

صدر المتألهين محمد بن ابراهيم، طه صدر،

ترجمه و تفسیر

الشواهد البرویه

بقلم
دکتر محمد باقر



ترجمه و تفسیر

الشواهد الربوبیه

اثر
صدر المتألهین محمد بن ابراهیم (ملا صدرا)

چشم

دکتر جواد مصلح

سروش
تهران ۱۳۶۶



فهرست مندرجات

سیزده	مقدمه مترجم
۳	مقدمه مؤلف
۷	مشهد اول: در امور عامه
۷	شاهد اول: در بیان وجود
۷	اشراق اول: در اینکه وجود امری است متحقق در خارج
۷	اشراق دوم: در بیان درك حقیقت وجود
۸	اشراق سوم
۹	اشراق چهارم
۹	اشراق پنجم
۱۰	اشراق ششم
۱۳	اشراق هفتم
۱۴	اشراق هشتم: در تحقیق مسئله انصاف وجود به ماهیت
۱۸	اشراق نهم: در بیان حل اشکالاتی که بر اصلت و تحقق وجود در خارج وارد کرده اند
۱۹	اشراق دهم: در بیان موضوع حکمت
۲۵	اشراق یازدهم: در تعریف امور عامه
۳۲	اشراق دوازدهم: در بیان مقولات عشر و احوال آنها
۴۱	شاهد دوم: در اثبات قسم دیگری از سهود و وجود به نام وجود ذهنی
۴۱	اشراق اول: در اشاره به نشأت و مراتب اجمالی وجود
۴۲	اشراق دوم: در اشاره به وجود ذهنی
۴۲	اشراق سوم: رفع اشکالات وارده بر وجود ذهنی
۴۴	اشراق چهارم: در اشاره به مسلك دیگری در اثبات وجود ذهنی



انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

تهران، خیابان استاد مطهری، تقاطع خیابان دکتر مفتاح، ساختمان جام جم

چاپ اول: ۱۳۶۶

ویراستار: بهاء الدین خرماشاهی

پانچویست: مریم سلوکی

نمونه خوان: فریله آزادحرف

صفحه آرا: محمود نیکفرجام

طراح روی جلد: شهرام گلبریان

خوشنویس: بیژن بیژنی

ناظر چاپ: امیررضا کرداری

لیتوگرافی: مردمك

حروفچینی: لاینوترون انتشارات سروش

این کتاب در پنج هزار نسخه در چاپخانه تك چاپ و در صحافی علی صحافی شد.

همه حقوق محفوظ است.

بها: با جلد نرم ۱۴۰۰ ریال

با جلد زرکوب ۱۸۰۰ ریال

۱۷۶	شاهد پنجم: در احوال ماهیت و اعتبارات آن
۱۷۶	اشراق اول: در تعریف ماهیت
۱۸۰	اشراق دوم: در بیان کلی و جزئی
۱۹۰	اشراق سوم: در بیان علت و سبب تکثر افراد نوع واحد
۱۹۳	اشراق چهارم: تحقیق در معنی جنس و ماده و معنی نوع و موضوع
۱۹۸	اشراق پنجم: در بیان فصل و فرق مابین فصل و امری که لازم اوست
۲۰۵	اشراق ششم: در حقیقت فصل و اینکه فصل در هر نوع مرکب یا بسیطی عین وجود اوست
۲۱۰	اشراق هفتم: در معنی اشد و اضعف
۲۱۵	مشهد دوم: بحث در وجود خدا و ایجاد عالم آخرت و عالم دنیا به قدرت خلاقه خویش
۲۱۵	شاهد اول: درباره صنع و ابداع خدا
۲۱۵	اشراق اول: در بی نیازی واجب الوجود از ماسوای خود
۲۱۷	اشراق دوم: درباره اینکه صفات موجودات همگی از لوازم صفات واجب الوجود بلکه مستغرق در صفات اویند
۲۱۹	اشراق سوم: در بیان اینکه نخستین فیض حق و صادر اول، امری است وحدانی و عاری از کثرت و تعدد
۲۱۹	اشراق چهارم: در بیان کیفیت و ساطت صادر اول در ایجاد سایر موجودات
۲۲۰	اشراق پنجم: در بیان عدد ملائکه عقلیه
۲۲۲	اشراق ششم: در تنزیه و تقدیس ذات واجب الوجود از مذاهب و عقاید جهال
۲۲۶	اشراق هفتم: در بیان محبت خدا نسبت به بندگان خود
۲۳۰	اشراق هشتم: در بیان اینکه کلیه موجودات زنده اند...
۲۳۰	اشراق نهم: در بیان سر دخول شر در عالم وجود و قضا و قدر الهی
۲۳۲	اشراق دهم: در بیان تعدد نشأت برای هر چیزی
۲۳۴	اشراق یازدهم: در بیان اطاعت و انقیاد ملائکه
۲۳۵	اشراق دوازدهم: در بیان وحدت عالم عقل
۲۳۶	اشراق سیزدهم: در بیان اینکه عقل، کل اشیاء و مشتمل بر همه آنهاست
۲۳۸	شاهد دوم: در بیان صور مقارقه و مثل افلاطونیه
۲۳۸	اشراق اول: در بیان غرض افلاطون و پیروان او از این مسئله
۲۴۰	اشراق دوم: در ذکر پاره ای از اقوال حکما در تأویل کلام افلاطون
۲۴۴	اشراق سوم: در اثبات وجود صور افلاطونیه
۲۴۸	اشراق چهارم: در دفع مفاسد و اشکالات وارد بر وجود مثل افلاطونی
۲۵۵	اشراق پنجم: در تقریر ادله و براهینی که شیخ اشراق در اثبات وجود مثل عقلیه بیان کرده

۴۶	اشراق پنجم: در بیان اصل دیگر
۴۷	اشراق ششم: در بیان اصل دیگر
۴۹	اشراق هفتم: در هدایت و راهنمایی افکار به طریق دفع اشکالات و شبهات از ناحیه این اصل
۵۰	اشراق هشتم: در کیفیت رهایی از این اشکال که شیء واحد هنگام تعقل هم جوهر و هم کیف است
۵۳	اشراق نهم: در ذکر نمط الهامی دیگری که به وسیله آن کیفیت وجود کلیات در ذهن آشکار می گردد
۵۶	اشراق دهم: در رفع اشکال مذکور به طریق دیگر
۵۸	شاهد سوم: در اشاره به واجب الوجود
۵۸	اشراق اول: در اثبات واجب الوجود
۶۰	اشراق دوم: در وحدانیت واجب الوجود
۶۲	اشراق سوم: در صفات خدا
۶۳	اشراق چهارم: در بیان قدرت و علم واجب الوجود به ذات خویش
۶۳	اشراق پنجم: در علم واجب الوجود به ماسوای خود
۶۷	اشراق ششم: در اشاره به اسماء حسنی
۶۹	اشراق هفتم: در نفی حدود برهان از ذات واجب الوجود
۷۰	اشراق هشتم: در فرق مابین اسم و صفت
۷۲	اشراق نهم: در بیان وثاقت و متانت آن طریقی که ما در راه وصول به حق تعالی و صفات و آثار او برگزیده ایم
۷۸	اشراق دهم: در بیان اینکه واجب الوجود در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع وجودات است
۸۰	اشراق یازدهم: در بیان اینکه وجود همانا اوست که واجب و واحد و حق است...
۸۶	اشراق دوازدهم: در بیان مسایلی که به ندرت در کتب و رسایل حکما دیده می شوند...
۹۹	شاهد چهارم: در بیان سایر امور عامه
۹۹	اشراق اول: در بیان متقدم و متأخر و اقسام آن
۱۰۳	اشراق دوم: در بیان واحد و کثیر
۱۰۵	اشراق سوم: در تقابل
۱۱۳	اشراق چهارم: در علت و معلول
۱۲۶	اشراق پنجم: در بیان بعضی از احکام علل چهارگانه
۱۲۹	اشراق ششم: در بیان چند مطلب عرشی و الهامی درباره احوال علل چهارگانه
۱۳۵	اشراق هفتم: در بیان امکان و وجوب و قوه و فعل و در اثبات طبیعت در هر موجود متحرکی...
۱۵۶	اشراق هشتم: در حرکت و سکون و اثبات حرکت جوهریه
۱۶۷	اشراق نهم: در اثبات وجود محرك غیر متحرك
۱۶۹	اشراق دهم: در بیان اینکه حرکت مستدیر، بالطبع متقدم بر کلیه حرکات است...

۲۵۳	اشراق ششم: در بیان آنچه فیلسوف اکرم (ارسطو) در مورد صور عقلیه به منظور تأیید و تحقیق درباره آنها گفته است
۲۶۱	اشراق هفتم: در بیان تنمۀ اشکالات وارد بر اثبات صور عقلیه و رهایی از آن اشکالات
۲۶۵	مشهد سوم: در بیان مسایل مختص به معاد
۲۷۱	شاهد اول: در بیان احوال و اموری که نشأۀ ثانی یعنی نشأۀ اخروی و شناسایی آن متوقف بر دانستن آن احوال و امور است
۲۷۱	اشراق اول: در بیان اموری که قابل تکوین اند
۲۷۱	اشراق دوم: در بیان طریقی که دلالت دارد بر وجود اجسام اولیه به نام اسطقسات و عناصر اصلیه ای که بذیرندۀ ترکیب اند
۲۷۳	اشراق سوم: در بیان سه قابلیت عناصر برای تکوین مرکبات
۲۷۴	اشراق چهارم: در تکوین نباتات و حکمت ایجاد آنها
۲۷۷	اشراق پنجم: در تکوین حیوان
۲۸۳	اشراق ششم
۲۸۹	اشراق هفتم: در بیان مدارک و مشاعر باطنی به طور اجمال
۲۹۱	اشراق هشتم: در تکوین انسان و قوای نفس انسانی
۲۹۹	اشراق نهم: در بیان اولین مراتب عقل نظری به نام عقل هیولانی
۳۰۲	اشراق دهم: در بیان عقل بالملکه
۳۰۵	اشراق یازدهم: در بیان عقل بالفعل
۳۰۶	اشراق دوازدهم: در عقل مستفاد
۳۰۸	اشراق سیزدهم: در مراتب قوه عملیه
۳۰۸	شاهد دوم: در بیان انیت و اثبات وجود نفس ناطقه و احوال آن
۳۰۹	اشراق اول: در اثبات قوه عاقله برای انسان
۳۰۹	اشراق دوم: در بیان اینکه نفس انسانی جوهری است قائم به ذات خود، نه قائم به محل
۳۱۳	اشراق سوم: در بیان اینکه محل حکمت و درک علوم و معارف کلیه، قوه ای است مجرد از ماده
۳۱۶	اشراق چهارم: در بیان یک سلسله مطالب اقناعی
۳۱۹	اشراق پنجم: در ذکر دلایل و شواهد سمعیه
۳۲۱	اشراق ششم: در بیان حدوث نفس انسانی
۳۲۸	اشراق هفتم: در بیان اینکه نفس هرگز نمی میرد
۳۳۲	اشراق هشتم: در بیان اینکه برای هر انسانی نفس واحدی است
۳۳۶	اشراق نهم: در بیان اینکه نفوس قابل تناسخ نیستند
۳۴۱	اشراق دهم: در ضعف برخی از دلایلی که بر بطلان تناسخ بیان کرده اند
۳۴۶	اشراق یازدهم: در بیان نفس فلکی
۳۵۰	

۳۵۳	شاهد سوم: در تجرد و رهایی از جلباب اوها و توسل به ذیل عقل برای اثبات معاد نفوس
۳۵۳	اشراق اول: در بیان عقل بالفعل
۳۵۵	اشراق دوم: در بیان اتحاد عاقل با معقول
۳۶۰	اشراق سوم: در بیان حصول عقل فعال در نفس ما
۳۶۱	اشراق چهارم: در بیان نظم و ترتیب اموری که در انسان از آغاز انعقاد نقطه او به تدریج حادث می گردند
۳۶۴	اشراق پنجم: در بیان اینکه انسان عقلی، شیء واحد بسیطی است
۳۶۵	اشراق ششم: در بیان سعادت حقیقی
۳۶۸	اشراق هفتم: در بیان شقاوتی که مقابل سعادت حقیقی است
۳۶۹	اشراق هشتم: در بیان درجات مردم در این شقاوت
۳۷۲	اشراق نهم: در بیان احوال نفوس ناقص در علم و عمل
۳۷۳	اشراق دهم: در ابطال گفتار آنان
۳۷۷	مشهد چهارم: در اثبات معاد جسمانی
۳۷۷	شاهد اول: در اثبات نشأۀ دوم و سرای آخرت
۳۷۷	اشراق اول: در تمهید و اصول قواعدی که قبلاً بیان کردیم
۳۸۱	اشراق دوم: در تفریع نتیجه مطلوب بر اصول هفتگانه مذکور
۳۸۲	اشراق سوم: در بیان وجوه فرق مابین دنیا و آخرت در نحوه وجود جسمانی
۳۸۴	اشراق چهارم: در بیان مذاهب و عقاید مردم درباره معاد
۳۸۵	اشراق پنجم: در رفع شبهات منکرین معاد جسمانی
۳۸۸	اشراق ششم: در ابطال آنچه که دیگران در رفع اشکال لزوم تناسخ در اعاده اجسام بیان کرده اند
۳۹۲	اشراق هفتم: در بیان آنچه که از اجزای بدن انسان با نفس وی پس از مرگ باقی می ماند
۳۹۴	اشراق هشتم: در بیان اینکه حکمت و اتقان صنع الهی اقتضا می کند که انسان با جمیع قوا و جوارح خویش مبعوث گردد
۳۹۶	اشراق نهم: سبب اختلاف مردم در کیفیت معاد
۳۹۸	شاهد دوم: در احوال آخرت
۳۹۸	اشراق اول: در بیان حقیقت موت
۳۹۸	اشراق دوم: در بیان ماهیت قبر و عذاب و ثواب قبر
۴۰۱	اشراق سوم: در تأیید و تثبیت مطالب گذشته از طریق عقل و برهان
۴۰۳	اشراق چهارم: در اشاره به عذاب قبر
۴۰۴	اشراق پنجم: در حقیقت بعث
۴۰۴	اشراق ششم: در بیان حشر

۴۷۶	اشراق پنجم: در کیفیت انذارات
۴۷۹	اشراق ششم: در فرق بین ایحاء و الهام و تعلیم
۴۸۱	اشراق هفتم: در بیان کیفیت اتصال نبی صلی الله علیه و آله به عالم وحی الهی و قضای ربانی و قرائت لوح محفوظ و لوح محو و اثباتی که محل نسخ احکام است
۴۸۴	اشراق هشتم: در تحقیق آنچه که در شریعت اسلام در مورد آنکه خدای متعال خود را به متردد و نظایر آن از اوصاف توصیف فرموده
۴۸۶	اشراق نهم: در بیان اینکه شخص نبی در حد مشترك مابین عالم معقولات و عالم محسوسات قرار گرفته است
۴۸۸	اشراق دهم: در تعداد صفاتی که ناچار شخص پیامبر به نام رئیس اول باید دارای آنها باشد
۴۹۱	شاهد دوم: در اثبات وجود نبی و اینکه ناچار باید در عالم وجود رسولی از جانب خدا باشد
۴۹۱	اشراق اول: در اثبات وجود نبی
۴۹۲	اشراق دوم: در بیان آنچه که بر عامه مردم در شریعت واجب و لازم است
۴۹۳	اشراق سوم: در بیان حکمت و فلسفه سیاسات و حدود
۴۹۶	اشراق چهارم: در بیان فرق مابین نبوت و شریعت و سیاست
۴۹۸	اشراق پنجم: در بیان اسرار شریعت و فایده طاعات و عبادات
۵۰۰	اشراق ششم: در بیان منافع بعضی از عبادات...
۵۰۴	اشراق هفتم: در بیان ضابطه ای که می توان به وسیله آن گناهان کبیره را از گناهان صغیره تشخیص داد
۵۰۸	اشراق هشتم: در بیان اینکه برای شریعت، ظاهر و باطن و اول و آخری است
۵۰۹	اشراق نهم: در بیان اینکه نبوت و رسالت از روی زمین منقطع می گردد...
۵۱۳	فهرست اسامی اشخاص
۵۱۶	فهرست اسامی کتب و رسالات

۴۰۶	اشراق هفتم: در بیان زمین محشر
۴۰۸	اشراق هشتم: در بیان صراط
۴۱۱	اشراق نهم: در بیان نشر کتب و صحایف
۴۱۴	اشراق دهم: در بیان حساب و میزان
۴۱۵	اشراق یازدهم: در معنای نفخ صور
۴۱۷	اشراق دوازدهم: در بیان قیامت صغری و قیامت کبری
۴۱۸	اشراق سیزدهم: در بیان بهشت و دوزخ
۴۲۲	اشراق چهاردهم: اشاره به مظاهر بهشت و جهنم
۴۲۸	اشراق پانزدهم: در بیان احوالی که در روز قیامت پدید می گردد
۴۴۰	اشراق شانزدهم: در بیان کیفیت خلود اهل جهنم
۴۴۷	شاهد سوم: در بیان عوالم سه گانه به نام دار دنیا، دار حساب و جزا و دار قرار و ثبات
۴۴۷	اشراق اول: در بیان حصر عوالم وجود
۴۴۸	اشراق دوم: در بیان آمدن ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی
۴۵۰	اشراق سوم: در بیان ملاقات ملائکه پس از رحلت از این عالم
۴۵۱	اشراق چهارم: در بیان اینکه ملائکه (یعنی قوای عقلیه و قوای نفسانیه) بندگان را به منازل رحمت و سعادت و یا منازل عذاب و شقاوت سوق می دهند
۴۵۱	اشراق پنجم: در بیان مال کار و عاقبت امر هر يك از این فرق سه گانه که گفته اند فریق فی الجنة...
۴۵۳	اشراق ششم: در بیان اینکه حوادث اخروی به چگونه بدون ماده موجود می گردد
۴۵۷	اشراق هفتم: در بیان کیفیت تجسم اعمال...
۴۵۸	اشراق هشتم: در تعیین محل آلام و لذات در دنیا و آخرت...
۴۶۱	اشراق نهم: در بیان حشر بقیه حیوانات
۴۶۲	اشراق دهم: در بیان اینکه برای باطن انسان در این عالم تنوع و دیگر گونیایی است، همان طور در ظاهر وی تنوع و دیگر گونیایی است در روز قیامت
۴۶۳	اشراق یازدهم: در بیان اینکه کدام جسم در عالم آخرت با ارواح مدبر در آنها محصور می گردند و کدام جسم در آخرت محصور نخواهد شد
۴۶۶	مشهد پنجم: بحث درباره نبوات و ولایات
۴۶۶	شاهد اول: در اوصاف نبی (ص) و خصوصیات وی
۴۶۶	اشراق اول: در بیان درجه نبوت نسبت به سایر درجات انسان
۴۷۰	اشراق دوم: در بیان اصول معجزات و خوارق عادات
۴۷۱	اشراق سوم: در شرح خصایص سه گانه
۴۷۵	اشراق چهارم: در بیان فرق بین نبوت و کهنانت و غیر آن دو

مقدمه مترجم

علمی که در آن بحث از حقایق اشیاء و علل و اسباب واقعی آنها می شود حکمت و فلسفه نامیده می شود و این نامی بسیار مناسب و بجاست، زیرا حکمت یعنی حکم عقل، و فلسفه یعنی علت شناسی. و چون انسان علت چیزی را شناخت و به موجودیت و واقعیت آن حکم نمود او را فیلسوف می نامند چنانکه حکما در تعریف حکمت و فلسفه گفته اند. «الفلسفة هی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ماهی علیها بقدر الطاقة البشرية». یعنی فلسفه عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات یعنی علم به ماهیت و حقیقت اشیاء، همان طور که در واقع و حقیقت هستند به مقدار طاقت و استعداد بشر.

من نمی دانم که آغاز فکر و اندیشه فلسفی در آفرینش و شگفتیهای آشکار و پنهان آن کی و از کجا بوده و نخستین انسان متفکر چه کسی بوده است. حکما و فلاسفه اسلام معتقدند که حکمت و دیعه انبیاست و نخستین معلم حکمت پیامبران بوده اند. چنانکه معتقدند که آغاذائیمون که یکی از اعظم حکما است، همان شیث نبی بوده و در بعضی تواریخ آمده است که در الواحی که بر ادریس نبی نازل شد، اصول اولیه کلیه علوم ثبت شده بود، و آن حضرت شاگردانی داشت که علوم و معارف مندرجه در آن الواح را به آنها می آموخت. و نیز آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (سوره بقره، ۳۱) شاهد صحت این مطلب است زیرا اسم هر چیزی حاکی از مقام ذات و حقیقت اوست و خدا بدین ترتیب علم به حقیقت و هویت هر چیزی را به آدم آموخت. و این مطلب از نظر علمی و فلسفی مورد تأیید است، زیرا حقیقت حکمت عبارت است از علم به علل و اسباب فاعلی و غایی و صوری و مادی اشیاء، و درک ذات و گوهر موجودات بدان گونه که در عالم واقع و حقیقت می باشند؛ و مسلم است که علم به علل و اسباب واقعی و جوهر اشیاء بدان گونه که در واقع و نفس الامر می باشند جز از طریق وحی و الهام الهی و خداوندی که خالق و آفریننده آنهاست ممکن نیست و لذا حکمای عظام معتقدند که وحی و

الهام مختص به انبیا نیست بلکه کلیه موجودات و همه افراد بشر سهمی از وحی و الهام دارند و معتقدند که هر چه را که انسان در هر دور و زمان از علل و اسباب و اسرار نظام عالم درک می کند، خود نوعی از وحی و الهام الهی است و آیه شریفه «وَأَوْحِي رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا» (سوره نحل، ۶۸) شاهد بر این مدعاست و حکیم سبزواری در قسمت منطق از کتاب منظومه خود در توصیف منطق نخست می گوید:

الفه الحکیم رسطاليس میراث ذی القرنین القدیس

و سپس می گوید:

والملمم المبتدع القديم حقّ علیّ منّه عظیم

اودر بیت اول می گوید علم منطق را که قسمتی از علم حکمت است حکیم بارع ارسطو به مردم آموخت و در بیت دوم می گوید لکن الهام کننده این علم خداست که قدیم الوجود و ازلی است.

اجمالاً تفکر فلسفی یا به حکم فطرت و غریزه و یا در اثر تعالیم و ارشاد انبیاء در عالم و در میان افراد بشر تجلی و ظهور نمود و طبق گفتار برخی از حکما، صدرنشین ایوان فکر و اندیشه، ادریس نبی (هرمس اکبر)، و شیت نبی (آغازاثیمون) بوده اند و در ریچه حکمت و فلسفه از قلب آن دو فیلسوف بزرگ بر مردم جهان به خصوص یونانیان باز شد؛ و هر چند سرزمین یونان مهد و پرورشگاه فلاسفه بزرگی بوده است که هر یک به نوبت خود در فضای بی کران حکمت ستاره درخشنده ای بودند و به نور علم و فروغ تعلیم، اسرار بسیاری از عالم وجود را بر پژوهشگران آموختند ولی می توان گفت که سقراط حکیم بزرگ ترین حکما و فلاسفه یونان است که راه و روش دقت و کنجکاوی در فکر و اندیشه فلسفی را به شاگردان مکتب خویش آموخت و بعضی او را از جمله پیامبران شمرده اند و پس از آن افلاطون الهی شاگرد عالیقدر او که پیر و افکار و ناشر آثار استاد بزرگوار خود بود و او مانند استاد خود در جمیع علوم عصر متبحر بود و سپس ارسطو که معلم اول و عقل کامل لقب داشت و افکار و عقاید و نظریات او در کلیه علوم سراسر جهان و عالم علم و ادب را فرا گرفت و سالهای متمادی دانشمندان در هر دوره و کوره ای پیر و عقاید و ناشر افکار او بودند و سپس شاگردان او یکی پس از دیگری به نشر افکار و آثار و تدریس کتب و رسایل او پرداختند تا آن زمان که خورشید عالم آرای اسلام از شرق نبوت احمدی طالع گردید و جهان را به نور و فروغ افکار و عقاید بسیار ارزنده خود از طریق وحی و الهام الهی روشن نمود و تقلید و تعصب نسبت به ادیان و اشخاص و آراء را طرد نمود و مردم را به

تفکر و اندیشه در خلقت عالم و اسرار آفرینش مأمور ساخت و در قرآن مجید که نمایانگر عقاید و راه و روش او و صادر از منبع وحی و الهام الهی بود کلیه مردم جهان را به گفتن و پذیرفتن سخنان مقرون با دلیل و برهان و احترام از پذیرفتن مطالب عاری از منطق و دلیل هشدار داد همان طور که آیه «قل هاتوا برهانکم إن کنتم صادقین» (سوره بقره، ۱۱۱) شاهد بر این مدعاست.

طبق آثار و شواهد تاریخی مسلم و اصیل، پیامبر اسلام (ص) شخصاً با کفار و مشرکین و منکرین وجود صانع، از طریق منطق و برهان فلسفی سخن می گفت و آنان را با دلیل و برهان عقلی به سوی حق و حقیقت دعوت می نمود؛ و بعد از وی ائمه اسلام و اوصیاء عظام هر یک به نوبت خود از همین رویه پیروی کردند و مردم را با دلیل و سخنان فلسفی به خداپرستی و درک حقایق سوق می دادند. مخصوصاً امام علی بن ابی طالب (ع) که در این مرحله از دیگران گوی سبقت ربوده و سخنان دُرّ بار او در خطبه توحید و بسیاری از خطبه های دیگر او که درباره معرفت خدا و صفات او و در مورد خلقت عالم و کیفیت ایجاد ایراد کرده است بزرگ ترین شاهد و گواه ماست و می توان گفت که در اسلام او اول کسی است که طریق تفکر و اندیشه های فلسفی و سخن سرایی با دلیل و برهان را به پیروان اسلام آموخت و او به گفته ابن ابی الحدید شارح نهج البلاغه که خود سنی مذهب بود، در کلیه علوم عصر بویژه در فلسفه و فنون گوناگون آن همچون دریای خروشان و اقیانوس بی کرانی بود که از هر قطره ای از قطرات آن دریا، هزاران جوی علم و دانش جاری گردید و ابن ابی الحدید او را معلم کلیه علوم در اسلام می داند. و ظهور کلیه علوم را در اسلام به آن حضرت نسبت می دهد.

خلاصه اینکه در نتیجه نحوه تعلیم و تربیت پیامبر اسلام (ص) و ائمه اعلام و توجه آنان در سخنان خویش به منطق و دلیل و برهان، حکمت و فلسفه در اسلام رونقی بسزا یافت و شاگردانی چون ابن عباس و محمد حنفیه و یا چون هشام بن الحکم و جابر جعفی از محضر ائمه اعلام کسب علوم و معارف عقلیه نموده و انوار حکمت و شعب مختلفه آن از آفتاب درخشان نبوت و ولایت بر دریچه قلب آنان تابش نمود و در این میان نیز جمعی دیگر از متفکرین، به نام متکلمین به وجود آمدند و به تدریج متون اصلی و کتب فلاسفه یونان مانند کتاب اثولوجیا تألیف ارسطو و نظائر آن به دست مسلمانان رسید و به ترجمه آنان به زبان عربی و تألیف کتابهای ارزنده ای پرداختند و فیلسوفان عالیقدری به وجود آمدند نظیر یعقوب ابن اسحاق کندی که آثار ارزنده ای در اکثر علوم و فنون در اختیار مسلمانان گذاشت و سپس فیلسوف و دانشمندی یگانه و بی نظیر چون ابونصر فارابی ملقب به معلم ثانی در آسمان علم و دانش جلوه گری نمود و در کلیه علوم و فنون به خصوص فلسفه و ریاضیات و نجوم و هیأت و موسیقی شهره آفاق گردید. کتاب فصوص الحکم و کتاب الجمع بین الرأیین و کتاب الموسیقا الکبیر از جمله کتب بسیار ارزنده اوست و او مردی عارف و زاهد و تارک دنیا بود و غالباً در صحرا و کوهستانها و زوایا

و دور از مردم بسر می برد. و بعد از وی حجة الحق شیخ الرئيس ابو علی سینا، معلم ثالث، و نابغه دوران و شارح سخنان و آراء ارسطو و رئیس حکماء مشاء و حکیم علی الاطلاق و علامه آفاق و مؤسس بسیاری از اصول و قوانین محکم و متقن فلسفه، میداندار عرصه علم و دانش و مرجع مطلق علم طب و فلسفه و حکمت بود و کتاب شفای او مشتمل بر ریاضیات و منطق و طبیعیات و الهیات و کتاب اشارات وی در منطق و فلسفه و کتاب قانون او در علم طب و تشریح، قرنهای مرجع و مأخذ کلیه دانشمندان جهان بود. سپس نوبت رسید به استاد بشر عقل حادی عشر و حکیم قدوسی، خواجه نصیر الدین طوسی که در جمیع علوم به خصوص فلسفه و کلام و ریاضیات و هیات و نجوم بزرگترین ملجأ و مرجع علما و دانشمندان معاصر خویش بود. کتاب شرح اشارات در فلسفه و کتاب تجرید و کتاب نقدالمحصل در علم کلام و کتاب تذکره در هیات و نجوم و بسیاری کتب ارزنده دیگر از آثار گرانبهای اوست. پس از وی علامه حلی نابغه دهر و فرید عصر و محیط بر کلیه علوم و ملجأ فقها و متکلمین و شارح کتاب تجرید، در آسمان دانش جلوه گری نمود و لقب «آیه الله» ویژه و از آن او بود و همچنین شیخ اشراق شیخ شهاب الدین سهروردی و قطب الدین علامه شیرازی دورکن بزرگ فلسفه اشراق و علامه دوانی یکه تاز میدان حکمت و فلسفه و سایر علوم بودند تا نوبت رسید به معلم عالیقدر و نابغه عصر و فیلسوف عظیم الشأن میرداماد که مقام شامخ و علورتب او در کلیه علوم به خصوص حکمت و فلسفه در ضبط و تحریر نگنجد.

از دیر زمانی تا دوران میرداماد همواره مابین حکمای مشاء و حکمای اشراق و متکلمین و عرفا و صوفیه در بسیاری از مبانی فلسفی و اعتقادی اختلاف و نزاع در گیر بود و هر یک به ترویج و نشر مبانی فکری و عقاید خود می پرداختند و بر مبانی و عقاید دیگری طعن می زدند. طعن و خرده گیری در میان طبقات متفکرین به اوج خود رسیده بود و پژوهندگان حق و حقیقت از این همه اختلاف سرگشته و حیران شده بودند. از طرفی دیگر دیر زمانی بود که پیروان مذهب مادی و ناشران افکار اشخاصی چون طالس ملطی اعتقاد به اصالت ماده و انکار وجود خدا را در میان مردم ترویج می کردند، تا آنگاه که نوبت جلوه گری و درخشش در آسمان حکمت به آفتابی عالمتاب و نابغه ای عظیم الشأن و فیلسوفی عالمیقام و محقق بی همتا و نظیر به نام صدرالدین ملقب به صدرالمتهلین رسید.

او نخست به مطالعه و بررسی افکار و عقاید حکما و فلاسفه یونان و آنچه که آنان و یا نظایر آنان از آغاز تفکر در پیدایش عالم گفته و یا نوشته بودند پرداخت و سپس یکایک کتب مشهور و معروف زعمای فلسفه اسلام از مشاء و اشراق و کتب متکلمین و آراء و عقاید آنان و همچنین کتب و رسائل صوفیه و اهل عرفان را با دقت و بینش کامل مورد مطالعه و کاوش علمی قرار داد و چون قسمتی از آراء و عقاید فلسفی و کلامی و عرفانی آنان با منطق و برهان و یا با دید و شهود او

مخالف بود و او خود هم متبحر در کلیه علوم عصر و هم نقادی بصیر و خبیر و در کلیه شعب علوم و فلسفه همانند فارابی و ابن سینا و خواجه نصیر، گوی سبقت از دیگران ر بوده بود، و در نتیجه اشتغال به ریاضات شاقه، عقل او متصل به عقل فعال و قلب او مشتعل از نور کشف و شهود بود، لذا بر مسند قضاوت نشست و مابین فرق مختلفه حکما و متکلمین و آریاب کشف و شهود به قضاوت پرداخت و بر هر نظریه و عقیده ای از هر دسته و گروهی که به نظر خود مخالف با منطق و دلیل و باحقایق و دقایق مستنبط از وحی الهی و کتاب آسمانی و مشکوة نبوت و ولایت می دید خط بطلان کشید و پرده های بسیاری از اوهام و خرافات وارد در دین و مذهب را درید و نظامی جدید و افکار و اصولی بسیار عمیق و دقیق بنیاد نمود و پایه های آراء و عقاید فلسفی خود را بر آنها نهاد و به جنگ و نزاع مابین سران حکمت و فلسفه خاتمه داد و مهر بطلان بر تقلید و تعصب از هر دسته و جمعیتی زد.

نه صرفاً پیر و مکتب اشراق و یا مکتب مشاء و یا مکتب تصوف و عرفان بود و نه گفتار آنان را مانند وحی منزل و اصلی ثابت و لایزال می دانست و به گفته خود حکمتی به نام «حکمت متعالیه» و برتر از تقلید و تعصب بنیاد نمود و کتابی جامع و کامل و مشتمل بر کلیه افکار و عقاید بشر در کلیه ابواب و فصول فلسفه به نام کتاب اسفار نگاشت. کتاب اسفار نسخه کاملی است از نظام وجود و گنجینه ای است از اسرار آفرینش و دریایی است ژرف و بی کران که در قعر آن گوهرهای بسیار ارزنده علم و دانش نهفته که جز با عینک تحقیق و چشمی تیزبین نمی توان بر آنها نگر بست و بدون عقلی قوی و فکری عمیق و دقیق در آن دریا غواصی نمود و بدانها راه یافت. گویا نویسنده آن به اوج آسمان عقل و درایت راه یافته و بر ذروه هستی قدم نهاده و با بینش و دانش خارق العاده و دیده کشف و شهود بر دایره وجود قدم به قدم راه پیمایی نموده و سالکان راه حق و حقیقت و جاده معرفت را در هر نقطه از نقاط این دایره به رموز و اسرار نهفته در آن آگاه ساخته و نظام حیرت انگیز وجود را با بینشی آمیخته به دلیل و برهان و شهود و عیان به جهانیان معرفی نموده است.

خلاصه اینکه او خاتم حکمای الهی و وارث علوم و اسرار نهانی و در حکمت و فلسفه صاحب شریعت و طریقت نوینی است و به گفته شاعر «من نمی گویم که آن عالیجناب / هست پیغمبر ولی دارد کتاب». هم چون پیامبری است که اسراری را که از عالم غیب بر قلب او اشراق شده بود به عالم علم و دانش عرضه داشت. چنانکه رسول اکرم (ص) فرموده است «ان فی امتی انبیاء محدثین» در میان امت من پیغمبرانی هستند که اسرار علوم و معارف از عالم غیب بر قلوب آنان اشراق می گردد. در عظمت مقام و جلالت شأن او همینقدر بس است که استاد عالیقدر او میرداماد در باره او این رباعی را سروده:

صدرا جاهت گرفت باج از گردون
اقرار به بندگیت کرد افلاطون
بر مسند تحقیق نیامد چون تو
يك سر زگریبان طبیعت بیرون

اجمالاً صیت و شهرت علمی او در اندک زمانی اکثر کشورهای اسلامی را در بر گرفت و از هر گوشه و کنار و شهر و دیار، جویندگان حکمت برای جرعه نوشی از آن دریای بی کران و بهره وری از آن آفتاب درخشان به حوزه درس او شتافتند و چون آراء و افکار او در پاره ای از مسائل الهی به تدریج گوشزد عام و خاص گردید جمعی از قشریون به طعن و دق در آراء و عقاید او پرداختند و او را تکفیر نمودند و به وسیله تحریک عوام آن صدرنشین ایوان حکمت را به شدت آزرده و ناچار او شهر شیراز را به قصد قم ترك نمود و در ناحیه ای از نواحی کوهستانی (به نام قریه كهك) منزل کرد و به گفته خود در مقدمه کتاب اسفار از خلق برید و گوشه عزلت و خلوت گزید و مجدداً به ریاضت و مجاهدات نفسانی پرداخت تا به تمام وجود محرم حریم قدس گشت و بیش از پیش انوار کشف و شهود بر قلب او تابش نمود و در پیچه های وسیعتری از عالم اسرار بر وی گشوده شد.

در این اثنا که به اواخر عمر و به اوج کمال علمی و عملی رسیده بود کتاب دیگری به نام الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه نوشت که با عباراتی موجز و کوتاه و جملاتی مرموز و دقیق، بسیاری از مطالب مربوط به امور عامه و الهیات و علم النفس کتاب اسفار را به انضمام نکات و اسرار و پایداری که به تازگی بر قلب وی مکشوف و مشهود شده بود در بر دارد. او خود در مقدمه کتاب می گوید: «هنگامی که با فضل و تأیید الهی و امداد ربانی مراجعات و توجهاتم به عالم معانی و اسرار و ملازمت و پایداری من در درگاه حکمت الهی که مفیض و بخشنده انوار معرفت و دانش است به حد و فور و کثرت رسید و مدت مهاجرت و دوری من از آراء و عقایدی که جمهور دل بر آنها بسته بودند به طول انجامید و از آنچه جمهور به علت اعتماد به گفتار مشهور بدان معتقد بودند و به رسم تقلید خلف از سلف، تقلیدی وابسته به مشاهده حس و روبه روشن شدن آن با محسوس، اعتماد جسته و از مشاهده علوم که از عالم غیب بر قلوب و نفوس وارد می گردند اغماض می کردند به طور کلی اعراض نمودم، ناگاه بر مشاهدی و دیدگاههایی الهی و شریف و شواهد و ادله ای لطیف و قرآنی و قواعدی محکم و ربانی و مسایلی منقّه و عرفانی آگاهی یافتم که درك آنها میسر نبود مگر برای کمتر فردی از افراد به جزیکه تازان از افاضل حکما و یا فردی صوفی صفی القلب از بزرگان عرفا. بلکه من شخصاً خود متفرد به درك اموری بسیار شریف و عالی گشتم که کتب و آثار پیشینیان از حکما از ذکر آنها خالی بود هر چند خود از اساطین حکمت بودند و افهام و عقول متأخرین از درك آنها عاجز و قاصر بود هر چند از برجستگان و اهل فطانت بودند.

«قسم به جان خودم که مطالبی که در این کتاب تحریر یافته انواری است ملکوتی که در آسمان قدس و ولایت و دستهایی گشوده از علم و معرفت می درخشید، دستهایی که نزدیک است که باب نبوت را بکوبند و از آن دریچه حکمت و ایقان و معرفت الهی حکایت کنند. من پاره ای از آنها را در مواضع پراکنده ای از کتب و رسائل خود آورده ام و به ودیعت به اهل سرو حقیقت سپرده ام و بسیاری از آنها مسایلی هستند که برای من ممکن نبود که آنها را در آن کتب و رسائل به تفصیل بیان کنم و به صحت و حقانیت آنها تصریح کنم زیرا از اشتها و انتشار آنها در اقطار عالم ترسان بودم و دریغ می داشتم، زیرا طبایع اکثر مردم که به حکمت و عرفان به طور کامل راه نیافته و به فضایل اخلاق آراسته نگشته و از اوصاف ناپسندرهایی نیافته و به نور و فروغ احوال خاص اهل الله مهذب نگردیده اند، از درك و فهم آنها از طریق مطالعه کتاب و یا از طریق بحث و گفتگو عاجز و قاصرند و این خود سبب گمراهی آنان و گمراه کردن دیگران می شد.

«ولی چون امر و فرمان از ناحیه غیب بر قلب من وارد شد و از جانب آن عالم به من اشاره شد که قسمتی از آن اسرار را به علت حکمتی که بر ما مخفی است اظهار کنم و قسمت مهمی از آن اسرار را در میان طلاب حق و حقیقت منتشر سازم و براهین دال بر صحت آنها را بیان کنم، بدون آنکه در دفع نقوض و پاسخ پرسشها و اشکالات وارد بر آنها اطلاله کلام دهم، ناچار امر غیبی را امتثال کردم و به تحریر این مسایل اقدام نمودم و دامن سعی و کوشش و جدیت را به میان زدم و بدان گونه که از عالم غیب به من فرمان دادند آن مسایل را در این کتاب به رشته تحریر در آوردم.» (الشواهد الربوبیه، ص ۴-۵)

و در این کتاب در مورد بسیاری از مسایل مهم فلسفه از قبیل مسئله وجود و مراتب گوناگون آن، نظام آفرینش و رابطه آن با مبدأ، وجود ذهنی و مراتب آن، مسئله حرکت به ویژه تحقیق درباره حرکت جوهریه، بقای ماده در تمام مراحل وجود و رابطه آن با صورت، تبدیل ماده به صورت به تدریج و در مراحل گوناگون، نفس و رابطه آن با بدن و حدوث آن با حدوث بدن و بقای آن بعد از فناء بدن، حقیقت عالم آخرت و معاد جسمانی و حقیقت بهشت و جهنم و احوال انسان در سرای آخرت، حشر اجساد و ارواح، و بالأخره اینکه این فضا با آن عظمت و گستردگی به کجا منتهی می گردد، اسرار و نکاتی را بیان کرده است که احدی از حکمای سلف و خلف بدانها واقف نشده اند. به عقیده من و هم به گفته خود او در مقدمه کتاب شواهد، وقوف وی بر آن اسرار غالباً از طریق کشف و شهود بعد از تحمل ریاضات شاقه و احیاناً از دقت و تأمل در کلمات عرفای عظام از قبیل محیی الدین عربی و صدرالدین قونوی و مولانا جلال الدین رومی و غور و تأمل در اسرار و دقایقی که از احادیث نبوی و کلمات مأثور از ائمه و بالاخص از وقوف بر معانی بسیار دقیق و لطیف و اسرار نهفته در آیات قرآن مجید بوده که درك آنها فقط منحصر به این فیلسوف عظیم الشأن می باشد. و تا کسی قدرت کامل بر ادبیات عرب و اطلاعی وسیع از

مباحث فلسفی و آراء و عقاید خاص او نداشته باشد قادر بر درك و فهم بسیاری از مطالب این کتاب نخواهد بود.

ناگفته نماند که سالها تدریس این کتاب، به علت مبالغه مصنف در اختصار و اشتغال آن بر يك سلسله نکات بسیار عمیق و دقیق و عرفانی که درك آنها بر بسیاری از اهل فن هم مقدور نبود، به عهده تعویق و تعطیل سپرده شده بود. تا آنگاه که فیلسوف ربانی حکیم سبزواری تعلیقه بسیار مفیدی بر آن نوشت که در حل پاره ای از مشکلات کتاب نافع بود ولی مع ذلك برای درك بسیاری از مشکلات آن کافی و وافی نبود و بدین جهت حقیر علاوه بر ترجمه آن کتاب به زبان فارسی، تعلیقه ای به زبان عربی و بر سبک قدما که کلیه مشکلات عبارات و مطالب دقیق آن را توضیح داده است بر آن نوشتم تا خوانندگان از طریق عبارات خود کتاب بر مطالب بسیار نفیس که در قالب الفاظ و عبارات مرموز آن گنجایده شده است دست یابند. امید است که به زودی این تعلیقه نیز چاپ شده و در دسترس علاقه مندان قرار گیرد.

کتاب الشواهد الربوبیه مشتمل است بر پنج مشهد و هر مشهدی بر چند شاهد. و هر شاهدی بر اشراقات و عناوین دیگری از قبیل تلویح، تنویر و تذنیب و نظایر آن بر حسب مقام تقسیم شده. علت انتخاب این عناوین این است که غالب مسائل این کتاب طبق اظهار مصنف از طریق کشف و شهود و اشراق و الهام و هر گونه وسیله ای که اولیای خدا بدان وسیله با خدا و مبداء فیاض رابطه پیدا می کردند، بر قلب تابناک او تجلی نموده است.

کتاب حاضر مشتمل است بر ترجمه اصل عبارات کتاب شواهد و شرح و تفسیر این جانب که مابین هلالین قرار گرفته. سبکی را که برای ترجمه و تفسیر کتاب برگزیده ام کاملاً بدیع و تازه است. بدین گونه که مطالب اصل با مطالب شرح و تفسیر به طوری با هم آمیخته و تلفیق شده اند که خواننده ای که متن را بدون توجه به علامت هلالین بخواند به هیچ وجه نمی تواند مابین مطالب اصل و مطالب شرح و تفسیر از نظر پیوستگی عبارات و ربط مفاهیم فرق بگذارد. از طرف دیگر اگر مطالب مابین هلالین برداشته شوند متن اصلی کتاب شواهد نیز کاملاً مفهوم و مطابق با کلمات و عبارات صدر المتألهین می باشد. و ما به عنوان نمونه بخشی از صفحه اول کتاب را به دو صورت مختلف نقل می کنیم:

«ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور نمود نه به وسیله حد (یعنی تعریف به جنس و فصل قریب) و نه به وسیله رسم (یعنی تعریف به جنس قریب و فصل بعید و اقسام دیگر رسم) و نه به وسیله صورتی مساوی با وجود (بدین معنی که وجود را با صورتی که مساوی با حقیقت وجود باشد تصور کنیم مانند تصور مفهوم انسان به وسیله مفهوم بشر). زیرا تصور حقیقت خارجی هر چیزی عبارت است از حصول معنای آن چیز در ذهن و انتقال یافتن آن معنی از خارج به ذهن. و

این عمل درباره غیر وجود (یعنی ماهیات) قابل اجراست، ولی در مورد وجود ممکن نیست (زیرا اولاً تصور حقیقت وجود چنانکه گفته شد ممکن نیست و ثانیاً حقیقت وجود امری است عینی و خارجی و انتقال آن از خارج به ذهن مبطل حقیقت اوست و آنچه که از وجود در ذهن منعکس می گردد فقط شبیحی از حقیقت وجود است نه حقیقت وجود).»

ترجمه متن اصلی شواهد با حذف مطالب داخل هلالین چنین خوانده می شود:

«ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور نمود نه به وسیله حد و نه به وسیله رسم و نه به وسیله صورتی مساوی با وجود. زیرا تصور حقیقت خارجی هر چیزی عبارت است از حصول معنای آن چیز در ذهن و انتقال یافتن آن معنی از خارج به ذهن و این عمل درباره غیر وجود قابل اجراست ولی در مورد وجود ممکن نیست.»^۱

بدین ترتیب نه تنها متن کتاب شواهد با حفظ اصالت و مستقیماً در دسترس خواننده قرار گرفته است بلکه تفسیر مطالب نیز همراه متن بدون انقطاع و بریدیگی عرضه شده است و این پیوستگی در درك و فهم مطالب این کتاب مشکل ایجاد سهولت می کند.

ضمناً باید بگویم که من این کتاب را بدون هیچ گونه دسترسی به منابع و مآخذ ترجمه کردم و بجز يك نسخه از کتاب شواهد که به امانت گرفته بودم نسخه دیگری در اختیار من نبود. نسخه مزبور همان نسخه ای است که اخیراً در شهر مشهد به اهتمام استاد محترم آقای سید جلال الدین آشتیانی به طبع رسیده و اگر خوانندگان محترم نسخه دیگری را بیابند که احیاناً کلمه و یا جمله ای از آن نسخه با نسخه مزبور مخالفت داشته باشد مرا معذور بدانند. هر چند به عقیده خودم آنچنان در ترجمه مطالب و مطابقت آنها با مطالب اصولی صدر المتألهین دقت و کوشش به عمل آمده است که احتمال خطا و اشتباه بسیار کم و ناچیز است، ناگفته نماند که در همین نسخه موجود در مواردی اغلاط و عبارات نادرستی مشاهده شد که این جانب با اطلاع از افکار و عقاید صدر المتألهین و احاطه به مطالب مندرجه در کتابهای او بخصوص کتاب اسفار به آن اغلاط و اشتباهات پی برده و آن عبارات را بدان گونه که مطابق با افکار و نظریات وی در سایر کتابهای او بود ترجمه کردم. ضمناً باید گفت که اگر در بعضی از صفحات این کتاب بخصوص اوایل آن ابهام و غموضی در عبارات مشاهده می گردد به علت آن است که مترجم، به خصوص مترجمی که می خواهد امانت در تعبیر را رعایت کند، در چهارچوب حفظ امانت قرار گرفته و چاره ای بجز همان تعبیرات موجود در کتاب نداشته است.

۱. این قسمت از مطالب که به عنوان نمونه نقل شد مربوط است به شاهد دوم از مشهد اول.

و نیز ناگفته نماند که شاید بعضی از مسایل مربوط به علوم طبیعی که در این کتاب از نقطه نظر عملی و جنبه عقلی و موازین فلسفی مطرح گردیده است احياناً مخالف با نظریات معاصرین باشد که بر پایه آزمایشها و تجارب علمی استوارند و مترجم این کتاب با علم و اطلاع از این مسئله از ذکر آن حتی دریاورقی مگر در موارد معدودی خودداری نموده است. زیرا هدف اصلی، ترجمه افکار و بیان عقاید و نظریات صدر المتألهین بوده است که فهم و درک آنها برای همه کس میسر نیست.

در اینجا باید تأکید کرد که اکثر عقاید اختصاصی او با اکتشافات اخیر و نظریات معاصرین موافقت کامل دارد بلکه بسیاری از نظریات بلند پایه آن حکیم عالیقدر در مواردی از قبیل مسئله حرکت و اصالت آن در برابر زمان و رابطه مابین آن دو، حرکت جوهریه، بقای ماده در سیر صعودی تکاملی اشیاء، تبدیل ماده به انرژی در سیر صعودی و عکس آن در سیر نزولی و مسئله حدوث نفس، در زمان کنونی پاسخگوی بسیاری از مسائل بنیادی فیزیک و فلسفه طبیعی عصر حاضر است و حتی می توان قسمتی از نظریات و عقایدی را که ظاهراً با نظریات و عقاید معاصرین مخالفت دارد بر وجهی تفسیر و توجیه نمود که با نظام کلی عالم از نظر واقع بینانه مطابقت داشته و آزمایشها و تجارب علمی را تنها ویژه عالم مادی و سرای طبیعت که از نظر فلاسفه پست ترین عوالم وجود و نازلترین مراتب سیر نزولی وجود است قرارداد و خصوصیات يك قطعه از جهان بی انتهای آفرینش را حاکم بر کلیه عالم هستی و سایر منازل و مقامات عالیّه وجود ندانست. و این خود، سری است که اکثر ظاهر بینان از درک آن عاجز و قاصرند. زیرا این جهان طبیعی و سرای مادی و خواص و احکام آن از نظریات فیلسوف که عالم هستی را در فضایی وسیع تر و با مقیاسی دقیق تر مشاهده می کند، جهانی است بسیار حقیر و بی ارزش و به اعتباری اولین منزل خودنمایی و خودآرایی موجودات در کسوف مادی است مانند نوزادی که تازه قدم به عرصه وجود گذاشته و از بسیاری از خواص و اوصاف و احکام و کمالات يك انسان کامل العیار بی نصیب است و نمی توان حالات و خصوصیات او را میزان و مقیاس برای فهم و درک حالات و خصوصیات بزرگان و سالخوردهگان قرارداد. و به عقیده آنان که سراسر عالم وجود را با عینک عقل و چشم کشف و شهود باطن می نگرند عینک حس و چشم ظاهری قابل خطاست. و آزمایشها و تجربه های دانشمندان معاصر همگی بر اساس حس و از طریق حواس ظاهری است و نیز چون طبیعت و پاره ای از احکام و خواص آن در معرض تغییر و تبدیل است، آزمایشها و تجربه ها نیز در معرض تغییر و تبدیل و احياناً متضاد و متغایرند و نمی توان برای همیشه و به طور کلی بر آنها تکیه نمود.

دو چیز عامل اقدام این جانب به ترجمه و تفسیر و نشر افکار و آثار صدر المتألهین گردید. اول آنکه در پی سالها دقت و مطالعه در آثار بزرگان فلسفه و عرفان از جمله ابن سینا و

خواجه نصیر الدین طوسی و محیی الدین عربی و صدر المتألهین و اشتغال به تدریس آنها و نوشتن تعلیقه بر طبیعیات و الهیات کتاب شفا و شرح اشارات، شبی در عالم خواب دیدم که به قصد زیارت فیلسوف عظیم الشأن صدر المتألهین از خانه بیرون آمدم و به جانب صحرا شتافتم. در اثنای راه شخصی را دیدم که در لباس اهل فقر و درویشان در گوشه ای ایستاده و به ذکر خدا مشغول است و تا مرادید گفت به قصد زیارت صدر المتألهین آمده ای؟ گفتم آری. گفت با من بیا تا تو را به خدمت او ببرم. اندکی راه پیمودیم تا به درباغ بزرگی که از فرط بزرگی، دیوار و حصارهای آن ناپیدا بود رسیدیم. نخست آن شخص وارد آن باغ شد و پس از اندک زمانی برگشت و گفت حضرت صدر المتألهین اجازه شرفیابی دادند و مرا با خود به اطاقی در داخل باغ برد. اطاقی بسیار وسیع و بزرگ بود و کلیه دیوارها تا سقف آن از کتاب پوشیده شده بود و بجز کتاب چیزی دیده نمی شد. دیدم در وسط اطاق سجاده ای گسترده و صدر المتألهین بر روی آن سجاده نشسته و عمامه سیاهی نسبتاً بزرگ بر سر گذاشته بود که نشانه سیادت معنوی اوست و صورت او همچون آفتاب نورانی و درخشان بود و در اطراف سجاده او کتابهای زیادی انباشته شده بود. دست او را بوسیدم و او به من لطف و عنایت بسیار فرمود و گفت که تو به نشر افکار و عقاید فلسفی و نظریات علمی من موفق خواهی شد و من در حق تو دعای کنم. از هیبت و سطوت این واقعه از خواب بیدار شدم و از آن زمان تا کنون اکثر اوقات خود را به ترجمه و تفسیر و نشر آثار و افکار وی مصرف داشتم.

عامل دوم اینکه با وجود اهمیت نظرات و جامعیت افکار ملاصدرا نسبت به کلیه رجال فلسفی عالم از یونان تا زمان معاصر، و با آنکه کتب فلسفی او از زیباترین و شیواترین متون فلسفی می باشد، در عین حال ترجمه آن به زبان فارسی با حفظ ظرافت مطلب و بیان معانی دقیق و رقیق، حتی برای اهل فن نیز کار بسیار مشکل و دشواری بوده است و تا کنون کسی بدان اقدام نکرده و رجال علمی مانند فیلسوف عالیقدر حاج ملاهادی سبزواری هم که به افکار وی معرفت داشته اند تنها به تحشیه و تعلیق بر آثار وی اکتفا کرده اند. لذا این جانب علاوه بر تعلیقات مفصلی که بزبان عربی بر تمام کتاب اسفار و شواهدر بویه نوشته ام نخست به ترجمه و تلخیص امور عامه و قسمتی از الهیات کتاب اسفار پرداخته سپس سفر نفس آن کتاب را در پنج مجلد ترجمه و تفسیر نمودم و اینک با ترجمه و تفسیر حاضر از کتاب شواهدر بویه غالب آثار مهم ملاصدرا به زبان فارسی در اختیار علاقه مندان قرار گرفته است. و بسیار مسرور هستم که از این پس نسل جدید مملکت که غالباً به زبان عربی آشنایی ندارند و نتوانسته اند با افکار این فیلسوف بزرگ آشنا گردند، می توانند مستقیماً به آثار وی مراجعه کنند و از نوشته های پراکنده ای که از خلاصه افکار ملاصدرا به فارسی در اینجا و آنجا در دسترس قرار گرفته رهایی یابند.

به طور کلی علوم منقسم می گردند به علوم ادبی و انسانی، علوم ریاضی، علوم طبیعی و علوم الهی. موضوع علوم ادبی الفاظ و کلمات و جملات و تراکیب مختلف است که هم قابل احساس به حس باصره و هم قابل احساس به حس سامعه اند. موضوع علوم انسانی از قبیل اقتصاد و علوم اجتماعی و سیاسی و حقوق و رفتارشناسی و روانشناسی، رفتار فردی و روابط اجتماعی است که همگی مرتبطند به ابدان و اماکن و ازمنه مختلف و روابط محسوس مابین آنها و ایجاد هیئاتی که از جمله علل و اسباب تبلور و تجلی مظاهر تمدن است. موضوع علوم ریاضی عبارتست از کم منفصل (اعداد) و کم متصل (ابعاد) اعم از آنچه که دارای وجود واقعی خارجی و یا وجود فرضی ذهنی است. آن قسمت که دارای وجود خارجی بالعرض باشد، محسوس بالعرض اند و نه محسوس بالذات، زیرا مثلاً عدد به تبع معدود و ابعاد به تبع حجم قابل احساسند. اما آن قسمت از ریاضیات که موضوع آن وجود فرضی ذهنی و غیر محسوس است، تنها به وسیله فرض و قوه واهمه در ذهن ترسیم می یابند و به عقیده ما جزو علوم در رابطه با موجود واقعی قرار نمی گیرند.

موضوع علوم طبیعی، اجسام و احوال و اوصاف فعل و انفعالات و تجزیه و تحلیل و ترکیب و خواص ناشی از اعمال وارد بر آنهاست که همگی یا به واسطه و یا بدون واسطه، محسوس به یک یا چند حس از حواس پنجگانه اند. بنابر این انسان در فهم و درک علوم نامبرده همواره از حواس پنجگانه استمداد می جوید و دست طلب به دامن طبیعت دراز می کند و از دریچه طبیعت به مسایل مورد نظر نگاه می کند و طبیعت و حواس پنجگانه را در راه نیل به هدف و درک مطلوب و مقصود خویش وسیله قرار می دهد و به هر جا که برسد سر از دریچه طبیعت بیرون نخواهد کرد. اما تنها علمی که فقط از دیدگاه عقل و عرصه مافوق طبیعت به حقایق اشیاء می نگرد علم حکمت و فلسفه، به خصوص قسمت امور عامه و قسمت الهیات و قسمت علم النفس است. و لذا هر اندازه که فکر و اندیشه انسان از صحنه طبیعت و مظاهر آن دورتر و به عرصه ماورای طبیعت عالم عقل نزدیک تر باشد، به درک علوم و اسرار مافوق طبیعت نزدیک تر خواهد بود. تا آنگاه که در نتیجه مجاهدات علمی و عملی اتصال به عقل فعال یابد و از آن سرچشمه و مبدأ فیاض علوم، صورت علمی کلیه عوالم وجود در نفس او نقش بندد و عالمی عقلی نظیر و مطابق عالم عینی گردد همان طور که فیلسوف اعظم ما صدر المتألهین در تعریف حکمت می گوید: «الحكمة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی». یعنی حکمت عبارت است از تبدیل شدن انسان به عالمی عقلی و علمی شبیه عالم عینی. پس فیلسوف الهی پا بر طاق طبیعت و محیط عالم اجرام و اجسام گذاشته و دست به سوی عالم عقل و ساحت مجردات دراز کرده و با چشم عقل و دید کشف و شهود به منابع اصلی عالم وجود که عالم طبیعت و همه اسرار و رموز آن شعله ای از آن منابع و مظهری از آن مراکز اصلی علم و قدرت و حکمت اند می نگرد. و

این مطلب مسلم است که کسانی بر راستی و حقیقت به مبداء آفرینش و اسرار نهفته در عالم کبیر و عالم صغیر و نظام حیرت انگیز هر دو واقف گردیده اند که یا از طریق تعقل و تفکر و تدبیر در آثار صنع و یا از طریق ریاضت و تصفیه باطن و تهذیب نفس و کشف و شهود، راه و مسیر وقوف بر حقایق و اسرار نظام آفرینش را پیموده اند. و من شخصاً توصیه می کنم که این کتاب را بخوانند بجز آنان که دل به خدای خویش بسته و شیشه آرزوهای درونی را به سنگ ریاضت شکسته و در بروی اغیار بسته و از تبعیت از اوها و تخیلات دوری جسته اند تا شایسته پذیرش اسرار نهانی و تابش انوار الهی گردند. زیرا نویسنده این کتاب از عالم کثرت به عالم وحدت شتافته و بسی اسرار نهانی را با دید شهود یافته و کتابی به سالکان راه حقیقت و طریقت اهدا نموده که عبارات آن را از تار و پود کشف و شهود یافته است و خود در مقدمه آن توصیه نموده است که مطالب آن را از دیده دل بستگان به عالم طبیعت و محجوبان از انوار حقیقت مستور دارند.

جواد مصلح
اول تیر ۱۳۶۲

سیاسگزاری

در تمام مدتی که اینجانب مشغول نگارش این اثر بودم دلمشغولی من سرانجام کاری یعنی چاپ کتاب بود و نگرانی از تمام گرفتاریهای فنی آن. تجربه سایر تألیفات حقیر و دور بودن از وطن جهت پی گیری و نظارت بر چاپ، امر چاپ این اثر را غیر ممکن می نمود تا اینکه الطاف خدای متعال شامل حقیر گردید و بیاری دستهای توانای بزرگواران علم پرور تمام این مراحل مشکل طی شد و بر این بنده لازم است که از دوستان دانشمند و دانش پرور سپاس و ستایش خود را ابراز دارم.

از استاد خرمشاهی سیاسگزارم که با دانش و بینش و نکته سنجی فلسفی فراوان بیشتر زحمات نظارت بر چاپ و غلط گیری و اصلاحات لازم را در تحت دید فلسفی و عرفانی خود قرار داده و بنده را رهین منت خود فرمودند که اتمام چاپ این اثر بدون نظارت عالیّه این استاد عالیقدر امری محال می نمود.

مراتب تشکر خود را از جناب آقای مهندس فیر و زان که امکانات لازم جهت چاپ این اثر را فراهم فرمودند ابراز میدارم. همچنین از فاضل ارجمند عالیقدر جناب آقای محمد حسین محلاتی سپاس فراوان دارم که با الطاف خاص خود مشوق بنده در شروع و ختم این کتاب گردیدند.

جواد مصلح
شهریور ۱۳۶۶

ترجمه و تفسير

الشواهد الربويه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه مؤلف

حمد و سپاس خداوندی را سزااست که به نور و فروغ اسرار مبدأ و معاد بر قلوب اهل عرفان تجلی نمود، و آنان را از اسرار آگاه فرمود و نور معرفت و شناسایی خویش را غایت و نتیجهٔ ایجاد ارواح و اجساد قرارداد و امر و فرمان خویش را از طریق وحی به هر آسمانی صادر نمود، تا که به وسیلهٔ تحریکات نفوس مجردة، یعنی نفوس کلیهٔ سماویه، انوار متجدده (یعنی نفوس جزئیة متعلق به ابدان انسان و حیوان) را اداره کند، انواری که بقاع و بلاد بدانها فروغ و روشنائی یابند و کاینات و حوادث از آنها پدید آیند و زمین به وسیلهٔ وجود حیوانات و نباتات و جمادات زینت و آرایش یابد و غرض اصلی (از ایجاد و ارشاد آنها به سوی غایات و اهداف و کمالات خاص آنان) انشاء و ایجاد و نشو و نما و سرای آخرت و تعمیر آن به وسیلهٔ نفوسی شریف و پاکیزه و عاری از آلاشیهای مادی بود. پس بدین جهت و برای نیل بدین غایت و هدف نخست انسان را (که شایستهٔ حیات ابدی و مزایای سرای اخروی است) آفرید و از بقایای طینت انسان سایر اکوان (و انواع گوناگون موالید را) خلعت هستی بخشید.

حمد و سپاس خدای آفریننده و پدید آورنده را که تا چه اندازه بزرگ و مقدس و منزّه از هر گونه نقایص و علایق و قیود است. شکر می کنم او را در برابر نعمتهای گوناگون و بی دری و در برابر عطایای مترادف و متعاقب او و درود می فرستم بر پیامبر گرامی و اهل بیت او که منزّه و مبری از ظلمات اوهام و خواطر گمراه کننده اند و در آسمان قدس و عصمت و طهارت از طعن و دستبرد اوهام و تخیلات جهال محفوظ و مصون اند؛ و من پناه به خدایم برم از دستبرد و دخالت جنود شیاطین در تحریر مسایل این کتاب و از نشر و تعلیم مطالب آن به آنان که شایستهٔ درک و فهم آنها نیستند. یعنی آنان که پرده و حجاب جهالت و ملکات ناپسندیده را از باطن خویش نزدوده و آن را از ملکات زشت و ناپسندیده پاک و منزّه نکرده اند. پروردگارا دلهای احرار و آزادگان از قیود رذایل و خبایث و علایق مادی را جایگاه این

اسرار و منزلگاه این انوار قرار داده و این اسرار را از استراق سمع اشعار و طرد شدگان از عالم انوار حفظ و حراست فرما.

پروردگاران این کلمات مسطور در این کتاب را در دلی که از روشنائی نور معرفت و باروری شکوفه های علم و یقین چون روضه و گلزاری است از گلزارهای بهشت جایگزین فرما و آنها را در گودالی تاریک از ظلمت جهل و عناد متمرکز فرما.

اما بعد، این فقیر حقیر محمد مشهور به صدرالدین شیرازی که خدای متعال چشم دل او را به فروغ معرفت و شناخت دین روشن سازد و سینه او را به نور یقین شرح صدر عطا فرماید، چنین می گوید که هنگامی که با فضل و تأیید الهی و امداد ربانی مراجعات و توجهاتم به عالم معانی و اسرار و ملازمت و پایداری من در درگاه حکمت الهی که مفیض و بخشنده انوار معرفت و دانش است، به حد و فور و کثرت رسید و مدت مهاجرت و دوری من از آراء و عقایدی که جمهور دل بر آنها بسته بودند، به طول انجامید و از آنچه جمهور به علت اعتماد به گفتارهای مشهور بدان معتقد بودند و به رسم تقلید خلف از سلف، تقلیدی وابسته به مشاهده حس و رو بر و شدن آن با محسوس اعتماد جسته، و از مشاهده علمی که از عالم غیب بر قلوب و نفوس وارد می گردند اغماض می کردند، به طور کلی اعراض نمودم، ناگاه بر مشاهده و دیدگاههایی الهی و شریف و شواهد و ادله ای لطیف و قرآنی و قواعدی محکم و ربانی و مسایلی منقّه و عرفانی آگاهی یافتم که درک آنها میسر نبود مگر برای کمتر فردی از افراد بجزیکه تازان از افاضل حکما و یا فردی صوفی صفی القلب از بزرگان عرفا. بلکه من شخصاً خود متفرد به درک اموری بسیار شریف و عالی گشتم که کتب و آثار پیشینیان از حکما از ذکر آنها خالی بود هر چند خود از اساطین حکمت بودند و افهام و عقول متأخرین از درک آنها عاجز و قاصر بود هر چند از برجستگان اهل فطانت بودند.

قسم به جان خود که مطالبی که در این کتاب تحریر یافته، انواری است ملکوتی که در آسمان قدس و ولایت و دستهای گشوده از علم و معرفت می درخشید، دستهایی که نزدیک است که باب نبوت را بکوبند و از آن دریچه حکمت و ایقان و معرفت الهی حکایت کنند. من پاره ای از آنها را در مواضع پراکنده ای از کتب و رسائل خود آورده ام و به ودیعت به اهل سر و حقیقت سپرده ام و بسیاری از آنها مسایلی هستند که برای من ممکن نبود که آنها را در آن کتب و مسایل به تفصیل بیان کنم و به صحت و حقانیت آنها تصریح کنم. زیرا از اشتها و انتشار آنها در اقطار عالم (و آگاهی افرادی ناشایسته و نالایق از آنها) ترسان بودم و دریغ می داشتم، زیرا طبایع اکثر مردم که به حکمت و عرفان به طور کامل راه نیافته و به فضایل اخلاق آراسته نگشته و از اوصاف ناپسندرهایی نیافته و به نور و فروغ احوال خاص اهل الله مهذب نگردیده اند، از درک و فهم آنها از طریق مطالعه کتاب و یا از طریق بحث و گفت و گو عاجز و قاصرند و این خود سبب

گمراهی آنان و گمراه کردن دیگران می شد.

ولی چون امر و فرمان از ناحیه غیب بر قلب من وارد شد و از جانب آن عالم به من اشاره شد که قسمتی از آن اسرار را به علت حکمتی که بر ما مخفی است اظهار کنم، و قسمت مهمی از آن اسرار را در میان طلاب حق و حقیقت منتشر سازم و بر اهین دال بر صحت آنها را بیان کنم، بدون آنکه در دفع نقوض و پاسخ پرسشها و اشکالات وارد بر آنها اطاله کلام دهم، ناچار امر آمر غیبی را امتثال کردم و به تحریر این مسایل اقدام نمودم و دامن سعی و کوشش و جدیت را به میان زدم و بدان گونه که از عالم غیب به من فرمان دادند آن مسایل را در این کتاب به رشته تحریر در آوردم. اینک این مطالبی که در این کتاب تحریر می یابد گوهرهایی است درخشان و اشاراتی است به اصول و قواعدی که شمار آگاه می سازد از مسایل نفیس و ارزنده ای که به امداد و فضل الهی از آسمان عقل وجود و احسان بر قلب ما نازل گردید و در آن رسوخ یافت و همانند گوهرهای تابناک در درون اصداف قابلیت نفس منعقد گردید، سپس غواص قوه فکریه آنها را از قعر دریای حکمت استخراج نمود و به ساحل تقریر و بیان افکند، همگی به اذن خدای منان. و سپس نفس ناطقه و قوه عاقله هر یک از آنها را از درون صدفهایی که آنها را در دل خویش پرورانده اند و از دسترس اجانب و نااهل حفظ و صیانت نموده اند، به وسیله تدبیر و تحقیق و نیروی تأمل و تدقیق که به منزله آلت و شکافتن درون فلزات است بیرون آورد و در لباس نظم و ترتیب در آورد و اکنون بحمد الله این دانه های درو یا قوت و الماس درخشان حکمت و عرفان همانند دانه های تسبیح در دست کسانی است که به وسیله آن خدای متعال را در جوامع قدس تسبیح می کنند و یا همچون گردن بندی است که حورالعین در مجامع انس خویشان را بدان می آریند.

اینک اینهاست اصولی که من آنها را در این کتاب تحت عنوان ابواب و فصول بیان می کنم و سرلوحه هر کدام از این اصول را به نام «مشاهد» نامیده و مشاهد را طی «شواهد» ی چند به رشته تحریر در آورده ام، مشاهد و شواهدی که مآرب و مقاصد اهل فن و افراد شایسته از آنها جستجو می کردند و این مجموعه را به نام الشواهد ال ربوبیه فی المناهج السلوکیه نامیدم و امید است که خدای متعال گره هموم و غموم سالکان راه خدا را به وسیله این اصول بگشاید و سلوک مناهج راه حق و یقین را بر آنان آسان سازد و با فروغ و اشراق و لمعان این اصول قلوب اهل جد و تحصیل را نورانی فرماید. «والله يقول الحق و هو یهدی السبیل» (خداوند گویای حق و راهنمای برحق است - سوره احزاب، آیه ۴)

مشهد اول

در بیان اموری که جمیع علوم و دانشها بدانها نیازمندند و به نام امور عامه نامیده می شوند

شاهد اول

در بیان وجود و احکام مربوط به آن

اشراق اول: در این که وجود امری است متحقق در خارج

وجود سزاوارترین چیزی است به تحقق در خارج. زیرا مساوی وجود (یعنی ماهیت)، به سبب وجود متحقق و موجود در اعیان و در اذهان است. پس اوست که به وسیله او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می رسد (بدین معنی که حقیقت هر چیزی عین وجود آن چیز است). پس چگونه وجود امری اعتباری است (یعنی تصویری و ذهنی نه خارجی) چنانکه آنانکه از مشاهده وجود محجوب مانده اند (یعنی معتقدین به اصالت ماهیت) چنین تصور کرده اند. و نیز بدین علت که وجود، مجعول بالذات (یعنی صادر حقیقی) است، نه آنچه که به نام ماهیت نامیده می شود. چنانکه به زودی توضیح داده خواهد شد.

اشراق دوم: در بیان درك حقیقت وجود

ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور نمود، نه به وسیله حد (یعنی تعریف به جنس و فصل قریب) و نه به وسیله رسم (یعنی تعریف به جنس قریب و فصل بعید و اقسام دیگر رسم) و نه به وسیله صورتی مساوی با وجود (بدین معنی که وجود را با صورتی که مساوی با حقیقت وجود باشد تصور کنیم، مانند تصور مفهوم انسان به وسیله مفهوم بشر). زیرا تصور حقیقت خارجی هر چیزی عبارت است از حصول معنای آن چیز در ذهن و انتقال یافتن آن معنی از خارج به ذهن. و این عمل در باره غیر وجود (یعنی ماهیات) قابل اجراست ولی در مورد وجود ممکن نیست. (زیرا اولاً تصور حقیقت وجود، چنانکه گفته شد، ممکن نیست و ثانیاً حقیقت وجود امری است

عینی و خارجی و انتقال آن از خارج به ذهن مبطل حقیقت اوست و آنچه که از وجود در ذهن منعکس می گردد فقط شبیحی از حقیقت وجود است نه حقیقت وجود. پس ممکن نیست به حقیقت وجود راه یافت، مگر از طریق شهود به چشم باطن. نه از طریق تحدید و تعریف و اشاره برهان و دلیل و تفهیم از طریق الفاظ و عبارات.

و چون برای حقیقت وجود، وجود ذهنی (و صورتی که در ذهن بگنجد) نیست بنابراین حقیقت وجود نه کلی است و نه جزئی و نه عام و نه خاص و نه مطلق و نه مقید. بلکه این اوصاف و عناوین، لازمه درجات و مراتب وجود است و یا لازمه ماهیات و عوارض ماهیاتی که به وسیله وجود موجود می گردند. و حقیقت وجود در حد ذات خویش امری است بسیط که برای او نه جنسی و نه فصلی است. و نیز در تحقق و تحصیل وی (چه در خارج و چه در ذهن) نیازی به انضمام قیدی از جنس فصول و یا از جنس اعراض و یا امری که او را به دو گونه تقسیم کند و یا متعین و مشخص سازد، ندارد.

اشراق سوم

شمول وجود بر اشیاء از قبیل شمول کلی بر جزئیات خود چنانکه قبلاً اشاره کردیم نیست. بلکه شمول او بر کلیه اشیاء به طریق انبساط و سریان و ظهور در هیات مایات (یعنی کلیه موجودات) است؛ سریانی مجهول التصور و غیر قابل ادراک. پس وجود با اینکه امری است شخصی و متعین و خود متشخص و متعین بالذات و سبب تشخیص و تعین ماهیاتی است کلی که به وسیله وجود موجود می گردند، مع ذلك از جمله چیزهایی است که می توان درباره آن گفت که در عین حال دارای حقایقی است مختلف به حسب اختلاف ماهیاتی که با وی متحدند. به طوری که هر يك از آن ماهیات به مرتبه ای از مراتب وجود و درجه ای از درجات وجود متحد شده اند، به غیر از وجود واجب الوجود که عاری از ماهیت (و مبرای از هر حد و قیدی) است. زیرا واجب الوجود (که ما او را موجود اول نامیده ایم) وجودی است خالص از هر امری زاید بر ذات خویش. و وجودی است که وجودی اتم از آن در عالم نیست و به اصطلاح دیگر، اوست وجود صرف و وجودی متاكد و وجودی شدید (در نهایت شدت نورانیت) که نه از جهت قوت و نه از جهت شدت، محدود و متناهی نیست. بلکه او موجودی است غیر متناهی که در مفهوم غیر متناهی بودن نیز غیر متناهی است. بدین معنی که عقل و درک ما ممکن است چیزی را به عنوان آنکه غیر متناهی است. درک کند، مانند اینکه بگوئیم سلسله اعداد یا جهان آفرینش و یا فضا غیر متناهی است، ولی این درک و فهم برای ما امری است معلوم و متناهی. اما ذات حق هم غیر متناهی است و هم در غیر متناهی بودن نیز غیر متناهی است. پس هیچ حدی او را محدود نمی سازد و هیچ رسمی او را شامل نمی گردد و هیچ فردی از افراد عالم علم و احاطه به او پیدا

نخواهد کرد. و عَنَتِ الوجوه للحی القیوم (سوره طه، آیه ۱۱۱)

تفریع

پس مابین آنچه که ما معتقدیم که حقیقت وجود حقیقتی است واحد و در عین حال دارای مراتبی است مختلف به اختلاف تقدم و تأخر و تأکد و ضعف، و آنچه که حکمای مشاء یعنی پیروان فیلسوف اول (ارسطو) گفته اند که حقایق وجود، حقایقی است مختلف و متباین، اختلافی نیست.

اشراق چهارم

وجود در هر چیزی (یعنی در هر موجودی) عین علم و قدرت و سایر صفات کمالیه ای است که برای هر موجودی از آن جهت که موجود است، ثابت است لیکن (کلیه صفات مذکور) در هر موجودی بر حسب درجه و مرتبه وجود آن موجود خواهد بود و به زودی موعد بیان این مطلب خواهد رسید.

اشراق پنجم

بین وجود و ماهیتی که بدان وجود، موجود است ملازمی است عقلی^۱ نه صرف همراهی اتفاقی (که به مجرد تصادف و اتفاق پیش آمده باشد) بلکه اگر همراهی یا مصاحبتی مابین وجود و ماهیت باشد بدان معنی است که معهود مابین حکماست. و لذا ناچار بایستی یکی از دو امر متلازم به تلازم عقلی، در تحقق تابع دیگری بوده و به وسیله آن متحقق گردد؛ و یا اینکه هر دو با هم به وسیله امر ثالثی تحقق یابند که آن امر ثالث مابین دو امر متلازم ارتباط برقرار سازد (یعنی علت ارتباط هر يك از این دو امر با دیگری باشد). و در مسئله ملازمت بین وجود و ماهیت، شق دوم صحیح نیست. زیرا یکی از دو طرف ملازمه، یعنی ماهیت، نه مجعول است و نه در حد ذات خویش و به ذات خویش موجود است. چنانکه مادر مقام خود این مطلب را با براهین قاطع ثابت

۱. تلازم یا عقلی است و یا اتفاقی. تلازم اتفاقی عبارت است از معیت دو چیز با یکدیگر که به حکم تصادف و اتفاق پیش آمده است، مانند رسیدن زید به خانه هنگام طلوع آفتاب که صرفاً به حکم اتفاق و تصادف است و هیچ گونه دلیل عقلی بر این معیت وجود ندارد. ولی تلازم عقلی عبارت است از معیت دو چیز به حکم عقل. و تلازم عقلی یا به علت این است که یکی از دو امر، علت وجود دیگری باشد و دیگری معلول و چون انفکاک معلول از علت ناممکن است لذا هر دو ملازم با یکدیگرند. و یا به علت این است که هر دو چیز معلول علت ثالثی است که موجب ارتباط و تلازم آنها با یکدیگر شده است از قبیل تلازم عقل ثانی با فلك اول که هر دو به عقیده فلاسفه معلول عقل اولند و تلازم وجود با ماهیت از قبیل قسم اول است. زیرا به عقیده ملاصدرا وجود و ماهیت متلازم باهمند و وجود علت متحقق ماهیت است. - م.

کرده ایم. پس باقی می ماند شق اول (یعنی یکی از طرفین، متحقق به وسیله دیگری باشد و در تحقق تابع وی). ولی جایز نیست که بگوئیم ماهیت، متحقق بالذات و علت تحقق وجود است. و اگر نه ماهیت قبل از وجود، موجود خواهد بود و این امری است محال. بنابر این حق این است که آنچه که از این دو امر (یعنی ماهیت و وجود) متقدم بر دیگری است همانا وجود است (که موجود بالذات و متحقق به ذات خویش است) لیکن نه بدین معنی که وجود، مؤثر در ماهیت (یعنی آفریننده ماهیت و سبب تحقق واقعی او) باشد زیرا به عقیده ما، چنانکه بیان کردیم، ماهیت، مجعول نیست. بلکه بدین معنی که اصل و اساس در تحقق (و ثبوت خارجی واقعی) همانا وجود است و ماهیت در تحقق و ثبوت، تابع اوست نه بدان گونه که موجودی تابع موجود دیگری باشد (زیرا در حقیقت، ماهیت، موجود مستقلی در برابر وجود نیست) بلکه همانند تبعیت سایه از شاخص و تبعیت شبح از صاحب شبح. بدون آنکه شاخص، مؤثر در سایه خویش و آفریننده او باشد و یا ذی شبح مؤثر در شبح خویش و آفریننده آن باشد (زیرا هر چند سایه در مقابل شاخص، ظهور و نمودی دارد، لیکن باید دانست که شاخص، علت فاعلی و علت موجد و مؤثر در ظهور سایه نیست و همچنین است حکم ذی شبح نسبت به شبح). بنابر این باید گفت که وجود خود در حقیقت و در نفس ذات خویش موجود است و ماهیت، موجود است ولی به واسطه و به تبعیت وجود (یعنی وجود و ماهیت، هر دو موجودند به حقیقت. لیکن موجودیت و تحقق برای وجود بالذات و به نفس ذات اوست و برای ماهیت، بالعرض و به تبع وجود است). پس وجود و ماهیت، هر دو، متحدند بدین اتحاد. (یعنی به عنوان اتحاد امر ذاتی با امر عرضی و اتحاد تابع با متبوع و اتحاد حد با محدود).

اشراق ششم

وجود در حد ذات خویش نه جوهر است و نه عرض. زیرا هر يك از دو عنوان جوهریت و عرضیت، صفتی است برای ماهیت کلیه (مانند ماهیت انسان آنگاه که او را به طور کلی و به مفهوم عام انسانی تصور کنیم. و یا ماهیت کلیه «بیاض» که آن را به طور کلی و به معنی عام تصور کنیم و اولی را جوهر و دومی را عرض گوئیم). ولی قبال دانستی که وجود، متشخص (و متعین) به ذات خویش و متحقق به وجود واجب الوجودی است که او را افاضه و ایجاد نموده است. و اگر وجود در تحت معنی جوهر که حکما آن را جنس دانسته اند و یا در تحت معنی جنسی عرضی قرار می گرفت، هر آینه محتاج بود به علت و سببی که او را موجود و متحقق کند. مانند فصل و آنچه که نظیر فصل است از اسباب و عللی که علت و سبب موجودیت جنس می باشند (چنانکه در منطق خوانده ایم که جنس، امری است مبهم و در تحقق و تعیین محتاج به انضمام فصل است). و اگر وجود را جوهر و یا عرض دانستیم و او را در تحقق وجود مانند سایر جواهر و

اعراض محتاج به فصل فرض نمودیم، در اینصورت، وجود، وجود نخواهد بود و این خلاف فرض است (زیرا بر اساس فرضیه اول، وجود، نفس حقیقت موجودیت و تحقق است و در موجودیت و تحقق محتاج به غیر خویش نیست).

سپس بدان که وجود جوهر (یعنی وجود ماهیتی که آن ماهیت جوهر است) نیز جوهر است به نفس جوهریت ماهیت، نه به جوهریتی زاید بر ذات خویش. و همچنین وجود عرض (یعنی وجود ماهیتی که آن ماهیت، عرض است) عرض است به نفس عرضیت ماهیت نه به عرضیتی زاید و عارض بر ذات او.

شروق نور

چون دل تو به جلوه و درخشش نور عرفان از افق دلیل و برهان روشن شد و به یقین دانستی که وجود، نه جوهر است و نه عرض. پس بزادای از خویش تاریکی هر گونه و هم (و اعتقاد باطل) را و اعتماد مکن به آنچه که در کلمات بعضی یافته ای که گفته اند «وجود، عرض است» و برای اثبات این مطلب استدلال کرده اند به اینکه «برای وجود معلول (یعنی موجودی که دارای علت و سببی است) موضوعی است (یعنی محلی است که وجود در آن عارض می گردد) و هر امر عرضی، متقوم به این است که در موضوع خویش موجود گردد (مانند بیاض که متقوم به موجود در جسم است). همچنین است حال وجود. زیرا وجود انسان (مثلا) متقوم به این است که او را به انسان نسبت دهیم و یا وجود زید متقوم به این است که او را به زید نسبت دهیم. البته نه مانند بودن شیء در مکان که نسبت به مکان بروی، از خارج عارض می گردد.»^۲ زیرا مطلبی را که این شخص گفته است ناشی از پرده ایست که بر بصیرت وی حجاب افکنده و مانع از مشاهده این حقیقت شده است که نسبت وجود به ماهیت، مانند نسبت اعراض به موضوعات آنها نیست (بدین گونه که هر یکی موجودی مغایر با دیگری ولی یکی عارض بر دیگری باشد) بلکه وجود و ماهیت، هر دو در خارج و همچنین در ذهن، واحد و متحدند. پس قابلیت و مقبولیتی (و عارضیت و معرضیت) در بین نیست و اگر نه محذورات و مشکلاتی مشهور لازم می آمد. از قبیل محذور تقدم شیء بر نفس خویش و بودن وجود، قبل از وجود. (زیرا بر اساس فرض قابلیت و مقبولیت و عارضیت و معرضیت، بایستی ماهیت که معرض وجود است قبل از وجود، موجود باشد تا سپس وجود بر وی عارض گردد. پس باید گفت که وجود و ماهیت، چه در خارج و چه در ذهن، با هم متحدند) جز اینکه عقل می تواند که درباره موجود واحدی دو معنی (متفاوت) تصور کند: يك ماهیت و يك وجود. پس وقتی که عقل، يك موجود خارجی و یا يك موجود ذهنی را به دو امر

۲. گوینده این مطلب، بهمنیار صاحب کتاب التحصیل و شاگرد ابن سیناست. - م.

مذکور تفکیک و تحلیل نمود، این دو امر (از نظر ما) به ماده و صورت شباهت بیشتری دارند تا به موضوع و عرض (یعنی در حقیقت باید گفت که نسبت ماهیت به وجود، نسبت ماده است به صورت و نسبت وجود به ماهیت، نسبت صورت است به ماده). و کیفیت این اتصاف و قابلیت (یعنی اتصاف ماهیت به وجود و قابلیت ماهیت نسبت به وجود) بدین گونه است که عقل (در دقیق ترین ملاحظات خود که در آن حالت هیچگونه التفات و توجهی به وجود ندارد) می تواند ماهیت را لحاظ کند، بدان گونه که او را از هر وجودی (اعم از وجود خارجی و یا وجود ذهنی) عاری و مجرد کند (حتی از وجودی که از ناحیه عمل تجرید در نظر عقل خود نمایی می کند. زیرا عمل تجرید ماهیت از وجود، خود نحوی است از وجود) و سپس (عقل) ماهیت را متصف می کند به وجودی که بدان وجود، موجود است. (پس عقل، ماهیت را از هر وجودی که ممکن است بدان مقارن گردد، خواه وجود خارجی و یا وجود ذهنی و یا وجودی که قهرأ در حین عمل تجرید لحاظ می گردد، مجرد می سازد. زیرا ماهیت در حاق ذهن و در آن حینی که عقل فقط متوجه به اوست و از هر چه جز اوست صرف نظر کند، فقط خود اوست بدون هر گونه وجودی.) پس این ملاحظه نیز قاعده فرعیت را (که حکما گفته اند: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» یعنی ثبوت شیئی برای شیء دیگر، فرع بر ثبوت آن شیء است)، تصحیح و تنبیه می کند زیرا این ملاحظه از جهتی تجرید است (یعنی تجرید ماهیت از وجود) و از جهتی هم تخلیط است (یعنی اختلاط و مقارنت ماهیت با وجود که با عمل تجرید، مقصود عقل که عریان کردن ماهیت از هر وجودی است، حاصل می گردد و با تخلیط، قاعده فرعیت نیز منظور می گردد). زیرا این ملاحظه، عبارت است از تخلیه قابل (یعنی ماهیت) از مقبول (یعنی وجود). پس ماهیت مغایر با وجود است و همین ملاحظه، عیناً خود نحوی است از وجود. پس ماهیت با وجود متحد است. بین تا چه حدی و تا بکجا نور وجود انبساط یافته و چقدر ضیاء و روشنائی و شمول وی بر کلیه امور (حتی بر اعدام) وسیع و پهناور است تا بدینجا که از نفی آن، ثبوت آن لازم می آید.^۳

لمعة تفریعیة

به تحقیق واضح و آشکار گردید که وجود اشیا (یعنی کلیه موجوداتی که دارای وجود و ماهیتند) همان نفس موجودیت آنهاست (بدین معنی که وجود برای ماهیت عبارتست از

۳. در اینجا صدر المتألهین بدو مسئله مهم اشاره نموده است. اول اینکه عمل تجرید در عین تجرید، تخلیط است. زیرا عقل باید در حین تصور ماهیت، وجود را نیز تصور کند. تا آنکه سپس ماهیت را از آن تجرید کند. مقصود این است که در این ملاحظه باید عقل، ماهیت را از کلیه وجودات حتی از وجودی که قهرأ در ضمن عمل تجرید به نظر عقل می رسد مجرد سازد.

موجودیت ماهیت، نه ثبوت وجود برای ماهیت. پس سمت وجود برای ماهیت بدین گونه است که گفته شد) نه مانند سمت بیاض نسبت به جسم. پس همان طور که فرق است مابین بودن شیئی در مکان و یا در زمان و نیز فرق است مابین بودن حال^۴ یعنی عرض و صورت، در محل یعنی موضوع و ماده، از آنجهت که اولی (یعنی بودن شیئی در مکان و زمان) عبارتست از وجودی برای شیء در حذات خویش و وجودی دیگر در غیر ذات خویش (بلکه در موجود دیگری) و دومی (یعنی بودن حال در محل) عبارتست از وجود شیئی در حذات خویش، که این وجود عیناً وجودی است برای غیر خود، و همچنین فرق است مابین بودن شیئی در شیء دیگری و بودن خود شیء، همین طور فرق است مابین بودن وجود برای ماهیت و بودن خود ماهیت. پس وجود برای اشیا صرفاً عبارتست از نفس بودن اشیا و موجودیت آنها نه بودن چیزی دیگر در آنها یا برای آنها.^۵

اشراق هفتم: در بیان اینکه امتیاز (فرق و جدایی) مابین وجودها به چیست

ما قبلاً گفتیم که وجود به ذات خویش متعین و مشخص است و در عین حال به اطوار گوناگون و درجات متفاوت متفاضل تجلی می کند. پس تعین و تشخیص هر وجودی یا به واسطه تقدم و تأخر و یا کمال و نقص و یا غنی و فقر است (در صورتی که ما به نفس حقیقت وجود بنگریم و وجود را مجرد از ماده و عوارض مادی لحاظ کنیم)، و یا به وسیله عوارض مادی است در

→ دوم اینکه چون حکما گفته اند ثبوت چیزی برای چیز دیگر، فرع بر این است که آن چیز خود اولاً ثابت و موجود باشد. بنابراین هرگاه ما ماهیت را از کلیه وجودات، تجرید نمودیم هنگام اتصاف ماهیت به وجود، یعنی هنگامی که می خواهیم ماهیت را متصف به وجود کنیم و وجود را برای او ثابت کنیم، مشکل قاعده فرعیت پیش می آید. لذا صدر المتألهین برای رفع این اشکال می گوید این ملاحظه خود، مصحح قاعده فرعیت است. چون این ملاحظه هم تجرید است و هم تخلیط. تجرید به حکم فرض زیرا فرض، تجرید و تخلیه ماهیت است از کافه وجودات و در این موقع، ماهیت مغایر با وجود و جدا از اوست. و تخلیط است چون در عین حالیکه ما ماهیت را از کلیه وجودات، تجرید و تخلیه می کنیم مع ذلك می دانیم که ماهیت در واقع و نفس الامر، چه در خارج و چه در ذهن، از وجود جدا نیست و فرض جدایی، جدایی واقعی نیست. چون نفس ملاحظه، خود نحوی است از وجود. - م.

۴. حلول کننده - م.

۵. مقصود این است که ثبوت وجود برای ماهیت و یا موجود بودن ماهیت نه مانند بودن چیزی است در مکان و یا بودن چیزی در زمان که هر يك خود موجودی است جدا و مستقل و نه مانند وجود عرض برای موضوع و یا وجود صورت برای ماده. زیرا که عرض و یا صورت، خود دارای وجود است فی نفسه. هر چند وجود فی نفسه او عین وجود اوست برای موضوع. و نه مانند بودن چیزی در چیز دیگری که هر کدام دارای وجودی است مستقل. بلکه وجود، عین ثبوت و موجودیت ماهیت است، نه وجود با موجودیت برای ماهیت. چون ماهیت در برابر وجود، هیچ چیزی بجز مفهوم ذهنی نیست. بر خلاف مکان و زمان و ماده و موضوع که هر يك در برابر موجود دیگری که در آنها واقع می شود و یا حلول می کند، خود وجودی جداگانه دارند. - م.

صورتی که وجود در ماده (و عالم جسم و جسمانی) قرار گیرد. باید دانست که عوارض مادی در حقیقت، لوازم شخص وجود مادی و علامات تعین و تشخیص وجودند (نه اینکه خود این عوارض، علت و سبب تشخیص وجودند. زیرا سبب تعین و تشخیص هر موجودی نفس حقیقت وجود اوست). پس قرار گرفتن هر وجودی در هر مقامی از مقامات خویش (مانند مقام ذات و مقام اسماء و صفات و مقام عقل و مقام نفوس و مقام برزخ و مقام عالم جسمانی) مقوم اوست. و هر وجودی که در مرتبه ای از مراتب سابق بر وجودی مادی و استعدادی قرار گرفته است، وقوع این وجود در آن مرتبه، مقوم آن وجود است که زوال آن وجود از آن مرتبه و بقای وجود در حد ذات و در مرتبه دیگری قابل تصور نیست (بدین معنی که وجود واقع در مرتبه عقل، مثلاً، وجودی است همواره توأم با این مرتبه، و زوال این مرتبه از این وجود نه بدین معنی است که وجود باقی بماند. در حالیکه مرتبه عقلانی از وی زایل شده باشد و یا در مرتبه بالاتر و یا پایین تری قرار گیرد است. و همچنین است سایر مقامات و مراتب نامبرده).

و اما حال وجودات مادی (که در عالم ماده و سرای جسمانی قرار گرفته اند) نیز بدین منوال است (یعنی هیچ يك از موجودات جسمانی، مقام و مرتبه خویش را از دست نمی دهد و بودن آن وجود در آن مقام مقوم هویت و شخصیت اوست) جز اینکه وجود مادی (یعنی وجودی که مقارن با ماده و لواحق ماده است) ممکن است روزی از ماده جدا گردد و ماده را رها سازد (و به اصطلاح در نتیجه حرکت و تکامل به وجودی مجرد از ماده مبدل گردد). ولی پس از زوال خصوصیات (یعنی زوال عوارض مادی) بقای آن وجود به عنوان يك موجود مادی ممکن نیست.

اشراق هشتم: در تحقیق مسئله اتصاف ماهیت به وجود

به تحقیق فهم و درک متأخرین از فلاسفه در مسئله اتصاف ماهیت به وجود، مضطرب و ذهن ایشان از تصور حقیقت این مسئله کند و عاجز گردیده. بدین جهت (چنانکه قبلاً گفته شد) که ثبوت شیئی برای شیئی دیگر، فرع بر آن است که آن شیء، خود، فی نفسه و در حد ذات خویش موجود باشد. پس با فرض اعتقاد به اتصاف ماهیت بوجود، لازم می آید که ماهیت قبل از اتصاف بوجود، خود، موجود باشد. (و چون فهم و درک این مسئله مشکل و اعتقاد به اتصاف، مواجه با این اشکال شده است) لذا جمعی از فلاسفه منکر قاعده فرعیت شده و کلمه «فرعیت» را به کلمه «استلزام» تبدیل کرده اند (زیرا در کلمه فرعیت حتماً بایستی ملتزم به این شد که اتصاف ماهیت به وجود باید بعد از موجود شدن ماهیت باشد ولی در کلمه استلزام فقط به این ملتزم می شویم که اتصاف ماهیت به وجود، مستلزم اینست که این ماهیت، موجود باشد ولی ضرورتی ندارد که حتماً قبل از آن وجود، موجود باشد بلکه ممکن است موجود باشد به آن وجودی که بدان متصف می گردد).

جماعتی دیگر قاعده فرعیت را پذیرفته ولی آن را اختصاص داده اند به اوصافی دیگر غیر از وجود (بدین معنی که ثبوت هر صفتی برای هر موصوفی فرع بر ثبوت آن موصوف است بجز صفت وجود). جماعتی دیگر گفته اند اساس و ملاک موجودیت ماهیت فقط اینست که ماهیت با مفهوم موجود یعنی مفهوم اشتقاقی وجود، متحد گردد، بدون آنکه لازم باشد که در حقیقت برای وجود، قیام یا ثبوت واقعی برای خود و یا برای غیر خود باشد (چنانکه معتقدین به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود بدین عقیده معتقدند و می گویند وجود در حقیقت متحقق و موجود نیست، بلکه امری اعتباری و ذهنی است و تحقق و اصالت، خاص ماهیت است). و ایشان می گویند همین حکم در هر مشتقی جاری است (بدین معنی که وقتی می گوئیم «زید قائم» یعنی «زید ایستاده است»، لازم نیست که «ایستادن» و «قیام»؛ در حقیقت، وجود خارجی داشته باشد بلکه فقط مفهوم «قیام» که کلمه قائم از آن مشتق است بازید متحد گردیده. پس هنگامی که می گوئیم انسان موجود است بدین معنی نیست که وجود دارای حقیقتی است خارجی و واقعی و قائم به ماهیت انسان و عارض بر وی. بلکه بدین معنی است که ماهیت انسان با مفهوم ذهنی وجود متحد گردیده و آنچه که در حقیقت دارای تحقق و اصالت و واقعیت است ماهیت انسان است نه وجود او).

ولی باید گفت که هیچیک از ایشان کُنه و حقیقت این مسئله را در این مقام درک نکرده اند و ندانسته اند که وجود، همان طوری که کراراً گفته ایم، عبارت است از نفس موجودیت ماهیت نه موجودیت شیء غیر وجود برای ماهیت. مانند (موجودیت) سایر اعراض (برای موصوف)، تا اینکه لازم باشد که بگوئیم اتصاف ماهیت به وجود، فرع بر تحقق ماهیت است قبل از وجود. (چنانکه در مورد سفیدی و جسم و حکم به اینکه جسم متصف است به سفیدی، لازم است که جسم قبل از اتصاف به سفیدی، موجود باشد) پس قاعده فرعیت به کلیت و عمومیت خویش باقیست، بدون آنکه احتیاج باشد قضایای کلیه عقلی را که باید شامل کلیه موارد گردد تخصیص دهیم و مسئله وجود و ماهیت را از این قاعده کلی مستثنی کنیم. همان طوری که در احکام و ادله نقلیه هنگام تعارض و تناقض ادله، قایل به استثنا می شویم.

ولی باید دانست که این سبک و روشی را که ما (در مقام پاسخ اشکال) اختیار کردیم همانا بر اساس طریقه و نظریه جمهور حکماست که معتقدند به اینکه ماهیت موجود است و وجود از عوارض اوست. اما بنابر طریقه ما (که معتقدیم به اصالت وجود و اصالت وی در تحقق و اینکه ماهیت امری است انتزاعی و اعتباری و هیچگونه اصالت و تحقق برای او در برابر وجود نیست)، هیچ احتیاجی بدین پاسخ نیز نداریم. زیرا به عقیده ما نه ماهیت متصف است به وجود و نه وجود عارض بر ماهیت است (نه در ذهن و نه در خارج). بلکه آنچه که به حقیقت، موجود در خارج است، همانا نفس حقیقت وجود است که به ذات خویش موجود است. و اما آنچه که به

نام ماهیت نامیده می شود امری است متحد با وجود به نوعی از اتحاد (به نام اتحاد فانی در مَفْنٰی فیه یا اتحاد لا متحصّل با متحصّل). و نسبت وجود به ماهیت فقط بر سبیل حکایت است (یعنی حکایت از اینکه ماهیت، موجود است هر چند به وسیله وجود و به تبعیت وجود. و در حقیقت حکایت از موجودیت خود وجود است. پس نسبت وجود به ماهیت بدین گونه است) نه بر سبیل حقیقت و واقعیت چنانکه ما این مطلب را در کتب مفصل خود به تفصیل بیان کرده ایم.

تأیید تنبیهی

از جمله آنچه که گفتار ما را (در باره وجود و نسبت مابین ماهیت و وجود) تأیید می کند این است که مفاد و معنی گفتار ما که می گوئیم «زید موجود است» به عنوان قضیه «هَلِیَّةٌ بسیطة» که فقط حاکی از وجود چیزی است نه به عنوان قضیه «هَلِیَّةٌ مرکبة» که حاکی از اثبات وجود چیزی است برای چیز دیگری، همانا فقط وجود و تحقق زید است نه اثبات وجود برای زید. چنانکه بعضی از محققین (مانند میرداماد، در کتاب قیسات و شیخ الرئیس در بعضی از کتابهای خود) بدان مطلب تصریح کرده اند. و شیخ الرئیس می گوید: «پس وجودی که برای جسم است (در این جمله که می گوئیم «الجسم موجود») عبارت است از موجودیت جسم (و نسبت وجود به جسم)، فقط، نه مانند نسبت بیاض به جسم و یا وجود بیاض در جسم که می گوئیم «الجسم ابیض». زیرا در حکم به ابیضیت جسم و (گفتن «الجسم ابیض») وجود بیاض و جسم به تنهایی کافی نیست». تا بدین جا کلام شیخ تمام شد (و این کلام با کمال صراحت مطلب ما را تأیید می کند) زیرا معنی کلام شیخ این است که در صدق حمل هر محمولی غیر وجود بر هر چیزی ناچار برای محمول معنا و حقیقتی است در حد ذات خود، و نیز برای آن محمول، وجود و ثبوت و تحقق است در موضوع هر چند وجود نفسی محمول عین وجود اوست در موضوع (چنانکه حکما گفته اند «وجود العَرَض فی نفسهِ عین وجوده لموضوعه» یعنی وجود نفسی عرض عین وجود اوست برای موضوع خود).

پس در اینجا (یعنی در حمل ابیض بر جسم) سه چیز در نظر گرفته شده: وجود موضوع (یعنی جسم) و وجود محمول (یعنی ابیض) و وجود رابطی (یعنی وجودی که رابط مابین جسم و بیاض است و مفهوم ابیض را برای جسم ثابت می کند). ولی در مثل قول ما که می گوئیم «الجسم موجود» (یعنی جسم موجود است) جسم و وجود به تنهایی کافی است و نیازی به امر سوم (یعنی وجود رابطی) نیست.

و نیز شیخ الرئیس در کتاب تعلیقات گفته است: وجود اعراض در حد ذات خویش (یعنی وجود نفسی آنها) عین وجود آنهاست در موضوعات خود. جز آنکه عرضی که در اینجا به نام وجود نامیده می شود چون مخالف است با سایر اعراض، به خاطر احتیاج سایر اعراض به

وجود در موجود شدن و استغنائی وجود از وجود در موجود بودن، بدین علت صحیح نیست که گفته شود وجود نفسی وجود نیز (مانند اعراض) وجود اوست در موضوع خود؛ بدین معنا که برای وجود نیز وجودی باشد چنانکه برای بیاض وجودی است (جدا گانه در برابر جسم). بلکه بدین معنی است که وجود موضوع (یعنی ماهیت) عبارتست از نفس وجود و تحقق ماهیت (نه اثبات وجود برای ماهیت). ولی سایر اعراض غیر از وجود، خود دارای وجود نفسی می باشند هر چند وجود نفسی آنها عین وجود آنهاست برای موضوع.^۶

(این بود قسمتی از سخنان شیخ در مورد وجود و رابطه آن با ماهیت که مادر اینجا برای تأیید و تثبیت نظریه خویش نقل کردیم) و مخفی نماند که این گفتار اخیر با آن گفتاری که قبل از آن از وی نقل نمودیم هر دو نص صریح و قاطعی است بر اینکه برای وجود، کون (و ثبوت و تحقق) است در عالم واقع و نفس الامر. جز اینکه کینونت (یعنی ثبوت و تحقق وجود) به واسطه امری زاید بر حقیقت وجود نیست بر خلاف اعراض (که کینونت و تحقق آنها بواسطه وجود است). و نیز وجود، در قوام و ثبات خویش نیازی به آنچه که او را موضوع می نامند ندارد و آن چیز عبارتست از ماهیتی که به وسیله وجود، موجود می گردد زیرا برای ماهیت، (جز این وجود که به وسیله آن موجود می گردد) وجود دیگری که بدان تقدم بر وجود پیدا کند نخواهد بود. (پس نسبت وجود به ماهیت، نسبت عرض به موضوع نیست) و اما اینکه جماعتی از حکما ماهیت را موضوع و وجود را عرض نامیده اند از باب توسعه در اعتبارات عقلی است (بدین معنی که عقل موجودی را در نظر خود به دو چیز تحلیل و تفکیک می کند و یکی را به عنوان موضوع و دیگری را به عنوان عرض نام می نهد ولی در واقع و نفس الامر، تحلیل و تفکیکی نیست و عارضیت و معروضیتی نیز در میان نمی باشد).

و اما مطلبی که بعضی از محققین^۷ در این مورد گفته اند که «وجود در خارج متقدم بر ماهیت و در عقل متأخر از ماهیت است» (و ظاهر این عبارت حاکی از این است که وجود در عالم ذهن عارض بر ماهیت است)، در توجیه و تفسیر آن باید گفت که مقصود گوینده همان است که قبلا

۶. توضیح مطلب این است که نسبت وجود به... اصطلاح حکما عارض بر ماهیت است نه مانند نسبت سایر اعراض است به موضوعات خود تا لازم باشد که ماهیت، خود، قبل از وجود، ثبوت و وجودی مستقل از وجود در ذهن و چه در خارج داسه باشد و سپس، وجود عارض بر وی گردد چنانچه نسبت بیاض به جسم مستلزم این است که جسم قبل از عرض بیاض موجود و ثابت در ذهن و یا در خارج باشد و سپس بیاض بر وی عارض گردد و به وی نسبت داده شود. زیرا معنی «انسان موجود است» فقط عبارت است از تحقق و موجودیت انسان نه اثبات وجود برای انسان. پس بسی فرق است بین این عارض یعنی وجود و سایر اعراض که در صحت قضیه «الجسم ابیض» ناچار باید سه چیز لحاظ گردد: جسم و بیاض البته به صورت متق و رابطه مابین جسم و بیاض. ولی در صحت قضیه «الانسان موجود» فقط انسان و موجود کافی است و نیازی به وجود رابط نیست. بلکه وجود رابط در اینجا غلط و منافی با مقصود است. - م.

۷. مقصود گفته خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب شرح اشارات است. - م.

اشاره کردیم و گفتیم که وجود، در خارج، اصل اصیل و صادر از جاعل (یعنی علت موجد) است و ماهیت تابع اوست. ولی در ذهن برای عقل امکان اینست که ماهیت را عاری و مجرد از وجود فرض کند و سپس آن را متصف به وجود نماید. (پس در خارج به هیچ وجه عارضیت و معروضیتی بین وجود و ماهیت نیست و وجود، در خارج، صادر از علت و اصل در تحقق است و ماهیت تابع اوست. و اگر عارضیت و معروضیتی باشد تنها در تصور ذهن و اعتبار عقلی است و بنابراین، گفتار این محقق مخالف با نظریه و عقیده ما نیست).

اشراق نهم: در بیان حل اشکالاتی که بر اصالت و تحقق وجود در خارج وارد کرده اند بدان که برای معتقدین بدینکه وجود امری است اعتباری و از معقولات ثانیه و اعتبارات ذهنی، دلایل و براهینی است قوی. به خصوص براهینی که شیخ اشراق در کتاب حکمت الاشراق و در کتاب تلویحات و در کتاب مطارحات بیان کرده است. زیرا آن براهین، براهینی هستند بسیار دقیق و دفع ورد آنها بسیار مشکل به نظر می رسد. ولی خدای بزرگ ما را به کنه امر و حقیقت مطلب هدایت و راهنمایی فرمود و ما را به شهود حق و حقیقت در این مقام، به نور و فروغ خویش منور ساخت و با الهام و تأیید خود راه را برای مادر درک و فهم حقیقت مطلب و دفع شکوک و شبهات و محو ظلمات این وسوس و اوهام هموار فرمود «فالحمد لله الذی هدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله» (سوره اعراف، ۴۳) (سپاس مر خدایی را سزا است که ما را بدین مقصد راهنمایی فرمود در حالتی که ما قادر بر جستن این راه نبودیم، اگر خدا ما را هدایت نمی کرد). و هر کس بخواهد از آن مطالب اطلاع حاصل کند باید به اوایل سفر اول از کتاب اسفار اربعه که در آن مطالبی است کافی و وافی برای خواستاران هدایت، مراجعه کند. و حق این است که جهل به مسئله وجود برای انسان موجب جهل به جمیع اصول و ارکان معارف الهی است زیرا به وسیله وجود و شناختن احوال آن همه چیز شناخته می شود. و وجود آغاز و طلعه هر تصویری است و نیز وجود (در نظر عقل) معروف تر از هر تصویری است. پس چون وجود شناخته نشد ماسوای وجود نیز شناخته نخواهد شد و باید دانست که معرفت کنه و حقیقت وجود، حاصل و میسر نمی گردد مگر به وسیله کشف و شهود. و بدینجهت گفته شده است که «آنکه را کشف و شهود نیست علم و معرفت به وجود نیز نیست».

و بسیار عجیب و شگفت آور است که این شیخ عظیم الشأن^۸ بعد از آنکه در کتاب تلویحات براهین و دلایل بسیاری بر اینکه وجود امری است اعتباری و صورت و حقیقتی در خارج ندارد، بیان می کند، مع ذلك در اواخر همین کتاب بدین مطلب تصریح می کند که نفوس انسانی و

۸. مقصود شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق است. - م.

ما فوق نفوس (یعنی عقول و عالم الهیت) همگی وجوداتی بسیط و عاری از ماهیتند. آیا این جز تناقضی صریح که از این مرد بزرگ صادر شده است چیز دیگری می تواند باشد. (زیرا اعتقاد به اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت مستلزم اینست که هر موجودی مقارن با ماهیت باشد و هیچ موجودی عاری از ماهیت نباشد ولی شیخ اشراق با اعتقاد به اصالت ماهیت می گوید که نفوس و عقول و عالم الهی همگی وجودات خالص و عاری از ماهیتند).

اشراق دهم: در بیان موضوع علم حکمت

(برای هر علمی موضوعی است که در آن علم از احوال و اوصاف و عوارض ذاتیه آن موضوع بحث می شود. مثلاً موضوع علم حساب عبارت است از عدد که در آن علم از احوال و اوصاف و عوارض اعداد بحث می گردد و یا موضوع علم طب عبارت است از بدن انسان که در آن علم از صحت و مرض و احوال و عوارض بدن بحث می شود).

موضوع علم حکمت الهی عبارتست از وجود. زیرا محمولات (و اوصاف و احوال و احکامی که در این علم مورد بحث قرار می گیرد) همگی از جمله اموری هستند که اولاً بالذات عارض بر موجود می گردند از آن جهت که موجود است بدون آنکه (در عروض این امور) احتیاجی باشد به اینکه موجود، امری طبیعی (مانند جسم) و یا امری تعلیمی (مانند کم) گردد، چنانکه در سایر علوم این احتیاج است. زیرا مطالبی که در سایر علوم مورد بحث قرار می گیرند، محمولاتی (یعنی احوال و اوصاف و عوارضی) هستند که عارض بر موجود مطلق نمی شوند مگر بعد از آنی که موجود مطلق، امری و موجودی خاص از جنس حرکات و متحرکات یا از باب مقادیر متصل و منفصل باشند.

