر بریدن و گرفتن عارض می گردد، گفته آمد که حکیم متعال آن را

منفعت و دفع زیان را ندارند، و اگر این امر نبود، نفوس درباره اجساد (که در رتبه پست‌تر از آنهاست) سستی ورزیده و آنها را خوار داشته و پیش از آنکه عمرشان به پایان رسد و مدت اجلشان فرا رسد تسلیم مرگ می‌گردند و در نتیجه تمام آنها یکباره در کمترین زمانی به هلاکت می‌افتادند، بدین علت بود که دردها و رنجوریه‌ها بر حیوان گماشته گشت - نه بر نبات - و در نهادشان ملکه دفع را قرار داد، یا با جنگ و کارزار، و یا با فرار و پرهیز - برای حفظ نفوسشان از دردهایی که تا زمان مرگشان عارض آنها می‌گردد - و چون زمان مرگشان فرا رسید، نه فرار و نه کارزار و نه پرهیز، آنها را به کار نیاید، بلکه ناگزیر از تسلیم و گردن نهادن‌اند - اگرچه بعضی از دردها و رنجوریه‌ها بدان‌ها می‌رسد - .

و چون این مقدمه را بیان داشتیم اکنون گوییم: باری تعالی چون اجناسی از حیوانات زمینی را آفرید و می‌دانست که پایداری و بقای آنها جاودانگی نیست، برای هر یک از آنها بیشترین عمر طبیعی را که امکان‌پذیر بود قرار داد و سپس هر یک را مرگ طبیعی فرا می‌رسد - چه خواهد و چه نخواهد - و نیز خداوند می‌دانست که هر روز از آنها در صحرا و دریا و زمین هموار و کوه به چه شماری که جز خود باری تعالی نمی‌داند می‌میرند، از این روی به لزوم حکمتش مقرر داشت که کالبد مرداران آنها خوراک زندگانشان، و مایه بقای ایشان گردد تا هیچ چیز از آنکه خداوند آفریده بدون نفع و فایده ضایع و تباه نگردد، و این زندگان را منفعتی است و در آن زیانی بر مردگان نیست.

حکمتی دیگر

اگر زندگان مُردار مردگان را نمی‌خوردند، این اجساد مُرداری باقی می‌ماند و در طی زمان‌ها و دُهور جمع می‌آمد، به طوری که روی زمین و قعر دریاها از آنها پُرگشته و از گند آنها هوای تنفسی تباه گشته و این امر سبب و با و طاعون شده و موجب هلاک زندگان می‌گردید، چه حکمتی بهتر از این که باری تعالی در خوردن بعضی حیوانات مر بعض دیگر را، جلب منفعت زندگان و دفع زیان از تمام آنان قرار داد؟ اگرچه به بعضی از آنها رنج‌ها و سختی‌ها هنگام کشتن و گرفتن می‌رسد، ولی قصد کُشنده و گیرنده،

وی در آن، یعنی در آن شریعت در قتل، فرمان به قصاص داده و فرموده: و لکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب، یعنی: ای خردمندان! شما را در قصاص بقاست (۱۷۹) - بقره) اگر چه آنکه را قصاص شده مرگ و درد در پی باشد، و همین طور در بریدن دست دزد نفع عمومی و صلاح کلی است - اگر چه دزد را درد و زیان در پی دارد - .

و همان طور که خداوند خورشید و ماه و باران را برای نفع و مصلحت عمومی آفریده است - اگر چه گاهی بعضی از مردمان و حیوانات و نباتات را از این امور زیان می‌رسد - همین طور پیروان پیغمبران و امامان علیهم‌السلام را رنج‌ها و دردها و سختی‌ها در آشکار کردن دین و برپاداشتن سنت‌های شریعت - در آغاز کار - می‌رسد، ولی چون حکمت باری تعالی و هدفش در آشکار کردن دین و ظاهر ساختن قواعد شریعت - برای کسانی که در آینده تا روز رستاخیز می‌آیند و شمارشان و شمار آنچه از سعادت‌ها و خیرات که بدان‌ها می‌رسد را کسی نمی‌داند - نفع عمومی و مصلحت کلی است، لذا آنچه از آزار مشرکان و جنگ با دشمنان مخالف، و آنچه از رنج‌ها که به پیغمبر و امامان و فرزندان پاک و معصومش - که درود الهی بر تمامشان باد - می‌رسد، و از آنچه در جنگ‌ها و دشمنی‌ها و سختی سفرهای جنگی مشاهده می‌کنند، در مقایسه با آن (نفع عمومی و مصلحت کلی) بسیار اندک و ناچیز است؛ سپس آنچه که به مؤمنان از شب زنده‌داری و روزه‌داری و انجام واجبات و آنچه که بر نفوس و کالبدها گران می‌آید می‌رسد، در مقایسه با آنچه که خداوند برایشان از نعمت‌های بهشت و حورالعین و رضوان بزرگ الهی آماده و مهیا کرده است بسیار اندک و ناچیز است، و چون کار به صلاح کلی بازمی‌گردد، این سختی‌ها و رنج‌ها از جانب او بسیار کوچک و جزئی می‌باشد.

بنابراین مثال، در بیان علت حکمت در خوردن بعضی حیوانات مر بعض دیگر را گوئیم: هدف و مقصود باری تعالی در ناراحتی‌ها و دردهای حیوانات و آنچه در طبیعت آنها از رنج و رنجوری‌هایی که هنگام آفات و بیماری‌ها عارض و نفوس آنها می‌شود سرشته شده، نه کیفر و عقوبت آنها است و نه عذاب - آنچه‌ای که تناسخیان می‌پندارند - بلکه انگیزه‌ای است مر نفوس آنها را بر حفظ اجسادشان و نگاهداری هیاکلشان از آفات و بیماری‌هایی که عارض آنها می‌شود، چون اجساد، توان جلب

- بدون بهره و سودی - ضایع و باطل نگردد.

ای دوست من! بدان که در خوردن بعضی حیوانات مر بعضی دیگر را، و در آنچه که خداوند این امر را در طبیعت آنها قرار داده و برایشان آلات و ادواتی آماده و مهیا ساخته تا بدانها بر آن امور توانایی داشته باشند، مانند دندان‌های نیش (انیاب) و چنگال و ناخن‌های تیزی که بدانها قدرت برگرفتن و نگاهداشتن داشته باشند و دریدن و گاز گرفتن و خوردن و شهوت و لذت و گرسنگی و آنچه امثال اینهاست، با آنچه که از خوردن آنها عارضشان می‌گردد - از دردها و رنجوری‌ها و ترس از کشته شدن و قتل - خردها به حیرت و سرگشتگی می‌افتند، و چون در این امر اندیشه کنند و برایشان علت و غایت و حکمت آشکار نشود، در این صورت آراء و نظریاتشان مختلف گردیده و روش‌هایشان گوناگون می‌گردد، تا جائی که بعضیشان گویند: تسلط و غلبه بعضی حیوانات بر بعضی دیگر و خوردن بعضیشان مر بعض دیگر را، از فعل حکیم نیست، بلکه فعل پُر شَرِّ کمِ رحمی (چون ابلیس) است که به بندگان ستم روا می‌دارد، لذا گویند: جهان را دو فاعل است: فاعل بسیار خیر و کریم، و فاعل بسیار شریر بدکار.

و از ایشان دسته‌ای این امر را به ستارگان (و احکام نجوم) نسبت می‌دهند و دسته‌ای دیگر گویند: اینها عقوبت و کیفر گناهان و معاصی گذشته ایشان در ادوار پیشین است، اینان همان تناسخیان‌اند، و دسته دیگر قایل‌اند که این امور بالعرض است (نه بالذات)؛ و یک دسته دیگر قایل‌اند این بهتر به صلاح است؛ و در پایان یک دسته از ایشان اعتراف به عجز و ناتوانی کرده و گویند: ما نمی‌دانیم علت در خوردن بعضی از حیوانات مر بعض دیگر را چیست؟ جز اینکه گویند: باری تعالی هیچ‌کاری را بدون حکمت انجام نمی‌دهد؛ این گفتارهایی بود که در جستجوی علت و جهت حکمت در این باره بیان داشته‌اند.

اما اینان بر این امر وقوف پیدا نکردند، چون نظرشان جزئی، و بحث و گفتگویشان از علت‌های اشیاء مخصوص است، بدین جهت ممتنع و محال است که اسباب اشیاء کلی را با نظریات جزئی دانست، چون هدف از افعال باری تعالی نفع کلی و صلاح عمومی است - اگرچه از این امر زیان جزئی و گاهی رنج و سختی‌های مخصوصی عارض می‌گردد - مثال در این امر: احکام او - تعالی - است در شریعت حَقّه و حدود

آن را عنوانی برای امور محال قرار داده و بر آنها به احکامی غیرقطعی - و بلکه به گونه فرض و تقدیر - حکم می‌نماید، همچنان که در قضایای حقیقی غیرقطعی - آن گونه که در برخی از مواضع این کتاب آمده است - این گونه است.

اما خیراتی که در نفوس حیوانات عنصری از محبت و لذت و انس و خوردن و نوشیدن و نزدیکی کردن یافت می‌شود، شکی نیست که این امور در نهاد آنها به امانت گذارده شده و به عنایت الهی و رضای او بالذات و به قصد اول کاشته شده است، اما آنچه از نفرت و وحشت و غضب و گرسنگی و درد و تشنگی و زخم و بیماری‌ها و رنجوری‌ها^۱ و مرگ و امثال اینها بدان‌ها ملحق می‌گردد، آنها بر آن نفوس به گونه ضرورت و تبعیت وارد، و به قدرت الهی بالعرض و به قصد دوم واقع می‌شود، و چون باری تعالی به مقتضی مصلحت و حکمتش در نهاد حیوانات، گرسنگی و تشنگی و لذت از امر مناسب و نفرت از امر آزارسان قرار داده است، در نتیجه آنها سببایی نهایی و داعیه‌هایی برای هلاک کالبد و هیاکل آنها و شقاوت نفوسشان - به ضرورت و تبعیت - گردیده است.

اما هدف خداوند حکیم در ایجاد و این صنّعش، بقا و صلاح آنها می‌باشد، چون پروردگار برایشان گرسنگی و تشنگی قرار داده تا آنها را به خوردن و آشامیدن و داشته که بر کالبدهایشان «کیموس» (پخت غذا در معده): به جای آنچه که لحظه به لحظه از آنها تحلیل می‌رود جانشین و جایگزین گردد، از این روی اجسام آنها پیوسته و دایم در گداختن و سیلان می‌باشد؛ اما (گماشتن) شهوات: برای آن است که به وسیله آنها به خوردنی‌های گوناگون که موافق با مزاج کالبدهای ایشان و آنچه که طبیعتشان بدان نیازمند است خوانده شوند؛ اما (گماشتن) لذت: برای آن است که به مقدار نیاز بخورد و خوردن را کم و زیاد نکند؛ اما دردها و رنجوری‌هایی که در هنگام آفت‌ها عارض اجسادشان می‌شود: برای آن است که نفوسشان به تبع حفظ اجسادشان از آفاتی که گریبانگیر آنها می‌شود - تا هنگام مرگ - حراست و نگاهداری شود؛ اما اینکه برخی از حیوانات مُردار برخی دیگر را می‌خورند: برای آن است تا آنچه آفریده شده

۱. این اوجاع و رنجوری‌ها و دردها نوعی علم احساسی لمسی است که اگر حیوان بی‌خبر از آن نباشد نقص بزرگی خواهد بود، بلکه قوه لامسه و مزاج حیوانی نخواهد بود. «سبزواری»

که از اسباب معین او بر رسیدن به کمال و تماش می باشد خیر است، و به جهت این امر است که نخست و بالذات آفریده شده - نه برای آن - پس خیریت آن بالذات است و شریتش بالعرض.

و چون آنچه گفتیم تحقق و ثبوت پیدا کرد - یعنی اینکه عدم فعل گاهی به جهت عجز و ناتوانی هیولا و یا عدم مکان و یا زمان و یا حرکات و یا آنچه امثال اینهاست می باشد - فساد پندار بسیاری از عوام و اهل کلام را خواهی دانست که چگونگی عجز و ناتوانی را از جانب هیولا نمی دانند و تصور آن را نمی کنند و عجز را به تمامه نسبت به فاعل حکیم قادر دانا می دهند، و این بدان جهت است که اینان قایل اند خداوند قادر بر بسیاری از اشیاء نیست و از آنها عجز دارد، چنانکه گویند: او نمی تواند ابلیس را از مملکت خودش بیرون نماید؛ و این بدان سبب است که بدین امر پی نبرده اند که با قطع نظر از مصلحت‌هایی که در آفرینش ابلیس مراعات شده، عجز در بیرون نکردن، عبارت از نبودن مملکتی غیر از مملکت الهی است تا آنکه بیرون کردن ابلیس از آن مملکت تصور شود و این امر از عدم قدرت از جانب حق متعال نیست؛ و گویند: خداوند نمی تواند که آسمان‌ها را در سوراخ سوزنی بگنجانند؛ و نمی دانند که نتوانستن از جانب سوزن و سوراخ آن است^۱؛ و گویند: خداوند توان جمع بین دو نقیض را ندارد؛ و نمی فهمند که عجز از جانب آن دو است، و چون از معنی آیه: *والله علی کل شیء قدیر*، یعنی: خداوند بر هر چه که خواهد تواناست (۲۸۴ - بقره) مورد پرسش قرار گیرند، گویند: این آیه مخصص است^۲، و (پاسخ اینان) خلاف آن چیزی است که خداوند فرموده است، چون او به گونه عموم فرموده و تصریح به لفظ «کُل - همه چیز» کرده است، و نمی دانند این ممتنعاتی که تصور می کنند، اشیائی بیرون از اوهام و تصوراتشان نمی باشد، بلکه این ذهن است که بعضی از مفهومات را تصور می کند و

۱. این موافق آن حدیثی است که از معصوم علیه السلام روایت شده که فرمود: این نمی شود، و خداوند به عجز نسبت داده نمی شود. «سبزواری» ۲. خاص مفهومی است که گروه خاصی از افراد منتشره عام را شامل می شود، یعنی یک دسته از آن افراد را از حیطه شمول عام منتزع نموده و به حیطه خود در می آورد، پس خاص در نتیجه این عمل از تعداد افراد عام کاسته و شمول آن را که قبلاً بر تمام افراد بود فقط بر باقیمانده افراد مختص می سازد، یعنی عام را از عام بودن انداخته و آن را فقط به مابقی تخصیص می دهد، به همین جهت عام را مخصوص و خاص را مخصص می نامند. «م»

از آنچه گفتیم روشن شد که نقص از جانب هیولا و قابلیت آن است نه از جانب صانع، زیرا قصور و نارسایی در فعل همان‌گونه که از جانب فاعل - به جهت ضعف قوه و یا کمی معرفت و شناخت او - می‌باشد، گاهی هم از جهت نبودن ادوات و سستی آلاتی است که صانع در استحکام بخشیدن صنوع و استواری فعلش ناگزیر از آنها است، و یا اینکه از عدم مکان و یا زمان و حرکات و امثال اینهاست، و گاهی نیز از جانب هیولا می‌باشد، مانند سختی و دشواری قبول آهن برای بافته شدن و ریسمان بلندی شدن، آنچه‌نان که از کُف و پشم و غیراینها ریسمان و طناب بافته می‌شود، بنابراین عجز و ناتوانی از جانب آهنگر نیست، بلکه از جهت قصور و نارسایی آهن و دشواری قبولش مر بافته شدن راست؛ و نیز مانند هوا که به واسطه سیلان عنصرش نوشته نویسنده را قبول نمی‌کند، و مانند درودگر که به جهت نبودن چوب امکان ندارد نردبانی را که تا آسمان برسد بسازد، و مانند مردی حکیم که امکان ندارد کودکی را آموزش دهد، عجز و ناتوانی در کودک است نه در حکیم، و همین‌طور هدایت نشدن بعضی از اشقیای امت‌ها به دعوت پیغمبرشان و بیم دادنشان مر آنان را - چنانکه خداوند می‌فرماید: انک لا تهدی من احببت، یعنی: هر که را تو بخواهی نمی‌توانی هدایت کنی (۵۶ - قصص) - از قصور پیغمبران و از ناتوانیشان از هدایت و بیم رسانیدن نبوده، بلکه به علت سختی قبول نفس خبیث و ناپاک مر آنچه را که به خداوند و ملکوت اعلاوی نزدیکشان می‌سازد بوده است، بنابراین، قیاس در عجز و ناتوانی هیولا و سختی قبولش مر صور را اخذ می‌شود، نه به جهت عجز در صانع حکیم و مدبّر دانا.

و سبب دیگر در این امر آنکه: این موجودات از آن جهت که موجودیت و وجودشان از ناقص‌ترین مرتبه وجود و ضعیف‌ترین قوه (یعنی هیولا) آهسته‌آهسته به تمام‌ترین حالات و کامل‌ترین غایات، با سبب‌های معینشان بر نشو و نما و رشد و رسیدنشان به کامل‌ترین غایات خودشان به عنایت باری تعالی می‌باشد، این اسباب (جمع سبب) خیرات نامیده می‌شوند، و هر سبب عارضی که آنها را از آن امور بازدارد، شرّ نامیده می‌شود، و آن امری عارضی است - نه به قصد اول - زیرا اگر چه با قیاس به این چیزی که آن را از رسیدن به کمال و غایتش باز می‌دارد شرّ است، ولی با قیاس به چیز دیگری

روز رستاخیز بر شما دایم و پیوسته کند، کدام خدایی غیر خداوند یکتا برای شما شبی آورد که در آن آرام گیرید؟ چرا نمی بینید؟ (۷۲ - قصص).

اما آنچه که عارض بعضی از حیوانات و بعضی از نباتات از گرمی زیاد و یا سردی زیادی که موجب هلاک و نابودی آنها در بعضی از مکان ها و برخی از زمان ها - به گونه ندرت - می شود، این به قصد اول نیست.

اما خیراتی که به امور طبیعی نسبت داده می شود، از تکوّن و پدید آمدن حیوان و نبات و معادن و سبب های معین آنها بر نشو و نما که آنها را به تمام ترین حالات و کامل ترین غایاتشان می رساند، تمام آنها به رضا و خواست و اراده پروردگار پاینده و عنایت او می باشد، اما ضروری که فساد و تباهی اند و بلایی که پس از پدید آمدن ملحق بدان ها می گردد، به قصد اول نیست، بلکه حصول آنها بالعرض و به تبعیت می باشد، و این بدان جهت است که موجودات چون آن امکان را ندارند که اشخاصشان در این عالم پیوسته و دائم در هیولا باقی بمانند، حکمت الهی و عنایت ربانی توجه به بقای آنها به صورت هایشان و مبدأ نوعیتشان و ربّ طلسمشان که نگهدارنده دائمی طبیعت آنها به از پی هم در آمدن افراد و وارد شدن پشت سر هم امثال است - اگر چه اشخاص پیوسته در گداختن و سیلان اند - نمود و این، در حکمت و عنایت الهی واجب و لازم است، چون در قوه و غیب، فضایل فراوان و خیرات بی پایان بسیار وجود دارد و امکان خروج آنها از قوه و پنهانی به فعل و ظهور - یکباره و در یک زمان - نیست، برای اینکه هیولای جسمی پذیرا و فراگیر فضایل یک نوع از انواع طبیعی را که در عقل مدبّر و ملکوت آن (نوع) اند ماج پیدا کرده و بر عین ثابت او و افرادش افاضه می کند نیست مگر چیزی پس از چیز دیگر - پیوسته به گونه تدریج و گذر زمان ها و دهرها - تا چه رسد به فضایل تمام انوار طبیعی و حالات و کیفیات و لوازم و آثار مفصل و گوناگون آنها؟ مثلاً اگر خداوند تمام فرزندان آدم را - هرکس که مرده و هر که هم اکنون بر روی زمین است و آنکه تا روز رستاخیز می آید - در یک زمان می آفرید، پهنه زمین فراگیر تمام آنان نبود، تا چه رسد به حیوان و نبات و غذا و متاع آنان و آنچه را که در زندگی شان بدان نیازمنداند؟ از این روی بود که خداوند اینان را قرنی پس از قرن دیگر و گروهی پس از گروه دیگر آفرید، چون زمین فراگیر آنان و هیولا حامل آنان - یکباره - نمی باشد.

شدن (بر مرکب) و سفر به سوی محل انور و تابناکی تمامی می‌یابد؛ حال به شکل دیگری از سخن در شرح انواع خیرات و شرور نسبی که منتهی به خیر اعظم و بزرگتر - مطابق آنچه که در برخی از کتاب‌های پیشینیان است - بازمی‌گردیم.

۸

فصل

در بیان کمیت و مقدار انواع خیرات و شرور اضافی و نسبی

بدان که خیر و شرّ بر چهارگونه گفته می‌شود:

از آن جمله خیر و شرّی است که به امور آسمانی از سعد و نحس بودن ستارگان نسبت داده می‌شود.

و از آن جمله خیر و شرّی است که به امور طبیعی از کون و فساد و آنچه به مزاج حیوانی از دردها و رنجوری‌ها ملحق می‌گردد نسبت داده می‌شود.

و از آن جمله خیر و شرّی است که به آنچه در طبیعت زندگان عنصری از گرد آمدن و دوری گزیدن و دوستی و دشمنی کردن و محبت و خصومت ورزیدن - بنابر آنچه که نهاد آنها از کشمکش و استیلا یافتن است - نسبت داده می‌شود.

و از آن جمله خیر و شرّی است که به نفوسی که در احکام ناموس و عصمت الهی و آنچه از سعادت و شقاوت حال و آینده که بدان‌ها ملحق می‌شود و تحت اوامر و نواهی‌اند نسبت داده می‌شود.

حال گوییم: خیراتی که به سعد بودن فلک نسبت داده می‌شود، آنها بدون شک بستگی به عنایت و توجّه و اراده حقّ اولّ متعال دارد، اما شروری که به نحس بودن فلک نسبت داده می‌شود، آنها عارض‌اند ولی نه به قصد اولّ، مثال این اشراق و تابش خورشید است بر برخی از مکان‌ها و گرم کردنش مر آنها را مدتی و سپس از آنها غایب و پنهان می‌شود تا آنکه این مکان‌ها مدتی خنک شده تا حیوان و نبات بتوانند نشو و نما و رشد نمایند، و این عمل به عنایت و اراده حقّ اولّ متعال و حکمت لازم او است که در آن، صلاح کلی و نفع عمومی گنجیده است، چنانکه خداوند می‌فرماید: افرأیتم ان جعل الله علیکم النهار سرمداً... تا پایان آیه، یعنی: به من بگویید اگر خداوند روز را تا

غریزی که نزد محققان جوهری آسمانی می‌باشد، به‌دست فرشته‌ای از فرشتگان الهی است که عزل‌کننده ارواح بوده و آنها را از نشأ‌های به نشأ دیگر که شأن آن نشأ - بالذات - نفس گداخته شدن و تحلیل و نابود شدن رطوبت‌ها نیست انتقال می‌دهد تا آنکه مرگ واقع می‌گردد، وگرنه خداوند آن را افاضه نمی‌کرد و مسلط بر بدن نمی‌ساخت، و خداوند سبحان راضی به مرگ هیچ‌کس - به‌ویژه انسان - نیست، مگر برای حیات جدید دیگری در عرصه معاد و بازگشت.

و به زودی خواهی دانست که نفوس حیوان و بلکه نبات نیز انتقال بدین عالم پیدا خواهد کرد^۱، بلکه فعل آن حرارت - بالذات - تعدیل مزاج و تحویل و دگرگونی بدن و تحریک مواد آن به‌واسطه تسخین و گرم کردن به مزاج گرم و حارّی که مناسب با سبکی و لطافت است می‌باشد، تا آنکه مرکب نفس را تبدیل کرده و برایش مرکبی رام و برزخی، که مطیع و فرمانبردار راکب و سوار خودش بوده و به‌واسطه عدم ترکب و آمیختگی با اعداد از سرکشی بری باشد، آماده سازد، لذا گاهی به جانبی و گاه دیگر به جانبی دیگر تمایل پیدا می‌کند، پس این تبدیل‌ها در مرکب‌ها، نفس را آماده خارج شدن و هجرت به سوی خدا - از این جهان - می‌کند، و مرگ به این معنی طبیعی است، نه آن‌گونه که پزشکان و جز آنان از طبیعی مسلکان گویند به‌واسطه تمام شدن رطوبت و ایستادن قوه است - چنانکه بیان گذشت - .

بنابراین اقسام مرگ و فساد و نابود شدن صور و امثال اینها که طبعاً واقع می‌گردد - نه به زور و یا اتفاق - سبب همان چیزی است که بیان داشتیم، در این صورت نه شرمی و نه اشکالی در اینکه صورت پست‌تر فدای صورت برتر می‌شود، و نه اینکه نوعی پست‌تر و ناقص‌تر خوراک نوع کامل‌تر و برتر می‌شود - آنچنانکه عناصر خوراک مرکبات می‌گردند و آنها غذای نبات و حیوان و همگان غذای انسان می‌گردند - نیست؛ و بدین امر است که برای انسان شرف و فضل و برتری، و استعداد و آمادگی برای سوار

۱. ما اصولاً دو نوع عود و بازگشت داریم: عود مجاورت و عود مجازت، عود مجاورت خاص انسان است که محشور با مثال عقلی خود است، و عود مجازت خاص موجودات دیگر غیر از انسان است که به‌صورت مزج و فنای در مثال عقلی خوداند، بیان مؤلف که: نفوس حیوان و بلکه نبات نیز انتقال بدین عالم پیدا خواهد کرد، از این بابت است؛ در کتاب مفاتیح‌الغیب گوید: حشر انسان به‌حسب هویات آنان است و حشر غیر انسان به‌حسب نوع بودنشان است. «سبزواری»

بنابراین استیلا و غلبه گرمی مثلاً به واسطه تابش خورشید بر جایی از زمین، آن را به واسطه تلطیف و تسخیر به طبیعت دیگر دگرگون می‌سازد که از آن نوع برتری از زمین تکوین و وجود می‌یابد که با طبیعت زمین - از آن روی که زمین است - موافقت ندارد، ولی رحمت الهی اقتضای این امر را دارد که اگر زمین دارای شعور و فهم بود مسلماً می‌دانست که بیرون آمدنش از این کون و وجود، اگرچه وی را به حسب آنچه که هم اکنون بر آن است خوش آیند نیست، ولی در زیر این ناخوش آیندی و قسر و جبر، لطف بزرگی نهان است که از این صورت به صورتی که برتر از این و به قبول حیات و رحمت الهی نزدیک‌تر است دگرگونی می‌یابد.

و بدین معنی در کتاب الهی اشاره شده که: اُنْتِیاطوعاً او کرهاً قالتا اتینا طائعین، یعنی: به رغبت یا کراهت بیائید! گفتند: به رغبت آمدیم (۱۱ - فصلت) پس آمدن به سوی خداوند متعال - چنانکه در مرگ و امثال آن می‌باشد - اگرچه نخست به واسطه تعلق و علاقه شئی به نشأه جزئیش مکروه وی است، ولی وقتی که از آن نشأه به نشأه دیگری انقلاب و دگرگونی پیدا می‌کند، از آنچه می‌گریخت مطلوبش گردیده و مکروه، مرغوب او می‌شود، بنابراین مرگ و تباهی و امثال اینها، از امور ضروری و لازم نظام می‌باشند، از این روی لازم است امثال این امور که منسوب به شراند، در این نظام موجود باشند و در حکمت شایسته و سزاوار نیست این خلقی که شر لازم آن است آفریده نشود.

اضافه بر این، اندیشه و تفکر در اسرار موجودات این حکمت را به انسان می‌بخشد که تمامش خیر و نظام (مطلوب) است، و این مرگی که مردم از آن وحشت دارند، اگر در حکمتش اندیشه و تحقیق شود دانسته خواهد شد که معنا و غایتش جز تحویل و جابجایی نفس از نشأه پائین به نشأه برین نخواهد بود، و بازگشتش به یکی از استکمالات طبیعی می‌باشد، و همان‌طور که هر استکمالی که در طبیعت واقع می‌شود، لازمه آن حصول امری و زایل شدن امری دیگر غیر آن می‌باشد، چنانکه استکمال نطفه به صورت حیوانی، لازمه‌اش بطلان صورت نطفگی می‌باشد، همین‌طور استکمال صورت حیوانی حسی به صورت آخری مثالی و یا عقلی، لازمه‌اش جدا شدن و خلع این صورت است، و عزل روح از این هیكل طبیعی و گرمی و حرارت

نمی‌دانست که ایجاد بهتر از آن امکان‌پذیر است، در این صورت علم محیط او به کلیات و جزئیات پایان‌پذیر و محدود بود، و اگر می‌دانست و با قدرت بر آن انجام نداد، این امر مخالف و مناقص جود و بخشش فراگیر او مر تمام موجودات را می‌باشد.

این چیزی بود که غزالی در بعضی از کتاب‌هایش بیان داشته است و شیخ کامل - محیی‌الدین عربی - در کتاب فتوحات از وی نقل کرده و آن را بسیار خوب و پسندیده دانسته، و این سخنی برهانی است، زیرا باری تعالی از حیث قوه نامتناهی و از جهت بخشش و فیض تمام و کامل است، پس هر چه که دارای ماده نباشد و نیازمند به استعداد خاص نباشد و وی را مضاد و مخالفی که مانع او است نباشد، تنها با امکان ذاتیش، از او تعالی - به گونه ابداع - فایض می‌شود، و مجموع نظام دارای یک ماهیت کلی و صورت نوعی یگانه بدون ماده می‌باشد^۱، و هر چه که دارای ماده نباشد، نوعش منحصر در شخصش می‌باشد، پس ناگزیر ذاتش در بند استعداد محدود و یا زمان موقوف نمی‌باشد، پس ناچار مُبدع است و برتر از این نظام، نه از جهت نوع و نه از جهت شخص امکان‌پذیر نیست.

و چون کار این‌گونه است، پس اصول ممکنات در این عالم، افلاک گردنده و ستارگان رونده، به واسطه آشواقی عالی و بلند و عناصری مرتب بر ترتیب‌اند، و آنها نتیجه بخش‌اند، چون از آنها انواع دیگری از مخلوقات آفریده می‌شوند، و این جز به واسطه دگرگونی‌ها و انقلاباتی که در مواد کاینات، از حرکات وضعی آسمانی‌ها برانگیخته می‌شود نمی‌باشد، و امکان ندارد که کاین موجود، موقوف و مبنی بر حرکات باشد و سپس تمام حرکات در او یک‌گونه باشد، بلکه لازم است که مقتضی هر حرکتی غیرمقتضی دیگری باشد، و چون مقتضی اولی موافق با طبیعتش باشد، مقتضی دومی مخالف آن می‌باشد.

و نیز: امکان ندارد که مقتضی یک حرکت - اگر موافق با یک طبیعت است - موافق با طبیعت دیگر اشیاء باشد؛ آری! لازم است که حال برتر پس از برتر مراعات گردد،

۱. زیرا مجموع ماده و مادی را ماده‌ای نیست، و همین‌طور نه مکان و نه زمان، برای مجموع عالم - از مکان‌ها و مکانی‌ها و زمان‌ها و زمانی‌ها - نمی‌باشد. «سبزواری»

افعال در آن موقع از کمالات ذاتش می‌باشد، مانند چهارپا که کمالش در برآمدن خواست‌ها است و درنده، کمالش در غلبه و تهاجم می‌باشد، پس هیچ موجودی به سبب آنچه که ملایم و موافق طبع و نفسش است معذب و ناراحت نیست، بلکه بدان خرسند و شادمان است - چنانکه از حالات بیشتر خلائق مشاهده می‌کنیم - .
 اما بنابر تقدیر بقا، بر فطرتی که بر آن بوده‌اند: احتجاب و پوشیدگی از آن، به عوارضی غیر لازم و دائم واقع می‌گردد، بنابراین هنگام زایل شدن عوارض، بازگشت به فطرت اصلی واقع می‌شود و رحمت گسترده الهی وجود و بخشش فراگیر او - بدون بازدارنده و حجاب و مانعی - آنان را فرا می‌گیرد، در این صورت هیچ وجه و علتی برای در عذاب بودن جاویدان نمی‌باشد.

پاسخ از آن اینکه: به زودی در جای خودش، هنگام شرح احوال نفوس به حسب اقسامشان در آخرت، با خواست الهی این مطلب برایت روشن خواهد شد، و نیز در بعضی از فصل‌های آینده در این باره سخن خواهیم گفت که از آن، فراگیری فضل و کرم الهی و گسترش رحمتش بر تمامی خلائق - در آخرت و دنیا - آشکار خواهد گشت.

۷

فصل

در اینکه وقوع آنچه را که اراده ازلی الهی در این عالم بدان تعلق گرفته است

و همگان آنها را شرّ برمی‌شمارند، صلاح به حال موجودات می‌باشد

هیچ‌یک از صاحبان تحقیق را - چنانکه شرحش به زودی خواهد آمد - در این شکی نیست که نظام عالم همین‌گونه که هست، برترین نظام‌های ممکن و کامل‌ترین و برترینش می‌باشد، به‌گونه‌ای که برتر از آن هیچ نظامی قابل تصور نیست، و این نزد همگان ثابت و محقق است، و در این امر، حکیم و متکلم باهم موافقند، خواه در این قضیه قائل به قضای ازلی باشد و یا آنکه قائل به اختیار تجددی و قصد زائد باشد.
 برای اینکه به آن کس که قائل به اختیار است گفته می‌شود: امکان ندارد که جهان، بهتر از اینکه هست پدید آید، زیرا اگر این امر امکان‌پذیر بود و صانع مختار

زبان را می‌سوزاند؛ و یا برای اینکه نظر، در اینجا حرام است؛ و یا برای آنکه حجّت و دلیل بدان منتهی نمی‌گردد، و تمام اقسام باطل است؛ و اگر کار آن‌گونه‌ای باشد که پنداشته‌اند - یعنی در معقولات نظری مورد پرسش قرار نمی‌گیرد - پس آنچه را که مرادش از دلیل و حجّت است، طرف مقابل می‌تواند بگوید که: از «لِمَ» مورد پرسش قرار نمی‌گیرد، حتی آنکه: عالم در تخصیص جهاتش نیازمند به مرجّح و برتری‌دهنده است و همین‌طور در صفات باری تعالی از جهت نفی و اثبات و غیر اینها.

از اشکالات بسیار قوی در این باره اینکه: خداوند متعال چون ثابت شده که خیر محض و بخشنده و کریم است و از اطاعت اطاعت‌کنندگان و معصیت مجرمان غنی و بی‌نیاز است، پس علت و سبب در کیفر کافران در رستاخیز به آتش و جاودانه در آن بودن چیست؟ چنانکه خداوند می‌فرماید: اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون، یعنی: اینان یاران آتش و در آن جاودانه‌اند (۲۵۷ - بقره) و غیر این از نصوصی که دلالت بر خلود و جاودانگی آنان در عذاب و شکنجه دارد؛ و پیش از این اشاره کردیم که برهان بر این امر اقامه شده است که مقتضی طبیعت برای هر نوعی، از افراد آن نوع پیوسته و برای همیشه بازداشته نیست، و اینکه هر یک از طبایع اشیاء، مادام که بر این طبیعت‌اند لازم است که پیوسته از کمال خاص ثانوی و دومین خودشان معوق، و از رسیدن به آنچه که برای آن آفریده شده‌اند پیوسته و دائم ممنوع و بازداشته نباشند، بلکه ناگزیر باید هنگام زایل شدن قاسر و بازدارنده، بدان بازگشت نمایند، چنانکه برترین خلایق که بر او و خاندانش درود و سلام باد فرموده: و لکل میسر لما خلق له، یعنی: هرکس که برای انجام مقصودی که به جهت آن آفریده شده دارای توانایی است، چون قسر و بازداشتن - چنانکه دانستی - نه دائمی است و نه اکثری و فراوان، پس هر طبیعتی پیوسته و برای همیشه از کمالش تعطیل و متوقف نمی‌شود.

بنابراین گوییم: کفر و آنچه در روند آن است از این امر خالی نیست، گاه می‌شود که انسان را از فطرت نخستین خارج کرده و در فطرت دومین از نوع دیگر وارد می‌کند و یا اینکه نمی‌کند، و بنابر هر دو تقدیر، لازم می‌آید که عذاب، ابدی و جاودانه نباشد.

اما بنابر تقدیر خروج: روشن است، چون به سبب تکرار اعمال شهوی و یا غضبیش نوعی دیگر می‌گردد، یعنی ملکه نفسانی صورت ذات و جوهر طبعش می‌گردد، لذا این

و بیشتر از کسانی که در خیر و شر سخن را به درازا کشانیده و کار را مشکل ساخته آن کسی است که پنداشته کارهای بزرگ الهی از افلاک و آنچه در افلاک است، برای انسان آفریده شده و اینکه منشاء افعال الهی اراده است و بدان، اشیاء و اغراض - آن گونه که اراده و اغراض ما در افعالی که از ما به اختیار صادر می شود - قصد می شود و اگر این نادان پوشیده و محجوب از شهود عارفان، کمترین اندیشه ای می کرد می فهمید که کار اگر آن گونه باشد که پنداشته و آنجا احکام ضبط شده و منظم، و علمی حقیقی و الهی و ضوابطی ضروری و لازم - از ازل تا ابد - نبود، احوال اولیا و دوستان الهی در دنیا بدین گونه از رنج و سختی شدید، و تسلط و غلبه ظالمان و دشمنان و صاحبان جور و ستم بر اینان نبود، و احوال دشمنان خدا - از فرعونان و دجالان - از پذیرش دین فاسد و اعتقادات باطل و آراء زشت آنان و قتل و غارت و سرکشی و دشمنیشان آن گونه نبود، برای اینکه اراده اگر متجدد و گزاف و بی حد باشد، چه چیزی مانع از وقوع امر بدان گونه که مطابق خواست هر کسی باشد هست؟ پس آنچه قرار می دهند خود مانع از وقوع فعل - آن گونه که مطابق مطلوب و مقصودشان است - می باشد، به ویژه که خود را از دوستان الهی و بندگان صالح و نیکوکار او برمی شمردند.

گفته اند: چرا آن کس که چنین اراده گزاف را دارد بین دفع مانع و حصول مطلوب جمع نکرد؟ و چرا بین سلامتی از آفت و حصول پاداش جمع نکرد؟ بلکه گفته اند: چرا کفر و ستم را از عالم برنیفکند تا زمین از ازل تا ابد پر از عدل و داد گردد؟ بلکه زمین را غیر از این زمین - آنچنانکه در آخرت می کند - قرار می داد، یعنی پاک و نورانی و خالص از پلیدیهای کفر و تبهکاری؛ پس اگر گویند: تقدیر ازلی او را از این کار باز می داشته؛ گفته می شود: تقدیر ازلی از جانب او یا واجب است و یا ممکن، اگر هر دو طرف آن ممکن است و یکی از دوطرف را برگزیند، ناگزیر از مرجح (برتری دهنده) زائد است - چنانکه رأی و نظر شماست - و ترجیح خیری که عمومی است سزاوارتر است، زیرا کافر را در کفرش و شقی را در شقاوتش هیچ مصلحت و سودی نیست، و اگر این تقدیر واجب و لازم است، به گونه ای که وجود، جز آن گونه که هست جایز نباشد، لزوم ثابت می شود؛ و اگر گویند: او هر چه خواهد می کند و از «لَمْ - چرا» مورد پرسش قرار نمی گیرد؛ گفته می شود: عدم پرسش یا به آن معنایی است که تصور کرده اید، چون آن

موقف هشتم - عنایت حق تعالی / ۱۰۷

کتاب الهی بیان شده، یکی از آنها حکمت برهانی برای کاملان مقرب است و دوم، موعظه و اندرز خطابی برای وارستگان و یاران یمین است و سوم، مجادله برای دفع شبهه گمراهان از یاران شمال - یعنی تکذیب کنندگان روز رستاخیز - می باشد.

و از آن جمله اینکه: وقتی نزد فلاسفه جایز است که از واجب تعالی جوهری شریف و عالی، برای امری خسیس و پست صادر شود؛ چون نخست عالم عقل را ایجاد کرد و سپس به توسط آن عالم نفس را، و از نفس، عالم طبیعت جسمی را آفرید، و همین طور ادامه داد تا آنکه فعلش در غایت منتهی به هیولا که پست ترین اشیاء - به حسب آنچه که روش و اسلوب خودشان در ترتیب می باشد - گشت؛ پس نزد اینان جایز است که از خیر، آنچه شر بالذات است صادر شود.

پاسخ آنکه: این اشتباهی است که یا از درهم شدن بین غایت حقیقی و امر ضروری ریشه گرفته و یا از پندار انعکاس موجب کلی که همانند خودش است می باشد، درحالی که چنین نیست، لذا از این امر که هر غایتی بالذات، از شئی دارای غایت متأخر است، لازم نمی آید که هر متأخر بالذات از شئی، غایت آن شئی باشد تا لازم آید که هیولای مشترک، برتر از آسمانی ها باشد و آسمانی ها برتر از عقول فعال؛ و غایت - به معنی آنچه که فعل برای آن انجام می پذیرد - آن غایتی که نهایت فعل است نمی باشد، زیرا جایز است که گفته شود: زنجیره امور دائمی منتهی به هیولای مشترک و یا امثال آن می شود، و یا جایز است که گفته شود: افعال را انتها و پایانی است. ولی به گونه دیگر جایز نیست، زیرا جود و بخشش الهی را غایتی نیست، و چون حکما گویند: حق تعالی اشیاء را به گونه ترتیب از عقل ابداع کرد تا منتهی به هیولا شد - مانند آنچه که در کلام الهی آمده: *یدبر الامر من السماء الی الارض*، یعنی: تدبیر کارها از آسمان تا زمین می کند (۵ - سجده) - مراد از آن این نیست که هیولا و آنچه در روند هیولا است غایت فیض و جود و بخشش اند، و اگر کار آن گونه بود که می پنداشتند، و جود از این جایگاه پست و پائین به نهایت شرف برین - برعکس ترتیب نخست - باز نمی گشت، چنانکه فرموده: *ثم الیه یرجعون*، یعنی: سپس به سوی او بازمی گردند (۳۶ - انعام) و نیز فرموده: *کما بدأنا اول خلق نعیده و عدأ علینا انا کنا فاعلین*، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید آوردیم اعاده آن نیز کنیم که کار ما چنین است (۱۰۴ - انبیا).

پاسخ نخست آنکه: آنان مطلقاً غایت و غرض را از افعال او نفی نمی‌کنند، بلکه در فعل مطلق او و در فعل نخستینش غرض زائد بر ذاتش را نفی می‌کنند، اما افعال دومین و افعال مخصوص و مقید را: برای هر یک از آنها غایتی مخصوص اثبات می‌کنند، زیرا کتاب‌های ایشان مملوّ از بحث از غایات موجودات و منافع آنها است، چنانکه از مباحث فلکیات و مباحث مزاج‌ها و مرکبات و علم تشریح و علم داروسازی و داروشناسی و غیر اینها دانسته می‌شود.

اما پاسخ دوم: بارها دانستی که فعل حق تعالی به عین اراده و رضاست که هر دو از ذات او به ذات خودش برانگیخته می‌شوند، و ایجابی که از آن دو حاصل است غیر از جبری است که در مبادی طبیعی که دارای شعور و آگاهی نیستند و نیز، مبادی تسخیری می‌باشد.

و پاسخ سوم آنکه: گرفتیم کار همان‌گونه باشد که می‌پندارد، بنابراین حکیم باید از چگونگی ترتب افعال از مبادی ذاتی‌شان به‌گونه مناسب و عدم منافات بحث کند، و نیز از چگونگی صدور شرّ، از آنچه که بالذات خیر است بحث کرده و آگاهی دهد که از او نخست و بالذات خیر صادر می‌شود و اینکه شرّ، بالذات صادر از او نیست، بلکه صدور خیرات کلی، منتهی به شرور جزئی می‌شود که از حیث شمار نسبت به آن خیرات بزرگ اندک‌اند، بنابراین هیچ شرّی اصلاً از وی صادر نشده است، زیرا با دلایلی که بیان کرده‌اند شبهه بزرگ مجوسان که قائل به شرک بزرگی هستند دفع می‌گردد، یعنی اثبات دوگانگی قدیم (یعنی قائلان به دو مبدأ): «بزدان» فاعل خیر و «اهرمین» فاعل شرّ، و همین شرف و فضیلت آنان را در این بحث کافی، که بدان آنچه که بذر و تخم شبهات است دفع می‌گردد، مانند شبهه ابلیس ملعون، هنگامی که بر فرشتگان اعتراض کرد - فرشتگانی که از برترین و افاضل ساکنان آسمان‌ها بودند، همچنان که حکما از برترین و افاضل طبقات بهشت می‌باشند - به اینکه: چرا مرا آفرید؟ در حالی که می‌دانست من گمراه‌ترین بندگانش از راه راستم و آنان را از صراط المستقیم به بیراهه می‌کشانم؛ پاسخ قاطع برای پرسش او - به‌گونه الزام مجادله‌گری که آماده پذیرش از راه برهان نیست - این بود که گفته شد: لایسئل عما یفعل، یعنی: از آنچه انجام می‌دهد پرسش نمی‌شود (۲۳ - انبیا) و این یکی از راههای سه‌گانه است که در

معتزلیان معتقداند - و در افعال واجب تعالی غرض را نفی کرده و قایل به ایجاب‌اند، بنابراین بحث کردنشان در این مسأله از قبیل فضولی و زیادی سخن‌گویی است، زیرا سؤال به «لِمَ» - چرا؟ - با اعتقاد به ایجاب در افعال و با اعتقاد به نفی حسن و قبح در آنها وارد نیست.

«حسب اعتبارات اختلاف پیدا می‌کند، مانند سیلی زدن به یتیم برای ادب کردن و ظلم نمودن. و مقصود از اینکه حسن و قبح عقلی است آنکه: عقل امکان آن را فراهم می‌آورد که بفهمد عقل فلانی در نفس الامر واقع مدح است و دیگری مذموم، اگرچه شرع مقدس در این باره سخن نگفته باشد. و یا اینکه فهم جہتی را که حسن فعل بدانست و شارع بدان دستور داده و یا زشت است و از آن نهی فرموده برایش فراهم می‌آورد - اگرچه پس از ورود شرع باشد - و عدم فهمش مرجحات حسن و قبح را در بعضی از افعال، اشکالی در عقلی بودن آنها وارد نمی‌سازد، چون به طور اجمال می‌داند که اگر خالی از مصلحت و یا مفسدت باشد، برای حکیم طلب فعل و یا ترک آن زشت است.

و مراد از اینکه آن دو شرعی‌اند آنکه: عقل را آن امکان نیست که حسن و قبح را ادراک نماید و اینکه فاعل آن درخور مدح و فاعل دیگری مستحق نکوهش است. و نیز امکان ادراک جهات حسن و قبح را در فعلی از افعال - نه پیش از ورود شرع و نه پس از آن - ندارد، و گفته‌اند: مراد از عقلی بودن: اشتغال فعل است بر جهت نیکو و یا زشت بودن، خواه این جهت را عقل ادراک کند و یا نکند، و مراد از شرعی بودن آنکه خلاف آن باشد، پس بنابر عقلی بودن: شرع، کاشف و مبین حسن و قبح است که برایش در نفس الامر واقع ثابت است، و جایز نیست در فعلی که بدان دستور داده، (عقل) در آن وقت به عین نهی از آن کند، و همین طور نه در آنچه که نهی از آن کرده دستوره انجام آن دهد، آری! این امر جایز است - اگر وقت اختلاف داشته باشد - چنانکه در صورت نسخ احکام اینچنین است؛ و بنا بر شرعی بودن: شرع اثبات آن را می‌کند، نه اینکه کاشف است، و حسن و یا قبح در فعل - پیش از ورود شرع - بازگشت به امری حقیقی و واقعی ندارد، ولی برعکس بودن مذکور جایز است، و علاقه لزومی مثلاً بین فعل نماز و ورود به بهشت، و بین خوردن مال یتیمان به ستم، و خوردن آتش در شکم نمی‌باشد، از این روی اگر خداوند بنده مؤمن عابد زاهد، و کافر مشرک را به بهشت وارد نماید، نزد صاحبان این مذهب جایز است، برعکس مذهب و اسلوب تحقیق، برای اینکه علاقه لزومی - عقلاً - بین افعال نیکو و صورت‌های لذت‌بخش، و بین افعال زشت و صورت‌های دردانگیز ثابت است، چنانکه در کتاب مجید آمده: جزاء بما کتمت عملون، و: جزاء بما کتمت تکسبون، و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: انما هی اعمالکم ترد الیکم؛ بنابراین اعتقاد اینان به نفی سببیت و مسببیت و جاری بودن عادت و روش الهی باطل است.

چون این را دانستی بدان: حقیقت، عقلی بودن حسن و قبح است مر علم ضروری را به استحقاق مدح بر عدل و احسان و سرزنش و نکوهش بر ظلم و عدوان، و این علم هر عاقلی را حاصل است - اگرچه متدین به دینی نباشد - از این روی منکر شرایع - مانند براهمه - نیز بدان حکم می‌کند، و نیز حکم به نیکی آنچه که شارع آن را نیکو شمرده و یا حکم به زشتی آنچه که شارع آن را زشت دانسته موقوف بر این است که دروغ زشت است و از وی صادر نمی‌شود و دستور دادن به امر زشت و نهی از کار نیکو نادانی و بیهوده‌کاری است و شایسته وی نمی‌باشد، و این یا به واسطه عقل است - مقدر گرفته شده که عقل معزول است - و یا به واسطه شرع است، در این صورت دور لازم می‌آید. «سبزواری»

پس این نفس است که بارکش هیزم آتش خود است و با وی، افروزیته دوزخ خویش می‌باشد، و چون نفس از بدن جدا شد، آمیخته با ملکات زشت و هیأت پست مانده و حجاب بدنی از وی زایل شده و در او ماده شراره‌های دوزخ و گوگرد سوزنده‌های باطنی و آتش‌هایی که امروز پنهان‌اند باقی مانده و آنها را به عین‌الیقین مشاهده می‌کند که سراب‌ده‌های وجودش را فرا گرفته و کژدم‌ها و مارهای خودش قلبش را احاطه کرده‌اند، لذا تلخی شهوات دنیا را معاینه و مشاهده کرده و از خواها آزار رسان و عادات بدش آزار و اذیت می‌بیند و تمام افعال زشت و نتایج اعمالش به سوبش برگردانده می‌شود، چنانکه حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: انما هی اعمالکم ترد الیکم، یعنی: این همان اعمال شما است که به خودتان بازمی‌گردد؛ و فرمود: رب شهوة ساعة اورث حزناً طویلاً، یعنی: بسا یک لحظه شهوترانی که اندوهی دراز در پی دارد؛ و حال انسان دردمند به این کیفر - به سبب هیأت زشت - مانند حال انسان پُرخوری است که در پرهیزکاری کوتاهی ورزیده است و شدت پُرخوری و قوه شهوت و ضعف معده‌اش موجب بیماری و دردهای سخت گردیده، این دردها از لوازم آن پُرخوری‌ها و شهوترانیاها است که منجر به این بیماری‌ها و دردهای سخت شده است، نه اینکه آن پزشکی که او را دستور به پرهیزکاری داده است از وی انتقام می‌گیرد.

و از آن جمله اینکه: از زشت‌ترین اعتراضات بر حکما (که خطیب رازی کرده) آنکه: اینان چون قایل به «حُسن و قُبح» در افعال نیستند^۱ - چنانکه

۱. یعنی حسن و قبح عقلی، گوئیم: این برآنان نهمت و دروغ است، هرگز اینان چنین نمی‌گویند، چگونه می‌شود که از عقل سخن می‌گویند و نفی حسن و قبح عقلی کنند؟ آری! چون حسن و قبح نزد آنان (متکلمان) به معنی موافقت غرض و مصلحت و خلاف آن است، حکما به اعتقاد اینان نفی کنندگان غرض (در حسن و قبح) اند و چنین نسبتی به آنان می‌دهند، گویی که گویند: شایسته حکیم است که قایل به چنین نباشد.

و چون این مسأله معرکه آرای اینان است در آن مقداری سخن می‌گوییم؛ گوئیم: مردمان در حسن و قبح اشیاء اختلاف دارند که آن‌دو، شرعی‌اند یا عقلی؟ حکما و امامی مذهب‌ان و معتزلیان معتقد به اولی‌اند و اشعریان به دومی؛ سپس معتزلیان باهم اختلاف دارند، پیشینیان آنان معتقداند که حسن و قبح افعال از جهت ذات آنها است نه به جهت صفاتی که در آنها است؛ و برخی از پیشینیانشان معتقداند که اثبات صفت حقیقی در حسن و قبح، مطلقاً موجب آن می‌گردد؛ و ابو‌حسین این را در قبح معتقد است نه حُسن و گفته: در آن هیچ نیازی به صفت خوب نیست، بلکه نفی صفت زشت کافی است؛ و جبائی معتقد است حسن و قبح افعال از جهت وجود صفات حقیقی در آنها نیست، بلکه از جهت وجوه اعتباری و صفات اضافی می‌باشد و به ←

از آن جمله آنکه: اگر آنچه از گناهان که از انسان صادر و ظاهر می‌گردد و یا بدان‌ها اتصاف پیدا می‌کند - از رذایل و پستی‌ها - به قضای الهی واقع می‌شود و داخل در دایره قدر او است - چنانکه خودتان بدین امر معترفید - وقوع این معاصی و گناهان از جانب او (تعالی) به ضرورت لازم و واجب است، انسان بخواهد و یا نخواهد، و چون وقوعش واجب و ناگزیر است، لذا شایسته واجب تعالی که کانون بخشش و احسان است نیست که بدین امر، گناهکاران را کیفر و عذاب کند و انسان ضعیف و ناتوانی را بر فعلی که صدورش از او - به‌گونه اضطرار و ناگزیری - لازم و واجب است شکنجه نماید!! و این عمل خلاف اقتضای عدل و احسان بوده و بلکه ستم و دشمنی است و این امر بر خداوند متعال محال است، زیرا می‌فرماید: ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی، یعنی: خداوند به عدالت و نیکی کردن و بخشش به خویشان فرمان می‌دهد و از زنا و حرام و ستمگری منع می‌کند (۹۰- نحل). پاسخ بنابر اقتضای قواعد حکما آنکه: خداوند از تمام جهانیان بی‌نیاز است و از طاعت نیکوکاران و معصیت گناهکاران می‌رست، و آنچه که بر نفس - پس از جدائیش از دنیا - وارد می‌گردد، بر کوتاهیهایش و آمیزش جوهرش به تیرگیهای دردانگیز و تاریکیهای آزاررسان وحشت‌زا می‌باشد، نه اینکه کیفرش از جانب انتقام‌گیرنده خارجی باشد که شکنجه‌اش می‌کند و آزارش می‌دهد و از وی در افعالی که انجام داده انتقام می‌کشد، چنانکه عموم مردمان پندارند، چون کیفری را که در این جهان مشاهده می‌کنند، حاصل از اسباب خارجی می‌باشد، درحالی که امور آخروی این‌گونه نیست، زیرا عقوبات و کیفر دادن‌ها در آنجا از لوازم اعمال و افعال زشت و نتایج هیأت و شکل‌های تباه و ملکات پلید است^۱.

۱. این معنی تجسم اعمالی است که در شرع مقدس آمده، یعنی تکرار اعمال، منشأ حصول ملکات است و ملکات - به فرمان الهی - دارای خلاقیت‌اند، و این اتحاد مادهٔ ملکه و ملک و فیض (جریان) آب وجود را که در جویها به مقدار خودشان روان است روشن می‌سازد، و نیز آشکاری می‌سازد که نور در شیشه‌ها، به رنگ آنها در می‌آید، و خلاصه آنکه ملکات را سایه‌هایی است مناسب آنها و صورتهایی است مشابه آنها، مانند صورت مورچه برای ملکهٔ حرص، و صور مارها و کژدم‌ها برای ملکهٔ مردم‌آزاری، و غیر اینها را هم بر اینها قیاس کن. و چه نیکو فرموده است (مولانا):

گر ز خاری خسته‌ای خود کشته‌ای و در حریر قز دری خود رسته‌ای «سبزواری»

اتفاقی - بدون دوام - ولی لازم است دانسته شود، این چیزی که ما در آن سخن داریم، عبارت از کمال اول و دوم است، نه آن چیزی که پس از آن دو، از کمالات می‌باشد، و اینکه دانسته شود: افراد انسان - از آن حیث که ماده‌اند - اقتضای کمال اول و دومشان این نیست که حکیمان و عارفان به خدا و ملکوت و آیات و روز رستاخیز او باشند، زیرا این در فطرت و نهاد بیشتر از مردمان نیست، بلکه در طبیعت گروهی مخصوص است که آنان در واقع نوع دیگری از مردم‌اند و مخالف غیر خودشان، و ما به این مطلب اشاره کردیم که انسان از حیث نشأه نخستینش یک نوع است و از حیث نشأه فطرت دوم از طینت سرّ و باطنش انواع فراوان است و هر نوع از آنان را کمالی است که بدان اختصاص دارند و سعادت‌ی برای آن است و شقاوتی مقابلش، چنانکه بیان و شرحش در بحث معاد به‌زودی خواهد آمد.

ابن سینا در کتاب شفا گوید: بدان آن شری که به معنی عدم است، یا این است که به حسب امری واجب و یا سودمند نزدیک به واجب، شرّ است، و یا اینکه به حسب آن شرّ نیست، بلکه به حسب امری که در اول امکان‌پذیر است، شرّ می‌باشد که اگر پدید آید باید از کمالاتی که پس از کمالات دومین و به‌گونه فضل و زیادی است باشد و هیچ اقتضایی از طبیعت ممکن در وی نباشد، و این بخش غیر از آن چیزی است که ما در آن سخن می‌گوییم، و این همان است که آن را استثنا کرده‌ایم و به حسب نوع، شرّ نیست، بلکه به حسب اعتباری زائد بر لازم نوع می‌باشد، مانند جهل به فلسفه و یا به هندسه و یا غیر اینها، برای اینکه این از آن جهت که ما مردمانیم شرّ نیست، بلکه به حسب کمال - برای اصلاح - است در اینکه فراگیر شود و آن را به‌زودی خواهی دانست، بلکه از آن جهت شرّ است که آن را اگر شخصی انسانی و یا شخص - خودش - اقتضا نماید، شخص اقتضایش کرده، نه از آن جهت که انسان و یا نفس است؛ بلکه از آن جهت که نزد او نیکویی آن ثابت شده و بدان اشتیاق ورزیده و مستعد آن استعداد می‌شود، ولی پیش از این، انگیزه‌ای در بقای طبیعت نوع - یعنی برانگیخته شدنش به کمالات دومین که پس از کمال اول می‌باشد - (در وی) نبوده است، و چون نبوده است، در امری که اقتضای آن را داشته و در طبیعت بوده، عدم بوده (یعنی نبوده) است؛ پایان عبارات او.

احوال نفوس در آخرت نیز بر سه گونه است:

نخست: کاملان در دو قوه (علمی و عملی) که در تحصیل و کسب کمالات حکمی نظری و به چنگ آوری ملکات ارزشمند نظری به نهایت رسیده‌اند. دوم: متوسطان در تحصیل آن دو قوه‌اند، و اینان بنا بر تفاوت مراتبشان در این امر - یعنی نزدیک بودن به طرف برتر و دور بودن از آن و تمایل به سوی پست‌تر - بیشتر و غالب‌تراند.

سوم: کسانی‌اند که در جهالات بسیط و مرکب به نهایت رسیده و غرق در پستی خواهند، اینها از جهت شماره از دسته دوم بسیار کمتراند و چون به مجموع دو بخش اولی نسبتشان دهی در نهایت کمی و حقارت‌اند؛ بنابراین صاحبان رحمت و سلامت را در هر دو نشأه غلبه فراوانی است.

ابن سینا در کتاب اشارات گوید: قانع به این مباش که سعادت در آخرت یک‌نوع است، و قانع به این هم مباش که جز به واسطه استکمال در علم، به سعادت دست نمی‌یازی، و اگر چه این نوعش را نوعی برتر قرار می‌دهد، و قانع بدین هم مباش که خطاهای پراکنده پناهگاه نجات را نابود می‌کند، بلکه نوعی از جهل است که هلاکت سرمدی و ابدی می‌آورد، و تنها نوعی از رذالت و پستی و حدی از آن است که در معرض عذاب قرار می‌گیرد و آن در اشخاص بسیار کمی است، و به آن کس که نجات و رهایی را منحصر در شماری چند می‌کند و از صاحبان جهل و خطا تا ابد مصروف می‌دارد و رحمت الهی را بسیار فراخ می‌خواهد، گوش فرا مدار؛ پایان سخن او.

گویم: این سخن و آنچه پیش از این گفته، اگر چه با ظاهر بعضی روایات منافات دارد، ولی اندیشه در اصول ایمانی و قواعد عقلی، قطعیت می‌آورد که بیشتر از مردمان در آخرت، لازم است که از اهل سلامت و نجات باشند؛ و صاحبان معرفت و کشف را اسلوب دیگری از تحقیق در این مقام است که بیانش به زودی باخواست الهی خواهد آمد.

با اینکه برهان «لیمی» بر این مطلب اقامه شده که آفرینش هر نوع طبیعی از افاضه الهی است و تربیت نظام لازم است به گونه‌ای باشد که تمام آحاد و افراد آن نوع و یا اکثر آنها را به کمال خاص خودشان - بدون مانع و مزاحمی - برساند، مگر به شکل ندرت

امکان‌پذیر نیست باقی میماند.

اگرگویی: چرا آتشی را که یکی از انواع این بخش است به‌گونه‌ای پدید نیامورد که هیچ شری لازم آن نباشد؟

مانند این است که گویی: چرا آتش را غیر آتش قرار نداد؟ و از محالات است که آتش را غیر آتش قرار دهد، و از محالات است که آتش، آتش باشد و با پیراهن پارسایی برخورد کند و هیچ مانعی از سوزاندن وجود نداشته باشد، نسوزاند.

از آن جمله آنکه: شما چنین پنداشته‌اید که در عالم، خیر فراوان است و شر، اندک است، درحالی که ما وقتی در انواع موجودات نظر می‌افکنیم می‌بینیم که انسان از همه شریف‌تر و برتر است، و چون به بیشتر از افراد انسان نظر می‌کنیم می‌بینیم که شرور بر آنان غالب است، از قبیل افعال ناپسند و اعمال زشت و خواها و ملکات تباه و فاسد و اعتقادات باطل، خلاصه آنکه غالب بر آنان پیروی شهوت و غضب - به حسب قوه عملی - و جهل مرکب - به حسب قوه نظری - می‌باشد، و این دو امر در رستاخیز زیان‌رسان و آزاردهنده نفس و موجب شقاوت و بدبختی در آخرت بوده و مانع از سعادت و نیکبختی اخروی می‌باشند، بنابراین شر، بر این نوعی که نتیجه آخرین و غایت برتر از وجود این موجودات و ایجاد عالم عناصر و ارکان است غالب می‌باشد؛ اما بهره‌مندی به شهوت و بیهوده‌کاری که سعادت دنیوی است - و در مقام تحقیق شقاوت است - نسبت به آنچه که آنان را از سعادت حقیقی محروم می‌سازد و در مقابلش آتش دوزخ و عذاب دردناک را به دست می‌آورند بسیار اندک می‌باشد.

از این اشکال پاسخ داده شده که: حالات مردمان در آخرت مانند حالاتشان در دنیا است، و حالاتشان در نشأه نخستین بر سه‌گونه است:

نخست: کسانی‌اند که در نیکویی و درستی به نهایت رسیده‌اند.

دوم: کسانی‌اند که در آن دو (نیکویی و صحت) حدّ میان را دارند، و اینان بیشترینانند - با تفاوتشان در درجات میانی - .

سوم: کسانی‌اند که در نقصان به نهایت رسیده و به انواع زشتی‌ها و بیماری‌ها و آفات مبتلا می‌شوند، و اینان کمتر از کسانی‌اند که در حدّ میانی‌اند، و چون اینان را به مجموع دو بخش اولی نسبت دهی، نسبت به ایشان در نهایت کمی و حقارت‌اند؛

خفاگاههای امکان و پنهانیهای عدم خالص باقی مانده و سالکان الهی را امکان سفر به سوی خداوند متعال و بازگشت بدو ممکن نبود، درحالی که فرموده: کمابدأنا اول خلق نعیده، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید کرده‌ایم اعاده آن نیز کنیم (۱۰۴) - انبیا).

و هرکس در حکمتِ مرگی که همگان آن را از بدترین انواع شرّ بر می‌شمرند اندیشه نماید خواهد دانست در آن خیر بسیار است که به مرده و غیر مرده می‌رسد و هیچ نسبت شرّی بدان نیست؛ اما آنچه از خیر که به غیر مرده می‌رسد: اگر مرگ از میان برداشته شود کار بر مردمان مشکل شده و مکان‌ها تنگ می‌گردد، به طوری که امکان نفس کشیدن برایشان نمی‌ماند، تا چه رسد به حرکت و خوردن و آشامیدن، در این صورت آن را که زنده فرض کرده‌ای، حالش از مرده بدتر است؛ اما خیری که به مرده می‌رسد: رها شدنش از این وجود دنیایی که در معرض آفات و رنج‌ها قرار گرفته می‌باشد و بازگشت و سرانجامش به رحمت الهی - چنانکه به زودی این مطلب را با خواست الهی بیان خواهیم داشت - .

۶

فصل

در دفع پندارهایی که از جانب مردمان در مسأله خیر و شرّ واقع شده است

از آن جمله اینکه: بخش دوّمی که در آن، خیر غالب بر شرّ است؛ چرا از جانب باری تعالی به گونه‌ای پدید نیامده است که اصلاً شرّی نباشد تا آنکه تمام موجودات خیرات محض باشند؟

پاسخ داده شده که: اگر چنین بود، باید شرّ، غیر از نفس خودش باشد، چون این امر - در این بخش از وجود - غیرممکن است و آن، در وجود مطلق امکان‌پذیر است، به واسطه امکانش در نوع و نظم نخستین از وجود، زیرا از مدبّر نخستین که فیض بخش بر اشیاء است، صور عقلی مجرد - به کلی - و صور نفسی متعلق که گونه‌ای از تعلق دارند، و طبایع آسمانی که دارای مقداراند و از تباهی و زیان‌رسانی به دوراند افاضه می‌شود، و این نوع دوم که وجودش جز با آمیزش با قوا و اعدام و اضرار

شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید: اگر در این عالم به آثار رحمت الهی نظرافکنی شگفتیها مشاهده کنی، یعنی رحمت الهی چون جایز نیست که در مرزی بایستد و آن سوی آن امکان نامتناهی باشد، هیولا که دارای قوه قبول نامتناهی است پدید آمد - آنچنان که مبادی، دارای قوه فعل نامتناهی اند - و نیز برای تجدّد فیض، ناگزیر از تجدّد امری دیگر بود، از این روی اشخاص فلکی گردنده، برای اهدافی بلند پدید آمدند که آنها را استعدادی نامتناهی در پی است که منضم به فاعلی نامتناهی و همین طور قابل نامتناهی گشته و دروازه نزول برکات و ریزش خیر دائم در ازل و ابد گشوده گشت و هر قابل را به حسب استعدادش فیض حاصل آمد، برای اینکه مبدأ بخشنده را هیچ تغییری در وی نیست، اگر مورچه را استعداد قبول نفس برتر بود - چنانکه انسان راست - از فیض عقل فیاض در آن حاصل می‌گشت.

و چون شریف‌ترین و برترین چیزی که به هیولا تعلق می‌گیرد نفس ناطقه است، و خروج همه ممکن‌ها در آن (هیولا) - یک‌باره - با کالبد و بدون کالبد جایز نیست، لذا به حسب ادوار و اکوار و استعدادات، از فیض بخشنده آن - زمانی پس از زمان دیگر - نفوسی حصول پیدا می‌کنند که چون به کمال رسیدند به سوی پروردگارشان بازگشت می‌نمایند؛ پایان سخن او.

پس روشن و آشکار شد که «بی‌نهایت» در اشخاص و نفوس - آن چنانکه عنایت ازلی آن را اقتضا کرده - از ضرورتش وقوع استحاله و دگرگونی و تضاد در عالم کون و فساد می‌باشد، و اگر تضاد نبود، کون و فساد جایز نبود، و اگر کون و فساد نبود، نه وجود اشخاص نامتناهی، و نه آنچه که برتر از آنها است - یعنی نفوس نامتناهی حیوانی - و نه آنچه که برتر از دو قبلی‌اند - یعنی نفوس نامتناهی نطقی - امکان‌پذیر نبود، و ضد هم بودن بعضی از صورت‌ها و کیفیت‌ها با بعض دیگر را دانستی که به واسطه فعل فاعل نیست، بلکه از لوازم وجود قدری مادی ایشان، و از ضرورت تفاعل (تأثیر متبادل بین دو چیز) بین آنها است تا آنکه اعتدال پیدا شده و بدان، کمال تضادشان حصول پیدا کند، پس درست است که اگر تضاد نباشد، دوام فیض از مبدأ بخشنده جایز نبوده و در نتیجه جود و کرم الهی باز ایستاده و عالم عنصری از قبول حیاتی که بدان رسیدن به هدف و مقصود حاصل می‌گردد تعطیل شده و بیشتر آنچه که امکان‌پذیر بود در

می‌سازند نمی‌باشند، و منبع و کانون تفرقه و جدایی همان ماده است، چنانکه منبع و کانون وجود ماده، امکان است، برای اینکه صدور مواد جرمانی از عقول فعال، فقط از جهت امکانات و نقصانات آنها است، نه از جهت وجوب وجودات و کمالاتشان، بنابراین هیولا منبع و کانون شرور و نقص است و همان‌گونه که دانستی، گزیری از وجودش نیست.

محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) قدس سره در شرح کتاب اشارات در شرح این بیان ابن سینا: هر چیزی که لازم او است با واسطه و یا بی واسطه منتهی بدو می‌شود - منتهی شدنی واجب و لازم - به عینه قدر او است که عبارت از تفصیل قضای اول وی می‌باشد، چون هر چه که لازم و واجب نشده - همان‌گونه که دانستی - (واجب و لازم) نمی‌باشد؛ چنین گوید: در توضیح و تقریر سخن او گویم: تمام صور موجودات کلی و جزئی که پایانی ندارند، از آن حیث که معقول‌اند در عالم عقلی - به ابداع اول تعالی که آنها را واجب ساخته - حاصل‌اند، و چون ایجاد آنچه از آنها که به ماده تعلق دارد، در ماده به‌گونه ابداع ممتنع بود، زیرا ماده آماده قبول دو صورت را باهم نداشت - چه رسد به آن همه صورت - وجود و کرم الهی اقتضای تکمیل ماده را به واسطه ابداع آن صورت‌ها در آن، و بیرون کشیدن آنچه که در آنها بالقوه - از قبول آن صور به فعلیت - است داشت، به ظرافت حکمتش، زمان انقطاع ناپذیری را در دو طرف مقدر فرمود که در آن زمان، این امور از قوه به فعل - یکی پس از دیگری - خارج شوند و صورت‌ها در آن زمان، در مواد خودشان موجود گردند و ماده بدان‌ها کامل گردد.

و چون این بیان شد بدان که قضا عبارت است از وجود تمام موجودات در عالم عقلی - مجمل - به‌گونه ابداع، و قدر عبارت است از وجود آنها در مواد خارجیشان پس از حصول شرایطشان - مفصل - یکی پس از دیگری، چنانکه در قرآن آمده است: و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم، یعنی: هیچ چیزی نیست مگر آنکه خزانه و اصل آن نزد ما است و ما آن را جز به مقدار معلوم فرود نمی‌آوریم (۲۱) - حجر) و جواهر عقلی و آنچه با آنها است، در قضا و قدر - یک‌باره به دو اعتبار - موجودند، و جواهر جسمی و آنچه با آنها است در آن دو - به دو بار - موجوداند، پایان سخن او.

پس قوایی که به ذات خود فعال‌اند محال است که افعال ضد یکدیگر داشته باشند، و یا اینکه وجودشان حصول پیدا کند و آنها فعلشان را انجام ندهند، و از محالات است که آتش اهداف و اغراضی را که مقصود است انجام دهد و اگر با بدن انسان برخورد کرد نسوزاند، و یا اینکه شمشیر اهداف و اغراضی را که مراد است انجام دهد ولی عضو انسانی را اگر با آن برخورد کرد قطع نکند، پس گزیری نیست از اینکه هدف سودمند در وجود این اشیاء، پیرو آفاتی است که از آنها در بعضی مواد عارض می‌شود، ولی امر بیشتر و امر دائم، خیر است که مراد از آن در طبیعت همان است. اما امر بیشتر آنکه: بهره‌وران از آتش مثلاً، بیشتر از زیان رسیدگانند، و زیان رسیدگان نیز مدت زمانی که در آن زمانها در پناه سلامتی و امان از سوختن بودند بیشتر از زمان زیانشان می‌باشد.

اما امر دائمی آنکه: انواع فراوانی است که جز با وجود چنین آتشی حفظ نمی‌شوند، لذا در اراده ازل و عنایت نخستین نیکو و پسندیده نبود که منافع و سودمندی بیشتر و خیرات دائم را برای عوارض شر بسیار اندک رها کند، بنابراین حکمت الهی اقتضای آن کرد خیرات نوعی را که پیوسته و دائم فرو می‌ریزد، و منافع بیشتر را به جهت شوری اندک در امور شخصی که نه دائمی است و نه بیشتری، رها نکند، پس خیر، «مقضی بالذات» است و شر، «مقضی بالعرض»^۱.

بدان که این نوع از شر وجودی در عالم قضای الهی که عبارت از وجود تمام اشیاء به صورت عقلیشان می‌باشد یافت نمی‌شود، چون آنها از ماده و نقایص ماده خالص و خالی‌اند، بنابراین آتش عقلی، هیچ شری در آن نیست، و همین‌طور آب عقلی و انسان عقلی و اسب عقلی و شیر عقلی و همین‌طور دیگر صور عقلی اشیاء دیگر، هیچ شری در آنها نیست، بلکه تمامشان خیر محض‌اند، بلکه شرور در عالم قدر، که تفصیل صورت‌های عالم قضاء و تجسم یافتن آنها و اندازه پیدا کردنشان به مقدار معلوم است یافت می‌شود، و این وجود جسمانی خالی از تضاد و تمانع (بازداشتن یکدیگر) که موجب تفرقه و تکثیرند و آن جمعیت و وحدت و یگانگی را معدوم

۱. توضیح این دو اصطلاح را پیش از این در جای خودش با شواهد بسیار در پانویس بیان داشتیم، هرکس از خوانندگان عزیز که خواهان است بدانجا مراجعه کند. «م»

ممکنات به هم مشابهت داشت، تمام انواع یک نوع بود و ماهیاتشان یک ماهیت، پس همان طور که ماهیات انواع - به واسطه حقایقشان - متفاوت اند، همین طور هویات اشخاصی که تحت یک نوع اند متفاوت می باشند.

خلاصه آنکه ابداع، موجب نقصان مبدع (آفریده شده) از مبدع (آفریدگار) می شود، وگرنه هیچ یک از آن دو - از آن جهت که یکی مبدع است و دیگری مبدع - سزاوارتر از عکس قضیه نمی باشد، بنابراین از ضروریات است که هیچ ممکنگی از نقص و نارسایی خالی نباشد، و نیز از ضروریات است که نقص در عالم نفوس، بیشتر از عالم عقول باشد، و در عالم طبایع بیشتر و فراوان تر از آنچه در عالم نفوس است باشد، و در عالم عناصر بیشتر و شدیدتر از آنچه در عالم افلاک است باشد، و همین طور تا آنکه منتهی به ماده ای مشترک شود که در آن هیچ خیریتی جز قوه و استعداد برای قبول اشیاء نباشد، و به زودی خواهی دانست که آنها اگرچه در ذات خودشان به نهایت پستی و شریّت رسیده اند، ولی وسیله ای برای حدوث و پدید آمدن تمام خیراتند، و اینکه وجود، به سبب آنها بازگشت به کمال - پس از نقص - و به شرف - پس از پستی - داشته و از نشیب به فراز بر می شود، و این ماده همان طور که قابل صورت است، قابل عدم هم می باشد، و آن را این امکان نیست که تمام صور را بپذیرد و نه اینکه اعدام و مقابلات آنها را قبول کند.

بنابراین گوئیم: شروری که از باب اعدام و نقصانات و نارسائی های در نهاداند، ثبوت آنها این نیست که فاعلی آنها را انجام می دهد، بلکه بدان جهت که فاعل آنها را انجام نمی دهد، و اینها چیزیهایی اند که با قیاس به چیزی دیگر خیر نیستند، اما شروری که ملحق به اشیاء می شوند، آنها در نفس خودشان خیرات اند و با قیاس به بعضی اشیاء شروراند، مانند وجود آتش و آب و شمشیر و نیزه و دژنده و افعی و غیر اینها از موجودات، و مانند وجود غضب و شهوت و جُربزه (زیرکی و فریب) و شیطنت و غیر اینها از صفات، و مانند وجود کتک زدن و زخمی کردن و کشتن و غیر اینها از افعال که دو سبب دارد: سببی از جهت ماده است، چون ماده قابل صورت و عدم است و ممتنع است که قابل مقابلات نباشد، و سببی از جهت فاعل، زیرا لازم است که او فعل خاص خود را - وقتی برخورد با ماده ای که قابل فعل او است کرد - انجام دهد.

می‌باشد، اگرچه از لوازم وجود عقلی آنها - چنانکه بدان اشاره شد - نمی‌باشد؛ و لوازم وجودات - مانند لوازم ماهیات - غیرِ مجعولِ بالذات‌اند، پس مجعولِ بالذات در این انواع، نفس وجودات آنها است نه نارسائی‌ها و کمبودهای ذاتی آنها - چنانکه بیان شد - و قبول آنها مر تضاد را از آن نارسائی و نقایصی است که لازم ذات آنها - نه به جعل جاعل - می‌باشد، و چنانکه امکان ندارد که فاعل، شکل‌های کروی در هم فشرده تنگاتنگ را بدون خلل و رخنه‌ای قرار دهد، ولی این کار در چهار و شش پهلوها و آنچه بدان‌ها منتهی می‌شود - مانند مثلث سه پهلو برابر - امکان‌پذیر است، همین‌طور فاعل را آن امکان نیست که اصول موجودات را غیر متضاد قرار دهد.

۵

فصل

در چگونگی دخول شرور در قضای الهی

دانستی که ماهیات ممکنه را در امکان و نیاز وجودی‌شان به موجد و پدیدآورنده سبب و علتی نیست، و نه برای اینکه وجودشان نارساتر از وجود تمام واجب است و نه اینکه ماده موجودات از حیث صور باهم تضاد دارند و نه اینکه دو ضد، تباہ‌کننده یکدیگراند و نه به جهت اینکه آتش، سوزاننده و دریا غرق‌کننده، و نه اینکه فرو رفته در شهوات و لذات دنیا به آتش دوزخ سوخته می‌شود و از بهشت و نعمت‌های آن محجوب و پوشیده می‌شود علت و سببی می‌باشد، بلکه اینها لوازم ضروری‌اند که به واسطه جعل جاعل نمی‌باشند، بلکه مجعول، ملزومات آنها - که از جمله خیرات‌اند - می‌باشند، بنابراین بسیاری از غایات کمالی برای بعضی از اشیاء، زیانمند و یا تباہ‌کننده بعضی از آنها می‌باشند، چنانکه غایت قوه غضبی، برای قوه ناطقه زیان‌آور است.

و پیش از این در علم کلی از مباحث علت غائی، ضرورتی را که لازم غایات ذاتی‌اند دانستی، لذا این شرور، از لوازم غایات خیریت‌اند، مانند امکاناتی که لازم هویات‌اند، و نقصان‌های ضروری وجودات و نقصان‌های وجودی از رتبه وجود اول (تعالی)، متفاوت‌اند، زیرا نقصان جسم از درجه واجب، از نقصان نفس بیشتر است و نقصان حس، از درجه عقل اول بیشتر از نقصان خیال است، پس اگر نقصان، در تمام

کمتر از افرادی که سالم و رهای از این شرور و آفاتند می‌باشد، و در اوقاتی کمتر از اوقاتی که سالم و سلامت از آن شرور و آفاتند می‌باشد.

۴

فصل

در اینکه تمام انواع شرور از بخش‌های بیان شده جز در عالم کون و فساد

- به سبب وقوع تضاد در آن - یافت نمی‌شود

و این بدان جهت است که پیش از این دانستی: شری که ما در آن سخن می‌گوییم و مصطلح شده است عبارت است از عدم ذات و یا عدم کمال برای ذات، اما اینکه نوعی از آن از جهت مرتبه و مقام پائین‌تر از نوع دیگر و یا از حیث درجه در حد نفسش از آن پست‌تر است، این درباره آن (نوع) شری به حساب نمی‌آید، زیرا پائین‌تر بودن عقل از واجب‌تعالی و پست‌تر بودن نفوس از عقول و همین‌طور افلاک از ستارگان و طبیعت از نفس، از شرور شمرده نمی‌شود، بنابراین شرور در عالم افلاک و آنچه در آنها و هر چه که فوق آنها است اصلاً یافت نمی‌شود، بلکه فقط در آنچه که در زیر آسمان و در عالم کون و فساد و ماده موجودات عنصری است یافت می‌گردد.

و آنچه که در آن (زیر آسمان) از انواع شرور که واقع می‌شود، نسبت به خیراتی که در آن واقع می‌گردد بسیار اندک است، و منشأ و اصل این وقوع عبارت است از قبول آنها مر تضاد را که موجب کون و فساد می‌گردد، زیرا اگر تضاد نباشد، حدوث حادثات و پدیده‌های نو و تازه که به سبب دگرگونی‌ها پدید می‌آیند و برانگیزنده استعداداند جایز نمی‌باشد، و همین‌طور وجود نفوس و اشخاص نامتناهی نیز جایز نمی‌باشد، و نفوس جز در مقام حصول کالبد و استعدادات ماده‌شان برای تعلق نفس بدان‌ها (ماده‌ها) تحصیل پیدا نمی‌کنند، و این جز با تأثیر متبادل کیفیات متضاد حصول پیدا نمی‌کند، پس تضاد حاصل در این عالم، سبب دوام فیض بوده و نسبت به نظام کلی خیر است و نسبت با اشخاص جزئی شری می‌باشد، جز آنکه تضادی که سبب کون و فساد است به واسطه جعل جاعل نمی‌باشد، زیرا متضاد بودن کیفیات - مانند گرمی و تری و خشکی و امثال اینها - از لوازم ماهیات آنها - به حسب وجود خارجی مادی آنها -

بخش دوم آن موجودی است که در او خیر بسیار با شَر کم است، وجود این بخش نیز از او (مبدأً اعلا و برتر) لازم و واجب می‌شود، برای اینکه رها کردن و ترک او به جهت شَر اندک آن، ترکِ خیر بسیار است، و ترک خیر بسیار، شَر بسیار است، لذا ترک آن جایز نیست، پس ایجاد آن از جانب فاعل خیرات و مبدأ کمالات لازم و واجب می‌آید؛ و مثال این بخش، موجودات طبیعی اند که امکان وجودشان بر کمالی که درخورشان است امکان‌پذیر نیست، جز آنکه گاهی به حسب برخوردها و به هم کوفتن‌های اتفاقی که عارض آنها می‌شود، غیر خودشان را از کمالاتشان مانع شده و یا کمالی را از غیر خودشان محو و نابود می‌سازند، مانند آتشی که کمالش در گرمی بخشیدن و سوزاندن است و بدان مصالح و منافع بزرگ بسیاری حاصل می‌آید؛ ولی گاهی سوزاندن خانه دوستی از دوستان خدا و لباس پیغمبری عارض آن می‌گردد؛ و همین‌طور آبی که کمالش در سردی و تری و روانی است، گاهی شهری را فرا می‌گیرد و افراد را به هلاکت می‌اندازد، و همین‌طور زمین و هوا و باران و آب و غیر اینها از موجودات طبیعی.

این بخش از موجودات ممکن، در آنچه که در آن دگرگونی و کون و فساد است می‌باشند، ولی اگر حال شخصی را که از یکی از این عناصر چهارگانه زیان دیده بررسی کنیم و حال بهره‌وریش را از هر یک از اینها در طول عمرش رسیدگی کنیم می‌بینیم که این مقدار اندک از زیان، در مقابل آن سود فراوان چیز قابل توجهی نبوده و بسیار اندک می‌باشد؛ و چون کار در یک فرد از اشخاص زیان رسیده چنین است، حال در نسبت آن زیانِ اندک به بهره‌ور شدن تمام افراد نوع انسان و حیوان و غیر آنها چگونه خواهد بود؟ و همین‌طور داروها و غذاهای نباتی که گاهی زیان می‌رسانند، و نیز حیوانات - که در نفس خود خیراند - ولی گاهی به حسب برخوردهای اتفاقی، منتهی به زیان غیر خود از حیوانات دیگر می‌شوند، مانند مارها و کزدم‌ها و درندگان و غیر اینها؛ و همین‌طور است انسان مستعد و آماده پذیرش کمالات نفسانی و عقلی و خیرات گمانی و حقیقی، گاهی به سبب اموری اتفاقی، اعتقادات و گرایشهای تباه و فاسد پیدا کرده و جهل‌های مرکب و خواهی زشت و اعمال پلید و ارتکاب گناهانی بزرگ عارضش می‌گردد که در معاد و رستاخیز باعث زیان او می‌گردد، ولی این شرور در افرادی اندک،

به کمال نمی‌رسند؛ و مثال دومی: حصول سرمای شدید برای گیاه است که در وقت خودش موجب کمال آن می‌باشد، درحالی که استعداد خاص آن، و آنچه از صورت کمالی را که در پی دارد فاسد و تباه می‌سازد.

۳

فصل

در اقسام احتمالاتی که موجود از جهت خیر و شرّ دارد

روش حکما به این جاری شده است که موجودات ممکن را در آغاز احتمال به پنج قسمت عقلی تقسیم می‌کنند: موجودی که تمامش خیر است و اصلاً شری در او نیست؛ و موجودی که در او خیر بسیار - با شرّ کم - است؛ و موجودی که در او شرّ بسیار با خیر کم است؛ و موجودی که در او خیر و شرّ مساوی است؛ و موجودی که شرّ مطلق است و اصلاً خیری در او نمی‌باشد؛ سه بخش آخری اصلاً در عالم وجود ندارند، و از این پنج بخش گفته شده تنها دو بخش آن وجود دارد.

بخش اول آن موجودی است که تمامش خیر مطلق است و اصلاً شری در او نیست؛ آنها اموری‌اند که از حیث وجود، تامّ و تمام واقع شده‌اند و هرچه که سزاوار و شایسته آنها است - به امکان عام - در فطرت و نهادِ اصلیِ اولی آنها حاصل می‌باشد و آنچه که درخور آنها نیست - نه در آغاز وجود و نه پس از وجود - با آنها آمیزش ندارد، چون آنها از تمام جوه بالفعل‌اند؛ آنها عقول مقدس و کلمات اللّه تاّمات‌اند که نه پایان می‌پذیرند و نه کاستی می‌یابند؛ و پس از آنها - از گروه آنها - نفوس آسمانی‌اند، زیرا آنها اگرچه برخی از امور درشان بالقوه می‌باشد، ولی به ذات خود مستکفی و خودکفا هستند و مقوم ذاتشان در خروجشان از قوه به فعل، مانع رسیدن از نقص به کمال ممکن نیست؛ و همین‌طور گروهی از نفوس کامل انسانی - وقتی که به سابقان مقرب و پیشینیان ملحق می‌شوند - آنان نیز از این بخش می‌شوند؛ پس وجود این بخش، از مبدأ اعلا و برتر لازم و واجب می‌شود، زیرا چون خیر محض است، محققاً خیر انجام می‌دهد، و پیش از این وجود عالم عقلی را از راه براهین و از راه قاعده امکان اشرف و امکان اخس دانستی که وجود اشرف و برتر، پیش از وجود اخس و پست‌تر می‌باشد.

نمی‌دهد، بلکه این را به جهت عشقش به ذات خودش و شوق رسیدن به کمالات خودش انجام می‌دهد.

خلاصه هرکس که راه عرفای الهی را در این مقام می‌پیماید سزاوار است که عشق موجودات را بر ترتیب و نظامی مرتب بدارد که هر عشقی نسبت به پائین‌تر، منتهی به عشقی به بالاتر - به گونه‌ای تمام‌تر و کامل‌تر - گردد، و همین‌طور ادامه پیدا کرده تا منتهی به عشق واجب‌الوجود شود، تا این مطلب لازم آید که: تمام موجودات عاشق او و مشتاق رسیدن به اویند، و نیز ناگزیر باید هر عشق به بالاتر، عشق به پائین‌تر هم باشد، البته نه به گونه قصد و استکمال، بلکه به گونه تطفیلی و تراوش و همسایگی.

بنابراین چون تمام جسم به طبیعت است، از این‌روی عاشق تمام خودش که عبارت از طبیعت است می‌باشد، و تمام طبیعت به واسطه نفس تدبیرکننده‌اش است، از این‌روی عاشق آن است، و تمام نفس به واسطه عقل است، از این‌روی عاشق آن است، و تمام عقل - و بلکه تمام موجودات - به واجب تعالی است، از این‌روی عقل عاشق او است و تمام موجودات بدو تمامی می‌یابند، بلکه او در وحدت خودش تمام اشیاء است، و او به ذات خودش مبهج و مسرور است - نه به غیر خود - چون غیری وجود ندارد، همتا و شریکی ندارد و همو عزیز قهار و غالب است: و هو القاهر فوق عباده، یعنی: وی مقتدر و بالادست بندگان خویش است (۱۸ - انعام) واللّه من ورائهم محیط، یعنی: و خداوند به اطرافشان احاطه دارد (۲۰ - بروج) بنابراین در عشق او مر ذات خودش را عشق او به تمام موجودات درنوردیده شده است، همچنان که در علم او به ذاتش، علم به تمام موجودات درنوردیده شده است، و پیش از این در مباحث علم چگونگی این درنوردیدن - به گونه‌ای که هیچ رخنه‌ای در وحدت حقیقیش پیدا نشود - گفته آمد، بنابراین تمام اجرام علوی و سفلی در تحت شوق نفوس به ذاتشان و به کمالات عقلیشان درنوردیده شده‌اند، و همین‌طور شوق نفوس به ذات و کمالات ذاتشان، تحت عشق عقول به مبدء اعلاشان درنوردیده شده است، و عشق عقول به مبدء اعلاشان تحت بها و درخشش نور اول تعالی و خیراتم و جمال اعظم و جلال برتر درنوردیده شده است، چون بازگشت همگان بدو است و او غایت تمام موجودات می‌باشد.

فصل

در بیان روشی دیگر در سریان معنی عشق در تمام اشیاء

بدان که فلاسفه پیشین در این مطلب گونه‌ای دیگر - یعنی لیمی که عمومی است - بیان داشته و گفته‌اند: تمام هویتات و موجودات، همان‌گونه که وجودشان از خودشان نیست؛ بلکه از علت‌های فیاضشان است، همین‌طور کمالاتشان هم مستفاد از آن علت‌ها است، و چون آن علت‌ها قصد ایجاد چیزی از معلولات خویش و نیز چیزی از کمالات آنها را ندارند، و عالی را به سافل و به کمالات پائینی‌ها هیچ توجهی نمی‌تواند باشد، در حکمت الهی و عنایت ربّانی و نیکویی تدبیر و خوبی نظام لازم آمد که در هر موجودی عشقی وجود داشته باشد تا بدان عشق، حافظ آنچه از کمالات درخور خود که حاصل کرده است، و مشتاق به دست آوردن آنها - هنگام نداشتنشان - است باشد، و این خود سببی است برای نظام کلی و نیکویی ترتیب در تدبیر جزئی، و این عشق موجود در هر یک از افراد موجودات، واجب است که لازم آنها، و جدا نشدنی از آنها باشد، چون اگر جدا بودنش از آنها جایز باشد، نیازمند به عشق دیگری خواهند بود تا حافظ عشق اوئی که فرض شده بود بدان، کمال وجودشان - نزد وجود او - حفظ می‌شود و هنگام نبودنش بدو بازگردانیده می‌شود باشد، و این عشق، اگر لازم نباشد نیاز به عشق دیگری پیدا شده و تسلسل پدید آید، و اگر لازم باشد، یکی از دو عشق بیهوده و معطل می‌گردد، و این محال است، پس دانسته شد که عشق در تمام موجودات و اجزای آنها ساری و جاری است.

این آن چیزی بود که گفته‌اند و نیکو است، ولی آنچه را که ما بدان اشاره کرده‌ایم نیکوتر و استوارتر است، و لیمیت در آن تمام‌تر است، چون ما اشاره کردیم که: وجود در تمام اشیاء یک حقیقت است و به تمامی و ناتمامی متفاوت است، و اینکه معلول، از سنخ حقیقت علت است، و علت، تمام معلول است، و نیز ثابت شده که وجود، خیر و لذیذ است، پس هر یک عاشق ذات و کمال ذاتش می‌باشد، ولی کمال ذاتش به علتش تمامی می‌یابد، و چون کمال ذاتش بدانچه که به عینه علت و افاضه‌کننده وجودش است تمامی می‌یابد، در این صورت علت وجودش اگر چه قصد و توجهی به

معلول خودش ندارد و به واسطه بلندی شأنش از ذات معلول ملتفت بدو نیست، ناگزیر عاشق نفس خود و مُرید ذات خودش است، و ذاتش به عینه همان کمال معلول و تمام آن است و معلول، از لوازم این تمام بودن است که به عینه ذات معلول می‌باشد، بدین جهت است که هر معلولی به عشق علتش حفظ می‌گردد و هر پائینی و سافلی به عشق آنکه بالای او است انتظام می‌یابد^۱، و اگر بین عالی و سافل این‌گونه از ارتباط نبود، موجودات محفوظ نمانده و نظام بر این شکل از تمامی باقی نمی‌ماند، بلکه نظام مختل و آشفته شده و فساد و آشوب و بی‌نظمی بر آن وارد می‌گشت.

پس ثابت شد برای نظام عالم، تنها عشق هر یک به ذات خودش کافی نیست، و نیز برای نظام، عشقش به کمال ذاتش - اگر این کمال به واسطه وجود علتش نباشد - کافی نیست تا آنکه عشقش به کمال ذات و تمام آن، به عینه عشق به علت خود که بخشنده ذاتش است باشد، و نیز جایز نیست که موجب نفس خودش باشد، وگرنه تقدمش بر نفس خودش لازم می‌آید، زیرا هیچ معنایی برای حفظ، جز ادامه و باقی نگهداشتن نمی‌باشد و موجود ممکن، همان‌گونه که در حدوثش نیازمند به علت - که غیر او است - می‌باشد، همین‌طور در بقایش هم نیازمند به علت که غیر ذاتش است می‌باشد، پس هیچ معنایی برای اینکه شئی، حافظ کمالش باشد نیست، بلکه کار اگر برعکس باشد سزاوارتر است، چون کمال هر چیزی بدانچه مقوم ذات و محصل ماده و منوع جنس خودش است می‌باشد.

پس از تمام اینها دانسته شد که عشق حافظ هر معلول، همان عشقش به علتش است که عبارت از انتساب وجودش بدان، و ارتباطش به وی می‌باشد، و به این انتساب - یعنی وجود انتسابی - هویت معلول حفظ می‌شود و بقایش - به بخشنده وجود و

۱. یعنی عشق معلول به علتش عبارت است از وجود حقیقی او که ربط وجودی و نسبت وجودی است بدو و اضافه اشراقیه از او بدین، که همان وجود منبسط می‌باشد. و این عشق به نام مشیت نامیده شده و از آن تعبیر به تعلق و محبت گردیده، چنانکه در بیان آمده: فاحیبت ان اعرف، پس عشق و مشیت و محبت و تعلق یک چیز است، و به این وجود انتسابی هویت معلول حفظ می‌شود، چون آن ربط محض است، و اگر ربط و انتساب نبود، هویتی وجود نداشت، پس اگر عشق سافل به عالی نبود - یعنی تعلقش بدو - سافل نابود می‌گشت - بنا بر اضافه مصدر، یعنی عشق به مفعول - و اگر از اضافه اش به فاعل باشد و سافل مفعول باشد، معنی این است که اگر عشق عالی برای کمال سافل نبود (سافل) نابود و منطمس می‌گردید، و این به عینه عشق عالی است به ذات خود - چنانکه دانستی - . «سزواری»

کامل کننده ذاتش - تمامی می یابد، و این معنی سخن آنان است که: لولاعشق العالی لانظمس السافل، یعنی: اگر عشق بالایی نبود، پائینی نابود می گشت. و از آنچه گفتیم دانسته شد که عشق، در تمام موجودات - بر ترتیب وجودشان - ساری است، پس همان گونه که از هر وجود قوی تری وجود ضعیف تر پدید می آید تا آنکه منتهی به وجود مواد و اجسام می گردد، همین طور از هر عشق اسفلی عشق اعلائی پدید می آید تا آنکه منتهی به عشق واجب الوجود می شود، پس تمام موجودات به حسب آنچه از کمالات شایسته که دارند، طالب کمالات واجب الوجود به ذات خود هستند و در تحصیل آن کمال، تشبیه و همانندی بدو پیدا می کنند، بنابراین باری تعالی غایت تمام موجودات و نهایت مراتب آنها است، پس عشق و شوق، سبب وجود موجودات بر کمالات خودشان که برایشان امکان پذیر است و سبب دوامشان می باشد هست، و اگر عشق و شوق نبود، حدوث عالم جسمانی امکان پذیر نبود و در عالم کون و فساد پدید نمی آمد.

۱۸

فصل

در بیان اینکه معشوق حقیقی تمام موجودات اگر چه در پایان کار یک چیز است و آن رسیدن به خیر مطلق و جمال اکمل می باشد، جز آنکه هر دسته از موجودات را معشوق خاص و نزدیکی است که به واسطه عشق بدو، بدان معشوق عام دست می یازد

پیش از این توضیح دادیم که تمام موجودات روبه سوی طلب حق اول دارند، روکردن و توجهی غریزی بر ترتیب و نظام، بنابراین همه شان عاشق رسیدن بدو و رسیدن به ذات او - بر ترتیب از پائین به بالا و از پست ترین حالات به برترینشان - می باشند، و همان گونه که تمام موجودات طالب خیر مطلق و عاشق حق موجود - بر ترتیب - اند، همین طور خیر مطلق و معشوق حقیقی بر عاشقان خود متجلی و ظاهر است، جز آنکه موجودات از جهت قبول تجلی او و رسیدن به نور جمالش متفاوت و گوناگون اند: و غایت تقرب و نزدیکی بدو، قبول تجلی حقیقی وی است - بدون واسطه

- مانند آینه‌ای که در آن صورت شخص مطلوب، بدون واسطه آینه‌ای دیگر متجلی و ظاهر گردد، و این حال معلول نخستین و عقل کلی است، اما آنچه را که جز او از این جمال به دست می‌آورد، آن به منزله کسی است که صورت معشوقش را به واسطه یک آینه و یا آینه‌های متعدد - غیرآینه چشمش - می‌بیند، ولی با این همه تجلی یعنی جلوه، معشوق حقیقی راست نه آینه‌ها را^۱، چون آینه عدمی است و صورتی ندارد و صورت، جز شخص نیست^۲، پس تجلی جز از جانب شخص واقع نمی‌شود - اگرچه آینه‌ها متعدد باشند - جز آنکه تعدد آینه‌ها و کثرت وسایطی که قبول صور می‌کنند، در پنهان ماندن صورت و کمی ظهورش و ضعف قبول قابل از تابش نورش مؤثراند.

حال ممکنات هم در قبول آن (صورت)ها از جهت تجلی - حق اول و بهره‌وریشان از نور جمال الهی و تابش جلالش این‌گونه است، چون غیر او را تأثیر و تأثیری نیست و امر و فرمان او یکی بیش نیست و فعلش جز متشابه نمی‌باشد و تجلیش جز یک تجلی نمی‌باشد، ولی قبول بعضی مر اثر تجلی او را قوی‌تر از بعض دیگر است، این به واسطه ضرورت ترتیب بین اشیاء در نزدیکی و دوری از او تعالی می‌باشد، بنابراین نزدیک‌تر، به واسطه نور تجلی او تابناک‌تر و قوی‌تر و تمام‌تر است از آنکه پس از او تابناک می‌گردد.

ابن سینا در آن رساله که در عشق تصنیف کرده گوید: هر منفعلی از فاعل خود، به واسطه مثالی که از فاعل در او می‌افتد منفعل می‌گردد، و هر فاعلی در قابل انفعال از او - به توسط مثالی که از او در وی می‌افتد - فعل انجام می‌دهد؛ و این مطلب را با بیان استقراء توضیح داده و گوید: گرمی آتش در جرمی از اجرام اثر می‌گذارد، یعنی مثال خودش را که همان گرمی و داغی است در آن می‌نهد، و همین‌طور دیگر قوا از کیفیات، و نفس ناطقه در نفس ناطقه‌ای چون خود اثر می‌گذارد، یعنی مثال خودش را در آن می‌افکنند.... تا پایان سخنش.

۱. یعنی جلوه و ظهور از جانب معشوق حقیقی است نه آینه‌ها. دقت در این مسئله کلید فهم وحدت وجود و اینکه تشکیک در مرتبه ظهور است می‌باشد. «م» ۲. چون آینه به عکس پوشیده و فانی در عکس است، و اگر نفس آینه را بالذات ملاحظه نمایی، آینه نیست بلکه مرئی است. از اینجا مقام آنکه اعیان را آینه‌های ذات حق تعالی قرار می‌دهد بر آنکس که ذات او تعالی را آینه و اعیان را صور در آینه قرار می‌دهد برتری می‌یابد «سبزواری»

گوییم: گویا ابن سینا به برهانی که در بیان این مطلب بدان اشاره کردیم دست نیافته است که در بیانش بسنده به استقراء کرده است.

سپس گوید: عقل فعال، تجلی را بدون توسطی می پذیرد، و آن به سبب ادراکش مر دانش را، و دیگر معقولاتی که در او است از ذاتش - به واسطه فعل و ثبات - می باشد^۱، و این بدان جهت است موجوداتی که معقولات را بدون فکر و یاری گرفتن از حس و یا تخیل تصور می کنند، امور متأخر را به وسیله امور متقدم، و معلولات را به سبب علتها، و پست را به واسطه شریف تعقل می کنند، بعد از آن نفوس را هم هنگام نایل شدن، بدون توسط بدو نایل می شوند، اگرچه با یاری عقل فعال - هنگام خارج کردن از قوه به فعل و نیرو بخشیدنش مر آن را بر تصور و نگهداشتن تصور شده و آرام گرفتن بدو - باشد^۲، سپس قوه حیوانی را نایل می شود و پس از آن نباتی و در پایان طبیعی را، و هریک را که نایل می شود وی را تشویق به تشبه به غایتش می کند.

زیرا حرکات اجرام طبیعی، در غایتشان تشبه بدو، یعنی بقای بر بعضی حالات - هنگام حصولشان در مواضع طبیعی - می باشد، اگرچه در مبادی این غایت - یعنی حرکت - تشبه بدو پیدا نکرده باشند؛ جواهر حیوانی و نباتی هم همین گونه است، یعنی افعال خاص خود را انجام می دهند که در غایاتشان تشبه بدو پیدا کنند و آن باقی نگهداشتن نوع و یا شخص و یا اظهار قوه و توانایی و امثال اینهاست، اگرچه در مبادی این غایات تشبه پیدا نکرده باشند - مانند نزدیکی کردن و غذا خوردن - نفوس بشری هم این گونه اند، افعال عقلی و اعمال نیکوی خویش را، به جهت تشبه بدو در غایاتشان انجام می دهند، و آنها تعقل کردن و عدالت داشتن است - اگرچه در مبادی این غایات متشبه بدو نباشند - مانند آموزش و آنچه مانند این است، و

۱. این احتمال دو وجه دارد: یکی آنکه مرادش ادراک عقل فعال ذات حق تعالی را باشد. دوم اینکه مرادش، ادراک عقل نفس خودش را باشد، و نفسش تجلی حق سبحان است و معقولاتش نیز تجلیات حق سبحان است. و نیز تعقل نفس به سبب تعقل علتش است. بنابر اول. ضمیر ذاتش بازگشت به متجلی که تجلی دلالت بر آن دارد. دارد. «سبزواری» ۲. زیرا تجلی او معقولات است و معقول یکی است - اگرچه در هزار عقل باشد - زیرا شئی به نفس خود نه دو و نه تکرار می پذیرد و اگر مثلاً دو شد، افراد می گردد و با تعدد افرادی به واسطه ماده و لواحق ماده، پس معقول مانند مرکز است و عقول و نفوس مانند نصف قطرها که منتهی به مرکز می شوند، بنابراین معقول عقل فعال و معقول نفس یکی است. اگرچه عقل آن را با یاری عقل فعال و تابناک کردنش ادراک نماید. بلکه آن معقول حق متعال است: و لایحیطون بحس من علمه الا بما شاء. «سبزواری»

نفوس الهی^۱ حرکت‌ها و فعلهایشان نیز در باقی نگهداشتن جهان کون و فساد و کثیت و نژاد، تشبه بدوست، و سبب در اینکه قوای حیوانی و نباتی در غایات افعالشان - نه در مبادیشان - متشبه بدویند این است که مبادی آنها حالاتی استعدادی و قوی است و خیر مطلق از آمیزش با احوال استعدادی قوی میرا و دور است، و غایات آنها کمالات فعلی است و علت نخستین عبارت از موصوف به کمال فعلی مطلق است، پس جایز است که در کمالات غایی تشبّه بدو پیدا کنند، و ممتنع و محال است که در استعدادات مبدئی تشبّه بدو پیدا کنند؛ پایان سخن او.

یادآوری

حکمت الهی و عنایت ربانی اطراف موجودات را بعضی به بعض دیگر ربط حکمی و نظم عقلی یگانه و واحدی داده است، و همان‌طور که راه آن را روشن ساختیم اینکه: چون موجودات بعضیشان معلولات‌اند و بعضی اوّلی‌اند و برخیشان دومی، در نهاد معلولات تمایل به بالاتر خود و اشتیاق بدانها بر قرار شده و در نهاد و سرشت بالاترشان رأفت و مهربانی بر معلولاتشان قرار داده شده است، چنانکه این امر را در پدران و مادران بر فرزندان و از توانمندان بر ناتوانان و از بزرگان بر کوچکان می‌توان یافت، و این به جهت شدت نیاز ناتوانان است به کمک توانمندان، و راز این همان است که ما بدان اشاره کردیم، یعنی جنس، تمایل بر جنس خود دارد و معلول گویی جزئی از علت است و علت، گویی تمام معلول خود است، و حال هر نیازمند و ثروتمند نیز چنین است، پس نیازمند به ثروتمند چنگ در می‌زند و مشتاق او است، و ثروتمند نیازمند را مورد رحمت قرار داده و از فضل و کرم خویش بر او می‌بخشد.

بدان که عشق را اقسامی چند است و محبت گوناگون است و محبوبان فراوان، و به حسب تکثر انواع و اشخاص بی‌شماراند.

۱. مراد از آن نفوس ولوی نبوی است که دارای کلیت و احاطه است و تمام عالم مانند بدنش می‌باشد، و آن نفس کلی الهی است که نفس چهارمین - در حدیث نفس امیرالمؤمنین علیه‌السلام - است، چون نفس را چهار قرار داد: نامی نباتی، حسی حیوانی، ناطقه قدسی، کلی الهی. سپس حکم هر یک را بیان داشت و حدیث مشهور است. «سبزواری»

و از انواع محبت، محبت نفوس حیوانی برای نکاح و جفت‌گیری است، چون در آن از حکمت، بقای نسل و نژاد و حفظ نوع می‌باشد.

و از آن جمله محبت رؤسا برای ریاسات و حرصشان بر طلب آن و مراعاتشان بر رسوم آن را و محافظتشان بر آن است، گویی که آن (ریاست) چیزی است که در نهادشان تعبیه، و در نفوسشان سرشته شده است، و حکمت در آن، برتری و استعلا جستن نفس است بر قوای خویش که تحت تسخیرش می‌باشند^۱، برای اینکه افعال اختیاری به منزله تقلید افعال طبیعی است، و فاعل به وسیله صنعت، اقتدا به فاعل «بالغریزه» می‌کند، لذا گفته‌اند: صنعت تشبیه به طبیعت است، و اگر محبت به بالاتر بودن و رفعت در نهاد نفوس سرشته نشده بود، بیشتر از مردمان دوست نداشتند که در میان قوم خود رئیس و فرمانروا باشند و در این امر حرص شدید نداشتند.

و از آن جمله محبت تاجران و ثروتمندان است در به‌دست آوردن مال و حرصشان بر جمع و ذخیره کردن و نگهداشتن پول و کالا و انبار کردن آنها، گویی چیزی است که در طبیعتشان سرشته شده و در نفوسشان نهاده شده است، چون در آن صلاح و مصلحت غیرخودشان و هرکس پس از ایشان می‌آید هست.

و از آن جمله محبت علما و حکما است برای استخراج علوم و تدوین آنها در کتاب‌ها و نشر آن علوم و گفتگو از مشکلات و پیچیدگی آنها و یافتن اسرار و رازهای آنها و آموختنشان به دانشجویان و آشکار کردنشان بر مستعدان، گویی چیزی است که در طبیعتشان سرشته شده و در نفوسشان نهاده شده است، چون در آنها زنده کردن نفوس و برانگیختنشان از مرگ نادانی و گور طبیعت، و بیدار کردنشان از خوابگاه غفلت و خواب فراموشی است.

و از آن جمله محبت صنعتگران است در آشکار کردن صنعتشان و حرصشان بر

۱. یعنی: لمیت در آن اینکه: در نهاد و سرشت نفوس است که دارای خدَم و حَسَم باشد. لذا اشرافیان آن را نوراسفهد نامیده‌اند. پس نفوسی که از طب ریاست حقیقی بیرون رفته‌اند، گویی از فطرت اصلی بیرون رفته و از این عشق به عشق دیگری افتاده‌اند. مانند عشق خوردن و آشامیدن و امثال اینها، و یا عشق ریاست غیرحقیقی - اگرچه این هم سببش همان است که بیان داشت - «سبزواری»

تمام کردن آن و شوقشان به نیکو کردن آن و زینت دادنش که گویی آنان را چیزی غریزی است، برای اینکه در آن مصلحت خلق و انتظام حالات آنها است.

بدان که نفوس هر چه که برتر و بالاتر باشند، محبوبها و مرغوبهاشان لطیفتر و صافیتر و آرایندهتر و زیباتراند، و آنچه که تو را بر این امر آگاهی میبخشد اینکه: رؤسای قوای نباتی سه‌اند: قوه تغذیه و قوه تنمیه (رشد) و قوه تولید، همین طور عشقی که خاص قوای نباتی است سه می‌باشد: یکی از آنها اختصاص به قوه مغذیه (غذارسان) دارد و آن مبداء شوق آن قوه است به حضور غذا، هنگام نیاز ماده بدان و بقایش در غذا خورنده - پس از دگرگونی آن به طبیعتش، و دومی اختصاص به قوه منمیه (رشد دهنده) دارد و آن مبداء شوق آن قوه است به تحصیل زیادی طبیعی که متناسب با اندازه غذا خورنده باشد، و سومی اختصاص به قوه مولده (زایا) دارد و آن مبداء شوق آن قوه است به آماده سازی مبداء کاین، مانند آن چیزی که در او از نوعش می‌باشد.

و روشن است این افعالی که از قوای نفس نباتی صادر می‌شود، به گونه اتفاق و یا گزاف و بیهوده نیست، بلکه برای غایات و اهدافی که سازگار با آنها، و خیراتی که موافق طبیعتشان است می‌باشد، و هر کس که در آنها اندیشه و تفکر نماید خواهد دانست که آنها صادر از میلها و قصدهایی که در آنها است هستند، بنابراین آنها نیز عاشق آن غایات‌اند و متمم مبادی آنها و مکملشان، و بیرون آورنده‌شان از نقص به کمال و از قوه به فعل می‌باشند.

سپس چون نظر بر قوای حیوان افکنی که نفسش از نفس نبات شریفتر است، خواهی یافت که از بعضی قوای شهوانیش - یعنی سه قوه نباتی تغذیه و تنمیه و تولید - چیزی صادر می‌شود که از آن قوای سه‌گانه‌ای که در نبات است صادر نمی‌شود، ولی به گونه‌ای زیبا و لطیف، و این بدان جهت است که قوه شهوانی حیوانی آشکارترین موجودات در نزد همگان - از حیث عشق و شوق - می‌باشد و معشوق این قوه در عموم حیوان - غیر از ناطق - جز معشوق قوای نباتی به عینه نیست، جز آنکه از عشق قوه نباتی، افعال - جز به نوع طبیعی و پست‌تر و پائین‌تر - صادر نمی‌شود، اما

از عشق قوه حیوانی، خوردن و نزدیکی کردن و تولید، به گونه اراده و اختیار و به نوع عالی تر و لطیف تر و مأخذ نیکوتر و بهتر و لذت تمام تر و شوق کامل تر و با در کارگیری حس و یاری تخیل صادر می شود.

و شکی نیست که فعل تخیل برتر از فعل حس است و فعل حس برتر از فعل طبیعت است، چون قوه خیال، به صورت آنکه را به وی عشق می ورزد دست می یازد، یعنی مجرد از این عالم ظلمانی و صافی از تیرگیهای آن و مصون از تباهی و عدم - مادام که قوه خیال آن را حفظ می کند و بدان توجه دارد - ولی چون به واسطه سببی سرگرم کننده از خارج و یا داخل، از آن بی خبر ماند، پنهان و زایل می گردد، البته نه به گونه تباهی و فساد، و همین طور قوه حس، به صورت محسوس که معشوقش است - به واسطه بیرون آوردنش از ماده - دست می یازد، ولی حضور ماده با وضع خودش، شرط در آن است.

اما طبیعت، چون غرق در دریای هیولا است، امکان تجرید معشوقش از ماده به هیچ وجهی از وجوه و احضار آن نزد ذاتش - جز با آمیختگی به پرده های ظلمانی و اعدام هیولانی که غرق در ذات خود و ذات آنچه از غذاها و غیر آن که به دست می آورد می باشد - امکان پذیر نیست.

سپس حیوان غیر ناطق، اگر چه افعالش برتر و نیکوتر از افعال نبات و معشوقاتش نورانی تر و برتر از معشوقات نبات است، با اینکه بین آن دو - در آنچه که تعلق به شهوت نه غضب دارد - همان گونه که دانستی مشترک است، ولی به واسطه پائین تر بودن از رتبه اش از رتبه حیوان عاقل و عدم دست یابیش به قوه نطقی که بدان، آگاهی بر امور کلی و غایات عقلی واقع می شود، پیروز به ادراک هدف عقلی و خیر حقیقی و غایت کلی در فعلی از افعال نمی شود، بلکه شوقش منحصر در رسیدن به امور جزئی و لذات فانی است، از این روی در وی، قوه شهوانیش هم شکل قوه نباتی - در بسنده کردنش بر این هدف شخصی و عشق جزئی - می باشد.

اما آنچه که بر افعال و خواست های او - از پی در پی آمدن اشخاص و ادامه انواع و اصلاح نظام - مترتب می شود، این امری است که از فاعلی بزرگ و برای غایتی برتر و زیباتر (یعنی رب النوع) صادر می گردد و موکول به عنایت الهی و فرشتگان اداره کننده

امور خلایق - به گونه ترتیبی استوار و نظامی نیکو - می باشد.

اما اگر بر هر یک از قوای حیوانی قوه‌ای برتر از آن در شرف مُنضم گردد، با انضمام این قوه شریف بر آنها نیکویی و زیبایی و زینت فزونی پیدا می کند، به طوری که به واسطه این امر، افعال ظاهر آنها از حیث غایت با دوام تر و از جهت منفعت استوارتر و از حیث منزلت برتر از آنچه که به تنهایی بودند می گردد، و نیز آثارشان - یا به واسطه و یا عدد و یا قوه و شدت (عَدّی و مدّی و شدّی) - به خوبی اتفاق و لطف مأخذ و راحتی قصد و اراده، منتهی به هدف می شود، چون هر یک از بالائیهای آنها قوه‌ای بر یاری پائینی و تقویتش و پاک کردنش از شرور و تباهیها و دفع ضرر اُضداد می باشد، لذا پائین تر از بالاتر کمال و رونق بیشتری را می پذیرد.

و همین طور تغییرات و تصرفات بالائیها مر پائینیها را و در خدمت آوردنشان در جهات و اهدافی که آنها را نورانیت و زینت و زیبایی می بخشند این گونه است، مانند مدد و یاری قوه شهوانی حیوانی مر قوه نباتی را و دفع قوه غضبی حیوانی از آن، بدون اینکه چیزی از ماده اش - از پُرمردگی و زیان - پیش از رسیدن به پایان خویش کم گردد، و مانند توفیق و یاری قوه نطقی مر حیوانی را در اهداف و مقاصدش، و مانند لطافت و زیبایی بخشیدنش مر آن را در مدد گرفتن از آن در مقاصد خویش، بدین جهت قوه حسی و شوقی که در انسان است بسیار کم است که نوع افعالش از روش چهارپایان بگذرد و شباهت به فرشتگان علوی پیدا کند، چون گاهی در افعال خویش دواعی و اهدافی را انجام می دهند که جز از قوه عقلی ناب برنیاید.

چنانکه از نفس حیوانی انسان گاهی مشاهده می شود افعال و انفعالاتی مانند احساس و تخیل و خوردن و نزدیکی کردن و جنگ با دشمنان صادر می شود که هر یک به نوع خود پست و زبونند - البته اگر تحت اداره نفس شریف عقلی نباشند - چنانکه روش مردمان پست و فرومایه - آنان که شباهت به چهارپایان و درندگان دارند - این گونه است؛ اما اگر در مجاورت نفس نطقی، زیبایی و نور و لطافت کسب نماید، این افعال به نوعی استوارتر و تمام تر و برتر و بهتر از وی صادر خواهد گشت، پس انسان عقلی از محسوسات، آنچه را که دارای مزاجی برتر و ترکیبی معتدل تر است برمی گزیند، و هدفش از این کار تقویت بدن در فعل طاعات الهی و باقی نگاهداشتن شخص در

طلب خیرات و به چنگ آوردن فضایل و نیکیها می‌باشد، و همین‌طور با قوه تخیلش در امور دقیقی که در پایان بهره‌مندی و سود دارد تصرف می‌نماید به طوری که با آن، بدانچه عقل و عرفان ناب اقتضا می‌کند همانند پیدا می‌نماید، و در کارگیری قوه غضبی نیزنگهائی را به کار می‌بندد که با آن نیزنگها به مطلوب دست می‌یابد و بر دشمن غالب می‌شود.

و گاهی نیز از جوهر ذاتش آثار و افعالی آشکار می‌شود که بعضی از آنها به حسب اشتراک نطقی با حیوانی می‌باشد، مانند تصرف کردن قوه عقلیش مر قوه فکری را در استنباط‌ها و دریافت‌های دقیق باریک، و طلب حدود وسط و مبادی برهانی و حدی؛ و مانند تصرف کردنش در قوه حسی، تا از مادیات صور محسوس جزئی آنها را بیرون کشیده و به‌گونه استقراء از این جزئیات شخصی، امور کلی و صور عقلی را با قوه متخیله انتزاع کند، تا آنکه از اوایل معقولات به دومی‌های آنها رسیده و به هدفش که ادراک حقایق عقلی و اصول موجودات خارجی و مبادی قدسی و عرفان آنکه مبداء مبادی و بازگشت تمام اشیاء بدو است برسد.

مانند واداشتنش مر قوه شهوانی را به خرید و فروش و نزدیکی کردن، نه برای لذت بردن تنها و رسیدن به خواست حیوانی، بلکه برای تشبه به علت نخستین - در باقی نگهداشتن کشت و نژاد و حفظ انواع و به‌خصوص برترینشان که نوع انسانی است و میوه عالم خلق و ترکیب و برگزیده مواد و اجساد می‌باشد - و مانند واداشتنش مر آن (قوه شهوانی) را به خوردن غذاها - نه اینکه چگونه اتفاق افتد - بلکه به‌گونه هر چه بهتر برای رسیدن به لذت، ولی این مانند علف دادن به چهارپایی است که سوارش می‌شود، و یاری کردن طبیعتی که مسخر نفس و حامل بارها و سنگینه‌های آن در سفر آخرت و مهاجرت به سوی خداوند است؛ و مانند واداشتنش مر قوه غضبی را در کارزار با پهلوانان و عهده‌دار شدن جنگ و مقاومت در مقابل مردان، برای دفاع و راندن دشمن از مدینه فاضله و اُمت صالحه؛ و گاهی از آن، افعالی از خالص قوه عقلیش صادر می‌گردد، مانند تصور معقولات و اتصال به فرشتگان عالم بالا و دوست داشتن مرگ و اشتیاق به سرای آخرت و کوبیدن در رضوان و مجاورت حضرت رحمان.

فصل

در آگاهی دادن بر اثبات صور مفارق که مُثُل اصنام حیوانی و نباتی و مدبّرات کلی آنها - از این مأخذ - می باشند

بدان که چون در مراتب انسان و ترقّیات او از مرز نفوس نباتی و حیوانی تا حدّ نفس ناطقه و تفاوت افراد بشر در اهدافشان تدبّر و اندیشه نمایی خواهی یافت که برخی از مردمان فعل شهوت و غضب را جز برای لذت خوردن و آشامیدن و نکاح کردن و لذت غلبه بر دشمن و پیروزی، که تنها انتقام گرفتن و آتش کینه و خشم را فرونشاندن است انجام نمی دهند، بدون اینکه در تمام اینها مصلحتی حکمی و غایتی عقلی باشد، با اینکه نزد حکما، از جهت بینش عقلی و سلوک راه برهانی معلوم و مشخص است که هدف اصلی از عنایت ربانی در آفرینش این قوای نباتی و مشاعر حیوانی، تنها منحصر در آنچه که حرکات آنها بدان منتهی می شود و بدان، اهداف جزئیشان حاصل می گردد نیست، بلکه به جهت منتهی شدن آنها به اهداف دیگری برتر از این اهداف می باشد و آن، بقای انواع و حصول نظام به گونه تمام، و منتهی شدن به خیر نهایی و ملکوت اعلاست، همچنان که انسان کامل - به جهت علوّ و بلندی نفس ناطقه اش - این (هدف) را در نظر دارد.

سپس چون به افعال طبایع جمادی و نباتی نظر افکنی خواهی یافت که آنها منتهی به نظام نیکو و مصلحت کلی - با عدم شعور و آگاهی شان بدین امر - می گردند، برای اینکه درجه آنها پائین تر از درجه حیواناتی است که قصدشان در صدور افعال از خودشان جز تحصیل آنچه با خواست و شهوت جزئی آنها سازگار است نمی باشد؛ بنابراین از این نظرافکنی دقیق و باریک دانسته می شود هر یک از این طبایع جسمانی را تدبیرکننده دیگری است فوق طبایعشان و (طبایع) شعور بدانچه بر افعالشان از مصلحت نظام مترتب می گردد ندارند، و فوق نفوس حیوانی جزئی است که آنها (نفوس) را آگاهی جز بدانچه سازگار و ملایم با هویت جزئی آنها و لذات دگرگون پذیر زایل شونده است نمی باشد، آنها ناگزیر مدبرات عقلی و محرکات قدسی - به جهت اهدافی علوی و بلند - می باشند، بنابراین فعل انسان کامل به نیروی نفس عالی

شریفش - در تدبیر و ادارهٔ بدن و حرکت دادن قوای طبیعی و نفسانی - همانند فعل آن مدبّران عقلی در حرکت دادنهای طبایع جسمانی به مکانهای مخصوص خودشان - هنگام خارج شدن از آنجاها - و سکون دادنهای آنها در آن مکانها - هنگام وقوع در آنها - می‌باشد، و همین‌طور در دیگر افعال مخصوص آنها، از گرم کردن آتش و سرد کردن آب و تغذیهٔ درختان و رشد و تولیدشان برای امثال (و همانند خودشان) و آنچه در روند این افعال می‌باشد، همگی از طبایع صادر می‌شوند و منتهی به خیرات بزرگ و منافع کلی می‌گردند.

پس همان‌طور که انسان - اگر توفیق الهی مددکارش باشد - از پائین‌ترین قوا و اهداف آنها، به برترین قوا - به‌گونهٔ ترتیب طبیعی و پایه پایه - راه می‌پیماید، یعنی وقتی کمال هر قوهٔ پائینی را به‌چنگ آورد، با آن به کمال دیگری، به قوهٔ بالاتری دست می‌یازد، همین‌طور از قوه‌ای به قوه‌ای و از هدف و قصدی به هدف و قصد دیگر ترقی می‌نماید تا آنکه منتهی به جوهر عقلی الهی گردیده و به هدف کلی و سرور علوی و شادمانی بزرگ دست می‌یازد، این به‌جهت احاطه‌اش به اجزای عالم و مبادی و غایات آن - از حیث علم و عمل و به‌حسب توانش - می‌باشد؛ حال عالم کبیر هم در اشتمالش بر اجزای مترتب، که بعضیشان بنابر مراتبشان طبیعی‌اند و بعضی دیگرشان بنابر درجاتشان نفسانی‌اند و برخیشان بنابر طبقاتشان عقلی‌اند، این‌گونه است، و همان‌طور که آنها در ذات و جوهر - به شرف و فضیلت و برتری - مترتب برهم‌اند، یعنی برخی از آنها برتر و شریف‌تر، و بعضیشان پائین‌تر و پست‌تراند، همین‌طور در لذت و شادمانی هم مترتب برهم‌اند، لذا لذت برخی از آنها عقلی است و بعضی حیوانی خیالی و برخی دیگر حیوانی حسی و بعضی از نوع میل طبیعی است، بنابراین محبوبهای آنها و معشوقاتشان جواهر گوناگون است - ولی مترتب‌اند - پائین‌ترینشان چیزی است که خاص طبایع است و در اجسام ساری می‌باشد، و برترینشان چیزی است که خاص فرشتگان مقرب و عاشقان الهی - در مشاهده‌شان مرانوار جمال و جلال الهی را - می‌باشد، و ما براهین گوناگون و متعدّد - بر تجدّد و نو شدن طبایع جسمی و حرکات جوهری آنها - اقامه کرده‌ایم و گفته‌ایم که تمام این طبایع، به‌سوی مبداء اعلا در حرکت‌اند و از نشیب عالم جسمانی و جسمیت به عالم عقلی و منزل

علوی - به گونه تدریج و پایه پایه - پویا و متحرک اند، مانند انسانی که در حرکت جوهریش از پائین ترین منازل، به بالاترین آنها، و از مرز نطفه به مقام عقل کامل - در مدت عمر - خرده خرده در حال حرکت است، و عالم را هم عمری طبیعی است، همچنان که انسان را عمری طبیعی است، عمر طبیعی عالم در حدود پنجاه هزار سال است، چنانکه در قرآن آمده: *تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة*، یعنی فرشتگان و روح در روزی که اندازه آن پنجاه هزار سال است به سوی او بالامی روند (۴ - معارج).

۲۰

فصل

در بیان عشقِ ظُرفا (زیبارویان) و فتیان (جوانان نورسیده) صاحبان چهره های زیبا بدان که آراء حکما در این عشق و ماهیتش که آیا خوب است و یا زشت، پسندیده است و یا نکوهیده، مختلف است. برخی از آنان آن را نکوهش کرده و گفته ردیلت و فرومایگی است و بدیهایش را بیان داشته و پس از آن گفته که از فعل بظالان و یاهوگویان و معطلان و لامذهبان است.

برخ دیگر از آنان گفته که عشق، فضیلت نفسانی است و آن را بسیار ستوده و خوبیهای اهل آن را و برتری غایتش را بیان داشته است. بعضی از آنان هم واقف بر ماهیت و علتها و اسباب معانی و غایت آن نشده است.

بعض دیگر از آنان پنداشته که آن بیماری نفسانی است و دسته ای دیگرشان گفته که جنون و دیوانگی الهی است.

آنچه را که نظر دقیق و برهان پسندیده و ملاحظه امور - از سبب های کلی و مبادی عالی و غایات حکمیش - بر آن دلالت دارد اینکه: این عشق، یعنی لذت بردن شدید از صورت زیبا و محبت و عشق زیاد به آنکس که دارای شمایل و صورت لطیف و تناسب اعضا و خوبی اندام و ترکیب نیکو دارد، چون به گونه امر طبیعی در نفوس بیشتر است و مردمان - بدون تکلف و سختی و تصنع و وانمود کردن - وجود دارد، ناگزیر از

جمله اوضاع (جمع وضع) الهی است که بر آن مصالح و حکمتهایی مترتب می‌شود، پس ناگزیر باید مستحسن و پسندیده باشد، به‌ویژه آنکه از مبادی بلند، برای غایاتی شریف و برتر پدید آمده است.

اما مبادی: ما بیشتر نفوس امت‌ها را که دارای تعلیم علوم و صنایع لطیف و دقیق و ادبیات و ریاضیات هستند - مانند فارسیان و عراقیان و شامیان و رومیان و هر ملتی که علوم دقیق و صنایع لطیف و ادبیات خوب پسندیده دارد - مشاهده می‌کنیم که از این عشق لطیف که سرچشمه و منشأ استحسان و ستایش شمایل محبوب است خالی نیستند، و هیچکس را که دارای دلی لطیف و طبعی دقیق و ذهنی صاف و نفسی مهربان است نمی‌یابیم که در تمام اوقات عمرش از این محبت و عشق خالی باشد. ولی بیشتر از نفوس خشن و دل‌های همچو سنگ و طبایع تند و درشت - از کردها و عرب‌ها و ترکان و زنگیان - را می‌بینیم که از این نوع محبت و عشق خالی‌اند و بیشترشان دوست داشتن مردان مر زنان و دوستی زنان مر مردان را بسنده و محدود در ازدواج و نزدیکی کرده‌اند، چنانکه در طبایع دیگر حیوانات، بر دوستی نزدیکی کردن و جفت‌گیری متمرکز و نهفته است و هدفشان از این امر در طبیعت، باقی نگهداشتن نسل و نژاد و حفظ صورت‌ها در هیولیاتشان - به‌واسطه جنس و نوع - می‌باشد، زیرا اشخاص پیوسته در سیلان و دگرگونی‌اند.

اما غایت در این عشقی که در ظرفا و صاحبان لطافت طبع موجود است اینکه: چون بر آن، تأدیب و آموزش پسران خردسال و تربیت کودکان و تهذیب و تعلیمشان مر علوم جزئی را، مانند نحو و لغت و بیان و هندسه و غیراینها از صنایع دقیق و آداب و آموزشهای پسندیده و اشعار لطیف موزون و نغمه و ترانه‌های پاک و حلال و آموختنشان مر داستان‌ها و اخبار و حکایات شگفت‌انگیز و احادیث روایت شده و غیر اینها از کمالات نفسانی مترتب است - زیرا خردسالان و کودکان وقتی که از تربیت پدران و مادران بی‌نیاز شدند پس از آن نیازمند به تعلیم و آموزش استادان و معلمان و توجه و التفات آنان به اینان به دیده مهربانی و عاطفت می‌باشند - لذا عنایت ربانی در نفوس مردان به کمال رسیده، رغبت و تمایلی به کودکان، و عشق و محبتی به پسران خردسال زیبا چهره نهاد تا این امر آنان را انگیزه‌ای برای تربیت و تهذیب و تکمیل نفوس

ناقص ایشان گردد و آنان را به غایاتی که هدف از ایجاد نفوسشان است برسانند، وگرنه خداوند این رغبت و تمایل و محبت را در بیشتر از طرفا و علما بیهوده و بی فایده نمی آفرید، پس ناگزیر در تمرکز این عشق نفسانی در نفوس لطیف و دلهای نازک و ظریف که سنگدلی و خشونت ندارند، فایده‌ای حکمی و غایتی درست و صحیح مترتب است.

و ما ترتب این غایاتی را که بیان داشتیم مشاهده می‌کنیم، پس ناگزیر - وجود این عشق در انسان - از فضایل و محسنات شمرده می‌شود نه از رذایل و بدیها؛ به جان خویش سوگند! این عشق، نفس را از تمام اندوه‌ها و اراده‌ها - جز یک اراده و توجه - آسوده می‌سازد، یعنی اندوه‌ها و اراده‌ها را یک اراده و هدف قرار می‌دهد و آن، اشتیاق به مشاهده جمال انسانی است که در او (جمال انسانی) بسیاری از آثار جمال و جلال الهی می‌باشد، چنانکه بدان اشاره کرده و فرموده: لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم، یعنی: انسان را به نیکوترین قوا می‌آفریدیم (۴ - تین) و فرمود: ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين، یعنی: آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم، بزرگ است خداوند یکتا که بهترین آفریدگاران [مقدرکنندگان] است (۱۴ - مؤمنون) خواه از خلقی دیگر (در آیه) مراد صورت‌های آشکار کامل باشد و یا نفس ناطقه، زیرا: الظاهر عنوان الباطن، یعنی: آشکار نشانه پنهان است، و صورت مثال حقیقت است و بدن با آنچه که در آن است، مطابق نفس و صفات نفس است و: المجاز قنطرة الحقیقة، یعنی: عشق مجاز گذرگاه و پُل عشق حقیقی می‌باشد.

بدین جهت این عشق نفسانی به شخص انسانی، اگر مبداء و اصل آن افراط و زیاده خواهی شهوت حیوانی نباشد، بلکه استحسان و ستایش شمایل معشوق و خوبی پیکر و ترکیب، و اعتدال مزاج و اخلاق خوش و متناسب بودن حرکات و افعال و ناز و کرشمه او باشد، این عشق از فضایل شمرده می‌شود و دل را نرم و ذهن را تیز و نفس را بر ادراک امور شریف آگاه می‌سازد، از این روی است که مشایخ (طریقت) مریدانشان را در آغاز کار دستور به عشق‌ورزی می‌دادند، و گفته‌اند: العشق العفیف اوفی سبب فی تلطیف النفس و تنویر القلب، یعنی: عشق پاک کامل‌ترین اسباب در نرم کردن نفس و تابناک کردن دل است، و در اخبار آمده: ان الله جمیل یحب الجمال، یعنی:

خداوند زیبا است و زیبایی را دوست دارد، و باز گفته‌اند: من عشق و عفو و کرم و مات مات شهیدا، یعنی: هرکس عاشق شد و پاکدامنی ورزید و عشقش را پنهان داشت و مُرد، شهید مُرده است.

تفصیل مقام آنکه: عشق انسانی تقسیم به عشق حقیقی و عشق مجازی می‌شود، عشق حقیقی همان محبت الهی و محبت صفات و افعال او - از آن حیث که افعال او است - می‌باشد، و عشق مجازی تقسیم به عشق نفسانی و حیوانی می‌شود، عشق نفسانی مبدئش مشاکله و موافقت نفس عاشق با معشوق - در جوهر - و بیشتر شگفتیش به شمایل معشوق می‌باشد، چون آن آثاری است که از نفس معشوق صادر شده است، و حیوانی مبدئش شهوت بدنی و لذت حیوانی است و بیشتر اِعجاب عاشق به ظاهر معشوق و رنگ و هندسهٔ اعضای او است، چون امور بدنی‌اند، اوّلی را لطافت نفس و صفات آن اقتضا می‌کند و دومی را نفس اماره اقتضا می‌کند و در بیشتر از افراد، همراه با فجور و گناه، و حرص بر آن می‌باشد و در آن در خدمت آوردن قوهٔ حیوانی است مر قوهٔ ناطقه را - برعکس اوّلی - زیرا اوّلی، نفس را شیفته و واله و نرم، دارای وجد و سرور و اندوه و گریه و نرمی دل و اندیشه می‌سازد، گویی که چیز پنهانی را که از حواس پوشیده است می‌طلبد، لذا از شواغل و کارهای دنیایی می‌بُرد و از غیر معشوقش روی برمی‌گرداند و تمام فکرها و اندیشه‌ها و کارهایش را یکی می‌کند، از این روی روی آوردن به معشوق حقیقی بر صاحبش، از غیر او آسان‌تر است، چون نیاز به بُردن از خیلی چیزها ندارد، بلکه از یکی، میل به یکی [دیگر] می‌نماید.

و آن چیزی که در این مقام آگاهی و هشدار دادن بر آن لازم است اینک: این عشق اگرچه از جمله فضایل شمرده می‌شود، ولی از آن فضایی است که موصوف بدان را بین عقل مفارق ناب و بین نفس حیوانی قرار می‌دهد، و چنین فضایی مطلقاً، در هر زمان و در هر حالی از احوال و از هرکس از مردمان پسندیده و شریف نمی‌باشد، بلکه سزاوار است که این محبت در اواسط سلوک عرفانی و در حال نرم شدن نفس و بیدار کردنش از خواب غفلت و خوابگاه طبیعت و بیرون آوردنش از دریای شهوات حیوانی در کار گرفته شود، اما هنگام استکمال نفس به علوم الهی و عقل بالفعل گردیدنش و احاطه به علوم کلی گردیدنش و دارای مَلَکَةُ اتصال به عالم قدس شدنش، در آن مقام

نفس را شایسته نیست که سرگرم به این صورت‌های زیبای لحمی (طبیعی) و شمایل لطیف بشری گردد، چون مقام وی از این مقام برتر و بالاتر است، از این روی گفته‌اند: *المجاز قنطرة الحقیقة*، یعنی: عشق مجاز گذرگاه و پُلّی است برای رسیدن به عشق حقیقی، و چون از این پل، عبور به عالم حقیقت واقع گشت، بازگشت بدانچه عبور از آن شده - برای باردیگر - زشت و قبیح است و از رذایل و بدیها شمرده می‌شود.

دور نیست که اختلاف پیشینیان در تعریف و مدح عشق و نکوهش آن، از این جهتی باشد که بیان کردیم، و یا از آن جهت که آن شباهت با عشق پاک نفسانی که منشاء و سرچشمه‌اش لطافت نفس و استحسان و ستایش آن است دارد، یعنی از جهت تناسب اعضا و اعتدال مزاج و زیبایی شکل و خوبی اندام، به شهوت حیوانی که آن را افراد قوّه شهوانی انشاء و ایجاد می‌کنند.

اما آنان که قائلند این عشق از فعل *بَطَّالان* و یاوه‌گویان است: اینان از فکر و اندیشه آسوده‌اند و آگاهی بر امور پنهان و رازهای باریک نداشته و از امور، جز آنچه را که بر حواس ظاهر می‌شود و بر مشاعر ظاهری آشکار می‌گردد نمی‌دانند، و نمی‌دانند که خداوند متعال چیزی را در نهاد و سرشت نفوس جز برای حکمتی بلند و غایتی بزرگ نیافریده است.

اما آنان که قائلند عشق یک بیماری و مرضی نفسانی است، و یا اینکه گفته‌اند دیوانگی و جنون الهی است: این را از آن جهت گفته‌اند که چون دیده‌اند آنچه بر عاشقان از بیداری شب و لاغر شدن کالبد و پژمردگی بدن و تند شدن نبض و گودی چشم و نفس کشیدن افراد فرزند مُرده عارض می‌شود، مانند آن چیزی است که بر بیماران و مریضان عارض می‌شود، لذا پنداشته‌اند که مبداء آن تباهی مزاج و غلبه عنصر سودا می‌باشد، درحالی که چنین نیست و بلکه کار برعکس است، زیرا این حالات نخست از نفس آغاز می‌شود و سپس در بدن اثر می‌گذارد، برای اینکه هرکس دارای فکر و اندیشه دایم در امری پنهان (یعنی عشق مجازی) باشد و در آن بسیار کوشش کند و غرق در آن امر باطنی باشد، قوای بدنی، به‌سوی مغزش بازگردیده و از بسیاری حرکات مغزی (پندار و وهم) حرارتی شدید برانگیخته می‌شود که اخلاط رطوبتی را سوزانده و کیموسات صالح را نابود می‌کند، از این روی یبسی و خشکی بر

اعضا استیلا پیدا کرده و خون را تبدیل به سودا می‌سازد، و بسا که از آن مالیخولیا پیدا شود.

و همچنین آنان که پنداشته‌اند عشق یک جنون الهی است: آن را از آن روی گفته‌اند که ایشان هیچ دارو و شربتی نیافته‌اند که بدان معالجه و درمان شوند و از آنچه رنج و سختی که می‌کشند رها شده و بهبودی پیدا کنند، مگر دعا به درگاه الهی همراه با نماز و صدقه و افسون خواندن کاهنان و رهبانان، و روش حکما و پزشکان یونانی نیز این‌گونه بوده است، یعنی وقتی از مُداوا و درمان بیمار و یا معالجهٔ مریضی سخت ناتوان و عاجز می‌شدند و از وی ناامید می‌گردیدند، آن را به معبد و پرستشگاهشان حمل کرده و دستور به نماز و صدقه و قربانی می‌دادند و از اهل دعا و دانشمندان و رهبانانشان می‌خواستند که خداوند را برای شفا و بهبودی بخوانند، و چون بیمار شفا و بهبودی می‌یافت، این را طب و درمان الهی، و بیماری و مرض را جنون الهی نامیدند.

برخی از آنان گفته: عشق، هوا (و هوسی) است غالب در نفس، مانند طبع مشابه در جسد^۱، و یا مانند صورتِ مثل هم در جنس (البته جنس لغوی نه جنس منطقی). و برخی دیگر از آنان گفته: منشاء آن عشق، موافقت طالع است هنگام ولادت، پس هر دو نفری که در طالع و درجه باهم اتفاق داشته و یا صاحب دو طالع، یک ستاره باشد و یا دو بُرج و در بعضی از حالات و انظار باهم اتفاق داشته باشند - مانند مثلثات و یا آنچه مشابه این که ستاره شناسان می‌دانند باشد - بین آن دو نفر، تعاشق و عشق ورزیدن به یکدیگر واقع می‌شود.