مع ذلك در علوم جزئیة ای که در تحت علم طبیعی (یعنی علمی که بحث از اجسام و انواع و اقسام و احکام اجسام می کند) و علم تعلیمی (یعنی علم ریاضی) قرار گرفته اند، بدین قدر از تخصیص و تعیین (و محدود ساختن موضوع) اکتفا نمی شود بلکه باید (در موضوعات علوم جزئیة) مخصّصات دیگری بر آن موضوعات علاوه بر اینکه موضوع، صاحب طبیعت مطلقه (یعنی جسم طبیعی) و یا صاحب کمیت مطلقه (یعنی جسم تعلیمی) می باشد اضافه نمود (تا با این قیود اضافی بتوانند موضوع علوم جزئیة ای که در تحت علم طبیعی و یا در تحت علم تعلیمی اند قرار گیرند) و این علوم جزئیة که در تحت علم طبیعی و یا تعلیمی قرار گرفته اند عبارتند از مباحثی نظیر مباحث امزجه (یعنی مسایلی که مربوط به شرح و توضیح و تفصیل انواع ترکیبات عنصری است) و یا نظیر مباحث مربوط به اقسام اصوات و تألیف و ترکیب مابین اصوات و نغمات گوناگون آنها و یا نظیر مباحث مربوط به احکام کواکب و سیارات و

مسائلی که متفرع اند بر نسبی به نام نسب^۹ انظار نجوم و مقارنات و اتصالات آنها به یکدیگر و یا نظیر غیر این علوم از سایر علوم جزئییه ای که بحث می کند از احوال موجوداتی که تنزلات و تخصصات خارج از مطلق وجود طبیعی و تعلیمی بر آنها متضاعف گردیده است (معمولاً هر علمی دارای موضوعات و مسایل و مبادی است. مقصود از موضوع، امر کلی است که در علم بحث از احوال و عوارض آن می شود و مقصود از مسایل، احوال و عوارضی است که بر موضوع حمل می گردد. و مقصود از مبادی، مقدماتی است که قبل از شروع در بیان مسایل علم بایستی آنها را یا بطور مسلم پذیرفت و یا وجود و صحت آنها در علمی بالاتر و اعم از آن علم مورد نظر ثابت شده باشد. از جمله مبادی علم، اثبات وجود موضوع آن علم است که باید در علم بالاتر یعنی علم اعم، مورد بحث قرار گیرد و لذا اثبات وجود موضوع علم ادنی، خود از مسایل علم اعلی است. مثلاً وجود جسم، موضوع علم طبیعی است که در آن از احوال و عوارض جسم بحث می شود ولی اثبات وجود جسم از جمله مسایل علم اعلی یعنی علم فلسفه کلی و الهیات بالمعنی الاعم خواهد بود).

ولی چون وجود از آن جهت که وجود است مستغنی از اثبات و تحدید است تا که برای اثبات آن نیازی به وجود علمی اعلی و اعم از فلسفه باشد و وجود در آن علم از جمله مسایل و مطالب آن علم قرار گیرد. و در علم فلسفه از مبادی مسلم باشد، لذا موضوع اول برای علم حکمت الهی همانا موجود است از آن جهت که موجود است، (یعنی موجود مطلق اعم از واجب و ممکن)، نه وجود واجب به تنهایی چنانکه برخی گمان کرده اند. زیرا وجود واجب، خود، از جمله مطالبی است که بایستی در این علم (یعنی علم فلسفه اعلی) ثابت گردد. و اما مسایل علم حکمت الهی و مطالب مورد بحث در آن علم عبارت است از اثبات جمیع حقایق وجودیه که از آن جمله است اثبات وجود خدا و وحدانیت او و اسماء و صفات و افعال و ملائکه و کتب و پیامبران او و اثبات عالم آخرت و کیفیت پدید آمدن عالم آخرت از ناحیه نفوس. پس حکیم الهی در حقیقت آن کسی است که ایمان بیاورد و تصدیق کند این معارف را که عبارتند از خدا و ملکوت اعلی و اسفل و کتب عرشی و لوحی و قضا و قدر الهی و سفر او و فرستادگان او و ایمان بیاورد به بازگشت هر چیز به سوی خدا. «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ» (روزی که زمین چیزی شود جز زمین - سوره ابراهیم، آیه ۴۹) و بدین علوم ربوبی در آیه شریفه «أَمِنَ الرَّسُولُ بَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ» (رسول به آنچه به او نازل شده ایمان دارد - سوره بقره، آیه ۲۸۵) صریحاً اشاره شده است. و از جمله مطالب و مسایل این علم، اثبات مقولات دهگانه جوهر و عرض نظیر کم و کیف و سایر

۹. یعنی نسبتهایی که در دید و مشاهده ما مابین اجرام کواکب ثابت و سیار از لحاظ قرب و بُعد و اتصال و انفصال آنها از فاصله بسیار دوری به نظر ما می رسد.

اعراض است و این مسایل همگی برای موجود مطلق به منزله انواع محسوب می شوند. و از جمله مسایل علم اعلی، اثبات امور عامه است (که بعداً به تفصیل در مورد آن بحث خواهیم کرد) و این امور عامه به منزله عوارض خاصه برای موجود مطلقند (که موضوع علم اعلی است). و این عوارض عبارتند از «واحد» و «کثیر» و «قوه» و «فعل» و «کلی» و «جزئی» و «علت» و «معلوم» و «متقدم» و «متأخر» (و امثال اینگونه مسایل که در علم اعلی مورد بحث قرار می گیرند). نیز از جمله مطالب این حکمت (یعنی علم اعلی) اثبات مبادی قصوی (یعنی علل) چهارگانه برای کلیه موجودات عالم است که عبارتند از «فاعل» و «غایت» و «ماده» و «صورت»^{۱۰}.

اظلام وهم و اشراق عقل

چه بسا کسی چنین توهم کند که اگر وجود، موضوع علم حکمت الهی باشد بنا بر این اثبات مبادی موجودات (یعنی وجود خدا و عقول کلیه و وجود علت فاعلیه و علت غائی و علت صوریه و علت ماده که علل اولیه وجود هر موجودی هستند). در این علم ممکن نیست. (زیراً قبلاً گفتیم که وجود مبادی هر علمی یا باید بدیهی الثبوت باشد و یا باید در علمی اعلی و ارفع از آن علم ثابت شود) زیرا مطلوب و مقصود در هر علمی اثبات عوارض و لواحق موضوع آن علم است نه اثبات وجود مبادی.

ولی به این اشکال چنین پاسخ داده اند که بحث و تحقیق در مبادی وجود نیز بحث و تحقیق در لواحق (و عوارض ذاتیه) وجود است زیرا وجود از آن جهت که وجود مطلق و یا موجود مطلق (یعنی نفس حقیقت وجود عاری از کلیه شروط و قیود است). متقوم (و مقید و مشروط) بدین نیست که مبدأ (و علت وجود دیگری) باشد (زیراً وجود و موجود مطلق نیز شامل وجودی که مبدأ نیست می باشد).

و نیز وجود از آن جهت که فقط وجود و موجود است نیازی به داشتن مبدأ ندارد (زیراً وجود و یا موجود مطلق شامل وجودی که مبدأ و علتی ندارد - مانند واجب الوجود - خواهد بود). پس عنوان مبدأ بودن وجود و یا مبدأ داشتن وجود، هر دو از عوارض ذاتیه وجودند که اولاً و بالذات (و بدون واسطه) عارض بر موجود می گردند. زیرا (در کلیه مفاهیم و معانی)، مفهوم و معنایی اعم از (مفهوم و معنای) وجود نخواهد بود تا اینکه دو عنوان مذکور، اولاً و بالذات، عارض بر آن مفهوم گردد (و سپس به واسطه آن مفهوم، عارض بر مفهوم وجود گردد). و همچنین مفهوم

۱۰. فاعل و غایت و ماده و صورت را از آن جهت علل قصوی یعنی علل نهایی می نامند که کلیه علل و اسباب ایجاد هر موجودی بالاخره منتهی به این چهار علت خواهد بود. - م.

وجود در عرض دو عنوان مزبور بر وی نیازی به اینکه موجودی طبیعی و یا تعلیمی گردد نخواهد داشت (و ما بزودی خواهیم گفت که هر عنوان وصفی که عارض بر وجود گردد و در عرض آن بر وجود احتیاجی به واسطه و یا طبیعی و تعلیمی شدن موجود نباشد، این عنوان و صفت از عوارض ذاتیه وجود خواهد بود). (این بود پاسخ اشکالی که در این مقام ایراد شده بود) ولی ناگفته نماند که در این مورد نیز پاسخ بهتری وجود دارد که آن بر مبنای سُرّی است از اسرار عرشی (که بر قلب ما اشراق شده است) و آن سُرّ عرشی این است که طبیعت وجود مطلق (به نفس ذات و حقیقت مطلقه خویش عاری از هر قید و شرطی) دارای وحدتی است به نام وحدت عمومیه (که با این وحدت شامل افراد و درجات و مراتب مختلفی است) نه وحدتی مانند وحدت اشخاص جزئیه (که به وسیله ماده و عوارض ماده است که آن را وحدت عددیه می نامند) و هر طبیعت مطلقه ای که دارای چنین وحدتی است مانند وحدت وجود مطلق جایز است که آن فرد متقدم بر طبیعت مطلقه خود نیز از لواحق متأخره طبیعت مطلقه باشد (و این بدین جهت است که نفس طبیعت مطلقه هم شامل فردی است که مبدأ و علت است و هم شامل فردی است که دارای مبدأ و علت است پس می توان گفت که وجود، هم مبدأ است و هم دومبدأ و به اعتبار اول متقدم بر طبیعت و به اعتبار دوم متأخر و از لواحق است. پس چون مبدأ و هم دومبدأ هر دو از جنس طبیعت وجودند، می توان گفت که فرد متقدم، خود نیز به اعتباری از لواحق و متأخر است و بحث از اثبات مبدأ در علم حکمت الهی که موضوع آن وجود مطلق است از مسایل همین علم باشد. و باید دانست که متقدم و متأخر بودن یک چیز که ظاهراً دارای تناقض و هم مستلزم دور است، در صورتی اشکال دارد که تقدم و تأخر مابین دو فردی باشد که دارای وحدت عددی باشند نه مابین دو فردی از یک حقیقت مطلقه ای که دارای وحدت عمومی و درجات و مراتب مختلفی است که همگی از سنخ واحد و دارای یک طبیعت اند و باید دانست که منشأ و علت این شبهه یا خلط و اشتباه مابین طبیعت مطلقه به شرط اطلاق و فرد است و یا خلط مابین طبیعت عاری از هر قید و طبیعت به قید اطلاق است و نیز اگر طبیعت مطلقه هم علت و هم معلول باشد تناقض و یا تقدم شیء بر ذات خود لازم نمی آید زیرا شرط تناقض، وحدت موضوع است به وحدت عددی نه وحدت بالعموم. و ممکن است طبیعت واحد، موجود به وجودات متعددی باشد که بر حسب بعضی مقدم بر طبیعت و بر حسب بعضی مؤخر از طبیعت باشند. پس دور در طبیعت بر حسب افراد و مراتب وجود، مضر نیست و هنگامی مضر است که طرفین دور واحد بالعدد باشند). بلکه باید گفت وجود مطلق به ذات خویش (نه فقط به اعتبار وحدت عمومیه)، هم متقدم و هم متأخر و هم سابق و هم لاحق است. (پس وجود به اعتباری که مبدأ است متقدم و به اعتباری که دومبدأ است متأخر می باشد زیرا حقیقت مطلقه وجود گاهی در متقدم ظهور می کند به عنوان

آنکه مبدأ است و گاهی در متأخر به عنوان آنکه دومبدأ است و هر دو از افراد وجود مطلق اند).^{۱۱} و با توجه بدین نکته دقیق که سری از اسرار و نوری از انوار و اشراقی ملکوتی است (که بر قلب ما وارد شده) ظلمت و تاریکی اشکال مذکور زدوده می شود و حقیقت روشن و آشکار می گردد و نیازی بدانچه که اخیراً شیخ الرئيس در الهیات کتاب شفا بدان اعتذار جسته و پاسخ داده است نیست (چه او در پاسخ اشکال چنین گفته است) که مبدأ، مبدأ برای کلیه موجودات نیست. و اگر مبدأ، مبدأ برای کلیه موجودات باشد هر آینه مبدأ، مبدأ وجود خود نیز خواهد بود (زیرا مبدأ، خود نیز موجودی است از جمله کلیه موجودات). بلکه موجود به طور کلی (یعنی موجود مطلق اعم از موجود واجب و موجود ممکن) مبدأ ندارد و مبدأ، فقط مبدأ برای موجود معلول (یعنی موجود ممکن الوجود) است. پس مبدأ، مبدأ برای بعضی از موجودات است (نه برای کلیه موجودات). تا بدین جا کلام شیخ تمام شد ولی همان طور که گفتیم نه تنها نیازی بدین پاسخ نیست، بلکه ممکن است کسی (بر این پاسخ نیز اشکالی وارد کند و چنین) بگوید که اگر مبدأ، مبدأ برای بعضی از موجودات باشد می توان گفت که مبدأ برای بعضی از موجودات مبدأ برای موجود مطلق و موجود بماهو موجود نیز خواهد بود. (بدین علت که بر این گفتار ما که می گوئیم مبدأ، مبدأ برای بعضی از موجودات است، صدق می کند که مبدأ بعضی موجودات، مبدأ موجود بماهو موجود نیز می باشد زیرا در هر مقیدی، مطلق، موجود و متحقق است). و نیز هر چند مبدأ، موجودی خاص و مقید ولی بر وی مفهوم موجود بماهو موجود (یعنی موجود مطلق) نیز صادق است. زیرا (همانطور که قبلاً گفتیم که مطلق در مقید، موجود و متحقق است) هر مطلق بر فرد خاص و مقید صدق می کند (مانند صدق حیوان بر انسان که مقید به قید انسانی است) ولی من نمی گویم که مطلق به قید اطلاق بر مقید صدق می کند بلکه با قطع نظر از صفت اطلاق (و توجه به نفس حقیقت عاری از شرط اطلاق) صدق خواهد کرد. (پس چگونه ممکن است که اثبات وجود مبدأ را که مفهوم موجود مطلق بر وی نیز صادق است، از جمله مسایل علمی قرار دهیم که موضوع موجود مطلق است. و این درست مانند این است که در علم طبیعی بحث از اثبات وجود جسم طبیعی کنیم. در حالی که وجود جسم طبیعی موضوع علم طبیعی است و نیز با توجه به این مطلب لازم می آید که موجود مطلق، مبدأ موجود مطلق باشد و

۱۱. حکیم و فیلسوف محقق حاج ملاهادی سبزواری، در تعلیقه خود در این مقام می گوید: «مقصود صدر المتألهین این است که اگر منظور از کلمه متقدم و متأخر مفهوم معنی متقدم و متأخر باشد، هر دو مفهوم از لواحق اصل حقیقت وجودند که این حقیقت در جمیع مراتب وجود محفوظ است. و اگر منظور حقیقت متقدم و متأخر یعنی متقدم و متأخر واقعی و خارجی باشد پس مطلب همان است که صدر المتألهین بیان کرده است. زیرا برای حقیقت وجود غرض غرضی است بحسب درجات متفاوت و برای عرض غرضی که در افراد متواطی وجود تحقق دارد. پس بنا بر این حقیقت وجود که موضوع علم حکمت و فلسفه است مرهون به تقدم و تأخر و نسبت و ضعف و امتثال این گونه اوصاف نیست». م.

محدور تقدم شيء بر نفس پیش آید).

بسیار عجیب و شگفت آور است از فیلسوف بزرگی چون محقق مقاصد کتاب اشارات^{۱۲} که چگونه در مقام شرح عبارت «شیخ» که می گوید «النمط الرابع في الوجود وعلة» گفته است که «مقصود شیخ از وجود در اینجا وجود مطلق است که بر وجودی که وی را علتی نیست و نیز بر وجودی که معلول است حمل می شود بنحو تشکیک^{۱۳}. و هر مفهومی که بر اشیاء مختلفی به نحو تشکیک حمل می شود، نه عین ماهیت آنهاست و نه جزء ماهیت آنها. بلکه امری است عارض بر آنها. بنا بر این وجود، معلول و مستند به علتی است و برای همین منظور «شیخ» گفته است: فی الوجود وعلة (یعنی در بیان وجود و علل وجود). و من می گویم ای کاش می دانستم که چه چیز باعث شده است که خواجه نصیر الدین این چنین اعتذار نموده. گویا او متذکر آنچه که «شیخ» در کتاب شفا در موردی نظیر این مورد گفته است نبوده. گیریم که وجود چنانکه او پنداشته است از عوارض ماهیات و معلول ماهیات باشد، ولی باید دانست که غرض «شیخ» از «علل وجود» در این نمط (که چهارمین نمط کتاب اشارات است) همانا علل چهارگانه معروف، یعنی علت فاعلیه و علت غائی و علت ماده و علت صوریه است. و مسلم است که وجود عام بدیهی را نیازی به مثل این گونه مبادی و علل نیست. بلکه مطلب همان است که بیان کردیم. پس همان طور که وجود مطلق که شامل کلیه موجودات و منبسط بر همه موجودات است، به وجود واجب و ممکن و واحد و کثیر و جوهر و عرض منقسم می گردد، همین طور نیز به فاعل و غایت و ماده و صورت، منقسم می شود. و همه این عناوین از عوارض وجودند که به نفس ذات وجود و از آن حیث که نفس حقیقت وجود است، عارض بر وجود می گردند، نه به واسطه امری اعم و نه بواسطه امری اخص، چنانکه قبلاً دانستیم. پس این اوصاف از جمله مطالبی هستند که در حکمت الهی و علم ماقبل الطبیعه از آنها بحث می شود. پس موجود مطلق موضوع علم حکمت الهی است و این اقسام (یعنی واجب و ممکن و واحد و کثیر و جوهر و عرض و فاعل و غایت و ماده و صورت) همگی از عوارض موجود مطلقند. و هر علمی که مبادی موضوع آن علم از اقسام و افراد موضوع باشد سزاوار است که بحث از اثبات مبادی موضوع آن علم در همان علم مطرح شود. (مثلاً) اگر فاعل جسم مطلق که از آن جهت که معروض حرکت و سکون و

۱۲. مقصود خواجه نصیر الدین طوسی است. - م.

۱۳. کلی بر دو قسم است: کلی ممکن و کلی متو اطلاق. کلی ممکن آن است که صدقش بر افراد مندرج در تحت آن کلی در نظر عقل متفاوت باشد. مانند صدق نور بر نور قوی و نور ضعیف که به طور مسلم صدق آن بر نور قوی اولویت دارد بر صدق آن بر نور ضعیف. کلی متو اطلاق آن کلی است که صدقش بر افراد مندرج در وی از نظر عقل متساوی و بدون هیچگونه تفاوتی باشد. مانند صدق انسان بر کلیه افراد که همگی از نظر حقیقت انسانیت یعنی حیوان و ناطق، متساویند و اگر تفاوتی باشند در احوال و اوصاف زاید بر ذات است. - م.

تغیر است موضوع علم طبیعی است، و یا غایت و یا ماده و یا صورت جسم مطلق از اقسام جسم مطلق می بود، هر آینه واجب بود که در همان علم طبیعی از احوال و احکام آنها بحث شود. لیکن چنین نیست و لذا واجب است که بحث از احوال مبادی علم طبیعی در علم دیگری که مافوق طبیعت است مطرح گردد (و آن، علم الهی بالمعنی الاعم است).

اشراق یازدهم: در تعریف امور عامه که از آنها در یکی از دو قسم فلسفه الهی^{۱۴} بحث می گردد و اشاره ای به اینکه کلام متأخرین از حکما در تعریف امور عامه، مضطرب و مشوش است

(حکما در تعریف فلسفه گفته اند: «الفلسفة هي العلم باحوال اعيان الموجودات علی ماهی علیها»؛ فلسفه عبارت است از علم به ذات و صفات و احکام و احوال کلیه موجودات بدان گونه که هستند. با پذیرفتن این تعریف، کلیه علوم اعم از ادبی و ریاضی و منطقی و طبیعی و الهی و علم النفس و نجوم و هیات و علم اخلاق و حتی فقه و علم به تکالیف دینی داخل در علم فلسفه و مشمول تعریف مذکور خواهند بود. زیرا هر یکی از این علوم بحث از دسته ای از موجودات و احوال و اوصاف و احکام آنها می کنند، خواه آنها عینی یا ذهنی، جوهری و یا عرضی، مجرد یا مادی باشند. و لذا غالب فلاسفه یونان و اسلام جامع جمیع علوم بوده اند. ولی اخیراً به خصوص از اوایل قرن دهم به بعد فلسفه تاحدی از بقیه علوم جدا و به چهار قسمت تقسیم شد و البته علم منطق همواره جزء لاینفک فلسفه بوده است. این چهار قسمت عبارتند از:

۱. امور عامه یعنی علم به يك سلسله اصول و قوانین و احکام کلیه ای که دانستن آنها برای اهل هر فنی از فنون علمی لازم و ضروری است و جهل به آنها مستلزم خطا و اشتباه در مسایل مربوط به آن فن است و این قسمت را علم کلی و علم اعلی و الهیات بالمعنی الاعم و فلسفه ماقبل الطبیعه نیز نامند.

۲. طبیعیات که از حقیقت جسم و اقسام و انواع و احکام جسم و قوای جسمانی و آنچه که مربوط به جسم است بحث می کند.

۳. علم النفس که از وجود نفس و اقسام نفس و قوای ظاهری و باطنی و بقا و یا فنای نفس بعد از مرگ و حدوث و قدم نفس و معاد جسمانی و احکام مربوط به آن بحث می کند.

۴. الهیات بالمعنی الاخص که از ذات و صفات و افعال واجب الوجود و عقول کلیه و رابطه آنها با عالم جسمانی و مسایل دیگری مربوط به آن بحث می کند.

۱۴. دو قسم فلسفه الهی عبارتند از: ۱. الهیات بالمعنی الاعم که موضوع آن موجود مطلق است و مسایل آن امور عامه اند و ۲. الهیات بالمعنی الاخص که موضوع آن وجود واجب و صفات و افعال واجب الوجود است.

پس از بیان این مقدمه می‌گوییم) قبلاً گفته شد که اموری که در فلسفه اولی و حکمت متعالیه مورد بحث قرار می‌گیرند، عبارتند از عوارض وجود بماهو وجود (یعنی اموری که بی واسطه و یا بواسطه شرط و یا قیدی بر وجود از آن جهت که وجود است عارض می‌شوند). پس قسمتی از آنها عبارتند از ذات یعنی موجوداتی که بطور کلی و مطلقاً عاری و مجرد از ماده اند (بدین معنی که هیچ گونه تعلقی نه در خارج و نه در تجزیه و تحلیل ذهنی به ماده و عوارض ماده ندارند. مانند عقول کلیه که مستقل در وجود و قائم به ذات خویشند نه عقول جزئی که متعلق به انسانند) و آن قسم از علم که بحث از این موجودات می‌کند به زبان یونانی «اثولوجیا» یعنی «علم ربوبی» نامیده می‌شود. قسم دیگری از عوارض وجود بماهو وجود، عبارتند از معانی و مفاهیم کلیه ای که شامل طبایع کلیه ماده نیز می‌باشند ولی نه از آن جهت که مادی الوجودند بلکه از جهت آنکه موجوداتی عام و کلی و مطلقند. (مانند مفهوم وحدت و کثرت و علت و معلول و حادث و قدیم و قوه و فعل که هم شامل موجودات مجرد از ماده و هم شامل موجودات متعلق به ماده می‌باشند. زیرا موجود متعلق به ماده از آن جهت که موجود است متصف به این اوصاف نیز خواهد بود. زیرا می‌توان گفت وجود جسم، واحد و یا کثیر است، علت و یا معلول، قدیم و یا حادث و بالقوه و یا بالفعل است).

پس اولی و سزاوارتر این است که در تعریف و تفسیر امور عامه بگوئیم امور عامه عبارتند از صفاتی که عارض بر موجود بماهو موجود می‌گردند، بدون آنکه وجود، در عروض آن صفات بر وی محتاج باشد به اینکه موجودی طبیعی (مانند جسم) و یا موجودی ریاضی (مانند کم متصل و کم منفصل) گردد و خلاصه بدون آنکه در عروض آن اوصاف بر وی نیاز به داشتن استعداد خاصی جهت عرض آنها داشته باشد. (پس هر صفتی که وجود در عرض آن صفت بر وی نیازی به تحصیل استعداد خاصی جهت عرض آن نداشته باشد، بلکه آن صفت بدون سابقه حصول استعداد خاصی در وجود، عارض بر وی گردد، آن صفت را امر عام و مجموع آنها را «امور عامه» می‌نامند. و هر صفتی که عرض وی بر وجود مسبوق بوجود استعداد خاصی در آن وجود باشد از جمله امور عامه محسوب نمی‌گردد. مانند اتصال و انفصال و تحیز و ابعاد و وضع و جهت و امثال این اوصاف که عارض بر موجودی می‌گردد که جسم طبیعی باشد و یا مانند اشکال هندسی و استقامت و انحنا و تدویر که عارض بر موجودی می‌گردند که کم متصل باشد. و یا اوصاف و احوالی که عارض بر موجودی می‌گردند که کم منفصل باشد. و وجود در صورت اول موجودی طبیعی و در دو صورت دیگر موجودی تعلیمی گردد). پس در این مورد (یعنی در تفسیر امور عامه بدان گونه که ما گفتیم) دقت و تأمل کن و بسیار تعجب کن از گروهی (از حکما و فلاسفه و متکلمین) که سخنان ایشان در تفسیر امور عامه مضطرب و مشوش به نظر می‌رسد.

گاهی امور عامه را تفسیر می‌کنند به اوصاف و احوالی که اختصاص به قسم واحدی از اقسام سه گانه موجود یعنی واجب الوجود و جوهر و عرض نداشته باشد (بلکه حداقل شامل دو قسم از اقسام سه گانه گردد) ولی این تعریف صحیح و قابل قبول نیست، زیرا این تعریف نقض می‌شود به دخول کم متصل و کیف (زیرا کم متصل هم عارض بر جوهر و هم عارض بر عرض می‌شود. چنانکه جسم تعلیمی عارض بر جسم طبیعی که جوهر است می‌گردد و خط عارض بر سطح که خود نیز عرض است می‌شود؛ و هم چنین کیف هم عارض بر جوهر می‌گردد. مانند کیفیات نفسانیه عارض بر نفس؛ و هم عارض بر عرض می‌گردد مانند استقامت و انحنا و عارض بر خط. پس با اینکه کم متصل و کیف، اختصاص به قسم واحدی از موجودات سه گانه ندارند بلکه عارض بر دو قسم از اقسام سه گانه می‌شوند مع ذلك از امور عامه و مسایل علم اعلی نیستند، بلکه از مسایل علم طبیعی می‌باشند).

گاهی دیگر امور عامه را به احوال و اوصافی که شامل کلیه موجودات یا شامل اکثر موجودات باشند، تعریف و تفسیر می‌کنند، غافل از اینکه وجوب ذاتی و وحدت حقیقیه و علیت مطلقه و نظایر این اوصاف که فقط مختص به واجب الوجوداند از تعریف امور عامه بیرون می‌روند با اینکه همگی از جمله امور عامه اند؛ و گاهی امور عامه را به اوصاف و احوالی تفسیر می‌کنند که یا مطلقاً (و بالانفراد) شامل کلیه موجودات بشوند (مانند وحدت و کثرت و علیت و معلولیت و قدم و حدوث و قوه و فعل و نظایر آنها) و یا بر سبیل تقابل، بدین گونه که آن صفت به انضمام صفت مقابل وی شامل کلیه موجودات باشند (مانند وجوب و امکان که هر دو با هم شامل کلیه موجودات می‌باشند) و چون این تعریف شامل احوال و اوصاف مختص به هر یک از موجودات سه گانه نیز خواهد شد (زیرا احوال مختص به واجب الوجود با احوال مختص به جوهر و احوال مختص به عرض که مقابل احوال مختص به واجب الوجودند، من حیث المجموع شامل کلیه موجودات خواهند بود)، لذا برای اخراج احوال مختصه از تعریف امور عامه قیدی بر تعریف مزبور اضافه نموده اند و گفته اند (امور عامه احوال و اوصافی هستند که با خود آنها به تنهایی و یا به انضمام احوال و اوصاف مقابل شامل کلیه موجودات شوند) بشرط آنکه بهر یک از طرفین متقابلین غرض علمی تعلق گیرد (بدین معنی که هر یک از طرفین متقابلین مستقلاً و مستقیماً مورد بحث قرار گیرند و به هر یکی از طرفین غرض و نتیجه علمی تعلق گیرد. مثلاً قابلیت خرق و التیام که از احوال مختص به جوهر و جسم طبیعی است، با عدم قابلیت خرق و التیام که مقابل اوست، هر چند که هر دو با هم شامل کلیه موجودات عالم می‌باشند و می‌توان گفت هر موجودی یا قابل خرق و التیام است و یا قابل خرق و التیام نیست، اما عدم قابلیت خرق و التیام بدین اطلاق و عمومیت و بطور سلب مطلق به هیچ وجه در فلسفه مورد بحث نبوده و هیچ غرض و نتیجه علمی بر وی مترتب نیست و یا مثلاً وجوب و لا وجوب که

مقابل اوست هر چند که شامل کلیه موجودات می باشند ولی لا وجوب بدین مفهوم عام سلبی در فلسفه مورد بحث نبوده و غرض و نتیجه علمی بر وی مترتب نیست. بلکه آنچه که در فلسفه به عنوان صفت مقابل وجوب مورد بحث فلسفی است. صفت امکان است نه لا وجوب. پس آنان این قید را بر تعریف مزبور اضافه نمودند تا تعریف شامل احوال مختصه به هر يك از اقسام سه گانه وجود نشود و به اصطلاح تعریف هم جامع افراد و هم مانع اغیار باشد).

بعضی از فلاسفه (علامه دوانی) بر این تعریف اخیر اعتراض نموده و می گویند (تقابل بر دو قسم است: یکی تقابل عرفی یعنی اختلاف و مغایرتی مابین دو امر خواه اجتماع دو امر در موجود واحد و در آن واحد ممکن نباشد مانند اختلاف و مغایرت مابین سفیدی و سیاهی که اجتماع هر دو در يك نقطه معین از جسم در آن واحد ممکن نیست و یا اینکه اجتماع هر دو در محل واحد ممکن باشد، مانند اختلاف و مغایرت مابین سفیدی و شیرینی و یا مابین سیاهی و شیرینی که اجتماع هر دو در يك جسم در آن واحد جایز است، دیگری تقابل اصطلاحی و مشهور بین فلاسفه یعنی اختلاف و مغایرت مابین دو امر به نحوی که اجتماع هر دو امر در موجود و در آن واحد ممکن باشد و این تقابل بر چهار قسم است: تقابل تضاد و تقابل سلب و ایجاب و تقابل تضایف و تقابل عدم و ملکه، سپس می گوید) اگر مقصود از مقابل مذکور در تعریف اخیر تقابل اصطلاحی است که منحصر است در تضاد و تضایف و سلب و ایجاب و عدم و ملکه پس وجوب و امکان (که هر دو از مسایل علم اعلی و از جمله امور عامه اند) این چنین نیستند. (زیرا مقابل وجوب بدین معنی، لا وجوب است و تقابل امکان لا امکان است) و مسلم است که به هیچ يك از لا وجوب و لا امکان که مقابل وجوب و مقابل امکان اند، غرض علمی تعلق نمی گیرد (و هیچگاه فیلسوف از لا وجوب و لا امکان به عنوان يك مسئله فلسفی بحث نمی کند بلکه همواره امکان را در مقابل وجوب و وجوب را در مقابل امکان مورد بحث قرار می دهد و بنا بر این باید گفت وجوب و امکان که مقابل آنان لا وجوب و لا امکان است و غرض علمی به آن دو تعلق نمی گیرد، از جمله امور عامه و مسایل علم اعلی نمی باشند و حال آنکه هر دو از جمله مسایل علم اعلی و امور عامه اند) و اگر مقصود از تقابل يك نوع مبنائیت و مغایرت حاصل مابین دو چیز باشد، پس احوال مختص به هر يك از اقسام سه گانه واجب و جوهر و عرض به انضمام احوال مختص به دو قسم دیگر، جمعا شامل کلیه موجودات می شوند و به هر يك از آنها غرض علمی خاص تعلق می گیرد زیرا همگی این احوال از مقاصد علمیه و مسایل مطلوب و مورد نظر اند.

سپس ایشان در صدد دفع اشکالات وارده بر آمده و در دفع اشکالات مرتکب تکلفات شدیدی شده اند. از جمله تکلفات اینکه (در پاسخ نقض تعریف، به كم متصل و كيف) گفته اند: امور عامه عبارتست از مشتقات و آنچه که در حکم مشتقات است (یعنی امور عامه، كم و كيف و امکان و وجوب و وحدت و کثرت و امثال آن نیستند بلکه امور عامه عبارتند از الفاظ و کلماتی

مشتق از آنها مانند متکمم و متکيف و ممکن و واجب و واحد و کثیر و یا عبارتی در حکم مشتق از قبیل ذوکم، ذوكيف، ذو وجوب، ذو امکان یا کمی، کیفی، امکانی، وجوبی و نظایر آن). و از جمله تکلفات دیگر اینکه (در پاسخ شق دوم از اشکال علامه دوانی گفته اند) مقصود (آن کسی که گفته است امور عامه اوصافی هستند که خود به تنهایی و یا به انضمام مقابلش شامل جمیع موجودات شوند) این است که خودش با مقابل واحدی که به هر دو طرف غرض علمی تعلق می گیرد، شامل کلیه موجودات شود و این احوال یعنی احوال مختصه، یا امور متکثر و متعددی هستند و یا اینکه (اگر دارای مقابل واحدی هستند) به هر دو طرف متقابلین غرض علمی تعلق نمی گیرد مانند مسئله قبول خرق و التیام و عدم قبول خرق و التیام. ولی عدم قبول به نحو سلب مطلق نه به نحو عدم ملکه (و ظاهراً پاسخ دهنده اشکال در اینجا شق دوم از تردید را اختیار نموده و بر اساس شق دوم پاسخ داده است).

از جمله تکلفات دیگر اینکه (در پاسخ از شق اول از اشکال علامه دوانی) گفته اند مقصود از مقابل، مقابلی است اعم از مقابل بالذات و مقابل بالعرض و مابین واجب و ممکن (اگر چه تقابل بالذات نیست ولی) تقابل بالعرض است (یعنی مقابل بالذات واجب لا واجب است و چون مفهوم لا واجب بر ممکن صدق می کند لذا ممکن که مصداق لا واجب است مقابل واجب است، تقابل بالعرض) همان طور که مابین واحد و کثیر تقابل بالعرض است (زیرا مقابل بالذات واحد لا واحد است و کثیر مصداق لا واحد است پس کثیر مقابل واحد است تقابل بالعرض) ولی پاسخ دهنده غافل از این است که تقابل بدین معنی اعم، بر احوال مختصه نیز صدق می کند (و باید گفت که هر يك از احوال مختصه با مقابل خود بدین معنی از تقابل مشمول تعریف امور عامه خواهند بود) و همچنین بقیه گفتار آنان که ذکر آن موجب تضييع وقت است.

شبهه و حل آن

مثل همین تحیر و اضطرابی که برای گروهی از حکما در تعریف و تفسیر امور عامه پیش آمده است در مورد موضوعات سایر علوم (و تعریف و تفسیر عرض ذاتی و عرض غریب) نیز روی داده است. تقریر شبهه این است که موضوع هر علمی طبق مشهور عبارت است از چیزی (یعنی يك معنی و مفهوم عام و کلی) که در آن علم از غرض ذاتیه آن چیز بحث شود و حکما در تفسیر عرض ذاتی گفته اند عرض ذاتی عبارت است از امری خارج ز ذات موضوع که بر موضوع حمل گردد و آن عرضی است که (به یکی از سه طریق عارض بر موضوع می گردد) یا به نفس ذات موضوع و بدون واسطه بر موضوع حمل گردد. مانند وجوب و یا امکان که عارض بر ذات واجب و ذات ممکن می گردد. بدین گونه که مفهوم وجوب از ذات واجب و مفهوم امکان از ذات ممکن انتزاع شود و سپس بر ذات واجب و ذات ممکن حمل گردد. و حکما

اینگونه محمولاتی را که از نفس ذات موضوع انتزاع شده و سپس بر ذات موضوع حمل می‌گردد، عرض خارج محمول می‌نامند و محمولاتی را که از خارج آورده و ضمیمه موضوع کرده‌اند، عرض محمول بالضمیمه می‌نامند. مانند بیاض که ضمیمه جسم شود و سپس به کلمه ابیض بر جسم حمل گردد) و یا به واسطه امری مساوی با موضوع (خواه امر مساوی، داخل در ذات موضوع باشد مانند ادراك کلیات که عارض بر انسان می‌شود به واسطه صفت نطق و یا خارج از ذات موضوع باشد مانند ضحك که عارض بر انسان می‌گردد و به واسطه صفت تعجب).

و چون حکما عرض ذاتی را بدین گونه تفسیر و محدود کرده‌اند بنا بر این، امر بر آنان مشکل و دشوار گردیده زیرا ایشان دیده‌اند که گاهی در علوم بحث می‌شود از احوال و اوصافی که اختصاص دارند به بعضی از انواع موضوع (مانند امکان که عارض بر موجود ممکن می‌گردد که خود نوعی از موجود مطلق است و یا مانند رفع که عارض بر فاعل می‌گردد در حالتی که فاعل نوعی است از مطلق کلمه که موضوع علم نحو است) و یا بحث می‌شود از احوال و اوصافی که عارض بر نوعی از انواع عوارض موضوع‌اند (مانند احتیاج به ماده برای امکان استعدادی که نوعی است از امکان مطلق که عارض بر موجود می‌گردد) و یا بحث می‌شود از اوصافی که عارض بر نوعی می‌گردد که او خود نوعی از انواع موضوع است (مانند تحیز برای جوهر جسمانی که نوعی است از جوهر مطلق که خود نوعی است از موجود مطلق) ولی ایشان در گفتار اعظم حکما اندیشه و تدبیر ننموده‌اند تا بدانند که کلیه احوال و اوصاف نامبرده همگی عارض بر ذات موضوع می‌گردند. بدان معنا و مفهومی که حکمای سلف (در مورد عرض ذاتی) تقریر نموده‌اند. چنانکه بیان آن بزودی خواهد آمد.

(و چون مقصود حکمای سلف را بخوبی درک نکرده‌اند) لذا ناچار گاهی حکمای عظام و رؤسای علم و دانش را متهم به این کرده‌اند که ایشان در گفتار و احکام خویش مسامحه کرده‌اند (و در حقیقت مقصود ایشان از عوارض ذاتیه موضوع علم، عوارض ذاتیه نفس موضوع علم نیست، بلکه معنا و مفهومی است اعم از عوارض نفس موضوع علم و عوارض نوعی از موضوع علم و عوارض نوعی از نوع موضوع علم و عوارض عوارض موضوع علم). و گاهی فرق می‌گذارند مابین محمول علم (یعنی عرضی که به يك معنی عام و وسیعی بر موضوع علم حمل می‌شود) و محمول مسئله (یعنی عرض خاصی که در مسایل علم بر موضوع خاصی حمل می‌شود) همان طور که مابین موضوع علم و موضوع مسئله فرق گذاشته‌اند و چنین گفته‌اند که (عرض ذاتی در حقیقت، محمول علم است نه محمول مسئله و) محمول علم عبارت است از امر عامی که محمولات مسایل به طریق تردید بدان بازگردند و در آن منحل و مندرج گردند (یعنی در حقیقت عرض ذاتی امر عامی است مردد بین محمولات مسایل علم. مانند مفهوم مردد

بین استقامت و انحنا که بر خط حمل می‌شود و یا مفهوم مردد بین قبول خرق و التیام و عدم قبول خرق و التیام که بر جسم مطلق حمل می‌گردند نه محمولات خاص. پس هرگاه گفتیم «الجسم العنصری قابل للخرق و التیام و الجسم الفلکی غیر قابل للخرق و التیام» هیچیک از دو کلمه «قابل» و «غیر قابل» عرض ذاتی نیستند بلکه عرض ذاتی مفهوم مردد بین قابل و غیر قابل است که به لفظ «إما» که حرف تردید است تلفظ می‌گردد و گفته می‌شود «الجسم إما قابل للخرق و التیام او غیر قابل» و یا مفهوم مردد بین استقامت و انحنا که به نحو تردید بر خط حمل می‌شود و گفته می‌شود «الخط إما مستقیم او منحنی» و یا مفهوم مردد بین «اعراب» و «بناء» که بر کلمه که موضوع علم صرف است حمل می‌شود و گفته می‌شود «الكلمة إما معرب او مبني» نظایر اینها).

و گاهی جزافات و باطیل دیگری می‌گویند که طبع سلیم از پذیرفتن آنها ابا دارد. و عجیب اینکه آنان بدین نکته توجه نداشته‌اند که فصلی که عارض بر جنس می‌شود و جنس را به دو قسمت تقسیم می‌کند در حقیقت عارض بر ذات جنس می‌گردد (با اینکه فصل اخص از جنس است) و اختصاص فصل از جنس منافی با عروض وی بر نفس ذات جنس بما هو جنس نیست (پس لازم نیست که حتما عرض ذاتی شیء مساوی با شیء باشد) و نیز ندانسته‌اند که عرض ذاتی و یا عرض غریب برای انواع گاهی عرض ذاتی اولی برای جنس‌اند و گاهی نیستند. هر چند انقسام عرض بدین اقسام، انقسام مستوفی و منحصر باشد (یعنی همانطور که فصل با آنکه اخص از جنس است مع ذلك عرض ذاتی جنس است. هم چنین اعراض ذاتیه انواع که اخص از اجناسند، گاهی نیز عرض ذاتی اجناسند و گاهی هم نیستند. اما آنجا که عرض ذاتی نوع، عرض ذاتی جنس است مانند ادراك کلیات که هم عرض ذاتی انسان و هم عرض ذاتی حیوان است. زیرا حیوان که جنس انسان است، در اتصاف به ادراك کلیات، محتاج به این نیست که قبلا نوعی مخصوص و مستعد به استعداد خاصی جهت عروض این صفت گردد. زیرا جنس در حد ذات امری است مبهم و قبل از انضمام فصل، تحصیلی ندارد تا بتواند به وسیله امری دیگر مستعد قبول صفتی گردد. بلکه تحصیل او به وسیله فصل است و پس از انضمام فصل ناطق، ادراك کلیات بر وی عارض می‌گردد. و اما آنجا که عرض غریب نوع، عرض ذاتی جنس است مانند مشی که عارض بر انسان می‌شود به واسطه جزء اعم، یعنی حیوانیت، ولی عرض ذاتی حیوان است در حالتی که برای انسان عرض غریب است. و آنجا که عرض ذاتی نوع، عرض ذاتی جنس نیست مانند تعجب که عرض ذاتی نوع و عرض غریب برای حیوان است زیرا تعجب عارض بر حیوان نمی‌گردد، مگر بعد از آنکه انسان گردد و آنجا که عرض غریب نوع، عرض ذاتی جنس نیست، مانند تحیز که هم برای انسان و هم برای حیوان عرض غریب است. زیرا عروض وی بر هر دو به واسطه جنس اعم یعنی جسم است).

بلی هر امری که عارض بر شیئی گردد بواسطه امری اخص از آن شیء و آن شیء در عروض آن امر بروی محتاج به این باشد که قبل از عروض آن امر، استعداد خاصی پیدا کند، این امر، عرض ذاتی نیست، بلکه عرض غریب است. چنانکه در کتب شیخ الرئيس و سایر حکما بدین نکته تصریح شده است و اگر در مسایل فلسفی شخص زیرکی باشی کاملاً خواهی دانست که عروض و لحوق فصول بر طبیعت جنس مانند عروض و لحوق استقامت و انحنا بر طبیعت خط، موقوف بر این نیست که طبیعت خط، قبل از عروض و لحوق آنها، نوعی خاص و مستعد برای لحوق آنها گردد. بلکه تخصص و تعین خط بدین دو صفت، صرفاً بواسطه عروض و لحوق این دو صفت و به معیت آنان حاصل می گردد نه قبل از عروض و لحوق آنان.

پس آن دو صفت با اینکه اخص از طبیعت جنس اند، عرض ذاتی و عرض اولی می باشند و گروهی از حکما به علت عدم تفتن به این مطلب که ما بیان کردیم (و گفتیم که عروض و لحوق صفت استقامت و انحنا بر طبیعت خط، با آنکه اخص از طبیعت خط اند، مستلزم تحصیل تخصص و استعداد قبلی به وسیله امر دیگری نیست) فهم و درک حقیقت امر در این مسئله بر آنان دشوار گردیده تا بدانجا که نسبت تناقض و تهافت به سخنان شیخ و دیگر حکمای عظام سلف داده اند. بدین سبب که شیخ و دیگران به طور صریح گفته اند که صفت عارض بر شیء بواسطه امر اخص در صورتی که آن شیء در عروض آن صفت بروی محتاج به این باشد که نوعی خاص و متعین گردد، این چنین صفتی عرض ذاتی نیست بلکه عرض غریب است. با اینکه ایشان عرض ذاتی شامل بر سبیل تقابل را، به استقامت و انحنا که دو فصل منوع خط اند مثال زده اند (و چون ایشان چنین تصور کرده اند که عروض استقامت و انحنا بر خط حتماً مسبوق به حصول تخصص و استعدادی است در خط به وسیله امری دیگر، بنابراین تمثیل عرض ذاتی به استقامت و انحنا منافی و مناقض با حکمی است که شیخ و دیگران در مورد عرض غریب و فرق ما بین آن و عرض ذاتی کرده اند زیرا عرض ذاتی در عروض بر معروض، مسبوق به تخصص و استعداد خاصی نیست در حالتی که عروض انحنا و استقامت بر خط مسبوق به وجود تخصص و استعداد قبلی است) ولی من نمی دانم چه تناقضی در سخنان ایشان است جز اینکه بگویم چون این اشخاص چنین پنداشته اند که امر اخص از شیء عرض ذاتی اولی برای آن شیء نیست حکم کرده اند به اینکه عرض مانند مستقیم و مستدیر عرض ذاتی و اولی برای خط نیست، بلکه عرض ذاتی اولی برای خط همان مفهوم مرد بین این دو عرض است.

اشراق دوازدهم: در بیان مقولات عشر و احوال آنها

موجود بالذات (یعنی موجود حقیقی مانند جسم و یا بیاض، نه موجود اعتباری مانند ابیض

که در ذهن وجودی به نام وجود تألیفی، زاید بر وجود جسم و بیاض برای وی اعتبار و لحاظ می گردد)، یا جوهر است و آن موجودی است دارای ماهیتی که وجود آن در خارج شایسته و سزاوار این باشد که در موضوع قرار نگیرد، بلکه مستقل و قائم به خود باشد مانند جسم، و یا عرض است و آن موجودی است مقابل جوهر (یعنی موجودی است دارای ماهیتی که وجود آن در خارج شایسته این است که در موضوع قرار گیرد مانند بیاضی که وجود وی در خارج نیازمند به جسم است) و مقولات (یعنی مجموع جواهر و اعراض که حکما هر يك را «مقوله» نامیده اند) همانا اجناس عالیّه کلیه موجودات ممکن الوجودند (بدین معنی که هر موجودی از موجودات ممکن الوجود حتماً در تحت یکی از این اجناس قرار دارند) و این اجناس عالیّه ده قسم اند: جوهر، کم، کیف، این، وضع، متی، ان یفعل، ان ینفعل، ملک و اضافه (و گاهی بجای ملک، جدّه گفته می شود).

کلیات جواهر (یعنی مفاهیم کلیّه ذهنیه جواهر پنج گانه مانند مفهوم کلی جسم و عقل و نفس و هیولی و صورت) نیز جوهرند (ولی نه بدین معنی که مفهوم ذهنی جسم کلی مثلاً خود نیز جوهری است مانند جسم خارجی تا بر تعداد جواهر پنجگانه خارجی پنج جوهر دیگر ذهنی اضافه گردد، بلکه) بدین معنی که مفهوم جوهر (یعنی موجود لافى الموضوع) در ماهیات و حقایق ذهنیه آنها مأخوذ و ملحوظ است (همان طور که در وجود خارجی آنها مأخوذ و ملحوظ است و علی هذا نمی توان مفاهیم کلیّه ذهنیه جواهر را به اعتبار حلول در ذهن عرض نامید. خصوصاً به اعتقاد محققین از حکما به اینکه اشیاء به تمام ذات و ماهیت خویش در ذهن تجلی می کنند هر چند وجود ذهنی وجودی است ظلی و انعکاسی). و نیز بدان که برای جوهر به هیچ وجه ضدی وجود ندارد و اینکه مشارالیه و مقصود حقیقی در اشاره حسیه و همچنین در اشاره عقلیه، جوهر است (هر چند اشاره به جوهر چه در حس و چه در عقل مستلزم اشاره به عوارض موجود در جوهر نیز خواهد بود. مثلاً هر گاه در حس و یا در عقل و ذهن به جسمی اشاره نمودیم، مقصود بالذات نفس جوهر جسمانی مرکب از هیولی و صورت است ولی اشاره به جسم نیز مستلزم اشاره به ابعاد سه گانه و سایر اعراض موجود در اوست، هر چند مقصود و منظور بالذات نیستند).

همچنین جوهر هم قابل اعداد و هم قابل اشتداد است (زیرا جسم قابل اشکال و الوان و مقادیر متضاد یا سایر اوصاف متضاد و هم قابل اشتداد و استکمال به وسیله حرکت جوهری است). و باید دانست که جایز نیست موجود واحدی به اعتبار وجود واحد هم جوهر و هم عرض باشد (زیرا جوهر و عرض چنانکه قبلاً توضیح دادیم متضادند و اجتماع متضادین جایز نیست). جوهر منقسم می گردد به جوهر حال (که در جوهر دیگری حلول می کند) و جوهر محلّ (که محلی برای حلول جوهر دیگری است). و جوهری که مرکب است از حال و محل جوهری

که مفارق و جدا است از حال و محل هم در ذات و هم در فعل و جوهری که مفارق و جدا است از حال و محل در ذات نه در فعل. و این جوهر پنجگانه عبارتند از عقل (که جوهری است مجرد از ماده و صورت هم در ذات و هم در فعل و عمل) و نفس (که جوهری است مجرد از ماده و صورت در ذات نه در فعل و عمل) و هیولی (که محل صورت است) و صورت (که حال در هیولی است) و جسم (که مرکب از حال و محل است). و حکما حلول را به چند خاصیت تعریف نموده اند: یکی اختصاص ناعت (یعنی اختصاص محل به صفتی که ناعتیت یعنی اتصاف به آن صفت را اشعار کند. مانند بیاض که به وسیله حلول در جسم، جسم را به صفت ابیضیت نشان می دهد؛ در مقابل اختصاص غیر ناعت مانند اختصاص ملکی به مالکی که مُشعر به ناعتیت و اتصاف مالک به ملک نیست، بلکه فقط حاکی از مالکیت اوست). دیگری تابعیت در اشاره (بدین معنی که شیء حلول کننده در محلی، در اشاره حسیه بدان محل، تابع محل باشد به طوری که اشاره به محل مستلزم اشاره به حال باشد. چنانکه اشاره به جسم مستلزم اشاره به اوصافی است که در وی حلول کرده اند) دیگری ملازمت حال با محل در حرکت (به طوری که حال، در حرکت، تابع و ملازم با محل باشد) و دیگر تعاریفی که برای حلول کرده اند در حالی که همه این تعارف باطل است و تعریف عرشی برای حلول این است که بگوئیم حلول عبارتست از بودن شیء به حیثیتی که وجود فی نفسه او عین وجود و حصول آن برای غیر باشد (مانند وجود بیاض در جسم که وجود فی نفسه بیاض همان وجود و حصول بیاض است برای جسم و برای بیاض موجود در جسم وجودی غیر از وجود وی در جسم نیست) بنابراین وجود موضوع از جمله مشخصات است برای صفتی که در وی حلول نموده (و ناچار در تعریف حال باید وجود موضوع و محل نیز به نحوی منظور گردد).

جسم جوهری است دارای ابعادی متصل (یعنی طول و عرض و عمق بدین معنی که جسم، بالذات دارای صلاحیت قبول ابعاد سه گانه هست ولی وجود ابعاد بالفعل شرط تحقق جسم نیست زیرا بعضی از اجسام مانند جسم کر وی فاقد بعضی از ابعادند) و جسم از نظر ما مرکب است از هیولی و صورت، به دلیل فصل و وصل و دلیل قوه و فعل که در محل خود به تفصیل بیان گردیده است، (نه از اجزاء صغار صلب به نام «جزء لایتجزا» و «جوهر فرد» چنانکه جمعی گفته اند). زیرا وجود اجزاء لایتجزی محال است هم به دلایلی که حکمای طبیعی اقامه نموده اند (و گفته اند از جمله اینکه هر جزئی هر چند در غایت صغر و کوچکی حجم باشد به طور مسلم دو طرف محاذی با سمت راست و سمت چپ دارد و یا اینکه هر جزئی هنگام مقایسه و نسبت وی به جهات ششگانه عالم دارای شش طرف است که بالتبجیه به شش قسمت تقسیم می گردد و هم چنین اگر جزء مدوری را روی سطح املس مانند سطح آینه بگذاریم فقط يك قسمت از آن جزء با سطح آینه تماس خواهد بود و بنابراین این جزء مدور دارای اجزاء و

قسمتهای دیگری است که با سطح آینه تماس نیستند و نیز هر گاه جزئی از اجزاء لایتجزی با جزء دیگری ملاقات کند بدیهی است که در اولین لحظه ملاقات فقط جزئی از این جزء با جزئی از آن جزء تماس حاصل می کند) و هم به دلایل مهندسی (مانند دلیل تفکک رُحی و دلیل نفی دایره که در محل خود به تفصیل بیان گردیده و خلاصه آن این است که هر گاه سنگ آسیا حرکت کند، یا آنکه جزء واقع در محیط دایره صغیر نزدیک به مرکز به موازات جزء واقع در محیط دایره کبیر حرکت کند و همان مسافتی را طی می کند که جزء واقع در محیط دایره بزرگ طی نموده و یا اینکه جزء واقع در دایره صغیر قدری توقف کند تا جزء واقع در دایره بزرگ مقداری از مسافت را طی کند و این مستلزم تفکک اجزاء دوایر است به نسبت بعد و قرب آنها به مرکز. اما نفی دایره این است که باتفاق علمای ریاضی دایره حقیقی خطی است مستدیر که اجزاء و نقاط فرضیه آن کاملاً بدون هیچ خلل و فرجی متصل باشند و اگر جسم و یا سطح و یا خط واقع در محیط جسم کر وی، مرکب از اجزاء باشند، لازم می آید که مابین اجزایی که در سطح دایره قرار گرفته اند مختصر انفصال و خلل و فرجی که لازمه اختلاف اشکال و مقادیر اجزاء است پدید آید). خلل و فرجی وجود ندارد چنانکه ابن سینا در کتاب حکمت علایه می گوید «جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبود»^{۱۵} ولی باید دانست تمام ذات و حقیقت جسم به وسیله اتصال به تنهایی نیست. زیرا جسم در حال اتصال قابل انفصال هم هست (و مسلم است که اتصال بنفسه و بالذات قابل انفصال نیست زیرا هیچ ضدی، ضد خود را قبول نخواهد کرد) پس باید گفت اتصال، صورت ذات جسم است و آنچه که این صورت را قبول می کند و در خود می پذیرد همانا هیولای جسم است که هم قابل اتصال و هم قابل انفصال است پس ذات جسم به دوایر که یکی قوه و دیگری فعل است تنظیم می گردد (یعنی ذات و حقیقت جسم از دو چیز که یکی بالقوه و به نام هیولی و دیگری بالفعل و به نام صورت است تنظیم می گردد) و هیولی و صورت در وجود متلازم با یکدیگرند. زیرا تصور انفکاک و جدایی یکی از دیگری در وجود امکان پذیر نیست (چه هیولی بالذات امری است بالقوه که در تحقق و فعلیت محتاج به وجود

۱۵. تحلیل و تجزیه علمی جدید حاکی از آن است که جسم از ذرات کوچکی ترکیب یافته که یکی هسته مرکزی و بقیه ذراتی هستند به نام «الکتر ون» که به دور هسته مرکزی در گردش اند. رد ناسخ استدلال قدمای گویند: نبروهای متمرکز ذرات رابطه مابین اجزاء واقع در دوایر بزرگ و جزء واقع در دوایر کوچک را حفظ می کند به طوری که در حرکت جسم کر وی، مانند سنگ آسیا، بر محور خویش نه تساری فواصل مابین دوایر کوچک و بزرگ نه تفکک اجزاء لازم آید. ناگفته نماند که منکرین ترکیب جسم از ذرات می گویند اصولاً ترکیب جسم از ذرات محال است خواه ذرات قابل تجزیه و انقسام باشند یا نباشند و با ذرات متحد الشکل و یا مختلف الاشکال باشند یا متصل با هم و یا منفصل از یکدیگر باشند و ظاهر عبارت ملاصدرا در اینجا نیز شامل مطلق ذرات اشیاء است هر چند دلیل طبیعیین و مهندسیین فقط ناظر بر ابطال ذرات غیر قابل انقسام به نام «لایتجزا» و «جوهر فرد» می باشد. - م.

صورت است. و هم چنین صورت، جوهری است حال که در وجود خارجی محتاج است به محلی که در وی حلول کند) ولی در عین حال متضایفان نیستند (مانند اَبوت و بُتوت که تصور هر يك مستلزم تصور دیگری باشد؛ هر چند در وجود تلازمی مابین آنها نیست. پس نسبت مابین هیولی و صورت، نسبت تلازم است در وجود نه در ذهن و مقام تصور. و نسبت مابین متضایفان مانند ابوت و بتوت نسبت تضایف است در ذهن، و تصور نه تلازم در وجود. زیرا انفکاک «اب» از «ابن» در وجود، ممکن است ولی انفکاک هیولی از صورت در وجود ممکن نیست). و هر يك از هیولا و صورت محتاج به یکدیگرند. اما احتیاج هیولی به صورت، در وجود و فعلیت است. زیرا هیولی در حد ذات امری است بالقوه و اما احتیاج صورت به هیولی در بقای نوع و تعاقب اشخاص و افراد نوع است، به علت قابلیت صورت برای حدوث و زوال طریق اتصال و انفصال ولو به امکان وقوعی (زیرا صورت نوعی است منتشر الافراد و هر نوع منتشر الافراد به وسیله تعاقب اشخاص محفوظ می ماند. پس صورت در بقا محتاج است به تعدد و کثرت افراد و تعدد و کثرت افراد به وسیله قبول تفکیک و انفصال و اتصال و عروض حدوث و زوال در صورت است و مسلم است که عروض این اوصاف همگی از لوازم ماده است. پس چون هیولی محتاج به صورت و صورت محتاج به هیولی است و احتیاج از طرفین بدون وجود امر ثالثی مستلزم دور و یا تقدم و تأخر بدون دلیل است). بنابراین باید گفت در اینجا موجود ثالثی است که هر يك از هیولی و صورت را به وسیله دیگری برپا می دارد اما نه بر وجهی که مستلزم دور باشد.

پس صورت جسمیه با وحدت عمومیه خود و با معیت شریکی مفارق و مجرد از ماده به نام عقل مفارق که شریک در علیت است، مقیم و نگاهدارنده هیولی است. و از طرفی دیگر هیولی با تعیین و تشخیص مستمری که از ناحیه صورتی از صور سابقه متعاقبه کسب نموده است، تشخیص و تعیین هر صورت لاحق را قبول می کند. (و بدین دو سبب، جسم یعنی جوهر مرکب از هیولی و صورت به وجود می آید (ولی) تعیین و خصوصیت جسم نوعی مخصوص، به وجود همین در سبب و علت تکمیل نمی گردد بلکه) برای جسم صورت دیگری نیز هست به نام صورت نوعیه که جسم به وسیله آن صورت، نوعی طبیعی و متعین می گردد که مادر کتاب بزرگ خود به نام اسفار برهان و دلایلی بر اثبات وجود آن و دفاع از اشکال وارد بر آن بیان کرده ایم. (و خلاصه آن دلیل این است که مادر هر جسمی خاصیت و خصوصیت و آثاری مشاهده می کنیم که در جسم دیگری وجود ندارد. بدیهی است که این خاصیت و خصوصیت و آثار را نمی توان به ماده و صورت جسمانی نسبت داد. زیرا ماده و صورت جسمانی در کلیه اجسام مشترکند و بنابر این لازم می آید که کلیه اجسام در کلیه خاصیتها و خصوصیات و آثار مشترک باشند. پس ناچار در هر نوعی از انواع جسمانی اضافه بر صورت جسمانی، صورتی است به نام صورت

نوعیه که منشأ آن آثار است). و ما سوای جوهر از اجناس عالیّه، اعراض اند که فرد و یا نوع و یا جنس آنها در محلی که در آن قرار گرفته اند تبدیل به فرد و یا نوع و یا جنس دیگری می گردند ولی ذات حقیقت و محل با تغییر و تبدیل آنها تغییر نمی کند بلکه به حال خود باقی است. مثلاً قطعه موم و شمع گاهی رنگ و شکل و ابعاد آن تغییر و تبدیل می کند در حالتی که قطعه موم و شمع به حال خود باقی است. باید دانست که مجموع اعراض نیز عرض است (و بنابر این، عقیده نظام دایر بر اینکه جسم از مجموع اعراض متراکم با هم پدید آمده است و ماده جسم عرض است نه جوهر، باطل است. زیرا مجموع متراکم از اعراض نیز عرض است. اضافه بر اینکه هیچ عرضی بدون وجود موضوع تحقق نمی پذیرد. تا بدین جا بحث درباره جوهر پایان یافت. اینک پس از بیان جوهر پنج گانه بطور اجمال می پردازیم به بیان اعراض نه گانه و کلام را به بحث درباره کم آغاز می کنیم).

کم منقسم می گردد به کم متصل (و کم منفصل) کم متصل آن است که دارای اجزای فرضیه ای است که هر يك از آن اجزاء، قدر مشترك مابین جزء سابق و جزء لاحق است که می توان آن را بدایت جزء لاحق و نهایت جزء سابق فرض نمود. مانند خط که هر يك از اجزاء و نقاط فرضیه آن دارای همین خاصیت است و آن بر دو قسم است: (کم متصل) قار (یعنی ثابت الاجزاء) و آن عبارتست از جسم تعلیمی و سطح و خط. و کم متصل غیر قار مانند زمان (که اجزاء فرضیه آن دائماً در تغییر و زوال اند) و (اما) کم منفصل عبارت است از عدد (و آن کمی است که فاقد جزء مشترك باشد زیرا که هیچ يك از آحاد موجود در اعداد، جزء مشترك مابین این واحد و واحد دیگری نیست). و از خصوصیات کم اینست که هم قابل قسمت و هم قابل نسبت یعنی مساوات و عدم مساوات است به وسیله عدّ (یعنی شمارش آحاد در کم منفصل) و به وسیله تطبیق (در کم متصل) یا تطبیق بالفعل (مانند تطبیق خط مستقیم بر خط مستقیم دیگر) و یا بالقوه به واسطه امکان وجود عادّ (مانند تطبیق خط منحنی بر خط مستقیم و تطبیق سطح مستدیر بر سطح مستوی. عادّ در کم منفصل یعنی عدد، عددی است که از تکرار وی، آن عدد بدست آید مانند عدد دو که عادّ عدد شش است و در مقدار و کم متصل، مقدار مفروضی است که آن را واحد اندازه گیری کم قرار دهیم. مانند متر که واحد طول است. وجود عادّ در تطبیق خط مستقیم بر خط منحنی و یا سطح مستدیر بر سطح مستوی، امری است ممکن بدین طریق که ما می توانیم بالفرض خط منحنی و یا سطح مستدیر را خط مستقیم و یا سطح مستقیم فرض کنیم و سپس عادّی برای آن فرض نماییم و با آن عاد مفروض آنها را با یکدیگر تطبیق کنیم).

و باید دانست که مابین اقسام کم تضاد نخواهد بود زیرا هر سه قسم از کم متصل قار (یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی) با هم در موضوع واحد یعنی جسم طبیعی جمع می شوند (و نیز تضادی مابین کم متصل قار و کم متصل غیر قار یعنی زمان نیست. زیرا شرط تضاد مابین دو چیز

عدم امکان اجتماع آنهاست در موضوع واحد که بالنتیجه وجود هر يك در موضوع واحد در تعاقب دیگری و پس از زوال آن خواهد بود) و مسلم است که زمان که کم متصل غیر قارّ است بدان گونه نیست که در تعاقب کمیات متصله سه گانه در موضوع واحد قرار گیرند، تا بدین جهت مابین آن و کمیات متصل قارّ تضادی باشد (زیرا موضوع کمیات متصله قارّ، جسم طبیعی است) و موضوع زمان، حرکت است و اما (کم متفصل یعنی) عدد، آن ماهیتی است که نوع اقلش در نوع اکثرش موجود باشد (مانند عدد سه که در عدد چهار و عدد چهار که در عدد پنج موجود است و هر يك نوعی جداگانه اند و این تنها از خصوصیات عدد است) بنابراین مابین مراتب اعداد، تضادی نیست. و اما عدد زوج و عدد فرد نیز با هم متضاد نیستند، زیرا یکی از طرفین، امر عدمی است (و شرط تضاد مابین دو چیز این است که هر دو طرف امر وجودی باشند مانند سفیدی و سیاهی و ظاهراً امر عدمی فرد است نه زوج. زیرا معنی فرد تنهایی و جدایی از غیر است و معنی زوج تقارن دو فرد است. و باید دانست که مابین کم متصل و کم متفصل چنانکه از تعریف آنها مستفاد می گردد تضاد وجود دارد).

دیگر از اعراض کیف است و آن عبارت است از هیئت و حالتی قارّ و ثابت در محل و غیر قابل قسمت و نسبت (هر چند بالعرض و به تبع محل قابل قسمت و نسبت است مانند حرارت و برودت در اجسام و استقامت و انحنا در خط و شادی و غم و نظایر آن در نفس) و گاهی کیف متضاد با کیف دیگری خواهد بود (مانند بیاض که ضد سواد است) و گاهی نیز (در نتیجه حرکت) رویه اشتداد و کمال می نهد (مانند حرارت در آب مجاور با آتش و یا آفتاب که به تدریج شدت می یابد و مخفی نماید که اشتداد در کیف گاهی تابع اشتداد در جوهر است، مانند اشتداد حرارت در قطعه فلزی که در آتش گذاشته و ذوب شود و گاهی نیست مانند اشتداد حرارت در آب مجاور با آتش و آفتاب).

کیف به چهار قسم (که هر يك جنسی است مشتمل بر انواعی) منقسم می گردد. (کیف مختص به کم، کیف محسوس، کیف قوه و کیف لاقوه، کیف استعدادی) زیرا که کیف غیر مختص به کم یا از باب کمالات و یا از باب استعدادات است. آن کیفی که از نوع کمالات است یا کیف محسوس و یا کیف غیر محسوس است. قسم اول از دو قسم اول (یعنی کیف محسوس) بعضی ثابت و راسخ در محل اند که آن را کیف انفعالی نامند (مانند لطافت و ظرافت در بعضی از اجسام و احجار کریمه و زیبایی اندام در انسان و یا حیوان) و بعضی غیر ثابت و قابل زوال اند (مانند زیبایی و نقش و نگار در صورت زن و یا مرد که پس از مدتی زایل گردد) که آن را انفعال می نامند (چون به علت عدم ثبات و رسوخ شباهت کامل به مقوله آن ینفعل یعنی تأثر تدریجی دارند. برخلاف قسم اول که ثابت و راسخ است و بدین جهت یاء نسبت بر آنها افزوده اند. زیرا به قول ادبا زیادت مبانی دلالت بر زیادت معانی می کند).

قسم دوم از دو قسم اول (یعنی کیف غیر محسوس) نیز بعضی ثابت و راسخ در محل اند که به نام ملکات نامیده می شوند (مانند علم و شجاعت و امثال آن) و بعضی غیر ثابت و بزودی قابل زوالند (مانند سرخی در شخص خجل و زرد رویی در شخص ترسان) که به نام حالات نامیده می شوند و هر دو قسم از جنس کیفیات، مختص به موجوداتی هستند که دارای نفس می باشند و اما قسم دوم از دو قسم اول (یعنی استعدادات) بعضی از آنها کیفیاتی است از باب تأبّی و امتناع (از قبول حالت و اثری مخالف) مانند صلابت (در جسم) و مصحاحیت (یعنی نیرو و قوه استقامت در برابر امراض) نه صحت و این قسم از کیفیت به نام قوه طبیعی نامیده می شود، خواه در امری محسوس و یا در امری غیر محسوس باشد و بعضی از آنها برای قبول و پذیرفتن اثری است (از غیر) مانند لین (یعنی نرمی و روانی جسم که آن را برای فصل و وصل و پذیرفتن هر شکلی آماده می کند) و یا مانند ممر اضیت (یعنی آمادگی مفرط بدن برای قبول مرض) نه مرض و این هر دو قسم از کیف (چه آنکه برای تأبّی و امتناع از قبول اثر و چه آنکه برای قبول و پذیرش اثری است) به نام قوه غیر طبیعی نامیده می شوند.

کیفیات محسوسه عبارتند از کیفیاتی که به وسیله حواس پنج گانه ظاهری ادراک می شوند. آنهایی که به وسیله حس لامسه ادراک می شود، عبارتند از کیفیات چهار گانه اولیه (یعنی حرارت و برودت و رطوبت و یبوست) و لطافت و کثافت (یعنی زبری و خشونت) و لزوجت و هشاش (یعنی نرمی) و جفاف (یعنی خشکی) و بله (یعنی نرم و رطوبت ظاهر جسم) و ثقل و خِفّت. آنچه به وسیله حس باصره ادراک می شود عبارت است از نور در درجه اول و سپس اشیایی که نور بر روی آنها تابیده، در درجه دوم. آنچه به وسیله حس سامعه ادراک می گردد عبارت است از اصوات و حر و ف و عوارض آنها (یعنی نغمات و اصوات و اشکال مختلف در حر و ف) و آنچه به وسیله حس ذائقه ادراک می گردد عبارت است از نه (۹) طعم حاصل از فعل و تأثیر سه کیفیت حرارت و برودت و کیفیت معتدل مابین حرارت و برودت در سه ماده لطیف و کثیف و ماده معتدل مابین لطیف و کثیف.

کیفیات مختص به کم (بر دو قسمند) بعضی از آنها مختص به کم متصلند مانند استقامت و استداره و شکل، و زاویه نیز از انواع کیف مختص به کم است در نزد طبیعیین (زیرا زاویه نزد آنان عبارت است از هیئت محاطیت و محدودیت سطح مابین دو خط هنگام تقاطع دو خط در يك نقطه. ولی زاویه در نزد مهندسین عبارتست از سطحی که احاطه کند آن را دو خط متقاطع در يك نقطه؛ و بنابراین زاویه در نزد ایشان از جنس مقوله کم است) و بعضی از آنها مختص به کم منفصل اند مانند زوجیت و فردیت. و اما کیفیات نفسانی عبارتند از مثل علم و قدرت و خلق و لذت و فرح؛ این عبارت است از نسبت جسم به مکان. و جدّه (یا ملك) عبارت است از نسبت تملك (مانند «تعمم» یعنی عمامه به سر بستن و «تقمص» یعنی پیراهن پوشیدن و «تملك» یعنی

مالك بودن).

و اما وضع عبارت است از نسبت بعضی از اجزای جسم به بعضی دیگر (مانند نسبت پا به سر و نسبت شکم به پشت و نسبت چشم به دهان در انسان و حیوان) و یا نسبت جسم به امری خارج (مانند نسبت جسمی به جسم دیگری که در موازات و یا در محاذات آن قرار گرفته و یا نسبت جسم به جهات شش گانه که قسم اول را وضع داخلی و قسم دوم را وضع خارجی نامند). اضافه عبارتست از نسبت متکرر مابین دو امر به طوری که نسبت از هر دو طرف تکرار شود (بدان گونه که تعقل هر يك مستلزم تعقل دیگری باشد مانند نسبت ابوت و بنوت مابین اب و ابن و نسبت فوقیت و تحتیت مابین دو امر) و واجب است که هر دو امر در عدد (و هم چنین در قوه و فعل) متکافو باشند (بدین معنی که اگر یکی از دو امر واحد باشد دیگری هم واحد باشد و هر گاه یکی از دو امر متعدد باشد، دیگری نیز متعدد و در عدد مساوی با دیگری باشد؛ و نیز اگر یکی از دو امر بالقوه و یا بالفعل باشد دیگری هم بالقوه و یا بالفعل باشد) و باید دانست که اضافه عارض بر کلیه موجودات می گردد، به خصوص واجب الوجود که مبدأ کل موجودات است (زیرا نسبت کلیه موجودات به مبدأ نسبت فقر به غنا و نسبت امکان به وجوب و نسبت معلول به علت است؛ و نسبت واجب الوجود به کلیه موجودات نسبت معکوس است و طرفین نسبت نیز متکافو در عدد اند. زیرا طرف واجب الوجود مفهوم ممکن الوجود است نه افراد خارجی و نسبت علیت و معلولیت همان طور که در درجه اول مابین ممکن الوجود و واجب الوجود است، همین طور مابین مراتب طولیه وجود، نسبت علیت و معلولیت دایر است).

ان یفعل عبارتست از تأثیر تدریجی (مانند تأثیر حرارت در آب مجاور با آتش) و ان ینفعل عبارتست از تأثیر تدریجی (مانند تأثیر آب از آتش مجاور).

متی عبارتست از نسبت حرکت یا متحرك به زمان (به منظور تعیین مقدار حرکت و تعیین مقدار کندی و یا سرعت آن مانند نسبت حرکت انتقالی زمین به دور آفتاب به زمان معینی و یا نسبت آمدن زید از مسافرت به ساعت معینی) و باید دانست که وقوع حرکت در سه مقوله اخیر (یعنی مقوله ان یفعل و مقوله ان ینفعل و متی) ممکن نیست زیرا وقوع حرکت در این سه مقوله، مستلزم وقوع امر تدریجی الوجود در امر دفعی الوجود است (یعنی مستلزم این است که امر تدریجی الوجود مانند این سه مقوله داخلی در امر دفعی الوجود و از جنس او گردد) زیرا معنی حرکت در مقوله این است که برای متحرك، در هر آنی از آنات حرکت فردی از جنس مقوله به وجود آید مغایر با فرد دیگری (و این چنین مقوله ای باید امری ثابت الوجود و قار الذات باشد تا تحقق و حصول آن امر در آن ممکن باشد ولی این سه مقوله امری تدریجی الوقوع اند و وقوع آنها در آن ممکن نیست پس اگر در این سه مقوله حرکت باشد لازم می آید که امر تدریجی الوجود در زمره امر دفعی الوجود قرار گیرد و تبدیل به آن گردد).

و اما بسایط مانند نقطه و وحدت، خارج از جنس مقولاتند (زیرا هر چند نقطه به طور ظاهر عارض بر خط است ولی نه از جنس کم است، چون قابل قسمت نیست، و نه از جنس کیف است، چون کیف هیئت و حالت قار الذاتی است غیر قابل قسمت و نسبت؛ و نقطه هیئت و حالت چیزی نخواهد بود. علاوه بر اینکه نقطه، نفاد و نهایت خط است. پس امر عدمی است و کیف امر وجودی است. و اما وحدت به علت این است که وحدت عین وجود حقیقی است و حقیقت وجود، خارج از جنس مقولات بلکه محقق کلیه مقولات جواهر و اعراض است) و اما شدت و ضعف و بحث درباره آنها (و اینکه آیا از جمله اعراض و از جنس کدام يك از مقولات عرضیه اند) خود مسئله ای طولانی است.

شاهد دوم

در اثبات قسم دیگری از شهود و وجود به نام وجود ذهنی

اشراق اول: در اشاره به نشأت و مراتب اجمالی وجود

بدانکه برای ماهیت واحد سه قسم وجود است که بعضی اقوی و اتم از دیگری است. مثلاً جوهر که ماهیت و مفهوم واحدی است گاهی موجود می گردد به وجودی مستقل به ذات خویش، یعنی وجودی جدا و مفارق از موضوع و ماده (بالمعنی الاعم) مانند عقول فعاله، با کلیه درجات و مراتب آنان (یعنی عقول کلیه که هر فعل و عملی را در این عالم از قبیل ایجاد و اعدام و تغییر و تبدیل صور و نفوس و اجرام و سایر تصرفات خویش را در عالم بدون وساطت ماده و آلات و ادوات جسمانی انجام می دهند و بدین جهت آنها را عقول فعاله می نامند. برخلاف نفوس متعلق به ابدان حیوان و انسان که اعمال و افعال و تصرفات و تدابیر خویش را در ابدان به واسطه ماده و آلاتی که حامل قوای نفسانیه اند انجام می دهند) و گاهی دیگر موجود می گردد به وجودی محتاج به ماده و مقارن با ماده و وجودی منفعل و متأثر از اضداد (نظیر حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و صحت و مرض و سایر احوال و عوارض و اوصاف متضاد) و وجودی متحرك و ساکن و وجودی کاین و فاسد (یعنی وجودی که از عناصر مختلفی تکوین یافته و پس از مدتی به علتی از علل فاسد و تباه می گردد) مانند صور نوعیه و نفوس منفعل و متأثر از حوادث با درجات و مراتب مختلفی که دارند و گاهی دیگر موجود می گردد به وجودی غیر از آن دو وجود و آن وجودی است متوسط بین دو عالم (یعنی عالم مفارقات عقلیه و عالم صور و نفوس مقارن با ماده) مانند صوری که انسان در ذهن تصور می کند (که این قسم از وجود را وجود ذهنی می نامیم).

اشراق دوم: در اشاره به وجود ذهنی

(گروهی از حکما مانند امام فخر رازی اصولاً منکر وجود ذهنی و حصول اشیاء در ذهن شده اند و می گویند علم نفس به اشیای خارجی عبارت است از اشراف و احاطه نفس بر اشیاء بدون آنکه صورتی از آنها در ذهن وارد گردد. بعضی دیگر گفته اند اشیاء به حقیقت ذات و ماهیت خویش در ذهن حاصل نمی گردند، بلکه مثال و شبیحی از آنها در ذهن حاصل می گردد. ولی اعظم حکما و فلاسفه معتقدند به اینکه ذات و حقیقت اشیاء بدانگونه که در خارج اند به وجودی صوری به نام وجود ذهنی در نفس حاصل می شوند. پس انسان ذهنی تصویری، انسانی است واقعی و حقیقی که با تمامی ذات و ماهیت خود که عبارت است از حیوان ناطق، در ذهن موجود گردیده و هیچ فرقی مابین انسان ذهنی تصویری و انسان خارجی نیست، بجز اینکه انسان خارجی موجود به وجودی است عینی و منشأ آثار، و انسان تصویری موجود به وجودی است ذهنی به نام وجود صوری و وجودی ظلی فاقد هر گونه آثار بجز حالت و کیفیتی که از آن وجود در نفس پدید می گردد). حکما در مقام اثبات وجود ذهنی چنین گفته اند: که ما گاهی اموری را تصور می کنیم که در خارج موجود نیستند (مانند مفهوم شریک الباری و مفهوم اجتماع النقیضین و مفهوم جوهر فرد) و سپس بدین امور اوصاف و احکامی نسبت می دهیم که همگی اموری ثبوتی و واقعی هستند (نه سلبی و اعتباری. مثلاً می گوئیم «شریک الباری ممتنع الوجود» و «اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع الضدین» و «الجوهر الفرد باطل» و کلیه این احکام به صورت قضیه موجه اند) و مسلم است که حکم بر هر چیزی (به صورت قضیه موجه) ممکن نیست مگر بعد از وجود آن چیز. و چون این گونه امور در خارج موجود نیستند پس حتماً در ذهن موجودند. این بود اصل دلیل مشهور از ناحیه حکما. ولی جماعتی از آنان بر این دلیل از جهات بسیاری اعتراضاتی کرده اند که پاسخ بسیاری از آن اعتراضات تاکنون برای ایشان میسر نبوده؛ ولی ما به فضل الهی به یک سلسله اصول و قواعدی از طریق کشف و شهود راه یافته ایم که به وسیله این اصول و قواعد کلیه اشکالات وارده در این مقام مرتفع گشته و به نور آنها تاریکیهای آن اوهام زدوده گردیده است.

اشراق سوم: در اشاره به اصلی از آن اصول که با توجه به آن اصل بسیاری از اشکالات وارده بر وجود ذهنی مرتفع می گردد

آن اصل اینست که خدای متعال نفس ناطقه انسان را به نحوی آفریده است که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیاء در ذات و عالم خویش است. زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است (پس نفس قادر است بر ایجاد صور اشیاء در ذات خویش و هم در خارج) ولی مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیاء در خارج، غلبه احکام تجسم (ناشی از

تعلق نفس به بدن) و تضاعف و تزیید جهات امکان و حیثیات اعدام و ملکاتی است که از ناحیه مصاحبت با ماده و علایق ماده در وی پدید آمده اند (و مقصود از اعدام، عدم کمالات و مقصود از ملکات، اوصاف ناپسندی است که از ناحیه تعلق به بدن در نفس راسخ گشته اند) و هر صورتی که از فاعلی صادر شده است که احکام و وجوب و تجرد و غنی بر وی غالب گشته، برای این صورت حصولی است برای فاعل خویش به نام حصول تعلقی (که می توان آن را تشبیه کرد به حصول نقشه و هندسه عمارت در ذات مهندس، قبل از عمل) بلکه حصول و وجود فی نفسه صورت، عیناً همان حصول و وجود اوست برای فاعلی که مفیض و موجد اوست (بدین معنی که وجود نفسی صورت و وجود رابطی یعنی وجود در ذات فاعل و برای فاعل یکی است. و برای این چنین صورتی در برابر این چنین فاعلی، وجودی جدا و مستقل از وجودی که برای فاعل اوست نخواهد بود) و فاعلی که مفیض و موجد چیزی است فاعل حقیقی است در عرف حکمای الهی.

و اما فاعل در عرف حکمای طبیعی عبارتست از هر چیزی که مبدأ و علت حرکت در چیز دیگری باشد هر چند تحریک، بر سبیل اعداد و آمادگی آن چیز برای قبول صورت و یا هر دگرگونی دیگری باشد مانند بنا در بنای عمارت و نجار در عمل نجاری (که فقط ماده را به وسیله تحریک آماده قبول صورت و شکل جدیدی می کند نه آنکه وجود به آن ماده و یا به آن صورت حاصل در نتیجه تحریک می بخشد). پس بنا و نجار از آن جهت که دو موجود جسمانی اند در کار خویش به قابل بیش از فاعل شباهت دارند (زیرا در حقیقت عمل آنها عبارت است از اعداد و آمادگی و قابلیت در ماده) و فاعلیت آنان که شباهت به فاعلیت حقیقی (یعنی فاعلیت به نحو ایجاد و افاضه) دارد همانا انشاء و ایجاد اثری است به نام تصویر خانه و عمارت و تصویر شکل سریر و نظایر آنها در باطن خویش (که ناچار صورت این عمل قبل از انجام آن در خارج، در ذات نفس به انشاء و خلاقیت نفس پدید می گردد). پس نفس (با این خصوصیت و صفت خلاقیت صورت در ذات خویش) آفریده و ابداع شده است به عنوان یک مثال و نمونه ای از ذات خدای متعال که در این عالم نماینده ذات و صفات و افعال اوست (و شاید به همین سبب بود که آن یکه تاز عالم لاهوت، در سرای عالم ناسوت، که نفس او افضل و اکمل کلیه نفوس انسانی و دارای قدرت انشاء و خلاقیت در خارج نیز بود فرمود «من رأی فقد رأی الحق») با تفاوتی که (از حیث امکان وجود و وجوب وجود و ضعف و شدت در وجود) مابین این مثال و حقیقت وجود واجب الوجودی است.

پس برای نفس در ذات خویش عالمی خاص و مملکتی است شبیه به مملکت خالق و آفریننده او که مشتمل است بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و سایر مخلوقات که همه را در ذات خویش مشاهده

می‌کند و مشاهده آنها به نفس حصول و ظهور آنهاست در برابر نفس، به علم حاصل از ذات خویش، به نام علم حضوری و شهود اشراقی، نه به علم حصولی (همان طور که کلیه عالم وجود به عین اعیان وجودیه خویش حاضر در برابر حضرت الوهی و همگی معلوم و مکشوف اند در نزد او به عین اشراق و تجلی ذاتی او). ولی مردم از عالم قلب و مقام و منزلت نفس و عجایب فطرت انسان و عالم ملکوت وی در غفلت و فراموشی عجیبی افتاده اند و این به علت اهتمام آنان به مشاهده محسوسات و اعراض حسی حیوانی و اسارت در قیود و علایق جسمانی و غفلت از امر آخرت و بازگشت به سوی خدا و محبوب و محروم بودن از شناسایی خداست چنانچه در قرآن مجید می‌فرماید: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (فراموش کردند خدا را پس خدا فراموششان ساخت خویشان را - سوره حشر، ۱۹). پس وجود صور اشیا برای نفس و ظهور آنها در ذات نفس بدین نحو از وجود که غالباً اثری از آن در حس ظاهر آشکار نمی‌گردد، وجودی است که بدان گفته می‌شود «وجود ذهنی» و ظهور مثالی. پس این مطلب را (که مادر مورد نفس و قدرت خلاقه اوبیان کردیم) در ذهن خود حفظ و نگهدار تا که تو را یاری کند در دفع اشکالات وارده بر حصول اشیا بر نفس (که جمعی از حکما در حل و دفع آن اشکالات عاجز مانده اند) از قبیل اینکه گفته اند که اگر صورت اشیا در نفس حاصل شود لازم می‌آید نفس هنگام تصور حرکت، متحرک و هنگام تصور حرارت و برودت، حار و بارد و هنگام تصور کفر، کافر گردد. و هم چنین لازم می‌آید اجتماع متقابلین و اجتماع متضادین در موضوع واحد هنگام تصور مفهوم سلب و ایجاب و تصور مفهوم سواد و بیاض و سایر اشکالاتی که از این قبیل است.

اشراق چهارم: در اشاره به مسلک دیگری در اثبات وجود ذهنی

آن طریق این است که ما می‌توانیم از اشخاص و افراد مختلف مندرج در تحت نوع واحد (مانند افراد انسان) و هم چنین از انواع مختلف مندرج در تحت جنس واحد (مانند انسان و فرس و حمار)، تعینات و خصوصیات شخصی و تحصلات نوعیه، یک معنی واحد نوعی و یا یک معنی واحد جنسی را انتزاع کنیم، به طوری که ممکن و جایز باشد آن معنی واحد نوعی و یا جنسی را بر آن افراد و یا انواع به حمل هوهو حمل کنیم (و بگوییم مثلاً زید انسان است و انسان حیوان است). مسلم است که این معنی واحد مشترک نوعی یا جنسی ممکن نیست که در خارج به صورت یک معنی واحد مشترکی (که جامع جمیع خصوصیات و یا جامع جمیع فصول نوعیه باشد)، موجود گردد. زیرا محال است که موجود واحدی در خارج متصف گردد به صفات متضادی که عبارتند از تعینات متخالف و لوازم و خصوصیات متضاد مربوط به افراد و یا انواع (از قبیل کوتاهی و بلندی قامت و یا سفیدی و سیاهی رنگ و یا اوصاف دیگری در افراد یک نوع، و از قبیل فصل ناطق و یا فصل ساهل و یا فصل ناهق در انسان و فرس و حمار که سه نوع مختلف

از حیوانند). پس وجود این معنی واحد نوعی یا جنسی در عالم حس در خارج از عالم تصور ممکن نیست مگر بر سبیل کثرت و تعدد و انتشار. و حال آنکه ما هر یک از این دو معنی کلی عام را به عنوان معنی واحدی لحاظ و تصور نمودیم که با صفت وحدت شامل افراد و یا انواع کثیری باشد و هر یک بر افراد خویش حمل شود و با آنها متحد باشد؛ بدان گونه که وجود عقلی وی کلیه وجودات حسیه شخصیه جزئیه را در بر گیرد. پس وجود این معنی (عام و وسیع محیط بر کلیه افراد و یا انواع) از این لحاظ و با این جهت و خصوصیت، در عالم حس و جهت (که دارای ماده و لواحق مادی و محفوف به جهات و سایر خصوصیات جسمانی است) ممکن نیست والا اختصاص به مکان و یا به امور مکانی پیدا می‌کرد و سایر امکنه از وجود او خالی بود (همانطور که هر فرد خاص معینی از افراد موجودات جسمانی به مکان معین و اوضاع و احوال معین اختصاص دارد که فرد دیگری در آن مکان و اوضاع و احوال با او شرکت ندارد). پس ای سالک راه حق و حقیقت از این طریق که تو را راهنمایی کردیم در راه سیر و سلوک علمی و عملی قدم بردار و از این مرحله جسمانی و عالم سفلی با یک گام بر فراز عالم قدس و ملکوت علوی که نزدیکتر است به مقصود اصلی و معبود حقیقی خویش پرواز کن (تا او را در حضرت عقلی و عالم قدس و حریم نورانی به چشم شهود علمی و یا به نور فنا مشاهده نمایی و دل از این سرای جسمانی منحوس بر کنی و در حریم قرب و تجرد و صفا و نور محض مأوی گیری).

وهم و کشف

شاید تو (در فهم و درک دلیل مذکور تحت تأثیر قوه واهمه قرار گیری) و چنین بگویی که آنچه که نزد محققین از علما ثابت شده این است که برای اجناس و انواع و سایر طبایع کلیه، وجود و تحقیق است در ظرف وجود اشخاص و افراد (مندرج در تحت این اجناس و انواع و طبایع کلیه). زیرا اجناس و انواع و سایر طبایع کلیه متحدند با اشخاص و افراد خویش در وجود خارجی (چنانکه در مبحث کلی طبیعی گفته اند وجود کلی، عین وجود اشخاص و یا در ضمن وجود اشخاص است). پس برای اجناس و انواع و طبایع کلیه وجود دیگری (در ظرف ذهن) جز این وجود خارجی معلوم و مکشوف نزد همه کس لازم نیست. (پس استدلال شما مبنی بر اینکه کلی به سمت کلیت وسعه وجود، در خارج موجود نیست واهی و مردود است. این بود صورت اشکالی که در قوه واهمه بعضی خطور کرده) ولی بدان که در تقریر اشکال، خلط و در آمیختگی عجیبی (مابین حکم وهم و حکم عقل) پیش آمده که موجب اشتباه گردیده و بسیاری از ارباب کیاست و فطانت در این ورطه خلط و غلط افتاده اند و این به علت اشتباهی است که در اینجا از ناحیه گذاشتن کلی و طبیعت «بشرط شیء»، بجای طبیعت «لا بشرط» روی داده است و تحقیق در این مسئله به مباحث ماهیت و فرق مابین اعتبارات ماهیت ارجاع

می گردد.

(و خلاصه آن این است که ماهیت بر سه قسم است: ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا و ماهیت لا بشرط که آنهم بر دو قسم است: لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی که مقسم برای کلیه اقسام است و آن را کلی طبیعی یعنی نفس ذات ماهیت عاری از هر قید و شرطی حتی شرط اطلاق می نامند و این ماهیت در ذهن به شرط کلیت و عموم و در خارج به شرط تعیین و تشخیص موجود است. پس آنچه که در خارج موجود به وجود اشخاص است ماهیت لا بشرط مقسمی است و کلام ما در مورد ماهیت بشرط کلیت و عموم است که با این شرط و قید ممکن نیست در خارج موجود گردد). و اگر ماهیت با صفت کلیت و عموم در این عالم خارجی موجود گردد محالات بسیاری لازم می آید (که قبلاً به آنها اشاره کردیم). و اما ماهیت موجود در عقل (یعنی ماهیت کلیه) چون دارای وجودی است اجل و ارفع از این وجود حسی مادی مشارالیه، و دارای وحدتی است اجل و ارفع از این وحدتهای وضعیه مقداریه، لذا وحدت عقلیه وی با کثرت حسیه و افراد خارجیه جمع می شود (و با آنها سازش دارد و با هر یک از این افراد حسیه خارجیه جسمانیه صدق می کند) و به هیچ وجه منافی و مناقض آنها نیست. زیرا تناقض مابین وحدت و کثرت همواره مابین وحدت و کثرتی است از جنس وحدت یعنی کثرتی که از تکرار وحدت حاصل می گردد (نه مابین وحدت عقلی و کثرت حاصل از مقارنت ماهیت با ماده و لواحق ماده).

اشراق پنجم: در بیان اصل دیگر که به وسیله آن قسمتی از اشکالات وارد بر وجود ذهنی مرتفع می گردد

بسی لازم است بدانی که وحدتی را که حکما در مورد موضوع دو امر متناقض معتبر دانسته و از جمله وحدتهای هشت گانه مشهور و ضروری در صحت و تحقق تناقض اند (بدانگونه که در فن منطق به تفصیل بیان گردیده) عبارت است از وحدت جسمانیه وضعیه (حاصل از مقارنت ماده و لواحق ماده) نه وحدت عقلیه (نظیر وحدت مفهوم کلی جوهر و عرض و انسان و حیوان و امثال آن). و الا اگر مقصود، وحدت عقلیه می بود باید هنگام تعقل شیء واحدی که متصف به دو صفت متقابل است (مانند تعقل انسان ابیض و اسود یا تعقل جسم اثیری و عنصری) تقابل مستحیل (یعنی اجتماعی متقابلین) لازم آید و حال آنکه چنین نیست. (زیرا ممکن است که ما غالباً امری را که متصف است به چندین اوصاف متضاد متقابل، در آن واحد تصور و تعقل کنیم) و بدان که این تخصیص (یعنی تخصیص وحدت معتبر در صحت تناقض را به وحدت عقلیه) که ما آن را در این مقام، اصلی از اصول فلسفی بنیاد نهادیم، هر چند امری است غیر مشهود و در کلمات و عبارات بزرگان حکما و علمای فن منطق بدان امر تصریح نشده است، ولی از اشارات

و رموز کلمات و عبارات آنان ظاهر و آشکار است و نیز از آراء و عقاید ارباب کشف و شهود مستفاد می گردد، علاوه بر اینکه تعمق و تدبر در مقاصد عالیه فلسفیه مارا بدین اصل رهبری می کند. چنانکه هر گاه اهل بصیرت و تدبر در مسایل فلسفی باشی بزودی این مطلب در مورد بحث و تحقیق در مثل افلاطونیه و بعضی از استبصارات و واقع نگریهای دیگر بر تو مکشوف خواهد شد به یاری خداوند متعال.

اشراق ششم: در بیان اصل دیگری که بسیار نافع است

حمل و اتحاد مابین دو چیز گاهی ذاتی اولی است و مبنای اساس این حمل عبارت است از اتحاد دو چیز در معنی و مفهوم (که البته اتحاد دو چیز در معنی و مفهوم مستلزم اتحاد آنها در وجود است، هر چند اتحاد در وجود در این حمل منظور نیست مانند قضیه «الانسان انسان» و یا قضیه «الانسان حیوان ناطق»). زیرا مفهوم حیوان ناطق همان مفهوم انسان است و هیچ فرقی مابین این دو مفهوم نیست، مگر به اجمال و تفصیل). و گاهی حمل عرضی و متعارف است (که حمل شایع صناعی نامیده می شود. یعنی حملی که در علوم و صنعت بحث و مجادله علمی بکار برده می شود و شایع در محاورات علمی است) و معنی و غرض از این حمل بیان اتحاد دو امر است در وجود نه در معنی و مفهوم. خواه محکوم علیه (یعنی موضوع قضیه) مفهوم عام و کلی باشد چنانکه در قضایای طبیعی (یعنی قضایایی که موضوع، نفس ذات و طبیعت چیزی باشد مانند قضیه «الانسان حیوان ناطق» و یا «الجسم جوهر ممتد فی الجهات الثلاث» و نظایر آن، که حکم بر نفس ذات و طبیعت شیء شده است) مشاهده می گردد و یا اینکه محکوم علیه افراد و اشخاص خارجی باشند چنانکه در قضایای متعارف و معمول مشاهده می گردد. و این حمل یعنی حمل شایع صناعی اعم از این است که محمول، ذاتی برای موضوع باشد (خواه تمام ذات مانند «زید انسان» و یا جزء ذات مانند «زید حیوان») و یا اینکه محمول، امر عرضی باشد (مانند «زید ابیض»). پس حمل در یکی از دو قسم حمل شایع صناعی، حمل ذاتی است (و آن، هنگامی است که محمول، ذاتی موضوع باشد) و در دیگری حمل عرضی است (و آن هنگامی است که محمول امر عرضی باشد).

پس (با توجه به این اصل مفید که در مورد دو قسم از حمل بیان گردید) باید دانست که گاهی یک معنا و مفهومی بر خودش حمل می شود و این حمل صادق و درست است ولی به یکی از دو قسم حمل (یعنی به حمل ذاتی اولی) و گاهی حمل همین معنی و مفهوم بر خودش کاذب و نادرست است ولی به قسم دیگری از حمل (یعنی حمل شایع صناعی) مانند مفهوم جزئی و تشخص و جنس و فصل و لا مفهوم و لاشیء و اجتماع نقیضین و شریک الباری و عدم و عدم و امثال آنها؛ و هم چنین مفهوم حرکت و زمان و استعداد و هیولی و نظایر آنان. (مثلاً می گوئیم

«جزئی» جزئی است به حمل اولی، یعنی مفهوم «جزئی» به حمل اولی مفهوم جزئی است نه چیز دیگری. ولی «جزئی» به حمل شایع صناعی، «جزئی» نیست بلکه به این حمل، کلی است. زیرا مفهوم جزئی مفهوم عام و کلی است که بر همه «جزئی»ها صدق می کند و هر مفهومی که بر همه افراد خود صدق کند، کلی است. و هم چنین مفهوم تشخیص، تشخیص است به حمل اولی. ولی کلی و خلاف تشخیص است، به حمل شایع. و هم چنین مفهوم جنس، جنس است به حمل اولی ولی به حمل صناعی، مثلاً جسم است و یا حیوان است و یا جوهر و یا عرض و یا ذوات و حقایقی دیگر که در عالم وجود دارند. و هم چنین است فصل که به حمل اولی فصل است و به حمل ثانوی، نطق و نظایر آن از حقایقی است که موجب تعیین و امتیاز هر نوعی می باشند. و هم چنین مفهوم لامفهوم و لاشیء که به حمل اولی لامفهوم و لاشیء اند ولی به حمل شایع مفهوم و شیء اند. و اجتماع نقیضین که به حمل اولی اجتماع نقیضین است ولی به حمل شایع، اجتماع نقیضین نیست. زیرا اجتماع نقیضین در وجود محال است. و هم چنین شریک الباری به حمل اولی شریک الباری است ولی به حمل شایع موجودی است در ذهن، مخلوق و ممکن الوجود. و نیز عدم، به حمل اولی عدم است ولی به حمل شایع، وجود است. و نیز حرکت، به حمل شایع وجودی است در خارج، مخصوص و ما در محل خود ثابت کرده ایم که حرکت داخل در هیچ مقوله نیست بلکه نحوه خاصی است از وجود و در ذهن وجودی است ثابت. و نیز زمان، به حمل اولی زمان است ولی به حمل شایع مقدار حرکت است. و استعداد به حمل شایع خاصیتی است در جوهر؛ و هیولی نیز جوهری است قابل و حامل صورت). و لذا حکما در زمره شرایط تحقق تناقض وحدت دیگری را از جمله وحدتهای مذکور ضروری و لازم و معتبر دانسته اند به نام وحدت حمل. زیرا (همان طور که به تفصیل بیان کردیم) هر يك از مفاهیم نامبرده هم بر خود صدق می کنند و هم صدق نمی کنند اما به دو حمل نه به يك حمل پس با توجه به این اصل (یعنی اصل اختلاف در حمل) بسیاری از اشکالات مختص به مسئله تعقل و وجود ذهنی حل می گردد.^{۱۶}

۱۶. جمهور حکما در مبحث تناقض هشت وحدت را شرط صحب تناقض دانسته اند:

(۱) وحدت موضوع مانند «زید ایستاده است» و «زید نایستاده است»

(۲) وحدت محمول مانند «زید ادیب است» و «زید ادیب نیست»

(۳) وحدت مکان مانند «زید نشسته است در خانه» و «زید ننشسته است در خانه»

(۴) وحدت زمان مانند «زید اکنون خوابیده است» و «زید اکنون نخواستیده است»

(۵) وحدت قوه و فعل مانند «زید متحرک است بالقوه» و «زید متحرک نیست بالقوه»

(۶) وحدت کل و جزء مانند «این جسم سفید است تماماً» و «این جسم سفید نیست تماماً» و «نوک این قلم سیاه است» و

«نوک این قلم سیاه نیست»

←

اشراق هفتم: در هدایت و راهنمایی افکار به طریقه دفع اشکالات و شبهات از ناحیه این اصل

آنچه که دلایل اثبات وجود ذهنی اقتضا می کند جز این نیست که برای اشیاء حصول و تحقیق است در نزد ذهن (ولی بدین معنا که اشیاء) به مفاهیم و ماهیات و معانی خویش در ذهن (حاصل می شوند) نه به هویات اشخاص و اعیان خارجی خود. والا (اگر اشیاء به وجود عینی و بدان گونه که در خارجند در ذهن حاصل می شدند) وجود ذهنی عیناً وجود عینی بود (و فرقی مابین دو وجود نبود) و بنابراین قسم دیگری از وجود به نام وجود ذهنی وجود نداشت و این خلاف فرض و نقض دلایل وجود ذهنی است (و حال آنکه ما به شهادت دلایل متقن و محکمی وجود ذهنی را ثابت نمودیم). پس مفاد و نتیجه دلایل مذکور، فقط حصول مفاهیم اشیاء در ذهن است نه افراد و اشخاص. پس آنچه که از مقوله جوهر من باب مثل در ذهن حاضر می شود ماهیت جوهر و ذات اوست (که به وجودی به نام وجود صوری که فقط نشان دهنده ذات و ماهیت جوهر است در ذهن حاصل می گردد) نه فردی از جوهر (موجود به وجود شخصی مقارن با عوارض و لواحق و خصوصیات فردیت). و هم چنین آنچه که از تصور و تعقل حیوان در ذهن حاضر می گردد مفهوم حیوان است نه شخص خاص و فردی از حیوان. و همان طور که مفهوم جوهر مطلق، جنس عالی است برای انواع جواهری که در تحت این جنس مندرجند و او خود دیگر فردی از افراد جوهر نیست، والا مانند هر فردی از اصل جوهریت و امر دیگری که مقوم او بود ترکیب می یافت و دیگر جوهر مطلق نبود و حال آنکه ما آن را جوهر مطلق فرض نمودیم، بلکه مفهوم جوهر مطلق ناچار باید با یکی از دو قسم حمل، جوهر و با دیگری عرض باشد. همین طور است حکم در باره کلیه تصورات ما از قبیل تصور حیوان مطلق و تصور انسان مطلق و یا تصور امور دیگری از حقایق موجود.

پس حیوان معقول و متصور در نفس، حیوان است به یکی از دو وجه مذکور (یعنی به حمل اولی ذاتی) و حیوان نیست به وجه دیگری (یعنی به حمل شایع صناعی بلکه وجودی است علمی و وجودی است صوری و اشراقی که از صقع نفس و مقام شامخ خلاقیت او تجلی نموده، و

→ (۷) وحدت اضافه مانند «زید بلند قامت است نسبت به امر» و «زید بلند قامت نیست نسبت به امر»

(۸) وحدت شرط مانند «زید مسلمان است به شرط ادای شهادتین» و «زید مسلمان نیست به شرط ادای شهادتین»

و این وحدات هشتگانه را در يك رباعی بنظم درآورده اند بدین قرار:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه جزء و کل قوه و فعل است این را هم بدان

ولی صدرا المتألهین در صحت تناقض يك وحدت دیگر را نیز لازم دانسته و آن عبارت است از وحدت حمل مانند «کلی،

کلی است به حمل اولی» و «کلی، کلی نیست به حمل اولی» - م.

این وجود و ظهور و تجلی نفسانی را می توان کیف نفسانی نامید چنانکه در مبحث وجود ذهنی از کتاب اسفار بیان گردیده. پس ماهیات و مفاهیم کلیه ذهنیه به حمل اولی همان ماهیاتند ولی به حمل شایع، وجود و اشراق و تجلی نفسند همان طور که ماهیات اعیان موجود در عالم خارج هر یکی به حمل اولی ماهیتی است مخصوص ولی همگی از نظر وجود و صدور از ناحیه مبدأ کل، وجودات خاصه و تجلیات عینیه الهیه اند) و هم چنین کاتب به یکی از دو وجه (یعنی به حمل اولی) کاتب است و به وجه دیگری (یعنی به حمل شایع) کاتب نیست. پس این قاعده را (که ما در مورد صور و مفاهیم ذهنیه و اختلاف دو حمل بیان کردیم) در مورد تعقل و تصور هر مفهوم و معنایی که از موجودات خارجیه در ذهن تو حاصل می گردد، مقیاس و میزانی کامل و صحیح قرار ده (تا بدانی که هر معنی و مفهومی را که از هر موجودی از موجودات خارجیه تصور و تعقل می کنی صرفاً و در حد ذات خویش، همان مفهوم است به حمل اولی خواه بسیط و یا مرکب از جنس و فصل و مشتمل بر کلیه ذات و ذاتیات باشد ولی البته با اسقاط ماده و صورت جسمانی و لواحق و عوارض و اوصاف و احوالی که لوازم وجود خارجی است). و هر کس بگوید که هنگام تصور مفهوم انسان صورتی در ذهن ما حاصل می شود دارای جسمیت و نمو و اغتذاء و حرکت ارادیه و ادراکات جزئی و کلیه بدین معنی که این معانی و اوصاف به حقیقت بر وی صدق می کند و بر وی حمل می شود به حمل شایع صناعی، مانند انسان خارجی، این شخص از درایت و درک امری که در نظر عقل واضح و بدیهی است دور افتاده است.

اشراق هشتم: در کیفیت رهایی از این اشکال که شیء واحد هنگام تعقل هم جوهر و هم کیف است

این اشراق در کیفیت رهایی یافتن از (اشکال مشهوری است که بر وجود ذهنی وارد کرده اند دایر بر) اینکه هنگام تعقل انواع جوهریه (از قبیل جسم و حیوان و انسان و حجر و شجر و امثال اینها) لازم می آید که شیء واحد هم جوهر باشد (به اعتبار اینکه صورت حاصل در ذهن جوهر است. بر این مبنا و اساس که اشیاء به حقیقت ذات و ماهیت خود در ذهن حاصل می شوند)، و هم کیف باشد (به اعتبار اینکه حکما علم را از مقوله کیف دانسته اند. ولی ما با روش مخصوص به خود که در این باره اتخاذ نموده ایم از این اشکال رهایی جستیم) و آن روش، مسئله اختلاف دو نحوه حمل است زیرا از این نظر صورت حاصل از انسان در عقل، انسان ذهنی است به حمل اولی و کیفیت نفسانیه است به حمل شایع.

و در رفع این اشکال نیازی به این مطلب نیست که بگوئیم (صورت حاصله از) جوهر هر چند به حقیقت جوهر است ولی مفهوم عرض (مانند مفهوم کیف) نیز بر وی عارض می گردد (و بر وی صدق می کند صدق امر عرضی بر امر جوهری و صدق عرضی نه ذاتی، مانند صدق مفهوم

شیء که عرض است بر هر چیزی که خود دارای ذاتی مخصوص است)، چنانکه بعضی از فضلا در رفع اشکال بدین امر متوسل شده اند. و نیز صحیح نیست که (در رفع اشکال لزوم اجتماع جوهریت و کیف در صور ذهنیه جوهر) بگوئیم صور ذهنیه جوهر (هر چند به اعتبار حلول در ذهن عرضند چنانکه حکما گفته اند «الحال فی المحل المستغنی عنه عرض» ولی در عین حال) مفهوم جوهر نیز بر آنها صدق می کند. بدین معنی که این صور، صوری هستند که اگر در خارج از ذهن موجود شوند، البته در آنجا موجود لافی موضوع اند. (و این عیناً نظیر این است که به انسان آسیایی بگوئیم افریقایی بدین معنی که اگر به افریقا سفر کند و در آنجا اقامت گیرند، افریقایی است و یا به خط مستقیم بگوئیم مستدیر بدین اعتبار که اگر آن را بقدر لزوم منحنی کنیم مستدیر خواهد بود و ظاهراً این پاسخ منقول از ابن سینا است).

ولی چگونه این پاسخ را می توان پذیرفت در حالتی که وجود صورتی که اکنون در وعاء ذهن و در نفس تجلی و تمرکز یافته خود نیز وجود خارجی است. به شرط آنکه او را موجودی مستقل و بدون توجه و التفات به آنچه که در خارج به ازاء این صورت و در مقابل آن قرار گرفته است لحاظ کنیم (زیرا نفس که موضوع وجود صورت عقلیه است موجود خارجی است و امر موجود در موجود خارجی، موجود خارجی است) و مع ذلك آن صورت در موضوع یعنی در نفس قرار گرفته. پس پاسخ حقیقی همان است که گفتیم که صورت حاصل از جوهر در نفس به حمل اولی ماهیت جوهری است و همین صورت در حد ذات خود (به اعتبار حلول در نفس و به حمل شایع صناعی) فردی است از مقوله کیف.

و از این مطلب این است که هر ماهیت و معنایی در هر چیزی تابع همان نحوه وجودی است که اختصاص به آن چیز دارد و آثار مخصوص به آن وجود بر آن چیز مترتب می گردد. (مثلاً ماهیت امر ثابت قارالذات مانند جسم، تابع وجودی است ثابت و ماهیت امر سیال مانند حرکت، تابع وجودی است سیال که آثار مخصوص به هر یک از این دو نحوه وجود بر هر یک از این دو امر مترتب می گردد) بنابراین ماهیت جوهر، ماهیت امری است که وجود وی در موضوع و متکی به موضوع نیست. پس هر وجودی که در موضوع نیست ماهیت جوهر بر آن وجود صدق می کند و با آن وجود در ظرف همان وجود متحد می گردد و بنابراین لازم نیست که بر نفس ماهیت جوهری که در ذهن متحد به وجودی قائم به موضوع به نام وجود ذهنی گردیده است، معنی جوهریت به حمل شایع صدق کند. زیرا این ماهیت در این نحو از وجود بدان صفت نیست که عقل از وی معنی جوهریت را انتزاع کند، بلکه این ماهیت در ذهن، فقط نفس مفهوم و معنی جوهریت است به حمل اولی (نه مصداق واقعی و حقیقی جوهریت که موجود به وجودی است که عقل می تواند از آن وجود، معنی جوهریت را واقعاً و حقیقتاً انتزاع کند و آن وجود، وجود خارجی است) و این مطلب (را که ما در اینجا در مورد صور ذهنیه جوهر بیان کردیم)

هر چند امری است غریب بدین علت که مفهوم واحدی هم مستغنی از موضوع (یعنی جوهر) باشد و هم مستغنی از موضوع نباشد (یعنی عرض باشد)، لکن فحص علمی و برهان دقیق فلسفی (بدان گونه که توضیح داده شد) ایجاب می کند که آن را بپذیریم.