و بعضی دیگرشان گفته: عشق عبارت از افراط و زیاده‌روی شوق است به سوی اتحاد؛ این سخن اگرچه نیکوست ولی سخنی مجمل و کوتاه است و نیاز به تفصیل دارد، این اتحاد از چه نوع اتحادی می‌تواند باشد؟ زیرا اتحاد گاهی بین دو جسم است و این امر به واسطهٔ امتزاج و آمیزش است و دربارهٔ نفوس، این اتحاد تصوّر نمی‌شود، سپس اگر وقوع اتصال بین دو کالبدِ عاشق و معشوق در حالت غفلت و بی‌خبری و یا خواب

۱. مانند مزاج و امثال آن، پس این مانند طبیعی است که نفس عاشق بدان نعلق گرفته است، همان‌طور که نفس عاشق طبع خودش است، همین‌طور طبیعی را که از حیث مزاج مثلاً مشابه و مشاکلی او است، دوست می‌دارد.
«سبزواری»

فرض شود، یقیناً و به طور مسلّم دانسته می شود که با این فرض، مقصود حاصل نمی شود، چون عشق همان گونه که گفته آمد از صفات نفوس است نه از صفات اجرام، بلکه آن چیزی که تصوّر می شود و در معنی اتحاد درست و جایز است همان است که در مباحث عقل و معقول بیان داشتیم، یعنی اتحاد نفس عاقل، به صورت عقل بالفعل و اتحاد نفس حسّاس به صورت محسوس بالفعل، بنابراین معنی، صیروت و گردیدن نفس عاشق مر شخصی را که با صورت معشوقش اتحاد دارد جایز است، و این پس از تکرار مشاهدات و نظر افکنندهای بسیار و فکر زیاد و یاد آوردن شکل و شمایل او است تا آنکه صورتش متمثّل و حاضر شده و در ذات عاشق، درنور دیده و نقش پذیر می گردد^۱، و این آن چیزی است که راهش را روشن ساختیم و سلوکش را اثبات نمودیم، به طوری که برای هیچیک از هوشمندان مجال انکار در آن باقی نمانده است.

در داستان های عشاق اموری که دلالت بر این امر داشته باشد آمده، از جمله آنکه روایت شده: مجنون عامری در بعضی از اوقات چنان مستغرق در عشق بود که چون معشوقش آمد و بانک زد: ای مجنون! من لیلی هستم، توجهی بدو ننمود و گفت: من با عشق تو از تو بی نیازم؛ زیرا عشق در واقع همان صورت حاصل است و همان بالذات معشوق است نه امر خارجی، و او صاحب صورت - بالعرض - است، چنانکه معلوم بالذات همان نفس صورت علمی است نه آنچه از تصوّر بیرون آمده است، و چون اتحاد عاقل به صورت معقول و اتحاد جوهر حسّاس به صورت محسوس - یعنی هنگام استحضار و حاضر نمودن شدید و مشاهده قوی چنانکه گفتیم - جایز و روشن باشد، اتحاد نفس عاشق به صورت معشوق - به گونه ای که پس از آن نیاز به حضور جسمش و استفاده از شخصش نداشته باشد - جایز و آشکار است، چنانکه شاعر گفته:

من هموم که عاشقش هستم، و آنکه عاشقش هستم من است
وقتی مرا دیدی، او را دیده ای و چون او را دیدی مرا دیده ای

پوشیده نیست که اتحاد بین دو چیز، جز آن گونه که ما تحقیق و ثابت کردیم قابل تصوّر نیست، و این از خاصیت امور روحانی و احوال نفسانی است؛ اما اجسام و

۱. یعنی اتحاد اگرچه با یک مرتبه مشاهده حاصل می شود، ولی درخواست ملکه اتحاد را دارد. چون او این صورت ها را بر تمام مدرکاتش برگزیده است. «سبزواری»

جسمانیات را امکان اتحاد در آنها به هیچ وجهی نمی‌باشد، بلکه مجاورت (همسایگی) و ممانعت (آمیختگی) و مماسیت است و بس، و بلکه تحقیق آنکه: در این جهان، وصال وجود ندارد و ذاتی به ذات دیگر در این نشأه - جاودانه و ابدی - نخواهد رسید، و این از دو وجه می‌باشد:

نخست آنکه: یک جسم متصل وقتی مورد تحقیق و پژوهشگری قرار گیرد دانسته خواهد شد که با غیبت (پنهانی) و فقدان آمیخته است، چون هر جزئی از آن از جزء دیگرش جدا و مفقود است، پس این اتصال بین اجزای آن عین انفصال است، جز آنکه چون بین آن اجزاء، جسم مباینی و یا فضای خالی و سطحی در خلال آنها وارد نشده است گویند که آن اجزاء، یک اتصال واحد دارند، و وحدت آنها وحدتی که خالص از کثرت باشد نیست، و چون حال جسم در حدّ ذاتش چنین است - یعنی عدم حضور وحدت - پس چگونه چیز دیگری با آن اتحاد پیدا می‌کند و یا بین آن جسم و چیز دیگر وصال واقع می‌گردد؟

دیگر آنکه: با قطع نظر از آنچه بیان داشتیم، پیوند و اتصال بین دو جسم امکان ندارد، مگر به گونه برخورد دو سطح از آن دو به هم، درحالی که سطح، از حقیقت جسم و ذات آن بیرون است، در این صورت وصول چیزی از محبّ، به ذات جسمی که تعلق به معشوق دارد امکان‌پذیر نیست، چون آن چیز یا نفس او است و یا جسم او و یا عرضی از عوارض نفس و یا کالبد او است؛ سومی محال است - به جهت محال بودن انتقال عرض - و همین‌طور دومی هم محال است - به جهت محال بودن تداخل بین دو جسم - پس برخورد با اطراف و بالا و پائین، نه بیمار عشق را شفا می‌بخشد و نه تشنگیش را تسکین می‌دهد؛ اولی نیز محال است، چون اگر اتصال نفسی از نفوس در ذات خودش به بدنی فرض شود، باید برای نفسش نفسی باشد، در این صورت لازم می‌آید که یک بدن دارای دو نفس گردد و این ممتنع و محال است، به جهت این امر اگر آنچه را که نهایت آرزوی عاشق است برایش اتفاق بیفتد - یعنی نزدیک شدن به معشوقش و حضور با او در مجلس صحبتش - و این آرزویش حاصل شود، بالاتر از آن را درخواست می‌کند و آن آرزوی خلوت کردن و نشستن با او - بدون حضور هیچ‌کسی - می‌باشد، و چون این آرزو برآورده شد و مجلس از اغیار خالی گشت،

آرزوی در آغوش کشیدن و بوسیدن دارد، چون این هم برآورده شد، درخواست خوابیدن در یک بستر و التزام به تمام جوارح و اعضا را - بیشتر از آنچه درخور است - دارد، با این همه هنوز شوق به حال خودش هست و آتش نفس همان گونه که بوده برجا است، و بلکه شوق و اضطراب افزونی می یابد، چنانکه یکی از افراد این گروه گفته:

همدیگر را در آغوش کشیدیم و نفس هنوز اشتیاق می ورزید که آیا پس از آغوش کشیدن نزدیکتر شدن هم هست؟
دهانش را بوسیدم تا حرارت عشقم فرو نشیند ولی هیجان و اضطرابم فزونی گرفت
گویي دل من تشنگیش تسکین نمی یابد جز آنکه مشاهده کند هر دو روح باهم اتحاد پیدا کرده اند
و سبب «لمی» در این امر آنکه: محبوب در حقیقت استخوان و گوشت و یا چیزی از بدن نیست، بلکه اصلاً در عالم اجسام چیزی که نفس بدان اشتیاق ورزد و عاشقش شود یافت نمی گردد، بلکه (اشتیاق و عشقش) به صورتی روحانی است که در غیر این عالم موجود است.

۲۱

فصل

در اینکه تفاوت معشوقها به جهت تفاوت وجودها است

بدان که محبوبات نفوس و طبایع مختلف اند و معشوقاتشان - به حسب اختلاف مراتبشان در وجود و درجاتشان در علوم و معارف - گوناگون است، و این بدان جهت است که هر قوه ای از قوا، جز بدانچه هم جنس و هم شکل او است استکمال نمی پذیرد، و هر حاسی (حس کننده ای) از حواس جز به محسوس خود که اختصاص بدان دارد لذت نمی برد، بنابراین قوه بینایی جز به رنگها و نورها اشتیاق ندارد، چون آنها از جنس خودش اند، و همین طور قوه شنوایی جز به صداها و آهنگها اشتیاق ندارد و جز از بهترینشان لذت نمی برد؛ و بر همین قیاس قوه بویایی که از بوها لذت می برد و قوه چشایی از مزه هایی که با مزاج سازگاری دارند لذت می برند و قوه لامسه از ملموساتی که سازگاری با مزاجش که در حد اعتدال بین دو طرف ضد هم است دارد لذت می برد تا بدانها استکمال پیدا کند، و قیاس هر قوه ای از قوای باطنی و ظاهری طبیعی و نفسانی و عقلی این گونه است، زیرا هر قوه ای از جنس آن چیزی است که بر

آن غلبه دارد، و همین‌طور هر قوه حاسی از نوع محسوسش می‌باشد و هر قوه عاقلی از قبیل معقولاتش است، بدین جهت است که بدان استکمال می‌یابد و برای آن از قوه به فعل و از نقص به کمال خارج شده به سوی آن روان شده و چنانکه بارها دانستی بدان متحد می‌گردد.

سپس اینکه: انسان از جمله مکونات، گویی^۱ مجموعه‌ای از تمام آنچه در عالم، از انواع و اجناس - به‌گونه استعداد و قوه - است می‌باشد، یعنی هر جنسی از اجناس موجودات و هر طبقه‌ای از طبقات و هر عالمی از عوالم عقلی و نفسی و طبیعی، در آن چیزی ناقص - در آغاز کار - یافت می‌شود که مستعد و آماده استکمال است، و هر ناقصی هم مشتاق به کمال خودش می‌باشد، پس انسان - از آن جهت که مشتمل بر مجموع نقصانات اشیاء است - به کُلِّ خود مشتاق بدان چیزی است که آن جامع تمام کمالات - به امکان عام - می‌باشد، و تمام کمالات اشیا به‌گونه تمام جز در باری تعالی یافت نمی‌گردد، چون او را اسماء نیکو است، از این روی سزاوارترین چیز به این که معشوق کاملان و عرفا باشد حق متعال است، و پس از وی در سزاواری و شایستگی عشق انسان، مجموع عالم به کُلِّ خود است، به جهت اشتمالش بر مظاهر صفات الله تعالی و اسماء او از عرش و کرسی و آسمان‌ها و خورشید و ماه و ستارگان و زمین با آنچه در آن و بر آن است، از انواع حیوانات و نباتات و جواهر معدنی - از طلا و نقره و غیراینها - و دریاها و آنچه از عجایب و شگفتیها که در آنها است، و آنچه در فضای جو از باده‌ها و ابرها و باران‌ها و برف‌ها و برق‌ها و نیازک‌ها و غیراینها، و حرکات علوی و سفلی که پدید می‌آید، و مبادی این حرکات و غایاتشان از عقول و نفوس کلی و جزئی و طبایع برتر و پست، تمام اینها بر بهترین ترتیب و نیکوترین نظام می‌باشند، به‌طوری که نگرنده بدانها و دانای به چگونگی وضع و ترتیب آنها در خوبی کمال نظامش به حیرت و سرگشتگی می‌افتد.

و پس از این دو امر: - یعنی الله جلّ جلاله و مظهر اعظمش که انسان کبیر (عالم

۱. استعمال لفظ «کأن - گویی» به اعتبار آغاز کار او و قوه و استعداد وی است، وگرنه انسان کامل نوع اخیر بالفعل است که تمام انواع می‌باشد - به قول مطلق - همچنان که بسیط حقیقی تمام وجودات است. «سزاواری»

خارج) است - شایسته و سزاوار نیست محبوب کسی که اشنمال بر تمام مشاعر و قوا - بالقوه و یا بالفعل - دارد باشد جز عالم صغیر جزئی و انسان شخصی، برای اینکه انسان کلی در واقع همان عالم کبیر است، و بدین جهت است که در هیچ یک از مکونات، موجودی یافت نمی شود که از آدمی - در عشق و شیفتگی بدو - شدیدتر باشد، به گونه ای که از وی قرار و صبر سلب گردد و آنچه عاشقان - از بیداری شبها و غم و اندوه و گریه و غیر اینها - دچار آن می شوند برایش رُخ دهد، مگر از جهت شخص انسانی، زیرا در او تمام محبوباتی که دارای مشاعر و قوا هستند برخوردار دارد، پس کُلّ او با کُلّ آنها موازی و برابر است و جز انسان این گونه نیست، برای اینکه در هر یک از اجزای عالم جز خواسته و آرزوی یک قوه نمی باشد، و آن یا معقول است، در این صورت از آن جز عقل لذت نمی برد، و یا محسوس صیرف است، پس از محسوس صیرف جز حس - نه عقل - از آن لذت نمی برد؛ سپس (گوییم:) این محسوس اگر از نوع رنگ و نور است، جز چشم از آن لذت نمی برد، و اگر از مقوله صدا و حرف است، جز گوش از آن لذت نمی یابد، اما انسان: در وی مفردات اشیا و مرکبات و جواهر و اعراض آنها - از مقولات نه گانه - و نیز روحانیات - مانند فرشتگان قوا - و جسمانیات - مانند جوارح و اعضا - وجود دارد.

خلاصه آنکه آنچه در ملک و ملکوت از نعمت های ظاهری و باطنی است (همه در انسان کامل جمع است) چنانکه فرموده: واسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنه، یعنی: نعمت های خویش - آشکارا و نهان - بر شما کامل کرد (۲۰ - لقمان) پس هرکس همانند این نشأه کامل و شهر جامع را مشاهده کرد، مشتاق به لقا و ملاقات او می شود و او را دوست می دارد، چون در او، صنعت و خلق موجدش و مظهر آثار و آینه جمال و جلال وی را مشاهده می کند.

شیخ کامل محقق - محیی الدین اعرابی - در کتاب فتوحات مکی گوید: بدان که خداوند، عالم را در نهایت استواری و کمال و دقت آفریده است، چنانکه امام ابو حامد غزالی گوید: در امکان ابدع و شگفت انگیزتر از این عالم نیست، و خودش - تعالی - فرموده که آدم را بر صورتش آفریده و انسان، مجموع عالم است و علم او به عالم جز علم او به نفس خودش نمی باشد، چون در وجود جز او و فعل و صفتش نیست، پس

ناگزیر باید بر صورتش باشد^۱، و چون او را در عینش ظاهر ساخت مجلای او شد و در او جز جمالش را مشاهده نکرد، لذا عاشق جمال شد، پس عالم جمال الهی است و او جمیل و زیبا و عاشق جمال است، حال هرکس که عالم را فقط از این نظر دوست داشته باشد، جز جمال الهی را دوست ندارد، برای اینکه جمال و زیبایی صنعت و آفرینش جز به صانع و خالقش - نه به صفت - نسبت داده نمی‌شود، پس جمال و زیبایی عالم جمال الهی و صورت جمال و زیبایی او است؛ پایان سخنش.

و در جای دیگر گوید: بدان که هر چه را که تصوّرکننده تصوّر می‌کند، آن (تصوّر) عین او است نه غیر او، لذا «عالم»^۲ حق را جز بدانچه عینش ظاهر می‌سازد نمی‌تواند تصوّر کند، و انسانی که «آدم» است عبارت از مجموع عالم می‌باشد، زیرا او انسان صغیر است و مختصر عالم کبیر، و عالمی که در قوه انسان می‌باشد، حصرش در ادراک کثرت و بزرگی است^۳، و انسان دارای حجم و مقدار - از حیث صورت و تشریحش و از جهت آنچه از قوای روحانی که حامل است - ادراک بدو احاطه دارد، از این روی خداوند در او تمام آنچه را که از او - یعنی ماسوی الله - خارج و صادر شده، مرتب و منظم ساخته است و به هر جزئی از او حقیقت اسمی الهی را که آشکار ساخته و از آن ظاهر شده است ارتباط داده است^۴، لذا تمام اسماء الهی بدو ارتباط پیدا کرده

۱. چون خداوند آدم را بر صورتش آفرید، انسان کبیر که مجموع عالم است و مختصر آن را که انسان کامل و انسان صغیر است و همو سبیل توحید است فرا گرفت؛ و بر صورتش - تعالی - یعنی بر صورت علمی، پس انسان کبیر را آفرید و بر طبق صورت علمیش صورت بخشید. «سیزواری»^۲. به فتح لام و یا کسر لام، یعنی حق متعال جز بدانچه عینش ظاهر می‌سازد تصوّر نمی‌شود، یعنی جز به حسب قابلیت عین ثابت او، چون هر موجودی حق را از آن سوی حجاب تعینش مشاهده می‌کند. «سیزواری»^۳. این مطلب در مبحث کلام و کتاب گفته آمد، به یاد آری! «سیزواری»^۴. پیش از این گفته آمد که هر موجودی از عالم مظهر اسمی از اسماء الهی است و این اسم مرتبی او است، بنابراین نوع اخیر که انسان کامل است چون تمام انواع است، پس هر جزئی از او مظهر اسمی می‌باشد، و مجموع او مظاهر مجموع اسمائی است که آنها مشمول اسم اعظم - یعنی الله - می‌باشند. پس چشمش مرتبط به حقیقت اسم «البصیر» او است، و گوشش مرتبط به اسم «السمیع» او است، و مشاعر دیگرش مرتبط به «المدرک» او است و عامل محرک او مرتبط به اسم «القادر» او است و شوقی مرتبط به اسم «المزید» او است و غضبی مرتبط به اسم «القاهر» او است و غاذیه مرتبط به اسم «الرزاق» او است و نامیه مرتبط به اسم «المقدر» او است و مصوره مرتبط به اسم «المصوّر» او است و مولده مرتبط به اسم «الجاعل» او است که در زمین خلیفه قرار داد. و عقل نظری مرتبط به اسم «العلیم الحکیم» او است، و عقل عملی مرتبط به اسم «العاقل المقدر» او است، و همین طور در ارتباطات دیگر. «سیزواری»

است و چیزی از آنها از او فوت نشده است، پس آدم را بر صورت اسم «الله» خارج ساخت، چون این اسم تمام اسماء الهی را متضمّن و فراگیر است، همین طور انسان، اگرچه جسمش کوچک است ولی فراگیر تمام معانی - اگرچه کوچکتر از او باشد هست، زیرا از او نام انسان زایل نمی‌شود - چنانکه دخول شتر را در سوراخ سوزن جایز دانسته‌اند - و این از قبیل محال نیست، زیرا کوچکی و بزرگی از عوارض است که بدانها حقیقت چیزی باطل نمی‌شود و (شئی) از آن (حقیقت) خارج نمی‌گردد، درحالی که قدرت این صلاحیت را دارد شتری را بیافریند که سوراخ سوزن در ورود آن تنگی نکند، گویی که این امیدی است مر آنان را که وارد بهشت شوند؛ همین طور انسان - اگرچه جرم و جسمش از جرم عالم کوچکتر است - تمام حقایق عالم کبیر را فرامی‌گیرد، از این روی خردمندان، عالم را انسان کبیر نامیده‌اند، پس در امکان هیچ معنایی باقی نمی‌ماند جز آنکه در عالم آشکار و ظاهر کرده است و (تمام آنها را) در مختصرش ظاهر نموده است؛ علم نیز تصوّر معلوم است و آن از صفات ذاتی عالم است، بنابراین علم او صورت او است و برآن صورت آدم را آفریده است، پس آدم را خداوند بر صورت خودش آفریده است؛ پایان سخن او.

پس دانسته شد عشقی که جامع تمام معشوقات موجودات است سه‌گونه است: بزرگتر و وسط‌تر و کوچک‌تر، عشق بزرگتر عشق خداوند متعال است و آن جز متألّهان کامل را که فنای کلی حاصل کرده‌اند نمی‌باشد، و اینان کسانی‌اند که خداوند بدیشان اشاره کرده و فرموده: *يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ*، یعنی: دوستشان دارد و دوستش دارند (۵۴ - مائده) چون او در واقع جز نفس خودش را - نه غیر خودش را - دوست نمی‌دارد، بنابراین مُحِبٌّ و محبوب در هر دو جانب یکی هستند.

عشق وسط‌تر عشقی است که دانشمندان آنان که در حقایق موجودات نظر می‌افکنند و پیوسته در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند - دارند، چنانکه خداوند می‌فرماید: *الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ*، یعنی: کسانی که خدای را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمان‌ها و زمین بیندیشند [و گویند]: پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای، پاکی تراست! ما را از

عذاب جهنم نگهدار (۱۹۱ - آل عمران) و این عذاب فرقت و دوری و پوشیدگی از مشاهده آثار و بهشت افعال است.

و عشق اصغر عشق انسان صغیر است، چون او نیز نمونه‌ای است از تمام آنچه در عالم کبیر می‌باشد و تمام عالم کتاب جامع الهی و تصنیف ربانی است که کمالات ذاتی و معانی الهی خویش را آشکار کرده است، و کتاب انسان مجموعه مختصری است که در آن آیات کتاب مبین می‌باشد، پس هرکس که در آن اندیشه و در آیات آن تفکر نماید و معانی را به دیده اعتبار بنگرد، برایش مطالعه کتاب کبیر و آیات و معانی و اسرار آن آسان می‌گردد، و چون معانی کتاب کبیر را کامل و استوار ساخت، با آنها بالا رفتن و عروج به مطالعه جمال الهی و جلال احدیتش آسان می‌شود و در نتیجه تمام موجودات را در کبریای عظمت او درنور دیده، و تحت تابش نور و ضیای او نابود و مضمحل مشاهده می‌کند.

۲۲

فصل

در اختلاف مردمان در محبوبات

بدان که در هیچ نوعی از انواع موجودات همانند اختلافی که در افراد بشر یافت می‌شود پیدا نمی‌گردد، و این بدان جهت است که ماده انسانی به گونه‌ای آفریده شده که در آن استعداد و آمادگی انتقال به هر صورتی از صور و اتصاف به هر صفتی از صفات می‌باشد، و در آن قوه بالا رفتن از مرز بهیمنیت به بالاترین درجات فرشتگان مقرب می‌باشد، برخی از مردمان در رتبه بهایم و چهارپایانند و نفسشان نفس شهوی است، برخی دیگر در رتبه درندگانند و نفسشان نفس غضبی است، بعضی از آنان در منزل شیاطین‌اند و بعضی از نوع فرشتگان می‌باشند، و هر یک از این اجناس چهارگانه را انواع بسیار و نامحدود است.

و دانستی که محبوب هر یک، چیزی است که همانند و مشابه او باشد و خداوند متعال در طبیعت موجودات و نهاد نفوس، محبت کون و بودن و باقی ماندن بر تمام‌ترین و کامل‌ترین حالاتی را که (نفس) بدان اختصاص دارد ثابت و برقرار

ساخته است، و تمام‌ترین حالات نفس شهوانی این است که پیوسته موجود باشد و به شهوات و خواست‌هایش دست‌یابی داشته و به لذات آن که ماده و اصل وجود اشخاص آن (نفس شهوانی) است - بدون بازدارنده و کیدرکننده‌ای - بهره‌مند و متمتع گردد، لذا همیشه (آن نفس شهوانی) عاشق خوردن و نزدیکی کردن است و بس؛ و همین‌طور از تمام‌ترین حالات نفس غضبی این است که موجود باشد و بر غیرخودش رئیس بوده و بر دشمنش غالب گردد و از آن‌کس که آزارش رسانده - بدون بازدارنده و کیدرکننده‌ای - انتقام بگیرد، لذا همیشه (آن نفس غضبی) عاشق قهر و غلبه و انتقام می‌باشد.

و از تمام‌ترین حالات نفس شیطانی این‌که: بسیار حيله‌گر و فریب‌کار و خدعه‌گر و دروغ‌گوست، امور را غیر از آنچه هست جلوه می‌دهد، کارش تظاهر به زهد و پنهان کردن حقیقت است - با ظاهر ساختن مقدماتی باطل و ناحق در صورت حق - و بیان دروغ‌های بی‌اساس به صورت صدق و راستی، لذا او پیوسته عاشق مکر و حيله و وسوسه و مواعید و نویدهای دروغ و آرزوهای باطل می‌باشد، چنان‌که خداوند می‌فرماید: یعدهم و یمنیهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا، یعنی: وعده‌شان می‌دهد و آرزومندشان می‌کند و شیطان جز فریب به ایشان وعده نمی‌دهد (۱۲۰ - نساء)

و از تمام‌ترین حالات نفس ملکی این‌که: حقایق را آن‌گونه که هستند می‌شناسد و به خداوند و فرشتگان و کتاب‌ها و رسولان او و روز رستاخیز ایمان دارد و در دنیا زهد می‌ورزد و تمایل به خلوت - برای مناجات با خدا - داشته و در خلقت الهی و ملکوتش اندیشه و تفکر می‌نماید و به قضا و حکم الهی راضی و خشنود است، لذا او همیشه عاشق معارف الهی و بودن با خدا - بدون بازدارنده و پرده‌داری - بوده و پیوسته مسرور و خوشحال به یاد او می‌باشد و بودن در دنیا را ناخوش داشته و آرزومند مرگ و بیرون رفتن از این سرای مجازی به سرای دیگر و شوق همسایگی خدا و مشاهده لقای او می‌باشد؛ این صفات جز در مردمان خاص و نیکانی که به منزله فرشتگان مقرب و رسولان مکرم‌اند یافت نمی‌شود، و بیشتر از مردمان، فهمشان از تصور این صفات - به جهت کمی معرفت و شناختشان و تیره بودن ذهنشان

به جهت فرورفتنشان در دریای هیولا - کوتاهی و نارسایی دارد، لذا به همین صور و اشباح جسدانی که از عناصر و کالبدها گرد آمده و از گوشت و خون و خلط‌های گندیده بد بوی تاریک و ظلمانی ترکیب یافته است راضی و خشنوداند و بدانها آرام گرفته‌اند و آرزوی جاودانه بودن با آنها را دارند، این به سبب نقص جوهر و پستی نفوسشان می‌باشد، چنانکه خداوند فرموده: و رضوا بالحیوة الدنيا و اطمأنوا بها و الذین هم عن آیاتنا غافلون، یعنی: زندگی دنیا را پسندیده و بدان آرام گرفته‌اند و کسانی که از آیات و نشانه‌های ما غافلند (۷ - یونس) و آیات بسیار دیگری در این معنی در قرآن هست.

بر تو پوشیده نباشد: هرکس عاشق چیزی از اشیاء دنیایی باشد و بدان عشق ورزد و هنگام نبودنش واله و سرگردان او باشد و چون بدو رسید و آنچه را که به وی عشق می‌ورزید به دست آورد و مقصودش برآورده شد و به نیازش از بهره بردن و لذت یافتن از قرب به او رسید، ناگزیر روزی و یا لحظه‌ای می‌آید که از آن جدا شده و یا بیزار گشته و یا بر او تند و خشمگین می‌شود و آن شیرینی از وی رفته و آن بشاشت و شادمانی از او رخت برمی‌بندد و شراره آن اشتیاق و هیجان فرو می‌نشیند، و بسا آنچه که محبوب بوده، بر عاشق، عذاب و آزار و بیماری می‌گردد، چنانکه بیماریها و امراضی را مشاهده می‌کنیم که از خوردن شیرینیجات و چربیها و نزدیکی کردن زیاد پدید می‌آید، و چه بسیار معشوق آدمی که نزد عاشق، دشمنترین دشمنان و وحشتناکترین موجودات می‌گردد - جز محبتان و عاشقان خدا و ایمان آورندگان به آیات او و مشتاقان به لقایش از بندگان و اولیای صالح او - چون آنان را در هر روز (و بلکه هر لحظه) به محبوبشان قرب و نزدیکی است، و هر چه بدو نزدیک‌تر می‌شوند شوقشان فزونی گرفته و عشقشان قوی‌تر می‌گردد، و هر چه شوق فزونی یابد، قرب و نزدیکی بیشتر می‌شود و همین‌طور جاودانه و تا ابد، چنانکه خداوند فرموده: والذین آمنوا اشد حبالله، یعنی: مؤمنان خدای را بیشتر دوست دارند (۱۶۵ - بقره) و فرمود: نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورا، یعنی: نورشان پیشاپیش آنان و از طرف راستشان می‌رود و گویند: پروردگارا! نور ما را برایمان کامل کن (۸ - تحریم) و به حال عاشقان غیرخود اشاره کرده و فرموده: کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء حتی اذا جائه لم یجده شیئا، یعنی:

موقف هشتم - عنایت حق تعالی / ۲۰۷

اعمالشان چون سرابی در بیابانی هموار است که تشنه آن را آب پندارد و چون بدان رسد چیزی نیابد (۳۹ - نور) سپس به جانب عاشقان خویش بازگشته و حالشان را بیان می‌دارد و از صیتشان و ذکرشان بسنده به وصف حالشان می‌کند و می‌فرماید: و جدالله عنده فوفاه حساب، یعنی: و خدا را نزد آن یابد که حساب او را تمام دهد (۳۹ - نور).

این بدان جهت است که دنیا و صورت‌های موجود آن نزد عارف بینا دل به منزله آینه‌ها و مظاهری مرحقایق قدسی و صفات الهی را می‌باشند، و همان‌طور که نگرنده به سراب اگر عارف و شناسا باشد می‌داند آنچه در آن مشاهده می‌کند صورت آسمان است نه صورت آب - چنانکه در جایش گفته شده است - همین‌طور عارف محقق هم می‌داند وجودی که در این موجودات عالم مشاهده می‌شود جز گونه‌گون تجلیات الهی و ظهورات کمالات و اسماء او در مظاهر موجودات و آینه‌های اعیان (خارجی) نمی‌باشد.

بدان که هدف بلند و حکمت عالی از وجود عشق در نفوس ظرفا و عشق بدانها به جهت اندام نیکو و چهره زیبا از آن‌روی است که از خواب غفلت و خوابگاه جهالت بیدار شده و مدتی با آن ریاضت و تمرین کرده و از قوه به فعل خارج شوی و از امور جسمانی به امور نفسانی و از آن، به زیباییهای امور دائمی کلی ترقی نمایی و به لقای الهی و لذات آخرت راغب گردی و از این دلایل، شرف و برتری جوهر و کمال عنصر و محاسن عالمش و صلاح معاد و بازگشتش را بدانی، برای اینکه تمام محاسن و همه خواست‌های مرغوبِ نفس که بر ظواهر اجسام و سطوح ابدان مشاهده می‌کنیم دلایلی بر محاسن اخروی، و مثالی برای صور زیبای روحانی قرار داده شده است، تا وقتی نفوس جزئی بدانها نظر بیفکنند متمایل بدیشان شده و به سویشان شوق بورزند، و چون بدانها رسیدند، در ادراک کُنه و حقیقت و حد آنها با نظری دقیق اندیشه و تفکر نموده و توجه به حالات آنها نمایند و صور آنها را - خالص از اغیار - انتزاع کرده و رسومشان را از پرده‌ها و پوششها صافی نمایند، و چون آن اشخاص جرمانی از مشاهده حواس غایب و پنهان گشتند، رسوم و صور آنها از نفس زایل نگردد، بلکه این رسوم و صور معشوق محبوب در آن - یعنی در نفس

جزئی - به گونه صورت‌هایی روحانی و صافی از مواد، مصور باشند. و چون نفس قوی شد و به مقام عقل رسید، آن صور رسم شده در قوه خیالش، با وی (نفس)، از آن مقام به مافوق خود انتقال پیدا کرده و به گونه باقیات صالحات (نیکیهای جاودان)، معشوقات او گردند، و آنها صور کلی دائمی عقلی اند که با وی اتحاد دارند و دیگر بیم فراق و دوری آنها و نابودی و تغییر و دگرگونیشان را برای همیشه و جاودان ندارد.

مثال آن اینکه: کسی که در بعضی از ایام عمرش عاشق کسی شده و سپس از عشقش آرام گرفته و یا از دستش داده، وقتی پس از مدت زمانی او را می‌بیند آنچه زیبایی و جمال و زینت و محاسن که بر ظاهر جسمش بوده تغییر کرده است، وقتی به آن رسوم و صوری که از زمان قدیم در خیالش بوده نظر می‌افکند، آنها را به حال خودشان می‌بیند که هیچ تغییر و تبدیل پیدا نکرده‌اند، و همگی آن محاسن و رسوم و رنگ‌ها و شکل‌ها و خطوط را - همان‌گونه که پیش از این بودند - در نفس خود مرتسم می‌بیند، و آنها را پیش از این بپندار خود بر غیر (یعنی بر معشوق) از دور مشاهده می‌کرد، ولی امروز تمام آنها را در نفس خودش و انتزاع شده از غیر و سلب شده از او می‌یابد، اما پیش از این آنها را از او - خارج از ذاتش - درخواست می‌کرد، در این هنگام خردمند دانا پی می‌برد که معشوق درواقع، موجودی خارج از ذاتش نیست، چون این رسوم و صور زیبایی که در وجود این شخص می‌دید، امروز آنها را نقش شده در نفس خودش، و رسم شده در ذاتش، و متمثل در حضور جوهر خود، و مصور نزد خویش، و باقی و ثابت - بر یک حالت که مطلقاً تغییر نپذیرفته است - می‌یابد.

و چون خردمند هوشمند بدانچه توصیف نمودیم پی برد، نفسش از خواب غفلت خودش بیدار شده و از خوابگاه جهالتش برمی‌خیزد و می‌داند که معشوق درواقع، در اجسام و مواد متراکم و کالدهای دارای گوشت و خون، نه پدید آمده است و نه می‌آید، در این هنگام نفسش از رنج و سختی و مشقت صحبت غیر و تحمل محنت شدید و شقاوتی که پیوسته عارض عاشقان اجسام و دوستداران اندام می‌شود به آرامش می‌رسد و آنچه شاعر گفته است می‌گوید:

دل از عشق سلمی به هوشبازی آمد و باطلش گریخت و اسبان آرزو و زین‌های آنها آزاد و برمه شدند

فصل

در اشاره به محبت الهی که اختصاص به عرفای کامل و اولیای واصل دارد

پیش از این گذشت که عشق انسان بر سه گونه است: بزرگ و وسط و کوچک، عشق بزرگ عبارت از اشتیاق به لقای الهی و آرزوی رسیدن به عرفان ذات و صفات و افعال او - از آن حیث که افعال او است - می باشد، این خواست و آرزو، در غیر عارف یافت نمی شود، و حال تمامی مردمان در شوق و خواست هاشان به محبوبیات و مرغوباتشان - با قیاس به حال عارف - مانند حال کودکان است در لذت بردنشان، از بازی با توپ - با قیاس به حال مردانِ مرد در اهداف و ریاست و لذت بردنشان - زیرا اگر در تو شوق به خدا و شهوت و خواست معرفت جمال و جلالش که درست ترین شهوات و خواست ها و بهترین لذات است خلق می شد، مسلماً آن را بر تمام خیرات و خوبیها برمیگزیدی و بهشت معرفت و بستان حکمت و میوه هایش را بر بهشتی که در آن برآوردن شهوات حسی و خیالی انجام می گیرد اختیار می کردی، ولی این شهوت و این اراده در عموم از مردمان و در بیشتر از خاصان که خودشان را در شمار صاحبان فضیلت و برتری به شمار می آورند - مگر اندکی که از راسخان در علم اند و جودشان بسیار کمیاب است - خلق نشده است، و همان گونه که شهوت نکاح و شهوت ریاست در تو خلق شده و در کودکان جز شهوت بازی با توپ و امثال آن خلق نشده و از توجه و اصرارشان بر لذت بازی و خالی بودنشان از لذت ریاست تعجب کرده و به شگفت می آیی، همین طور عارف هم از تو و از هم قطاران تو در توجه و اصرارتان بر لذت مقام و ریاست به تعجب و شگفت می آید، برای اینکه سراسر دنیا و تمام آنچه که هست، نزد عارف بازی و بازیچه است.

و چون خداوند این عشق را برای عارفان خلق کرده، لذا شوقشان به مقدار عشقشان، و شهوتشان به قدر معرفتشان می باشد، و اشتیاق و شهوتشان هیچ نسبتی به لذت شهوات حسی ندارد، خواه در دنیا باشد و یا در آخرت، برای اینکه لذاتشان به معرفت، لذتی است که هیچگاه زوال نمی پذیرد و ملالت آن را فرا نمی گیرد، بلکه پیوسته به سبب فزونی معرفت و استغراق در آن، پی در پی و دوچندان می شود، برعکس دیگر شهوات،

جز اینکه این عشق در انسان خلق نمی‌شود مگر پس از آنکه بر او نشأتی چند بگذرد و به حالاتی فراوان تحوّل و دگرگونی یابد و از مرز حیوانیت به مرز فرشتگی انتقال پیدا نماید، چنانکه نطفه حیوان از حدّ جمادی و نباتی به حدّ حیوانیت انتقال می‌یابد، و همان‌طور که آدمی از مرز کودکی به مرز بلوغ صوری می‌رسد و جزو مردان بالغ و کامل در شهوت به‌شمار می‌آید، همین‌طور ماده عقل وقتی از حدّ قوه و استعداد به حدّ عقل بالفعل می‌رسد، از مردان بالغ در شهوت معرفت می‌گردد، و غیرا و از افراد بشر نسبت بدو، در باب لذت معرفت و شهوت حکمت مانند کودکان و زنانند، پس هرکس که در او این شهوت خلق نشده، یا هنوز کودک است و عقلش به کمال نرسیده، و یا عتین و مخنت است که تیرگی دنیا و شهواتش، فطرت اصلی وی را فاسد و تباه ساخته است.

لذا عارفان چون شهوت معرفت و لذت نظر به وجه الهی و مطالعه جلال و عظمت او روزیشان شده است، بنابراین در بهشتی که پهنای آن آسمان‌ها و زمین را فرامی‌گیرد - و بلکه بیشتر و فراخ‌تر - در مطالعه جمال حضرت الهی‌اند، آنان به روی‌آرندگان و مقیمان در نشیب شهوات همانند نگاه کردن خردمندان در کودکان - هنگام اصرارشان بر لذت‌بازی به اشیاء بی‌ارزش کودکانه - نظر می‌کنند، بدین جهت آنان را می‌بینی که از بیشتر مردم وحشت دارند و عزلت و تنهایی و خلوت و ذکر را اختیار می‌کنند و اینها دوستدارترین چیز برایشان است، و از مال و مقام گریزانند، چون می‌دانند اینها آنان را از لذت مناجات با حق متعال بازمی‌دارد؛ این گروه از زن و فرزند و خانه خود - به جهت سرگرم کردنشان از یاد خدا - دوری می‌گزینند، ولی مردم را می‌بینی که ایشان را ریشخند کرده و می‌گویند: دیوانه شیطان زده‌اند، و اینان از مردم در حال تعجب‌اند و بر بسنده کردنشان بر کالای دنیای فانی و لذت‌های بی‌ارزش آن خنده تمسخرآمیز می‌زنند و می‌گویند: ان تسخروا منافا نانسخر منکم کما تسخرون، یعنی: اگر ما را مسخره می‌کنید به‌زودی ما نیز شما را چنانکه اکنون ما را مسخره می‌کنید مسخره خواهیم کرد (۳۸ - هود).

عارف، سرگرم ساختن و آماده کردن کشتی نجات است برای خود و غیر خود، چون خطر معاد را - وقتی که آن رستاخیز بزرگ بیاید - می‌داند، لذا بر غافلان و

بی‌خبران از عذاب الهی و سئوال (در قبر و قیامت) و حساب و کیفر روز رستاخیز و بدی بازگشت - هنگام برطرف شدن پرده‌ها - و آشکار شدن باطن‌ها و پنهانیها و مشخص شدن آنچه در سینه‌ها است و بیرون آمدن هرکه در گور است و ظاهر شدن بهشت و نیکوان بهشتی و دوزخ و بدکاران دوزخی، می‌خندد، چنانکه مرد خردمند بر کودکان و سرگرمیشان به بازی و بازیچه - هنگام ورود پادشاه خونخواری که شهر را گرفته و می‌خواهد حساب اهل آن شهر را برسد و بعضیشان را بکشد و بعضی دیگرشان را از کار بیندازد و برخی از آنان را حبس ابد کند و برخی را هم به مجلس قرب خود بخواند - می‌خندد.

چه سست و بی‌ارزش است خرد آن کسی که بازگشتش روز رستاخیز است و او اکنون سرگرم به فراچنگ آوردن مال و مقام و برتری بر غیر - به طلا و نقره و چهارپا و مزرعه و فرزندان و تبار - باشد و در مقابلش این عقبات و گریوه‌ها و در راهش پرتگاههای مهلک وجود داشته باشد؟ حضرت صادق علیه‌السلام می‌فرماید: رب شهوة ساعة اورثت حزناً طويلاً، یعنی: بسا که یک لحظه شهوت‌رانی اندوه فراوانی در پی داشته باشد؛ از جنید بغدادی از صفت عاشق و محب پرسش شد، گفت: دائم الفکر کثیر الخلوۃ قلیل الخلطة، لایبصر اذا نظر و لایسمع اذا خوطب و لایفهم اذا تکلم و لایحزن اذا اصیب و لایفرح اذا صاب... یعنی: پیوسته در فکر است و تنهائیش بسیار است، با مردم کم آمیزش دارد، وقتی نظر می‌افکند نمی‌بیند و چون مخاطب قرار گیرد نمی‌شنود و چون سخن گوید فهمیده نمی‌شود^۱، و چون مصیبتی بدو رسد اندوهگین نمی‌شود و چون سودی رسد خوشحال نمی‌گردد، در خلوت‌های خود خدای را مشاهده کرده و بدو اُنس دارد و در پنهان و آشکار خود با او مناجات و سخن می‌گوید؛ با دنیاداران در دنیاشان ستیز و نزاع نمی‌کند او را اندوهگین می‌بینی، درحالی که از نومید شدن آنچه امیدوار بدان است بیم دارد و ترس از فقدان آنچه را که می‌طلبد دارد، خردش از مطالعه جلال الهی به دهشت و سرگشتگی افتاده، خوابش کم و خوراکش اندک و اندوهش پیوسته است، مردمان

۱. چون از خدا می‌بیند و از او می‌شنود و با او سخن می‌گوید، از سخنان جنید قدس سره است که: سی سال است با حق سخن می‌گویم و خلائق پندارند با ایشان سخن می‌گویم «م»

کار دارند و او نیز کار دارد: چون خلوت کند حنین دارد و چون تنهاست آئین، او را شراب از جام عشق و دوستی است، و وحشت و دوری از تمام بندگان؛ پایان سخن جُنید.

گویم: آنچه از احوال محبتان و عشاق الهی که بیان کرده، اینها در مبادی و آغاز سلوکشان به سوی خدا و در اوقات کُنده شدنشان از خلق به سوی حق است، اما هنگام رسیدن و گشاده شدن سینه به نور او و فراخ شدن قلب به سبب استیلائی او، از بشاشترین خلائق و خوشخوترین و مسرورترینشان به مطالعه جلال الهی و مشاهده اش در هر چیزی می‌باشند؛ رسول خدا - صلی الله علیه و آله - هم پیش از بعثت این‌گونه بوده است، یعنی از خلق وحشت داشته و در کوه چرا - برای عبادت پروردگارش - خلوت گزیده بود، سپس خداوند قلبش را فراخی بخشید و خویش را بزرگ و عظیم فرمود و به تمام خلائق مبعوثش ساخت و عهده‌دار هدایت و آموزششان مر کتاب و حکمت را نمود، و به این معنی اشاره کرده و فرمود: الم نشرح لك صدرک و وضعنا عنک وزرک الذی انقض ظهرک و رفعنا لك ذکرک فان مع العسر يسرى ان مع العسر يسرى فاذا فرغت فانصب و الی ربک فارغب، یعنی: مگر نه سینه‌ات را گشاده کردیم و بار گرانت را که پشت تو را سنگین کرده بود از تو برداشتیم و آوازه‌ات را بلند کردیم؟ از پی هر دشواری آسانی است، محققاً از پی هر دشواری آسانی است، پس چون فراغت یافتی به دعا و عبادت پرداز و به پروردگار خویش مشتاق باش (۱ - ۸ - انشراح).

بعضی از دانشمندان گفته‌اند: نینداری که گردش روح عارف در بستانهای معرفت و باغهای آن کمتر از روحی است که به بهشت وارد می‌شود، آن بهشتی که می‌شناسدش و در آن خواسته‌های خود از شکم و زیرشکم را برآورده می‌کند، کجا آن‌دو برابراند؟ بلکه این مسئله قابل انکار نیست که تمایل عارفان در گشوده شدن دروازه‌های معارف تا آنکه به ملکوت آسمان‌ها و زمین و جلال و عظمت آفریننده و اداره کننده‌اش نظر بیفکنند، بیشتر از تمایل مردمان است در خوردن و نزدیکی کردن و پوشیدن، و چرا این تمایل بیشتر نباشد؟ چون آن، مشارکت با فرشتگان است در فردوس اعلا، برای اینکه فرشتگان را در خوردن و آشامیدن و نزدیکی کردن

بهره و لذتی نیست، بلکه بهره‌وری حیوانات به این امور، بر بهره‌وری انسان می‌چرید، حال اگر مشارکت با چهارپایان در لذاتشان سزاوارتر است از مشارکت با فرشتگان عالم بالا در خوشحالی و سرورشان به مطالعه جمال حضرت ربوبی، چه جهل و گمراهی فراوانی داری و چه همت پستی، پس ارزش تو به مقدار همت تو است؛ پایان سخن او.

و آنچه سزاوار است دانسته شود اینکه: همان‌طور که وجود هر چیزی از آثار موجد او است و در معلول هیچ چیز یافت نمی‌شود جز آنکه در علتش به‌گونه‌ای برتر و بالاتر یافت می‌شود، همین‌طور تمام مرغوبات و لذت بخشهایی که در عالم مواد جسمی و طبایع کائن و دگرگون‌پذیر (یعنی دارای کون و فساد) می‌باشند، همگی نسبت بدانچه که در عالم نفوس و نشأه بهشت و سرای حیات و زندگی یافت می‌شود همچون قطره و یا نمی‌می‌باشد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذّ الاعین و انتم فیها خالدون، یعنی: در آن بهشت هرچه دل‌ها آرزوی آن کند و دیدگان را محظوظ سازد هست و شما در آن جاودانید (۷۱ - زخرف) و همین‌طور تمام لذت بخش‌های نفوس و صورت‌های بهشتی و درخت‌ها و نهرها و غُرفه‌ها و حوران و کاخ‌ها و آهنگ‌ها و نغمه‌های پرندگان آن، آثار و قطراتی هستند نسبت بدانچه در حضرت الهی است و بدانها، مقیمان و عاکفان اطراف بارگاه او - از لذات و سرور و شادمانی‌هایی که انسان از توصیف آنها ناتوان است - دست می‌یابند، یعنی چیزی است که دیده‌ای ندیده و گوش‌ی نشنیده و بر دل هیچ بشری گذر نکرده است، پس هرکس که دنیا را ترک کرده و در آن زهد بورزد، به نعمت‌های آخرت و لذات بهشت می‌رسد، و هرکس در نعمت‌های آخرت زهد بورزد، به نعمت‌های قُرب الهی و شرف رسیدن و ابتهاج و سرور به لقای پروردگار - که درکنار آن هر نعمت و لذتی حقیر و کوچک است - دست می‌یازد.

بدان که برای دارنده عقل زشت است که حیوان باشد - درحالی که امکان آن را دارد که انسان باشد - و یا اینکه انسان باشد و امکان آن را دارد که فرشته‌ای مقرب باشد، خداوند می‌فرماید: ایحسبون انما نمدهم به من مال و بنین نسارع لهم فی الخیرات بل لایشعرون، یعنی: مگر پندارند آن مال و فرزندان که بدیشان می‌دهیم

برایشان به نیکوئیها شتاب می‌کنیم؟ نه! آنها نمی‌فهمند (۵۵ و ۵۶ - مؤمنون) و باز فرموده: قال الذین یریدون الحیوة الدنیا یا لیت لنا مثل ما اوتی قارون انه لذو حظ عظیم، و قال الذین اوتوا العلم ویلکم ثواب الله خیر لمن آمن و عمل صالحا، یعنی: کسانی که زندگی دنیا می‌خواستند گفتند: کاش ما نیز نظیر آنچه قارون را داده‌اند داشتیم که او نصیبی بزرگ دارد، و کسانی که دانش داشتند گفتند: وای بر شما! پاداش خدا برای کسی که ایمان آورده و عمل شایسته کرده بهتر است (۷۹ و ۸۰ - قصص) اشاره است به اینکه آن‌کس که اهل علم است می‌داند که پاداشهای آخری بهتر و لذت‌بخش‌تر از لذات دنیوی است، چون آنها اموری حقانی و باقی و جاودانند و اینها اموری باطل و فانی و نابود شونده‌اند، امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرموده: هلک خزان الاموال، و العلماء احياء، باقون ما بقی الدهر، اعیانهم مفقودة و آثارهم فی القلوب موجودة، یعنی: جمع‌کنندگان و گردآورندگان مال و ثروت به هلاکت افتادند، ولی دانشمندان (الهی و علمای ربانی) زنده‌اند و تا روزگار بریاست باقی و جاودانند، اعیان و کالبدشان وجود خارجی ندارد، ولی آثارشان در دل‌ها موجود است.

ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

موقف نهم

فیضِ حقِ تعالیٰ

موقف نهم

در فیض حق تعالی و ابداع و فعل او و تحقیق وجود صور مفارق
عقلی و در آن فصل‌هایی است:

فصل اول

در بیان اصولی که در تحقیق نخستین هوئیاتی که از او صادر شده است و

اینکه چه وجودی اختصاص بدو دارد نیاز به دانستن آنها می‌باشد

و ما برای تحقیق این مطلب ناگزیر از بیان اصولی هستیم که شرح آنها در سفر اول
کتاب اسفار که در امور عامه است گفته آمد، و آنها ضوابط احوالی هستند که عارض
طبیعت موجود - از آن روی که موجود است - به حسب مفهوم می‌گردند^۱، و آنها به‌گونه
تلخیص و یادآوری این اموراند:

اصل اول

تقابل سلب و ایجاب بین دو امر است که مفهوم یکی از آن دو به‌عینه، بر رفع
(برطرف شدن) دیگری باشد، یعنی: آن را هیچ مفهومی جز آنکه رفع وی است

۱. یعنی از حیث تحقق در ضمن هر فردی که تحقق یابد، نه مفهوم - از آن روی که مفهوم است - چون حکیم،
بحث از اعیان موجود می‌کند، لذا در امور عامه گفته می‌شود: هر واجب‌الوجود بالذاتی نه ماهیت دارد و نه
جزئی دارد، و هر قدیم بالذاتی هیچ آغازی ندارد، و در الهیات گفته می‌شود: واجب‌الوجود بالذات شخصی -
تعالی شأنه - نه ماهیتی دارد و نه جزئی دارد، او قدیم بالذات است و آغازی ندارد، و بر این قیاس کن.
«سبزواری»

نمی‌باشد، از این جهت این تقابل جز بین دو چیز تحقق و ثبوت نمی‌یابد، و ناگزیر حصر بین آن دو عقلی است و عقل را نرسد که بین آن دو، واسطه جایز شمارد، و بدان تقابل تناقض نیز گویند، آنان که به تصحیح الفاظ اهتمام و توجه دارند، چون تصحیح مقتضی باب «تفاعل» را در تناقض - یعنی تکرر از دو جانب را - آغاز کردند گفتند: معنی تناقض، بودن دو چیز است که از صدق یکی از آن دو به ذات خود، کذب دیگری لازم آید، و به گوششان خورده بود که: نقیض هر چیزی رفع و برطرف شدن آن است، گاهی سخن را که: نقیض هر چیزی رفع و برطرف شدن آن است، برگردانده و گفته‌اند: رفع هر چیزی نقیض آن است، و هریک از دو طرف را نقیض دیگری قرار دادند، اما رفع: اختصاص به جانب سلب دارد - نه ثبوت - و گاه دیگر گفته‌اند: حقیقت تناقض، بودن دو مفهوم است که یکی از آن دو رفع و برطرف شدن دیگری باشد و دیگری بدان مرفوع گردد، به این معنی آن را از نسبت‌های متکرر از دو جانب قرار داده‌اند؛ ولی شایسته آن است که گفته شود: درستی تکرر نقیض و رفع از دو جانب، برای این است که یکی از دو طرف بالذات نقیض دیگری است و دیگری بالعرض نقیض آن است، چون بر آن «نقیض نقیض» و «رفع رفع» صدق می‌کند، پس بین آن دو، تناقض متکرر در دو طرف می‌باشد؛ خلاصه آنکه همین مقدار در اجرای صیغه «تفاعل» کافی و بسنده است و کار در این مطلب - نزد طالب حق و غایت آخرت - سهل و آسان است.

خلاصه آنکه: ناگزیر باید مفهوم یکی از دو طرف به‌عینه، رفع دیگری باشد، اما دیگری: در آن غیر متعین است تا امری به‌خصوصه باشد، و آن مشروط به تخصص معنایی نیست جز آنکه عدم مفهوم آن به‌عینه رفع آن رفع باشد، و نیز مشروط به این هم نیست که مفهومی مرفوع بدان باشد، بلکه واجب این است که چیزی متصف به مرفوع بودن بدان مرفوع باشد، خواه آن رفع در نفس خودش رفع چیز دیگری باشد و یا نباشد^۱: پس روشن شد که در دو متقابل تقابل سلب و ایجاب، ناگزیر باید یکی از دو

۱. توضیح آن اینکه: یکی از دو طرف، امری به‌خصوصه باشد، چون آن در تمام موارد عدم، و رفع دیگری است، اما دیگری: امری به‌خصوصه باشد، چون آن در هر موردی شئی است، یعنی در مورد انسان و در مورد اسب و در مورد سنگ و در مورد سفیدی و همین‌طور... و همان‌گونه که خصوصیت، بخشی از آن نیست، همین‌طور - لخصوصیت عدم رفع بودن آن مر آن رفع را - شرط آن نمی‌باشد، اگر چه رفع چیز دیگری باشد، مانند عدم امتناع و «لانسان» و غیراینها که عبارت از ایجاب اضافی - نسبت به رفع آنها - می‌باشد. و ←

جانب به عینه مفهوم سلب باشد و جانبِ دیگر مقابل سلب، با قیاس بدان ایجاب، اضافی باشد، خواه در فرد ایجابِ حقیقی تحقق پذیرد و یا در غیر آن از سلوب.

سپس باید دانسته شود که این گونه از تقابل، چنانکه بین دو قضیه پدید می آید، همچنین بین دو مفهوم مفرد هم پدید می آید، یا به حسب حمل - با قیاس به موضوعی به عینه - چنانکه بین انسان و «لایانسان» و «زید» و «لازید» و یا «لایانسان» و «لالایانسان» و «لازید» و «لالازید» است و یا به حسب وجود «فی» نسبت به موضوعی به عینه، چنانکه بین سیاهی در چیزی و رفع آن از آن چیز، و یا رفع سیاهی و رفع آن از آن چیز می باشد، بنابراین ممتنع و محال است که چیزی از موضوعات معین خالی از دو متقابل، به حسب حمل «علّی» که همان حمل «هوهو» است باشد.

و همین طور محال است که چیزی از موضوعات پیدا شود که به حسب وجود «فی» - که عبارت از حمل اشتقاق است - فارغ و بیکار باشد، پس همان طور که هر چیزی یا سفیدی (بیاض) است و یا «لابیاض» - به گونه منفصله حقیقی - همین طور هر چیزی یا سفید «ابیض» است و یا «لابیض» یعنی اینکه یا «ذو بیاض» است و یا «لاذو بیاض» و هر دو قبیل هم در مفردات، نفس خودشانند، اگر چه این به حسب نسبت آنهاست به موضوع.

همان طور که رفع هر مفردی بالذات، نقیض آن است و مرفوع بدان عبارت از نقیضش بالعرض است - چون مصداق نقیض نقیض و رفع رفع می باشد - همین طور سلب هر قضیه ای نقیض آن است و نقیض سلب بالذات، سلب سلب است، ولی ایجاب آن را لازم می آورد، پس نقیض «هر انسانی حیوان است» «هر انسانی حیوان نمی باشد» است، و نقیض «هیچ سنگی انسان نیست» «هیچ سنگی انسان نیست» می باشد^۱، ولی اگر این سلب استغراقی که تمامی را فرا می گیرد صدق کند، آن را ایجاب در بعضی لازم می آید، از این روی اهل میزان و منطق حکم کرده اند که نقیض ایجاب کلی، سلب جزئی، و نقیض سلب کلی ایجاب جزئی است.

← نیز نفس وصف عنوانی که مرفوع است نمی باشد، بلکه ذاتش می باشد. یعنی آن مرفوع به حمل اولی نیست.

بلکه مرفوع به حمل شایع صناعی می باشد. «سبزواری»

۱. نقیض: لاشئ من الحجر بانسان، هو: لیس لاشئ من الحجر بانسان. «م»

اصولی دیگر

تو را یادآوری کردم یک مفهوم را نقیضی از راه حمل «هوهو» و نقیضی از راه حمل «ذوهو» است، پس به یقین بدان که دو متناقض از راه حمل اشتقاق همان‌گونه که اجتماعشان به حسب حمل اشتقاقی در یک موضوع محال است، همین‌طور صدق آنها به‌گونه مواطات بر یک موضوع محال است، بنابراین جایز نیست که حرکت و «لاحرکت» بر یک چیز حمل شود، اما دو متناقض به‌گونه حمل تواطئی، اجتماعشان از حیث مفهوم به حمل «علی» در یک موضوع که حمل «هوهو» است محال است نه اجتماع آنها از حیث تحقق و وجود در موضوعی به‌عینه، زیرا آن غیرممتنع است، پس سیاهی - مثلاً - با حرکت در یک موضوع پیدا می‌شود و هریک از آن دو - به معنایی که گفته آمد - نقیض دیگری است، پس دو نقیض در یک موضوع اجتماع یافته است، علت و راز آن این است که سیاهی، بالذات نقیض حرکت نیست، بلکه فردی است مر آنچه را که بالعرض - به حسب حمل تواطئی - نقیض آن است، و همین‌طور حرکت - با قیاس به سیاهی - پس سیاهی (سواد) و «لاسواد» به‌گونه مواطات دو نقیض‌اند، و همین‌طور حمل اشتقاقی، یعنی «ذاسواد» و «لا ذاسواد» («ذاللاسواد») اما «ذاسواد» و «ذاللاسواد» تناقضی بینشان نیست، چون در موضوع وقتی سیاهی و حرکت پیدا شد، بر آن صدق می‌کند که گفته شود: «ذاسواد» است و نیز بر آن صدق می‌کند که گفته شود «ذاحرکت» است و بر آن صدق می‌کند که گفته شود «ذاللاسواد» است، برای اینکه حرکت، به حمل تواطئی «لاسواد» است و از این امر لازم نمی‌آید که بر آن صدق کند او «اسود» و «لا اسود» است، زیرا «ذاسواد» اگرچه معنایش به‌عینه معنی «اسود» است، ولی «ذاللاسواد» معنایش معنی «لااسود» نمی‌باشد، آری! اگر مراد از «لاسواد» نفس این مفهوم سلبی باشد نه چیز دیگری که معروض آن شده و یا در وجود متحد با آن گردیده، مانند حرکت - در مثال ما - در این صورت تناقض بین آن دو حاصل است، چون در این حال مفاد بیان ما است که: این «ذاللاسواد»، به‌عینه مفاد بیان ما است که: این «لااسود» است، در این مطلب نیک بیندیش تا در آنچه ما با خواست الهی در صدد بیانش هستیم تو را بهره و منفعت رساند.

اصلی دیگر

در این اصل قانون انواع حیثیات و اقسام جهاتی است که ناگزیر از مراعات آنها می‌باشد تا آنکه انسان در غلط و اشتباه نیفتد، به طوری که کثیر را واحد و واحد را کثیر نپندارد، زیرا این به واسطه جهل و پی‌نبردن به این مطلب است که کدام یک از اعتبارات مختلف موجب کثرت در ذات می‌شود و کدام یکشان موجب نمی‌گردد، چنانکه برای گروهی واقع شده است، یعنی بسیاری از مردمان صدور کثیر را از واحد حقیقی در آغاز کار جایز می‌شمارند و ندانسته‌اند که این امر به وحدانیت و یکتایی اول تعالی رخنه وارد می‌آورد، و همین‌طور بسیاری از مردم اتصاف او تعالی را به صفات کمالیش - مانند علم و قدرت و اراده و غیراینها - در مرتبه ذاتش به ذات خود منع می‌دادند و نمی‌دانند که این صفات - با اینکه از حیث مفهوم باهم غیرمتحدند - موجب کثرت در موصوف نمی‌گردد، همین‌طور بسیاری از خردمندان، علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء را در مرتبه ذاتش ارجاع داده‌اند، و خالص آن را در بیان علم دانستی.

بنابراین گوئیم: مطلق حیثیات یا تقيیدی‌اند و یا تعلیلی، اولی چیزی است که برای تحئت بدان مانند جزء قرار داده شده است، مانند ناطق برای انسان و نویسنده، برای مرکب صنفی؛ و دومی چیزی است مانند خارج از آن، مانند علت و معلول بودن چیزی، اگرچه تقييد و تحئت در آنها داخل باشد، به شرطی که تقييد بدانها مأخوذ بر این امر باشد که آن تقييد است نه اینکه قید است و تحئت، تحئت باشد نه حیثیت، یعنی معنی حرفی غیرمستقل به مفهوم شدن باشد - همچنان که در «حصه» فرق بین آنها و بین فرد را دانستی، سپس حیثیت تقيیدی گاهی در عنوان‌ها به حسب تعبیر بدان و حکایت است نه تعبیر از آن و حکایت شده از آن، چنانکه گویی: ماهیت از حیث اطلاق و یا «لابشرط شئی» این‌گونه است، و مراد از آن جز نفس ماهیت مرسله - بدون اعتبار حیثیت دیگری با آن - نمی‌باشد، برعکس این مطلب که اطلاق و «لابشرطی» و «ارسال» را قیدی برای ماهیت قرار دهی، در این صورت با ماهیت «مُحَيِّثَه» به شرط شئی» و یا «بشرط لاشئی» تقابل پیدا کرده و مأخوذ با اطلاق بر چیزی از آن دو صدق نمی‌کند، چون آن مقابل آن دو می‌باشد، همچنان که آن دو، دو متقابل می‌باشند، اما مأخوذ بر گونه اولی: بر هر یک از آن دو صدق می‌کند، چون آن در واقع مطلقه مرسله

است - بدون اعتبار اطلاق و ارسال با آن - .

سپس گوییم: اختلاف حیثیات تعلیلی موجب کثرت در نفس موضوع نمی‌شود، بلکه در آنچه خارج شده می‌شود، اما اختلاف حیثیات تقییدی: مشهور نزد تمام (حکما) این است که اقتضای کثرت در ذات موضوع می‌کند، ولی جستجو و برهان، حکم به فرق بین اختلاف آنها از جهت معنی و مفهوم و از جهت حقیقت و وجود می‌کند، پس هر مفهومی از مفهومات، مقتضایش مغایرت با دیگر مفهومات - به حسب مفهوم و معنی - می‌باشد، ولی بعضی از آنها از اتحاد با بعض دیگر اینا ندارند؛ آیا نمی‌نگری که مفهوم وجود غیر مفهوم تشخص - از حیث معنی - می‌باشد و از حیث حقیقت عین آن می‌باشد؟ و همین‌طور مفهوم عاقل و معقول از جهت معنی باهم تغایر دارند و منافی اجتماعشان از یک حیثیت در یک ذات بسیط از تمام وجوه نمی‌باشد، پس مقتضی تغایر - به حسب مفهوم - عدم حمل یکی از آن دو بر دیگری - به حمل ذاتی اولی - می‌باشد نه عدم حمل آن بر دیگری، به حمل شایع صنایعی که ملاک آن اتحاد در وجود است نه در مفهوم، پس معنی بر دیگری به حمل شایع صدق می‌کند و به حمل ذاتی که مفادش اتحاد در مفهوم است صدق نمی‌کند و کاذب است، پس علم او تعالی غیر از قدرتش - به حسب معنی - می‌باشد، ولی به حسب وجود واجب عین آن است، چنانکه بیانش بارها گذشت؛ پس روشن شد که حیثیات تقییدی گاهی فقط از جهت معنی باهم تخالف دارند و این امر اشکالی در بساطت ذات موضوع و هویتش وارد نمی‌آورد، و گاهی نیز با این همه مُکثّر ذات موضوع و هویت آن می‌باشد.

بخشی دیگر

سپس (گوییم): حیثیات مخالف هم که موجب اختلاف ذات موضوع و تکثّر آن می‌باشند بر دو بخش اند: بخشی از آنها حیثیاتی هستند که بالذات مختلف‌اند و در نفس خودشان مغایر هم، ولی به هیچ‌گونه از گونه‌ها تقابل چهارگانه - جز بالعرض - اصلاً باهم تقابل ندارند، مانند شکل و مقدار و رنگ و مزه و بو و گرمی و حرکت و اضافه و امثال اینها از مقولات نه‌گانه؛ و بخشی از آنها حیثیاتی هستند که بالذات به نوعی از انواع تقابل با هم تقابل دارند، مانند سیاهی و سفیدی و علم و جهل و تقدّم و

تأخر - با قیاس به یک چیز - و وجود و عدم.

اصولی دیگر

تمام حیثیات ذاتی و عرضی در اینکه ملاک اتصاف به چیزی از آنها به عینه ملاک اتصاف به دیگری است باهم اشتراک دارند، و مرادم از آن اینکه: برای هیچ چیزی تقید به حیثیتی از آنها، از حیث تقید به حیثیت دیگری جایز نیست، پس انسانیت انسان - از حیث نویسنده بودنش - و ناطقیّت او - از حیث حیوانیتش - و متحرک بودن او - از حیث متشکل بودن او - نمی باشد، وگرنه هر حیوانی ناطق بود و هر انسانی نویسنده بالفعل و هر متشکلی متحرک بود؛ تمام اینها به حسب وجود است و همین طور به حسب مفهوم، بنابراین اتصاف به عاقلیّت - به حسب مفهوم - عین اتصاف به معقولیت است - به حسب مفهوم - وگرنه هر دو، دو لفظ مترادف برای یک معنی بودند، و آنان (جمهور حکما و متکلمین) فرق بین دو قبیل هم را - چنانکه پیش از این هم گفته آمد - نگذاشتند و سخن مطلق گفتند که: آنچه به حسب نوعی حیثیت ملحق به ذات می گردد - هر حیثیتی که می خواهد باشد - جایز نیست که به حسب حیثیت دیگری ملحق بدان گردد، و اینکه: تمام حیثیات - خواه باهم برخورد داشته باشند و یا برخورد نداشته باشند - در این امر باهم جمع می آیند که: حصول آن جز به واسطه استناد به حیثیات مختلف تعلیلی پیشین جایز نمی باشد، اگر چه مطلقاً حق آن این نیست که عارض یک ذات نگردد، مگر پس از حیثیات مختلف تقییدی پیشین که پیش از عارض شدن مکرر ذات اند.

اما حیثیات متقابل به خصوص خود: ناگزیر در طبایع آنها هست، با اینکه گفته شد: چیزی از آنها در واقع در یک موضوع پیدا نمی شود، مگر پس از خالی شدنش از مقابل دیگر، و در جواز اجتماع دو متقابل در یک موضوع، به هیچ وجهی از وجوه دارای کثرت تحلیلی عقلی بودن کافی نیست، بلکه در آن، ناگزیر از کثرت وجود خارجی می باشد، پس اختلاف موضوع به واسطه حیثیت تقییدی - به حسب مرتبه ای از مراتب نفس الامر - مانند اختلاف اجزای ماهیت نوعی است، مانند حیوانیت و ناطقیّت در انسان که به حسب تحلیل ذهنی از هم متمایزاند، و امکان اجتماع دو متقابل در آن

- مانند علم و جهل و سیاهی و سفیدی - جایز نیست؛ پس برای وجود آن دو باهم و در یک زمان، ناگزیر از وجود دو موضوع است که از حیث وجود باهم مغایرت و مخالفت داشته باشند.

اما حیثیات تقییدی مختلفی که نزد عقل انتفای بعضی از آنها - با بقای بعضی دیگر - جایز است، مثلاً مانند حرکت و سیاهی، اینها اگرچه اجتماعشان در یک موضوع طبیعی جایز است، ولی به شرط آنکه در ازای آنها مبادی و جهاتی مختلف باشد که از حیث وجود باهم تغایر داشته باشند، خواه تحقق آنها ملازم با یکدیگر باشد و یا اینکه نباشد، مانند قوای نباتی و حیوانی - به جهت صدور افعال و آثار گوناگون از آنها - .

اصلی دیگر

تو از آنچه گفته شد می توانی بدانی که اتصاف چیزی به صفتی از صفات، در واقع درخواست اتصاف آن چیز در هر مرتبه ای از مراتب واقع نمی باشد، و نیز موجب اتصاف آن چیز بدان (مرتبه) - از تمام حیثیاتی که برای این موضوع ثابت می شود - نمی گردد؛ پس چون گفتیم: «زید» در واقع موجود است، برای ما در صدق این حکم، اتصاف «زید» - فی الجمله - به وجود کافی است، اگرچه در مرتبه نفس ماهیتش که مجرد از تأثیر فاعل است موجود نباشد؛ و چون گفتیم: «زید» سیاه است، لازم نمی آید که اتصاف او به سیاهی، از حیث انسانیتش و از حیث نوشتنش و از حیث علم و قدرت و سخاوت و شجاعت و غیر اینها از صفات و حیثیات او که مدخلیتی در سیاه بودن او ندارند باشد، زیرا سیاهی - از حیث ثبوت این اموری که بدانها اشاره کردیم - از وی مسلوب است، بنابراین عدم صدق آن (سیاهی) از جهت این حیثیات، زیانی به صدق آن در واقع نمی رساند، و این بدان جهت است که تحقق و ثبوت چیزی به واسطه تحقق گونه ای از گونه های وقوع است و برخاستن آن، به واسطه برخاستن تمام گونه ها می باشد.

و چون اینها بیان شد گوییم: وقتی موضوعی که از تمام وجوه بسیط است اتصاف به صفتی از صفات پیدا کرد، لازم می آید که بدان، با تمام اعتبارات و در هر مرتبه از مراتب نفس الامر اتصاف پیدا نماید؛ و آنچه پیش از این بیان شد گذشت که دو متقابل به

حمل «علی»، گاهی به حسب وجود «فی» دو متقابل نمی‌باشند، مانند «رایحه» و «لون» (بو و رنگ) که در یک موضوع جمع می‌آیند، مانند سیبی که در آن «رایحه» و «لارایحه» پیدا می‌شود، پس آنگاه راست در می‌آید که موضوع، یک موضوع واحد و صرف، و حیثیات در آن یک حیثیت نباشد، پس در مثال سیب اگر حیثیت «رایحه» به‌عینه همان حیثیت «لون» باشد، سخن ما که گفتیم: در آن «رایحه» و «لارایحه» است، به‌منزله سخن دیگر ما است که: «رائحه» «لارائحه» است، در این صورت لازم می‌آید که دو نقیض از راه حمل «علی» دو نقیض از راه وجود «فی» باشند، و آنچه بیانش پیش از این گذشت که: شئی و نقیض شئی به حسب حمل «علی» از جهت اقتران بین آن دو در ثبوت - از راه وجود «فی» - دو متناقض هم نیستند، این حکم به حسب تحقق و ثبوت اصل وجود برای موضوع در متن اعیان جایز است، اگرچه از یک جهت - یعنی صدورش از فاعل و به حسب مطلق اقتران بین آن دو در آن - باشد نه اقتران با هر حیثیت و جهتی.