تفریع تحصیلی

نتیجه تحقیقات ما در مورد وجود ذهنی این است که طبایع کلیه عقلیه (یعنی مفاهیم کلیه ای که حاکی از ذات و طبیعت کلیه اشیاء اند مانند طبیعت کلیه انسان و جسم و حجر و نظایر آنها) از آن جهت که مفهوم کلی و صورت عقلیه اند داخل در تحت هیچ مقوله ای (بجز مقوله مخصوص بخود) نیستند (بدین معنی که مفهوم کلی جوهر مثلاً به حمل اولی، فقط جوهر است نه عرض و مفهوم کلی کم، فقط کم است و مفهوم کلی کیف، فقط کیف است به حمل اولی) ولی همین طبیعت کلیه جوهر یا عرض از حیث وجود و تحقق در ذات نفس داخل در تحت مقوله کیف اند (زیرا این وجود، وجودی است حاصل از اشراق و تجلی نفس و به منزله صفت و حالتی است برای نفس و در حقیقت باید گفت که هر یک از طبایع کلیه عقلیه از نظر ماهیت، محکوم به حکمی و از نظر وجود، محکوم به حکم دیگری می باشند).

شک و تحصیل

اگر (با توجه به سخنان گذشته و تحقیقات ما در مورد صور ذهنیه مع ذلك باز به حالت شک و تردید خود باقی ماندی و چنین) گفتی که آیا نه چنین است که معنی و مفهوم جوهر در طبیعت اجناس و انواع جواهر و هم چنین مفهوم و معنی کم و مفهوم و معنی نسبت (که دو قسم از اعراضند) در طبیعت افراد آنها (در مقام تعریف)، مأخوذ و ملحوظ است چنانکه در تعریف انسان (که نوعی از انواع جواهر است) گفته می شود انسان جوهری است دارای ابعاد و نامی و حساس و ناطق و در باره زمان (که یکی از اعراض است) گفته می شود زمان مقداری است غیر قار و در باره سطح گفته می شود سطح، کم متصلی است قابل قسمت از دو جهت (و در تعریف آنها مقدار و کمیت را که جنس آنها است ملحوظ و مأخوذ می داریم. چنانکه در تعریف انسان که جوهر است مفهوم جوهر را ملحوظ و مأخوذ می داریم)، پس با این حال چگونه می توان گفت که صورت ذهنیه انسان جوهر نیست و یا صورت ذهنیه زمان و یا سطح، کم نیست (بلکه هر دو صورت چه صورت ذهنیه انسان و چه صورت ذهنیه زمان و سطح به اعتبار وجود ذهنی، کیف اند). این بود خلاصه تقریر اشکال.

ولی شما باید آگاه باشید و به خاطر بیاورید که مجرد اخذ و لحاظ مفهوم جوهر در تعریف انسان با ذکر فصل (خاص به انسان و سایر فصول معتبر در تعریف انسان)، موجب این نیست

که این مجموع (حاصل از جنس و فصول مذکور) که حد انسان است فردی از افراد جوهر و مندرج در تحت مقوله جوهر باشد به نحوی که (واقعاً و حقیقتاً معنی جوهریت) بر آن صدق کند بلکه آنچه که لازم و ضروری است، این است که این مجموع بر افراد خارجی و انحای وجودات مادی و مجردی آن صدق کند (یعنی انسانی که واقعاً و حقیقتاً مصداق جوهر و فرد واقعی جوهر است همانا انسانی است که به یکی از اقسام و انحای وجود خارجی موجود باشد نه مفهوم انسان و صورت حاصل از وی در ذهن).

اشراق نهم: در ذکر نمط الهامی دیگری که به وسیله آن کیفیت وجود کلیات در ذهن آشکار می گردد

در آغاز بحث درباره وجود ذهنی گفته شد که نسبت نفس به مدرکات حسیه و خیالیه خود (نسبت فاعل مخترع است نه نسبت فاعل متصف. زیرا نسبت وی به مدرکات مذکور) شبیه تر است به نسبت فاعل مخترع (به معجولات خود) از نسبت قابل متصف (به مقبولات خود. زیرا گفتیم که نفس نسبت به صور حسیه و صور خیالیه، سمت خالقیت و فاعلیت و ابداع دارد که پس از احساس امور خارجی بی درنگ صورتی نظیر آنها ولی عاری از ماده در ذات خویش ایجاد می کند و پس از غیبت امور و یا انعدام آنها نظیر آنها را در قوه خیال، انشاء و ابداع می کند و شاید صور محسوسات پس از احساس برای مدت طولانی در ذات نفس و یا در قوه خیال باقی بماند) و بدین کیفیت بسیاری از مشکلات وجود ذهنی حل می گردد. اینک می گوئیم اما حال نفس نسبت به صور عقلیه انواع جوهریه متأصل (مانند صورت عقلیه انسان و حیوان و جسم) تنها به طریق اضافه اشراقیه (و ارتباط و اتصال) است که برای نفس نسبت به ذوات عقلیه و مثل مجرده نوریه واقع در عالم ابداع و موجود در صقع ربوبی (به نام مثل افلاطونیه و ارباب انواع) حاصل می گردد (بدین معنی که نفس از طریق اشراق و اتصال به ذوات عقلیه، شعاع و جلوه ای از آن ذوات نوریه به نام صورت عقلیه که دورنمای ذوات عقلیه نوریه است در وی تجلی می کند).

و اما کیفیت ادراک نفس و تعقل صورت عقلیه جواهر بدین گونه است که این ذوات عقلیه نوریه (که هر یک رب النوع جوهری از انواع جواهر جسمانیه اند) به علت غایت شرافت و علورتبه و بعد آنها از اقلیم نفس متعلق به اجرام و ابدان جسمانی، برای نفس امکان آن نیست که آنها را به نحو تام و کامل مشاهده کند، یعنی مشاهده نورانی و آنها را با دید عقلی رؤیت کند رویت کامل عقلی نه به علت وجود حجابی مابین نفس و آن ذوات و نه به علت منعی از ناحیه آنها، بلکه به علت قصور نفس و عجز و ضعف ادراک (ناشی از تعلق به ابدان جسمانی). لذا ناچار آنها را مشاهده می کند مشاهده ای ضعیف و نارساست مانند کسی که شخصی را از فاصله

دوری ببیند (و بتواند درست او را تشخیص دهد) و دربارهٔ او احتمالاتی چند بدهد (بدین گونه که موجود مبهم و غیر مشخصی در نظر او متمثل گردد که قابل انطباق بر امور مختلفی و یا اشخاصی مختلف و متفاوتی باشد). هم چنین مثال نوری و ذات عقلی نورانی قائم به ذات خویش که هنگام مشاهده و ملاحظهٔ نفس و اتصال و ارتباط وی با آن مثال نوری عقلی، در دیدگاه نفس امری مبهم و محتمل و جلوه ای کلی و مشترك و قابل انطباق بر افراد بسیاری که همگی معلول این ذات نوری عقلی و در تحت تدبیر و عنایات وی قرار گرفته اند، متمثل می گردد (که ما آن را صورت کلیهٔ عقلیه و معنی عام جنسی و یا نوعی می نامیم) چنانکه بزودی خواهی دانست و معلول نیز متحد است با علت خود به نوعی از اتحاد (و بنا بر این می توان آنها را نیز نشان و نمونه ای از آن علت قرار داد). (پس بدین علت صورت عقلیهٔ حاصل در نفس را از مشاهدهٔ ذوات نوریهٔ عقلیه، کلی می نامیم که مشاهدهٔ ذوات نوریهٔ عقلیه بر ای نفس مشاهده ای ضعیف و جلوهٔ آنها در دیدگاه و شهود نفس به علت ضعف نفس و بُعد فاصلهٔ معنوی و علو رتبت ذات عقلیه، جلوه ای مبهم و شبیهی عام و کلی و عکسی است از رخسارهٔ آن ذات نوریهٔ عقلیه). پس نفس مادامی که در این عالم (و در اسارت قیود و علایق جسمانی است) تعقل او نسبت به اشیاء عقلیه و ذوات نوریهٔ مفارق الوجود، تعقلی است ضعیف و به علت ضعف ادراک، صورت مدرک (یعنی صورت حاصل از آن ذات نوری عقلانی) هر چند قوی الوجود و شدید القوه باشد، صورتی است عام و مبهم و قابل اشتراك بین افراد و جزئیاتی که ارتباط معلولی با آن مدرک عقلانی الوجود دارند. به علت اینکه آن افراد، اشباح و اظلال و مثالی از ذات اویند و عجیب نیست که مفهوم و معنای کلی عامی که مشتق و مأخوذ از معنایی است که به علتی و جهتی ارتباط تام به شیء واحدی و یا اشیاء متعددی داشته، بر آن شیء و یا بر آن اشیاء به حمل هوهو (که حاکی از اتحاد و ارتباط تام مابین دو امر است) حمل شود. آیا نمی بینی که ناطق (که فصل انسان است) و حساس (که فصل حیوان است) بر افراد انسان و افراد حیوان حمل می شوند و ملاک اتحاد و حمل در مفهوم ناطق و حساس (یعنی اتحاد مابین ناطق و افراد انسان و اتحاد مابین حساس و افراد حیوان و حمل هر يك از این دو مفهوم بر افراد خود) چیزی نیست مگر مأخوذ و منتزع بودن مفهوم «ناطق» از صورت انسانی و «حساس» از صورت حیوانیه. بلکه باید گفت که این دو فصل، عین ذات جوهر ناطق و جوهر حساس اند (یعنی فصل «ناطق» در حقیقت، عین ذات انسان و فصل «حساس» عین ذات حیوان است زیرا فصل اخیر متحد با ذات نوع و مشتمل بر جمیع اجناس و فصول ذات نوع است) با اینکه حقیقت جوهر انسان و حقیقت جوهر حیوان مغایر با جوهر بدن اند و هم چنین مغایر با مجموع مرکب از نفس و بدن اند، یعنی مغایرت جزء با کل؛ ولی با مغایرت این دو فصل با افراد و اشخاص خارجی انسان و حیوان (چه از لحاظ مغایرت آنها با بدن و چه از لحاظ مغایرت با مجموع مرکب از نفس و

بدن) مع ذلك بر آن اشخاص حمل می شوند و با آنها متحدانند و منشأ حمل و مصحح اتحاد، نیست مگر اینکه نفس، مقوم بدن است به حسب وجود (زیرا فصل، صورت است و بدن، ماده) و مقوم مجموع مرکب از نفس و بدن است بر حسب معنی و قوام (یعنی بحسب ماهیت) پس وقتی مطلب بدین منوال است (که رابطهٔ تقویم و تقویم مابین فصل و افراد موجب صحت حمل و اتحاد است) شکی در این نیست که ارتباط هر يك از این مُثُل عقلیه و ذوات نوریهٔ علمیه ای که رب النوع افراد جسمانی خویش است، با این افراد جسمانی که به منزلهٔ صنم اند برای رب النوع، به مراتب اقوی و اتم از ارتباط نفوس با ابدان و افراد خارجی نوع اند. پس حمل معنی و مفهوم مشتق از هر يك از این ذوات نوریه و ارباب انواع عقلیه بر اشخاص و افراد اصنام و صدق آن معنی و مفهوم بر این افراد و اشخاص اولی است از حمل معنی و مفهوم مشتق از نفس مانند ناطق و حساس بر اشخاص مندرج در تحت آن، چنانکه مشهور در نزد جمهور است و باید این مطلب (که از نظر ما اصل مهمی است در مسئلهٔ وجود ذهنی و علم نفس به صور عقلیه) در نزد تو شاهد و دلیل قاطعی باشد بر وجود، مُثُل نوریهٔ افلاطونیه.

کشف و اناره

پس نفس هنگام ادراک معقولات کلیه، مشاهده می کند ذوات نوریه و موجودات عقلیه ای را که مجردند (از ماده و صورت جسمیه و کلیهٔ اوصاف و عوارض جسمانی) ولی نه به تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیهٔ آنها از افراد خارجی محسوس، چنانکه جمهور بر آنند (و معتقدند به اینکه صورت عقلیه هر چیزی عبارت است از معنی کلی معقولی که نفس از افراد خارجی پس از اسقاط ماده و لواحق ماده انتزاع می کند) بلکه بواسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل (و اتصال به عالمی مافوق ادراک و تصور ما یعنی عالم ربوبی که در آنجا فنا و شهود و استغراق در مشاهدهٔ جلال و جمال الهی و محو هر گونه صورتی اعم از حسی و خیالی و عقلی است و حقیقت هر چیزی را در اشعه و تجلیات ذات الوهیت به دیدهٔ حق بین مشاهده می کند) و در آیه شریفه «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكُّرُونَ» (دانستید نشأ نخستین را پس چرا یاد آور نشوید - سوره واقعه، ۶۲) بدین نکته یعنی تقدم نشأ دنیا بر نشأ آخرت از جهت انتقال نفس از ادراک محسوسات به ماورای محسوسات (که نشأ تخیل و نشأ تعقل است) نیز اشاره شده است زیرا معرفت امور آخرت در حقیقت مندرج و منطوی در معرفت امور دنیا است (و عوالم وجود با اختلاف درجات و مراتب خویش در حقیقت متطابق و متوافقت و سیر و عروج به هر عالمی بدون شناسایی عالم سابق بر وی ممکن نیست و عارف کامل کسی است که منزل به منزل طی مراحل

کند و با آشنایی کامل از هر منزلی و هر مرتبه ای از منازل و مراتب وجود به منزل و مرتبه دیگری گام نهد تا تمام دایره وجود را در قوس نزول و صعود طی کند و به حضرت معبود که علم مطلق و عقل مطلق است راه یابد) علاوه بر اینکه مفهوم دو کلمه «دنیا» و «آخرت» از جنس مقوله مضافند و هر يك از دو امر متضایفین بدون دیگری شناخته نخواهد شد و به همین جهت گفته اند «الدنيا مزرعة الآخرة» و عارف کامل با مشاهده احوال و اوصاف انسان در این عالم، حکم می کند به چگونگی احوال انسان در روز قیامت و مقام و منزلت او در نزد خدا و بدان که دانستن این مسئله بدان گونه که حکمای کامل و راسخ در حکمت فهمیده اند، مداخلیت به سزایی در تحقیق معاد جسمانی و معاد روحانی و بسیاری از مسایل اعتقادی و مقاصد ایمانی دارد؛ و بدین علت و سبب ما این مسئله را در کتاب اسفار به طور مبسوط و مفصل و در حکمت متعالیه به طور متوسط تقریر نموده ایم (تا خوانندگان از طریق آن دو کتاب به جمیع نکات و دقائق این مسئله آشنایی کامل حاصل کنند) ولی در این کتاب به همین مقدار اکتفا کردیم زیرا همین مقدار از تقریر و بیان برای شخص مستبصر کافی است.

اشراق دهم: (در رفع اشکال مذکور به طریق دیگر)

این اشراق نیز در رفع اشکالی است که بر منبای عقیده جمهور (در باره وجود ذهنی) وارد می آید که لازم می آید هنگام تصور شیء واحد (در ذهن)، آن شیء واحد هم جوهر و هم کیف باشد (ولی نه به روشی که قبلاً ذکر شد بلکه) با روش دیگری مناسب با طریقه جمهور بدون ضرورت التزام به انقلاب ماهیت جوهر و یا ماهیت عرض دیگری به مقوله کیف، چنانکه قایل به انقلاب (یعنی سید سند) در دفع اشکال مزبور بدین امر ملتزم شده و گفته است که ماهیت جوهر و یا کم و یا هر عرض دیگری هنگام ورود در ذهن به کیف متقلب می گردد، و بدون لزوم ارتکاب و پذیرفتن آنچه که معاصر بزرگوار او (علامه دوانی) معتقد شده و در رفع اشکال گفته است که اطلاق لفظ کیف بر وجود علمی و صور نفسانی اطلاق مجازی و بر اساس تشبیه است (یعنی تشبیه صورت ذهنیه به کیف به اعتبار حصول حالت و کیفیتی که از وجود صورت در نفس پدید می آید) بلکه با حفظ قاعده مسلم (و مورد قبول ما و دیگران) که علم به هر مقوله ای خواه جوهر و یا عرض، از نوع همان مقوله است نه مقوله دیگری، و با تسلیم و پذیرفتن (عقیده جمهور مبنی بر) اینکه علم واقعاً و حقیقتاً کیف نفسانی است به آن می پردازیم. بیان این مطلب (یعنی رفع اشکال بر منبای عقیده جمهور در باره وجود ذهنی با حفظ دواصل مذکور) این است که هنگامی که فردی از افراد يك نوع مانند زید در خارج موجود می گردد، کلیه صفات و اعراض و ذاتیات و عرضیات او از قبیل نامی و حساس و ناطق و ابیض و ماشی و ضاحك و سایر اوصاف او همگی با او موجود می گردند (البته نه به وجودی زاید بر وجود زید) بلکه همگی

موجودند به عین وجود زید. زیرا وجود منسوب به زید عیناً منسوب به ذات و ذاتیات اوست و همین وجود نیز منسوب به اوصاف و عوارض اوست با این فرق که نسبت وجود به ذات و ذاتیات او نسبت بالذات و به اوصاف و عوارض او نسبت بالعرض است و مصحح و مجوز اول (یعنی نسبت وجود زید به ذات و ذاتیات او) تقویم است (زیرا ذات و ذاتیات زید از قبیل نامی و حساس و ناطق، مقوم ماهیت و حقیقت اویند) و مصحح دوم (یعنی نسبت وجود زید به اوصاف و عوارض وی) عروض است (زیرا اوصاف و عوارض شیء در وجود، متحد با اومی باشند) و همانطور که ذاتی بودن جوهر و جنس بودن آن برای زید مستلزم این نیست که ذاتی برای ضاحك و کاتب (که دو صفت عارض بر زید اند) باشد و هم چنین مستلزم این نیست که ذاتی برای ناطق (که فصل مقوم ماهیت زید است) باشند، زیرا جنس، مقوم فصل نیست. هم چنین است حال و حکم موجود ذهنی نفسانی. زیرا از جمله حقایق کلیه خارجی، علم است (چه او موجود در نفس است و نفس امر خارجی است) و هنگامی که فردی از علم در نفس موجود شد و نفس، ماده عقلیه برای صورت عقلیه است. همچنانکه هیولی ماده حسیه برای صورت حسیه است. ناچار تعین و تحصیل آن فرد به این است که با ماهیت معلوم متحد گردد. بدین معنی که این فرد از علم، جوهر یا کم یا کیف یا اضافه و یا ماهیت دیگری باشد (زیرا علم مطلق حاصل در نفس باید در ضمن یکی از این ماهیات متحقق گردد و مطلق علم، تحقق نمی یابد مگر در ضمن فرد خاصی که عبارت است از معلوم خاصی که متحد است با علم، به اتحاد نوع یا جنس، خواه آن نوع، جوهر و یا کم و یا کیف و یا اضافه و یا چیز دیگری باشد). و در این حال (که ما علم را متحد با معلوم دانستیم) بر این صورت علمیه هم کیف و هم جوهر صدق می کند (اما صدق کیف به اعتبار اینکه علم است و علم نزد جمهور کیف است و صدق جوهر به اعتبار اینکه این علم به حکم فرض، جوهر است و جوهر فردی است از افراد علم) ولی نه بدین معنی که هر دو مفهوم جوهر و کیف مقوم این فرد و جنس عالی برای او باشند (تا اجتماع جوهریت و کیف در مفهوم واحد واقعاً و حقیقتاً لازم آید) بلکه بدین معنی که یکی جنس و مقوم آن و دیگری عرض عام باشد. (پس کیف، ذاتی برای علم است نه ذاتی معلوم همانطور که جوهر، ذاتی زید است ولی ذاتی ضاحك و کاتب که دو امر عرضی و ناطق که امر ذاتی زید است نیست) لکن اولی و اقرب به تحقیق این است که کیف، جنس بعید و علم، جنس قریب و جوهر، عرض عام برای آن فرد از علم و انسان، فصل محصل و متحد با آن فرد باشند. بدین گونه که مطلق علم به انضمام این حقیقت معلوم در نفس، ذاتی واحد و مطابق با آن معلوم باشد (همان طور که جوهر، جنس عالی زید و جسم، جنس متوسط و حیوان، جنس قریب است و جوهر مادی متحقق نمی گردد مگر بعد از اتحاد با جسم و جسم متحقق نمی گردد مگر در ضمن جماد یا نبات یا حیوان و هر يك نیز تحقق نمی آید مگر در ضمن نوع خاص. و خلاصه این تحقیق عبارت است از تشبیه علم که موجود در نفس است به انسان

که موجود در خارج است در این جهت که علم در حد ذات خود کیف است و او متحد است با معلوم جوهری مثلاً که فردی است از مطلق علم و این فرد هم مصداق کیف و هم مصداق جوهر است به حکم اتحاد، با اینکه کیف ذاتی جوهر نیست در حالتی که بر وی صدق می کند، همان طور که زید مثلاً فردی است از مطلق انسان و جوهر است و ضاحکیت بر وی صدق می کند و جوهریت ذاتی زید نیست هر چند به حکم اتحاد بر وی صدق می کند).

شاهد سوم

در اشاره به واجب الوجود و آنچه که شایسته جلال و مرتبت او است و اینکه چه نوع از انواع وحدت و کدام صفت از اوصاف مختص به ذات اوست

اشراق اول: در اثبات وجود واجب الوجود

موجود از نظر تقسیم اولی بر دو قسم است یا اینکه موجودی است که به وجهی از وجوه متعلق به غیر است (از قبیل تعلق به فاعل یعنی علت و سبب، و تعلق به قابل خواه قابل، ماهیت باشد مانند وجود ممکن الوجود که دارای ماهیت و متعلق به ماهیت است زیرا وجود در نظر جمهور عارض بر ماهیت است، و یا اینکه قابل، ماده باشد مانند وجود صور و اعراض و از قبیل تعلق به اجزاء مانند تعلق کل به اجزاء خویش و یا تعلق به شرط مانند تعلق مشروط به وجود شرط)، و یا اینکه موجودی است که به هیچ چیز (از آن امور که گفته شد) متعلق نیست. موجود متعلق به غیر یا به علت این است که موجودی است مسبوق به عدم (یعنی وجودی است حادث و هر حادثی محتاج و متعلق به علت و سببی است) و یا به علت امکان ذاتی اوست (زیرا هر ممکن الوجودی در وجود و یا عدم محتاج و متعلق به غیر است) و یا به علت داشتن ماهیت است (که در حد ذات نه مقتضی وجود و نه مقتضی عدم است و در وجود و یا عدمش وابسته به علت و سبب است).

اینک ما قسم اول (از اقسام سه گانه یعنی موجودیت بعد العدم و مسبوقیت بعدم) را به سه چیز تحلیل می کنیم: عدم سابق و وجود لاحق و بودن وجود بعد از عدم. اما عدم از آن جهت که عدم است و نفی محض، صلاحیت تعلق به غیر ندارد (زیرا صلاحیت، صفت امر وجودی است) و اما بودن وجود بعد از عدم، از لوازم ضروری این چنین وجودی است و (در فلسفه کلی ثابت شده است که) لوازم ضروری شیء، بالذات قابل جعل و تعلق به علت و سبب نیست (بلکه در جعل و

تعلق به علت، تابع جعل و تعلق ملزوم است مانند زوجیت در عدد چهار که لازم ضروری این عدد است و در وجود و تعلق تابع اوست و یا امکان که لازم ضروری ماهیت است و در جعل و تعلق به علت تابع جعل و تعلق ماهیت است و نیازی به جعل علی حده ای ندارد). پس ثابت شد که (هیچ يك از این امور سه گانه متعلق به غیر نیست بلکه) متعلق به غیر، ذات وجود و اصل وجود است (که بزودی در مورد آن سخن خواهیم گفت). و اما امکان، امری است اعتباری و سلبی زیرا مفهوم امکان، سلب ضرورت وجود و عدم است از ماهیت. پس امر سلبی موجب تعلق به غیر نیست، چنانکه معلول علتی مباین و مغایر با علت ماهیت هم نیست. زیرا امکان از لوازم ماهیات امکانیه است همان طور که حدوث نیز از لوازم وجودات حادثه است (و قبلاً گفتیم که لازم شیء در جعل و تحقق، تابع جعل و تحقق ملزوم است) و اما ماهیت باید دانست که اونه سبب احتیاج به علت و نه معقول و متعلق به جاعل و سبب است، به دلیلی که بعداً خواهیم گفت، و نه موجود بالذات. بلکه موجود بالعرض و موجود به تبعیت وجودات خاصه ای است (که از ناحیه علت صادر می گردند). پس ثابت شد که امر متعلق به غیر فقط وجود هر چیزی است نه ماهیت آن و نه چیز دیگری (که قبلاً بیان گردید).

پس وجود متعلق و مقوم به غیر مستدعی و مستلزم این است که مقوم او نیز وجود باشد. زیرا ممکن و متصور نیست که امری غیر از وجود، مقوم وجود باشد. پس اگر این وجود مقوم، وجودی قائم به نفس و قائم به ذات خویش باشد مطلوب ما (که اثبات وجود واجب الوجود است) حاصل می شود (زیرا وجود قائم به ذات خویش منحصر است به ذات واجب الوجود) و اگر آن وجود نیز مانند وجود مفروض قائم به غیر باشد، سخن را درباره آن وجودی که مقوم این وجود است، آغاز می کنیم و می گوئیم (که آن وجود مقوم، وجودی است قائم به ذات یا قائم به غیر؟ و همین طور سخن را درباره هر وجودی که مقوم وجود قبلی است ادامه می دهیم تا اینکه به يك حال از سه حالت منتهی گردد). یا اینکه سلسله وجودات یکی بعد از دیگری الی غیر النهایه می رود (بدین معنی که هر وجودی که مقوم وجود ثابت در سلسله، فرض شد خود نیز محتاج به مقوم دیگری است الی غیر النهایه) و این مستلزم تسلسل است و یا اینکه بگوئیم سلسله مفروض به وجودی منتهی می گردد که در تقوم خویش محتاج به نخستین وجود در سلسله مفروض است و این مستلزم دور است. و یا اینکه سلسله مفروض منتهی می گردد به وجود قائم به ذات و غیر متعلق به غیر. (پس با این دلیل وجود واجب الوجود ثابت گردید) سپس (از طریق دیگر می توانیم وجود واجب الوجود را ثابت کنیم بدین ترتیب که) می گوئیم مجموع وجودات خواه در سلسله غیر متناهی قرار گرفته و افراد آن الی غیر النهایه بروند و یا به آخرین فردی منتهی گردند که وجودش متوقف بر وجود اولین فرد باشد و دور لازم آید، همگی از نظر تقوم و افتقار به غیر در حکم وجود واحدند (زیرا حکم مجموع در این مورد حکم احاد است و

بنابر این، مجموع سلسله مانند هر واحدی از احاد آن، ممکن الوجود و متعلق به غیر است و آن غیر، واجب الوجود است. پس آن غیر (که مورد افتقار و احتیاج سلسله مفروض است) اصل کلیه وجودات است و ماسوای او، فروغ اویند و این وجود اصل اصیل، نور قیومی است (که مقوم سایر وجودات است). و ماسوای او همگی یا اشراقات و تجلیات نور اویند (به نام وجودات خاصه) و یا ماهیاتند (که حدود وجودات و اضلال و سایه های وجودند که چون پرتو نور وجود در سرتاسر عالم غیب و شهود خودنمایی نمود، از هر جلوه ای از جلوات وجود سایه ای به نام ماهیت در جهان هستی ظاهر و آشکار گردید و اگر ما از ذات مقدس واجب الوجود به لفظ نور تعبیر نمودیم و به اصطلاح حکمای اشراق وجود او را نور قیومی خواندیم، به اعتبار این است که خود در قرآن مجید فرموده است) «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سوره نور، ۳۵) پس باید اذعان نمود که او وجودی واجب و قائم به ذات خویش است و وجوداتی که دارای ماهیت اند همگی شئون آن وجود و اعتبارات و وجوه و حیثیات ذات مقدس اویند چنانکه خود فرموده است «الَالَهُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ» (سوره اعراف، ۵۴)

اشراق دوم: در وحدانیت واجب الوجود

برای ما به الهام الهی و تأیید ربانی برهانی است عرشی بر اثبات این مطلب شریف (یعنی اثبات وحدانیت وجود واجب الوجود) که وجهه کبری و قبله گاه اهل سیر و سلوک است. برهانی در آسمان وثاقت محکم و متقن و محفوظ که نگهبانان شدید عقلی و عرفانی آن را از دسترس اوهام و تخیلات حفظ و صیانت کرده و دست شیاطین و اهریمنان اوهام و مغالطات از حریم او به دور است و آنان که در جایگاه استراق سمع و استماع ندا و طنطنه این برهان نشسته اند، قادر بر شنیدن صدا و ندای حقگوی آن نیستند، مگر آنان که نفس خود را از ارجاس و ردایل اوصاف و از اوهام و تخیلات نفسانیه مکتسب از ظلمات و کدورات اجسام، تطهیر کرده اند (و این ظلمات و کدورات جسمانی را به نور و شروق الهام از صفحه نفس زدوده اند) بیان برهان این است که چون وجود واجب الوجود منتهی الیه سلسله حاجات و تعلقات است (و در درجه اعلائی کمال و جلال و جمال قرار گرفته و هیچ گونه نقص و قصور و عدمی در ذات او راه ندارد و وجودش جامع جمیع کمالات و وجودیه بلکه مافوق تمام و کمال است) پس وجودش متوقف بر هیچ چیزی (که بدان تعلق و نیازی داشته باشد) نیست و چون چنین است پس ذات او از جمیع جهات ذاتی است بسیط الحقیقه (و در محل خود ثابت شده است که ذاتی که از جمیع جهات بسیط است در عین وحدت و بساطت کامل مشتمل است بر کلیه ذوات و حقایق وجودیه چنانکه حکما گفته اند «بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ») پس این چنین موجودی با این اوصاف و خصوصیات، واجب الوجود بالذات و هم واجب الوجود از جمیع جهات است.

پس در ذات او هیچ جهت امکانیه و یا جهت امتناعیه راه ندارد (زیرا همه صفات کمالیه در وی به طور وجوب متحقق است به نفس تحقق ذات؛ و وجود و هیچ صفتی از صفات کمالیه بر وی ممتنع نیست) و الا ترکیب از وجود و عدم و وجوب و امتناع در ذات او لازم می آمد و ترکیب، مستلزم امکان است (زیرا هر مرکبی از آن جهت که مرکب است محتاج به اجزاء و هر محتاجی ممکن الوجود است و امکان منافی با وجوب وجود است). پس با توجه به این مقدمه که مفاد و محصل آن اینست که هر وجودی و هر کمال متعلق بهر وجودی باید حاصل در ذات واجب الوجود و یا صادر از آن ذات و منبع فیاض باشد که عاید دیگران می گردد، چنانکه آیه شریفه «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا» (پروردگارا فراگرفتی همه چیز را به رحمت و علم خویش - سوره غافر، ۷) شاهد این مدعی است و هر دو صفت علم و رحمت عین ذات اویند (کما اینکه هر وجود و هر کمال وجودی، نیز عین ذات اویند نه زاید بر ذات)، می گوئیم اگر در عالم وجود، واجب الوجود دیگری بود، ناچار ذات این واجب الوجود از ذات آن واجب الوجود جدا و منفصل بود زیرا محال و ممتنع است که مابین دو واجب الوجود مفروض، علاقه ذاتیه ای باشد که موجب تعلق هر یک به دیگری است و الا یکی معلول دیگری و یا هر دو معلول علت ثالثی باشند (زیرا علاقه ذاتیه مابین دو امر یا به واسطه این است که یکی علت و دیگری معلول باشد و یا به واسطه این است که هر دو معلول علت ثالثی که موجب معیت آنها است باشند). و مسلم است که معلولیت هر یک یا هر دو خلاف فرض وجوب وجود است. پس بالنتیجه برای هر یک از آن دو واجب الوجود مفروض مرتبه ای است از کمال وجود که مخصوص به اوست و برای دیگری نیست و همچنین این مرتبه از کمال وجود که در این یکی است منبعث و فیاض از آن دیگری نیست. پس هر یک از این دو واجب الوجود مفروض فاقد کمالی است که در دیگری است. (پس هر یکی واجد کمال مخصوص به خود و فاقد کمال مخصوص به دیگری خواهد بود) پس ذات هر یک از آن دو واجب الوجود، کمال مطلق و کمال محض و عین حیثیت فعلیت و وجوب نیست. بلکه ذات هر یک به حسب ذات خویش مصداق حصول کمالی و فقدان کمالی دیگر است. به طوری که حصول کمالی و فقدان کمالی دیگر ناشی از نفس ذات و طبیعت وجود بماهو وجود هر یکی است. پس ذات هیچیک وجود خالص و واحد حقیقی نیست (زیرا ذات هر یک مرکب است از وجدان و فقدان کمائی و فقدان کمالی دیگر) و ترکیب، منافی با وجوب ذاتی است چنانکه قبلاً گفته شد.

پس باید واجب الوجود بالذات از فرط فعلیت و کمال تحصیل (در نهایت درجات و مراتب کمالیه وجود) و جامع جمیع نشأت وجود باشد و هیچ موجودی در عالم کفو و هم شأن و مشابه با او نباشد بلکه باید ذات او از لحاظ تمامیت و فضیلت وجود مستند جمیع کمالات و منبع کلیه خیرات باشد تا که ذات او بدین معنی، تام و فوق التمام بوده باشد، (نام بدین معنی که کمال مطلق

و فعلیت محض و مطلق است، فوق التمام بدین معنی که علت و مبدأ اصلی هر تام و کاملی و منبع ازلی هر تمامیت و کمالی است).

اشراق سوم: در صفات خدا

صفات واجب الوجود (مانند وجوب وجود و علم و قدرت و حیات و اراده و امثال آن) اموری زاید بر ذات واجب الوجود نیستند، چنانکه اشاعره — معروف به صفاتیون — معتقدند (و می گویند صفات الهی معانی و مفاهیمی هستند زاید بر ذات و قائم به ذات همان طور که صفت علم و قدرت و حیات و اراده و سایر اوصاف دیگر انسان اموری زاید بر ذات و قائم به ذات اویند) و نیز شاید گفت که (کلیه صفات اصولاً و به طور کلی) از ذات واجب الوجود منتفی و منسلوبند. چنانکه معتزله و معتقدین به تعطیل ذات و خلو آن از کلیه صفات گفته اند و ایشان کلیه صفات را از ذات واجب الوجود نفی کرده اند و معتقدند به اینکه فقط آثار آن صفات در ذات متحقق اند (بدین معنی که ذات واجب الوجود مثلاً فاقد صفت علم و قدرت است ولی اثر علم و قدرت به جای علم و قدرت در ذات وی متحقق است، زیرا غرض از صفت علم و یا قدرت همان اثری است که بر آنان مترتب می گردد و با وجود اثر نیازی به وجود صفت نیست ولی به عقیده ما و حکمای الهی هر دو طایفه بر خطا و غلط افتاده اند. چه اشاعره که آنان را مشبهه و اهل تشبیه نامیده اند، به خاطر آنکه ذات مقدس الوهیت را به خلق تشبیه کرده اند و گویند صفات او زاید بر ذات اوست؛ و چه معتزله که آنان را معطله و اهل تعطیل می نامند، به علت اینکه ذات الهی را از صفات عاری و خالی دانسته اند) و ما معتقدیم به اینکه ذات الهی مقدس و منزله از تشبیه و تعطیل و غلو و تقصیر در حق اوست. بلکه وجود حق تعالی که عین ذات و ماهیت اوست عیناً (به نفس ذات و حقیقت وجودیه خویش) مظهر جمیع صفات کمالیه است. بدون آنکه کثرت و انفعال و قبول و فعلی در ذات وی لازم آید و فرق مابین ذات و صفات او مانند فرق بین وجود و ماهیت است در موجوداتی که دارای ماهیت اند (بدین معنی که صفات، مقام و مرتبه تفصیل ذات است همانطور که ماهیت در موجودات امکانیه، تفصیل و تحدیدی است از مرتبه ذات وجود) جز اینکه واجب الوجود ماهیت ندارد زیرا او وجود صرف و ائیت محضی است که سایر ائیات و وجودات از آن منبع ازلی منبعث شده اند. پس همان طور که وجود در نفس ذات خود و از حیث حقیقت خویش موجود است و ماهیت در حد ذات و از حیث نفس خویش موجود نیست، بلکه به وسیله وجود و به تبعیت وجود موجود است، همچنین است صفات و اسماء الهی که در حد ذات و از حیث معانی و مفاهیم ذاتیه خویش موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدیت (که عبارتست از انطواء اسماء و صفات در مرتبه ذات) موجودند.

اشراق چهارم: در بیان قدرت^{۱۷} و علم^{۱۸} واجب الوجود به ذات خویش قدرت واجب الوجود عبارت است از صدور و فیضان اشیاء (مانند عقول و نفوس و اجرام و اجسام) از ناحیه ذات به صرف مشیت و اراده ای که عین ذات اوست نه زاید بر ذات او؛ و علم واجب الوجود به ذات خود که عین همین عنایت ازلیه است، عبارت است از انکشاف ذات او برای ذات او (که لازمه شدت وجود و کمال و تمامیت ذات اوست) به وجهی که کلیه خیرات و فضایل از نفس ذات او بر ذات او و به نفس ذات او فایض گردد (بدین معنی که ذات او که مبدأ و منشأ حقیقی کلیه خیرات و کمالات و فضایل وجود است، بدانگونه که هست بر ذات او مکشوف و معلوم باشد).

اشراق پنجم: در علم واجب الوجود به ماسوای خود^{۱۹}

مناطق و ملاک علم کمالی (یعنی علم تام و کامل) واجب الوجود به کلیه ممکنات و ماسوای بدان گونه که حکماء مشاء گفته اند و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا، دو پیشوای عالیقدر حکمت، و بهمنیار و دیگران از آنها پیروی کرده اند، نیست. چه ایشان علم واجب الوجود را به ماسوای خود عبارت می دانند از ارتسام صور اشیاء و نقش بستن رسوم و اشباح مدرکات و ممکنات در ذات واجب الوجود. و نیز (علم واجب به ماسوای خود) نه بدان کیفیتی است که حکمای اشراق و شیخ شهاب الدین سهروردی به پیروی از آنان معتقدند که علم واجب الوجود به ممکنات و ماسوای خود عبارتست از نفس حضور اشیاء در برابر حق با همان وجودات خاص به آنان که مابین و جدا از وجود اویند و نه بدان وجهی که معتزله معتقد به ثبوت معدومات گفته اند (و معتقدند به ثبوت واسطه بین وجود و عدم و اینکه ماهیات ممکنات قبل از موجود شدن به وجودات خاص به خود، در پیشگاه ربوبی نه موجودند بدین وجودات و نه معدوم صرف، بلکه ثابت اند به نام «اعیان ثابته» و ثبوت، حالت و صفتی است بین وجود و عدم) و نه آنچه که افلاطون به آن متمایل بوده و معتقد است به اینکه علم خدا به ماسوای عبارت است از مُثُل یعنی صور مجردة عقلیه قائم به ذات خویش و نه آنچه که فروریوس حکیم که معتقد است به اتحاد عاقل و معقول، درباره علم خدا به ماسوای بدان اعتماد جسته (و می گوید علم خدا به

۱۷. برای اطلاع و تحقیق بیشتر در مسئله قدرت به صفحات ۳۲۹ تا ۳۴۴ از کتاب فلسفه عالی نالیف مترجم مراجعه شود (فلسفه عالی - جلد ۱ و ۲ چاپ دوم شماره ۶۲۸ و ۴۶۸. تهران، ۱۳۵۳). - م.

۱۸. برای مزید اطلاع در مسئله علم واجب الوجود به ذات خود مراجعه شود به صفحات ۲۸۷ و ۲۸۸ کتاب فلسفه عالی و حواشی مترجم در کتاب الشواهدالر بویه به نام ایضاح المقاصد. - م.

۱۹. برای بحث و تفصیل کامل در علم واجب الوجود به ماسوای خود، به صفحات ۲۸۸ تا ۳۲۸ کتاب فلسفه عالی نالیف مترجم مراجعه شود. - م.

ماسوی عبارتست از صوری که متحدند به ذات او)، هر چند برای هر يك از این مذاهب چهارگانه مذکور وجه صحیح و قابل قبولی است که می‌توان در مورد علم تفصیلی واجب الوجود به ماسوی که در مرتبه متأخر از مرتبه ذات است پذیرفت (و علم تفصیلی متأخر از مرتبه ذات را به یکی از این وجوه چهارگانه توجیه و تاویل نمود).

و نیز باید دانست که علم واجب الوجود به ماسوی نه بدان گونه است که قلوب متأخرین از حکما بدان متمایل گشته و علم واجب الوجود را به ماسوی عبارت دانسته اند از علم اجمالی در مرتبه ذات بدان کیفیتی که دریافته اند و در کتب خویش تقریر نموده اند (و ما همه را در مبحث علم واجب الوجود به ماسوی در الهیات کتاب اسفار به تفصیل بیان کرده ایم).

(اینها بود عقاید و آراء متقدمین و متأخرین از حکما و فلاسفه در مورد علم واجب الوجود به ماسوی در مرتبه ذات؛ و همان طور که بیان کردیم، هیچ يك از این آراء و عقاید پنجگانه از نظر ما قابل قبول نیست) بلکه علم او به ماسوی بدان گونه است که خدای تعالی بطریق خاصی غیر این طریق پنجگانه به ما تعلیم فرموده که این طریق اختصاص به ما دارد (و احدی جز ما از آن آگاه نبوده) و به علت غموض و دشواری فهم و درک آن بر اکثر افهام، مصلحتی در تصریح و توضیح آن نمی بینم و فقط به طور خلاصه و اجمال بدان اشاره می کنیم، تا آنان که برای درک این گونه اسرار آفریده شده اند و توفیق درک و فهم آن را دارند، با این اشاره اجمالی به حقیقت این مسئله راه یابند. و آن این است که ذات واجب الوجود در مرتبه ذات خویش مظهر جمیع صفات و اسماء است و همین ذات، خود نیز آینه ای است که با همین آینه و در همین آینه صور کلیه ممکنات مشاهده می گردند و بر حضرات ذات مکشوف خواهند بود، بدون لزوم حلول صور اشیاء در ذات (چنانکه حکمای مشاء معتقد بودند) و با اتحاد ذات با صور اشیاء (چنانکه فروریوس معتقد بوده است) زیرا حلول مستلزم وجود دو امر متباین باهم اند که برای هر يك وجودی مباین و مغایر با وجود دیگری باشد (نظیر حلول شکر در آب به طوری که ذرات شکر در ذرات آب مستهلک شوند و یا حلول گلاب در برگ گل)، و اتحاد مستلزم ثبوت و تحقق دو امری است به قسمی که هر دو در يك وجود مشترك باشند به طوری که آن وجود واحد به هر کدام از آن دو امر بالذات و بدون وساطت دیگری استناد داده شود (مانند اتحاد هیولی با صورت و اتحاد جنس با فصل). ولی نسبت صفات با ذات به هیچ يك از این دو صورت نیست (زیرا برای صفات، وجودی مستقل در برابر ذات نیست تا حلول و یا اتحاد مابین ذات و صفات تصور گردد) چنانکه قبلاً در مبحث صفات به این نکته اشاره نمودیم. بلکه ذات واجب الوجود به منزله آینه ای است که صور کلیه موجودات در آن دیده می شوند و مسلم است که وجود آینه، وجود صوری که در آن دیده می شوند نیست (زیرا صور مشهود در آینه وجودی در مقابل وجود آینه ندارند، تا گفته شود که هر دو در يك وجود متحدند و یا یکی در دیگری حلول نموده است، بلکه وجود آینه آنچنان

وجودی است که صورت و اشباح اشیاء در آن دیده می شوند و وجود آینه حاکی و نشان دهنده آنها است بدون آنکه برای صور و اشباح، وجودی مخصوص به آنها باشد. هم چنین است مسئله ذات و صفات الهی).

اشاره تمثیلیه

بدانکه امر مرآت امری عجیب و شگفت آور است و خدای متعال آینه را آفرید تا عبرت باشد برای ناظرین (در پاره ای از مسایل مهم عقلی چه در مورد مسئله ذات و صفات الهی و چه در مورد مسئله وجود و ماهیت بدان گونه که ذیلاً به آن اشاره می کنیم) و این بدین قرار است که صوری که در آینه دیده می شوند همان صور اشخاص خارجی نیستند (که از آن اشخاص توسط شعاع به صفحه آینه منتقل گردند) چنانکه علمای ریاضی (در مسئله ابصار و رؤیت اشیاء) معتقدند و می گویند که ابصار و رؤیت اشیاء به وسیله خروج شعاعی است (از چشم به شکل مخروط و وقوع قاعده مخروط بر سطح جسم مرئی و انتقال صورت مرئی توسط شعاع به چشم). و نیز این صور، منطبق در آینه و یا در چشم نیستند چنانکه حکمای طبیعی معتقدند (و می گویند هنگام مقابله آینه با چشم یا جسم خارجی، صورتی از آن جسم در آینه و یا در چشم منطبق می گردد). و نه اینکه این صور در عالم مثال کبیر موجودند (و نفس هنگام مشاهده آینه و یا مقابله چشم با جسم مرئی بدان صور موجود در عالم مثال نظر می افکند و آنها را در آن عالم مشاهده می کند)، چنانکه حکماء اشراق معتقدند. زیرا هر يك از این وجود سه گانه مذکور، مقدوح و مردودند و بطلان آنها به وجوه و طرق مختلفی در کتب حکما بطور مشروح و مفصل بیان گردیده.^{۲۰}

بلکه صواب و حقیقت در این مسئله همان است که ما به نور الهام الهی و اعلام ربانی و از طریق خاصی بدان راه یافته ایم و آن این است که این صور و اشباح (مرئی در آینه) موجودند ولی نه بالذات بلکه بالعرض و به تبعیت وجود اشخاص خارجی که مقارن اند با جسم شفاف چون هوا و سطحی صیقلی چون آینه، مقارنتی بر شرایط مخصوصی (از قبیل وضع و محاذات و عدم حجاب و حایل).^{۲۱} پس وجود صور مشهود در آینه در خارج، وجودی است به عنوان حکایت بدان حیثیت و اعتبار که حاکی از وجود اشخاص خارجی است و بر همین منوال است وجود و تحقق ماهیات و طبایع کلیه از نظر مادر خارج. زیرا وجود به منزله آینه ای است که در آن

۲۰. بر ای توضیح و اطلاع کامل به علم النفس با روانشناسی صدر المتألهین جلد اول. ترجمه جواد مصلح. انتشارات دانشگاه تهران. شماره ۱/ ۱۳۸۳ - سال ۱۳۵۲. صفحه ۲۱۵ تا ۲۴۶. مراجعه شود.

۲۱. به حوانسی و تعلیقات مترجم بر کتاب شواهد الربوبیه به نام ایضاح المقاصد مراجعه نمود. - م.

صور ماهیات مشاهده می گردند پس کلی طبیعی یعنی ماهیت از آن جهت که ماهیت است موجود است حقیقتاً ولی نه بالذات بلکه بالعرض و به تبعیت وجود. زیرا ماهیت، حد وجود و حکایت و نمایشی است از وجود. نه معدوم مطلق است چنانکه متکلمین گفته اند و نه موجود بالذات و اصیل چنانکه حکمای اشراق بدان معتقد بودند؛ بلکه موجود است به وجود ظلی (یعنی وجودی تبعی است که سایه ای است از آن وجودی که دارای این ماهیت و با وی متحد است) چنانکه به زودی بر تو معلوم خواهد شد.

تکلمه

علم واجب الوجود به جزئیات و اشخاص مادی الوجود (مانند فرد معینی از شجر و حجر و حیوان و انسان) عیناً بر قیاس و معیار فاعلیت اوست نسبت به آنها. زیرا جهت ایجاد اشیاء و جهت عالمیت به اشیاء در ذات واجب الوجود یکی است (بدین معنی که ذات واجب الوجود به همان جهتی که فاعل و موجد اشیاء است به همان جهت نیز عالم به آنها است. زیرا علم او عین فعل او و فعل او عین علم اوست. چنانکه در محل خود ثابت گردیده و بزرگترین فیلسوف عالم بدین نکته اشاره نموده و گفته است «وانما علمه فعله». پس ذات الوهی از آن حیثیت و جهتی که فاعل و موجد اشیاء است، از همان حیثیت و جهت عیناً عالم به اشیاء می باشد. زیرا علم او مستتبع وجود معلوم است؛ بر خلاف ما که حیثیت فاعلیت ما مغایر با حیثیت عالمیت ما است زیرا علم ما به تنهایی مستتبع وجود معلوم نیست). پس وجود اشیاء برای واجب الوجود (و صدور آنها از ذات واجب الوجود) عین علم اوست به اشیاء، البته در مورد علم تفصیلی مقارن با ایجاد. اما در مورد علم متقدم بر ایجاد، (از سخنان سابق ما در مورد علم واجب الوجود به کلیه اشیاء)، به حقیقت مطلب واقف شدی (که ذات او به نفس ذات، مظهر کلیه اسماء و صفات و جامع جمیع انبیا و وجودات است و علم اجمالی او در مرتبه ذات، عین کشف و علم تفصیلی است و مقصود از اجمال و تفصیل وحدت و کثرت است نه ابهام و تفسیر).

اشاره عرفانیه

هر که را خدای تعالی شرح صدور دلی آگاه و شایسته درک و فهم حقایق اسلام عطا فرمود و نور ایمان را در قلب او جایگزین بنمود، به خوبی می داند که برای خدا (نسبت به ماسوی دو نوع از علم است) یکی علمی است تابع وجود معلوم و متأخر از معلوم، یعنی صور حقایق اسماء الهیه (که بر طبق هر اسمی از اسماء الهیه حقیقتی است از حقایق که آن اسم در عالم ربوبیت و الوهیت نشان دهنده و نمایشگر آن حقیقت است و وجود آن حقیقت در عالم خارج و ثبوت و تحقق آن در هر کسوت و صورتی از صور اعیان موجودات نیز مظهر آن اسم و نمایشگر آن

حقیقت مکتونه در آن اسم است. زیرا کلیه ممکنات در سرتاسر عالم وجود، مظاهر اسماء و صفات الهی اند و این علم تابع معلوم را «اعیان ثابته» یعنی صور علمیه موجود به وجود علمی نامند و این همان اعیان ثابته ای است که عرفا به آن معتقدند) و نیز می داند که برای خدا علمی دیگر است متبوع و مقدم بر ایجاد معلوم، یعنی صور موجودات خارجیه (از قبیل عقول و ارواح و نفوس و اجرام و اجسام و انواع و اقسام آن بدین گونه که صور کلیه موجودات خارجیه، قبل از ایجاد بر حضرت ذات مکشوف و معلومند بدان قسمی که قبلاً بیان کردیم) پس این چنین شخصی دارای دو چشمی است باز و بینا که بایکی می بیند خدای تعالی را آن چنان ذاتی که آینه صور ممکنات است (و کلیه صور ممکنات در ذات او موجود و بر حضرت او معلوم و مکشوف و مشهوداند و این همان علم متبوع و مقدم بر معلوم است) و بادیگری می بیند که کلیه موجودات به حقایق وجودیه خویش آینه هایی هستند که صور اسماء الهیه را در آن آینه ها مشاهده می کند.

اشراق ششم: در اشاره به اسماء حسنی

خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (سوره اسراء، ۸۴) بگو ای محمد که هر کسی عملش بر وفق مقتضای ذات و مشابه با فطرت اوست. بدین معنی که هیچ عملی را انجام نمی دهد بجز آنچه که مناسب و مشابه با فطرت اوست و آنچه که از وی صادر و ظاهر می گردد حاکی از باطن و ضمیر اوست.

اینک می گوئیم عالم وجود سرتاسر عمل خدا و فعل و صنع اوست (پس باتوجه به اصل مذکور) عمل و فعل خدا نیز مشابه و مشاکل با اوست. پس در سرتاسر عالم وجود موجودی نیست مگر آنکه اصل و حقیقت آن در حیطه ذات و سعه وجود او موجود است و هر موجودی که دارای حدی از حدود نوعیه است منحصر است درده مقوله جوهر و عرض. زیرا (طبق اصل مذکور) هر نوعی از انواع موجود در عالم وجود، بر طبق صورت موجد و آفریننده خود، موجود است. پس جوهر عالم صورت و مثالی است از ذات موجود (که حاکی است از استقلال وی در وجود) و اعراض موجود در عالم، صورت و مثالی است از صفات او. پس «متا»ی عالم صورت و مثالی است برای ازلیت او و این عالم صورت و مثالی است برای استقرار او بر عرش الوهیت و ربوبیت و «کم» عالم صورت و مثالی است برای عدد اسماء او و «کیف» عالم صورت و مثالی است برای رضا و غضب او و «وضع» عالم صورت و مثالی است برای قیام او به ذات خویش که در قرآن مجید گفته است: «ویداہ میسوطان» (دستهای او گشاده است - مائده، ۶۴) و «جده» عالم صورت و مثالی است برای صفت مالک الملکی او و «اضافه» عالم صورت و مثالی است برای ربوبیت او و مقوله «ان یفعل» صورت و مثالی است برای اجابت دعا و بر همین قیاس است اجناس مقولات و انواع و افراد

آنها (که هر یکی در محل خود و در هر حد و مرتبه ای از وجود که ویژه اوست صورت و مثالی است از آن ذات بسیط و وجودی که در حد اعلای کمال و جمال و جامعیت است). پس هیچ موجودی در سرتاسر عالم وجود از غیب تا شهود یا دردایره هستی نگذارد و خودنمایی نکند مگر آنکه برای او در حضرت الهیت صورتی است مشابه و مشابه با او. و اگر صورت کلیه اشیاء (و اصل و حقیقت آنها) در حضرت الوهیت نبود، هیچ موجودی در عالم وجود قدم نمی گذاشت و خودنمایی نمی کرد، زیرا وجود معلول چنانکه خواهیم گفت ناشی از وجود علت است. پس هر چه در عالم وجود قدم می نهد، همانا سایه و نمونه ایست از آنچه که در عالم عقلی است و هر چه در عالم عقلی است او نیز سایه و مثالی است از آنچه در حضرت الوهیت است؛ ولیکن باید معتقد بود به اینکه آنچه که در حضرت ذات الوهیت است در حد اعلی و اشرف مراتب وجود (و مناسب با مرتبه وجود ذات و حضرت الوهیت و عاری از حدود و قیود و نقص و قصور ناشی از ماده) است و گر نه ذات الوهیت در غایت احدیت و جلالت است به حیثیتی که او با هیچ چیزی از موجودات عالم شباهت ندارد و هیچ چیز نیز با او در هیچ جهتی شبیه نیست.

پس وجود واجب، جوهر نیست والا دارای ماهیت بود (در حالتی که واجب الوجود ماهیت ندارد و ماهیت او عینِ اِنیت و وجود اوست چنانکه در محل خود گفته خواهد شد) و نیز اگر جوهر بود هر آینه با سایر جواهر در مفهوم جوهر مشارکت داشت. پس ناچار می بایست به وسیله انضمام فصل با وی از سایر جواهر ممتاز گردد؛ و در این صورت ذات او از جنس و فصل ترکیب می یافت و ترکیب در ذات واجب الوجود محال است. و نیز ذات واجب الوجود متصف به صفات زاید بر ذات نیست، چنانکه قبلاً بیان گردید. پس ذات او اجل و ارفع از آن است که دارای کیف یا کم یا وضع و یا این و یا متی و یا جده و یا فعل و انفعال و مقارن با این اوصاف و اعراض باشد. و فعل او (که عبارت است از ایجاد) نیست مگر اضافه و نسبت قیومیت که مصحح کلیه اضافات و نسب است از قبیل عالمیت و قدرت و مریدیت و تکلم و رازقیت و سمع و بصر و سایر اوصاف. (زیرا هر يك از این اوصاف نامبرده حالت و نسبتی است مابین دو چیز، مثلاً عالمیت، صفتی است مابین عالم و معلوم که مستلزم نسبت عالم به معلوم و اضافه عالم به معلوم است و هم چنین قدرت صفتی است مابین قادر و مقدور که مستلزم نسبت قادر به مقدور و اضافه اوست به آن. ولی کلیه این نسب و اضافات منطوی و مندرج اند در يك اضافه که عبارت است از اضافه و نسبت قیومیت واجب الوجود به ماسوی و حقیقت این نسبت و اضافه همان فعل ایجاد است). پس برای واجب الوجود، فقط اضافه و نسبت واحدی است که مصحح و مبین جمیع اضافات و نسب نامبرده است که هر يك حاکی از يك فعل خاصی است، همان طور که برای او ذات واحدی است که مصحح و منشأ جمیع کمالات وجودیه اوست.

اشراق هفتم: در نفی حد و برهان از ذات واجب الوجود

قبلاً گفته شد که ذات واجب الوجود، وجود صرف و وجود محض و عاری از هر چیزی جز حقیقت وجود است که وجودی اتم و اکمل از آن وجود متصور نیست و وجود (در ذهن و در نزد هر کس) اعرف اشیاء و در عالیترین درجات و مراتب وحدت و بساطت (و عاری و منزله از هر گونه قید و شرط و تعلقی) است. پس او را معرفی نیست (تا که او را در ذهن به صورتی آشکار و واضح تر از آن معرفی کند) و نیز او را کاشفی نیست (تا که به نحوی از انحاء حقیقت او را در نظر ما مکشوف نماید) و چون بسیط است اجزاء خارجی (مانند ماده و صورت) ندارد و چون وجود صرف است و ماهیت ندارد پس (اجزاء عقلی یعنی) جنس و فصل نیز ندارد (زیرا هر ماهیتی اعم از بسیط و یا مرکب دارای جنس و فصلی است خواه جنس و فصل تحقیقی مانند مرکبات خارجی و یا جنس و فصل تحلیلی مانند بساطت خارجی و) و چون جنس و فصل ندارد پس حد ندارد، هم به علت بساطت وجود و هم به علت اینکه حد غالباً از جنس و فصل ترکیب می یابد (و در فن منطق ثابت شده است که) هر چیزی که حد ندارد، اقامه برهان بر وجود وی ممکن نیست. زیرا احد و برهان هر دو در حدود (یعنی اجزاء تشکیل دهنده حد و برهان) متشاکرند (بدین معنی که هر اجزایی را که به عنوان جنس و فصل در تعریف و تحدید هر ماهیتی ذکر می کنیم، عیناً همان اجزاء را در اقامه برهان بر وجود آن ماهیت بکار می بریم).^{۲۲}

پس ثابت شد که ذات باری تعالی ذاتی است که نه حدی برای اوست و نه برهانی بر وجود او (زیرا جنس و فصلی که بتوان آن را در حد او و یا در اقامه برهان بر وجود او بیاوریم ندارد).

و اما اشکالی ندارد که برای معانی و مفاهیم صفات و اسماء واجب الوجود، حد و برهان بیاوریم. زیرا صفات و اسماء الهی مفاهیم کلیه اند (و هر مفهومی از آن جهت که مفهوم کلی است قابل تحدید و اقامه برهان بر وجود اوست) و اما مفهوم و معنی اسم «الله»، (یعنی ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه)، وجود کلیه موجودات دلیل و برهان بر وجود اوست و حدود و تعاریف جمیع حقایق و اعیان ممکنات، واقع در حدو تعریف او می باشند (زیرا اسم «الله» به معنی ذات جامع جمیع اسماء و صفاتی است که هر یکی حاکی است از تحقق اِنیتی و کمال مخصوص به آن اِنیت در ذات واجب الوجود و سپس آن اِنیت و کمال در کسوت وجود امکانی ظاهر گردیده. پس هر موجودی از موجودات امکانیه آیتی است از آن ذات و صادر از آن ذات

۲۲. مثلاً در تعریف خسوف می گوئیم «الخسوف حیلولة الارض بین الشمس والقمر» و در مقام اقامه برهان بر وجود خسوف می گوئیم «انما الخسوف القمر لحیلولة الارض بین الشمس والقمر» و در اینجا چنانکه ملاحظه می کنیم جمله «حیلولة الارض بین الشمس والقمر» که در تعریف وحد خسوف ذکر نموده ایم، عیناً در برهان بر وجود خسوف نیز ذکر می کنیم. - م.

واجد حقایق کلیه اعیان وجودیه و در هر موجودی کمالی است ناشی از کمالات غیرمتناهی آن ذات. پس وجود هر ممکن الوجودی شاهد و دلیل بر وجود اوست و تعریف و حد هر ممکن الوجودی منظوری در تعریف آن اسم جامع کامل است.

تعریف عرشی

پس عالم همگی صورت ذات و وجود حق است و (هر موجودی از موجودات عالم) اسمی است از اسماء الهی (چون همگی مظاهر اسماء و صفات اویند و اسماء و صفات، مظاهر ذات و حاکی از وجود اصول و حقایق اشیاء در ذات اویند. پس عالم مانند صفحه ای است از هستی که صور و نقوش کلیه اشیاء به قلم تکوین در آن ترسیم یافته و اصول و حقایق آن صور در ذات حضرت الوهیت موجودند به وجود علمی اجمالی وحدانی در عین کشف تفصیلی که از مرتبه ذات به عالم اسماء و صفات به نام عالم «لا هوت» و از عالم اسماء و صفات به عالم عقول به نام عالم «جبروت» و از آنجا به عالم نفوس به نام عالم «ملکوت» و از آنجا به عالم اجرام و اجسام به نام عالم «ناسوت» تنزل نموده اند و یا چون کتابی است که بر صفحات اوراق آن خطوط و حروف و کلماتی رسم شده است که از مرتبه ذات عقل انسان به مرتبه نفس و از آن به مرتبه خیال و از مرتبه خیال که اولین مقام و مرتبه تفصیل است به صفحات کتاب انتقال یافته و این کتاب با کلیه محتویاتش صورتی است از آنچه که در ذات کاتب و نویسنده آن به وجود علمی، موجود است چنانکه شاعر می گوید: به نزد آنکه جانش در تجلی است / همه عالم کتاب حق تعالی است. و در قرآن مجید در آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (سوره حجر، ۲۱) و در آیه شریفه «أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمُوجُهُ اللَّهُ» (سوره بقره، ۱۱۵) و در آیه شریفه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (سوره حدید، ۳) و در عبارت معروف و منسوب به حضرت علی علیه السلام که فرموده است: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَمَعَهُ وَبَعْدَهُ» و در خطبه شریفه «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَدْخُولِ الشَّيْءِ فِي الشَّيْءِ خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا كَخُرُوجِ الشَّيْءِ عَنِ الشَّيْءِ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» بدین نکته اشاره و بلکه تصریح شده است) و غیب معنی اسم باطن و شهادت معنی اسم ظاهرند (که دو اسم از اسماء الهیند) و این مطلب نیز از جمله حکم و نکات مهم فلسفی است که لمس نمی کند چهره پر نور و فروغ او را مگر آنانکه نفس خویش را از پلیدیها و ناپاکیهای عالم مادی تزکیه و تطهیر کرده اند.

اشراق هشتم: در فرق مابین اسم و صفت

مفهوم مشتق (مانند عالم، قائم، ابیض، موجود و نظایر آنها) نزد جمهور علمای کلام

مفهومی است متقوم به سه چیز: ذات و صفت و نسبت (یعنی نسبت صفت به ذات)، و نزد بعضی از محققین (یعنی علامه دوانی) عین صفت است زیرا به عقیده او عرض (یعنی علم و قیام بیاض و وجود) بالذات متحد است با عرضی (یعنی عالم و قائم و ابیض و موجود). و فرق مابین عرض و عرضی اینست که صفت علم و یا قیام مثلاً عرض است و غیر قابل حمل بر موصوف اگر آن را در عقل «بشرط لا» اعتبار کنیم و همین صفت عرضی و قابل حمل بر موصوف است در صورتی که ما آن را «لا بشرط» لحاظ کنیم. نظیر فرق مابین جزء صوری (یعنی صورت) و فصل و فرق بین جزء مادی (یعنی ماده) و جنس (که صورت، بالذات متحد است با فصل ولی صورت، مأخوذ «بشرط لا» است و فصل مأخوذ «لا بشرط»). و هم چنین ماده بالذات متحد است با جنس ولی ماده مأخوذ «بشرط لا» است و جنس مأخوذ «لا بشرط». و شاید بتوان در توجیه و تفسیر نظریه علامه دوانی چنین گفت که غرض و هدف اصلی از ذکر هر مشتقی بیان اتصاف و تلبس ذات به مبدأ اشتقاق است نه معرفی ذات و نه معرفی نفس مفهوم صفت بدون انتساب و ارتباط به ذات. بلکه معرفی و شناساندن صفت از آن جهت که منسوب به ذات و قائم به اوست. پس معرفی و شناسایی ذات امری ضمنی و غیر مقصود بالذات است. پس مشتق حقیقی همان صفت است به اعتبار قیام به ذات، و چون حمل مبدأ اشتقاق به تنهایی بدون تغییر در صورت کلمه ممکن نیست ناچار از آن کلمه لفظی اشتقاق می کنیم تا بتوانیم آن را بر ذات حمل کنیم و این بدین لحاظ است که عرض یعنی مبدأ اشتقاق متحد است با عرضی یعنی مشتق، به اتحاد مفهوم مأخوذ «لا بشرط» با مفهوم مأخوذ «بشرط لا». و مفهوم مشتق نزد بعضی عبارت است از ذات با نسبت وی به مبدأ به طوری که نسبت، داخل در مفهوم مشتق بوده و مبدأ، خارج باشد (چنانکه در مقید می گوئیم تقید داخل در مفهوم مقید است و قید، خارج. و لذا فرق مابین مرکب و مقید همین است که کلیه اجزاء، داخل در ذات و مفهوم مرکبند ولی قید، داخل در مفهوم مقید نیست بلکه تقید یعنی اتصاف و تعلق مقید بدین قید، داخل در مفهوم مقید است).

(اینها بود آراء و عقایدی که در مورد مشتق بیان گردیده است) اما از نظر ماحق این است که مفهوم مشتق عبارت است از چیزی که مبدأ اشتقاق مطلقاً و به نحوی از انحاء برای آن ثابت شده و بدان متصف است و این ثبوت، اعم است از ثبوت شیء برای غیر خود و یا ثبوت شیء برای جزئی از آن غیر و یا ثبوت شیء برای ذات خود. (ثبوت شیء برای غیر مانند ثبوت بیاض برای جسم و یا ثبوت وجود برای ماهیت. و ثبوت شیء برای جزء غیر، مانند ثبوت بیاض برای جسم ابیض که جسم، جزء مجموع مرکب از جسم و بیاض است. و یا ثبوت وجود برای ماهیت موجود ممکن الوجود که ماهیت، جزء مفهوم موجود ممکن الوجود است که مرکب است از ماهیت و وجود. و ثبوت شیء برای ذات خود مانند ثبوت ابیضیت برای نفس بیاض و یا ثبوت وجود و یا موجودیت برای نفس وجود). پس در صورت اول ثبوت مطلق که شامل هر سه قسم

مذکور است مناط و ملاک اتصاف امری است مابین با شیتی بدین شیء و در صورت دوم، مناط و ملاک، اتصاف کل است به جزء خود، و در صورت سوم مناط و ملاک، اتصاف شیء است به نفس خود. (پس در هر یکی از این سه صورت، سهمی از ثبوت مطلق وجود دارد که همین سهم از ثبوت، مناط و ملاک صحت هر سه جمله است و بنابر این مفهوم مشتق از نظر ما اعم است از مفهوم مرکب از ذات و صفت و یا مفهوم بسیطی مانند ابیض منسوب به بیاض و موجود منسوب به وجود). و چون بحث و نظر ما در مفهوم مشتق معلوم شد می گوئیم فرق مابین اسماء و صفات الهی در عرف و اصطلاح عرفا فرق مابین مرکب و بسیط است زیرا ایشان تصریح کرده اند به اینکه ذات با اعتبار و لحاظ صفتی از صفات، اسم است (پس اسم مرکب است و صفت بسیط است نظیر فرق مابین مشتق و مبدأ اشتقاق در بعضی موارد). و گاهی اسم بر نفس صفت نیز اطلاق می شود (همانطور که گاهی مشتق بر نفس مبدأ اشتقاق اطلاق می گردد مانند اطلاق ابیض بر نفس بیاض) زیرا ذات، مشترك مابین تمام اسماء و معلوم و مفهوم است و دلالت بر ذات، ضروری نیست و تکرر در اسماء به سبب تکرر در صفات است. پس منظور از آن اسم فقط صفت است (و دلالت بر ذات امری است مشترك مابین کلیه اسماء) و به همین جهت است که حکما اختلاف دارند در اینکه اسم عین ذات یا غیر ذات است (چون همین اختلاف در مورد صفات نیز موجود است) و اگر مقصود از اسم، مجرد لفظ عاری از صفت بود، تردید در زیادت آنها بر ذات و مغایرت آنها با ذات جایز نبود (زیرا قطعاً الفاظ عاری از معانی صفات، زاید بر ذات و مغایر با ذات اند) پس این الفاظ جاری در افهام و السنه عامه (از قبیل عالم و قادر و مرید و مدرك و نظایر آنها) اسماً اسماء الهیه اند نه اسماء الهی. از این نکته نباید غافل بود.

اشراق نهم: در بیان وثاقت و متانت آن طریقی که ما در راه وصول به حق تعالی و صفات و آثار او برگزیده ایم

بدان که طرق وصول به حق تعالی و درك صفات و افعال او بسیار است و از آن جمله طرق (که می توان به وسیله آن ذات واجب الوجود و صفات خاص به او را ثابت نمود) طریق ماهیات است. زیرا هر موجودی که دارای ماهیتی است غیر از وجود، وجود برای آن ماهیت، امری است عارض بر ذات و مستفاد از غیر. زیرا ممکن نیست که وجود از لوازم ماهیت باشد (تا محتاج به علت نباشد چنانکه لوازم ماهیت از قبیل زوجیت برای اربعه، همواره ملازم با ماهیتند و در لزوم آنها برای ماهیت محتاج به علتی زاید نیستند) و اگر وجود، لازم ماهیت بوده هر آینه وجود ماهیت، متقدم بر وجود او بود (زیرا ماهیت عاری از وجود نمی تواند علت چیزی باشد چون علت در حقیقت شأن وجود است پس نخست باید ماهیت موجود باشد تا سپس علت وجود خویش گردد) و نیز اگر وجود، لازم ماهیت بوده هر آینه همواره ماهیت، موجود بود. خواه

او را موجود یا معدوم فرض نمود. چنانکه شأن ماهیت نسبت به لوازم خویش همین است (زیرا ثبوت لوازم ماهیت برای ماهیت امری است ضروری). پس آن موجودی که وجودش لازم است (یعنی واجب الوجود)، وجودش عین ذات اوست. (بدین معنی که وجودش وجود صرف و عاری از ماهیت است. پس با این دلیل ثابت شد که واجب الوجود ماهیت ندارد و ماهیتش همان وجود خاص به اوست) ولی بالعکس جمیع جواهر و اعراض (یعنی کلیه ماسوای واجب الوجود) به علت اینکه همگی مندرج تحت مقولات جوهریه و یا عرضیه اند محتاجند به فصولی (که بدین فصول از یکدیگر ممتاز گردند). و بدین سبب ذات و ماهیت آنها متقوم به دو امر است (یکی جنس و دیگری فصل). پس وجود آنها غیر ماهیات آنهاست (زیرا ماهیت آنها مرکب است از جنس و فصل، و وجود، امریست بسیط).

پس چون ثابت شد که واجب الوجود، وجود صرف و وجود عاری از ماهیت است، بنابراین (واجب الوجود منحصر است به فرد) واجب الوجود دیگری در قبال او نخواهد بود و الا یکی از این دو واجب الوجود (یعنی آن واجب الوجود دیگری که در قبال واجب الوجود فرض نمودیم) وجودی است مقارن با امری زاید بر وجود، (تا که به وسیله آن امر زاید، از واجب الوجود دیگر ممتاز و مشخص گردد) پس این واجب الوجود مقارن با امر زاید، معلول علتی است (از دو جهت. یکی اینکه وجود صرف نیست بلکه متقوم است به وجود و امر زاید و دیگری اینکه وجود امر زاید محتاج به علت است) و این خلاف فرض ما است (زیرا ما هر دو را واجب الوجود فرض نمودیم).

و از جمله طرق، طریق جسم و ترکیب وی از هیولی و صورت است زیرا هر يك از هیولی و صورت به علت تلازم و معیت در وجود بدان گونه که در اشراق دوازدهم از شاهد اول در مورد اقسام جواهر بیان گردید محتاج به یکدیگرند) بنابر این برای هیولی و صورت، موجد و آفریننده ای است (که هم موجد و هم علت و موجب تلازم و معیت آنهاست زیرا دو امر محتاج به یکدیگر هر دو ممکن الوجودند که هم در اصل وجود و هم در معیت و تلازم محتاج به غیر اند). و موجد هیولی و صورت نه جسم است و نه جسمانی (والا او نیز مانند جسم مفروض، مرکب از هیولی و صورت و محتاج به موجد دیگری بود. پس موجد جسم موجودی است غیر جسمانی و آن یا واجب الوجود و یا عقل است که منتهی به وجود واجب الوجود می گردد) و نیز اجسام (هم از حیث اعداد و هم به حکم تناهی ابعاد) متناهی اند. پس برای اجسام آفریننده ای است غیر جسم و جسمانی. پس وجود اجسام شاهد و گواه بر وجود آفریننده و مبدعی است

واجب الوجود.^{۲۳}

از جمله طرق دیگر، طریق حرکت است از جهت حدوث و تجدد (که از این جهت مسبوق به عدم و محتاج به علت است) و هم از جهت افتقار و احتیاج به فاعلی که هم حافظ و نگهبان زمان که مقدار حرکت است، باشد و هم محدد جهات و مکانی (که مبدأ و منتهای واقعی در حرکت مستقیم و مبدأ و منتهای فرضی در حرکت مستدیر است) باشد و هم مفید و موجد جسمی باشد که حرکات غیر متناهی را از ناحیه قوه و مبدئی غیر متناهی (مانند عقل و مافوق عقل) بپذیرد که تا وجود حوادث یومیه (در عالم عناصر که هر یک مسبوق به وجود ماده و قوه و استعداد حدوث صورتی جدید است، به تدریج و به دستیاری تحولات و تغییرات ناشی از حرکات به وقوع پیوندند و به وسیله آن حرکات متعاقب و غیر متناهی) تنظیم گردند (و سلسله حوادث در نظام منظمی در طول یا در عرض یکدیگر قدم در عرصه وجود گذارند. و نیز حرکات اعم از مستقیم و مستدیر دارای هدف و غایتی هستند که همواره در صراطی مخصوص به خود به جانب آن غایت و هدف رهسپارند) و البته ناچار باید غایت و هدف و معشوق و مطلوب این حرکات (به خصوص حرکات مستدیره) امری عقلانی و منزله و مبری از تغییر و نقصان باشند (زیرا غایت و هدف قابل تغییر و نقصان قابل دوام و بقا نیست در حالتی که حرکات، غیر متناهی اند و باید غایت و هدف و معشوق و مقصود حقیقی آنها موجود ابدی و جاوید و غیر قابل زوال و تغییر و نقصان باشد) پس حرکات واقع در عالم وجود دلالت دارند بر وجود فاعل و غایتی مقدس و منزله از حدوث و افول و عدم و نقصان و امکان (و این چنین غایت و هدفی خداست).

از جمله طرق، طریق معرفت نفس است و علم به اینکه نفس جوهری است ملکوتی که دائماً در صراط تکامل و ترقی و خروج از حد قوه و استعداد به سرحد کمال است پس ناچار برای نفس، مربی و مکملی است که او را از قوه به فعل و از نقص به جانب کمال می کشاند. پس ناچار باید این موجود که مربی و مکمل نفس است عقل کامل بالفعل باشد (نه عقل ناقص و عقل بالقوه) والا لازم می آید که معطی کمال، خود فاقد کمال و ناقص و قاصر باشد و نیز این چنین موجود (فاقد کمال که ما آن را مربی و مکمل نفس فرض نمودیم) خود نیز محتاج به مربی و مکمل دیگری است که او را از قوه به فعل و از نقص به کمال برساند. پس با اینکه تسلسل در علل لازم می آید (بدین گونه که سلسله متشکل از مربی و مکملهای ناقص که هر یک خود نیز محتاج به مربی و مکمل دیگری است الی غیر النهایه سیر کند و به فردی کامل مطلق و بی نیاز به غیر منتهی نگردد) و یا اینکه دور لازم آید (بدین گونه که سلسله مفروض به فردی منتهی گردد

که او نیز محتاج به اولین فرد از سلسله است) و دور و تسلسل در علل محال است. و یا اینکه باید اعتراف نمود که سلسله مفروض منتهی می گردد به فردی کامل و فردی که هم عقل است و هم عاقل بالفعل و آن فرد یا واجب الوجود است و یا ملک مقربی از نوع موجودات ابداعی (به نام عقل که آن عقل از جانب حضرت واجب الوجود مبعوث و مأمور تکمیل و تربیت نفوس است). پس نفس طریقی است از طرق الهی که سالک راه حق را به سوی خدا سوق می دهد و دری بسیار بزرگ است که انسان از آن در وارد خانه خدا می گردد و سر به آستان او می سپارد. از جمله طرق دیگر، طریق نظر به مجموع عالم است از حیث اینکه مجموع عالم، به علت ارتباط اجزای وی به یکدیگر به منزله واحد شخصی است و اینکه این واحد شخصی، نظیر هر واحد شخصی دیگری به علت امکان وجود و حدوث و افتقاری که لازمه امکان و حدوث است، محتاج به مؤثری است غیر از خویش و آن مؤثر، واجب الوجود است. و (امادلیل بر وحدت اله عالم اینست که) چون وجود دو عالم (تام کامل، چه در طول یکدیگر و یا در عرض هم باشند به حکم دلایلی که در محل خود ذکر شده اند) باطل و محال است، بنابراین واجب الوجود دیگری نخواهد بود والا برای او عالم دیگری بود. ولی برهان و دلیل فلسفی بطلان تعدد عالم را ثابت نموده است چنانکه ما آن برهان و دلیل را در محل خود بیان کرده ایم.^{۲۴}

اینها است دلایل و طرقی که ما در این کتاب (برای اثبات وجود واجب الوجود) بیان کردیم. به اضافه طرق دیگری که ذکر آنها موجب اطاله کلام خواهد بود. ولی آن طریقی را که مادر آغاز کلام بیان کردیم که عبارت بود از نظر در اصل حقیقت وجود و آنچه که لازم حقیقت وجود است، استوارترین و شریف ترین و سریع ترین طرق وصول به مطلوب و بی نیازترین آنهاست از ملاحظه اغیار (و توسل به اموری مغایر با وجود مانند امکان و حدوث و حرکت و ترکیب جسم از هیولی و صورت و امثال آنها) و آن طریقه، طریقه صدیقین است که وجود حق تعالی را شاهد و دلیل بر وجود غیر او قرار داده اند. نه اینکه غیر او را شاهد و دلیل بر وجود او قرار داده اند. هر چند که وجود ماسوای او نیز طریق و وسیله ای است برای وصول به حق و اعتراف به وجود او. چنانکه در آیه شریفه «سَرِّیْهِمْ آيَاتِنَا فِی الْاَفَاقِ وَ فِیْ اَنْفُسِهِمْ حَتِّیْ یَتَبَيَّنَ لَهِمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» (سوره فصلت، ۵۳) اشاره به این طریقه که طریقه متفکرین در خلقت آسمانها و زمین و ملکوت آسمان و زمین است نیز شده است (و در حقیقت قرآن مجید طریقه آنان را تأیید نموده) همچنانکه آیه شریفه «اَوَلَمْ یَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» (فصلت، ۵۳) اشاره به طریقه صدیقین است یعنی طریقه آنان که (در شناخت مبدأ وجود و کیفیت نظام آفرینش) نظری به غیر ذات و حقیقت وجود نمی افکند (و غیر او را از اموری که مغایر با نفس حقیقت وجود است

۲۳. برای اثبات بطلان مبدئیت ماده و هم بطلان ازلیت ماده و ذکر دلایل بر این مدعا مراجعه شود به کتاب مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام تألیف مترجم. (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴) صفحات ۳۵ - ۴۷. - م.

۲۴. در مبحث «اثبات وحدانیت وجود خدا» در فن الهیات بالمعنی الاخص از کتاب اسفار. - م.

شاهد و گواه بر وجود واجب الوجود قرار نمی دهند) بلکه ذات مقدس او را شاهد و گواه بر ذات او و ذات ماسوای او قرار می دهند. پس جمیع موجودات را در حیطه ذات و حضرت الهیت مشاهده می کنند و همه را در اسماء و صفات او به وسیله اسماء و صفات او می شناسند زیرا هیچ موجودی نیست مگر آنکه اصل و حقیقت تام و کامل او در عالم اسماء و صفات الهیه منظوی و مندرج است.

(پس این طریق، یعنی طریقه صدیقین در استحکام و شرافت و متانت بهترین و عالیترین طرق مذکور است) و بعد از این طریقه از لحاظ استحکام و شرافت، طریقه معرفت نفس است زیرا نفس، ام الفضایل و ماده حقایق است (و دارای درجات و مراتبی است که هر یک در طریق وصول به حق و معرفت نظام وجود و سیر و سلوک علمی و عملی تا سرحد وصال، تأثیری بسزا دارند) پس در این طریقه (یعنی طریقه نفس)، مسافر و پوینده راه حق عین طریق و مسافتی است که آن را طی می کند (زیرا مسافر، نفس است و طریق، درجات و مراتب نفس) پس این طریق بدین اعتبار از سایر طرق دیگر ممتاز و بر آنها برتری دارد. و اما طریقه صدیقین بر طریقه نفس و سایر طرق بدین جهت برتری دارد که سالک (راه حق) و مسلک (یعنی راه) و مسلوک منه (یعنی مبدأ سیر و سلوک) و مسلوک الیه (یعنی هدف و نهایت و غایت سیر)، همگی یکی است (زیرا سالک، وجود است و مسلک نیز درجات و مراتب وجود و مسلوک منه مرتبه ای از مراتب وجود یا وجود مطلق و حقیقت وجود، و مسلوک الیه مرتبه نهایی و مرتبه عالی وجود است) و آیه شریفه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (سوره آل عمران، ۱۸) نیز ناظر به طریقه صدیقین است.

تنبیه

مطلبی را که شخصی از فضیلت متأخرین از اهالی نواحی فارس (به نام فاضل خفری) در مورد اثبات وجود واجب الوجود بیان کرده و مدعی است که این مطلب، برهان قاطعی است بر وجود واجب الوجود بدون توسل به ابطال تسلسل ولی با توسل به ابطال دور، مشتمل است بر مغالطه. و آن مطلب این است که می گوید: اگر سلسله موجودات همگی منحصر در موجودات ممکن الوجود باشند (و سلسله مزبور به فردی واجب الوجود منتهی نگردد)، دور لازم می آید زیرا بنا بر این تقدیر (که کلیه موجودات منحصرند در افراد ممکن الوجود و فرد واجب الوجودی در سلسله موجودات نیست) تحقق موجودی در عالم متوقف است بر تحقق ایجادی (زیرا بر تقدیر مذکور، وجود هر موجودی بطور اطلاق، وابسته به ایجاد غیر است) و از طرفی تحقق ایجاد به طور اطلاق متوقف بر تحقق موجودی است زیرا تا چیزی خود موجود نگردد نتواند دیگری را ایجاد کند. و نیز می گوید برای موجود مطلق از آن حیث که موجود است میدئی نیست و الا تقدم شیء بر نفس لازم می آید (زیرا این مبدأ خود نیز فردی از افراد موجود

مطلق است پس باید این فرد از وجود از آن جهت که مبدأ موجود مطلق است مقدم باشد و از جهت اینکه خود نیز فردی از موجود مطلق است متأخر باشد. پس چون برای موجود مطلق مبدأ نیست، بنا بر این وجود مطلق دارای دو فرد است، فردی ممکن الوجود و محتاج به علت و فردی واجب الوجود و غیر محتاج به علت. و چون ممکن الوجود بدون علت موجود نگردد بنا بر این وجود واجب الوجود که علت وجود افراد ممکن الوجود است، حتمی و ضروری است و خلاصه اینکه در مطلق الوجود فردی است که مبدأ ندارد و آن فرد، واجب الوجود است).

و اما وجه مغالطه همان طور که سابقاً در مبحث مربوط به بیان موضوع علم حکمت بیان کردیم، این است که بطلان تقدم شیء بر نفس و هم چنین بطلان تناقض صرفاً در مواردی است که موضوع حکم، واحد به وحدت عددی باشد نه واحد به وحدت نوعی و یا صنفی و یا جنسی (پس تقدم فردی بر فرد دیگری و یا تقدم فردی بر نفس خویش و یا تناقض مابین دو حکم متضاد بر فرد معینی باطل و محال است. اما تقدم فردی بر فرد دیگری از همان نوع و یا محکوم بودن فردی از یک نوع به حکم فردی دیگر از همین نوع مخالف با آن حکم نمی باشد؛ و همچنین علت بودن فردی از یک نوع برای فرد دیگری از همان نوع باطل و محال نیست. پس می توان گفت وجود، متقدم است یعنی فردی از آن، و وجود، متأخر است یعنی فردی دیگر از آن و یا گفت وجود، مبدأ دارد یعنی مرتبه ای از آن و وجود، مبدأ ندارد، یعنی مرتبه دیگری از آن. پس اگر مقصود، لزوم دور و تقدم شیء بر نفس در مفهوم کلی است، اشکالی ندارد زیرا دور یا تناقض در مفاهیم کلیه، به اعتبار اختلاف و تعدد افراد جایز است و اگر مقصود دور و تناقض در افراد است، چون افراد متعدد و یا دارای درجات و مراتب مختلف اند دور و تناقض در آنها باطل نیست. زیرا در حقیقت، دور و تناقض مابین دو فرد مختلف است نظیر شبهه بیضه و دجاجة (مرغ و تخم مرغ) که گفته اند وجود بیضه موقوف بر وجود دجاجة و وجود دجاجة متوقف بر وجود بیضه است. و به این اشکال چنین پاسخ داده اند که وجود بیضه موقوف بر وجود دجاجة ای است که وجود آن دجاجة موقوف بر وجود بیضه است ولی نه بر وجود بیضه ای که متوقف بر وجود این دجاجة است، بلکه بر وجود بیضه ای که متوقف بر وجود دجاجة دیگری است، غایه الامر اینکه این مسئله مواجه با تسلسل می شود ولی مستدل تصریح کرد که اینک برهان مذکور فقط مبتنی بر بطلان دور است و در این برهان توسل به ابطال تسلسل نجسته^{۲۵}. پس دور مابین وجود ما و ایجاد ما و یا مابین بیضه مطلق و دجاجة مطلق محال نیست).

۲۵. به حاشیه مترجم بر کتاب الشواهد البریه مراجعه شود. - م.

اشراق دهم: در بیان اینکه واجب الوجود در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع وجودات است

(ما این مدعا را هم به طور اجمال و هم به طور تفصیل بیان می کنیم) اما بیان مطلب به طور اجمال این است که (واجب الوجود وجودی است که از جمیع جهات و حیثیات، بسیط و عاری از ترکیب است. برخلاف سایر موجودات که هر کدام یا از یک جهت و یا از جهات متعددی دارای ترکیب اند. حتی عقل اول که نخستین موجود بعد از ذات واجب الوجود و صادر اول است مرکب است از ماهیت و وجود که حداقل و کمترین مراتب ترکیب است) و هر موجودی که از جمیع جهات بسیط و عاری از ترکیب است در عین وحدت و بساطت مشتمل است بر کلیه اشیاء و اعیان وجودیه والا (اگر ذات و حقیقت وجودیه او فاقد ذات و حقیقت وجودیه هر چیزی باشد) لازم می آید که ذات واجب الوجود از وجود امری نظیر انسان و عدم امر دیگری نظیر فرس ترکیب یافته و از این وجود و عدم، تحصیل و تقوم یابد.

و اما بیان تفصیلی این است که هر گاه (ما فرس و یا معنی و مفهوم فرسیت را از انسان سلب کردیم و) گفتیم انسان فاقد فرس و یا مفهوم فرسیت است (البته به شکل قضیه موجه سالبه المحمول، نه به شکل قضیه سالبه بسیطه) باید بدانیم که مفهوم انسان از آن حیث که انسان است عین مفهوم «لا فرس» نیست و الا لازم می آید که از تعقل و تصور انسان، مفهوم «لا فرس» که یک امر سلبی است نیز تعقل و تصور گردد. نه صرفاً به عنوان یک سلب بحت بسیط بلکه سلب نحوی از وجود به نام وجود فرس. پس هر موجودی که (علاوه بر اینکه مصداق ذات و حقیقت خویش است) مصداق ایجاب سلب معنی و مفهوم دیگری نیز باشد، این چنین موجودی نیست مگر مرکب از دو امر. زیرا تو می توانی صورت آن مفهوم و صورت آن امر مسلوب را که به طور موافات و یا به طور اشتقاق بر آن حمل گردیده است در ذهن خود احضار کنی و هر دو را با هم مقایسه کنی و سپس یکی را از دیگری سلب کنی زیرا آنچه که شیء بدان چیز آن شیء است غیر آن چیز نیست که بدان چیز و به اعتبار آن بروی صدق می کند که کاتب نیست (یعنی ذات و حقیقتی که شیء بدان ذات و حقیقت متقوم و متحقق است غیر آن چیز نیست که به وسیله آن چیز بر آن شیء مفهوم «لیس بکاتب» صدق می کند). پس صورت ذات و حقیقت زید از آن حیث که صورت ذات و حقیقت زید است مفهوم «لیس بکاتب» نیست و الا زید از آن حیث که زید است عدم بحت بود. پس (هنگامی که ما مفهوم کاتب را از زید سلب می کنیم) ناچار باید موضوع این قضیه (یعنی قضیه ای که موضوع آن امر وجودی و محمول آن امری است عدمی) مرکب باشد از صورت زید و امر دیگری که به وسیله آن امر، کاتب را از وی سلب کنیم و آن امر عبارت است از قوه و استعداد (برای امری که از وی سلب شده است). زیرا فعل مطلق (یعنی موجودی که دارای فعلیت مطلقه است و هیچ جهت قوه و استعدادی نسبت به چیزی در وی نیست، این چنین

موجودی) از آن حیث که بالفعل است مصداق عدم شیء دیگری نخواهد بود. مگر آنکه (موضوع، فعل مطلق نباشد بلکه) در وی ترکیبی از فعل و قوه ولو ترکیب عقلی تحلیلی نظیر تحلیل موجود، به ماهیت و وجود و امکان و وجوب باشد (پس ذات و حقیقت موضوع در قضیه ای که مصداق ایجاب سلب محمولی است از وی، از دو صورت خارج نیست یا اینکه عین حیثیت سلب محمول است و یا اینکه مرکب است از ذات و قوه و استعدادی که به اعتبار آن، مصداق ایجاب آن سلب گردیده است. و چون شق اول باطل و محال است والا مفهوم امر وجودی، عین مفهوم امر سلبی می بود، پس شق دوم صحیح است و بنابراین این چنین موضوعی مرکب است از دو امر. یکی فعل و دیگری قوه. پس این چنین موضوعی، بسیط مطلق و بسیط من جمیع الجهات نیست. پس هر موضوعی که مصداق ایجاب سلب محمولی است از وی، مسلماً مرکب و ممکن الوجود خواهد بود) و چون واجب الوجود وجودی است مجرد (از هر قید و شرط و جزئی) و وجودی قائم به ذات (نه قائم به غیر و یا به محل) و وجودی است بحت و بسیط من جمیع الجهات و عاری از شایه کثرت، بنابراین هیچ چیزی (اعم از وجود و یا کمال وجود) از وی سلب نخواهد شد. پس وجود او تمام و کمال هر وجود و هر موجودی است. پس آنچه که از ذات او سلب می گردد نیست مگر جهات نقص و قصور اشیاء (یعنی اموری که حاکی از نقص و قصور و محدودیت آنها است از قبیل ماهیت و تعلق به غیر به نحوی از انحاء تعلق، و اوصافی که لازمه تعلق به غیر است مانند محدودیت در ابعاد و احیاز و جهات و نظایر آنها که از اوصاف و احوال و عوارض موجودات امکانیه اند. پس هیچ وجود و کمال وجودی از وجود واجب الوجود سلب نمی گردد). زیرا وجود او تمام و کمال هر وجود و هر کمال وجودی است و مرتبه و کمال هر چیزی به داشتن آن چیز احق و اولی است از آن چیز و ثبوت آن چیز برای آن وجودی که تمام و کمال و مرتبه اعلای اوست اوکد و اشد از ثبوت آن چیز برای وجود خود اوست (مثلاً انسان موجودی است از موجودات عالم که اصل و حقیقت وجودیه آن با حذف اوصاف و حدود و قیود و لوازم وجود امکانی و وجود مادی جسمانی وی، در ذات واجب الوجود موجود است اما به وجودی اعلا و اشرف و عاری از اوصاف و حدود و قیودی که همگی نقص و قصور و از لوازم وجود امکانی اوست. زیرا ذات واجب الوجود، تمام و کمال وجود است و تمام و کمال انسان به داشتن حقیقت انسانی، اولی و سزاوارتر از خود انسان است) و آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (سوره انفال، ۱۷) اشاره به همین مطلب است و هم چنین آیه شریفه «وَمَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَأَاهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَدَّهُمْ» (سوره مجادله، ۷) (با کمال صراحت و وضوح) ناظر به همین اصل است. (زیرا تا مرتبه ذات او جامع حقیقت انسانیت و تمام و کمال انسانی نباشد، چگونه به عنوان شخص چهارم در نجوای مابین سه شخص، شرکت و حضور دارد و یا به عنوان شخص ششم در اجتماع هر پنج نفری شرکت

می کند و این نیست مگر به علت آنکه ذات مقدس او مشتمل بر حقیقت تام و کامل انسانیت و اینکه حقیقت انسان در سعه وجودیه او که در همه جا حاضر و ناظر و جلوه گر است منظوی و مندرج است) زیرا او با وحدانیت خویش کل اشیاء است ولی هیچ یک از اشیاء نیست (نظیر دریا که کل قطرات و مشتمل بر هر قطره ای است ولی قطره نیست) زیرا وحدت او، وحدت عددیه و از جنس وحدتهای سایر موجودات نیست تا از تکرار آنها اعداد حاصل گردد بلکه وحدت او وحدت حقیقیه است که در عالم وجود نظیر و همتا ندارد (همان طور که ذات مقدس او نظیر و همتا ندارد) و لهذا آنان که گفته اند «إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ» کافر شده اند (زیرا با این جمله او را واحد عددی و شخصی نظیر شخص انسانی که در یک مجتمع سه نفری به عنوان سومین نفر شرکت می کند فرض نموده اند) و اگر گفته بودند «إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ اثْنَيْنِ» کافر نمی شدند (زیرا وجود جامع کامل او که مشتمل بر حقیقت هر موجودی و اصل و حقیقت هر وجودی است در هر مجتمع دو نفری به منزله نفر سوم و در هر مجتمع سه نفری به منزله نفر چهارم و در هر مجتمع پنج نفری به منزله نفر ششم است و همچنین در هر مجتمع دیگری خارج از آن مجتمع و در عین حال داخل است) و از جمله شواهد واضح و روشن بر صحت مدعای ما آیه شریفه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (سوره حدید، ۴) است (که با کمال صراحت و وضوح حاکی از معیت اوست با کلیه موجودات هر چند به طور ظاهر روی سخن با انسانهاست. زیرا این معیت عبارت از ممانعت یا مداخلت و یا حلول و یا اتحاد با اشیاء و یا معیت در مرتبه و درجه وجود و یا معیت در زمان و یا معیت در وضع نیست زیرا او اجل و ارفع و منزّه از این امور است (بلکه معیت او با ماسوی، معیت قیومیت و معیت اصل با فرع و معیت متجلی با جلوه و معیت علت با معلول و معیت ذی شأن با شأن خویش است) پس او هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است هم باطن و او به هر چیز دانا و بر همه چیز واقف و آگاه است.

اشراق یازدهم: در بیان اینکه وجود، همانا اوست که واجب و واحد و حق است و ما سوای وجود واجب واحد حق، همگی باطل اند بجز وجه کریم او

علیت و معلولیت در نزد ما نیست مگر به نفس ذات و حقیقت وجود (نه به ماهیات) زیرا به زودی خواهی دانست که در عالم هستی و تحقق، هیچ گونه اصالت و واقعیت بالذات برای ماهیات نیست. چنانکه قبلاً بدین مطلب اشاره کردیم؛ و باید دانست که جاعل تام (یعنی جاعل و موجد تام و کامل الوجودی که در جعل و ایجاد، مستقل به ذات و بی نیاز از وسایط و وسایلی زاید بر ذات خویش است) به نفس ذات و وجود خویش جاعل و موجد ماسوی است و هم چنین مجعول حقیقی، فقط وجود شیء است نه صفتی از صفات او و اگر مجعول، ذات و حقیقت وجود او نبود (بلکه مجعول، صفتی از صفات او بود مانند صیرورت به اعتقاد جمعی از متکلمین)،

هر آینه در اصل ذات و حقیقت وجودیه خود، مستغنی از جاعل بود (و بنا بر این واجب الوجود بود نه ممکن الوجود و محتاج به جعل و ایجاد بودند مستقل و قائم به ذات). پس جعل عبارت است از ابداع هویت و ذات شیء که نحوی است از وجود چنانکه به زودی بر دلیل و برهان این مدعا واقف خواهی گشت. (و تعبیر به ابداع به لحاظ این است که اعطاء وجود، امری است ابداعی و غیر متعلق و غیر مشروط و غیر مسبوق به ماده و مدت بر خلاف تکوین و تخلیق که صفت خاص به بعضی از موجودات است. پس اصل ایجاد و اعطای وجود، ابداعی است هر چند بعضی از موجودات تکوینی اند و وجودشان مسبوق به ماده و مدت است).

پس چون این مطلب معلوم شد می گوئیم هر چیزی که معلوم و مجعول فاعلی است ذات و حقیقت آن چیز به نفس ذات و حقیقت خویش متعلق و مرتبط به آن فاعل است. و چون به نفس ذات و حقیقت خویش متعلق و مرتبط به فاعل است پس باید ذات و حقیقت او عین تعلق و عین ربط به فاعل باشد و الا اگر ذات و حقیقتی غیر از تعلق و ربط به فاعل داشته باشد و تعلق و ربط به فاعل، صفتی زاید بر ذات او باشد — و هر صفت زاید بر ذات مسلماً وجودش بعد از وجود ذات و متأخر از وجود ذات خواهد بود زیرا اثبات شیء برای شیء دیگری فرع ثبوت آن شیء است — بنا بر این آن ذات که صفت تعلق به غیر یعنی تعلق به فاعل، زاید و عارض بر اوست قبل از عروض صفت تعلق بر وی ثابت و متحقق بوده است و مجعول و مرتبط به جاعل نیست، بلکه امر دیگری غیر از او مجعول خواهد بود. پس آن امر در حقیقت مجعول و مرتبط است به جاعل نه آن ذات مفروض. بلکه آن ذات مفروض، ذاتی مستقل و مستغنی از علت و سبب فاعلی است در حالتی که این خلاف فرض ما است (زیرا فرض ما این بود که این ذات یعنی این حقیقت وجودیه، مجعول بالذات و صادر از علت است) پس چون ثابت شد هر علتی از آن جهت که علت است، علت است به نفس ذات خویش (نه به اعتبار شرط و یا صفت و یا قیدی زاید بر ذات) و هر معلولی از آن جهت که معلول است، به نفس ذات خویش معلول آن است (نه به عنوانی زاید بر ذات) و نیز ثابت شد که ذات جاعل و موجد، عین وجود اوست (نه ماهیت) و ذات معلول مجعول، عین وجود اوست (نه ماهیت) بنا بر این معلوم می شود که معلول در حقیقت هویتی جدا و مباین با هویت علتی که او را به وجود آورده است نیست و در قدرت و استطاعت عقل نیست که به معلول (یعنی وجودات صادر از واجب الوجود) به عنوان هویتی منفصل از هویت موجد خویش و مستقل در وجود، اشاره کند تا که در نظر عقل دو هویت مستقل در وجود و دو هویت مستقل در اشاره عقلیه باشند، یکی مفیض و علت و دیگری مفاض و معلول، یعنی ذاتی موصوف به این صفت (بدین معنی که فیضان و صدور از علت، صفتی زاید بر ذات او باشد). و اگر چنین باشد (یعنی معلول، هویتی منفصل و مستقل از هویت علت باشد، بدین گونه که ذاتی باشد موصوف به صفت صدور از علت و ارتباط به علت نه عین صدور از علت و عین ربط به علت) پس

ذات او به نفس ذات او مفاض و صادر علت نیست (یعنی ذات او عین صدور و فیضان از علت نیست).

بنابر این، اصلی را که ما تأسیس نمودیم و اساس و بنیان عقیده خود را بر آن استوار نمودیم مبنی بر اینکه مفیض وجود ممکنات، مفیض به ذات خویش است نه به صفتی زاید بر ذات و مفاض علیه یعنی وجود ممکنات، به نفس ذات و هویت خویش مفاض علیه اند نه به صفتی زاید بر ذات، به کلی منهدم می گردد و این خلاف فرض و خلاف واقع و حقیقت امر است. (زیرا در سرتاسر عالم وجود جز وجود واجب الوجود و نور و تجلی و ظهور او که فیض و افاضه اوست چیز دیگری به نام مستفیض نخواهد بود: «همه آفاق جلوه اویند / ابله آنان که جزو را جویند». و به عقیده ما، مشرک حقیقی کسی است که در عالم وجود، به چیزی جز وجود واجب الوجود و جلوات وجود او معتقد باشد و موجودی مستقل در وجود و منفصل از وجود واجب الوجود بشناسد نه آنکه صرفاً واجب الوجود دیگری را در قبال واجب الوجود قرار دهد زیرا این شرک، شرک جلی و بوسیله دلائل توحید قابل زوال است ولی آن شرک، شرک خفی و از دیدگاه عقول ناقصه و اوهام عامه پنهان).

پس معلول و معجول به جعل بسیط وجودی (که طبق عقیده ما متعلق جعل، وجود است نه ماهیت)، حقیقتی متأصل بجز آنکه به نفس ذات خویش مضاف و مرتبط به جاعل و علت خویش است، ندارد و برای او معنی و مفهومی منفرد و جدا از علت بجز اینکه بالذات متعلق به علت و تابع و لاحق به علت خویش است متصور نیست (و اضافه او به ماسوی، اضافه اشراقیه است که این اضافه برخلاف سایر اضافات، طرفی در مقابل خود ندارد بلکه خود سازنده طرف است ولی طرفی متصل نه منفصل و مستقل و وابسته. پس چنانکه گفتیم این معلول، به نفس ذات خویش معلول و تابع و لاحق علت است) کما اینکه متبوع و مفیض بودن علت نیز عین ذات و به نفس ذات اوست. پس هنگامی که ثابت شد که سلسله وجودات و موجودات از علل و معلولات همگی به حقیقت واحدی به نام وجود منتهی می گردند (و جز حقیقت وجود در این سلسله چیز دیگری متحقق نیست و بجز حقیقت وجود و وجود حقیقی، مبدئی برای این سلسله نیست) آشکار خواهد شد که برای کلیه موجودات اصل و حقیقتی است واحد که ذات او به ذات خویش فیاض و مفیض کلیه موجودات است و به حقیقت خویش محقق و مقوم کلیه حقایق وجودیه است و به سطوع و تجلی نور خود موجب ظهور و صدور و خودنمایی آسمانها و زمین است. پس اوست اصل و حقیقت و بقیه موجودات همگی شئون گوناگون اویند و اوست ذات و ماسوای او اسماء و صفات و مظاهر اسماء و صفات اویند و اوست اصل و ماسوای او اطوار و فروع اویند چنانکه در آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (سوره قصص، ۸۸) و آیه شریفه «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (سوره غافر، ۱۶) به این مطلب اشاره و آن را تأیید فرموده است و در

زمره اسماء الهیه، ذات مقدس او را بدین جملات «یا هو»، «یا من هو»، «یا من لا هو الا هو» یاد کرده اند.

زدودن وهم

مبادا از شنیدن این کلمات (در مورد نسبت واجب الوجود به ممکنات و نسبت ممکنات به واجب الوجود) برای تو لغزشی در معرفت حق و حقیقت پیش آید و در طریق سیر و سلوک از جاده معرفت و شاهراه حقیقت منحرف گردی و چنین تصور کنی که نسبت ممکنات به واجب الوجود، جل شأنه، نسبت حلول و اتحاد و نظایر آن است (بدین معنی که واجب الوجود در ممکنات حلول نموده و یا با آنها متحد است). هیئات زیر ا حلول و اتحاد (چنانکه قبلاً گفته شد) مقتضی اثینیت و تعدد در وجود است (زیرا حلول و یا اتحاد مستلزم دو طرف است که یکی در دیگری حلول کند و یا با آن متحد گردد) در حالتی که (طبق تحقیقات گذشته ثابت شد که در سرتاسر عالم وجود فقط يك وجود است که در تمام شئون و مراتب و مراتب و مظاهر مختلف، خودنمایی می کند و کلیه مراتب وجود در اصل حقیقت واحدی، مشرک و متحدند و همگی نمایشگر يك حقیقت اند) و کثرتهای ظاهری همگی در آن وحدت جامع و وسیع محیط، مضمحل گشته و در سطوع نور حقیقت، محو و مقهورند و پندارهای غلط و نادرست اوهام (در باره وجود و اعتقاد به اشترک لفظی و تباین وجود و یا استقلال موجودی در وجود در برابر حقیقت وجود) همگی مرتفع گشت و حق آشکار گردید و نور وجود که نافذ در هیاکل ماهیات است تجلی و درخشش نمود و ماهیات و کثرات را محو و در برابر شروق و تجلیات خود مقهور و مستور نمود و حق را جانشین باطل کرد تا که باطل را ناچیز و بی اثر کند و ناگاه باطل از صحنه وجود و پندارها پای بیر و ن نهاد. پس وای بر پیر و ان ثویت و توصیفی که از صحنه آفرینش می کنند (گاهی معتقد به نور و ظلمت و گاهی به یزدان و اهرمن و گاهی به اشترک و تباین در وجود و یا استقلال موجودات در وجود می شوند) غافل از اینکه آفتاب حقیقت طالع گشت و با نور و فروغ او معلوم و مکشوف شد که هر آنچه را که نام وجود بر او گفته می شود نیست مگر شأنی از شئون واجب الوجود واحد قیوم، و جلوه ای است از جلوه های نور او که نور الانوار است.

پس آنچه را که مادر آغاز بحث موازین علمی و بر طبق اصطلاحات فلسفی و به حکم نظر دقیق حکمی بیان کردیم و گفتیم که در عالم وجود، علتی و معلولی است (و از واجب الوجود به کلمه «علت» و از ممکنات به کلمه «معلول» تعبیر نمودیم) در آخر امر ما را از طریق سیر و سلوک علمی بدین نکته متوجه نمود که آن وجودی را که ما علت نام نهادیم، آن وجود، اصل و مبدأ و حقیقت وجود است و معلول، شأنی است از شئون او و در حقیقت علت و تأثیر، به معنی تطور علت و تفتن وی به فنون وجود مبدل گردید، نه به معنی انفصال وجودی از وی که منقطع و منفصل

از وجود او مستقل در وجود خویش باشد. پس در این مقام که گامهای پویندگان طریق معرفت در آن لغزش یافته (و از شاهراه حقیقت به جاده های اوهام و تخیلات باطل منحرف شده اند) ثبات و استقامت داشته باش و نقد عمر و جوهر روح و عقل و دانش خود را در تحقیق و تحصیل این مقام (که تورا بدان راهنمایی کردیم) مصرف بدار. شاید نور و فروری از مقصود و مطلوب تو بر قلب تو تابش کند به شرط آنکه اهل درک و فهم آن باشی.

اعلام تنبیهی

در آنچه که برخی از دانشمندان جلیل القدر (مانند علامه دوانی) در این مقام بیان کرده و آن را «ذوق المتألهین» نام نهاده مبنی بر اینکه موجودیت ماهیات فقط به واسطه انتساب آنهاست به وجود واجب الوجود و خود سهمی از وجود ندارند، به هیچ وجه معنی توحید خاص که معتقدین به «ذوق المتألهین» بدان معتقدند، وجود ندارد. زیرا اساس و مبنای این نظریه بر این است که صادر از جاعل، ماهیت است نه وجود و اینکه ماهیت (که صادر از جاعل است) موجود و متحقق است نه وجود که به اعتقاد او فقط امری است ذهنی و تصویری و اعتباری و از نوع معقولات ثانیه، در حالتی که فساد و نادرستی این نظریه (از آنچه که ما در مورد وجود و ممکنات به وجود واجب الوجود بیان کردیم) بر تو معلوم و مکشوف گردید (و دانستی که مقصود ما از وحدت وجود که خاص «ذوق المتألهین» و مطابق با دلایل و براهین عقلی و نقلی است نه این است که وجود در عالم منحصر در شخص واجب الوجود است و بقیه ممکنات هیچ سهم و بهره ای از وجود ندارند و اطلاق موجودیت بر آنها صرفاً به معنی انتساب آنها به وجود واجب الوجود است). و اگر این عقیده حقیقتاً عقیده وحدت وجود بود چنانکه او پنداشته است، هر آینه باید هر کسی که گمان کرده است وجود خاص به هر ممکن الوجودی امری اعتباری و غیر واقعی است و امر واقعی و متحقق در خارج ماهیت است نه وجود (مانند متکلمین و سایر معتقدین به اصالت ماهیت)، او را موحد به توحید مخصوص عرفای الهیون و هم طراز با آنان شمرد و گفت که این چنین کسی نیز حق دارد که مانند آن دانشمند جلیل ادعا کند که این توحید، توحید «ذوق المتألهین» است (زیرا این شخص و هم مسلکان او معتقدند به اینکه واجب الوجود مبدأ ماسوی است و ماسوی همگی ماهیاتی هستند متحقق و اصیل) و هیچ فرقی مابین این طریقه و طریقه متکلمین و جمهور از متأخرین نیست. بجز اینکه در این طریقه، امر اعتباری را انتساب به جاعل نامیده و بنا بر این وجود زید به معنی «اله زید» است (زیرا زید از وجود هیچ بهره و سهمی ندارد بلکه وجود هستی او به واسطه انتساب او به اله اوست پس در حقیقت وجود زید، «اله زید» است). ولی امر در این باره سهل و آسان است و ما در این مورد بحث وجدالی نداریم با اینکه در این اطلاق و تعبیر نظری است (در اینکه آیا نتیجه انتساب به

جاعل چیست؟ آیا پس از انتساب ماهیت به جاعل، تغییر واقعی و حقیقی در ماهیت حاصل می شود یا خیر و اگر حاصل نشود پس نسبت موجودیت و تحقق بدین ماهیت غلط است و اگر حاصل شود پس مایه و حقیقت انتساب، همان وجود است نه چیز دیگری. و هم چنین در تعبیر از وجود زید به «اله زید» نیز نظری است که در محل خود بیان گردیده ولی باید دانست که متکلمین و جمهور متأخرین، موحد حقیقی و در توحید همطر از با عرفای الهیون نیستند. زیرا ایشان معتقد به دو اصل اند و معتقدند به اینکه ماهیات پس از صدور از جاعل در برابر جاعل متأصل و متحقق در حالتی که توحید حقیقی و توحیدی که عرفاً الهیون بدان معتقدند عبارت است از اینکه در دار هستی و تحقق جز ذات واجب الوجود و جلوات او موجود و متحقق نیست).^{۲۶}

شبهه و حل آن

شاید بگویی بنا بر آنچه که در مورد وجود و نسبت ممکنات به واجب الوجود بیان گردید، لازم می آید که ذات و حقیقت واجب الوجود و هم چنین ذات و حقیقت هر علتی داخل و مندرج در تحت مقوله اضافه باشد زیرا خلاصه تقریر و بیان شما این بود که علت بالذات آن است که به ذات و حقیقت خویش علت باشد (و مفهوم علت و علت مفهوم می است اضافی و از جنس مقوله اضافه). ولی بدان که مقوله اضافه و سایر مقولات که اجناس عالییه اند همگی از اقسام ماهیات اند و ماهیات، زاید بر وجودات اند و واجب الوجود ماهیت ندارد تا که در ذهن حاصل شود و تعقل گردد تا چه رسد که غیری را (به نام معلول) با او به معیت او تعقل کنی (چنانکه مقوله اضافه، نسبتی است مابین دو امری که تعقل هر یک توأم با تعقل دیگریست). بلکه واجب الوجود، وجود عینی محض و ائیت نوریه خالص و عاری از ماهیت است (و چون ذات او صرف الوجود و اجل و ارفع از حصول و ارتسام در اذهان است) پس قاضی و حاکم بر وحدت و قیومیت او عقل و وهم نیست، بلکه قسم خاصی از برهان است که از جانب او بر دلهای آگاه وارد می شود و بهره ای است از نوری که از جانب او بر درون افراد می تابد. و این برهان و این نور ساطع حکم می کند به اینکه مبدأ سلسله وجودات، وجود است و وجود حقیقی است که به ذات خویش فیاض و موجد ماسوی است. و چون دانستی (که بعضی از اعیان و جودیه به نحوی است که بالذات و بشخصه مستلزم اضافه به شیء دیگری می باشد، مانند اضافه نفس به بدن و هیولی به صورت، و بر تو معلوم شد) که بودن هویت عینی ای به نحوی که بالذات و بشخصه مستلزم اضافه به شیء دیگری باشد، موجب آن نیست که آن هویت، مندرج در تحت مقوله اضافه گردد.

۲۶. به حواشی و تعلیقات مترجم بر کتاب شواهد به نام ایضاح المقاصد مراجعه شود. - م.

بنابر این اشکالاتی که در این گونه اعیان وجودیه وارد کرده اند به کلی مرتفع می گردد مانند عالم بودن خدا به ذات خویش (که مستلزم اضافه او به ذات خویش است) و یا قادر و مرید و سمیع و بصیر بودن او (که هر يك مستلزم اضافه او به غیر است) و یا مانند بودن هیولی مستعد قبول صورت و بودن صورت، مقوم هیولی و بودن عرض، متعلق به موضوع و بودن نفس، مدبر و متصرف در بدن و بودن طبیعت، مبدأ حرکت و سکون (که هر يك مستلزم اضافه به غیر است ولی هر چند که هر کدام از این امور نامبرده از حیث هویت و نحوه وجود، مضاف و متعلق به طرفی است در مقابل خود) ولی مع ذلك هیچ يك از این امور، بالذات و فی الحقیقه واقع و مندرج در تحت جنس مقوله اضافه و مضاف حقیقی نیستند هر چند هنگام تعقل ماهیات آنها، مفهوم مضاف بر آنها عارض می گردد و بدین سبب مضاف مشهوری می گردند (و فرق مابین مضاف مشهوری و مضاف حقیقی این است که مضاف حقیقی، نفس مفهوم اضافه و ارتباط و تعلق به غیر است ولی مضاف مشهوری ذاتی است که اضافه به غیر بر وی عارض گردیده، مانند ذات آب و این که خود بالذات از جنس مقوله اضافه و مضاف حقیقی نیستند ولی اضافه بر آنها عارض گردیده است).

اشراق دوازدهم : در بیان مسایلی که به ندرت در کتب و رسایل حکما دیده می شوند و بعضی از آنها عرشی و الهامی و مبتنی بر اصول فلسفی ما و برخی مبتنی بر اصول و قواعد جمهور است

مسئله اول اینکه علم واجب الوجود به اشیاء عبارت است از عین وجود اشیاء در خارج که در نزد ما با برهانی عرشی ثابت شده است و تقریر برهان این است که لوازم اشیاء بر سه قسم اند: یکی لوازم ماهیت، دیگری لوازم وجود ذهنی و دیگری لوازم وجود خارجی. قسم اول یعنی لوازم ماهیت، امر اعتباری است زیرا لازم ماهیت، تابع نفس ماهیت من حیثی است و قسم دوم یعنی لوازم وجود ذهنی، ذهنی محض و تصوری است زیرا لوازم وجود ذهنی تابع ماهیت موجود در ذهن است و بنابر این از معقولات ثانیه هستند، مانند کلیت و جزئیت و جنسیت و فصلیت و ذاتیت و عرضیت و نظایر اینها و قسم سوم امور خارجی و موجودات عینی هستند زیرا تابع وجود خارجی ملزومات اند مانند حرارت آتش و برودت آب که دو امر خارجی اند.

اینک با توجه به مقدمه فوق الذکر می گوئیم علم واجب الوجود به اشیاء اگر عبارت باشد از صور تفصیلی اشیاء، ناچار باید از لوازم ذات وی باشند چنانکه معتقدین به اینکه علم واجب الوجود، صوری زاید بر ذات اویند، نیز به این نکته معترفند، والا لازم می آید که امر دیگری غیر از نفس ذات، علت لزوم و حصول صور تفصیلیه اشیاء برای ذات او باشد و بنابر این

واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات نخواهد بود (زیرا با فرض علیت و تأثیر غیر در لزوم و حصول صور تفصیلیه اشیاء، محتاج به غیر بوده و از این جهت ممکن الوجود است) در حالتی که بطلان این مطلب قبلاً ثابت شد (و گفته شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و کلیه صفات اعم از علم و قدرت و حیات و سایر اوصاف، همگی منبعث از حاق ذات و حقیقت وجودیه او می باشند).

اینک (که ثابت و مسلم شد که علم واجب الوجود یعنی صور تفصیلیه اشیاء، لازم ذات اویند) می گوئیم این صور تفصیلیه لازم ذات، ممکن نیست که لازم وجود ذهنی ذات باشند. زیرا تصور ذات واجب الوجود و حصول صورت ذات در عقل و یا در وهم کسی، امری است محال و ممتنع به دلایلی که قبلاً گفته شد. و نیز گفته شد که برای واجب الوجود ماهیتی نیست تا که لوازم مزبور، لوازم ماهیت باشند. پس صور تفصیلیه اشیاء، نیستند مگر لازم وجود واجب الوجود، به لزوم عینی خارجی. پس این صور (که لازم وجود عینی واجب الوجود اند)، خود نیز موجودات عینی و خارجی اند که هر کدام متحقق و موجودند به وجود عینی و اصل خاص به خود. پس این صور، صور کلیه ذهنیه نیستند بلکه صور شخصیه خارجیه اند. (پس کلیه موجودات عالم علوی و سفلی از عقل تا به هیولی همگی علوم الهی و صور تفصیلیه علم واجب الوجودند). و این بود آنچه که ما قصد داشتیم در مورد علم تفصیلی واجب الوجود به کلیه اشیاء که همزمان و مقارن با ایجاد آنهاست، بیان کنیم و اما شرح و بیان علم تفصیلی سابق بر ایجاد اشیاء بدان گونه است که توضیح و بیان عرشی آن قبلاً داده شد.

مسئله دوم اینکه علامه طوسی، (خواجه نصیر الدین، در شرح اشارات) بر شیخ الرئيس و دیگران از حکماء که معتقدند به اینکه علم واجب الوجود به ماسوی عبارتست از حصول صور اشیاء در ذات، اعتراض نموده و می گوید: اعتقاد به اینکه لوازم ذات (یعنی علم واجب الوجود به اشیاء که لازم ذات اویند) مرتسم در ذات او می باشند مستلزم چند محذور است، یکی (آنست که بگوئیم شیء واحد، هم قابل و هم فاعل است) زیرا ذات واجب الوجود هم فاعل وجود صور اشیاء و هم قابل و پذیرنده آنهاست) دیگر اینکه بگوئیم ذات واجب الوجود متصف به صفات غیر اضافی و غیر سلبی است (زیرا صور علمیه اشیاء، امور ثبوتی و در عین حال زاید بر ذات اویند و اتصاف ذات به صفات ثبوتی زاید بر ذات به اتفاق حکما محال و ممتنع است ولی اتصاف ذات به صفات اضافی و صفات سلبی که در عین حال زاید بر ذات اند جایز است). دیگری اینکه بگوئیم ذات واجب الوجود محل برای معلولات ممکن الوجود متکثری است (زیرا صور علمیه، صادر از ذات و معلول ذاتند و چگونه می توان ذات واجب الوجود را محل برای معلول خود، آن هم معلولات متکثری قرار داد). دیگری اینکه بگوئیم معلول اول او مابین با ذات او

نیست (زیر معلول اول به عقیده جمهور، عقل اول است ولی صورت علمیه عقل اول که صادر از ذات واجب الوجود است معلول اول است و چون صورت علمیه مرتسم در ذات است، بنابراین مباین با ذات نیست. در حالتی که باید معلول مباین با علت باشد). دیگری اینکه بگوئیم ذات واجب الوجود هیچ يك از موجودات ممکن الوجود را که مباین با ذات اویند به ذات خویش وبدون واسطه ایجاد ننموده، بلکه ایجاد آنها به توسط صورتی است که حلول در ذات او نموده اند. (زیرا ایجاد اشیاء مسبوق به علم و متفرع بر علم به آنهاست). اینها بود اشکالاتی که علامه طوسی بر شیخ و پیروان او وارد کرده است ولی ما به اشکال اول چنین پاسخ داده ایم که این اشکال ناشی از اشتباهی است (که برای شیخ و پیروان او در این مسئله روی داده که فرق نگذاشته اند) ما بین انفعال و تأثر تجدیدی مقارن با قوه و امکان قبول (نظیر انفعال تجدیدی ماده از قبول صورتی که حامل قوه قبول و امکان وجود اوست) و بین اتصاف شیء به لوازم ذات خویش (نظیر اتصاف ماهیت به امکان و اتصاف اربعه به زوجیت و اتصاف هر امر بسیطی که عاری از ماده و قوه و استعداد است به صفتی که لازم ذات اوست و نظیر اتصاف ذات واجب الوجود که بسیط مطلق و بسیط من جمیع الجهات است به صورت علمیه ای که لازم ذات و صادر از ذات اوست). پس در اتصاف بسایط به لوازم خود، حیثیت صدور و لزوم لوازم، عین حیثیت اتصاف ذات به لوازم خویش است زیرا در امر بسیط، «ماعنه الشیء» (یعنی آن ذاتی که شیء از آن صدور یافته) «وما فیه الشیء» (یعنی آن چیزی که شیء در آن حاصل می گردد) یکی است (بر خلاف مرکب که «ماعنه الشیء» صورت اوست و «ما فیه الشیء» ماده اوست. مثلاً صورت نوعیه انسان مبدأ صدور آثاری است و ماده انسان، محل قبول آن آثار). و در پاسخ به اشکال دوم می گوئیم واجب الوجود نه متصف به این صفات و نه مستکمل به این صفات و نه منفعل و متأثر از آنهاست بلکه این صفات از توابع ذات و لوازم ذات اند زیرا آنها متأخر از ذات و از کمالات خاصه ذاتند. (پس ذات و کمالات خاصه به ذات، متقدم بر این صفات و مستغنی و برتر از استکمال به آنهاست).

و در پاسخ به اشکال سوم می گوئیم این کثرت (یعنی کثرت صورت علمیه) بعد از مرتبه ذات قرار گرفته است (نه در مرتبه ذات) و این کثرت بر اساس ترتیب علی و معلولی است (به طوری که صورت عقل اول که معلول اول است در مرتبه وجود، علت و مقدم است بر صورت عقل دوم که معلول دوم است و هکذا در سایر صورت موجودات که طبق نظام وجود دارای ترتیب علی و معلولی می باشند. پس صدور آنها از ذات و لزوم آنها برای ذات نیز بر همین نظام و ترتیب است) و ترتیب در هر سلسله ای ناشی از وحدت و منتهی به وحدت خواهد بود پس (با وجود ترتیب در صورت علمیه)، وحدت ذات آسیب نمی بیند همان طور که سلسله اعداد با آنکه غیر متناهیند از واحد آغاز می گردد و در وحدت، هیچ کثرتی روی نمی دهد. و در پاسخ به اشکال چهارم و پنجم

می گوئیم این خود عین محل نزاع و اختلاف ما بین معتقدین به ارتسام و منکرین ارتسام است (پس نمی توان آن را سند و دلیل بر رد نظریه مخالف قرار داد).

مسئله سوم اینکه بعضی از فضلا (یعنی علامه خفری در حواشی خود بر تجرید) بر این مذهب (یعنی مذهب ارتسام صورت اشیاء در ذات حق) چنین اعتراض نموده که این صورت علمیه یا جواهرند یا اعراض. در صورت اول مسلماً باید صورت علمیه، موجودات خارجی باشند (زیرا صورت، لازم ذاتند و ذات، وجود خارجی است و لازم وجود خارجی نیز وجود خارجی است و یا به علت اینکه جوهر ماهیتی است که وجودش در خارج قائم به موضوع نیست و اگر صورت علمیه جواهر باشند ناچار قائم به ذات واجب الوجود نیستند و چون قائم به ذات نیستند پس موجودات خارجی اند بر خلاف عرض که در خارج قائم به غیر است). و بنابراین ناچار علم بدین صورت جوهریه خارجی، به وسیله صورتی است که از آنها در ذات مرتسم می گردد، آنگاه کلام در مورد این صورت (و سؤال از اینکه آیا این صورت جواهرند یا اعراض) پیش می آید و همان اشکال مذکور تکرار می گردد. و در صورت دوم لازم می آید که ذات واجب الوجود هم قابل وجود صورت و هم فاعل وجود صورت باشد و حکم به اینکه واجب الوجود فاعل صورت است نه قابل صورت، زیرا انفعال و تأثری از آنها در ذات حاصل نمی گردد، مستلزم حکم به جوهریت آنهاست (زیرا صورتی که صادر از ذات باشند ولی قائم به ذات نباشند جواهرند نه اعراض). این بود صورت اعتراض مذکور بر نظریه ارتسام ولی مادر کتاب المبدأ والمعاد به این اعتراض پاسخ داده ایم و وجوه گوناگون مغالطاتی را که در کلام معترض است بیان کردیم و در آن کتاب عدم اطلاع و آگاهی او را از کیفیت مذهب ارتسام در مورد علم خدا و همچنین سایر اعتراضات و ایرادات متأخرین را بر این مذهب به تفصیل خاطر نشان کرده ایم. هر چند مذهب ارتسام از نظر مادرست و قابل قبول نیست به خاطر دلایلی که قبلاً ذکر نمودیم و نیز به خاطر دلایل دیگری که در کتب مفصل خود مانند کتاب اسفار بیان کرده ایم.

مسئله چهارم اینکه نفس در آغاز فطرت (مانند نفس کودک نوزاد) کلیه حواس پنج گانه خود را به کار می گمارد و این يك فعل ارادی است که (در این موقع) از نفس صادر می گردد در حالتی که نه مسبوق به تصور و نه مسبوق به اندیشه و تصدیق به فایده و نتیجه اوست. به علت اینکه صفحه نفس نوزاد در این موقع از هر صورت زایدی (به نام تصور و یا تصدیق و مقدمات آن) عاری و خالی است (و هنوز در این جهان جدید جز ذات خویش را آنهم به علم اجمالی، چیز دیگری نمی داند). پس شعور نفس به این عمل ابتدایی (یعنی به کار بردن دست و چشم و گوش و یا هر عضو دیگری در انجام حوایج خویش) نیست مگر عین همین عمل و فعلی که از

شوق و اشتیاق ذاتی نفس نسبت به آثار خویش برانگیخته می گردد. پس این علم همانا علم حضوری نفس است به فعل خویش که عین علم اوست به فعل خود. پس این علم حضوری نفس نو را (که اعمال و افعال ارادی خود را از روی شعور به فعل منبعث از شوق ذاتی به افعال و آثار خود انجام می دهد و همین علم حضوری به فعل خویش عین فعل اوست)، اصل و میزانی قرار داده برای اثبات علم شهودی اشراقی مافوق نفس یعنی عقل و واجب الوجود. به افعال خویش (پس علم عقول و واجب الوجود به افعال خویش، عین افعال آنهاست بدون لزوم سبق تصور و سبق تصدیق به فایده و اعمال فکر و رویه در فعل و عمل).

مسئله پنجم فاعل یا فاعل بالطبع است یا فاعل بالقسر و یا فاعل بالجبر و یا فاعل بالقصد و یا فاعل بالرضا و یا فاعل بالعنايه و یا فاعل بالتجلی. (زیرا فاعل یا عالم به فعل خویش است یا نیست. در صورت دوم یا اینکه فعل او ملایم با طبع اوست و یا ملایم با طبع او نیست. اگر فعل او ملایم با طبع اوست فاعل بالطبع است مانند فاعلیت آتش برای حرارت و اگر فعل او ملایم با طبع او نیست فاعل بالقسر است مانند حرکت جسم ثقیل به جانب بالا. در صورت اول یا اینکه فعل او به اراده او نیست، چنین فاعلی فاعل بالجبر است مانند بردن شخصی به محلی که از رفتن به آنجا کراهت دارد، و یا اینکه فعل او به اراده اوست. در این صورت یا اینکه علمش به فعلش مقارن با فعلش بلکه عین فعلش می باشد و علمش به ذات خویش همان علم اجمالی سابق بر فعل اوست. پس این فاعل، فاعل بالرضا است و یا اینکه علم او به فعلش علم تفصیلی سابق بر فعل اوست در این صورت یا اینکه علم او به فعلش مقرون به داعی و محرکی زاید بر ذات اوست، این چنین فاعلی، فاعل بالقصد است، و یا اینکه چنین نیست بلکه نفس علم، علم فعلی و منشأ وجود معلوم است بدون رویه و تصدیق به فایده ای زاید بر ذات. در این صورت یا اینکه علم او به فعل او زاید بر ذات اوست این چنین فاعلی، فاعل بالعنايه است و یا اینکه علمش زاید بر ذات او نیست بلکه این علم، عین علم اوست به ذات خویش که آن هم عین ذات اوست و علم او به ذات خویش بر وجهی است که مستلزم و مستتبع علم به فعل اوست و این همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، این چنین فاعلی، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی است.) و اما فاعلیت واجب الوجود، جل شأنه، در نزد دهریه فاعلیت بالطبع و در نزد بعضی از متکلمین فاعلیت بالداعی و در نزد اکثر متکلمین فاعلیت بالقصد و در نزد اشراقیین فاعلیت بالرضا و در نزد مشائیین فاعلیت بالعنايه و در نزد اهل الله و عرفا فاعلیت بالتجلی است.

مسئله ششم مشهور در نزد جمهور این است که مذهب فیلسوف اول ارسطو درباره علم واجب الوجود به اشیاء این است که او معتقد است به ارتسام صور اشیاء در ذات. ولی این نظریه

مخالف با مطلبی است که او در کتاب اثولوجیا بدان تصریح نموده و در میمر دهم از آن کتاب می گوید: اما واجب الوجود هنگامی که قصد ایجاد چیزی کند او در آغاز امر و قبل از ایجاد، صورت آن چیز را در ذات خویش متمثل نمی کند و در ذات او صورتی از صنع و مصنوعات خارجی و محاذی و مطابق با آن صنع و مصنوع خارجی، مرتسم نمی گردد زیرا هیچ چیزی قبل از ایجاد و ابداع او موجود نبوده (تا که صورتی از آن در ذات وی مرتسم گردد) و هیچ چیزی در ذات او متمثل نمی گردد، زیرا ذات مقدس او مثال کامل کلیه اشیاء است و مثال کامل اشیاء، متمثل به اشیاء نمی شود (و محل تمثیل و ارتسام صورت اشیاء قرار نمی گیرد). و نیز می گوید برای هیچ گوینده ای سزاوار نیست که بگوید واجب الوجود، نخست درباره اشیاء و مصنوعات خویش فکر و اندیشه می کند و سپس آنها را ابداع و ایجاد می کند. زیرا او خود خالق و آفریننده فکر و اندیشه است. پس چگونه جایز است که در ابداع و ایجاد اشیاء بدان استعانت جوید، و حال آنکه هنوز رویه و اندیشه ای به وجود نیامده بوده است و استعانت او به امری که وجود نداشته و ندارد مگر به ایجاد او، امری است محال. و نیز می گوئیم که او خود عین رویه (و عین دانش) است و رویه و دانش، رویه و دانش اندوزی نمی کند و الا باید هر رویه ای مسبوق به رویه و دانش اندوزی دیگری باشد و امر الی غیر النهایه برود.

مسئله هفتم مقصود حکما از اینکه می گویند علم تام به علت تامه، موجب علم تام به معلول اوست، این نیست که علم به ذات و ماهیت علت، مستلزم علم به معلول است. زیرا چه بسا نفس ذات و ماهیت علت، هیچ رابطه و علاقه ای مابین او معلول نبوده و به هیچ وجه موجب وجود معلول نباشد (به خصوص بنابر اعتقاد به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اینکه ماهیت من حیث هی، بدون وجود، نه علت وجود خود و نه علت وجود دیگری خواهد بود. بلی ممکن است که مابین ماهیت و لوازم ماهیت علاقه و رابطه ای باشد). و نیز مقصود این نیست که علم به مفهوم علتی که امر اضافی است مستلزم علم به معلوم است زیرا مفهوم علتی مقارن با مفهوم معلولیت است و هیچ يك از این دو مفهوم متضایفین تقدم بر دیگری ندارد (بلکه علم به هر يك مقارن با علم به دیگری است و بنابر این علم به مفهوم علتی، مقدم بر علم به مفهوم معلولیت نیست تا اینکه مستلزم آن باشد). و هم چنین مقصود این نیست که علم به علت از جمیع جهات و از جمیع وجوه، مستلزم علم به معلول است زیرا معلول، خود وجهی است از وجوه علت (و علم به علت از جمیع وجوه که از آن جمله، خود معلول است، علم به معلول است). پس لازم می آید که علم به معلول که خود وجهی است از وجوه علت، به نفس علم به علت حاصل گردد و علم به معلول، قبل از علم به معلول از طریق علم به علت، حاصل گردد نه بعد از آن. بلکه مقصود از علم به علت (که مستلزم علم به معلول است) علم بدان جهتی است که علت، از آن جهت علت است

و شکی نیست در اینکه هنگامی که علت علت (از هر جهتی که لازمه علت اوست) تام و کامل گردید، بی درنگ وجود معلول از این علت حاصل می گردد و مسلم است که جهت علت در جاعل و علت، نیست مگر نحوه وجود تام و کاملی که ویژه اوست و علم به وجود خاص به هر چیزی ممکن نیست مگر به وسیله شهود وجود در خارج، نه به صرف حصول صورت و مثال آن در ذهن. (زیرا وجود صوری مثالی، وجود واقعی علت و جهت علت واقعی او نیست). و هم چنین است در مورد علم به معلول (بدین معنی که علم به معلول نیز ممکن نیست مگر از طریق شهود عینی). و اگر از علت، صورت و مثالی مطابق با آن در عقل حاصل گشت، از معلول هم صورت و مثالی مطابق با آن در عقل حاصل می گردد (زیرا همان طور که وجود و شهود وجود علت، مستلزم وجود و شهود وجود معلول است، همین طور حصول صورت از علت در ذهن نیز مستلزم حصول صورت معلول است در ذهن). ولی این علم صوری حصولی علمی است ضعیف که شایسته وجود حضرت واجب الوجود نیست.

مسئله هشتم تفسیر قدرت واجب الوجود به صحت فعل و صحت ترك، موافق با قواعد و ضوابطی که مشهور و معروف در نزد حکماست، نیست. چنانکه بعضی چنین پنداشته اند (و تصور کرده اند که تفسیر مذکور مطابق و موافق با قواعد و ضوابط حکماست). زیرا تفسیر مزبور در نزد جمهور مستلزم تحقق جهت امکانیه در ذات واجب الوجود است (زیرا صحت فعل و ترك به معنی امکان فعل و ترك است در حالتی که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است و اتصاف او به امکان فعل و امکان ترك، منافای با وجوب او من جمیع الجهات است).

مسئله نهم ما (در کتب دیگر خود بخصوص در کتاب اسفار) قدرت واجب الوجود را به همین معنی (یعنی به معنی صحت فعل و صحت ترك) به نحوی که مستلزم تكثر در ذات و یا تغییر در صفات (و یا تحقق جهت امکانیه در ذات) نباشد تفسیر کرده ایم. (و در تفسیر قدرت گفته ایم «القدرة كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل»، قدرت عبارت است از بودن فاعل به حیثیتی که اگر بخواهد بکند و اگر نخواهد نکند، هر چند خواست و مشیت او ازلی و لازم وجود و تمامیت ذات اوست و دوام فعل و مشیت و امتناع عدم فعل و مشیت مانع صدق قضیه شرطیه نیست. زیرا قضیه شرطیه هم با وجوب مقدم و تالی و هم با امتناع مقدم و تالی و هم با امکان مقدم و تالی صدق می کند و صدق قضیه شرطیه مستلزم صدق مقدم و تالی نیست. مثلا می گوئیم «ان كان الله موجودا كان ازليا ابديا» در حالتی که مقدم و تالی هر دو واجب اند و یا می گوئیم «ان كان الله معدوما كان العالم معدوما» در حالتی که مقدم و تالی هر دو ممتنع اند و یا

می گوئیم «ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا» در حالتی که مقدم و تالی هر دو ممکن الوجودند. و البته قدرت بدین معنادر مراتب متأخره از ذات و ظهور اوست، یعنی در مرتبه علم و مشیت است که مرتبه صفات است و معنی و مقصود از جمله «ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل» و یا معنی صحت فعل و ترك در حقیقت نفی فاعلیت بالطبع و فاعلیت بالقسر و فاعلیت بالتسخیر و فاعلیت بالجبر از ذات واجب الوجود و اثبات اختیار در فعل اوست زیرا دوام فعل و مشیت منافای با اختیار نیست) و تفسیر قدرت بدین وجه نیز مستلزم تكثر در ذات (و تعدد حیثیات و جهات نیست) و نیز مستلزم تغییر در صفات او نیست. (زیرا کلیه اشیاء بالنسبه به واجب الوجود و از آن جهت که منسوب به اویند، ازلی هستند و تغییرات واقع در آنها همانا در وجودات تفصیلیه کونیة قدریه است نه در وجود اجمالی ازلی قضائی، و در ذات واجب الوجود هیچ گونه تكثری و هم چنین در صفات وی هیچ گونه تغییری نیست. زیرا کلیه موجودات و مقدرات در حضرت ذات، معلوم به علم ازلی ذاتی و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می باشند و در آنجا هیچ گونه تكثری در ذات و یا تغییری در صفات و یا تعدد حیثیات و جهات وجود ندارد. بلکه تكثر در معلومات و مقدرات به اعتبار وجود کونی تفصیلی قدری است و وجودات کلا و جمیعا علوم تفصیلی اویند که تکوین می گردند و سپس منقضى و یا منقلب می گردند در صفحات مادی که نسبت آن صفحات به واجب الوجود مانند نسبت صفحات اذهان ماست نسبت به ما و به عبارت دیگر صفحه عالم وجود در برابر او مانند صور علمیه در برابر اذهان ماست. پس این تفسیر در عین حال که به معنای صحت فعل و صحت ترك است نه مقتضى تكثر در ذات و صفات و نه موجب عروض امکان بر ذات و صفات اوست. زیرا کلیه اشیاء و اوصاف و احوال و ازمنه و امکانه آنها در حضرت ذات به نحو وحدت در عین تكثر و به نحو اجمال در عین تفصیل و عاری از هر گونه تبدل و تغییری موجود و مشهود و مقدورند و هر گونه تبدل و تغییری است در وجود کونی قدری آنهاست نه در وجود علمی قضائی). و فهم و درك این مسئله به نحوی که بیان گردید از جمله علومى است که ویژه آنانی است که نفس خود را از هر گونه ادناس و پلیدیها و ردایل اوصاف تهذیب و تطهیر کرده اند.

و هم چنین است مسئله «بداء» که مرام و مذهب ائمه اطهار ماست و جز خواص از حکما و عرفا بدان معتقد نیستند (زیرا بداء که به معنی تغییر و تبدل در رای و عقیده و یا در ایجاد و اعدام چیز است طبق گفتار و تحقیقات ما در علم ذاتی ازلی نیست. زیرا در آنجا هر چیزی با قید زمان و مکان و تغییر و تبدل و کلیه اوصاف و احوال ممکن الوقوع و یا حتمی الوقوع بر حضرت ذات معلوم و مکشوف است. پس بداء در علوم تفصیلی و نفس وجوداتی است که هیاکل علم و مظاهر علم ازلی اند و حقیقت بداء و تردد، زوال علمی است و حصول علم دیگری و هم چنین قدرت، وقوع ترکی است از روی علم و وقوع فعلی است از روی علم).

مسئله دهم اینکه اعتقاد ما در مورد کلام خدا نه آن است که اشاعره معتقدند و می گویند کلام خدا عبارتست از معانی قائم به ذات او و آن را «کلام نفسی» نامیده اند و الا علم بودن کلام؛ (زیرا کلام در اصطلاح مردم الفاظ و اصواتی هستند حاکی از معانی و معانی بدون الفاظ و اصوات، علم اند)، و نه مجرد خلق اصوات و حروف دلالت کننده بر معانی و الا هر کلامی کلام خدا بود (زیرا کلمات دیگران نیز به وسیله صدور اصوات و حروف دال بر معانی است) و تقیید خلق اصوات و حروف به اینکه مقصود (از خلق اصوات و حروف) اعلام معانی و مفاهیمی است به دیگران از جانب خدا (نه از جانب هر کسی) و یا به اینکه مقصود از (خلقت اصوات و حروف) اللقاء آنها از جانب خداست (نه از جانب غیر) کافی در دفع اشکال مذکور نیست. زیرا هر چیزی در عالم وجود از جانب خداست (و اختصاص به اصوات و حروف ندارد). و اگر بگوئید (مقصود از اعلام و یا اللقاء)، اعلام و اللقاء بدون وساطت الفاظ و اصوات و حروف است، این چنین امری ممکن نیست و الا اصوات و حروف نبودند. بلکه (چون حقیقت کلام عبارتست از بیان ما فی الضمیر و اظهار آنچه که در غیب حقیقت وجود مکنون است، بنابراین کلام) عبارتست از انشاء کلمات وجودیه تام کاملی (مانند عقول کلیه و انوار قاهره در سلسله نزول) و انزال آیات محکمات (یعنی عقول مجرده در سلسله صعود) و آیات دیگری متشابهات (که در سلسله صعود هنوز در قید تعلق به جسم و متشابه با جسمانیات اند)، خواه انشاء این کلمات و انزال این آداب در کسوت وجود نورانی عقلانی و یا در کسوت وجود مادی جسمانی و یا در کسوت الفاظ و عبارات باشد (و کسوت الفاظ و عبارات را نیز تعمیم دهیم بطوری که شامل اجساد و اجدات و اثرات و هم شامل الفاظ و عبارات معمول مصطلح باشد و معانی و مفاهیم را در لباس وجود الفاظ و عبارات، انشاء و ایجاد کند. چنانکه امام الموحدین علی علیه السلام در مورد کلام به معنی فعل و ایجاد اشیاء که همگی کلام خدا و معرب و مشعر و حاکی از وجود واجب الوجود و غیب مکنون اند می فرماید: «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا ببناء يسمع وانما كلامه فعله» و قرآن و تکلم خدا با موسی علیه السلام از قسم دوم کلام یعنی ایجاد معانی در کسوت وجود الفاظ و عبارات است پس حقیقت کلام عبارت است از انشاء و ایجاد موجوداتی در مراتب گوناگون که هر کدام در مقام و مرتبه خود حاکی و معرب اند از وجود واجب الوجود و غیب مکنون که جامع کلیه حقایق وجودیه است، خواه در کسوت عقول و ارواح و اجساد و اجدات و یا در کسوت الفاظ و عبارات باشند.^{۲۷}

پس بسی فرق است مابین خلق اصوات و حروف دال بر معانی به هر قصد و عقیده ای که باشد و یا ایجاد و تکوین معانی در کسوت الفاظ و حروف، نظیر ایجاد سایر اشیاء در کسوتهای

۲۷. به حوانسی و تعلیقات حکیم سبزواری و حاشیه و تعلیقات مترجم در این مقام مراجعه شود. - م.

گوناگون وجود تجردی و وجود تعلقی) و کلام هم قرآن است و هم فرقان به دو اعتبار (به اعتبار وجود در حضرت علمیه ازلیه قرآن است و به اعتبار نزول در کسوت الفاظ و عبارات و تقطیع به حروف و کلمات، فرقان است و یا اینکه به اعتبار وجود که مقام وحدت و جمع است قرآن است و به اعتبار ماهیت که مقام تفریق و تفصیل است فرقان است و از لحاظ قرآن بودن قابل ادراک و فهم همه کس نیست ولی از لحاظ فرقان بودن قابل درک است با تفاوت مدارک و افهام مردم) و هر دو غیر از کتابند زیرا کتاب (که صحیفه علوم الهی است) از عالم خلق است (و در دسترس بندگان چنانکه قرآن می فرماید) «وما کنت تتلو امن قبله من کتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون» (سوره عنکبوت، ۴۸) ولی حقیقت قرآن و فرقان هر دو از عالم امر اند (که در حقیقت نمی توان آن را لمس کرد و با مواد مداد در صفحات کاغذ و یا لوح، کلمات و حروف آن را نوشت و آنچه که نوشته شده است فقط الفاظ و عبارات اند نه حقیقت قرآن و فرقان و محل واقعی کتاب در قلوب و صدور اهل علم اشرافی الهی است) چنانکه در قرآن می فرماید «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُورِ الَّذِيْنَ اُوْتِيَ الْعِلْمُ» (سوره عنکبوت، ۴۹) و کتاب را هر کس به قدر مرتبه علم و فهم خویش درک می کند ولی کلام را (که اصل و حقیقت کتاب است) درک نمی کند مگر آنان که نفس خویش را از ادناس بشریت پاک و تطهیر کرده اند و قرآن (که از عالم امر و غیر مصور به صور حروف و کلمات می باشد و علوم و حقایق مندرج در آن منظوی در نفس انسان کامل و حاکی از اتصال و ارتباط مقام نبوت مطلقه به عالم علوم الهی است) خلق (و سجدیه فطریه) نبی است (زیرا که روح او نسخه احذیت است در عالم لاهوت) نه کتاب (که با حروف و کلمات و الفاظ و اصوات تالیف و تنظیم گردیده است).

و فرق مابین قرآن و کتاب مانند فرق مابین آدم و عیسی است (پس قرآن حاصل از انشاء علوم ازلیه الهیه در حضرت علمیه است بدوت تخلیق و تکوین از حروف و کلمات و الفاظ که از عناصر و مواد عالم خلق است. همان طور که عیسی به صرف قول و فرمان الهی بدون وساطت آداب و رسوم مناکحت و دخالت ماده منویه دنیویه به وجود آمده است. ولی کتاب از مواد حروف و کلمات در صفحات اوراق و یا الواح صوری عنصری بوجود آمده است. همان طور که آدم از آب و گل و تصویر به صورت مادی بوجود آمده است) چنانکه در قرآن در آیه شریفه «إِنَّ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (سوره آل عمران، ۵۹) (خلقت عیسی را به صرف فرمان «کن» بدون هیچ سابقه و واسطه ای به خلقت آدم که به فرمان «کن» ولی فرمانی که مسبوق به تصویر از آب و گل و وساطت امور دیگری بوده است تشبیه فرموده است) پس آدم، کتاب خداست که به دست قدرت خویش نوشته و عیسی قول و فرمان «کن» است که به امر او حاصل گشته.

پس نخستین درجات و مراتب وجود انسان بشری (یعنی انسان جسمانی که در این مرتبه از

وجود، صورتی است مرکب از اعضاء و جوارح و قوای گوناگون (از آب و گل ساخته و پرداخته شده است. چنانکه آیه شریفه «وَمَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بَدَنِي» (سوره ص، ۷۵) ناظر به همین درجه و مرتبه است؛ و آخرین درجات و مراتب انسان روحی (یعنی نفس ناطقه که بالقوه جامع جمیع مراتب و مراحل و مستعد قبول علوم و معارف و شایسته اتصال به عالم عقلانی است) از عالم امر است (که در آن عالم هر چیزی به مجرد امر و اراده و فرمان الهی بدون وساطت ماده و دخالت زمان و سبق استعداد موجود می گردد) چنانکه در آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (سوره یس، ۸۲) به این نکته تصریح شده است.

مسئله یازدهم اعتقاد ما در مورد افعال و اعمال صادر از بندگان (این است که این افعال نه صرفاً و از هر جهت صادر از آنها و منسوب به آنهاست و وجود خدا به هیچ وجه دخالت و تأثیری در صدور آنها ندارد. چنانکه مفوضه و پیروان مسلک تفویض معتقدند و نه صرفاً و از هر جهت صادر از خدا و منسوب به اوست، چنانکه اشاعره و پیروان مسلک جبر بدان معتقدند. بلکه افعال و اعمال صادر از بندگان از جهتی و به اعتباری صادر از آنها و منسوب به آنهاست و از جهتی و به اعتبار دیگری صادر از خدا و منسوب به اوست و این اعتقاد بر طبق) مفاد گفتار خداست در آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ أَذْرَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (سوره انفال، ۱۷) و آیه شریفه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (سوره انسان، ۳۰) پس ای جبری مذهب خاموش کن شعله های آتش اوهام و تخیلات واهی و باطل خود را و بدان که فعل (صادر از تو) به علت مباشرت و ارتکاب تو و به علت قیام فعل به وجود تو از این جهت صادر از تو و منسوب به تو است (نه صادر از خدا و منسوب به او) و ای قدری مذهب تو نیز خاطر پر جوش و خروش خود را ساکت و آرام بدار (و اندیشه خود را به اوهام و باطیل مصروف مدار) و بدان که فعل صادر از تو از آن جهت که تو، تویی از تو مسلوب و منتفی و منسوب به خدا است زیرا اصل وجود تو در صورتی که قطع نظر از ارتباط و افتقار او به خدا شود باطل و معدوم خواهد بود؛ و هم چنین فعل و عمل صادر از تو اگر قطع نظر از ارتباط و افتقار وجود تو به خدا شود باطل و معدوم خواهد بود. زیرا وجود هر فعلی متقوم و وابسته به وجود فاعل اوست (و قطع نظر از ارتباط وجود فاعل فعل به وجود مقوم او که موجب عدم و بطلان اوست نیز مستلزم عدم و بطلان فعل است) و شما ای جبری مذهب و ای قدری مسلک با چشم عبرت و دیده تحقیق در افعال و اعمال صادر از حواس پنج گانه انسان بنگرید، تا ببینید که چگونه کلیه اعمال و افعال آنها محو و منظوی در فعل نفس و تدبیر اوست و چگونه تصورات و ادراکات آنها محو و منظوی در تصور نفس و ادراک اوست (و اینکه دیدن و شنیدن و بوییدن و چشیدن و لمس کردن اشیاء هر چند به طور ظاهر و حقیقتاً منسوب به حس باصره و حس سامعه و حس شامه و حس ذائقه و حس لامسه است ولی در عین حال تحت تدبیر نفس و

تصرف وی و با عنایت و افاضه اوست) و شما (ای دو فرقه منحرف از طریق مستقیم) هر دو با هم آیه شریفه «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (با آنها کارزار کنید تا خداوند آنها را به دست شما عذاب کند- سوره توبه، ۱۴) را تلاوت کنید (و ببینید که تعذیب کفار و مشرکین را هم به خود و هم به مؤمنین نسبت داده است) و چه بسیار خوبست که (برای درک حق و حقیقت و رفع اختلاف و تنازع مابین خود) به کلام امام صادق علیه السلام تصالح و اتفاق حاصل کنید که فرموده است «الْجَبَرُ وَالْتَفْوِيزُ بِلِأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» (و مقصود از امر بین الامرین همان است که ما گفته ایم).

مسئله دوازدهم اینکه مقتضای توحید خاصی (که عبارت است از جامعیت وجود واجب الوجود بر جمیع مراتب وجود به نحو وحدت با اسقاط حدود و قیود و نواقص و لوازم امکانی و اینکه رقایق موجود در عالم امکانی همگی نمونه و اظلال و اشباهی است از حقایق موجود در عالم ربوبی) این است که کلامهای متشابه (موجود در قرآن و حدیث) را بر معنای اصلی خود تفسیر کنیم و هم چنین الفاظ دال بر تشبیه (واجب الوجود به موجودات جسمانی امکانی از قبیل ید و عرش و میزان و قلم و لوح و نظایر آنها) را بر همان مفهوم اولی لغوی خود حمل کنیم (زیرا به اعتقاد ما الفاظ برای معانی عامه ای وضع شده اند که در هر جا مصداق خاصی دارند که با حفظ همان معنی عام لغوی در آن مصداق خاص استعمال می شوند. مثلاً لفظ ید در لغت به معنی چیزی است که وسیله تناول و یا اخذ و جذب و دفع و گذاشتن و برداشتن چیزی است. خواه آن چیز جسمی مرکب از پوست و گوشت و اعصاب و استخوان باشد، مانند دست انسان و حیوان، و یا قدرت مجرد و یا علم فعلی ازلی باشد. زیرا قدرت مجرد و علم فعلی ازلی نیز همان عملی را انجام می دهد که عضو مخصوص یعنی دست انجام می دهد. پس اطلاق ید در آیه شریفه «قَالَ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (یهود گفتند دست خدا بسته است- مائده، ۶۴) بر قدرت و یا علم فعلی که از مصادیق واقعی ید است استعمال لفظ در معنای حقیقی خود است؛ و هم چنین عرش به معنای چیزی است که يك موجود عالی رتبه ای بر وی قرار گیرد، خواه آن چیز موجودی روحانی نظیر قلب و عقل و وجود منبسط باشد و یا موجودی جسمانی، مانند سریری که از چوب و یا سنگ و یا آهن ساخته شده است. پس استقرار و استوای پروردگار بر عقل و یا قلب مؤمن موحّد خاصی و یا بر وجود منبسط استقرار و استوا بر عرش حقیقی و به معنای لغوی است. هم چنین میزان در لغت به معنای آلت و وسیله وزن و سنجش اشیاء است خواه مصداق آن، دو کفه ترازو باشد که وسیله سنجش کمیت و مقدار اجسام است و یا منطق که وسیله سنجیدن صحت و فساد دلیل است و یا عقل که وسیله سنجش و تشخیص حقایق و درک دقایق علوم است. پس ما این قبیل الفاظ و کلمات را که در قرآن و یا حدیث ذکر شده و به واجب

الوجود نسبت داده شده، بر همان معانی و مفاهیم اولیه لغوی حمل می کنیم) بدون آنکه تجسم و تکثری در ذات واجب الوجود لازم آید چنانکه فرقه حنبلی و مجسمه پنداشته اند و بدین جهت ملتزم به تجسم ذات واجب الوجود شده اند. پس این مسئله از غوامض و مشکلات مسایل علم الهی است که فهم و درک آن میسر نیست مگر برای آنانکه نفس خویش را از ارجاس و ادناس و رزایل اخلاق پاک و منزّه کرده اند زیرا مردم در فهم و درک متشابهات قرآن یا متحیر و سرگردانند و یا چشم عقل و خرد آنان کور و نابیناست. پس گروهی از ایشان کلیه این قبیل الفاظ مذکور در قرآن را (از معانی و مفاهیم اولیه لغوی خود تحریف نموده) به امور عقلیه تأویل نموده اند. حتی اینکه باب تأویل را درباره امر اخرویه از قبیل جنت و نار و حساب و میزان باز کرده اند (و آنها را نیز به مفاهیم عقلیه تأویل و تفسیر نموده اند) و گروهی دیگر از آنان همه را به معانی و مفاهیم مستلزم تجسم تفسیر نموده اند. بدون اینکه جانب تنزیه و تقدس ذات واجب الوجود را مراعات کنند. و گروهی دیگر بعضی از آن الفاظ را تأویل و برخی دیگر را به معانی و مفاهیم لغویه و اولیه تفسیر و تقریر نموده اند، مانند آنان که به مضمون آیه شریفه «نؤمن ببعث و نکفر ببعث» (به بعضی ایمان می آوریم و به بعضی نمی آوریم - سوره نساء، ۱۵۰) به بعضی از آن معانی مؤمن و معترفند و نسبت به بعضی دیگر مؤمن و معترف نیستند. پس آنچه که در مورد مبدأ آفرینش وارد شده آن را تأویل کرده اند و آنچه را که در مورد معاد و روزستاخیز وارد شده، آن را تقریر و تثبیت کرده و به معنای ظاهری لغوی خود ابقا نموده اند. زیرا ایشان از در خانه علم و دانش داخل نشده اند و علم کتاب را از خدا و رسول نگرفته اند، بلکه از ظواهر الفاظ و مفاهیم عرفیه گرفته اند و از طریق نقل امر محسوسی از محسوس دیگری و در حقیقت از طریق اخذ مرده ای از مرده دیگری (زیرا محجوب بودن از مقام نبوت و ولایت دل را می میراند و روح حیات علمی و عقل و خرد را از وی می گیرد و اخذ علم چنین اشخاص از همانند خویش عیناً مانند اخذ مرده ای است از مرده دیگری) مانند ابدان بیجانی که بعضی بر بعضی دیگری تکیه کند و اجساد مرده ای که بعضی به بعضی دیگری متصل گردد. پس ایشان هرگز به حقیقت علم به ذات خدا و علم به آیات و کتب و رسل او و علم به آخرت و نحوه وجود او نخواهند رسید.

شاهد چهارم

در بیان سایر امور عامه ای که از تتمه و بقایای تقسیمات وجودند که در طی اشراقاتی چند تقریر می گردند

اشراق اول: در بیان متقدم و متأخر و اقسام آن

از جمله اقسام متقدم، متقدم بالزمان است مانند تقدم ابراهیم (ع) بر محمد (ص) (در زمان). دیگری تقدم بالشرف مانند تقدم عالم بر جاهل (در شرافت و فضیلت). دیگری تقدم بالطبع مانند تقدم علت ناقصه بر معلول. یعنی تقدم چیزی که وجود معلول بدون وجود آن چیز ممتنع است و وجود معلول به صرف وجود آن چیز واجب و حاصل نمی گردد.^{۲۸} مانند تقدم واحد بر اثنین (که تحقق اثنین بدون تحقق واحد ممتنع است و وجود واحد به تنهایی کافی برای وجود اثنین نیست. بلکه وجود اثنین محتاج به وجود واحد دیگری است، ولی هر واحدی بالطبع مقدم بر اثنین است).

دیگری تقدم بالرتبه خواه تقدم بالوضع (یعنی بر حسب مواضع و قرارداد) باشد مانند تقدم امام بر مأموم (در اقامه نماز جماعت) در صورتیکه محراب و محل اقامه جماعت را در نظر بگیریم و بالعکس (یعنی تقدم مأموم بر امام) در صورتی که درب ورود در مسجد و یا شبستان مسجد را در نظر بگیریم (زیرا مأموم به درب ورودی نزدیکتر از امام است و از این جهت مقدم بر امام است) و یا تقدم به حسب طبع و نظام طبیعی باشد مانند درجات و مراتب کلیت و عموم (در سلسله مراتب اجناس و انواع) در صورتی که از جوهر (که جنس عالی و جنس الاجناس است) آغاز کنیم و سیر نزولی کنیم تا به انسان (که نوع الانواع و نوع اخیر است) منتهی گردد و اگر امر (در تعیین مراتب عموم و کلیت) معکوس گردد (بدین معنی که سلسله را از نوع اخیر که انسان است، آغاز کنیم) متقدم، متأخر، و متأخر، متقدم گردد (یعنی در این صورت، متقدم انسان است و متأخر جوهر است).

دیگری تقدم بالعليه مثل تقدم علت تامه کامل بر معلول خود (ضمناً باید دانست که برای تقدم در هر يك از اقسام تقدم ملاکی است که بر اساس آن ملاک تقدم منظور می گردد) و ملاک تقدم در تقدم زمانی، زمان است به اعتبار هوایات متعاقبه اجزای زمان (زیرا هر چند زمان کمیت متصلی است ولی در ذهن و بر حسب تجزیه و تحلیل ذهنی به اجزایی که هر يك در تعاقب دیگری

۲۸. در بعضی از نسخ مخطوط اصل عبارت این است: «و لا یجب وجوده بوجوه» و ظاهر این نسخه اصح از سایر نسخ است. - م.

موجود و بی درنگ معدوم می گردد، منقسم می گردد و حدوث حادث متقدم، منطبق بر همان جزء از زمانی است که منقضی و معدوم گردیده است و دوام و بقای وجود آن حادث تا آخرین لحظات بقا نیز بر سایر اجزای زمان در طول مدت بقا منطبق می گردد (و ملاک در تقدم بالشرف، فضیلت و در تقدم بالرتبه، قرب به مبدء محدود و در تقدم بالطبع، اصل وجود و در تقدم بالعلیه، وجوب است).

بحث و تحصیل

(قبلاً گفته شد که ملاک و مناط تقدم و تأخر بالزمان، زمان است ولی) در مورد عروض تقدم و تأخر در اجزاء زمان اشکالی وارد کرده اند. بدین تقریر که اگر ملاک و مناط تقدم و تأخر عارض بر اجزای زمان، زمان باشد هر آینه باید برای زمان، زمان دیگری فرض نمود (تا که تقدم هر جزئی از اجزای زمان بر جزء دیگری به وسیله زمان باشد و بگوئیم جزء متقدم از زمان در زمان متقدم و جزء متأخر از زمان در زمان متأخر قرار گرفته) و هم چنین برای آن دو زمان متقدم و متأخر (که ملاک و مناط تقدم و تأخر دو جزء از زمان مفروض اند) زمان دیگری فرض نمود و هم چنین برای هر زمانی زمان دیگری الی غیر النهایه فرض نمود.

ولی از این اشکال چنین پاسخ گفته اند که هر موجود زمانی غیر از ذات زمان، در عروض تقدم و تأخر بر آن محتاج به زمان است و اما اجزای زمان، خود به نفس ذات خویش متقدم و متأخرند نه به واسطه چیز دیگری (و بنابر این، تقدم و تأخر در اجزای زمان امری است ذاتی). بدین پاسخ نیز اشکالی وارد کرده اند بدین تقریر که اجزای زمان به علت اتصال و پیوستگی آنها بایکدیگر دارای حقیقتی متشابه با هم و متحدند، پس چگونه ممکن است که بعضی از آن اجزاء، بالذات متقدم و بعضی دیگر بالذات متأخر باشند. ولی از این اشکال نیز چنین پاسخ داده اند که ذات و حقیقت زمان عبارتست از اتصال امری که بالذات متجدد و متغیر و گذران است و هر ماهیتی که حقیقت آن عین اتصال تجدد و تغیر و گذران است، اجزای آن بالذات متقدم و متأخر است. پس اختلاف اجزاء به تقدم و تأخر امری ذاتی و از ضروریات این چنین حقیقتی است.

بحث و تحصیل

(باز در مورد تضایف تقدم و تأخر اشکال دیگری وارد آمده و در تقریر اشکال) گفته شده که تضایفین باید در وجود، مقارن بایکدیگر بوده و با هم معیت داشته باشند (زیرا در تعریف تضایفین گفته اند تصور هر يك مستلزم تصور دیگری است و این مستلزم معیت هر دو در وجود است) و تقدم و تأخر، تضایفان و داخل در تحت مقوله مضاف اند (در حالتی که صفت تقدم و

تأخر مانع معیت است) و از این اشکال بدانگونه که در کتب حکما ثبت شده است چنین پاسخ گفته اند که اضافه تقدم و تأخر در عقل عارض بر دو جزء از زمان می گردد. بدین کیفیت که هنگامی که انسان هر دو را در ذهن احضار نمود و عقل هر دو را بدین دو صفت یعنی صفت تقدم و تأخر لحاظ نمود حکم می کند به اینکه دو جزء از زمان در خارج نیز بدین صفت می باشند (یعنی هنگامی که ذهن دو جزء از زمان را با هم احضار می کند و هر دو را بدین دو صفت لحاظ می کند، ناچار به حکم تضایفی که مابین آنهاست، آنها را با هم تصور می کند. ولی چون نحوه وجود اجزاء زمان به قسمی است که باید بعضی متقدم و بعضی متأخر باشند، عقل حکم می کند به اینکه این گونه تضایفین باید در خارج نیز به همین کیفیت باشند. پس مابین این تضایفین با سایر تضایفان از این لحاظ فرق است که سایر تضایفان هم در ذهن و مقام تصور و هم در خارج با هم معیت دارند ولی این دو تضایفین در ذهن معیت دارند و در خارج معیت ندارند.)^{۲۹}

تحقیق عرشی

تقدم و تأخر در اجزای زمان منافی با معیت دو جزء متقدم و متأخر، در وجود نیست بلکه تقدم و تأخر در دو جزء متقدم و متأخر از زمان عین معیت آنهاست در وجود (و این قسم از معیت در وجود در عین اتصاف اجزاء به صفت تقدم و تأخر در وجود، مختص به زمان است که نحوه وجود او، وجودی است تدریجی) پس هر دو امر تضایفین از آن جهت که متضایفند، باید در آن نحوه از وجودی که ویژه آنهاست، معیت داشته باشند و نحوه وجود ابغاض و اجزای زمان عبارت است از اتصال تجددی (یعنی اتصالی که اجزای آن در عین اتصال، متجدد و حادث بالتدریج اند و چنین وجودی قهراً و به حکم لزوم و ضرورت و خاصیت وجودی خود، دارای اجزایی است که در وجود و حدوث تدریجی، بعضی متقدم و بعضی متأخرند و در عین تقدم و تأخر به علت اتصال اجزاء، با هم معیت دارند) و برای چنین وجودی معیتی مابین اجزاء بجز این معیت تصور نمی گردد و این به علت ضعف این نحو از وجود است و اما آنچه را که حکما در پاسخ اشکال مذکور بیان کرده اند، در آن فایده و نتیجه ای در دفع اشکال نیست. زیرا نسبت تضایف (مابین دو امر) همان طور که موجب معیت هر دو امر در ذهن و مقام تصور است، همین طور ایجاب می کند که آن دو امر در وجود خارجی نیز با هم معیت داشته باشند (و خلاصه اینکه مابین اجزای زمان نیز

۲۹. ناگفته نماند که هر تضایفانی هر چند از لحاظ نسبت تضایف با هم معیت دارند، ولی قهراً و لزوماً هم در تصور و هم در خارج یکی بر دیگری ولو در يك لحظه تقدم دارد زیرا تا یکی ابتداء تصور نگردد دیگری با او بلافاصله تصور نگردد و همچنین وجود یکی از تضایفین در خارج در يك آن و لحظه بر دیگری تقدم دارد. ضمناً برای درك مطالب مربوط به این مقام به حواشی مترجم مراجعه شود. - م.

معیتی است در وجود خارجی هر چند این معیت معیتی است در عین انقضا و تجدد و معیتی است در عین تقدم و تأخر).

حکمت مشرقیه

در اینجا دو قسم دیگر از تقدم و تأخر، اضافه بر اقسام پنج گانه مشهور وجود دارند که جمهور حکما به علت دقت و لطافت آنها، بر آنها واقف نشده اند (زیرا در کتب حکما ذکر و اثری از این دو قسم تقدم و تأخر مشهود نیست) یکی تقدم و تأخر بالحق و دیگری تقدم و تأخر بالحقیقه. و برای هر یک از این دو قسم تقدم و تأخر برهان و دلیلی خاص و تعریفی است مخصوص و دقیق که بیان و تقریر آنها نیازمند به بحث مفصلی است که ایراد آن شایسته و مناسب با این کتاب مختصر نیست (و در سایر کتب مفصل خویش برهان بر وجود این دو قسم تقدم و تأخر و هم تعریف مخصوص به هر یک را به طور مبسوط تحریر و تقریر نموده ایم) ولی ما در اینجا به قسم اول اشاره می کنیم (و در تفسیر و توضیح آن به طور اختصار می گوئیم) به اینکه حق، جل شأنه، به اعتبار تجلی وی در اسماء خویش و هم به اعتبار تنزل وی در مراتب شئون وجودیه خود که عبارتند از وجودات ممکنات، هم متصف به تقدم و هم متصف به تأخر است و اتصاف او به تقدم و تأخر به نفس ذات اوست نه به واسطه امری زاید بر ذات (زیرا حق است که در نخستین مراتب کثرت، در اسماء و صفات خویش از قبیل عالم و قادر و مرید تجلی می کند و وجود، در مقام ذات، تقدم بر وجود و ظهور و تجلی در مقام اسماء و صفات دارد و نیز حق است که در سایر مراتب وجود از عقول تا به اجرام و عناصر که همگی شئون وجودیه اویند تنزل می کند و وجودش در اصل مرتبه ذات، تقدم بر شئون وجودیه او دارد. پس اوست که در حقیقت به نفس ذات خویش هم مقدم است و هم متأخر).

پس هیچ متقدمی مقدم و هیچ متأخری متأخر نمی شود مگر به حق لازم و قضای حتمی (یعنی به نفس وجودی که حق حقیقی است و تحقق هر وجودی در هر مرتبه ای و تجلی وی در هر منزل و مقامی و تشان او به هر شأن و نام و نشانی امری لازم و ضروری و غیر قابل تغییر و تبدل است و لایق و شایسته اوست) و به قسم دوم (یعنی تقدم بالحقیقه) اشاره می کنیم (و در تفسیر و تعریف آن می گوئیم) به اینکه جاعل و مجعول هنگامی که برای هر یک شیئیت وجودی است، تقدم شیئیت (یعنی ماهیت) جاعل بر شیئیت مجعول از نظر اتصاف به وجود، تقدم بالذات است (زیرا شیئیت و ذات جاعل در اتصاف به وجود، بالذات به حکم عقل و ضرورت و بدهاقت مقدم بر شیئیت و ذات مجعول است) خواه تقدم بالذات به صورت تقدم بالطبع باشد (مانند تقدم واحد بر اثنین) و یا تقدم بالعلیه باشد (مانند تقدم علت تامه بر معلول) و تقدم نفس وجود بر وجود (یعنی تقدم نفس وجود منسوب به جاعل بر نفس وجود منسوب به مجعول) تقدم بالحقیقه است (نه

بالطبع و نه بالعلیه و نه به سایر انحاء تقدم مشهور. زیرا وجودات دارای مراتب و کثراتی است که بعضی بالحقیقه و به نفس ذات، مقدم بر بعضی دیگرند).

و اما^{۳۰} تقدم وجود بر ماهیت، تقدمی است که ملاک و سببی برای آن نمی توان فرض نمود مگر اینکه بگوئیم وجود، موجود بالذات است و ماهیت، موجود بالعرض و به تبع وجود است و حال وجود و ماهیت عیناً نظیر حال شخص است با سایه او و یا نظیر عکس شخص است در آینه.

اشراق دوم: در بیان واحد و کثیر

وحدت مساوق و همطر از با وجود است در صدق بر جمیع اشیاء. بلکه در حقیقت، وحدت عین وجود است و لذا در قوت و ضعف همانند اوست. زیرا هر چیزی که وجودش اقوی است، وحدتش نیز اقوی و اتم است و هم چنین وحدت همانند و همطر از با وجود است در اینکه او نیز مفهومی است واحد و معلوم برای همه کس و بی نیاز از تعریف و هر زمان که بخواهند او را به چیزی تعریف کنند مواجه با دور می شوند (همان طور که تعریف وجود به هر چیزی مواجه با دور می گردد).

از جمله احوال و خصوصیات وحدت، هویت و تجانس و تماثل و تشابه و تساوی و تناسب است (که تعریف هر یک ذیلاً بیان خواهد شد). و ضمناً باید دانست که در وحدت، شایبه و رنگی است از کثرت (زیرا در هر دو چیز در عین وحدت و اتحاد در هر جهتی از جهات، به علت دو چیز بودن کثرتی است) همان طور که در کثرت که مقابل وحدت است از قبیل غیریت و خلاف و تناقض و تضاد شایبه و رنگی است از وحدت (زیرا در هر کثرتی که مابین دو چیز است چه به عنوان تغایر و یا به عنوان تخالف و یا تناقض و یا تضاد و یا به عنوان دیگری از عناوین تقابل، یک نوع وحدتی است لا اقل از وحدت در وجود و یا وحدت در مفهوم شیئیت به خصوص که بنابر عقیده ما وجود در کلیه موجودات دارای حقیقت واحدی است).

پس وحدت بر دو قسم است: وحدت حقیقیه (که صفتی است برای شیئی که خود به اعتبار ذات خود نه به اعتبار امر دیگری دارای وحدت باشد و به اصطلاح، صفت وحدت وصف به حال ذات نه وصف به حال متعلق باشد. مانند وحدت ذات واجب الوجود و وحدت حقیقت وجود و وحدت عقل اول در مرتبه وجود عقلانی خود) و وحدت غیر حقیقیه و آن عبارت از این است که امور متعددی مشترک در امر واحدی باشند که آن امر واحد، جهت وحدت و اتحاد مابین آن امور است و این امر واحد (که جهت وحدت و اتحاد امور مذکور است) یا امری است مقوم ذات و

۳۰. در کتاب اسفار تقدم بالحقیقه را تقدم وجود بر ماهیت در تحقق، مثال زده است زیر ماهیت در تحقق تابع وجود است.

ماهیت آنها (از قبیل جنس و فصل و نوع) و یا امری است عارض بر ذات آن امور (از قبیل کم و کیف و سایر اعراض).

پس اتحاد در نوع را مماثلت و اتحاد در جنس را مجانست و اتحاد در کیف را مشابهت و اتحاد در کم را مساوات و اتحاد در وضع را مطابقت و اتحاد در اضافه را مناسبت خوانند. و واضح است که جهت وحدت و اتحاد در این امور بازمی گردد به آنچه که دارای وحدت حقیقیه است (زیرا نوع و جنس و کیف و کم و وضع و اضافه که جهت وحدت در امور نامبرده اند هر کدام واحد به وحدت حقیقیه اند) لکن برای وحدت حقیقیه نیز مراتبی است مختلف از حیث شدت و ضعف و قوی ترین امور در اتصاف به صفت وحدت حقیقیه، آن امری است که هیچ گونه کثرتی در آن به هیچ وجه وجود ندارد (مانند ذات واجب الوجود و حقیقت وجود و وحدت که مبدأ اعداد است) و غیر این وحدت (از سایر اقسام وحدت حقیقیه) گاهی واحد جنسی است (مانند جسم مطلق و جسم نامی و حیوان) و گاهی واحد نوعی است (مانند انسان و فرس) و گاهی واحد عددی یعنی واحد شخصی است و واحد عددی شخصی یا اینکه در خارج به هیچ وجه قابل قسمت نیست و یا اینکه قابل قسمت است.

قسم دوم یعنی آنکه قابل قسمت است گاهی واحد بالاتصال است (مانند جسم واحد که وحدتش عبارت است از اتصال امتداد در جهات سه گانه) و گاهی واحد بالترکیب است (مانند بدن انسان و حیوان که دارای ترکیب طبیعی است و یا معجون مرکب از داروهای مختلف که در اثر ارتباط اجزا و یا اختلاط اجزا، به صورت موجود واحدی مرکب از اجزای گوناگون درآمده و دارای ترکیب صناعی است).

قسم اول (یعنی آنکه در خارج به هیچ وجه قابل قسمت نیست) یا اینکه دارای وضع (یعنی قابل اشاره حسیه) است مانند نقطه (که نهایت خط و قابل اشاره حسیه است) و یا اینکه دارای وضع و قابل اشاره حسیه نیست، این چنین موجود واحدی جوهریست مفارق (و مجرد از ماده و لواحق ماده) مانند عقل و نفس و باید دانست که شرف و فضیلت هر موجودی به سبب غلبه وحدت است در آن، هر چند هیچ موجودی (اگر چه از یک جهت و یا چندین جهت دارای کثرت باشد) خالی از نوعی از وحدت نیست حتی اینکه عدد عشره (در عین داشتن کثرت آحاد)، در عشریت (که مرتبه ای است از مراتب اعداد) دارای وحدت است بلکه در حقیقت، عشره برای خود (و نسبت بدین مرتبه از وجود) واحد است. (یعنی یک واحدی است از مراتب اعداد چنان که می گوئیم یک عشره و یا ده عشره و یا صد عشره مثلاً) و نسبت به غیر (یعنی نسبت به سایر مراتب اعداد و هم چنین نسبت به آحادی که از آنها تألیف یافته است) عشره است.

پس هر چیزی که وجودش از کثرت دورتر است از مساوای خود (که دارای کثرت و یا کثرت بیشتری است) اکمل است و هر اندازه که آحاد عدد به آحاد بیشتری ارتقا یابد، نسبت

وحدت به چنین عددی کمتر و ضعیف تر است پس اولی و سزاوارتر از هر چیز به صفت وحدت همانا واحد حقیقی است و سزاوارتر از همه اقسام واحد حقیقی به صفت وحدت، واحد حقیقی است که به هیچ وجه قابل انقسام نیست، نه انقسام در کمیت و نه در حد و نه انقسام به قوه و فعل و نه انقسام از طریق تحلیل به ماهیت و وجود (مانند ذات واجب الوجود) سپس واحد حقیقی که از نظر کمیت نه بالقوه و نه بالفعل قابل انقسام نیست و بعد از آن واحد بالاتصال مانند فلک واحد و یا آب واحد و سپس واحد بالا اجتماع طبیعی (مانند بدن انسان و حیوان نه واحد بالا اجتماع صناعی مانند معجون مرکب از اجزایی که به دست طبیعت ترکیب یافته) و واحد عددی (مانند زید مثلاً) سزاوارتر است به صفت وحدت از واحد نوعی (مانند انسان) زیرا وحدت نوعی وحدت ذهنی است. (زیرا مفهوم انسان امری است کلی و ذهنی و وحدت آن نیز امری است ذهنی) و واحد نوعی احق و اولی است از واحد جنسی (مانند حیوان) به علت شدت ابهام جنس، و واحد نوعی و واحد جنسی غیر از واحد بالنوع و واحد بالجنس اند.

اشراق سوم: در تقابل

قبل از این گفتیم که هویت از اوصاف و احوال وحدت است همانطور که غیریت از اقسام و احوال کثرت است. پس از جمله اقسام غیریت، تقابل است (و تقابل که دال بر اختلاف و مغایرت است صفتی است مابین دو امر متباین به نام متقابلان) و متقابلان عبارتند از دو امری که در شیء واحدی و از جهت واحدی جمع نشوند و تقابل بدین معنا دارای چهار قسم است: قسم اول تقابل ایجاب و سلب است و این تقابل نه تنها در مورد قضایا (مانند «زید قائم» و «زید لیس بقائم») صادق است بلکه در مفردات نیز مانند فرس و لافرس صدق می کند (پس همان طور که مابین دو قضیه «زید قائم» و «زید لیس بقائم» تقابل است همین طور مابین زید و لایزد و قائم و لاقائم و فرس و لافرس نیز تقابل است و هر گاه تقابل ایجاب و سلب مابین دو قضیه بود) پس دو قضیه متقابل به تقابل ایجاب و سلب (در اصطلاح منطق و هم در فلسفه) متناقضان نامیده می شوند.

و اما اشکالی که در این مورد کرده اند دایر بر اینکه نقیض هر چیزی رفع اوست در حالتی که قضیه موجب، نقیض به معنی رفع قضیه سالبه نیست، بلکه قضیه موجب، مصداق سلب سلب خود است، نه رفع قضیه سالبه، بحث و مناقشه لفظی است (و بحث و مناقشه لفظی در مسایل عقلی که فکر انسان غالباً معطوف به جانب معنی و حقیقت است نه الفاظ و عبارات، چندان مورد اعتنا و توجه نیست) زیرا تناقض از جمله نسبی است که (مابین دو امر متناقض) از هر طرف تکرار می یابد (زیرا همان طور که قضیه سالبه نقیض و رافع قضیه موجب است، قضیه موجب نیز واقعاً و حقیقتاً نقیض و رافع قضیه سالبه است؛ خواه لفظ نقیض و یا لفظ رفع بر وی اطلاق بشود و یا

نشود) و در پاسخ از این اشکال احتیاج به این نیست که لفظ رفع را در تعریف نقیض (که گفته اند «نقیض کل شیء رفعه») تأویل و توجیه کنیم به اینکه لفظ رفع مذکور در تعریف نقیض، اعم است از رفع و مرفوع به رفع (بدین معنی که بگوییم نقیض هر شیء رفع اوست. خواه رفع، به معنی رافع و اسم فاعل باشد و یا رفع به معنی مرفوع و اسم مفعول باشد. زیرا مصدر هم به معنی اسم فاعل و هم به معنی اسم مفعول استعمال می شود؛ و رفع به معنی رافع را به قضیه سالبه اختصاص دهیم و رفع به معنی مرفوع را به قضیه موجه نسبت دهیم).

دوم از اقسام تقابل، تقابل متضایفین است و متضایفین عبارتند از دو امر وجودی (یعنی دو امر ثبوتی) که هر یکی با دیگری تعقل و تصور گردد (بدین معنی که تصور هر یک مستلزم تصور دیگری و توأم با تصور دیگری باشد) مانند علت و معلول (و حکما نسبت مابین این دو امر را اضافه گویند و طرفین اضافه را مضاف نامند) و مضاف حقیقی، اضافه است نه محمول علیه (یعنی ذات موصوف به اضافه مانند ذات علت که آن را در اصطلاح مضاف مشهور نامند) و نه آنکه مرکب است از ذات و اضافه (مانند ذات متصف به صفت علت) که آن را مضاف مشهوری گویند و هم چنین است حکم در مورد هر مشتقی (مانند ابیض زیر ابیض حقیقی نفس بیاض است و ذات جسم سفید بدون صفت سفیدی، ابیض مشهور و جسم با صفت سفیدی، ابیض مشهوری است).

سوم از اقسام تقابل، تقابل تضاد است (که نسبتی است مابین متضادین) و متضادان دو امر وجودی و ثبوتی اند که هر دو در موضوع واحد (و در آن واحد) جمع نشوند و مابین هر دو امر، غایت بُعد و مخالفت باشد. همان طور که در اصطلاح حکمای الهی تفسیر شده، و یا دو امری هستند که بر موضوع واحدی تعاقب کنند (یعنی هر یکی در تعاقب دیگری و بعد از زوال آن، در موضوع واحد قرار گیرند) بدون اینکه اجتماع هر دو در موضوع واحد ممکن باشد. همان طور که در اصطلاح علمای منطق تفسیر شده (مانند سواد و بیاض). جماعتی از علما به جای موضوع، لفظ محل را اختیار کرده اند و بنا بر این مابین صور عناصر (که به علت جوهریت آنها عارض بر موضوع نشوند، بلکه در محل جوهری دیگری حلول می کنند)، قایل به تضاد شده اند (زیرا محل، اعم از موضوع است و می توان آن را هم محل اعراض و هم محل جواهر فرض نمود. برخلاف موضوع که محل مختص به اعراض است) و به زودی حق و صحت و یا بطلان این مسئله را خواهی دانست.

چهارم از اقسام تقابل، تقابل عدم و ملکه است. ملکه به طوری که در نزد جمهور مشهور است عبارت است از قدرت چیزی بر انجام امری که از شأن او در خور اوست که در هر وقتی که بخواهد آن را انجام دهد. مانند قدرت انسان و یا حیوان بر دیدن اشیاء و عدم عبارت است از انتقای این قدرت از انسان و یا حیوان با بطلان استعداد و صلاحیت داشتن آن در زمانی که از

شأن آن چیز این است که در این وقت و زمان در وی وجود داشته باشد. مانند نابینایی (در انسان و یا حیوان در زمانی که باید بینا باشد) نه مانند حجر (و یا هر جسم جامدی که فاقد استعداد و صلاحیت داشتن حس بینایی و قدرت بر آن است) و نه مانند جر و (یعنی نابینایی در بچه شیر و یا سگ) قبل از باز شدن چشم او (زیرا قدرت بر بینایی در بچه شیر و سگ از هنگام تولد تا زمان باز شدن چشم او وجود ندارد، و بنا بر این تقابل بین عمی و بصر در جسم جامد و یا در هر حیوانی قبل از فرارسیدن زمان باز شدن چشم، تقابل عدم و ملکه نیست).

از بیانات گذشته معلوم شد که تقابل در تضایف و تضاد، مابین دو امر وجودی است و در سلب و ایجاب و عدم و ملکه، مابین دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی است. و این بود تفسیر عدم و ملکه از نظر جمهور (ولی عدم حقیقی مقابل ملکه حقیقیه (از نظر ما) عبارت است از انتقای امری از چیزی که در آن چیز و یا در بعضی از مقومات آن چیز مانند جنس و نوع، امکان وجود آن امر متحقق باشد. پس عمی و ظلمت و نداشتن مو در بدن به علت ابتلاء به داء الثعلب پس از داشتن آن و امر دیت در صورت کودکان در زمانی قبل از فرارسیدن زمان رویدن مو در صورت آنان و عدم بینایی با امکان وجود بینایی در مورد شخص کور مادر زاد و نبودن ریش در صورت زن که وجود آن در صورت افراد نوع انسان که شامل زن و مرد است، ممکن است، همگی عدم ملکه اند نه عدم بحت و عدم صرف. زیرا در تمام این اعدام نامبرده امکان وجود امر معدوم، شرط و معتبر است و امکان شیء مستلزم وجود ماده مستعد قبول آن شیء است و لذا صدق این اعدام بر امری که به کلی معدوم و فاقد امکان وجود امر معدوم است جایز نیست (پس با این تفسیر، عدم و ملکه شامل کلیه مواردی می شوند که ذکر شد در حالتی که بعضی از آنها به تفسیر جمهور از عدم و ملکه خارج می شوند).^{۳۱}

حکمت مشرقیه

بدان که وحدت مانند وجود، مقوم ماهیت هیچ شیء از اشیاء نیست (زیرا ماهیت نه مشروط به وحدت و نه مشروط به کثرت است. بلکه هم قابل وحدت و هم قابل کثرت است. پس وحدت، مقوم ماهیت و داخل در قوام ذات اشیاء نیست) ولی نمی گوییم وحدت، مقوم انیت و وجود شیء نیست زیرا اوحدهت نزد ما عین انیت و وجود است نه امری زاید بر وجود. پس وحدت از عوارض ماهیات است، زیرا برای تو ممکن است که مثلاً ماهیت انسان را از آن حیث که ماهیت ذاتی است عاری از هر قید و شرطی، لحاظ و تصور کنی و در این لحاظ، وحدت را مقوم ماهیت (و داخل در ذات و حقیقت ماهیت) نیابی. پس (با این دلیل ثابت شد که) وحدت، عارض بر ماهیت

۳۱. به حواشی مترجم در کتاب ایضاح المفاسد در اطراف مسئله ملکه مراجعه شود. - م.

است (نه امر ذاتی و مقوم). لیکن بر تو واجب و لازم است که نفس خویش را تصفیه و تلطیف کنی و در آنچه که ماقبالا در مورد کیفیت عروض وجود بر ماهیت بیان کردیم دقت و تأمل کنی (و به خاطر بیابوری) که عروض وجود بر ماهیت به چه نحو و کیفیتی بود تا برای تو روشن و معلوم گردد که عروض وحدت بر ماهیت نیز به چه نحو و کیفیت است (تا بدانی که عروض وحدت بر ماهیت مانند عروض وجود بر ماهیت، هر دو در ذهن است. ولی در خارج، وحدت متحد است با ماهیت همان طور که وجود در خارج متحد است با ماهیت).

بحث و تحصیل

یا اینکه شاید تو بر حسب آنچه که در کتاب شفا و غیره به نظرت رسیده است بگویی کثیر من حیث هو کثیر (یعنی کثیر از آن حیث که کثیر است، مانند اعداد)، موجود است و هیچ کثیری از آن حیث که کثیر است واحد نیست و این قیاس (که به شکل دوم از اشکال اربعه ترتیب داده شده است) نتیجه می دهد که هر موجودی واحد نیست. پس وحدت مغایر با وجود است (نه مساوق و متحد با وجود) بلی بر این کثیر، وحدت و خصوصیتی عارض می گردد (زیرا هر کثرتی در عین کثرت، دارای وحدتی است که همه را در آن جهت وحدت جمع می کند مانند وحدتی که عارض بر هر مرتبه ای از مراتب اعداد می گردد) ولی نه اینکه کثرت عارض بر چیزی گردد که وحدت عارض بر وی گردیده (تا اجتماع متقابلین در موضوع واحد لازم آید).^{۳۲}

اما ما در پاسخ این اشکال می گوئیم اگر مراد و مقصود تو از لفظ کثیر موصوف به قید من حیث هو کثیر در صغرا و کبرا مذکور، همان معنایی است که در مباحث (و احکام مربوط به نفس) ماهیت، مورد نظر قرار می گیرد (و ماهیت را بدین صفت یعنی به صفت من حیث هی موصوف می کند) تا ما بین مقومات ماهیت و غیر مقوماتی (که خارج از ذات ماهیت و عارض بر اویند) فرق گذاشته شود و از یک دیگر جدا و ممتاز باشند، می گوئیم بنابراین صغرای قیاس باطل و ممنوع است. زیرا کثیر بدین معنی (یعنی کثیر به قید من حیث هو کثیر) نه موجود است و نه معدوم (بلکه کثیر من حیث هو کثیر فقط کثیر است نه چیز دیگری از اوصاف و عوارض زاید بر اصل مفهوم کثیر. چرا که ماهیت در حد ذات خویش همان ماهیت است فقط) و اگر مقصود تو (از مقدمه اول یعنی صغرای قیاس) این است که شیء کثیر از آن جهت که کثیر است، در عالم واقع و خارج موجود است، این معنی صحیح و مورد قبول ماست.

لکن مقدمه دوم یعنی کبرا قیاس ممنوع است. زیرا کثیر من حیث هو کثیر همان طور که در خارج موجود است، هم چنین از جهتی دارای وحدت است. هر چند این وحدت نه آن وحدتی

۳۲. به حاشیه مترجم در این مقام در کتاب ایضاح المقاصد مراجعه شود. - م.

است که در مقابل کثرت اوست (زیرا وحدت مقابل کثرت، وحدتی است مانع کثرت و مقابل آن و چنین وحدتی در هیچ موردی با کثرت جمع نمی شود) نمی گوئیم وحدت، عارض بر کثرت شده است تا که کثرت، عارض بر موضوع و وحدت، عارض بر کثرت شده باشد و بالنتیجه موضوع وحدت و کثرت متغایر باهم باشند نظیر عشره که عارض بر جسمی می شود (که دارای اجزاء و یا آحاد دهگانه باشد) و سپس وحدت عارض بر این کثرت می شود. پس وحدت این کثرت، مقابل این کثرت نیست زیرا موضوع و معروض وحدت و کثرت یک چیز نیست (بلکه همان طور که گفتیم موضوع کثرت، جسم است و موضوع وحدت عشره است که کثرت است) برخلاف وحدت موضوع کثرت که مقابل با این کثرت است (در صورتی که وحدت و کثرت هر دو عارض بر موضوع واحدی شوند) بلکه (ما این مسئله را به شکل دیگری طرح می کنیم و چنین) می گوئیم وحدت، مانند وجود دارای اقسام گوناگونی است و هر وحدت خاصی در مقابل کثرت خاصی است و در مقابل وحدت مطلقه، کثرت مطلقه است چنانکه در مقابل وجود خاص ذهنی و وجود خاص خارجی، عدمی است به ازای آن و عدم مطلق در مقابل وجود مطلق است و هر موجودی دارای یک نوع وحدتی است که کثیر مقابل با این وحدت با این وحدت موجود نخواهد بود. پس موضوع کثرت، مانند مردانی که دارای ده عددند از آن جهت که ده عددند، وجودی غیر از وجود آحاد ندارند مگر به اعتبار و نظر عقل (که بخواهد آنها را در یک جهت وحدتی جمع کند) و بنابر این همان طور که عقل می تواند آنها را موجود، اعتبار و لحاظ کند همین طور می تواند آنها را در یک جهتی واحد لحاظ و اعتبار کند و اگر کسی طالب بسط و کشف و تحقیق بیشتری در اطراف این مسئله باشد باید از کتاب اسفار ما استفاده کند.

حکمت عرشیه

وحدت، عرضی از جمله اعراضی که عارض بر شیء و لاحق و تابع اویند (مانند بیاض و سواد و نظایر آن) نیست و وحدت جوهر مانند وجود جوهر، در خارج زاید بر ذات جوهر نیست، بلکه زیادت وحدت (بر ذات جوهر مانند زیادت وجود بر آنها فقط) در ذهن و مقام تصور است. و بسی تعجب است از شیخ الرئيس که چگونه این امر بر وی مشتبه شده و بدین مطلب علم پیدا نکرده (و چنین پیدا شده است که وحدت، نظیر سایر اعراض، عارض بر جوهر است). و عجیب تر از این اینکه او در بعضی از موارد به طور صراحت گفته است که وحدت، در جوهر متصل (مانند جسم) عین اتصال و متصلیت اوست و اتصال بدین معنی که فصل مقوم جسم است بدون تردید در نزد او و سایر حکما از پیر و ان ارسطو، جوهر است (هر چند فصول جوهر در نزد ما بالذات جوهر نیستند).

پس حق و آنچه که سزاوار به ایقان و تصدیق است این است که وحدت، مانند وجود از

مقومات موجود خارجی و مقدم بر اوست نه از اعراض و لواحق متأخر از وی. و اما ماهیت اگر بالذات و من حیث هی هی لحاظ گردد، اونیز عاری و خالی از وحدت نیست (بلکه به حکم عموم و شمول وحدت، در لوای وحدت قرار گرفته) لکن برای عقل امکان این هست که نخست ماهیت را از کلیه اقسام وحدت تخلیه و تجرید کند، سپس به لزوم وحدت برای ماهیت و عروض آن بر ماهیت حکم کند. پس چقدر حال وحدت شبیه حال وجود است. لذا چنین تصور کن و حکم کن به اینکه وحدت و وجود، هر دو در واقع و حقیقت یکی و متحدند و در مفهوم و در مقام تصور متغایرند.

حکمت مشرقیه دیگر

از جمله وجوه مشابَهت مابین وحدت و وجود این است که واحد حقیقی (که مبدأ اعداد است) بوسیله تکرار خود، علت و مفید وجود عدد است (زیرا اعداد به وسیله تکرار آحاد حاصل می شوند) و حصول عدد از تکرار واحد، نمونه و مثال بارزی است برای ایجاد اشیاء از ناحیه واجب الوجود، به وسیله ظهور و تجلی او در صور اشیاء (همان طور که واحد در مراتب اعداد ظهور و تجلی می کند). و نیز تفصیل و نشان دادن عدد، مراتب واحد و تجلیات او را در وجود خویش نمونه و مثال بارزی است برای اظهار و نشان دادن موجودات، وجود و اوصاف واجب الوجود را. و نیز بودن واحد، نصف عدد «دو» و یک سوم عدد «سه» و یک چهارم عدد «چهار» و هم چنین سمت آن نسبت به سایر اعداد، خود مثال و نمونه ای است برای نسب و اضافات وجود واجب الوجود با ممکنات (و روابطی که مابین او و ممکنات است، از قبیل نسبت و اضافه خالقیت و الوهیت و عالمیت و قدرت و امثال آن). و ظهور و نمود عدد به وسیله معدود، مثال و نمایشگر ظهور موجودات امکانیه و شناخته شدن آنهاست به وسیله ماهیات.

و از جمله مطالب دقیق و لطیف در این مقام این است که عدد، بامباین و مغایرت کاملی که با وحدت دارد و هر مرتبه ای از مراتب وی، خود حقیقتی است مستقل و موصوف به خواص و لوازمی که در مرتبه دیگری یافت نمی شود، مع ذلك اگر در وی و مراتب گوناگون او دقت و کنجکاوی کنی بجز وحدت چیز دیگری در آنها نخواهی یافت. (زیرا تمام مراتب اعداد، فقط از تکرار واحد به وجود آمده اند و واحد، اصل و حقیقت اولیه کیه مراتب اعداد است و در هر مرتبه ای خواص و لوازمی است مخصوص به آن مرتبه که در واحد و در سایر مراتب، وجود ندارند) و تو پیوسته در هر مرتبه ای از مراتب اعداد، چیزی اثبات می کنی که عیناً آن را از مرتبه دیگری سلب می کنی (زیرا در هر مرتبه ای آحاد بخصوصی را اثبات می کنی که عین این آحاد را از مرتبه دیگری سلب می کنی. مثلاً در عدد چهار آحادی را که تعداد آنها چهار واحد است اثبات می کنی و عین همین آحاد چهارگانه را از عدد پنج سلب می کنی زیرا عدد پنج، پنج واحد

است و آحاد آن غیر آحاد عدد چهار است. همان طور که جلوه حق در هر موجودی از موجودات ممکن الوجود، غیر جلوه او در موجود دیگری است و همچنین در هر مرتبه ای از مراتب وجود، خواص و لوازمی را اثبات می کنی که عین آنها را از مرتبه دیگری سلب می کنی با آنکه همه مراتب اعداد از آحاد و تکرار واحد به وجود آمده اند).

پس می گوئیم که به اتفاق فضلا و اهل علم حساب، واحد، عدد نیست و عدد واحد نیست زیرا عدد مقابل واحد است در حالتی که عدد، عین واحدی است که تکرار یافته (و از تکرار آن، عدد به وجود آمده است) و واحد عین عددی است که از تکرار واحد حاصل گشته. پس رواست که در هر مرتبه ای از مراتب اعداد بگویی که این مرتبه، مجموعی است از آحاد (زیرا حقیقتاً از تکرار آحاد حاصل گشته) و هم بگویی که مجموع آحاد نیست زیرا متصف است به خواص و لوازمی که در مراتب دیگری یافت نمی شوند و عنوان مجموع آحاد، جنس است برای هر مرتبه ای از مراتب اعداد (زیرا همه مراتب عبارتند از مجموع آحاد) و هر مرتبه ای خود نوعی است مخصوص به خود (و چون هر نوعی دارای فصل و ممیز خاصی است که بدان فصل از نوع دیگر جدا و ممتاز می گردد) پس ناچار برای هر مرتبه ای امری است زاید بر مجموع آحاد (که جنس و قدر مشترك مابین همه مراتب است) در حالی که در هر مرتبه ای از مراتب متنوعه چیزی بجز مجموع آحاد نیست. پس تو پیوسته در هر مرتبه ای چیزی را اثبات می کنی که عیناً همان چیز را نفی می کنی و نفی می کنی چیزی را که عیناً همان چیز را اثبات می کنی. (زیرا درباره هر مرتبه ای می گویی این مرتبه، مجموع آحادی است زیرا واقعاً مجموعی است از آحاد و سپس می گویی این مرتبه، مجموع آحاد نیست زیرا در هر مجموعی خاصیت و لازمی است زاید بر مجموع آحاد که آن را از مرتبه دیگری جدا و ممتاز ساخته).

این امری است عجیب و شگفت آور و این عیناً چنان است که عرفا گفته اند که حق منزله از نقایص حوادث بلکه منزله و میرای از کمالات خاصه کاینات، هم او (در عین الوهیت و خالقیت)، خلق و عین مخلوق است (به اعتبار تجلی و ظهور در جمیع مظاهر وجود) هر چند خلق به علت امکان و نقصان در وجود از حق، متمیز خواهد بود و نیز حق به صفت وجوب و شرف وجود از خلق، متمایز خواهد بود. (و خلاصه اینکه اصل حقیقت وجود که واحد من جمیع الجهات است، در کلیه مراتب موجودات امکانیه ظهور و تجلی نموده و از ظهور و تجلی او مراتب امکانیه موجود گشته، همان طور که مراتب اعداد از تکرار واحد حاصل می گردد. و می توان گفت که مراتب امکانیه، حاصل از تجلیات اویند ولی نه اویند. زیرا هر کدام دارای حدود و قیود و اوصافی هستند که اصل حقیقت وجود از آنها منزله و میری است. پس خلق، هم حق است که حاصل از تجلیات بی دربی اوست ولی با اسقاط حدود و قیود چنانکه شیخ شبستری گوید:

نوایی آمد از کنج خرابات که التوحید اسقاط الاضافات

و هم حق نیست به علت مصاحبت و مقارنت با حدود و قیود).

شك و تحقیق

(مقصود از شك در اینجا اشکالی است مربوط به تقابل تضاد که ما آن را بدین صورت تقریر می‌کنیم و می‌گوییم) ممکن است که بگوئید چون مابین مقولات عشر، تضاد نیست (به دلیل امکان اجتماع کلیه و یا اکثر آنها در موضوع واحد در آن واحد) و از طرفی مجرد اشترک دو امر در جنس بعید، کافی در امتناع اجتماع آنها در موضوع واحد نیست، به دلیل آنکه طعم با سیاهی (در جسم واحدی مانند انگور سیاه) جمع شده اند و هر دو در تحت مقوله کیف (که جنس بعید است) مندرجند، پس ناچار متضادین، مندرج در تحت جنس قریب باشند (و تضاد مابین دو امر مشترک در یک جنس، ممکن نیست مگر به وسیله فصل). پس دو امر متضادین بالذات همانا دو فصل اند (که مایه افتراق و تضاد مابین آن دو امرند) با اینکه (شرط تضاد، مابین دو فصل منتفی است زیرا شرط تضاد مابین متضادین، اشترک در جنس قریب است ولی) دو فصل مذکور مشترک در جنس قریب نیستند. زیرا جنس، خارج از ذات و حقیقت فصل است، زیرا جنس، عارض بر فصل است (نه داخل در ذات فصل همان طور که فصل هم عارض بر ذات جنس است نه داخل در ذات جنس) و نیز برای دو فصل، امکان تعاقب بر موضوع واحد چنانکه شرط تضاد مابین دو چیز است نیست (زیرا زوال فصل از جنس، موجب زوال حصه ای از جنس است که در وجود، متحد با اوست) و نیز هر یک از دو فصل، استقلال در وجود و در جعل ندارند (زیرا جنس و فصل در نوع، هر دو مجعول به جعل واحد و موجود به وجود واحدند. پس فصل وجودی جدا و مستقل از وجود جنس ندارد تا بتواند یکی بعد از دیگری به نحو تعاقب، در جنس حلول کند. این بود تقریر اشکال وارد بر تقابل تضاد).

و اما پاسخ ورهایی از این اشکال این است که جنس و فصل، در وجود متحدند و هر دو در خارج، عین نوعند. پس صفات عینی و خارجیة فصول، عیناً صفات انواعند و تضاد از جمله اوصاف و احکام خارجیة است و هر چند منشاء تضاد، در تحلیل عقلی، همان فصولند لکن موصوف به تضاد و سایر احکام خارجیة، همان انواع متحقق و متحصل در خارجند (که در وجود و تحصل، با فصول و اجناس متحدند و طبق قاعده فلسفی، حکم احد متحدین به دیگری سرایت می‌کند). و هم چنین تعاقب در حلول نیز صفت نوع است زیرا حلول، نحوی از وجود است. پس هر یک از نوع و فصل (طبق اصل و قاعده سرایت) متصف اند به صفات یکدیگر، اتصاف بالذات نه بالعرض، مگر در اتصاف به ماسوای صفات عینیة خارجیة یعنی صفات

اعتباریه (که اتصاف نوع و یا فصل به هر یک از صفات اعتباریه، از ناحیه دیگری، اتصاف بالعرض است).

اشراق چهارم: در علت و معلول

وجود منقسم می‌گردد به علت و معلول

علت موجودی است که از وجود او، وجود چیز دیگری حاصل می‌شود و با انعدام او منعدم می‌گردد. پس علت چیزی است که به سبب وجود او وجود دیگری واجب و یا عدم او و یا عدم جزئی از اجزای او یا شرطی از شروط او ممتنع می‌گردد. (و این تعریف، تعریف علت تامه است که وجود او مستلزم وجود معلول و عدم او مستلزم عدم معلول و تخلف معلول از چنین علتی محال است. و علت تامه یا بسیط و یا مرکب است و علت تامه مرکب، هنگامی علت تامه است که کلیه اجزاء و شرایط در وی موجود باشند. ولی برای علت، تعریف دیگری است که شامل علت ناقصه هم می‌شود که ذیلاً بیان خواهیم کرد. ضمناً باید دانست که همان طور که وجود علت تامه، علت وجود معلول است، همین طور عدم علت تامه و یا عدم جزئی از اجزای آن علت عدم معلول است) و باید دانست که در انعدام معلول به سبب انعدام هر جزئی از اجزای علت، توارد علل مستقلة، بر معلول واحد شخصی لازم نمی‌آید (چنانکه بعضی چنین تصور کرده اند که انعدام هر جزئی از اجزای علت تامه، علت مستقلی است برای انعدام معلول که در این فرض، عدم معلول است که امری است واحد) و برای دفع این اشکال و تصور باطل، نیازی به تمحلات و تکلفاتی که بعضی گفته اند نیست زیرا علت، در این حالت مفروض، امر واحدی است و آن عبارت است از عدم علت تامه از آن جهت که علت تامه است (و عدم علت تامه — بماهی علة تامه — در ضمن عدم هر جزئی از اجزاء، صدق می‌کند همان طور که با عدم کلیه اجزاء نیز صدق می‌کند و بنابراین، عدم هر جزئی از اجزاء، خود علت مستقل برای عدم معلول نیستند بلکه اصولاً علت نیستند، زیرا علت عدم معلول، عدم علت تامه است نه عدم هر یک از اجزاء و عدم علت تامه امری است واحد).

و گاهی (در تعریف علت عبارت دیگری بکار برده و) گفته می‌شود علت، چیزی است که مدخلیت در وجود معلول داشته باشد و وجود معلول بدون وجود آن ممتنع باشد، هر چند وجود معلول با وجود آن علت، واجب و لازم نباشد (و این تعریف هم شامل علت تامه و هم شامل علت ناقصه است. زیرا اگر وجود معلول با وجود آن علت نیز واجب گردد، همان طور که معلول با عدم آن علت ممتنع می‌گردد، این علت، علت تامه است و اگر وجودش مدخلیت در وجود معلول دارد ولی نه مدخلیت تام، این علت، علت ناقصه است) و علت بدین معنی شامل چهار چیز است: فاعل و غایت که هر دو، علت وجود معلولند و ماده و صورت که هر دو، علت قوام و تقرر

ماهیت اند. پس فاعل، چیزی است که به سبب او معلول، موجود می گردد مانند نجار برای سریر، و غایت چیزی است که وجود معلول برای او به خاطر اوست. مانند احتیاج به نشستن بر روی سریر. و غایت در حقیقت، از حیث ذات و ماهیت وی (که قبل از شروع در فعل و عمل، در ذهن فاعل خطور می کند) علت فاعلیه فاعلیت فاعل و مقدم است ولی در وجود و تحقق در خارج، در خاتمه فعل و عمل، معلول فاعل و متأخر است.

پس این علت از جهتی غایت و از جهتی دیگر علت غائی نامیده می شود و همان طور که علت غائی، همان معنا و مفهومی است که (در آغاز امر و قبل از شروع در عمل صورتی از آن) در ذات فاعل متمثل بود نه در خارج، هم چنین غایت و نتیجه حاصل از عمل که در خارج به وقوع می پیوندد بالمال عاید شخص فاعل می گردد و بازگشت به او می کند (خواه وجود آن غایت و نتیجه، نیز برای خود فاعل باشد مانند باغبانی که درختی را در زمین غرس می کند که نتیجه و ثمره آن را به دست بیاورد و یا بنایی که خانه ای را بنا می کند تا که خود در آن سکونت کند، و یا اینکه وجود آن غایت و نتیجه، برای دیگری باشد مانند بنایی که خانه ای بنا می کند برای سکونت دیگری) پس نجاری که سازنده سریر است برای نشستن بر روی آن و یا بنایی که سازنده خانه ای است برای سکونت دیگران و یا کسی که گامی برای انجام حاجت مؤمنی و یا برای رضای خاطر او بر می دارد، همگی، این اعمال و افعال را برای تحصیل غرضی انجام می دهند که در حقیقت و بالمال عاید خود آنها می گردد (مانند تحصیل رضای خدا و یا رضا و خوشنودی نفس و یا کسب آبر و و جاهت و محبوبیت در نظر عامه و یا طلب شهرت و جاه و نام و نشان در میان مردم).

علت ماده عبارت از ماده ای است که شیء از آن (با تدابیر طبیعی و یا صناعی) به وجود می آید مانند قطعات چوب برای سریر (و نطفه برای تکوین انسان و حیوان). و علت مادی همان است که شیء با وجود آن به تنهایی، امری است بالقوه و صورت (یعنی علت صوری) همان چیزی است که شیء به وسیله آن وجود می یابد و با وجود آن از قوه به فعلیت می رسد مانند صورت سریر (و یا مانند صورت کامل انسان و حیوان که چندی پس از انعقاد نطفه در شکم مادر تنظیم می گردد). و باید دانست که ماده در مقام مقایسه آن با موجودی که از ماده و صورت ترکیب یافته (و ماده جزئی از اوست) علت ماده است (و بدین نام و نشان نامیده می شود) و در مقام مقایسه آن با چیزی که ماده جزء آن نیست (یعنی صورت)، عنصر و یا موضوع است (و بدین نام و نشان نامیده می شود) و هم چنین صورت، علت صوریه است برای موجود مرکب از صورت و ماده و صورت است برای ماده. (و صورت، هم مقوم ماده و هم مقوم مرکب از ماده و صورت است) ولی باید دانست که تقویم صورت برای ماده بر منوال و بر اساس تقویم صورت برای مرکب نیست. زیرا وجود صورت در قسم اول، مفید وجود معلول یعنی ماده است ولی نه

بالاستقلال، بلکه به معاونت شریکی (به نام عقل مفارق) که نخست صورت را ایجاد می کند و سپس به وسیله صورت، ماده را تقویم می کند. پس صورت، واسطه در تقویم ماده و شریک العله است (نه علت مستقل در علیت) ولی وجود صورت در قسم دوم (یعنی در تقویم مرکب)، مفید وجود مرکب نیست، بلکه مفید وجود مرکب، شیء دیگری است (به نام عقل مفارق) ولی برای صورت دخالتی است در تقویم مرکب (دخالت جزء در وجود کل و دخالت واسطه در ایجاد). پس (با این تقریر و بیان معلوم شد که) صورت، مبدأ فاعلی است برای چیزی (یعنی ماده) و مبدأ صوری است برای چیز دیگری (یعنی مجموع مرکب از صورت و ماده). پس تعداد علل ناقصه بیش از این چهار قسم مذکور نیست.

حکما گفته اند که فاعل گاهی بالقوه است مانند فاعلی که هنوز شروع در عمل نکرده است و گاهی بالفعل است مانند فاعل بعد از شروع در عمل. و گاهی فاعل، کلی است مانند فاعل مطلق (که مفهوم عام ذهنی است) و گاهی فاعل خاص و جزئی است، مانند فاعلی که محسوس است. و نیز گاهی فاعل، فاعل عام است (یعنی فردی مبهم و نامعلوم) چنانکه گفته می شود صانع و سازنده ای علت وجود سریر است. و گاهی فاعل خاص چنانکه گفته می شود این نجار معین، سازنده این سریر است؛ و نیز فاعل گاهی قریب است مانند صورت برای هیولی و عفونت بدن برای عرض تب. و گاهی فاعل بعید است مانند عقل فعال (برای کاینات و موالید که علل و اسباب دیگری در طبیعت دارند) و یا مانند احتقان (امعاء) و امتلای (معدة) که فاعل بعید برای پاره ای از امراض داخلی و عفونتهاست).

حکمت مشرقیه

وجود هر معلولی از لوازم وجود علت اوست ولی از آن جهت که علت است (زیرا ممکن است در علت، جهت دیگری باشد که از آن جهت، علت نیست مانند معجون مرکب از داروهای مختلفی که برای دفع مرض ساخته شده و علیت آن برای رفع مرض نه از جهت جسمیت اوست، بلکه از جهت ترکیب وی از اجزاء و داروهای مختلفی است که مؤثر در دفع مرض اند). و باید دانست که هر موجودی، فعل و اثر او مشابه با طبیعت اوست. پس آن موجودی که دارای طبیعت بسیطی است فعل و اثر او هم مانند طبیعت او بسیط است. پس فعل صادر از خدا (که بسیط الحقیقه بلکه بسیط موجودات است) عبارت است از افاضه وجود (و به عبارت دیگری ایجاد که امری است بسیط) و فعل متجدد (یعنی فعلی که در ازمنه و اوقات مخصوص و تحت شرایط خاصی از جاعل صادر می گردد) صادر نمی گردد مگر از فاعل متجددی (که وجود او نیز مانند فعل او محدود به زمان و اوضاع و شرایط خاصی است) و فاعل ثابت الذات (مانند واجب الوجود و عقل مفارق) صادر نمی گردد از او مگر فعل ثابت و غیر متجدد.

پس در تجدد وجود حوادث (و صدور آنها از واجب الوجود در ازمه و اوقات معینی) ناچار باید امر دیگری مابین آنها و واجب الوجود واسطه باشد، امری که حقیقت وجود او عین حدوث و تجدد و تغیر است و آن امر نیست مگر حرکت و مقدم ترین اقسام حرکات، حرکت دوریه فلکیه است. پس ناچار برای دوام و بقای این حرکت دو عامل مهم است یکی موجودی قابل و پذیرنده حرکت، که دارای قوه قبول و تأثر جاوید و غیر قابل زوال باشد (و آن عبارت است از جسم فلکی) و دیگری فاعلی که دارای قدرت تأثیر و افاضه بدون تعطیل و امساك باشد، مگر هنگامی که اراده کند امساك را (و آن ذات مقدس واجب الوجود است).

و مادر بعضی از کتب خود چنین گفته ایم که برای وجود مراتبی است و اولین مراتب وجود، وجودی است که (به هیچ وجه) متعلق به غیر نیست و نیز به هیچ قیدی از قیود مقید و محدود نیست و آن سزاوار به این است که مبدأ کل و علت وجود ماسوای خود باشد و دومین مرتبه از مراتب وجود، وجود متعلق به غیر است مانند عقول و نفوس و طبایع و مواد و اجسام. و سومین مرتبه، وجود منبسط و جلوه اولیه ذات واجب الوجود است (که با وحدت خویش بر کلیه اشیاء منبسط گردیده و در هر موجودی به صورت آن موجود تجلی نموده و آن موجود هم مظهر و هم حصه ای است از آن وجود مطلق) و شمول و انبساط او مانند شمول و انبساط و عمومیت کلیات طبیعی نظیر انسان و حیوان نیست (زیرا کلیت و عمومیت آنها امری است ذهنی به معنی صدق و انطباق بر افراد خارجی و کلیت و عمومیت وجود منبسط، به معنی سریان و نفوذ و ظهور وی در جمیع مظاهر و اعیان است) و نیز تعیین و خصوصیت عارض بر وی بر سبیل تعیین و خصوصیت اشخاص و افراد مندرج در تحت طبایع نوعیه و یا جنسیه (که ناشی از مقارنت ماده و یا انضمام فعل است) نیست بلکه بر نهجی است که عرفا می دانند و آن را «نفس رحمانی» نام نهاده اند و اوست صادر اول از علت اولی (نه عقل اول که خود جلوه ای است از تجلیات او) و اوست اصل عالم و مایه حیات عالم و اوست نور خدا که ساری در جمیع آسمانها و زمین است که در هر موجودی بر حسب ظرفیت وجود او تجلی نموده است. و این وجود عام و وسیع ساری در کلیه موجودات نه آن وجود انتزاعی و مفهوم عام ذهنی منتزع از کلیه موجودات است به نام وجود اثباتی که مانند سایر مفاهیم کلیه ذهنیه و منعکس در ذهن است و برای او نیز وجود خاصی است در ذهن که بدان وجود خاص، محدود و مقید می شود (که آن وجود خاص، وجود خاص مفهوم می است در مقابل وجود عام مفهومی، چنانکه مفهوم کلی انسان نیز در ذهن گاهی محدود و مقید به وجود خاصی می گردد).

در کلمات بعضی از عرفا بدین مراتب سه گانه اشاره شده و چنین گفته اند که (وجود دارای سه مرتبه است) مرتبه اول، وجود حق و مرتبه دوم، وجود مطلق که فعل اوست و مرتبه سوم، وجود مقید که اثر اوست و مقصود از اثر، ماهیات است زیرا ماهیات به منزله قیودند برای وجودات

خاصه و ماهیات، مجعول نیستند مگر بالعرض به تبع جعل وجود و بدین جهت به آنها گفته می شود «آثار» نه افعال. (زیرا ماهیات، حدود و قیود و آثاری هستند از وجودات که با این آثار و قیود و حدود هم در ذهن و هم در خارج جلوه گرند و نفس این آثار و حدود و قیود، فعل حق نیستند) زیرا فعل فاعل و آنچه که در خارج واقعاً و بالذات مترتب بر وجود اوست فقط وجود معلول است نه ماهیت معلول مگر بالعرض. پس از نظر تحقیق، مفاض و مجعول اول و مجعول بالذات نیست مگر نحوی از انحاء وجود که مجعول به جعل بسیط است^{۳۳} (یعنی جعل متعلق به نفس وجود به معنی ایجاد شیء، نه به معنی اعطای وجود به شیء زیرا قبل از وجود و ایجاد، شیئی نبوده است که به او وجود اعطا شود). پس از نظر ما مجعول بالذات، نفس وجود است نه نفس ماهیت با قطع نظر از وجود، چنانکه حکمای اشراق معتقدند. و نه صیرورت یعنی اتصاف ماهیت به وجود، چنانکه مشائین و پیروان معلم اول بدان معتقدند. زیرا به عقیده ما آنچه که در عالم، واقعاً و بالذات متحقق و مشهود است، وجود است نه ماهیت زیرا ماهیت متحقق بالعرض و به تبع وجود است، چنانکه قبلاً اشاره کردیم و بر این زیادتی بر اثبات این مدعا اقامه نمودیم که همه را در کتاب اسفار بیان نموده ایم.

یکی از آن بر این است که اگر ماهیت به حسب قوام ذات خود یعنی در تقویم و تجوهر ذات خویش محتاج به جاعل بود، لازم می آمد که ذات جاعل نیز مقوم ذات و حقیقت ماهیت باشد و بدین جهت ذات جاعل، تقدم بر ذات و حقیقت ماهیت داشته باشد، تقدم ذاتیات بر ذات با قطع نظر از وجود (نظیر تقدم جنس و فصل بر ماهیت مرکب از جنس و فصل و باید همان طور که جنس و فصل ذاتی و مقوم ماهیت و در تقرر و تجوهر، مقدم بر ماهیت اند، همین طور ذات جاعل، ذاتی و مقوم و متقدم بر ذات ماهیت باشد) و بنابر این لازم می آید که تصور ماهیت با غفلت و ذهول از تصور جاعل، ممکن نباشد (همان طور که تصور ماهیت با غفلت و ذهول از تصور ذاتیات او ممکن نیست). ولی چنین نیست زیرا ما گاهی بسیاری از ماهیات حاصل در عالم وجود را تصور می کنیم در حالتی که نمی دانیم که آیا این ماهیات به وجود آمده اند و حاصل شده اند یا نه، تا چه رسد به حصول فاعل و جاعل آنها. و نیز در زمره ماهیات حاصل در وجود، ماهیاتی را تصور می کنیم که فقط توجه ما به نفس ذات و حقیقت من حیث هی آنها معطوف است (نه به موجودیت و حصول آنها در خارج) و ماهیت در این لحاظ و تصور جز نفس ذات و

۳۳. جعل که به معنی عملی است از جانب فاعل و جاعل که نتیجه آن ظهور و پیدایش چیزی است بر دو قسم است: جعل بسیط که متعلق است به نفس ذات مجعول، مانند جعل وجود و یا جعل ماهیت، و جعل مرکب که متعلق است به صفت شیء و ایجاد رابطه مابین آن و دیگری، مانند جعل وجود برای ماهیت. جعل بسیط مانند جعل وجود به عقیده صدر المتألهین و جعل ماهیت به عقیده حکمای اشراق، و جعل مرکب مانند جعل وجود برای ماهیت به عقیده حکمای مشاء - م.

حقیقت خویش چیز دیگری نیست (چنانکه حکما گفته اند «الماهیه من حیث هی لیست الا هی» یعنی ماهیت در حد ذات خویش جز ذات خویش هیچ نیست). پس اگر ماهیت در حد ذات و در اصل قوام ذات، محتاج به علت و جاعل بود هیچگاه ممکن نبود که آن را من حیث هی و مجرد از لحاظ جاعل تصور کنیم. پس ثابت شد که اثر جاعل، نفس ذات ماهیت نیست بلکه چیز دیگری است.

برهان دوم اینکه اگر ماهیت در حد ذات و قوام ماهوی، مجعول بود هر آینه مفهوم مجعول، به حمل اولی ذاتی نه تنها به حمل متعارف، بر وی حمل می شد (و حال آنکه چنین نیست). برهان سوم اینکه هیچ ماهیتی در حد ذات ابا و امتناع از تکرار افراد و تعدد اشخاص ندارد و محال است که تشخیص و تعیین حاصل در افراد و اشخاص از لوازم ماهیت باشد، همان طور که محال است که وجود، از لوازم ماهیت باشد. بنابراین اگر ماهیت، مجعول باشد و در ضمن افراد متعددی تحقق و حصول پیدا کند، امر از دو صورت خارج نیست: یا اینکه جعل، با تعدد افراد در ماهیت، متعددی می گردد (و تحقق ماهیت در هر شخصی به جعل علی حده ای می باشد)، و یا اینکه چنین نیست.

قسم اول به طور مسلم باطل و محال است زیرا نفس ذات ماهیت صرف (و عاری از هر چیزی ماسوای ذات)، تعدد پذیر نیست بلکه نفس ذات ماهیت در مرتبه ذات نه واحد است و نه کثیر (و وحدت و کثرت از اوصاف افراد و مصادیق اوست) پس چگونه جعل متعلق به نفس ذات ماهیت تکرار می یابد (ولو اینکه هزاران هزار جعل به نفس ذات تعلق گیرد).

و اما قسم دوم باید پرسید کدام فرد، مجعول است به جعل واحد، آیا یکی از افراد یا همگی؟ در صورت اول ترجیح بلامرجه لازم می آید زیرا نسبت ماهیت به کلیه افراد، یکسان است (پس نمی توان فرد معنی را مورد جعل و مصداق ماهیت قرار داد). و در صورت دوم، یا خلاف فرض و یا تناقض لازم می آید (اما خلاف فرض برای این است که فرض ما این بود که جعل، متعلق به نفس ذات ماهیت است نه به افراد و اما تناقض برای این است که در صورت تعلق جعل واحد به افراد، ماهیت هم مجعول است به علت اینکه جعل به حکم فرض، متعلق به نفس ذات ماهیت است نه به افراد، و هم مجعول نیست به علت اینکه جعل، به حکم این فرض، متعلق به افراد است نه به ماهیت. و یا اینکه در تقریر لزوم خلاف فرض یا لزوم تناقض، می گوئیم: گر بعد از تعلق جعل واحد به ماهیت، همگی افراد به فرد واحدی منقلب گردیدند، خلاف فرض لازم می آید. زیرا فرض این بود که جعل واحد، به کلیه افراد تعلق گیرد و بالنتیجه هر فردی جدا و مستقل در وجود باشد و اگر همگی افراد، به حال خود باقی باشند و به فرد واحدی منقلب نشوند، با اینکه جعل، جعل واحدی است تناقض لازم می آید زیرا در این صورت هم کلیه افراد مجعولند و هم مجعول نیستند).