اما اگر اقتران موضوع به یکی از دو متقابل از راه حمل «علی» - مانند لون و حرکت - به نفس حیثیتی که به حسب آن با دیگری اقتران پیدا کرده است باشد - به طوری که حیثیتی که به خصوص از جهت آن و به حسب کُنهِ حقیقت آن به‌عینه «لاحرکت» یعنی «لون» در موضوعی بر آن مترتب می‌گردد به‌عینه حیثیتی باشد که از جهت آن و به حسب آن حرکت در آن موضوع مترتب می‌گردد - «لاحرکت»، حرکت «به ضرورت» است، در این صورت از اجتماع دو نقیض از راه حمل «علی» - و آن حرکت و «لاحرکت» به حسب وجود «فی» از یک حیثیت است - اجتماع آن دو به حسب حمل «علی» لازم می‌آید، و محال بودن این بدیهی و آشکار است، گذشته از آنکه خرد سالم که بر استقامت و استواری سرشته شده است، پیش از مراجعه به برهان حکم خواهد کرد: حیثیتی که بدان، برانگیخته شدن حرکت از چیزی باشد، به‌عینه حیثیتی که بدان برانگیختگی که «لاحرکت» است نمی‌باشد، وگرنه باید حرکت، «لاحرکت» باشد و بلکه این حیثیت غیر آن حیثیت باشد، و بلکه آن موضوع به‌عینه، «لاذک الموضوع» به‌عینه باشد و همگی باطل است؛ پس ثابت و روشن شد که دو متناقض به حسب حمل «علی» - مانند سیاهی و حرکت - اجتماعشان در یک موضوع، فقط به حسب وجود

«فی» می‌باشد، به شرطی که اقتران به آن دو، از دو حیثیت مختلف تقییدی باشد - نه از یک حیثیت - .

۲

فصل

در اینکه نخستین چیزی که از حق متعال صادر شده لازم است که یک امر باشد این اصول آماده شده‌ای که بیانش گذشت، اصولی است که بدانها عقل نظری که بر دیده‌اش پرده تقلید نیفتاده و بر آینه‌اش زنگار عصبیت و طرفداری و ظلمت عناد و مخالفت ننشسته استقلال دارد (یعنی از مستقلات عقلیه است)، این اصول به جهت اثبات این امور است و آنها عبارتند از اینکه: از واحد حقیقی صرف و همین‌طور واحد - از آن‌روی که واحد است - از این حیثیت جز یکی صادر نمی‌شود، و اینکه در طبیعت کثرت - از آن‌روی که کثرت است - نیست که از واحد دو چیز باهم صادر گردد، بلکه یکی پس از دیگری، تا آنکه جهات و حیثیات تکثر پیدا کرده و دروازه خیرات گشوده گردد، شاید که این اصل از امور فطری طبع سلیم و ذوق مستقیم است - چنانکه بیانش گذشت - جز آنکه مخالفان اهل حقیقت این اصل را به شدت انکار می‌ورزند تا بر هیچ‌کس دروازه حکمت گشوده نشود^۱ و اثبات نور مجرد و جوهر مفارق و صورت مفارق^۲ و مجرد از مواد و اجرام و ابعاد، در عالم امکان روشن و آشکار نشود، چون آنان

۱. و بعضی از محققان اهل کلام چون به استحکام و قوت این قاعده پی‌بردند آن را انکار نورزیدند و گفتند آن قضیه شرطی صادق است، ولی در آن وضع مقدم نیست، چون هیچ واحد حقیقی نیست و واجب بالذات نیز ماهیت و وجود دارد و لا اقل دارای صفات زائد است. «سبزواری» ۲. اولی به زبان اشراق است و دومی به زبان مشاء، و صورت عبارت از چیزی که شئی بدان بالفعل می‌شود، و ابعاد اعم از مادی و مثالی می‌باشد، و مراد از سوم، عقول مجرد است که به عالم عقل کلی در زنجیره صعودی به ازاء عقول کلی است که عبارت از فاتحه‌های کتاب تکوینی - در سلسله نزولی - می‌باشد، و خودداری مخالفان از این انکشاف و باز و گشوده شدن به جهت پدید آمدن مجرد و قدیم - غیر از خدای متعال - به پندار تباهشان و بستن باب عموم قدرتش - به نظر ناروایشان - می‌باشد، ولی ندانستند که محذور، وجدان و یافت وجود مجرد از هر نوع ماهیت و نارسایی و هر نوع پیدا شدن و یافت قدیم بالذاتی جز خدای متعال می‌باشد، و نیز این نور مجرد از صقع و ناحیه ربوبی است، پس او مجرد به تجرد خداوند و قدیم به قدم او است، و نفهمیدند که گردن نهادن بدان (نظر خودشان) برخورد با عموم قدرت الهی دارد. چون قدرت الله و یدالله است. پس فعل او و فعل هر چه که از صقع و ناحیه الهی است فعل خدا است، و نیز صدورش از خدا، صدور کُل است از خدا، چون بعد از حق، تمام وجودات است، پس فعلیت، سراسر سایه او است، همچنان که او سایه خدا است: الم ترالی ربک کیف مد الظل. «سبزواری»

طبیعتشان از بیرون شدن به نشأه دیگر و همسایگی با مقیمان حرم الهی و کعبه قدس سنگینی کرده و در خانه‌ای که نخستین بار با خانه‌نشینها (و گرفتاران جهان طبیعت و دنیا) نشسته‌اند می‌نشینند: و لو ارادوا الخروج لا عدوا له عدة و لکن کره الله انبعائهم فبطهم و قیل اعدوا مع القاعدین، یعنی: اگر اراده بیرون شدن داشتند برای آن لوازمی آماده کرده بودند ولی خداوند حرکتشان را ناخوش داشت و بازشان داشت و گفته شد: با نشستگان بازنشینید (۴۶ - توبه).

و شباهت به این دارد که بیشتر این مجادله‌کنندگان، دشمنان روحانیان و منازعان فرشتگان مقرب الهی - از جهت ضمیر و قلب - می‌باشند، اگرچه از راه زبان و نطق به آنچه که در دل دارند تصریح نکنند، مانند یهود در بیان الهی که: قل من کان عدواً لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله، یعنی: بگو هرکس که دشمن جبرئیل است او قرآن را به فرمان خدا به قلب تو نازل کرده است (۹۷ - بقره) از این روی اهل حقیقت عهده‌دار اثبات این مطلب - با دلایل قاطع - و دفع شبهات از آن شده‌اند که عقاید طالبان حقیقت از شک‌های گمراهان بیهوده‌کار و معطلان حفظ گردد.

لذا - همان‌گونه که در سفر اول کتاب اسفار در ضوابط علّت و معلول بیانش گذشت - گفته‌اند: اگر از واحد - از آن حیث که واحد است - «الف» و «ب» مثلاً صادر شد، «الف» «ب» نیست، پس از واحد از یک جهت «ب» و آنچه که «ب» نیست صادر شده است، و این متضمن اجتماع دو نقیض است، و بیان بعضی از شک‌ها بر این برهان با پاسخ‌هایشان در آنجا گذشت، و ما در آنجا اعتراض سردمدار ستیزکنندگان را که بر حکمت اعتراض داشت آوردیم که بر پیشوای صنعت میزان (ارسطو مدوّن علم منطق) اشکال کرده است - با اشاره به موضع اشتباه و محل اشتباهات و به خطا افتادنها - .

اینجا پس از بیان این اصول گوئیم: با آنچه که پیش از این گفته شد روشن و آشکار است که صدور آنچه که «ب» نیست، به‌عینه در قوه عدم صدور «ب» از حیثیت صدور آنچه که «ب» نیست می‌باشد، وگرنه باید آنچه که «ب» نیست، همان به‌عینه «ب» باشد، اگرچه آن در قوه عدم صدور «ب» به حسب اصل واقع و اصل وجود در نفس الامر نمی‌باشد، برای اینکه آنچه در جسم رایحه و بو نیست، اگرچه به‌منزله آنچه که در آن - در مطلق تحقق و ثبوت - رایحه نیست نمی‌باشد و اجتماع آنچه که رایحه

نیست با آنچه که رایحه است در یک جسم امکان‌پذیر است، ولی وجود آنچه که در آن رایحه نیست - از حیثیتی که در آن آنچه رایحه نیست پیدا می‌شود - امکان‌پذیر نیست، وگرنه باید آنچه که رایحه است و آنچه که رایحه نیست یک چیز باشد.

خلاصه آنکه: دو نقیض به حمل «علی»، اجتماعشان در یک موضوع به‌عینه - به اعتبار حمل اشتقاق از دو حیثیت مختلف تعلیلی (و یا تقییدی) نه از یک حیثیت - جایز است، وگرنه ناگزیر تناقض لازم می‌آید، و این اسلوب مأخذش بدان اسلوبی که ما در دفع شبههٔ صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب رازی) در کار گرفتیم نزدیک است، و آن اینکه: اگر از فاعل به نفس ذات خودش «الف» صادر شود، ذاتش به خصوص خود مصدری برای «الف» است، یعنی اینکه ذاتش به خصوص خود مصداق این مفهوم است^۱، و آن به‌عینه عنوان این خصوصیت می‌باشد، پس اگر از آن «ب» نیز به حسب این خصوصیت صادر شود، این خصوصیت مصداقی برای صدور غیر «الف» خواهد بود، و شکی در این نیست که صدور «الف» و صدور آنچه که «الف» نیست، در مفهوم مخالف هم‌اند، پس لازم می‌آید که این خصوصیت، غیر آن خصوصیت باشد و این محال است.

و نزدیک به این (گفتار ما) در درست بودن، چیزی است که کاتبی در کتاب شرح الملخص بیان داشته است، او پس از آنکه سخن ما تن را آورده و منع مذکور را بیان داشته - یعنی منع اینکه صدور «لاالف» مثلاً مستلزم «لاصدور» «الف» است - گوید: اگر پذیرفته شد، پس تناقضی بین سخن ما که: از وی «الف» صادر شده و از وی «الف» صادر نشده نمی‌باشد، چون آن دو، دو مطلقه‌اند، و اگر یکی از آن دو به دوام مقید باشد (قضیه) کاذبه است.

گویم: دو مطلقه به جهت احتمال وقوع هریک از آن دو در زمانی صدق می‌کنند، و چون در آن دو، زمان اتحاد پیدا کرد، اجتماع آن دو در صدق امکان‌پذیر نیست؛ سپس (گویم): پوشیده نماند که او (کاتبی) حیثیات را به منزلهٔ زمانها قرار داده است، چون در اینجا هیچ معنایی برای اعتبار زمان نمی‌باشد، و مرادش از دو مطلقه: چیزی است که مقید حکم به عموم حیثیات نیست، و مرادش از دوام: چیزی است که مقید به عموم^۱ است. چون ثابت و مقرر است که مصدریت به این معنی نفس ماهیت علت بسیط است. «هدیجی»

آنها (حیثیات) باشد، در این صورت گوییم: صدق دو مطلقه - به این معنی - جایز است، به جهت احتمال اختلاف حیثیت، اما وقتی حیثیت اتحاد پیدا کرد، امکان صدق آن دو باهم نمی‌باشد و این ظاهر و روشن است. گوید: در اینجا انعکاس بدگویی خطیب رازی بر این سینا آشکار می‌شود.

۳

فصل

در روش دیگری از سخن برای روشن کردن این مطلب چیزی است که بهمینار در کتاب تحصیل به‌گونه تلخیص مر آنچه را که بیانش در سخن ابن سینا - به‌ویژه در کتاب تعلیقات - مکرر آمده است آورده

گوید: بسیطی را که هیچ ترکیبی مطلقاً در آن نیست، علت دو چیز که باهم معیت «بالطبع» دارند نمی‌باشد، زیرا از آن، چیزی صادر نمی‌شود مگر پس از آنکه صدورش از وی واجب و لازم شده باشد، برای اینکه از «الف» اگر «ج» - از آن حیث که صدور «ب» از آن واجب و لازم می‌شود - صادر می‌شود - صادر شود، در این صورت صدور «ب» از آن واجب و لازم نمی‌شود، چون اگر از آن «ج» - از آن حیث که صدور «ب» از آن واجب و لازم می‌شود - صادر گردد، از حیثی که صدور «ب» از آن صادر شده، از آن چیزی که «ب» نیست صادر می‌گردد، در این صورت صدور «ب» از آن واجب و لازم نمی‌باشد، بنابراین هر بسیطی آنچه که نخست از آن صادر می‌گردد، احدی الذات و دارای ذاتی یکتا و یگانه می‌باشد؛ پایان سخن او.

بر او، فاضل دوانی در حواشیش بر کتاب تجرید اعتراض کرده و گفته: خودت می‌دانی که این متوجه بر او است و از مفروض - یعنی صدور «ج» از حیثی که صدور «ب» واجب و لازم می‌شود - لازم نمی‌آید که «ب» واجب و لازم نباشد، بلکه لازم می‌آید که «ب» از آن حیث که «ج» واجب می‌شود، به‌عینه واجب باشد، آیا سخن جز در نفی آن است؟ گویم: زیادی قید و جوب در این اسلوب این را افاده می‌کند که علت موجب چیزی ناگزیر باید در او خصوصیتی - با قیاس به معلول خودش به‌عینه - باشد که با معلول دیگرش - اگر به‌عینه فرض شود - آن خصوصیت نباشد، چنانکه برای علت دیگری

- اگر با قیاس به این معلول و یا معلول دیگری فرض شود - نمی‌باشد، پس این خصوصیت ذاتی مبداء ایجاب معلول معین را به خصوص خود، و منشاء برانگیخته شدن آن - بماه‌ی هی - می‌باشد، و مراد از خصوصیت و یا حیثیت در اینجا، مفهوم مصدری که مانند دیگر معانی مصدری جایز است که به شمار آنچه که بدان اضافه می‌گردد، تعدد پیدا نماید نیست، بلکه مبداء خاصی است که به جوهر ذات خود و حقیقت تعینش، مصداق حیثیت مذکور است که از آن تعبیر به صدور چنین و ترتب چنان می‌شود و از مبداء آن نیز گاهی تعبیر به حیثیت و گاه دیگر به خصوصیت می‌گردد.

خلاصه آنکه: هر ممکن موجودی از حیث وجود و وجوب، تعلق به وجوبی پیشین دارد که آن وجوب حصول از فاعل می‌باشد، پس وجوب حصول قائم به فاعل است - چنانکه بیانش در طی بیان اینکه هر ممکنی پیچیده به دو وجوب است گفته آمد - و از هر دو راه دانستی که این وجوب پیشین - اگر چه صفت ممکن است - ولی به واسطه فاعل تحصیل پیدا می‌نماید؛ و شکی در این نیست که وجوب «زید» - مثلاً مانند وجودش - مباین وجود «عمرو» - می‌باشد، و امکان ندارد که دو ذات مغایر هم دارای یک وجوب باشند، چنانکه امکان ندارد آن دو را یک وجود باشد، و قیام این وجوب پیشین به فاعل شیء، مانند قیام امکان و قوه استعدادی او به قابلش می‌باشد، و همان طور که دو حادث را یک امکان که بر آن دو، به زمان پیشی داشته باشد نمی‌باشد، همین طور دو معلول مغایر هم را یک وجوب که بالذات بر آن دو پیشی داشته باشند نمی‌باشد.

بنابراین گوییم: وجوب صدور معلول از مبداء نخستین یا برای ذات خودش است و یا برای غیر خود، اگر برای غیر خودش است، بالذات مستند بدو نیست، درحالی که سخن در چیزی است که بالذات مستند بدو می‌باشد نه برای واسطه، و اگر صدورش از وی به غیر واسطه است، و مبداء، به ذات خود و در ذات خود، مبداء آن است، به عینه (ذات) وجوب وجود آن اثر است، و چون ذاتش امری واحد و حقیقی است، از او حصول دو چیز به گونه وجوب - در یک درجه - تصور نمی‌شود.

چیزی که بر برخی از اوهام سست‌پندار وارد می‌شود اینکه: جایز است که واحد

موقف نهم - فیض حق تعالی / ۲۳۱

محض به نفس ذات خودش مناسبت ذاتی نسبت به دو چیز - مثلاً - داشته باشد که این مناسبت او با قیاس به غیر آن دو از دیگر اشیاء نباشد، پس آن دو، از بین تمام اشیاء - به جهت آن مناسبت - متعیّن به صدور از او در یک درجه می شوند.

اعتبار این در مقام اندیشه و تفکر ساقط است و فساد و تباهی روشن و آشکار، برای اینکه مطلق خصوصیت و خصوصیت اضافی غیر از خصوصیت معین است، پس آن مانند دیگر مطلق ها بی نیاز از تعین داشتن نمی باشد.

حال گوئیم: این دو چیز ناگزیر از جهت اشتراک در مطلق خصوصیت اضافی می باشند، و هر یک از آن دو را جهت خصوصیتی است که بدان، از خصوصیت دیگری امتیاز دارد، بنابراین منشاء این مناسبت ذاتی که مبداء را با قیاس با آن دو می باشد، یا یکی از دو خصوصیت به خصوص خودش می باشد، در این صورت به عینه آن خصوصیت ملاک صدور و جواز معلولیت است، پس صدور دیگر از آن دو از این علت، جایز نمی باشد، و یا اینکه قدر مشترک و مطلق خصوصیت، بدون اعتبار چیزی از دو خصوصیت در تحقیق این مناسبت - مگر به گونه اتفاق و تبعیت - می باشد، پس کار در جواز صدور، به مناسبت علت با امر واحد مشترک باز می گردد، لذا صدور چیزی از یکی از دو هویت مخصوص آن دو با این مناسبت مشترک جایز نیست، بنابراین معلول در واقع همان امر واحد است - اگر وحدتش وحدت تحصیلی باشد - نه مانند وحدت مبهم مرسلی که در وجود می باشند، و تحصیل نیاز به مخصص ذاتی که مقوم وجود است دارد - اگر چه مقوم حدّ و مفهوم نباشد - در این صورت روشن شد که صدور دو معلول از یک علت بسیط در یک درجه و از یک جهت محال است.

۴

فصل

اینجا اسلوب دیگری در برهان بر این اصل است که آن را شیخ الرئیس

- ابن سینا - در بیشتر از کتاب هایش مانند کتاب شفا و کتاب

اشارات و کتاب تعلیقات و غیر اینها بیان داشته است

و آن اینکه مفهوم «ان کذا» در حدّ ذاتش - به گونه ای که از آن «الف» صادر می گردد -

غیر از مفهوم «ان کذا» است که در حد ذاتش به گونه‌ای است که از آن «ب» صادر می‌گردد، بنابراین دو مفهوم مختلف یا این است که هر دو مقوم آن علت‌اند و یا اینکه دو لازم آن علت می‌باشند، و یا اینکه یکی از آن دو، مقوم است و دیگری لازم آن علت، اگر هر دو مفهوم مقوم آن علت‌اند، علت، مرکب است از تمام وجه واحد و یگانه نیست، و اگر دو لازم‌اند، لازم معلول است، پس از نو تقسیم به این بازمی‌گردد که مفهوم: از او یکی از دو لازم صادر شده است، مغایر مفهوم: از او لازم دیگری صادر شده است، می‌باشد، پس اگر به کثرت در مقوم منتهی نگردد، لازم می‌آید که لازم، لازم به واسطه لازم دیگر باشد.

این سخن - با اینکه از آن اثبات لوازم مترتب نامتناهی لازم می‌آید و در آن قول به اثبات علل و معلولات نامتناهی می‌باشد - از آن مطلقاً نفی لوازم لازم می‌آید، برای اینکه آن ماهیت یا این است که اقتضای «لماهی‌هی» را دارد که دارای لازم باشد و یا اینکه اقتضا ندارد، پس اگر اقتضا دارد، آن لازم، لازم «لماهی‌هی» است لذا بدون وسط می‌باشد، درحالی که تمام آن (ماهیت) فرض شده بود که با وسط باشد و این خلف (خلاف فرض) است، و اگر ماهیت اصلاً اقتضای چیزی را ندارد، این خود اعتراف است به اینکه ماهیت هیچ لوازمی ندارد.

پس روشن شد که قول به اثبات لوازم نامتناهی موجب فساد قول به آن (ماهیت) می‌شود، ولی اگر یکی از دو مفهوم مقوم علت و دیگری لازم آن قرار داده شود، در این صورت دو مفهوم باهم هم‌درجه نیستند، برای اینکه مقوم، متقدم و پیش است، و متقدم، آنچه که متقدم نیست نمی‌باشد، حاصل این بازمی‌گردد به اینکه این لازم فقط معلول است، پس معلول واحد است، زیرا در این صورت حیثیت استلزام علت آن لازم، به عینه حیثیت آن مقوم نمی‌باشد، و لازم می‌آید که مبداء حیثیت استلزام، خارج از ذاتش (یعنی معلول) نباشد، وگرنه سخن دوباره بازمی‌گردد.

خلاصه - با همه این تقدیرات - از صدور دو چیز از او، ترکیب و تکثر لازم می‌آید، یا در ماهیت علت، و یا از آن جهت که آن (ماهیت) پس از آنکه چیزی شده موجود بوده، و یا پس از وجود آن - به سبب جدا و پراکنده شدن آن - موجود شده؛ اولی: چنانکه در جسم است - به حسب ماهیت جوهریش از ماده و صورت و از جنس و از

فصل - و دومی چنانکه در عقل اول است - به حسب تکثری که وی را نزد وجودش از حیثیت تغایر ماهیت و وجودش لازم می‌آید - و سومی: چنانکه در چیزی که تقسیم به اجزای مقداری و یا جزئیاتش که در وجود از آن متأخراند شده می‌باشد، و این گونه‌های مختلف کثرت، پیش از وجود و با وجود و بعد از وجود می‌باشد، در این صورت آنچه که از وی دوتا - باهم - لازم می‌آید، یکی از آن دو با توسط نمی‌باشد، پس آن از حیث حقیقت تقسیم‌پذیر و یا از جهت هویت - البته به گونه‌ای - متکثر است.

پس روشن و آشکار شد که یک علت - از آن روی که یک علت است - از وی بیشتر از یک معلول - بدون توسط - صادر نمی‌گردد، و شرط فقط این است که چیزی از آن دو، با توسط نباشد، چون اشیاء بسیاری هست که جایز است همگی از واحد حقیقی صادر گردند، ولی نه در یک درجه، بلکه بعضی به توسط بعضی دیگر.

۵

فصل

در بیان شک‌هایی که بر این قاعده وارد شده و اشاره به دفع آنها

صاحب تشکیک (یعنی خطیب رازی) در کتاب محصّل گوید: مسئله: در نزد ما جایز است که از یک علت بیشتر از یک معلول صادر شود - برعکس نظر فلاسفه و معتزلیان - گوئیم: جسمیت اقتضای حصول در مکان و قبول اعراض را دارد؛ دلیل آورده‌اند که: مفهوم مصدر بودنش برای یکی از دو معلول، غیر مفهوم مصدر بودنش است برای دیگری، دو مفهوم متغایر اگر داخل در ماهیت مصدراند، مصدر، یک فرد نیست، بلکه مرکب است، و اگر هر دو خارج‌اند، پس دو معلول‌اند، بنابراین سخن در چگونگی صدور آن دو از او، مانند سخن (در چگونگی صدور) در اولی است و منتهی به تسلسل می‌شود، و اگر یکی از آن دو، داخل است و دیگری خارج، ماهیت مرکب است، چون داخل همان جزء ماهیت است و هر چه دارای جزء است مرکب می‌باشد و معلول نیز یکی است، برای اینکه داخل، معلول نمی‌باشد.

گوئیم: این همان برهانی است که از ابن سینا - با تغییر لفظ «مقوم» در بخش سوم به «داخل» - نقل نمودیم، و با این تغییر صورت برهان - به جهت عدم انحصار بخش‌ها و

شقوق در سه - تباه و فاسد شده و بخش چهارمی باقی می ماند و آن اینکه: یکی از آن دو عین مصدر باشد و دیگری خارج از مصدر، سپس در آن اشاره به «خلف - خلاف فرض» - به یکی از دو وجه و یا هر دو - از لزوم اینکه آنچه معلول، فرض شده، علت است و آنچه دو فرض شده یکی است، می کند.

سپس گوید: پاسخ اینکه: مؤثر بودن چیزی صفت ثبوتی نیست - البته آن گونه که بیان داشتیم - و چون چنین است، اینکه گفته می شود: آن جزء ماهیت و یا خارج از آن است باطل می شود.

محقق طوسی (خواجه نصیرالدین قدس سره) در کتاب نقدالمحصّل خود گوید: اشعریان قائل اند به اینکه یک صفت اقتضای بیشتر از یک حکم را نمی کند، اما یک ذات: در آن این اقتضا را قائل نیستند، چون قائل به علّیت آنچه که غیر صفات است نمی باشند، درحالی که معتزلیان و فلاسفه در ذات نیز این را قائلند، و صاحب کتاب مخالف همه است، چون نزد او، حصول در مکان، امری وجودی است و معلول جسمیت از باب تأثیر است و قبول اعراض نزد او وجودی نیست (چون اضافه و اعتباری است و نزد خواجه عینی می باشد) و آن اگرچه نزد آنان وجودی است، ولی از باب تأثر و اثرپذیری می باشد، و آنان یک علت را که هم فاعل و هم منفعّل باشد منع نمی کنند و این دلیل درست نیست، و دلیلشان مبتنی بر اینکه مؤثر بودن ثبوتی است نمی باشد، بلکه مفهومی است که مؤثر بودن یک مؤثر در اثر، از جهت مؤثر بودنش در غیر آن اثر نمی باشد؛ سپس (گوییم:) دو جهت یا داخل اند و یا غیر داخل تا پایان سخن.

سپس صاحب کتاب گوید: چیزی که دلالت بر آن دارد اینکه: مفهوم محاذی و مقابل بودن نقطه با این نقطه از دایره، غیرمفهوم محاذی و مقابل بودن آن است با نقطه دیگری، و از تغایر این مفهومات لازم نمی آید که نقطه مرکب باشد؛ و همین طور مفهوم اینکه «الف» «ب» نیست، مغایر مفهوم این است که «ج» نیست، و از تغایر این سلب ها، وقوع کثرت در ماهیت لازم نمی آید، و همین طور اینجا.

ناقد محقق (کتاب محصّل خواجه طوسی) گوید: اضافه و سلب در یک چیز تعقل نمی شوند، ولی نزد آنان از یک علت دو چیز - از آن حیث که واحدند - صادر نمی شود و

صدور دو چیز را که دو قابل از او (علت) قبول می‌کنند منع نمی‌کنند، پس نقض - به واسطه اضافه و سلب - بر آنان متوجه نمی‌گردد؛ پایان سخن ناقد کتاب محصل با الفاظش؛ و به زودی تحقیق و ثبوت امر را از جهت صدق سلب‌ها بر او - تعالی - از ما خواهی شنید، و اینکه از کدام وجهی صدقش بر ذات احدیت جایز است، و اشاره به نارسایی نظر آنان از رسیدن به حقیقت در این امر.

در برخی از کتاب‌هایش گاهی در صورت نقض و گاه دیگر در صورت معارضه اعتراض کرده که: گاهی از واحد اشیاء بسیاری سلب می‌گردد، مانند اینکه گوئیم: این چیز سنگ نیست و درخت هم نیست، و گاه دیگر به اشیاء بسیاری توصیف می‌گردد، مانند اینکه گوئیم: این مرد ایستاده و نشسته است؛ دیگرگاه اشیاء بسیاری را قبول می‌کند، مانند جوهر واحد که سیاهی و حرکت را قبول می‌کند، و شکی در این نیست که مفهومات سلب این اشیاء از آن (واحد) و اتصافش بدان اشیاء و قبولش مر آن اشیاء را، مختلف است و تقسیم مذکور بازمی‌گردد، به طوری که لازم می‌آید از واحد جز واحد سلب نگردد و جز به واحد توصیف نشود و جز واحد را قبول نکند.

محقق طوسی از این اعتراض (خطیب رازی) در کتاب شرح اشارات پاسخ داده که: سلب چیزی از چیزی و اتصاف چیزی به چیزی و قبول چیزی مر چیزی را، فقط اموری است که نزد وجود شئی واحد تحقق ندارد، زیرا آن، شئی واحد را - از آن حیث که واحد است - لازم نمی‌آید، بلکه درخواست وجود اشیائی فوق واحد را دارد که تقدّم بر آن دارند، تا آنکه آن امور برای آن اشیاء به اعتبارات مختلف لازم آید؛ و صدور اشیاء بسیار از اشیاء بسیار محال نیست؛ بیانش اینکه: سلب نیازمند به ثبوت مسلوب و مسلوب عنده که هر دو بر آن تقدّم دارند می‌باشد، و در آن ثبوت مسلوب عنده تنها کافی نیست، همین‌طور اتصاف، نیاز به ثبوت موصوف و صفت دارد، و قابلیت، نیاز به ثبوت قابل و مقبول و یا به قابل و چیزی که مقبول در آن پدید می‌آید دارد، و اختلاف مقبول - مانند سیاهی و حرکت - نیاز به اختلاف قابل دارد، برای اینکه جسم، سیاهی را از حیثی که از غیرخودش منفعل می‌گردد قبول می‌کند و حرکت را از حیثی که برایش حالی است که خروجش را از آن مانع نمی‌شود قبول می‌کند، اما صدور چیزی از چیزی، امری است که در تحقق و ثبوتش فرض شئی واحد که علت است کافی

می‌باشد، وگرنه استناد تمام معلولات به یک مبدا محال و ممتنع می‌شود؛ پایان سخنش.

گویم: تمام آنچه را که در این بیان ذکر کرده همگی درست است، مگر آن چیزی که بدان، نقض به واسطه سلب‌ها دفع شده، برای اینکه کسی می‌تواند بگوید: سلب چیزی از چیزی موقوف بر ثبوت چیز سلب شده نمی‌باشد، زیرا واحد حقیقی (حق متعال) در هر مرتبه‌ای فرض شود، متصف به سلب تمام آنچه که جز او است می‌باشد؛ و این اشکالی قوی است که رهایی از آن - جز بدانچه ما ثابت کرده‌ایم - امکان‌پذیر نیست، برای اینکه حیثیت سلب سنگ بودن از انسان، امکان ندارد که به‌عینه حیثیت وجودش - از آن حیث که وجودش است - باشد؛ و همین‌طور وجود سنگ، و این مطلب روشن است، پس ناگزیر از ترکیب در مسلوب عنه می‌باشد، مانند انسان در این مثال ما به‌گونه‌ای که بیانش در مسئله توحید واجب تعالی، و در تحقیق اینکه: بسیط، لازم و واجب است که تمام اشیاء باشد گذشت.

پاسخ درست از این اشکال آنکه: اگر تمام این سلب‌ها صدق کنند - چون سلب‌های نقایص اند و اعدام اعدام - به اثبات وجود تام کاملی که منشاء هر موجود و تمام هر کائن (موجود) و غایت هر کمال است بازمی‌گردد، پس در آنجا هیچ فقدان و نبودى جز نبود نبود، و هیچ سلبی جز سلب سلب که نفس وجود واجب است - مگر حدّ تام - نمی‌باشد.

و اما آنچه را که فاضل دوانی در کتاب حواشی تجرید از این اشکال بدان رهایی پیدا کرده اینکه: سلب از دو وجه معتبر است: نخست به‌گونه سلب محض، در این صورت چیزی که منضم به علت باشد و علت به‌سبب آن تعدّد پیدا کند نیست، بلکه مصداقش این است که ذات علت پدید می‌آید و غیر علت (از وی) نفی می‌گردد، در این هنگام تعدّد علت تعقل نمی‌شود؛ دوم اینکه: برای آن گونه‌ای تحقق و ثبوت اعتبار شود تا به علت منضم گردد، و آن را به این اعتبار گونه‌ای از وجود است و جز پس از صدور کثرت حصول پیدا نمی‌کند، پس صادر نخستین به‌واسطه آن تعدّد نمی‌یابد، چون تحقق و ثبوتش بعد از آن است؛ این را نیک اندیشه کن؛ پایان سخن او.

در این سخن چیز ارزشمندی نیست، برای اینکه آن چیزی که در اینجا مشکل است

آنکه ما می‌دانیم که سلب اشیاء بسیاری بر اوّل تعالی صادق است، یعنی ذاتش به ذات خود به‌گونه‌ای است که عقل هرگاه چیزی از آن اشیاء را ملاحظه کند، حکم می‌کند که آنها از او تعالی در آغاز کار و ازلی آزال - پیش از وجود این اشیاء - مسلوب است، پس هیچ مدخلی برای انضمام این اشیاء در مصداق بودن آن سلب‌ها نمی‌باشد، لذا سلب معتبر به‌گونه‌ی اوّلی از دو وجه است که هر دو را بیان داشته، و آن مأخوذ به‌گونه‌ی سلب محض است، اگرچه دلیلی بر انضمام چیزی به علّت نیآورده است، ولی صدقش نیاز به این دارد که به‌جز آن در موضوع، و در آنچه که چیزی بر آن صدق می‌کند باشد.

و اینکه گفته: مصداقش اینکه ذات علّت پدید می‌آید و غیرش (از وی) نفی می‌گردد، موضع خلط و اشکال است، زیرا مفهوم ذات علّت پدید می‌آید، غیر مفهوم: غیرش از وی نفی می‌گردد، است و جایز نیست حیثیت وجود به‌عینه حیثیت انتفا باشد - اگرچه با قیاس به دو امر باشد^۱ - چنانکه گفته آمد.

یکی از بزرگان - که سایه‌اش گسترده باد - (یعنی معاصران) در این مقام - برای دفع نقض‌هایی که بر اصل دلیل وارد شده - گفته: راهی برای اعتراض به این دلیل - در آنچه وارد کرده - نیست، اما اوّلی: به جهت اینکه سلب بسیط - از آن‌روی که سلب بسیط است - صدقش نیاز به علّت و یا علّیت ندارد، بلکه ملاکش انتفای تحقق و ثبوت علّت - به جهت صدق ایجاب - می‌باشد؛ اما دوتای آخری: به جهت اینکه چیزی از اتصاف به اشیاء فراوان و قبول اشیاء فراوان بالفعل، جز از جهت اسناد به حیثیات تعلیلی گوناگون جایز نمی‌گردد، پس آنجا اصلاً نه نقضی هست و نه معارضه‌ای، و اگر اصلاً حیثیت مختلف نباشد چیزی از آنها وارد است، پایان سخن او.

گویم: سلب بسیط گاهی بر نسبت حکمی وارد می‌شود و مفادش مفاد قضیه‌ی سالبه می‌باشد، پس در آن نیازی به اینکه مطابق حکم باشد نیست، چنانکه از این جهت نیازی به وجود موضوع نمی‌باشد، اما اگر در طرف حکم و یا جزء محمول گردد، به‌گونه‌ای که مفاد حکم بدان، مفاد قضیه‌ی موجه باشد که محمول، سالبه است، پس در

۱. مانند اثبات انسانیت برای انسان، سلب اسب بودن از او، و در مبحث: بسیط حقیقی تمام اشیاء است، گذشت که آن دو با قیاس به یک امر در اثبات وجود انسانیت برای انسان و سلب وجود اسب بودن از او - از آن‌روی که وجود است - می‌باشد، زیرا وجود یک حقیقت است. «سبزواری»

آنجا ناگزیر از وجود موضوعی می‌باشد که مطابق این سلب بسیط باشد، و در قواعد علم منطق و میزان ثابت شده که: بازگردانیدن سالبه‌ها به موجبات (موجبه‌ها) - در مقام وجود موضوع - جایز است، پس هرگاه که: «ان لیس کذا بجسم» صادق باشد «ان کذا لیس بجسم» هم صادق است، پس سالبه بسیطه و موجبه‌ای که محمولش سالبه است، در صدق و تحقق - هنگام وجود موضوع - متلازم‌اند، و چون چنین است - و شکی نیست که مفاد موجبه عبارت از حکم به اتحاد دو طرف یعنی موضوع و محمول است - ناگزیر این سلب را گونه‌ای از وجود است، به‌ویژه اگر مصداق حمل، نفس موضوع باشد و حمل، حمل بالذات باشد نه حمل بالعرض.

در این صورت ناگزیر از تحقق ترکیب در ذات موضوع است تا به حسب آن «موجوداً کذا» و «موجوداً لیس کذا» جایز و درست باشد، چنانکه گویی: انسان اسب نیست، در آن ترکیب از امری است که بدان انسان موجود می‌گردد، و امری که بدان «لاقرس» موجود می‌شود، و حیثیت انسانیت به‌عینه حیثیت «لاقرس» بودن نیست - چنانکه گفته شد - پس برای رهایی از اشکال مذکور - به اعتبار صدق سلب‌ها بر ذات او تعالی - ناگزیر از راهی است که ما پیموده‌ایم.

از این روی بعضی از محققان گفته‌اند: تمام سلب‌ها از ذات او به یک سلب که سلب امکان است بازمی‌گردد و بازگشتش به وجوب وجود است؛ و طریق آن اینکه امکان، یک معنای سلبی است که تحت آن تمام نقایص و نارسائیه‌ها و قوا و اعدام مندرج است، بنابراین سلب امکان از چیزی مستلزم سلب کثرت و ترکیب و ماهیت و جسمیت و جوهریت و عرضیت و غیر اینهاست از آن چیز، پس سلب هریک از آنها از واجب تعالی، به سلب امکان از او بازمی‌گردد و سلب امکان - از آن روی که سلب سلب ضرورت وجود است از جهت ذات موجود در نفس خودش - بماهی هی ۱ - به‌عینه ضرورت وجود و وجوب ذات - از حیث هی هی ۲ - می‌باشد.

گویم: همین‌طور اشکالی که بر اصل مذکور - از جهت اتصاف او تعالی به صفات اضافی بسیار - وارد شده، به آنچه در رهایی از آن بیان داشته‌اند که: تحقق این اضافات

۱. یعنی از آن روی که خودش، یعنی موجود در نفس خودش است می‌باشد. «م» ۲. یعنی از آن روی که خودش، یعنی وجوب ذات است می‌باشد. «م»

موقف نهم - فیض حق تعالی / ۲۳۹

پس از وجود اشیائی است که از جانب او تعالی بدانها اضافه واقع می‌شود و تکثر آنها تابع تکثر آن اشیاء است، دفع نمی‌گردد؛ برای اینکه کسی می‌تواند بگوید: ما سخن را به مبادی این اضافات و موجبات آنها بازمی‌گردانیم، برای اینکه بیشتر اینها - بلکه تمامشان - نیازمند به مبداء و خصوصیتی هستند که از آن (مبداء) اضافه - مانند علم و قدرت و اراده و آنچه در روند اینهاست - سرچشمه می‌گیرد؛ آیا نمی‌نگری! علم ما به «زید» و قدرت ما بر او، و اراده ما نسبت بدو، تنها نسبت بین ما و او نیست؟ بلکه در ما صفت مستقری است - به إزاء اضافه ما بدو - و همین‌طور علم ما به «زید» و قدرت ما بر او و اراده ما نسبت بدو، غیر علم ما است به «عمرو» و قدرت ما بر او و اراده ما نسبت بدو، زیرا آنان قائل‌اند که او تعالی تمام ممکنات را در ازل، به‌گونه تفصیلی - پیش از موجود شدنشان - می‌داند.

پاسخ درست آنکه گفته شود: اضافه او به اشیاء، به حسب حقیقت تکثر نمی‌پذیرد، همچنان که صفات حقیقی او به حسب حقیقت تکثر نمی‌پذیرد، بلکه هویت کلی، یک هویت وجودی می‌باشد، پس عالم بودن حق تعالی به هر یک از معلولات، به‌عینه قادر بودن او است بر آن معلول، و آن به‌عینه مرید بودن او است بدان، و اما تکثر اضافه او تعالی به اشیاء «بالعدد» بر ترتیب و نظامی است که اشکالی بر وحدت او تعالی وارد نمی‌سازد، برای اینکه اضافه‌اش به معلول اول، مبدئی است برای اضافه‌اش به معلول دوم، و آن نیز مبدئی است برای اضافه‌اش به معلول سوم، و همین‌طور اضافات به حسب تکثر معلولات - از جهت طول و عرض در زنجیره ابداع و تکوین - تکثر می‌پذیرند، و همان‌طور ترتیبی که در ذات مجعولات از جهت طول و عرض واقع است، صدور کثرت را از واحد حقیقی جایز می‌سازد، همین‌طور اضافات بدین‌گونه، اتصاف او تعالی را به کثرت اضافات جایز می‌کند.

پندار و روشن ساختن

بسا صاحب پنداری پندارد که اگر صدور معلول از علت به حسب خصوصیت و مناسبت است، پس علت در ذات خودش علت نیست، بلکه به اعتبار این خصوصیت و مناسبت علت می‌باشد، پس واحد حقیقی نمی‌باشد، چون مشتمل بر دو امر

مختلف است و آن دو، نفس ذات و اعتبار خصوصیت می باشند.

بنابراین صدور معلول واحد از علت واحد جایز نمی باشد، چون هر علتی ناگزیر - با این اعتبار - مرکب و متکثر بوده و به سبب این امر راه اثبات اینکه نخستین صادر لازم است که امری وحدانی و یگانه باشد بسته می گردد، یعنی به سبب جایز شمردن مرکب بودن او - به جهت مرکب بودن آنچه که علت او می باشد - پس روشن می شود که مرادش (یعنی صاحب پندار) از خصوصیت در آنجا، چیزی است که آن مبداء استیجاب و لازم شمردن تخصیص برای معلول معین - به سبب صدور از علت نه غیر آن - می باشد، و تعبیر نمودن به خصوصیت به واسطه تنگی عبارت است.

خلاصه آنکه: مراد از آن، مصداق مفهوم خصوصیت و ملاک صدق آن می باشد، و این امر در صورت صدور واحد از مبداء نخستین، واجب است که عین ذاتش باشد، اما در صورت صدور اشیاء متعدد - اگر فرض صدور آنها در یک درجه باهم شود - امکان ندارد خصوصیتی که به حسب آن بعضی از بعضی دیگر صادر می شوند، به عینه همان خصوصیتی باشد که به حسب آن خصوصیت، بعضی دیگر صادر می شوند، مگر آنکه خصوصیت مُرسل و آزادی باشد که نسبتش به همه یک نسبت است، در آن صورت، در صدور هر یک از آنها نیازمند به خصوصیت دیگری می شود که از دیگری - با فرض اشتراک نوعی خصوصیت مطلق - امتیاز داشته باشد تا بدان (خصوصیت) صدورش به عینه جایز باشد، پس اشیاء اگر نسبت صدورشان به مبدئشان مساوی باشد و نسبت مبدئشان بدانها به سبب ایجاد - برابر باشد، تساوی آنها در تمام آنچه که آنها راست برابر خواهد بود - حتی در وجود و تشخیص - بنابراین در آنجا اموری متکثر و موجوداتی متعدد تصور نمی شود.

محقق (خواجه نصیرالدین) در شرح کتاب اشارات گوید: گفته نمی شود: صدور نیز جز پس از تحقق چیزی که از او صادر می شود - و شئی صادر - تحقق و ثبوت نمی یابد؛ چون گوییم: صدور بر دو معنی اطلاق می شود: یکی از آن دو، امری اضافی است که عارض علت و معلول - از آن حیث که باهم اند - می گردد، و سخن ما در این مطلب نیست؛ و دوم: بودن علت است به گونه ای که از آن معلول صادر می شود، و آن به این معنی بر معلول، و سپس بر اضافه ای که عارض آن دو می شود و سخن ما در آن

است، متقدم است و آن - اگر معلول یکی باشد - یک امر بیش نیست و آن امر گاهی به عینه ذات علت است - اگر علت، علت برای ذات خودش باشد - و دیگرگاه حالتی است که عارض آن می شود - البته اگر علت برای ذات خودش نباشد و حالتی دیگر باشد - اما اگر معلول بیشتر از یکی باشد، ناگزیر آن امر مختلف می باشد و از آن، تکثیر در ذات علت لازم می آید و این مطلب پیش از این گفته شد؛ پایان سخن او.

گفتگو و نتیجه گیری

استاد ما - سید بزرگوار که بزرگی و بقایش پایدار باد (مرحوم میرداماد) - بر جواب مذکور اشکالی وارد کرده و گفته: کنکاش و کاوش (نظر) آنکه: خداوند سبحان به نفس ذات احدیش فاعل جوهر صادر نخستین است، و علت صدور به معنی دوم غیر اضافی که گفته، نسبت به صادر اول، از مراتب اعتباراتی است که بر وجود و ثبوت او پیشی دارد، و آن فعال بودن باری تعالی است به ذات خود، به گونه ای که صدور معلول نخستین از وی به خصوص خود واجب و لازم می گردد، پس این معنی غیر اضافی بر ذات معلول نخستین، و سپس بر علت صدور اضافی که فرع وجود دو متضایف است پیشی دارد، و این معنی همان گونه که به واسطه مرتبه عقلی بر ذات معلول نخستین پیشی داشته و او را در اعتبار عقلی دنبال می کند، همین طور از مرتبه ذات باری فعال متأخر است و لازم او می باشد و عین ذات او تعالی نمی باشد، بلکه علت صدور غیر اضافی که عین ذات او تعالی می باشد، معنایش: بودن او است به حسب مرتبه ذاتش، به گونه ای که از او صدور آنچه که برای نظام وجود مطلقاً خیر مطلق است، بالذات لازم و واجب می شود، در این صورت علت صدور دارای دو معنی:

۱. بدان که حقیقت سخن و روش او با آنچه در سخن مصنف گذشت و نزد عرفای بزرگ نیز مشهور است اینکه: وجود را مراتبی است: وجود حق و وجود مطلق و وجود مقید، وجود حق خداوند است و وجود مطلق فعل و فیض مقدس او است و وجود مقید اثر او است، و ما در توجیه سخن ابن سینا گفتیم باکی نداریم که علت حق متعال نسبت به «زید» به سبب امکان باشد، حق را علتی حقی و حقیقی است که عبارت از علت ذاتی نسبت به وجود مطلق است، و علتی حقی ظلی است که آن علت فعلی او در مقام فیض مقدس و مشیت فعلی و رحمت واسع وی - نسبت به موجودات به واسطه ترتیب - می باشد، و علتی اضافی دارد که عبارت از مفهوم اضافی زائد بر ذات او است که وی را عرضی می باشد، نه به معنی محمول به ضمیمه، بلکه مانند خارج محمول. ←

غیراضافی، و معنی سومی که اضافی است می‌شود، آنچه از دوتای اولی که عین ذات او می‌باشد، مطلقاً عبارت از حیثیت افاضه خیرات مطلق است بالذات، نه آنچه که به حسب خصوصیت ذات معلول خاص - به خصوص خود - است، پس آنچه که به حسب خصوصیت ذات معلول نخستین است، آن لازم نفس ذات او تعالی است، نه اینکه عین مرتبه ذات او است، و برهان بر آن از سه راه است:

نخست آنکه اعتبار و جوب صدور معلول نخستین - به خصوص خود - یکی از دو معنی علیت حقیقی می‌باشد که بالذات بر ذات معلول تقدم و پیشی دارد و بالذات از مرتبه امکانش متأخر است و بر مرتبه وجودش متقدم، چنانکه در ترتیب مراتب عقلی که بر مرتبه وجود معلول پیشی دارند این را دانستی، پس آنچه که از مرتبه امکان معلول تأخر دارد چگونه جایز است که عین ذات مبدع کل باشد؟

دوم اینکه: وحدت معلول نخستین عددی است، پس علت هم این‌گونه است، یعنی نسبت بدو (معلول) به خصوص خود، واحد «بالعدد» هم می‌باشد، درحالی که وحدت حق متعال و کبریا و عظمتش از دخول در دایره اعداد منزّه و مقدس است.

سوم اینکه: آنگاه جایز است (صدور معلول نخستین) عین ذات حق باشد که از صفات کمالی، آن چه کمال مطلق برای وجود - از آن روی که وجود است - باشد، و روشن است که حق متعال، به حیثی که از او بالفعل این معلول صدور می‌یابد (صدور معلول) از کمالات مطلق وجود - از آن روی که وجود است - نمی‌باشد، البته با قطع نظر از اعتبار آنچه که غیر او است و هر خصوصیتی که غیر او می‌باشد، بلکه آن

← چون این را دانستی گوئیم: مراد سید رحمه الله این است که علیت حقی حقیقی - و آن بودن ذات مبداء فعال است به گونه‌ای که از وی وجود مطلق پدید می‌آید و همو فیض مقدس و رحمت او است که تمام اشیاء را فرا گرفته است - عین ذات او است نه علیت صدوری که نسبت به معلول نخستین اول است، و آن علیت حقی ظلی است که عبارت از فیض مقدس می‌باشد، چون آن مقام ظهور ذات است و همو وجه ذات است، چنانکه خداوند می‌فرماید: اینما تولوا فثم وجه الله؛ و آنچه سید رحمه الله گوید که: وحدت علیت که به إزاء معلول نخستین است عددی است و آن وجوب وی است، منافی این مطلب نمی‌باشد، برای اینکه فیض مقدس را دو اعتبار است: یکی اعتبار اینکه علیت معلول نخستین می‌باشد، و به این اعتبار وحدتش عددی است و آن وجوب وی است، دوم اینکه آن وجه و ظهور و مشیت الهی و امثال اینها از القاب حسنا می‌باشد، و به این اعتبار، وحدتش حقی ظلی است، و بلکه واحد به وحدت حق تعالی است و او وجوب کلّ است. «سبزواری»

از اوصاف مجد و کبریا و عظمت و بزرگی او - سبحانه - است با قیاس به این معلول - به خصوص خود - .

خلاصه آنکه بزرگی و مجد و عظمت او در ذاتش می‌باشد، بحیثی که از او هر خیری صادر می‌شود و از وی هر وجود و هر کمال وجودی افزوده می‌گردد، نه اینکه این ذات به خصوص خود صنوع او است، و این وجود به خصوص خود فیض وی، پس دومی کمال و مجد و عظمت او است به حسب نسبت به خصوصیات موجودات؛ و اولی مجد و کمال او است به حسب ذاتش مطلقاً، و همین طور عزّت و بلندی او - سبحانه - اینک: ذاتش بحیثی است که نظام وجود را اداره و تدبیر می‌کند و هر ماهیت و انّیت را می‌آفریند و هر ذات و وجود و هر کمال ذات و کمال وجود را پدید می‌آورد، نه اینکه نظام وجود، بالفعل ساخت و قالب او است، و موجودات به تمامی خلق و ساختار وی‌اند، از این روی کمال او در فعالیت (فعل و کار انجام دادن) و خلاقیت (آفریدن) وی است^۱ - پیش از وجود ممکنات و با وجود آنها بر یک سنت و روش - چنانکه نظیر این در عالمیت (دانا بودن) او به هر چیزی گفته آمد؛ پایان سخن او به اختصار. گویم: در سخن این سید بزرگوار محل گفتگویی چند است.

نخست آنکه: بنابر آنچه که گفته، لازم می‌آید که صادر نخستین از واجب دو امر باشد: یکی عقل اول و دیگری این خصوصیت^۲ زائد بر ذاتش، چنانکه بارها در طی بیاناتش، و پیش از این در فصلی دیگر تصریح بدین امر کرده، و این ممتنع و محال است. گفته نمی‌شود: از آنچه گفته، بودن آن دو باهم در یک درجه لازم نمی‌آید، بلکه خصوصیت بر جوهر معلول نخستین، در وجود پیشی دارد.

چون گوئیم: صادر نخستین در واقع عبارت از آن خصوصیت است - نه غیر آن -

۱. چون او تمام وجود است و تمام او وجود است، او تمام کمال است و تمام او کمال است، این عبارات او (میرداماد) در قبسات است، پس علو و مجد او به خلاقیت او - با وجود آنها - می‌باشد، و به عالمیت او مثلاً در مرتبه وجود آنها (ممكنات) می‌باشد، بلکه به گونه‌ای است که بر او مترتب می‌گردد و از وی وجود منبسط بر تمام ممکنات پدید می‌آید، چون او جامع عالی‌ترین شکل و هیئت از هر موجودی - از آن روی که موجود است - می‌باشد، پس او خالق است، وقتی که مخلوقی نبوده، و عالم است، وقتی که معلومی نبوده است. «سبزواری» ۲. پاسخ از آن اینک: خصوصیت زائد، صادر نیست، بلکه صدور است، و آن مانند معنی حرفی است و لاغیر، و مصنف قدس سره در مباحث ذوقی علت و معلول تصریح کرده که: وجود منبسط معلول نیست، بلکه علیت حق است - بدانجا مراجعه کن - . «سبزواری»

پس در صدورش نیاز به خصوصیت دیگری - باقیاس بدان (خصوصیت) - دارد و آن خصوصیت نیز بر آن پیشی داشته و به حسب آنچه ثابت کردیم زائد بر ذاتش می‌باشد، و سخن به صدور آن بازگردیده و در نتیجه آن خصوصیات تا بی نهایت تسلسل پیدا می‌کند. گفته نمی‌شود: شاید این خصوصیت، زائد در اعتبار عقل و تحلیل عقل باشد نه در خارج، پس از عوارض تحلیلی مر ذات او تعالی راست.

چون گوییم: واجب تعالی دارای ماهیت نیست تا در او تحلیل عقلی جاری گردد، چنانکه درباره آنچه که دارای وحدت خارجی و کثرت عقلی است جاری می‌شود، درحالی که واجب تعالی از انواع کثرت - مطلقا - منزّه است، پس همان طور که او در خارج بسیط است و از هر جهتی بسیط است و در او امکان هیچ عارض و معروضی به حسب وجود نیست، همین طور امکان هیچ نوع اعتباری نیست.

دوم اینکه: حیثیت او تعالی به گونه ای که از وی معلول نخستین صادر می‌شود، به عینه حیثیت او است که از او هر خیری صادر می‌شود و از وی نظام اتم و انسان کبیر افاضه می‌گردد، پس نسبت عقل اول به مجموع عالم و تمام نظام، مانند نسبت صورت شئی دارای اجزاء است به اجزای آن شئی، و پیش از این گفته آمد که شئی، به صورتش شئی است نه به ماده اش، و اینکه صورت شئی عبارت از نفس شئی و تمام آن است، و نیز دانستی که عقل تمام اشیائی است که پس از وی است - به گونه ای برتر و لطیف تر ۱ -

۱. نه اینکه تمام اشیا عقل است، و مصنف قدس سره در مرحله عقل و معقول بیان داشته که عقل، وجود مجرد است و به وحدت خود بسیط است و موازی آنچه که پائین تر از او است - با تمام کثرت آنها - می‌باشد، پس جامع فعلیات و کمالات آنها - نه حدود و نقایص آنها - است، و این همان کثرت در وحدت است، و این غیر از وحدت در کثرت می‌باشد، و سبب این جامعیت آنکه: مراتب طولی، آنچه در پائین آنها است در بالای آنها است و آنچه در بالا است در بالاتر از آنها است، و همین طور تا بالاترین بالاها، و در تغییرات استکمالی طولی، خلعی که سپس لیس باشد نیست، بلکه لیس پس از لیس است....

وجود را مراتبی است: مرتبه ای از آن عقل اول است، و انسان کبیر مجموع مراتب معمول می‌باشد و وجود منبسط اصل محفوظ آن، از آن حیث که ما به الامتیاز در وجودات عین ما به الاشتراک است می‌باشد، پس مبداء فعال به گونه ای که از وی وجود منبسط پدید می‌آید، غیر از گونه ای است که بر وی فقط وجود تجزیدی عقلانی مترتب می‌گردد، اولی عین ذات او است نه دومی - البته نزد سید بزرگوار رحمه الله - وگرنه وجود مطلق منبسط کجا و وجود مقید؟ و تجلی اعظم و مجلای آن کجا، و انسان کبیر و روح روحش - یعنی فقط انسان جبروتی - کجا؟ و مجموع ناسوت و ملکوت و جبروت و نسبت بین آنها، مانند نسبت بین عقل بسیط که در کتاب نفس بیان شده، و انسان کامل است «سبزواری»

پس چون گفتی: عقل، گویی که گفته‌ای: تمام عالم، پس حیثیت صدورش با حیثیت صدور نظام جُمَلی - جز به اعتبار اجمال و تفصیل - مغایرت ندارد، و دانسته شد که مفصل در واقع عین مجمل است و - با اعتبار - غیر آن می‌باشد.

بنابراین گوئیم: همان‌طور که حق تعالی به‌گونه‌ای است که از وی تمام خیر افاضه می‌شود و تمام اشیاء را می‌داند عین ذات مقدسش است، همین‌طور به‌گونه‌ای است که از او عقل افاضه می‌شود و آن را می‌داند، عین ذاتش است - بدون تغایر حیثیت - .

سوم اینکه: ایجاب علت مر معلول را پس از مرتبه امکانش - هنگامی که منظور اولیه نبوده - حال ماهیت آن معلول، منافی پیش بودنش در وجود بر آن (معلول) نیست، و عینیت شئی و تحقق و ثبوتش در خارج نیز منافی آنکه از اعتبارات عقلی برای ماهیتی از ماهیات باشد - البته اگر مفهومش با آن قیاس شود^۱ - نمی‌باشد، برای اینکه منظور اولیه اگر حال ماهیت شئی و عوارض و احکام آن باشد، نفسش به نفس خود، متقدم بر تمام اغیار می‌باشد - حتی آنچه که وجودش و علت کونش واجب شده باشد - و حکم به نفس خودش بر نفس خود، بر هر حکمی تقدم دارد، و پس از آن حکم بر آن (ماهیت) به امکان و سپس به نیاز در وجود به غیر و بعد از آن به ایجاب غیر مر وجودش را و وجوب وجودش بدو (غیر) می‌باشد، پس از آن به اینکه موجود است، با اینکه وجودی که بدان موجود شده، نزد ما بر آن (ماهیت) در واقع پیشی دارد، و همین‌طور ایجاب علت بر آن وجود پیشی دارد، پس منافاتی بین اینکه خصوصیت ایجاب و آنچه که بدان وجود معلول پدید می‌آید عین حقیقت مبداء است، و بین آنکه نسبت آن (حقیقت - خصوصیت) به حسب مفهوم، به ماهیت معلول - در اعتبارات عقلی آن - متأخر از آن (حقیقت - خصوصیت) و از امکان آن است نمی‌باشد.

چهارم اینکه: وحدت صادر نخستین عددی باشد؛ بنا بر پذیرفتن، نمی‌پذیریم آنچه از مبداء به‌إزاء آن است لازم است که وحدت عددی باشد، و نیز انحفاظ شکل وحدت در دو جانب علت و معلول لازم و واجب نمی‌آید، آنچه که انحفاظش از دو جانب لازم می‌آید، آن اصل وحدت است، با اینکه وحدت علت، ناگزیر باید قوی‌تر و برتر باشد؛ آنچه را که گفته به‌عینه در آنچه خصوصیت علت صدور - با قیاس به مجموع عالم -

۱. یعنی: متأخر، مفهوم آن است نه حقیقت آن، و نیز وجودش رابطی است نه نفسی. «سبزواری»

گرفته شده است جاری می‌باشد، آیا مجموع عالم را وحدتی قوی‌تر و برتر از وحدت معلول نخستین هست؟ ولی وحدتی که از باب اعداد است وحدتی است که به‌إزاء آن و از نوع آن و یا جنس آن، وحدات دیگری - ذهنی و یا خارجی - تصوّر می‌شود و با آن در تحت یک طبیعت مندرج می‌باشد، پس چون این معنی در عقل - از جهت وقوعش در عقل تحت ماهیتی کلی - جاری است، همین‌طور در نظام جُمَلی - از جهت وقوعش تحت ماهیتی کلی - در نزد عقل جاری است، و مرکب دارای ماهیت، سزاوارتر از بسیط دارای ماهیت است، با اینکه دانستی که بسیط را ماهیتی نیست و عقل، ائیت بدون ماهیت است، و مغایرت بین او تعالی و بین هویات بسیط و ائیات محض، به تقدّم و تأخر و کمال و نقص می‌باشد.

پنجم اینکه: گفته: حتی متعال به‌گونه‌ای که این معلول بالفعل - به‌خصوص خود - از او صادر گردد، آن از کمالات مطلق وجود - از آن‌روی که وجود است - نمی‌باشد؛ این امر مسلم نیست، بلکه وجود عقل بالفعل - مطلقاً - از کمالات مطلق، برای طبیعت موجود - از آن‌روی که موجود است - می‌باشد، تا چه رسد به وجود خصوصیت مصدری که مبداء و منشاء آن (عقل بالفعل) می‌باشد، و تخصیصی که منافی این امر می‌باشد، یعنی اینکه شئی از عوارض موجود - از آن‌روی که موجود است - باشد، و از کمالات وجود مطلق آنکه شئی - بدان - نوعی متخصص الاستعداد می‌گردد، گویی امری طبیعی و یا تعلیمی گردیده است، پس آنچه که جایز است به موجود مطلق الحاق گردد - بدون اینکه مشروط به تغیر و یا تقدّر و یا تکثّر و یا انفعال باشد - آن از عوارض وجود مطلق و کمالات آن است - اگرچه به تقدّم و تأخر و شدت و ضعف باشد - از این‌روی از آن، در علم مافوق طبیعت - از حیث معنی و ماهیت - و در علم ربوبیات - از حیث وجود و ائیت - بحث و گفتگو می‌شود.

هشدار آگاهی بخش

صاحب کتاب روضة الجنان چیزی نزدیک به اشکال مذکور - به‌گونه‌ای دیگر - بر سخن آنان دارد که: لازم است که علّت را خصوصیتی - با قیاس به معلول معین - باشد، که این خصوصیت را با قیاس به معلول دیگرش نداشته باشد، و چون معلول یکی باشد،

جایز است که آن خصوصیت عین فاعل بسیط باشد، وگرنه جایز نیست؛ و نیز: خصوصیتی که عبارت از ذاتِ فاعلِ واحدِ حقیقی است، امکان ندارد که از آن - با قیاس به غیر معلولش - سلب گردد، برای اینکه اصلاً ذات شئی امکان ندارد که از شئی سلب گردد، ولی خصوصیت آن - با قیاس به معلول معین - از وی سلب شده است - البته اگر با غیر آن معلول قیاس شود - پس آن تنها ذات فاعل نیست، بلکه عبارت از فاعل است با مناسبتی مخصوص که زائد بر وی است و ارتباطی خاص که بدان انضمام می‌یابد، پس واحد حقیقی نخواهد بود؛ سپس از آن (اشکال) پاسخ داده که: معنی خصوصیت عین ذاتِ فاعل بودن آنکه: ذات معلول به نفس خود - بدون انضمام معنای دیگری که اصلاً با آن اجنبی است - تعیین می‌پذیرد، و ذات با غیر این معلول هم این‌گونه است، و از این امر لازم نمی‌آید که به مجرد آن از نفس خودش سلب گردد، این را نیک بیندیش و جدیت و کوشش به خرج ده مطلب را خواهی یافت؛ پایان سخن او. مرادش این است: خصوصیتی که بدان، معلول نخستین از واجب تعالی صادر می‌گردد، آن عین ذاتش می‌باشد و دیگر خصوصیتی که بدانها از او صادر می‌گردد - جز معلول نخستین - آنها اموری منضم به وی‌اند؛ و تحقیق همان است که ما بیان داشتیم.

نوری تابنده که بدان سایه‌های وهمی پنداری برطرف می‌گردد

بعضی از متأخران از هوشمندان و زیرکان نقضی بر برهان مذکور که: اگر از واحد، دو امر صادر شود، مانند «الف» و «ب» صدور «الف» صدور «ب» نیست، لذا مبدا به دو نقیض متصّف می‌گردد؛ بعد از گفته‌اش که: پاسخ داده شده که: نقیض صدور «الف» «لاصدور» است نه «لاالف» و اشکال کرده که صدور «ب» صدور «الف» نیست، پس به صدور «الف» و «لاصدور الف» اتصاف پیدا کرده، و چون ذات واحد حقیقی نباشد، اتصافش از دو جهت بدان دو جایز است، و اگر واحد حقیقی باشد، اتصافش بدان دو - به جهت عدم تعدّد - جایز نیست وارد کرده^۱ و به این عبارت پاسخ داده که: گوئیم: اگر آنچه گفته‌اند تمام باشد، لازم می‌آید که از واحد نیز واحد

۱. این خبر مبتدای شش سطر بالا است که: بعضی از متأخران بر برهان مذکور.... «م»

صادر نگردد، بلکه واحد موجود نباشد، چون هر موجودی متصف به دو صفت اعتباری می‌باشد و کمترینش وحدت و شیئیت و مفهومیت جزئی و غیر اینهاست، پس به وحدت و آنچه وحدت نیست، و به وجود و آنچه وجود نیست و امثال اینها اتصاف پیدا کرده است؛ حاصل سخن آنان بنابراین تقدیر قضیهٔ اتفافی است و مبتنی بر [عدم] امکان واحد حقیقی، و لازم می‌آید که از او، دو چیز صادر نشود، پس آنچه گفته‌اند مغالطهٔ سست و بی‌ارزش است؛ پایان سخن او.

گوییم: برهان مذکور در نهایت استواری و محکمی است و امکان اشکال و عیبی در مواد و مقدماتش نمی‌باشد، چون آنها قضایای ضروری و مواد برهانی‌اند، نه خطابی‌اند و نه جدلی و نه شعری و نه مغالطی، و صورتشان صورت منتج است، زیرا قیاس استثنائی‌اند که نقیض تالی را استثنا می‌کنند تا نقیض مقدم نتیجه دهد؛ این‌طور: هرگاه که از واحد حقیقی دو امر صادر گردد: یعنی «الف» و «ب» متصف به دو نقیض خواهد بود و آن دو: صدور «الف» و «لا صدور الف» خواهد بود، ولی تالی (قضیه) باطل است، و همین‌طور مقدم، و بیان لزوم همان است که گفته شد^۱، و تصویرش بر صورت قیاس شرطی اقترانی امکان‌پذیر است، چنانکه این امر برای آن کس که گامی استوار در فنّ میزان (منطق) دارد آسان است، و اگر قیاس برهانی بوده و سپس اشتباه شده باشد و حکم نتیجه در جایی تخلف پیدا کرده باشد، در آن صورت آن اشتغال موجب قدح و عیبی در برهان صحیح - از حیث ماده و صورت چنانکه شأن بیشتر از نقض‌کنندگان و جدل‌کنندگان است - نمی‌شود، بلکه خردمند طالب حقیقت را سزاوار است که به کنکاش و جستجو پردازد تا حقیقت امر برایش روشن شود و آن شبهه‌ای که در خاطرش خلجان می‌کند برطرف گردد.

حال در رفع آنچه گفته‌اند که: هر موجودی متصف به مفهومات متعدد مانند وجود و شیئیت و جزئیت و غیر اینهاست، گوییم: پیش از این اشاره کردیم که: تغایر مفهومات و اختلاف آنها به حسب معنی، موجب هیچ تکثری نه در ذات و نه در خارج و نه در عقل - به حسب تحلیل - نمی‌شود، و حال در صفات واجب تعالی هم

۱. به اینکه گفته شود: هرگاه از واحد حقیقی دو امر صادر گردد، متصف به دو نقیض می‌شود، و چون متصف به دو نقیض شد مرکب است. «سبزواری»

همین گونه است، برای اینکه مفهومات آنها هم ناگزیر متغایرانند، زیرا علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر، الفاظی مترادف یکدیگر نیستند، و اطلاق آنها و اطلاق بعضی از آنها بر او تعالی به گونه مجاز مرسل و یا تشبیه نمی باشد، خداوند از شبه و تشبیه بسی برتر است.

پس آنها با اینکه تمامشان از حیث معانی و مفهومات باهم مغایرانند، ولی موجود به یک وجوداند و مشخص به یک شخص می باشند، نه به این معنی که وجود، زائد بر ذات آنها است، و نه اینکه وجود آنها چیزی غیر تشخیصشان می باشد، و نه اینکه وحدت آنها غیر وجودشان است، بلکه وجود واحدی به نفس احدیتش مصداق این معانی بوده و به ذات و فردانیت خودش مطابق حکم بدانها بر خود - بدون اینکه صدق آنها بر وی اقتضای تغایری در ذات و در عوارض ذات بکند - می باشد، تا آنکه موصوف بدانها در ذات خودش مرکب از دو امر گردد، خواه ترکیب خارجی باشد، مانند جسم که در وجود، مرکب از ماده و صورت است، و یا آنکه ذهنی باشد، مانند ماهیت که مرکب از جنس و فصل می باشد، مانند انسان که در حد ماهیت حیوان و ناطق اخذ می شود.

ما وقتی جسمی آتشین را مشاهده کردیم که بر آن امر که در ذات خودش گرم است و فراگیر مکان می باشد صدق می کند، حکم می نمائیم که حقیقت آن جسم آتشین در خارج، مرکب از ماده مشترک و صورتی مخصوص می باشد، چون اتصاف آن به اینکه از جهت ذاتش فراگیر مکان است امری است که تمام اجسام را شامل می گردد، پس آن هم به جهت جسمیتش است که عبارت از ماده مشترک بین آن و غیر آن از اجسام می باشد، لذا به عنصری دیگر دگرگونی و انقلاب پیدا کرده و در نتیجه ماده، از صورتش به صورتی دیگر انتقال پیدا می کند، و اتصافش به اینکه در نفس خودش گرم است، امری است که بدان اختصاص دارد و آن به جهت صورتش است، پس اتصاف به آن دو صفت، موجب ترکیب در ذات موصوف بدان دو - ترکیبی خارجی - می گردد، و همین طور اتصاف انسان به حیات و نطق، موجب ترکیب عقلی در موصوف - به حسب ماهیت - می شود.

اگر مناقشه و ستیز در مثال (انسان و ترکیب عقلی او) کند، برایش مثالی دیگر از

بسیاط خارجی می‌آوریم و می‌گوییم: اتصافِ خط به مطلق مساوی‌ها و متفاوت‌ها، از جهت مطلق کمیت که جنس بعید آن است می‌باشد، و اتصافش به اینکه اجزای آن در یک آن (لحظه) مجتمع است، از جهت اتصالش که فصل بعید آن است می‌باشد، و اتصافش به استقامت، از جهت فصل دیگری است که تحت جنس متوسط آن می‌باشد، و اتصافش به استقامت - مثلاً از جهت فصل قریب دیگری می‌باشد؛ اتصاف به این امور موجب ترکیب در ماهیت خط - از معانی متعدد و ذاتیات متکثر به حسب عقل در ظرف تحلیل - می‌گردد، اگرچه در خارج به یک وجود موجوداند، چنانکه اتصافش به ضلع بودن برای زاویه، و قطر بودن برای مربع، و سهم بودن برای مخروط، و وتر بودن برای قوس، موجب کثرت در عوارض، و اختلاف در حیثیات تعلیلی که منتهی به کثرت علل و اسباب می‌شوند می‌شود؛ خلاصه آنکه اتصاف حق سبحانه به صفات کمالیش، از علم و قدرت و غیر اینها، مستلزم کثرت در داخل و خارج نمی‌باشد، نه در ذات و نه در عارض ذات، نه در وجود و نه در ماهیت، نه در خارج و نه در ذهن، نه در حقیقت و نه در اعتبار.

همین‌طور صفات اعتباری که اتصاف حق متعال بدانها جایز است، مانند موجودیت و معلومیت و شیئیت و علّیت و سببیت و مبدئیت و اولیت، صفاتی نیستند که موجب تکثر و اختلاف - نه در خارج و نه در ذهن - گردند، برای اینکه اعتباریاتی که مستلزم اختلاف به سبب حیثیات و جهات می‌شوند، آنها مانند امکان و وجوب و قدم و حدوث و تقدم و تأخر می‌باشند، لذا حکم کرده‌اند که هر ممکنی زوج ترکیبی می‌باشد - به جهت اشمالش بر امکان و وجود - و حکم کرده‌اند که امکانش به جهت ماهیتش است و وجودش به جهت ایجاب علّتش، و همین‌طور عدم حصولش در مرتبه‌ای از مراتب واقع - با حصولش در واقع - مستلزم ترکیب خارجی در ذاتش - از ماده و صورت - می‌باشد، این صفات اگرچه اعتباری‌اند، ولی موجب کثرت در موصوف‌اند.