برهان چهارم اینکه اگر جاعلیت و مجعولیت، به نفس ماهیت بدون اعتبار وجود بود هر آینه ماهیت مجعول از لوازم ماهیت جاعل بود (به حکم اینکه معلول، لازم ذات علت است) و لوازم ماهیات نزد حکما امور اعتباریه اند و بنابر این لازم می آید که کلیه جواهر و اعراض عالم از عقول تا به هیولی همگی امور اعتباریه باشند، مگر مجعول اول یعنی صادر اول (که صادر از وجود واجب الوجود است).

برهان پنجم اینکه تشخیص ماهیت عین ماهیت نیست، بلکه به سبب امری است زاید بر ماهیت و عارض بر وی و نزد حکما مسلم است که هیچ ماهیتی تا تشخیص حاصل نکند موجود نگردد (زیرا ماهیت کلیه، تا مقارن با عوارض مشخصه نگردد موجود نخواهد شد) و محققین از حکما معتقدند به اینکه تشخیص، به نفس وجود و به وسیله اوست. زیرا نسبت کلیه افراد و اشخاص به طبیعت کلیه، علی السوی است (و هیچ فردی از افراد طبیعت در این نسبت، بر فرد دیگری رجحان ندارد). پس تا زمانی که طبیعت، مشخص و متعین به فردی نگشته، (که البته این تشخیص و تعیین به وسیله امر دیگری است زاید بر اصل طبیعت)، از ناحیه علت صادر نگردد. پس با این دلیل ثابت شد که مجعول بالذات، نفس ماهیت نیست، بلکه مجعول بالذات، فقط شخص و فرد ماهیت است و یا ماهیت، با حیثیت و قید تعیین و یا وجود و یا هر چه که نام گذارید. پس با این تحقیق، فرض مجعولیت ماهیت باطل و بی اساس گشت.

در این جا کسی (بر گفته ما اعتراض نکند و) نگوید که تشخیص ماهیت، مانند اصل وجود ماهیت به وسیله خود فاعل است نه به وسیله امری زاید بر ماهیت، که به هر عنوانی از عناوین نامبرده با آن، اخذ و ملحوظ گردد. زیرا ما در پاسخ این اعتراض می گوئیم که چون ماهیت، يك معنی و مفهوم کلی است که می توان آن را در حد ذات با قطع نظر از فاعل و غیره (و عاری از هر گونه امری زاید بر ذات) ملاحظه نمود، بنابر این اگر ماهیت من حیث الذات (و بدون اعتبار و ملاحظه امر دیگری) موجود شد، واجب الوجود بالذات خواهد بود و اگر نه چنین باشد (بلکه موجودیت او مشروط به لحاظ و اعتبار امر دیگری با او باشد) پس موجودیت بدین گونه است که ذات و حقیقت او از آنچه که فقط ذات و حقیقت اوست تغییر پیدا کند و تغییر یا به انضمام چیزی است با او (که به عقیده ما عبارت است از وجود) و یا به انضمام اوست با چیزی (که به عقیده مشائیین عبارتست از «صیرورت الماهیه موجوده» و یا اتصاف ماهیت به وجود) پس در هر صورت، اثر جاعل، اولاً و بالذات همان چیز است و یا صفت انضمام (هر چند حق مطلب از نظر ما همان قسم اول است). و نیز نباید گفت که جاعل، ماهیات را به نحوی قرار داده که پس از جعل و صدور از جاعل، خود بالذات (و بدون لزوم و رعایت هیچ يك از آن امور سه گانه مذکور) مرتبط به جاعل گردند (به طوری که ارتباط به جاعل بعد از صدور از جاعل)، بعدیت بالذات (باشد نه بعدیت بالزمان که زمانی مابین صدور از جاعل و ارتباط به جاعل فاصله گردد). زیرا اما

می‌گوییم پس با این فرض، مجعول بالذات، صیرورت، (یعنی ارتباط ماهیت به جاعل) است (چنانکه جمعی از مشائین نظیر این مطلب را در مورد اتصاف ماهیت به وجود گفته‌اند) پس بنا بر این نفس ماهیت من حیث هی به نفس ذات خود مرتبط به جاعل نشده است والا انقلاب ممکن به واجب لازم می‌آید (زیرا اگر ماهیت من حیث هی به ذات خویش مرتبط به جاعل و متصف به وجود گردد از مرتبه امکان خارج شده و داخل در حریم وجوب وجود گردد). و انقلاب (یعنی تبدیل حقیقتی به حقیقت دیگری بدان گونه که حکما تقریر نموده‌اند) امری است ممتنع بالذات.

ظلمات وهمی و زودن آن

فلاسفه پیشین (که معتقد به مجعولیت ماهیت و یا مجعولیت صیرورت و اتصاف بوده‌اند) گویا دلیل و برهان قاطعی بر صحت هیچ یک از این دو عقیده معروف و مشهور در اختیار متأخرین نگذاشته‌اند و هر دو عقیده کاملاً برخلاف عقیده ماست، دایر بر اینکه مجعول، همانا اثری است از سنخ وجود. ولی از متأخرین کسانی هستند (مانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی) که معتقد به مجعولیت ماهیت‌اند و مجعولیت و معلول بودن وجود را با این دلیل ابطال نموده و می‌گویند اگر تأثیر علت فقط منحصر در وجود بود (و اثر صادر از علت، فقط وجود معلول بود) هر آینه باید معلول صادر از هر علتی، معلول سایر علل نیز باشد و هر چیزی که علت برای چیزی است، علت برای سایر اشیاء نیز باشد در حالتی که لازم (یعنی علت هر چیزی برای هر چیزی و معلولیت هر چیزی برای هر چیزی) باطل است. پس ملزوم (یعنی تأثیر علت در وجود فقط) نیز باطل خواهد بود.

بیان ملازمه این است که وجود، حقیقت واحدی است، بنا بر این هر وجودی که علت است، صالح برای علت هر وجودی است (و هر وجودی که معلول است معلول هر علت دیگری نیز خواهد بود).

جواب این اشکال این است که هر چند وجود، در کلیه موجودات، حقیقت واحدی است، لکن آحاد و افراد وجود، به علت تقدم و تأخر و احتیاج و غنی و شدت و ضعف، متفاوت و مختلف‌اند (و بنا بر این، وجود متقدم، علت است برای وجود متأخر نه علت برای هر وجود دیگری و وجود متأخر، معلول وجود متقدم است نه معلول هر وجود دیگری و هم چنین وجود موجود غنی، علت است برای وجود موجود محتاج نه علت برای وجود غنی و هم چنین وجود محتاج، معلول وجود موجود غنی است نه معلول هر وجود دیگری و وجود شدید، علت است برای وجود ضعیف نه برای وجود دیگری و وجود ضعیف، معلول وجود شدید است نه معلول هر وجودی دیگر). بلی اگر وجود دارای ماهیت کلیه‌ای که دارای افراد کثیر متمایلی است می‌بود

(مانند ماهیت نوعیه انسان و فرس) هر آینه دلیل مذکور تاحدی قابل توجیه بود، ولی دانستی برای وجود اصولاً ماهیت کلیه‌ای نیست تا چه رسد به اینکه آن ماهیت کلیه، نوع باشد و یا غیر نوع. بلی از نفس ذات وجود، مفهوم و معنای عامی به نام مفهوم عام مصدری انتزاع می‌گردد ولی این مفهوم به هیچ وجه مبین ذات و حقیقت وجود نیست بلکه شبیحی است از وجود و وجهی است از وجوه وی که در ذهن منعکس می‌گردد. پس وجود از آن حیث که وجود است بدون انضمام چیزی با او، هم علت است و هم معلول و وجود علت به نفس ذات خویش بدون انضمام چیزی با او مغایر با وجود معلول است. و نیز برای اثبات مدعای خویش و اینکه وجود، صالح برای علیت و معلولیت نیست به دلایل دیگری متوسل شده‌اند که همگی مبتنی بر این است که وجود، امریست اعتباری و مفهومی است انتزاعی که در ذهن عارض بر ماهیات می‌شود و چنین امری بالذات، به صفت حدوث و زوال و طریان (که از اوصاف و احوال ذاتیه موجودات این عالم است) متصف نمی‌گردد. همان طور که سایر امور اعتباریه (مانند شیئیت و فوقیت و تحتیت و ابیضیت و اسودیت و سایر نسب و اضافات نیز) بدین اوصاف متصف نمی‌گردند، بلکه ماهیت است که به این اوصاف متصف می‌گردد. مثلاً گفته می‌شود که انسان موجود است، انسان حادث است، انسان معدوم و زایل است نه وجود، زیرا وجود (که مفهوم واحدی است خود به تنهایی و بدون اعتبار و انضمام ماهیت) مورد تقسیم قرار نمی‌گیرد (زیرا نمی‌توان گفت وجود، موجود است، حادث است، و معدوم و زایل است) پس چگونه ممکن است که وجود به تنهایی معلول و مجعول باشد.

(این بود پایه و اساس و مبنای دلایل معتقدین به مجعولیت ماهیت) ولی ما به فضل الهی و تأیید ربانی با پنجه قوی استدلال، کلیه این گره‌ها را گشودیم و کلیه مشکلات مباحث وجود را حل نمودیم (و اینک می‌پردازیم به ذکر پاره‌ای از دلایل دیگری که بعضی مربوط به مجعولیت صیرورت و اتصاف ماهیت به وجود است و بعضی مربوط به مجعولیت نفس ذات ماهیت است). از جمله دلایل معتقدین به اینکه اثر صادر از علت، (نه وجود است و نه ماهیت بلکه اثر صادر از علت و مجعول بالذات صیرورت، یعنی اتصاف ماهیت به وجود است همان طور که طبق مشهور، مشائین معتقدند، این است که مناط و ملاک احتیاج به فاعل و جاعل، همانا امکان است (یعنی عدم اقتضای وجود و عدم، و احتیاج به علت در وجود و عدم) و امکان نیست مگر کیفیت نسبت وجود محمولی و یا وجود رابطی^{۳۴} به ماهیت. پس محتاج به جاعل و مجعول حقیقی

۳۴. وجود گاهی در قضیه حملیه، محمول است مانند «الانسان موجود» که آن را در اصطلاح، هلیه بسیط نامند و پاسخ سؤال کسی است که می‌گوید «هل الانسان موجود» و گاهی در قضیه حملیه، رابطه مابین موضوع و محمول است مانند «الانسان کاتب» در پاسخ سؤال کسی که می‌گوید «هل الانسان کاتب». وجود را در صورت اول وجود محمولی و در صورت دوم وجود رابطی گویند. - م.

نیست مگر (نسبت وجود به ماهیت که در اصطلاح ایشان) «صیرورة الماهیه موجوده» (یعنی موجود شدن ماهیت و یا اتصاف ماهیت به وجود، نامیده می شود).

جواب این استدلال این است که کلام در مورد امکان، ارفع و اجل از آن است که مشهور و معروف در نزد جمهور است (که به نام امکان ذاتی نامیده شده و صفت ماهیت و منتزاع از حاق ذات ماهیت و به عقیده جمهور و طبق مشهور، مناط احتیاج ماهیت به علت است) بلکه (امکانی که به عقیده ما مناط احتیاج به علت است امکان فقری است که صفت وجودات خاصه امکانیه است و) عبارتست از تعلق وجود شیء در حد ذات خویش به جاعل (و ما این مطلب را قبلاً به طور مبسوط خاطر نشان کردیم و گفتیم وجود ممکنات، ربط محض و تعلق صرف اند به وجود واجب الوجود نه مرتبط و متعلق).

از جمله ادله معتقدین به مجعولیت ماهیات دلیلی است که شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق بیان کرده و آن این است که چون وجود از جمله امور اعتباری انتزاعی است، بنابر این هیچ علتی بر معلول خود تقدم نمی یابد، مگر به نفس ماهیت (و نه به چیز دیگری). پس جوهر یعنی ماهیت معلول، ظل، یعنی سایه و اثر جوهر علت و صادر از اوست و جوهریت علت، مقدم است بر جوهریت معلول به نفس ذات ماهیت. پس علت، تقدم نمی یابد بر معلول مگر به نفس ماهیت، نه به چیز دیگری مانند وجود. اما در پاسخ این استدلال باید گفت که هیچیک از دو فرد از یک ماهیت، به خصوص هر گاه هر دو از سنخ واحد و نوع واحد باشند، مانند آتشی که علت وجود آتش دیگری باشد، بر دیگری تقدم نمی یابد، مگر به وسیله امر دیگری که دارای افراد متعدد و یا مراتب متعدد باشد و این امر بجز وجود، چیز دیگری نمی تواند باشد. زیرا امر در مسئله اصالت و مجعولیت، فقط بر این دو چیز دور می زند و صیرورت و یا اتصاف، امری نسبی و اعتباری است. از جمله دلایلی که مضمون آن مشابه با دلیل مذکور و همطر از اوست دلیلی است که بعضی از پیروان مسلک مجعولیت ماهیت بیان کرده و می گویند که ما به حکم ضرورت ویداهت می دانیم که نخستین اثر و صادر اول از ناحیه جاعل، نیست مگر موجودی به نام معلول اول. و شکی در این نیست که موجود معلول، چیزی بجز ماهیت نیست. زیرا اتصاف ماهیت به وجود و یا چیزی نظیر آن از قبیل وجود، از جمله امور اعتباریه اند (و امر اعتباری قابل جعل و مناط تحقق معلول نیست).

از این دو دلیل بهتر و محکمر، دلیلی است که استاد بزرگوار ما، میرداماد (در کتاب قبسات و کتاب افق المبین) بیان کرده و می گوید که چون قوام و تقرر نفس ذات ماهیت به تنهایی (و بدون انضمام هیچ قیدی یا او) آماده و مستعد حمل وجود و مصداق حمل موجودیت است و می توان وجود را بر نفس ذات ماهیت در ظرف ذهن و یا در خارج حمل نمود، پس چنین تصور کن که اگر ماهیت در اصل ذات و قوام ماهوی خویش مستغنی از جاعل باشد، از حدود امکان ذاتی بیرون

رفته و در حریم وجوب و غنای از علت، داخل خواهد شد (زیرا ماهیت با این فرض، خود به ذات خویش مستعد و مستحق حمل موجودیت است و چنین چیزی واجب الوجود است). پس باید حکم کرد به اینکه ماهیت در حد ذات و از حیث قوام و حقیقت ذات، مجعول و محتاج به جعل جاعل است و ماهیت در این هنگام و با فرض صحت مجعولیت وی، در حد ذات، لیس بسیط و نفی صرف است و جاعل، او را به وسیله جعل، از لیست بسیط و نفی صرف به عرصه تقرر و وجود می رساند ولی نه به جعل مرکب بلکه به جعل بسیط که وجود نیز تابع این جعل و از لوازم قهری اوست، بدون وساطت جعل مرکب (یعنی جعل وجود برای ماهیت).

مقاومت عرشی

(نخست قبل از ورود در تجزیه و تحلیل گفتار استاد بزرگوار باید گفت که اصولاً قبل از صدور وجود از جاعل، ماهیتی نیست تا مصحح حمل وجود و مصداق حمل موجودیت و یا شایسته جعل باشد. زیرا ماهیت، حد وجود است و تا وجودی نباشد ماهیتی نیست. سپس می گوئیم) مدار کلیه استدلالات مذکور بر این است که وجود از نظر آنان امری است اعتباری ذهنی و حال آنکه ما واضح و ثابت کردیم که وجودات خاصه، حقایق خارجیه اند نه امر ذهنی اعتباری انتزاعی. سپس می گوئیم (چگونه ممکن است ماهیت، مجعول و مرتبط به جاعل باشد و حال آنکه اگر از وجود قطع نظر کنیم) مابین هیچ ماهیتی با ماهیت دیگری علاقه و ارتباطی برقرار نیست (تا که یکی جاعل و دیگری مجعول وی باشد در حالتی که مابین جاعل و مجعول و علت و معلول حتماً باید رابطه و علاقه ای باشد تا به مناسبت وجود علاقه و رابطه مابین، یکی علت و دیگری معلول گردد). و عجب این است که بعضی از معتقدین به مجعولیت ماهیت قائل به وقوع تشکیک به اقدمیت و آخریت در ذاتیات نیستند ولی نمی دانند که اگر بعضی از جوهر به حسب ذات و ماهیت خود، علت بعضی دیگر باشند (مانند جوهر عقل اول که علت جوهر عقل ثانی است) هر آینه تشکیک به اقدمیت و آخریت و سابقیت و لاحقیت، در نفس ماهیت راه پیدا می کند (زیرا علت، طبعاً متقدم بر معلول است). و آیا این دو اعتقاد متناقض با هم نیستند؟

سپس می گوئیم بالفرض که وجود، امر اعتباری ذهنی باشد ولی در عین حال نمی توانیم بپذیریم که مصداق حمل موجودیت بر ماهیت، فقط نفس ماهیت است چنانکه ایشان می گویند، هر چند بعد از صدور ماهیت از جاعل باشد تا که نتیجه آن استغنائی ماهیت از جاعل و دخول وی در حریم وجوب باشد. چگونه ممکن است که نفس ماهیت — من حیث هی — مصداق حمل موجودیت باشد و حال آنکه اگر امر چنین باشد انقلاب ماهیت از امکان ذاتی به وجوب ذاتی لازم می آید. زیرا اگر ممکن الوجود در مرتبه ذات خویش مصداق حمل

موجودیت باشد و موجودیت بدون هیچ قید و شرطی بر وی صدق کند بنابراین، وجود، ذاتی او خواهد بود و این چنین موجودی که وجود، ذاتی اوست ممکن الوجود نیست، بلکه واجب الوجود است (و این است معنی انقلاب ممکن از امکان ذاتی به وجود ذاتی) و نمی شود برای رفع این محذور متوسل به این شد که بسی فرق است مابین حمل ذاتیات ماهیت بر ماهیت (مانند حمل حیوان ناطق بر انسان) و حمل وجود بر ماهیت، بدین گونه که ذاتیات ماهیت بر نفس ذات ماهیت صدق می کنند و بر وی حمل می شوند بدون ملاحظه حیثیت دیگری زاید بر ذات. خواه حیثیت تقییدیه و یا حیثیت تعلیلیه^{۳۵}.

ولی حمل وجود بر ماهیت، محتاج به ملاحظه حیثیت دیگری است، علاوه بر ذات ماهیت و آن عبارت است از حیثیت صدور ماهیت از جاعل (زیرا این فرق به هیچ وجه در رفع اشکال مفید و نتیجه بخش نیست) زیرا ما می گوئیم حیثیت صدور ماهیت از جاعل و یا ارتباط ماهیت به جاعل و یا هر عنوان دیگری، یا اینکه در آن امری که مصداق حمل موجودیت و متصف به صفت موجودیت است مأخوذ و ملحوظ است و یا نه. اگر این حیثیت (در صدق موجودیت بر ماهیت و انصاف ماهیت به موجودیت) مأخوذ و ملحوظ نشده باشد، مجدداً محذور مذکور یعنی لزوم انقلاب در پیش می آید و اگر حیثیت مذکور مأخوذ و ملحوظ گردیده است، بنابراین، صادر از جاعل و اثر مترتب بر جاعل، یا مجموع ماهیت و حیثیت مذکور است و یا خود حیثیت به تنهایی. و در هر دو صورت، امر صادر از جاعل، نفس ماهیت به تنهایی نیست بلکه امر دیگری است یا مرکب از ماهیت و حیثیت و یا بسیط، یعنی حیثیت به تنهایی. و در این صورت آنچه که در نزد ما وجود نامیده می شود عبارت است از همین حیثیت (خواه وجود و یا حیثیت صدور از جاعل نامیده شود، زیرا بحث و مناقشه در الفاظ نیست. پس در مورد مجعول و امر صادر از جاعل، دو مذهب است یکی ماهیت با حیثیت صدور از جاعل و دیگری نفس حیثیت که در حقیقت همان وجود است) و گمان می رود که مذهب اول، مذهب مشائین است و تو آگاهی از آنچه که خدای متعال در درک حقیقت این مسئله بر قلب ما افاضه فرموده (و به نور الهام بر ما معلوم و مشهور گشت که مجعول بالذات و صادر از جاعل، وجود ممکنات است نه ماهیت آنها. و عجیب تر از آنچه که در این مسئله بیان کردیم این است که یکی از اجله حکما و فلاسفه (علامه دوانی) با شدت مبالغه در اینکه اثر صادر از جاعل، ماهیت است نه وجود، در بعضی از تعلیقات

۳۵. حیثیت تقییدیه آن است که موضوع حکمی را مقید به قیدی کنند که با وجود آن قید، حکم بر موضوع صادق باشد. مانند اینکه بگوئیم «الجسم الابيض سفاف»، پس شفاف که در این قضیه، حکم است در صورتی صدق می کند که قید ابیض را منظور بداریم و جسم با این قید، محکوم بدین حکم باشد. حیثیت تعلیلیه آن است که موضوع حکمی را معلل بجیزی یا صفتی کنیم که آن صفت، علت صدق حکم باشد مانند «اکرم الرجل العالم» گرامی بدارم مرد عالم را بدین معنی که علت حکم گرامی داشتن آن مرد، علم و دانش او است. - م.

خود گفته است که حقیقت ذات واجب الوجود نزد حکما وجود بحت بسیط قائم به ذاتی است که در حد ذات خویش عاری از جمیع قیود و اعتبارات است، پس اوست موجود بالذات، متشخص و متعین بالذات و عالم بالذات، بدین معنی که مصداق حمل در جمیع صفات کمالیه، نفس ذات و هویت بسیط اوست که هیچ تکثری در وی راه ندارد (پس نسبت موجودیت به او بدین معنی است که نفس ذات و هویت بسیط او به نفس ذات و هویت خویش مصداق حمل موجودیت است) ولی نسبت موجودیت به غیر او از سایر موجودات (نه بدین معنی است که در آنها حصه ای است از وجود عینی بلکه) بدین معنی است که آنها معروض حصه ای از مفهوم وجود مطلق اند ولی نه از قبل ذات خود بلکه به سبب غیر (یعنی به سبب انتساب به واجب الوجود که فاعل و جاعل آنها است). بدین معنی که فاعل و جاعل، آن را به نحوی و حیثیتی جعل می کند که اگر عقل آن را بدین نحو و حیثیت ملاحظه کند، مفهوم وجود و موجودیت را از آن انتزاع می کند (بدین گونه که موجودیت او پس از صدور ماهیت او از جاعل، امری است تابع جعل ماهیت و از لوازم آن) برخلاف قسم اول (یعنی واجب الوجود که انتزاع موجودیت از وی از حاق ذات و حقیقت وجود اوست).

سپس می گوید این معنی عام مشترك (یعنی مفهوم عام وجود) از جمله معقولات ثانیه است (که از موجودات انتزاع می گردد) و این معنی در واقع و حقیقت عین هیچ يك از موجودات نیست (بلکه موجودات عبارتند از نفس ماهیات منسوب به وجود واجب الوجود). بلی مصداق حمل این معنی عام بر ذات واجب الوجود، نفس ذات و هویت وجودیه اوست، چنانکه گفته شد؛ و مصداق حمل آن بر ممکن الوجود، نفس و ماهیت ممکن الوجود است از آن حیث که مجعول و صادر از غیر است. پس این معنی عام که بر جمیع موجودات (از واجب و ممکن) حمل می شود، در ذهن و تصور، امری است زاید بر جمیع موجودات (و خارج از ذات و حقیقت آنها) جز اینکه آن چیزی که مبدأ و منشأ انتزاع این معنی عام ذهنی است، در ممکن الوجود، ذات اوست ولی از حیثیتی که از ناحیه فاعل و جاعل اکتساب می کند و در واجب الوجود، ذات اوست به نفس ذات او نه به حیثیتی زاید بر ذات. تا بدین جا کلام گوینده خاتمه می یابد و این کلام چنانکه ملاحظه می کنید صراحت در این دارد که اثر صادر از جاعل، امری است و رای ماهیت (که موجب شگفتی ما شده است. از آن جمله اینکه گفته است مصداق حمل موجود بر ماهیت در ممکن الوجود، نه ذات و ماهیت اوست به تنهایی بلکه ماهیت به قید حیثیت مکتسب از جاعل. و نیز گفته است مصداق حمل موجود بر ماهیت، در ممکن الوجود، ذات و ماهیت اوست ولی از آن حیث که مجعول غیر است. بنابراین، مجعول، ماهیت نیست بلکه امری است به نام حیثیت صدور از جاعل و یا به نام حیثیت مجعولیت للغير).

اشراق پنجم: در بیان بعضی از احکام علل چهارگانه

هدایت - بعضی از موجودات دارای جمیع اقسام علل چهارگانه اند مانند انسان (که علت فاعلی و هم علت غایی و هم علت صوری و هم علت مادی دارد) و بعضی از موجودات، موجوداتی هستند که بجز فاعل و غایت ندارند مانند عقول فعاله. و این چنین موجودی صورتش عین ذات اوست (زیرا صورت گاهی به معنی ذات و حقیقت شیء است و بنا بر این صورتی زاید بر ذات و حقیقت خود ندارد). و علومی که بحث از این قسم از موجودات می کنند، «علوم مفارقات» نامیده می شوند و آن موجودی که کلیه اسباب و علل چهارگانه در او جمع شده، ممکن است که از طریق دو علم مختلف یکی علم اعلی (که بحث از مفارقات می کند) و دیگری علم اسفل (که بحث از موجودات مادی می کند)، دو برهان لمی (که عبارت است از علم به معلول از طریق علم به علت) بر وجود آنها اقامه نمود (زیرا می توانیم گاهی از طریق علم به صورت و ماده که دو علت از علل وجود موجود جسمانی اند، برهان لمی بر وجود آن اقامه کنیم و گاهی از طریق علم به فاعل و غایت که دو علت دیگر از علل وجود اویند، برهان لمی دیگری بر وجود آن اقامه کنیم).

پس حکیم طبیعی (در مقام اثبات وجود جسم فلك اطلس یعنی اولین جسم فلکی)، وجود این جسم را به صورت برهان لمی از طریق مشاهده حرکت مستدیر متشابه الاجزاء که نخستین حرکت در نظام اجسام و اجرام است، ثابت می کند (بدین ترتیب که ماده و صورت نوعیه فلك اطلس از جهت نوع، مخالف با ماده و صورت نوعیه سایر افلاك و اجرام است و بدین جهت مستدعی و مقتضی وجود حرکت مستدیر مخصوص به خود می باشد به نام حرکت اولی و نخستین حرکت دوریه در نظام عالم جسمانی. و بدیهی است که حرکت بدون وجود ماده و صورت ممکن نیست). پس وجود حرکت نخستین با کیفیت خاص بخود تا زمانی ثابت و برقرار است که ماده و صورت که هر دو از علل قوام و مقارن با معلولند موجود باشند. (پس حکیم طبیعی از طریق حرکت، به صورت برهان لمی، وجود جسم را که مرکب از علت صوری و علت مادی است ثابت نمود و نیز بدین وسیله و از همین طریق یعنی طریق حرکت، وجود سایر اجسام و اجرام موجود در نظام عالم جسمانی را نیز می تواند ثابت کند زیرا در هر حرکتی متحرکی مرکب از ماده و صورت و یا متعلق به ماده، لازم و حتمی است). و اما فیلسوف و حکیم الهی (در مقام اثبات وجود جسم فلك اول و هم چنین سایر اجسام فلکیه)، برهانی دائمی و کلی که شامل کلیه افلاك و اجرام فلکی و عنصری است به صور برهان لمی از طریق وجود علل مفارقه یعنی فاعل و غایت، اقامه می کند. (مثلا می گوید فاعل یعنی عقل اول از جهت وجود و وجوب وجود مکسب از واجب الوجود، فاعل و علت وجود عقل ثانی است و از جهت ماهیت و امکان ذاتی، فاعل و علت وجود جرم فلك اول است و هم چنین هر عقلی از جهت وجود و

وجوب، علت وجود عقل دیگری و از جهت ماهیت و امکان ذاتی، علت وجود جرم دیگری از اجرام نه گانه افلاك است تا نوبت برسد به عقل عاشر که مدیر و مدبر عالم عناصر و از جهت وجود و وجوبش علت فیضان صور بر مواد کاینات و موالید و مرکبات است و از جهت ماهیت و امکان، علت وجود مواد آنهاست و نیز فیضان صور علمیه بر نفوس، از ناحیه همین عقل و اتصال و ارتباط با اوست).

اما موجودی که جمیع علل و اسباب چهارگانه در وی جمع است (مانند کاینات و موالید و مرکبات) در چنین موجودی، علت قوام ذات و ماهیت او غیر از علت وجود اوست (مثلا علت قوام ماهیت انسان، ماده و صورت اوست که از آن دو ترکیب یافته و علت وجود یعنی علت فاعلی او، خدا و یا عقل مفارق است و علت غایی او اتصال به عقل فعال و بالأخره وصول به حق و بازگشت به سوی اوست). و اما موجودی که بجز فاعل و غایت ندارد (بلکه وجودی است مجرد از ماده و صورت مانند عقل که وجود او متقوم به فاعل و غایت است و عاری از ماده و صورت است)، در چنین موجودی «ماهو» (یعنی سؤال از ماهیت و حقیقت او) و «لم هو» (یعنی سؤال از فاعل یعنی علت فاعلی او و هم چنین سؤال از غایت یعنی علت غایی او) هر دو یکی است (زیرا در پاسخ سؤال از ماهیت عقل مثلا گفته می شود ماهیت عقل، وجود خاص به اوست زیرا عقول به عقیده حکما اینیات صرف و وجودات محض و عاری از ماهیت اند و در پاسخ سؤال از لم فاعلی یعنی علت فاعلی وجود عقل و هم چنین لم غایی یعنی علت غایی وجود عقل نیز گفته می شود وجود. زیرا فاعل وجود عقل، وجود واجب الوجود و غایت وجود عقل نیز وجود واجب الوجود است). مراد و مقصود ما از علت قوام، علت و سبب مقارن با وجود معلول است (مانند ماده و صورت و یا جنس و فصل) و مقصود از علت وجود، علت و سبب مفارق و جدا از معلول است (مانند فاعل و غایت) چنانکه قبلا بدین مطلب اشاره کردیم.

توحید عرشی

(غرض از ذکر این عنوان بیان يك نکته عرشی است و آن این است که مجموع فاعل و غایت و ماده و صورت که اسباب و علل قریب وجود يك چیزند، همگی به منزله يك شیء واحدند که از نقص متوجه به کمالند. زیرا) اگر در اسباب و علل قریب يك چیزی دقت و تأمل کنی خواهی دریافت که همگی آنها به منزله شیء واحدی هستند که (به وسیله ارتباط و اتصال به یکدیگر) از حدی از نقصان به جانب حدی از کمال متوجه اند. پس نجار بالفعل نه ذات شخص انسانی است در هر حال که باشد بلکه شخصی است که خود را به وسیله آلت نجاری (مانند تیشه و چکش ورنده و میخ) در زمان معین و مکان معین آماده عمل نجاری کند. و نیز در ماده تخته و چوب به هر نحو و کیفیتی که باشد استعداد قبول عمل نجاری نیست، بلکه باید مقارنت با

دست نجار داشته باشد (و در اختیار و اراده او قرار گیرد) که گویا این ماده تخته و چوب با مقارنت با دست نجار، شیء واحدی است که در اوضاع و احوال و اشکال مختلف در حرکت است (و هر لحظه در وضع و جهت و کیفیت دگرگون می شود) و نیز برای هر عمل نجاری صادر از فاعل نجار و هر انفعال و قبولی از ناحیه قابل (یعنی ماده چوب)، صورت خاصی است که در استحالات و تبدلات و تشکلات و دگرگوئیها متصل و مستمر است (هرچند در هر عملی از ناحیه نجار صورت خاص جدیدی پدید می آید، ولی مجموع صور متعاقبه به منزله صورت واحدی است متصل و مستمر). و نیز برای استحالات و تشکلات و تبدلات صور، غایت قریبی است موصل و متصل با آن صورت حاصله و بر همین منوال، استحالات، متصل و پی در پی به وقوع می پیوندند (و در پی هر استحالته ای صورتی جدید حاصل می گردد) و بالنتیجه صور گوناگون در تعاقب یکدیگر بر انفعالات (ماده چوب) تواردمی کنند. تا بالاخره منتهی گردند به صورتی به نام صورت اخیر که این صورت اخیر، غایت است به وجهی و صورت است به وجهی دیگر؛ و غایت نیز فاعل است از جهتی و غرض است از جهتی و علت غائیه است از جهتی، (به طوری که در مبحث علل و اقسام چهارگانه آن به تفصیل بیان گردیده. بالاخره مجموع علل چهارگانه مذکور از شخص نجار که علت فاعلیه و چوب که علت مادیه و صورت سریر که علت صوریه و غایت و نتیجه حاصل از این عمل اند همگی به منزله شیء واحدی است که از قوه به فعل و از نقص به کمال می رسد؛ و در این نحوه از سیر تکاملی با اتفاق و ارتباط و اتحاد با یکدیگر به جانب کمالی که نتیجه و فایده مترتب بر این عمل دسته جمعی است می رسند و می توان گفت که فاعل و غایت و ماده و صورت در این عمل و از این جهت به منزله شیء واحداند).

تصویب

و از اینجا کاملاً وجه صحت و متانت عقیده قدما دایر بر اثبات شوق و اشتیاق هیولی به صورت، معلوم می گردد هر چند شیخ الرئيس در کتاب شفا این نظریه را مستبعد شمرده و شدیداً انکار نموده و دلیلی مبسوط و مفصل بر بطلان آن اقامه نموده است، ولی در رساله جداگانه ای وجود عشق به صورت را در هیولی اثبات نموده و مادر کتاب اسفار سخنانی مبسوط و مفصل در رد گفتار و ابطال دلایل او بیان کرده ایم. و علاوه بر آن رساله جداگانه ای در اثبات وجود عشق در هیولی نگاشته ایم.

ذکر تنبیهی

شیخ الرئيس در مباحث علت و معلول از کتاب الهیات شفا چنین حکم و قضاوت نموده است که به هیچ وجه لازم و واجب نیست که علت فاعلی، اثری را که شبیه با اوست به وجود آورد

(زیرا ممکن است اثر علت شباهت با علت نداشته باشد) و برای اثبات مدعای خود به آتش مثال زده است که علت وجود و ظهور سیاهی در جسم مجاور با اوست (در حالتی که آتش سیاه نیست) و نیز به حرکت مثال زده که علت وجود گرمی در جسم متحرک است (در حالتی که حرکت، بالذات فاقد گرمی است). سپس در رساله عشق (که یکی از رسایل معروف اوست و در آن رساله سریان عشق را در جمیع موجودات ثابت می کند) حکم کرده است به اینکه هر چیزی که از هر فاعلی اثری را در خود می پذیرد، پذیرش آن اثر از ناحیه فاعل، همانا به واسطه مثال و امری است مشابه با فاعل که از ناحیه فاعل در آن چیز حاصل و واقع می گردد و (برای اثبات این مدعا) مواردی را به عنوان مثال ذکر نموده است و از نقص این حکم در مورد آفتاب که علت وجود گرمی و هم علت وجود سیاهی (در جسم مقابل است) با اینکه گرمی و سیاهی در آفتاب وجود ندارد، چنین پاسخ داده است که کلام ما در مورد علت قریب و علتی است که خود مباشر فعل و عمل تأثیر باشد (نه در مورد علت بعید و علت غیر مباشر).

(این بود حاصل و خلاصه و نظریه مختلف از شیخ الرئيس که یکی را در کتاب شفا و دیگری را در رساله جداگانه ای نوشته است) ولی هیچ شبهه و تردیدی نیست در اینکه دو حکم مزبور با هم متضاد و مناقض یکدیگرند و پاسخی را که (در رفع تناقض مابین دو حکم مذکور) داده است کافی در رفع تناقض نیست زیرا فاعل، در مثالهایی که در کتاب شفا ذکر کرده است فاعل قریب و فاعل مباشر فعل است (زیرا آتش، فاعل قریب و مباشر اثر سیاهی است در جسم و حرکت نیز فاعل قریب و مباشر «گرم» است).

از نظر ما حق این است که فاعل به وجود خویش، مؤثر در وجود معلول است (و وجود معلول، اثر مستقیم و بلاواسطه وجود علت است) و کلیه موجودات از جهت حقیقت وجودیه، متمائل و در عین تماثل در اصل حقیقت، متفاوت در کمال و نقص اند و اگر اختلافی مابین موجودات باشد، فقط از ناحیه تعینات و امتیازات حاصل به وسیله معانی و مفاهیم کلیه ای است که در نزد حکما، «ماهیات» و در نزد طایفه صوفیه، «اعیان ثابته» نامیده می شوند و مسئله وجود و مراتب مختلفه آن عیناً نظیر مراتب مختلفه عدد است زیرا کلیه مراتب اعداد، متشابه و متمائلند زیرا هر مرتبه ای بجز وحدتهای متعدد مکرر نیست ولی در عین حال، مراتب اعداد دارای معانی نوعیه مختلفی می باشند، زیرا برای هر مرتبه ای خواص و لوازم عجیبی است که در مرتبه دیگری نیست.

اشراق ششم: در بیان چند مطلب عرشی و الهامی درباره احوال علل چهارگانه و آنها هفت مطلب اند

مطلب اول: اینکه مبدأ فاعلی، نسبت به ماهیتی که از ناحیه آن مبدأ موجود گردیده و معلول

اوست، فاعل است (زیرا که فاعل و علت موجود شدن اوست) و نسبت به وجودی که از آن مبدأ فایض و صادر گردیده است مقوم است نه فاعل، زیرا که این وجود، در ذات و حقیقت، مابین با وجود مبدأ نیست (چنانکه قبلاً گفتیم که وجود ممکن جلوه ای است از جلوات مطلق که او جلوه اولی و صادر اول است و مابین واجب الوجود و وجودات صادر از او، عنوان علیت و معلولیت نیست). و اما نسبت مبدأ به نفس ماهیت — من حیث هی هی — نه به نحو سببیت و فاعلیت است و نه به نحو تقویم چنانکه قبلاً بر تو معلوم شد (و گفته شد که مابین مبدأ وجود و ماهیات به هیچ وجه رابطه و علاقه ای نیست، بلکه رابطه و علاقه مابین وجود مبدأ و وجودات صادر از اوست) و بدین جهت گفته شده است «الاعیان الثابتة ما شئت راحة الوجود» — ماهیات هرگز بوی وجود را استشمام نکرده اند. (زیرا ماهیات، اسماء وجودات و حدود وجودات اند و اسم وحد شیء، چیزی در مقابل شیء نیست) چنانکه در قرآن مجید در آیه شریفه «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِنَّ مِنْ سُلْطَانٍ» (آن نیست مگر نامهایی که شما و پدرانتان نهاده اید، و برهانی از خداوند برای آن نازل نشده است — سوره نجم، ۲۳) به این نکته نیز اشاره شده است.

مطلب دوم: اینکه صورت در هر چیزی، تمام حقیقت آن چیز است خواه آن صورت، مجرد از ماده باشد (مانند عقل) و یا مقارن با ماده باشد (مانند جسم). پس ماده به هیچ وجه دخالت در ذات و حقیقت اشیا ندارد) و احتیاج به ماده، در مورد موجود جسمانی نه به علت ذات و ماهیت صورت و نه به علت وجود صورت و نه به علت تشخیص ذاتی صورت است که از ناحیه ذات اوست، بلکه به خاطر اموری است که عارض بر صورت می شوند و از لواحق و لوازم تشخیص و تعین اومی باشند از قبیل کم و کیف و سایر اعراض. پس تخت (که نجار آن را از قطعات چوب می سازد) با این صورت و هیأتی که نجار آن را ساخته و پرداخته تخت است نه با ماده و قطعات چوب او (که قبل از عمل نجار از هم گسیخته و پراکنده بودند) و یا مثلاً عرشه و قسمت فوقانی (کشتی و یا هر ساختمانی) عرش است به صورتی که سازنده در وی ایجاد نموده اند به ماده اولیه آن.

مطلب سوم: اینکه ماده در هر چیزی بدان گونه که امری است عام و مبهم و غیر متعین، ماده است نه بدان گونه که امری است مشخص و متعین و الاً ماده تشخیص و متعین، خود، صورت است نه ماده. (زیرا تشخیص و تعین ماده به صورت است و ماده اولی در تحولات جوهریه و یا عرشیه، هر لحظه به صورت خاصی متصور می گردد که با این صورت، ماده برای صورت دیگری و آن صورت نیز ماده برای صورت دیگری است و هم چنین ماده با هر صورت

سابقی، ماده برای صورت لاحق است. تا بدانجا که سلسله تحولات و یا استحالات متوقف گردد) پس ماده تخت، حامل امکان و استعداد قبول صورت تخت است ولی نه به واسطه داشتن صورت چوبین و بدین علت و جهت، بلکه به علت داشتن قوه قبول هزاران صورت دیگر که از آن جمله صورت تخت است. پس منشأ و اساس قوه و ماده بودن هر چیزی نقص و قصور است (نه فعلیت و کمال که در نتیجه اقتران ماده به صورتی است) پس ماده چوب (یعنی عناصر چهارگانه) ماده چوب است بدین اعتبار که در وی امکان صورت چوبی است نه بدین اعتبار که در آن، فعلیت صور عناصر اولیه است (و هر کدام بالفعل حامل صورتی از صور عناصرند، زیرا بدین اعتبار صورت اند نه ماده). و هم چنین در سیر نزولی، هر صورتی را از ماده خود جدا فرض می کنیم تا منتهی گردد به هیولای اولی و قوه محض که هیچ جهت فعلیتی در وی نیست مگر (یک فعلیت و آن اینست که هیولای اول) قوه قبول هر صورت و فعلیتی (است) و بدین جهت است که کلیه اشیا را به تدریج قبول می کند و با هر صورتی پس از صورت دیگری متحد می گردد همان طور که عقل، به کلیه صور علمیه آناً و دفعتاً متحد می گردد.

اما برهان و دلیل اینکه عقل مشتمل بر کلیه موجودات مادون خود است به زودی در مباحث نفس معلوم خواهد شد و قبلاً هم به این مسئله اشاره نمودیم. و اما برهان و دلیل بر اینکه هیولای با هر صورتی که در وی حلول می کند، متحد می گردد، این است که هیولای فقط قوه قبول هر چیزی است و در ذات او به هیچ وجه فعلیتی نیست و الاً مرکب از صورت و ماده دیگری بود که حامل این صورت و فعلیت مفروض باشد (و هم چنین این ماده که حامل این صورت است در حد ذات خویش، قوه محض و عاری از هر فعلیتی است، و الاً او نیز مرکب از صورت و ماده دیگری بود) و این امر یعنی تسلسل در مواد، الی غیر النهایه می رفت و یا بالأخره به حکم ضرورت منتهی می گردد به ماده ای که قوه محض و فاقد هر نوع فعلیتی است و هر قوه ای (که به حکم برهان مذکور ناچار حامل صورتی است) ترکیب مابین آن قوه و صورت، ترکیب اتحادی است نه ترکیب انتسابی انضمامی (که بالنتیجه دو موجود متغایر با هم باشند) زیرا اگر (ترکیب مابین آنها ترکیب انتسابی انضمامی باشد) هر دو، دو موجود متغایر با هم باشند در این صورت ممکن نیست یکی از آنها بالقوه و دیگری بالفعل باشد، بلکه هر دو بالفعل می باشند در حالتی که این خلاف فرض است.

و چون صحت این مطلب در مورد نخستین ترکیب بین ماده و صورت (یعنی ترکیب بین ماده اولی و اولین صورت حاصل در وی) معلوم و مسلم گردید ترکیب دوم (که ترکیب ماده مصوره صورت نخستین با دومین صورت است) نیز بر همین قیاس است به علت اینکه گفتیم که جهت مادیت (در هر ماده ای اعم از ماده اولی و ماده ثانیه)، قوه و استعداد است نه حصول و فعلیت (و بنابر این باید ماده در هر جا از آن جهت که ماده است با صورت، ترکیب اتحادی داشته باشد).

آیا نمی بینی که از اجسام فلکیه هیچ جسم دیگری اعم از فلکی و عنصری به وجود نمی آید و این به علت تمامیت و کمالیت صورت نوعیه آنهاست (که دیگر استعداد و تهيأ قبول صورت دیگری در آنها نیست) و هم به علت این است که صور فلکیه، صور عنصریه ناقص الوجود نیستند.

مطلب چهارم: از مطالب گذشته (که گفتیم ماده از آن جهت که ماده است به عنوان امر مبهمی که به صورتی تعین نیافته است، ماده برای چیزی است)، معلوم شد که صور عناصر چهارگانه، داخل در حقیقت مرکب عنصری طبیعی مانند مولید سه گانه نیستند، چنانکه نزد حکما مشهور است، بلکه (حقیقت مرکب عنصری، طبیعتی است به نام طبیعت خامس که دارای کیفیت و خاصیت و اثری است مغایر با کیفیات عناصر چهارگانه که از اجتماع عناصر و فعل و انفعال آنها در یکدیگر و زوال صورتهای خاص عنصری و تبدیل به یک صورت واحد طبیعی به وجود آمده است) و صور عناصر از جمله شرایط وجود مرکب طبیعی و بقای اویند. (زیرا تا عناصر نباشد و فعل و انفعال مابین آنها صورت نگیرد، مرکب طبیعی بوجود نخواهد آمد). پس صور عناصر در مولود مرکب، موجودند (ولی به وجودی منکسر و مختز نه به وجود خاص مستقل). و از این بیان کاملاً معلوم شد که صور عناصر به طور کلی هم مخلوع و معدوم نشده اند چنانکه بعضی گمان کرده اند (بلکه ماده آنها با یک صورت واحد جامع مابین صور چهارگانه در مرکب موجود است).

و شیخ الرئیس در کتاب شفا گفته است که این مذهب و عقیده (یعنی خلع و زوال صور عناصر بطور کلی و حکم به اینکه در مولود مرکب از عناصر، بطور کلی هیچ اثر و نمونه ای از صور عناصر وجود ندارد) مذهب و عقیده ای است که از زمان او احداث شده (و قبل از او در کتب حکما و فلاسفه اثری از این مذهب وجود نداشته) و این عقیده کاملاً باطل است زیرا تجزیه و تحلیل در مرکبات سه گانه کاملاً شاهد و گواه بر وجود آثاری از صور عناصر در آنهاست و ترکیب اتحادی، مابین ماده و صورت (که عقیده اکثر حکما است) موجب زوال صور عناصر چنانکه بعضی از بزرگان فلاسفه تصور کرده اند نیست. (زیرا اتحاد صورت مرکب با ماده وی مانع وجود صورت دیگری در آن ماده نیست، بلکه اتحاد صورت مرکب با ماده، مستلزم اتحاد اوست با کلیه صوری که در آن ماده بوده است و چون این مسئله خود یکی از مسایل مشکل فلسفی است. بنابراین ما مطلب را از سر گرفته و در توضیح آن می گوئیم ماده عناصر به شرط وجود صور عناصر، ماده مستعد قبول صورت مولود مرکب است ولی این صور بطور صرافت و محوشت داخل در قوام مرکب نیستند والا مرکب، مرکب حقیقی نبود بلکه مجموعی بود مؤلف از عناصر بدون ترکیب. پس مولود مرکب از عناصر نه مشتمل است بر

عناصر به طوری که صور عناصر بالفعل در وی موجود باشند والا مجموعی بود از انضمام آب و هوا و خاک و آتش و نه بالکلیه عاری و خالی از صور عناصر والا اولاً، وجود عناصر به هیچ وجه دخالت در حصول مرکب نداشت و ثانیاً بالعکس، تجزیه و تحلیل در مولید سه گانه شاهد بر وجود صور عناصر است.

پس صور عناصر شرط تهيأ مواد عناصر برای قبول صورت مولود مرکب یعنی ماده عناصر به شرط داشتن آن صور، مستعد برای قبول مرکب است و بنا بر این، صور عناصر پس از حصول ترکیب به یک صورت طبیعی و حدانی تبدیل شده که صورت و صرافت خود را از دست داده ولی از خود در این مولود مرکب اثری و نمونه ای باقی گذاشته اند. پس صور عناصر هم از شرایط وجود مرکب و هم از شرایط بقاء مرکبند. پس در این مسئله تقریباً سه عقیده مختلف است. یکی اینکه صور عناصر داخل در حقیقت مرکبند و حقیقت مرکب، حاصل از مجموع صور عناصر است. دیگری اینکه صور عناصر به کلی خارج از حقیقت مرکبند که اشاره به همان قولی است که در زمان «شیخ» احداث شده. دیگری اینکه وجود صور عناصر شرط وجود مرکب و بقای اوست که پس از اختلاط و امتزاج و فعل و انفعال، صورت و محوشت خود را از دست داده و به صورت طبیعت واحدی به نام «طبیعت خامسه» درآمده اند و این عقیده مورد تأیید ماست).

مطلب پنجم: صورت نوعیه، نزد مشائین، پیروان «معلم اول»، جوهر است و نزد حکماء اشراق، پیروان رواقیون، عرض است و نزد ما عین وجود خاص بدان نوع است (که دارای این صورت نوعیه است) و وجود از نظر ما نه جوهر است و نه عرض. پس صور نوعیه در اصل هویت خویش نه جوهرند و نه عرض بلکه جوهریت هر صورت نوعیه، به نفس جوهریت ماهیت نوعی است که در خارج بدان صورت متقوم است و به زودی در مباحث ماهیت بر برهان و دلیل این مطلب وقوف و آگاهی خواهی یافت.

مطلب ششم: ما برای کشف و استعلام اینکه جزء صوری مرکب، جوهر است یا عرض، قاعده ای تأسیس نموده ایم و آن قاعده ای است شریف که می توان به وسیله آن نیز کشف و استعلام نمود که این موجود مرکب، مرکب طبیعی است یا صناعی و ما این قاعده محکم و متین را در کتاب اسفار (در فن جواهر و اعراض) بیان کرده ایم و هر کس بخواهد از آن اطلاع حاصل کند به کتاب اسفار مراجعه نماید (و ملخص آن قاعده این است که هرگاه امری که دارای وحدت طبیعی ای است از دو امر ترکیب یافت که جوهریت یکی از آن دو امر، متیقن و جوهریت دیگری مشکوک است و بخواهی بدانی که آیا آن امر مشکوک، جوهر است یا عرض، فوراً به

این نکته توجه کن که درجه وجود و مرتبه فضیلت او از نقطه نظر صدور آثار تاجیه حد است. اگر وجود او از وجود آن امر که جوهریت او در نزد تو مسلم است اقوی و اکمل است و مسلم است که باید مابین اجزای مرکب حقیقی رابطه علیت و معلولیت و تقویم و تقویم باشد، بنابر این بدان که نسبت تقویم و علیت به آن جزء اقوی و اکمل، لازم و ضروری است و بنابر این جزء اقوی و اکمل که حایز مقام و مرتبه علیت و تقویم است، جوهر است نه عرض والا لازم می آید که وجود معلول که او نیز جوهر است اتم از وجود علت باشد و اگر وجود این جزء از لحاظ صدور آثار، اضعف از وجود آن جزء دیگری است که جوهریت او مسلم است، مسلماً عرض است و اگر بالفرض هم جوهر باشد مسلماً ماده است زیرا در وجود و تحقق، محتاج به آن جزء است والا ترکیب حقیقی تحقق نمی یافت؛ و ما این قاعده را در مثل نبات و حیوان مرکب از جسم و نفس اطلاق می کنیم. زیرا در جوهریت جسم نزد ما شک و تردیدی نیست، بلکه شک و تردید در جوهریت نفس متعلق به آن دو جسم است. ولی ما می دانیم که آثار مترتب بر وجود نفس، فوق آثار مترتب بر وجود جسم است و جسم در تحصیل و تنوع محتاج به نفس است پس از این طریق خواهیم فهمید که نفس جوهر است نه عرض).

مطلب هفتم: مقصود از امکان یعنی امکان استعدادی که صفت هیولی است که در تعریف وی گفتیم هیولی جوهری است مستعد. معنی و مفهوم اضافی یعنی نسبت مابین مستعدله که وجودش متأخر از وجود طرفین و تعللش نیز متأخر از تعلل طرفین است، نیست. بلکه مراد و مقصود از امکان استعدادی، آن امری است که منشأ و منبع انتزاع این امر اضافی است و آن امر عبارت است از بودن شیء به حیثیتی که برای وی امکان قبول و پذیرفتن اشیاء باشد (و غالباً در بسیاری از موارد، اوصاف و عوارض را جایگزین موضوعات و جواهر قرار داده و آنها را وسیله تعریف و تقریب موصوفات و جواهر به ذهن قرار می دهند). همچنانکه حال در مورد اکثر فصولی که حقیقت آنها مجهول و نامعلوم است بدین منوال است که از آنها به لوازم ذاتیه و اوصاف اضافیه تعبیر می کنند (و این لوازم و اوصاف را وسیله تعریف آنها قرار می دهند). مانند حساس (که حاکی از قوه و نیروی احساس در حیوان است) و ناطق (که حاکی از نیروی ادراک کلیات در انسان است) و رطب (که حاکی از وجود مایه ایست در جسم که منشأ سهولت و روانی و قبول شکل است) و یا بس (که حاکی از نیروی جمود و صلابت در جسم است که هر یک از این الفاظ نامبرده، لوازم ذاتیه و اوصاف اضافیه ای هستند که به جای فصول حقیقیه در تعریف امور نامبرده به کار برده می شوند) و هم چنین سایر قوا (که در اجسام و انواع مختلفه اجسام نهفته و عقل از ادراک حقیقت آنها عاجز است) و از آنها به افعال صادره از آنها و یا انفعالات واقع در آنها تعبیر و تعریف می شود.

پس معلوم شد که تعریف قوا به افعال و انفعالات ذاتیه آنها تعریف حدی است که از مبادی فصول ذاتیه و قوای نهفته در آنها اخذ و استنباط گردیده (نه تعریف رسمی که از عوارض و اوصاف عرضیه اخذ و استفاده می گردد). هم چنین تعریف جسم به جوهر قابل ابعاد چنانکه در کتاب اشارات ذکر شده است تعریف به حد است نه تعریف به رسم. و در اینجا اشکالی که امام فخر رازی بر این مطلب وارد کرده و گفته است که قابلیت امری است اضافی و از مقوله مضاف (و نمی توان آن را به عنوان فصل مقوم جسم که امری است جوهری، شناخت)، بر مطلبی که ما گفتیم وارد نمی آید، اما نه به آنچه که محقق طوسی در پاسخ آن بیان کرده و گفته است که فصل مقوم جسم، قابل ابعاد است نه قابلیت ابعاد که صفت اضافی است. زیرا اگر مراد از هر دو کلمه، مفهوم اضافی باشد فرقی مابین آنها نیست و هر دو بدین مفهوم، امر اضافی اند. بلکه به علت اینکه مقصود و مراد ما از کلمه قابل و یا قابلیت، آن امری است در نهاد جسم که در خور این است که قابل ابعاد و یا متصف به ابعاد سه گانه باشد چنانکه گذشت (و آن امر مسلماً امری است جوهری و ذاتی جسم).

اشراق هفتم: در بیان امکان و وجوب وقوه و فعل و در اثبات طبیعت در هر موجود متحرکی و در بیان علت و سبب موت طبیعی و اشاره ای به حدوث این عالم و ماهیت دنیا و آخرت

امکان عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت و این امکان، صفتی است عقلی (که عقل آن را از مرتبه ذات ماهیت انتزاع می کند) و موجوداتی که نه در خارج و نه در نفس الامر و واقع، ماده ندارند بدین صفت متصف نخواهند بود (و نفس الامر یعنی واقعیت، شامل مرتبه ذات ماهیت من حیث هی و ماهیت موجود به وجود ذهنی و ماهیت موجود به وجود خارجی می باشد؛ و لذا گفتیم نه در خارج و نه در نفس الامر که شامل مرتبه ذات نیز باشد). پس برای مبدعات (مانند عقل) در نفس الامر، فقط وجود و وجوب است (زیرا ماده که حامل استعداد وجود و سابق بر وجود و ایجاد آنها باشد، ندارند و بنابر این، فیض وجود از ناحیه واجب الوجود، از لا و ابدأ بر آنها نازل می گردد و لحظه ای در وجود، متأخر از ذات واجب الوجود و عاری از فیض وجود نخواهند بود) ولی در عین حال از ناحیه ذات به اعتبار نفس ذات و ماهیت با قطع نظر از استناد به جاعل تام، متصف به امکان ذاتی می باشند لکن عدم اعتبار شیء موجب و مستلزم اعتبار عدم شیء نیست (و بنابر این عدم ملاحظه استناد به جاعل، مستلزم ملاحظه عدم استناد به جاعل نیست).

پس مبدعات متصفند به امکان ذاتی ولی نه در جمیع مراتب نفس الامر بلکه در مرتبه ای از مراتب نفس الامر (یعنی فقط در مرتبه ذات عاری از ملاحظه استناد به جاعل)، و هیچ محذور و

اشکالی در این امر نیست زیرا امکان، مفهومی است عدمی یعنی عدم ضرورت وجود و عدم ضرورت وجود، در مرتبه ای از مراتب نفس الامر (یعنی مرتبه ذات) موجب عدم ضرورت وجود در سایر مراتب نفس الامر نخواهد بود. پس مبدعات در واقع و نفس الامر ضروری الوجودند هر چند در بعضی از اعتبارات و مرتبه ای از مراتب نفس الامر، ممکن الوجود و متصف به امکانند (و دلیل بر صحت این مطلب این است که سلب طبیعت به سلب جمیع افراد اوست. پس سلب طبیعت ضرورت وجود از مبدعات، موقوف بر این است که این طبیعت یعنی طبیعت ضرورت وجود از کلیه مراتب نفس الامر سلب گردد، در حالتی که چنین نیست. زیرا مبدعات در نفس الامر متصف به ضرورت وجودند و سلب ضرورت وجود از مرتبه ای از مراتب نفس الامر مستلزم سلب ضرورت وجود از سایر مراتب نفس الامر نیست. همچنانکه سلب حرکت از زید در خانه او مستلزم سلب حرکت از زید در جمیع اماکن و اوقات نیست. پس سلب ضرورت وجود از مبدعات به طور کلی هنگامی جایز بود که در جمیع مراتب نفس الامر متصف به سلب ضرورت وجود باشند. در حالتی که در بعضی از مراتب نفس الامر یعنی در واقع، متصف به ضرورت وجوداند) و نسبت امکان ذاتی به وجوب (یعنی وجوب وجود حاصل از ناحیه فاعل)، نسبت نقص است به کمال و از امکان ذاتی با وجوب (حاصل از ناحیه جاعل) جمع خواهد شد (زیرا هر ممکن الوجودی در حین موجود بودن، از نظر ذات، متصف به امکان است).

و اما امکان موجودات حادث (یعنی امکان استعدادی)، قبل از وجود حادث و سابق بر وجود اوست زیرا هر کاین (یعنی هر موجود حادثی) قبل از کون و حدوثش ممکن الوجود است نه واجب الوجود و نه ممتنع الوجود. پس ناچار برای چنین موجودی، ماده و یا موضوع و یا متعلقی است که حامل امکان وجود اوست و این امکان، صرف ممکنیت شیء و مفهوم اضافی نیست. بلکه عبارت است از امری که شیء به وسیله آن ممکن الوجود می گردد (و آن امر عبارت است از ماده برای صورت و موضوع برای عرض و متعلق — به صورت اسم مفعول — یعنی بدن، برای نفس) و چون امکان استعدادی، خود امری است جوهری نه مفهوم اضافی، لذا از نظر قرب و بعد نسبت به امر حادث، متفاوت است. پس آنکه قریب و نزدیک به امر حادث است استعداد نامیده می شود و آنکه بعید و دورتر از امر حادث است قوه نامیده می شود (مثلاً امکان نطفه برای قبول صورت انسانیت را قوه و امکان جنین برای قبول صورت انسانیت را استعداد می نامند).

کلمه «قوه» گاهی گفته می شود به چیزی که مبدأ وجود تغییر و دگرگونی در شیء دیگری است از آن حیث که شیء دیگری است خواه (تغییر صادر از قوه)، فعل و یا انفعال باشد. (و در صورتی که قوه، مبدأ تغییر به معنی فعل و تأثیر باشد در این صورت یا آن شیء قابل تغییر، مباین و

جدا از جسم حامل قوه است. مانند قوه ناریه آتش که مبدأ تغییر و دگرگونی در جسم دیگری است که مجاور با آتش است؛ و یا مقارن با قوه و حامل آن قوه می باشد. مانند قوه حیوانیه که مبدأ تغییر و دگرگونی در جسم حیوان است و جسم حیوان از آن حیث که قابل تغییر و تأثیر از ناحیه قوه حیوانیه است شیء دیگری است مغایر قوه و در برابر آن. و اما در آنجا که قوه، مبدأ تغییر به معنی انفعال و پذیرش اثر است مانند قوه نهفته در ماده آب که مبدأ تغییر و قبول اشکال مختلف در ماده آب است و یا قوه نهفته در بدن که مبدأ قبول آثار و انفعال از ناحیه نفس و قوای نفسانی است و بدن حیوان هر چند متحد با نفس اوست ولی از این حیث که قابل اثر و منفعل از نفس است غیر نفس است).

و گاهی کلمه قوه اطلاق می شود به نیروی موجود در چیزی که با آن نیرو ممکن است که از آن چیز، فعل و یا انفعالی صادر گردد و هم ممکن است که صادر نگردد و قوه بدین معنی مقابل فعل است (مانند قوه کتابت در انسان که با این قوه هم ممکن است کتابت کند و هم ممکن است نکند و یا قوه اکتساب علم که با این قوه هم ممکن است اکتساب کند و هم ممکن است اکتساب نکند و عمل کتابت و یا اکتساب علم در وی به حالت قوه و امکان باقی مانده و هنوز به مرحله فعلیت نرسیده است).

و نیز گاهی قوه اطلاق می شود به نیروی مقاومت در برابر هر امری یعنی نیروی که شیء با آن نیرو و متأثر از هیچ نیروی مقاوم دیگری نمی گردد و این قوه، قوه مقابل ضعف است. قوه منفعل (یعنی قوه موجود در جسمی که او را آماده قبول و انفعال از اثری می کند) گاهی جسم را آماده می کند برای قبول اثر بدون قدرت بر حفظ و نگهداری از آن مانند قوه قبول اثر در آب (که هر شکلی را می پذیرد ولی قادر بر حفظ آن نیست) ولی در قطعه شمع و یا موم، قوه بر هر دو امر (یعنی قبول اثر و حفظ اثر) موجود است.

قوه انفعال گاهی قوه انفعال و قبول اثر واحدی است و گاهی قوه انفعال و قبول آثار متعدد محدودی است ولی در هیولای اولی، قوه قبول کلیه صوری است نامحدود (که ممکن است متوالیاً بر وی وارد گردند) زیرا در هیولای اولی صورتی بالفعل موجود نیست ولیکن به توسط قبول هر صورتی قادر بر قبول صورت دیگری است. قوه فاعل گاهی محدود و منحصر است در انجام فعل واحد مانند قوه آتش بر إحراق و گاهی قادر است بر انجام افعال و اعمال متعددی ولی محدود و متناهی مانند قوه فاعل مختار (نظیر انسان) بر هر فعلی که اراده کند و (یا بر انجام افعال و اعمال غیر متناهی) مانند قوه و قدرت واجب الوجود بر کل اشیاء.

قوه فعلیه محدود هر گاه با قوه منفعله ملاقات کند صدور فعل از وی واجب می گردد (مانند قوه ناریه که پس از ملاقات و تماس با جسم و وجود شرایط و عدم مانع، بی درنگ اثر احراق از آن صادر می گردد) و قوه فعلیه گاهی «قدرت» نامیده می شود و آن هنگامی است که توأم با شعور

و مشیت باشد و بعضی (از اصحاب بحث و نظر یعنی متکلمین) چنین گمان کرده اند که این قوه را «قدرت» نگویند مگر آنکه در کسی باشد که فعل و ترك فعل، هر دو در خور او و شأن او باشد. بنا بر این متکلمین فاعلی را که فعل او دایمی است (مانند واجب الوجود که دائم الافاضه و دائم الایجاد است) قادر و متصف به صفت قدرت نمی نامند. ولی حق مطلب از نظر ما برخلاف این است (بلکه ما این موجود را به حقیقت، قادر و متصف به صفت قدرت می نامیم) پس هر کس عملی را به مشیت و اراده و خواست خود انجام داد بر چنین شخصی نیز این معنی صدق می کند که اگر مشیت و اراده او به انجام این عمل تعلق نگیرد و نخواهد آن را انجام بدهد، انجام ندهد خواه عدم مشیت، امری اتفاقی باشد (مانند عدم مشیت انجام فعل در افراد بشر که گاهی مایل به انجام عملی نیست) و یا اینکه عدم مشیت، به دلایلی در حق او محال باشد (مانند واجب الوجود که به علت شدت و تمامیت وجود و اشتغال وی بر تمام کمالات وجودیه و وجوب وجود، دائماً در افاضه و تجلی و اشراق است که گفته اند «الملائن اوجب الفيضان») و باید دانست که صدق قضیه شرطیه، متوقف بر صدق طرفین قضیه یعنی مقدم و تالی نیست (و بنا بر این صدق قضیه شرطیه «لو لم يشأ لم يفعل» متوقف بر صدق عدم مشیت و صدق عدم فعل نیست بلکه صدق این قضیه که ملاك قدرت است منافی با وجوب مشیت و وجوب فعل و ایجاد در حق واجب الوجود نیست).

قوه فعلیه گاهی مبدأ وجود است و گاهی مبدأ حرکت. حکمای الهی فاعل حقیقی را آن می دانند که مبدأ وجود و بخشنده هستی باشد و حکمای طبیعی، فاعل را مبدأ تحريك و آنچه که موجب حرکت چیزی است می دانند. چنانکه این مطلب گذشت؛ و از نظر ما اولی و احق به اسم فاعل و فاعل حقیقی کسی است که عدم را به طور کلی از ماهیت طرد کند، به نحوی که به هیچ وجه شایبه نقص و قصور و شرور در وی باقی نماند. سپس بدان قوایی که مبادی حرکات اند بعضی از آنها مقارن با تعقل یعنی ادراك کلیات و مقارن با تخیل یعنی قدرت استحضار صور اشیاء در ذهنند و برخی دیگر چنین نیستند.

قسم اول به نحوی است که هم شیء و هم ضد آن شیء از وی صادر می گردد (مانند قوه انسان بر فعل و یا ترك آن فعل) پس این چنین قوه ای خود به تنهایی قوه تامه و فاعل تام نیست و هنگامی قوه تام و فاعل تامه است که اراده فعل و عزم و جزم بر انجام آن با وی مقارن گردد. یعنی اراده جازم و قاطعی که متوقف است بر علم فاعل به داعی و غرضی که عامل و محرك اوست بر انجام فعل. و در این صورت صدور فعل از چنین فاعلی واجب و حتمی است پس قدرت به تنهایی در اینجا عین قوه و استعداد انجام فعل است (نه موجب و مصدر حتمی) و لذا گفته اند که انسان، فاعل مضطری است به صورت فاعل مختار (زیرا هر چند انجام فعل به اراده اوست ولی حصول اراده جازم قاطع، به اراده او نیست — قلم اینجا رسید و سر بشکست —).

بدان که وجود و تحقق حرکت نیازمند به فاعل و قابل است و ممکن نیست که فاعل حرکت و قابل حرکت هر دو يك چیز باشند. زیرا فاعل حرکت، مکمل و مفید حرکت است و قابل حرکت، مستکمل و مستفید است (و محال است که مکمل و مستکمل و مفید و مستفید هر دو یکی باشند) پس هر جسم متحرکی را محرکی است غیر از او و اگر جسم فی نفسه در حد ذات خود، متحرك بود هرگز ساکن نمی شد و همواره کلیه اجسام دائماً والی الابد متحرك بودند. پس هیچ محرکی محرك خود نیست، بلکه محرك شیء دیگری است که در حد ذات خویش متحرك نیست (و در تحرك محتاج به محرکی است) پس حرکت در وی امری است بالقوه (که به وسیله محرکی غیر از ذات خویش به فعلیت می رسد) پس جسم حار (که خود بالفعل واجد حرارت است) چگونه ممکن است که حرارت در خود ایجاد کند، بلکه او به جسمی حرارت می دهد که حرارت در آن جسم بالقوه است. پس هر متحرکی محتاج به محرکی است که او را از قوه به فعل سوق دهد و خروج از قوه به فعل عبارت است از حرکت و حرکت، امری است که وجود او همان خروج شیء از قوه به فعل است ولی نه خروج دفعی (بلکه خروج تدریجی). پس قابل و پذیرنده حرکت، امری است بالقوه از آن جهت که بالقوه است (نه از سایر جهات) و از اینجا با برهان و دلیل ثابت شد که هر جسمی مرکب است از هیولی و صورت زیرا هر جسمی از آن جهت که جسم است امری است بالفعل و از آن جهت که قابل و پذیرنده حرکت است امری است بالقوه و فعل و قوه دو امر متقابل با یکدیگرند پس ناچار در هر جسمی کثرتی است (یعنی ترکیبی است از دو چیز که یکی منشأ فعلیت اوست به نام صورت و دیگری حامل قوه و استعداد نیل به هر کمالی است شایسته آن جسم به نام هیولی).

حکمت عرشیه

پس حقیقت هیولی عبارت است از استعداد و حدوث (یعنی استعداد قبول صورت و حدوث و تجدد صورت، به حدوث و تجدد استعداد در هیولی). پس برای هیولی در هر آنی از آنات مفروضه، صورتی است بعد از صورت دیگری، و چون صور متعاقب بر هیولی در جسم بسیط، متشابه با یکدیگرند (و هیچ فرقی مابین صورت سابق و لاحق نیست مگر در نقص و کمال) چنین گمان می رود که در جسم، صورت واحدی است که همواره به حال خود باقی است (و هیچ گونه تحول و تبدیلی در وی نیست) و حال آنکه چنین نیست بلکه (در جسم در هر آنی صورتی جدید حادث می گردد و) این صور، صوری هستند که متوالیاً در تعاقب یکدیگر با اتصال و پیوستگی با هم وارد بر هیولی می شوند نه بدین گونه که از هم جدا و منفصل ولی مجاور با یکدیگر باشند تا (در نتیجه انفصال صور از یکدیگر و ورود هر يك در آنی بعد از آن دیگری) لازم آید که زمان (حدوث صور متعاقبه منفصل از هم) و هم چنین مسافت (یعنی امتداد جسمانی و

صورت جسمیه وحدانی) از امور غیر منقسم (یعنی جزء لایتجزی) ترکیب یابند (زیرا بنا بر این فرض، هر صورتی از صور منفصله متعاقبه، در آنی مخصوص به خود قرار گیرد و هم چنین هر جسم بسیطی مرکب از صور متعاقبه ای باشد که هر يك از آنات متعاقبه و هم چنین هر يك از صور متعاقبه جزء لایتجزی و غیر منقسم اند. در حالتی که ترکیب شیء از امور غیر منقسم، باطل است. زیرا وجود جزء لایتجزی و غیر منقسم، با دلیل و برهان قاطع باطل شده است) و در آیه شریفه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (و کوهها را بینی و آنها را خشک بر جای خود پنداری در حالی که می گذرند مانند گذشتن ابر - سوره نمل، ۸۸) بدین مسئله (یعنی توالی و تعاقب صور جوهریه بر هیولی و وقوع حرکت در جوهر) اشاره شده است.^{۳۶}

حکمت عرشیه

پس چون وجود حرکت، وجودی است بر سبیل تجدد و انقضاء (که لحظه ای قرار و ثبات ندارد) بنا بر این باید علت وجود حرکت، خود نیز موجود متحرك و متجدد و متغیر و غیر ثابت الذات باشد والا اجزای حرکت، یکی پس از دیگری منعدم نمی شد بلکه مانند علت، ثابت و برقرار بود و در این صورت، حرکت، حرکت نبود (زیرا معنی حرکت، ثبات و قرار است).^۱

اینک (که ثابت شد که فاعل مباشر حرکت، خود نیز در ذات و جوهر خویش متحرك است) می گوئیم فاعل مباشر حرکت، عقل محض (که از هر جهت مجرد از ماده و مستقل در وجود است) نخواهد بود زیرا عقل، منزله از تغییر و تجدد است و نیز فاعل مباشر حرکت، نفس از حیث ذات و حقیقت عقلیه خود نیست، بلکه فاعل مباشر حرکت، نفس است ولی از آن جهت که در جسم و متعلق به جسم است (که از این جهت، طبیعت نامیده می شود). پس فاعل مباشر حرکت، طبیعت است (نه اعراض و لواحق طبیعت و نه جسم حال طبیعت) زیرا اعراض هم در وجود و هم در افعال و آثار، تابع جوهرند و جسم از آن جهت که جسم است قابل و پذیرنده حرکت است نه فاعل. پس جوهر صورتی متعلق به جسم که طبیعت نامیده می شود از جهت اینکه مبدأ و فاعل مباشر حرکت است، در نزد ما امری است سیال و متجدد در ذات خویش. و اگر در ذات خویش سیال و متجدد و متغیر نبود، صدور حرکت از وی ممکن نبود. زیرا صدور امر متغیر از امر ثابت غیر متغیر، محال است.

و اما آنچه را که جمهور حکما (در مورد صدور امر متغیر از امر ثابت و تجویز صدور حرکت از طبیعت) بیان کرده اند و گفته اند که تغییر، در خارج، از ناحیه تجدد احوال ناشی از قرب و بعد

۳۶. برای توضیح بیشتر رجوع شود به کتاب ایضاح المقاصد - م.

متحرك در مسافت، یعنی قرب به غایت و نهایت مسافت و بعد از مبدأ مسافت، عارض بر طبیعت می گردد (و عروض تغییر احوال قرب و بعد بر طبیعت کافی در صدور حرکت از طبیعت است و وجود تغییر در نفس ذات و طبیعت، لازم و ضروری نیست) باید گفت که این گفتار (در رفع اشکال صدور امر متغیر از امر ثابت مفید نیست. زیرا هر چند این احوال موجب عروض تغییر بر طبیعت می شوند و طبیعت در هر لحظه ای از لحظات قرب و بعد در مسافت، در معرض تغییر و دیگر گونی صورتی قرار می گیرد ولی باید دانست که) مبدأ و منشأ ظهور این احوال و تغییرات در حرکات غیر ارادیه، طبیعت و یا قاسری است که بالأخره به طبیعت منتهی می گردد و بدیهی است که تجدد و تغییر امری که مبدأ آن طبیعت است موجب تغییر و تجدد در نفس ذات طبیعت خواهد بود (پس لحوق و عروض تغییر از خارج بالأخره منتهی می گردد به تغییر در ذات طبیعت و همین مدعای ما است).

و نیز باید دانست که تصحیح استناد امر متجدد به امر ثابت (و رفع اشکال در این مسئله) کافی نیست که ما (از حرکت هر متحركی در ذهن خود) دو سلسله فرض کنیم (یکی سلسله متشکل از اصل حرکت در مسافت و دیگری سلسله متشکل از حالات مختلفه حاصل در شیء متحرك، از نظر قرب و بعد) به طوری که ذات متحرك ثابت در ذات، با حصول هر جزئی از اجزاء هر يك از آن دو سلسله مفروض، علت حصول جزئی از سلسله دیگر باشد و بالعکس یعنی حصول هر جزئی از اجزای این سلسله دیگر علت حصول جزئی دیگر از اجزای آن سلسله دیگری باشد (بدین معنی که حصول متحرك در جزئی از مسافت، علت قرب او به منتهای مسافت بوده و قرب او به منتهای مسافت، علت حصول متحرك در جزء دوم از مسافت باشد و هم چنین حصول متحرك در جزء دوم مسافت، علت قرب او به منتهای مسافت باشد به نحوی که دور لازم نیاید زیرا وقوع جزئی از حرکت، علت حصول قرب به غایت مسافت است و قرب به غایت مسافت، علت وقوع جزء دیگری است از حرکت نه علت وقوع جزء سابق. این بود خلاصه آنچه که جمهور حکما در تصحیح استناد امر متغیر بامر ثابت و هم چنین در مسئله حل اشکال «ربط حادث به قدیم» بیان کرده اند ولی همان طور که گفتیم این تقریر و بیان کافی در رفع اشکال نیست) زیرا کلام و بحث مادر لحوق و استناد این دو امر متغیر یعنی دو سلسله مفروض، به امر ثابت است که آیا این دو امر متغیر از ناحیه چه علتی صادر شده اند، بعد از اینکه اصل و مبدأ اصلی صدور هر دو که عبارت است از طبیعت به اعتقاد شما امری است ثابت و غیر متغیر در حالی که اعراض، هر چه که باشند طبق دلیل و برهان فلسفی تابع جواهرند.

پس حق این است که طبیعت در ذات و جوهر خویش امری است سیال و متحرك که وجودش مابین دو چیز و به دستگیری آن دو چیزی در پی در حدوث و تجدد است. یکی ماده ای که شأن و خاصیت او قوه و زوال و تبدل است و دیگری فاعل و مفیض وجود که شأن او افاضه و

اعطای وجود است و همواره از ناحیه آن فاعل، صورتی جدید بر ماده قابل وارد می گردد و بی درنگ از ماده، زایل می گردد و فاعل فیاض، زوال صورت را به اعطا و افاض صورت جدیدی جبران می کند و همین طور این عمل بر سبیل اتصال و بدون يك لحظه تعطیل ادامه دارد و این امر صادر از فاعل، طبیعت است.

و اما حرکت عبارت است از نفس خروج از قوه به فعل و اما آنچه که از قوه به فعل می رود ماده است، و طبیعت عبارت است از چیزی که به وسیله آن، ماده از قوه به فعل می گراید (پس طبیعت چیزی است که ماده در آن حرکت می کند و از قوه به فعل می رسد) پس ترکیب مابین ماده و طبیعت (که در حقیقت همان صورت نوعیه است) ترکیب اتحادی است (نه انضمامی) و اما فاعلی که هیولی را به وسیله صورت از قوه به فعل می رساند، جوهری است یا از جنس موجودی ملکوتی و یا از جنس موجودی فلکی و سماوی (بر اساس آنکه فاعل، مفید وجود است و یا مفید حرکت).

و نیز طبیعت موجود در جسم، علت و فاعل وجود حرکت در خود جسم نیست. زیرا اگر طبیعت جسم، علت وجود حرکت در جسم بود، باید گفت که طبیعت، فعلی را بدون مشارکت جسم انجام داده است (زیرا ممکن نیست که جسم حامل طبیعت، آلت و واسطه تأثیر طبیعت در آن جسم باشد. پس طبیعت به ذات خویش و بدون وساطت جسم، علت ایجاد حرکت در جسم بوده) زیرا ایجاد، متأخر از وجود است (و تا چیزی خود موجود نباشد نمی تواند چیزی را ایجاد کند در حالتی که علت طبیعت برای ایجاد حرکت در جسم خود بدون وساطت و با استغنا از وجود جسم محال است) و مسلم است که استغنا از شیء در مقام ایجاد، مستلزم استغنا از اوست در اصل وجود (و این امر یعنی استغنا از طبیعت در وجود از جسم امری است بر خلاف واقع و حقیقت). پس نتیجه این می شود که طبیعت، خود علت ایجاد و فاعل وجود حرکت در جسم خود نیست، بلکه وجود حرکت در جسم، تابع و لازم وجود طبیعت است که از جانب عقل مفارق به جسم افاض شده است همان طور که وجود سایر اعضاء موجود در جسم نیز از توابع و لوازم وجود طبیعت است (نه معلول طبیعت و این مطلب خود برهان دیگری است بر تجدد طبیعت و تغییر وی در ذات خویش).

باید دانست که گاهی در جسم مبدئی اعلی و ارفع از طبیعت مشاهده می گردد که وجود قوای گوناگون که مبداء و منشاء صدور افعال گوناگونند همگی تابع وجود آن مبداء و آن مبداء اعلی و ارفع عبارت است از نفس که کلیه قوای موجود در جسم، منسوب به وی و از فروغ و شعب اویند. همان طور که وجود اشکال و الوان و کیفیات ملموس (از قبیل حرارت و برودت و رطوبت و ویوست) به طبیعت منسوبند و اگر این امور (یعنی اشکال و الوان و کیفیات ملموس)، فعل نفس و اثر صادر از نفس بودند، هر آینه به نفس نسبت داده می شدند مثلاً گفته می شد شکل

نفسانی، لون نفسانی همان طور که گفته می شود شکل طبیعی و لون طبیعی. پس از آنچه که گفتیم معلوم شد که ماده، مستعد است برای قبول و پذیرش کلیه امور نامبرده (از طبیعت و نفس و قوا و توابع آنها و ماده بجز قابلیت و پذیرش هیچ گونه تأثیر و فاعلیتی در جسم ندارد، بلکه کلیه امور نامبرده، صادر از مبدأ اعلی و ارفع است به نام عقل مفارق و وجود قوا و آثار و اعراض نیز همگی از توابع و لوازم وجود آنها است) لکن بعضی از این امور بالطبع قبل از دیگری است. پس آنچه که در وجود، متقدم بر جمیع اوصاف نامبرده (یعنی اشکال و الوان و کیفیات ملموس) است، طبیعت نامیده می شود و آنچه که متقدم بر کلیه قوای موجود در جسم نباتی و جسم حیوانی است، نفس نامیده می شود. (و همان طور که گفتیم آثار و اوصاف منسوب به طبیعت در وجود، تابع طبیعتند نه معلول طبیعت و قوای گوناگون منسوب به نفس نیز در وجود، تابع نفسند نه معلول نفس) و فرق مابین دو قبیله (یعنی نفس و طبیعت) مانند فرق مابین حرکت توسطیه و حرکت قطعی و یا فرق مابین «آن» سیال و زمان متصل و یا فرق مابین نقطه و خط است (پس همان طور که حرکت توسطیه، امر ثابت و اصل محفوظ و روح حرکت قطعی است و حرکت قطعی مظهر و نشان دهنده اوست، همین طور نسبت نفس به طبیعت بر همین منوال است و نیز همان طور که آن سیال سازنده زمان و اصل محفوظ و زمان، متغیر و مظهر اوست همین طور نفس سازنده طبیعت و اصل محفوظ و طبیعت، متغیر و متبدل و مظهر است از نفس و نیز همان طور که نقطه راسم خط و اصل ثابت و محفوظ و خط نماینده و مظهر اوست همین طور نفس، نقطه راسم خط و مسیر طبیعت است و طبیعت مظهر و نمایشگر اوست و همچنین است نسبت نفس به قوا و نسبت طبیعت به آثار خود) پس در این مسئله نیک تدبر کن.

حکمت عرشیه

پس طبیعت به وسیله حرکت قابل اشتداد و تضعف است و اگر در صور عناصر امکان و صلاحیت اشتداد و تضعف و تضاد نبود و مابین مراتب مختلفه اشتداد و تضعف مرتبه ای نبود که جامع مابین مراتب و قدر مشترك مابین مراتب که آخرین مراتب اشتداد برای بعضی و اولین مراتب تضعف است برای بعضی و بالعکس، مانند بخار که قدر مشترك مابین هوا و آب است، هنگام تکاثف هوا و یا هنگام تلطیف آب، لازم می آید که ماده در يك زمانی از کلیه صور عناصر خالی و عاری باشد و آن زمان، زمان خالی بودن مراتب از وجود مرتبه متوسط بین مرتبه شدید و مرتبه ضعیف است (زیرا مثلاً اگر صورت عنصریه آب و صورت عنصریه هوا قابل اشتداد و تضعف نبود و مابین این دو صورت متضاد قدر مشترکی مانند بخار که قدر مشترك مابین آب و هوا است، نبود و آب در يك «آن» و زمانی به هوا تبدیل می یافت لازم می آمد که در این «آن» و زمان معین، ماده مشترکی مابین آب و هوا، از صورت عنصریه آب و هم از صورت عنصریه هوا و هم از

صور عنصریه سایر عناصر به کلی خالی باشد) و این امر یعنی خالی بودن ماده از کلیه صور عناصر، محال و ممتنع است (زیرا بقا و فعلیت ماده بدون صورت محال است. پس اشتداد و تضعف و تضاد مابین صور عناصر، یگانه عاملی است برای سیر و تکامل در جمیع مراتب و وجود مرتبه ای که متوسط مابین دو مرتبه مختلف و جامع مابین هر دو باشد و هیچگاه ماده از صورت عناصر خالی و عاری نباشد).

پس هنگامی که ماده آب به صورت هوا استحاله و تبدیل یافت، در لطافت به درجه ای می رسد که آخرین درجات و مراتب لطافت آب و اولین درجات و مراتب کثافت هوا است (و بخار، عنصری است که در لطافت و کثافت، قدر مشترک و حد متوسط بین عنصر آب و عنصر هوا است) و مانند این واسطه (که مابین عناصر چهارگانه مفرد یافت می شود) مابین مرکبات نیز یافت می گردد. مانند «مرجان» که (قدر مشترک و حد متوسط) مابین جماد و نبات است و یا مانند «وقواق» (که قدر مشترک و حد متوسط) مابین نبات و حیوان است و یا میمون (که قدر مشترک و حد متوسط) مابین حیوان و انسان است.

اناره کشفیه

قبلا بدین نکته اشاره شد که مباشر و متصدی حرکات جسمانی، طبیعت است. پس نفس، حرکات انتقالیه را به استخدام طبیعت انجام می دهد ولی حرکات نفسانی را خود به ذات خویش بدون وساطت طبیعت انجام می دهد. جز اینکه مخالطت نفس با طبیعت، مصحح و مجوز عروض تجدد و تغیر در ذات نفس است. پس تجدد و تغیر و حرکات جوهریه نفس همگی از ناحیه طبیعت و مخالطت نفس با طبیعت است. نه از جهت مافوق طبیعت، یعنی جنبه عقلانی نفس و نه از جهت مافوق نفس یعنی عقل.

بحث تحصیلی کشفی

شاید بر حسب کاوشی که در کلام بعضی از حکما کرده ای بگویی که اگر طبیعت به طور کلی خود را در اختیار نفس و مطیع امر و فرمان او قرار دهد و اعضا و جوارح را بر خلاف مقتضای ذات خویش به قصد اطاعت از امر نفس تحریک دهد، هر آینه می باید هنگامی که نفس طبیعت را به انجام عملی فرمان می دهد، عجز و ناتوانی و خستگی در وی روی دهد و نباید تجاذب و تدافعی مابین مقتضای نفس و مقتضای طبیعت به نام ریشه رخ دهد. ولی باید بدانی که طبیعتی که خود قوه ای است از قوای نفس و نفس قسمتی از اعمال خود را مانند تحریکات داخلی و خارجی به وسیله آن انجام می دهد، غیر از طبیعتی است که در عناصر بسیط و در مرکبات موجود است. زیرا تسخیر نفس و استخدام یکی از آن دو طبیعت، امری است ذاتی نفس و موافق با مقتضای

طبیعت. زیرا آن طبیعت، خود قوه ای است از قوای نفس که از جانب نفس در هنگام مباشرت تحریک جسم برانگیخته می شود و استخدام دیگری قسری و بر خلاف مقتضای آن. پس آن طبیعتی را که نفس آن را در حرکات انتقالیه خود اولاً و بالذات به کار می برد به هیچ وجه ترمذ از فرمان نفس ندارد زیرا این طبیعت، خود از جنود و قوای فرمانبر نفس و در ذات متحد با اوست. بدین معنی که نفس (که جامع جمیع مراتب ادراکیه و تحریکیه و عقلیه و طبیعیه است و در هر مرتبه ای از مراتب نامبرده به همان مرتبه متحقق و بدان گونه که مختص بدان مرتبه است متحد می گردد) به مقام و مرتبه طبیعت تنزل یافته و بدان مرتبه متحقق گشته (و عمل خود را بدان گونه که شایسته آن مرتبه است انجام می دهد و در عین حال، مقام و مرتبه شامخ نفسی او در کلیه مراتب محفوظ خواهد بود) و اما آن طبیعت دیگر همان است که نفس او را به توسط طبیعت به معنی اول به کار می گمارد و عجز و یا ریشه در بدن به سبب او و از ناحیه اوست زیرا آن طبیعت، جزء ساختمان بدن است ولی از آن جهت که مرکب است از طبایع گوناگون نه از آن جهت که ماده نفس است (زیرا بدن به اعتبار اول امری است مبهم و مرکب از طبایع مختلف و هیچ گونه تعیینی در وی نیست مگر تعین ناشی از ناحیه نفس ولی به اعتبار دوم امری است متعین که عبارت است از جسم مرکب از هیولی و صورت جسمیه فقط) و قبل از این فرق مابین دو اعتبار مذکور یعنی اعتبار لا بشرطی جنسی ابهامی و اعتبار به شرط لا، بر تو معلوم و آشکار گردید و دانستی که بدن، بدن است به اعتبار دوم نه به اعتبار اول و نیز دانستی که نفسیت نفس از آن جهت است که مقوم و مدبر بدن است (نه از جهت ذات و حقیقت عقلیه خود) و چون نفسیت نفس بدین جهت است که مقوم بدن و مدبر اوست، لذا حکم کردیم به اینکه ترکیب بین نفس و بدن اتحادی است نه انضمامی (زیرا یکی از شرایط اتحاد مابین دو امر این است که یکی مقوم دیگری باشد مانند هیولی و صورت و جنس و فصل).

بعضی از قائلین به ترکیب اتحادی چون متوجه فرق مابین اعتبارات نشده اند (یعنی اعتبار ماده از آن جهت که امری است متعین و اعتبار ماده از آن جهت که امری است مبهم و اعتبار نفس از آن جهت که مقوم و مدبر بدن است و اعتبار نفس از جهت اصل ذات و جوهر عقلی وی)، و این اعتبارات را اهمال کرده و مورد توجه قرار نداده اند لذا ناچار منکر تجرد نفس و معتقد به خلع صور عناصر در مرکبات شده اند (زیرا تجرد نفس مانع از ترکیب اتحادی او است باین و وجود صور عناصر در مرکبات که موجب تعین آنها است مانع از این است که ماده برای نفس باشند زیرا ماده، امری است مبهم نه متعین).

تفریع

پس ماده ای که اولاً و بالذات مورد تصرف نفس و تدبیر اوست همین جسم ثقیل انباشته از

گوشت و پوست و استخوان که عجز و ناتوانی از طریق وی عارض بر نفس می گردد نیست، بلکه ماده و محل تصرف نفس، بدنی است لطیف و نوری و معتدل در لطافت به نام «بدن مثالی» و این بدن مثالی، بدن اصلی است و این بدن ثقیل عنصری، غلاف و قشری است از بدن اصلی و هیچ گاه از ناحیه این بدن عجز و رعشه و خستگی بر نفس عارض نمی گردد زیرا جوهر این بدن مناسب با جوهر نفس است (و تحمل او از تصرفات نفس امری است فطری و طبیعی و خستگی ناپذیر و این بدن مثالی نوری همان بدنی است که اموات را در عالم خواب بدین بدن مشاهده می کنیم، با اینکه بدن طبیعی عنصری آنها به کلی از میان رفته و عناصر اولیه آن به عناصر کلیه عالم ملحق گردیده است) و باید صحت این مطلب از تحقیقات گذشته ما بر تو معلوم شده باشد.

حکمت عرشیه

و اما سبب موت طبیعی نه آن است که پیر و ان جالینوس و سایر اطباء طبیعی مسلک در کتب خویش بیان کرده و چنین معتقدند که عرض موت طبیعی به علت غلبه و استیلای حرارت بر رطوبات بدن است، به حدی که به طور کلی موجب فنا و نابودی رطوبات بدن شده و سپس خود نیز با فنای رطوبات، فانی و نابود می گردد؛ و لذا گفته اند که همان چیزی که سبب حیات در زندگی است، همان نیز علت و سبب مرگ است (زیرا از نظر آنان علت و سبب بقای حیات، بقای حرارت معتدل است به طوری که موجب فنای رطوبت لازم در بدن نگردد و علت و سبب مرگ طغیان و استیلای حرارت است که موجب فنا و زوال رطوبت است) و نیز ایشان برای مرگ طبیعی علل دیگری بیان کرده اند که همگی مقدوح و مشکوک و نادرست به نظر می رسد. مثل اینکه گفته اند علت مرگ طبیعی متناهی بودن قوای جسمانی است (که نمی توانند به کار خود ادامه دهند). ولی از نظر ما این دلیل در صورتی صحیح است که وجود قوای جسمانی به تنهایی و بالاستقلال علت حیات انسان باشند و اما اگر (قوای جسمانی علت مستقل نباشند بلکه) علت آنها توأم با امداد علل و اسباب علوی (و تأثیر نفوس و اجرام سماوی) باشند، چنین نیست که تصور کرده اند.

و یا مثل پاره ای از حکایات و افسانه های نجومی (و طلوع و غروب ستارگان را علت و سبب و یا دلیل بر حیات و یا موت اشخاص قرار دادن)، که اکثر آنها جزافات و خرافاتی است که نه موجب ظن و نه موجب یقین است (و در این مورد حکایات و یا قصص بسیاری است که در عهد جاهلیت و حتی بعد از ظهور اسلام در افواه و السنه عوام و شاید بعضی از خواص شایع شده بود و بیشتر آنها به افسانه شباهت دارد و نقل آنها در این کتاب شایسته نیست. هر چند سیر و حرکت نجوم و کواکب و غروب و طلوع و اشعه و اشراقات آنها جزء علل معده حیات نبات و حیوان به

شمار می رود و تأثیر و دخالت آنها در حیات و ممات و نشو و نما و خشکی سکان کره ارض تا حدی مورد قبول ما است ولی هیچ يك از این امور علت و سبب اصلی موت طبیعی نیست). اما به اعتقاد ما سبب موت و حکمت و سر آن، حرکات نفوس به جانب کمال است، زیرا برای نفوس در عالم طبیعت غایات و اهدافی است بدان گونه که با برهان و دلیل ثابت گردیده و هر موجودی که از حرکات خود غایت و هدفی دارد چون به غایت و هدف خویش نایل گردد از این حرکت باز نشیند. و اگر در وی نقصان و تصوری دیگری باقی مانده برای رفع این نقصان نیز به حرکت دیگری متوسل گردد، تا آنگاه که به وسیله ادامه حرکات به فعلیت مطلق و کمال محض منقلب گردد، و به مقام عقلانیت صرف نایل شود. همان طور که آیه شریفه «وَيَقْلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا» (و شادمان به سوی اهل خویش باز گردد - سورة انشقاق، ۹) ناظر به همین مطلب است. پس هر تعطیل و توقفی که در حرکت نفسانی از موجودات صاحب نفس از آن جهت که صاحب نفسند روی دهد (و حرکت آنها به سکون و وقوف منتهی گردد) تنها به سبب انتقال و ارتحال آنهاست (از این نشأه) به نشأه دیگری و این وقوف و سکون را برای متحرک در عالمی که در آن عالم حرکت می کرده موت می نامند و در عالمی که بدانجا انتقال یافته حیات اخروی و ولادت نامند.

پس مثلاً انسان بدین سبب در معرض موت و مرگ طبیعی قرار می گیرد که نفس او در مراتب استکمال و تحولات از روی فطرت و غریزه ذاتیه خویش، متوجه به عالم آخرت و در مسیر سیر و سلوک ذاتی، به جانب و ناحیه مبدأ اعلی است. همچنانکه در قرآن مجید در مقام خطاب به انسان می فرماید «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ». (ای انسان تو در راه پرورگار خویش رنج بسیاری برده ای، پس به آن می رسی - سورة انشقاق، آیه ۶) پس چون انسان از این نشأه فانی به نشأه اخروی ارتحال یافت و نفس او در آن جهتی که سیر می کند به فعلیت رسیده و قوه و استعدادات از وی زایل و باطل گردید. در این موقع نفس به طور کلی از تحریک و تصرف در بدن خودداری می کند و بدین سبب موت بر وی عارض می گردد. پس این است حکمت و فلسفه موت طبیعی برای انسان که بنیاد و اساس آن عبارت است از استقلال نفس به حیات ذاتیه خویش و ترك استعمال و استخدام آلات و قوای بدنیه به تدریج، تا آنگاه که مستقل به ذات خویش و منفرد گشته و به علت خروج از قوه و نیل به فعلیت، از بدن بی نیاز مانده و بدن را به طور کلی خلع و ترك کند و (نباید کسی گمان کند که این فعلیت و نیل به مرتبه کمال حتماً در طریق سعادت و فضیلت است بلکه) این فعلیت (ممکن است در جهت شقاوت و رذیلت باشد و بنا بر این) منافعی با شقاوت در آخرت نیست زیرا چه بسا انسان در طریق شقاوت و رذالت قدم نهد و در این جهت به مقام فعلیت و کمال برسد و شیطنانی بالفعل گردد و یا به صورت حیوانی مبدل شود که صفات آن حیوان در وی غلبه نموده است.

تنبيه انعكاسی

سپس باید دانست که آنچه را که پیروان جالینوس و اطباء در نخستین وجه (از وجوه علل و اسباب موت طبیعی) بیان کرده اند مبنی بر اینکه سبب حیات همان عیناً سبب موت است، از نظر ما درست نیست. بلکه از نظر ما امر بر عکس تصور آنها است. زیرا فعل و اثر حرارت در اجسام نباتیه و حیوانیه اولاً و بالذات تحلیل رطوبات و تقلیل آنها و صرف کردن آنها است در طریق حرکات و استحالات گوناگون. پس هر قدر ماده حیوان و نبات به علت تأثیر حرارت تحلیل رود، خدای بزرگ نقصان آن ماده تحلیل یافته را به وسیله انضمام ماده جدیدی که از طریق قوه غاذیه تأمین یافته است جبران می کند و آن ماده را بدین وسیله آماده و مهیای کند که به وسیله حرارت جدید ناشی از ازدیاد ماده، موجب و منشأ حیاتی اقوی و اتم از حیات سابق گردد و هم چنین پی در پی ماده ای زاید بر مقداری که در نتیجه حرارت تحلیل یافته، بر ماده باقی مانده اضافه می گردد تا زمانی فرارسد که قوه نفسانیه ای که این ماده را در انجام افعال و اعمال خویش استخدام می کند به مرتبه کمال نفسانی برسد و از این ماده مستغنی گردد و استغنائی وی از این ماده یا به واسطه تعلق به ماده دیگری باشد مانند نفس نباتیه (که از ماده اولیه به ماده دیگری تعلق یابد) و تعلق آن بدین نفس نه بر سبیل تناسخ باشد (که به حکم عقل و یا دلالی که در محل خود گفته خواهد شد باطل و محال است. بلکه بر سبیل استکمال جوهری در ماده و نفس و انتقال از مرتبه ای به مرتبه مافوق بوده) و یا اینکه استغنائی وی از ماده اولیه و استقلال وی در وجود، به نفس ذات وی و با معاونت عقل مفارق که نگاهدارنده و حافظ اوست باشد مانند نفس ناطقه انسانیه. و اما سایر نفوس حیوانیه، در آنها سر دیگری است (که بعداً خواهی دانست).

تفریع نوری

پس حرکت به منزله شخصی است که روح وی عبارت است از طبیعت. همان طور که زمان به منزله شخصی است که روح او عبارت است از دهر. و نسبت طبیعت به نفس، مانند نسبت شعاع است به آفتاب که تعین و تشخیص او به تعین و تشخیص آفتاب است.

تذکره

فاعل مباشر کلیه حرکات جسمانی (خواه حرکت طبیعی و یا حرکت قسریه و یا حرکت ارادیه) همانا طبیعت است. اما فاعل حرکت طبیعی که در آن بحث و اشکالی نیست (و معلوم است که طبیعت به ذات خویش و بدون هیچ عامل دیگری مباشر و متصدی حرکت است). و اما حرکت قسریه (مانند حرکت جسم ثقیل به سمت بالا)، فاعل آن نیز طبیعت است ولی طبیعت

مقصور مجبور (که قاصر آن را بر خلاف اقتضای ذات او به ناحیه ای که مخالف با طبع اوست به حرکت در آورد). و اما حرکت ارادیه، فاعل آن نیز طبیعت است ولی طبیعتی مطیع امر و فرمان نفس نه عاصی و متمرّد.

حکمت قرآنی

برای نفس در افعال و آثار صادر از آن در این عالم مادی دو طبیعت است که هر دو مقهور امر و فرمان اویند. لکن یکی طبیعتی است مطیع و منقاد امر و فرمان نفس که از روی میل و رغبت و به حکم ذات و فطرت به خدمت نفس درمی آید و دیگری طبیعتی متمرّد که از روی کراهت خدمت می کند.

(طاعت و انقیاد طبیعت و میل و رغبت او در خدمت و اطاعت از نفس عیناً) نظیر طاعت و انقیاد طبایع آسمان و زمین است نسبت به امر و فرمان پروردگار در سیر و سلوک به جانب پروردگار و تحمل حرکات دایمی در راه نیل و وصول به قرب او. همان طور که (در قرآن مجید در مقام خطاب به آسمان و زمین) می گوید «اتّیا طوعاً و کرهاً» (فرمان پذیرید خواه یا ناخواه - سورة فصلت، ۱۱) زیرا طاعت و انقیاد اجرام سماویه از پروردگار خویش و سیر و سلوک آنها در حرکات دوریه شوقیه که ناشی از تحریکات قوای عقلیه و نفسیه و ملکوت آنها است، طاعتی است فطری و ذاتی و بدون ممانعت و مخالفت از ناحیه طبیعتی مخالف با طبیعت آنها و یا از ناحیه قاسری که مانع سیر و سلوک فطری و طبیعی آنها باشد، بر خلاف حرکات عناصر و موالید در مسیر استحالات و انقلابات نفسانیه و غیر نفسانیه در کره زمین که بر خلاف مقتضای طبایع اسطقسات و عناصر اولیه آنها است (نظیر طاعت طبیعت عاصی مقهور نسبت به نفس از روی کراهت و عدم میل و رغبت).

و اما گفتار خداوند متعال که در قرآن مجید در آیه شریفه «قالا اتینا طائعتین» (گفتند فرمان پذیریم به رغبت، سورة فصلت، ۱۱) از قول آسمان و زمین می گوید که آنها گفتند ما با کمال میل و رغبت و انقیاد و اطاعت به جانب تو رهسپاریم، با آنکه ما گفتیم که حرکات عناصر و استحالات و انقلابات نفسانیه موالید و مرکبات در کره زمین بر خلاف میل و رغبت و بر خلاف مقتضای طبیعت آنها است، بدین گونه توجیه می شود که اجرام و اجسام ارضیه بعد از حصول استعدادات و قبول انقلابات و لحوق صور و کمالات به موالید و مرکبات و کاینات، همگی مانند سماویات لایق و شایسته انوار معرفت و هدایت و قابل سیر و سلوک و هدایت و راهنمایی به جانب حضرت الوهیت اند (و با این توجیه، با طبیعتی مطیع و منقاد به عبادت و اطاعت امر تکوینی و فرمان الهی مشغولند).

اما طبیعتی که با میل و رغبت به خدمت نفس و اطاعت از وی درمی آید، همان طبیعتی است

که از ناحیه ذات نفس منبعث می گردد و نفس به وسیله آن افعال و اعمال طبیعی خویش را از قبیل جذب و دفع و امساك و تبدیل جوهر غذا و هضم آن و رشد و نمو بدن و تولید مثل و سایر اعمال انجام می دهد. و اما طبیعتی که از روی کراحت و عدم میل و رغبت به خدمت نفس درمی آید، آن طبیعتی است که اعضای بدن از آن ترکیب می یابند و نفس به وسیله آن افعال و اعمال خارجی را از قبیل راه رفتن و نوشتن و ادای فریضه نماز و روزه و طواف و امثال آن انجام می دهد.

طبیعت به معنی اول همان طبیعتی است که همواره مصاحب با نفس بوده و در سرای آخرت نیز مصاحب با اوست و سیر معاد جسمانی در وی نهفته و در وی جست و جو می گردد.

حکمت مشرقیه

قبل از این ثابت شد که طبیعت (به حکم حرکت جوهریه) امری است متجدد و سیال و معلوم است که طبیعت، مقوم اجسام طبیعی است و اعراض جسم نیز در وجود تابع وجود طبیعتند (که با ایجاد طبیعت موجود می شوند نه اینکه پس از ایجاد طبیعت بر وی عارض می گردند). پس با توجه به این مطلب معلوم می شود که موضوع علم طبیعی، نفس حرکات و یا اجسام متحرکند، از آن حیث که متحرکند نه از آن حیث که (مفاهیم کلی اجسام به صورت کلیه) در عقل موجودند و یا از آن حیث که وجود جسم مرتبط است به وجود امر ثابت عقلانی الوجود به نام رب النوع (زیرا مفهوم کلی جسم موجود در عقل امری است ثابت نه متحرك و نیز وجود جسم از آن جهت که مرتبط و وابسته است به وجود رب النوع خویش ثابت است نه متحرك). پس کلیه اموری که حکما در علم طبیعی از آن بحث می کنند یعنی جواهر محسوس و عوارض آنها از آن جهت که محسوسند همگی در مسیر استحاله و انقلاب و سیلان اند و پیوسته در صراط حدوث و تجدد و تغیرند (چنانکه حکما گفته اند که موضوع علم طبیعی، جسم است از آن جهت که متحرك و متغیر است).

پس هر کس این مطلب را دانست خواهد دانست که عالم حادث است و در حقیقت، همین حدوث و تجدد ذاتی دایمی عالم اجسام، معنی و مقصود کلام علمای ملت است که گفته اند «عالم اجساد هیچ گاه خالی از حوادث نیست و هر چیزی که خالی از حوادث نیست خود نیز حادث است. پس بالنتیجه، عالم حادث است». پس آنچه که شایسته تجدد و تغیر و در خور استحاله و انقلاب است از جنس عالم دنیا است نه از جنس عالم آخرت. بلکه عالم آخرت دار قرار و ثبات است و دنیا و آخرت دو مفهوم متضایفانند و هر کس معنی و مفهوم دنیا را فهمید مسلماً معنی و مفهوم آخرت را نیز فهمیده و خواهد فهمید چنانکه در قرآن مجید می گوید «وَلَقَدْ

عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكُّرُونَ» (دانستید پیدایش نخستین را پس چرا یاد آور نشوید - واقعاً، ۶۲)

حکمت قرآنی

چون عالم جسمانی (که دائماً در حرکت و تجدد و حدوث است) و از نظر تشخیص و تعین، تدریجی الوجود است و هر امر تدریجی الوجود زمان حدوثش عیناً زمان بقای اوست، زیرا بقای او همان حدوث تدریجی اوست و در هر آنی در تجدد و حدوث است و در هیچ آنی وقوف و سکون ندارد بنابراین، این عالم زمان حدوثش و زمان بقایش یکی است و بنابراین در مفاد و معنای آیه شریفه که می گوید «خلق السماوات والارض فی ستة ايام» (خدا آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، سوره اعراف، ۵۴) اشکالی به نظر نمی رسد زیرا مراد از شش روز شش هزار سال است و آن از زمان خلقت آدم تا زمان نزول قرآن است زیرا در قرآن مجید می گوید «إِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» (هر روز در نزد خدا به اندازه هزار سال است از آنچه که شما می شمارید. سوره حج، ۴۷) (۳۷) یعنی به اندازه هزار سال از نظر شما و گر نه از نظر ما هر روزی خود روزهای بی نهایت است) و ما این مسئله را در تفسیر سوره حدید به تفصیل و تحقیق بیان کرده ایم.

تممه

سپس بدان که موضوع امکان (یعنی حامل امکان استعدادی که عبارت است از هیولی) باید منتهی گردد به هیولایی که خود امری است ابدایی (که ایجاد آن مسبوق به ماده و امکان دیگری نباشد) والا برای این هیولا امکانی است سابق بر وجود وی و امکان سابق بر وجود وی محتاج به هیولایی است که حامل این امکان سابق باشد و هم چنین وجود این هیولا نیز مسبوق به امکان دیگری است که موجود در هیولای سابق بر آن است و این سلسله الی غیر النهایه ادامه خواهد داشت. (و چون تسلسل محال است پس ایجاد هیولا نیز محال خواهد بود. پس

۳۷. حکما عالم را قدیم بالزمان می دانند و برای آن ابتدا و آغاز زمانی قایل نیستند و زمان که خود نیز جزئی از مجموعه عالم است آغاز و ابتدا معینی ندارد بلکه به اعتقاد حکما ازلی است. همان طور که ابن سینا در کتاب شفا می گوید «فصل فی انه لا یقدم علی الزمان والحرکه الا ذات الباری». و نیز وجود زمان و حرکت تابع وجود جسم متحرک است و وجود عقل قدیم است. پس وجود جسم متحرك قدیم است. بنابراین مجموع عالم قدیم بالزمان است هر چند امور جزئیه و بسیاری از امور تدریجی الوجود، حادث الوجودند و در زمان خاصی به وجود آمده اند. و از جمله دلایل قدم عالم این است که شخصی از حضرت صادق علیه السلام پرسید قبل از آدم که بوده است؟ حضرت فرمود آدم. و مجدداً سأل پرسید قبل از آن آدم که بوده؟ باز حضرت فرمود آدم. و بالاخره فرمود اگر تا روز قیامت از من پرسشی که قبل از آدم که بوده است می گویم آدم. پس مطلب همان است که مادر تفسیر ایام شش گانه بیان کردیم. - م.

باید سلسله هیولاهای متعاقب و مترتب با یکدیگر به هیولایی منتهی گردد که وجود وی وجود ابداعی و غیر مسبوق به امکان باشد). ضمناً باید دانست که این امکان استعدادی (موجود در هیولا که سابق بر وجود صورت در هیولا است) با وجود صورت که امری است بالفعل، منتفی می گردد. پس ناچار برای این امکان (که با وجود صورت معدوم و منتفی می گردد) علت و سببی است (زیرا اگر قائم به ذات و بی نیاز از علت بود هیچ گاه معدوم نمی گردید. پس علت و سبب وجود امکان که عبارت است از قوه و استعداد، امری است بالفعل و بنابراین ثابت شد که فعل، در وجود، مقدم بر قوه است) پس آنان که گفته اند که در عالم وجود، قوه مقدم بر فعل است در این گفتار خویش سخت به خطا رفته اند. یعنی آنان که چنین پنداشته اند که قبل از عالم، خلاء مطلق و غیر متناهی و یا ظلمت مطلق و یاهاویه^{۲۸} بوده است و ایشان گروهی هستند که شیخ الرئیس آراء و عقاید باطل و نادرست آنها را در الهیات کتاب شفا به تفصیل نقل نموده است. (پس معلوم شد که برای امکان، علت و سببی است) و چون امکان، امری است حادث بنا بر این ناچار علت و سبب امکان، خود نیز امری است حادث و هم چنین این امر حادث، مسبوق به امکان دیگری است به سبق زمانی و همین طور سلسله امکانات سابق بر حوادث و حوادث سابق بر وجود امکانات ادامه خواهد داشت (تا که سلسله امکانات به هیولایی منتهی گردد که وجود وی وجودی است ابداعی و غیر مسبوق به امکان و هم چنین سلسله علل و حوادث منتهی گردد به علتی که خود حادث نیست، بلکه قدیم است که در مسئله ربط حادث به قدیم از آن بحث خواهیم کرد) پس معلوم شد که امکان وجود صورت، صفتی است موجود در هیولای حامل امکان بدین گونه که هنگامی که این صفت تعقل می گردد بدین خصوصیت تعقل می گردد که امکان وجود صورت است (نه امکان مطلق و یا امکان خالص) و این درست مانند وسعت حوض است زیرا وسعت حوض صفتی است برای حوض که هنگامی که ما این صفت را تعقل می کنیم و در ذهن خود مقدار آبی را که وسعت حوض را با آن می سنجیم، احضار کنیم، در این صورت، وسعت حوض، امکان برای امری است که آن امر عبارت است از امکان ظرفیت برای این مقدار از آب. (بنابر این در تعقل امکان وجود صورت، وجود صورت نیز تعقل می گردد و تعقل آن در ذهن تو^{۲۹} با تعقل اوست و بنا بر این، صفت امکان وجود صورت که موجود در هیولا است، در حقیقت، به صورتی اضافه و نسبت پیدا کرده که آن صورت نیز موجود است ولو به وجود تعقلی تصویری. و لازم نیست که طرف اضافه حتماً در خارج موجود باشد بلکه همین قدر که تعقل یکی تو^{۳۰} با تعقل دیگری باشد کافی در صحت اضافه است به خصوص که وجود امکان، وجودی است ضعیف و وجود تصویری صورت در مقابل این چنین وجودی برای صحت اضافه کافی است).

۲۸. ظاهر مقصود از هاویه، هوی. یعنی فرورفتگی در عمقی بی نهایت است. - م.

پس (از سخنان گذشته مبنی بر اینکه امکان وجود امر حادث، محتاج به علت و سببی است مقدم بر آن و اینکه هیولی هیچ گاه از کلیه صور خالی نیست) معلوم شد که قوه، مطلقاً و به طور کلی مقدم بر فعل نیست زیرا قوه، قائم به ذات خویش نیست بلکه در تحقق و وجود، محتاج به وجود جوهری است که در وی حلول کند و این جوهر به حکم لزوم و ضرورت، باید امری بالفعل باشد تا بتواند مستعد قبول صورت دیگری باشد زیرا «لیس» مطلق و عدم صرف قابل و پذیرنده چیزی نیست.

علاوه بر این، برهان و دلیل ثابت می کند که در عالم وجود، موجوداتی هستند که دارای فعلیت مطلق و عاری از قوه اند مانند واجب الوجود و قسمی از ملائکه یعنی عقول کلیه. و نیز بر تو معلوم شد که قوه، در تحقق و وجود محتاج به فعل است و اینکه آن موجودی که قوه را از مرتبه قوه به فعلیت می رساند، ناچار باید در سلسله نظام وجود به موجودی منتهی گردد که خود موجودی بالفعل و قدیم و عاری از نقص حدوث باشد. علاوه بر اینکه فعل، بذات خویش و بدون لحاظ و تصور قوه، در ذهن تصور می گردد ولی قوه، به عنوان صفت قوه، از آن جهت قابل تصور است که در مقابل فعل قرار گیرد، همان طور که در مورد ایجاب و سلب گفته شده است که ایجاب در مقابل سلب مفهوم می است مستقل و در تصور، بی نیاز از تصور مفهوم سلب است ولی سلب از آن جهت سلب است که در مقابل ایجاب قرار گیرد و تصور آن نیز از آن جهت است. و نیز فعل، کمال است و قوه، نقص. و مسلم است که کمال، قبل از نقص است. و نیز فعل، خیر است و قوه خالی از شر نیست. پس معلوم شد که فعل، مقدم است بر قوه، با تقدم بالعلیه و بالطبع و بالشرف و بالزمان.

حکمت مشرقیه

و اما امکان وجود نفس حادث در بدن نه چنین است که جمهور گفته اند که بعضی از موجودات چنانند که امکان وجود آنها بدین گونه است که مقارن با ماده باشند نه موجود در ماده. مانند نفس انسانیه زیرا چون نفس، حادث است ناچار باید امکان وجود وی قبل از وجود وی در ماده ای متحقق باشد که حامل امکان اوست نه حامل وجود او. زیرا نفس، موجود در ماده نیست بلکه موجود با ماده است (زیرا نفس، موجودی است مجرد ولی در فعل و عمل محتاج به ماده است پس ماده، حامل امکان وجود نفس است نه حامل وجود نفس).

جمهور می گویند بنا بر این معلوم شد که برای امکان وجود، دو معنی است، یکی آن امکانی که در ماده ای است که وجود امر حادث، متقوم به او و قایم به اوست (مانند امکان وجود صورت جسمیه که وجودش متقوم به ماده و قایم با اوست) و این چنین امکانی برای وجود نفس نیست. دیگری امکانی که در ماده ای است که به وسیله آن یکی از دو طرف وجود و عدم بر دیگری

رجحان می‌یابد، و این عبارت است از امکان وجود نفس (که موجود است در ماده ای که نفس مقارن و مصاحب با اوست نه متقوم به او) زیرا نفس، در حد ذات خویش مجرد از ماده است. ولی از نظر ما گفتار جمهور نادرست و غیر موجه است زیرا امکان دارای دو معنی نیست، بلکه امکان معنی واحدی است و نسبت امکان به وجود، همان طور که جمهور گفته اند نسبت نقص است به کمال (مثلاً نطفه انسان که حامل امکان وجود انسان است انسانی است ناقص و انسان حاصل از این نطفه، انسانی است کامل در خلقت و سازمان بدن). پس جایز نیست که برای امکان دو معنا باشد و نیز جایز نیست که امکان وجود چیزی، امکان وجود چیز دیگری باشد (زیرا هر چند امکان دارای معنی واحدی است و در هر جا به همین معنا است ولی هر امکانی امکان است برای امر خاصی).

پس حق مطلب این است که امکان، صفتی است برای امری که در ماده، تحقق می‌یابد خواه این امر از جنس جوهر و صور باشد یا از جنس اعراض. لکن بعضی از صور به نحوی است که وجود موجود مجردی لازم و توأم با وجود او است (مانند صورت جوهریه انسان که حدوث و وجودش در ماده حامل امکان وجود انسان، توأم و ملازم با حدوث و وجود جوهر مجردی است به نام نفس).

و مسئله نفس نه چنان است که آنها پنداشته اند و گمان کرده اند که نفس هم در مقام حدوث و هم در مقام بقا مجرد از ماده است (بلکه ما معتقدیم به اینکه نفس جوهری است جسمانی الحدوث روحانی البقاء) و به زودی کیفیت حدوث نفس و بقای آن را برای شما بیان خواهیم کرد و ما (اکنون دلیلی اجمالی بر تجسم نفس در مقام حدوث و تجرد وی در مقام بقا اقامه می‌کنیم) می‌گوییم همان طور که سلسله معقولات اولیه (در جوهری مانند انسان، از تعقل ذات آغاز می‌شود و سپس به تعقل موجودیت و از آنجا به تعقل جوهریت و از تعقل جوهریت به تعقل جسمیت و از تعقل جسمیت به تعقل جمادیت و از تعقل جمادیت به تعقل نباتیت و از تعقل نباتیت به تعقل حیوانیت و از تعقل حیوانیت به تعقل ماده ثانیه و از تعقل ماده ثانیه) منتهی می‌گردد به تعقل امری که در معقولیت ضعیف و از جهت محسوسیت نیز موجودی است بالقوه، مانند هیولای اولی همین طور سلسله محسوسات در عودت و بازگشت به اصل خویش (از مقام و مرتبه هیولانیت به مرتبه جسمیت و از آنجا به مرتبه نباتیت و از آنجا) منتهی می‌گردد به امری محسوس که در محسوسیت، ضعیف و معقول بالقوه است مانند قوه خیالیه و همانند آن (که نخستین مقام و مرتبه انسانیت است). و در این مقام و مرتبه یعنی مرتبه خیال، قوه و استعداد وجود معقولات بالفعل در وی نهفته و پس از چندی با معقولات بالفعل متحد می‌گردد همان طور که هیولای حامل قوه و استعداد وجود محسوسات پس از حصول صور محسوسات در وی با آنها متحد می‌گردد.

پس نفس در مقام و مرتبه قوه خیال، به وسیله ادراک معقولات از قوه به فعل می‌گراید و بدین وسیله، عقل و معقولات بالفعل می‌گردد، همان طور که هیولا به وسیله صور محسوسات، از قوه به فعل می‌پیوندد و با آنها متحد می‌شود و حساس بالفعل و محسوس بالفعل می‌گردد. پس با توجه بدین مسئله ثابت و معلوم شد که نفس، موجودی است جسمانی الحدوث (که در آغاز امر از همین ماده جسمانی در تحولات و تبدلات صوری و ارتحال از مقامی به مقام دیگری به وجود آمده است) و نیز ثابت شد که (همین نفس در خاتمه حال و ارتحال به مقام عقلانی) موجودی است روحانی البقاء (که در بقای بعد از فنای بدن محتاج به بدن و یا ماده دیگری نیست).^{۳۹} (این بود نظریه و عقیده مادر مورد نفس و اینکه نفس در مقام حدوث، جوهری است مادی و حادث به حدوث ماده و در مقام بقا، مجرد از ماده و قائم به ذات خویش است) ولی از نظر جمهور (که نفس را در هر حال جوهری مجرد از ماده می‌دانند) بهتر آن است که بگویند امکان چیزی برای وجود چیزی بالذات، امکان برای وجود چیز دیگری است بالعرض، و بنابراین باید بگویند که ماده بدن با امکان استعدادی خویش مستدعی وجود و افاضه صورتی است بر بدن که مدبر بدن باشد، به عنوان تدبیر بشری (یعنی صورتی که شایسته تدبیر جسمی به شکل و صورت بشری باشد). ولی چون افاضه وجود این چنین صورتی بدین بدن ممکن نیست، مگر آنکه با آن صورت، فطرت عقلیه ای که خاصیت آن ادراک و تعقل است توأم باشد. و بنابراین بر چنین ماده ای با داشتن استعداد حصول فطرت عقلیه، هیئتی به نام هیئت کمالیه فیاض گردد که با این هیئت کمالیه و به همراهی آن، جوهری روحانی به نام «نفس ناطقه» در وی حادث گردد. ولی نه اینکه حدوث جوهر روحانی بر حسب استعداد ماده و لیاقت وی باشد (زیرا استعداد ماده، اولاً و بالذات فقط استعداد قبول صورت بشری است) بلکه بر حسب جود و عنایت مبداء و هاب که این ماده حامل صورت بشری را مورد لطف و عنایت خود قرار داد (و علاوه بر آن صورت، جوهری نورانی روحانی به او عنایت فرمود تا بتواند به وسیله آن به مقامات عالیّه وجود سیر و صعود کند).

پس ثابت شد که صورت انسانیه، آخرین معانی و مراتب عالیّه جسمانی و نخستین معانی و مقامات روحانی است (زیرا در این صورت بشری انسانی، مقام و مرتبه ای است متوسط بین آخرین مراتب تجسم و اولین مدارج تجرد) و بدین سبب است که بعضی از حکما انسان را طراز

۳۹. ماکلمه «بادیه» را در ترجمه این جمله که می‌گوید «و كما ان سلسلة المعقولات البادية انتهت الى معقول ضعيف المعقولية يكون محسوس الوجود بالقوة كالهولي فكذلك سلسلة المحسوسات العائدة...» به سلسله تصورات نفس و مراتب مختلفه آن تفسیر نمودیم و کلمه «عائده» را به سیر نزولی تصورات مذکور تعبیر کردیم. ولی ممکن است بگوئیم مقصود از «معقولات بادیه» سیر وجود در قوس نزول از مرتبه عقل به مرتبه هیولی و مقصود از «محسوسات عائده» سیر وجود در قوس صعود از مرتبه هیولانیت به مقام و مرتبه عقلانیت باشد. م.

عالم امر (و نردبان صعود و ارتقاء به عالم مجردات) نامیده اند و به زودی بیان خواهیم کرد که مرتبه ای که عقل هیولانی (یعنی قوه ادراک معقولات) نامیده می شود صورتی است از کلیه صور موجود در این عالم و ماده مواد و استعداداتی است برای احراز کمالات مخصوص به عالم آخرت؛ و این نکته دقیق را بفهم و غنیمت بشمار.

اشراق هشتم: در حرکت و سکون و اثبات حرکت جوهریه

بدان که هر موجودی که از قوه به فعلیت می گراید از دو صورت خارج نیست. یا اینکه خروج آن از قوه به فعل دفعی و آنی است و یا اینکه دفعی و آنی نیست و عادت حکما بر این جاری است که خروج غیر دفعی یعنی خروج تدریجی را حرکت نامند. و حرکت، فعل و کمال اولی است برای موجودی بالقوه، از آن جهت که بالقوه است. پس جسم (در اصل جسمیت که مرکب است از هیولی و صورت جسمیه، امری است بالفعل و از این جهت در وی تغییری به نام خروج از قوه به فعل روی نمی دهد. اما دارای قوه و استعداد این است که در صفتی از اوصاف مانند مسافت حرکت کند و همین جسم) مادامی که در مکان اول قرار گرفته ساکن است و در عین سکون، متحرك بالقوه ای است که بالقوه به مکان مقصود خویش نایل گشته و چون به جانب مکان مقصود حرکت نمود، امری که در وی بالقوه بود تا بدین حد از مسافت که رسیده است، به کمال و فعلیت مبدل شده. لکن (چون مقداری از مسافت تا نقطه مقصود باقی مانده است بنا بر این) هنوز در آن جهتی که مقصود از حرکت است بالقوه است (و زمانی این قوه کاملاً به فعلیت و کمال مبدل می گردد که به آخرین نقطه مقصود واصل گردد). پس حرکت کمال اولی است برای شیء نه از آن جهت که انسان و یا اسب و یا مس و یا موجود دیگری است (زیرا در این جهت امری است بالفعل و بی نیاز از حرکت) بلکه از آن جهت که بالقوه است (و در رفع قوه از خویش و تبدیل آن به فعلیت نیازمند به حرکت است). پس حرکت، وجودی است مابین قوه محض و فعل محض (هم از ناحیه حرکت و هم از ناحیه غایت. اما از ناحیه حرکت، بدین سبب است که حرکت، حصولی است تدریجی و امر حاصل به تدریج، همواره بخشی از آن حاصل گشته و بخشی دیگر از آن باقی مانده. و اما از ناحیه غایت مطلوب، به علت این است که غایت مطلوب، امری است که متحرك همواره در انتظار وصول به اوست و همواره در سیر و سلوک به جانب اوست پس هر اندازه که به وی نزدیک می شود، مثل این است که جزئی از آن را به دست آورده و هر اندازه که از وی دور باشد و به وصال وی نرسیده باشد مثل این است که هنوز آن را به دست نیاورده و کاملاً به وصال او نرسیده است).

بعضی گمان کرده اند که حرکت، طبیعت است یعنی همان جوهر صوری که در سیر و سلوک است ولی این مطلب غلط است، بلکه حرکت عبارت است از متحرك کیت طبیعت. و بنا بر این،

حرکت، صفت متحرك و حالت اوست نه نفس او، همان طور که از طریق ما آموختی (و دانستی که ما حرکت را منحصر در چهار مقوله معروف در نزد جمهور نمی دانیم بلکه معتقدیم به اینکه جوهر و طبیعت اجسام نیز دائماً در حرکت و سیلان است. پس همان طور که حرکت، عین گم و کیف و وضع و «این» نیست بلکه آنها مقولاتی هستند که حرکت در آنها واقع می شود، همین طور حرکت عین طبیعت جوهریه نیست، بلکه طبیعت جوهریه مقوله ای است که حرکت در آن واقع می شود).

پس حرکت عبارت است از نفس خروج از قوه به فعل نه آن چیزی (یعنی مقوله ای) که متحرك، بدان چیز از قوه به فعل می رسد. و حرکت، در این جهت عیناً مانند امکان و نظایر امکان است (زیرا امکان عبارت است از ممکنیت شیء ممکن نه خود شیء ممکن) پس تسود یعنی حرکت جسم در صفت سیاهی به جانب اشتداد، نه عبارت است از سواد شدت یافته، بلکه عبارت است از اشتداد موضوع در سوادیت خویش. پس در موضوع (یعنی در جسمی که در صفت سیاهی رو به شدت می نهد) دو سواد، یکی سواد اصل ثابت مستمر و دیگری سواد زاید بر سواد اصل وجود ندارد. زیرا اجتماع مثلی در موضوع واحد محال است. بلکه معنی تسود این است که برای موضوع، در هر آنی از آنات حرکت، مقداری از سواد غیر از مقدار حاصل در آن سابق پدید می گردد که در جهت شدت و کمال مغایر با سوادی است که در آن سابق پدید آمده است (نه اینکه سواد واحد مستمری است که در هر آنی از آنات حرکت، مقداری بروی اضافه می گردد و نه اینکه سواد واحد، از سوادهای متعدد پیاپی و پیوسته تشکیل یافته) پس این زیادت متصله، حرکت است نه سواد. پس در اینجا سوادی است که اشتداد، آن را از نوع اول خارج می کند و در نوع دوم داخل می کند (و سواد دوم مشتمل است بر سواد اول با مقداری زاید و همین طور هر سواد لاحقی مشتمل است بر سواد سابق با مقداری زاید. تا آنگاه که حرکت به غایت و نهایت مطلوب برسد) و لذا حکماً گفته اند که پس معلوم شد که نفس، مزاج نیست زیرا نفس در تمام تحولات و تطورات باقی است. ولی مزاج یعنی طبیعت، امری است سیال و متجدد که مابین هر دو طرف این امر یعنی مبدأ و منتهی و همچنین مابین هر دو نوع از انواع متعاقبه، انواعی است غیر متناهی بالقوه (بدین معنا که می توان به وسیله حرکت، انواع غیر متناهی پدید آیند هر چند انواع پدید آمده، بالفعل متناهیند) و معنی بالقوه بودن این است که هر نوعی از نوع دیگری به علت شدت اتصال حرکت، بالفعل جدا و ممتاز نیست. همان طور که حدود و نقاط در مسافت مکانیه، بالفعل از یکدیگر جدا و ممتاز نیستند (زیرا حرکت به علت شدت اتصال، مانع از تشخیص و تمیز حدود و درجات و مراتب گوناگون امری است که حرکت در آن واقع شده است) و لذا هر انسانی همواره ذات خویش را امر واحد شخصی و امری ثابت و غیر متغیر احساس می کند. هر چند بر حسب قوه طبیعی ساری در جسم او، موجودی است واحد

بالاتصال تا آخر عمر (نه واحد بالشخص زیرا شخص او در هر آن، در معرض تجدد و تغییر و حدوث است).

حکمت مشرقیه

از مباحثی که در مورد حرکت به رشته تحریر درآوردیم، معلوم می شود که برای وجود واحد، گاهی در حذات وی نقصان و کمالی است (و کلیه مراتب نقصان و کمال همگی مراتب آن وجود واحدند) و آنان که معتقدند به وقوع حرکت و اشتداد در کیف و جماعتی از همگنانشان، معتقدند به اینکه حرکت واحد، امری است شخصی، در مسافت شخصی، برای موضوع شخصی، (و این امر واحد شخصی نه ابهام دارد و نه انفصال و تعدد اجزا). و برای اثبات این مدعا چنین استدلال کرده اند که بودن متحرك، در حد متوسط مابین مبدأ و منتهی (که حرکت توسطه و راسم امتدادی است به نام حرکت قطعی) امر عام و مبهمی نیست بلکه امر خاص شخصی است.

بنابر این، امتدادی که از این امر خاص شخصی ترسیم می گردد ناچار امری است واحد و متصل و فاقد اجزای بالفعل، بلکه فقط دارای اجزاء و حدودی است بالقوه. نظیر اجزاء و حدود مسافت متصل (که اجزای آن با یکدیگر متصل و پیوسته اند). و هنگامی که در حرکت و اشتداد کیفی، وجود انواع غیر متناهی بالقوه و وقوع آنها مابین طرفین مبدأ و منتهای جایز باشد همین امر در جوهر صوری و اشتداد و حرکت جوهری نیز جایز خواهد بود. (پس طبیعت متحرك در ذات و جوهر خویش از آغاز اشتداد تا انجام آن امری است واحد شخصی مستمر در اتصال که مابین طرفین مبدأ و منتهای انواع جوهریه غیر متناهی بالقوه و هم چنین مابین هر دو طرف نوع، امکان انواع جوهریه غیر متناهی بالقوه است).

و اما منکرین امکان حرکت جوهریه می گویند اگر در جوهر، حرکت یعنی اشتداد و یا تضعف، در حقیقت جوهریه روی دهد (امر از دو صورت خارج نیست) یا اینکه نوع یعنی حقیقت نوعیه وی در اثنای حرکت باقی و ثابت می ماند و یا اینکه نوع و حقیقت نوعیه وی در اثنای حرکت باقی نمی ماند (بلکه ذات و حقیقت نوعیه وی به حقیقت نوعیه دیگری مبدل می گردد) اگر نوع جوهر و تمام حقیقت آن در اثنای حرکت، باقی و محفوظ بماند پس در نفس صورت جوهریه تغییر روی نداده بلکه در عارضی از عوارض آن به نام ضعف و شدت، تغییر واقع شده است و تغییر در امر عارض (مانند تغییر آب در صفت حرارت و یا برودت) استحاله است نه کون و فساد (یعنی حدوث صورتی بعد از فساد صورت دیگری). و اگر نوع جوهر و حقیقت آن در اثنای حرکت باقی نماند پس حرکت اشتدادی، جوهر دیگری به وجود آورده و هم چنین در هر آنی از آنات فرضیه اشتداد، جوهری جدید (و مابین با جوهر حاصل در آن

سابق) موجود می گردد. و (چون مابین هر دو جوهر حادث، ماده ای وجود دارد) بنا بر این مابین هر دو جوهر حادث، امکان وجود و انواع جوهریه غیر متناهی بالفعل وجود دارد (و بالنتیجه تنالی آنیات و تشافعات آنات و جزء لایتجزی و جواهر فرد و هم امکان وجود انواع جوهریه غیر متناهی لازم می آید). و این امر (یعنی توالی و تشافع حوادث) درباره جوهر محال است ولی در مورد اعراض مانند سواد و حرارت، جایز است زیرا در اثنای حرکت جسم در صفت سواد و یا حرارت، امری به نام جسم، بالفعل ثابت و محفوظ است (و مسلم است که باید متحرك در هر چیزی، خود در اثنای حرکت باقی و محفوظ بماند) ولی در مورد جواهر جسمانی جایز نیست زیرا (با فرض عدم بقای نوع) امری بالفعل ثابت و محفوظ موجود نخواهد بود تا وقوع حرکت در جوهر ممکن و قابل قبول باشد (و بقای ماده، کافی نیست زیرا ماده امری است بالقوه).^{۴۰}

این بود خلاصه ایراد شیخ الرئيس بر حرکت جوهریه. ولی سخنان او از دو طریق مورد بحث و انتقاد ماست. یکی از طریق نقض و دیگری از طریق حل. اما طریق اول این است که ما سخنان او را به وجود حرکت در کم و حرکت در وضع (که مورد اعتقاد او و سایر حکما است) نقض می کنیم. زیرا ایرادی که او بر حرکت جوهریه کرده است، عیناً بر حرکت در کم و حرکت در وضع وارد می آید زیرا جسم متحرك در کم نیز باید به حکم ضرورت، بالفعل دارای کمیت باشد. پس اگر موضوع حرکت در کم یعنی جسم متحرك در مقدار، باید حتماً دارای حد خاص و فرد متعینی از مقدار باشد و یا لا اقل سهم و حصه ای از مقدار، لازمه تشخیص و تعین او باشد، بنا بر این چگونه در اثنای حرکت، در معرض تبدل و تغییر مقادیر گوناگون قرار می گیرد، در حالتی که جسم مزبور به هویت و تعین و تشخیص خود باقی است (و مقدار خاص معینی و یا سهمی از مقدار همواره لازمه بقای تعین و تشخیص اوست). و برای فرار از این اشکال، کافی نیست که بگویند وجود مقدار به هیچ وجه داخل در ماهیت جواهر جسمانی نیست (بلکه وجود جوهر جسمانی، فقط به ماده و صورت جسمیه و صورت نوعیه مقوم است) زیرا ما می گوئیم که ناچار در هر حرکتی، بقای موضوع با تعین و تشخیص او لازم و ضروری است و تعین و تشخیص جوهر جسمانی بدون مقدار ممکن نیست و هیچ گاه تعین و تشخیص جوهر جسمانی از مقدار لازم تعین و تشخیص او جدا نیست. و هم چنین این حکم درباره حرکت وضعیه نیز جاری است زیرا موضوع حرکت که امری است جسمانی هیچ گاه از وضع خالی و عاری نخواهد بود

۴۰. ناگفته نماند که در تقریر برهان مذکور، در عبارات قسمتی از کتاب اسفار در مبحث حرکت جوهریه و هم در طبیعات کتاب شفا و هم جنین در کتاب المباحث المشرقیه امام و هم حبن در کتاب سوارق محقق لاهیجی مختصر تغییر و تفاوتی مشاهده می گردد که ما بخشی از آن را در تعلیقات خود بر کتاب سواد بیان کرده ایم و خوانندگان محترم می توانند به آنجا مراجعه کنند. - م.

(و چگونہ ممکن است جوهر جسمانی که تعین و تشخیص لازم و ضروری او منوط به وجود وضع خاص و یا لا اقل به وجود فردی از وضع است، در وضع حرکت کند و اوضاع گوناگون بر وی تغییر و تبدل یابد.)

و نیز در پاسخ نقض سخنان شیخ به حرکت در کم و حرکت در وضع، کافی نیست که بگویند متحرك در کمیت و وضع، هیولای اولی است نه جوهر جسمانی. زیرا هیولای اولی در حد ذات خویش امری است بالقوه و تا زمانی که از قوه به فعلیت نرسد، هیچ حرکتی بر وی عارض نمی گردد. و قبلاً گفته شد که فعل، قبل از قوه است. بلکه نقض مذکور در مورد حرکت اشتداد کیفی در پاره ای از اجسام که سهمی از رنگ و سهمی از حرارت دارند و در یکی از دو امر به جانب اشتداد و یا تضعف حرکت می کند نیز جاری است. بخصوص در نزد کسی که می گوید هیچ متحركی در اثنای حرکت، متصف به فردی از آن مقوله ای که موضوع، در آن حرکت می کند نخواهد بود. (زیرا اگر متحرك در لون و حرارت، در اثنای حرکت متصف به فردی از آن دو مقوله نیست، پس چگونه جسم دارای لون ثابت و حرارت ثابت، در افرادی که معدومند حرکت می کند و افراد معدوم بر وی تبدل می یابند.

و به تقریر دیگر، متحرك، باید امری متشخص و متعین باشد و «ما فيه الحركة» یعنی مقوله ای که در آن حرکت می کند از لوازم تشخیص و تعین اوست. با اینکه به اعتقاد این شخص، متحرك، در اثنای حرکت، فاقد فردی از آن دو مقوله است. پس ما نیز می گوئیم متحرك در جوهر نیز لازم نیست که در اثنای حرکت، متصف به فردی از افراد ضعیف و شدید جوهر باشد بلکه نوعی از جوهریت در وی ثابت و محفوظ می ماند و در شدت ربه کمال می نهد، تا زمانی که به فردی اشد و اکمل افراد نایل گردد. و اگر بگویند متحرك، در اثنای حرکت، واجد امری مبهم و فاقد امری است متعین، ما هم در حرکت جوهریه نیز چنین خواهیم گفت).

اما برای بحث از طریق دوم یعنی طریق حل، نخست مقدمه ای را آغاز می کنیم و سپس وارد بحث می شویم. اما مقدمه این است که گاهی ممکن است برای ماهیت واحدی انحوا و مراتبی از وجود باشد که از نظر شدت و ضعف کمال و نقص، متفاوت بوده و هر يك از آن مراتب مختلفه وجود، در خارج، متحد با آن ماهیت باشد و در عقل و تصور از نظر تجزیه و تحلیل ذهنی مغایر با وی باشد.

و اما بحث ما پس از توجه به مقدمه فوق این است که از نظر مآذات و حقیقت نوعیه جوهری که در وی حرکت اشتدادی واقع می شود، در اوساط اشتداد از آغاز تا به انجام، باقی و محفوظ خواهد بود. لکن وجود این جوهر و صورت خارجی او به واسطه تطور در اطوار مختلفه و طی مراتب شدت و ضعف و انتقال از ضعف به شدت و یا بالعکس تغییر و تبدل پیدا می کند و تبدل و تغییر و تطور مراتب وجود مانع انحفاظ و بقای صورت نوعیه و ماهیت ذاتیه جوهر متحرك نیست

(پس تطور و تبدل، در انحای وجود است نه در ماهیت و صورت نوعیه جوهر).
و همان طور که کراراً گفته ایم، نسبت وجود به ماهیت، نسبت عارض خارجی به معروض (مانند نسبت حرارت به آب) و یا نسبت عرض به موضوع (مانند نسبت بیاض به جسم) نیست تا که به تبدل و تطور وجود در اثنای حرکت جوهریه چنین ایراد کنند که تبدل در وجود، تبدل در ذات و حقیقت جوهر نیست، بلکه تبدل، در امری است خارج از حقیقت جوهر. زیرا بر تو معلوم شد که وجود در هر موجودی، تمام ذات و حقیقت اوست نه امری خارج از ذات و حقیقت و عارض بر وی. بلکه حق مطلب و واقع امر این است که تبدل و تطور انحوا و مراتب وجود يك نوع واحد، در واقع و حقیقت، تبدل در نفس ذات و حقیقت آن نوع است هر چند مفهوم نوع و حقیقت و حقیقت ذات و ماهیت نوعیه اواز نظر اصل ذات و حقیقت و معنا در تمام انحوا و اطوار وجودات متبدله، باقی و محفوظ خواهد بود.

خلاصه اینکه مغالطه منکرین حرکت جوهریه، یا ناشی است از عدم توجه به فرق بین وجود و ماهیت و یا ناشی است از جهت اشتباه بین صفت وجود و سایر اوصاف عارض بر موجودات و یا ناشی از این است که وجود، در خارج، چیزی بجز نفس ماهیت نیست و برای وجود، در خارج، ذات و حقیقتی نیست. و حال آنکه وجود، اصل تمام حقایق و سازنده ماهیات است. و چون ایشان در هر سه مورد به خطا و غلط افتاده اند، لذا منکر این حقیقت شده اند که ممکن است برای ماهیت واحدی، انحوا و درجات گوناگونی از وجود باشد که همگی از حیث درجه و مرتبه وجود مختلفند ولی بطلان و فساد عقیده آنان در هر سه مورد بر شما مکشوف و معلوم گردید.

بحث سوم ما در این مورد این است که در مبحث تلازم مابین هیولی و صورت، ثابت شده است که هیولی در تقویم شخصی خود محتاج است به صورتی مبهم و غیر متعین و به امر واحد بالعددی به نام «جوهر مفارق» که بپا دارد هر یکی را به توسط دیگری نه به نحوی که مستلزم «دور» باشد (چنانکه در مبحث جواهر و اقسام آن گذشت). بنابراین پیوسته، تشخیص و تعین هیولی وابسته به دو چیز است: يك واحد بالعموم یعنی فرد نامعلومی از صورت و يك واحد بالعدد یعنی فرد معین و مشخصی. به نام «جوهر مفارق» (که هیولی را به وسیله آن فرد غیر متعین از صورت نگاه می دارد).

هم چنین است نظر مادر مورد حرکت کمیّه ای که آراء و افکار و کلمات متأخرین از حکما در مورد این حرکت و در مورد کیفیت بقای موضوع در اثنای این حرکت، مضطرب و مشوش است. زیرا حکما گفته اند که اضافه کردن مقداری بر مقدار، موجب انعدام و زوال مقدار اصلی و تبدل آن به مقداری دیگر است و هم چنین انفصال جزئی از اجزای متصل، موجب انعدام اوست. همان طور که در مباحث مربوط به اثبات وجود هیولی گفته اند که يك جسم متصل واحد،

در نتیجه قطع و وصل اجزاء آن به کلی معدوم می گردد و پس از قطع جزئی از جسم و وصل مجدد آن به جسم، جسم اصلی که مورد قطع و وصل قرار گرفته از بین می رود و جسم جدیدی به وجود می آید؛ و گفته اند که جزء، غیر کل و کل غیر جزء است. پس با توجه به این مطلب، باید گفت که تعیین و تشخیص موضوع حرکت در اثنای حرکت در معرض تغییر و زوال خواهد بود و به خاطر صعوبت و دشواری این اشکال، جماعتی از حکما مانند شیخ اشراق و دیگران حرکت کمیّه را به طور کلی انکار نموده و این حرکت را در مورد نمو و ذبول که نوعی از حرکت کمیّه است به حرکت آئینه نام نهاده و گفته اند که این حرکت، یا حرکت اجزاء غذا به داخل بدن و یا حرکت اجزای معده از بدن است (و این دو حرکت، حرکت آئینه است نه حرکت جسم در مقدار و کمیت).

(این بود گفتار و نظریه آنان در مورد حرکت کمیّه) ولی از دیدگاه ما گفتار و نظریه آنان صحیح نیست. زیرا ما می گوئیم هنگامی که ترکیب جسم از ماده و جوهر اتصالی به ثبوت رسید بنابر این (بقا و انحفاظ شخصیت و تعیین جسم به وجود فرد معینی از مقدار وابسته نیست، تا به زوال آن فرد، شخصیت و تعیین جسم از بین برود، بلکه) شخصیت و تعیین جسم وابسته به نوع مقدار متحقق در ضمن فردی از افراد می باشد. پس هنگامی که حجم جسم در معرض تداخل و تکاثف قرار می گیرد، مقادیر مختلفی بر وی وارد می گردد که توارد آنها بر سبیل اتصال و پیوستگی کامل خواهد بود.

و بنابر این، موضوع حرکت کمیّه، جسم است با مقداری نامعین یعنی مقداری که پی در پی تغییر می یابد و به جای آن مقدار دیگری به وجود می آید؛ و در این صورت، جسم در مقادیر گوناگون حرکت می کند و به اصطلاح حکما «ما فیہ الحرکة»، خصوصیات مقادیر متوارده بر او است. بلی اگر جسم، صرفاً صورت جسمیه و مقدار تعلیمی (یعنی مجرد ابعاد سه گانه) بود چنانکه رواقیون یعنی حکمای اشراق معتقدند (و منکر وجود هیولی شده اند) در این صورت، حرکت در مقدار ممتنع بود (زیرا در این صورت، ماده ای که حامل مقادیر مختلف باشد و در هر آنی مقداری بر وی وارد گردد و حافظ مقدار مطلق باشد وجود نداشت). پس حق مطلب این است که همان طور که حرکت اشتدادی، هم در کم و مقدار، مانند نمو و ذبول و تداخل و تکاثف و هم در کیف مانند استحاله و هم در وضع مانند استداره و هم در «این» مانند انتقال از مکانی به مکان دیگر جایز و واقع است، همین طور حرکت اشتدادی، در صورت جوهریه نیز جایز و واقع است، پس همان طور که برای سواد متحرک در جانب اشتداد، فردی است از وجود به نام فرد خاص شخصی متصل مابین مبدأ و منتها و برای او حدود و درجات و مراتبی است بالقوه و متخالف در نوع و ماهیت و یا متحد در نوع و ماهیت، همین طور برای جوهر صوری یعنی طبیعت جسمانی، در استکمالات تدریجی خویش، کون یعنی وجود واحد زمانی متصلی است دارای حدود و

مراتب مختلف بالقوه و دلیل بر بقای تعیین و تشخیص جوهر صوری متحرک، وحدت وجود اوست که در هر حال و مرتبه ای باقی و محفوظ خواهد بود. زیرا برای متصل واحد، وجود واحدی است و وجود، عین تشخیص یعنی عین هویت شخصیه هر موجودی است. و اگر حرکت، امر متصل واحدی نبود، بلکه بالفعل دارای حدود متفاضل متفاوت بود، هر آینه حکم به اینکه سواد، در حال اشتداد، فاقد بقای شخصی و فقط واجد بقای نوعی و یا بقای جنسی است، صحیح و قابل قبول بود، و هم چنین در مورد صورت جوهریه (که اگر در حین حرکت اشتدادی، تعیین و تشخیص خود را از دست می داد و فقط نوع و یا جنس او باقی و محفوظ می ماند اشکال شما وارد بود). ولی چنین نیست (بلکه تعیین و تشخیص او در کلیه درجات و مراتب اشتداد، باقی است به بقای وجود واحد و وحدت وجود).

و سر این مطلب این است که اصل اصیل در کلیه موجودات، وجود است نه ماهیت و برای وجود در هر مقام و مرتبه ای صفات ذاتیه ای است به نام ماهیات. و وجود در حد ذات خویش امری است متعین بالذات نه امری عام و کلی (مانند سایر مفاهیم و معانی کلیه). هر چند معانی و مفاهیمی که از وی در درجات و مراتب مختلف انتزاع می گردد به نام ماهیات، در حد ذات مختلف و متفاوتند و این مفاهیم و معانی کلیه باوی به نحوی از انحاء متحدند. و انتزاع این معانی و مفاهیم از وجود واحد، به اعتبار تطورات و شئون ذاتیه خود وجود است.

بحث و تحصیل

بعضی از حکما در مقام اثبات بقای موضوع، در مورد حرکت جسم در نمو و ذبول چنین گفته اند که شخص زید در سن جوانی، عیناً همان شخص زید است در سن طفولیت هر چند در سن جوانی جثه و بدن او بزرگتر شده است و همین شخص زید در سن کهنه و پیری عیناً همان زید است که در سن جوانی بوده هر چند در سن پیری جثه او کمی نحیف و لاغر شده است. (بنابر این شخص زید چه در کودکی و چه در سن جوانی و چه در سنین پیری شخص واحدی است که شخصیت و جسم و همه چیز او در هر سه حال به حال خود باقی است. هر چند در کوچکی و بزرگی حجم و لاغری و فر بهی جسم، تفاوت و تغییر نموده است). یکی از ارباب کیاست و فطانت بر گفتار مزبور چنین اعتراض نموده است که اگر مقصود از بقای شخص زید در حالات سه گانه، بقاء نفس ناطقه زید است، این مطلب صحیح است. ولی باید بداند که متحرک در نمو و ذبول، نفس زید نیست بلکه بدن اوست. و اگر مقصود، بقای بدن اوست، باید بداند که بدن به علت استیلای حرارت غریزیه و یا حرارت خارجیه که موجب تحلیل و تبدیل اجزای بدن است باقی نخواهد بود. چنان که پایه و اساس تجرد نفس بر همین اصل استوار است (زیرا گفته اند که چون بدن دائماً در تحلیل و تبدل است و نفس همواره به حال خود باقی

است و در وی تحلیل و تبدیل و تغییر روی نمی دهد بنابر این، نفس مغایر با بدن و مجرد از بدن است).

اما بدان که پاسخ مذکور سخنی است بر مبنای مغالطه ای که ناشی است از اهمال حیثیات و تضییع اعتبارات. زیرا اشکی نیست در اینکه زید، جسم نامی ناطق است و در جسم از نظر تحقیق فلسفی، سه اعتبار است. یکی اعتبار اینکه جسم فقط است (یعنی جسم «بشرط لا» یعنی جسمی که فقط مرکب است از هیولی و صورت و چیز دیگری زائد بر ماده و صورت با اول لحاظ نشده است). دیگری اعتبار اینکه جسم مقید است (یعنی جسم «بشرط شیء» یعنی جسم به شرط صورت نوعیه) دیگری اعتبار اینکه جسم «لا بشرط» است یعنی نه بشرط اینکه چیزی زاید بر اصل جسمیت، با اول لحاظ گردد و نه به شرط اینکه چیزی زاید بر وی با اول لحاظ نگردد.

جسم به معنی اول، ماده است و جسم به معنی دوم فردی است از جسم و مرکب از جسم و قیدی زاید بر آن و جسم به معنی سوم، جنس است (که بر انواع مختلفه اجسام صدق می کند و بر همه آنها حمل می شود). پس جسم بدان معنی که جنس است، بر جسم مرکب یعنی جسم نوعی صدق می کند (زیرا هر جنسی بر نوع خود صدق می کند) ولی جسم به معنی ماده یعنی جسم مأخوذ «بشرط لا» بر وی صدق نمی کند (زیرا جسم بدین معنی یعنی جسم مأخوذ «بشرط لا» جزء فرد و ماده خارجی است و هیچ جزئی از آن جهت که جزء است بر کل، صدق نخواهد نمود) پس آن جسمی که جزء ماهیت زید است که فردی است از جسم، بر زید حمل نمی گردد و بر وی صدق نمی کند و آن جسمی که بر زید حمل می شود و بر وی صدق می کند جزء زید نیست. (پس بالنتیجه جسمی که مأخوذ «لا بشرط» و محمول بر زید است و هم چنین جسمی که مرکب از جسم و قید تعیین و تشخیص است، هیچ یک در تبدلات و تحولات مقادیر باقی نمی ماند. زیرا جسم مرکب، دائماً در معرض تبدل و تغییر است و جسم به معنی جنسی متحد با جسم، مرکب نوعی است و با تبدل و تغییر نوع، تبدل و تغییر پیدا می کند).^{۴۱}

پس با توجه به مطالب فوق الذکر معلوم شد که تردید و تقسیم مذکور در کلام معترض (که امر باقی را منحصر در نفس و بدن کرد) درست نیست بلکه شق سومی دارد و آن این است که بگوئیم امر باقی در نمو ذبول، شخص زید است و آنچه که در معرض تبدل و تغییر قرار می گیرد عبارت است از خصوصیات و افراد خاص مقادیر و هم چنین در استکمالات جوهریه بدان گونه که گفتیم زیرا در وجود، کمال و نقصان است.

ضمناً بدان که لازم نیست که هر اشتداد و استکمالی و یا هر تضعف و انتقاصی به حدی برسد که در نوع و ماهیت، مخالف با سایر حدود و مراتب گذشته باشد. بلکه گاهی اشتداد و استکمال و

۴۱. رجوع شود به کتاب ایضاح المقاصد، حواشی و تعلیقات اینجانب بر کتاب السراهد الریوییه - م.

با تضعف و نقصان حاصل از حرکت به حدی منتهی می گردد که مخالف با حدود گذشته است و گاهی چنین نیست. بنابر این لازم نیست که هر گاه فردی از افراد انسان رو به جانب اشتداد گذاشت و در حدود و مراتب انسانیه حرکت اشتدادی نمود و به آخرین مراتب کمال انسانی رسید، از نوع و حقیقت انسانیه خارج شده و به نوع دیگری مخالف با نوع انسان تبدیل یابد. و هم چنین در حرکت اشتدادی جسم در مراتب مختلف سواد، لازم نیست که مراتب و حدود، در نوع، مختلف و متفاوت باشند، هر چند جایز است که چیزی در اثر توارد استحالات، از ضدی به ضد دیگری انتقال یابد (مانند انتقال آب در نتیجه استحاله، از برودت شدید به حرارت شدید).

حکمت عرشیه

حرکات عناصر چهارگانه به سوی اماکن خویش از طریق چند دلالت دارد بر وجود ملائکه یعنی قوای عقلیه.

یکی اینکه عناصر چهارگانه همواره طالب حیز و مکان طبیعی خود که در جهات مختلف و نقاط متقابل با یکدیگر نمی باشند (مثلاً زمین و هر قطعه و یا جزئی از آن، طالب هبوط به مرکز و هوا و یا هر قطعه و جزئی از آن طالب صعود به جانب محیط است) و (چون جهاتی که احیاز و اماکن طبیعی عناصر در آنها قرار گرفته اند متخالف و متقابلند و بدین سبب به وجود جسمی محیط بر کلیه جهات که حدود آنها را تعیین می کند احتیاج دارند، لذا باید جسمی ابداعی به نام مُحدّد الجهات برای تعیین حدود جهات وجود داشته باشد). بنابر این محدّد الجهات جسمی است ابداعی (یعنی غیر مسبوق به ماده و زمان و جسمی است کروی الشکل و محیط بر کلیه افلاک و اجرام سماویه به نام فلك الافلاك و یا فلك اطلس) و دارای حرکات مستدیر و غیر متناهی.

پس ناچار برای این چنین جسمی نیروی مجردی است به نام قوه عقلیه (که مدیر و مدبر و ناظر بر حرکات دوریه و موجب ادامه حرکات دوریه اوست). و چون حرکات دوریه جسم مزبور نه حرکت طبیعی است تا بالاخره به سکون منتهی گردد و نه حرکت عبث و جزافی است که بدون قصد و غرضی باشد و نه حرکت حیوانی شهوانی و یا حرکت غضبی است که برای جلب منفعت و یا دفع ضرر از خود باشد و نه به هیچ وجه برای نیل به هدفی پست و مناسب با اهداف موجودات عالم سفلی است، لذا این حرکات دوریه دایمی برای مقصدی است عالی و عقلانی ولی نه به قصد اینکه خویش را به آن ذات مجرد عقلی برساند و همانند او گردد بلکه به قصد تشبه با او در صفات و خصوصیات و چون هدف او تشبه با عقل مجرد است. لذا همواره می کوشد که اوضاع و نسب مختلفه خود را که در ذات وی بالقوه باقی مانده است، به تدریج از قوه به فعلیت برساند. زیرا ممکن نیست که کلیه اوضاع و احوال و نسب بالقوه خود را دفعتاً از

قوه به فعلیت برساند. (و چون اوصاف و کمالات موجود در ذات عقل، غیر متناهی است و نفس فلك اطلس، طالب تشبه با اوست در کلیه اوصاف و کمالات، لذا حرکات مستدیر فلك نیز دایمی و غیر متناهی است). دیگری از وجوه و طرق (دلالت حرکات عناصر بر وجود ملائکه عقلانی الوجود) این است که حرکات اجسام نباتی که به سبب ایراد غذا و امساك و جذب آن در بدن و دفع فضولات و زواید آن، موثر در بقای شخص و به سبب تولید مثل، موجب بقای نوعند دلالت دارند بر وجود مدبری عقلی و ملکی روحانی (که ناظر بر حرکات و اعمال و افعال و حافظ نظام آنها باشد).

دیگر از طرق دلالت، این است که حرکات عناصر متفرق و پراکنده به سوی یکدیگر و اجتماع آنها با یکدیگر و سپس استحاله و دگرگونی آنها در کیفیات متضاد با هم به قصد حصول مزاجی متوسط و معتدل مابین اضداد، محتاج است به وجود قدرتی مافوق طبیعت که عناصر متضاد با هم را به اتصال و التیام با یکدیگر مجبور سازد و آنها را از تشتت و تفرقه و جدایی از یکدیگر بازدارد و این موجود مقتدر، ناچار امری است غیر از وجود عناصر و غیر از مزاج حاصل از اجتماع آنها. پس این موجود، از نظر شخص مولود حاصل از عناصر، نفسی است که به وی تعلق یافته و حافظ شخص اوست. و نفس، خود نیز محتاج به موجودی است اعلی و اشرف از خویش؛ و نیز این امر از نظر نوع جسم مولود، موجودی است عقلانی الوجود به نام «رب النوع» که توجه و عنایت به نوع دارد.

دیگری از طرق دلالت، این است که برای هر حرکتی بالطبع، غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری است تا آنکه بالأخره منتهی گردد، به وجود غایتی عقلانی. زیرا در هر موجود ناقصی دو نیروی غریزی است به نام عشق و شوق که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم کمال دومین را طلب کند. تا بدین وسیله یعنی به وسیله درخواست و تقاضای سافل از عالی و توجه و عنایت و فیض بخشی عالی به سافل، نظام عالم وجود مرتب و منظم گردد. همان طور که خدای متعال در آیه شریفه «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَيَاةً ثُمَّ هَدَى» (پروردگار ماست که داد به هر چیزی آفرینش آن را - سوره طه، آیه ۵۰) بدین مطلب اشاره فرموده و ما نیز همین طرق شریف و وثیق را به قصد دخول به مقصود و اثبات وجود غایات عقلیه علویه برای حرکات طبیعی و نفسانیه پیمودیم (و از همین طرق، وجود غایات عقلیه و موجودات عقلانی الوجود را در نظام علوی ثابت نمودیم).

تفریع عرشی

پس کلیه حرکات طبیعی و نباتیه و حیوانیه همگی منتهی می گردند به خیر اقصی یعنی خیر نهایی که ذات مقدس باری و غایت و هدف اصلی از خلقت زمین و آسمان و فرمانروایی است که

ملکوت و باطن کلیه اشیاء در کف با کفایت اوست. همان گونه که در قرآن مجید می گوید «مَآ مِنْ دَآئِهٍ إِلَّا هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (جنبنده ای نیست مگر آنکه در قبضه تصرف اوست، همانا پروردگار من بر راهی راست است - سوره هود، ۵۶)

اشراق نهم: در اثبات وجود محرك غیر متحرك

قبل از این ثابت شد که برای هر متحرکی محرکی است مغایر با وی زیرا ممتنع است که چیزی، خود، محرك ذات خویش باشد والا لازم می آید که شیء واحد، در حد ذات خویش، مندرج در تحت دو مقوله متضاد باشد، مقوله فعل و مقوله انفعال (که به اعتبار اندراج در مقوله فعل، محرك و فاعل حرکت باشد و به اعتبار اندراج در مقوله انفعال، متحرك و قابل حرکت باشد و این امری است محال).

اینک می گوئیم متحرك یا اینکه از ناحیه ذات خویش متحرك است و یا اینکه از ناحیه محرکی مغایر و مباین با او.

قسم اول نیز بر دو قسم است. یا اینکه فاعل حرکت، خود هم متحرك به نحوی از انحاء حرکت و هم محرك است به نحو دیگری، و این چنین متحرکی، متحرك بالا اختیار نامیده می شود (مانند نفس ناطقه که خود از جهتی متحرك است به حرکاتی مخصوص به خود و از جهتی دیگر محرك بدن است که آن را به میل و اختیار خود به هر ناحیه ای که بخواهد به حرکت درمی آورد). و یا اینکه این چنین نیست (یعنی فاعل حرکت، خود از جهت دیگری متحرك نیست) و این چنین متحرکی، متحرك بالطبع نامیده می شود. متحرك بالطبع، یا اینکه فاقد اراده و اختیار است مانند حرکت آتش مشتعل به جانب بالا و این چنین متحرکی متحرك بالطبع نامیده می شود و یا اینکه دارای اراده است (مانند فلك که دارای نفس فلکی و اراده است) و این چنین حرکتی حرکت فلکیه نامیده می شود.

اما قسم دوم (یعنی متحرکی که از ناحیه محرکی مغایر و مباین با ذات خویش متحرك است) اگر حرکتش (مخالف با مقتضای ذات و طبیعت او) مانند حرکت سنگ به جانب بالا باشد، این حرکت را حرکت قسریه (و متحرك را متحرك بالقسر) نامند و اگر حرکتش مانند حرکت شخصی است که در کشتی نشسته (این حرکت را حرکت عرضیه و متحرك به این حرکت را متحرك بالعرض گویند).

محرك غیر، یا اینکه چیزی را به واسطه آلتی تحريك می کند و یا اینکه بدون واسطه. قسم اول مانند نجار که به وسیله تیشه و یا ابزار دیگری نجاری می کند (قسم دوم مانند کسی که محرك چیزی است بدون توسل به واسطه). و نیز بعضی از اقسام محرك، محرکی است که تحريك غیر، توأم با تحريك خود اوست (مانند محرکی که جسمی را حرکت دهد و خود نیز با آن جسم حرکت

کند). و یا اینکه تحريك غير، توأم با تحريك خود نیست، مانند معلم که متعلم را در جهت تعلیم و تربیت تحريك کند و یا معشوق که عامل تحريك عاشق است.

و باید دانست که کلیه متحرکات ناچار و به حکم ضرورت، منتهی می گردند به محرکی که خود، متحرك نیست (و ما این مدعا را با دو دلیل کوتاه و مختصر ثابت می کنیم) اما دلیل اول، تناهی اجسام است (زیرا در محل خود ثابت شده است که اجسام هم از نظر تعداد و هم از نظر ابعاد، متناهیند) و اما دلیل دوم، تناهی سلسله علل است (زیرا در محل خود ثابت شده است که سلسله علل باید به علتی منتهی گردد که مافوق آن علت دیگری وجود ندارد). پس محرکی که خود، متحرك نیست بر دو قسم است زیرا تحريك او یا بدین گونه است که نیروی محرك یعنی مبدأ و علت متصدی تحريك را که به اصطلاح، علت قریب و متصل به جسم است در جسم ایجاد کند و یا بدین گونه است که غایت و معشوق محرك جسم است که طالب لقا و مشتاق وصال اوست.

پس چنین محرکی، از جهتی علت حرکت است (زیرا غایت حرکت است و غایت، علت علیت علت فاعلیه است) و از جهتی علت است (زیرا مفید و موجب نیروی محرك جسم است) و هر علت غائییه ای، علیت وی بر همین دو قسم مذکور است چنانکه در مبحث علت و معلول بیان گردید. و مثل چنین محرکی که محرك غیر متحرك است بجز قوه عقلیه یعنی موجود عقلانی نخواهد بود. همان طور که در حرکات اجرام فلکیه چنین خواهد بود (زیرا محرك اصلی و حقیقی آنها موجود عقلانی است که تحريك وی بر یکی از دو قسم مذکور است) لکن باید در جرم فلکی، قوه ای به نام قوه جرمانیه وجود داشته باشد تا که آن قوه، متصدی و مباشر تحريك جرم فلکی باشد. اما اولاً، به علت لزوم و ضرورت تخصیص جزئیات حرکت (در مدار و تعیین حدود و مقادیر آنها که این تخصیص و تعیین، فقط به وسیله قوه جرمانیه منطبق در جرم فلکی خواهد بود). زیرا نسبت موجود مفارق عقلانی الوجود به جمیع جزئیات و حدود، متساوی است (و بدین سبب هیچ حدی از حدود و هیچ حرکت جزئی خاصی از نظر موجود عقلانی بر دیگری رجحان ندارد).

و اما ثانیاً به علت اینکه شدت قوت وجود، موجب شدت حرکت و قلت زمان خواهد بود و بنا بر این، تصدی تحريك به وسیله موجود عقلانی که قوت وجود او غیر متناهی است موجب آن می شود که حرکت، در آن، انجام گیرد و بنا بر این، حرکت، حرکت نخواهد بود (زیرا حرکت، امری است تدریجی الوجود که باید در امری تدریجی الوجود مانند زمان واقع شود). و اما ثالثاً، به علت اینکه اختصاص یافتن این جسم به قبول و پذیرفتن تأثیر از موجود مفارق عقلانی، یا به علت جسمیت اوست، در این صورت، کلیه اجسام به علت داشتن جسمیت، در قبول این اثر مشترك خواهند بود (و بنا بر این باید کلیه اجسام، شایسته قبول این اثر از ناحیه عقل مفارق

باشند) و یا به علت وجود قوه ای است در آن جسم (به نام نفس منطبعه) که بنا بر این، مطلوب ما ثابت می شود. زیرا صدور فعل یعنی تحريك، از ناحیه عقل مفارق، به وسیله همین قوه خواهد بود. و اگر اختصاص یافتن جسم، به قبول اثر مذکور از ناحیه عقل مفارق به واسطه وجود قوه ای است در ذات عقل مفارق، کلام و اشکال مادر مورد آن قوه، همان است که در مورد خود عقل بیان کردیم.

اشراق دهم: در بیان اینکه حرکت مستدیر، بالطبع متقدم بر کلیه حرکات است و نیز جسم متحرك به حرکت مستدیر، بالطبع متقدم بر کلیه اشیاء است و اینکه هیچ موجودی بر حرکت مستدیر و زمان تقدم نمی یابد مگر ذات واجب الوجود اما علت اینکه حرکت مستدیر، متقدم بر سایر حرکات است، این است که حرکت در کم خالی از حرکت در مکان نیست. (زیرا نمو و ذبول جسم در نتیجه حرکت اجزای جسم در مکان است) بنا بر این هر جسمی که نمو می کند ناچار اجزایی به نام مواد تغذیه، از خارج به درون آن جسم حرکت می کند و هر جسمی که در معرض ذبول قرار می گیرد، ناچار اجزایی از آن جسم جدا گشته و به خارج جسم حرکت می کند (پس بالنتیجه حرکت کمیّه نیازمند به حرکت مکانیه بوده، و حرکت مکانیه بالطبع متقدم بر حرکت کمیّه خواهد بود). ولی حرکت مکانیه و حرکت وضعیه از حرکت کمیّه خالی اند و نیازی به وی ندارند و نیز تخلخل و تکائف (که دو نوع از حرکت کمیّه اند) هیچگاه خالی از استحاله نیستند و استحاله (که عبارت است از حرکت در کیفیت) يك امر دایمی و همیشگی نیست و چون امری است حادث، لذا ناچار نیازمند به وجود علتی است حادث که موجب احاله و دگرگونی در جسم باشد. مانند آتش که به علت نزدیک شدن وی به طرف آب و یا به علت نزدیک شدن آب به طرف وی، موجب احاله و دگرگونی آب گردد (و آب را از سردی به گرمی سوق دهد و در حقیقت، علت وقوع استحاله در آب گردد) بعد از اینکه آب از آتش و آتش نیز از آب دور بودند.

(پس معلوم شد که حرکت کمیّه نیز محتاج به حرکت اینیه است) و بنا بر این ثابت شد که حرکت اینیه یعنی حرکت مکانیه، بالطبع مقدم بر حرکت کمیّه و حرکت کمیّه نیست. لکن حرکت مکانیه نیز بر دو قسم است یکی حرکت مکانیه مستقیم که متصل و دایمی نیست و بالأخره منقطع و به جایی منتهی می گردد که غایت و نهایت اوست. دیگری حرکت مکانیه مستدیر که دایمی و متصل است. پس بدین علت و سبب، حرکت مستدیر، از سایر حرکات، مستغنی و بی نیاز است و بالعکس سایر حرکات از حرکت مستدیر مستغنی و بی نیاز نخواهند بود. پس حرکت مستدیر بالطبع، هم اقدم از سایر حرکات و هم اتم از کلیه حرکات است. زیرا حرکت مستدیر حرکتی است تام و کامل که قابل نقصان و زیادت و شدت و ضعف نیست

(بر خلاف حرکت مستقیم که قابل نقصان و زیادت و بطوء و سرعت و ضعف و شدت است) چنانکه می بینیم که طبیعت (جسمی که از حیز طبیعی خود خارج شده و به جانب حیز طبیعی خود حرکت می کند) در آخر کار هر اندازه به حیز طبیعی خود نزدیک تر می شود سرعت او شدت می یابد. و نیز می بینیم که جسم در حرکت قسریه، هر اندازه که از قاسر دورتر می شود حرکت او ضعیف تر می گردد. پس حرکت دوریه حرکتی است تام، و تام، اشرف از ناقص است. پس حرکت دوریه، اشرف از سایر اقسام حرکات است. (و از اینجا کاملاً معلوم می شود که در نظام آفرینش، وجود جسمی کروی الشکل که دارای مبدأ حرکت مستدیر است لازم و ضروری است) و به حکم ضرورت و لزوم، وجود این جسم متحرک به حرکت دوریه نهایی، مقدم بر سایر اجرام و اشرف از کلیه اجسام و اجرام موجود در عالم است و این، جسمی است کروی الشکل که به وسیله وی جهات و حدود حرکات طبیعی مستقیم تحدید و تعیین می گردد. (زیرا حرکت مستقیم یا به جانب فوق است و یا به جانب تحت و فوق و تحت که دو جهت مختلف برای حرکات مستقیم اند به وسیله همین جسم محیط تعیین می گردند و بدین جهت، حکماً این جسم را محدودالجهات نامیده اند) و زمان، مقدار همین حرکت است زیرا این حرکت یعنی حرکت مستدیر، مقدم بر کلیه حرکات است، به خصوص حرکتی که متعلق است به جسم اقصی و اعلی یعنی جسم محیط. زیرا حرکت جسم محیط، سریع ترین و وسیع ترین کلیه حرکات مستدیر است.

و اما آنچه که ما را به وجود «زمان» راهنمایی می کند (و وجود زمان را که تعیین کننده مقدار حرکت است در نزد ما ثابت می کند) این است که ما می بینیم که یکی از دو جسم متحرک در یک مسافتی، مقدار بیشتری از آن مسافت را طی نموده و دیگری مقدار کمتری را، با اینکه هر دو جسم با هم در یک آن واحد شروع به حرکت نموده و در یک آن دیگر با هم خاتمه داده و از حرکت باز ایستاده اند (پس از مشاهده اختلاف در مسافت، معلوم می شود که حرکت یکی سریعتر و در زمان کمتری انجام یافته و حرکت دیگری بطیء تر و در زمان بیشتری انجام یافته است) و نیز گاهی می بینیم که مقدار مسافتی را که دو جسم با هم طی نموده اند یکی است؛ ولی در آغاز و انجام حرکت با هم مختلفند (بدین معنی که یکی از آن دو جسم، مسافت را زودتر از دیگری طی نموده و از اینجا معلوم می شود که حرکت این متحرک، سریعتر از دیگری و در زمان کمتری انجام یافته). پس معلوم شد که در عالم وجود، یک کمیت و مقدار غیر قار یعنی متجدد و متغیر و فاقد ثبات، وجود دارد به نام «زمان» که مقادیر حرکات و تفاوت و اختلاف مابین آنها به وسیله آن معلوم و مشخص می گردد و این کمیت و مقدار، غیر از مقادیر اجسام و نهایات آنها است. زیرا این مقدار، موجودی است غیر قار و فاقد ثبات. ولی مقادیر اجسام و نهایات آنها اموری ثابت و غیر متغیرند و اثبات وجود زمان بدین تقریر و دلیل، طریقه حکمای طبیعی است (زیرا آنان

بدین وسیله و از این طریق، وجود زمان را ثابت نموده اند). و اما اثبات وجود زمان به طریقه حکمای الهی بدین تقریر است که برای وجود هر موجود حادثی قبلیتی است که به هیچ وجه با بعدیت، جمع نخواهد شد (مانند قبلیت «آن» سابق و بعدیت «آن» لاحق) نه مانند قبلیت واحد بر کثیر و یا قبلیت پدر بر پسر و یا قبلیت ذات فاعل (از نظر نفس ذات فاعل نه از نظر اتصاف به صفت فاعلیت. زیرا از این لحاظ، وجودش مقارن با وجود معلول است و قبلیت و تقدم بر وجود معلول ندارد)، و یا قبلیت عدم حادث بر وجود وی (یعنی عدم ذاتی) و نظیر این گونه قبلیتهایی که ممکن است با بعدیت جمع شوند. بلکه مقصود ما از قبلیت حادث، قبلیتی است که اجتماع آن با بعدیت ممکن نیست و مسلم است که در تعقیب چنین قبلیتی نیز بعدیتی است متصل به آن و پیوسته، سلسله ای از قبلیات و بعدیات تشکیلی می یابد که هر بعدیتی در دنبال قبلیتی است که باطل و زایل گشته و بی درنگ، بعدیتی جای آن را خواهد گرفت.

پس با اعتراف به وجود قبلیات و بعدیات متصل مستمر، ناچار در عالم وجود، هویت و حقیقتی است که بالذات، متجدد و متغیر و متشکل از قبلیات و بعدیات گذران و کاملاً متصل با یکدیگرند و (دلیل بر اتصال این سلسله متشکل از قبلیات و بعدیات این است که) این سلسله محاذی با حرکاتی است واقع در مقادیری که انقسام آنها (به اجزاء و انقسام حرکات، به نقاط)، عقلاً محال و ممتنع است. پس این هویت متجدد متغیر و متشکل از قبلیات و بعدیات پیوسته متصل (که عبارت است از زمان)، مقدار حرکت است که به اصطلاح ریاضی، عاَد حرکت است که از جهت اتصالش وسیله تقدّر و اندازه گیری حرکت و از جهت انقسام وی به متقدم و متأخر و قبل و بعد، وسیله تعدد اجزای حرکت است.

ضمناً باید دانست که هیچ چیزی در عالم وجود، بر حرکت و زمان، تقدم نمی یابد مگر ذات مقدس واجب الوجود و تعدادی از عقول به نام ملائکه عقلیه، که البته تقدم آنها بر زمان و حرکت، نوع دیگری است از تقدم، همان طور که قبلاً بیان کردیم (و گفتیم که تقدم ذات واجب الوجود و عقول، بر وجود زمان و حرکت، تقدم ذاتی است). و دلیل بر صحت این مدعا این است که اگر چیزی بجز ذات واجب الوجود و عقول، بر وجود حرکت و زمان تقدم یافت به تقدم زمانی، هر آینه باید هنگام وجود آن چیز، حرکت معدوم باشد و هر چیزی که قبل از موجود شدنش معدوم بوده است مسلماً در حین عدم، ممکن الوجود خواهد بود زیرا اگر در حین عدم، دارای امکان وجود نباشد وجودش ممتنع خواهد بود (پس معلوم شد که عدم حرکت، توأم با امکان وجود اوست) و قبل از این دانستیم که برای امکان وجود هر چیزی موضوعی است که حامل امکان وجود اوست و همان طور که قبلاً گفته شد، موضوع امکان وجود حرکت، ناچار موجودی است که شایسته حرکت است و وجود حرکت برای وی ممکن است و این چنین موجودی بجز جسم و یا امر جسمانی نخواهد بود و مسلم است که هر موجودی که شایسته

وقابل حرکت نمودن است، عدم وجود حرکت در وی یا به علت عدم وجود علت حرکت و یا به علت عدم وجود احوال و شرایطی است که وجود حرکت مشروط به وجود آنها است.

پس هنگامی که حرکت تحقق یافت، حتماً حدوث و وجود حرکت، به سبب حدوث و وجود علتی است که موجب وجود حرکت است. آنگاه بحث و کلام مادر باره حدوث علت، همان بحث و کلامی است که درباره حدوث حرکت ایراد نمودیم و همین طور بحث و کلام ما (در مورد حدوث این علت و اینکه حدوث آن نیز به علت حدوث علت دیگری است) الی غیر النهایه ادامه پیدا می کند. پس اسباب و علل غیر متناهی مترتب که هر یکی علت و سبب وجود و حدوث دیگری است از دو صورت خارج نیست. یا اینکه همگی با هم موجود می شوند و یا اینکه به نحو تعاقب یعنی یکی پس از دیگری به وجود می آیند.

قسم اول با دلایل و براین قاطع، باطل و محال است، علاوه بر اینکه به حکم فرض، مجموع حاصل از افراد غیر متناهی که هر یک حادث اند، خود نیز حادث است و هر حادثی (خواه فرد و یا مجموع افراد غیر متناهی) محتاج به علتی است حادث.

و اما قسم دوم یعنی علل و معالیلی که همگی حادثند و به طور تعاقب یعنی یکی به دنبال دیگری به وجود می آیند، اگر هر یک از آنها در آن واحدی مخصوص به خود حادث شود، تعاقب و توالی آنات لازم می آید که قبل از این بطلان آن معلوم شد. پس (برای حدوث و تحقق علل و معالیل حادثه که همگی در یک سلسله متصل به وقوع پیوندند و وجود هیچ یک در آنات منفصل از یکدیگر قرار نگیرد) ناچار حرکتی در دنبال حرکتی دیگر و زمانی در دنبال زمان دیگری وجود دارد. به طوری که کلیه اجزای فرضیه حرکت و هم چنین کلیه اجزای فرضیه زمان با یکدیگر متصل و مستمرند. پس امر متصل عبارت است از حرکت قطعی و زمان که مقدار حرکت است. و آن امر مستمر ثابت محفوظ در حرکت، عبارت است از امر متوسط مابین اجزای حرکت، (به نام حرکت توسطیه) و آن امر (مستمر ثابت محفوظ در زمان)، عبارت است از «آن» سیال. پس در این میان، یک امر واحدی است که دارای شئون و حدود غیر متناهی است ولی بالقوه نه بالفعل. (پس با این دلیل ثابت شد که قبل از حدوث هر موجود حادثی حرکتی است و حرکت سابق بر وجود کلیه حوادث است و هیچ موجودی بجز ذات واجب الوجود و عقول بر وجود حرکت تقدم ندارد). و باید دانست که اتصال زمان در وجود مغایر با اتصال حرکت نیست تا که در اینجا دو اتصال وجود داشته باشد. بلکه حال اتصال زمان و اتصال حرکت عیناً نظیر حال جوهر متصل یعنی جسم طبیعی و جسم تعلیمی است (که هر یک در حد ذات خود دارای اتصالند ولی هر دو اتصال، موجود به یک وجودند. یعنی جسم، جوهری است متصل و دارای ابعاد که از نظر ترکیب وی از هیولا و صورت جسمیه، جسم طبیعی متصل الاجزاء است و از نظر داشتن امتدادی در جهت ابعاد سه گانه، جسم تعلیمی است و اتصال صفتی است قائم به جسم از هر دو نظر).

پس این امر وحدانی، از حیث هویت اتصالیه غیر قار، حرکت است و از حیث داشتن تعین مقداری، زمان است. پس حرکت امر واحد و موجود واحدی است دارای فاعل واحد و قابل واحد. زیرا حرکت، صفت واحد شخصی است و صفت واحد شخصی، وجود ندارد مگر برای موصوف واحد و صادر از ناحیه فاعل واحد. و این جسم (یعنی جسم موصوف به این صفت شخصیه) نباید از جسم دیگری تکوین یابد و یا جسم دیگری از وی تکوین یابد (یعنی این جسم، نه ماده برای تکوین جسم دیگری است و نه خود از ماده جسم دیگری تکوین یافته بلکه جسمی است ابداعی) و این جسم چنانکه بعضی گمان کرده اند، علت وجود زمان و وجود حرکت نیست، والا جسم زمانی و مشمول زمان نبود. بلکه حدود و اوضاع این جسم به وسیله زمان و حرکت متعین و مشخص می گردید (پس این جسم، خود مشمول زمان و حرکت است و جسمی که خود، مشمول زمان و حرکت است نمی تواند علت وجود زمان و حرکت باشد). و بنابراین، علت وجود زمان، موجودی است که نسبت آن به اجزای متقدم و متأخر زمان، نسبت واحد غیر زمانی است (و موجودی که نسبتش به امور مختلف و اجزای متقدم و متأخر زمان، نسبت واحدی است، موجودی است عقلانی الوجود) و قبل از این دانستی که بر اساس عقیده و نظریه ما هر جسمی و هر طبیعت ساری در جسم و هر چه عارض بر جسم می گردد مانند شکل و وضع و سایر محسوسات همگی یا بالذات و یا بالعرض، متحرک و غیر ثابت و در معرض زوال و سیلانند. پس فاعل زمان ناچار باید دارای دو جهت باشد. یکی جهت وحدت عقلیه و دیگری جهت کثرت تغیریه، تا به جهت وحدت عقلیه، فاعل زمان باشد و با جهت کثرت و تغیر، متاثر و تغیر پذیر باشد؛ و این چنین موجودی (که دارای دو وجه ثابت عقلی و متغیر جسمانی باشد) نیست مگر نفس (زیرا نفس، از نظر ذات و گوهر خویش، موجودی است مجرد و عقلانی الوجود و از نظر تدبیر و تصرف، متعلق است به جسم و موجودی است جسمانی و قابل انفعال و تغیر).

پس نفس جسم اقصی یعنی نفس متعلق به جرم فلك محیط، حافظ و نگهبان زمان و حرکت است و همین نفس با همین جسم، با همین برهان و دلیل مذکور، محدد مکان و محدّد جهات عالم است. زیرا جرم شخصی خاص معینی مانند عناصر و موالید همان طور که محتاج به وجود زمان و حرکتند همین طور محتاج اند به مکان و جهتی که به سوی وی حرکت کنند پس با این حال چگونه ممکن است که جرم شخصی معین، بر مکان و جهت تقدم یابد. پس این امور (یعنی زمان و حرکت و مکان و جهت)، یا از جمله مقومات شخص جسم اند از آن جهت که متشخص و متعین است (نه از جهت نفس جسمیت)، و یا از لوازم وجود شخص جسم اند. و لوازم وجود، عیناً مانند لوازم ماهیتند، در اینکه تخیل جعل مابین آنها و ملزومات آنها محال است (یعنی جعل ماهیت و یا

جعل وجود، عیناً جعل لوازم آنها است و جعل لوازم ماهیت و وجود نیازی به جعل علی حده ای ندارد.

اشاره و تنبیه

ما قبل از این شما را به طریقی از طرق عرشی که راهنمای شما است، در اثبات حدوث سرتاسر عالم جسمانی آگاه نمودیم، و گفتیم که عالم جسمانی به جمیع اجزاء، حتی افلاک و صور و طبایع و نفوس متعلق به آنها همگی حادثند به حدوث زمانی تجدیدی. و برای اثبات این مطلب نیز شما را بدین نکته بدیع متوجه نمودیم که هویات وجودیه موجودات، هوایاتی هستند که از نظر ذات و اصل حقیقت و هویت وجودیه خویش محتاج به وجود واجب الوجودند و هویت آنها هویتی است تعلقی، بدون اینکه برای آنها وجودی به نام وجود نفسی، در قبال وجود واجب الوجود باشد؛ و یا اینکه برای آنها با قطع نظر از وجود جاعل و مقوم خویش بجز بطلان صرف و عدم محض، چیز دیگری به نام ذات و وجود و حقیقت مستقلی تصور گردد. و نیز با برهان عرشی واضح و روشنی ثابت نمودیم که جعل و تأثیر و وجود و عدم و حدوث و قدم به هیچ وجه به ماهیات تعلق نخواهد گرفت. (زیرا ماهیات قبل از صدور وجود از ناحیه جاعل، معدوم مطلق و نابود محض اند و در وجود و تحقق و یا هر صفتی از اوصاف دیگر مانند حدوث و قدم، صرفاً تابع وجود و مجعول به جعل وجودند و با توجه به این مطلب و مطالب فوق، شبهه قدم عالم به کلی مرتفع می گردد. و از اینکه گفتیم بجز ذات واجب الوجود و عقول، چیزی بر ذات زمان و حرکت تقدم نمی یابد، نباید تصور نمود که عالم قدیم است. زیرا حرکت و زمان و جسم فلك محیط و نفس متعلق به آن، همگی از نظر ذات و وجود، محتاج به وجود واجب الوجود و متعلق به اویند و وجودشان مسبوق به عدم است. و هم چنین کلیه عالم اجسام به حکم حرکت جوهریه حادث و دائماً در تجدد و حدوثند). پس بسی شکر و سپاس کن پروردگار خویش را که روزنه ای از قلب تو به جانب عالم ملکوت باز شد و دری از معرفت بردل تو گشود. دلی که در این جایگاه تاریک و خانه ای مملو از مارها و عقربها و درندگان منزل گرفته است.

سپس بدان که دورترین مردم از راه و طریق حق و صواب، یعنی آن افرادی که در جاده ای که نمی دانند گام می نهند و به خیال باطل خویش می خواهند از مذهب و عقیده ای که از آن هیچ علم و اطلاعی ندارند و راه و روش آن را نمی دانند دفاع کنند، آنانند که برای خدا و ذات مقدس او اراده های متجدد متغیر غیر متناهی ثابت می کنند و چنین تصور می کنند که برای خداوند تعالی اراده ثابت ازلی قدیم است و نیز برای او اراده های متجدد متغیر غیر متناهی است (بطوری که برای ایجاد هر امر حادث متجددی، اراده حادث متجددی است متعلق به آن امر. به گمان اینکه صدور هر فعل حادث جدیدی از جانب فاعل محتاج به اراده حادث و جدیدی

است). و چنین گمان می کنند که با این عقیده و مسلک باطل و غلط، از دین و عقاید موحدین دفاع می کنند و تصور می کنند که ایمان به شرایع آسمانی ایجاب می کند که در ذات واجب الوجود اراده های حادث و غیر متناهی وجود دارد (و برای ایجاد هر حادثی، اراده حادث و جدیدی لازم است) با اینکه ما قبل از این با برهان و دلیل ثابت نمودیم که موجودی که دارای این چنین خصوصیتی است که دائماً در حال تجدد و تغیر و حدوث است، نفس حرکت است که بالذات، رهین تجدد و حدوث و موجودی است سیال و گذران و یا جسم و اوصاف و احوال اوست که بالتبع و بالعرض، آن به آن، در معرض تجدد و حدوث قرار گرفته و گفتیم که هر حرکت و هر شیء متحرکی ذات و حقیقت وی حادث و متغیر نا ثابت است و هر موجودی که چنین است نیازمند به موجود دیگری است که حافظ و محرك و علت دوام و بقای وی باشد. پس در واقع و حقیقت، خدای عالم در نزد این شخص که منکر حق و حقیقت مسئله شده و خود را مدافع دین و شریعت دانسته و حال آنکه به ظاهر، مسلمان و در باطن، کافر و منکر وجود خدا است، عبارت است از حرکت و یا جسمی که دائماً متحرك به حرکت مستدیر است. (زیرا حدوث و تغیر داشتن اراده های حادث و متجدد، از خصوصیات این چنین جسم است). پس این شخص با این عقیده باطل و خطا آمیز خویش چه بسیار ظالم و ستمگر و در حقیقت، منکر وجود خدا و معتقد به تعطیل عالم از وجود واجب الوجود است و چه نابکار شخصی است که با پیروی از این عقیده کفر آمیز خویش، چگونه جرأت بر جسارت به ساحت مقدس خدای دو عالم پیدا نموده، خدایی که برتر و بالاتر از آن است که ستمکاران درباره او می گویند. پس این اشخاص در حقیقت دشمنان خدا و هواداران طاغوت به شمار می روند که با بودن آنان در میان مسلمانان، اهل دین و پیران و مکتب حق و یقین خوار و بی مقدار شدند و اسرار و علوم و معارف حقه خویش را از نظر مردم ظاهر پرست مستور و پنهان داشتند و در زوایای خمول و انزوا و گمنامی بسر بردند و برای رهایی از گزند آنان بدانجا پناه بردند و بدین سبب کتب و آثار مردان عارف حق پرست و فیلسوفان عالیقدر که بیشتر از هر چیز، نیت و همت آنان مصروف مشاهدات روحانیه و نگاهداری دلها از مکر و فریب و اسارت در قید و بند هوای نفس و تصفیه و تهذیب باطن به وسیله ریاضات حکیمانه و تجلی انوار علویه بوده است، به کلی از میان رفته و به دیار عدم و نیستی سپرده شده است.

وای بر این دسته از مردم و راهزنان دین که خود را به لباس دین و تقوی آراسته و با سلاح دین پیکر مقدس دین را مجروح و متدینین واقعی و حقیقی را در نظر مردم خوار و مهجور نموده اند و اگر سیطره قدرت و خودنمایی و خودآرایی اهل بدعت و هوای نفس و آنان که به وسیله علم فقه و احکام فرعی اسلام به دربار سلاطین تقرب یافته اند، در میان نبود، انوار تابنده و فروغ درخشنده حکمت از قلوب بندگان حق پرست زایل نمی شد و تا بدین حد و به طور کلی محو و

نابود نمی‌گردید و تاریکی جهل و نادانی و بی‌خبری از علوم و معارف حَقّه اسلامی صفحات روی زمین را فرامی‌گرفت، ولی در هر حال شکر و سپاس خدا را سزااست.

شاهد پنجم

در احوال ماهیت و اعتبارات آن که در طی چند اشراق بیان می‌گردد

اشراق اول: در تعریف ماهیت (و بعضی از احکام آن)

کلیهٔ اموری که در برابر ما هستند و در حس و ادراک ما می‌گنجند، برای هر يك از آنها ماهیت و وجودی است (که در ذهن و تصور مغایر با ماهیت و زاید بر اوست، چنانکه قبلاً گفته شد). ماهیت چیزی است که به وسیلهٔ آن پاسخ سؤال از حقیقت هر چیزی داده می‌شود، همان طور که کمیت، چیزی است که به وسیلهٔ آن پاسخ سؤال از مقدار و اندازه هر چیزی داده می‌شود. و بنابر این، ماهیت يك مفهوم عام و معنای کلی است (زیرا ماهیت، مبین ذات و حقیقت هر چیزی است و ذات و حقیقت هر چیزی در حد ذات، با قطع نظر از خصوصیات، معنای عام و کلی و شامل کلیهٔ افراد است).

گاهی ماهیت، به کلمهٔ «ماه به الشیء هو هو» یعنی چیزی که حقیقت شیء به وسیلهٔ اوست تفسیر می‌شود و این تفسیر، شامل وجود هم می‌گردد (زیرا وجود، چیزی است که حقیقت هر چیزی بسته به اوست و تا چیزی وجود نداشته باشد حقیقتی ندارد).

(بعضی چنین تصور کرده‌اند که تعریف و تفسیر ماهیت به هر يك از آن دو عبارت، مشتمل بر دور است زیرا کلمهٔ «ماهیت»، ترکیبی است از لفظ «ما هو» به اضافهٔ «یا» نسبت و «تاء» که حرف نقل است. پس تعریف آن به کلمهٔ «ما به الشیء هو هو» تعریف شیء است به خود شیء و این تعریف، دور است). ولی ما می‌گوییم که این تعریف و تفسیر، تعریف و تفسیر لفظی است مانند تعریف انسان به لفظ بشر و بالعکس. و در تعریف و تفسیر لفظی، دور نیست (بلکه دور در تعریف حقیقی است یعنی در آن مقام که بخواهیم حقیقت چیزی را با جنس و فصل و سایر خصوصیات آن تعریف کنیم). و باید دانست که چون ماهیت انسان مثلاً هم به صورت يك فرد خاص شخصی در خارج موجود می‌گردد و هم به صورت يك معنای عام کلی در ذهن تجلی می‌کند، بنابر این، ماهیت انسان و یا هر ماهیت دیگری در حد ذات نه مشروط به این است که فرد خاص جزئی و یا معنی عام کلی باشد و نه مشروط به این است که واحد و یا کثیر و متعدد

باشد. و چون ماهیت، در واقع و نفس الامر همواره یا واحد است و یا کثیر و یا عام است و یا خاص و هیچ گاه از یکی از این اوصاف بیرون نیست، نباید گفت که ماهیت در حد ذات و حقیقت خویش یا واحد است و یا کثیر و یا عام و یا خاص. (زیرا این اوصاف، اوصافی است که در یکی از ظروف و مراتب واقع و نفس الامر بر وی عارض می‌گردد ولی همگی از مرتبهٔ ذات و حقیقت اصلیهٔ ماهیت خارجند) و سلب اتصاف از حیثیتی از جنس، منافی با اتصاف از حیثیت دیگری نیست. (پس سلب اتصاف ماهیت به اوصاف نامبرده از حیث ذات، منافی با اتصاف ماهیت بدان اوصاف از حیث واقع و نفس الامر نیست. و نیز باید دانست که نقیض هر چیزی فقط رفع و نفی آن چیز است نه اثبات امری که مقابل اوست. مثلاً نقیض سفیدی رفع و نفی سفیدی است نه اثبات وجود سیاهی، هر چند ممکن است وجود سیاهی توأم با نفی سفیدی باشد). و بنابر این، نقیض اقتضا نمودن چیزی چیز دیگری را، فقط عدم اقتضای اوست نه اقتضای امری مقابل آن تا که از عدم اقتضای احد متقابلین، اقتضای مقابل دیگر، لازم آید.

(پس این حکم عیناً در مورد ماهیت، نسبت به وجود و عدم جاری است. یعنی سلب هر يك از طرفین از مرتبهٔ ذات ماهیت، مستلزم ثبوت دیگری نیست). و بنابر این هر گاه وجود را از مرتبهٔ ذات و ماهیت ممکن الوجود سلب نمودیم، سلب وجود، مستلزم ثبوت عدم در مرتبهٔ ذات و ماهیت او نیست (و مرتبهٔ ذات و ماهیت ممکن الوجود، از هر دو نقیض، یعنی از وجود و عدم، خالی است). زیرا خالی بودن شیء از هر دو امر نقیض، هر چند در جمیع مراتب واقع و نفس الامر محال است (و ماهیت در واقع و نفس الامر متصف به یکی از آن دو امر است) لکن خلوهٔ ماهیت از هر دو نقیض، در مرتبهٔ ذات که یکی از مراتب واقع و نفس الامر است جایز است. زیرا واقع و نفس الامر، اوسع از مرتبهٔ ذات است. (پس ممکن است که ماهیت در یکی از مراتب نفس الامر که مرتبهٔ ذات ماهیت است از هر دو نقیض عاری و خالی بوده و متصف به هیچ کدام نباشد ولی در مراتب دیگر نفس الامر، متصف به یکی از آن دو نقیض باشد). علاوه بر اینکه نقیض وجود شیء، در مرتبهٔ ذات، رفع وجود اوست در مرتبهٔ ذات به طوری که کلمهٔ «در مرتبه»، ظرف و قید شیء مرفوع باشد نه ظرف و قید رفع، یعنی رفع شیء مقید، نه رفعی که مقید است. (مثلاً نقیض اثبات وجود کتابت در مرتبهٔ ذات انسان، نفی وجود کتاب در مرتبهٔ ذات انسان است. بدین گونه که همانطور که قید در مرتبهٔ ذات، در قضیهٔ موجهه، قید برای کتابت است، همین طور در قضیهٔ سالبه نیز قید برای کتابت باشد نه قید برای سلب.

و خلاصه اینکه نقیض اثبات وجود شیء در مرتبهٔ ذات، نفی وجود شیء در مرتبهٔ ذات است بطوری که قید «در مرتبه» هم در قضیهٔ موجهه و هم در قضیهٔ سالبه، به اصطلاح ادباً ظرف و قید وجود شیء باشد و طبق قانون تناقض، صدق یکی مستلزم کذب دیگری باشد. ولی در اینجا هر دو قضیهٔ موجهه و سالبه با هم سلب نشده‌اند تا که ارتفاع نقیضین لازم آید. زیرا قضیهٔ موجهه،

کاذب است و قضیه سالبه صادق است بلکه وجود در مرتبه و سلب وجود، در مرتبه، به طوری که قید «در مرتبه» در قضیه سالبه، قید سلب باشد، سلب شده اند. ولی این دو قضیه نقیض یکدیگر نیستند و هر دو کاذبند. پس آنچه که با هم سلب شده اند نقیض یکدیگر نیستند و آنچه که نقیض یکدیگرند با هم سلب نشده اند زیرا موجه کاذب است و سالبه صادق است). و بدین سبب (یعنی به سبب اینکه وجود مقید به قید بودن در مرتبه ذات، مرفوع است نه وجود مطلق و بدین جهت گفته می شود که مرتبه ذات ماهیت، هم خالی از وجود و هم خالی از عدم است)، شیخ الرئيس در کتاب شفا گفته است که اگر کسی از دو طرف نقیض سؤال نمود (و گفت که آیا دو طرف نقیض یعنی وجود و عدم، داخل در مرتبه ذات ماهیت اند؟) جواب این سؤال، سلب کلی است، یعنی هم سلب وجود و هم سلب عدم از مرتبه ذات. ولی به شرط تقدیم حرف سلب بر قید حیثیت، بدین گونه که گفته شود «لیس الانسان من حیث هو انسان موجوداً و لا معدوماً و لا شیئاً من العوارض» یعنی نیست انسان از آن حیث که انسان است، نه موجود و نه معدوم و نه هیچ یک از عوارض دیگر (تا بدین طریق، وجود و عدم و یا هر عارض دیگری را از مرتبه ذات خارج کنیم و ثابت کنیم که مرتبه ذات نه متصف است به وجود و نه متصف است به عدم و یا به عارض دیگری). و باید دانست که مقصود از تقدیم حرف سلب بر حیثیت، این نیست که بدین وسیله برای شخص سائل ثابت کنی که این عارض، (یعنی وجود و عدم و یا عارض دیگری) از مقتضیات ذات ماهیت نیست تا که در مورد لوازم ماهیت (از قبیل زوجیت برای اربعه که از مقتضیات ماهیت اربعه است) به طریق ایجاب پاسخ دهی؛ چنانکه بعضی از حکما چنین تصور کرده اند. زیرا این تصور، تصور باطلی است و هم چنین مقصود از تقدیم حرف سلب بر حیثیت، این نیست که جواب، به صورت قضیه موجه معدوله نباشد (زیرا به عقیده آنان با تأخیر حرف سلب از حیثیت و گفتن «الانسان من حیث هو انسان لیس بموجود و لا بمعدوم»، قضیه، قضیه موجه معدوله المحمول می شود).

ولی چنین نیست زیرا ملاک و میزان فرق بین عدول و سلب (یعنی فرق مابین قضیه موجه المحمول و قضیه سالبه بسیطه)، تقدیم حرف ربط بر حرف سلب و تأخیر حرف ربط از حرف سلب است (که در صورت اول، قضیه، قضیه موجه معدوله می شود مانند «الانسان من حیث هو انسان لیس کذا و کذا» و در صورت دوم، قضیه، قضیه سالبه بسیطه می شود مانند «الانسان لیس من حیث هو انسان کذا و کذا»).

پس با توجه کامل به مطالب مذکور باید دانست که هرگاه دو قضیه موجه که در قوه دو قضیه متناقضین اند (مانند «الانسان واحد او کثیر» که در قوه «الانسان واحد» و «الانسان لیس واحداً» می باشند. و یا دو قضیه که یکی موجه محصله و دیگری موجه معدوله المحمول اند مانند «الانسان واحد» و «الانسان لا واحد»)، مورد سؤال قرار گرفتند و از ما پرسیدند که «هل

الانسان واحد او کثیر» و یا پرسیدند «هل الانسان واحد او لا واحد»، ما ملتزم به جواب و پاسخ دادن به سؤال این سائل نیستیم و اگر بخواهیم پاسخ بدهیم باید در پاسخ هر دو سؤال بگوییم نه این است و نه آن (یعنی در پاسخ سؤال اول بگوییم انسان نه واحد است و نه کثیر و در پاسخ سؤال دوم نیز بگوییم انسان نه واحد است و نه لا واحد) برخلاف آنگاه که دو قضیه موجه بسیطه و سالبه بسیطه که نقیض یکدیگرند مورد سؤال قرار گیرند بدین گونه که از ما پرسند «هل الانسان واحد اولیس الانسان واحد» (که در این صورت ما باید حتماً جواب بدهیم و در جواب این سؤال، یکی از طرفین ایجاب و یا سلب را اختیار کنیم زیرا ارتفاع نقیضین در واقع و نفس الامر محال است و یکی از طرفین به حکم ضرورت متحقق خواهد بود). و اما سر اینکه در دو سؤال اول، پاسخ لازم نیست این است که از نظر عرف، سؤال از دو طرف مسئله به صورت قضیه موجه، بدین معنی است که (انسان یا واحد است و یا کثیر و اینکه) اگر متصف به وحدت نباشد حتماً متصف به کثرت است و یا بالعکس (ولی یا نباید اصلاً جواب داد و یا اگر جواب بدهیم باید هر دو را نفی کنیم زیرا مقصود سائل از اتصاف به هر یک، اتحاد اوست با ذات انسان و مقصود ما از نفی هر دو صفت، نفی اتحاد آنها با ذات است). و مسلماً اتصاف ذات به هر یک از این دو صفت مستلزم اتحاد با آن نیست.^{۴۲} (ضمناً باید گفت که مابین حکما در مورد وجود کلی طبیعی در خارج، اختلاف است. بعضی کلی طبیعی را موجود به وجود اشخاص و بعضی در ضمن وجود اشخاص و جزئی از وجود اشخاص و بعضی آن را موجودی واحد و مستقل از وجود اشخاص می دانند و این عقیده سوم، عقیده «شیخ همدانی» است که شیخ الرئيس از قول او نقل می کند). در ابطال این عقیده می گوئیم انسان کلی طبیعی، یعنی حقیقت کلیه انسانیه، نه یک فرد از انسان و واحد بالعددی است که با وحدت و تعین خویش موجود در کلیه افراد باشد. زیرا افراد انسان در اماکن و نقاط مختلفه عالمند و هر فردی در یک مکان معینی است و محال است که فرد واحدی در اماکن متعددی موجود باشد. و اگر انسانیت افراد انسان، موجود واحد بالعددی مانند زید و عمر و غیره بود، اتصاف وی به صفات متقابل و متضاد، محال بود. (زیرا هر فردی از افراد انسان از جهات مختلفی دارای اوصافی است مخصوص به خود که در دیگری یافت نمی شود. مثلاً یکی سفید و دیگری سیاه رنگ و یا یکی بلند قامت و دیگری کوتاه و یا یکی عالم و دیگری جاهل و یا یکی مؤمن و دیگری کافر است؛ و چگونه ممکن است که فرد واحد معینی در آن واحد به کلیه این اوصاف متقابل متخالف متضاد، متصف گردد). پس این عقیده کاملاً باطل و نادرست است بلکه باید گفت آن حقیقت واحدی که در ذهن و تصور، کلیت بروی

۴۲. برای درک بسیاری از نکات و مطالب مندرج در این کتاب از آغاز اشراق اول شاهد پنجم تا خاتمه آن به حواشی و تعلیقات اینجانب در کتاب ایضاح المقاصد مراجعه شود. - م.

عارض می گردد و به نام کلی طبیعی نامیده می شود، در کلیه افراد خویش در خارج به نحو دیگری موجود خواهد بود (بدین گونه که حقیقت کلیه انسان مثلاً در کلیه افراد انسان موجود است و در هر فردی با خصوصیت همان فرد موجود خواهد بود و وجود هر فردی مظهری از مظاهر و نمایشگر اوست. نه اینکه عین آن فرد است زیرا خود در حد ذات، کلی است و نه جزء آن فرد است، چون فرد، مرکب از کلی و تشخص نیست و نه آنچنان که به صورت واحد یا تعدد در میان کلیه افراد، موجود باشد و نه اینکه در خارج معدوم است، چنانکه بعضی پنداشته اند). و نیز (در تعقیب ابطال عقیده «شیخ همدانی» می گوئیم) انسانیت هر فردی از افراد انسان نه به این است که این فرد، منسوب به انسانیتی است مستقل در وجود و منفرد از کلیه افراد به نام کلی طبیعی. (زیرا نسبت فرد، به کلی طبیعی انسان که مستقل در وجود و از وی جدا است اورا انسان نمی کند) بلکه حقیقت مطلب این است که از برای هر فردی از افراد انسان، انسانیت دیگری است غیر از انسانیت متعلق به فردی دیگر (بدین معنی که در هر فردی سهمی است از حقیقت کلیه انسانیت). و اما معنی عام مشترك مابین کلیه افراد، یعنی مفهوم عام ذهنی انسان، امری است عقلی و موجود در عقل.

اشراق دوم: در بیان کلی و جزئی

کلی چیزی است که نفس تصویری مانع از صدق بر افراد زیادی نباشد (مانند مفهوم انسان که بر کلیه افراد انسانهای موجود در خارج، صدق می کند). پس وجود کلی به صفت کلیت، در خارج ممتنع است. زیرا اگر کلی، در خارج تحقق یابد مانند سایر موجودات خارجیه دارای هویت و تعین و تشخص خواهد بود و در عین تعین و تشخص، مشترك مابین افراد خواهد بود (و این امری است محال). بعضی چنین اشکال کرده اند که طبیعت موجود در ذهن نیز دارای هویت خاص و وجودی متعین و متشخص است. زیرا طبیعت موجود در ذهن نیز مقارن با اموری است که موجب تعین و تشخص و تمیز او خواهند بود. از قبیل حصول و تحقق در نفس خاص معین و تجرد از امور حسیه (یعنی ماده و عوارض ماده. زیرا حصول طبیعت در نفس شخص معین و هم چنین تجرد وی از ماده و عوارض ماده، خود موجب تشخص و تعین و سلب صفت کلیت از وی می گردد).

بعضی گفته اند کلیت کلی عبارت است از انطباق او بر افراد کثیر که این انطباق، نه از جهت تعین و تشخصی است که به علت حصول وی در ذهن شخص معینی بر وی عارض گشته است، بلکه از جهت معنا و حقیقت ذات اوست.

صاحب کتاب مطارحات گفته است که کلیت کلی از این نظر است که (طبیعت موجود در ذهن)، ذات و حقیقتی است مثالی و ادراکی و شبحی است غیر متأصل در وجود. زیرا وجود او در

ذهن، وجودی است ظلی و منعکس از خارج و قائم به نفس (و این وجود، سایه ای است از اشخاص خارجی که در نفس افتاده و طبعاً مقتضی ارتباط با افراد خارجی و انطباق بر آنها است) نظیر وجود سایه شخصی که بالطبع مقتضی ارتباط به غیر یعنی ارتباط به شخص صاحب سایه است.

حکمت مشرقیه

طبایع جسمانی (از قبیل جمادات و نبات و حیوان و انسان) در وجود خارجی محتاجند به وضع و مقدار و شکل و نظایر آنها از اموری که عارض بر آنها می گردند و آنها را در معرض حس و قابل اشاره حسیه قرار می دهند. پس این امور از جمله اموری هستند که مؤثر در وجود خارجی آنها و داخل در قوام هویت و تعین وجود جزئی آنها می باشند. به طوری که اگر یکی از این امور و اعراض نامبرده از هر فردی از افراد خارجی آنها برداشته شود، تعین و تشخص و خصوصیت وی از بین خواهد رفت و آن نه آن فردی است که به عنوان یک فرد معین شناخته شده بود. و اما وجود عقلانی طبایع جسمانی وجودی است که طبیعت بر حسب آن وجود، نسبتش به کلیه افراد خارجی که دارای اوضاع مختلف و خصوصیات متفاوت مادی اند، متساوی است. زیرا این وجود یعنی وجود عقلانی، وجودی است مجرد از ماده و نسبت وجود مجرد به کلیه افراد و احاد مادی الوجود نسبت واحدی است که به هیچ وجه در آن اختلاف و تفاوتی نیست. این است معنی کلیت طبایع کلیه و کلیت بدین معنا به هیچ وجه منافی با جزئی بودن آنها از لحاظ موجود بودن در عقل شخص معین نخواهد بود، بلکه بودن آنها در عقل، مؤکد کلیت آنها است (زیرا عقل همواره اموری را ادراک می کند که قابل انطباق بر افراد کثیری است).

و اما آنچه را که نخست در بیان معنی کلیت گفتند در حقیقت بیان معنی کلیت نیست. (زیرا مطابقت با افراد کثیر، امری است مشترك مابین ماهیت «بشرط لا» یعنی به شرط کلیت که کلی عقلی است و ماهیت «لا بشرط شیء» که کلی طبیعی است). و در این جهت هیچ فرقی مابین این دو قسم یعنی ماهیت «بشرط لا» که کلی عقلی است و ماهیت «لا بشرط» که کلی طبیعی است نیست، در حالتی که ماهیت «لا بشرط شیء» نه کلی است و نه جزئی. و نیز آنچه را که ثانیاً بر اساس نظریه صاحب مطارحات در بیان معنی کلیت گفتند، قابل قبول نیست زیرا عدم تأصل و استقلال در وجود، موجب کلیت نخواهد بود ولی در این گفتار و نظریه، سری است که به زودی بیان خواهد شد.

حکمت عرشیه

اموری که در یک معنای کلی مشترکند به وسیله یکی از چهار چیز از یکدیگر ممتاز و جدا

خواهند شد. زیرا اگر اشتراك آنها فقط در يك امر عرضی است (مانند اشتراك حجر و سجر در رنگ سفیدی) امتیاز و افتراق آنها به نفس ذات و ماهیت آنها است. و اگر اشتراك آنها در امر عرضی نباشد (بلکه در يك امر ذاتی باشد) بنابر این امتیاز و افتراق آنها از یکدیگر یا به وسیله فصل است در صورتی که اشتراك در معنای جنسی باشد (مانند انسان و فرس که دو نوع مشترك در حیوانیت اند و هر يك از دیگری به وسیله فصل مخصوص به خود ممتاز و جدا خواهد شد)، و یا به وسیله امر عرض غیر لازم (یعنی عرض قابل زوال و انفكاك است) در صورتی که اشتراك آنها در معنای نوعی باشد. (مانند زید و عمر و که هر دو در معنی انسانیت مشتركند و هر يك از دیگری به وسیله کم و کیف و شکل و یا سایر عوارض قابل زوال و تغییر، ممتاز و جدا خواهد شد). و گاهی امتیاز و افتراق مابین امور، به وسیله نقص و تمامیت افراد ماهیت واحدی است که این ماهیت و طبیعت واحد متفق علیه، در کلیه افراد، موجود است (ولی ظهور این طبیعت در فردی، قوی تر و در فرد دیگری ضعیف تر است و قوی و ضعیف، هر دو در نفس طبیعت متحد و مشتركند). زیرا به عقیده ما قاعده ای را که متأخرین از حکما در مورد وجوب و لزوم اختلاف مابین افراد تام و ناقص، در نفس حقیقت و طبیعت گفته اند قاعده ای است باطل و موهون.

و اما امتیاز اشخاص (را که جمهور به وسیله امر عرضی غیر لازم می دانند، از نظر ما صحیح نیست زیرا عوارض شخصیه از قبیل کم و کیف و وضع و شکل، هیچ يك علت تشخیص نیستند بلکه همگی امارات و علائم تشخیصند) حق این است که تشخیص، حاصل نمی گردد مگر به وسیله وجود چنانکه معلم ثانی ابو نصر فارابی معتقد است. زیرا همانطور که قبلاً تذکر دادیم، وجود، به نفس ذات خویش، متعین و متشخص است (و موجب حقیقی تشخیص و تعین، چیزی است که خود به نفس ذات خود، متشخص و متعین باشد نه به وسیله غیر و عوارض شخصیه که جمهور آنها را علت تشخیص می دانستند زیرا تعین و تشخیص خود آنها نیز به وسیله وجود است نه به ذات آنها) و اگر در هر موجودی، قطع نظر از نحوه وجود او کنیم، این چنین موجودی از نظر عقل ابا و امتناع از شرکت مابین افراد کثیر ندارد هر چند هزاران مخصص به وی اضافه کنیم. (پس هر چند ممکن است که موجودی به وسیله انضمام اموری از سایر موجودات ممتاز و جدا گردد) زیرا امتیاز در واقع و حقیقت، غیر از تشخیص است زیرا اقسام اول یعنی امتیاز حالتی است برای موجودی نسبت به موجودات دیگری که همگی در يك امر عامی مشترك باشند (هر چند با امتیاز و جدایی از آنها، در خود در حد ذات، کلی و قابل انطباق بر افراد کثیری باشند مانند امتیاز انسان از سایر انواع حیوانات که در جنس حیوانیت با هم منسز کند و در عین امتیاز از سایر انواع، خود نیز معنی عام و کلی است).

ولی قسم دوم یعنی تشخیص، صفتی است برای موجودی در نفس ذات خویش (نه به اعتبار

مقایسه آن با دیگری، و در حقیقت، امتیاز، صفت نسبی و اضافی است و تشخیص صفت نفسی است) تا بدین حد که اگر بالفرض برای او فرد دیگری به نام مشارك با وی نباشد نیازی به وجود ممیزی زاید بر خویش ندارد، با اینکه در حد ذات خویش دارای تشخیص و تعین است. و بعید نیست که تمیز، در موجود مادی (نظیر انسان و فرس و نظایر آنان)، موجب حصول استعداد و شایستگی وی برای قبول وجود خاص متعینی گردد. زیرا تا ماده، استعداد خاصی برای پذیرفتن وجود خاصی برای فرد معینی از نوع نداشته باشد، آن وجود خاص، از ناحیه مبدأ فیاض بر وی افاضه نخواهد شد. پس آنچه که از قول حکما و فلاسفه، نقل کرده اند دایر بر اینکه تشخیص شیء به وسیله نحوی از احساس و مشاهده است، می تواند ناظر به گفتار ما باشد. زیرا علم به هویت خاص وجود، ممکن نیست مگر به وسیله مشاهده حضوری (زیر اقبلا گفته شد که حقیقت وجود در ذهن نگنجد و علم به حقیقت و نحوه وجود هر موجودی جز از طریق شهود میسر نیست). و هم چنین گفتار آنان که گفته اند تشخیص شیء به وجود فاعل و جاعل اوست نیز صحیح و قابل توجیه است. زیرا فاعل، معطی و بخشنده وجود است و وجود در هر موجود، عین تشخیص و تعین است. پس فاعل یعنی معطی وجود، همان است که مایه تشخیص است (زیرا فاعل، معطی وجود است و وجود عین تشخیص است). و قبل از این از طریقه ما در مورد وجود بر تو معلوم شد که وجود در هر موجودی، متقوم به وجود فاعل خویش است. پس وجود که عین تشخیص است متقوم به فاعل تشخیص است. و هم چنین عقیده آن کس که گفته است تشخیص هر چیزی به واسطه ارتباط اوست به وجود حقیقی که مبدأ کل و متشخص به ذات خویش است، نیز از نظر ما قابل توجیه و تطبیق بر طریقه ما است. هر چند صاحب این عقیده قایل به اصالت ماهیت است. زیرا دانستی که ماهیات، به هیچ وجه مرتبط به وجود واجب الوجود نخواهند شد مگر به وسیله وجودات خاص به آنها. (پس ارتباط ماهیات به وجود حق و تعین و تشخیص آنها نیز به واسطه وجوداتی است که متشخص بالذات و متقوم بالذات به وجود واجب الوجودند؛ هر چند گوینده مزبور معتقد به اصالت وجود و تحقق وجود در ماسوای واجب الوجود نباشد) و الا مفاهیم ماهیات بالذات و بالفطره، اموری جدا و منفصل از یکدیگرند پس ناچار هر چیزی به وسیله وجود، بوجود واجب الوجود مرتبط می گردد. زیرا وجود او وجودی اصیل و تابنده نور هستی و وجود بر جمیع موجودات است و وجودات، همگی اشعه و لمعات و اشراقات وجود اویند و ماهیات، فروع و توابع و سایه های وجوداتند.

و نیز گفتار بعضی از ارباب تدقیق مبنی بر اینکه تشخیص هر چیزی به وسیله جزء تحلیلی اوست (که مقصود، وجود است) ناظر به همین تحقیق و در همان مسیری است که ما اختیار کرده ایم (زیرا از نظر حکما بالاتفاق، نفس ذات و ماهیت، به نفس ذات و ماهیت، امر عام و مفهوم کلی است و تاجیزی با او منضم نگردد، به هر عنوان از عناوین که باشد تشخیص و تعین

نخواهد داشت. خواه آن امر منضم به ماهیت، وجود اصیل و یا وجود اعتباری و یا ارتباط به جاعل و انتساب به فاعل باشد). و اگر نه اینکه مرام و مسلک گوینده مزبور، اصالت ماهیت و انکار اصالت و تحقق وجود در خارج بود، هر آینه ممکن بود که عقیده او را در مورد تشخیص، به عقیده صاحب مطارحات ارجاع داد (و نظریه او را در این مسئله با نظریه وی تطبیق نمود) و آن نظریه این بود که عامل تشخیص و مانع از شرکت و کلیت، عینیت و تحقق شیء در خارج است. زیرا گفته شد که عقیده و مذهب صاحب مطارحات این است که شرکت، در حقیقت، عبارت است از مطابقت با افراد ولی نه هر مطابقتی بلکه مطابقت معنایی که دارای هویت عینیۀ متأصلی نباشد (بلکه فقط مثال و شبیحی باشد در ذهن). لکن این گوینده (که مقصود، سید سناست) در تمام کتابهای خود بدین مسئله تأکید نموده است که وجود، امری است ذهنی و اعتباری و هویت و حقیقتی در خارج ندارد (و بنا بر این نمی توان از نظر این شخص، تحقق و عینیت را مانع از شرکت دانست).

بحث عرشی

کاش می دانستیم که اگر تشخیص هر موجودی به نفس امر متشخصی است غیر وجود (که به عقیده آنان امر اعتباری است) و غیر وجود، یا نفس ماهیت مشترک مابین افراد به تنهایی است و یا ماهیت توأم با عوارض دیگری از قبیل کم و کیف و این و متی، در حالتی که گوینده این سخن خود معترف است به اینکه هر يك از این امور، خود، نیز ماهیتی است که نفس تصور آنها مانع شرکت مابین افراد کثیر نیست (بلکه هر يك، امر کلی است) و مسلم است که مجموع حاصل از چند کلی نیز کلی است و این هویت متشخص بالذات امری است خارج از وجود خاص که متعین و متشخص به نفس ذات خویش است، پس چه چیز غیر از وجود، در این امر است که موجب منع شرکت و علت تعین و تشخیص اوست.

و اما در مورد عقیده بعضی از علما مبنی بر اینکه تشخیص، به سبب ماده است، باید گفت مقصود آنها از تشخیص، تمیزی است که ناشی از استعداد خاصی است در شیء که به وسیله آن استعداد، آماده قبول هویت شخصی می گردد (مانند زید که به وسیله تمیز ناشی از ناحیه استعداد ماده، مستعد برای قبول وجود خاص و هویت شخصی مخصوص و شایسته به خود می گردد). و گر نه حال هیولی در ممانعت از شرکت از نظر تصور در ذهن، عیناً حال سایر امور مذکور است. (یعنی همانطور که نفس تصور سایر امور، مانع از شرکت مابین افراد کثیر نیست، همینطور نفس تصور هیولی مانع از شرکت مابین افراد کثیر نیست، و بنا بر این نمی توان هیولی را سبب تشخیص دانست). بلی فقط باید گفت که نوع متکثر افراد (مانند انسان و حیوان و حجر و شجر و نظایر آنها) در موجود شدن هر فردی از افراد، به وجود شخصی مخصوص به

خود، محتاج به وجود ماده ای است که به وضع خاص و زمان خاصی تخصیص یافته است. پس معلوم شد که وجود ماده نیز برای تشخیص یافتن شیء کافی نیست. زیرا غالباً دو فرد شخصی متباین در وجود، در بسیاری از صور و اعراض، در يك ماده واحد در دو زمان مختلف قرار می گیرند و امتیاز هر يك از این دو فرد از دیگری فقط به وسیله زمان است نه به واسطه ماده. (مانند صورت هوای موجود در ماده ای که پس از زمانی به صورت آب مبدل می گردد و یا مانند دو شکل مختلفی که در دو زمان مختلف روی فلزی ترسیم گردد).

و هم چنین در مورد گفتار بهمنیار دایر بر اینکه تشخیص و امتیاز افراد از یکدیگر در زمان واحد، به سبب احوال و اوصاف ماده از قبیل وضع و حیّز است، باید گفت که مقصود او از تشخیص، ممیزی است که فارق مابین افراد است (و خلاصه، مقصودش از تشخیص، علائم تشخیص است نه نفس تشخیص). ولذا هنگامی که دید وضع و زمان، تغیر و تبدل پیدامی کنند و در عین حال، تعین و تشخیص شخص به حال خود باقی است، حکم نمود به اینکه مشخص، (وضع خاص معین نیست بلکه) فرد نامعلوم و نامتعینی است از افراد اوضاعی که در زمان وجود شخص بر وی وارد می گردند. و اگر مقصود او از تشخیص، علائم تشخیص و لوازم وجود شخص نبود، چگونه این حکم از وی جایز و روا بود. زیرا (همان طور که خود او در حکم مزبور اشاره نموده است) وضع، مانند سایر ماهیات است در این جهت که او هم دارای ماهیت کلی و فرد خاص شخصی است و مجدداً این سؤال در پیش می آید که آیا تشخیص و تعین وضع خاص از ناحیه چیست.