اما آنچه که اعتراض‌کننده به‌گونه نقض بر دلیل مذکور - از وحدت و شیئیت و مفهومیّت و غیر اینها - بیان داشته، اصلاً اقتضای کثرت و اختلاف، نه در ذات و نه در حیثیت ذات و نه در صفت و نه در حیثیت صفت - مگر فقط مغایرت در معانی و

مفهومات - ندارد، و بارها گفته شد که نفس اختلاف مفهومات مستلزم ضرورت اختلاف نه در ذات شئی و نه در صفت و نه در اعتبار آن نمی باشد؛ همچنین لازم و واجب است که انسان موحد، اتصاف حق تعالی را به صفات حقیقی و به صفات اعتباری و به اضافات و سلبها - آن گونه که ما بیان داشتیم و راهش را روشن و دلیلش را آوردیم - بفهمد تا توحید و یکتاپرستیش از آمیزش با شرک صاف و پاک باشد، وگرنه در نوعی از شرک و الحاد و یا تعطیل می افتد، چنانکه برای بیشتر از معطلان - آنان که خدای را جزء جزء قرار دادند - پیش آمده است؛ خداوند صاحب فضلی بزرگ است.

حکمتی عرشی که بدان شبهه فرشی باطل می گردد

شاید بازگردی و در ردّ بر ما - برخلاف آنچه ما از اتحاد حقیقت علم و قدرت و اراده و غیراینها از صفات کمال و صفات جمال چه از جهت خارج و چه از جهت عقل و بدون اختلاف حیثیتی نه در خارج و نه در ذهن اگر چه به حسب اعتبار باشد بیان داشته ایم - بگویی: اگر کار آنچنان است که گفته و تصویر نموده ای، باید هر عالمی قادر باشد و هر قادری مرید، بلکه از این امر لازم می آید هر موجودی عالم قادر حی مرید باشد، درحالی که واقعیت - از حیث بدهاقت و اتفاق - این چنین نیست، برای اینکه هر کسی می داند که سنگها و جمادات، عالمان و قادران و مریدان نیستند.

گوییم: ای مناظره کن معترض! اگر ترا قلبی منور به نور کشف و عرفان باشد و دارای بصیرت و بینشی که پوشیده به پرده های اکوان (ماده و طبیعت) نباشد باشی، موجوداتی را که در زمین و آسمان هابند - از عقول و نفوس و یا صور و یا جسم و یا اعراض - مشاهده خواهی کرد که همگی زنده و آگاه و قادر و صاحب اراده اند - ولی به تفاوت وجوداتشان - برای اینکه این صفات اگر با وجود متحد باشند، شدت و ضعف و کمال و نقص و نابی و آمیختگی شان، تابع شدت وجود و ضعف و کمال و نقص و نابی و آمیختگی آن می باشد، پس ماده جسمی وقتی امر در گونه وجود خارجیش تحقق و ثبوت یافت، آشکار می شود که وجودش متضمن عدم می باشد و ظهورش درنوردیده شده در خفا و پنهانی، و حضورش متحصّل به غیبت و پوشیدگی، و بقایش به واسطه تجدد و زوال حفظ شده و استمرارش به سبب وارد شدن پی در پی امثال و

همانندها ضبط و نگاهداری می‌گردد، و این از دو وجه می‌باشد:

یکی از آن دو از جهت امتداد و انبساط در مکان، و جُدا بودن هر جزء از آن (مادّه جسمی) از دیگر اجزا در کون وضعی و وجود تحیزی (یعنی دارای وضع و محل) می‌باشد، و دانستی که بودنش در وضع و محل، به‌عینه گونه وجودش است، پس اختلاف اجزای جسم در وضع و مکان، به‌عینه اختلاف آن در وجود و تشخیص می‌باشد، و بودن اجزای جسم به‌گونه‌ای که حضور هر جزء از آن همراه با عدم دیگر اجزاء باشد، این مقوم ذات و حقیقت وجود و محصل ماهیت و هویت اتصالیست می‌باشد، پس ذاتش متقوم به اعدام و پوشش‌هاست، لذا ذاتش در پوششی از ذاتش می‌باشد، برای اینکه ذاتش به ذات خود، از ذاتش پوشیده است و از نفس خودش - به نفس خود - غایب و پنهان است، تا چه رسد به اینکه شئی، به سبب شئی دیگری از نفس خود پوشیده باشد و یا اینکه به نفس خود، شئی دیگری از او پنهان باشد و یا به نفس خود از شئی دیگری غایب و پنهان باشد.

دومی از جهت تجدد و نو شدن طبیعت - در وجود - و تبدل و دگرگونی آن در کون و وجود، و سیلان و روان شدنش چون آب جاری - خُرده خُرده و آهسته آهسته - و نابودیش لحظه به لحظه، و حدوثش در هر لحظه و آنی به‌گونه‌ای دیگر می‌باشد؛ پس این دو جهت، دو برهان‌اند براینکه: صورت جرمی هیولانی را وجودی علمی و شعوری، نه به ذات خودش و نه به غیر خودش - جز به واسطه صورتی که از آن اخذ شده و مطابقت با آن دارد و دارای حضور جمعی غیرمادی و غیرآمیخته با اعدام و ظلمات و پوشش‌ها و جهل‌ها است - نمی‌باشد، برای اینکه هرگاه علم و یا عالمی - در هر زمان فرض شده - فرض شود، در دیگر آنات و لحظات و زمان‌ها غیر آن می‌باشد، و هرگاه حیات و یا زنده‌ای - در هر زمان فرض شده - فرض شود، آن مرگ و تباهی در دیگر زمان‌ها است، پس از آن علم مستمر و حیات باقی و اراده ثابت - مانند حال اصل وجود اگر نظر تیزبین باشد و دیده فراخ‌بین - پدید نمی‌آید، بلکه آشکار می‌شود که نقصان اجسام و مادیات در وجود، به‌عینه نقصان آنهاست در علم و حیات و اراده، پس همان‌طور که اصل طبیعت وجود آمیزش با عدم دارد، به‌طوری که وجود آن - به جهت نهایت پستی و فرود - نوعی از عدم گردیده است، همین‌طور صورت آن که در خارج

است، گویی صورتی علمی است که به واسطهٔ دخول نقایص و نارسائیه‌ها در ذاتش، نقص و ضعف و تیرگی پیدا کرده و در نتیجه علم مانند «لاعلم» و حیات مانند مرگ، و ارادهٔ مانند کراهت، و قدرتی که به عینه عجز و ناتوانی است و شنوایی که به عینه ناشنوایی، و بینایی که به عینه نابینایی و سخنی که به عینه سکوت است گردیده است.

پس آنچه در کلام الهی - جلّ ذکره - آمده که: و ان من شئی الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم، یعنی: موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح‌گوست ولی شما تسبیح گفتنشان را نمی‌فهمید (۴۴ - اسراء) و فرمود: ولله یسجد من فی السموات و فی الارض، یعنی: هر کس در آسمان‌ها و زمین هست سجده خدا می‌کند (۱۵ - رعد) و آنچه که مکاشفات پیشوایان اهل کشف و وجدان و صاحبان شهود و عرفان بدان حکم می‌کند اینکه: تمام ذرات موجودات از جماد و نبات - تا چه رسد به حیوان - همگی زندگان تسبیح‌گو و سجده‌کنندگان نیایش‌گو و ستایش‌کنندگان پروردگارشان می‌باشند، و این یا برای این است که وجود و کمالات وجود - از صفات هفتگانه - بعضیشان با بعضی دیگر متلازم‌اند و چیزی از آنها از دیگری، از جهت ذات و حیثیت منفک و جدا نمی‌باشد، پس بر هر چه نام وجود اطلاق شد، ناگزیر نام‌های این پیشوایان هفتگانه از صفات بر آن چیز اطلاق می‌شود، جز آنکه عرف (اصطلاح) عام، نام وجود را بر بعضی از اجسام اطلاق کرده است - نه نام قدرت و علم و غیراینها را - این به سبب پوشیده و محجوب بودنشان است از آگاهی بر آنها؛ و یا برای این است که هر نوعی از اجسام طبیعی را صورتی دیگر است که مفارق (جدا و مجرد) بوده و اداره‌کنندهٔ این صورت‌های طبیعی، و افاضه‌کنندهٔ امثال - به فرمان پروردگار عالم امر و خلق - بر آنها می‌باشد، و این صورت‌های مفارق از آن جهت که مقوم این صورت‌های طبیعی‌اند، نسبت آنها به اینها مانند نسبت ارواح است به اجساد، و بین جسد و روح نسبت اتحادی است - چنانکه به زودی (در سفر نفس اسفار) بر این مطلب آگاهی پیدا خواهی کرد - پس آن (جسد) زنده به حیات روح است و عارف به عرفان او - به حقیقت نه مجاز - می‌باشد، چنانکه آن کس که فرق بین جسم - به معنایی که ماده است - و بین آنکه به معنی جنس است را نمی‌گذارد چنین پندارد (که مجازی است) چون آن به اعتبار دوم با فصلش متحد است و با صورتش که به ازاء مفهوم فصلش می‌باشد

متحصّل می‌باشد، چنانکه بدان اشاره کردیم؛ و هر دو وجه باریک و دقیق و پیچیده و ارزشمند است، ولی اولی سزاوارتر و فراگیرتر است؛ خداوند صاحب توفیق است و بس.

۶

فصل

در اشاره به روش دیگری در اینکه صادر نخستین واحد است و مرکّب نمی‌باشد و آن اینکه علّت افاضه‌کننده ناچار باید بین او و بین معلولش ملایمت و سازگاری و مناسبتی باشد که با غیر آن (معلول) این ملایمت و سازگاری نباشد، چنانکه بین آتش و سوزانیدن، و بین آب و خُنک کردن و بین خورشید و تابناک کردن (این سازگاری) می‌باشد، از این روی بین آتش و خُنکی و آب و سوزندگی و زمین و تابندگی این سازگاری را نخواهی یافت؛ بنابراین اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود، یا به سبب یک جهت است و یا به واسطه دو جهت، راهی به اولی نیست، چون ملایمت همان مشابَهت است و مشابَهت، نوعی از مماثلت (همانندی) در صفت می‌باشد و آن عبارت از اتحاد در حقیقت است، جز آنکه این اتحاد اگر بین دو وصف اعتبار شود، مماثلت است و چون بین دو موصوف اعتبار شود، مشابَهت می‌باشد، پس بازگشت مشابَهت به اتحاد در حقیقت بازمی‌گردد.

سپس (گوییم:) واحد حقیقی از هر جهت، واحدی است که صفاتش زائد بر ذاتش نباشد، پس اگر واحد به ذات خود با دو چیز مختلف مشابَهت داشته باشد، حقیقتش با دو حقیقت مختلف مساوی خواهد بود، و مساوی با دو مختلفی که در حقیقت باهم اختلاف دارند، مختلف است، درحالی که ما فرض کرده بودیم آن واحد است و این، خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ و راهی به دومی نیست، وگرنه علّت، علّت واحد حقیقی نبود، و مأخذ این از آنچه پیش از این گفته شد نزدیک‌تر می‌باشد.

بعضی از هوشمندان و زیرکان بر وی اعتراض کرده و گفته: بر او اشکال می‌شود که: ملایمت و سازگاری که در علّت اعتبار شده، اتفاق در تمام ماهیت و مساوات در حقیقت نیست، بلکه در خصوصیتی است که بدان او از آن صادر می‌شود - نه غیر آن - چنانکه در آتش و سوزندگی هست، برای اینکه مناسبت آن با گرمی به جهت تمام

ماهیتش نیست، بلکه به سبب خصوصیت صورت آتشی آن است، بنابراین اگر علّت، به ذات خودش با دو امر ملایمت و سازگاری داشت، مساوی بودن آن دو - در حقیقت - چنانکه روشن است لازم نمی‌آمد.

گویم: وقتی که علّت بسیط است، خصوصیتی که بدان با معلول ملایمت و سازگاری پیدا می‌کند، تمام حقیقت و ذات آن (معلول) می‌باشد، برعکس آنکه اگر مانند آتش و آب مرکب باشد، برای اینکه خصوصیتی که بدان، اثر از آن صادر می‌گردد، لازم نیست که تمام حقیقت آن (علّت) باشد، بلکه جایز است که داخل در آن باشد، مانند صورت آتشی برای آتش - در فعل سوزانیدن - و یا عارض آن باشد، مانند کیفیت گرمی و حرارت، که عارض آب گرم شده به جبر - در فعلش مرگرمی را در جسمی دیگر - می‌باشد.

سپس گوید: نظر در اینکه او تعالی واحد حقیقی است - چنانکه قصد کرده‌اند - باقی ماند، چون قائل‌اند که او تعالی وجود ناب و خالص و بسیطی است که از ماهیت و آمیزش با تکثر، مطلقاً مبرا است، ولی آنان گویند: به اعتباری علم است و از جهتی قدرت است و از حیثیتی اراده و از جهتی عاقل است و از وجه دیگر معقول؛ و چون این اعتبارات در ذاتش جایز باشد، جایز خواهد بود که منشاء صدور امور متعددی باشد، بنابراین متفرّع بر آنچه قائلند نمی‌شود که: او تعالی چون واحد حقیقی است، از او جز امر بسیط مجرد صادر نمی‌گردد - به جهت ترکیب جسم از هیولا و صورت و احتیاج هیولا به صورت - پس معلول نخستین نیست، صورت نیز در تشخیص احتیاج به عوارض و هیولا دارد، پس معلول نخستین نمی‌باشد، عارض هم احتیاج به موضوع دارد؛ و این مجرد، نفس نمی‌باشد، چون آن با بدن (حادث شده) است و با حدوث آن پدید می‌آید، در این صورت عقل مجرد است و این همان مطلوب است.

گویم: آن کس که پندارد اتصاف او تعالی به علم و قدرت و غیر این دو از کمالات وجودی موجود - از آن روی که موجود است - موجب اختلاف جهات و حیثیات و وجوه و اعتبارات می‌گردد، به طوری که از تمام جهات و حیثیات واحد نمی‌باشد، توحیدش از شرک خالی و خالص نیست و از این به خداوند متعال پناه می‌بریم؛ بر تو بارها خواندیم که حیثیت هر صفتی در آنها - وقتی آن صفات را با اهتمام بررسی و

تحقیق کردی - به عینه حیثیت صفت دیگری است، پس علم او تعالی به عینه قدرت او است و قدرت او به عینه اراده او - از حیث ذات و اعتبار - می باشد، و همین طور عاقلیت او به عینه معقولیت او است - از حیث ذات و اعتبار - چنانکه ابن سینا در بیشتر از کتاب هایش با این عبارت تصریح بدان کرده است: عاقل و معقول بودن ذات باری تعالی موجب دوگانگی در ذات و در اعتبار نمی شود، پس ذات واحد است و اعتبار هم واحد، ولی در عبارت، از جهت معانی تقدیم و تأخر می باشد.

اگر گویی: عاقلیت مضاف به معقولیت است و دو متضایف در یک موضوع و از یک جهت با هم جمع نمی آیند، برای اینکه تضایف، بخشی از تقابل است، بنابراین چگونه اجتماع عاقلیت و معقولیت در یک چیز و از یک جهت جایز است؟

گویم: کار آن گونه که پنداشته ای نمی باشد، زیرا برهان قائم نشده که هر دو متضایفی دو متقابل اند، چون معنی اضافه و حد آن، بودن یکی از دو مفهوم است به گونه ای که از تعقل آن تعقل دیگری لازم آید، و بودن این حد تنها مستلزم تقابل آن دو در وجود و تغایر هر دو در حیثیت نمی شود، آری! گاهی بعضی از اضافات به خصوص خود، اقتضای تقابل و تخالف در وجود را بین دو متضایف می کند، مانند تحریک و تحرک، و پدر بودن و فرزند بودن و تقدم و تأخر و بزرگی و کوچکی و بالایی و پائینی، نه اینکه هر اضافه ای موجب این است؛ بنابراین صحیح و درست آنکه: یکی از اقسام تقابل های چهارگانه، تقابل تضایف است، نه اینکه حد اقسام آن عبارت از تضایف است، چنانکه همگان چنین پنداشته اند، زیرا دیده اند که حال در تضاد و غیر آن بر این منوال است و آن وهمی تباه و پنداری فاسد - بنابر آنچه که تحقیق شده - می باشد.

سپس (معرض) گوید: گویم: این دلیلشان نیز از جهاتی چند مورد اشکال است: از آن جمله اینکه: صورت در نزد آنان جرئی از علت وجود هیولانی می باشد، البته آن گونه که اشارات و کنایاتشان بدین امر دلالت دارد، پس مسلماً در وجود بر هیولا تقدم دارد، بنابراین جایز است که از مبداء، نخست معنی صورت و طبیعتش (یعنی ذاتش نه از حیث پیچیده شدنش به غرایب) صادر گردد و به توسط آن از وی هیولا صادر شود - البته بنابر آنچه در استناد افلاک به عقول نه گانه و استناد هیولای عناصر دهم قائلند؛ و از آن جمله اینکه: حدوث نفس با جسم مطلقاً ممنوع است و نه دلیل دارد و نه مدلل

شده، پس چرا جایز نباشد که نخست نفسی از نفوس مجرد فلکی پدید آید و به توسط آن فلکی که آن نفس تعلق بدن دارد و یا غیر آن پدید آید؟ پایان سخن (معترض) با عبارت و الفاظش.

گویم: هریک از دو اعتراض در غایت فرود و بی‌ارزشی است و هرکس که کوچکترین مایه‌ای در فن حکمت داشته باشد چنین اعتراضی نمی‌کند؛ آنچه را که نخست بیان کرده که: صورت، جزئی از علت وجود هیولاست، اگرچه این سخن درست است - چنانکه در مباحث تلازم بین آن دو نظر بدن دارد - ولی چگونگی جزئی بودن آن نسبت به هیولا را اعتبار نکرده و ندانسته که صورت، به هر وجهی و هر حیثیتی سبب هیولاست و برآن تقدّم دارد، وگرنه این احتمال را جایز نمی‌شمرد و می‌فهمید که این امری محال است، برای اینکه آنچه شریک علت هیولا است، صورت مطلق است که به وحدت مُرسَل خود - در تحصیل وجودی و تشخیص جزئی خویش - نیازمند به استعداد خاص و عوارض مخصوص می‌باشد و پیوسته جز در هیولای منفعل - به‌گونه تجدد و نو شدن - پدید نمی‌آید، و این فقط به واسطه حرکت و زمان و تجدد صورتی پس از صورت دیگر پی‌درپی، و به سبب استعدادی از بی استعدادی دیگر ضبط و نگهداری می‌شود، بنابراین امکان ندارد که صورت‌های جسمانی و یا طبیعی، نخستین صادرشدگان باشند و وجودشان در عالم ابداع و پیش از موجودات متحد باشد، و این بدان جهت است که وجود آنها خالی از متناهی بودن و تشکّل (شکل‌پذیری) و مقدار مخصوص و وضع معین و غیراینها از امور نمی‌باشد.

و آن (هیولا) یا داخل در قوام شخصیت آن (صورت) است و یا نشانه و لوازمی است مرهوتی را که با بر خاستن آن، هویت شخصی آن بر می‌خیزد، و هریک از این امور امکان ندارد از لوازم آن، که برای ذاتش از ذاتش حاصل است و از ماده و انفعالات ماده مجرد و رها است باشد، وگرنه باید تمام جرمیها که از نوع آنند، در این لوازم شکلی و مقداری و وضعی - حتی اجزای فرض شده هر طبیعت جرمی با قیاس به تمام آنها - اتفاق داشته باشند، پس در اینجا نه «کُل» و نه «جزء» تصوّر نمی‌شود، محال بودن لازم، ضروری است، بنابراین چگونه جایز است که نخستین صادرشدگان، طبیعت

مُرْسَلِ غیر متحصّل و غیر متشخّص بوده و سپس پیش از تشخّص علّت متوسط برای صدور آنچه که وی در تشخّص - پس از آن - به آن صادر نیازمند است گردد؟ با اینکه علّت یک چیز - خواه نزدیک باشد و یا دور و یا شرط و یا جزء و یا آلت - ناگزیر باید به شخصیت و هویتش بر آن تقدّم و پیشی داشته باشد.

و اما آنچه در مبحث تلازم بیان داشته‌اند که: صورت شریک هیولاست؛ این آنگاه جایز است که صورت، در عالم حرکات و انفعالات واقع باشد تا آنکه تبدّل و تعاقب و پی‌درپی آمدنش جایز باشد، و جایز بودن تبدل و تعاقب و اتصال و انفصال و وحدت و کثرت و حدوث و زوال، از ضروریات صورت جرمی است که به ذات خود که مشترک بین کُل، و نوعیت عنصری می‌باشد، همین‌طور صورت نوعی فلکی - اگر چه از بعضی جهات باشد - .

با اینکه طبق روش ما - در حدوث عالم از اثبات تجدد و کون و فساد - دانستی که همگان را صورتی طبیعی است، بنابراین چگونه هوشمند خردمند می‌پندارد که نخستین صادرشدگان صورت مادی باشد، در صورتی که نزد ما آن (صورت طبیعی) وجودش تدریجی است؛ و در حکمت متعارف معمولی، حقیقتش به هم پیوسته از دو حیثیت می‌باشد: حیثیتی پیش از هیولا بدان (حقیقت) دارد و حیثیتی پس از هیولا بدان دارد، پس چیزی که ذاتش به حسب حقیقت از دو جهت انتظام یافته: جهت فعلی بقایی، و جهت انفعالی حدوثی، امکان ندارد که سبب برای وجودی باشد که در ذات خودش نیازمند بدو می‌باشد - اگر چه از یکی از دو جهت غیر دیگری باشد - جز آنکه در عالم حرکات و استعداداتی که امکان حصول آنها جز به واسطه سبب‌های فراوان و علّت‌های ذاتی و عرضی امکان‌پذیر نیست واقع باشد.

و نیز اگر فرض شود اینکه از واحد صادر شده، صورت است و به توسط آن ماده، بنابراین آن صورت، یا یک صورت است و یا اینکه صورت‌های بسیار، بنا بر دومی صدور کثرت از او در آغاز لازم می‌آید و بنا بر اولی، لازم می‌آید که بعضی از اجسام برای بعض دیگر علّت باشند، و این چیزی است که آن را برهان باطل می‌داند.

سپس گفته: بنا بر آنچه در استناد افلاک به عقول نه‌گانه و استناد هیولای عناصر به عقل دهم قائلند.

گویم: خلط و آمیزش در آن ظاهر است^۱، چون در آن قیاس واحد محض است از هر جهت، به واحدی که در آن کثرت، از جهت عقلی می‌باشد، چنانکه در استناد فلک به عقل و یا به واحدی که در خارج کثیر است نیز می‌باشد، همچنان که در استناد هیولا به عقل می‌باشد، برای اینکه در اول اگر فلک - و آن (فلک) واحد طبیعی است که ذاتش از ماده و صورت، به هم پیوسته و ساخته شده است - از جوهر عقلی واحد قابل تحلیل عقلی به جنس و فصل و یا وجود و ماهیت و یا کمال وجودی و نقص عدمی و یا بی‌نیازی و فقر، صادر شده باشد، در واقع مرکبی از مرکبی صادر شده است، جز آنکه ترکیب در معلول، شدیدتر از ترکیب در علت و وحدت و برعکس است، و کار در هر افاضه‌کننده و افاضه‌شونده این‌گونه است، و چون چنین است، قیاس حال صدور مرکب از بسیط حقیقی، با حال صدورش از مرکب چگونه خواهد بود؟

و در دومی می‌گوییم: هیولای مشترک از عقل - با کمک حرکت مستمر فلکی که در هر آن و لحظه‌ای هویتی بعد از هویت دیگر دارد - صادر شده است، چنانکه هیولا را در هر وقتی آمادگی و استعدادی دیگر به صورت لاحق دیگری - از جهت اقترانش به صورت پیشین اولی - می‌باشد، پس در اینجا، در واقع کثیر خارجی علت کثیر خارجی است، اگرچه در ضمن این، استناد واحد مبهم - از جهت وحدت ضعیف مبهمش به واحدی عددی و از حیث انفرادش به ضمایم حرکات آسمانی و استعدادات زمینی - مشترک الذات می‌باشد، پس چگونه این واحدی که با کثرت است، با واحدی که پیش از هر کثرت است و در مرتبه وجودش چیزی با آن نیست - تا چه رسد به اشیاء فراوان - قابل مقایسه است؟

اما وجه دوم او در اعتراض نیز فاسد و تباه است، برای اینکه نفس بودن نفس به عینه گونه وجود آن است و مانند دیگر اضافاتی که پس از وجود اشیاء و تحصیلشان عارض آنها می‌شوند - مانند پدری و برادری و پادشاهی و سلطنت - نیست و کار در آن آن‌گونه که مشهور است نمی‌باشد که: نسبت نفس به بدن مانند نسبت پادشاه است به کشور و نسبت ناخدا است به کشتی، چون بطلان این چنانکه محقق شده ثابت گردیده،

۱. شاید مقایسه و تشبیه را در سخن معترض به جهت صدور صورت از مبداء قرار داده باشد - به جهت اینکه گفته: آنان قائل‌اند - و تو باید متعلق به: و به توسط آن قرار دهی (صفحه ۸۶ سطر ۱۶) «سبزواری»

بنابراین امکان ندارد که برای نفس به حسب وجود شخصیش، مرتبه‌ای که بر بدن پیشی داشته باشد - نه به زمان و نه به ذات و هویت - تصور نمود^۱، پس اگر علت بدن باشد، ناگزیر باید بر آن پیشی داشته باشد، و این همان‌گونه که بیان داشتیم محال است.

و نیز به روش حکمت متعارف معمولی گوئیم: نفس عبارت از جوهری است که در فعلش نیازمند به ماده است، برای اینکه آنچه در فعل و ایجادش از ماده بی‌نیاز است - درحالی که ایجاد تقوّم به وجود دارد - ناگزیر در وجود، از ماده هم بی‌نیاز است، بنابراین عقل است نه نفس، و چون کار چنین است، امکان صدور آنچه که ماده برای فعل نفس است، از نفس نمی‌باشد، و امکان صدور ماده دیگری از نفسی از نفوس هم نمی‌باشد، چون امکان تحقق وضع برای ماده‌ای که نفس بدان تعلق می‌گیرد، نسبت به ماده دیگری که امکان صدورش از نفسی از نفوس - پیش از وجودش - می‌باشد نیست، بلکه آنچه را که ماده با وضع خاصش در صدورش از نفس موجب شده است عبارت از اعراضی هستند که پس از وجود آن (نفس) به مواد ملحق شده‌اند؛ بلکه اینجا قاعده‌ای کلی است در اینکه: مطلقاً امکان صدور ماده جسمانی از قوه جسمانی و یا صورت متعلق به ماده نمی‌باشد، خواه تعلق بدان در اصل وجود باشد و یا در فعل و ایجاد، در این صورت احتمال اینکه صادر نخستین نفس فلکی است که به سبب آن فلکی از افلاک صادر می‌گردد ساقط است.

بنابراین شرط که اگر باقی افلاک در مرتبه وجودش باشند، صدور کثیر - باهم - لازم می‌آید، و اگر نباشد، یا حاوی و در برگیرنده است، در آن صورت امکان خلأ لازم می‌آید، و اگر محوی و در بر گرفته شده باشد، صدور آنچه در مکان بالاست - پیش از تجدد و نو شدن^۲ و یا پس از تجدد و نوشدنش^۳ - لازم می‌آید، بنابراین امکان خلأ - با لزوم

۱. بنابر رأی او که: نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقااست، و اینکه در نخستین مراتب طبع حرکت جوهری می‌کند تا اتصالی بدون «کم» و کیف به مقام ترویج و تجرد حقیقی پیدا کند، پس ذاتاً هم پیشی ندارد تا چه رسد به زمانی! «سبزواری» ۲. چون محدّد جهات حاوی کلّ است و بعداً پدید نیامده است، و این محوی است، درحالی که فرض شده آن در مکان عالی است و تجدد در فلک محوی واقع شده و حاوی را تجددی نیست. «سبزواری» ۳. یعنی به واسطه خلأ، البته اگر جایز باشد، چون فرض شده که محوی است، پس اینجا خلأ است و آن خلأ حاوی آن است، و باید برای فلک حاوی مکانی بعد از وجود آن باشد، پس خلأ لازم می‌آید، سپس تعلیل بزرگتر به کوچکتر است. «سبزواری»

صدور بزرگتر برتر از کوچکتر پست‌تر - لازم می‌آید و تمام اینها از گزافات و بیهوده‌کاریهای اوهام است.

۷

فصل

در قاعده امکان اشرف که از فیلسوف اول (ارسطو) به یادگار مانده و از

اصل امتناع صدور کثرت از واحد حقیقی منشعب می‌گردد

قاعده دیگری است که عبارت از امکان اشرف می‌باشد، مفاد آن اینکه: ممکن اشرف و برتر لازم است که در مراتب وجود از ممکن اخس و پست‌تر، أقدم و پیش‌تر باشد، و چون ممکن اخس پدید آمد، ناگزیر باید ممکن اشرف از آن، پیش از او پدید آمده باشد؛ و این اصلی شریف و برهانی است و بسیار سودمند است و فوایدش فراوان و منافعش بسیار و خیرات و برکاتش بس بزرگ است و خداوند متعال بحمدالله و حُسن توفیقش ما را بدان، بهره افزون و فراوانی بخشیده است؛ و آن را معلم مشائیان اجرا کرده است، آنکه فن بسیاری از فلسفه را در کتاب «اثولوجیا» به آنان آموخت، در کتاب «سما و العالم» گوید: لازم است که در امور علوی آنچه را که ارزشمندتر است اعتقاد کرد؛ و همین‌طور ابن‌سینا در کتاب شفا و کتاب تعلیقات بر شفا گفته و در دیگر کتاب‌ها و رساله‌هایش ترتیب نظام وجود و بیان دو زنجیره آغاز و بازگشت را بر آن مبتنی ساخته است، و شیخ اشراقی در تأسیسش مر مکتب اشراق را دقتی شدید در تمام کتاب‌هایش مانند کتاب مطارحات و کتاب تلویحات و کتاب حکمت‌الاشراق به خرج داده است، حتی در کتاب‌های مختصرش مانند کتاب الواح عمادی و کتاب هیاکل نوری و کتاب فارسی موسوم به: پرتو نامه، و دیگری به نام: یزدان بخش، این قاعده را در اثبات عقول و اثبات مُثل نوری ارباب انواع و غیراینها در کار گرفته و محمد شهرزوری - نویسنده کتاب تاریخ حکما - در کتاب شجره الهی در نوشته‌اش از وی تقلید کرده و آن را شرحی تمام داده است.

حال در بیان آن بر محاذات آنچه که در کتاب‌های شیخ اشراقی دیده‌ایم گوئیم: از خداوند متعال اگر ممکن اخس پدید آمد، واجب و لازم می‌آید که ممکن اشرف پیش

از آن پدید آمده باشد، وگرنه یا جایز است که با آن پدید آید، در این صورت لازم می‌آید که از واجب به ذات خود، در یک مرتبه و از یک جهت دو چیز پدید آید: یکی اشرف و دیگری اخس، و این محال است، و یا اگر وجودش بعد از اخس و به واسطه آن جایز باشد، اشرف بودن معلول از علت خودش لازم می‌آید، و یا اگر صدور اشرف، نه با اخس و نه بعد از اخس و نه پیش از اخس جایز نباشد - چنانکه فرض بر این است - با اینکه ممکن است و از فرض تحقق ممکن، محال لازم نمی‌آید، و اگر لازم آمد، به جهت سبب‌هایی است که از ذات ممکن و ذات موجودش خارج است، وگرنه ممکن نبود و این خلاف مقدر است، و اگر وجودش فرض شود و فرضاً از واجب‌الوجود - در نخست و پیش از اخس - صادر نشده باشد، وجودش با اخس و بعد از اخس، بدون واسطه و یا با واسطه معلول دیگری از معلولات محال است، پس وجودش به ضرورت - از آن جهت که ممکن است و علتش واجب‌الوجود و چیزی از معلولات او نیست - درخواست جهتی مقتضی را برایش دارد که از آنچه واجب‌الوجود بر آن است اشرف و برتر باشد، به طوری که عدم حصولش در عالم وجود، به جهت عدم علتش باشد، از آن جهت که در مرتبه‌ای از فضیلت و شرف است که درخواست فاعلی برتر و شریف‌تر از فاعل این صادر را دارد، درحالی که فاعل صادر نخستین جز واجب‌تعالی نمی‌باشد، در این صورت لازم می‌آید که آن ممکن، به امکان خود درخواست مبدع و آفریدگاری را کند که برتر و شریف‌تر از اول تعالی باشد و این محال است، چون واجب‌الوجود فوق آنچه که نامتناهی - از آن جهت که نامتناهی است - در شدت (وجود) می‌باشد.

شارح کتاب حکمت‌الاشراق (قطب الدین شیرازی) این برهان را این‌گونه تقریر کرده است که: اگر ممکن اخس پدید آید و پیش از آن ممکن اشرف پدید نیامده باشد، یا خلاف مقدر لازم می‌آید یا جایز بودن صدور کثیر از واحد، و یا اشرف از اخس، و یا وجود جهتی اشرف و برتر از آنچه که نورالانوار بر آن است، برای اینکه وجود اخس اگر به واسطه آن است، اولی لازم می‌آید، و اگر به غیر واسطه است - و صدور اشرف از واجب جایز است - دومی لازم می‌آید، و اگر از معلولش جایز باشد، سومی لازم می‌آید، و اگر از آن دو، جایز نباشد، چهارمی لازم می‌آید؛ و چون تمام اقسام - بنابر تقدیر وجود اخس با عدم پیش بودن وجود اشرف بالذات - باطل است، این تقدیر هم باطل است و

از بطلانش، صدق شرطی مذکور - یعنی قاعده امکان اشرف است - لازم می آید، و چون هیچ اشرفی اشرف تر از واجب الوجود و اقتضای او نیست، محال است که وجودش از وجود ممکن اشرف تخلف ورزد، و لازم است که نزدیک بدو باشد و اینکه وسایط بین او و بین اخس بنابر اشرف بعد اشرف و برتر پس از برتر - از مراتب علل و معلولات - باشد، بدون اینکه از اخس، اشرف صادر گردد، بلکه تا پایان مراتب، کار برعکس است؛ پایان سخن این شارح با الفاظ و عباراتش.

هشدار عرشی

مشهور نزد پذیرندگان این قاعده این است که در جریان آن دو شرط را مراعات کنند: یکی آنکه آن را در دو شریف و خسیسی که از حیث ماهیت باهم اتحاد دارند در کار گیرند نه در غیر آن، و دوم اینکه آن را در آنچه مافوق کون و ابداعات است در کارگیرند نه در آنچه تحت کون و در عالم حرکات می باشد، و چون وجود در نزد ما یک حقیقت بسیط است، افرادش در ذات خود جز به واسطه کمال و نقص - در نفس حقیقت مشترک آن - تفاوت نمی یابند و بدان دو (کمال و نقص) ماهیات، از جهت نوع تکثر پیدا می کنند^۱، و یا در عوارضشان به اموری خارجی که بدانها افراد یک ماهیت شخصی تکثر می یابند؛ دومی جز در عالم حرکات و استعدادات نمی باشد، بنابراین، قاعده در اثبات ممکن اشرف جاری است - اگر ممکن اخس پدید آمده باشد و اگر چه هر دو تحت یک ماهیت نوعی نباشند - زیرا اتحاد آن دو در طبیعت وجود - یعنی طبیعت بسیطی که در ذات مشترکش اختلافی نیست - در جریان قاعده در اثبات اینکه: اشرف افراد آن لازم است که قدیم تر و جلوتر از اخس باشد و اینکه هر

۱. چون وجود مقول به تشکیک است و مقول به تشکیک، عرضی به حسب مراتب برتر بر یکدیگر، آن سوی آنچه که هر مرتبه را از عرض افرادی است ندارد، پس ماهیات انتزاع شده از مراتب، از جهت نوع مخالف هم اند و ماهیت انتزاع شده از عرض افرادی، از جهت شخص مخالف هم اند.

اگرگویی: اگر تکثر ماهیات به واسطه تکثر وجود است، چرا گفته اند: تکثر وجود به تکثر موضوعات - یعنی ماهیات - است؟

گویم: وجودات واسطه در تکثر ماهیات اند، اما تکثر ماهیات به جهت تکثر وجودات است، پس واسطه در اثبات می باشند. «سبزواری»

مرتبه‌ای از مراتب شرف - به واسطه اضافه - لازم است که صادر از حق متعال باشد کافی و بسنده است.

اما شرط دوم: مراعاتش به ضرورت لازم است تا این اشکال وارد نشود که اگر قاعده درست بود لازم می‌آمد که بعضی اشخاص از آنچه برایشان شرف و کمال است ممنوع گردند، درحالی که کار چنین نیست، چون بیشتر خلائق از کمالات عقلی و حسّیشان ممنوع‌اند، با اینکه حصول آنها برایشان برتر و کامل‌تر از عدم حصول آنها برایشان هست، و این بدان جهت است که قاعده، در اموری که امکان‌پذیر است و وجودشان ثابت است و به سبب دوام علّت‌های ثابتشان دائم و پیوسته‌اند و میرای از تأثیر حرکات فلکی و اوضاع آسمانی و انوار ستارگانی هستند که اقتضای حدوث حادثات و زایل شدن ممکنات را به حسب تضادشان در وجود و تمانعشان را در مکان و زمان دارند و در ماده و موضوع - مانند مرکبات عنصری و اشخاص متکوّن - منافی آنها می‌باشند جاری و ساری است، برای اینکه حرکات آسمانی همان‌گونه که در وجود آنها مؤثر است، در عدم آنها نیز مؤثر است، زیرا بسیاری از آنچه که در عالم کون و فساد است، در ذات و هویتشان امکان اشیاء کمالی بسیاری هست که به جهت سبب‌های دیگری که خارج از ذات آنها می‌باشد از آنها ممنوع و بازداشته شده‌اند، و بسا که آنها از آنچه که برتر و کامل‌تر است - به جهت ممانعت سبب‌های آسمانی و علّت‌های طبیعی که تابع استعدادات زمینی‌اند و آنها به سبب انوار و اوضاع و طلوع و غروب کردنشان تابع حرکات آسمانی‌اند محروم باشند، در این صورت جایز است که یک چیز، گاهی امر شریفی را ببخشد و دیگرگاه امر خسیسی را - به جهت اختلاف استعدادات او - .

اما امور دائمی: شرف و خستشان تابع شرف فاعل و خست او است و بس، پس در آنجا امور، جز به واسطه اختلاف فاعل و یا به سبب اختلاف جهات فاعل اختلاف پیدا نمی‌کند، لذا به اشرف پس از اشرف همان کند که به اخس پس از اخس، پس فرق بین آنچه که در آن امکان اشرف جاری می‌شود و بین آنچه که جاری نمی‌شود روشن شد و اشکال و سؤال دفع گردید.

آنچه که باید دانسته شود اینکه: اگرچه خسیس در اشیاء کائن فاسد امکان دارد که متقدّم بر شریف - از حیث زمان و از جهت طبع به حسب اعداد و آماده سازی - باشد،

مانند نطفه که بر حیوان تقدّم دارد و تخم بر جوجه و دانه بر درخت و عنصر بر جماد، ولی در مقام اندیشه آشکار می‌گردد که شریف بر خسیس ذاتاً و به‌حسب ایجاد تقدّم دارد، و اینکه فضل و کمال در ایجاد، بالذات متقدّم راست و خست و نقص در ایجاد، بالذات متأخر راست، و پیش از این گفته آمد: آنچه بالفعل است، پیوسته و همیشه بر آنچه بالقوه است - به‌طور اطلاق - تقدّم و پیشی دارد، و اگر اشیاء و موجودات و ترتیب آنها را بالذات - نه بالعرض - بررسی نمایی خواهی یافت که شریف، دائماً بر خسیس تقدّم و پیشی دارد و وجوب، بر امکان تقدّم دارد، و جزئی بر کلی تقدّم دارد و فصل بر جنس و شخص بر نوع و صورت بر ماده و وحدت بر کثرت و اتصال بر انفصال و وجود بر عدم و خیر بر شرّ و راستی بر دروغ تقدّم و پیشی دارد.

شک کردن و بررسی نمودن

بر برهان قاعده بحثی قوی و شکی مشکل و پیچیده است^۱، و آن اینکه در نظم برهان خلطی بین امتناع و امکان بالذات، و بین امتناع و امکان با قیاس به‌غیر پیدا شده، بنابراین جایز است آنچه که ممتنع بالذات است، با قیاس به‌غیر ممکن باشد نه به‌واسطه غیر، چون امکان، همان‌گونه که گفته آمد به‌واسطه غیر نمی‌باشد، و نیز جایز است که ممکن بالذات به‌گونه‌ای باشد که ممتنع ذاتی ممکن باشد - نه به‌واسطه آن بلکه با قیاس بدان - پس جهت اشرفی که واجب‌الوجود بر آن است، اگرچه ناگزیر ممتنع بالذات است، اما امکانش با قیاس به ممکن اشرف^۲ که درخواست آن را دارد ممتنع نمی‌باشد.

علامه دوانی در شرحش بر کتاب هیاکل نور (شیخ اشراق) - پس از بیان برهان به صورت و ماّه‌اش - گوید: ابطال بخش آخری آنگاه تمامی می‌پذیرد که اگر امکان معلول، مستلزم امکان علّت باشد، و آن به این نقض می‌گردد که: انتفای معلول نخستین امکان‌پذیر است، با اینکه علّتش - یعنی انتفای واجب - محال است؛ تحقیق

۱. بحث را به قوه و شک را به پیچیده، از جانب علامه دوانی وصف کرده است، وگرنه بر طریقه و روش خودش کار بسیار آسان است. «سبزواری» ۲. چنانکه در دو ممتنع بالذات که هیچ علاقه و همبستگی بین آن دو نیست می‌باشد، پس امتناع هریک از آن دو بالذات، امکانش با قیاس به دیگری پرخورد ندارد. «سبزواری»

آنکه امکان معلول - با نظر به ذات معلول - مستلزم امکان علت است، یعنی وقتی نظر به معلول شد، در او آنچه موجب محال بودن و انتفای آن ممنوع در صورت نزاع می شود - آنچه آنچنان که در صورت سند است - یافت نمی گردد.

و گوید: امکان دارد که این گونه تقریر شود: آنچه که پیش از موجود ممکن موجود نیست، ممکن اشرف از او نمی باشد، و منعکس به عکس نقیض اینکه گوئیم: آنچه که ممکن اشرف است، پیش از او موجود است؛ بیان نخست آنکه: اگر ممکن اشرفی هست، بنابر تقدیر وجودش یا این است که از واجب بدون واسطه پدید می آید - درحالی که فرض شده وجود اخس از او بدون واسطه است - پس صدور کثیر از واحد لازم می آید؛ و یا با واسطه است و منحصر در اخس می باشد، در این صورت لازم می آید که علت، اخس از معلول باشد؛ هر دو لازم محال اند، آنچه از آن لازم می آید - بنابر تقدیر وجود محال - محال است، پس امکانش مستلزم محال بودنش می باشد. و در آن (برهان) همانند نظر پیشین است، حقیقت آنکه اگر مرادش از امتناع اشرف، چیزی است که امتناع بالغیر را فرا می گیرد، آن این گونه است، و اگر مرادش امتناع بالذات است، (برهان) همان گونه که گفته شد تمام نیست؛ پایان سخن او با عبارات و الفاظش.

در حل آن گوئیم: همان گونه که در طریقه و روش ما دانستی امکانات، به حسب برانگیخته شدن ماهیات ممکن از مراتبشان، تابع وجوداتند، بنابراین مجعول بالذات و صادر از فاعل، وجود هر ماهیتی که می خواهد باشد هست، سپس عقل، موجود را به گونه ای از تحلیل، به طبیعت وجود و معنی خاص کلی که به نام ماهیت نامیده می شود تحلیل می کند، و آن ماهیت است که متصف به امکان است، البته اگر در ذاتش از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - بدون اعتبار وجود و عدم - نظر شود، بنابراین ماهیات و امکانات آنها تابع موجودات می باشند و تمام زنجیره وجودات منتهی به واجب تعالی می گردد، پس هیچ ممکنی از ممکنات تصور نمی شود که وجودش - چون فرض شود - مستند به واجب الوجود و یا بدانچه مستند به او می گردد نباشد، و به گونه ای نباشد که امکان وجودش درخواست علتی را نماید که بالذات ممتنع باشد، چون این گزاره پنداریهای قوه واهمه است.

و نیز از راه دیگر گوئیم: واجب الوجود بالذات برتر و بالاتر از آن است که مرتبه‌ای از کمال و شرف تصوّر شود که برایش ممتنع باشد، بلکه هر کمال و فضیلتی و هر حیثیت فعلی و جهت وجودی واجب و لازم است که در او به‌گونه‌ای برتر و عالی‌تر تحقق و ثبوت داشته باشد، بنابراین هر مرتبه‌ای از مراتب فضل و شرف را که فرض کردی آن مرتبه فوق آن چیزی است که واجب الوجود بر آن است، در مقام جستجو و برهان دانسته می‌شود که ناگزیر آن مرتبه در او موجود است، چون هیچ جهتی در او غیر از جهت وجوب بالذات نمی‌باشد، برای اینکه اگر در او جهت امتناعی و یا امکانی یافت گردد، همان‌گونه که از برهان ما بر توحید دانسته شد، بسیط نخواهد بود.

پس هر کمالی را که ممکن بالذات برای خودش می‌طلبید، واجب و لازم است که در او و یا در آنچه مستند بدو است موجود باشد، برای اینکه واجب الوجود، واجب الوجود از تمام جهات و حیثیات وجودی است که فرض شود و یا در هریک از اشیاء پدید آید، پس ذات احدی حقیقی او تامّ و فوق تمام - از هر جهت کمالی و تمام حیثیت وجودی - می‌باشد، تمامیتی نامتناهی و فوقیتی نامتناهی، چون او از جهت قوه در تأثیر ایجاد، آن سوی نامتناهی - از آن روی که نامتناهی است - در شدت ذاتی و جویی می‌باشد و هیچ کس را بهره و نصیبی از آن نبوده و هیچ عقلی از عقول قدسی را حصّه و بخشی از آگاهی بر آن و اشتیاق بدان و عشق به آن نمی‌باشد، و تنها برهان است که عهده‌دار اثبات آن است و حکم به ثبوت آن می‌کند، بنابراین امکان ندارد که مرتبه‌ای از مراتب مجد و شرف و نیز مرتبه‌ای از مراتب نامتناهی، به جهتی از جهات شدت و عدت و مدت؛ تصور شود که در ذات بسیط حقیقی او متحقق و ثابت نباشد، و یا اینکه ثبوت و تحقق آن در ذاتش به‌گونه‌ای برتر و اعلا - به وجوب ذاتی - نباشد، چون پیش از این گفته آمد که تمام حیثیات وجودی، نسبتشان به ذات او تعالی، جز به‌گونه ضرورت ذاتی اوّلی نمی‌باشد.

و چون این روشن شد، آشکار گشت که در صنعت برهان مذکور، خلط و آمیزشی بین امکان بالذات و امکان باقیاس به‌غیر نبوده، و هیچ اشتباهی (درهم شدنی) بین امتناع بالذات و امتناع باقیاس به این غیر نمی‌باشد؛ سپس آنچه را که این فاضل مشهور (دوانی) با تحقیق و نکته‌سنجی بیان داشته درست نبوده و اشکال مشهور بر

سخنشان که: ممکن مستلزم محال نمی‌باشد - به سبب امکان عدم معلول نخستین و استلزامش مر عدم واجب را - وارد آمده است بدانچه گفته دفع نمی‌گردد، برای اینکه امکان خاص با قیاس به غیر، بین دو چیزی تصوّر می‌شود که بین آنها علاقه و همبستگی ذاتی و نسبت ایجابی علی و معلولی نباشد؛ اما آن دو چیزی که بینشان این علاقه، یعنی علاقه علت با قیاس به معلولش هست، علاقه و جوب است، این به جهت احتیاجش به او (علت) می‌باشد، و علاقه معلول با قیاس به علتش نیز علاقه و جوب است، این به جهت اقتضای او (علت) است مر آن را، پس اشکال مشهور بدانچه بیان داشته دفع نشده و برهان مذکور هم بدانچه ترسیم کرده بی اعتبار نمی‌باشد.

اما حل اشکال: پیش از این بنا بر روش و طریقه خود گفتیم که: معلول جز گونه‌ای از جود - به گونه پیروی و وجوب - نمی‌باشد، اما امکان: عبارت از حال ماهیت است که در ذاتش اخذ و اعتبار شده و هیچ علاقه و ارتباطی بین ماهیت و بین علت - از جهت جود و عدم - نمی‌باشد، بنابراین امکان آن مستلزم چیزی از جود علت و عدم آن نیست، چون اگر در ذاتش به ذات خود علتی را استلزام کردی، باید آن علت از آن حیث که علت است مرتبط و مجعول به سبب آن باشد و این همان گونه که گفته آمد باطل است، اما نظر به وجودی که آن (ماهیت) متحد با وی (وجود) است، آن (معلول) را حیثیتی جز حیثیت وجوب به واجب بالذات و قیام به قیوم حقیقی که عبارت از وجوب تعلقی است و بس، نمی‌باشد، و امکان ندارد که در آن، فرض «لا وجود» شود، چون آن (فرض) فرض دو نقیض - از جهت موافات و اشتقاق - می‌باشد، و پیش از این گفته آمد که وجود، در ذات خود موجود است، پس ممکن، غیر مستلزم محال است و مستلزم محال - یعنی عدم معلول نخستین به جهت عدم واجب - در نفس خودش غیر ممکن است، بلکه آن در نفس خودش محال به غیر است که همو، محال بالذات می‌باشد، و در آن هیچ جهتی غیر از محال بودن نیست؛ این را نیک اندیشه کن.

اشکال کردنی فکری و گشودنی نوری

برای ما در زمانهای گذشته اشکال پیچیده و دشواری بر قاعده امکان اشرف پیش

آمده بود، و آن اینکه: عقول، انواری صرف و خالص اند و در حقیقت نورِ بسیط بودن باهم اتفاق دارند و به حسب شدت و ضعف در اصل آن ماهیت نوری - بنابر روش حکمای خسروانیین و اشراقیان - متفاوت اند، ولی آنها نزد ما وجوداتی صرف و ناب و ناآمیخته به عدم خارجی اند و در طبیعت وجود مطلق باهم متفق اند، و حقیقت بسیط خارجی هستند که به واسطه شدت و ضعف - چنانکه بارها گفته شد - متفاوت اند.

پس بنابر هر دو طریق و روش لازم می آید که بین هر دو (عقل) که در دو زنجیره علّیت و معلولیت واقع اند، افراد بی پایانی باشند، و همین طور بین نورالانوار و معلول نخستین لازم است که آحادی بدون پایان - به جهت اشتراک نوری وجود بین او تعالی و بین دیگر انوار ناب و وجودات خالص - پدید آید، و این بدان جهت است که هیچ مرتبه‌ای از شدت نیست مگر آنکه بین آن مرتبه و بین آنچه که شدیدتر از آن است مرتبه‌ای دیگر - بلکه مراتبی نامحدود - تصور می‌گردد که آن مرتبه از این شدیدتر است و از آنچه فوق آن است ضعیف‌تر می‌باشد، بنابراین قاعده امکان اشرف در آنها جاری است و به تحقق وجودشان حاکم، پس ناگزیر موجوداند، و همین طور (قاعده) تا بی‌نهایت به وجود مرتبه‌ای که بین آن و بین هریک از دو طرف است جاری است و به تحقق وجودشان حکم می‌کند، پس بین هر عقل و عقل دیگری، و نور و نور دیگری، وجود عقول و انواری نامتناهی و مجتمع است که بر یکدیگر ترتب ذاتی دارند، و این ممتنع است، از آن روی که محصور و محدود بین دو محدوده‌اند، بلکه در آنجا وجود زنجیره‌های نامتناهی لازم می‌آید.

این اشکالی بود که بر بسیاری از فاضلان و دانشمندان معاصر خود عرضه می‌کردم و هیچ‌کس توان حلّ و گشودن گره آن را نداشت، تا آنکه خداوند قلبم را تابناک و نورانی فرمود و به راه راستم راهنمایی نمود و بر بصیرت و چشم دلم دروازه ملکوت آسمان‌ها و زمین را - با کلید معرفت نفسم - گشود، زیرا معرفت نفس کلید گنجینه‌های ملکوت است، و آن اینکه: به نفس خویش نظر افکنم و آن را انیت صرف و نابی یافتم که در آن نه جسد و نه کالبد و نه عضوی از اعضا - مانند قلب و یا مغز و یا بخار که نزد پزشکان روح نامیده می‌شود - داخل نمی‌شود، و نیز در آن امر ذهنی و ماهیتی عقلی

هم وارد نمی‌گردد، چون تمام آنها از ذات من غیب و پنهان‌اند، ولی ذات من از ذاتم هیچ‌گاه غافل و بی‌خبر نبوده است، چنانکه صاحب کتاب تلویحات (شیخ اشراق) از فیلسوف مشائیان - در واقعه و خلسه‌ای - بهره یافته است؛ سپس ذات و ائیت خویش را غیر محدود در حدی معین و مرتبه‌ای مخصوص یافتم که از آن تجاوز نتواند کرد، بلکه آن را چنان مشاهده کردم که با وحدت و بساطتش، اشیاء معقول را به ذات خودش تعقل می‌کند و صورت‌های خیالی را به ذات خویش تخیل می‌نماید، و همین‌طور صور محسوس را به ذاتش ادراک می‌نماید، نه آن‌گونه که بسیاری از صاحبان نظر می‌پندارند که نفس، معقولات را به ذات خودش ادراک می‌کند و غیر آنها را به وسیله آلات، مرادشان از آن اینکه: ادراک‌کننده متخیلات و محسوسات بالذات، آلت نفس است، نه نفس، و این سخن در نهایت سستی و بطلان است.

زیرا استعمال‌کننده آلت جزئی در امر جزئی محسوس، ناگزیر باید آن را ادراک نماید، وگرنه آلت، آلت طبیعی نیست و قوه، قوه نفسانی نمی‌باشد، بلکه حیوانی است که ذاتش (با ذات استعمال‌کننده آلت جزئی) مباین است، ولی به قوه و ماده و نفس و جسدش، عضوی از اعضای ما - مانند چشم و گوش و غیر اینها - گردیده است و جایز شمردنش، خروج از غریزه عقلی می‌باشد، آری! استعمال این آلات، مخصّص‌هایی برای حدوث و پدید آمدن ادراکات می‌باشد و مُدرک، در همه - بالذات - همان نفس است، چنانکه به‌زودی با توضیح فراوان‌تری در مباحث علم نفس برایت روشن خواهد شد.

بنابراین نفس انسانی با وحدت وجود و هویتش دارای درجاتی ذاتی - از حدّ عقل به حدّ طبیعت و حسّ - می‌باشد، پس آن را مقامی در عالم عقل است و مقامی در عالم مثال و مقامی در عالم طبیعت، و هر یک از این مقامات سه‌گانه نیز از جهت قوه و ضعف و کمال و نقص دارای درجات متفاوتی هستند، حسّی هست که درباب حسّ از حسّ دیگر قوی‌تر است، مانند چشم که از گوش قوی‌تر است، و همین‌طور خیالی هست که درباب تمثیل از خیال دیگر قوی‌تر و نورانی‌تر است، و عقلی هست که درباب تعقل از عقل دیگر برتر و روشن‌تر است؛ ولی آن (نفس) با صیراف وحدت

نابش دارای مقامات فراوان و درجات بلندی است، و چون حال نفس چنین است، عقول به داشتن چنین حالی سزاوارتراند، پس حال هر عقلی در وحدت جمعیش که در آن (وحدت) مراتب و حدود نامتناهی فرضی درنور دیده شده بر این قیاس است، یعنی همگی موجود به یک وجود اجمالی می‌باشند^۱ که بالاتر و شدیدتر آن مرتبه، مرتبه‌ای است که پس از پائین‌ترین مراتب آنچه فوق آن است می‌باشد، و پائین‌ترین و ناقص‌ترین مرتبه‌اش مرتبه‌ای است که پس از بالاترین مراتب آنچه تحت آن، در زنجیره ابداع پس از آن است می‌باشد.

و اگر واقعیت را خواهی، عقول قدسی بنابر طبقاتشان از جهت طولی و عرضی، تمامشان از مراتب الهی و شئون صمدی و سراپرده‌های نوری می‌باشند، چون خداوند سبحان را درجات بلند و صاحب عرش است (و آنها را بر مراتبشان داشته) اما تعددشان به جهت تعدد آثار آنها از افلاک و غیر افلاک، از انواع بسایط و مرکبات می‌باشد، و این اشکالی در وحدت آنها در وجود وارد نمی‌آورد، بلکه این موجب کثرت جهات و حیثیات در آنها - به اعتبار شدت و ضعف و بلندی و بالایی و کمال و نقص - می‌شود، پس کار را به وسیله اشرف پس از اشرف از طبایع، و به اخس پس از اخس از آنها، و به اعلای پس از اعلا تر از طبقات اجرام، مانند فلک اعلا و آنچه پس از آن است، و به پائین پائین تر، مانند زمین پائینی و آنچه بالای آن است انجام می‌دهد، و همین‌طور قدم و دوامشان به واسطه بقای الهی، منافی حدوث عالم و تغییر تمام آنچه که غیر خداست نمی‌باشد، چنانکه تمام اهل ملل بر آن اتفاق دارند و ما نیز برهانی قاطع که خالی از جدل است بر آن اقامه کرده‌ایم و به‌زودی به‌طور بسیار واضح و روشنی آن را توضیح خواهیم داد.

۱. در ترقیات مواد و در انقلابات ناگزیر از برزخی بین صورت و صورت دیگر - مانند بخار بین آب و هوا - می‌باشد، و مانند خزه که بین جماد و نبات است، و مانند اسفنج (مرجان) که بین نبات و حیوان است و مانند مسخ شدگان (بوزینه) که بین حیوان و انسان است، و مانند صورت مثالی که بین روح امری و روح بخاری است، و خون معتدل که بین روح بخاری و بدن طبیعی است، در این صورت سئوالی پیش می‌آید که: برازخ و اموری نامتناهی لازم می‌آید، به جهت استدعای این برزخ دیگری را بین آن برزخ و جانب و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند، پاسخ اینکه: این مراتب یک اتصال دارند، درحالی که برازخ از اطراف غیر موصول‌اند، مانند اطراف هریک از آنها از دیگری، و همگی یک چیز دارای مراتب می‌باشند. «سبزواری»

این بدان جهت است که بارها اشاره کرده‌ایم آنها از حیث ذاتشان از لوازم احدیت و شئون الهی‌اند، و همگی لمعات وجه او تعالی و تجلیات نورش می‌باشند؛ اما از حیث نسبتشان بدانچه که از آن به‌گونه تدریجی و تجددی از خلق جدید (حرکت جوهری) صادر می‌گردند، از این جهت حادث و متجدد و نو شونده‌اند، چون علت، - از آن جهت که علت آن است - در وجود با معلول است، پس ناگزیر با تجدد آن تجدد پیدا می‌کند، ولی چگونگی این تجدد از جانب علت که دارای ذات ثابتی است و شکل ارتباط متغیر به موجودی که دارای ذات ثابتی است، چیزی است که ادراکش بر بسیاری از صاحبان نظر دشوار و مشکل است و برای آن‌کس که صاحب بینش و بصیرت است و توفیق شامل حالش است بسیار آسان می‌باشد.

بینش دادنی اشراقی (الهامی)

بدان که وجود مطلق را دو حاشیه و جانب است: یکی از آن دو واجب‌الوجود است، و او غایت در شرف و برتری است، چون وی از جهت شدت در کمال نامتناهی است و از حیث قوه، در فعل هم نامتناهی است؛ حاشیه و جانب دیگر هیولای نخستین است و آن در نهایت پستی است، چون در کوتاهی از کمال نامتناهی است و از حیث امکان و قوه در انفعال، نامتناهی، و بدین جهت وجود، بر آن فرود نمی‌آید تا آنکه بر تمام وسایط مترتب بر یکدیگر گذر کند، و همین‌طور وجود - در استکمالات - به تقریب خداوند متعال بر نمی‌شود تا آنکه بر تمام حدود و مرزهای متوسط بین او (هیولا) و بین خداوند - بر ترتیب صعودی - گذر کند.

حال چون این مقدمه با برهان بیان شد - چنانکه پیش از این اشاره کردیم و به‌زودی نیز با خواست الهی توضیح بیشتری خواهیم داد - روشن و آشکار می‌شود: همان‌گونه که اثبات موجودات متوسط، به قاعده امکان اشرف امکان‌پذیر است، اثبات بسیاری از آنها نیز به قاعده دیگری که ما داریم و آن را به نام قاعده امکان اخس نامیده‌ایم امکان‌پذیر می‌باشد، و ما آن قاعده را در بسیاری از مواضع، آن‌گونه که معلم فلاسفه در کتاب اثولوجیا بدان اشاره کرده است در کار گرفته‌ایم.

از آن جمله اینکه: زمین و غیر زمین از بسایط عناصر، پس از آنکه ثابت کرده هر یک

موقف نهم - فیض حق تعالی / ۲۷۳

از آنها را مدبری عقلی و صورتی مثالی در عالم مفارقات است^۱، ثابت نموده که دارای نفس نباتی است، و نیز حیاتی نفسانی و قوه‌ای خیالی دارد که در عالم برزخ موجود است^۲.

از آن جمله اینکه: همه را طبیعتی جسمانی است که عهده‌دار حرکت، پس از نفس حیوانی و پیش از میل مستدیر که از قبیل اعراض است می‌باشد.

از آن جمله اینکه: نبات را طبیعتی جوهری است که شأنش حفظ ترکیب و حفظ کیفیت مزاجی است، و آن گماشته شده بر ماده - به واسطه در خدمت آوردن نفس نباتی مر آن را - می‌باشد، و این قوا - چنانکه مشهور است^۳ - اعراض نمی‌باشند، بلکه جواهراند، جز آنکه وجودشان غیرمباین با وجود آنچه که قوه برای آن است نمی‌باشد، و غیر این از مواضعی (در کتاب اثولوجیا) که به‌زودی بر آنها آگاهی پیدا خواهی کرد - اگر با خواست الهی اهل آن باشی - .

۸

فصل

در نتیجه آنچه از اصول که پیش از این بیان داشتیم و میوه و ثمره

آنچه در این فصل‌ها آنها را اصل قرار دادیم

گوییم: ذات او تعالی در غایت کمال و فعلیت و وجوب است، به‌گونه‌ای که در او

۱. یعنی در زنجیره نزولی به قاعده امکان اشرف و غیر آن، لذا به قاعده امکان اختس برای آن نفسی اثبات می‌شود که رسیدنش به آن غایت عقلی - یعنی مدبر عقلی - مانند طفره نباشد، پس وجود ممکن اخس - در صعود - پیش از ممکن اشرف که عقل است لازم و واجب می‌آید، و مراد از نفس برای بساطت، صور مثالی آنها است، و مراد از قوه نباتی، آن چیزی است که شبیه بدان است، چون معلوم است که قوه نباتی خاص مرکبات است و به واسطه حیات نفسانی و قوه خیالی: ان الدار الاخرة لهی الحیوان است، و آن عین علم و شعور است، و معلم اول بر آن کلمه نباتی و کلمه حیوانی اطلاق کرده است، و مصنف قدس سره می‌خواهد امور حقیقی را بر رأی و نظر خود و فروع دقیق خویش اثبات نماید.

اما اثبات امور اتفاقی و فروع ارزشمند از قاعده امکان اختس: مانند اینکه ما وقتی دانستیم که حیوان را بینایی است، می‌دانیم که وی را مشاعر دیگری نیز هست، چون آنها پست‌تر و پائین‌تر از آن (بینایی) هستند، و همین‌طور در تمام - نسبت به آنچه پائین‌تر از آنهاست - و نیز وقتی معتقد شدیم که وی را مُدرکه است، به واسطه قاعده می‌پذیریم که او را پیش از آن مُدرکه محرکه بوده است، و یا معتقد می‌شویم که چون قوه شوقی دارد، پس او را پیش از آن قوه عامله می‌باشد، و نظایر آن را بر این قیاس کن. «سبزواری»^۲. این از فروع اتفاقی است. «سبزواری»^۳. چون هیچ تناسبی نفسش را که به عالم امر نزدیک است نمی‌باشد. «سبزواری»

آمیزش عدم و نقص وارد نمی‌گردد، پس نخستین چیزی که صادر می‌شود و بر او مترتب می‌گردد، لازم است که برترین موجودی باشد که از آمیزش با عدم و نقص صافی و خالی نباشد، بنابراین لازم است که از جنس عقول - نه نفوس - باشد، تا چه رسد به آنچه که پائین‌تر از نفوس می‌باشند، زیرا نفوس - از آن‌روی که نفوس اند - در آنها دو نوع از عدم آمیزش دارد:

یکی از آن‌دو، عدم تحلیلی ذهنی است که در خارج وی را هیچ عینیتی نیست، زیرا درنوردیده در وجود است، پس موجب ترکیب خارجی و ذهنی نمی‌شود، مگر در ظرف تحلیل عقلی که عقل، هر موجودی را - جز حقیقت صمدی الهی - تحلیل به طبیعت اصل وجود و به اینکه محدود به حدی معین از وجود است می‌نماید، پس در آن اعتبار زیادتری غیر از اعتبار طبیعت وجود - از آن‌روی که وجود است - می‌باشد، پس ذات آن گویی چیزی است که حقیقتش از وجود و عدم و کمال و نقص و خیر و شر و نور و ظلمت و وجوب و امکان و ماهیت و هویت ترکیب یافته است، جز آنکه عدمش به واسطه وجود، و شرش به سبب خیر نابود شده و نقصش در کمال درنوردیده شده و ظلمتش تحت تابش نور مغلوب و مقهور گردیده، و امکانش در وجوب و ماهیتش در عین هویت وجودی مضمحل و درنوردیده شده است، پس او را در نفس الامر و واقع هیچ عدم و شر و نقص و ظلمت و امکان و ماهیتی نیست، بلکه در اعتباری از اعتبارات ذهنی می‌باشد.

دومی عبارت از عدم واقعی است که مستلزم ترکیب خارجی در شئی - از عدم و وجود یعنی قوه و فعل - می‌باشد، برای اینکه پیوسته در نفس، چیزی بالقوه می‌باشد و آن کمال منتظره آن است، و چیزی بالفعل، و آن وجودش است، چون اگر آن را کمال و حالی منتظره نباشد، در آن صورت عقل است نه نفس، پس در وی (صورت مقداری) دو نوع از عدم است، بنابراین جایز نیست که آن نزدیک‌ترین مفطورات (صادر شوندگان) از حق یگانه، و برترین درجات - بعد از درجه اول تعالی - باشد، و نیز جایز نیست که از جنس طبایع و صوری که مقارن و جفت با مواداند باشد، چون مقارن بودنش مقارن بودن فقر و نیاز است در حقیقت و فعل - هر دو - پس در آن، عدم از سه وجه داخل است: دو وجهش در نفس گفته آمد، وجه سوم اینکه: عدم، سبب وجودش

است و وجود، سبب عدمش، عدم اول عبارت از قوه و جودش است و عدم دوم عبارت از ماده تکوینش می‌باشد، و تقدّم اول بر آن، تقدّم بالطبع است و تأخر دومی از وی، تأخر بالذات می‌باشد، پس ذاتش در هر لحظه‌ای پیچیده شده به دو عدم است، چون حصولش از حیث وجود و بقا تدریجی است.

و فرق بین نفس و طبیعت آنکه: نفس کلی فلکی، از جهت حقیقت ذاتی مستمر و دائم است و از حیث هویت تعلقی متجدد و نوشونده است، پس آن را در ذات شخصیش دو حیثیت است: یکی تجردی عقلی باقی، و دیگری تعلقی تدبیری متبدل، اما طبیعت: عین هویت تعلقی متجدد در ذات شخصی خودش می‌باشد، و اگر چه هر طبیعت نوعی را سببی عقلی است که بدان عنایت و توجه دارد، ولی آن - به جهت استغراقش در هیولا - خارج از این مدبر نوری می‌باشد، و روشن است که صورت مقداری را - به جهت دو چندان بودن اعدام در آن - امکان اینکه نخستین صادرشوندگان باشد نیست.

و این اعدام، نخست عدم کمال اتم که لازم نارسائیهای امکانی است می‌باشد؛ و دوم عبارت است از نبودن کمال منتظر؛ و سومی نبودن ذاتش است از ذاتش - در هر وقت و زمانی - و چهارمی غیبت داشتن و پنهان بودن ذاتش است از ذاتش - در هر حد و مکانی - اما هیولای نخستین: آن قوه صرف و امکان استعدادی محض است.

گفته شده: فرق بین آن و بین عدمی که یکی از سبب‌های سه‌گانه کاینات است^۱، با دو سبب دیگر - یعنی صورت و هیولا - آنکه: عدم، معدوم بالذات است و موجود بالعرض، و هیولا بالذات موجود است و بالعرض معدوم.

معنی این سخن اینکه: عدم پیشین برای حادث که از جهت هویت و ذات متجدد است، اگر چه با وجود جزء پیشین آن^۲ بالعرض متحد است، ولی برای این جزء حادث، بالذات عدم است؛ اما هیولا: آن به وجود این حادث بالذات موجود است، زیرا آن به این استکمال پیدا می‌کند و با وی متحد است، ولی قوه استعدادی است و با

۱. ارسطو از آن تعبیر به رؤس سه‌گانه کرده است، سخن بعضی از آنان که: عدم از مبادی است. مرادشان استعداد پیشین است که اگر در موجود کاین نبود، کاین، کاین حادث نبود. «سبزواری» ۲. و آن ماده آن است که پیش از صورت موجود بوده و حامل استعداد آن می‌باشد. «سبزواری»

قیاس بدانچه از متجددات به تبع که پس از آن است عدمی می‌باشد، و با قیاس بدانچه بالفعل بدان تصور می‌شود قوه نیست، پس آن بالذات موجود است و بالعرض معدوم، زیرا قوه بر چیزی که هنوز بالفعل پدید نیامده است، ناگزیر باید قوه برای چیزی که بالفعل موجود است باشد، پس آن، از آن حیث که قوه بر چیزی است معدوم است و از آن حیث که قوه از شیء^۱، و یا قوه برای شیء، و یا قوه به شیء است، از آن موجود است، و یا برای آن، و یا بدان می‌باشد.

اما عرض: به ضرورت از وجود موضوع متأخر است، مانند تأخر هیولا از صورت، و تأخر آن از موضوع، شدیدتر از تأخر هیولا است از صورت، چون دانستی که آن را نوعی تقدّم بر صورت می‌باشد - برعکس عرض - چون عرض از موضوعش از هر وجهی متأخر است، پس نخستین صادرشدگان نیست، و دانستی که باری تعالی را عرضی که قائم به او باشد و یا صفتی زائد - قدیم و یا حادث مانند اراده قدیم و یا حادثی که اشعریان و کرامیان آن را اثبات کرده‌اند - نمی‌باشد، بنابراین نخستین چیزی که بعد از ذات احدیت از هر وجه پدید می‌آید موجود واحد و یگانه‌ای است که از حیث ذات و فعل - هردو - مستقل می‌باشد، این موجود جز عقل خالص نمی‌باشد، یعنی به جهت انتفای وجود از هیولا (به‌گونه فعلیت) و وحدت از جسم، و استقلال در ذات - از صورت و عرض - و در فعل - از نفس - .

بینش دادنی تفصیلی

راههای اثبات این موجود مفارق قدسی که در شرف و بلندی متوسط بین او تعالی و بین عالم خلق است، یعنی واسطه افاضه خیر و بخشش پیوسته می‌باشد فراوان است. نخست از راه نبوت و الهام، چنانکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله بدان اشاره کرده و فرموده: اول ما خلق الله العقل، یعنی: نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود، و فرمود: اول ما خلق الله القلم، یعنی: نخستین چیزی که خداوند آفرید قلم بود، چون

۱. مثلاً مانند هیولای نطفه، زیرا قوه از آن و در آن و به آن است، و یا قوه برای شیء است، مانند جسم نطفه، و یا قوه به شیء است، مانند صورت نوعی منوی (نطفگی) زیرا مستعد شیء است و ما به الاستعداد هم شیء است، «سبزواری»

قلم، واسطه صورت بخشی موجودات و ترتیب نظام می‌باشد، مانند قلم برای صورت بخشی سخن و ترتیب حروف و ارقام؛ و فرمود: اول ما خلق الله نوری، یعنی: نخستین چیزی که خداوند آفرید نور من بود، و فرمود: خلقت انا و علی من نور واحد، یعنی: من و علی از یک نور آفریده شده‌ایم.

دوم از راه امتناع کثیر از واحد، پس به ضرورت لازم است که نزدیک‌ترین اشیاء بدو، ذات واحد و یگانه بسیطی باشد که از آمیزش با عدم خارجی و قوه استعدادی میرا بوده و در ذات و فعل خودش از غیرمبدء و قیومش بی‌نیاز باشد تا جایز باشد که در افاضه خیر و بخشش از بخشنده حقیقی بر غیر او از مخلوقات، و ریزش فیض دائمی بر دیگر از مجعولات و آفریدگان واسطه باشد، پس آن ناگزیر امری عقلی و جوهری قدسی می‌باشد - به جهت انتفای این صفات از جسم و دو جزء آن یعنی ماده و صورت و کمال آن (جسم) که نفس است تا چه رسد به عرض - .

سوم از راه امکان اشرف است، شکی در این نیست که عقل، از دیگر ممکنات اشرف و برتر است، و آن فردی از افراد وجود و مرتبه‌ای از مراتب آن است، درحالی که وجود یک طبیعت نوعی - به گونه‌ای که ثابت و بیان داشتیم - می‌باشد، اگرچه نوعیتش به اعتبار عارض شدن کلیت بر آن در ذهن نمی‌باشد، آنچنان که در ماهیات می‌باشد، پس موجود اشرف هم ناگزیر - به امکان عام - ممکن می‌باشد، پس حصولش پیش از اخس واجب و لازم است، بنابراین موجود نخستین از او تعالی واجب است که برترین ذات عقلی و جواهر نوری باشد و از حیث قوه، شدیدترین و از جهت هویت کامل‌ترین، و دورترینشان از کمی و کاستی، و نزدیک‌ترینشان به مبدء مبادی و غایت غایات باشد.

چهارم از راه ملایمت (سازگاری) و مناسبت ذاتی بین اقتضاکننده و اقتضاشونده و علت تام و معلول آن و فاعل تام و فعل آن می‌باشد، پس لازم است که مناسبت ذاتی که عقل نخستین و معلول پیشین را حاصل است، تمام‌ترین و کامل‌ترین مناسبتی که می‌توان تصور کرد - با قیاس به هر ممکنی که پس از آن فرض شود - باشد، در این صورت آن جز ارجمندترین عقول قدسی و بسیط‌ترین جواهر عقلی و تابناک‌ترین ذات نوری - پس از نورالانوار - نمی‌باشد.

پنجم از جهت بیرون شدن آنچه بالقوه است نسبت به آنچه بالفعل است - برای نفوس در باب کمالات علمی و عملی آنها - برای اینکه اگر موجودی در کمال، بالقوه است و سپس در آن کمال بالفعل گردد، بیرون آورنده ذاتش از مرز قوه به حد فعل، امکان ندارد که ذاتش باشد، وگرنه یک امر باید بهره‌ده و بهره‌ور از نفس خودش برای نفس خودش باشد.

و نیز اگر ذات، به ذات خودش اقتضای بیرون شدن از قوه به فعل را نماید، در اصل بالقوه نبوده است، و نیز بیرون شونده از قوه به فعل، از حیث فعل، برتر و کامل‌تر و از حیث قوه قبول پست‌تر و ناقص‌تر می‌باشد، بنابراین اگر بیرون شدنش از آن (قوه) به این (فعل) از جانب ذاتش باشد، باید ذاتش برتر از ذاتش، و ذاتش ناقص‌تر از ذاتش باشد تا به فعل و قبول رسد و کمال و استکمال یابد؛ خلاصه آنکه لازم می‌آید بخشنده کمال از آن کوتاهی و نارسایی داشته باشد.

بنابراین نفس عاقله نمی‌تواند ذاتش را از قوه به فعل، و از عقل هیولانی به عقل صوری - به واسطه استعداد و آماده سازی که عقل بالملکه است - خارج کند، پس ناگزیر از معلمی قدسی و صورت بخشی عقلی است که واسطه بین فیاض حقیقی - تعالی - و نفوس فیض گیرنده که به عقل بالفعل استکمال پیدا می‌کنند - و آن بخشنده صور به فرمان الهی است - باشد، و لازم است که از قوه و انفعال مبرا باشد، وگرنه نیازمند به استکمال بخش دیگری می‌باشد که آن را از قوه به کمال خارج نماید و سخن دوباره درباره آن بازمی‌گردد و تسلسل پدید می‌آید و این محال است، و یا اینکه منتهی به استکمال بخشی می‌شود که در او آمیزش با قوه استعدادی نمی‌باشد و او، واجب قیوم بدون واسطه نیست، چون نفوس فراوان است و واجب محض یکی است، پس ناگزیر از واسطه عقلی می‌باشد.

و در مباحث عقل و معقول دانستی که قیاس عقل فیاض از او بر قابلیت نفس، و سیوررتش مر عقل بالفعل را و اتحاد پیدا کردن با آن، قیاس نور فیاض است از خورشید - به فرمان پروردگارش بر چشم - چون بدان (نور خورشید) است که دیده، پس از آنکه در باب ابصار و بینایی بالقوه بود، دیده بالفعل می‌گردد و بدان (دیده) دیدنیها، دیدنیهای بالفعل - پس از آنکه دیدنیهای بالقوه بودند - می‌گردند، و قوه بینایی

با نوری که دیده بالفعل و بیننده بالفعل و بینای بالفعل^۱ است اتحاد پیدا می‌کند و بدان، دیگر اموری که ایصار و بینایی تعلق به آنها دارد، بیننده بالفعل (و یا دیده‌شونده بالفعل) می‌شود، و سنجش آن همانند سنجش ماهیاتی است که به واسطه این عقلی که بدان اتحاد پیدا کرده - نه به نفس خودشان - معقول می‌گردند، چنانکه اعیان ثابت و ماهیات، به نفس خودشان موجود نمی‌گردند، بلکه به سبب وجودی است که با آنها اتحاد پیدا کرده است.

ششم از راه هیولا و صورت و چگونگی تلازم بین آن دو می‌باشد، به طوری که وجود هیولا محتاج به «واحد بالابهام»، از صورت مطلق غیراختصاص یافته به فردی از افراد آن، و واحد به هویت تحصّلی می‌باشد و آن، جوهر عقلی است که پی‌کننده هر صورتی که از هیولا زایل می‌شود، به صورتی که از پی آن می‌آید می‌باشد تا وحدت شخصی دائمی آن را به وحدت مرسل و آزادی که افراد تبدیل شونده‌ای دارد، و وحدتی عقلی که ثابت و باقی است حفظ نماید، چنانکه بیانش در مبحث تلازم گفته آمد.

هفتم از راه طبیعتی که نزد ما دارای هویتی متجدّد و نوشونده است، چون از حیث هویت متجدّد است نه ماهیت، امکان ندارد که افاضه‌کننده وجودش ذاتی که از هر جهت احدی و یکتا است - مانند واجب‌الوجود - باشد؛ و نیز طبیعت دیگری هم نیست، وگرنه سخن در تجدّد و نوشدن هویت آن و نیازش به سببی که موجب وجود آن است بازمی‌گشت و تسلسل و یا دور لازم می‌آمد و هر دو هم ممتنع و محال بودند، و همین‌طور منتهی به یکی از آن دو و نه نفس هم نمی‌شود، چون آن (نفس) همان‌گونه که دانستی حکمش از حیث تعلقش به بدن، و استکمال‌اتش که لازم وجودش می‌باشد، حکم طبیعت را در انقضا و تجدّد و جدایی و تبدل دارد؛ و هیولا هم نیست، چون آن قوه‌ای انفعالی است نه صورت فعلی ایجابی، پس موجب وجود و اقتضاکننده ذاتش - از حیث ثباتی که در آن تجدّد و حدوث نهفته است - جوهری عقلی و صورتی مجرّد، و مثالی ربوبی و فرشته‌ای ارجمند و اسمی الهی می‌باشد.

۱. هوالبصر بالفعل و الباصر بالفعل و المیصر بالفعل (این عبارت اسفار است و متأله سیزواری گوید:) فرق بین آن دو، به علاوه اینکه در یکی از آن دو مبالغه است، به جهت دلالت صیغه. یکی از آن دو، نور خود قوه است و دیگری نور خورشید..... «سیزواری»

هشتم از راه روش اشواق و اهداف و خواست‌ها و میل اشیاء به کمالات و توجهشان به غایات است، پس ناگزیر باید برای هر نوع طبیعی غایتی کمالی و عقلی باشد تا توجه افراد آن به حسب سرشت و نهاد و به شوق آوردنشان به حسب غریزه و فطرت بدانچه مافوق آنهاست جایز باشد، وگرنه قرار گرفتن این معنی - یعنی میل به تمام و توجه به کمال - باطل و بیهوده و ضایع بود، و محال است که در طبیعت باطل و بیهوده باشد، چنانکه در مسائل علت غایی از مباحث علت‌های چهارگانه گفته آمد، آری! امکان دارد که از آنچه گفتیم، بازدارنده‌ای بازش دارد و یا اتفاق افتد که از آن، قاسر و جابری و یا مزاحم و بازدارنده‌ای که نه دائمی است و نه اکثری منعش کند، و همین‌طور امر اتفاقی، پس رسیدن اشیاء به کمالات اخیر، ناگزیر باید یا مطرد و جاری دائمی باشد و یا اکثری، و این کمالات اخیر که پس از آن حرکتی نیست، نفوس نیستند، چون آنها نیز مادام که نفوس اند بالقوه‌اند و مشتاق به کمال اتم، و واجب‌الوجود هم نیستند، چون متعدد و متنوع و گوناگون‌اند، درحالی که واجب تعالی واحد و یگانه است، پس آنها ناگزیر عقول می‌باشند؛ پس دانسته شد همان‌گونه که در زنجیره مبادی و ترتیب صدور اشیاء ناگزیر از واسطه‌ای عقلی بین او تعالی و بین مجعولات است، همین‌طور در زنجیره غایات و ترتیب بازگشت موجودات و رجوعشان به کمالات - پس از فرود آمدنشان از آن (زنجیره مبادی) - ناگزیر از واسطه‌ای عقلی بین آنها و بین غایت غایات و پایان نهایات می‌باشد و آن، اول اوایل و مبداء مبادی می‌باشد.

نهم از راه کفایت امکان ذاتی مرانواع محصلی را که فیضانشان از جهت نوع و شخص از مبداء بخشنده، نیاز به امکان استعدادی، غیر از امکان ذاتیشان ندارد، پس آنها ناگزیر از بخشنده - به‌گونه ابداع - پیش از زمان و زمانها و قبل از مکان و مکانها - قبل بودن بالذات در عالم دهر - صادر شده‌اند، زیرا هیچ مانعی در ذاتشان از قبول فیض وجود نیست و بخشنده مطلق را هیچ ضدی نبوده و افاضه‌کننده حقیقی را از بخشش و فعل و صنع و ابداعش، هیچ باطل‌کننده و معطل‌کننده‌ای نمی‌باشد، پس آنها ناگزیر پیوسته و همیشه از وی فایض‌اند؛ اما آنچه که در خصوصیات افراد شخصی آنها نیاز به پیش بودن امکان استعدادی - آن سوی امکان ذاتی آنها - دارد، آن نیز از جهت طبیعت مرسل و آزاد آنها در عالم صنع و ابداع، افاضه می‌شود، اگرچه در

تعیینات شخصیشان هویتشان در بند ماده و استعدادات و زمانها و اوقات می باشد؛ خلاصه آنکه: افاضه بر آنها از جانب افاضه کننده، ثابت و دایم است، اگرچه افاضه شونده - یعنی انواع - به حسب هویات و وجودات، متجدد و نوشونده، و نابودشونده و هلاک شونده اند، بنابراین تمام ماهیات و صور انواع، پیوسته و مدام از جانب پروردگار - ابدالدهر - افاضه می شود، اگرچه عالم جسمانی با تمام آنچه در آن و با آن و برای آن است، حادث زمانی است و مسبوق به عدم زمانی، چون انواع و طبایع را در صدورشان از واحد حقیقی^۱ ناگزیر از وسایط عقلی، با جهات نوریشان می باشد تا فیضان این انواع و طبایع از وی جایز باشد و ماده، اگرچه به تعدد آن و یا تعدد جهات استعدادی آن، اشخاص یک نوع و یا افراد یک طبیعت تکثر پیدا می کنند، ولی محال است که به واسطه آن تکثر پیدا کنند و یا به سبب استعدادات آن، انواعی مختلف و طبایعی متکثر گردند.

پس از این راه نیز وجود عالم عقلی و تکثر صورش ثابت گردید؛ و این عالم با کثرت و بسیاری صورش، مباین با ذات حق نخستین نیست، بلکه این صور عبارت از علوم الهی اند که قائم به ذات او تعالی بوده و در صقع (جهت و ناحیه) ربوبیت واقع اند، بنابراین از موجودات ما سوی الله و غیر خدا نیستند.

دهم از راه حرکات فلکی است، و آن از چند وجه است:

نخست اینکه: هر متحرکی را محرکی غیر او می باشد، چون هیچ چیزی خودش را حرکت نمی دهد و از جانب خودش به حرکت در نمی آید، وگرنه باید یک چیز هم قابل باشد و هم فاعل، و باید کامل کننده چیزی بدان چیز استکمال یابد؛ و این محرک اگر خود متحرک است، نیاز به محرک دیگری دارد و همین طور... تا بی نهایت، با این همه باید به واسطه فشار - وسط هایی بدون طرف - باشد، و مادام که حکمش حکم واسطه است، حرکت، بالفعل به گونه وجودش تحقق نیافته است، پس ناگزیر از منتهی شدن به محرکی است که اصلاً حرکت نداشته باشد و بدان، متحرک از قوه بفعل خارج گردد،

۱. اشاره به معنی دیگری است و آن استناد اختلاف نوعی است در این عالم به اختلاف نوعی در عالم اعلا - از عقول عرضی - چون آنها جهات فاعلیت حق تعالی می باشند و درجات قدرت و علم او، و استنادش به واجب - به جهت وحد و بساطت او - امکان ندارد. «سبزواری»

پس ناگزیر آن امری بالفعل است که اصلاً تغییرپذیر نمی‌باشد، نه بالذات و نه بالعرض و نه به واسطه طبیعت و نه به سبب فشار و نه به جهت تسخیر و نه به واسطه اراده و نه به سبب مشایعت و پیروی؛ و حرکت دادنش مر فلک را، یا به جهت بخشیدن مبداء قریب است مر آن را حرکتی که بدان، حرکت وضعی را انجام دهد، و یا اینکه بدان اقتدا کند، و معشوق جوهر متحرک، حرکت شوقی است که آن را حرکت دوری - چون موجب آن است - دنبال می‌کند و شوقهایی پیاپی و تخیلاتی پشت سر هم را از پی دارد. دوم اینکه گوییم: حرکت مستدیر و گردشی محال است که طبیعی باشد، ناگزیر ارادی است و مستند به نفس ادراک‌کننده (دراک) می‌باشد، و برانگیزاننده آن در حرکت، یا امر شهوی و یا غضبی است، و غایت حرکت در آن، جلب و به دست آوردن ملایم بدنی و یا برطرف کردن کراهت بدنی است و هر دو از فلک منتفی‌اند، چون خلقت فلک کامل است و نیاز به غذا ندارد و ضدی ندارد تا نیازمند به دفعش باشد، پس وجود شهوت و غضب در آن، بیهوده و بی‌فایده است، درحالی که اهداف حیوانی حسی محدود در این دو هدف و آنچه به این دو بازگشت دارد می‌باشد، بنابراین هدف افلاک در حرکات شوقیشان امری عقلی و یقینی، و پنداری و موهوم نیست، و گرنه حرکات، برای امری غیر جازم و یقینی ادامه پیدا نمی‌کرد، و هدف، امری حقیر و کوچک - مانند بهره‌وری پائینی و یا آنچه در روند این است - نمی‌باشد، پس حرکت آنها برای کمال عقلی است که شرف بزرگی دارد، و آن یا به جهت تحصیل ذاتی عقلی است و یا به واسطه تشبه بدان است، اولی غیرممکن است، پس دومی مشخص می‌شود، امکان ندارد که هم تشبه پیداکننده بدان و به شوق آورنده بدان، یک ذات - یعنی واجب‌الوجود - باشد، و گرنه حرکات فلکی از جهت مقدار و جهت باهم اختلاف نداشتند، پس آن حرکات برای تشبه به معشوقات بسیاری می‌باشد، اگرچه آنها را جایز است که در طلب معشوق نخستین باهم اشتراک داشته باشند - به جهت اشتراکشان در گردشی بودن حرکات - و اختلاف در طلب معشوقات دومین، به جهت اختلافشان در جهات حرکات و زمانهای حرکات باشد، پس هر کدام از آنها را معشوقی مخصوص است که وی امام و پیشوای نفس او است و کامل کننده‌اش به واسطه تشویق و پیروی و تشبه بدو در تقرب به سوی پروردگار و توسل بدو در استسراق از تابش نورالانوار و پذیرا

شدن مر تجلیات قدس و کمال او را.

سوم از جهت اینکه حرکات آنها متناهی و انقطاع پذیر نمی باشد، پس آنها را مبدئی است که از حیث قوه نامتناهی می باشد، و هر قوه جسمانی - خواه نفس باشد و یا صورت منطبق و نقش شده - از جهت قوه و اثر متناهی است، پس ناگزیر مبداء حرکت آنها قوه ای مفارق و مجزّد است که از حیث تأثیر و تحریک نامتناهی می باشد و این، جز باری تعالی - بدون واسطه - نیست، برای اینکه حرکات دائمی فراوان است و واجب محض یکی است، پس از این راه ثابت شد که عقول، موجود به این وجوه سه گانه اند.

یازدهم از راه مطابقه احکام صادق، که در این ذهن ها - مطابق آنچه در نفس الامر و واقع می باشد - حاصل است؛ محقق طوسی (خواجه نصیرالدین قدس سره) عهده دار گذر از این گذرگاه شده و رساله ای در بیان آن تألیف کرده که حاصلش این است: ما شکی در اینکه احکام یقینی که ذهن ما بدانها حکم می کند، مطابق آنچه در نفس الامر است می باشد، و در این هم شکی نداریم احکامی که به خلاف آنها است - یعنی جاهلان آنها را معتقدند - غیر مطابق آنچه در آن (نفس الامر) است می باشد، و به طور یقین می دانیم که مطابقه، جز بین دو چیزی که در شخص باهم تغایر دارند و در چیزی که مطابقه بدان واقع می گردد باهم اتحاد دارند، تصور نمی شود، و شکی در این نیست که هر دو دسته از احکام گفته شده، در ثبوت ذهنی باهم مشترک اند، در این صورت لازم است که برای دسته اول - نه دومی - ثبوتی خارج از ذهن ما باشد که مطابقه بین آنچه در ذهن ما و بین آن است قابل اعتبار باشد، این چیزی است که از آن به نفس الامر تعبیر می گردد.

حال گوییم: این ثابت خارج یا این است که به نفس خودش قائم است و یا در غیر خودش متمثل می باشد، و قائم به نفس خودش یا دارای وضع است و یا غیر دارای وضع.

اولی از چند وجه محال است:

۱. به ویژه که نفس الامر، عالم امر که مقابل خلق است می باشد، چنانکه فرموده: *الاله الخلق و الامر*. «سبزواری»

نخست آنکه: این احکام به جهتی از جهات عالم و به زمان و هر صاحب وضعی که تعلق بدان دو داشته باشد تعلق نمی‌گیرند.

دوم: آنکه علم به مطابقه جز پس از آگاهی و شعور به دو مطابقه حاصل نمی‌گردد، و ما را شکی در مطابقه - با جهل بدان شئی از آن حیث که دارای وضع است - نمی‌باشد.

سوم آنکه: این که در ذهن ما از آن احکام می‌باشد، ما آن را به عقل خودمان ادراک می‌نماییم، اما آنچه را که دارای وضع است، جز به واسطه حواس - از آن جهت که محسوساتند - ادراک نمی‌نماییم؛ و دومی، یعنی: قائم به نفس و غیر دارای وضع، نیز محال است، چون آن قائل شدن به مثل افلاطونی می‌باشد.

و یا این است که آن (ثابت) خارج مطابق آن و متمثل در غیر، منقسم باشد. گوئیم: این متمثل در آن، امکان ندارد که بالقوه باشد، اگرچه برخی از آنچه در ذهن است بالقوه است، چون این به جهت امتناع مطابقه بین آنچه که بالفعل است - و یا امکان دارد وقتی از اوقات بالفعل گردد - و بین آنچه بالقوه است می‌باشد، و امکان ندارد که زایل شود و یا تغییر پذیرد و یا به فعلیت - پس از آنکه در وقتی از اوقات بالقوه بوده - خارج گردد، برای اینکه احکام مذکور ثبوتشان از ازل تا ابد - بدون تغییر و دگرگونی و بدون مقید بودن به زمان و مکانی - واجب و لازم است، و واجب است که محل آنها هم این‌گونه باشد، وگرنه ثبوت حال - بدون محل - امکان‌پذیر می‌باشد؛ بنابراین وجود قائم به نفس خود در خارج - بدون دارای وضع - ثابت شد که مشتمل بر تمام معقولاتی می‌باشد که امکان دارد از قوه به فعل خارج گردد، به‌گونه‌ای که بر او و آنها تغییر و دگرگونی و تجدد و زایل شدن محال باشد، او و آنها از ازل تا ابد به این صفات می‌باشند.

و چون این ثابت شد گوئیم: امکان ندارد که آن موجود، اول اوایل - عز شأنه تعالی - باشد این به جهت وجوب اشتغال آن موجود بر کثرتی که بالفعل بی‌نهایت است می‌باشد، درحالی که اول اوایل را محال و ممتنع است که در او کثرت باشد و اینکه مبداء فاعلی آن (کثرت) و محل قابلی آن باشد؛ در این صورت وجود موجودی غیر از واجب تعالی ثابت شد و ما آن را عقل کل می‌نامیم، و این آن موجودی است که از آن

در قرآن گاهی تعبیر به لوح محفوظ و گاه دیگر به کتاب مبین که مشتمل بر هر تر و خشکی است گردیده است، و این آن چیزی بود که می‌خواستیم بیان داریم؛ پایان تلخیص بیان او (خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره).

بدان که اعتقاد به مثل افلاطونی نزد ما - همان‌گونه که می‌دانی - درست است، با این همه در اثبات این مسلک و روش از این راه ما را زیانی نمی‌رساند، و آن وجود صور احکامی است که در عالمی دیگر که عقلی است ثابت‌اند، خواه حلول در جوهر عقلی داشته باشند و یا قائم به ذات خودشان باشند.

دوازدهم از راه تمام و مقابله است، برای اینکه اشیاء به حسب احتمال عقلی چهار قسم‌اند: یا تام‌اند و یا ناقص، اولی یا فوق تمام است و یا اینکه نیست، و دومی یا مستکفی به ذات خودش است و یا بدانچه که از قوام ذاتش خارج نمی‌شود و یا اینکه نیست؛ سپس (گوییم:) عنصری‌ها ناقص محض‌اند و فلکیها مستکفی‌اند، و واجب تعالی فوق تمام است، پس ناگزیر باید در وجود، موجودی تام باشد تا متوسط بین آنچه مافوق تمام و بین آنچه ناقص و یا مستکفی است باشد، و آن عقل است، و این بدان جهت است که اگر از او تعالی در آغاز و نخست ناقصی صدور پیدا کند - درحالی که او فوق تمام است - مناسبت بین افاضه‌کننده و افاضه‌شونده منتفی خواهد بود.

یاری کردنی شنیدنی

معلم مشائیان و مقرر فلسفه آنها در کتاب اثولوجیا - در میمر دهم آن - گوید: واحد محض و یگانه علت تمام اشیاء است و هیچ‌یک از اشیاء نمی‌باشد، چون ایداء و آغازکننده (آفریننده) شئی است، خود شئی نیست، بلکه تمام اشیاء در او است و او، در هیچ‌یک از اشیاء نیست، و این آن‌گونه است که: تمام اشیاء از او برانگیخته و سرازیر می‌شوند و ثبات و قوامشان بدو است و بازگشتشان به او می‌باشد؛ اگر کسی گوید: چگونه امکان دارد که اشیاء از واحد بسیطی که دوگانگی و کثرتی به هیچ جهتی از جهات در او نیست باشد؟ گوییم: چون او واحد محض و یکتای ناب بسیط است، در او هیچ‌یک از اشیاء نمی‌باشد، و چون واحد محض است، تمام اشیاء از او برانگیخته

می‌شوند، و این بدان جهت است که چون هیچ هویتی نیست، از او هویت برانگیخته می‌شود.

گویم: خلاصه سخن آنکه: چون هیچ‌یک از اشیاء نیست، تمام اشیاء را از او دیدم، جز آنکه اگر چه اشیاء از او برانگیخته شده‌اند، ولی هویت نخست - یعنی هویت عقل - هویتی است که بدون واسطه از او برانگیخته شده و سپس تمام هویت‌های اشیائی که در عالم بالا و پائین و برین و زیرین‌اند، از او به توسط هویت عقل و عالم عقلی برانگیخته شده‌اند.

گویم: واحد محض، واحد فوق تمام و کمال است، اما عالم حسّی ناقص است، چون از موجودی تام - یعنی عقل - آفریده و ابداع شده است، و عقل، تام و کامل است چون از واحد محض حقیقی که فوق تمام است ابداع و صادر شده است و امکان ندارد چیزی که فوق تمام است، چیز ناقصی را بدون واسطه ابداع و خلق کند، و چیز تام هم امکان ندارد موجود تامی چون خود را ابداع و خلق کند، برای اینکه ابداع، نقصان است، مراد از آن اینکه: ابداع‌شونده در درجه ابداع‌کننده نیست، بلکه پائین‌تر از او است؛ پایان سخن فیلسوف مقدم - با عبارات و الفاظش - .

گویی آنچه پیش از این درباره این مطلب که بسیط حقیقی تمام اشیاء است برایت بیان داشتم، زمینه‌سازی بود برای فهم سخن این معلم و تحقیق مسلک و مرامش، و شاید مرادش از هدایت در اینجا، وجود است نه ماهیت مرسل - چنانکه پنداشته شده - چون آن غیرمجموع است، بلکه مرادش از آن، تشخیصی است که از دیگر تشخصاتی که مابین با آنند امتیاز دارد، و این نزد این فیلسوف در هر چه که غیر از اول تعالی است تحقق و ثبوت دارد، زیرا هر کدام از آنها را وجودی است که محدود به حدی از کمال است، پس با موجود دیگری که مغایر با آن است مابین می‌باشد، اما وجود واجب: از آن جهت که از حیث قوه و شدت نامتناهی است و محدود به حدی و غایتی نیست، بنابراین هویتی به این معنی ندارد، چون او جامع هر حدّ وجودی و مافوق آن و آن‌سوی آن می‌باشد، پس او را در وجود هیچ مابینی و هیچ غیری نیست تا از او امتیاز داشته باشد، یعنی (مابین و غیر) از او مسلوب باشد - و برعکس - چون او فاقد هیچ چیزی از اشیاء نیست.

پس از حیثی که خودش خودش است^۱ تمام اشیاء در او است، و از حیثی که شیئی از اشیاء است، آن شیئی با او است، چنانکه در بیان الهی آمده: هوالذی فی السماء اله و فی الارض اله، یعنی: او هم در آسمان خدا است و هم در زمین خدا است (۸۴ - زخرف) و فرمود: و هو معکم اینما کنتم، یعنی: هر کجا هستید او با شما است (۴ - حدید) و فرمود: ما یكون من نجوى ثلاثة الالهو رابعهم و لخمسة الالهو سادسهم و لا ادنى من ذلك و لا اکثر الا هو معهم اینما کانوا، یعنی: رازگویی سه نفری نیست جز اینکه خدا چهارمین آنها است و نه پنج نفری جز اینکه وی ششمین آنها است و نه کمتر از این و نه بیشتری هست جز آنکه هر کجا باشند خدا با آنها است (۷ - مجادله) و غیراینها از آیات قرآنی و احادیث نبوی؛ و نیز در نهج البلاغه آمده که فرمود: مع کل شیئی لا بمقارنة و غیرکل شیئی لا بمزایلة، یعنی: او با تمام اشیاء است، ولی نه با قرین شدن و جفت گردیدن، و غیر تمام اشیاء است، نه با مزایلت و دور بودن، اینها دلایلی قوی بر این مطلب - از راه قرآن و حدیث - می باشند.

اینها راههای اثبات عقل مفارق و عالم آن است، و به زودی بیان کثرت عقول و تفصیل آنچه در عالم آنها هست، و خوبی ترتیب و نیکویی نظام آنها، و اشمال آن عالم بر تمام طبایع نوعی که در این عالم است - با آنچه که بر آنها به گونه ای برتر و اعلا افزون می شود - در جای خودش، آن گونه که بیانش را در مباحث ماهیت ذکر کردیم، خواهد آمد.

بدان که ما را در اثبات علم راه دیگری هم هست، و آن از جهت اثبات خزانه و گنجینه معقولات است، چنانکه خداوند می فرماید: و ان من شیئی الا عندنا خزائنه، یعنی: هیچ چیزی نیست مگر خزانه و اصل آن نزد ما است (۲۱ - حجر) و فرمود: و لله خزائن السموات و الارض، یعنی: خزائن و اصل گنجینه های آسمان و زمین خاص خدا است (۷ - منافقون) بیان آن اینکه: ما چیز معقولی را دانسته و سپس فراموشش کرده و

۱. یعنی در مقامی که اشیاء در او مستهلک اند.

آنجا که تویی چو من نباشد کس محرم این سخن نباشد

و در مقام وجود شیئی از اشیاء، او به حقیقت با او موجود است، چون او «بُدَّ - ناگزیر» لازم او است. ز هر چه هست گریز است و ناگزیر از دوست. «سبزواری»

اصلاً آن را به یاد نمی‌آوریم، بلکه در ادراکش نیاز به کوشش تحصیل جدید و کسب کردن نو و تازه‌ای هستیم، و بسا که از یادش می‌بریم و پس از توجه و التفات - بدون نیاز به کسب تازه و نو - به یادش می‌آوریم، پس هنگام از یاد رفتن و فراموشی ذهول و نسیان هر دو - شکی نیست که صورت، در قوه ادراک‌کننده ما حاصل نیست، و گرنه باید بالفعل مُدرک باشد، چون ادراک را هیچ معنایی جز حصول صورت شئی در قوه ادراک‌کننده نمی‌باشد.

ولی فرق بین دو حالت از یاد رفتن و فراموشی (ذهول و نسیان) لازم و واجب است، و فرق بین آن دو، جز به اینکه در حالت ذهول و از یاد رفتن، صورت اگرچه در قوه ادراک‌کننده حاصل نیست، ولی در قوه حافظه آن حاصل است، ولی در حال نسیان و فراموشی، از هر دو زایل است، اما زایل شدن صورت از قوه مُدرک، به واسطه محو شدنش است از آن، اما زایل شدنش از قوه حافظه، به واسطه زایل شدن نسبت حافظه بودنش است - به جهت بطلان استعداد نفس و آمادگیش برای اتصال بدان و قبول فیض از آن - پس در قوای انطباعی و نقش‌پذیر - به واسطه قبولشان مر تکثر و انقسام را - نزد عقل جایز است که بعضی از آنها (صورت) مُدرک باشند و بعضیشان حافظ - چنانکه مشهور این‌گونه است - یعنی موضعی از درون و جای خالی مغز محل ادراک و قبول صور است و موضعی دیگر از آن محل حفظ و ادامه است.

اما قوه غیرمنطبع - مانند قوه عاقله ما - امکان انقسامش به محل ادراک و محل حفظ و گردآوری نیست، از این‌روی خازن و گردآورنده معقولات، جوهری عقلی است که در آن صور اشیاء معقول گرد آمده است، هرگاه که نفس بدان (جوهر عقلی) توجه کند، به صورتی که مناسب با آن (جوهر) است نقش‌پذیر می‌گردد، و چون از آن روی به جانب عالم حسّی و سرای جسدانی و یا به صورت دیگری گرداند، از آن، صورت‌های تمثّل یافته محو می‌شود، مانند آینه‌ای که برابر صورت مطلوب قرار گیرد - پس از آنکه صیقل خورده باشد و از آن زنگار و پوشش به سبب دشواری و کوشش در اکتساب زایل شده باشد - پس تا آن هنگام که برابر صورت قرار دارد، صورت در آن منعکس و یا فایض بر آن است - با اختلاف دو نظر - یعنی اشراق و تابش در متمثّل و نمایان شده، چنانکه در مثال این‌گونه است و هر دو، غیرآن چیزی است که نظر و رأی

ما می‌باشد^۱ - چنانکه اشاره کردیم - و هرگاه که (صورت) تحوّل و انصراف پیدا کند، از آن (آینه) زایل می‌گردد.

در این صورت هرگاه که آینه نفس صیقل خورده و صافی، و قلب پاکیزه باشد، بر ملکه اتصال و استعداد استشراق و تابناک گردیدن، و قابلیت ارتسامی که کسب کرده است باقی خواهد ماند، بنابراین محوشونده از آن یادش رفته است - نه اینکه به کلی فراموش شده - لذا بر بازگردانیدن آن - بدون رنج و دشواری اکتساب جدید و سختی شکار کردنی تازه و نو - به جهت بقای شناخت و مناسبت بین مُدرک و حافظ و قابل و فاعل و افاضه‌کننده و افاضه‌شونده - قوی و نیرومند است، برعکس آنکه اگر صیقل و جلای آن باطل شود و برای باردیگر به پرده‌های مادی و ظلمت‌های طبیعی تیره گردد، برای برطرف کردن حجاب و پوشش و حصول مناسبت، نیاز به اکتساب و رنج و دشواری جدید دارد؛ خلاصه وجود جوهر عقلی که در آن تمام معقولات حفظ و نگهداری می‌شود ثابت شد و این همان مطلوب است.

گشودنی تکمیلی به جهت شکی قوی

در این شکی از جهت سهو و نسیان است که اهل مناظره و گفتگو آن را بسیار مشکل شمرده‌اند، حتی از برخی شاگردان محقق طوسی (خواجه نصیرالدین قدس سره) نقل شده که وی، توان بر حلّ آن شک نداشته و سخن پرمایه‌ای در دفع این شک بیان نداشته است.

علامه جلی در شرح کتاب تجرید عقاید - در مطابقه احکام ذهنی که بر آنچه در نفس الامر است صادق می‌باشد - به این عبارت گوید: در برخی از اوقاتی که نزد خواجه تلمذ می‌کردم این مسئله پیش آمد و از او معنی سخن ایشان را پرسیدم که گفته‌اند: صادق در احکام ذهنی عبارت از اعتبار مطابقه آنها است با آنچه در نفس الامر و معقول در نفس الامر است، اما ثبوت ذهنی و یا خارجی، هر دو منع شده است.

۱. و آن نزد مصنف قدس سره، نه این است و نه آن، بلکه اتحاد نفس است به عقل فعال، یعنی فناپش در آن.
'سبزواری'

گفت: مراد از نفس الامر عبارت از عقل فعال است، پس هر صورت و یا حکم ثابتی که در ذهن، مطابق صور نقش شده در عقل فعال باشد، آن صادق است، وگرنه کاذب است؛ بر او اشکال کردم که: حکما عقول را به نقش‌پذیری صور کاذب در عقل فعال ملزم می‌شمارند، چون استدلال بر ثبوت آن به فرق بین سهو و نسیان می‌کنند، برای اینکه سهو عبارت از زایل شدن صورت معقول است از جوهر عاقل و ارتسامش در حافظه آن (عاقله)، و نسیان عبارت است از زوال آن از هردو، و این در صور محسوس می‌باشد، اما صور معقول، سبب نسیان^۱ عبارت است از زایل شدن استعداد، به زوال بخشنده علم - دریاب تصورات و تصدیقات - و این دو حالت گاهی در احکام کاذب عارض می‌شوند، پس سخن پر مایه‌ای در دفع آن شک نگفته است؛ پایان سخن او رحمه الله.

فاضل دوانی در حل آن گوید: شأن عقل فعال در فراگیری معقولات با صادق‌ها، حفظ و تصدیق است - هردو - و با کاذب‌ها، حفظ تنها است نه تصدیق، یعنی حفظ به‌گونه تصور - نه اذعان و پذیرفتن - به جهت دور بودنش از شر و بدیهایی که از توابع ماده است؛ پایان سخن او.

در این سخن هم سستی و نارسایی چندی - چنانکه پنهان هم نیست - می‌باشد. نخست: برای اینکه آنچه در عقل فعال است، از حیث تحصیل شدیدتر و از جهت ثبوت قوی‌تر از آنچه در ذهن ما است می‌باشد، پس اقتراان موضوع با محمول - وقتی در ذهن ما حصول پیدا کرد - بسا که اقتراان بین آن دو، اقتراانی ضعیف باشد و ارتباط یکی از آن دو با دیگری، ارتباطی متزلزل و ناپایدار باشد، و این به جهت ضعف سبب و کاسب (بهره) و دلیل آن است، زیرا اقتراان بین آن دو، از برهان «لمّی» دارای وسط، و یا از حدس زدنی، و یا حس و یا تجربه و یا غیراینها نبوده است، بنابراین حکم ما به اقتراان آن دو، قطعی نمی‌باشد، پس آن شک و یا وهم است؛ و بسا که واقع، برخلاف آن باشد، در این صورت حکم کاذب است؛ اما اگر موضوع با محمول - در عقل فعال - اقتراان

۱. تلخیص آن اینکه: فرق بین آن دو و به این صورت، در صور محسوس تمام و کامل است، اما در صور معقول تمام نیست، چون مبنایش بر خزانه بودن عقل فعال است مر عاقله را، و این منتهی به این می‌شود که کاذب‌ها هم در اویند، یعنی به جهت دو حالت سهو و نسیان در آن - نسبت به کاذب‌های کلی - «سبزواری»

موقف نهم - فیض حق تعالی / ۲۹۱

داشته باشد، در آن صورت اقتران یکی از آن دو به دیگری، اقترانی مؤکد و استوار و ضروری می‌باشد که از اسباب وجود آن دو - بر این وجه - حاصل آمده است، مانند اقتران یکی از آن دو به دیگری در ظرف خارج، و مصداق حکم جز اقتران موضوع به محمول و یا اتحاد آن دو در گونه‌ای از وجود در واقع نمی‌باشد.

دوم: به جهت اینکه تصور و تصدیق - چنانکه در مقام خود بیان و ثابت شد - دو نوع از علم انطباعی و نقش‌پذیر حادث - در فطرت دوم - می‌باشند، اما علوم مبادی عالی و علم حق تعالی، هیچ‌یک از آن دو - نه تصوّر و نه تصدیق - نمی‌باشند، برای اینکه تمام علوم مبادی عبارت از حضور ذاتِ عاقل و معقول آنها است به نفس خود، و حضور لوازم وجودی آنها، به سبب حضور ذات ثابت آنها برای ذاتشان بدون جعل و تأثیر جدید و تحصیل دومی - آن گونه که بیان و ثابت داشتیم - می‌باشد، مانند علم ما به ذات و لوازم ذات ما که به حسب وجود خارجی و هویت ادراکی ما که عین حیات و شعور و ادراک است از ما منسلخ و بیرون نیست.

اما حلّ اشکال و حقیقت سخن در آن - به گونه‌ای که قلب بدان آرامش یابد و نفس بدان تسکین پیدا کند - نیاز به مقدمه‌ای دارد و آن اینکه: هر ملکه راسخ و استواری در نفس انسانی - خواه از باب کمالات باشد و یا ملکات علمی و یا از باب ملکات باشد و یا کمالات عملی - مانند ملکه صناعتی که با تمرین اعمال و تکرار افعال، مثل نوشتن و تجارت و زراعت و غیراینها حاصل می‌گردد، آن ملکه به واسطه ارتباط خاص از جانب نفس به عقل فعال - به سبب جهتی فعلی از جهات موجود در آن - حاصل می‌شود، برای اینکه انواع مختلف، در تکثر و وجودشان، تکثر قوایل و یا تکثر جهات قابلیشان کافی نیست، بلکه یا محتاج به مبادی متعدّد عقلی‌اند، چنانکه افلاطونیان قایلند که علت‌های انواع متکثر در این عالم عقول متکثراند که آنها ارباب انواعشان هستند؛ و یا محتاج به جهات متعدّد فاعلی در عقل اخیراند - چنانکه رأی و نظر مشائیان است - .

خلاصه آنکه تمام کمالات وجودی در این عالم، مبداء و منشاء آنها - از آن جهت که امری وجودی‌اند - از این عالم‌اند، خواه آنها را شرور نامی و یا خیرات، برای اینکه شرور وجودی، شریقتشان بازگشت به استلزامشان به عدم چیزی دیگر و یا زوال

حالت وجودی آن می‌باشد، و آنها در حدّ نفس خودشان و از جهت وجودشان، از خیرات شمرده می‌شوند، مانند زنا و دزدی و امثال اینها؛ و از آن جمله جهل مرکب و دروغ است، پس هریک از آن دو در نفس خودشان امری وجودی و صفتی نفسانی‌اند که برای مطلق نفوس - از آن روی که حیوانی‌اند - از کمالات شمرده می‌شوند، و نسبت به نفوس ناطقه - به جهت ضدّیتشان با یقین علمی دائم و ملکه صدق و راستی - شرّ شمرده می‌شوند، پس اوّلی خیر حقیقی است و دومی در تحصیل حقیقت نافع و سودمند است.

و چون این مقدمه گفته آمد^۱ - گوئیم: لازم نمی‌آید که به ازای هر ملکه نفسانی و یا امری وجودی در عقل فعال و یا در عالم عقل، به عینه از نوع این ملکه و یا آن امر باشد، بلکه آنچه که از آن گزیری نیست اینکه در آن، امری مناسب برای این ملکه و یا آن امر باشد؛ بنابراین همان‌طور که نفس، ملاحظه و نگرشش به علوم صادق حقیقی تکرار پیدا کرد، برایش ملکه اتصال و ارتباط به شأنی از شئون عقل فعال - هرگاه که از این جهت بخواهد - حاصل می‌گردد، همین‌طور هنگامی که در آن، صورت قضیه کاذب ارتسام می‌یابد و ارتسامش تکرار پیدا می‌کند و یا نفس بدان التفات و توجّهی قوی پیدا کند، برای نفس ملکه اتصال از این جهت، به شأن دیگری

۱. پاسخ می‌دهیم که: هر قضیه‌ای مطلقاً آنجا و هر رانی از آنجا است، جهل مرکب بودن قضیه کاذب و یا کاذبه، به جهت تقیید و تنگی است، مثلاً آنکه در ماهیت نفس گوئید: جوهر لطیفی است که ساری در بدن است - سریان آب در گُل و یا سریان آتش در ذغال - در آنچه گفته: جهت حقیقی. از آن حیث است که این، حکم روح بخاری را دارد و جدای از روح امری نیست، و آنکه گوئید آن طبع است، در گفتنش نیز جهت حقیقی از حیث آنکه طبع بر طاعت روح امری سرشته شده است، مرتبه‌ای از آن است، بلکه طبع سرشته شده مرتبه‌ای از نفس است، چون نفس از حیث حدود جسمانی است و از حیث بقا روحانی، و بر آن دو قیاس کن، و تمام جهات حقیقی در عقل فعال است و ادراک و سهو و نسیان در آن (نفس) - به واسطه اتصال بدان (عقل) و انفصال از آن - می‌باشد، با این همه دروغ‌ها و جهل‌های مرکب، از تقیید و حصر است - چنانکه گفته شد - لذا صاحب کتاب سلسله الذهب (جامی) گوید:

تخته جمله عقاید باش در همه صورتش مشاهد باش
شو هیولای جمله معتقدات تا بیابی ز شرک و جهل نجات

ما پیش از این گفتیم که ادراک کلیات به واسطه مشاهده ارباب انواع است از دور، و ادراک صاحبان جهل مرکباتی را که در ذهن جاهلشان است نیز به مشاهده اینها است، همچنان که ادراک عدم کلی، مشاهده حقیقت وجود است - مشاهده‌ای ضعیف - چنانکه ادراک وجود عام، مشاهده آنها است به گونه شهود.

«سبزواری»

موقف نهم - فیض حق تعالی / ۲۹۳

از شئون آن (عقل فعال) - هرگاه که بخواهد - حاصل می‌شود، و لازم نمی‌آید که آن شأن به عینه قضیه ذهنی صادق باشد و نه این قضیه کاذب، بلکه امری است مناسب آن و یا امری است مناسب این؛ پس این معنی خزینه شدن و گردآمدن صور اشیاء است در عالم عقل، و بازگردانیدن نفس است بدان.

ما بارها برای اشاره کردیم که معنی حصول صور موجودات در عقل بسیط، ارتسامشان در آن به گونه کثرت، که بعضی از بعض دیگر متمایزاند - آنچنان که صور محسوس آنها در ماده جسمانی ارتسام می‌یابد و نیز صور نفسانی تفصیلی آنها در نفس خیالی بر این وجه ارتسام پیدا می‌کند - نیست، و این به جهت تنگی این عالم و آنچه از مشاعر که تعلق بدان دارد - از حضور جمعی و تمام عقلی و میرا بودن از عدم و غیریت و کثرت و انقسام - می‌باشد.

ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

موقف دهم

دوام جود و بخششِ حق تعالی

موقف دهم

در دوام جود و بخشش حق تعالی و ازلی بودن قدرتش، و بیان اینکه فیض او از
غیر او هیچگاه قطع نشده و نخواهد شد و از فعل دایمی معطل و بیکار نخواهد
ماند، با اینکه عالم متجدّد و کائن فاسد می‌باشد، و آنچه که هیچ وقت
نابود و کم نشده و به پایان نمی‌رسد، کلمات تامّات الهی و علوم
باقیات اویند، و آنها از جمله عالم و غیر حق - چنانکه بارها
و در فصل‌ها بدان اشاره کرده‌ایم - نیستند

فصل اول

در اشاره به شرف و بزرگی این مسئله و اینکه دوام فیض و بخشش،
منافی حدوث عالم و تجدّد و نو شدنش در وجود نمی‌باشد

بدان که این مسئله از بزرگترین مهمات حکمی و دینی است که لازم است در
ذهن‌ها و عقول تقرّر و ثبوت پیدا کند، و رسیدن به معرفت الهی و توحید و تنزیهش از
کثرت و نقصان، جز با استحکام بخشیدن این مسئله شریف و ارجمند - به گونه‌ای که
مطابق براهین حکمی و موافق قوانین نبوی باشد - امکان‌پذیر نیست، و بیشتر از
کم‌خردان و تمام مُبرسمان (ذات الجنّیان و عقل افتادگان فکری) پندارند که سخنان
ملتزمان قواعد حکمی و علوم عقلی و حجت و دلایلشان مخالف شرایع الهی و آنچه

انبیا آورده‌اند می‌باشد، و اینکه بزرگان از حکمای پیشین گویند: عالم به کلی قدیم است و افلاک و ستارگان و صور و هیولای آنها، بلکه هیولای عناصر و کلیات آنها - به سبب هویات شخصی - قدیم است و به واسطه وجودات و شخصیاتشان دارای استمرار و همیشگی‌اند و نه کهنه و نه زایل و نه حادث و نه فاسد می‌شوند، این را ما در مباحث مقوله جوهر و اقسام آن بیان داشتیم که این نسبت بر پیشینیان از حکمای رعیل اول دروغ و بهتان است و خداوند انوار و باطن آنان را از این دروغ و بهتان و این پندار زشت ناپسند که مخالف آنچه که رسولان و اولیای رسولان - علیهم السلام - آورده‌اند پاک و پاکیزه دارد.

آری! اعتقاد به جود و بخشش دائم او و فیض انقطاع‌ناپذیر او دارند، ولی عالم با انفاس تجدد پیدا می‌کند، و بیان الهی که: کل یوم هو فی شأن، یعنی: هر روز او در کاری است (۲۹ - رحمان) از این جهت است، و شئونش جز افعال و تجلیات اسماء او نمی‌باشد - چنانکه بیانش پیش از این گذشت - و حدوث فعل از مبداء تام و ارتباط متغیر به ثابت قدیم امکان ندارد مگر آنکه به‌گونه دوام و تجدد و انقضا پذیرفتن باشد، و تدرج در حدوث و بقا و اتصال و تبدل و قطع شدن در وجود و فنا - چنانکه نزد همگان مشهور است - در نفس حرکت است، چنانکه گفته‌اند: حرکت، هویتی تدریجی است که در خارج خرده خرده پیدا می‌شود و آهسته‌آهسته معدوم می‌گردد.

اما نزد ما: حرکت از هویات خارجی نیست، بلکه امری عقلی است و معنایش نفس خروج از قوه به فعل است - به تدریج - و آن (امر عقلی) مانند دیگر مفهومات اعتباری است که صلاحیت این را دارد که عنوانی برای حقیقت خارجی باشد، و آنچه که از آن این معنی مصدری انتزاع می‌گردد، آن ذات خارجی است که وجودش از قوه به فعل - به تدریج - خارج می‌شود، پس وجود آن نیز ناگزیر تدریجی است و حدوثش به عینه زوال را لازم می‌آورد، و انقطاع بعضی از آنها از بعضی دیگر عین اتصال است؛ و اینکه ما گفتیم، صفت حرکت نیست، زیرا در حرکت، حرکتی نیست، و آن را وجودی تدریجی نمی‌باشد، بلکه آن عبارت است از تدریج وجود دیگری و خروجش به فعلیت - آهسته آهسته - .

پس حرکت عبارت است از متحرک بودن چیز دیگری در حصول، نه متحرک بودن نفس آن (حرکت) وگرنه حرکات تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کردند، و آنچه که وجودش بالذات تدرّج پیدا می‌کند بعضی از انواع مقولات می‌باشد و در مشهور، مقولات چهارگانه: «کم» و «کیف» و «این» و «وضع» می‌باشند، و در مقام تحقیق، پنج از آنها می‌باشد، چهار گفته شده - با مقوله جوهر - برای اینکه طبایع مادی و نفوسی که به کالدهای طبیعی تعلق دارند، تمامشان در ذات و جوهرشان، در نزد ما متحرک‌اند، چنانکه بر این امر اقامه برهان کرده‌ایم و بیان داشته‌ایم که تمام هویات جسمانی که در این عالم است، خواه بسایط باشد و یا مرکبات و خواه صور باشد و یا مواد و خواه فلکی باشد و یا عنصری و خواه نفوس باشد و یا طبایع، همگی مسبوق به عدم زمانی‌اند، پس آنها را به حسب هر وجود معین و مشخصی، مسبوقیتی به عدم زمانی غیرمنقطع در ازل می‌باشد، پس در ازل، تمام اشخاص جسمانی و هویات طبیعی اعدام‌اند، چون تمامشان بر استغراق شمولی افرادی و جمعی هستند که بر آنها مسبوق بودن به عدم ازلی صادق می‌باشد، بنابراین تمامشان حادث‌اند و در آنها واحد شخصی که دارای وجود مستمر و حقیقتی که دارای هویت ثابت باشد نیست، برای اینکه کلی طبیعی و ماهیت «لا بشرط» در ذاتشان - از حیث ذاتشان - دارای وجود و وحدت و کثرت و استمرار و ثبات نبوده، و انقطاع و حدوث نیز ندارند، بلکه آنها در تمام این صفات، تابع افرادشان می‌باشند که به‌عین وجودشان موجوداند و واحد به وحدتشان و کثیر به کثرتشان و قدیم به قدمشان و حادث به حدوثشان می‌باشند.

و چون با برهان تحقق و ثبوت یافت که تمام افراد آنها حادث‌اند، پس ناگزیر حادث در نفس الامر می‌باشند، اگر چه به حسب اعتبار ذاتشان - از حیث ذاتشان - حادث نیستند، ولی همان‌طور که از حیث اعتبار ذاتشان به ذاتشان حادث نیستند، همین‌طور از همان حیثیت قدیم هم نیستند؛ از اینجا است که کشف و آشکار می‌شود آنچه از حکما مشهور شده و هوشمندان و زیرکان نیز آن را پذیرفته‌اند که طبایع انواع دارای اشخاص از پس هم آینده قدیم می‌باشد، اگر چه تمام اشخاص آن حادث باشد، چون اینکه: ماهیت به واسطه از پی هم آمدن اشخاص محفوظ می‌ماند،

اصلاً درست نیست، بلکه در آن بین اخذ حدّ - به جای محدود (یعنی اخذ مفهوم به جای مصداق) - مغالطه شده و در آن، بین واحد «بالعدد» و واحد «بالمفهوم» آمیخته شده است.

بیشتر از مردمان پندارند اینکه: ماهیت یکی است و افراد متکثراند، معنایش این است که آنجا یک امر است که مقید به قیدها و بندهای گوناگون می باشد و صفات متقابل عارض آن می شود و ذاتش با هر قیدی (از آن قید و بندها) محفوظ می ماند، و چون بعضی از قیدها زایل گردد، آن امر به واسطه زوال آن قید، زایل نمی گردد و بلکه مستمر و دائم باقی می ماند و سپس بعضی دیگر از آنها (تعینات) بدان (امر) الحاق می گردد، و ذاتش به عینه خودش خودش می باشد، مانند یک محل که بر آن محل صفتی پس از صفت دیگر عارض و وارد می گردد و آن محل به عینه خودش خودش است، و مانند جسمی که گاهی سفید می شود و گاه دیگر سیاه، و گاه گرم می گردد و دیگرگاه سرد، و آن جسم به عینه همین جسم موجود اولی است - با تبدل صفات و تغایر حالات - .

این در نزد محققان سهوی بزرگ است، زیرا شیخ الرئیس - ابن سینا - بر آن کس که پنداشته بود کلی طبیعی در خارج چیزی است که بالذات واحد است و به واسطه لواحق تکثر پیدا می کند و در مکانهای متعدّد و در زمانهای بسیار موجود است بسیار بد گفته است، به طوری که گفته: نسبت معنی کلی به جزئیاتش مانند نسبت یک پدر به فرزندان نیست، بلکه مانند نسبت پدران است به فرزندان، و نسبت هر یک از مردمان به انسانیت خودش، مجرد نسبتش به انسانیتی که جدای از کل فرض شده باشد نیست، بلکه هر یک را انسانیتی دیگر است که آن «بالعدد»، غیر آن چیزی است که دیگری را از انسانیت می باشد؛ اما معنی مشترک در آن: در ذهن می باشد، و پیش از این تحقیق این مبحث در مسائل ماهیت گفته آمد.

هشدار فرعی (از اصل)

شگفت از پیروان فلاسفه که چون متکلمان عهده دار اثبات بدایت و انقطاع حرکت و زمان و آنچه از حوادث که با آن دو مطابقت دارند - به اجرای تطبیق و تضایف و

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۰۱

غیر این دو در آنها - شدند، (فلاسفه) گفتند: این متعاقبات و از پی هم آیندگان و حوادث را نه در خارج و نه در خیال اجتماعی نمی‌باشد تا آنکه در آنها مطابقه و مضایفه جاری گردد و بر آنها حکم به انقطاع شود، آنان از این امور غافل و بی‌خبرند، چون مجموع آنها را وجودی در خارج نیست، امکان حکم به ازلی بودن و قدیم بودنشان امکان‌پذیر نیست، همچنان که حکم به متناهی بودن و انقطاعشان امکان‌پذیر نیست، چگونه حکم به ازلی بودن حرکات و قدم زمان و نامتناهی بودن حوادث - به‌گونه عدول و بازگشت - را جایز می‌شمارند؟

بلکه حقیقت این است که از آنها قدم و نامتناهی بودن - به معنی سلب عدولی - سلب می‌شود، و همین‌طور از مجموع آنها حدوث و متناهی بودن به‌گونه سلب بسیط سلب می‌گردد، ولی برای یک‌یک جریات حرکت و زمان و حوادث، حدوث اثبات می‌گردد و بر آنها به متناهی بودن و انقطاع، حکم ایجابی تحصیل می‌شود، و از این امر لازم نمی‌آید که تمامی حادث باشند، برای اینکه حکم بر هر یک، تجاوز به حکم بر مجموع نمی‌کند، چنانکه از این امر لازم نمی‌آید که کل - یعنی مجموع - قدیم باشد - چنانکه پنداشته‌اند - و باز لازم نمی‌آید که کلی طبیعی قدیم باشد - چنانکه بیانش گذشت - .

صاحب پنداری را نرسد که پندارد: چون کل را نهایی نیست، ثابت می‌شود که آن (کلی) را نهایی نباشد، و اینکه کلی چون در ذات خودش حادث نیست، در حد ذاتش قدیم است. زیرا در دفع اولی گوییم: چیزی که وجود ندارد، چیزی برایش اصلاً ثابت نمی‌شود، پس حکم ایجابی درخواست وجود موضوع را دارد، بنابراین چیزی که ثبوت ندارد، چگونه چیزی از اشیاء برایش اثبات می‌گردد، خواه این امر، امری وجودی باشد و یا عدمی، مانند «عمی - کوری» و «لا بصر - بی‌چشمی» و «لا کتابت - بی‌نوشتنی» پس معدوم همان‌گونه که از وی «بصر» سلب می‌گردد، همین‌طور «لا بصر» هم از وی سلب می‌گردد، و دانستی که نقیض «ثبوت بصر» برای شئی، ثبوت «لا بصر» برای آن نمی‌باشد، بلکه نقیض آن سلب «ثبوت بصر» است برای آن شئی، به شرطی که نسبت به «نسبت ثبوتی» قاطع و وارد بر آن نسبت باشد، نه اینکه نسبت وارد بر آن و رابطه آن با موضوع باشد، پس «کتابت» و «لا کتابت» - به معنی عدول - هر دو از معدوم

مسلوب‌اند، یعنی هیچ چیز از آن دو، برایش ثابت نمی‌باشد، نه اینکه «لیسیّت» چیزی از آن دو برایش ثابت است.

اما در دفع دومی گوییم: اینکه گوییم: کلی طبیعی غیر حادث است، یعنی ماهیت - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - متصف به وجود نمی‌باشد، یعنی اینکه حیثیت اتصاف به حدوث، از نفس ذات نشأت و سرچشمه نگرفته است، نه اینکه در واقع به حدوث توصیف نمی‌گردد، بلکه در واقع متصف به حدوث می‌باشد، چون اتصاف فرد به هر صفتی عین اتصاف طبیعت «لا بشرط شئی» است به‌عینه به آن صفت.

سپس (گوییم): اگر پذیرفتیم که ماهیت از حیث نفسش غیرمتصف به حدوث است، از این امر اتصافش در نفس خودش به قدم و «لا حدوث» لازم نمی‌آید، چون پیش از این در مباحث ماهیت گفته آمد که اگر از ماهیت - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - به دو طرف نقیض پرسش شود، پاسخ: سلب از هر چیزی - به پیش بودن سلب بر حیثیت - می‌باشد.

خلاصه آنکه: این ماهیاتی که افرادش متجدد و دارای کون و فساداند؛ اگر از چگونگی حصول آنها در اعیان (خارج) پرسش شود که آیا حادث‌اند و یا قدیم؛ پاسخ آنکه: آنها در نفس الامر و به‌حسب خارج حادث‌اند و اصلاً قدیم و دائمی نمی‌باشند، چون اگر به ازلی بودن و دوام - در خارج و یا در نفس الامر - اتصاف داشته باشند، باید یک فرد از آنها لااقل موصوف به قدم باشد، چون آنها را وجودی جز در افراد نمی‌باشد، بلکه وجودشان به‌عینه وجود افراد است، بنابراین آنها را هیچ اتصافی به هیچ‌یک از عوارض، جز به‌سبب اتصاف فردی از آنها به آن عوارض نمی‌باشد، و چون در افراد آنها چیزی که توصیف به قدم و دوام باشد نیست، پس ماهیت هم بدان توصیف نمی‌گردد؛ و اگر از آن پرسش شود که آیا ماهیت از حیث ذاتش قدیم است و یا حادث؟ پاسخ: سلب هر یک از دو طرف: طرف قدم و طرف حدوث و «لا بدایت - بدون آغاز» و «بدایت» و «لانقطاع» و «انقطاع» - هر دو - می‌باشد، چون آن به هیچ‌یک از آنها - از حیث ذاتش به ذاتش - توصیف نمی‌گردد، بلکه در واقع از جهت وجودش که نفس وجود افرادش می‌باشد توصیف بدانها می‌گردد.

فصل

در بیان حدوث اجسام با برهان، از حیث مأخذ دیگری که مشرقی (و الهامی)

است^۱ غیر از آنچه در مباحث احکام جوهر از علم کلی گفته آمد

و آن اینکه هر چیزی که به صفتی از صفات توصیف می شود، به حسب وجود نفس و مرتبه قابلیت و معروضیتش، ناگزیر باید موصوف بدانچه منافای این صفت است نباشد، وگرنه اتصاف یک امر به دو متنافی لازم می آید، خواه اتصاف به حسب عقل در ظرف تحلیل باشد و یا در خارج.

بخش اول: مانند ماهیت در اتصافش به وجود و عارض شدن آن (وجود) مر آن (ماهیت) را، برای اینکه ماهیت اگر به حسب نفسش معدوم باشد، امکان عارض شدن وجود بر آن نیست، بلکه سزاوار است که ماهیت، به حسب نفسش متعین به یکی از دو طرف - یعنی وجود و عدم - نباشد تا تصوّر عروض چیزی از آن دو بر آن شود.

بخش دوم: مانند مقدار جسمانی و یا اتصال امتدادی عارض بر هیولا، چون لازم است که هیولا از حیث ذات، غیر متعین به «لامقدار» و «لامجرد» در ذات خودش از امتداد باشد، تا امکان قبولش مر ممتد را در ذاتش، و اتصافش به مقدار را به ذات خود داشته باشد، و همین طور «وضع» و «حیث - مکان»، وقتی عارض چیزی می شود و آن چیز با عارض شدن آن دارای وضع و حیث می گردد، لازم است که به حسب وجودش در نفس خودش مجرد و رهای از اوضاع و احیاز نباشد، برای اینکه مفارق و جدای از مقدار در نفس خود، و مجرد و رهای از وضع و حیث در وجود و تعین خود، ناگزیر وجودش وجود امر عقلی می باشد، بلکه به ضرورت، عقلی صرف و ناب، و ذاتاً مفارق از مقدار و جسمیت و لوازم آنها می باشد، پس چگونه آنچه را که (آن عقل مفارق) دارای جسم و وضع قرارش داده، برای خودش واقع گردد و آمیزش به این امور دامنگیر خودش شود؟

پس روشن شد امری که قابل چنین اموری است لازم است که حالتش با قیاس بدان (هیولا) حالت امکانی مبهم ناقص باشد و نسبت این حالت به هریک از آنها، نسبت

۱. چنانکه مأخذ حرکت جوهری برای حدوث، مأخذ عرش است. «سبزواری»

نقص باشد به کمال و نسبت ضعف به قوه، از این روی گفته شده: هیولا در ذات خودش نه متصل است و نه منفصل و نه واحد است و نه کثیر و نه دارای وضع و حیث و مکان است و نه غیر دارای وضع و حیث و مکان.

سپس بدان: فرق است بین احوالی که از ضروریات وجود شئی و لوازم هویت آن است - به گونه‌ای که خالی بودن موضوع از آنها و از آنچه مستلزم آنها و یا چیزی که به حسب واقع لازم آنها می‌شود امکان‌پذیر نباشد - و احوالی که از این قبیل نیستند، یعنی امکان خالی بودن موضوع از آنها به حسب واقع هست؛ بخش اول مانند مقدار و وضع و مکان و زمان - برای جسم - و بخش دوم مانند سیاهی و گرمی و نوشتن و امثال اینها برای آن؛ در بخش اول ناگزیر از این است که محلّ و قابلش در وجود خود به ذاتش تقوّم نداشته باشد، در ماهیت و مفهومش نمی‌گویم، مگر به صورت محصّلی که بخشنده وجودش باشد، از این روی ناگزیر باید محل جسمیت و لوازم آن از مقدار و وضع و غیر این دو، ماده‌ای باشد که از حیث وجود - جز به صورتی که مستلزم آن است - تقوّم نداشته باشد، برعکس دومی، برای اینکه محل سیاهی اگرچه لازم است که متعیّن به «سواد - سیاهی» و «لاسواد» و بدانچه ضدّ آن است نباشد، بلکه به حالت امکانی اِبای از عروض هر سیاهی و آنچه ضدّ آن است نداشته باشد، مگر آنکه این امکان باشد که برای آن محل، وجودی غیرنیازمند در تقوّمش به صورت سیاهی و یا رنگ دیگری حصول پیدا کند، برای اینکه اتصاف آن به سیاهی، گونه وجودش و از لوازم هویتش در ذاتش نمی‌باشد، پس جایز است که جسمی موجود گردد که رنگ نداشته باشد، و امکان دارد که عنصری تصوّر شود که نه گرم باشد و نه سرد، یعنی گرمی و سردی محسوس عارض شونده.

و چون این مقدمات بیان شد گوییم: شکی در این نیست که بودن شئی در زمان و در مقوله «متی - کی» - خواه بالذات و یا بالعرض - نحوه و گونه وجودش است، چنانکه بودن شئی در مکان و در مقوله «این - کجا» - خواه این وقوع بالذات باشد و یا بالعرض - نحوه و گونه وجودش می‌باشد، برای اینکه عقل مستقیم حکم می‌کند که هر شئی زمانی و یا مکانی، به حسب وجود خارجی و هویت شخصیش محال است که از اقتران و جفت بودن با آن دو، منسلخ و جدا باشد و دارای وجود ثابتی گردد به طوری که اوقات

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۰۵

بر او تغییر نکند و مکان‌ها و محل‌ها نسبت بدو تفاوت نداشته باشند، هرکس که این را جایز شمارد، درواقع با مقتضی عقلش ستیز کرده و ظاهرش با باطنش و زبانش با دلش دشمنی می‌کند.

بنابراین بودن جسم به‌گونه‌ای که بر آن، اوقات تغییر و تبدیل پیدا کند و برایش گذشته و حال و آینده تجدید شود، لازم می‌آید که به جهت امری صوری که داخل در قوام وجودش و در ذاتش هست باشد، به طوری که در مرتبه قابلیتش مر این تجدیدات را در نفس الامر از جهت وجود غیرمتحصل باشد - مگر به صورت تغییر و تجدد - و در وجود، به‌گونه وصف تغییر و انقضا، متقدم و پیش نباشد، بلکه وی را اتصاف به امکان آن وصف و مقابلش، به حسب مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر باشد، نه در حاق و گنه واقع و عین اعیان، چنانکه هیولا را در ذاتش به حسب ذاتش این است که نه متجسد باشد و نه «لامتجسد» و نه «متقدر - دارای اندازه» باشد و نه «لامتقدر» و نه «متحیر» باشد و نه «لامتحیر» و نه دارای «وضع» باشد و نه دارای «عدم وضع» تا امکان اتصافش به هریک از این امور باشد، با این همه در نفس الامر و واقع، هیولا را جز تجسم و تقدّر و لوازم آن دو - از «این» و «وضع» و غیر اینها - نمی‌باشد.

و فرق بین عدم اتصاف به صفتی در نفس واقع و بین عدم اتصاف بدان در مرتبه‌ای از مراتب واقع را دانستی که اولی مستلزم دومی نیست، و همین طور فرق بین اتصاف به صفتی درواقع، و بین اتصاف به آن صفت در هر مرتبه‌ای از مراتب واقع ثابت است، و اولی موجب دومی نمی‌شود، برای اینکه ماهیت گاهی متصف به وجودش در نفس واقع می‌شود و بدان (وجود) در مرتبه ذاتش - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - متصف نمی‌گردد، و همین طور هیولا، به تجسم و تقدّر در نفس الامر متصف می‌باشد ولی در حد نفس و قابلیتش نه متجسم است و نه متقدر، آری! هرچه که برای چیزی در مرتبه نفسش - از آن روی که نفسش است - ثابت می‌شود، آن ناگزیر درواقع برای آن چیز ثابت است - دون عکس کلی - و در جانب سلب این‌گونه نیست، چنانکه بیانش مکرراً گذشت.

بنابراین روشن و آشکار شد که صفت تغییر و تجدد برای اجسام و وقوع آنها در مقوله «متی» امری صوری و جوهری است که مقوم آنها و یا مقوم آنچه که لازم وجود و

شخصیت آنها و یا در مرتبه وجود و شخصیت آنهاست می‌باشد، و از عوارضی که امکان تجرد جسم از آنها، و خالی بودن آن (جسم) در واقع از عروض آنها است - مانند سیاهی و گرمی و نظیر این دو - نمی‌باشد، پس لازم است که صورت اجسام، صورتی متجدد در نفس و طبیعتشان که بدانها ذاتشان استکمال پیدا می‌کند و نوعیتشان تحصیل و ماده‌شان تقوّم می‌یابد، امری باشد که از حیث هویت، متجدد و از جهت کون و وجود، متدرّج و از ناحیه ذات، حادث و دارای کون و فساد باشد و پیوسته تجدد پذیرد و انقضا یابد و پیش رود و بگذرد و حاضر شود و غایب گردد، و این به حسب وجود خارجی و تشخیص عینی (خارجی) است، اگرچه به حسب ماهیت عقلی و به حسب مرتبه ماده هیولانیش این‌گونه نیست.