بحث و تحصیل

امام فخر الدین رازی در مورد تعین و تشخیص طبایع کلیه، اشکالی کرده است بدین تقریر که انضمام تعین به طبیعت، محتاج به این است که طبیعت، قبل از انضمام تعین به او خود دارای تعین باشد. (زیرا تا چیزی خود، موجود و متعین نباشد نمی توان چیزی با او منضم نمود). و پاسخی را که شارح محقق (کتاب اشارات خواجه نصیر الدین طوسی)، داده است کافی و وافی در حل اشکال نیست. بلکه ماده و ریشه اشکال قطع نمی گردد، مگر با توجه به تحقیق مادر مسئله وجود و کیفیت انضمام وجود به ماهیت در ذهن و تقدم وجود بر ماهیت در خارج. (زیرا بر اساس آن تحقیق، هر چند وجود در ذهن عارض بر ماهیت و منضم به اوست ولی در خارج، وجود، محقق ماهیت و نشان دهنده او و بدین سبب نیز موجب تعین و تشخیص اوست. نه اینکه وجود، در خارج امری است منضم به ماهیت تا که محتاج به تعین قبلی و موجودیت قبل از وجود باشد).

حکمت مشرقیه

بدان که وجود جسم، عین اتصال مقداری اوست که دارای وضعی است مستلزم تحیز، و وجود زمان عبارت است از نفس امتداد جسم که فاقد ثبات و قرار و دائماً در تجدّد و حدوث و تغیر است. زیرا قبل از این ثابت شد که جوهر صوری جسم که طبیعت نامیده می شود، امری است متجدّد و متغیر بالذات و مستلزم وجود حرکت (بدان گونه که وجود حرکت، در جعل و ایجاد، تابع و توأم با وجود طبیعت است). و ضمناً دانستی که تجدّد و تغیر در ذات، موجب خروج شیء از تشخیص و تعین نمی گردد. پس با توجه به این نکته ثابت و محقق شد و با نور حق و حقیقت آشکار گشت که تشخیص هر چیزی به نفس وجود و هویت وجودیه اوست و بنابراین (که گفتیم وجود زمان که نفس امتداد متجدّد متغیر است و وجود وضع، هر دو لازمه وجود اتصال مقداری اند)، صحت گفتار ما دایر بر اینکه وجود وضع و زمان هر دو از جمله مشخصات اند ثابت و مسلم شد. (زیرا هر دو نیز دونحو از وجودند که لازمه وجود اتصال مقداری و امتداد جسمانی اند و تشخیص، به وسیله وجود است و در حقیقت، وجود وضع و زمان سبب تشخیص است) و علی هذا سخن «شیخ» دایر بر اینکه شیء به وسیله وضع و زمان، کسب تشخیص می کند و تا چیزی به ذات خویش، متشخص و متعین نباشد، سبب تشخیص و تعین دیگری نخواهد شد و بنابراین، وضع، به نفس ذات خویش متشخص است، سخنی است نادرست. زیرا مقصود «شیخ» چنانکه از ظاهر کلام او مستفاد می گردد این است که وضع، در میان سایر امور از جمله اموری است که به نفس ذات خویش متشخص است. ولی همان طور که گفتیم این مطلب قابل قبول نیست. زیرا اوضاع، مانند سایر موجودات مرکب از ماهیت و وجود، دارای ماهیت و وجود است (و وجود، علت تشخیص هر موجودی است) زیرا هر وجودی به نفس ذات خویش متشخص است (پس متشخص بالذات، وجود وضع است نه ذات وضع). بلی چون نحوه وجود جسم هیچ گاه از وجود وضعی از اوضاع منفک و جدا نیست و وجود وضع مانند وجود جسم، متشخص بالذات است، گمان کرده اند که جسم، به وسیله وضع، متشخص و متعین می گردد و وضع به ذات خود متشخص و متعین می گردد. و همین گمان و اشتباه، نیز در مورد زمان پیش آمده است. پس ثابت شد که زمان و وضع و سایر اوصاف و عوارض جسم همگی از نوازم تشخیص جسم اند نه از مقومات جسم و علل تشخیص و تعین او.

بحث و تحصیل

بعضی گفته اند که هر گاه دو فرد از يك نوع در محل، متحد باشند امتیاز هر يك از دیگری به وسیله زمان خواهد بود (مانند دو فرد از سفیدی که در دو زمان مختلف در محل واحدی مانند کاغذ و یا جسم دیگری قرار گیرند) ولی بعضی از حکما بر این گفتار چنین ایراد کرده اند که اگر زمان،

مقدار حرکت فلك باشد، چنانکه حکما معتقدند، بنا بر این، محل زمان، جسم واحدی است و در این صورت چگونه اجزای زمان و قطعات پی در پی آن از یکدیگر امتیاز پیدا می کنند (و چگونه ممکن است که بعضی از اجزای زمان را متقدم و بعضی دیگر را متأخر نام نهاد) در حالتی که محل آنها یکی است و همگی در محل، متحدند.

پاسخ این ایراد این است که حقیقت زمان (همان طور که در محل خود گفته شد) حقیقتی است متجدّد و گذران و ناپایدار و برای زمان، ماهیتی بجز اتصال انقضا و تجدّد نخواهد بود (و مسلم است که اجزای چنین ماهیتی بالذات از یکدیگر ممتاز و مشخص اند و هر جزئی از اجزای آن به نفس ذات خویش نه به وسیله امر دیگری متقدم بر جزء دیگری است). پس سؤال از اینکه چرا امر و زیر فردا تقدم یافته و چرا این دو جزء از زمان از یکدیگر ممتاز و جدا گشته اند با آنکه هر دو جزء در ذات و ماهیت متساویند، عیناً مثل سؤال از این است که چرا فلك، فلك است و چرا انسان، انسان است. زیرا برای هر روزی به جز آنکه متقدم بر روز دیگری باشد و بالذات از وی ممتاز و جدا باشد، وجود و هویت دیگری نخواهد بود. همان طور که تقدم عدد دو بر عدد سه و امتیاز آن از این جز به اینکه آن عدد، عدد دو است و آن دیگری عدد سه است به چیز دیگری نخواهد بود. و هم چنین امتیاز خط يك ذراعی از خط نیم ذراعی، فقط به نفس هویت هر یکی است (نه به امری زاید بر اصل ماهیت خط) زیرا هویت خط يك ذراعی با قطع نظر از امور خارجی از قبیل محل و زمان، از هویت خط نیم ذراعی ممتاز و جدا است.

پس با این بیان، معلوم شد که تمیز مابین اشیاء همان طور که گاهی به نفس ذوات و ماهیات آنها است (مانند تمیز انسان از فرس و حجر از شجر)، همین طور گاهی به نفس هویات و وجودات خاصه افراد متحد در نوع است (مانند تمیز زید از عمر و) بلکه اصل و اساس در جمیع تمیزات و تعینات، وجود است زیرا کلیه تعینات، تابع وجودند چنانکه معلوم شد.

حکمت عرشیه

(لازم بر دو قسم است. لازم اصطلاحی و لازم غیر اصطلاحی. لازم اصطلاحی لازمی است که معلول وجود ملزوم و تابع اوست، مانند حرارت که لازم وجود خارجی آتش است. لازم غیر اصطلاحی لازمی است که احیاناً و یا به طور مداوم ملازم وجود ملزوم بوده ولی معلول او نیست. مانند شکل مثلث و یا مربع که لازم وجود خارجی جسم مرکب است ولی معلول وی نیست، نه شکل کروی که لازم جسم بسیط و معلول طبیعت اوست).

(با توجه به این مقدمه باید گفت که) گفتار «شیخ» و سایر حکما دایر بر اینکه تشخیص هر فردی از عقول، لازم ماهیت اوست، سخنی است نادرست، در صورتی که مقصود آنان از لازم، لازم اصطلاحی باشد. زیرا تشخیص یا عین وجود و یا مساوق با وجود است در حالتی که با دلیل

و برهان بر آن ثابت شده است که وجود به طور قطع و یقین از لوازم اصطلاحی ماهیت نیست (زیرا وجود، معلول ماهیت نخواهد بود).

حکمت مشرقیه

از جمله مسائلی که درک و فهم آن بر جمهور دشوار بوده و تاکنون به حقیقت آن راه نیافته اند، این است که به چه علت و سبب موضع خاصی از جسم فلکی را برای منطقه و موضع خاص دیگری را برای دو قطب تعیین کرده اند در حالتی که (جسم فلکی جسمی است بسیط) و کلیه اجزاء آن در ماهیت، متساوی و متشابهند (و بنا بر این هیچ جزئی از اجزاء برای منطقه بودن و یا قطب بودن، بر سایر اجزاء اولویت ندارد) و همچنین به چه علت و سبب، جسم فلکی همواره به سوی جهت معینی از جهات ممکنه (مثلاً از شرق به غرب و یا از شمال به جنوب و یا بالعکس) حرکت می کند با اینکه کلیه جهات در استحقاق و شایستگی برای حرکت کردن فلک به سوی آنها متساویند؛ و هم چنین علت اختصاص یافتن امور دیگری نظیر این امور، به موضع معینی از سایر مواضع جرم فلکی بسیط الحقیقه و یا به فرد خاص و معینی از افراد ماهیت بسیط فلکی، با اینکه کلیه ابعاد و اجزاء فلک و هم چنین کلیه افراد، در استحقاق و شایستگی برای هر امری متساوی و متشابهند. اینک برای حل این اشکال و پاسخ این سؤال، گوش فرادار به آنچه که از عالم اسرار نهانی (بر قلب ما تجلی نموده) و شمارا بدان آگاه می کنیم به شرط آنکه آن را از بیگانگان مستور بداریم و به خاطر بسیاری يك سلسله از اصول و قواعدی را که قبل از این تورا از آن آگاه ساختیم و مجدداً یادآور می شویم.

اول این که اثر صادر از ناحیه فاعل، در هر چیزی که از جانب او موجود می گردد، وجود است نه ماهیت.

دوم اینکه تشخیص هر چیزی فقط به وجود اوست نه به چیز دیگری.

سوم اینکه وجود و تشخیص هر چیزی متقدم است بر ماهیت آن چیز به نحوی از تقدم (به نام تقدم بالحقیقه) و نسبت وجود و تشخیص به ماهیت، نسبت فصل است به جنس (بدین معنی که حصول و تحقق ماهیت، به وجود است همان طور که حصول و تحقق جنس به فصل است) چهارم اینکه لازم وجود عیناً مانند لازم ماهیت است در عدم تخیل جعل مابین او و ملزوم، بلکه ملزوم پس از جعل، به نفس ذات خویش (بدون وساطت جعل علی حده ای) به لازم خویش متصف می گردد، اتصافی به مقتضای ضرورت ذاتیه مقید به قید مادام الوجود نه مقید به شرط وجود (مانند اتصاف آتش به حرارت که لازم وجود خارجی آتش است و اتصاف اربعه به زوجیت که لازم ماهیت اربعه است. بدین گونه که جعل وجود آتش عیناً جعل حرارت است و در اتصاف آتش به حرارت، نیازی به جعل علی حده ای متعلق به حرارت نیست. و هم چنین

حصول ماهیت اربعه در ذهن و یا در خارج، مستلزم حصول زوجیت است برای وی و در اتصاف به زوجیت محتاج به جعل علی حده ای نیست و البته اتصاف هر يك به لازم خویش به حکم ضرورت ذاتیه مقید به قید مادام الوجود است نه مقید به شرط وجود. بدین معنی که اتصاف هر يك به لازم خویش در ظرف موجودیت و در زمان موجود بودن اوست ولی نه اینکه موجود بودن ملزوم، شرط اتصاف است. زیرا شرط همواره در وجود، قبل از مشروط است به قبلیت زمانی ولی وجود ملزوم همواره مقارن با وجود لازم است نه سابق بر وی و البته در فن منطق، فرق مابین ضرورت ذاتیه مقید به قید مادام الوجود و ضرورت ذاتیه مقید به شرط وجود بیان گردیده).

سپس با توجه به اصول نامبرده می گوئیم وجود فلک يك وجود خاص شخصی است که از جوهری عقلی از سنخ ملائکه مقررین خدا صادر گردیده و ماهیت فلک، بدین هویت وجودیه تشخیص و تعیین می پذیرد و این شخص، یکی از جمله اشخاص مفروضی است که ماهیت فلک در ذهن و در مقام تصور مشترک مابین آنها است و از نظر ذات و حقیقت، امری است عام و کلی و شامل کلیه اشخاص و افراد ممکن الوقوع و هر يك از این اشخاص و افراد مفروض، هر چند از نظر ذات و ماهیت امکانیه فلکی شایسته قبول وجود بوده اند، و لکن چون این فرد وجود خاص به سبب فاعل عقلی، از مرتبه امکان وجودی به مرتبه وجوب وجود نایل گردید (و در حقیقت، فاعل عقلی، این فرد را از مابین سایر افراد به اراده خود اختیار نمود) لذا این فرد از وجود و تعیین بر سایر افراد وجودات و تعینات ممکنه سبقت گرفت (و خلعت وجود بر قامت او پوشیده شد) و با حصول و تحقق ماهیت بدین وجود و این تشخیص، دیگر امکانی برای حصول و تحقق فرد دیگری باقی نماند و ممکن نبود که فرد دیگری نه ابتدا و نه بر سبیل تعاقب، جایگزین آن قرار گیرد. زیرا جوهر فلک نه قابل تماثل و نه قابل تضاد است (پس ممکن نیست که فرد دیگری مثل و مانند آن فرد و یا ضد و مقابل آن فرد به جای آن فرد موجود گردد) و نباید کسی چنین تصور کند که اختصاص یافتن این فرد خاص فلک، به قبول وجود، در میان سایر افراد مفروضی که همگی در ماهیت نوعیه فلکیه مشترکند، مسلماً به واسطه استعداد ماده و تهیاً قابل به وسیله جهات و حیثیات مخصوصی بوده است که وجود این فرد را بر سایر افراد وجودات ممکنه ترجیح داده است. زیرا این گفتار، گفتاری است نادرست چنانکه قبلاً بیان کردیم (و گفتیم که ماده فلک از لحاظ زمان، سابق بر صورت فلکیه نخواهد بود و گفتیم که اگر وجود فلک، مسبوق به ماده ای که حامل استعداد وجود اوست بوده باشد تسلسل و یا خلاف فرض لازم می آید). پس اگر تعین فلک به وجود او باشد و عوارض شخصیه او از توابع وجود و لواحق تعین او باشد، بنا بر این، جعل عوارض و لواحق او تابع جعل فلک و وجود اوست بدون نیاز به علت و سببی جداگانه.

پس سؤال در مورد تعیین حرکت و جهت حرکت و تعیین منطقه و تعیین دو نقطه قطبی وهم چنین در مورد تعیین مقدار و حجم فلك و شكل و موضع مخصوص به وی وهم چنین در مورد سایر لوازمی که از هر يك از آن لوازم، فرد خاص و معینی از میان سایر افراد نوع، در فلك یافت می شود، عیناً مانند سؤال در مورد تعیین وجود خاص به او است که از ناحیه فاعل به او افزوده شده و پاسخ هر يك از این سؤالات همان پاسخی است که در مورد وجود فلك و اختصاص یافتن آن وجود به وی داده شد. زیرا هر يك از این امور مذکور از جمله لوازم وجود فلك اند که (در جعل و ایجاد، تابع جعل وجود فلك اند) و نیازی به جعل مستقل ندارند و نیز برای توضیح بیشتر در مورد این مسئله می گوئیم از نظر حکما برای عقل اول مثلاً ماهیت نوعیه ای است که در ذهن و تصور، شامل افراد کثیری است و به جز يك فرد از آن ماهیت نوعیه، موجود نخواهد بود و هم چنین برای این فرد موجود اوصاف و نعوتی است مخصوص به او. پس اگر در مورد علت تخصیص وجود به این فرد واحد صادر از مبدأ، سؤال شود (و گفته شود که چرا فیض وجود و ایجاد، فقط به این فرد تعلق یافت) با اینکه نسبت جمیع افراد به ماهیت نوعیه امکانیه عقل، هم در اصل ذات و ماهیت وهم در شایستگی قبول وجود و عدم قبول وجود، نسبت واحدی است، برای این سؤال پاسخی جز آنچه که بیان کردیم نخواهد بود. پس در مورد سؤالاتی مربوط به فلك و خصوصیات آن نیز پاسخ همان است که گفتیم.

اشراق سوم: در بیان علت و سبب تكثر افراد نوع واحد

هیچ معنای نوعی مانند انسان و فرس به نفس ذات خویش (و بدون علت و سببی) تعدد تكثر پیدا نمی کند و الا هیچ گاه فرد واحد شخصی از آن نوع به وجود نمی آید (زیرا اولاً واحد، مقابل کثیر است و فرد واحد، مشتمل بر نوع است و هیچ چیزی در چیزی که مقابل اوست تحقق پیدا نمی کند. و ثانیاً هر فردی متضمن معنی نوع و مشتمل بر اوست و بنا بر این باید این فرد واحد نیز متکثر و فاقد صفت وحدت باشد. و ثالثاً حصول واحد شخصی به نفس ماهیت متکثر بالذات، محال است و نیز حصول نوع در خارج به صفت کلیت محال است و رابعاً حصول هر واحدی نه به نفس امری زاید بر نفس طبیعت، با امکان حصول واحد دیگری ترجیح بلامرجح است). و نیز هیچ معنی واحد نوعی به واسطه صفتی که لازم ذات اوست به دلایلی که گفته شد متعدد و متکثر نمی شود.

پس تكثر ماهیت نوعی و تعدد افراد و اشخاص وی ناچار محتاج به اوصافی است که در وجود، مقارن با ماهیت بوده و ماهیت نوعیه واحد به وسیله آن اوصاف، متعدد متکثر گردد (و مسلم است که این اوصاف که سبب تعدد تكثر ماهیت شده اند خود نیز از یکدیگر ممتاز و باهم متغایرند) و بدیهی است که اوصاف متمایزی که در وجود، مقارن با ماهیت واحدی می باشند

ناچار در خارج نیز علت و موجب تعدد و انقسام آن معنی واحدند نه تنها در ذهن و مسلماً آن چیزی که به اموری متساوی در ذات و حقیقت، منقسم می گردد به جز ماده و یا چیزی که منقطع در ماده است نخواهد بود. پس امر متکثر بالذات، ماده است و علت تكثر، قطع و جدایی جزئی است از جزء دیگر و قطع حاصل نمی شود مگر به وسیله جسمیت. زیرا تا هیولی به وسیله حلول صورت جسمیه تجسم نیابد قبول قطع و تجزیه نمی کند و قبلاً بر شما معلوم شد که علت و سبب حدوث هر حادثی حرکت قابل است (یا در ذات و ماهیت، به نام کون و حدوث، و یا در عرضی از اعراض به نام استحاله) پس قطعها و جداییهای عارض بر اجسام، به سبب کثرت قواطع یعنی کثرت علل و سبب قطع، (از قبیل تبخیرات و تدخینات و سایر علل و اسباب طبیعی و صناعیه) است و کثرت قواطع نیز ناشی از کثرت چیزی است تا بدانجا که منتهی گردد به چیزی که به نفس ذات خویش و بدون علت و سببی متکثر است و آنچه که به نفس ذات خود متکثر است حرکت است زیرا دانستی که حقیقت حرکت به جز تجدد و تغیر و انقضا نیست و اگر حرکت نبود تكثر عدد در هیچ چیزی میسر نبود. و (مابین وجود حرکت و وجود جسم وجه تشابهی است) زیرا وجود حرکت بدین گونه است که همواره جزئی از آن گذشته و جزئی دیگر در پی دارد، همان طور که وجود جسم بدین گونه است که (جزئی و یا فردی از آن) در این مکان (و جزئی و یا فردی دیگر از آن) در آن مکان باشد. پس به وسیله این دو امر (یعنی حرکت و جسم)، کلیه معانی و حقایق، به آحاد و اعدادی منقسم می گردند (و این دو امر، نخستین عامل و سبب تعدد و تكثر افراد يك معنی عام کلی می باشند). پس معنی واحد به وسیله جسم، در وضع (یعنی نسبت جسم به این مکان و یا آن مکان، منقسم می گردد (زیرا بدین وسیله، يك جسم در این مکان و يك جسم دیگر در مکان دیگری قرار می گیرد و بدین سبب معنی کلی جسم به دو یا سه و یا افراد بیشتری منقسم می گردد) و به وسیله حرکت، در زمان منقسم می گردد (زیرا شیء متحرك، به وسیله حرکت در زمانهای مختلف قرار می گیرد. زیرا هر حرکتی در بخشی از زمان واقع می شود و بر آن منطبق می گردد) و از اینجا است که حکما گفته اند که تشخیص و تعیین از لوازم وضع و زمان است، زیرا اوضاع و احوال و زمان، لازم وجود جسم و وجود حرکت اند و شیء به وسیله یکی از این دو چیز یعنی به وسیله زمان، به نحو قوه و امکان و به وسیله دیگری یعنی به وسیله وضع، به نحو فعلیت و وجوب منقسم می گردد (زیرا تعدد و انقضای اجزاء زمان مستلزم تعدد جسم متحرك در زمان است ولی تعدد بالقوه و بالامکان. اما تعدد جسم به وسیله وضع و نسبت هر جسمی به مکان معینی مستلزم تعدد واقعی و بالفعل اوست). پس نسبت حرکت به هیولی نسبت صورت است به ماده، در قبول تكثر و تعدد و نسبت تمام است به نقصان (زیرا همانطور که تعدد صورت مستلزم تعدد هیولی است و هیولی بدین وسیله متعدد و متکثر می شود، همین طور حرکت به نحوی که گفته شد مستلزم تعدد هیولی است و همان طور که صورت متمم و مکمل هیولی است همین طور

حرکت متمم و مکمل جسم است) پس با این بیان و توجه به مطالب گذشته معلوم شد که هیولی چیزی است که بالذات ولی با معاونت و مساعدت حرکت متعدد و متکثر می شود.

و اما وحدت وضع برای موجودی مثل انسان که از ابتدای وجود تا انتهای آن باقی و برقرار است (در حالتی که اوضاع، بالقوه متغیر و متبدل اند وحدتی است که در عین وحدت، کثیر بالقوه است) پس آن وحدتی است به نام وحدت اتصال اوضاعی که متکثر بالقوه اند (مانند وحدت اتصال جسم که در عین وحدت، قابل انقسامات و کثرت بالقوه است).

و نیز می گوئیم هر معنای نوعی، اگر دارای افراد متکثری شد مسلماً علت تکثر و تعدد وی نه ذات وی و نه امری است لازم ذات وی. بلکه علت تکثر او عرضی است مفارق و قابل زوال و هر عرض قابل زوالی مسلماً برای حدوث و بایزال وی ماده ای و حرکتی است در آن ماده (که آن ماده به وسیله آن حرکت مستعد حدوث و یا مستعد زوال گردد) پس هر موجودی که مجرد از ماده است شایسته این است که نوع وی منحصر در فرد واحد باشد و چنین موجودی دارای افراد متعدد نخواهد شد و هم چنین است هر موجودی که دارای ماده ای است که عرض و لحوق امری بر وی مانع از انفصال و تعدد اوست مانند کواکب و افلاک (که لحوق امری بر ماده آنها مانع از قبول انفصال و تعدد و خرق و التیام آنها است).

تفریع

پس آن موجودی که مطلقاً و به هیچ وجه، علت و سببی ندارد (نه علت فاعلی و نه علت مادی و نه سایر علل و منزه از حرکت و وضع و زمان و مکان و سایر اعراض و لواحق امکانی و جسمانی است، مانند واجب الوجود، تشخیص و تعین او به نفس ذات اوست. و موجودی که فقط دارای فاعل است و ماده و قابل ندارد مانند عقول کلیه، تشخیص و تعین این چنین موجودی به فاعل اوست و موجودی که دارای ماده و قابلی است که مقارن با امری است که مانع از قبول انفصال اوست مانند شمس و قمر، تشخیص و تعین آن به واسطه وضعی است که لازم ماده اوست و یا اینکه تشخیص و تعین او به واسطه رابطه اوست با چیزی که به منزله ماده و قابل اوست (یعنی بدن) و ضمناً ناگفته نماند که این تفصیلی را که ما (در مورد انحاء و اقسام مختلف موجبات و علل تشخیص دادیم) منافای با ادعای ما مبنی بر اینکه تشخیص هر چیزی جز به وسیله وجود نیست نخواهد بود. زیرا آنچه را که با ما به نام موجبات و علل ذکر کردیم (از قبیل ماده و حرکت و وضع و زمان)، همگی خود از اقسام وجود و انحاء گوناگون وجوداتند و گفته شد که وجود از جمله اموری است که به ذات خویش متشخص و متعین است و اینکه وجود از حیث کمال و نقص و غنی و فقر و قوت و ضعف مختلف است.

اشراق چهارم: تحقیق در معنی جنس و ماده و معنی نوع و موضوع و فرق مابین این عناوین و اعتبارات در نظر عقل

(قبل از شروع در مطلب می گوئیم در علم منطق خوانده ایم که کلی یا امری است ذاتی برای افراد و یا امری است عرضی. کلی ذاتی افراد، با تمام ذات افراد است و یا جزء ذات افراد. کلی تمام ذات افراد را نوع گویند مانند انسان نسبت به افراد خود. کلی جزء ذات افراد یا جزء مشترك مابین کلیه افراد است و یا جزء مختص به بعض افراد. کلی که جزء مشترك مابین کلیه افراد است آن را جنس گویند. مانند حیوان که مشترك مابین کلیه انواع حیوانات است. کلی مختص به بعض افراد را فصل گویند مانند ناطق که مختص به نوع انسان است.

کلی عرضی یا عارض بر جمیع انواع است مانند ماشی یعنی راه رونده که عارض بر کلیه انواع حیوانات است و آن را عرض عام گویند و یا عارض بر نوع معینی مانند «ضاحك» یعنی خنده کننده که آن را عرض خاص نامند).

اینک می گوئیم ماهیت گاهی خود به تنهایی و عاری از هر چیزی ماسوای او در ذهن لحاظ و تصور می گردد بدین گونه که فقط معنای آن در ذهن ملحوظ و منظور گردد. به نحوی که هر امری که در خارج مقارن با او می باشد، در ذهن و در مقام تصور، امری زاید بر وی و منضم به او باشد نه داخل در ذات او. پس هنگامی که مجموع ماهیت و امر مقارن زاید منضم باو، من حیث المجموع و با هم اعتبار و لحاظ گردد، ماهیت، جزء آن مجموع بوده و در هر دو وجود ذهنی و خارجی، متقدم بر مجموع باشد و در این هنگام حمل ماهیت مزبور بر مجموع، محال و ممتنع خواهد بود زیرا با این فرض، شرط حمل که عبارت از اتحاد در وجود است منتفی است و این چنین ماهیتی با این لحاظ و بدین اعتبار، ماده است نه جنس (مانند ماده حیوان مرکب از ماده و صورت حیوانی که در ذهن به تنهایی و عاری از صورت حیوانی لحاظ و تصور گردد و صورت حیوانی که امری است مقارن با او در این لحاظ به عنوان امری زاید و منضم بدین ماده، فرض و لحاظ گردد و چون مجموع حاصل از این ماده و این صورت را به صف مجموعیت لحاظ کنیم ماده در هر دو وجود ذهنی و خارجی متقدم بر مجموع است و حمل ماده بر مجموع، محال و ممتنع است و نمی توان گفت ماده، حیوان است. زیرا در این فرض، ماده از صورت جدا شده و ماده مجرد از صورت، هیچ گاه بر حیوان که مجموع مرکب از ماده و صورت است حمل نخواهد شد. پس گاهی ماهیت را به شرط تجرد و رهایی از هر امری زاید بر ذات او لحاظ می کنیم که در این صورت، آن را ماده و غیر قابل حمل می دانیم و آن را ماهیت «بشرط لا» می نامیم (ولی گاهی ماهیت را «من حیث هی» یعنی عاری از هر گونه شرطی اعم از شرط مقارنت او با چیزی و یا شرط عدم مقارنت او با چیزی. لحاظ می کنیم ولی با تجویز مقارنت او با وجود هر قیدی و یا با عدم وجود آن قید، به طوری که هم قابل صدق بر ماهیت مقید به وجود چیزی با وی و هم قابل

صدق بر ماهیت مقید به عدم چیزی با او باشد، این چنین ماهیتی که بدین گونه یعنی عاری از هر شرطی (اعم از شرط مقارنت با وجود چیزی و یا شرط مقارنت با عدم چیزی) ملحوظ می گردد و قابل صدق بر هر دو قسم است (و به اصطلاح ما ماهیت «لا بشرط شیء» نامیده می شود و نیز بر دو قسم است) زیرا گاهی در نظر عقل امری مبهم و در حد ذات عاری از هر گونه تحصیل و تعیین است بلکه قابل اشتراك مابین انواع مختلفی است به نحوی که عین هر يك از آن انواع مختلف بوده و به وسیله انضمام امری با وی به نام فصل، مختص به یکی از آن انواع و عین یکی از آنها گردد، این چنین ماهیتی با این لحاظ و اعتبار مذکور «جنس» نامیده می شود و آن امری که با وی منضم می گردد و مقوم ذات و حقیقت نوعیه اومی باشد و او را یکی از انواع مخصوص و ممتاز از سایر انواع می کند «فصل» نامیده می شود.

و گاهی در نظر عقل، امری است که از حیث ذات و حقیقت خویش متحصّل و بی نیاز به چیزی است که آن را معنی معقول و حقیقتی معلوم و مشخص سازد (بلکه به ذات خویش و بدون احتیاج به انضمام چیزی با او معلوم و مشخص است) و فقط احتیاج به چیزی دارد که او را به وجود آورد. این چنین ماهیتی در حد ذات (و عاری از هر قید و شرطی زاید بر اصل ذات خویش) نوع نامیده می شود خواه بسیط و یا مرکب باشد (پس ماهیت انسان که قبل از انضمام فصل ناطق، حیوانی مبهم و نامتعیّن بوده است اینک با انضمام فصل ناطق، نوعی مشخص و معلوم و در ذات و ماهیت نوعیه خویش کامل و بی نیاز از غیر است هر چند در وجود محتاج به علت و وجودش نیز مقارن با عوارض دیگری است ولی نه وجود و نه عوارض وجود هیچ يك دخالت در ذات و ماهیت نوعیه او ندارند).

پس هر گاه حیوان من باب مثال، به صرف اینکه جسمی است دارای نمو و حس، لحاظ گردد (و او را از هر شرط و قیدی زاید بر اصل جسمیت و نمو و حس، عاری و جدا سازیم) در حد ذات خویش نوعی است محصل و ممتاز از سایر اشیاء و در این لحاظ، نسبت به ماهیت نوعیه ای که از وی و فصل ناطق ترکیب یافته، علت مادیّه است و نسبت به فصل ناطق که او را نوعی محصل (و از سایر انواع حیوانات جدا ساخته)، ماده نامیده می شود. ولی اگر حیوان، از آن حیث که حیوان است، (نه بشرط تجرد از هر امری زاید بر حیوانیت) بلکه بدون شرط مقارنت او با چیزی و یا بشرط تجرد و عدم مقارنت او با چیزی لحاظ کنیم در این صورت، حیوان، جنس است که حمل می شود هم بر معنی اولی که آن را اعتبار نمودیم (و جسمی دارای حس و نمو و عاری از هر امر دیگری لحاظ نمودیم) و هم بر حیوانی که مشتمل است بر کمال و امری زاید بر اصل حیوانیت.

اما اگر حیوان را به انضمام فصل ناطق لحاظ نمودیم به نحوی که به وسیله آن فصل، متحصّل گردد و بدان اختصاص یابد، در این صورت نوع است. پس حیوان به معنی اول (یعنی

حیوان «بشرط لا») جزء انسان و متقدم بر اوست به نحوی از تقدم (زیرا حیوان به معنی اول، ماده است و ماده، جزء خارجی است و جزء خارجی هر چیزی متقدم بر اوست، به تقدم جزء بر کل. و حیوان به معنی دوم (یعنی حیوان «لا بشرط»)، جنس انسان و جنس حیوان به معنی اول است و حیوان به معنی سوم (یعنی حیوان «بشرط شیء») عین انسان است (زیرا هر جنسی به انضمام فصل، عین نوع است).

(پس با این تقریر معلوم شد که ماهیت مطلقه به سه قسم منقسم می گردد. ماهیت «بشرط لا»، ماهیت «لا بشرط»، ماهیت «بشرط شیء» و نیز معلوم شد ماهیت «لا بشرط»، بر دو قسم است، ماهیت «لا بشرط مقسمی» که مقسم برای هر سه قسم مذکور است و ماهیت «لا بشرط قسمی» که خود یکی از اقسام سه گانه مزبور است و نیز معلوم شد که لفظ جزء در اینجا بر ماهیت به معنی اول، یعنی ماهیت «بشرط لا» اطلاق می شود) ولی ضمناً لفظ جزء به هر يك از جنس و فصل اطلاق می شود و گفته می شود که جنس و فصل جزء نوعند و این به علت آن است که هر يك از جنس و فصل جزء حد نوع و داخل در تعریف نوعند. پس تقدم جنس و فصل بر ماهیت نوع، فقط در نظر عقل و مر حله تصور است، هنگامی که عقل، صورتی را که مطابق با نوعی است که در تحت جنسی است لحاظ و تصور می کند (مانند صورت حیوان ناطق که مطابق با نوع انسان و حد مخصوص به اوست) و تقدم جنس و فصل بر نوع در این لحاظ عقلی و تصور ذهنی، تقدم بالطبع است و اما بر حسب وجود خارجی، هر دو جزء، به خصوص جنس، متأخر از نوعند. زیرا تا انسانی در خارج موجود نگردد، عقلاً ممکن نیست که يك معنای عامی به نام «جنس» و يك معنای خاصی به نام «فصل» که موجب تحصیل و تحقق اوست برای او فرض و تصور نمود. اینها خلاصه ای است که در کتاب شفا ذکر شده ولی پاره ای از آنها مورد اعتراض قرار گرفته (و ما نخست اعتراضات وارده را بیان می کنیم و سپس به ذکر پاسخ آنها می پردازیم). اعتراض اول اینکه این تقسیم (یعنی تقسیم ماهیت به سه قسم مذکور)، در حقیقت، تقسیم شیء است به خود شیء و شیء دیگری زیرا مورد قسمت یعنی مقسم، ماهیت مطلقه است و ماهیت مطلقه، خود عین ماهیت مأخوذ «لا بشرط» است (که شما آن را یکی از اقسام ماهیت مطلقه قرار دادید).

اعتراض دوم اینکه مفهوم از ماهیت مأخوذ «بشرط لا» این است که هیچ چیزی مقارن با او نباشد پس حکم به اینکه این ماهیت، ماده و جزء مرکب است تناقض است (زیرا معنی ماهیت «بشرط لا» این است که تنها و جدا باشد و معنی جزء و ماده بودن برای مرکب این است که مقارن با چیز دیگری باشد که آن، جزء دیگر مرکب است).

اعتراض سوم اینکه «شیخ» (در بیان اقسام ماهیت، ماهیت غیر مبهم (یعنی ماهیت نوع) را از جمله اقسام ماهیت مأخوذ «لا بشرط» قرار داده ولی در آخر امر تصریح نموده است به اینکه

ماهیت نوع، مأخوذ «بشرط شیء» است.

اعتراض چهارم اینکه نوع مرکب عبارت است از مجموع مرکب از جنس و فصل نه جنس متحصّل به امری که منضم با او شده و یا جنس «بشرط شیء» (زیرا نوع در حقیقت، آن مجموع حاصل از ترکیب جنس و فصلی است که در وجود، با هم متحد شده اند. زیرا انسان مثلاً نه حیوانی است که چیزی با وی منضم گردیده و به وسیله آن چیز تحصیل یافته است و مسلماً فرق است مابین امر واحدی که در ذهن و یا در خارج به اجزائی تحلیل می یابد و آن امری که او را با چیزی ضمیمه کنند).

اعتراض پنجم اینکه اگر ماده، جزء خارجی و از جمله اجزاء خارجیّه مرکب باشد، چگونه لازم است که در عقل هم متقدم بر کل باشد (زیرا تقدم هر چیزی بر هر چیزی، فقط در ظرف وجود همان چیز است).

اعتراض ششم اینکه آنچه که در خارج، حیوان است همان عیناً جسم است به صورت حیوان، پس چگونه جسم «بشرط لا» را می توان مأخوذ در حیوان و متقدم بر وی دانست در حالیکه هر دو در خارج یکی و متحدند.

اعتراض هفتم اینکه همانطور که مفهوم جسم یعنی مفهوم جنس محتمل است که انواع مختلفی باشد هم چنین مفهوم نوع، محتمل است که اشخاص مختلفی باشد (پس هر دو مفهوم در احتمال صدق بر افراد خود متساویند) پس چگونه قسم اول را مفهومی مبهم و غیر متحصّل دانسته و قسم دوم را مفهومی غیر مبهم بلکه متعین و متحصّل دانسته اید.

(اینها بود اعتراضاتی که بر سخنان شیخ در این مقام ایراد کرده اند) ولی ما در پاسخ اعتراض اول می گوئیم که قید اطلاق به هیچ وجه در مقسم، منظور نیست (بلکه مقسم، ماهیت عاری از هر قیدی است حتی قید اطلاق، نظیر موجود که تقسیم می شود به موجود مطلق و موجود مقید و مقسم، مطلق موجود است نه موجود مطلق و در اینجا نیز مقسم، مطلق ماهیت است نه ماهیت مطلقه).

و در پاسخ اعتراض دوم می گوئیم فرق است مابین مجرد از دخول غیر و مجرد از مقارنت با غیر، و مجرد ماهیت از دخول غیر، مستلزم تجرد وی از مقارنت غیر نیست (پس معنای ماهیت مأخوذ به تنهایی، عدم دخول غیر در ذات اوست نه عدم مقارنت غیر با او. پس ممکن است که ماهیت، مقارن با چیزی باشد ولی جزء آن و داخل در آن نباشد).

و در پاسخ اعتراض سوم می گوئیم مبنای کلام شیخ بر این است که قسم اول یعنی ماهیت مأخوذ «لا بشرط»، اعم از قسم دوم یعنی ماهیت مأخوذ «بشرط شیء» است (و بنابر این، قسم اول بر قسم دوم نیز صدق می کند و مابین آنها تقابل و تضادی نیست. زیرا حکما گفته اند «المأخوذ لا بشرط یصلح مع الف شرط»).

و در پاسخ اعتراض چهارم می گوئیم نوع و جنس و فصل، هر سه در وجود، واحد و متحدند و بنابر این، جایز است که هر یک را به صفت دیگری متصف نمود (پس می توان گفت که نوع، جنس است به شرط انضمام به فصل چنانکه می توان گفت که نوع، مجموع مرکب از جنس و فصل است).

و در پاسخ اعتراض پنجم می گوئیم تقدم ماده بر مجموع مرکب، در وجود، حتی در وجود ذهنی، به اعتبار تقدم امری است که متحد با ماده است (یعنی جنس. زیرا ماده و جنس هر دو در ذات متحدند. پس تقدم ماده در وجود ذهنی، به اعتبار تقدم جنس است. (زیرا این امر واحد بالذات، با دو اعتبار مختلف، معروض دو صفت مختلفند) یعنی همین امر واحد را اگر «لا بشرط» اعتبار کنیم صفت جنسیت بر وی عارض می گردد و بدین اعتبار، جنس است و اگر آن را «بشرط لا» اعتبار کنیم صفت جزئیت بر وی عارض می گردد و بدین اعتبار، ماده و جزء است.

و در پاسخ اعتراض ششم می گوئیم (هر چند جسم «بشرط لا» در خارج عین حیوان است که جسم لا بشرط» است) ولی جسم به معنی اول، در لحاظ و اعتبار، غیر جسم به معنی دوم است همانطور که قبلاً توضیح داده شد.

و در پاسخ اعتراض هفتم می گوئیم (نظر ما در تقسیمات و اعتبارات مذکور) تنها متوجه به حال ماهیات از لحاظ معانی و مفاهیم ذهنیه آنها است و بنابر این، ابهام و یا عدم ابهام، حالتی است که همواره نسبت به ماهیت در ظرف ذهن و در مقام تصور منظور می گردد نه نسبت به وجود. پس جنس بدین علت مبهم است زیرا که او ماهیتی است که در ذهن و در مقام تصور، امری است ناقص و محتاج به امری که متمم و مکمل او باشد و او را قابل فهم و ادراک کند، بر خلاف نوع که در حد ذات، معنای تام و کاملی است و نیازی به متمم و مکمل ندارد به جز وجود (که او را از حالت عدم و قید امکان رهایی بخشد و به سر حد وجود و وجوب برساند) پس ابهام جنس، در ذات و ماهیت ناقصه اوست ولی ابهام نوع، فقط در وجود و نسبت به وجودات خاصه و عوارض مشخصه است که او را در خارج جلوه گر کنند (والا در حد ذات، ماهیتی است کامل و قابل تصور و اشاره عقلیه).

پس این اعتبارات سه گانه مذکور در مورد هر معنای عام کلی، نسبت به قیود و مخصّصات وی جاری خواهد بود. پس مفهوم فصل را اگر «بشرط لا» اعتبار کنید جزء است و صورت، جزء است نسبت به مرکب و صورت است نسبت به ماده.

و اگر «لا بشرط» اعتبار شود محمول یعنی قابل حمل بر مجموع و فصل است نسبت به جنس و اگر او را با چیزی که بدین فصل تقوّم می یابد اعتبار و مأخوذ کنیم نوع است و هم چنین ماهیت عرض، مانند بیاض، عرض است و غیر قابل حمل (در صورتی که آن را «بشرط لا»

اعتبار کنیم) و عرضی است و قابل حمل (در صورتی که آنرا «لابشرط» لحاظ کنیم) و مرکب است از هر دو (در صورتی که آن را «بشرط شیء» لحاظ کنیم مانند جسم ابیض).

اشراق پنجم: در بیان فصل و فرق مابین فصل و امری که لازم اوست

و در بیان کیفیت اتحاد فصل با جنس و نسبت حد به محدود و اشاره به این نکته که آن الفاظ و کلماتی که در مقام تعریف اشیا به جای فصول ذکر می شوند (مانند لفظ «حساس» و لفظ «ناطق» که در تعریف حیوان و در تعریف انسان می آورند)، اکثر آنها لوازم و امارات فصول حقیقه اند. پس مثل حساس و ناطق فصل حقیقی نیستند، بلکه فصل حقیقی حیوان، بودن اوست دارای هویتی دراک و متحرك (که هویت دراک متحرك، فصل حقیقی حیوان و مبین ذات و حقیقت او و مقوم ذات و حقیقت اوست و یا فصل ناطق، فصل حقیقی انسان نیست، بلکه فصل حقیقی انسان هویتی است دارنده قدرت ادراک و تعقل) لکن انسان گاهی به علت عدم اطلاع از فصل حقیقی و یا به علت عدم وضع لفظ و لغت خاصی برای آن که نمایشگر حقیقت آن باشد، ناچار از ذکر فصل حقیقی به ذکر لوازم و علامات فصل حقیقی می پردازد.

پس مراد ما از لفظ «حساس» همین مفهوم مرکب از عضو موصوف به انفعال و تأثر از صورت مادی اشیا مانند انفعال و تأثر دست از آتش و یا موصوف به اضافه ادراکیه و نسبت واقع بین مُدرک و مُدرک (چنانکه بعضی چنین تصور کرده اند و علم و ادراک را عبارت از انفعال و تأثر مُدرک از مُدرک و یا اضافه مُدرک به مُدرک دانسته اند) نیست والا لازم می آید که جوهری مانند حیوان، از انفعال و یا اضافه (که دو امر عرضی اند) تقوم یابد (زیرا که فصل، مقوم نوع و محصل جنس است). بلکه فصل حقیقی، عبارت است از آن چیزی که مبدأ فعل و انفعال است و به زودی خواهید دانست که فصل حقیقی حیوان امری زاید بر اصل وجود حیوان نیست. و همین چنین است حکم در مورد هر فصلی برای هر جنسی.

پس هر معنا و مفهومی که معنا و مفهوم دیگری با او ملحوظ می گردد، اگر این معنا در جعل و وجود، مغایر با آن معنا باشد (بدین گونه که هر کدام، جعل جداگانه و وجودی مخصوص به خود داشته باشند) فصل نخواهد بود بلکه چه بسا آن معنا، امر عرضی و خارج از آن باشد (مانند بیاض و جسم). پس فصل و جنس، هم در جعل و هم در وجود، با هم متحدند هر چند مابین آنها فقط از حیث ابهام و تحصیل، مختصر مغایرتی است.

شیخ الرئيس در الهیات کتاب شفا نیز این مطلب را تأیید نموده و می گوید: عقل گاهی يك معنای عام و کلی را تصور و تعقل می کند که ممکن است این معنای عام، عیناً به صورت معانی بسیار دیگری درآید، که هر يك از آنها در وجود، عین همین معنای عام باشند. پس عقل بدین معنای عام، معنای خاص دیگری را ضمیمه می کند تا که وجود او را معین و مشخص سازد (و آن

را از ابهام بیرون آورد) به نحوی که این معنای خاص، مُضَمَّن و مندرج در آن معنای عام بوده و در وجود با هم متحد باشند و اختلاف و مغایرت آنها فقط از حیث تعین و ابهام باشد نه در وجود و تحقق. و شاگرد او بهمنیار در کتاب التحصیل می گوید بدان که کثرت، از چند طریق، در ذهن و تصور، از لوازم وحدت است. از آن جمله، کثرتی است که لازم مقدار واحدی است مانند خط واحد که در ذهن، بالقوه به اجزاء و نقاط کثیری منقسم می گردد.

دیگری مانند کثرتی که لازمه عدده و یا سایر اعداد است (زیرا هر عددی با اینکه در مرتبه خود دارای وحدتی است مع ذلك مرکب از آحاد است و کثرت آحاد لازم هر عددی است). دیگری مانند تعین و ابهام که دو صفت مختلف و از لوازم صورت عقلیه حیوان و یا سایر اجناس اند (زیرا هر جنسی مانند حیوان، به اعتبار مفهوم جنسی امری است مبهم و به اعتبار انضمام یا فصل مقوم، امری است متعین). دیگری وجود انواع متعدد متعینی که لازمه يك امر واحد مبهم جنسی اند (مانند انسان و فرس و بقر که ملازم معنی حیوانند). دیگری مانند کثرت حاصل از جنس و فصل که لازمه وجود هر نوع واحدی است. دیگری کثرت مقدمات که لازم وجود نتیجه حاصل از آنها است. دیگری کثرت اجزای حد که لازم وجود حداند (و حد از آن جهت که حد است امر واحدی است). تا بدین جا سخنان بهمنیار خاتمه یافت. سپس می گوئیم چون دانستی که مثلاً حیوان به کدام اعتبار، جنس است و با کدام اعتبار ماده است و با کدام اعتبار، نوع است اجمالاً خواهی دانست که ناطق به کدام اعتبار فصل و با کدام اعتبار، صورت و با کدام اعتبار، نوع است.

زیرا اگر ناطق را به عنوان اینکه ذاتی است دارای نطق ولی به شرط آنکه مقارن با معنای دیگری زاید بر وی نباشد لحاظ کنیم، در این صورت، فصل نیست بلکه جزئی از اجزای انسان است. و اگر ناطق را بدون هیچ شرط و قیدی منظور کردی بلکه آن را با تجویز مقارنت و انضمام با امر دیگری لحاظ نمودی در این صورت فصل است.

و باید دانست که این (اعتبارات سه گانه) در مورد اموری است که (در خارج واقعاً و حقیقتاً) مرکب اند (از دو چیز به نام جنس و فصل) و اما در مورد امری که ذات او بسیط و فاقد اجزای خارجی است (مانند نفس و عقل در جواهر و بیاض و سواد در اعراض)، عقل می تواند که همین اعتبارات سه گانه را در باره آنها نیز (در ذهن و تصور) فرض کند (مثلاً بیاض را به جنس و فصلی تجزیه و تحلیل کند و بگوید «البیاض لون مفرق لنور البصر» و «لون» را جنس و «مفرق لنور البصر» را فصل اعتبار کند) ولی در وجود و تحقق، هیچگونه فرق و امتیازی مابین اجزای مفروضه در ذهن نیست.

اشکال

هر گاه بگویند که اگر هر يك از دو معنای جنس و فصل از نفس ذات و ماهیت امر بسیط گرفته شوند و سپس هر دو را بدان گونه لحاظ کنند که یکی ماده و دیگری صورت باشند بنابراین، انضمام آنها با یکدیگر، انضمام امر متحصلی است با امر متحصّل دیگری (زیرا ماده و صورت، هر دو امر متحصّلند) و بنابراین لازم می آید که ماهیت مزبور که هر يك از جنس و فصل از نفس ذات وی گرفته شده اند، مرکب خارجی باشد. زیرا بر اساس قاعده فلسفی، امور متعدد، مطابق و مساوی با موجود واحد نخواهد بود (در حالتی که ماهیت را امری بسیط و موجود واحد فاقد اجزاء فرض نمودیم).

پاسخ اشکال

در پاسخ اشکال مذکور می گوئیم اخذ جنس و فصل از ماهیت امر بسیط بدان وجه مذکور (یعنی بدان گونه که ماده و صورت بشوند) عملی است که صرفاً به وسیله عمل عقل و ملاحظه عقلیه صورت می گیرد. زیرا امر بسیط ماده و صورت ندارد، مگر به مجرد اعتبار و لحاظ عقل (که برای امر بسیط، جنس و فصل و ماده و صورتی فرض کند و در تعریف وحد آن ترکیب پدید آید) پس ترکیب در حد به وسیله عمل عقل موجب تحقق ترکیب در محدود نخواهد بود هر چند حد، عین محدود است. زیرا تفاوت به اجمال و تفصیل فقط در لحاظ و اعتبار و دید عقل است نه در نفس ملحوظ. زیرا ممکن است که عقل، معانی و مفاهیم بسیاری از ذات واحدی انتزاع کند (پس تفاوت مابین حد و محدود به اجمال و تفصیل حاصل از عمل عقل دلیل بر این نیست که در محدود نیز تفصیل و ترکیب است زیرا این تفصیل و تجزیه و تحلیل را عقل در دید و لحاظ خویش مشاهده می کند نه در ذات ملحوظ).

بدان که هیچ يك از جنس و فصل (مانند حیوان و ناطق) از آن حیث که هر يك از آنها جزء حداند، بر خود حد (که مجموعی است حاصل از هر دو جزء و نمایشگر محدود است) حمل نخواهند شد^{۴۳} (و نمی توان گفت حیوان و یا ناطق، حد انسان است) زیرا اگر به وجود خارجی انسان و آنچه که از این حقیقت در خارج موجود است نظر کنی هیچ کثرتی از آن در ذهن تو نمایان نخواهد بود (زیرا انسان، در خارج، موجود واحدی است عاری از کثرت و بنابراین هر يك از جنس و فصل به عنوان اینکه جزء حد انسانند عین حد انسان نیستند. زیرا حد، مطابق

۴۳. هر چند مطلب این قسمت از کتاب را با نیروی فکر به نحوی که قابل قبول اهل فن باشد ترجمه و تفسیر نمودیم ولی به نظر می رسد که در نسخه موجود در نزد مادر جمله «لا یحمل علی الحد» غلط و استنباهی در متن اصلی رخ داده باشد، که در حال حاضر رفع و اصلاح آن برایم مقدور نیست. - م.

با محدود است و در وجود خارجی محدود، کثرتی و یا اجزائی از آن در ذهن مشهود نیست) و اما اگر به حد انسان از آن حیث که مرکب از جنس و فصل است و از آن دو جزء ترکیب یافته، نه از آن جهت که حد انسانند نظر کنی کثرتی در آن خواهی یافت.

پس اگر از کلمه حد، معنی اول را (یعنی آنچه که مطابق با محدود است) قصد کنی، حد در نظر عقل و در مقام تصور، عین محدود است (یعنی حیوان ناطق تصویری، عین انسان متصور در عقل است ولی اگر از کلمه حد، معنی دوم را (یعنی امری مرکب از جنس و فصل) قصد کنی این چنین معنایی موجب توجه ذهن به شیء محدود است نه عین محدود. سپس بدان که حد جوهر، واقعاً و حقیقتاً شامل خود جوهر بوده (و بدون دخالت غیر و توجه به چیزی مغایر با جوهر دلالت بر ذات و حقیقت آن می کند) بر خلاف حد عرض (زیرا وجود عرض قائم به وجود موضوع است) و بنابراین ناچار موضوع داخل در حد عرض خواهد شد و هم چنین در مورد صور طبیعی (که قائم به ماده اند و ناچار ماده در حد آنها داخل خواهد بود) و لذا در تعریف موجود مرکب (از موضوع و عرض مانند ابیض و یا موجود مرکب از ماده و صورت طبیعی مانند انسان و فرس) حد و تعریف شامل جوهر، برای دوم مرتبه تکرار می شود (یکی تعریف جوهر به اعتبار وجود خودش و دیگری تعریف جوهر به اعتبار دخول در تعریف عرض و یا در تعریف صورت).

پس در تعریف این گونه امور، همواره حد زاید بر محدود است و زیادت حد بر محدود در این موارد، امری است اضطراری و غیر قابل اجتناب و همچنین در تعریف اصبع (انگشت) انسان به انسان (به اینکه گفته شود اصبع، عضوی است از اعضاء بدن انسان) و یا در تعریف قطعه ای از دایره، به دایره (به اینکه گفته شود قوس مثلاً قطعه ای است از مجموع دایره) و یا در تعریف زاویه حاده به زاویه قائمه (به اینکه گفته شود زاویه حاده زاویه ای است حاصل از انحراف ضلع عمودی مثلث متساوی الاضلاع قائم الزاویه به طرف ضلع افقی) و در کلیه تعاریف سه گانه، حد، زاید بر محدود است. زیرا تعریف اول مشتمل است بر ذکر انسان که مجموعی است زاید بر اصبع و تعریف دوم مشتمل است بر ذکر دایره که زاید بر قوس است و تعریف سوم مشتمل است بر ذکر زاویه قائمه که زاید بر زاویه حاده است زیرا زاویه قائمه مشتمل است بر چندین زاویه حاده.

علاوه بر اینکه به حکم وجوب و نزوه، باید اجزای حد، بالطبع مقدم بر محدود باشند، تقدم بالفعل و یا بالقوه (یعنی به حکم وجوب، اجزای حد انسان از قبیل رأس و رجل و قدم و غیره مقدم بر انسانند و همچنین اجزای حد دایره یعنی قوسها که اجزای دایره و اجزای حد اویند مقدم بر دایره اند و همچنین اجزای حد زاویه قائمه یعنی زوایای حاده، مقدم بر زاویه قائمه اند. بنابراین باید انسان را به اجزای مزبور و دایره را به قوسها و قطعه ها و زاویه قائمه را به زاویه های

حاده تعریف نمود، نه بالعکس) ولی در این موارد نامبرده، بر عکس عمل شده است (اما در عین حال این عمل معکوس اشکالی ندارد) زیرا هیچ يك از این اجزای نامبرده (که گفتیم بالطبع مقدم بر محدودند) اجزای واقعی نوع و ماهیت محدود نیستند، بلکه اجزاء ماده محدودند (یعنی ماده حامل صورت نوعیه محدود) زیرا شرط وجود انسان از آن حیث که انسان است این نیست که دارای اصبع باشد و همچنین شرط وجود دایره این نیست که بالفعل دارای قوس باشد و نیز شرط وجود زاویه قائمه این نیست که دارای زاویه حاده باشد.

(پس هرگاه در هر يك از موارد سه گانه مزبور اجزای محدود را در تعریف بیاوریم، تعریف، مشتمل بر نوعی مغالطه خواهد بود)^{۴۴} و مغالطه در مورد قسم اول اخذ ما بالعرض به جای مابالذات است (زیرا اگر اصبع را در تعریف انسان بیاوریم اصبع جزئی از دست و دست جزئی از اجزای کمالیه بدن انسان است و اینها همگی برای انسان جزء بالعرض اند و جزء اصلی انسان جسم است. پس با آوردن اصبع در تعریف انسان امر بالعرض را به جای امر بالذات قرار داده ایم) و مغالطه در مورد قسم دوم و سوم به واسطه اخذ مابالذات در جای ما بالعرض است (زیرا اگر قوسها را در تعریف دایره و زوایای حاده را در تعریف زاویه قائمه بیاوریم، مابالذاتی که اجزای خط وسط اند که هر دو، ماده دایره و زاویه قائمه اند و ماده، جزء دایره و زاویه قائمه است، به جای ما بالعرضی که عبارت است از شکل خط مستدیر و شکل زاویه در آورده ایم. و بنابراین باید گفت که تعریف مشهود با اینکه مستلزم زیادت حد بر محدود است ولی از تعریف معکوس است).

حکمت عرشیه

قبلا معلوم شد که وجود، حد، ندارد و نیز دانستی که تشخیص هر چیزی به وجود اوست. پس بدان که برای هیچ شخصی از آن جهت که شخص و فرد خاصی است حدی (که مبین و معرف شخصیت او باشد) وجود ندارد. بلکه شخص به وسیله اشاره معلوم و مشخص می گردد و مسلم است که مشارالیه از آن حیث که مشارالیه است قابل تحدید نیست. زیرا حد همواره از امور معنوی و کلی که دارای جنبه توصیفگری باشد و قابل اشاره حسیه نباشد ترکیب می یابد. زیرا اگر به وسیله این امور معنویه، بتوان به چیزی اشاره نمود هر آینه این امور به منزله تسمیه اند نه تعریف امور مجهولی به وسیله اوصاف و نعوتی که بر وی صدق کنند.

۴۴. در منطق خوانده ایم که یکی از اقسام مغالطه آوردن امر بالعرض به جای امر بالذات و آوردن امر بالذات به جای امر بالعرض در تعریف چیزی است. - م.

حکمت عرشیه

ممکن است از ما پرسید که اگر جنس و فصل در وجود متحدند (و هر دو موجود به يك وجودند) لازم می آید که حصه ای از جنس که متحد با فصل است، با زوال فصل، باطل و زایل گردید. پس با این حال چرا درختی را که بااره و تیشه بریدند و فصل نامی (که وسیله رشد و نمو اوست) از وی زایل گردید معذلك جنس این درخت (یعنی تنه و کنده بی رشد و نمو او) که جسم اوست باقی می ماند و همچنین چرا بدن مرده و بی جان حیوانات (پس از زوال فصل یعنی قطع علاقه نفس) باقی می ماند؟

(قبل از بیان پاسخ این سؤال) می گوئیم این مسئله ای است که صاحب کتاب مطارحات مطرح نموده (و گفته است که بعضی معتقدند که با زوال فصل آن حصه از جنس که با این فصل متحد بوده است، از بین می رود و حصه دیگری از همین جنس جایگزین آن می گردد) ولی صاحب مطارحات، این اعتقاد یعنی اعتقاد به تبدل حصه ای از جنس به حصه دیگری را نکوهیده و این عقیده و گفتار را اختلال و نوعی تحکم و سخن عاری از دلیل توصیف نموده و گفته است که این عقیده، شبیه پاره ای از تحکيمات و سخنان گزاف متکلمین است مانند تجویز تفکیک و یا ظفره (در اجزای سنگ آسیا که بر محور خود دور می زند چنانکه در محل خود به تفصیل بیان گردید) و لذا صاحب محاکمات، جنس و فصل را دو امر متباین در وجود دانسته و بنابراین زوال فصل موجب زوال جنس نخواهد بود و بعضی از بزرگان حکما در این عقیده از وی پیروی نموده اند.

(این بود سخن صاحب مطارحات و علامه دوانی در مورد این مسئله و پاسخ سؤال) ولی حق مطلب در پاسخ سؤال مذکور این است که با زوال فصل نامی از درخت و زوال حیات و مفارقت نفس از بدن، جسم به معنی جنسی یعنی جنس مأخوذ «لا بشرط» زایل می گردد ولی جسم به معنی ماده یعنی جسم مأخوذ «بشرط لا» ثابت و باقی می ماند. پس این جسم ثابت باقی، نه آن جسمی است که به وسیله فصل نامی و یا فصل حساس متحصل می گردید. چگونه ممکن است (جسم بدین معنی یعنی جسم به معنی جنسی با زوال فصل) باقی بماند و حال آنکه فصل، علت وجود جنس و تحصيل اوست و زوال معلول با زوال علت وی امری ضروری و حتمی است. پس مغالطه و اشتباه (آنان در طرح سؤال مذکور) ناشی از اینجاست که ماده را به جای جنس گرفته اند (و چنین پنداشته اند که زوال جسم به معنی جنسی موجب زوال جسم به معنی ماده است).

حکمت عرشیه

شاید چون از ما شنیدی که ماده و صورت در وجود متحدند، دلیرانه بر ما اعتراض کنی و

بگویی در این صورت چگونه می توان مابین ترکیب عقلی و ترکیب خارجی ماهیت، از جنس و فصل فرق گذاشت (و یک ماهیت را مانند ماهیت انسان در خارج، مرکب از جنس و فصل دانست و یک ماهیت را مانند ماهیت بیاض، عاری از ترکیب دانست در حالتی که ماده و صورت در مرکب خارجی، در وجود متحدند و نمی توان مابین آنها امتیازی مشاهده نمود، تا حکم کنیم به اینکه این ماهیت در خارج مرکب است از جنس و فصل).

مادر پاسخ این سؤال می گویم چون ماده در حد ذات، امری است که در تشخیص و وجود، مبهم و نیازمند به غیر، نسبتش به صورت نسبت نقص به کمال است. همان طور که جنس از آن جهت که جنس است ماهیتی است مبهم و نیازمند به غیر، و نسبت وی به فصل نیز نسبت نقص به کمال است. لذا در جعل و وجود متحد است با صورت. همان طور که جنس در جعل و وجود، متحد است با فصل و لذا هیچ کس نمی تواند (در مورد ماهیت انسان) بگوید که نخست، جاعل، حیوان را جعل نمود و سپس ناطق را (و از این جهت نمی توان معیاری برای فرق مابین مرکب و بسیط شناخت و مابین ماده و صورت در مرکب خارجی امتیاز و جدایی تشخیص داد تا بدین وسیله به وجود ترکیب پی برد و آن را از بسیط خارجی جدا ساخت) لکن چون ممکن است که ماده با هر صورتی تقویم یابد و نیز جنس با هر فصلی تخصص و تحصیل یابد، لذا اگر ماده مرکب خارجی از صورت اولیه خود جدا شد و به صورت دیگری پیوست و نیز جنس به وسیله فصل دیگری غیر از فصل نخستین، بر نوع دیگری صدق نمود در این حال چنین گمان می رود که برای هر یک از ماده و صورت هنگام اجتماع، وجودی است مغایر با وجود دیگری و حال آنکه چنین نیست. بلکه مقصود حکیم محقق از این جمله که می گوید برای جنس در مرکب خارجی وجودی است غیر وجود فصل، این است که ماده نوع در مرکب خارجی ممکن است که از صورتی به صورت دیگری انتقال یابد، بر خلاف نوع بسیط، زیرا برای نوع بسیط، ماده ای که بتواند از صورتی به صورت دیگری انتقال یابد وجود ندارد (و این است فرق مابین مرکب خارجی و بسیط خارجی) و بدین سبب حکما گفته اند که مفهوم متصل که فصل کم است (و آن را از کم منفصل که مقابل اوست جدای سازد)، در خارج، امری زاید بر «کم» نیست (و وجودی زاید بر وجود «کم» ندارد) بلکه هر دو موجود واحدند هر چند کمیت با انفصال (که مقابل اتصال است) نیز موجود می باشد. (زیرا کم متصل عرضی است بسیط. بر خلاف انسان که مرکب است از جنس و فصل و یا از ماده و صورت و ناطق امری است زاید بر حیوان، هر چند هر دو در خارج موجود به وجود واحدند ولی کم و متصل در خارج، موجود واحدند که هر دو موجودند به وجود واحد و چون ناطق که فصل انسان است زاید بر حیوان است و ناهق که فصل حمار است نیز امری است زاید بر حیوان، لذا هر دو در خارج مرکبند از ماده و صورت و می تواند ماده حیوان از صورت ناهق به صورت ناطق تحول یابد ولی چون متصل، در خارج، امری زاید بر «کم» نیست

بلکه هر دو، موجود واحدند؛ و ضمناً هر یک مقابل دیگری است و مابین آنها تقابل تضاد است، لذا انتقال کم از اتصال به انفصال، ممکن نیست). و این بود فرق مابین مرکب و بسیط در اصطلاح ما (پس بسی فرق است مابین اینکه یک ماده در دو نوع متحقق باشد و بتواند از این نوع به نوع دیگری انتقال یابد و یا اینکه یک ماده در شیء متضاد متحقق باشد و قابل تحول و انتقال از احدی به دیگر نباشد).

و اگر امر در مورد جنس و فصل چنان بود که جمهور تصور کرده اند (و معتقد بوده اند به اینکه ترکیب مابین جنس و فصل و ماده و صورت ترکیب انضمامی است نه اتحادی) هر آینه جایز بود که در خارج و یا لا اقل در نظر عقل، جنس از نوعی به نوع دیگری انتقال یابد. به نحوی که این جنس عیناً همان جنسی باشد که قبلاً با فصل دیگری منضم شده بود (زیرا زوال یکی از دو امری که مابین آنها ترکیب انضمامی است مستلزم زوال دیگری نیست. پس ممکن است که جنسی پس از زوال فصلی از وی به فصل دیگری منضم گردد و از آن نوع که قبلاً بوده به نوع دیگری انتقال یابد بدون آنکه کمترین مغایرتی مابین این حیوان متحصّل با این فصل جدید و حیوان متحصّل با فصل زایل شده، باشد. در حالی که هر نوعی دارای سهم خاصی از جنس است مغایر با سهم دیگری که در نوع دیگری است زیرا حیوانات در عین حیوانیت دارای مراتب مختلفند) و نیز لازم می آید که حیوانی یافت شود در حالتی که ناطقیت از وی زایل شده و یا جسمی نامی یافت شود در حالتی که حساسیت از وی زایل گشته.

و اما ماده اخیر یعنی هیولای اولی با هر صورتی تبدیل می یابد و با هر تبدل و تحولی عیناً باقی می ماند. علت این امر چنانچه قبلاً گفته شد این است که تشخیص و وجود او با لذات از هیچ گونه تبدل و تکراری ابا و امتناع ندارد (بر خلاف جنس که فقط با تعدادی از فصول تحصیل می یابد و تحصیل هر حصه ای از آن با هر فصلی، غیر از تحصیل حصه دیگری است با فصل دیگری) و این امر در مورد هیولای اولی به علت ضعف وجود اوست و لذا برای بقای ذات شخصیه او فقط کمترین نسیمی از رایحه وجود ولو در ضمن اجناس، کافی است.

اشراق ششم: در حقیقت فصل و اینکه فصل در هر نوع مرکب یا بسیطی عین وجود اوست

چون ما قبل از این با برهان و دلیل ثابت کردیم که وجود، در امتیاز از غیر، نیازی به ممیز فصلی و یا ممیز عرضی ندارد. زیرا وجود، اظهر از ماسوای خویش است (پس ماسوای وجود نمی تواند مظهر و مبین و وسیله امتیاز او از غیر او باشد) و نیز چون احتیاج هر امری به فصل و یا به مشخص، نه در اصل معنی و مفهوم اوست (زیرا معنی و مفهوم او در نظر عقل معلوم است) بلکه احتیاج او به فصل و یا به مشخص در این است که به وسیله فصل و یا بوسیله مشخص،

بالفعل موجود گردد (بنابر این، فصل حقیقی و مشخص حقیقی، وجود است) زیرا غیر وجود، نمی تواند مفید و بخشنده وجود باشد (زیرا فصل، مفید وجود است و اگر فصل غیر از وجود باشد لازم می آید که غیر وجود، وجود به وجود بخشد، تا که آن وجود سبب موجودیت جنس یا نوع گردد. در حالیکه وجود، خود موجود بالذات، نه موجود بالغیر است. - م. همانطور که فصل، مفید وجود جنس و مشخص، مفید وجود نوع است. پس با توجه به این مطلب حدس بزن و یقین حاصل کن که هر چیزی مطلقاً و به طور کلی، در انفصال و امتیاز از غیر، محتاج به فصل نیست والا لازم بود که برای هر فصلی نیز فصل دیگری باشد تا که او را از ماسوای او ممتاز گرداند و سلسله احتیاج به جایی منتهی نمی گردید (پس این قانون یعنی قانون احتیاج به فصل و یا به مشخص) شامل خود فصل نخواهد بود.

(ضمناً باید دانست که در اینجا دو مطلب است. یکی آنکه فصل در امتیاز و جدایی از غیر، محتاج به فصل دیگری نیست والا تسلسل در فصول لازم می آمد. دیگری اینکه فصل متعلق به هر جنسی در جنس دیگری، مشارکت با جنس خود نخواهد داشت. مثلاً ناطق که فصل حیوان است در هیچ جنس دیگری با حیوان شریک نیست) پس چون فصل با جنس خود در جنس دیگری شریک نیست، بنابر این، انفصال فصل از جنس به نفس ذات خود فصل است نه به وسیله فصل دیگری.

پس فصول اجناس و انواع جواهر (مانند ناطق و ناهق) خود نیز جوهرند (ولی نه بدین سبب که با جنس خود، در جنس دیگری مانند جوهر که جنسی مافوق حیوان است تشرکت داشته باشند و بدین سبب، جوهریت بر آنها صدق کند) و مفهوم جوهر در تعاریف آنها آورده شود و گفته شود «الناطق جوهر ذو ادراک عقلی» (بلکه به علت اتحاد فصل با جنس در وجود و سرایت حکم جوهریت از جنس به فصل در نتیجه اتحاد در وجود است. زیرا طبق قانون فلسفی، حکم هر يك از طرفین اتحاد به دیگری سرایت می کند) و همچنین فصل «کیف» (که جنسی است از مقوله اعراض نه گانه نیز به همین علت یعنی به حکم اتحاد در وجود) کیف خواهد بود نه به نفس ذات خویش (و به علت صدق بالذات مفهوم کیف بر وی).

حکمت مشرقیه

باید دانست که اگر برای فصول جواهر، بالذات جوهریتی به جز جوهریت ناشی از جنس آنها نیست نباید گفت که بنابر این، فصول جواهر، اعراضند چنانکه صاحب مطارحات چنین پنداشته.

زیرا عدم دخول معنی و مفهومی در تعریف چیزی مستلزم آن نیست که معنی و مفهوم مقابل آن معنی و مفهوم، داخل در تعریف آن چیز باشد والا لازم می آید که کلیه اعراض، جواهر باشند

زیرا مفهوم عرض، لازم کلیه اعراض و صادق بر آنها است ولی داخل در تعریف هیچ يك از اعراض نیست (زیرا هر يك از اعراض ذات و ماهیت خاصی خارج از مفهوم عرضیت دارند و بنابر این باید اعراض که مفهوم و معنی عرضیت داخل در ذات آنها نیست، معنی جوهریت که مقابل معنی عرضیت است داخل در ذات آنها باشد و حال اینکه چنین نیست. پس سلب معنی جوهریت از ذات فصول جواهر مستلزم ثبوت معنی عرضیت در ذات آنها نیست) بلکه مرتبه واقع و نفس الامر چنانکه قبلاً گفتیم، اوسع از مراتب حدود اشیاء و ماهیات آنها است. چه بسا مرتبه ذات و ماهیت شیء از هر دو نقیض عاری و خالی است در حالی که ذات و ماهیت شیء در واقع و نفس الامر از هر دو نقیض عاری و خالی نیست (پس هر چند طبق این اصل فلسفی، مرتبه ذات فصول جواهر، از جوهریت و عرضیت خالی است ولی فصول جواهر در مرتبه واقع و نفس الامر از هر دو امر عاری و خالی نیستند، بلکه به جوهریت ناشی از ناحیه جنس متصفند).

حکمت مشرقیه:

از آنچه که گفتیم کاملاً معلوم و آشکار شد که صور جوهریه (که ذات و حقیقت جواهر، متقوم به آنها است و در حقیقت) مبادی و منابع اصلیه فصول جوهریه اند (و فصول جوهریه مانند قابلیت ابعاد در جسم و حساس در حیوان و ناطق در انسان از آنها انتزاع می شوند) در حد ذات خویش نه جواهرند، چنانکه پیر و ان مشاء معتقدند، و نه اعراضند چنانکه پیر و ان رواقیین و شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب کتاب حکمت الاشراق پنداشته اند؛ و این به علت اتحاد صور جوهریه با فصول جوهریه ای است که از مواد خارجیه (که حامل صور جوهریه اند) انتزاع می شوند و در تعریف صور جوهریه به کار می روند و آوردن این فصول جوهریه در تعریف صور جوهریه یا از باب زیادت حد بر محدود است، زیادتیه که به حکم ضرورت و اضطرار عمل می شود (چنانکه در مورد تعریف قوس به دایره بیان گردید) و قبلاً بدان اشاره کردیم و یا از باب ذکر لوازم شیء بسیط در تعریف آن شیء، همان طور که شیخ الرئيس در کتاب الحکمة المشرقیه بیان کرده است (و چون صور جوهریه متحد با فصول جوهریه اند و فصول جوهریه نه جوهرند و نه عرض، بلکه فقط وجودند لذا صور جوهریه نیز وجودند).

و حاصل گفتار شیخ (در کتاب الحکمة المشرقیه این است) که بعضی از بسایط را لوازمی است که ذهن ما را به حاق و حقیقت ملزومات هدایت می کند (همانطور که حدود مرکب از جنس و فصل ما را به حقیقت محدود هدایت می کند) و تعریف بسایط با چنین لوازمی کمتر از تعریف به حدود نیست.

پس فصل منطقی (که کاشف از صورت ذاتیه و نماینده فصل حقیقی است) از نظر ما فقط به

معنی ذاتی است متصف به صفتی به طور اطلاق، مانند ناطق و یا ضاحک (بدون دلالت بر اینکه این ذات متصف به این صفت، جوهر است یا عرض) سپس پس از دقت و تأمل، معلوم می شود که این ذات متصف بدین صفت، واجب است که جوهر باشد و یا عرض از قبیل کیف. پس جوهر بودن فصلی مانند ناطق معلوم نمی شود مگر بعد از ملاحظه خارج و مشاهده لوازم وجود خارجی جوهر نطقی.

پس بعد از دقت و تأمل معلوم خواهد شد که از جمله لوازم جوهر نطقی یکی حیوانیت است، به سبب صفت حساسیت و دیگری نباتیت است. به سبب قوه رشد و نمو و دیگری جمسیت است، به سبب طبیعت اتصال و دیگری جوهریت است، به سبب تجسم و خواهد معلوم شد که کلیه این امور همگی از لوازم وجود جوهر نطقی و فصل ناطقیّت اوست نه از لوازم معنی و ماهیت او در صورتی که ماهیت داشته باشد.

پس حق این است که هر موجود بسیطی صورت او وجود اوست (یعنی صورت او ذات اوست و ذات او وجود اوست زیرا موجود مجرد، عاری از ماده است، پس تمام ذات او صورت اوست و چون ذات او صورت اوست پس صورت او وجود اوست) و هر موجود مرکبی وجود او صورت اوست. (زیرا صورت، فصل است و فصل، وجود است و چون در نظر ما، ماده با صورت متحد است پس تمام ذات مرکب، صورت اوست) و البته این قاعده در مورد وجود عینی اوست و اما در وجود ذهنی، معنا و مفهوم صورت، جزء ماهیت مرکب است و صورت، تمام ذات و ماهیت مرکب نیست. زیرا ماهیت شیء عبارت است از «ماه الشیء هو هو» و مسلم است که ماهیت مرکب، وابسته به وجود صورتی است که مقارن با ماده باشد نه به صورت تنها و یا به صورت به هر نحو و کیفیتی که باشد (پس به طور کلی وجود خارجی هر امر مرکبی عبارت است از همان صورتی که در خارج دارد) هر چند بعضی از صور به قسمی است که وجود او در خارج (یعنی وجود طبیعی نه وجود مثالی و یا وجود عقلی او) ملازم با ماده است (ولی این ملازمیت در مورد بعضی از صور مرکبات، ناقض حکم کلی مذکور نیست. پس ماده از لوازم ذات و ماهیت صورت و یا از جمله ذاتیات ماهیت صورت نیست بلکه از لوازم وجود طبیعی اوست) پس وجود ذات که مساوق با وجود است، در کلیه مرکبات از آن جهت که مرکب از جمله لوازم انتزاعیه اند، مانند شئیت و امکان و نظایر آن (یعنی مرکب از آن جهت که دارای وحدت است، موجود است و ذات است، نه از آن جهت که مرکب و مجموع دو چیز است زیرا وجود مساوق با وحدت است. پس در حقیقت، صورت او موجود است و صورت امری است واحد و ماده، مستهلك در صورت است. پس وجود مرکب از آن جهت که مرکب متکثر است امری است انتزاعی).

سپس باید گفت که لفظ صورت بر موارد متعدد و معانی مختلفی اطلاق می شود. زیرا گاهی گفته می شود صورت و مراد، ماهیت نوعیه (هر چیزی است مانند صورت انسان) و گاهی گفته

می شود صورت و مراد، هر ماهیتی است (اعم از جنس و یا نوع و یا فصل و یا جوهر و یا عرض) و گاهی گفته می شود صورت و مراد، حقیقتی است که ماده به وسیله آن تقوم می یابد (مانند صورت جسمیه) و گاهی گفته می شود صورت و مراد، حقیقتی است که محل به وسیله آن، نوعی طبیعی می گردد (مانند صورت نوعیه انسان و یا فرس و یا صورت نوعیه انواع فلزات و یا انواع احجار کریمه) و گاهی گفته می شود صورت و مراد، کمالی است مفارق و مجرد مانند نفس. و اگر از روی دقت و با دیده تحقیق به کلیه موارد استعمالات نامبرده نظر کنی خواهی دریافت که کلیه معانی نامبرده، به يك معنای واحد بازمی گردند و آن معنی واحد عبارت است از «ماه الشیء موجود بالفعل ضرباً من الوجود». یعنی آن چیزی که به وسیله آن هر چیزی به نحوی از وجود، بالفعل موجود می گردد (زیرا صورت هر چیزی همان است که آن را در آن جهتی که بالقوه است از قوه به فعلیت می رساند و به وجودی که شایسته و درخور اوست موجود می گردد) و لذا گفتار حکما دایر بر اینکه صورت هر چیزی همان ماهیتی است که آن چیز بدان ماهیت، آن چیز است گفتاری است صحیح و مطابق با واقع. با آنکه در تعقیب آن گفتار گفته اند که ماده هر چیزی حامل صورت اوست (و چنین به نظر می رسد که این دو گفتار با هم متناقضند. زیرا اگر صورت تمام حقیقت هر چیزی است و یا اگر صورت مظهر و نشان دهنده ماهیت هر چیزی است، ماده چه سهمی در تکمیل این حقیقت دارد تا که حامل صورت باشد). ولی در حقیقت، این دو گفتار متناقض نیستند. زیرا قبلاً گفتیم که ماده با صورت، در وجود متحدند و وجود هر يك مغایر با وجود دیگری نیست هر چند برای ماده، نحوه دیگری است از وجود که در آن نحوه از وجود متحد با صورت نیست و آن وجودی است که در آن وجود دارای جهت قوه و استعدادی است که از این جهت بر صورت خاص و معینی سبقت زمانی دارد ولی کلام ما در این مقام درباره ماده است که به وسیله این صورت از قوه به فعلیت رسیده (و ماده با چنین خصوصیتی با صورت متحد است و بر صورت سبقت ندارد).

حکمت مشرقیه

از آنچه که در این اشراق و اشراقات گذشته از مطالب ما آموختی و به خاطر سپردی، بر تو معلوم شد که آنچه که سبب قوام و علت وجود و تحقق یافتن ماهیات مرکب و یا ماهیات بسیط است چیزی بجز مبدأ فصل اخیر نخواهد بود و دانستی که سایر صور و فصولی که از آن ماهیات انتزاع می شوند و با آنها در وجود خارجی متحد می باشند، همگی به منزله لوازم وجود همین فصل اخیرند، هر چند هر يك از این صور و فصول، خود، به حسب وجود مخصوص به خود، مقوم ماهیت و حقیقت دیگری هستند (که در عالم، به صورت موجود خاصی تحقق می یابند. مانند فصل جوهریت که به صورت جسم و فصل نامی که به صورت درخت و گیاه و فصل

حساس که بصورت حیوان موجود می گردند.)

پس حقایق فصول بجز وجودات خاص به ماهیات که هر يك از آن وجودات اشخاص حقیقه اند نخواهند بود. پس موجود خارجی واقعی و حقیقی در هر چیزی، فقط وجود است. لکن عقل به وسیله احساس و مشاهده، يك سلسله مفاهیم عام و یا خاص از نفس ذات و حقیقت این ماهیات و يك سلسله مفاهیم عام و یا خاص از عوارض آنها انتزاع می کند و سپس بدین مفاهیم ذاتیه جنسیه و فصلیه و یا بدین مفاهیم عرضیه عامه و یا خاصه بر آن ماهیات حکم می کند (و آنها را بر آن ماهیات حمل می کند و مثلاً می گوید ناطق که فصل اخیر است، به حکم تجسم، جوهر است و به حکم داشتن نیروی رشد و نمو، نامی است و به حکم داشتن نیروی حس و حرکت، حیوان است و یا اینکه به علت راه رفتن، ماشی است و مشی برای ناطق، عرض عام است و به حکم خاصیت خندیدن، ضاحك است و ضحك برای ناطق عرض خاص است). پس آن اوصافی که از نفس ذات و حقیقت ناطق، در عقل حاصل می گردد ذاتیات نامیده می شود و آنچه که از جنبه دیگری غیر از نفس ذات و حقیقت او در عقل حاصل می گردد عرضیات نامیده می شود. پس امر ذاتی ناطق (مانند جنس و فصل) متحد است با او و بر او حمل می گردد ولی بالذات نه بالعرض. و امر عرضی (مانند ماشی و ضاحك) نیز با او متحد است و بر وی حمل می گردد ولی حمل بالعرض نه بالذات.

تفریع عرشی

پس این است معنی وجود کلی طبیعی یعنی ماهیت من حیث هی در خارج. نه آنچه که مابین حکما مشهور است و می گویند که (موجودیت کلی طبیعی در خارج) عبارت از این است که ماهیت در خارج موصوف است به وجود، بدین معنی که همان طور که وجود در خارج بهر شخص و فردی نسبت داده می شود همین طور به ماهیت نیز نسبت داده می شود و نه آنچه که متکلمین و منکرین اصالت و تحقق وجود پنداشته اند و گفته اند که اصلاً و به هیچ وجه ماهیت، موجود به وجود اشخاص و افراد نیز نیست.

پس مذهب و عقیده مورد تأیید ما این است که وجود در حقیقت، موجود است و مشخص به نفس ذات خویش (و ماهیت در حد ذات خود هیچ سهمی از هستی و وجود ندارد) بلکه ماهیت از نفس ذات وجود انتزاع می گردد و هر امر عرضی نیز از وجودی که متعلق به آن وجود است انتزاع می گردد (مانند انتزاع مفهوم ابیض از وجود بیاضی که متعلق به وجود جسم است).

اشراق هفتم: در معنی اشد و اضعف

(قبلاً گفته شد که صور نوعیه، مبادی فصولند و فصول سهام و حصه هایی از وجودند و این

عناوین و مفاهیم، مانند جوهر و جسم و نامی و حساس و حیوان و ناطق، همگی از حقیقت وجود خاص به شیء انتزاع می گردند و نیز معلوم شد که فصل بر دو قسم است. یکی فصل منطقی مانند نطق که حقیقت آن همان صورت نوعیه است و دیگری فصل اشتقاقی مانند ناطق که به جای فصل منطقی در تعریف نوع آورده می شود.) اینک می گوئیم هر گاه فصل منطقی (که صورت و مظهری از وجود مخصوص به شیء است) به حکم عقل، موجود باشد و بر ذات و حقیقت شیء حمل شود (در بسیاری از موارد، فصل اشتقاقی نیز به طور انفراد و استقلال، در ضمن نوع موجود خواهد بود و این در جایی است که جنس دارای مراتب و انواع مختلفی باشد که در هر نوعی با فصلی جداگانه و منفرد از سایر انواع موجود می گردد مانند فصل ناطق در نوع انسان و فصل ساهل در نوع فرس و فصل ناهق در نوع حمار) ولی در بسیاری از موارد، لازم نیست که فصل اشتقاقی، بالفعل به طور انفراد موجود باشد (و بدین سبب به صورت انواع مختلف و متمایز از یکدیگر و با نام و نشان خاصی نمایان گردد) زیرا بسیاری از انواع اعراض دارای فصول منطقی می باشند ولی فصول اشتقاقی ندارند، مانند مراتب مختلف حرارت و یا مراتب مختلف بوها و یا مراتب مختلف سیاهی که در ضمن حرکت جسم به جانب اشتداد و یا به جانب نقصان در هر يك از این اقسام به وجود می آیند. (ولی هیچیک از این مراتب نامبرده به طور انفراد و مستقل از یکدیگر و با نام و نشان خاصی موجود نخواهند بود) والا لازم می آید که کثرتهای غیر متناهی مترتب بر یکدیگر، همگی بالفعل موجود گردند. (زیرا حرکت، امری است متصل و قابل انقسامات غیر متناهی).

و نیز برای کلیه انواع جواهر، فصول اشتقاقی وجود ندارد مگر آن جوهری که دارای ترکیب باشد (مانند انسان و فرس و نظایر آن) زیرا غالباً از يك جوهر صوری کمالی که مکمل جوهر دیگری است (مانند نفس ناطقه)، فصول منطقی بسیاری برای انواع بسیاری (در ضمن حرکت استکمالی) به وجود می آیند که کلیه این انواع و فصول مخصوص به آنها همگی منشعب از وجود آن جوهر صوری بسیط کمالی می باشند. پس با این بیان نیز ثابت شد که برای وجود مراتبی است از حیث کمال و نقص و شدت و ضعف.

حکمای مشاء می گویند هنگامی که می گوئیم این فرد از سیاهی شدیدتر از فرد دیگری است، مقصود ما این است که این فرد خاص از سیاهی، در سیاهی مخصوص به خود، به نحوی است که در صفت سیاهی، کمال و مزیتی بر فرد دیگری دارد نه اینکه معنی مشترك (و حقیقت کلیه سیاهی) از حیث ذات و حقیقت سیاهی دارای معانی مختلفی است (بدین گونه که حقیقت و ماهیت سیاهی در افراد سیاه مختلف باشد) پس تفاوت مابین افراد در نظر ایشان به سبب تفاوت در فصول است (و این همان است که ما بدان معتقدیم و حقیقت فصول همان انحاء خاص وجود است).

ولی صاحب کتاب حکمة الاشراق از قول حکمای فرس و پیروان رواقیون چنین نقل می کند که ایشان معتقدند به جواز وقوع تشکیک و تفاوت به شدت و ضعف در ذاتیات و ماهیت بعضی از انواع اعراض مانند ماهیت نور و حرارت و مقدار و ماهیت جوهر چنانکه ایشان معتقدند به وقوع تفاوت به اقدمیت در ماهیات (و گفته اند که ماهیت علت از آن حیث که علت است مقدم بر ماهیت معلول است از آن حیث که معلول است) ولی بطلان این نظریه قبلاً (در مباحث ماهیت) معلوم شد (و در این کتاب گفتیم که تشکیک در نفس ذات و ماهیت جایز نیست). و اما (ناگفته نماند که) ما بحث و تحقیق در مباحث تشکیک را به طور مبسوط در کتاب اسفار بیان کرده ایم و در آن جا حکم به جواز وقوع تشکیک به شدت و ضعف در ماهیت را از نظر نفس ذات و ماهیت ترجیح دادیم. ولی در این کتاب (از نظر به خود عدول نموده ایم) و می گوئیم که تشکیک به اشدیت و اضعفیت در ماهیت نیز عیناً مانند تشکیک و تفاوت به اقدمیت، بازگشت به وجود می کند (و کلیه مراتب ضعف و شدت در ماهیت، ناشی از ضعف و شدت در وجود است) پس بالنتیجه باید اذعان نمود که برای وجود در حد ذات خویش (با قطع نظر از حدود و ماهیات) اطوار و درجات و مراتب مختلفی است همان طور که برای اطوار مختلفه وجود، معانی و مفاهیم بسیاری است.

حکمت مشرقیه

معانی و مفاهیم کلیه قابل اتصاف به اشدیت و اضعفیت نیستند، خواه ذاتی و یا عرضی باشند بر خلاف وجود. زیرا وجود به ذات خویش از حیث کمال و نقص و تقدم و تاخر و غنی و فقر مختلف و متفاوت است. زیرا او به ذات خویش متعین و به ذات خویش متقدم و متأخر است همان طور که به ذات خویش کامل و ناقص و فاضل و عین فضیلت است و عدم به ذات خویش، نقص و ناقص و شر و شریر است (زیرا کلیه خیرات و فضایل ناشی از وجود است و کلیه شر و رو نقایص ناشی از عدم است). و اما معانی و مفاهیم کلیه هر چه که باشند و هر کجا که یافت شوند، تقدم و تاخر و کمال و نقص به سبب وجودات خاص عارض بر آنها می گردند. پس نور مثلاً در مفهوم نور و معنای کلی نور یعنی ظهور، هیچ گونه اختلاف و تفاوتی مابین افراد آنها وجود ندارد، بلکه تفاوت و اختلاف، فقط در انوار خارجی است که عبارتند از وجودات خارجی انوار.

ولی صاحب اشراق، شیخ شهاب الدین سهروردی، چنین پنداشته است که وجود، امر انتزاعی ذهنی است و صورت و حقیقتی در خارج ندارد و چنین گمان کرده است که ماهیات، مانند ماهیت نور و ماهیت سواد و نظایر آن و هم چنین ماهیت جوهر، بذات خویش و به نفس معنا و مفهوم نوعی و یا جنسی خود با قطع نظر از وجود قابل اشد و اضعف و تقدم و تاخر است. اما این

عقیده در نظر اهل فقر و عرفان صحیح و قابل قبول نیست.

و همچنین حکمای مشاء گمان کرده اند که قابل تشکیک به شدت و ضعف، همانا معانی و ماهیات نور و سواد و نظایر آن است.

ولی کلیه اختلافات و تفاوتهای حاصل از طریق تشکیک، در نزد اصحاب و یاران ما بازگشت می کند به انحای وجودات که در اصل حقیقت موجودیت، متفاوت و دارای درجات و مراتب مختلفند. نمی گوئیم در مفهوم و معنای عام وجود مختلفند زیرا معنای عام و مفهوم کلی وجود، مانند سایر معانی عامه (از قبیل شئیت و امکان و نظایر آن) مفهومی است انتزاعی و موجود در ذهن (که عارض بر کلیه موجودات اعم از واجب و ممکن می گردد و در نزد همه کس امری است زاید بر حقایق و اعیان خارجی) بلکه تشکیک و تفاوت به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تاخر در آن امری است که مایه تحقق اشیاء در خارج و مقابل عدم است.

بحث و تحصیل

صاحب اشراق، شیخ شهاب الدین سهروردی، بر حکمای مشاء که گفته اند شدت و ضعف در لون سواد (یعنی رنگ سیاهی) مثلاً ناشی از ناحیه فصول سواد^{۴۵} است چنین اعتراض نموده است که (طبق قانون فلسفی) فصل، عارض بر ذات جنس است و معنا و مفهوم آن غیر معنا و مفهوم جنس است و حال فصل نسبت به جنس عیناً حال سایر اعراض است (که در معنا و مفهوم، مغایر با جنس اند) و بنا بر این اشتداد در امری ماورای سواد است نه در نفس سواد (زیرا به گفته ایشان، اشتداد از ناحیه فصل است و فصل، عارض بر جنس و مغایر با اوست). پاسخ این اعتراض به زبان حکمای مشاء (و بر طبق اصول و عقاید ایشان) این است که فصل در حد ذات خود امری است بسیط که در واقع و نفس الامر، معنا و مفهوم جنس از لوازم ضروریه اوست و برای فصل سواد ماهیتی که داخل در تحت جنس دیگری باشد و برای آن وجودی باشد که به اعتبار آن وجود، امری ماورای سواد باشد وجود ندارد. بنابراین، فصل سواد نیز سواد است نه غیر سواد (زیرا همواره در وجود خارجی مقارن با سواد ملازم با اوست و جز با جنس سواد، با هیچ جنس دیگری موجود نخواهد شد).

و اما مادر پاسخ این اعتراض به زبان امروز (که بسیاری از اصول و قوانین عقلی و لواحق عرشی پایه های حکمت و فلسفه را محکم و استوارتر نموده است) می گوئیم فصل هر چیزی در حقیقت همان نحوه وجود خاص اوست، چنانکه خدای بزرگ به ما الهام فرموده است و وجود هر چند از نظر تحلیل ذهنی، امری است غیر از ماهیت، لکن وجود، در نفس الامر عین ماهیت و

۴۵. زیرا هر مرتبه ای از مراتب شدید، قائم به وجود فصلی است خاص و مربوط به آن مرتبه. - م.

متحد با اوست و کلیه احکام و آثار خارجیۀ ماهیت بازگشت به وجود می کند (و بالتبینه حکم هر یکی به دیگری سرایت می کند) و بنا بر این، فصل سواد نیز سواد است بلکه سواد حق و حقیقی اوست کما اینکه فصل جوهر در حقیقت جوهر است با اینکه جوهر، در تعریف فصل آورده نمی شود. زیرا برای فصل، حد و تعریفی نیست چنانکه برای وجود، حد و تعریف نیست (زیرا که فصل هر چیزی همان وجود خاص به اوست). پس ای سالک راه حق و حقیقت در این گفتار حکیمانه به خوبی بیاندیش و قلب خویش را به نور حکمت و دانش روشن کن و خدای بزرگ را که بخشنده فیض و نور علم و حکمت است سپاس و ستایش کن. تا اینجا مشهد اول از کتاب شواهد ربوبیه که مشتمل است بر مباحث امور عامه خاتمه می یابد.

مشهد دوم

بحث در وجود خدا و ایجاد عالم آخرت و عالم دنیا به
قدرت خلاقۀ خویش و در این مشهد شواهدی است چند

شاهد اول

در باره صنع و ابداع خدا، طی چند اشراق

اشراق اول: در بی نیازی واجب الوجود از ماسوای خود

ذات مقدس واجب الوجود که نخستین موجود و برتر از آن است که در وهم و عقل کسی بگنجد، وجودی است تام و کامل (و در حد اعلای تمامیت و کمال) بلکه مافوق تمام و کمال (یعنی هر وجودی و هر کمال وجودی صادر از وجود او و ناشی از کمال اوست) پس او فاقد هیچ کمالی و یا صفتی از صفات کمالیه و یا اراده و یا داعی و یا آلت و واسطه ای نیست (بلکه هر کمال و جلال و جمال او صاف فاضله ای منطوی در وجود اوست و هر واسطه و وسیله ای منطوی در قبضۀ قدرت اوست. پس اراده او عین ذات اوست بر خلاف نظریۀ طایفه کرامیه که معتقدند به حدوث اراده جدید در ذات او در مورد ایجاد هر چیزی و همچنین ایجاد عالم مقرون به داعی و قصد اتصال نفع به ماسوای خود نیست. بلکه ذات او خود غایت اصلی ایجاد است و صدور فیض وجود از ناحیه او عبارت است از تجلی مطلق و یا تجلیات خاص بی درپی که لازمه تمامیت و کمال اوست و از هر تجلی جلوه ای از وجود به صحنه بیکران غیب و شهود خودنمایی می کند و از خودنمایی خود، خویش را در مرتبه ای از مراتب وجود نشان می دهد و از ایجاد و تجلی آن، هیچ قصد و غایتی بجز ذات مقدس خویش ندارد.) و او موجودی است تام الفاعلیه (و فاعلیت او فاعلیتی است تام و کامل از هر جهت) و بنا بر این هیچگونه تغیر و تأثر و انفعال از غیر در امر فاعلیت او بر وی عارض نمی گردد (هر چند تغیر و تأثر و انفعال از غیر حیثیت انضمامیه و به صورت فاعلیت زاید بر ذات و فاعلیت حادث و جدید باشد مانند فاعلیت ما و یا مانند فاعلیت فاعلهای جسمانی که فعل و تأثیر آنها در غیر، مقارن با نوعی از حرکت و تحرك و یا تغیر و یا تأثر

و انفعال از ناحیه حدوث حالتی در ذات خود و یا از ناحیه غیر باشد و یا به واسطه تعقل صور مرسمه در ذات باشد، چنانکه مشائین گفته اند، و یا به واسطه تعقل اصلح و یا رعایت وقت مناسب بر ای ایجاد عالم باشد، چنانکه معتزله در مسئله مرجح حدوث عالم معتقدند. و الا اگر یکی از امور نامبرده در فاعلیت او مدخلیت می داشت فاعل مختار حقیقی نمی بود. بلکه فاعل مسخر و فاعل مقهور می بود. (زیرا مقام و مرتبه وجود او بی نهایت عظیم و در حد اعلای عظمت قرار گرفته و هیچ گونه نیازی به غیر (در تحت هیچ نام و نشانی که قبلاً بیان گردید) ندارد و او نخستین موجود و قبل از هر چیزی است. پس هیچ چیزی (به هر نام و نشانی که باشد) قبل از او نخواهد بود (پس اراده حادث و یا فاعلیت حادث و جدید و یا تغییر حال و انفعال از غیر و یا صور مرسمه در ذات و یا رعایت اصلح و یا وقت مناسب بر ای ایجاد و خلقت و یا هر چیزی که شرط و یا قید و یا صفتی زاید بر ذات او باشد، بر ذات او فاعلیت او سبقت نخواهد گرفت). و همان طور که قبلاً گفتیم او واحد مطلق و بسیط من جمیع الجهات و از هر جهت بالفعل است و اگر در ذات او جهت امکان یا جهت قوه یافت شود، واحد حقیقی و واحد مطلق نمی بود (زیرا در وی ترکیب از قوه و فعل و ترکیب از امکان و وجوب پدید می آید و ذات او دارای کثرت می شد). و اگر در ذات وی کثرت یافت شود هر آینه محتاج به غیر می بود (زیرا هر کثیری محتاج به اجزای خویش است) و بنا بر این، امری ماسوای او مبدأ اول کلیه اشیاء می بود (زیرا اجزای هر امر کثیری مقدم بر آن امراند).

و نیز همان طور که گفتیم ذات او مقدس و منزّه از هر گونه تغییری است. پس اگر تغییری در ذات او پدید آید خواه تغییر زمانی (بدین گونه که فاعلیت او از زمانی به زمان دیگری تغییر و تحول یابد) و یا تغییر ذاتی (بدین گونه که ذات او در فاعلیت و یا اتصاف به صفات کمال، در تحت اوضاع و احوال و شرایط خاصی و یا در تحت عوامل تأثر و انفعال از غیر قرار گیرد) هر آینه تغییر او به غیر از خیر به شر است زیرا (او خیر مطلق و عاری از هر گونه شری است) و هر رتبه و مقامی در عالم وجود، مادون مرتبه و مقام اوست. (پس اگر تغییر یابد و به چیزی غیر از ذات خویش که خیر مطلق و منبع جمیع خیرات است انتقال و ارتحال یابد، مسلماً از خیر به شری که جزء ذات اوست تغییر یافته) و این در نظر عقل، محال و ممتنع است زیرا هیچ موجودی طبعاً از حالی به حال دیگری انتقال نمی یابد، مگر آنکه این انتقال، انتقال به جانب چیزی باشد که برای او بهتر و نسبت به حال او نیکوتر باشد (پس تغییر در ذات او محال است، هم بدین علت) و هم به دلیلی که قبل از این گفته شد که هر متحرکی ناچار دارای قوه جسمانی است و هر موجودی که به حالت و کیفیتی می گراید که فاقد آن بوده است، ناچار دارای ماهیت است، در حالیکه واجب الوجود و سر سلسله موجودات و نخستین موجود، وجود محض و عاری از ماهیت و ماده و قوه و وجودی است اتم و اکمل کلیه موجودات.

اشراق دوم: در بیان اینکه صفات موجودات همگی از لوازم صفات واجب الوجود بلکه مستغرق در صفات اویند (همانطور که وجود کلیه موجودات، منبعث از وجود او و مستغرق در هستی مطلق و قائم به وجود اویند)

صفات واجب الوجود مانند وجود او عارض بر ماهیت او نیستند تا بالتبجیه بر ای او حد و مرتبه ای از وجود باشد که در آن حد و مرتبه از وجود، عاری از صفت علم و قدرت و سایر صفات باشد (زیرا معنی عروض صفت بر هر ذاتی این است که ذات در مرتبه ذات خویش فاقد آن صفت باشد).

پس کلیه صفات کمال در حاق ذات اوست زیرا او صمد است (و صمد در لغت به معنی پر و مملو و فاقد خلل و فرج، یعنی او مملو است از کمال و جمال چنانکه گفته اند «المملآن اوجب الفیضان» مملو بودن ذات موجب افاضه فیض بر ممکنات شده است، نه اضطراب و یا عدم اختیار در امساک فیض. و چون صمد است پس کلیه صفات کمالیه وجود در وجود او جمع است) و او فرد است (یعنی واحد مطلق و بسیط مطلق و عاری از ترکیب از قوه و فعل است و اگر صفتی از صفات کمال، عارض بر ذات او بود ذات او در مرتبه ذات، عاری و خالی از آن صفت بود و از ناحیه آن صفت، بالقوه بود). پس باید کلیه کمالات او از قوه به فعلیت رسیده و همگی در وی بالفعل موجود باشند، چنانکه در آیه شریفه «لَا یَغَاذِرُ صَغِيرَةً وَلَا کَبِيرَةً إِلَّا احْصَاهَا» ([آن نامه] هیچ خرد و کلانی را فرونگذاشته و همه را بر شمرده است - سوره کهف، آیه ۴۹) به این مطلب تصریح فرموده است. زیرا در ذات او جهتی و حیثیتی غیر ذات او وجود ندارد (تا بتوان او را از آن جهت و حیثیت فاقد کمال و بالقوه دانست) و قبلاً گفتیم که وجود او کل الوجود و مشتمل بر کلیه وجودات است. همچنین صفات او کل صفات و مشتمل بر کلیه صفات موجودات است. زیرا او بسیط الحقیقه است و هر موجودی که بسیط الحقیقه است کل اشیاء و مشتمل بر کلیه حقایق است. زیرا در هیچ موجود بسیطی نقصان وجود ندارد، زیرا نقصان موجب تعدد است، پس موجودی که در وی تعدد نیست ناقص نیست و موجودی که ناقص نیست هیچ امری از امور کمالیه که لازمه ذات اوست خارج از حیطه ذات او (و یا عارض بر ذات او نیست) چنانکه این مطلب قبل از این به تفصیل بیان گردید.

پس علم واجب الوجود، واحد است و در عین وحدت، علم به هر چیزی است و عین علم هر چیزی است به هر چیزی. زیرا اگر چیزی در عالم باشد که علم واجب الوجود علم به آن چیز نباشد علم او علم حقیقی و علم من جمیع الجهات نیست، بلکه علم است از جهتی و جهل است از جهتی دیگر (زیرا در این صورت، علم است به چیزی و جهل است به چیز دیگری و علمی است ممزوج به جهل) و حال آنکه حقیقت چیزی ممزوج به غیر آن چیز نیست و چون علم او علم به هر چیزی نیست (بلکه علم به چیزی است و جهل به چیز دیگری و حقیقت او حقیقت تامه

علم و مشتمل بر کلیه علوم نیست) بنا بر این ذات او که عین علم اوست از جمیع جهات از قوه به فعلیت نرسیده (زیرا از جهت جهل به چیزی، موجودی است بالقوه و دارای جهت قوه و امکان) و حال آنکه ثابت شد که ذات مقدس و واجب الوجود که سرسلسله کلیه موجودات است عاری و منزله از جهت امکان و قوه است؛ و هر کس فهم این مسئله بر وی دشوار باشد و نتواند بفهمد که علم واجب الوجود، با وحدت و بساطت خویش، علم به کلیه اشیاء و ماسوی است، دشواری این مسئله بر وی بدین سبب است که واجب الوجود را واحد به وحدت عددی فرض نموده، و حال آنکه قبلاً گفته شد که وحدت او مانند سایر آحاد نیست و همچنین وحدت صفات کمالیه او. و این خودیکی از مشکل ترین اسرار الهیه و از جمله مسایل دقیق و رقیق فلسفی است و درک آن میسر نیست مگر برای آنان که نفس خویش را از صفات رذیله تطهیر نموده اند.

نص تنبیهی

پس آنچه که در نزد خدای متعال (در حیطه وجود جامع کامل او) است عبارت است از حقایق اصیل (و مرتبه اعلای هر موجودی که در این عالم و یا عوالم دیگر امکانی مشاهده می شوند) و همگی در برابر آن حقایق اصیل به منزله سایه و شبیح اند در برابر صاحب سایه و شبیح. و آنچه که در نزد خدا و در حیطه وجود اوست، بدان نام و نشان سزاوارترند از آنچه که در آفرینش مشاهده می شوند (یعنی مثلاً حقیقت انسان موجود در ذات واجب الوجود به حقیقت انسانیت و نام و نشان انسانیت سزاوارتر از انسان موجود در عالم است).

بعضی از علما در این مقام گفته اند که علم واجب الوجود بذات و شئییت امر معلوم، در مرتبه ذات و حقیقت خود به مراتب اقوی و اتم از وجود آن امر معلوم، در حد ذات خویش است (یعنی مثلاً انسان علمی موجود در ذات واجب الوجود، در اصل ذات و حقیقت انسانیت، اقوی و اتم و اکمل از ذات و حقیقت انسان موجود در عالم است). بلی حق همین است زیرا ذات مقدس واجب الوجود صانع و سازنده هر چیز و بیخشنده حقیقت هر صاحب حقیقتی است (زیرا ذات و حقیقت هر چیزی از لا در حیطه ذات و وجود او موجود بوده و وجود او به علت تمامیت و کمال و از فرط جامعیت و شمول، طراح و نقشه ساز هر موجودی است تا آنگاه که طرح و نقشه و هندسه موجود در ذات خویش را در صحنه عالم هستی به نمایش در آورد و هر یک را به وجودی که لایق و شایسته اوست نشان دهد) و مسلم است که هر چیزی در نفس ذات خویش (و با قطع نظر از ارتباط و انتساب و تعلق به واجب الوجود) امری است بالا مکان و با ملاحظه انتساب و ارتباط با واجب الوجود که صانع و سازنده اوست، موجودی است واجب و ضروری و تام و کامل و مؤکد و بدیهی است که تأکد و تمامیت هر چیزی فوق ذات و مرتبه ذات، و کمالی است اضافه بر ذات او.

(این بود حاصل گفتار آن دانشمند و مورد تأیید و موافق و نظریه ما) هر چند فهم و درک این مطلب دقیق نیازمند به فکری عمیق و درونی آگاه و مشتعل است.

اشراق سوم: در بیان اینکه نخستین فیض حق و صادر اول، امری است وحدانی و عاری از کثرت و تعدد

(هر چند به عقیده ما صادر اول یعنی نخستین اثری که از ناحیه ذات مقدس واجب الوجود جلوه گر می شود همان وجود منبسط است که تجلی اول ذات و ساری در کلیه موجودات است و) خدای متعال در آیه شریفه «و ما امرنا الا واحده» (امر ما جز یگانه نیست - سوره قمر آیه ۵۰) بدین نکته بدیع (نیز) اشاره فرموده و می گوید نیست امر ما یعنی فرمان صدور عالم، بجز یکی (ولی مشهور مابین حکما این است که صادر اول، عقل است) زیرا آنچه که نخستین بار از ناحیه واجب الوجود موجود می گردد باید عقل باشد زیرا قبل از این گفته شد که واجب الوجود، واحد حقیقی است پس واجب و لازم است که فیض نخستین و اولین موجود صادر از وی، موجود واحدی باشد که هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر، مجرد از ماده باشد و بنا بر این، صادر اول چیزی جز عقل نخواهد بود. زیرا جسم به علت (ترکیب از هیولی و صورت) فاقد وحدت است و هیولی (به علت بالقوه بودن) فاقد تأثیر است و عرض (به علت احتیاج به موضوع) و صورت (به علت احتیاج به ماده) فاقد استقلال در وجوداند و نفس (به علت احتیاج به بدن و آلات و قوای بدنی) فاقد استقلال در تأثیر است.

اشراق چهارم: در بیان کیفیت و ساطت صادر اول در ایجاد سایر موجودات اگر از هر عقلی، عقلی دیگر صادر گردد (و سلسله صدور عقول همواره ادامه یابد) هیچگاه نوبت ایجاد به اجسام نمی رسد و اگر از واحد حقیقی یعنی ذات واجب الوجود موجودی جز او بالذات (و بدون واسطه موجود واحدی مانند عقل که در صفت وحدت مناسبتی با او داشته باشد) صادر گردد هر آینه در ذات او کثرتی بالذات و واقعی وجود خواهد داشت (زیرا صدور کثیر از واحد بالذات محال است).

پس در تحقیق این مسئله بر اساس يك نهج عرشی می گوئیم برای صادر اول از جهت اینکه او موجودی است صادر از ذات واجب الوجود، وحدتی است بالذات و نیز از برای او از جهت داشتن ماهیت و عروض محدودیت ناشی از قصور ذات و مرتبه وجودی او از ذات و مرتبه وجودیه واجب الوجود، نه ناشی از ناحیه جعل و تأثیر فاعل^۱، کثرتی است بالعرض.

۱. قبل از این گفته شد که ماهیت، مجعول بالعرض و در جعل، تابع جعل وجود است. - م.

(و چون صادر اول، هم ذات خویش را تعقل می کند و هم شاهد و ناظر وجود و وجوب و کمال حضرت معبود مطلق و عاشق جلال و جمال اوست و هم دارای ماهیت و امکان ذاتی است) لذا از جهت وجود ذات او که همواره او را تعقل می کند موجودی (به نام نفس کلی) از وی صادر می گردد و از جهت مشاهده حضرت معبود و وجوب وجود و قدرت او و عشق به جمال و کمال او، موجود دیگری (به نام عقل ثانی) صادر می گردد و از جهت ماهیت و امکان ذاتی و فقر و احتیاج وی به ذات علت، موجود دیگری (به نام جسم) صادر می گردد و هر معلول اشرفی، به علت اشرفی نسبت داده می شود و سپس به همین ترتیب در علل و اسباب (که در سلسله طولیه وجود و قوس نزول قرار گرفته اند، به نسبت قرب و بعد آنها از مبدأ کل) تکراری (نظیر تکرر در ذات عقل اول) پدید می گردد و بدین جهت، کثرت و تعدد در معلولات و مسببات حاصل می شود (تا آنگاه که سلسله علل و معلولات و اسباب و مسببات به هیولی که آخرین معلول و نازلترین موجود نسبت به مبداء کل است منتهی گردد) و باید دانست که (با اینکه صدور موجودات از واجب الوجود به ترتیب علی و معلولی و با واسطه بوده است، مع ذلك) همگی معلول و مخلوق اویند و همگی بالذات و به طور حقیقت، منسوب به اویند (چنانکه گفته اند «لا مؤثر فی الوجود الا الله») و ضمناً هم فرق مابین فعل واجب الوجود و اثر واجب الوجود بر تو معلوم و آشکار شد. پس فعل او وجود مطلق و ایجاد مطلق است و اثر او ماهیاتند که لوازم وجودات اند.