خلاصه آنکه: هرگاه که حرکت و زمان - به حسب ماهیت در نزد آنان - توصیف می‌گردد، یعنی انقضا و حدوث و استمرار تجدّدی و بقای حدوثی، چیزی است که بدان اجسام طبیعی، به حسب وجود طبیعی شخصیشان در حدّ هویت خارجیشان که تقدّم و پیشی بر دیگر لواحق عرضی دارد، توصیف می‌گردد، پس تمام موجوداتی که در این عالم‌اند، به ذات خود در زمان و تغییر واقع‌اند و مندرج تحت مقوله «متی» هستند همچنان که در مکان واقع‌اند و مندرج تحت مقوله «این» می‌باشند، ولی بعضی از آنها از حیث وجود از تغییر و زمان متأخراند، مانند بیشتر عوارض وجود، چون سیاهی و گرمی و حرکت و غیر اینها از موجوداتی که مسبوق به عدم و «لاکون» انفصالی و دگرگونیهای انفعالی که به واسطه غیر آنها انقطاع می‌پذیرد هستند، و بعضی از آنها با تغییر و زمان‌اند، مانند طبایع بسیط فلکی و کوكبی و آنچه در روند اینها است که معیت ذاتی داشته و بازگشت به «فیثیت - سایه‌وار» و یا «عینیت» دارند.

و معیت وجود جسم در ذاتش با زمان، مانند معیت ثابت با متغیر نیست - چنانکه بیشتر از مردم پندارند - جز آنکه آنان بین معیت عقل با زمان و معیت جسم را با آن فرق می‌گذارند، به اینکه جسم جدای از حرکت و سکون نیست و هر یک از آن دو متغیراند؛ حرکت: بالذات است، اما سکون: به حسب تقدیر است، یعنی اینکه جسم ساکن اگر سکونش تبدیل به حرکت شود، باید زمان حرکتش این‌گونه باشد، پس جسم اگر متغیر نباشد، بلکه در نفس خودش ثابت باشد، در این صورت در زمان نیست،

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۰۷

بلکه با زمان است - مانند عقل - ولی به حسب وقوعش در حرکت و سکون، متغیر می‌باشد، پس در زمان است، بنابراین معیشتش با زمان، به «فیثیت» و یا «عینیت» به واسطه حرکت - بازمی‌گردد، و ندانستند چیزی که در ذات و هویتش، از حیث وجود ثابت است - مانند عقل مفارق و مجرد - محال است که محل تغییر و قابل برای حرکت باشد، آری! امکان دارد که در حد ماهیت ذهنی و یا به حسب مرتبه هیولانی غیر متقوم به ذات خود، نه متحرک باشد و نه ساکن، و نه متغیر باشد و نه «لامتغیر» حتی امکان دارد که در واقع متصف به تغییر و حرکت گردد، پس جسم وقتی که از حیث ذات و هویت - در حد طبیعت نوعی خارجی - ثابت باشد، محال است که توصیف به تغییر و حرکت گردد، و نیز محال است که توصیف به سکون گردد، چون آن عدم حرکت است از آنچه که شأنش آن است حرکت را قبول کند.

بدان که آنان به جهت عدم تحقیقشان مر وجود و هویت خارجی را، در این اشتباه و خطای بزرگ افتاده‌اند و قائل شدند که وجود و تشخیص از اعتبارات ذهنی و معقولات ثانوی (دومین) است که آن را در خارج هیچ امری محاذات و برابری ندارد، و از این نکته غافل و بی‌خبر ماندند که وجود، نفس الامر عینی خارجی است، چه رسد به اینکه آن را امری دیگر در عین و خارج، محاذی و برابر باشد.

سپس آنان چون ماهیت جسم و ماهیت حرکت و زمان را اعتبار کردند، دریافتند که ماهیت حرکت و مقدار آن، خارج از ماهیت جسم و معنای آن است، لذا حکم کردند که آن از عوارض لاحق آن (وجود) است، چنانکه در اصل وجود به زیادی بر ماهیت حکم داده‌اند، و در نتیجه این نظریه منتهی به این شد که تحقق وجود را در خارج و اینکه وجود، نسبت به ماهیت موجود شده دارای ثبوت و تحقق است انکار ورزیدند، و این بدان جهت است که عارض، از حیث وجود، مسبوق به وجود معروض است، بنابراین هرگاه که وجود، زائد بر ماهیت موصوف بدان (وجود) باشد، و هر صفتی وجودش فرع وجود موصوفش باشد، سخن به آن وجود پیشین بازگشته و در نتیجه تسلسل و یا دور پیش می‌آید و هر دو باطل‌اند، پس اتصاف ماهیت به وجود، فقط در ظرف ذهن تحقق می‌یابد.

دانستی که این پسندیده و درست نیست و فرقی بین ذهن و خارج در لزوم تسلسل

و دور نمی‌باشد، البته بر تقدیر اینکه وجود امری مغایر با ماهیت و زائد بر آن باشد - زائد بودن اوصاف لاحق مر موصوفاتش را پس از تمام بودن تحصیل آن (ماهیت) و فعلیت ذاتش - بلکه امر در آن، آن‌گونه است که خداوند بدان، قلب هریک از بندگانش را که می‌خواهد تابناک می‌فرماید.

خلاصه آنکه: آنان فرق بین عوارض ماهیت و عوارض وجود نگذاشته‌اند، بخش اول در واقع متحد با آن (ماهیت) است، و عارض شدن بر ماهیت به حسب تحلیل ذهنی است و بازگشتش به بودن شیئی است به‌گونه‌ای که مفهومش خارج از ماهیت می‌باشد و در واقع محمول بر آن است، و این منافی عینیت و اتحاد در خارج نیست، و نفس وجود از این قبیل است، چون از عوارض ماهیت است که بدان (وجود) موجود است، نه از عوارض وجود آن (ماهیت) و همین‌طور فصل برای جنس و تشخیص برای نوع، بنابراین تدرّج در وجود که در تصوّر زائد بر ماهیت اجسام است منافی عدم زائد بودنش (یعنی وجود) بر هویت وجودی شخصی خارجی آن (ماهیت) نمی‌باشد.

تلخیص کردن و توضیح دادن

معروض تغییر و تجدد و محل حرکت، یا امری است که از جهت ذات ثابت است و نسبتش به اجزای زمان مساوی و برابر است و یا اینکه امری متغیر است و یا نه متغیر است و نه ثابت؛ بخش اول محال است، به جهت محال بودن وقوع تغییر که موجب اختصاص چیزی به وقت معین، بر امری که در ذات خودش مفارق و مجرّد از تمام زمان‌ها و وقت‌ها است می‌باشد؛ بخش دوم خالی از این نیست که یا آن تغییر در وجود، زائد بر ذاتش می‌باشد و یا نمی‌باشد، اولی موجب بازگشت سخن است در محل و لزوم تسلسل و یا دور؛ و دومی خالی از این نیست که یا عین ماهیتش می‌باشد و یا اینکه عین وجودش است؛ اولی باطل است، برای اینکه آن چیزی که تغییر عین ماهیتش است عبارت از نفس خود حرکت است، و محال است که محل حرکت، حرکت باشد، زیرا شیئی، عارض نفس خودش نمی‌گردد؛ و نیز مبرهن شده که حرکت، به متحرک بودن نیست و جایز نیست که حرکت، در حرکت باشد، و دومی همان مطلوب است. اما بخش سوم: و آن یا صورت شیئی متغیر است و یا ماده‌اش؛ اولی محال است،

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۰۹

برای اینکه آنچه در وجود، بالفعل متغیر است امکان ندارد صورتش که بدان بالفعل می‌گردد، نه متغیر باشد و نه ثابت، دومی همان مطلوب است، برای اینکه ماده در نفس خودش چون از هر وجهی بالقوه است، اگرچه در نفس الامر به صورت متغیر است، ولی در ذات خودش نه متغیر است و نه ثابت، و نه متحرک است و نه ساکن؛ گفته نمی‌شود که: اینجا بخش دیگری باقی ماند و آن اینکه: محلّ تغییر، مجموع مرکب از ماده و صورت است؛ چون گوییم: بارها دانستی که تمام شئی مرکب، به صورتش است نه به ماده‌اش، پس حکم صورت به عینه حکم مجموع است، به ویژه نزد آن کس که قائل است ترکیب بین آن دو، اتحادی است.

پس محقق و ثابت شد که تمام اجسام از حیث وجود در ذات خودشان متجدّداند و صورتشان صورت تغییر و دگرگونی است، و هر یک آنها از حیث وجود حادث‌اند و مسبوق به عدم زمانی و دارای کون و فساد، و هویات و جودی و طبایع مرسل و مفهومات کلی آنها را استمرار و پیوستگی نیست، برای اینکه کلی را جودی در خارج نیست، و طبیعت مرسل، وجودش عین وجود شخصیات آن می‌باشد و آنها متکثراند و هر کدام از آنها حادث می‌باشند و در خارج جمعیتی ندارند تا آنکه توصیف گردند که حادث‌اند و یا قدیم، پس همان‌گونه که کلی را جودی جز به واسطه افراد نیست، پس «کُل» را جودی جز وجودات اجزا نمی‌باشد و اجزا فراوان‌اند؛ همین طور حدوثشان هم حدوثهای فراوان است، و اگر مجموع را جودی غیر از وجودات اجزا بود، آن به حدوث سزاوارتر بود^۱، ولی حقیقت آنکه آن را جودی جز به اعتبار وهم نمی‌باشد، یعنی قوه واهمه همه را توهم می‌کند که گویی یک چیز است، ولی واهمه از ادراک امور نامتناهی و حاضر آوردن آنها با هم عاجز و ناتوان است.

و فرق بین کلی طبیعی و «کُل» اینکه: کلی را جودی در ضمن هر فردی می‌باشد، لذا توصیف به حدوث می‌شود، همچنان که توصیف به وجود می‌شود، اما «کُل»: جودی در نفس خود ندارد، برای اینکه وجود، مساوق و برابر وحدت، و بلکه - همان‌گونه که دانستی - عین وحدت است، و آن را (کُل را) جودی در جزء نیست، پس توصیف به حدوث و قدم نمی‌شود، همچنان که توصیف به وجود نمی‌شود.

۱. چون مجموع معلول اجزا است، و اگر علت حادث باشد، معلول به حدوث سزاوارتر است. «سبزواری»

اما کلی عقلی: اگر چه نزد ما موجود به وجود صورت مفارق الهی است - چنانکه رأی افلاطون الهی و حکما راسخ و استواری که پیش از او بوده‌اند و بزرگان والا مقام قدس الله اسرار هم و شرف‌الله انوارهم بر این است - ولی صور مفارق، نه از عالم است و نه ماسوای خداوند تعالی، بلکه صور علم خداوند^۱ و کلمات تاّمات اویند^۲ که نه تمامی می‌پذیرند و نه نابود می‌شوند، چنانکه خداوند می‌فرماید: ما عندکم یتفدو ما عندالله باق، یعنی: آنچه نزد شماست فانی می‌شود و آنچه نزد خدا است باقی است (۹۶ - نحل) و فرمود: لوکان البحر مداداً الکلمات ربی لنفدالبحر قبل ان تنفد کلمات ربی، یعنی: اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد، دریا تمامی پذیرد (۱۰۹ - کهف).

بنابراین عالم با تمام اجزایش، افلاک و ستارگان و بسایط و مرکباتش، حادث و دارای کون و فساداند، هر چه در آن است در هر لحظه و آنی موجود دیگر و خلق جدیدی است، چنانکه بیانش را پیش از این در علم کلی و آنچه که فوق طبیعت است ایراد داشتیم؛ خداوند دانا است و بس.

۳

فصل

در بیان یافته‌های متکلمان و مقداری از آراء و بحث‌هاشان در این مسئله

پیش از این در مبحث علم کلی گفته آمد که علت نیاز به مؤثر عبارت از امکان در

۱. اضافه صور به علم یا بیانی است، یعنی مراد از آن علم فعلی است، و یا «لامی» است، یعنی عکس‌های علم تفصیلی ذاتی او می‌باشد، همان‌طور که صورت علم اجمالی او عین کشف تفصیلی است، زیرا بسیط حقیقی تمام وجودات است و تمام ماهیات تحت اسماء او درنور دیده شده‌اند و اعیان ثابتات در اسماء و صفات پنهان‌اند، پنهان بودن درخت در دانه. «سبزواری» ۲. صدرالمتألهین گوید: کلمات تاّمات و بسایطی نوری هستند که بین خداوند و عالم می‌باشند، آنها فوق خلق و دون خالق‌اند و به توسط آن کلمات که عقول و نفوس کلی الهی‌اند فیض به اجسام می‌رسد و نام آنها مختلف است، چنانکه عقول قدسی و ارواح عالی و کلمه الهی که به مریم علیها سلام القا شد - و روح منه که در قرآن است - عبارت از آن کلمات است و آنها متصل به خداوندند، مانند اتصال شعاع خورشید به خورشید، و از آن جهت کلمات تاّمات نامیده شده که تمام کمالات در آنها به فعلیت رسیده و منشاء اثر گردیده‌اند، و آنها از مواد جسمی مجرداند و هر مجرد روحانی، وجودش عین علم و ادراک است، و از این کلمات گاهی به قول‌الله و گاه دیگر به عالم امر تعبیر شده است. «م»

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۱۱

ماهیت و نقص و نارسایی از تمام بودن در وجود است نه حدوث - چنانکه گروهی (از متکلمان) چنین پنداشته‌اند - فلاسفه گویند: واجب به ذات خود، اگرچه به ذات خود مقتضی و مرجح (برتری دهنده) وجود ممکنات است، خواه مقتضی، ذاتش باشد و بس و یا صفتی از صفات - چنانکه عقیده متکلمان می‌باشد - او را صفاتی است که از حیث وجود واجب است، پس او متقدم بر تمام ممکنات است، چون علت و مرجح آنها است، و مرجح دائم و همیشه است، پس ترجیح هم دایم و همیشه است، برای اینکه آنچه را که واجب به ذات خود برای آن صانع عالم و مؤثر در آن است، مانند وجود وقت و یا نابودی مانع و یا وجود شرط و یا حصول اراده و یا طبع و یا قدرت، و خلاصه وجود - به هر حالی که قائلان به صفات مانند اشعریان و کرامیان و غیر اینها از طوایف متکلمان آن را فرض می‌کنند - خالی از این نیست که یا ازلی است، در این صورت ناگزیر باید عالم ازلی باشد - به جهت امتناع تخلف معلول از علت تام - و اگر ازلی نبوده، حادث است و هر حادثی را ناگزیر از مرجحی حادث می‌باشد، وگرنه باید حادث، غیر حادث باشد، سپس سخن به این مرجح حادث - در احتیاجش به مرجح حادث دیگر - باز می‌گردد که چرا اکنون تجدد یافته و پیش از این نیافته و همین طور تا بی‌نهایت، لذا حصول مطلوب از وجود حوادثی که آنها را آغازی نیست لازم می‌آید.

خلاصه آنکه دانستی: واجب‌الوجود، واحد^۱ از تمام وجوه می‌باشد و تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد، و او از حیث احوال و افعال متشابه^۲ است (یعنی احوال و افعالش شبیه به هم است)، پس اگر از او چیزی پدید نیاید - بلکه تمام احوال همان‌گونه که بودند باشد - استمرار عدم - همان‌گونه که بوده - لازم می‌آید، و اگر تجدد حالی از احوال ۱. او از صفات زائد حادث، متعالی و برتر است که تعلق و یا نفس آنها (صفات) حادث باشد و در نتیجه عالم حادث باشد. و یا ترکیب از قوه و فعل لازم آید، برای اینکه مثلاً اراده حادث و تعلق حادث آن مسبوق به استعداد است، و نیز او تعالی بی‌نیاز و غنی است و در فعلش محتاج به حصول شرط و یا حضور وقت و یا داعی زائد و یا غیر اینها که منافی بی‌نیازی او از غیر او است نمی‌باشد، و چون به ذات خود فاعل است و به صفتی که آن صفت عین ذاتش می‌باشد، فاعلیتش دائم و همیشگی است. «سبزواری» ۲. یعنی او متوحد الحال است (یعنی دارای یک حال می‌باشد) برای اینکه حال او پیش از وجود اشیا و با اشیا و بعد از اشیا یک حال است و متشابه و همانند افعال، چنانکه خداوند می‌فرماید: ولن تجد لسنة الله تبديلا، یعنی روش الهی را هیچگاه تبدیل بردار نخواهی یافت. «سبزواری»

مذکور موجب وجود عالم باشد، این هم محال است، چون در عدم صریح و مطلق حالی نیست که سزاوار در آن این باشد که عالم موجود شود و یا باری تعالی را (حالی) باشد که موجد شود، و یا در او حال دیگری باشد که به جهت تشابه حال اقتضای وجوبش را بکند؛ این خلاصه سخن آنان در اثبات قدم عالم بود.

گویم: تمام این مقدمات صادق و درست و اضطراری اند، با این همه از آنها قدم عالم لازم نمی آید، زیرا دانستی ماهیتی که از حیث وجود متجدد است، ثبات و پایداریش عین تجدد و نو شدن است و فعلیتش عین قوه استعدادی است و وجودش آمیخته با عدم و کمال و تمامش عین نقص و نارسایی، پس آن (عالم) مستند به فاعل خود که از حیث فاعلیت تام است، و موجب خویش که از جهت فیض دائم است و از حیث علیت - از جهت ثبات و فعلیت و وجود و تمام و کمالش - ثابت است می باشد، نه از جهت تجدد و قوه و نقص و نارسائیش، چون اینها از لوازم ذات او - بدون جعل و تأثیر - می باشد، و پیش از این دانستی که لوازم ماهیت غیرمجموع است.

و روشن است که لازم نیست معلول در گونه وجود و قوام و ثباتش مانند علت باشد، بلکه مدار و گردش معلولیت بر نارسایی در وجود، از درجه وجود علت فاعل (فاعلیت) می باشد و نارسایی، فقط به واسطه دخول عدم در هویت معلول می باشد و بس.

آری! وقتی حدوث، وصف زائد بر وجود شئی مجعول باشد، پرسش از «لمیّت - چرایی» بر تخصیص این حدوث به وقتی مخصوص - غیر دیگر اوقات - وارد است، ولی اگر حدوث و تجدد به منزله ماهیت و لوازم غیر مجعول آن باشد، حکمش حکم دیگر ماهیاتی که از فاعل دائمی صادر شده اند و وجودشان پیوسته تعلق به فاعل دائمی دارد می باشد، پس همان طور از اینکه واجب تعالی خالق انسان است، لازم نمی آید که واجب تعالی انسان باشد و انسان، واجب تعالی، همین طور از اینکه مؤثر قدیم موجب حادث به ذات خود است، لازم نمی آید که حادث، قدیم باشد و یا قدیم، حادث، برای اینکه حدوث برای موجودی که از حیث هویت متجدد است به منزله ذاتی است که مقوم ماهیات می باشد، و جعل بین ذات و ذاتی تخلّل و نفوذ ندارد؛ این پاسخ درستی است از شبهه فلاسفه که حدوث عالم را با آنچه در آن و با آن است انکار دارند.

اما متکلمان اهل ملل (کیش‌ها و فرقه‌ها) دو دسته‌اند:

نخست: قائلان به نفی علّیت و معلولیت در موجودات و قدرت گزارفی می‌باشند، اهل علم را با اینان سخنی نیست، برای اینکه بنای مباحث علمی بر علّیت و معلولیت و ایجاب مقدمات درست برای نتیجه‌گیری آنها دور می‌زند، و اگر نتیجه‌گیری برای شکل اول مثلاً ضروری نبود و نتیجه، لازم دو مقدمه - بر شکل مخصوص - نبود، یقینی در عالم حصول پیدا نمی‌کرد، و چون یقین نباشد، علمی نیست، و چون علمی نباشد، نه اعتماد و وثوق بر تحقق هیچ چیزی، و نه اطمینان و نه غرض و نه غایت و نه رجوع و نه بازگشتی نمی‌باشد، بلکه ادیان و مذاهب و کوشش‌ها، تمامش باطل و بیهوده بود، زیرا ترتّب فایده در نظر گرفته شده برخلاف این کوشش و سعی، و یا نقیض فایده در نظر گرفته شده بر این کوشش و سعی امکان‌پذیر است و از آنچه انجام می‌شود پرسش نمی‌شود؛ این رأی به آراء سوفسطائیان نزدیک است.

دوم: قائلان به هر دو که ملتزم نفی ترجیح بدون مرجّح‌اند.

بعضی از آنان برای واجب تعالی صفت زائد بر ذاتش - مانند علم و اراده و حیات و قدرت و غیراینها - اثبات کرده‌اند، ولی گویند: سبب در ایجاد عالم عبارت از اراده است، پس ناگزیر از مخصّص و اختصاص دهنده‌ای است.

بعضی دیگرشان مخصّص را مصلحت قرار داده که به عالم بازمی‌گردد^۱، و در اوایل مباحث علّت و معلول دانستی که این باطل است، و من نمی‌دانم کدام کس را این مصلحت هست که قبل از عدد مخصوص از گردشها و ادوار فلک، گردشها و دورهای فراوان دیگری - پیش از وجود عالم - نبوده باشد؟

برخی از آنان مخصّص را دارای وقت قرار داده است و این نیز باطل است، چون وجود مخصّص مقدم بر وجود اختصاص یافته است، پس سخن در ذات این وقتی که مرجّح برای وجود عالم در آن گردیده و آن را بدان وقت اختصاص داده است بازمی‌گردد.

برخی دیگر از آنان - یعنی کرامیان - اراده را حادث و قائم به ذات خود قرار داده

۱. یعنی چه مصلحتی در عدم، که شرمحض است می‌باشد و در وجود که خیر محض است نمی‌باشد، و یا چه مصلحتی در امساک از فیض، با حصول مستحق که ماهیات امکانی است می‌باشد؟ «سبزواری»

است، در این صورت لازم می‌آید که پروردگار عالم محل حوادث دگرگون‌پذیر باشد و این از دو وجه محال است:

نخست اینکه لازم می‌آید که در ذاتش جهت فاعلیت و جهت قابلیت باشد و آن دو، دو جهت مکتّر برای ذات موضوع آن دو می‌باشند، درحالی که واجب تعالی بسیط حقیقی است، پس این جداً ممتنع است.

دوم اینکه اگر حوادث در او حلول کرده باشد، در این صورت حادث ثابت زمانی در ذاتش، پس از آن باطل است^۱، اگر علتش نفس ذاتش باشد لازم می‌آید که هیچ‌وقت از آن معدوم و باطل نگردد، و اگر باطل‌کننده آن امری ضد آن باشد، آنچه در ذاتش پدید می‌آید، در حدوثش ناگزیر از علت است و برای بطلانش ناگزیر از علت حادث دیگری، و علت حدوث خالی از حدوث نمی‌باشد و علت بطلان، خالی از بطلان نیست، و آنچه که شأنش این است نزد فلاسفه عبارت از حرکت انقطاع‌ناپذیر است و محلش جرم مستدیر فلکی است و نزد ما، همان طبیعت است - در وجود خارجیش - و بنابر هر وجهی ناگزیر از این است که محلش هیولای جسمانی باشد، پس محل این اراده‌های متصل متجدد اگر ذات باری تعالی است، لازم می‌آید که پروردگار عالم جسمی باشد که پیوسته در حرکت گردشی است، بلکه بنابر آنچه بیان داشتیم لازم می‌آید که ذاتش از حیث حدوث و دگرگونی متجدد باشد، در نتیجه محتاج به پروردگار دیگری می‌شود که وجود تجددی او را به وسیله وارد کردن امثال، دائم و پیوسته بدارد و خداوند قیوم و پاینده یکتا، از تاریکیهای این اوهام گمراهان بیهوده کار که گرفتار وسوسه‌های وهم و خیال‌اند و روش تصفیه و تجرید و دست‌یازی به جلال را رها کرده و دامن بحث و گفتگوهای بی‌اساس را گرفته‌اند بسی برتر است؛ و اگر محل آن غیرذات او تعالی است، لازم می‌آید که این غیر از معلولات او باشد و واجب به ذات خود، از معلول متحرکی که از حیث وجود متجدد است انفعال پذیرد - انفعالی پیوسته و دائم - و این محال است.

و به واسطه ابطال اراده حادث در ذات واجب تعالی، سخن بعضی از آنان دفع می‌شود که گویند: واجب به ذات خود را اراده‌هایی حادث و نامتناهی است که آغاز

۱. یا: پس از آن حادث زمانی، در ذاتش باطل است. «م»

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۱۵

ندارد، و باری تعالی به واسطه این اراده‌های حادث مؤثر است، تا آنکه اراده خاص که موجب حدوث این عالم است حادث گردد، و تسلسل حوادث تا بی نهایت لازم نمی آید و عقول و نفوس و اجسام، تمامشان حادث اند.

و از قائلان به حدوث اراده ابی علی جبائی و ابی هاشم و قاضی عبدالجبار همدانی و پیروانشان هستند که گویند: اراده، قائم «لا فی محل» است، و این ممتنع است، برای اینکه اراده اگر عرض باشد، محتاج به محلی است تا بدان محل قائم باشد، پس چگونه به ذات خودش قائم است؟ جز آنکه مرادشان از اراده، معنی جوهری دیگری باشد، پس از جمله عالم است، پس سخن در حدوث آن بازمی گردد.

بعضی از آنان اراده را قدیم دانسته و گفته اند: اراده قدیمی سبب در ایجاد عالم است - اگر چه قدیمی باشد - جز آنکه خداوند متعال حدوث عالم را در وقتی که حادث کرده اراده کرده و اراده اش متعلق به حادث کردنش در وقتی دیگر غیر از وقتی که در آن پدید آمده است نمی باشد، و جایز نیست که از «لمیت - چرائی» حادث کردنش و سبب اختصاص دادن عالم را بدان وقت - غیر وقت دیگر - پرسش شود، برای اینکه این اراده به ذات و ماهیت خود اقتضای تخصیص بدان وقت و حادث شدن در آن را دارد، و لوازم ماهیات سزاوار نیست که معلل به امری از امور، غیر ماهیات آنها که ملزومات آنهایند باشد.

و دانستی که در اراده ناگزیر از مرجح داعی می باشد و تمام اوقات به هم متشابه اند، و در عدم صریح، چیزی از چیز دیگر تفاوت، و معدومی از معدوم دیگر امتیاز ندارد، و در آن، حالی که در آن حال ایجاد عالم سزاوارتر باشد ممتاز نیست، و هر چه که پیش از عالم فرض شود - یعنی آنچه که علت وجودش است از حدوث اراده و یا وقت و یا برطرف شدن مانع و یا تعلق علم و یا حصول مصلحت و یا غیر اینها از احوال - سخن در حدوث و درخواستش به مرجحی حادث بازمی گردد، آن گونه که سخن در علت حدوث خود عالم جاری می باشد، و این موجب تسلسل حوادث تا بی نهایت می شود.

اما آنچه را که برخی از متکلمان گفته که: حکما گویند: صدور عالم از واجب به ذات خود در وقت مخصوص، سزاوارتر از صدورش در وقت دیگری - پیش از آن و

یا بعد از آن - نمی‌باشد، پس در آن وقت مخصوص پدید نمی‌آید؛ (مصنف قدس سره گوید): این متکلم در این نقل سخن از آنها راه درست را نپیموده است^۱، برای اینکه حکما اتفاق نظر دارند که واجب تعالی بر تمام ممکنات تقدّم ذاتی دارد، و وقت مذکور نیز از جمله ممکنات است، زیرا نزد آنان (وقت) مقدار حرکت گردشی فلکی است و نزد ما مقدار وجود طبیعی است که به نفس خود متجدد می‌باشد، پس بر تمام ممکنات تقدّم ندارد - و همین‌طور حرکت و موضوع آن - وگرنه لازم می‌آمد که شئی بر نفس خودش تقدّم داشته باشد و این محال است؛ این آن چیزهایی بود که در این باره گفته شده است، و به زودی از ما، درباره تقدّم باری تعالی بر تمام ممکنات - تقدّمی زمانی - سخنی استوار خواهی شنید.

یادآوری و اثبات نمودن

امکان ندارد کسی گوید اراده قدیمی، وجود عالم را در وقتی که در آن پدید آمده است واجب و لازم ساخته، و پیش از آن وقت، اراده قدیمی موجب وجودش نبوده و آن را ایجاب نمی‌کرده است، چنانکه ما اراده می‌کنیم فعل مخصوصی را پس از یک سال انجام دهیم، برای اینکه اراده موجود کنونی، اقتضای وجود آن مراد را پس از یک سال دارد و اقتضای وجودش را در حال ندارد؛ زیرا این نیز محال است، برای اینکه پیش از وجود ممکنات چیزی نبوده که حصول مراد را واجب و لازم سازد^۲، مانند حال در مرادی که پس از یک سال حصول پیدا می‌کند، برای اینکه آنجا حالاتی متجدّد است که مانع از حصول مراد - مگر پس از یک سال - می‌باشد، پس اگر فرض شود این اراده‌کننده قدرت بر تحصیل مرادش را که در یک سال بعد اراده کرده، در حالیکه اراده احضار آن مراد را با وقتش که در آن (حال و وقت) مقدر کرده است دارد، باید آن را با آن وقت - بدون انتظار کشیدن و مهلت دادنی -

۱. از این جهت (مصنف) فرموده که مطالب حکمت باید برهانی باشد، و ظاهر اینکه حکیمی که این را گفته در مقام مجادله بوده و بنا را بر سخن متکلم گذارده است. «سبزواری» ۲. ظاهر این است که به جای کلمه واجب و لازم، باید مؤخر و پس از آن باشد، و نیز اراده ما آمیخته با قوه است - برعکس اراده او تعالی - . «سبزواری»

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۱۷

حاضر سازد، و پیش از وجود عالم جز عدم مطلق صریح نمی‌باشد، و آن در جواز تعلق اراده به وی دارای احوال متشابه است، پس محال است که در آن، وقتی که بدان وقت اراده قدیمی تعلق گرفته، از وقت دیگری همانند آن امتیاز داشته باشد، و همان‌طور که امکان تعلق اراده به این وقت هست، تعلقش به وقتی که پیش از این وقت نیز هست امکان دارد^۱، بنابراین آن چیزی که تعلق اراده را به این وقت ممکن - غیر وقت دیگر - واجب و لازم می‌سازد چیست؟ و چه چیزی است که آن را از غیر خودش از اوقات، در تعلق اراده امتیاز می‌بخشد؟ درحالی که هیچ چیزی از غیر خودش، جز به واسطه تخصیص دهنده‌ای امتیاز پیدا نمی‌کند، و در عدم صرف همان‌گونه که بارها دانستی - هیچ تخصیص دهنده‌ای نمی‌باشد.

بنابراین با آنچه که بیان داشتیم، دوام و پیوسته بودن جود و بخشش بخشایش‌گر مطلق و ازلی بودن صنع و آفرینش آفریدگار حقیقی و افاضه و ریزش بر اشیاء، از ازل تا ابد به یک نظم و ترتیب، روشن و آشکار شد، ولی دوام بخشش وجود مُبدِع و ابداعش، موجب ازلی بودن ممکنات نمی‌شود، نه کُلّ و نه جزء و نه گُلّی و نه جزئی آنها، چنانکه پیش از این گفته آمد؛ و اگر فلاسفه بر همین اندازه اکتفا و بسنده می‌کردند، یعنی اثباتشان مر اُحدیّت ذات صانع را و در فاعلیّت تامّ بودن و در قوّه و قدرت کامل بودن او را، و اینکه از حیث بخشش و رحمت دائم است و بازگیرنده فیض و عنایت نیست و لحظه‌ای دست کرم و بخشش بسته نیست^۲، سخنشان سخن درست و راستی بود، ولی پسینیان آنان بر این افزوده و پنداشته‌اند که این معانی مستلزم قدم عالم و دوام فلک و ستارگان و اجرام بسیط و صور آنها و نفوسشان، از جهت نوع و شخص، و دوام مرکبات و صور آنها و نفوسشان، از حیث نوع - نه شخص - می‌باشد، و ما بر بطلان آنچه که بدان قائل‌اند، یعنی سرمدی بودن مجعولات و قدم ممکنات - با عنایت الهی و یاری ملکوت اعلاّی او - اقامه برهان نموده‌ایم.

۱. مرادش از وقتی که پیش از آن و یا غیر آن است، افراد ماهیت وقت است که در خارج معدوم‌اند و در ذهن موجود. «سبزواری» ۲. یعنی حکم محقق ناگزیر است که قائل به قدم خداوند متعال و قدم صفاتش و آنچه از ناحیه او است باشد و قائل به حدوث مخلوق و آنچه از ناحیه او است باشد. «سبزواری»

فصل

در بعضی دلایل متکلمان و صاحبانِ میل بر انقطاع فیض

بر عقیده‌شان به دلایلی چند استدلال کرده‌اند: دلیل نخست اینکه: اگر این حوادث - مثلاً حرکات افلاک و گردشهای آنها - نامتناهی باشد، لازم می‌آید که هریک از گردشها مسبوق به عدمهایی باشند که آغازی آنها را نیست، پس تمام عدمها در ازل - بدون ترتیب - مجتمع‌اند، و اگر تمام عدمهایی که بر هریک از این گردشها تقدّم دارند، در ازل اجتماع داشته باشند، پس تمام این عدمها خالی از این نیست که یا با آنها در ازل چیزی از موجودات حصول پیدا می‌کنند، اوّلی اقتضای این را دارد که سابق پیشینی، مقارن با مسبوق متأخر باشد و این محال است؛ دوم آنکه با این عدمهای اجتماع یافته در ازل، چیزی از موجودات حصول پیدا نمی‌کنند، پس لازم می‌آید که مجموع موجودات را آغازی باشد و این همان مطلوب است.

آنان این وجه را به‌گونهٔ دیگر مقرر داشته و گویند: یا حصول چیزی از آنها (موجودات) در آن (عدم) جایز است و یا اینکه جایز نیست، اگر حصول چیزی از آنها^۱ در ازل جایز است و غیرآن بر آن پیشی نگرفته است، پس مجموع آنها را آغازی می‌باشد؛ و این دو راه، مبتنی بر این قاعده نیست که: حکم بر کُل، بر هریک نمی‌باشد.

آنان این وجه را گاهی چنین مقرر می‌دارند که: حکم بر کُل، همان حکم بر هریک می‌باشد و می‌گویند: هریک از حرکات و حوادث مسبوق به عدم است، پس کُل، مسبوق به عدم است، و یا هریک از آنها داخل در وجود است، پس کُل، داخل در

۱. در نسخه‌ای که ما داریم اینجا افتاده دارد و آن اینکه: یا جایز نیست. اگر جایز نیست. منتهی به عدم است و اگر جایز است. یعنی حصول چیزی از آنها در ازل جایز است..... بنا بر هردو تقدیر، حوادث نامتناهی نیستند. برای اینکه تردید بین برخاستن از ازل و بین تحقق و ثبوت در آن است، و برخاستن طبیعت به برخاستن تمام افراد آن است و تحققش به تحقق چیزی از آنها، پس اگر فردی از موجودات در ازل تحقق پیدا نکند، مجموع به واسطه عدم متناهی‌اند، و اگر فردی تحقق پیدا کرد، آن آغاز مجموعی است که همیشگی است، پس مجموع. به سبب این فرد واحد فرض شده که وی از جملهٔ این حوادث است، متناهی می‌باشد. «سبزواری»

وجود است و منحصر در آن، پس غیرمتناهی است.

از راه اول چنین پاسخ داده شده که: اگر مراد شما از پیش بودن عدم بر هر حادثی که اول ندارد، مطلقاً غیرمسبق بودن به حادث دیگر است، این ممنوع است، برای اینکه عدم هر حرکتی مسبوق به حادث دیگری که پایانی ندارد می‌باشد؛ و اگر مراد شما از پیش بودن عدم بر هر حادثی که اول ندارد این است که هر یک از حوادث مسبوق به عدمی است و به عینه مسبوق به حادث دیگری نیست، از درست بودن این، اجتماع اعدام در ازل لازم نمی‌آید، برای اینکه ازلی بودن چیزی^۱، مطلقاً غیرمسبق بودن او است به غیر، و چون این چنین است، پس از عدم پیشین به حادثی معین، عدم پیشین به هیچ حادثی اصلاً لازم نمی‌آید، چون دانستی که از انتفای اخص، انتفای اعم لازم نمی‌آید.

از راه دوم چنین پاسخ داده شده که گفته شود: مسمای حرکت و حوادث - یعنی قدر مشترک بین تمام افراد - یا در داخل تمام حرکات و حوادث مذکور اخذ و اعتبار می‌شود و یا اینکه این‌گونه اخذ نمی‌شود، اگر داخل در آنها اخذ شود: چون گفته شود: حصول چیزی از حرکات و حوادث در ازل جایز است و یا اینکه جایز نیست، ما در آن صورت حصول چیزی از آنها را در ازل اختیار می‌کنیم و این چیز، همان مسمای

۱. اگر گفته شد که نوح علیه السلام در گذشته بوده، منافی این نیست که عدمش نیز در گذشته بوده است، و چون ازل وسیع است، امکان آن هست که در آن چیزی باشد، و برخاستنش به این است که این در مرتبه‌ای از آن باشد و آن، در مرتبه دیگری از آن.

اگر طالب تفصیلی گوئیم: آنچه از ازل و ازلی گفتیم، بنایش بر آنچه از متکلمان مشهور است بوده، و تحقیق آنکه: ازلی یعنی آنچه در آغاز زنجیره طولی نزولی - به حسب تنزل باطن و پنهانها از غیب الغیوب به عالم شهادت و ظهور - می‌باشد و ابدی یعنی: آنچه در پایان زنجیره طولی عروجی - به حسب ترقی ظواهر به بواطن و باطن باطن - است.

معنی برتر آنکه: ازلی، عبارت است از حقیقت وجود، که اضافه و نسبت تعینات بدو، در هر یک از عوالم جبروتی و ملکوتی و ناسوتی - نخست و پیش از تجلی بر آنها - ساقط است، و ابدی، عبارت از همان (ازلی) است، یعنی اضافه و نسبت از آنها - در پایان و هنگام طمس و فنای صرف و محق و نابودی محض تعینات به تجلی واحد قهار بر آنها - ساقط است، و چون این را دانستی خواهی دانست که منافاتی بین بودن اعدام در ازل و موجودات در گذشته‌ها غیرمتقطع است، همچنان که کُل، در ابد معدوم می‌شود و موجودات در آینده نامتناهی اند، و این بدان جهت است که عدم آنها به واسطه بازگشت آنها است به خداوند متعال در زنجیره طولی.... «سیزوری»

حرکت است، و از غیرمسبوق بودن آن به غیرخود لازم نمی‌آید که آن اولین حرکات و یا حوادث باشد، این در آن صورت لازم می‌آید که اولین (حرکات و یا حوادث) باشد، اما اگر آن مسماً، اخذ در داخل آنها نشود، ما عدم حصول چیزی از آن حرکات و یا حوادث را در ازل اختیار می‌کنیم؛ اینکه گفته‌اند: اگر چنین باشد لازم می‌آید که مجموع آنها را بدایت و آغازی باشد؛ گوییم: این را نمی‌پذیریم، برای اینکه سخن درست آن بود که مقرر و بیان داشتیم: هریک از حرکات و حوادث را همانندشان تا بی‌نهایت، بر آنها پیشی دارند، بنابراین مسمای حرکت مذکور، به واسطه پی‌درپی آمدن حرکات از ازل تا ابد، محفوظ است^۱ این مطلب اشکالی دارد و از آن غافل مباش!

از وجه دوم که در آن حکم کُل، مبتنی بر حکم هریک است پاسخ داده شده و فساد و تباهیش را دانستی، مگر آن‌گونه که ما مقرر داشتیم مقرر باشد^۲، و آن اکنون به این سخن ما نقض می‌گردد که: هر ممکنی جز حرکت، جایز است که هریک در وجود - یکباره و یکدفعه - واقع گردد، درحالی که تمام ممکناتی که غیر حرکت‌اند این‌گونه نیستند، زیرا وقوع آنها یکبارگی امکان‌پذیر نیست، زیرا برخی از آنها جز بر ترتیب زمانی وقوع پیدا نمی‌کنند؛ و همین‌طور، امکان حصول، هریک از دو ضد در یک محل و در یک وقت صدق می‌کند و مجموع این‌گونه نیستند.

و پاسخ دیگری نیز داده شده - و آن در این باب اصل است - آن پاسخ اینکه: حوادث و پدیده‌های گذشته امکان ندارد که آنها را مطلقاً کُل مجموعی باشد، تا از این لازم آید که آن کُل، مسبوق به عدم باشد و یا مسبوق نباشد، برای اینکه آن حوادث معدوم‌اند و معدوم را اصلاً کُلّی نیست، پس حکم بر آن جایز نیست، بلکه موجود از آن حوادث و پدیده‌ها در هر وقت، جز یکی و یا نامتناهی نمی‌باشد.

دلیل دوم آنان در اثبات حدوث عالم اینکه: اگر حوادث در ازل نامتناهی باشند،

۱. پیش از این فرمود که تمام حکما و هوشمندان پذیرفته‌اند که: قدیم بودن طبایع انواع و محفوظ بودن ماهیت بستگی به پی‌درپی آمدن اشخاص دارد، درست نیست. «سبزواری» ۲. یعنی اینکه کُل، قدیم نیست، نه اینکه حادث است، چون آن را وجود جُدا، و در جزء نیست - برعکس کلی طبیعی - زیرا آن را با اینکه وجودی جُدا نیست، ولی دارای وجودی - به‌عین وجود شخصیتش - می‌باشد، چون تحقق طبیعت به تحقق فردی از آن، و برخاستنش به برخاستن تمام افراد آن است، و به این بیان اشاره کرده و فرموده: و آن اصل است (در پاراگراف بعدی). «سبزواری»

لازم می‌آید که وجود هر کدام از آنها موقوف بر انقضای حوادثی که نامتناهی‌اند باشد، و هرگاه که وجود هر یک موقوف بر انقضای چیزی که نامتناهی است باشد، پس وجودش محال است و نتیجه اینکه: اگر حوادث نامتناهی باشند، باید وجود هر یک از آنها محال باشد و بطلان این امر روشن است.

پاسخ اینکه: مراد شما از این موقوف بودن چیست؟ اگر مرادتان از آن، مفهوم متعارف و معمولی است، این آن چیزی است که هنگام معدوم بودنش فرض می‌شود که وجودش موقوف بر چنین و چنان امری است، پس ممتنع از موقوف بودن بر نامتناهی چیزی است که شیئی، موقوف بر چیزی باشد که نامتناهی است و بعد هم حصول پیدا نکرده است؛ و روشن است آنچه که وجودش پس از وجود چیزی که در آینده نامتناهی است می‌باشد، وقوعش جایز نیست، اما در گذشته: وقت و یا حالتی نبوده است که در آن وقت و یا حال، آن نامتناهی که حادث موقوف بر آن است معدوم باشد و پس از آن حصول یابد و بعدش حادث حصول پیدا کند، زیرا هیچ وقتی فرض نمی‌شود مگر آنکه مسبوق به چیزی که نامتناهی است باشد؛ و اگر مراد شما از این موقوف بودن این است که موجودی از حوادث و پدیده‌ها، جز پس از آنچه که نامتناهی است وقوع پیدا نمی‌کند، این خود محل نزاع و گفتگو است، برای اینکه عقیده مجادله‌گر این است که حادثی وقوع نمی‌یابد مگر آنکه حوادثی که آغاز ندارند بر آن حادث پیشی دارند و وقوعش جز این‌گونه جایز نمی‌باشد، پس چگونه محل نزاع و گفتگو را برای خودش مثبت قرار داده است؟ پس اگر محل نزاع و گفتگو را مقدمه‌ای قرار داده که در ابطال و یا اثبات نفس آن در کار گرفته شود، این از قبیل مصادره بر مطلوب اول است و از جمله مغالطاتی است که در منطق بیان شده است.

خلاصه آنکه موقوف بودن مذکور این است که به معنی اول عرفی قرار گیرد، پس ملازمه ممنوع است، و اگر مرادش از آن، معنی دومی است، پس ملازمه مسلم است و استثنا - همان‌گونه که بیان داشتیم - ممنوع است.

دلیل سوم اینکه: حوادثی که در زمان گذشته واقع شده‌اند، آخر و پایان دارند و هر چه آخر داشته باشد متناهی است، نتیجه آنکه: حوادثی که در زمان گذشته واقع شده‌اند متناهی‌اند؛ اما بیان صغرای (قضیه): برای اینکه لحظه و آن حاضر، پایان چیزی

است که گذشته؛ اما بیان کُبرا: روشن است.

پاسخ آنکه: شما از این سخنتان که گوئید: لحظه و آن حاضر، آخر آن چیزی است که گذشته، مقصودتان چیست؟ اگر مرادتان از آخر بودن این است که پس از آن اصلاً چیزی از زمان نیست، صغرا(ی قضیه) را منع می‌کنیم، برای اینکه عقیده مجادله‌گر این است که پس از آن لحظات و آنات زمانهای نامتناهی است، و اگر مرادتان این است که آن، آخر آن چیزی است که فقط به حسب فرض و اعتبار ما گذشته است، بنابراین از آن لازم نمی‌آید آخری باشد که پس از آن چیزی دیگر نباشد؛ اما نهایت مذکور در کُبرا(ی قضیه)، یعنی: آنچه که آخر دارد، متناهی است، اگر مراد از این نهایت آن است که در جانب بدایت حوادث است، کبرا(ی قضیه) را منع می‌کنیم، و اگر مراد چیزی است که در جانب آخر آن است، بنابراین صورت نتیجه این‌گونه است: حوادثی که در جانب بدایت حوادث واقع‌اند از جهت آخرشان متناهی‌اند، ولی از جایی بودن آن، متناهی بودنشان از جهت بدایتشان لازم نمی‌آید، و سخن ما در متناهی بودن حوادث از جهت آخرشان نیست، بلکه سخن در جهت اول و بدایت آنها است، بنابراین آنچه گفته‌اند زیانی نمی‌رساند.

دلیل چهارم: از برهان تناهی ابعاد فرا گرفته شده است، و آن اینکه: اگر ما حرکات گذشته از این سالی را که در آنیم به تمامی تا ازل بگیریم و سپس به سال ناقص، یعنی از سال پیش تا ازل را به تمامی دیگر بگیریم، پس از آن در قوه و اهمه، طرف متناهی یکی از دو تمامی را بر شبیه و مقابل آن، یعنی تمامی دیگری منطبق سازیم، خالی از این نیست که تمامی ناقص در طرف دیگر یا ناقص است و یا اینکه ناقص نیست، اگر ناقص نیست و تا بی نهایت پیش رفتیم، در آن صورت ناقص مساوی زائد است و شئی، با غیرخودش مانند با نبودن با غیرخودش است و هردو باطل است، و اگر یکی از دو تمامی از دیگری ناقص‌تر است، متناهی بودن تمامی ناقص از تمامی دیگری که در جهت اول است لازم می‌آید، و تمامی دوم که به مقدار متناهی زائد بر ناقص است، ناگزیر باید متناهی باشد، بنابراین دو تمامی از حرکات گذشته و همین‌طور حوادثی که مقارن با آنها است، از جانب ازل متناهی‌اند و این همان مطلوب است.

پاسخ اینکه: حرکات گذشته‌ای که از آنها دو تمامی تألیف و جمع آمده‌اند

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۲۳

معدوم‌اند، و امور معدوم «کُل» ندارند، بنابراین فرض اجتماع آنها در ازل محال است، در این صورت از فرض این اجتماع محال، انقطاع حرکات در گذشته لازم نمی‌آید، زیرا عدم اجتماع حرکات پی‌درپی را که امکان وقوعشان در وجود جز خُرده خُرده نیست دانستی.

دلیل پنجم اینکه: واجب به ذات خود اگر علت تامّ برای عالم باشد^۱، و معلوم است که از وجود علت تامّ، وجود معلول آن و از دوام وی (علت) دوام آن (معلول) لازم می‌آید، در این صورت چون عدم واجب به ذات خود را فرض کردیم، از آن، عدم عالم - و برعکس - لازم می‌آید، و از جایز بودن آن تلازم، لازم می‌آید که عالم مساوی با واجب به ذات خود باشد و این محال است.

پاسخ اینکه: این لزومی که بین علت و معلول بیان داشتند، از دو طرف بر یک طریق نیست، زیرا برخاستن علت تامّ به ذات خود، موجب برخاستن معلول است، اما برخاستن معلول، به ذات خود موجب برخاستن علت نمی‌شود، بلکه از برخاستن معلول استدلال بر آن می‌شود که علت، پیش از این برخاسته شده است، نه اینکه برخاستن معلول موجب آن شده است، پس فرق بین دو لزوم روشن شد.

دلیل ششم: چیزی است که صاحب کتاب مطارحات (شیخ اشراق) به نیابت از متکلمان بیان داشته و گفته: نفوس ناطقه حادث‌اند و پس از بدن - چنانکه این امر را معترفید - باقی‌اند، پس آنها را پس از جدایی اجتماع است، این اجتماع یا حادث است

۱. بدان که بعضی از متکلمان گفته‌اند: واجب به ذات خود، علت تامّ برای وجود عالم نیست، این به جهت فرار از قدم است، و ندانستند که حدوث، ذاتی عالم طبیعی است و اینکه واجب، تام و فوق تمام است و او واجب‌الوجود با لذات و واجب‌الوجود از تمام جهات می‌باشد و در ذات خودش هیچ معنایی جز صریح ذات خودش نمی‌باشد، و نفهمیدند که آنچه گفته‌اند به منزله آن است که گویند: او غنی و بی‌نیاز نیست و در ایجاد عالم کافی نیست، بلکه نیاز به وجود چیزی دارد تا بدان، فاعل بالفعل گردد - اگرچه زمانهای مقدر شده نامتناهی بگذرد - این وقاحت و گستاخی را بنگرید! که چگونه کُل را بر جزء قیاس کرده‌اند، و این تمثیل بدون جامع است، زیرا «زید» مثلاً محتاج اشیائی از علل و شرایط و آمادگیهای زمینه‌ساز برای وجودش می‌باشد که تمام آنها غیر او می‌باشند، پس واجب تعالی علت تامّ او از نقص این معلول نیست، با این همه واجب تعالی در ایجاد «زید» محتاج به غیر خود نیست، چون او تمام آنچه را که وجود او موقوف بر آن است می‌آفریند، پس او از مثل و همانند برتر و متعالی است و وی را مثل اعلا و والا - مانند صانعی که تمام آلات صنعتش مصنوع خودش است - می‌باشد. «سبزواری»

و یا غیر حادث، و ممتنع و محال است که غیر حادث باشد، چون آن (اجتماع) معلول آحاد حادث شده - چنانکه بدین امر معتقدید - می‌باشد، و هرگاه که علت حادث باشد، معلول هم ناگزیر حادث است، پس مجموع نفوس ناطقه حاصل شده، پس از جدایی از ابدان حادث‌اند، و چون ثابت شد که مجموع آنها حادث‌اند، لازم می‌آید که حوادث را بدایت و آغازی باشد، زیرا حوادث اگر در جهت گذشته متناهی نباشند، نفوس حادث به حسب حدوث ابدان نامتناهی خواهند بود، تا نفسی که پیش از وی نفس دیگری نباشد، در آن صورت لازم می‌آید که مجموع آنها به ضرورت، حادث نباشد، ولی مجموع آنها در گذشته - آن‌گونه که دانستی - حادث‌اند، بنابراین حوادث را ناگزیر بدایت و آغازی هست و این همان مطلوب است.

از این دلیل به وجوهی چند پاسخ داده شده:

پاسخ نخست اینکه: این مجموعی که از نفوس ناطقه در زمان گذشته گرفته‌اید، اگرچه حادث است، ولی از حدوثش لازم نمی‌آید که حوادث گذشته را بدایت و آغازی باشد، چون هر یک از آنها را مجموعی است، زیرا این مجموع با اضافه یکی بدان، مجموع دیگری برای آن (مجموع) حصول پیدا می‌کند که مغایر مجموع اولی است، و نفوس ناطقه حادث در گذشته، اگر چه اکنون برایشان مجموعی است، ولی آنها پیوسته در هر وقتی تبدل پیدا کرده و مجموعی غیر آن مجموعی که بوده است - به سبب حدوث نفوس در هر وقتی - حاصل می‌شود، و انضمامشان به هر مجموعی، مجموع دیگری که دارای حدوث زمانی است حادث می‌شود، و همین‌طور پیوسته آن مجموع، نامتناهی تبدل پیدا می‌کند، و حکم تنها اختصاص به نفوس ناطقه ندارد، بلکه حال تمام موجودات این‌گونه است، برای اینکه اگر قدیم آنها را با حادث آنها مجموعی بگیریم، این مجموع ناگزیر در هر وقتی به حسب حدوث حوادث و انضمام آنها بدان، تبدل می‌یابد و مجموعی دیگر غیر از مجموع اولی که پیش از زیاد شدن بود حصول می‌یابد، و این در نفوس ناطقه دلالت بر نهایت و بدانتسان بدانست که در هر وقتی مجموع دیگری غیر آنچه که پیش از حدوث ساری لا - بوده حاصل می‌آید، و از این لازم نمی‌آید که آنجا وقتی باشد که در آن، چیزی از نفوس ناطقه حصول نیابد، و دلالت بر این نیز ندارد که آنها را

بدایتی است که پیش از آنها نفسی نبوده است؛ پس این اشکال دفع می‌گردد. پاسخ دوم اینکه: نفوس باقی پس از جدا شدن (از بدن) دارای کُل نیستند، پس آنها را مجموع حقیقی نیست، چون بعضی از آنها را با بعضی دیگر - به طوری که بتوان شماره و احاطه کرد - ارتباطی نیست، بنابراین آنچه از نهایت حوادث گفته‌اند لازم نمی‌آید.

پاسخ سوم اینکه: ما گرفتیم که متناهی بودن نفوس ناطقه و حدوث آنها را در گذشته پذیرفتیم، ولی از این امر متناهی بودن حوادث لازم نمی‌آید، به جهت جایز بودن حوادث نامتناهی در گذشته - با متناهی بودن نفوس - و حدوث آنها به این گونه است که فلک، شکل عجیبی پیدا می‌کند که در آن نوعی از حیوانات حدوث می‌یابند که نه پیش از این پدید آمده‌اند و نه بعد از آن پدید می‌آیند، و انسان از این قبیل است، در این صورت نوعش - پس از آنکه نبوده - حادث می‌باشد، پس از متناهی بودن آنها متناهی بودن حوادث لازم نمی‌آید.

این پاسخ بسیار سست است و صدورش از حکیم بحاث شگفت است، برای اینکه عنایت الهی چگونه از ایجاد برترین انواع طبیعت در زمانهای نامتناهی کوتاهی دارد و نوعش را به واسطه از پی هم آمدن اشخاص و امثال حفظ نمی‌کند؟ با اینکه آن طبایع انواع را که پائین تر و پست تر از آنها است حفظ می‌کند و ادامه می‌بخشد، و قاعده امکان در کلیات انواع جاری می‌باشد - اگرچه در جزئیات متغیر آنها جاری نیست؛ و نیز: هر طبیعت نوعی را صورتی عقلی در عالم ربوبیت است و لازم است که به رقایق و سایه‌های خود دارای عنایت^۱ باشد و آنها را در هر وقتی حفظ کرده و ادامه بخشد، و این صورت در نزد عرفا عبارت از اسم الهی و تجلیاتی از تجلیات حق متعال است که هر لحظه و آنی در شأن و کاری دیگر است.

دلیل هفتم اینکه: هر عددی، خواه آحاد متناهی و یا غیر متناهی باشد؛ یا بالفعل جفت و زوج است، و هر زوجی به دو بخش مساوی تقسیم می‌پذیرد و نصف آن

۱. چون موجودات عالم پائینی ما سایه‌های موجودات عالم اعلا هستند، و هر عقل فعلی لازم است که برای هر صورت عقلی که آنجا است، اینجا سایه‌اش باشد، و آنچه آنجا است دائمی است، پس سایه‌اش نیز دائمی است. «سزوری»

کمتر از کُلّ آن است، و هرگاه که چیزی کمتر از غیر خودش شد، متناهی است، و چون نصف متناهی شد، کُلّ هم متناهی است؛ و یا اینکه فرد است، و چون از آن یکی کم کنیم زوج می‌گردد، و زوج هم همان‌گونه که دانستی متناهی است، و چون آن یک را بدان زوج متناهی اضافه کنیم، کُلّ، متناهی می‌گردد، پس بنابر هردو تقدیر، نفوس گذشته متناهی است و از متناهی بودن آنها متناهی بودن حوادث لازم می‌آید.

پاسخ آنکه: شیخ متأله (شیخ اشراق) در کتاب مطارحات گوید: ما نمی‌پذیریم که نفوس ناطقه‌ای که از بدنها جدا شده و دارای شماراند، در اعیان موجود باشند، چون دانستی که عدد، امری اعتباری است و در اعیان دارای وجود نیست، پس به زوج و فرد و کم و زیاد و «لا مساوات» و «لا تفاوت» توصیف نمی‌گردد، پس آن را «کُلّ عددی» در اعیان نمی‌باشد، چون بعضی از آنها را با بعض دیگر هیچ ارتباطی در نفس الامر و اذهان نیست، برای اینکه ذهن را امکان شمار و تصوّر آنها به‌گونه تفصیل و اکتناه (به کُنه و حقیقت آن رسیدن) نمی‌باشد؛ پس بنابر تقدیر اینکه پذیرفته شود، آنها را شماری هست، از این امر لازم نمی‌آید که زوج و یا فرد باشد، برای اینکه زوج و فرد و مساوی و مشترک و متباین بودن و «جَدْر» و مجذور و غیر اینها از خواص عدد متناهی و اقسام آن است - نه از خواص مطلق عدد - سپس اگر خالی نبودن آنها را از زوج و فرد بودن پذیرفتیم، چرا گفتند: هر عددی که از غیرخودش کمتر باشد لازم است که متناهی باشد؟ - به جهت نقض این قاعده به مآت (صدگان) نامتناهی که کمتر از الوف (هزارگان) نامتناهی می‌باشد؟ - مقدمات خداوند متعال هم در نزد متکلمان این‌گونه است، یعنی کمتر از معلوماتش می‌باشد، به جهت دخول ممتنعات در بخش معلومات نه مقدمات - با متناهی نبودن آنها - .

گویم: این پاسخ از چند وجه اشکال دارد:

از آن جمله اینکه: حکم به اینکه عدد، بر اطلاق خود غیر موجود است، سخن درستی نیست، و این شیخ متأله حکم به اعتباری بودن عدد کرده است، برای اینکه وحدت و وجود و تشخص - مانند امکان و شیئیت و معلومیت - نزد او اموری ذهنی و اعتباری‌اند، و چون عدد عبارت از تألیف و گردآمده وحدات و یگان است و آنچه از امور اعتباری ترکیب می‌یابد ناگزیر اعتباری می‌باشد، بنابراین عدد، اعتباری می‌باشد؛

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۲۷

ولی ما بر این مطلب که: وجود در هر موجودی عین حقیقت او است و ماهیت بدان (وجود) موجود می‌باشد، اقامه برهان کرده‌ایم، و در مقام تحلیل حکم می‌شود که وجود، عینی (و خارجی) است و ماهیت مجرد از آن، اعتباری محض است و وحدت، عین وجود می‌باشد، پس موجود است، بنابراین این دلیل، یعنی حکم به اینکه عدد، اعتباری است باطل می‌شود، چون آن تألیف و گردآمده از امور اعتباری است.

از آن جمله اینکه: گرفتیم که عدد، امری اعتباری باشد، ولی از امور اعتباری کاذب غیر مطابق با آنچه در نفس الامر می‌باشد نیست تا این امر بر آن متفرع گردد که آن غیر قابل تقسیم به زوج و فرد و مساوات و «لا مساوات» می‌باشد، زیرا این صفات نخست و بالذات عارض عدد می‌شوند و به واسطه آن عارض معدود و شمرده شده، و این روشن است.

و از آن جمله اینکه: غیرمتناهی بر دو معنی است: یکی بالقوه، و آن غیر متناهی «لا یقضی» - بدون ایستادن است و دومی بالفعل، و آن غیرمتناهی عددی است، و مقدوزات خداوند متعال در نزد متکلمان، غیر متناهی به معنی اول است نه به معنی دوم، چون آنان منکر وجود غیرمتناهی بالفعل می‌باشند، خواه مرتب باشد و خواه غیرمرتب پشت سرهم و یا مجتمع، پس تفاوت در غیرمتناهی به معنی اول جایز است، مانند قبول جسم مر نصف شدن متداخل نامتناهی، و یک چهارم شدن متداخل نامتناهی را - نزد حکما - که دومی نصف اولی می‌باشد.

یادآوری مشرقی (الهامی)

بدان که ما پیش از این اشاره کردیم که وحدت، در هر چیزی - مانند جود - معتبر است، و کثرت اگر بین یکایک آنها علاقه و بستگی ذاتی نباشد، حکم بر آنها - هنگام اخذ آنها به گونه مجتمع - به صورت حکم وجودی - غیر احکام آحاد - امکان پذیر نیست، برای اینکه آحاد و وحدات آنها اگرچه در نزد ما موجوداند، ولی موجود به یک وجود نمی‌باشند، بلکه موجودات فراوانی‌اند که هر کدامشان را حکمی خاص می‌باشد.

و چون این گفته آمد، از این راه پاسخ از دلیل مذکور جایز است که: نفوس جدا

شده را مجموعی نیست که دارای وحدت خارجی باشد، به طوری که بر آنها حکم شود که چنین و چنانند؛ آری! ذهن می‌تواند که بخشی از آنها را اعتبار کند، و هر بخشی در اعتبار ذهن، متناهی است، برای اینکه ذهن، توان بر احاطه تفصیلی به امور نامتناهی را ندارد، و هر حدّ متناهی از نفوس، یا زوج است و یا فرد، و از آن نامتناهی بودن آن حدّ، و حوادثی که با آنها پدید می‌آید لازم نمی‌آید.

در اینجا نکته‌ای است و آن اینکه: به زودی خواهی دانست که بسیاری از نفوس - یعنی کاملان در علم - با عقل فعال اتحاد پیدا می‌کنند و دسته‌ای از آنها - یعنی ناقصان بدبخت - به ژرفای دوزخ سرنگون می‌شوند و به جهان نفوس مُفارق بالا نمی‌روند؛ و بعضی از حکما مانند اسکندر (افرویدیسی) و غیر آنان - حتی ابن سینا نیز در بعضی از رساله‌هایش - معتقداند که نفوس ناقص هلاکت پیدا کرده و پس از بدن باقی نمی‌مانند، و این معنی از بعضی از روایات یاران امامی مذهبمان ما از امامانمان علیهم السلام استنباط می‌شود؛ و دسته‌ای دیگر از آن نفوس در طبقات جهان آخرت متفرق و پراکنده‌اند؛ بنابراین آنها را در مکانی که فرایشان گیرد و یا زمانی که احاطه‌شان کند و یا رباط و رشته‌ای عقلی که آنان را جمع و گردآورد، جمعیت و اجتماعی نیست.

نکته‌ای دیگر

این دو جمله وقتی ترتب وضعی - آنچنان که در مقادیر است - و یا ترتب عقلی - چنانکه در علل و معلولات است - یافت، هر یک از آن دو را نظم و ترتیبی بین آحاد و یکایکشان واقع می‌شود، و چون اوّل از آحاد یکی از آن دو - به إزاء اوّل از آحاد دیگری - ملاحظه گردد، بقیه آحاد بدون اینکه عقل نیاز به ملاحظه هر یک از آحاد با نظیر آن - ملاحظه‌ای تفصیلی - داشته باشد مطابقت پیدا می‌کنند، بلکه ملاحظه اجمالی هم کافی است؛ اما در غیر مرتبه و یا در امور اعتباری محض، جز تطبیق همگی - یکی یکی با آنچه که در إزاء آن است به گونه تفصیل - کافی نمی‌باشد و عقل برای آن بسنده نیست؛ برخی از آنان دو جمله اوّل را به دو ریمان دراز و بلکه به دو چوب طویل - اگر مبداء هر دو مطابق هم باشد - و دومی را به سنگ ریزه‌های پراکنده که

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۲۹

بدون ترتیب اجتماع یافته‌اند تشبیه کرده است، بنابراین برهان، جز در امور موجود مترتب جاری نمی‌گردد؛ پس آنچه از جاری بودن برهان تطبیق و تضایف و غیر این دو که گفته‌اند دفع می‌گردد، یکبار از جهت انهدام و نقض، و بار دیگر از جهت اثبات و استحکام بخشیدن وجود آن.

نخست در حوادث، بر مُدرک فلسفه (یعنی بر تقدیر نقض) است و دوم در مراتب اعداد و سوم در نفوس مفارق - به گمان فلاسفه - و چهارم به اینکه وجود فلک از ازل تا طوفان (نوح علیه‌السلام)، کمتر از آن است تا زمان ما؛ نقض آن فقط به این است که وجود خداوند متعال از ازل تا زمان طوفان، کمتر از آن است تا زمان ما؛ پنجم بنا بر تقدیر نقض اینکه: معلومات خداوند از مقدماتش زیادتر است - به جهت احاطه اول تعالی به محالات نیز با عدم متناهی بودنشان - درحالی که دلیل، امتناع آن را می‌آورد؛ و ششم بنا بر تقدیر نقض: به سبب اشتغال هر موجودی بر صفات نامتناهی، مانند لزوم امر و لزوم لزوم آن، و همین‌طور و غیر آن از نسبت‌های متضاعف (و دوچندان شونده)، و هفتم بنا بر تقدیر نقض، به سبب منع جایز بودن تطبیق بین دو زنجیره، به علت امتناع احاطه عقل بدانچه که نامتناهی است.

گفتگو و فراگیری

بعضی از هوشمندان گفته‌اند: حقیقت آنکه عدد نامتناهی بالفعل، مطلقاً محال است، خواه بین آحاد ترتیب باشد و یا نباشد، و این بدان جهت است که اگر اموری نامتناهی تحقق یافت، مجموع آنها موقوف بر مقداری است که پس از کم کردن یکی، از آن مجموعه باقی می‌ماند، و این باقی مانده (نیز موقوف) بر آن مقداری است که از آن - پس از کم کردن یکی از آن - باقی می‌ماند، و همین‌طور وجود مجموعه‌هایی نامتناهی لازم می‌آید که در آنها تطبیق جاری می‌گردد.

اگرگویی: موجود، در واقع امور فراوان متفرق و پراکنده است و مجموع را وجودی از حیث وحدت - جز پس از اعتبار عقل وحدت آن را - نمی‌باشد، پس ترکیب واقعی که کافی برای تطبیق بین تمام این مراتب است لازم نمی‌آید.

گویم: وقتی کثیر - مثلاً مانند ده - پیدا شد، شکی نیست که در آن نه و هشت و

هفت هم یافت می‌گردد، و نه - از آن حیث که یک نه است - دارای جهت وحدت است - اگرچه آن را عقل اعتبار نکند، و این امر در تطبیق کافی است؛ نیک‌بیندیش؛ پایان سخن او.

گویم: در این سخن چند اشکال است:

نخست آنکه: دانستی معنی وجود کثرت، وجودات آحاد آن است، نه اینکه آن را وحدتی دیگر غیر از وحدت آحاد است، لذا محصّلان از حکما گویند: وحدت عدد عبارت از نفس کثرت آن می‌باشد، چون آن ماهیتی است که وجودی ضعیف دارد، صورتش به عینه نفس ماده‌اش می‌باشد، چنانکه فعلیت هیولا، نفس قوه و استعدادش می‌باشد، بنابراین کثرت و عدد را وحدتی، جز مجرد اعتبار عقلی - بدون آنکه آن را مطابقی خارجی باشد - نیست، پس آن در واقع موقوف بر چیزی نمی‌باشد، چون آنچه که در خارج تحقق و ثبوت ندارد، بر غیرخودش موقوف نمی‌باشد.

دوم آنکه: گرفتیم که ده را وجودی و آن را موقوف بودن و نیاز بدانچه که جزء آن است باشد، ولی نمی‌پذیریم که آن را موقوف بودن بر عددی مخصوص از آنچه که پائین‌تر از آن است می‌باشد، برای اینکه هیچ رُجحان و برتری، نه و یک را بر هشت و دو، و یا هفت و سه، و یا شش و چهار و یا پنج و پنج نمی‌باشد، بنابراین هیچ اختصاصی نه را در اینکه نخست محتاج بدان (ده) است - غیرخودش - نیست، بلکه حقیقت همان است که ابن سینا در الهیات کتاب شفا بیان داشته که: عدد، جز بر یکانها موقوف نیست.

سوم آنکه: گرفتیم که ده، موقوف بر ماهیت نه باشد، ولی بر ماهیت نه مخصوص موقوف نمی‌باشد، برای اینکه در هر دهی، ده افراد از نه، تصوّر می‌شود، زیرا به واسطه کم کردن هریک معین از آحاد ده، نه مخصوص باقی می‌ماند، پس آنجا ده تا نه هست که هیچ‌یک از آنها به عینه بر باقی دیگر - در اینکه مبداء وجود ده می‌باشد - رُجحان و برتری ندارد، بنابراین در اعتبار هریک از آنها برای مبداء بودن ده، ترجیح بدون مرجّح و برتری‌دهنده لازم می‌آید و در ترتیب - برای جاری شدن تطبیق - ناگزیر از تخصیص در هریک از مراتب - چنانکه بر اندیشمند پنهان نیست - می‌باشد.

دلیل هشتم آنکه: عالم با تمام آنچه که در آن است ممکن‌الوجود می‌باشد و هرچه

که به ذات خود ممکن الوجود است حادث است، پس عالم حادث است، و این بدان جهت است که هر ممکنی محتاج به مؤثر است و تأثیر مؤثر خالی از اقسام سه‌گانه نیست، یا در حال وجودش است و یا در حال عدمش می‌باشد، و یا نه در حال وجودش است و نه عدمش؛ اولی محال است، چون از قبیل ایجاد موجود و تحصیل حاصل است؛ دومی نیز محال است، زیرا جمع بین وجود و عدم است و محال است، بنابراین مشخص می‌شود که مؤثر در آن نه در حال وجود است و نه در حال عدم، و این همان حال حدوث می‌باشد، پس هر چه که مؤثر دارد حادث است، پس عالم حادث است.

نخست آنکه این‌گونه تقریر شود: تأثیر مؤثر یا حال عدمش است و یا حال حدوثش و یا حال بقایش، دوتای اولی مفید دعوی‌اند و سومی باطل است، چون آن تحصیل حاصل است و محال می‌باشد.

پاسخ اینکه: مختار ما این است که تأثیر در حال وجود و بقا است؛ آنجا که گفته: آن ایجاد موجود و یا ابقای باقی است؛ گوییم: کار این‌گونه نیست، آنگاه این‌گونه بود که اگر فاعل، آن را وجود دومی و بقای تازه و جدیدی می‌بخشید، درحالی که این‌گونه نیست (چون جعل ترکیبی در ذاتیات باطل است) بلکه فاعل آن را به نفس این ایجاد پدید می‌آورد، زیرا تأثیر فاعل در شئی^۱، عبارت از تابع بودن آن (شئی) است مر او را در وجود، واجب الوجود به علت خود^۲؛ سپس (گوییم): آنچه که دلالت دارد بر اینکه تأثیر لازم است در حال وجود باشد، و جوهی چند است:

نخست اینکه: اگر تأثیر در حال وجود باطل باشد، لازم می‌آید که یا در حال عدم باشد، و از این، جمع بین وجود و عدم لازم می‌آید و این امر ممتنع است، و یا اینکه نه در حال وجود باشد و نه در حال عدم، از این، ثبوت واسطه بین آن دو لازم می‌آید و این نیز چنانکه دانستی باطل است.

دوم اینکه: امکان در هر ممکنی علت تام است برای احتیاج، هنگامی که عقل حکم می‌کند که امکان دارد پس محتاج است، پس اگر در حال بقا احتیاج نداشته باشد، یا

۱. یعنی تأثیر، تقوّم معلول است به فاعل خود - تقوّمی وجودی - و تشآن فاعل به شئون ذاتی خود. «سبزواری»

۲. که به علت خود وجودش واجب می‌شود. «م»

انقلاب در ماهیت لازم می‌آید و یا تخلف معلول از علت تام لازم می‌شود.
سوم اینکه: کسانی که به این دلیل استدلال می‌کنند گروهی از اشعریان‌اند و نزد آنان صفات حق تعالی زائد بر ذات قدیم اویند و موجود به ایجاد ذاتند مر آنها را، پس اینها ماده و اصل نقض است بر آنان.

چهارم اینکه: اگر ممکن در حال بقایش از مؤثر بی‌نیاز باشد، لازم می‌آید که اگر انعدام باری تعالی فرض شود، عالم معدوم نگردد، و نیز لازم می‌آید که هیچ‌یک از موجودات معدوم نگردند و این باطل و زشت و ناپسند است، ولی برخی از آنان آن را ملتزم شده و در انعدام عالم گفته‌اند: خداوند فنا را می‌آفریند، ولی آنان چون دیدند زمان مرکب از آنات و لحظات است و جسم را اکوانی دفعی است، سزاوار است که گویند: خداوند در هر لحظه و آنی عالمی دیگر حادث می‌کند.

دلیل نهم: چیزی است که بعضی از متأخران آن را تقریر کرده‌اند و آن اینکه: ماسوای الهی یا مجرد است و یا جسم و یا جسمانی، اولی، وجودش محال است، چون اگر پدید آید باید مشارک با حق تعالی باشد، پس لازم می‌آید که از او، به فصلی امتیاز پیدا کند، در آن صورت واجب تعالی مرکب خواهد بود و این محال است؛ اما دومی، ناگزیر حادث خواهد بود، برای اینکه هر جسمی یا متحرک است و یا ساکن، و هریک از آن دو حادث می‌باشند، اما حرکت: به جهت آنکه ماهیتش اقتضای مسبوق بودن به غیرخودش را دارد، چون آن (حرکت) عبارت از تغییر حالی پس از حالی و انتقالی از حالی به حال دیگر است، لذا اگر ازلی باشد، مسبوق به غیر نخواهد بود، پس دو نقیض، ازلی و مسبوق بودن به غیر جمع می‌آیند و این خلف (خلاف فرض) است، زیرا اگر (حرکت) قدیم باشد، باید هر گردش از گردشهای فلک مثلاً، مسبوق به دیگری باشد که هریک از آنها مسبوق به عدم ازلی است، پس اعدام در ازل اجتماع می‌یابند، و در ازل چیزی از آنها یافت نمی‌گردد و این مطلوب است، زیرا در ازل یا چیزی از این حرکات هست و یا اینکه نیست، بنا بر دومی، عدم پیشین بر تمام (حرکات) تحقق و ثبوت می‌یابد و این مطلوب است، و بنابر اولی، حرکت که در ازل موجود است، بر تمام حرکات تقدم پیدا می‌کند، پس آن را بدایت و آغازی هست، اما سکون: آن عبارت از حصول دومی است در حیث و مکان اولی و ملزوم آن است، و

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۳۳

حصول، وجودی است و قدم آن، عدمش را منع می‌کند، به جهت وجوب استناد قدیم به واجب موجب تام، ولی عدم آن به واسطه جایز بودن حرکت بر هر جسمی جایز می‌باشد^۱، برای اینکه اگر بسیط است، اجزایش باهم تشابه دارند، پس جایز است که هریک از آنها به حیث و محلّ دیگری تلبّس و آمیزش پیدا کنند، و این جز به واسطه حرکت حاصل نمی‌شود، و اگر مرکب است، حرکت بر بسایط آن امکان‌پذیر است و آن، مستلزم حرکت بر آن نیز می‌باشد.

پاسخ از جوهری چند است:

نخست آنکه: آنچه در نفی مجرد - غیر از باری تعالی - بیان داشته‌اند، نفی موجود غیر او را می‌بخشد، لازم، نزد آنان و نزد غیر آنان، و همین‌طور آنچه بیان داشته‌اند باطل است.

دوم آنکه: آن با دلایلی که بر وجود مجردات و صور عقلی اقامه شده است معارض می‌باشد.

سوم آنکه: پیش از این گفته شد که وجودات بسیط، به کمال و نقص، در نفس «ما به الاشتراک» بدون نیاز به ممیزی فصلی از هم امتیاز دارند، اما آنچه از دفع مشهور شده که: تجرّد، امری سلبی است و اشتراک در سلب‌ها موجب ترکیب نمی‌شود، بلکه امتیاز بین مشارکات در سلب، به نفس ذات متباین آنها حاصل است؛ سخن درستی نیست، چون هیچ شکی در این مسئله نیست که مجردات در گونه‌ای از وجود که مباین وجود جسمانیات است اشتراک دارند، ولی از آن تعبیر به عنوان سلبی می‌شود، چنانکه از حقیقت علم و ادراک، به عدم غیبت از ذات تعبیر می‌شود، و شکی نیست که علم، صفتی وجودی است که از آن به عنوان سلبی تعبیر می‌شود؛ ولی حقیقت همان است که برایت آشکار ساختیم.

چهارم آنکه: مبنای آنچه که در این دلیل بیان داشته‌اند بر این امر است که تجرّد ذاتی او تعالی یا نوع است و یا جنس، و بنابر هردو تقدیر لازم می‌آید که او تعالی

۱. جواز عدم بر آن، منافی قدم نیست. آیا نمی‌بینی که عدم عقل کلی جایز است - با اینکه قدیم زمانی است؟ - و برهان وسط اینکه استدلال‌کننده گوید: چنانکه در حرکت گفت: سکون وقتی کون دوم در حیث اول باشد، مسبوق به غیر است، چون کون دوم مسبوق به کون اول است. «سبزواری»

دارای ماهیت باشد و این محال است - چنانکه بر این امر اقامهٔ برهان شده است - اما حقیقت وجود مشترک در نزد ما، در آغاز این کتاب بیان داشتیم که نه کلی طبیعی - نوع و یا جنس - و نه غیر آن از کلیات پنج‌گانه نمی‌باشد، اما مفهوم انتزاعی که جز در عقل وجود ندارد، شکی نیست که از خارجهاست نه مقوم‌ها.

پنجم آنکه: غایت آنچه لازم می‌آید، ترکیب واجب است از اجزای عقلی، و آنان هیچ برهانی بر محال بودن آن اقامه نکرده‌اند و این الزامی است.

ششم آنکه: ماهیت حرکت و معنایش اگر چه مسبوق بودن به غیر و یا انتقال از حالی به حال دیگر است، ولی این مستلزم آن نیست که این ماهیت مسبوق به غیر باشد، چون بارها دانستی که ماهیت هر چیزی لازم نیست که از افراد نفس خودش باشد، و حمل شئی بر نفس خودش، به حمل اولی ذاتی ضروری است نه به حمل متعارف صناعتی، پس این ماهیت اقتضای آن را دارد که هر جزئی از جزئیاتش مسبوق به غیر خودش باشد، و نیز دانستی که مسبوق بودن ماهیت به غیر خودش، موجب این نمی‌شود که برای آن و یا برای افرادش بدایت و آغازی باشد که پیش از آن حصول نداشته است.

هفتم آنکه: آنچه گفته‌اند درخواست حدوث هر انتقال جزئی را دارد نه حدوث حرکت متوسطی را که با انتقالات جزئی نامتناهی باقی می‌ماند.

هشتم آنکه: اگر آنچه گفته شده مورد قبول قرار گیرد، دلالت بر حدوث هر شخصی از حرکت دارد، نه دلالت بر حدوث نوع آن.

گویم: در این دو پاسخ (هفتم و هشتم) اشکال است، بلکه نزد من هر دو نادرست است، برای اینکه حرکت به معنی توسط، اگر چه بر آن - در آنچه که دارای مبداء شخصی و منتهای شخصی و فاعل و قابل شخصی است - حکم می‌شود، ولی آن با این امری که از حیث وجود در ذات خود مُبهم است، به حسب نفس خودش هیچ بقایی ندارد^۱، بلکه بقایش مانند بقای هیولای نخستین است^۲ که نیازمند به متممات

۱. چون حدوث عبارت از تجدد ذاتی است، بقا عبارت از ثبات است، و معلوم است که توسط را ثباتی نیست، چون در هر لحظه و آنی در دو حد است، غیر دو حد آن پیشین و غیر دو حد آن لاحق، و آن اگر چه مانند نقطه است، ولی مانند نقطهٔ سیال، و وعاء و ظرفش، آن سیال است. «سبزواری» ۲. بنابر طریقه مصنف قدس سره که ترکیب اتحادی است. «سبزواری»

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۳۵

نوعی و شخصی از صور می‌باشد، و همین‌طور ماهیت از پی‌هم آینده اشخاص آن که در نفس خود هیچ بقایی ندارد، و این اگرچه بحث بر سَنَد (بطلان سند منع) است، ولی مقصود آگاهی دادن بر حقیقت امر است، آری! اگر ثابت شود که از پی‌هم آینده در خصوصیات و اشخاص - برای حرکت استمرار اتصالی - موجب بقای موضوع شخصی جرم مستدیر گردشی قارّ الذات می‌گردد، بحث مسلماً قوی خواهد بود، و این همان‌گونه است که از جانب ما دانستی؛ حقیقت آنکه اگر متکلمان را این امکان بود می‌گفتند: هر جسم و جسمانی در حدّ نفس خودش خالی از حوادث نیست^۱، و هرچه که در نفس خودش خالی از حوادث نباشد، حادث است، پس هر جسم و جسمانی حادث است؛ سخن تمام خواهد بود، وگرنه تمام نخواهد بود، و شاید مقصود پیشینیان آنان که در سده نخست بودند - به جهت نزدیکی زمانشان به زمان نبوت و وحی - همان باشد که رأی و نظر ما است - مطابق سخن بزرگان حکمت که انوار علومشان را از کانون نبوت فرا گرفته‌اند - .

نهم آنکه: مسبوق بودن هر دوره چون به عدم ازلی است، درخواست اجتماع اعدامش را در ازل دارد، یعنی آنها در این حکم اجتماع پیدا می‌کنند، نه اینکه در حصول در وقت معین اتفاق پیدا می‌کنند (چون ازل وقت محدودی نیست)؛ و نیز مختار ما این است که در ازل، چیزی از این حرکات نیست، یعنی هیچ‌یک از آنها ازلی نیست، نه به این معنی که ازل، زمان معین است، بلکه در زمان معین چیزی از آنها پدید نمی‌آید (زیرا ازل زمان معین نیست) و روشن است که این مفید مطلوب نیست؛ و نیز مختار ما این است که چیزی از این حرکات در ازل تحقق دارد، آنجا که گفته: حرکت موجود در ازل مقدم بر تمام حرکات است پس آن را بدایت و آغازی هست؛ گوییم: آری! به این معنی که این حرکت ازلی مسبوق به حرکت دیگری نمی‌باشد^۲، نه به این معنی که عدم پیشین بر همه تحقق و ثبوت دارد، زیرا ازلی بودن آن منافی این است.

قائلان به حدوث را چند دلیل دیگر است که اگر بیم از به درازا کشیدن سخن نبود

۱. یعنی جوهر و طبع سیال آن - به مقتضی حرکت جوهری - «سیزواری»^۲. یعنی مسمای حرکت، و یا حرکت توسطی - چنانکه گویند - وگرنه هر فردی از حرکت مسبوق به فرد دیگری است. «سیزواری»

تمام آنها را با اشکالاتی که بر آنها شده بیان می‌داشتیم؛ و مقصود از آنچه بیان داشتیم اینکه ناظر در این مسئله به اطراف آنچه گفته‌اند و دلایلی که از هر دو طرف آورده شده احاطه پیدا کند تا ارزش و قدر آنچه را که ما بدان پی‌بردیم و راهش را پیمودیم بدانند، و سخن ما را بر مجرد مکاشفه و ذوق و یا تقلید شریعت، بدون در کارگیری دلایل و براهین و التزام به قوانین حمل نکنند، برای اینکه کشف تنها در سلوک - بدون براهان - کافی نیست، چنانکه بحث تنها - بدون مکاشفه - نقصان بزرگی در راه می‌باشد، و تنها خداوند یاری‌کننده است و بس.

۵

فصل

در توافق بین شریعت و حکمت در دوام فیض باری تعالی و حدوث عالم

بارها اشاره کردیم که حکمت مخالف با شرایع حق الهی نیست، بلکه مقصود از آن دو، یک چیز است و آن معرفت و شناخت حق اول تعالی و صفات و افعال او می‌باشد، و این گاهی از راه وحی و رسالت حاصل می‌شود که به نام نبوت نامیده می‌شود و دیگرگاه از راه سلوک و کسب که به نام حکمت و ولایت نامیده می‌شود، و آنکه در مخالفت آن دو باهم دهان باز می‌کند کسی است که معرفت تطبیق خطابات شرعی را بر براهین حکمی نداشته و توان آن را جز مؤید و یاری شده از جانب حق متعال که در علوم حکمی کامل و بر اسرار نبوی مطلع و آگاه است ندارد، زیرا می‌شود که انسانی در حکمت بحثی وارد و سرآمد باشد و از علم کتاب الهی و شریعت و برعکس، بهره‌ای نداشته باشد.

پس اگر عقل سلیم اندیشه و تفکری تمام و کامل کند و دامن انصاف را سخت بگیرد و از تمایل و انحراف و ستیز و بیراهه رفتن کنار باشد و بیندیشد که دسته‌ای از خرده‌های پاک و نفوس پاکیزه، آنان که باطنشان به پلیدیهای جاهلیت و چرکیهای نفسانی آلوده نشده و از راه پاکی انحراف پیدا نکرده‌اند و به باطل و فریبکاری خو نگرفته و از جانب خداوند به اموری شگفت در علم و عمل معجزات و خوارق عادات - بدون جادو و حيله و ناراستی و خیانت - یاری و کمک شده‌اند؛ سپس اصرار بر

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۳۷

اعتقاد به حدوث این عالم و خرابی و نابودی آن و شکافتن سقف و انهدام طاق آن و فروریختن ستارگان و تیره شدن آنها و درنوردیده شدن آسمانها و نابودی زمین و انفجار دریاها و راه افتادن کوهها و نابود شدنشان دارند و در این امر اصرار و پافشاری می‌کنند و بر منکران آن بسیار سخت می‌گیرند، با اینکه آشکار است اعتقاد به تدم عالم با بقای نفوس پس از کالدهای شخصی و اثبات خیرات و شرور نفسانی در معاد زبانی به آنان نمی‌رساند و اخلالی به شریعت در ظاهر امر وارد نمی‌سازد، ناچار این یقین پیش می‌آید که آنان از روی هوا و هوس سخن نگفته‌اند و آنچه گفته‌اند جز از روی یقین درست و اعتقاد راست نیست.

سپس وقتی ما به براهین عقلی که شک و شبهه‌ای در مقدمات یقینی ناگزیری آنها نیست مراجعه می‌کنیم می‌یابیم که همه آنها قائم بر این امر است که آفریدگار و صانع عالم، یگانه بی‌نیازی است که هیچ نقص و تغییر و هیچ انتقالی از حالی به حال دیگر و هیچ سستی در فاعلیت او و هیچ بخل و خستی در فیض و احسان او عارضش نمی‌گردد، و موقوف بر اراده حادث و یا حضور وقت مناسب و یا قصد تحصیل مصلحت برای خود و یا غیر خودش نمی‌باشد، برای اینکه هرکس قصدش در ایجاد چیزی تحصیل مصلحت - اگرچه برای غیر خودش باشد - و یا رسانیدن سودی - اگرچه برای غیر خودش باشد - او در نفس خودش ناقص است و در کمالش محتاج به غیر خودش می‌باشد، برای اینکه آن تحصیل و یا رسانیدن، اگر برایش از نبودنش سزاوارتر نیست، پس آن را قصد نکرده است، و اگر سزاوارتر است، او به سبب این امر، محصل کمال برای خود از غیر خود می‌باشد، زیرا بدون آن فاقد آن کمال است؛ پس دانسته شد که او در فاعلیت تام، و در اراده هم تام است و در ذاتش قصدی زائد و یا اراده‌ای حادث نمی‌باشد، پس لازم می‌آید که صانع و فیاض بودنش پیوسته و همیشه باشد و دستش به رحمت و عطا - در ازل و ابد - بدون نارسایی و عجز و قصور گشاده باشد، بلکه قصور و نارسایی و عجز؛ در ما فرزندان عالم دنیا و اجسام و ساکنان دهکده هیولا - یعنی سرای زوال و انتقال - که تمام اهالیست ستمکارانند می‌باشد.

بنابراین، جمع بین حکمت و شریعت در این مسئله بزرگ، جز بدانچه که

خداوند ما را بدان راهنمایی فرموده و پرده از دیده بصیرت و بینش ما - برای ملاحظه کار آن‌گونه که هست - برکنار زده است امکان‌پذیر نیست، یعنی تحقیق تجدد اکوان و موجودات طبیعی جسمانی و خالی نبودنشان در ذاتشان از حوادث، پس فیض از جانب خداوند باقی و دائم است و عالم در هر لحظه‌ای متبدل و زایل شونده است، و بقای او تنها به واسطه ورود امثال می‌باشد، مانند بقای نفوس در مدت حیات هریک از مردم، و خلایق از تشابه امثال و پشت سر هم آمدن آنها - به‌گونه اتصال - در پرده و فراموشی‌اند.

بیانی هشدار دهنده

بعضی از عرفا در کتاب خود که به نام زبدة الحقائق است (عین القضاة همدانی قدس سره) گوید: آنکه گوید: عالم قدیم زمانی است، هوس محض است و تحت آن بیهوده‌گویی است، زیرا بدو گفته می‌شود: مراد از عالم چیست؟ یا می‌گوید: مرادم از عالم، تمام اجسام آن مانند آسمانها و اصول است، و یا می‌گوید: مرادم از عالم، هر موجودی جز خداوند است^۱، پس اگر گفت: مرادم از عالم، هر موجود ممکن از اجسام و غیر اجسام مانند عقول و نفوس است، بنابراین بیشتر موجودات، مندرج تحت لفظ «عالم» می‌باشند و وجودشان موقوف بر وجود زمان نمی‌باشد، بلکه به ضرورت، وجود بر وی پیشی دارد، پس چگونه می‌توان گفت که عالم قدیم به زمان است؟ درحالی که بیشتر موجودات عالم از جهت وجود بر زمان پیشی دارند؛ و اگر گوید: مرادم از عالم، تمام اجسام است، بر این وجه نیز جایز نیست، برای اینکه معنی این سخن آنکه: اجسام از موقعی که زمان موجود بوده موجوداند، پس دلالت بر این دارد که زمان در وجود، بر اجسام پیشی دارد، درحالی که چنین نیست، زیرا اجسام از حیث وجود بر زمان پیشی دارند و زمان، از حیث وجود از آنها تأخر دارد - اگرچه این به واسطه رتبه و ذات باشد - پایان سخن او.

۱. مراد از موجود، موجود مشهوری است - یعنی ماهیت - نه حقیقی که وجود است، چون مدار غیریت (غیرحق و ماسوا بودن) بر ماهیت دور می‌زند، پس عالم به این معنی نشأه ماهیات است. «سبزواری»

گویم: اشکال در این سخن پوشیده نیست، برای اینکه معیت زمانی^۱ بین دو چیز، منافی تقدّم ذاتی یکی بر دیگری نمی‌باشد؛ ولی پس از اندیشه‌ای ژرف و عمیق و بحثی قوی، حقیقت آنچه که این عارف فرموده آشکار می‌شود^۲، برای اینکه نسبت بین زمان و جسم مانند نسبت بین هیولا و صورت - به واسطه تلازم - می‌باشد، و زمان از جمله مشخصات جسم است، همچنان که هیولا به واسطه استعدادش، از جمله مشخصات صورت می‌باشد، همچنین نظر در چگونگی تلازم بین ماده و صورت، حکم به تجدد و نوشدن هریک از آن دو را می‌بخشد، برای اینکه صورت، به حقیقت خود مستلزم ماده است و آن را به گونه فاعلیت می‌بخشد، پس ماده هم آن را لازم می‌آورد - لزوم فعل برای فاعل موجب - لذا ماده بدان صورت می‌یابد و به وجودش استکمال پیدا می‌کند.

سپس (گوییم): ماده با استعداد خود آماده قبول صورت از پی آینده - به جهت خصوصیت آن با صورت پیشین - به گونه آماده سازی می‌شود، پس پیوسته صورت، به واسطه ایجاب و فعل، علت برای هیولا است و ماده، به واسطه آماده سازی و قبول، علت برای صورت است، بنابراین آن دو، دو متجدد و نو شونده در وجوداند، و حکم در تجدد و نو شدن هریک از هویت زمان و جسم هم این گونه است، پس زمان علت تشخیص جسم و حدوث آن است و جسم، علت بقای زمان و استمرار آن می‌باشد، از این روی بوده که «زینون اکبر» (یکی از عرفای بزرگ) - به حسب آنچه از سخنش که در علم کلی بر تجدد هریک از هیولا و صورت نقل کردیم - گوید: موجودات باقی و نابود شونده‌اند، اما بقایشان عبارت از تجدد و نو شدن صورتشان است، اما نابودیشان به سبب نابودی صورت نخستین است - هنگام تجدد دیگری - و بیان داشته که: دثور و نابودی لازم صورت و هیولا - باهم - می‌باشد.

۱. در سخن این عارف معیت زمانی نیست - بلکه پیش بودن زمان است - پس مناسب آن است که گفته شود: پیش بودن زمان منافی تأخر ذاتی آن نمی‌باشد، و جواب در سخن مصنف قدس سره ایما و اشاره‌ای است به دلالت سخن آنان بر پیش بودن زمان که غایت آن معیت زمانی است و آن منافی تأخر ذاتی که خودش فرموده نمی‌باشد. «سبزواری» ۲. نه معیت زمانی مانند معیت دو چیز متباین، زیرا زمان و زمانی، بینشان اتحادی مانند اتحاد هیولا و صورت است، پس همان گونه که طبق روش مصنف قدس سره امکان ندارد که گفته شود: صورت مثلاً قدیم است، به این معنی که مادام که هیولا موجود است موجود می‌باشد و هر دو، دو موجود قدیم‌اند، یکی با دیگری معیت اقترانی دارد، همین طور در زمان و زمانی، در واقع چگونگی ارتباط آن دو را بدان گونه که مفصل است تفصیل داده. «سبزواری»

سپس صاحب کتاب زبدة الحقائق گوید: اگر پنداری که اجسام از آدم که حق متعال موجود بوده موجود بوده‌اند، این خطای بزرگی است، و این اعتقاد بیشتر از دانشمندان است، آنان که پندارند در نظر و ادراک، بر پیشینیان و پسینیان برتری یافته‌اند؛ و آنچه که در این مقام باید دانست اینکه: اصلاً اجسام آن گونه که حق متعال موجود است موجود نیستند، نه اکنون و نه پیش از این و نه بعد از این، و هرکس پندارد که عالم، اکنون با وجود حق متعال موجود است، او خطا کرده - خطای بزرگی - زیرا حق متعال را نه زمان است و نه مکان، و محیط به زمان و مکان و دیگر موجودات می‌باشد، و اگر وجودش بر چیزی پیشی دارد، مانند پیش بودنش است بر غیر خودش، پس او از جهت وجود بر وجود عالم پیشی دارد، همچنان که او از حیث وجود، بر وجود صورت این کلمات نوشته شده در این کتاب - بدون هیچ فرقی - پیشی دارد، و هرکس که بین آن دو (وجود) فرق گذارد، او پس از این در تشبیه می‌افتد و حق متعال را از شبیه، و از زمان نیز منزّه نکرده است، چنانکه از مکان هم در نزد عوام منزّه و مبرّا نساخته است، عوام یعنی آنان که پندارند او تعالی جسمی مکانی مانند دیگر محسوسات است، و این ایمان از ایمان حقیقی که برای عارف در آغاز سلوکش حاصل می‌شود بسیار دور است، درحالی که خداوند متعال بر زمانهای گذشته همان گونه پیشی دارد که بر زمان آینده، بدون هیچ فرقی، و این نزد عارف، یقینی است، ولی دانشمندان (ظاهری و رسمی) به ضرورت از ادراک آن عاجزاند، و اگر عاجز و ناتوان نبودند نمی‌گفتند: عالم در وجود، مساوی با وجود حق اول است، چنانکه نمی‌گویند: صور این حروف مثلاً، مساوی با وجود خداوند - که از این اوام و پندارها منزّه و مبرّا است - می‌باشد؛ پایان سخن او.

جدا کردن سخن خوب از بد و فراگیری

بدان که اعتقاد به اینکه عالم با حق متعال در مرتبه وجودش غیر موجود است، اعتقاد محصلی است و دانشمندان را در آن شکی نیست، ولی ثابت با برهان و تأیید از کشف و عیان اینکه: حق متعال با عالم و با هر جزئی از اجزای عالم موجود است، و حال در نسبت هر علت اقتضاکننده - با قیاس با معلولش - این گونه است، پس معلول

موقف دهم - دوام جود و بخشش حق تعالی / ۳۴۱

به جهت نقص و امکانش، با علّت - در مرتبه ذات کمالیش - موجود نیست، ولی علّت با معلول - در مرتبه وجود معلول بدون زایل شدن از وجود کمالیش - موجود است، و هرکس در تحقیق این مسئله اندیشه کند، علم و خیر فراوانی را به دست آورده است، و دلیل بر آنچه گفتیم بیان الهی است که: هو معکم اینما کنتم، یعنی: هر کجا هستید خدا با شما است (۴ - حدید) و فرمود: هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله، یعنی: همو است که در آسمان خدا است و در زمین هم خدا است (۸۴ - زخرف) و فرمود: اینما تولّوا فثم وجه الله، یعنی: هر جا که روی کنید همانجا وجه خدا است (۱۱۵ - بقره) و غیر اینها از آیات قرآنی و احادیث نبوی.

و چون این گفته شد باز می‌گردیم و می‌گوییم: حق متعال از زمان منزّه است و در هر وقتی از اوقات موجود است، البته نه به گونه اختصاص و آویختگی (تعلیق) و حق منزّه از مکان، در هر یک از مکانها موجود است، البته نه به گونه تقیید و تطبیق، آن گونه که مشبّهان گویند، و نه به گونه مباینّت و جدا بودن، آن گونه که منزّهان گویند، یعنی دانشمندانی که در علم و دانش به درجه عرفا نرسیده‌اند تا بفهمند تنزیه آنان نوعی از تشبیه و تقیید است - به جهت محصور قرار دادنشان مر مبداء عالم را از حیث وجود به تجرّد از بعضی از انحاء و گونه‌های وجود به مباینّت و مغایرت - درحالی که ثابت شده واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود از تمام جهات و حیثیات است و در ذات محیطش به کُل، هیچ جهت امکانی نمی‌باشد، بنابراین او با هر موجودی به هر جهتی - بدون تقیید و تکثّر - هست، پس او در هر چیزی هست و در چیز نیست، و در هر زمانی هست و در زمان نیست، و در هر مکانی هست و در مکان نیست، بلکه او کُلّ اشیاء است و اشیاء نیست.

فہارس

فہرسآیات

فہرسآحادیث

فہرساعلام و اصطلآحات

فهرست آیات

۵۳	آل عمران / ۵۸	۷۴	بقره / ۲ و ۳
۱۶۰	آل عمران / ۹۶	۶۶	بقره / ۶
۴۵	آل عمران / ۱۰۸ و ۱۰۹	۱۶۱، ۱۵۵	بقره / ۲۲
۴۵، ۳۷	آل عمران / ۱۹۰	۲۲۷، ۷۵	بقره / ۹۷
۲۰۴، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۳۹، ۳۷	آل عمران / ۱۹۱	۳۴۱	بقره / ۱۱۵
۳۷	نساء / ۲۸	۱۵۸	بقره / ۱۶۴
۶۴	نساء / ۷۸	۲۰۶	بقره / ۱۶۵
۳۸	نساء / ۸۰	۱۲۰	بقره / ۱۷۹
۶۵	نساء / ۱۰۰	۳۰	بقره / ۲۵۲
۶۱، ۴۰	نساء / ۱۱۳	۵۹	بقره / ۲۵۳
۲۰۵	نساء / ۱۲۰	۱۰۹	بقره / ۲۵۷
۷۲	مائده / ۱۵ و ۱۶	۷۳، ۶۰	بقره / ۲۶۹
۴۰	مائده / ۴۳	۱۱۷، ۵۲	بقره / ۲۸۴
۲۰۳	مائده / ۵۴	۴۰	آل عمران / ۳ و ۴
۷۰	انعام / ۲	۴۵	آل عمران / ۵ و ۶
۴۵	انعام / ۳ و ۴	۵۸، ۴۵	آل عمران / ۷
۱۷۷	انعام / ۱۸	۶۲	آل عمران / ۹

٣٤٦ / ترجمه اسفار - سفر سوم

٢٦	هود / ٧	١٠٧	انعام / ٣٦
٢١٠	هود / ٣٨	٦٧، ٥٠، ٢٧	انعام / ٥٩
٥٩	يوسف / ٧٦	٧٤	انعام / ٨٨
١٣٩، ٤٧	يوسف / ١٠٥	٨٣	انعام / ٩١
٤٦	رعد / ١ و ٢	١٦٥	انعام / ٩٦
٢٥٣	رعد / ١٥	٦٣	انعام / ٩٧
٧٣	رعد / ١٩	٧٥	انعام / ١١٤
٧٠	رعد / ٣٩	٧٢	انعام / ١٢٣
٥٣	رعد / ٤٣	٣٨	اعراف / ٢٩
٤٦	ابراهيم / ١ و ٢	٣٢	اعراف / ٤١
٣١	ابراهيم / ٥	١٤٢، ٣٠	اعراف / ٥٤
١٦٤	ابراهيم / ٢٤	١٦٠	اعراف / ١٣٧
١٤١	ابراهيم / ٣٤	٥١	اعراف / ١٨٠
٧٦	حجر / ١	١٣٩، ٣٦	اعراف / ١٨٥
٦٣	حجر / ٩	٦٧	انفال / ٢٣
٦٣	حجر / ١٨	٦٢	انفال / ٣٧
١٥٧	حجر / ١٩	٥٩	توبه / ٦
٢٨٧، ٩٧	حجر / ٢١	١٦٦	توبه / ١٨
٧٦	حجر / ٨٧	١٦٣	توبه / ٢٨
١٥٨	نحل / ٥	٢٢٧	توبه / ٤٦
١٥٨	نحل / ٦	٤١	توبه / ٨٧
١٥٨	نحل / ٧	٤٧	يونس / ١
١٥٨	نحل / ٨	٤٧، ٣١	يونس / ٦
١٥٩	نحل / ١١	٢٠٦	يونس / ٧
١٧٣	نحل / ٤٩	٧٤	يونس / ٥٧
٧٤	نحل / ٦٤	٥١، ٤٦	هود / ١

فهرست آیات / ۳۴۷

۱۶۳، ۱۶۰	انبیا / ۳۲	۱۵۸	نحل / ۷۲
۱۰۷، ۹۹، ۳۳، ۳۲	انبیا / ۱۰۴	۲۷	نحل / ۷۷
۱۹۳، ۱۴۸	مؤمنون / ۱۴	۱۵۸	نحل / ۸۰
۱۵۷	مؤمنون / ۱۸	۷۶	نحل / ۸۳
۲۱۴	مؤمنون / ۵۵ و ۵۶	۱۰۳	نحل / ۹۰
۱۶۶	نور / ۳۶	۳۱۰	نحل / ۹۶
۲۰۷	نور / ۳۹	۷۳	نحل / ۱۰۲
۵۳، ۳۸	نور / ۴۰	۷۶	نحل / ۱۲۵
۶۴	فرقان / ۳۰	۱۶۰، ۶۹	اسراء / ۱
۱۶۰	فرقان / ۶۱	۲۴	اسراء / ۲۳
۳۰	شعرا / ۲	۲۵۳، ۱۷۳	اسراء / ۴۴
۶۷	شعرا / ۲۱۲	۱۲۴	اسراء / ۵۷
۶۱	نمل / ۶	۱۶۸	اسراء / ۸۵
۵۹	نمل / ۶۵	۴۰	اسراء / ۱۰۵
۶۳	قصص / ۵۱	۵۳	کهف / ۶۵
۱۱۶	قصص / ۵۶	۳۱۰	کهف / ۱۰۹
۵۱	قصص / ۶۰	۱۴۶	مریم / ۵۷
۱۴۲	قصص / ۷۱	۳۴	مریم / ۹۳ و ۹۴
۱۴۲، ۱۱۵	قصص / ۷۲	۴۷	طه / ۲
۲۱۴	قصص / ۷۹ و ۸۰	۲۷، ۳۴	طه / ۴
۳۵	عنکبوت / ۱۹ و ۲۰	۱۴۴	طه / ۵۰
۱۶۶	عنکبوت / ۶۴	۱۵۹	طه / ۵۴
۱۳۹	روم / ۸	۱۵۵	طه / ۵۵
۳۵	روم / ۱۱	۷۶	طه / ۱۳۱
۵۰	روم / ۲۸	۱۵۱	انبیا / ۲۰
۱۵۷	روم / ۵۰	۱۰۶، ۶۶	انبیا / ۲۳

١
٣٤٨ / ترجمه اسفار - سفر سوم

١١٢	فصلت / ١١	٢٠١	لقمان / ٢٠
١٦٤، ٣٦	فصلت / ١٢	٧٣	سحده / ٣
١٥٨	فصلت / ٣٩	١٢٨، ١٠٧، ٣٤	سحده / ٥
٧٦	فصلت / ٤١	٣٨	احزاب / ٦
٥٠	فصلت / ٤٢	٧٦، ٧٣	سبا / ٦
٧٢	فصلت / ٤٤	١٥٧	فاطر / ٩
٣١	فصلت / ٥٣	١٦٤، ١٢٨، ٣٤	فاطر / ١٠
٥٢	فصلت / ٥٤	١٥٩	فاطر / ٢٧
٤٧	شوری / ٣ و ٤	٧٥، ٥٠	یس / ١
٢٤	شوری / ١٣	١٥٧	یس / ٣٣
٢٦	شوری / ٥١	١٦٢	یس / ٣٩
٥٣، ٤٠	شوری / ٥٢	٣٠	یس / ٨٢
٤٨	زخرف / ٢	١٥٠، ٥٩	صافات / ١٦٤
٧٥، ٥٣، ٥٠	زخرف / ٤	٧٥	ص / ١
٤٨	زخرف / ٩	٧٢	ص / ٢٠
٧٤	زخرف / ٤٤	١٦٤	ص / ٢٧
٢١٣	زخرف / ٧١	٧٤	ص / ٦٧
٣٤١، ٢٨٧	زخرف / ٨٤	٥٩	زمر / ٢٢
٤٨	دخان / ٢ و ٧	٣٢	زمر / ٦٧
٤٨	جاثیه / ٢	٧٣	غافر / ١٥
١٣٩	جاثیه / ٣	١٥٥	غافر / ٦٤
١٤٠	جاثیه / ٧	١٤٨	غافر / ٦٧
١٤٠، ٤٨	جاثیه / ٨	٧٥، ٤٣	فصلت / ٢
٤٨	جاثیه / ١٣	٧٥	فصلت / ٢
٤٩	احقاف / ٢ و ٣	٧٥	فصلت / ٣ و ٤
٧٦، ٥٠	ق / ١	١٦٠	فصلت / ١٠

فهرست آیات / ۳۴۹

۱۵۱، ۲۳	نحریم / ۶	۵۰	ق / ۲
۲۰۶	نحریم / ۸	۱۳۹	ق / ۶
۵۹	ملک / ۱۰	۱۵۸، ۱۳۹	ق / ۷
۴۰	قلم / ۴	۵۹	ق / ۳۷
۱۹۱	معارض / ۴	۱۶۰	ذاریات / ۲۰
۱۶۴	نوح / ۱۶	۳۷	ذاریات / ۲۱
۱۵۵	نوح / ۱۹ و ۲۰	۶۶	ذاریات / ۵۵
۳۶	مزمل / ۲۰	۱۶۳	نجم / ۱
۱۴۸	انسان / ۱	۴۱	نجم / ۱۸
۱۵۲، ۱۴۸	انسان / ۲	۱۲۴	نجم / ۴۲
۱۵۲	انسان / ۳	۶۳	قمر / ۱۷
۶۲	مرسلات / ۳۸	۲۴	قمر / ۴۹ و ۵۰
۱۶۵	سأ / ۱	۷۷	رحمن / ۷ و ۸
۱۶۴	نیا / ۱۰	۱۶۳	واقعه / ۷۵ و ۷۶
۱۶۲	نازعات / ۲۷	۵۸، ۵۰	واقعه / ۷۷
۱۵۹	نارعات / ۳۳	۵۰	واقعه / ۷۹
۵۴	نازعات / ۳۶	۵۸	واقعه / ۸۰
۱۶۱	عبس / ۲۵	۳۴۱، ۲۸۷	حدید / ۴
۱۶۱، ۶۷	عس / ۳۲	۷۷	حدید / ۲۵
۶۱	تکویر / ۲۱	۲۸۷	مجادله / ۷
۱۴۶	مطففین / ۹	۴۹	حشر / ۲۰
۴۱	مطففین / ۱۴	۴۹	جمعه / ۱
۱۴۶	مطففین / ۱۸	۶۰، ۴۹	جمعه / ۲
۳۷	مطففین / ۲۱	۷۳، ۶۰، ۳۹	جمعه / ۴
۱۷۷، ۱۷۱	بروج / ۲۰	۲۸۷	مناقرون / ۷
۵۰	بروج / ۲۱	۳۶	طلاق / ۱۲

١٩٣	نين / ٤	١٥٧	طارق / ١٢
٦٣، ٣٦	علق / ١	١٦٣	شمس / ١ و ٢
٦١	علق / ٣ و ٥	٢١٢	اشراح / ١ و ٨

فهرست احاديث

١٠	هل سمى عالماً و قادراً الآ انه و هب العلم للعلماء والقدرة للقادرين،
١٠	كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم
٢٤	تمام عني و لا تمام قلبي
٢٤	الناس بياض فادا ماتوا انتبهوا
٥٣	انا نقطة تحت الماء
٥٣	ان هاهنا لعلوماً جتمه لو وحدت لها حَمَلَةٌ
٥٦	ان للقرآن ظهراً او بطناً وحداً و مُظَلِّعاً
٥٦	ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الى سعة ابطن
٥٧	اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف
٥٩	ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله
٦١	ادبني ربي فاحسن تأديبي
٦٢	كناحروفاً عالياتٍ نزلنا في سطور سافلات
٦٥	ان القرآن هو الدواء و ان القرآن عني لافقر بعده و لاغنى دونه
٦٨	لوازداد يقبلاً لمشي على الهواء
١٠٤	انما هي اعمالكم برد اليكم
١٠٤	رب شهوة ساعة اورث حزناً طويلاً
١٠٩	و لكل ميسر لما خلق له
١٥٩	من طلب المال بالكفيا افلس
١٦٠	لاسكن في حوارى من عصاى

فهرست احاديث / ٣٥١

- ١٦١ يا آدم! لا اخرجك الى شئ غير هذه الارض التي هي لك كالام
١٦١ يا عبدى! ان اعز الاشياء عندك الذهب و الفضة، و لوانى خلقت الارض و...
١٨٠ لولا عشق العالى لانطمس السافل
١٩٣ الظاهر عنوان الباطن
١٩٣ المحاز قنطرة الحقيقة
١٩٣ العشق العفيف اوفى سبب في تلطيف النفس و نوير القلب
١٩٣ ان الله جميل يحب الجمال
١٩٤ من عشق و عف و كتم و مات مات شهيدا
١٩٥ المجاز قنطرة الحقيقة
٢١١ رب شهوة ساعته اورثت حزناً طويلا
٢١١ دائم الفكر كثير الخلوة قليل الخلطة، لا يبصر اذا نظر و لا يسمع اذا خوطب و...
٢١٤ هلك خزان الاموال، و العلماء احياء، باقون ما بقى الدهر، اعيانهم مفقودة و...
٢٧٦ اول ما خلق الله العقل
٢٧٦ اول ما خلق الله القلم
٢٧٧ اول ما خلق الله نورى
٢٧٧ خلقت انا و علي من نور واحد
٢٨٧ مع كل شئ لا بمقارنة و غير كل شئ لا بمزايلة

فهرست اعلام و اصطلاحات

۲۸۵، ۲۷۳، ۲۷۲، ۲۶۱، ۵۲	انترنوجیا	۲۰۳ تا ۲۰۱، ۱۶۱، ۱۶۰	آدم
، ۲۳۵، ۱۷۱، ۵۸، ۳۹، ۲۸	احدیت	۳۱	آیات امری عقلی
۳۱۷، ۲۷۶، ۲۷۲		۵۵	انمه
۱۱۰	اختیار تجدیدی	، ۲۴، ۹۵، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۱	ابداع
، ۸۱، ۳۶، ۲۰، ۲۲، ۱۱، ۵	اراده	۱۲۷ تا ۱۳۵، ۱۳۶	
، ۱۰۸، ۱۰۶، ۹۶، ۸۳، ۸۲		، ۲۷۱، ۲۵۷، ۲۳۹، ۲۱۷	
، ۱۲۸، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۰		۲۸۶، ۲۸۰	
، ۱۹۳، ۱۸۶، ۱۵۴، ۱۳۲		۱۱۷	ابلیس
، ۲۳۹، ۲۲۷، ۲۲۱، ۲۰۹		، ۱۷۶، ۱۷۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۹۷	ابن سینا
، ۲۵۳، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۴۹		، ۲۳۱، ۲۲۹، ۱۸۲، ۱۸۱	
، ۲۸۲، ۲۷۶، ۲۵۶، ۲۵۵		، ۲۶۱، ۲۵۶، ۲۴۱، ۲۳۳	
۳۳۷، ۳۱۷ تا ۳۱۴، ۳۱۱		۳۲۰، ۳۲۸، ۳۰۰	
۱۳۰	اریاب اصنام	۳۱۵	ابی علی جتائی
۲۹۲، ۲۶۱، ۵۱	اریاب انواع	۳۱۵	ابی هاشم

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۵۳

۶۱	امام مین	۲۷۵.۲۶۱.۲۲۷.۱۳۴	ارسطو
۲۸۴.۲۷۷.۲۶۷-۲۶۵	امتناع	تا ۳۱۷.۲۹۹.۲۸۴.۲۳۹	ازل
۳۲۹.۳۱۱		۰.۳۲۹.۳۲۳.۳۲۲.۳۲۰	
۹۱	امکان احسن	۳۳۷.۳۳۵.۳۳۲	
۲۸۰.۲۷۵	امکان استعدادی	۲۳۷	ازل آزال
۲۶۴.۲۶۳.۲۶۱.۱۲۹.۹۱	امکان اشرف	۰.۳۱۷.۳۱۱.۳۰۲.۳۰۱	ازلی
۲۷۳.۲۷۲.۲۶۹.۲۶۸		۳۳۵.۳۳۲.۳۱۹	
۲۷۷		۲۵۷.۱۱۱.۹۱	استعداد خاص
۲۶۸	امکان خاص	۱۸۸.۱۸۲.۱۸۱.۸۷.۸۴	استقراء
۲۸۰	امکان ذاتی	۴۲	اسرافیل
۲۷۷.۲۰۰.۹۱	امکان عام	۳۲۸	اسکندر افرویدیسی
۲۱۴.۱۸۳.۶۲.۴۴	امیرالمومنین	۵	اسماء اضافی
۲۰۱	انسان شخصی	۴۱	اشباه مثالی
۲۰۴.۲۰۲.۱۴۷.۳۵	انسان صغیر	۲۶۹	اشتراقیان
۱۸۷	انسان عقلی	۰.۲۷۶.۲۳۴.۱۳۲.۱۰۴.۲۹	اشعریان
۱۸۹.۴۸.۳۵.۳۴.۲۴	انسان کامل	۳۳۲.۳۱۱	
۲۲۴.۲۰۲.۲۰۱.۲۰۰		۶	اضافه غائی
۲۰۰.۱۴۷.۱۳۶.۱۳۴.۳۵	انسان کبیر	۶	اضافه فاعلی
۲۲۴.۲۰۳.۲۰۲		۲۷۹.۲۷۸.۱۷	ایصار
۲۰۱	انسان کلی	۰.۲۳۳.۲۰۱.۱۷۵.۱۳۵	اعراض
۱۳۰	انوار قاهر	۲۷۳.۲۵۱.۲۳۴	
۷۶.۶۸	اهل الله	۲۷۹	اعیان ثابتہ
۲۵۳	اهل کشف	۳۱۰.۲۹۱.۱۳۰	افلاطون
۲۲۶.۱۱۷	اهل کلام	۴۳	الواح قدری
۱۳۲	بخت	۴۳	الواح قدری آسمانی
۷۵	بیض اجمالی	۷۰	الواح معرو و آتبات

٣٥٤ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

٢٤٤.١٦٧		٥٢.٨.٣	٢٤٧.٢٣٧.٢٠٠	بسيط حقیقی
٢١١	چُنید	٣١٤.٣١٠.٢٨٦		
١٣٦	جمل بسيط	٥٠		بطون قرآن
٥٥	جفر جامع	٢٠٣		بهشت افعال
٢١٢.٢١١	جلال الهی	٢٢٩		بهنیار
١٢٣	جلال اول	٢٦١		پرتو نامه
١٢٣	جمال ازلی	٥٨.٤٤.٤٣.٣٩.٣٨.٢٧		پیغمبر
١٩٣	جمال انسانی	١٢٠.٦٩		
١٧٩.١٦٢.٥٢.٤٥.٧.٦	جنس	١٨٠.١٦٧	٢٤٤.١٨٢	تجلی
١٩٩.١٩٦.١٩٢.١٨٣		٣٢٥.٣١٩.٢٩٨		
٢٥٠.٢٤٩.٢٤٦.٢٣٢		٢٨٣		تجلیات قدس
٢٧٣.٢٦٥.٢٥٩.٢٥٣		٧٠		تردد الهی
٣٣٤.٣٠٨		٢٧٨.٢٤٤.٢٣٣.١٧٨.٨		تسلل
٣٧	جوامع کلمات	٣٠٨.٣٠٧.٢٩٩.٢٧٩		
١٩٠.١٨٢.١٧٣.١٣٥	جواهر	٣١٥		
٢٧٧.٢٠١.٢٠٠		٣٣٩.٣٢٦.٣٠٨.٣٠٧		تشخص
٢٧٧.٩٧	جواهر عقلی	٣٢٩.٣٠٠.٢٥٦		تضایف
٧	جواهر مفارق	٢٥٠.٢٣٧.٢٢٨.٢٢٢.٢٢١		تعلیلی
١٩٠	جوهر عقلی الهی	٢٢٦.٢٢٤.٢٢١		تفیدی
٢٢٦	جوهر مفارق	٤٠.٣٤.٢٨.٢٧.٢٢.٢١		تکلم
٨٤	جهل بسيط	٢١١		
٢٩٢.١٠٠.٨٣	جهل مرکب	١٢٣.١٢٠.١١٩		تاسخیان
٣٠٦.٣٠٢.٣٠١.٢٩٩	حادث	٣٢٢		تاھی ابعاد
٣٢١ تا ٣١٩.٣١٥ تا ٣٠٩		٩٣		جاعل
٣٣٢.٣٣١.٣٢٥ تا ٣٢٣		٢٢٧.٢٧		جبرئیل
٣٣٧.٣٣٥		١٦٣.١٤٦.٦٨.٤٣.٣٧		جبروت

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۵۵

۱۷۸، ۱۸۲، ۲۰۷	۸۸	حاشیه تجرید
۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۲۶	۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸	حدوث
۲۲۷، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰	۲۶۴، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۹	
۳۳۷، ۳۳۵، ۳۱۶	۲۹۷، ۲۹۹ تا ۳۰۱	
۲۲۰	۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۱	حمل اشتقاقی
۳۳۴، ۲۲۲	۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۷	حمل اولی ذاتی
۲۲۲	۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۳۱	حمل شایع صناعی
۳۳۴	۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۹	حمل متعارف صناعی
۱۱۲، ۹۰، ۶۵، ۱۰، ۷	۳۱۵	حدوث اراده
۱۵۳، ۱۵۱، ۱۲۳، ۱۱۳	۱۴۰	حدوث ذاتی
۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۶، ۱۵۷	۳۲۲	حدوث زمانی
۲۵۲، ۲۳۹، ۲۱۳، ۱۷۳	۳۰، ۱۸۰، ۲۵۸، ۲۷۱، ۲۹۷	حدوث عالم
۳۱۳، ۲۹۱، ۲۷۳، ۲۵۳	۳۱۲، ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۳۶	
۳۳۸	۲۴	حدیث قدسی
۲۲۱، ۱۳۶	۲۲	حروف عالیات
۲۳۳، ۲۲۹، ۲۲۸، ۱۰۴	۱۰۴، ۱۰۵	حسن و قبح
۲۳۵	۴، ۵۷، ۱۰۴، ۲۱۱	حضرت صادق
۲۸۵	۵۵	حضرت مهدی
۶، ۵	۵۵	ججر
۲۹۰، ۲۶۷، ۲۳۶، ۲۲۹	۲۸، ۲۲	حق مخلوق به
۳۰۷، ۲۹۰، ۲۸۷، ۲۷۹	۱۳۰، ۲۶۹	حکمای خسروانیان
۳۴۰، ۳۳۸، ۳۱۳، ۳۰۸	۷۳ تا ۷۶، ۸۲، ۹۶، ۱۰۷	حکمت
۱۳۲	۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹	ذیمقراطیس
۹	۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲	رسالة مشله علم
۶۸، ۶۵، ۶۴، ۵۸، ۵۶، ۵۲ تا	۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۳، ۱۴۶ تا	رسول
۲۷۶، ۲۱۲، ۷۱	۱۶۸، ۱۵۹، ۱۵۲، ۱۴۸	

٣٥٦ / ترجمة أسفار - سفر سوم

٢٥٣	صاحبان شهود	٥٨ . ٥٦ . ٥٢ . ٤٣ . ٤٠ . ٢٧	رسول خدا
٢٦٢ . ٢٦٠ . ٢٥٤ . ٢٤٥ . ٢٤١	صادر نخستين	٢١٢ . ٧١ . ٦٩ . ٦٨ . ٦٥ . ٦٤	
٣٩	صحو	٢٧٦	
٣٢	صدر معنوی	١١٥ . ١٠٦ . ٨٢	رضا
١٨٢	صنعتگران	١٣٣	رضوان الهی
٣٣٣ . ١٨٨ . ٩٩ . ٢٩ . ٦	صور عقلی	٤٤	روح اعظم
١٣٠	صور فلکی	٤٤ تا ٤١	روح قدسی
١٨١ . ١٧٦ تا ١٧٢ . ١٧٠	صورت	٢٥ . ٢٤	روح نبوی
٢٠٢ . ١٩٧ . ١٩١ . ١٨٦		٧٣ . ٦١ . ٤٣	روح القدس
٢٢٦ . ٢٠٧ . ٢٠٥ . ٢٠٣		١٩٦	رهبانان
٢٤٠ . ٢٣٥ . ٢٣٣ . ٢٣٢		٣٣٨	زُبدَةُ الحقائق
٢٥٢ . ٢٥٠ تا ٢٤٨ . ٢٤٤		٢٣٨	سلب امکان
٢٦٦ . ٢٦٥ . ٢٦٠ تا ٢٥٥		٣٠١	سلب بسیط
٢٨٣ . ٢٧٩ تا ٢٧٤ . ٢٧١		٣٠١	سلب عدولی
٣٠٦ . ٢٩٢ . ٢٩٠ . ٢٨٨		٢١٨ . ٢١٧	سلب واجبات
٣٢٥ . ٣٢٢ . ٣١٠ تا ٣٠٨		٢١٩	سلب استغراقی
٣٤٠ . ٣٣٩		١٩٥ تا ١٩	سمیع و بصیر
٢	صورت ادراکی	٣١٣	سوقطانیان
٢٧١ . ١٦٢ . ١٤٦ . ١٧	صورت مثالی	١٦٠	شام
٣١٠	صورت معارف	١٠٧ . ٨٩ تا ٨٧	شَرِّ بالذات
١٧٣	صوفیان	٨٧	شَرِّ بالعرض
٢٦٧	ضرورت ذاتی	١٦	شهود اشراقی
٢٨٠	طبیعت مرئیل	٢٦١	شهرزوری
١٣٢	طبیعیان	٢٧٠ . ٢٦٥ . ٢٦١ . ٩٨ . ١٦	شیخ اشراق
١٣٠	طلسم زمین	٣٢٦ . ٣٢٣	
٢٠٧ . ١٩٢	ظرفا	٨٢ . ١٥	شیخ اشعری

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۵۷

۱۹۲، ۱۹۳، ۵۰	عشق حقیقی	۵۱	عارفان محقق
۱۹۲	عشق مجازی	۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۵، ۴۸، ۵۱	عالم امر
۱۹۲، ۱۹۳	عشق نفسانی	۳۱۰، ۲۷۳، ۲۵۳، ۵۸، ۵۷	
۱۷۵	عشق هیولا	۳۱، ۲۷	عالم خلق
۲۷۶ تا ۲۸۶، ۲۹۳	عقل	۹۶	عالم قضاء
۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۷		۹۶، ۲۳	عالم قدر
۳۲۳، ۳۲۱ تا ۳۲۸، ۳۲۵		۲۵۳	عالم امر و خلق
۳۳۶، ۳۳۲		۲۷۳	عالم برزخ
۵، ۹۲، ۱۳۶، ۲۳۳، ۲۳۴	عقل اول	۲۸۰	عالم دهر
۲۴۲		۲۰۱	عالم صغیر
۲۷۸	عقل بالملکه	۹۱، ۹۷، ۱۴۱، ۱۹۰، ۲۷۰	عالم عقلی
۲۴، ۲۵، ۳۹، ۱۷۲، ۲۴۴	عقل بسیط	۲۸۶، ۲۸۱	
۲۹۳		۱۹۴	عالم قدس
۳۹	عقل تفصیلی نفسانی	۳۶	عالم قدر تفصیلی
۲۷۸	عقل صوری	۱۹۰، ۲۰۱ تا ۲۰۴	عالم کبیر
۳۲، ۴۱، ۱۸۲، ۲۹۰ تا ۲۹۳	عقل فعال	۲۷۰، ۳۵	عالم مثال
۳۲۸		۲۷۳	عالم مفارقات
۹۸	عقل قیاض	۱۳۱	عبادت عقلی
۷۲	عقل قرآنی بسیط	۱۷۴	عدم اضافی
۱۸۱	عقل کلی	۲۹۹	عدم ازلی
۱۴۱، ۱۹۴، ۲۸۷، ۳۰۷	عقل مفارق	۳۳، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۱۶۳	عرش
۲۳۳، ۲۰۲، ۲۲۶	عقل نظری	۲۷۱، ۲۰۰	
۶	عقل و عاقل و معقول	۱۷۰ تا ۱۸۱، ۱۸۳ تا ۱۸۶	عشق
۲۷۸	عقل هیولانی	۱۹۱ تا ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱	
۳۲، ۷۵، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۱۰	عقل بالفعل	۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶ تا ۲۱۰	
۲۷۸، ۲۴۶		۲۶۷، ۲۱۲	

٣٥٨ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

٢٨٢	عقلِ كلِّ	٢٢٨-٢٢٩-٢٢٦-٢٢٤-٢٢٣
١٣٠-١٢٨-١٠٧-٩٧	عقولِ فعال	٢٥٣-٢٥٥-٢٥٦-٢٧٣
٣١٠-٢٧٧-٢٧١-٢٦٧	عقولِ قدسی	٢٨١-٢٨٤-٢٨٧-٢٩٠
٢٦٥-٨٨	علامهٔ دوانی	٢٩١-٣٠٣-٣١٠-٣١٣
٢٨٩	علامهٔ جلی	٣١٥-٣٢٨-٣٣٣-٣٣٦
١٣٢-١٢٣	علت	٣٣٩-٣٤١
١٧٠-١٧٨-١٧٤	علمِ ازلی	٣٥
١٨٨-١٨٣	علمِ اسماء	٥١
٢٣١-٢٢٩-٢٢٧	علمِ تفصیلی	٧٢-٢٢١-٣١٠
٢٣٩-٢٤٥-٢٤٢	علمِ حادث	١١
٢٥٤-٢٦٠-٢٦٢-٢٦٥	علمِ قدیم	١١
٢٦٦-٢٦٢-٢٧٧	علمِ کلی	٩٢-٣٠٣-٣١٠-٣٣٩
٣١٥-٣٠٩-٢٨٥-٢٨٠	علمِ موسیقی	١٨
٣٢٣-٣٢٤-٣٢٩-٣٣١	علمِ نفس	٢٧٠
٣٤١-٣٣٩	علومِ تفصیلی	٢٤-٢٥
٣٢٣-٣١١-٢٧٧	علومِ کلی	١٩٢
٢٨٠-١٣٥-١٣٣-٩٢	علی	٥١-٥٣-٥٧-٥٩-٦٨-٧٣
٢٤٥-٢٤٣	علیت	١١٧-١٢٩-١٥٧-٢٠٣
٣١٣-٣١٢-٢٦٩-٢٥٠		٢٢٧-٢٧٧-٣١٥
١٠٥-٩٤-٨٨-٨٤-٨٢	عینِ القصاه	٣٣٨
١٣٢-١٣١-١١١-١٠٦	غایاتِ ذاتی	٩٢
١٤٥-١٣٨-١٣٧-١٣٥	عزالی	١١١-٢٠١
١٦٢-١٥١-١٤٩-١٤٦	غیبِ الغیوب	٢٨-٣١٩
١٧٧-١٧٠-١٦٨-١٦٤	فاعل	١١٦-١١٧-١١٩-١٣١
٢١٤-٢٠٣-٢٠١-١٩٠		١٣٢-١٣٤-١٣٥-١٤١-١٤٩
٢٢٧-٢٢٤-٢٢٢-٢٢١		١٧٩-١٨١-١٨٢-٢٢٤

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۵۹

۲۷۱، ۲۳	فلک اعلا	۲۲۴، ۲۳۰، ۲۲۸، ۲۲۵	
۳۳	فلک کواکب	۲۶۴، ۲۶۲، ۲۴۷، ۲۴۱	
۱۳۰	فلک محیط	۳۱۱، ۲۸۹، ۲۸۱، ۲۷۷	
۱۸	فیثاغورث	۳۳۴، ۳۳۱، ۳۲۳، ۳۱۲	
۱۲۹	فیاض مطلق	۳۳۹	
۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۶ تا ۱۴۸	قابل	۲۴۷	فاعل بسیط
۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۹۷		۲۸	فاعل مبین
۲۱۲، ۲۳۵، ۲۵۹، ۲۸۱		۶۹	فتوحات مکی
۲۸۳، ۲۸۹، ۳۰۲، ۳۰۷		۲۱۲	فردوس اعلا
۳۳۲		۱۳۳	فرشتگان علامه
۳۱۵	قاضی عبدالجبار	۱۳۳	فرشتگان عتاله
۲۷۲، ۲۷۳	قاعده امکان اختی	۴۳	فرشتگان قلمی
۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۶۹	قاعده امکان اشرف	۴۳	فرشتگان لوحی
۲۷۲، ۲۷۳		۷۱، ۶۴، ۳۹	فرقان
۱۱	قدرت قدیم	۳۰، ۶۲، ۷۱، ۸۱، ۹۵، ۹۷	فعل
۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۲	قدیم	۹۸، ۱۰۵ تا ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۵	
۳۱۵، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳		۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۷	
۳۳۳، ۳۳۸، ۳۳۹		۱۳۱، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۹	
۳۳۸	قدیم زمانی	۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۷۰	
۳۹، ۴۰، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱	قرآن	۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵ تا	
۵۳، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱		۱۸۷، ۱۸۹ تا ۱۹۱، ۱۹۵	
۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸		۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۱۷	
۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶		۲۲۶، ۲۴۱، ۲۵۵، ۲۶۰	
۹۷، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۶۳		۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۶ تا ۲۷۸	
۱۷۳، ۱۹۱، ۲۰۶، ۲۲۷		۲۸۰، ۲۸۴، ۲۹۷، ۲۹۸	
۲۸۵، ۲۸۷، ۳۱۰		۳۱۱، ۳۱۶، ۳۳۹	

٣٦٠ / ترجمهٔ اسفار - سفر سوم

٢٦١	کتاب تاریخ حکما	١٣٢،١١٠	قصه زائد
٢٨٩،٢٢٩	کتاب تجرید	١٦٢،١١٠،١٠٣،٩٧،٤٢	قضا
٢٢٩	کتاب تحصیل	٢٠٥	
٢٦١،٢٣١،٢٢٩	کتاب تعلیقات	٢٤	قضای حتمی
٢٧٠،٢٦١،٩٨	کتاب تلویحات	٣٦	قضای عقلی
٢٦٢،٢٦١،١٦	کتاب حکمت الاشراف	٢٦٢	قطب‌الدین شیرازی
٢٣٦	کتاب حواشی تجرید	٣٣٦،١٠٣،٩٧	قدر
٢٤٦	کتاب روضه الجنان	١٦٢،٩٨،٤٤،٤٣،٤٢	قدری
٢٦١	کتاب سماء و العالم	٣٠٢،٣٠١،٢٧١،٢٥٠	قدم
٢٦١	کتاب شجره الهی	٣٢٣،٣١٧،٣١٢،٣٠٩	
٢٤٠،٢٣٥	کتاب شرح اشارات	٣٣٧،٣٣٣	
٢٢٨	کتاب شرح الملخص	١٤٧،٣٣	قلب مخروطی
٣٣٠،٢٦١،٢٣١،١٠٢،٦	کتاب شفا	٥٩،٣٢	قلب معنوی
١٧٣	کتاب طبیعیات شفا	٢٧٦،٧٢،٧١،٦٩،٦١،٣٥	قلم
٢٠١،١١١،٢٦	کتاب فتوحات مکی	٢٧٧	
٥٠	کتاب فطری کونی	٢٩	قلم علوی
٢٠٤	کتاب کبیر	١٢٥	قوا هر علوی
٢٢٨	کتاب مباحث مشرقی	١٣٠	قوس نزول
٢٨٥	کتاب سین	٢٨٨	قوه عاقله
٢٣٥،٢٣٤،٢٣٣	کتاب محضل	٢٢٨	کاتبی
٢٢٦،٢٢٣،٢٦١	کتاب مطارحات	١٩٦	کاهنان
٢٣٢	کتاب نقدالمحضل	١٢٤	کبریای اول
٢٦٥،٢٦١	کتاب هیاکل نور	٢٨٥،٢٧٣،٢٧٢،٢٦١،٢٣	کتاب اتولوجیا
١١٢٩،٧٢،٦٠،٥٧،٥٠	کثرت	٢٢٧،٢١٧،٥٢،٢٩	کتاب اسفار
١٩٨،١٨١،١٦٢،١٥١		٢٤٠،٢٣١،١٠١،٩٧	کتاب اشارات
٢٢٦،٢٢٣،٢٢١،٢٠٢		٢٦١	کتاب الواح عمادی

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۶۱

۲۱۲	کوه جبر	۲۲۸ . ۲۳۶ . ۲۳۴ . ۲۳۲	
۲۹	کوه قاف	۲۵۸ . ۲۵۰ . ۲۴۴ . ۲۳۹	
۱۶۷ . ۲۱	لاهور	۲۷۱ . ۲۶۵ . ۲۶۱ . ۲۵۹	
۵۳ . ۵۰ . ۴۷ . ۳۷ . ۳۵ . ۳۳	لوح محفوظ	۲۹۳ . ۲۸۷ . ۲۸۴ . ۲۸۱	
۷۵ . ۷۲ . ۷۱ . ۶۹ . ۶۱ . ۵۸		۳۳۰ . ۳۲۷ . ۲۹۹ . ۲۹۷	
۲۸۵		۲۶۲ . ۲۶۰ . ۲۵۹ . ۲۲۱	کثیر
۷۱ . ۵۸ . ۳۵	لوح محروائبات	۳۰۴ . ۲۹۹ . ۲۷۷ . ۲۶۶	
۱۹۷	لیلی	۳۲۹	
۱۹۶	مالخولیا	۲۸۲ . ۱۵۵ . ۱۵۳	کراخت
۲۲۱	ماهیت مرسله	۲۰۰ . ۴۹ . ۳۳ . ۳۲	کرسی
۱۳۳	مبادی عقلی	۳۱۳ . ۳۱۱ . ۲۷۶	کزامیان
۱۳۱	مباشر فعل	۴۰ . ۳۹ . ۳۷ . ۳۳ . ۳۲ . ۳۰	کلام
۲۸۲	مبداء قریب	۵۳ . ۵۰ . ۴۹ . ۴۵ . ۴۳ . ۴۲	
۲۰۳	متألّهان	۶۷ . ۶۴ . ۶۲ . ۶۰ . ۵۸ . ۵۴	
۳۱۶ . ۳۵ . ۳۹ . ۳۴ . ۲۹	متکلم	۱۱۷ . ۱۰۷ . ۷۷ . ۷۱ . ۶۸	
۳۱۳ . ۳۱۱ . ۳۱۰ . ۳۰۰	متکلمان	۲۵۳ . ۲۲۶ . ۲۰۲ . ۱۶۲	
۳۲۳ . ۳۱۹ . ۳۱۸ . ۳۱۵		۴۳ . ۴۲ . ۳۹ . ۳۷ . ۳۰ . ۲۷	کلام الهی
۳۳۵ . ۳۲۶		۷۱ . ۶۷ . ۶۰ . ۵۹ . ۵۸ . ۵۳	
۱۶۲ . ۱۶۶ . ۱۴۱ . ۱۱۲	مثالی	۲۵۳ . ۱۶۲ . ۱۰۷	
۲۴۹ . ۲۲۶ . ۲۰۷ . ۱۸۱		۴۳ . ۲۴	کلام حقیقی
۲۷۹ . ۲۷۳ . ۲۷۱		۲۴	کلام عقلی
۳۱۲ . ۲۶۶ . ۲۴۴ . ۱۳۶ . ۵	مجموع	۵۰	کلام قولی عقلی
۹۴	محمول بالذات	۳۰۹ . ۳۰۲ . ۳۰۱ . ۲۹۹	کلی طبیعی
۱۹۷	مجنون عامری	۳۳۴ . ۳۲۰	
۲۸۹ . ۲۸۳ . ۲۵۹ . ۲۴۰	محقق	۳۱۰	کلی عقلی
۳۱۷ . ۳۰۹		۳۱۰ . ۲۹۷ . ۲۳ . ۲۲	کلمات نانات

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۶۳

۲۷۸	نفس عاقله	۱۱۶، ۱۱۵، ۱۰۲، ۶۹ تا ۶۷	
۱۴۶، ۱۴۱، ۹۸، ۳۲، ۲۹	نفس ناطقه	۱۴۱، ۱۳۹، ۱۳۲، ۱۲۵	
۱۹۳، ۱۸۹، ۱۸۱		۱۶۲، ۱۴۷، ۱۴۵، ۱۴۳	
۲۷۵، ۱۷۱، ۱۲۸	نفس فلکی	۱۸۹، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۲	
۳۲۹	نوح	۳۱۷، ۲۶۹، ۲۴۴، ۲۱۲، ۲۰۱	
۲۸۲، ۲۷۷، ۲۶۹، ۲۶۲، ۱۳۰	نورالانوار	۱۶۳، ۴۳	ملکوت آسمان
۱۴۵، ۱۳۳، ۱۳۳، ۱۲۹	نوع	۱۳۲، ۱۲۵، ۱۱۶، ۶۴، ۴۱	ملکوت اعلا
۱۷۱، ۱۶۹، ۱۶۵، ۱۶۲		۳۱۷، ۱۸۹، ۱۶۸	
۱۸۸ تا ۱۸۴، ۱۸۲، ۱۷۲		۶۷	ملکوت قرآن
۲۰۰، ۱۹۶، ۱۹۲، ۱۹۰		۲۶۳ تا ۲۶۱	مسکن اخس
۲۳۶، ۲۲۶، ۲۰۴، ۲۰۱		۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۳ تا ۲۶۱	مسکن اشرف
۲۷۴، ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۵۷		۲۷۲	
۲۹۲، ۲۹۱، ۲۸۱، ۲۸۰		۲۷۷	مناسبت ذاتی
۳۳۴، ۳۳۳، ۳۱۷		۲۶۸، ۲۲۰	مواطبات
۲۸۷	نهج البلاغه	۲۴۶، ۹، ۸	موجود مطلق
۲۳۰ تا ۲۲۷ تا ۲۲۵، ۲۲۱	واحد	۱۷۱	موجودات عقلی
۲۳۹، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۳		۱۳۰، ۱۲۵، ۱۲۳	مهیمنان
۲۵۲، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۲، ۲۴۰		۲۴۱	میرداماد
۲۶۱، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۶ تا		۲۴۴، ۱۶۷، ۱۴۵	ناسوت
۲۸۰، ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۶۶		۵۵	ناودان
۳۰۰، ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۱		۲۸، ۲۲	نفس رحمانی
۳۱۹، ۳۱۸، ۳۱۱، ۳۰۴		۴	نظام اتم
۲۳۳، ۲۲۶، ۲۲۱، ۱۳۶	واحد حقیقی	۲۴۶، ۲۴۵	نظام جُتلی
۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۳۶		۱۳۵، ۸۲	نظام خیر
۲۸۱، ۲۶۱، ۲۵۵، ۲۵۴		۱۳۲	نظام معقول
۲۹۹	واحد شخصی	۱۹۴	نفس ائاره

۳۶۴ / ترجمه اسفار - سفر سوم

۳۳۰ تا ۳۳۶، ۳۰۹		۱۳۱	وارد قدسی
۲۳۱	وحدت تحصیلی	۲۵۰، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۶۸	وجوب
۱۳۳	وحدت ذاتی	۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۲، ۳۳۳	
۲۷۹	وحدت شخصی	۲۶۷	وجوب ذاتی
۱۳۳	وحدت طبیعی	۲۳۸	وجوب وجود
۲۷۹	وحدت مرئسل	۲۸	وجود انبساطی
۲۷۰	وحدت وجود	۲۵	وجود بسیط قلمی
۳۳۶	ولایت	۳۵	وجود عقلی قضایی
۱۱۷ تا ۱۱۵، ۱۰۷، ۹۸، ۹۷	هیولا	۹۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶	وجود مطلق
۱۷۰، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۳۱		۲۶۹، ۲۷۲	
۲۰۶، ۱۸۶، ۱۷۵ تا ۱۷۳		۳۵	وجود مثالی قدری
۲۷۶، ۲۷۵، ۲۵۹ تا ۲۵۵		۵۰، ۵۷، ۶۰، ۹۶، ۱۳۳، ۱۳۵	وحدت
۳۳۷، ۳۰۵ تا ۳۰۳، ۲۷۹		۱۳۷، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۹۸، ۲۳۱	
۳۳۹		۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۴ تا ۲۴۶، ۲۴۸	
۲۵۹، ۱۰۷	هیولای مشترک	۲۵۰، ۲۵۷ تا ۲۵۹، ۲۶۵	
۲۶۱	یزدان بخش	۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۹۹	