اشراق پنجم: در بیان عدد ملائکه عقلیه

خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «واوحی فی کلّ سماء امرها» (و به هر آسمانی امرش را وحی کرد - سورة فصلت، آیه ۱۲) در هر آسمانی درباره امر آن آسمان وحی نمود. قبل از این گفته شد که برای هر متحرکی محرکی است. پس عدد محرکات به تعداد متحرکات است و نیز دانستی که کلیه حرکات طبیعی، مستند اند به شوقها و اراده های موجود در ذات متحرك و نیز دانستی که شوقها همگی به غایات و هدفهای عقلیه منتهی می گردند. پس اگر کلیه متحرکات و محرکات به طور مجموع، مستقیماً و ابتداءً بدون رعایت ترتیب و در نظر گرفتن اولیت و ثانویت در ایجاد و خلقت، به واجب الوجود و یا به صادر اول نسبت داده شوند، هر آینه تعدد جهات و کثرت حیثیات و اعتبارات در ذات او راه می یافت و حال آنکه با دلیل و برهان قاطع، ثابت کردیم که ذات واجب الوجود واحد من جمیع الجهات است و نیز با برهان قاطع ثابت نمودیم که صادر اول موجودی است وحدانی الذات، هر چند بالعرض دارای سه وجه مختلف است (که از هر وجهه ای موجودی از وی صادر می شود). پس با این ترتیب، جواهر عقلانی الوجود دارای عدد کثیری هستند و بر طبق اعداد متحرکات و حرکات کلیه آنها (زیرا طبق قاعده مزبور از هر جوهر عقلی، جوهر عقلی دیگری با يك نفس کلی و يك جرمی از

اجرام افلاک نه گانه صادر می گردد و هر عقلی با هر نفسی متعلق به يك جرمی از اجرام فلکیه اند. ضمناً باید گفت مقصود از جواهر عقلیه مفارق از وجود در اینجا ارباب انواع بسایط و موالید مرکبند که اعداد آنها بر طبق اعداد محرکات و حرکات کلیه حادثه اند و هر يك از این جواهر عقلیه، محرك و عامل حرکات کلیه اند که در ایجاد بسایط و ترکیب و فعل و انفعال و حدوث موالید و مرکبات، مؤثر و مدبرند و هر يك از این حرکات کلیه که حادث و موثر در ایجاد نوعند، پس از وجود نوع منقطع می شوند.

و نیز از طرفی دیگر، به وسیله صنعت و علم مجسطی^۲، وجود يك سلسله اجرام سماوی بسیاری که عدد آنها (به گفته ارسطو) بالغ بر پنجاه و یا بیشتر (و به گفته بطلمیوس بالغ بر بیست و چهار جرم فلکی است) و هر يك دارای حرکات دوریه ای می باشند که هم از حیث مقدار و هم از حیث جهت مختلف و متفاوتند، بر حکما ثابت شده است و برای هر يك از این اجرام کروی متحرك، قوه و نیروی محرکی است به نام محرك شوقی (و نفس فلکی) که دارای شوق و علاقه غیر متناهی است (و بدین علت، خود نیز متحرك و غیر ثابت است) و همچنین برای او محرکی است ثابت و بی حرکت (به نام عقل مفارق) که تحريك وی بر سبیل تحريك معشوق است نسبت به عاشق خویش.

پس برای هر يك از این اجرام فلکی، دو محرك است. یکی مفارق عقلانی (که خود، مباشر و متصدی تحريك جرم فلکی نیست) و دیگری (محرکی که مزاوول و مباشر تحريك جرم فلکی است به نام) مزاوول و مباشر نفسانی که مایه قوام و تحقق جرم سماوی و صورت اوست.

پس محرکات مفارق عقلانی، محرك نفوس افلاکند بدین جهت که مطلوب و معشوق نفوسند (همان طور که معشوق، عاشق را تحريك می کند) و محرکات مزاوول (یعنی نفوس فلکیه که متعلق به اجرام فلکیه اند) ماده و جرم فلکی را علی الدوام به حرکت درمی آورند، بدین علت و سبب که طالب و عاشق وصال عقولند و طبیعت سماویات (یعنی ذات و ماهیت آنها) صورت این حرکات جسمانی و اصل و مبدأ آنها است (زیرا متحرك، ذات و طبیعت و صورت ذاتیه و ماهیت آنها است) و نفوس سماویه صورت و مظهر و محل عشق و شوق آنها به وصال عقول اند و مجموعه افلاک و کرات سماویه همگی زنده و دارای درک و شعور و مقام و مرتبه تعقلند و همگی در حقیقت، عاشق جلال و جمال الهی و طالب و جویای اویند (چنانکه گفته اند «وبالعشق قامت السماوات والارض») و باید دانست که مقام و مرتبه عقول بالاتر و بالاتر از

۲. علم مجسطی از وجود افلاک و اجرام درخشانی که در آن افلاک ثابت و یا متحركند و مقادیر و فواصل مابین آنها و روابط آنها با یکدیگر بحث می کند. البته قسمتی از سخنان صدر المتألهین در این مقام و اشاره به وجود افلاک به نام مدارات حرکات کواکب سیار، همگی بر اساس هیئت بطلمیوسی است. - م.

نفوس است و آنان به خدا نزدیکتر و درجه عشق و عبودیت آنها نسبت به خدا به مراتب بیشتر است. پس عدد عقول بر طبق عدد افلاک و اجرام و عدد نفوس مدبره آنها است. پس جنود و لشکر یان خدا بسیارند و جز او احدی تعداد و شماره آنها را نمی‌داند چنانکه در قرآن مجید می‌فرماید «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (و سپاه پروردگارت را کسی جز او نمی‌شناسد - سوره مدثر، آیه ۳۱)

اشراق ششم: در تنزیه و تقدیس ذات واجب الوجود از مذاهب و عقاید جهال منزّه بدان پروردگار خود را از آنچه که اهل جاهلیت اولی قبل از ظهور اسلام و یا اهل جاهلیت ثانی بعد از ظهور اسلام در حق وی گفته‌اند.

اما اهل جاهلیت اولی (که در حقیقت، دهریه و یا طباعیه و یا ملاحده و یا مشرک بوده‌اند به طوایف ذیل منقسم می‌شوند). جمعی از ایشان گفته‌اند که ذات واجب الوجود که به اعتقاد ما و کلیه موحدین عالم، ذاتی است قائم به ذات و مستغنی و بی‌نیاز از ماسوای خود، همین فلک محسوس متحرک به دور خویش و یا کلیه کواکب و ستارگان درخشان سیار و یا یکی از آنها است.

گروهی دیگر از ایشان کسانی هستند که چنین پنداشته‌اند که ماده اولیه و هیولای همین اجسام محسوس، خدا است و او بالذات خود، موجودی قدیم و ازلی و مجرد از هر صورتی بوده است و سپس صور اجسام و اجرام و حرکات و موالید و مرکبات در وی حادث شده‌اند.

گروهی دیگر از ایشان مانند پیر و ان ذیمقر اطیس بر آنند که ماده ازلی قدیم، خود اجسامی هستند که همگی در ذات و طبیعت نوعیه متفق‌اند و در اشکال و مقادیر، مختلفند.

جماعتی دیگر از آنان، نظیر اصحاب خلیط (که هر جسمی را بالذات مشتمل بر کلیه اجسام و خواص آنها می‌دانند) بر آنند که ماده ازلی قدیم، اجسامی هستند که در ذات و طبیعت نوعیه متفقند.

گروهی از ایشان بر آنند که ماده ازلی قدیم، عنصر واحدی است به نام آب یا هوا یا آتش و یا چیز دیگری. گروهی دیگر از ایشان به نام حرانیون گفته‌اند که ماده ازلیه عالم پنج چیزند: هیولی، زمان، خلاء، نفس، اله. (حرانیون طایفه‌ای بوده‌اند منسوب به «حرنان» که رئیس آنها بوده و ایشان معتقد به پنج اصل قدیم برای عالم بوده‌اند.)

گروهی دیگر از ایشان که عبارتند از نصاری بر آنند که ماده ازلی و اصل قدیم عالم عبارتند از اقانیم ثلاث به نام اب و ابن و روح القدس.

جماعتی دیگر که عبارتند از طایفه مجوس، وجوب وجود را به دو امر متضاد به نام خیر و شر نسبت داده‌اند (و برای عالم دو مبدأ به نام خیر و شر قایلند و گاهی از آن دو مبدأ به نام یزدان و

اهرمن و گاهی به نام نور و ظلمت یاد می‌کنند. یزدان و یا نور را مبدأ خیرات و زباینها و اهرمن را مبدأ شر و رونا کامیها می‌دانند و این طایفه از کفار و جهال نزدیکترین طوایف اند به اهل عقل و خرد^۳. و اما اهل جاهلیت ثانی (که بعد از ظهور اسلام پدید آمده‌اند و غالباً خود را مسلمان و پیر و مذهب اسلام می‌دانند نیز درباره مبدأ و پاره‌ای از اوصاف مربوط به آن عقاید و افکار باطل و ناپسندی ابراز داشته‌اند). گروهی از ایشان خدا را جسمی مستولی و متکی بر عرش دانسته‌اند. گروهی دیگر او را محل حوادث و اراده‌های غیر متناهی فرض نموده‌اند. گروهی دیگر از آنان گفته‌اند که او موجودی ازلی و همواره ساکت و آرام و بدون هیچگونه قصد و اراده و خواسته‌ای بوده است و سپس با قصد و اراده جدیدی آغاز به کار و آفرینش عالم نموده است. برخی از این گروه فعل خود را مقرون و مسبوق به داعی زاید بر ذات دانسته (وداعی زاید بر ذات را عامل و انگیزه ایجاد پنداشته‌اند) آنگاه جماعتی از ایشان گفته‌اند که عالم، در زمانی ایجاد شده است که مناسب و شایسته ایجاد آن بوده است.

گروهی دیگر از ایشان گفته‌اند که ایجاد عالم ممکن نبوده است مگر در آن زمانی که یافت شده است. زیرا لحظه‌ای جز آن لحظه نبوده است و وقتی قبل از عالم وجود نداشته (ولی ناگفته نماند که اگر آن لحظه، جزء عالم و آنی از آنات زمان که خود جزئی از اجزای عالم است بوده باشد، جزء شیء سابق بر شیء و علت و داعی ایجاد آن نخواهد بود. و اگر جزء عالم نبوده است پس اطلاق «آن» و «لحظه» و «حین» و «زمان» و نظایر آن بر وی غلط است. زیرا همه این عناوین، جزء عالم‌اند و عالم مخلوق اوست).

و اما آنان که قایل به وجود داعی زاید بر ذات نشده‌اند گفته‌اند وجود عالم (و ایجاد آن از ناحیه ذات مقدس واجب الوجود) متعلق به زمان و یا «آن» معینی و یا مرهون به چیز دیگری (از قبیل قید و شرط و داعی زاید بر ذات) نیست (زیرا فرض وجود این امور و دخالت آنها در ایجاد عالم مستلزم تعلیل است) در حالی که فهم آنان از تعلیل (یعنی ذکر علت و سبب ماورای ذات برای ایجاد عالم) عاجز و قاصر است. بلکه به عقیده ایشان، وجود عالم، فقط متعلق به ذات فاعل و معلل به خواست و اراده اوست و نشاید که از وی دلیل و علتی خواست و این گفتار از نظر ما به عقل و منطق نزدیکتر است با اینکه کلیه مذاهب نامبرده همگی متفقند در نفی علت تامه از ذات واجب الوجود (و این مفسده‌ای است مشترک مابین کلیه مذاهب نامبرده).

و اگر تو دارای بصیرت و اندیشه تابنده فلسفی و معتقد به اصول مشرقیه و اصول عرشیه فلسفیه ما باشی، در حالتی که خدای متعال به تو شرح صدر عطا فرموده و به نور و فروغ اسلام

۳. برای اطلاع بیشتر و دقیق از مذهب مادی و پیر و ان مائر بالسم و ابطال آراء و عقاید آنان به کتاب مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام، تألیف مترجم مراجعه شود. - م.

قلب تو را روشن و منور نموده است، بر تو بسی سهل و آسان است که ظلمت این اوهام و خرافات را از نور فطرت و چهره دل تابناک بزدایی و صدا و غوغای این مغالطات گمراه کننده را از گوش عقل و خرد خویش دور کنی به شرط آنکه خدا بخواهد.

قضیه فرقانیه

به درستی بیشتر مردم، در حقیقت، چیز دیگری جز خدا را ستایش و پرستش می کنند. همان طور که خدا در قرآن مجید می فرماید «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (سوره یوسف، ۱۰۶) یعنی بیشتر مردم بخدا ایمان نمی آورند مگر آنکه ایمان ایشان مخلوط با شرك است و در حقیقت، چیزی غیر از خدا را می پرستند و آن را در الوهیت، شريك وی قرار می دهند. و در آیه دیگری می فرماید «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (سوره نساء، ۱۳۶) ای کسانی که ایمان آورده اید، ایمان بیاورید. و همچنین آیات بسیار دیگری که ناظر به همین مطلب است. زیرا کلیه افراد مؤمنین بجز عارف ربانی در حقیقت، خدا را پرستش نمی کند. زیرا خدای ایشان در حقیقت، همان صورت و چهره بتهایی است که آنها را با آلات نیروی وهم و تخیلات خویش تراشیده اند. پس فرقی چندان مابین ایشان و آنان که بتها را ستایش و پرستش می کنند وجود ندارد مگر به الفاظ و عبارات. زیرا معبود هر يك از طوایف اهل ایمان که راهی به طریق عرفان نیافته اند و نور عرفان در قلب ایشان تابش نیافته، همان چیزی است که در قبال خویش ساخته و پرداخته و به نیروی تخیل در درون خود مجسم ساخته اند. بجز الهیون و خدا پرستانی که به نور هدایت و الهام الهی راهی بسوی معرفت او یافتند (و او را از طریق عرفان و سیر و سلوک و مقام کشف و شهود تا بدان حد که مقدور بوده است شناختند) و خدا ولی و قیم آنان و متصدی امور و حامی ایشان است. همچنانکه ولی و حامی آنان که صور اجسام و بت های پرداخته اوهام و تخیلات خود را معبود و قبله گاه خود قرار داده اند، هوای نفس و اهریمنان اند؛ چنانکه خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (سوره بقره، ۲۵۷) و نیز پروردگار بزرگ در آیه شریفه «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» (سوره انبیاء، آیه ۹۸) به همین مطلب اشاره فرموده است زیرا معنی آیه این است که شما و آنچه را که بجز خدا پرستش می کنید سنگ فرش جهنم هستید. یعنی جای شما در قعر جهنم است.

و چون جماعتی از مخاطبین به این آیه از پیر و ان حضرت عیسی (ع) بودند و به اعتقاد خویش عیسی (ع) را خدای دانستند و او را پرستش می کردند، هنگام که این آیه نازل شد با پیغمبر اکرم (ص) در مورد این آیه مجادله کردند (که چگونه خدای تو عیسی را که معبود ما است سنگ فرش جهنم دانسته است). رسول اکرم (ص) در پاسخ آنان فرمود معبود شما

طاغوت است. مقصود پیامبر از این جمله این بود که معبود شما همانا تصورات واهی و تخیلات باطلی است که در وهم خود ساخته و پرداخته اید و عیسی را که خود مخلوق خدا بوده است مظهر آن اوهام و تخیلات خود قرار داده اید (بس آنچه را که پیشینیان و اهل جاهلیت اولی و یا فرقی یهود و یا نصارا و یا فرق گوناگون مسلمین و اهل جاهلیت ثانیه درباره ذات و صفات خدا و مبدأ نخستین عالم وجود گفته اند که برخلاف گفتار انبیا و اولیا و فیلسوف الهی و عارف ربانی است و در حقیقت ساخته و پرداخته جهل و عناد و یا وهم و خیال و یا سفسطه و جدال است، همگی یا مخلوق اویند و یا بتهایی هستند با اشکال مختلف و صور گوناگون که با اندیشه و تصورات واهی خود ساخته و پرداخته اند و در حقیقت، مصنوع و مخلوق خود آنها می باشند، چنانکه امام صادق علیه السلام فرموده است «كُلُّ مَا مِزَّ تَمَوْهَ بَاوْهَامِكُمْ فِي ادْقِ مَعَانِيكُمْ فَهُوَ مِثْلُكُمْ مَخْلُوقٌ لَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» و بدین جهت ما این فصل از کتاب را قضیه فرقانیه نامیدیم تا میان مؤمن حقیقی و غیر مؤمن و یا مؤمن خیالی و تصویری فرقی و جدایی گذاشته شود و حق از باطل شناخته شود و به قول شاعر: جنگ هفتاد و دود ملت همه را عذر بنه - چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند).

حکمت قرآنیه

جمع افراد بشر (چه آنان که خدا را شناخته و او را پرستش می کنند و چه آنان که خدا را نشناخته و چیزی جز خدا را مانند بت و غیره پرستش می کنند) در حقیقت خدا را پرستش می کنند زیرا آنان که بت را پرستش می کنند بدین جهت بت و یا هر چیز دیگری را پرستش می کنند که به گمان باطل خویش آن را خدا پنداشته اند. پس ایشان نیز موجودی را پرستش می کنند که آن را به عقیده خود به حقیقت، خدا پنداشته اند. (بس ایشان هر چند که کافرند) ولی کفر آنان به علت این است که درباره موجودی غیر خدا به الوهیت و ربوبیت او تصدیق نموده اند. پس ایشان در تصور، به صواب رفته اند (زیرا خدا را خواسته و تصور کرده اند) ولی در تصدیق به خطا رفته اند (زیرا به الوهیت موجودی جز خدا تصدیق کرده اند).

پس به عقیده ما هیچ فرقی از این جهت مابین این طایفه و طوایف بسیاری از پیر و ان اسلام نیست (زیرا بسیاری از مسلمانان چنانکه قبلاً گفتیم نیز مرتکب این خطا شده اند و در معرفت خدا و صفات خدا طرقي باطل و برخلاف حق و حقیقت اختیار نموده اند) و خدای متعال در آیه شریفه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (سوره اسراء، ۲۳) به این نکته اشاره، بلکه تصریح فرموده است.

حکمت مشرقیه

برای جمیع موجودات خواه موجود کاین (مانند اجرام و اجسام) و یا موجود مُبدع (مانند نفوس و عقول)، دینی فطری و طاعتی است ذاتی و نهادی نسبت به خدای متعال (که هر يك را در حد وجود و مرتبه خود به وظیفه ای خطیر و نظامی منظم مأمور فرموده) که در انجام آن وظیفه خطیر هیچگونه عصیان و تخلف و تمردی تصور نمی رود، زیرا امر و فرمان او حتمی و مشیت او نافذ و حکم او در کلیه موجودات، جاری است و برای هیچ موجودی مجال و امکان عصیان و تمرد از امر و فرمان الهی نیست.

مقصود ما از این امر، امر تکوینی و قضای حتمی الهی است (که افلاك و ستارگان سیار و کواکب دوار را به حرکت و دوران، و عناصر و بسایط را با اتصال و ارتباط و اختلاط و امتزاج با یکدیگر برای ایجاد و تکوین مرکبات، و آفتاب و ماهتاب و سایر منظومه شمسی را به تابش و نوربخشی و تجلی و فروغ، و درختان و گیاهان را به رشد و نمو و آوردن ازهار و اثمار، و آب را به نفوذ در اعماق گیاهان و درختان و جریان در کانون و نهاد نیازمندان، و خاک را به پذیرش جنبندگان و سکونت انسان و حیوان، و هوای را به جنبش و وزش و تهویه و تلطیف فضا، مأمور فرموده و در درون انسان از عجایب قدرت و شواهد و دلایل حکمت و تدبیر، قوا و نیروهای بس عظیم و شگرف نهاده و هر يك را به انجام وظیفه بسیار خطیر برانگیخته است) و اما امر تشریعی (که عبارت است از احکام و دستورات صادر از شرع مقدس اسلام و یا سایر شرایع که فقط عامه ثقلان یعنی جن و انس به انجام آن مأمور و مکلفند)، در این امر، هم طاعت و هم عصیان راه دارد. طاعت به الهام ملک و عصیان به وسوسه شیطان. طاعت به مقتضای اسم الهادی و عصیان به مقتضای اسم المضل که دو اسم از اسماء الهی اند و در حدیث شریف «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنَ أَصْبَعِ الرَّحْمَنِ» (قلب مؤمن بین دو انگشت از انگشتان رحمن است) به آن دو اسم اشاره شده است.

اشراق هفتم: در بیان محبت خدا نسبت به بندگان خود.

خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (سوره مائده، ۵۴) بندگان را دوست دارد و بندگان نیز او را دوست می دارند.

توضیح اینکه ذات مقدس واجب الوجود موجودی است که سرور و ابتهاج او به ذات خویش (که عالیه ترین مراتب وجود و دارای عالیه ترین درجات کمال و جمال و زیبایی و منشأ همه زیباییهاست) شدیدترین مراتب سرور و ابتهاج است. زیرا او در مقام علم به ذات خویش بزرگترین موجودی است که زیباترین موجودات را که ذات خود اوست با شدیدترین مراتب ادراك، ادراك می کند و عالم و معلوم و علم، هر سه در حق او یکی است (چنانکه در مبحث اتحاد

عقل و عاقل و معقول بیان خواهد شد) و هر سه در حق او در عالیه ترین درجات و مراتب است. و لذت در محسوسات عبارت است از شعور و درك کمالی که به نیروی حس می رسد به شرط نبودن حجاب و غفلت، لکن آنچه که از معنای لذت، شایسته مقام واجب الوجود است هر چند که لذت (بدان معنا که گفته شد) نامیده نمی شود (زیرا او نفس کمال و جامع جمیع کمالات است و کمالی از ناحیه غیر به او نمی رسد و حجاب غفلت درباره او تصور نمی شود) بلکه بهجت و علاء و بهاء نامیده می شود، باید آن معنای مناسب و شایسته ذات او، در اعلی مراتب درجات لذت باشد.

پس واجب الوجود برتر و والاتر موجودی است که به ذات خود و همچنین به ماسوای خود عشق می ورزد (و خود و آثار صادر از خود را دوست می دارد) آن چنان دوستی و محبتی که در شدت، بی نهایت است زیرا هر کسی که عاشق کسی است عاشق هر چیزی است که منسوب به اوست از آن جهت که منسوب به اوست، از قبیل آثار و لوازم و کتب و مؤلفات و صنایع و فرستادگان و هم نشینان او (چنانکه گفته اند مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا فَقَدْ أَحَبَّ آثَارَهُ). و قبل از این در مباحث وجود بر شما ثابت و معلوم شد که هر موجودی که از واجب الوجود صادر می گردد، وجود فی نفسه او یعنی وجود منسوب به او عین وجود و صدور او از واجب الوجود است، بدون هیچ گونه اختلاف و مغایرتی مابین آن دو وجود (زیرا قبلاً گفته شد که وجود کلیه موجودات، عین ربط و تعلق اند به وجود واجب الوجود و خود به خودی خود وجودی مستقل و مخصوص به خود ندارند). پس کلیه موجودات بر اساس قرب و بُعد آنها نسبت به جمال اتم الهی و بارگاه با عظمت و جلال ربوبی، محبوب ذات مقدس اویند (و او هر موجودی را اعم از عالی و دانی در هر درجه و مرتبه ای از وجود که هست دوست می دارد).

(ضمناً باید دانست که این رابطه عشق و محبت مابین خدا و سایر موجودات از هر دو طرف خواهد بود. بدین معنی که هر موجودی به قدر فهم و درك خویش و بر اساس قرب و بعد و رابطه او نسبت به خدای خویش عشق می ورزد و تقرب به جوار او را وجه همت خویش قرار می دهد) و ما با ادراك نسیمی از روایح الهی در اوقات مختلفی از دوران زندگی خویش آنچنان لذتی می بریم که زبان از شرح و توصیف آن عاجز و قاصر است. و ما با آنکه به درجات و مراتب، از قرب جوار الهی مصروف و محجوب مانده ایم و به قضای حوایج و ضروریات حیات مادی خویش پرداخته و از وی دور افتاده ایم و نفس ما در کار تدبیر طبیعت بدن فرو رفته و از مبدأ خویش و موطن اصلی خود مهجور گشته است، مع ذلك هر گاه بر سبیل اختلاس و ناخود آگاه فرصتی یابیم که خود را برای اندک زمانی در معرض الطاف و عنایات الهی ببینیم، این حالت برای ما سعادت عظیم و شگفت انگیز خواهد بود. و این حالت برای مقرر بین درگاه الوهیت، بدون تشویش و اضطراب، ابدی و دایمی است تا چه رسد به بهجت و سعادت که برای ایشان از

این حالت دست می‌دهد و یا برای آنان که مقام و مرتبه ایشان در بهجت و سعادت و قرب به درگاه الوهیت بیشتر است. (و این دودسته از مقررین با تفاوت مختصری که در بهجت و سعادت و شرف حضور به بارگاه حضرت احدیت دارند در درجه اول از سعادت قرار گرفته‌اند که در طریقت اهل شهود، عشاق واصلین مقررین نامیده می‌شوند) و بعد از درجه و مرتبه سعادت عشاق واصلین مقررین، درجه و مرتبه سعادت عشاقی است که مشتاق لقای خدا و طالب وصال اویند و همواره در اطراف حریم بارگاه الوهیت دور می‌زنند و ایشان از حیث آنکه هر لحظه، التفات و توجه خویش را به جانب او معطوف داشته و همواره عاشق جمال و کمال اویند، بدین جهت، بهره و نصیبی از سعادت به دست آورده‌اند ولی از حیث آنکه به عالم طبیعت هبوط و نزول کرده‌اند (و در قالب اجرام و اجسام درآمده‌اند) بدین علت و جهت از بارگاه او دور افتاده و از لقای کامل و وصال آتم، محجوب و مهجور مانده‌اند و بدین سبب سهمی از شقاوت که ضروری و لازمه هبوط و تعلق به اجرام و اجسام است نیز دارند (زیرا این عاشقان مشتاق، نفوس فلکیه‌اند که اسیر اجرام و اجسام فلکیه و مدیر و مدبر و محرک آنانند). لکن این شقاوت و حرمان در طول زمان و مدت حرکت و دوران، به وسیله استکمال تدریجی و خروج از قفوه به فعل در سایر کمالاتی که شایسته آنان است، جبران می‌شود. و این حرکات دایمی و تغییر اوضاع کمترین عرضی است برای اجرام آنان و آسان‌ترین عرضی است برای نفوس ایشان که آن را به تدریج از ناحیه مبادی ذاتیه خویش بدون احتیاج به وجود علتی مغایر و مباین با ذواتشان اکتساب می‌کنند. زیرا هم نفوس و هم اجساد آنان، هر دو در آنچه که شایسته آنان است از جنس جواهر و اعراض، بالفعل‌اند. (در هیچ امری از جواهر و اعراض بالقوه نیستند) مگر در اوضاع و نسبی که حصول همگی آنها در زمان معینی برای اجسادشان غیر ممکن است و در اشراقات و تجلیات نفسانیة لذت بخشی که به تدریج نصیب نفوس آنان می‌گردد و لحظه به لحظه بر آنان افزوده می‌شود^۴. پس با حصول تدریجی اوضاع و نسب برای اجسادشان و اشراقات و تجلیات برای نفوسشان هر لحظه قرب و منزلتی در پیشگاه خدای متعال برای آنان حاصل می‌گردد و بر حسب هر قرب و منزلتی لذتی جدید و بهجت و سروری اکیدتر نصیب آنان می‌گردد و بدان اندازه که اوضاع و اشراقات، بالقوه‌اند و هنوز به فعلیت نرسیده‌اند به همان اندازه شوق و اشتیاق به حصول و فعلیت آنها دارند. و بدیهی است که شوق به تحصیل هر مطلوبی خالی از رنج و آزار درونی نیست (زیرا شوق به تحصیل هر چیزی در نتیجه فقدان

۴. مقصود صدر المتألهین از گفتن اینکه این حرکات کمترین عرض و آسانترین عرضی است برای اجرام و نفوس افلاک این است که صرف حرکت عرضیه دوریه فلکیه برای استکمال نفوس فلکیه، نیل به غایات مطلوبه و تشبیه به مبادی عالیه وجود و تقرب به ساحت مقدس حضرت معبود کافی نیست، بلکه باید نفوس فلکیه نیز در ذات و جوهر خویش متحرک بوده و در ذات و جوهر خویش راه کمال ببیمایند. - م.

اوست و فقدان مطلوب، مستلزم رنج و آزار درونی است) لکن اگر این رنج و آزار از ناحیه معشوقی باشد که سهم بسیاری از وصال آن را بدست آورده و مقدار کمتری از وصال باقی مانده، خود لذتی است برای عاشق (زیرا عشق به هر چیزی در عین رنج و الم حاصل از فقدان معشوق، توأم با لذتی است غیر قابل توصیف) و علمای اخلاق و روانشناسان این عشق توأم با رنج و آزار را به دغدغه مثال زده‌اند زیرا دغدغه حالتی است مرکب از لذت و الم (این بود درجه و مرتبه عشاقی که علی الدوام در حرکت و در جست و جوی معشوق و طلب وصال اویند و در درجه و مرتبه عشق و لذت و سعادت، تالی درجه و مرتبه عشاق واصلین مقررین‌اند).

بعد از این دو طایفه از عشاق جمال و جلال الهی، مرتبه نفوس اهل کمال از طبقه خاص و ممتاز افراد بشر است (که در علم به حقایق و تجرد از علایق به مرتبه کمال رسیده‌اند) و ایشان نیز تا زمانی که در دنیای هستند از علاقه شوق وصال به جوار الهی خالی نیستند (تا آنگاه که خود را از قید تعلق به بدن و قالب جسمانی رها کنند و به سرای آخرت بشتابند) و گروهی از ایشان در سرای آخرت به سابقین اولین (یعنی عقول کلیه و انوار قاهره و سکن عالم جبروت و مقررین حضرت الوهیت) ملحق می‌شوند و روح اکبر (یعنی نفحات انس و وصال تام به حق را) می‌یابند. و بعد از مقام و مرتبه خواص از اولیا، مقام و مرتبه (متوسطین در علم و عمل و) آنان که همواره مردد بین جهت علوی معنوی الهی و جهت سفلی صوری دنیوی بوده‌اند، خواهد بود و بعد از ایشان درجه و مرتبه نفوس اشقیاء و تعمیرگران نشئه دنیا است که به مضمون آیه شریفه «و ماله فی الآخرة من خلاق» (سوره بقره، ۱۰۲) نصیبی از مزایای عالم آخرت ندارند. ولی مع ذلك (نباید هیچ موجودی از موجودات عالم را اعم از عالی و دانی، مطیع و یا عاصی، مطلقاً و من جمیع الجهات مردود و بیگانه و محروم از فیوضات و عنایات الهی و فاقد نحوی از ارتباط با واجب الوجود و مبدأ کل دانست، که از هر دلی سوی حضرت رهی است. و هر موجودی در هر درجه و مرتبه‌ای از وجود، صورتی است از نقشه آفرینش که به جای خود نیکوست «جهان چون خط و خال و چشم و ابروست / که هر چیزی به جای خویش نیکوست» و باید گفت) نیست موجودی مگر آنکه برای او کمالی است مخصوص به او و عشق و شوقی است در طلب او که بالأخره او را پس از جدایی از محبوب حقیقی به آن محبوب و معشوق حقیقی می‌رساند، خواه این کمال و عشق در طلب آن، ارادی و یا طبیعی و یا به وسیله شوق و یا حرکت ارادی و یا طبیعی باشد و این خود نصیبی است از فیض اقدس (و علم ازلی الهی به نظام احسن وجود) و رحمتی است از ناحیه پروردگار و صاحب عنایت ازلیه در حق آن موجود و بزودی سخنانی در مورد این مسئله از ما خواهی شنید.

اشراق هشتم: در بیان اینکه کلیه موجودات زنده اند و اینکه صفت حیات و زنده بودن از ناحیه ذات واجب الوجود در کلیه موجودات سرایت نموده است به عقیده ما هیچ جسمی در عالم اعم از جسم بسیط و یا جسم مرکب یافت نمی شود مگر آنکه دارای نفس و حیات است. زیرا آن موجودی که هیولا را به صورتی از صور جسمانیه مصور می کند (و از تصویر هیولا به صورت، جسمی پدید می آید) ناچار باید موجودی عقلانی و از جنس عقل باشد، چنانکه قبلاً گفته شد و عقل، هیچ صورتی را به هیولا نمی بخشد مگر به توسط نفس. زیرا همان طور که قبلاً گفته شد کلیه اجرام و اجسام، در صورت و طبیعت و ذات و گوهر خویش سیال و متحرک و در معرض تبدل و تغیر اند و هر متحرکی ناچار باید در ذات و گوهر وی امری ثابت و باقی و مستمر وجود داشته باشد (تا که اصل ذات و گوهر او در تغیرات و تبدلات جوهریه، به وسیله آن امر محفوظ بماند) پس ناچار هر متحرکی دارای جوهری است نفسانی (و نفس در هر چیزی منبع و سرچشمه حیات است).

معلم اول ارسطو که معلم فلسفه اولی است در کتاب اثولوجیا از استاد خود افلاطون الهی نقل می کند که او می گوید: این عالم جسمانی مرکب است از هیولا و صورت و می گوید ذات و طبیعتی صورت را به هیولی می بخشد که خود اشرف و افضل از هیولی است و آن ذات و طبیعت عبارت است از نفس عقلیه (یعنی نفسی که دارای قوه عقلیه و متصل به عقل و مستمد از عقل است) و عقل، نفس را در تصویر هیولا تأیید و تقویت می کند و تأیید و تقویت عقل نیز از جانب انیت اولی یعنی واجب الوجود و موجود نخستین است که او خود، علت وجود کلیه موجودات عقلیه و نفسیه و هیولانیه و سایر موجودات طبیعی است (و کلیه موجودات محسوس در این عالم نیز همگی زیبا و دارای حسن و بهایند) و این زیبایی و حسن و بهاء در آنها همگی از ناحیه فاعل نخستین عالم وجود یعنی حضرت واجب الوجود است. نهایت اینکه این فعل و ایجاد (و این همه زیبایی و حسن و بهاء در سلسله محسوسات) به توسط عقل و نفس اعطا شده است. سپس می گوید انیت اولای حق (یعنی نخستین وجود حق و حقیقی)، اوست همان انیتی که نخستین بار و قبل از هر چیزی حیات به عقل می بخشد و سپس به نفس و سپس به سایر اشیای طبیعی. و او حضرت باری تعالی است که خیر محض است.

اشراق نهم: در بیان سر دخول شر در عالم وجود و قضا و قدر الهی

وجود در نزد ما در همه جا و در هر موجودی، نور و حیات است زیرا معلوم شد که وجود اظهر اشیاء است (و ظهور هر چیزی به ظهور و نورانیت او است) و حکمای اشراق و حکمای فارس در این عقیده، در مورد عقول و نفوس و انوار عرضیه که به چشم ظاهری نیز دیده می شوند، مانند انوار کواکب و شهب آسمانی و نور چراغ با ما موافقت کرده اند (و آنها را انوار نامیده اند) ولی

در مورد طبایع عناصر و موالید و اجرام مخالفت کرده اند (و آنها را ظلمات و غواسق نامیده اند) و اگر طبیعت در اصل و گوهر خویش نور نبود، هرگز مابین نفس و جرم (که محل تدبیر نفس است) قرار نمی گرفت (و واسطه مابین نفس و جرم و وسیله تدبیر نفس در جرم نمی شد؛ زیرا تدبیر نفس در جرم به وسیله طبیعت است و طبیعت در حقیقت، صورت و مظهر تدبیر نفس است و لذا در نورانیت، با نفس سنخیت دارد و به همین دلیل نیز می توان جرم را نور دانست. چون جرم، محل تدبیر نفس است) و هیولی (که خود یکی از مظاهر طبیعت است) به اعتقاد آنان نخستین موجودی است از موجودات ظلمانی که در صحنه طبیعت ظاهر و آشکار گردید و ظلمت آن فقط به علت بالقوه بودن اوست. پس او جوهری است مظلم که نخستین بار به علت ضعف قوت او از تحمل وجود و تحمل نفوس فلکیه، صور اجرام شفاف سماوی در وی آشکار گردید و سپس صور اجرام کثیف عناصر و موالید، به علت تضاعف و تزاید جهات اعدام و تراکم امور عدمیه در ذات او. (پس او در وجود و ظهور، به حکم قابلیت، اسبق از صور اجرام شفاف نورانی است و بدین جهت و هم به علت قبول صور اجرام شفاف نورانی، سهمی از نورانیت را داراست).

پس هر ظلمتی در عالم وجود، ناشی از جوهر هباء یعنی هیولی است (زیرا هیولی مرکز اصلی کلیه قوا و اعدام می باشد) و هم او اصل و ریشه دنیا و منبع کلیه شرور است (و شر حقیقی همان امر بالقوه و امر عدمی است و بدین جهت شرور قلبی در عالم وجود و قضا و قدر الهی داخل شده است) ولی به علت آنکه خود در اصل ذات و گوهر خود (که نوعی از وجود مطلق است) از عالم نور است بدین علت و سبب، کلیه صور نوری و وجودیه را در ذات خویش پذیرفته است و این به علت مناسبتی است مابین هیولی و صور در اصل نورانیت.

پس بدین علت و سبب، ظلمت وی به نور صوری که در وی حلول نموده اند زده گشت. زیرا وجود صور، سبب ظهور و آشکاری او شدند. پس نسبت ظلمت و غاسقیت به طبیعت، هم در نزد عقلا و هم در نزد مادرست نیست (زیرا طبیعت ترکیبی است از هیولا و صورت که هر دو در مرتبه وجود خویش، سهمی از نورانیت دارند).

و نیز در اینجا نکته عرشی دقیقی است (در مورد نورانیت طبیعت که باید یادآوری شود) و آن این است که اگر هر جسمی را که (ظاهر تاریک و مظلم به نظر می رسد) نسبت ظلمت و تاریکی به اوداده می شود، به وسیله آتش و یا ساییدن به جسم دیگری تلطیف کنیم از وی نور و روشنایی ظاهر می شود. آیا ندیده اید که هیزم با آنکه ظاهر اجسمی تاریک و مظلم است هر گاه مجاورت با آتش او را تلطیف کند (و قشرهای متر اکم او را بسوزاند) فوراً به دودی مشتعل و مخلوط با نور مبدل می گردد.

سر آخر

آیا ندیده اید که حرکت نباتات یعنی درختان و گیاهان، به جانب رشد و نمو بالأخره منتهی می گردد به ایجاد بذرها و دانه هایی که در ثمره های آنان قرار داده شده و نتیجه بذردانه، همان روغنی است که طبیعت نباتیه در نهاد آنها به وجود آورده است و روغن با مجاورت با آتش که آن را به وسیله تلطیف از قوه به فعلیت می رساند نور و فروغ می بخشد؟

پس معلوم شد که غایت و نتیجه فعل طبیعت نباتیه، نور است همچنان که فاعل و موجد آن نیز نور است (که آن نور حقیقی و نور الانوار و حضرت واجب الوجود است). پس هنگامی که غایت فعل طبیعت نباتیه و فاعل آن، نور باشد چه خواهی تصور کرد در باره غایت فعل طبیعت حیوانیه و فاعل آن. پس وجود، همگی و در هر موجودی که باشد نور است و ظلمات و تاریکیها عبارتند از اعدام و امکانات.

اشراق دهم: در بیان تعدد نشأت برای هر چیزی و اینکه هر موجودی نشأت و عوالم متعددی دارد

نیست موجودی در این عالم مگر آنکه برای آن نفسی است در عالم دیگری به نام عالم نفس و عقلی است در عالمی دیگر به نام عالم عقل حتی اینکه کره زمین با آنکه جسمی است کثیف (و مترکم و مرکب از اضداد) و دورترین اجسام از قبول فیض الهی است مع ذلك دارای حیات و کلمه فعاله (یعنی نفس و عقل است) و در اثبات این مدعا شواهدی الهی و دلالی نبوی است.

و قبل از این گفته شد که برای جسم از آن حیث که جسم مرکب از هیولا و صورت است قوام و تحقیقی بدون طبیعتی که مقوم و محصل و موجب نوعیت اوست، نخواهد بود و طبیعت به علت اینکه دائما در ذات و جوهر خویش، متحرك و سیال و متغیر است ناچار نیازمند به وجود جوهری است حافظ و نگهبان او و این جوهر حافظ و نگهبان طبیعت سیال و متغیر، نفس است. زیرا تأثیر عقل در طبیعت خاص معین جز به وساطت نفس میسر نیست. زیرا مابین امر ثابت الذات محض (یعنی عقل) و امر متجدد محض (یعنی طبیعت) مناسبتی تحقق نمی یابد مگر به وساطت موجودی مانند نفس که دارای دو وجهه ثابت و متغیر باشد (تا با وجهه ثابت خویش که جوهر ذات و حقیقت وی از این جهت، مجرد از ماده است مرتبط با عقل بوده و از عقل، مستفیض و مستفید گردد و با وجهه متغیر خویش که از این جهت، متعلق به بدن و متحد با او و حافظ طبیعت بوده و در حقیقت، طبیعت مظهر اوست، مرتبط گردد). پس نفس در حد متوسط مابین عقل و طبیعت قرار گرفته زیرا ذات او مجرد از ماده و فعل و تدبیر او مادی (و به توسط ماده و آلات و قوای بدن) است. پس ذات او عقل و فعل او طبیعت است و همچنین ذات طبیعت، نفس است و

فعل طبیعت، جسم و سایر اوصاف و احوالی است که به توسط حرکات طبیعی، عارض بر جسم می گردند و خدای متعال ماورای عقل و نفس و طبیعت و مافوق کل موجودات است چنانکه در قرآن مجید می فرماید «و هو القاهر فوق عباده» (سوره انعام، ۱۸).

ارسطو، معلم فلاسفه، در میمر نهم از کتاب اثولوجیا برای اثبات این مدعا چنین استدلال می کند که هر جرمی خواه غلیظ و یا لطیف، خود به ذات خود علت وحدانیت و اتصال و پیوستگی اجزای خود نیست. بلکه نفس، علت اتصال و وحدانیت اوست. زیرا وحدانیت جرم، مستفاد از ناحیه نفس است و چگونه ممکن است که جرم علت وحدانیت خود باشد و حال آنکه همواره در معرض تقطیع و تجزیه است و اگر نفس، مقارن و ملازم و حافظ و نگهبان او نبود به زودی اجزای او از یکدیگر متفرق و پراکنده می شدند و همواره بر یک حالت، باقی و پایدار نبود. و نیز در همین میمر می گوید اگر نیروی نفسانی در هر جرمی خواه بسیط و یا مرکب، موجود نبود ممکن نبود که هیچ جرمی به حال خود ثابت و پایدار و قائم به ذات خویش بوده باشد. زیرا طبیعت و جوهر جرم دایما در سیلان و حرکت و در معرض زوال و فنا است. پس اگر عالم، همگی جرم خالص و عاری از نفس و حیات بود هر آینه کلیه اشیاء جرمانی عالم معدوم می شد و به هلاکت و فنا می پیوست.

و همچنین اگر بعضی از اجرام، نفس و شایسته مقام نفسانیت بود و نفس، موجودی جرمانی بود، چنانکه بعضی چنین پنداشته اند، این نفس جرمانی نیز فاسد و تباه می شد و به فنا و نابودی منتهی می گردید همان طور که اجرامی که فاقد نفس و حیاتند بزودی فاسد و تباه می شوند. و نیز در مقام اثبات وجود نفس و حیات برای کره زمین که کثیف ترین اجرام و دورترین اجسام از سر چشمه جود و حیات است می گوید دلیل بر اینکه زمین دارای حیات و نفس مدبری است این است که زمین دارای نیروی رشد و نمو (و مراکز سرسبز و خرم و بهجت انگیز) است و در هر گوشه و کناری درختان سرسبز و گیاهان (خوشبو و معطر و گلهای رنگارنگ) می رویاند و نیز تپه ها و بلندیها و کوههای عظیم و مرتفع می سازد که همگی به منزله نباتات و نوعی از رویدنیهای کره زمین اند و در درون و نهاد کوهها حیوانات خرد و کلان و معادن طلا و نقره و الماس و سنگهای گرانبه و وجود دارند و مسلم است که تکوین این همه احجار قیمتی و جواهر گرانبها در زمین و کوهها تنها به علت وجود نیروی معنوی نفس و حیات در نهاد آن است (به نام «کلمه» که اصطلاح ارسطو و پیروان اوست) زیرا این کلمه فعال و نفس مدبر، همان نیروی معنوی است در جوف زمین که این همه صور گوناگون و زیباییها را به وجود می آورد و این کلمه فعال، در حقیقت، صورت و نشان دهنده ذات و ماهیت زمین است که در باطن زمین آنچنان تأثیری دارد که طبیعت در باطن درخت دارد.

سپس می گوید کلمه فعال و مؤثر در زمین که شباهت به طبیعت درخت دارد، همانا ذات نفس

متعلق به زمین است. زیرا ممکن نیست که زمین، مرده و فاقد حیات باشد و مع ذلك مبدأ ظهور این همه افعال شگفت انگیز و آثار بزرگ و با شکوه باشد. پس اگر زمین، زنده و دارای حیات است ناچار دارای نفس شاعر و مدبری است.

پس اگر این زمین محسوس مشهود در نظر ما که خود، صنم و (مظهری است از آن زمینی که در عالم عقلانی و عالم مثل نورانی است) زنده و دارای حیات باشد اولی و سزاوار این است که زمین موجود در عالم عقل (که مثال نورانی و رب النوع زمین محسوس است) نیز زنده و دارای حیات باشد و اولی و سزاوار این است که آن زمین، زمین اصلی و نخستین باشد و این زمین محسوس، زمین دوم و فرعی و شبیه آن باشد.

تا بدینجا سخنان ارسطو، معلم اول، در کتاب اثولوجیا خاتمه می یابد و از سخنان او کاملاً آشکار شد که برای هر موجودی از موجودات این عالم، باطن و حقیقتی است به نام ملکوت و برای هر امر مشهودی، باطنی است مستور و پنهان و نیست موجودی در این جهان مگر آنکه برای او نفسی و عقلی و اسمی است الهی (که در عالم الوهیت بدان اسم و نام و نشان معروف است) چنانکه در قرآن مجید (برای اثبات شعور موجودات به مبدأ خویش و اشاره به وجود حقیقت عقلیه کلیه اشیاء در عالم ملکوت) می فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِحَمْدِهِ» (سوره اسراء، ۴۴) و نیز می فرماید: «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَآلِهِ تَرْجِعُونَ» (سوره یس، ۸۳)

اشراق یازدهم: در بیان اطاعت و انقیاد ملائکه نسبت به اوامر صادر از پروردگار عالمیان اطاعت ملائکه (و فرشتگان مأمور حفظ نظام عالم) در انجام اوامر پروردگار عالمیان عیناً مانند اطاعت حواس پنجگانه ظاهری و بالاخص حواس پنجگانه باطنی است در انجام اوامر نفس؛ در این جهت که رساندن اخبار مدرکات به نفس و عرضه داشتن آنها بر حضرت نفس نیازی به صدور امر و فرمان نفس ندارد، بلکه هرگاه که نفس توجه خود را به جانب یکی از محسوسات ظاهری و یا باطنی معطوف بدارد بیدرنگ، نیروی حس مربوط به آن امر محسوس به اطاعت و امتثال امر و فرمان نفس مبادرت می ورزد و صورت امر محسوس را بدون تهاون و عصیان و بدون درنگ و توقف در يك آن و زمان به پیشگاه نفس معروض می دارد (و چنان کلیه قوای پنجگانه ظاهری و بالاخص قوای پنجگانه باطنی به سرعت مقصود و مراد نفس را انجام می دهند که هیچ فاصله حتی يك هزارم يك آن و دقیقه، مابین اراده نفس و فعل قوا وجود ندارد، بلکه فعل قوا مظهر اداره نفس اند).

همچنین است اطاعت و انقیاد ملائکه از امر و فرمان پروردگار عالمیان (بدان گونه که آنها نیز با علم و اطلاع از قصد و اراده حضرت پروردگار و مدیر و مدبر عالم وجود، بدون انتظار

صدور امر و فرمان جدید، به اطاعت و امتثال اوامر الهی مبادرت می ورزند و هر يك وظیفه خود را در حفظ نظام عالم سفلی و علوی بدون تمرد و عصیان و در کمترین آنات و دقائق زمان انجام می دهند) چنانکه در قرآن مجید در مورد توصیف اطاعت و امتثال ملائکه از امر و فرمان الهی می گوید: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (از اوامر الهی سر نمی پیچند و آنچه به آنان امر شود انجام می دهند - سوره تحریم، ۶).

و نیز هیچیک از حواس پنجگانه به خودی خود نمی داند که آیا این امر محسوس، در خارج، موجود است یا موجود نیست. بلکه علم به وجود محسوسات در خارج، شأن نفس و درخور اوست. پس مثل حواس پنجگانه، در این جهت نیز مثل ملائکه ای است که علی الدوام عاشق و واله شیدای جمال و کمال خدا و سرمست مشاهده حسن و زیبایی لایتناهی اویند. چنانکه در حدیث آمده است که برای خدا، ملائکه و فرشتگانی هستند که نمی دانند که خدا آدم و ذریه او را آفریده است (زیرا مستغرق در بحر فنا و مهیمن حریم کبریا و عاشق جمال و جلال الهی و بی خبر از ماسوای اویند).

اشراق دوازدهم: در بیان وحدت عالم عقل

همان طور که هیولای هر فلکی مخالف با هیولای فلک دیگری است ولی نه به نفس ذات هیولا و یا نفس ذات جوهر فلکی، بلکه به واسطه صور نوعیه متخالف الذات، همچنین عقل متعلق به هر فلکی مخالف با عقل متعلق به فلک دیگری است، ولی نه به نفس ذات و حقیقت عقلیه، بلکه به علت وجود کثرت جهات فاعلیه در عقل. پس کثرت جهات وجود و صدور در عالم عقول، نظیر کثرت جهات امکان و قبول در این عالم است.

پس کلیه عقول (با اختلاف درجات و مراتبی که دارند مع ذلك) همگی از فرط فعلیت و کمال به منزله موجود واحدی هستند که (دارای درجات و مراتب مختلف و) دارای جهات فاعلیه متعددی است (که از هر جهتی فعلی از نوع عقل و از جنس فلک از وی صادر می گردد). و همچنین آیه شریفه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» نیز حاکی از وحدت عقول است (زیرا عقول از عالم امر اند نه از عالم خلق) و نیز در آیه شریفه «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ» (سوره انبیاء، ۳۸) از عقل به لفظ روح تعبیر نموده و در آیه شریفه «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (سوره علق، ۴) از عقل به لفظ قلم تعبیر نموده است. (زیرا عقل موجودی است روحانی و مجرد از ماده و نیز عقل به منزله قلمی است در دست

۵. عبارت کتاب در نسخه منحصر به فردی که نزد ماسب بدین صورت «كانها نبيء واحد اختلف انفعالاته» نوشته شده ولی از تعلیق حکیم سبزواری معلوم می شود که در نسخه دیگری بجای جمله «اختلف انفعالاته»، «اختلف افعاليه» ثبت شده و به نظر می رسد که این نسخه اصح و اولی است. هر چند نسخه موجود نیز قابل توجیه است. - م.

تقدیر و تدبیر پروردگار که به وسیله آن، کلیه مقدرات کائنات و نفوس و ارواح متعلق به آنان برصحنه عالم اجرام و اجسام نوشته می گردد.)

اشراق سیزدهم: در بیان اینکه عقل، کل اشیاء و مشتمل بر همه آنها است.

قبل از این خاطر نشان کردیم که فصل اخیر در هر موجود مرکبی، خود به تنهایی مشتمل بر جمیع اجناس و فصول متقدم بر وی و مصداق حمل جمیع معانی و مفاهیمی است که در وجود آن موجود مرکب، مجتمعاً و در سایر انواع گوناگون دیگر که در مرتبه وجود، مادون آن موجود مرکب اند به طور تفرقه و انفراد موجودند.

پس، از این اصل مسلم و نیز از اینکه هر علت مافوقی، خود، تمام و کمال حقیقت معلول خویش است و نیز از اینکه حرکت طبیعی در این عالم، متوجه به جانب غایتی است که مترتب بر اوست و برای هر غایتی دیگر است تا بدان جا که به نفوس و مافوق نفوس منتهی گردد و همچنین از مسئله اتحاد نفس به نور عقل و اتصال وی به عقل فعال که در مباحث نفس به زودی خواهد آمد، به کمک هدایت و عنایت پروردگار حدس بزن و یقین حاصل کن که عقل، کل اشیاء و مشتمل بر حقایق کلیه اشیاء است.

ارسطو، فیلسوف عظیم الشان، در کتاب *اثولوجیا* می گوید: اشیاء همگی از عقل پدید آمده اند و عقل، خود، کل اشیاء است و بدین علت، عقل، کل اشیاء شد که صفت و اصل و حقیقت همه اشیاء، در وجود اوست و نیست صفتی در عقل مگر آنکه آن صفت مصدر و فاعل موجودی است که مناسب با آن صفت است. زیرا که در ذات عقل، چیزی نیست مگر آنکه آن چیز، مطابق با موجودی است در عالم، نظیر و مانند آن چیز (که در حقیقت اصل و حقیقت اولیه آن موجود است).

و اگر کسی بگوید که صفات موجود در ذات عقل از آن اوست نه از آن موجود دیگری و این صفات، (مخصوص ذات اوست و از ذات او) به غیر او تجاوز نمی کند (تا که موجودی نظیر آن در عالم مادون عقل یافت شود) جواب گوئیم که اگر شما عقل را این چنین محدود و مقید کنید و درباره او این چنین تصور کنید (که صفات و کمالات موجود در ذات او محصور در ذات اوست و از آن ذات، به عالمی دیگر تابش و تنزل نمی کند) درباره عقل سوء نیت ورزیده اید و آن را جوهری پست و دنی مانند جواهر پست و خسیس موجود در کره زمین فرض نموده اید. زیرا با این فرض، عقل هم مانند هر یک از جواهر جسمانی موجود در زمین، مخصوص به ذات خود اوست و به غیر او تجاوز و نفوذ نمی کند و صفات و کمالات موجود در ذات او خاص ذات و تمام هویت اوست (و مصدر هیچ فیض و کمالی برای غیر نخواهد بود) و در این صورت هیچ فرقی مابین عقل و سایر موجودات محسوس نبوده و این از نظر ما و کلیه عقلاء و فلاسفه امری است

قبیح و ناپسند که عقل و سایر محسوسات در مرتبه وجود و خصوصیات یکی و همانند هم باشند. معنای قول ارسطو که می گوید اگر عقل را این چنین محدود و محصور فرض نمودید آن را جوهری پست و دنی تصور نموده اید، این است که وحدت عقل، وحدت عددی نظیر وحدت اشخاص محسوسات نیست. زیرا عقل، فعل و اثر صادر از خدا است. پس وحدت عقل بر مثال وحدت حقه حقیقه الهیه است. پس وحدت عقل وحدت جمعیه است (که در عین وحدت، جامع جمیع اشیاء است). و نیز ارسطو می گوید ما می توانیم گفتار و مدعای خود را درباره وحدت و جامعیت عقل با مثالهای عقلی و فلسفی دقیقی توضیح و تشریح کنیم تا بدانیم که عقل چگونه موجودی است و چرا رضایت نمی دهیم که عقل، موجودی محدود و محصور و منفرد از همه چیز باشد و چرا می گوئیم هیچ موجودی در عالم دارای وحدتی نظیر وحدانیت عقل نیست.

آیا کدام مثل برای توضیح و تفسیر وحدت و جامعیت عقل بهتر از صورت کلیه نباتیه و یا صورت کلیه حیوانیه است. زیرا اگر تو هر يك از این دو صورت کلیه را در ذهن خویش امری واحد یافتی و در عین وحدت، متعدد و متکثر و جامع جمیع افراد شناختی، خواهی دانست که هر يك از آن دو صورت، در عین وحدت، انباشته از افراد و مشتمل بر آحاد و اشخاص کثیری می باشند که هر يك مخالف دیگری است (و این بهترین مثالی است که مقام عقل و وحدانیت و جامعیت او را در نظر شما مجسم می سازد).

و اما کلمه تکوینی و واحد موجود در ذات هیولی^۶ (یعنی قوای حیوانیه و نباتیه موجود در هیولی که با هر صورتی از صور حیوانیه و نباتیه مصور می گردد) هر چند واحد به وحدت عددیه (نظیر وحدت هیولا) است لکن ذات و صفت این کلمه با ذوات و صفات اشیاء مختلف است (بر خلاف عقل که همه چیز در ذات و گوهر او به صفت عقلانیت و به وحدت عقلیه موجود است و مابین آنها و عقل مخالفت ذاتی نیست). و نیز می گوید تقسیم عقل (به اشیائی که در جوهر ذات او موجودند) مانند تقسیم جسم (در هر يك از ابعاد سه گانه او) که به خط مستقیم به امری خارج از جسم منتهی می گردد نیست (زیرا ابعاد جسم از هر طرف متناهی است و هر گاه مثلاً تقسیم در طول جسم روی دهد بالأخره به آخر خط طولی و از آن جا به خارج جسم منتهی می گردد و همچنین در عرض و یا در عمق جسم) ولی تقسیم عقل، (تقسیم موجودی است) به اموری از جواهر و اعراض که (همگی حقایق اصلیه جواهر و اعراض این عالمند) در داخل ذات و سعه وجود عقل (با صفت وحدت و یگانگی) نهفته اند.

از حضرت امیر المؤمنین علی، علیه السلام، حدیثی (در مورد روح و جامعیت آن) نقل شده است (که کاملاً شاهد بر صدق مدعای ما است و ترجمه حدیث این است) که می گوید روح

۶. برای توضیح بیشتری هم به تعلیقه حکیم سبزواری و هم به تعلیقه مترجم مراجعه شود. - م.

ملکی است از ملائکه خدا که دارای هفتاد هزار صورت است و برای هر صورتی هفتاد هزار زبان و برای هر زبانی هفتاد هزار لغت که خدا را به آن لغات تسبیح می کند و از هر تسبیحی ملکی به همراهی سایر ملائکه پرواز می کند و این تا روز قیامت ادامه دارد. (اهل فن از این حدیث شریف جامعیت مقام عقل وسعه وجود او و احاطه و اشتغال ذات و حقیقت او را بر کلیه اشیاء به خوبی درک می کنند).

شاهد دوم

در بیان صور مفارقة و مثل افلاطونیه،
طی چند اشراق

اشراق اول: در بیان غرض افلاطون و پیروان او از این مسئله

از قول افلاطون نقل کرده اند که اوبه تبعیت از استاد خود سقراط حکیم گفته است که برای هر نوعی از انواع موجودات طبیعی جسمانی، صورتی است مجرد از ماده و عقلانی الوجود در عالم الهی (که ناظر بر موجودات طبیعی و مدیر و مدبر آنها را عقول عرضیه و ارباب انواع و مثل افلاطونیه نامیده اند) و گاهی افلاطون و سقراط آنها را مثل الهیه نیز می نامند و می گویند که این صور مجرد عقلانی هیچگاه فاسد و تباه نمی شوند و همواره والی الابد باقی و برقرارند و آنچه که در معرض فساد و تباهی قرار می گیرد همین موجودات طبیعی اند (که به علت مقارنت با ماده و عوارض ماده و کون و فساد و به علت ترکیب از عناصر متضاد و فراسیدن زمان انحلال، فاسد و تباه می گردند ولی نوع آنها در ضمن افراد متعاقب الوجود باقی خواهد بود).

شیخ الرئيس ابو علی سینا در الهیات کتاب شفا (در مورد صور افلاطونیه) می گوید گروهی از حکما چنین پنداشته اند که تقسیم ایجاب می کند در هر نوعی از انواع، دو قسم موجود باشد مانند وجود دو قسم از انسان در حقیقت انسانیت، یکی انسان فاسد محسوس (موجود در عالم طبیعت) و دیگری انسان معقول مجرد از ماده و ابدی الوجود که هیچگاه در معرض فساد و تغییر قرار نگیرد. ایشان برای هر يك از این دو قسم، وجودی جداگانه قایلند. وجود مفارق عقلانی را وجود مثالی نامیده اند.

ایشان برای هر يك از انواع موجودات طبیعی صورتی عقلانی و مجرد فرض نموده اند و معتقدند که عقل بشر (هنگام تعقل و ادراك اشیاء به صورت عقلیه) به ساحت مثل و صور

افلاطونیه تقرب جسته و صورت آنها را تلقی می کند (زیرا غرض عقل ادراك معنای کلی و نیل به حقیقت کلیه اشیاء است) و حقیقت کلی اشیاء هیچگاه فاسد نمی شود و آنچه که فاسد می شود صورت محسوس آنها است. (پس عقل آنها را با دیده حقیقت بین خویش از فاصله دور و در بعدی از ابعاد مافوق ابعاد عقول بشری مشاهده می کند و بعد از این خواهیم گفت که چون عقل غالباً نمی تواند با آنها اتصال کامل حاصل کند و به طور کامل مشاهده نماید، لذا شبیحی از آنها در نظر عقل تجسم می یابد و بدین جهت، صورت عقلیه حاصل در نظر عقل، کلی نامیده می شود).

ایشان معتقدند که کلیه علوم (اعم از تصورات کلیه حاصل در ذهن به صورت حدود و رسوم و یا تصدیقات کلیه در قالب براهین و ادله)، همگی برای درک حقیقت صور افلاطونیه و تصدیق به وجود و اوصاف آنان و ناظر بر آنها است (حدود و رسوم، برای درک ذات و حقیقت آنها و تصدیقات برای اقامه دلیل بر وجود آنها و نیل به صفات آنهاست. مثلاً تصور انسان در قالب حد و یارسم در حقیقت، تصور انسان عقلانی و مثال افلاطونی انسان موجود در عالم مثال است و همچنین تصدیق به وجود انسان و اقامه دلیل بر وجود و اوصاف و نعوت وی در حقیقت، تصدیق به وجود و اوصاف و نعوت انسان عقلانی و مثال افلاطونی اوست. زیرا انسان موجود در عالم طبیعت و سرای فانی، انسان جزئی و مولود در طبیعت ناپایدار است و امر جزئی از نظر حکیم و فیلسوف الهی شایسته فهم و ادراك نیست، مگر در حد وجود خاص و محدود او) و شخص معروف به افلاطون و استاد او سقراط حکیم، در این گفتار یعنی اعتقاد به وجود مثل، بسیار اصرار می ورزیدند و می گفتند که برای حقیقت انسانیت (که در عالم طبیعت، در مظاهر گوناگون افراد و اشخاص مشاهده می گردد) يك معنی و حقیقت واحدی است موجود (در عالم دیگری) که کلیه اشخاص و افراد انسان در وی مشترکند و او جاوید است در حالی که اشخاص و افراد همگی زایل و فانی می باشند. و مسلم است که آن معنا و حقیقت جاوید انسانی، همین معنای محسوس متکثر فاسد نخواهد بود. پس او معنای معقول و مجرد از ماده و علایق مادی است.

تا بدینجا سخنان شیخ خاتمه یافت (تا ما به زودی در مورد سخنان او و سخنان دیگران در باره وجود مثل بحث کنیم) و اگر شما (در مقام ایراد بر وجود مثل) بگویید معنای انسانیت، برزید و عمر و سایر افراد انسان حمل می گردد و اگر این معنا دارای وجودی مفارق و جدا از وجود اشخاص بود، چگونه حمل آن بر افراد انسان ممکن بود، در حالی که حمل، عبارت است از اتحاد در وجود، ما در پاسخ این سؤال می گوییم معنایی که دارای وجود مفارق عقلانی است، ملاک و مناط حمل آن معنی بر افراد و همچنین جهت اتحاد آن معنا با سایر افراد، وجود مفارق عقلانی او نیست. بلکه ملاک و مناط حمل معنا بر افراد و اتحاد وی با افراد اتفاق و اشتراك هر دو

در يك ذات و حقیقت واحد و مشترکی است (به نام کلی طبیعی) پس هر دو امری که در معنای واحدی که مقوم هر دو است مشترکند، هر دوی آنان در آن معنا متحدند و حمل آن معنا بر هر دو امر جایز و روا است.

و اما کلی بودن یکی از آن دو امر و جزئی بودن دیگری، یا به علت این است که یکی از آن دو امر در وجود خارجی، مقوم به عوارض حسیه ای است که به وسیله آنها تشخیص و تعیین می یابد و با زوال آن عوارض معدوم و نابود می گردد؛ مانند انسان طبیعی جسمانی و دیگری در وجود خارجی مقوم با آن عوارض نیست مانند انسان عقلی. و یا به علت این است که یکی علت و سبب وجود دیگری است و مسلم است که (وجود عقلی، علت و سبب وجود حسی جزئی است و) وجود عقلی سببی مشتمل بر وجودات حسیه مسببی است. پس وجود عقلی سببی، کلی است و این وجودات حسیه مسببی، جزئی اند.

اشراق دوم: در ذکر پاره ای از اقوال حکما در تأویل کلام افلاطون و پیروان او که معتقدند به وجود صور عقلیه در عالم مجردات و ابطال تأویلات مذکور

(حکمای بعد از افلاطون به خصوص حکمای اسلام سخنان سقراط و افلاطون را در مورد صور عقلیه یعنی مثل افلاطونیه، به چندین وجه تأویل و تفسیر نموده اند.) وجه اول از تأویلات آن است که معلم ثانی، ابونصر فارابی، در مقاله ای به نام «الجمع بین الرأیین» بیان کرده و می گوید مراد سقراط و افلاطون از صور و مثل عقلیه، صور علمیه الهیه ای است که قائم بذات خدا و معلوم به علم حصولی اند.^۷ زیرا این صور باقی اند و هیچگاه در معرض زوال و فناء و تغییر قرار نمی گیرند، هر چند افراد و اشخاص جسمانی این صور که در محیط زمان و مکان قرار گرفته اند همگی در معرض زوال و تغییر اند.

دوم از وجوه تأویلات، توجیه و تفسیری است که شیخ الرئیس برای مرام و مذهب افلاطونیان بیان کرده و می گوید مقصود ایشان از مثل عقلیه، ماهیت لا بشرط است، بر این مبنا و اساس که ایشان مابین ماهیت «لا بشرط» و ماهیت «بشرط لا»، فرق نگذاشته اند (و چون دیده اند که ماهیت «لا بشرط» یعنی ماهیت مطلقه عاری از هر قید و شرطی در خارج موجود است بنا بر این گفته اند صور کلیه عقلیه نیز موجودند.) و یا بر اساس اینکه ایشان مابین واحد به وحدت نوعیه و واحد به وحدت شخصیه فرق نگذاشته اند (ولذا گفته اند که صور عقلیه که واحد به وحدت نوعیه اند، موجودند به وجودی مستقل.) و یا بر اساس اینکه ایشان مابین تجرد شیء

۷. چون این صور قائم به ذات خدا و حاصل در ذات اویند علم حصولی نامیده شدند و این علم غیر از علم حضوری متعلق به کلیه ماسوی است که عین ذات و متحد با ذات و سابق بر جمیع ماسوی است. - م.

در مرتبه ذات از کلیه عوارض از دیدگاه عقل به نحوی که هیچ امری خارج از ذات او داخل در ذات او نباشد و تجرد شیء از کلیه عوارض در وجود خارجی، فرق نگذاشته اند و بدین علت حکم کرده اند به اینکه ماهیت مجرد از کلیه عوارض، در خارج نیز موجود است به عین وجود اشخاص مقرون با عوارض و لواحق مادی، وجودی متکثر در خارج و واحد در حد و نوع. (و خلاصه اینکه مابین ماهیت کلیه «لا بشرط» و مجرد از عوارض و ماهیت «بشرط شیء» فرق نگذاشتند و وجود ماهیت «لا بشرط» را در ضمن وجود افراد و اشخاص (وجود وی پنداشته اند.)

سوم از وجوه تأویلات این است که مثل افلاطونیه عبارتند از (صور موجودات مجرد از ماده ولی دارای مقادیر و ابعاد به نام) اشباح مثالیه مقداریه موجود در عالم مثال که عالمی است متوسط بین عالم مفارقات و عالم مادیات (که قبلاً به آن اشاره نمودیم) و به زودی برهان و دلیل بر وجود این چنین عالمی اقامه خواهیم کرد.

چهارم از وجوه تأویلات این است که صور افلاطونیه طبق نظریه شیخ اشراق عبارتند از سلسله انوار عقلیه (به نام ارباب انواع) که مابین آنها ترتب و علیت و معلولیت نیست بلکه همگی در عرض یکدیگرند و در مرتبه وجود، متساویند) و در آخرین مراتب و درجات عالم عقلی قرار گرفته اند و کلیه انواع اجسام بسیط فلکی و یا عنصری و همچنین انواع اجسام مرکب حیوانی و نباتی و جمادی از ناحیه آنها صادر می شوند.

پنجم از وجوه تأویلات این است که مقصود از مثل افلاطونیه، همین صور مادی افراد و اشخاص موجود در این عالمند از این حیث که همگی در پیشگاه خدا با همین شخصیت جسمانیه حضور دارند (و وجودشان منتسب به او و وابسته به وجود اویند) و بدین جهت آنها را صور عقلیه نامیده اند. زیرا کلیه موجودات از این حیث یعنی از این حیثیت علمیه انتساییه، دارای يك نوع ثبوت و تحقیقی به نام ثبوت و تحقق علمی و حضور و حصول به نحو کلی در پیشگاه خدا می باشند؛ و بدین کیفیت معلوم و مشهود در برابر اویند (زیرا آنها هر چند به علت محدودیت در وجود و محجوب بودن در حجاب جسمانی، اسیر علایق مادی و رهین قیود و حدود زمانی و مکانی و با این قیود و حدود، لایق حضور و شایسته ثبوت و حصول در عالم علم ربوبی نیستند) ولی از حیث حضور و ثبوت در حیطه علم الهی به وجه کلی، محجوب و محدود و مقید به حدود و قیود جسمانی و پوششهای مادی مکانی و تجددات و تغییرات زمانی نیستند. اینها بود وجوهی از تأویلات برای کلام افلاطون ولی هیچ يك از این وجوه، مقصود و منظور افلاطون و پیشینیان و معتقدان به وجود مثل نیست.

اما بطلان تأویل اول بدین جهت است که سخنانی که از سقراط و افلاطون و پیروان آنان در مورد مثل نقل کرده اند و ایراد و انتقادات متأخرین بر سخنان آنان بدان گونه که از ظاهر کلمات

علاوه بر اینکه کلیه عقول عرضیه در نزد شیخ نوع واحدند و افراد نوع واحد، در حد ذات خویش ممکن نیست که افراد ذاتیه برای انواع کثیر مختلف الحقایق باشند (و بنا بر این ممکن نیست که هر یک از عقول عرضیه را که همگی نوع واحدند، در ذات و ماهیت، متحد با انواع جسمانی مختلف الحقایق و فردی از آن انواع دانست).

و اما دلیل بطلان وجه پنجم از تأویلات این است که این اشخاص و افراد جسمانی موجود در این عالم هم متعدد و متکثر و هم دارای تعینات حسیه مختلفند (زیرا هر فردی از فرد دیگری جدا و برای هر فردی در نظر حس، تعین خاصی است که در عین حال قابل تغییر و تبدیل و زوال است) ولی آنچه که از افلاطونیان در مورد مثل نقل شده این است که برای هر نوعی از انواع جسمانی، در عالم عقول، فردی است مجرد عقلانی و ابدی الوجود و مجرد مستلزم وحدت است و هم مستلزم عدم تغییر. پس حمل کلام ایشان در مورد مثل بر افراد جسمانی (و تأویل و تفسیر مثل افلاطونی با افراد جسمانی) در غایت بعد و دوری از حقیقت است.

اشراق سوم: در اثبات وجود صور افلاطونیه به وسیلهٔ براهین مشرقیه، از سه طریق طریق اول (اثبات صور) از ناحیه حرکت است. قبلاً گفتیم که صور طبیعی موجود در انواع جسمانی، علت و مبدأ حرکات طبیعی اجسام در چهار مقولهٔ آین و کم و کیف و وضع اند و نیز بر شما معلوم شد که مباشر و متصدی تحریک، خود باید در ذات و جوهر خویش متحرک و متجدد الوجود و حادث باشد. پس طبیعت، جوهری است که هیچگاه در ذات و جوهر خویش قرار و ثبات ندارد و همواره در تغییر و تجدد و حرکت است و چون طبیعت، جوهری است مادی الوجود و از خصوصیات ماده، امکان و استعداد قبول هر صورتی است پس هر قدر که به وسیله حرکت از قوه به فعلیت برسد باز امکان و استعداد قبول صورت جدیدی در وی الی غیر النهایه باقی است (که باید قهراً در صدد طلب حصول و فعلیت آن صورت بر آید و آنی از حرکت باز نایستد) و مبدأ تغییر و تحریک و هم چنین مبدأ قوام و بقای ماده، همان طبیعت است. زیرا خود در ذات و جوهر خویش نیز ثابت و بر یک حال باقی نیست. پس طبیعت، حادث و متجدد بالذات است و حرکت و زمان در حدوث و تجدد تابع طبیعت اند. بلکه خود، عین حدوث و تجددند زیرا هر دو، دو امر نسبی و از مقولهٔ اعراض نسبی اند و اعراض در وجود، نیز تابع جواهرند پس هر دو در وجود، تابع وجود طبیعت اند و هیولی قوه محض (و فاقد هر گونه فعلیت است و او هم نیز در وجود و بقا تابع وجود طبیعت) است. پس وقتی که امر بدین منوال است ناچار برای هر طبیعتی محرکی است غیر طبیعت (زیرا طبیعت در ذات و جوهر خویش متحرک است) و هر متحرکی محتاج به محرکی است. لکن آنکه در ذات و جوهر خویش متحرک است محتاج به محرکی (که او را تحریک کند و علت ایجاد حرکت در او باشد) نیست والا لازم می آید که

مابین شیء و امری که عین اوست، جعل، فاصله گیرد. زیرا ممکن نیست که برای موجود متحرک بالذات، وجودی غیر از این وجود که حرکت، صفت ذاتی او بلکه عین وجود اوست، بوده باشد (تا آنکه در تحریک، محتاج به محرکی زاید بر ذات و مغایر با وجود او باشد) بلکه محتاج به محرکی است که فقط معطی وجود و جاعل ذات و حقیقت او باشد، آنچنان وجودی که حرکت، ذاتی و فطری اوست، به جعل بسیط. و این چنین محرکی که بخشنده وجود و مقوم اوست، باید موجودی ثابت الذات و غیر متحرک و موجودی مجرد از ماده و لواحق ماده باشد والا او نیز متحرک و محتاج به محرک دیگری است و بالتیجه تسلسل در علل لازم می آید و مسلم است که هیچ موجود دیگری جز عقل، ثابت الذات و به طور کلی مجرد از ماده نیست. زیرا نفس از آن حیث که نفس و مدبر بدن است، در تجدد و حدوث و تغیر و تحریک، مانند طبیعت و محکوم به حکم طبیعت است. پس مقوم هر طبیعتی جوهری است مجرد و عقلانی که نسبت او به جمیع افراد نوع طبیعت و درجات و مراتب و حدود آنها، نسبت واحدی است.

پس همین جوهر مفارق عقلانی، مقوم افراد طبیعت و سبب تحصیل نوع طبیعت و با شرکت طبیعت و به دستگیری آن، علت قوام و فعلیت ماده و مکمل جنس و علت تحصیل آن به صورت نوعی از انواع خواهد بود. پس همین جوهر مفارق عقلی، صورت عقلیه طبیعت و (در ذات و حقیقت همانند او و به اصطلاح)، رب النوع اوست (پس کلیه حرکات واقع در طبیعت و جوهر ذات و حقیقت طبایع جسمانی متوجه به غایاتی است اجل و ارفع از آنها و آن غایات عبارتند از صور عقلیه و مثل افلاطونیه که هر یک رب النوع یکی از طبایع جسمانی است).

و نیز باید موضوع حرکت یعنی جسم متحرک، در هر حرکتی ثابت و محفوظ بماند هر چند خصوصیات آن در ضمن حرکت تغییر و تبدل می یابد. و از طرفی مسلم است که وحدت هیولی وحدت جنسیه است (و جنس به خودی خود تحصیل و تحقیقی ندارد مگر به وسیله فصل و در ضمن نوع و چون فاقد تحصیل است، ملاک بقا و ثبات نخواهد بود) و طبیعت هم چنانکه گفتیم متبدل و متغیر است (و ثبات و بقایی در وی نیست). پس ناچار باید یک امر واحد ثابت الذات و غیر متغیری در عالم، موجود باشد تا اصل ذات و جوهر طبیعت به وسیله وی باقی و محفوظ بماند، هر چند افراد و اشخاص آن دائماً در تغییر و تبدلند (و این مطلب، خود به منزله دلیل دیگری است بر اثبات وجود صور افلاطونی). پس ذات طبیعت از یک جوهر ثابت الذات عقلانی و یک جوهر متجدد متغیر هیولانی تنظیم می گردد. پس ناچار وجود طبیعت متحد است با وجود آن جوهر عقلانی، به اتحادی معنوی بدان گونه که ذات طبیعت، ذات جوهر عقلانی و فعل طبیعت، فعل جوهر عقلانی است با آنکه آن جوهر، موجودی است عقلانی و عاری از ماده و عوارض ماده و طبیعت، موجودی است حسی و مقارن با ماده. (پس موجود طبیعی به عقیده افلاطون و معتقدین به وجود مثل، صورتی است از ذات عقلانی موجود در عالم عقل و مظهری

است از مظاهر آن که وجود آثار وجودش پیوسته و متحد با وجود آثار اوست و اوست حقیقت و وجود طبیعی صورت و مثال آن).

طریق دوم (از طرق سه گانه اثبات صور افلاطونیه) اثبات این مدعا از ناحیه ادراک است. بدین تقریر که برای کلیه طبایع نوعیه (مانند انسان و حیوان و نبات) اقسام مختلفی است از وجود و شهود که بعضی وجود و شهود حسی است (که وجودش در عالم حس و شهود و ادراکش نیز به وسیله حس است) و بعضی وجود و شهود عقلی است (که وجودش در عقل و شهود و ادراکش نیز به وسیله عقل است) و شکی نیست در اینکه در عالم وجود، موجودی است محسوس، مانند انسان محسوس که وجود آن با ماده و عوارض ماده از قبیل کم و کیف و وضع و غیره در دیدگاه ما محسوس است و این انسان، انسان طبیعی است.

و نیز شکی نیست در اینکه در عالم وجود، موجود دیگری است مانند انسان و به نام انسان، ولی انسانی که فقط نظر به نفس ذات و ماهیت اوست، بدین گونه که هیچ شرط و قیدی اعم از قید وحدت و یا کثرت و یا سایر قیود و عوارض، مخالط با او نبوده و با وی ملحوظ و منظور نگردد و این همان معنا و حقیقتی است که در نزد حکما به کلی طبیعی معروف است و قبل از این بر شما معلوم شد که کلی طبیعی از نظر ما موجود بالعرض است نه موجود بالذات.

و نیز شکی نیست در اینکه در عالم وجود، موجود دیگری است به نام انسان معقول و او انسان کلی است که کلیه افراد انسان در وی مشترکند و بر کلیه افراد حمل می شود به حمل «هوهو» و ناچار موجودی است مجرد از خصوصیات و عوارض مادی، زیرا نسبت او به جمیع افراد با اختلاف مقادیر و اشکال و اوضاع آنان، نسبت واحدی است (و این حاکی از تجرد اوست). ولی در عین تجرد و کلی بودن، متعین و مشخص است به تعین و تشخیص عقلی. زیرا تشخیص عقلی جامع جمیع تشخصات حسی است (و هر فرد عقلانی در ذات و جوهر خویش، محیط و شامل کلیه افراد حسی است).

پس این انسان کلی مجرد عقلانی الوجود (از دو صورت خارج نیست) یا اینکه در نفس ما موجود است و یا اینکه در عالم خارج. اگر در نفس موجود باشد لازم می آید که عرض، جوهر باشد (زیرا این انسان موجود در نفس، باعتبار قیام به نفس عرض است ولی به اعتبار حقیقت کلیه عقلیه خویش جوهر است) به خصوص جوهری که اصل حقیقت ثابت الذات و مستمر الوجود و جاوید است و چنین حقیقتی از سایر افراد مادی الوجود محسوس، به جوهریت اولی و سزاوارتر است.

و اما مطلبی که در مورد جوهر بودن مفاهیم کلیه جوهر حاصل در ذهن، در کتب فلاسفه مانند کتاب شفا و غیره بیان گردیده دایر بر اینکه معنای جوهر بودن آنها در ذهن این است که اگر آنها در خارج از ذهن موجود شوند، مستقل بالذات و بی نیاز از موضوعند، و اینکه هیچ منافاتی

نیست مابین اینکه مفهوم و صورت جوهر حاصل در ذهن محتاج به موضوع باشد و همین مفهوم و صورت حاصل در ذهن، در خارج از ذهن قائم به ذات و مستقل در وجود و مستغنی از موضوع باشد (سخنی است باطل و نادرست و) بطلان آن قبل از این در مبحث وجود ذهنی به تفصیل بیان گردید و ثابت شد که هر صورتی که از هر موجودی در نفس منعکس می گردد همانا کیفیت نفسانیه ای است که نفس را آماده و مستعد می کند برای مشاهده و معاینه حقیقت کلیه و صورت عقلیه موجود در عالم عقل؛ و اینکه این صورت حاصل در نفس، حکایت و نشانه ای است از یک حقیقت کلیه عقلیه موجود در عالم عقل (زیرا نفس آینه ای است که هر صورتی از هر حقیقتی خواه مادی و یا مجرد باشد در وی منعکس می گردد. پس این صورت کلیه جوهر حاصل در نفس، عکسی است از رخساره آن موجود عقلانی که اصل و حقیقت آن صورت ذهنیه است تا نفس بتواند از طریق تجلی و ظهور این صورت ذهنیه، خود را به ساحت آن حقیقت عقلیه اصلیه نزدیک نماید و او را با چشمی ملکوتی مشاهده و معاینه کند و به حضرت او ارتباط و اتصال یابد). طریقه سوم، اثبات مثل افلاطونیه از ناحیه وجود آثاری است از آنها در اجسام بدین تقریر که برای طبایع جسمانی، از عناصر و معادن و نباتات و حیوانات آثاری است مختص بهر یک که در اجسام و مواد آنها مشاهده می گردند و مسلم است که هیچیک از این طبایع چهارگانه که دارای آثار مخصوصی می باشند علت مستقل در ایجاد آن آثار نیستند. زیرا چون وجود آن طبایع، وجودی مادی و مستقر در ماده و متعلق به ماده است، لذا فعل و تأثیر آنها در هر چیزی با مشارکت ماده و وضع مخصوص خواهد بود و بنا بر این هیچ فعل و تأثیری از آنها امکان پذیر نیست مگر در موجودی که ماده حامل آن طبایع، نسبت به آن موجود در وضع و محاذات خاصی قرار گیرد. پس فعل و تأثیر طبایع در ماده ای که حامل وجود آنها است ممکن نخواهد بود والا لازم می آید که نفس ذات طبیعت بدون مشارکت ماده، فاعل فعل و منشاء اثر باشد و اگر چنین باشد پس در قوام و تحقق خویش مستغنی از ماده خواهد بود. زیرا فاعلیت هر چیزی مقوم به وجود اوست و هرگاه فاعلیت شیء در مقام فاعلیت خویش مستغنی از ماده باشد، مسلماً وجود او نیز مستغنی از ماده خواهد بود. بلکه وجود او در استغنا از ماده، اولی و سزاوارتر از فاعلیت اوست و این خلاف فرض ما است (زیرا وجود طبایع به حکم فرض، منطبع در ماده و متعلق به ماده است). و حال نفوس در جهت فاعلیت، حال سایر صور طبیعی است (زیرا هر چند نفوس در حد ذات، مجرد از ماده و مستغنی از ماده اند ولی در مقام فاعلیت محتاج به ماده اند).

پس با تقریر فوق الذکر معلوم شد که جمیع آثاری که از این اجسام عنصریه و اجسام معدنیه و نباتیه و حیوانیه در مواد آنها ظاهر و آشکار می گردد مانند اثر حرارت و برودت و رطوبت و یبوست موجود در عناصر چهارگانه و یا صفات و خصوصیات منهود در جوهر معدنیه مانند لون و صفا و درخشندگی در لؤلؤ و مرجان و یاقوت و الماس و نظایر آن و همچنین طعم و بوی

موجود در حیوانات و میوه های گوناگون و همچنین افعال نباتی از قبیل جذب و امساك و هضم و دفع و تصویر و تشکیل مواد به صور مختلف و اشکال گوناگون و رشد و نمو و همچنین افعال حیوانی مانند حس و حرکت ارادی، همگی در حقیقت از ناحیه فاعلی است عقلانی که مقوم وجود صورت طبیعی و هم مقوم فاعلیت آنها است با اینکه در عین حال، کلیه آثار مذکور به طبایع و نفوس مختص به اجسام نامبرده و خصوصیات آنها نسبت داده می شوند. زیرا در حصول هر فعلی از هر فاعل عقلانی در هر قابل جسمانی ناچار باید مخصصی در میان باشد (که سبب تخصیص یافتن این اثر بدین جسم معین باشد) زیرا نسبت فاعل عقلانی به جمیع افراد و جزئیات آثار علی السوی است (ولذا اختصاص دادن این اثر بدین جسم معین محتاج به علت و سببی است به نام مخصص).

اشراق چهارم: در دفع مفاسد و اشکالات وارد بر وجود مثل افلاطونی

چون ما کلمات پیشینیان از حکما را در مورد وجود مثل عقلیه، چنین تفسیر و توجیه نمودیم که به اعتقاد ایشان برای هر نوعی از انواع جسمانی (موجود در این عالم جسمانی) فردی است موجود در عالم عقلانی (به نام رب النوع) که کامل در وجود و مجرد از قیود و علائق مادی و اصل و مبدأ سایر افراد جسمانی است و افراد جسمانی همگی فروع و معلول آن فرد عقلانی و آثار و مظاهر اویند و اینکه این فرد مجرد عقلانی، به علت تمامیت و کمال وجودی خویش محتاج به محل و ماده و مکان نیست، بر خلاف افراد جسمانی که به علت ضعف وجود و نقصان جوهر خویش محتاج به ماده و عوارض ماده اند و نیز امکان و جواز اختلاف افراد نوع از حیث کمال و نقص و غنا و فقر در وجود بر شما معلوم و مبرهن گردید، لذا بر اساس این توجیه و تفسیر، احدی را مجال بحث و خرده گیری بر حکمای سلف نیست که بگویند چگونه ممکن است که بعضی از افراد نوع واحد، قائم به ذات و بی نیاز از محل و بعضی دیگر قائم به غیر و محتاج به ماده و محل باشند و حال آنکه اگر حقیقت نوعی این افراد مقتضی قیام به ذات و استغنا از ماده و محل باشد باید کلیه افراد همگی قائم به ذات و بی نیاز از ماده و محل باشند و اگر مقتضی حلول در محل و قیام به غیر باشد بنابرین، قیام بعضی از افراد به ذات خویش و استغنا از ماده و محل، محال و ممتنع است.

(ولی این بحث و اشکال کاملاً و به طور کلی و در جمیع موارد قابل اجرا نیست) زیرا این قاعده (یعنی لزوم تساوی کلیه افراد نوع واحد در کلیه احکام و اوصاف) در مورد حقیقت وجود از نظر ما قابل قبول نیست، بلکه سست و بی اساس است. زیرا حقیقت وجود (چنانکه قبلاً گفته شد) با وحدت و بساطت ذات دارای مراتب مختلفی است از حیث وجوب و امکان و استغنا از محل و احتیاج به محل. زیرا استغنا بعضی از مراتب وجود و بی نیازی وی از محل صرفاً به

علت کمال وجود اوست و کمال وجود او به علت جوهریت و قوت اوست. چنانکه غایت ضعف و نقصان وی به علت عرضیت و ضعف وجودی اوست؛ و همچنین اضافه و نسبت و تعلق او به جسم در مقام و مرتبه نفسیت، نوعی از قصور و احتیاج اوست. پس حلول بعضی از موجودات در محل و احتیاج آنان در ذات و یا در فعل به محل، مستلزم حلول و احتیاج سایر افرادی که در ذات و نوعیت، مشارک با او در شدت و ضعف مغایر با اویند نخواهند بود (و بنابرین ممکن است که موجود قوی، بی نیاز از محل و موجود ضعیف و یا موجود مقارن با نوعی از ضعف و قصور، محتاج به محل و یا متعلق به محل باشد با آنکه هر دو در اصل و حقیقت وجود متحد و مشترکند).

تحصیل عرشی

چون قبل از این از طریق علوم و اصول مشرقیه مادانستی که حقیقت هر نوع طبیعی (مانند انسان مثلاً)، همان مبدأ فصل اخیر اوست (مانند ناطق) و دانستی که شأن ماده، فقط قوه و استعداد است و شأن صورت و قوا و کیفیات و مبادی فصول بعید و اجناس بعید، فقط اعداد و مهیا کردن (مولود مرکب برای قبول فصل اخیر) است و دانستی که (کلیه صورت و قوا و کیفیات و مبادی فصول و اجناس بعید موجود در مولود مرکب) همگی به منزله شروط و معدات اند از جهتی و به منزله آلات و فروع ذات و حقیقت واحدی می باشند از جهتی دیگر. بنابرین همان طور که هیولای نخستین به علت داشتن استعداد، سبب قابلی است برای وجود صورت جسمیه و صورت جسمیه از حیث نوعیت و کلیت (نه از حیث فرد خاص معین) علت و سبب است برای بقای سنخ و حقیقت هیولی، همین طور ماده و لواحق ماده، علت قابلی است برای وجود صورت کمالیه (زاید بر اصل وجود صورت جسمیه) و همین صورت کمالیه، مستلزم وجود قوا و آثاری است که طبعاً لازمه وجود صورت کمالیه اند بدون آنکه ماده، حامل استعداد وجود آن قوا و آثار باشد. زیرا وجود صورت کمالیه همانند مبدأ فیاضی است برای وجود کلیه فروع و آثار و لوازم خویش (که بدون سبق استعداد از وی صادر گردیده و از فروع و لوازم وجود اویند و ما این مطلب را در چندین مورد به خصوص در مباحث مربوط به جنس و فصل به تفصیل بیان کردیم و گفتیم که فصل اخیر مانند فصل ناطق در انسان، با وحدت و بساطت خویش مستلزم جوهریت و جسمیت و جمادیت و نباتیت و حیوانیت و کلیه آثار و لوازم موجود در آنها است و وجود و آثار وجودی آنها همگی منطوق در وجود ناطق است بدون آنکه وجود و اندراج و انطواء آنها در وجود ناطق، مستلزم سبق استعداد ماده باشد).

پس (با توجه به مقدمه فوق الذکر می گوئیم) همان طور که صورت طبیعی (که مبدأ فصل اخیر است) اصل کلیه قوا و مواد حامل آن قوا است و قوا و مواد و آنچه که از آثار و خواص موجود در آنها است، همگی به منزله صنم و مظهر و نمایشگر آنند. همین طور رب النوع و مثل

افلاطونی، اصل و حقیقت طبایع مختلفه افراد و اشخاص جسمانی خویش اند و همچنین فصول و قوا و فروع (موجود در آن نوع)، خود نیز کمالات برای انواع دیگری هستند که مراتب آنها در وجود، ناقص تر و نازل تر از مرتبه وجود این نوع اخیر اند (مثلاً فصل حساس موجود در حیوان موجود در نوع انسان و قوا و فروع لوازم وجود حساسیت و حیوانیت و یا فصل نباتیت و قوا و فروع فصل نباتی موجود در جسم نباتی موجود در نوع انسان، خود نیز کمالاتی هستند برای انواع دیگری که مرتبه وجودشان انقض از مرتبه وجود انسان است. نظیر حیوان که جنس قریب انسان و نوع اضافی جسم نباتی است و جسم نباتی که جنس عالی و نوع اضافی جسم مطلق است.) و برای این انواع مندرج در نوع اخیر نیز اشخاص و افرادی است (نظیر اشخاص و افراد انواع مختلفه حیوانات و اشخاص انواع مختلفه نباتات و اشخاص انواع مختلفه جمادات و اشخاص انواع مختلفه جسم مطلق و اشخاص انواع مختلفه جوهر) که همگی اصنام ارباب انواع خویشند که نسبت این ارباب انواع به رب النوع انسان مانند نسبت فصول و فروع و قواست به اصول. (بدین معنی که همان طور که فروع و قوا و لوازم طبیعت حیوانی مستند به طبیعت حیوان و فصل اخیر اوست و مرتبه وجود آنها متأخر و نازلتر از مرتبه وجود طبیعت است، همچنین مرتبه وجود رب النوع حیوان مثلاً از فروع وجود رب النوع انسان و نازل تر از مرتبه اوست) و همچنین هیئت و نسب و اشکال مختلفی که در افراد و اشخاص انواع مختلفه موجودات جسمانی است همگی به منزله سایه ها و پرتوهای گوناگون و نمایشگر هیئت عقلیه و اوصاف و نسب معنویه ارباب انواعند و نسبت رب النوع انسان که روح القدس نام دارد و عقل فیاض و مربی اوست، به رب النوع سایر انواع حیوانات و نباتات، مانند نسبت اصنام به اصنام است. (پس همان نسبتی که مابین نبات و حیوان و انسان است عیناً مابین رب النوع آنها است.) تا بدینجا که این زمین محسوس مدور با همه عرض و طول آن، صنمی است برای زمین عقلانی موجود در عالم عقول که رتبه او در وجود پایین تر از رتبه سایر ارباب انواع و صور افلاطونیه سایر کواکب و ستارگان است و مقام و منزلت وی، مقام و منزلت قبول و پذیرفتن آثار عقلیه و اضواء معنویه از جانب سایر ارباب انواع مافوق او است، بدون دخالت زمان (همان طور که زمین محسوس، قابل و پذیرنده انوار و اضواء و آثار کواکب درخشنده آسمان است ولی با دخالت زمان). و نیز (در آن جهان عقلی که عالم صور عقلیه و جایگاه مثل افلاطونیه و از دیده ظاهر بین ما مستور و پنهان است) آسمانها و زمینهای عقلانی و کواکب ثابت و سیار عقلانی و آفتاب و ماه عقلانی و پنج کواکب عقلانی متحیر و سرگردان در سطوح نور و شروق جمال الهی (نظیر پنج کواکب سرگردان متحیر به نام خمسه متحیره که جهت و مسیر آنها نامعلوم و در فضای بی انتها سرگردانند). موجودند (که همگی رب النوع آسمانها و زمینها و کواکب و آفتاب و ماه و پنج کواکب متحیرند) و همچنین برای ستارگان ثابت در دوازده

برج آفتاب و بیست و هفت منزل از منازل ماه و سیصد و شصت درجه از درجات مسیر آفتاب، همنا و مثالی است عقلانی نورانی، با کلیه اوصاف و هیئت و اوضاع و احوال (مذکور در علم هیئت بطلمیوس) که همگی موجودند به وجودی اشرف و اعلا از آنچه که در عالم طبیعت و جهان محسوس موجودند (جرح با این اختران نغز و خوش و زیباستی / صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی).

تنبيه

(با توجه به گفتارهای مادر مورد وجود صور عقلیه و مثل افلاطونیه) نباید از اطلاق لفظ مثل بر صور عقلیه چنین تصور کنی که مقصود حکمای معتقد به وجود مثل این است که این صور عقلیه بدین علت و منظور آفریده شدند که مثال و نمونه و قالب و مقیاس برای ایجاد انواع مادون خود (یعنی انواع جسمانی) باشند تا که انواع مادون آنها بر مثال و به مقیاس آنها آفریده شوند (و در حقیقت، ایجاد آنها مقدمه و مقیاسی بوده است برای ایجاد انواع جسمانی و ایجاد انواع جسمانی، غایت و غرض اصلی از ایجاد آنها بوده است، همان طور که سازنده هر پیکری از خاک و یا فلز، نخست برای اندازه گیری قامت و شکل و صورت آن پیکر، قالبی شبیه و مثال آن می سازد تا که آن را بر مثال و شبیه آن قالب بسازد).

ولی این تصور، تصویری است باطل و بی اساس. زیرا هر چه را که نخست برای او مثال و قالبی می سازند ناچار وجودش اشرف و اعلی از آن مثال است. زیرا او غایت و هدف اصلی است و هیچگاه جایز و روا نیست که معتقدین به وجود مثل افلاطونیه این چنین تصور کنند (و چنین پندارند که مثل عقلیه، قالب و مثال برای ایجاد انواع جسمانی است). زیرا ایشان (یعنی حکمای اشراق و معتقدین به وجود مثل) بیش از حکمای مشاء درباره این مسئله که ایجاد موجود عالی و اعمال و افعال صادر از وی به هیچ وجه برای موجود سافل و به خاطر او نیست تأکید و مبالغه کرده اند (و می گویند «العالی لا یفعل لاجل السافل شئیناً». یعنی موجود عالی هیچ عملی را برای موجود سافل و به قصد ایصال نفع به آن انجام نمی دهد). بلکه کلیه محسوسات از نظر ایشان، اصنام و پیکرهای جسمانی و سایه های صور عقلیه و مثل افلاطونیه و نمونه ای از آنها در قالبهای جسمانیند (و در حقیقت، همگی قشر و صورتند و صور عقلیه، معنا و اصل و حقیقت اند) و هیچ نسبتی و مشابهتی از حیث شرف و کمال، مابین آنها و صور عقلیه نیست.

علاوه بر این چگونه خدای مقتدر حکیم، در ایجاد چیزی محتاج به وجود مثال و قالبی است که دستور و راهنمای او در صنع و ایجاد اشیا باشد و حال آنکه شأن و مقام او ابداع اشیا (بدون سابقه هیچ ماده و مدت و شرط و قید و آلت و اسباب و ابزار و واسطه و دخالت قالب و مثال) و

ایجاد مطلق وهستی بخش بدون شرط و قید است. و اگر در ایجاد اشیاء و انواع جسمانی محتاج به وجود مثل عقلیه باشد هر آینه در ایجاد مثل عقلیه نیز محتاج به وجود مثل عقلیه دیگری قبل از ایجاد آنها بود و همچنین در ایجاد آن مثل نیز محتاج به ایجاد مثلی قبل از آنها بود الی غیر النهایه.

(و ما می توانیم برای رفع شك و تردید اشخاص در باره مثل افلاطونیه و اثبات وجود این صور عقلیه، این چنین بگوئیم که وجود صور عقلیه و مثل افلاطونیه در عالم کبیر عیناً نظیر وجود صور علمیه است در انسان که عالم صغیر و نمونه کاملی است از عالم کبیر. زیرا انسان، نخست اموری را به صورتی در ذهن تخیل و یا تعقل می کند و سپس به ایجاد آنها در کسوت الفاظ و عبارات در صفحات کتاب و یا در کسوت ماده و ابعاد در خارج می پردازد مانند مؤلفی که نخست مسایل علمی را تصور و تعقل می کند و سپس آنها را در کسوت الفاظ و عبارات به نون قلم بر صفحات کتاب نقش و نگار می کند و یا مهندسی که قبلاً صورت و هندسه و نقشه عمارتی را در ذهن مجسم می کند و سپس عمارت را به وسیله موادی از قبیل آب و گل و سایر ابزار و آلات بر طبق نقشه ذهنی می سازد و مسلم است که وجود صور علمیه اشیا به علت تجرد از ماده، هم اعلی و اشرف است از صور خارجی و هم جاوید و باقی و غیر قابل زوالند و هم مبدأ و علت وجود صور خارجی و هم علت تجدید و ابقای آنها و بالعکس صور خارجی، محدود و در معرض زوال و نابودی اند.

همین طور صور عقلیه موجودات جسمانی که در عالم علم ربوبی و در جهان عقلی موجودند نقشه و هندسه کامل عالم جسمانی و اشرف و اعلای از آنها و جاوید و باقی و هم علت وجود و علت ابقا و حافظ و نگهبان و مدیر و مدبر آنها وند).

بحث و تحصیل

ممکن است کسی بگوید اگر در عالم اعلی حیوانی موجود باشد (به نام حیوان عقلانی چنانکه ایشان می گویند) مسلماً این حیوان عقلانی نیز حساس خواهد بود زیرا احساس، فصل مقوم حیوان است و حس نیست مگر انفعال و تأثر از صورت طبیعی جسمانی؛ و چگونه ممکن است که حس بدین معنی در جواهر عالی عقلانی موجود باشد و حال آنکه حس بدین معنی فقط در جوهر ادنی یعنی جوهر جسمانی است.

پاسخ این اشکال این است که نسبت این حس جسمانی به حس عقلانی مانند نسبت حیوان جسمانی مرکب از گوشت و پوست و استخوان است به حیوان عقلانی (مجرد از ماده و خصوصیات حیوان جسمانی). پس حس موجود در عالم ادنی (در بسیاری از خصوصیات) شباهتی با حس موجود در عالم اعلی ندارد. زیرا احس در این عالم بر اساس محسوسات همین

عالم است (و لذا حس در این عالم عبارت است از انفعال و تأثر بدن حیوان از ملاقات و مخالطت با محسوسات جسمانی. ولی حس در عالم اعلی، عبارت است از ادراک محسوسات، بدان گونه که شایسته عقل مجرد است و ادراک محسوسات منحصر در انفعال و تأثر جسمانی نیست بلکه باید گفت نیروی حس حیوان جسمانی مرتبه ضعیفی است از نیروی حس حیوان عقلانی) و لذا قوه باصره و بینایی این حیوان سفلی جسمانی متعلق است به نیروی باصره حیوان عقلانی و متصل به او و مستند از او است. و همچنین قوه سامعه و قوه شامه و قوه ذائقه و قوه لامسه موجود در این حیوان سفلی متعلق و متصل است به قوه سامعه و قوه شامه و قوه ذائقه و قوه لامسه حیوان علوی عقلانی نظیر اتصال آتش موجود در این عالم به آتش موجود به وجود عقلانی ابداعی در عالم علوی عقلانی (و یا اتصال بقیه عناصر و موالید جسمانی موجود در این جهان به عناصر و موالید عقلانی موجود در آن جهان) و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با همین حواس باطنی مخصوص به خویش، اموری که به طور ظاهر از نظرش غایب و مستور بود درک می فرمود. چنانکه در مورد قوه ذائقه می گوید «ابیت عند ربی یطعمنی ویسقینی» همواره در محضر پروردگار خویش بسر می برم و او مرا اطعام می کند و سیراب می سازد. و در مورد قوه شامه می گوید «انی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمین» من نسیمی از انفاس قدسیه الهی را از جانب یمین می یابم. و در مورد قوه باصره می گوید «زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها» زمین برای من گسترده و آنچنان مسطح و هموار شد تا که کلیه نقاط واقع در مشرق و مغرب زمین به من نشان داده شد. و در مورد قوه لامسه می گوید «وضع الله بکتفی یدیه فاحس الجلد بردها بین تدیی» خدا در شب معراج دست خود را بر کتف من گذاشت به طوری که پوست بدن من سردی و برودت دست او را احساس نمود. و در مورد قوه سامعه می گوید «اطت السماء و حق لها ان تاط ما فیها موضع قدم الا و فیها ملک ساجد او را که» آسمان و اجرام متحرک در آن از سنگینی بار ناله و ناشکیبی می کنند و حق دارند که ناله کنند زیرا نیست جای پایی در آنها مگر آنکه در آن جا ملکی است که یا در حالت سجود و یا در حالت رکوع و ادای مراسم عبادت و ستایش الهی است. (پس نبی اکرم و همچنین سایر انبیاء و اولیای عظام با همین حواس پنجگانه باطنی اموری را ادراک و احساس می کردند که به علت غایب بودن آنها، ادراک و احساس آنها به وسیله حواس پنجگانه ظاهری ممکن و میسر نیست زیرا حواس پنجگانه ظاهری، اموری را ادراک می کنند که حاضر و در دسترس آنها باشند و مابین آنها و آن امور به نحوی از انحا تماس و تلاقی حاصل شود).

و نیز نبی اکرم (در مقام اثبات و تأیید وجود مثل عقلیه) می فرماید «ان هذه النار غسلت بسبعین ماء ثم انزلت» این آتش موجود در این عالم جسمانی با هفتاد آب شسته شده و سپس بدین عالم فرود آمده است و این عبارت صادر از مقام شامخ نبوت، اشاره به این است که این

آتش جسمانی (موجود در این عالم با این شعله و فروغ و شدت وحدت)، مرتبه‌ای است از مراتب تنزلات آتش عقلانی موجود در عالم عقلانی و همان طور که انسان علوی عقلانی به نور و فروغ خویش فیوضات و عنایات خود را بدین انسان سفلی جسمانی می‌رساند و ایصال فیوضات و عنایات او بدین انسان جسمانی، خود نیز با وساطت يك سلسله انسانهای دیگری است که در مراتب طولیه عالم عقلانی و عالم مثال با تفاوت درجات و نشأت قرار گرفته‌اند (و هر مرتبه عالی‌تری علت وجود مرتبه نازل‌تری است تا برسد به انسان جسمانی که در آخرین مراتب نزول قرار گرفته است)، همین طور مابین وجود آتش عقلانی و وجود آتش جسمانی آتشیهای موجودند که در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند (که بعضی از آنها عقلانی و دارای درجات و مراتب مختلفی می‌باشند و بعضی مثالی و دارای صورتی عاری از ماده‌اند و هر مرتبه عالیه‌تری علت وجود مرتبه نازل‌تری است) و شش‌شوی آتش موجود در این عالم با هفتاد آب که در حدیث نبوی بدان تصریح شده است، اشاره به تنزل مقام و مرتبه وجود اوست از مقام و مرتبه وجود آتش عقلانی که مرتبه عالی و حایز کمال حقیقت آتش است (که خود رب النوع و معدن و منبع اصلی این آتش موجود در این جهان و سایر آتشیهای موجود در مراتب و مقامات مختلف دیگری است)، و نیز اشاره به ضعف تأثیر و نقصان جوهر و انکسار کیفیت آتش است بر حسب هر مرتبه‌ای از مراتب تنزلات. (زیرا هر اندازه از مقام و مرتبه آتش عقلانی دورتر شود و به هر مرتبه از مراتب وجود خود تنزل یابد ضعف تأثیر و نقصان جوهر و انکسار کیفیت او بر حسب همان مرتبه بیشتر گردد).

ارسطو فیلسوف اعظم، در مورد وجود رب النوع و مثال عقلی می‌گوید بدون تردید در نهاد انسان جسمانی، انسانی است نفسانی و انسانی است عقلانی. سپس می‌گوید مقصود من از این سخن این نیست که انسان جسمانی عین انسان نفسانی و عین انسان عقلانی است و هر سه در وجود متحدند (زیرا این امر محال است) بلکه مقصود من این است که انسان جسمانی، متصل و وابسته به آن دو انسان دیگر است. زیرا انسان جسمانی، صنم و قالب و نمونه‌ای است از آن دو انسان در این جهان جسمانی و مظهری است از آن دو انسان. زیرا انسان جسمانی بعضی از اعمال و افعال انسان عقلانی و هم بعضی از اعمال و افعال انسان نفسانی را انجام می‌دهد. (هم ادراک کلیات و تعقل می‌کند که ویژه انسان عقلانی است و هم احساس و ادراک جزئیات و حرکات ارادی از وی صادر می‌گردد که ویژه انسان نفسانی است) و این بدین علت است که در وجود انسان حسی جسمانی، هم کلمات و آثار و شواهد انسان نفسانی و هم کلمات و آثار و شواهد انسان عقلانی موجود است. پس انسان جسمانی جامع هر دو کلمه است و هر دو کلمه در نهاد و وجود وی جمع شده‌اند جز آنکه هر دو کلمه عقلیه و نفسیه در وی به طور ضعف و قلت موجودند. زیرا او صنم صنم است، چه او صنم انسان نفسانی است که او صنم

انسان عقلانی است.

پس معلوم شد که انسان اول (یعنی انسان عقلانی که رب النوع انسان جسمانی و مصدر و منبع کمالات موجود در انسان جسمانی است) او نیز مانند انسان جسمانی، حساس و دارای کلیه حواس ظاهری و باطنی است ولی حس موجود در انسان علوی عقلانی به درجات و مراتب، اعلی و افضل از حس موجود در انسان سفلی جسمانی است و معلوم شد که انسان جسمانی از ناحیه انسان عقلانی دارای صفت احساس و مراتب مختلف آن گردیده، همان طور که قبلاً بیان کردیم (و گفتیم که کلیه کمالات موجود در مراتب نازل و وجود ناشی از ناحیه مراتب عالی و وجود است).

و نیز ارسطو در همین مقام می‌گوید این حواس موجود در انسان جسمانی عقول ضعیفی هستند (که از برکات وجود انسان عقلانی بر انسان جسمانی به صورت حواس ظاهری جسمانی افزوده شده‌اند) و این عقول و مثل عقلانیه، خود حواسی قوی و نیرومندند (و به مراتب نیرومندتر از این حواس ظاهری جسمانی‌اند).

اشراق پنجم: در تقریر ادله و براهینی که شیخ اشراق در اثبات وجود مثل عقلیه بیان کرده و اشکالاتی که بر هر يك از آنها وارد می‌گردد و آن ادله و براهین از طرق مختلفی می‌باشد

طریق اول که آنرا در کتاب مطارحات بیان کرده این است که قوای نباتیه یعنی قوه غاذیه و قوه نامیه و قوه مولده، همگی اعراضند (هم به عقیده متقدمین و هم به عقیده متأخرین). اما به عقیده پیشینیان، به علت حلول آنها در محل، به هر نحوی که باشد (یعنی خواه محل، مستغنی از وجود آنها باشد و یا محتاج به وجود آنها باشد. زیرا هر دو قسم مذکور از نظر ایشان عرض است). و اما به عقیده متأخرین، به علت حلول آنها در محلی که مستغنی از وجود آنها است. زیرا صور عناصر چهارگانه کافی در قوام هیولی می‌باشند (و هیولی یعنی هیولای عناصر در قوام و تحقق خویش نیازی به صورت دیگری ندارد) والا وجود عناصر (مرکب از هیولا و صورت عنصری) و یا وجود ممزوجات و موالید چهارگانه (مرکب از عناصر چهارگانه) امکان پذیر نبود و چون این قوا همگی از سنخ اعراضند بنا بر این محتاج به محلند و محلی که حامل آنها می‌باشد مانند ارواح (لطیف به نام روح بخاری ساری در اعضا) و خود اعضا، همگی به علت استیلای حرارت غریزه داخلی و یا حرارت عرضیه خارجی بر آنها طبق اصول و شواهد طبی دایماً در حال سیلان و تبدلند (و هر يك در هر چند زمانی در مسیر تحول و زوال و در معرض تحلیل و تبدلند). و چون محل قوا و یا جزئی از محل قوا (به علت تبدیل و تحول) زایل و باطل گردید، قوه حال در آن محل نیز (به تبعیت محل) زایل و باطل می‌گردد و بقیه اجزاء نیز به

علت ورود غذا، به اجزای دیگری تبدیل پیدا می کنند. پس حافظ و نگهبان مزاج و علت بقای آن در طول زمان معینی به واسطه ایراد بدل مایتحلل، نه قوه و نه اجزاء باطل شده است. زیرا امر معدوم، مؤثر در غیر و منشأ اثر نیست، و نه اجزائی که بعد از بطلان اجزاء سابق به وجود می آیند. زیرا وجود و حدوث آنها به سبب وجود مزاج و بقای اوست. پس وجود آنها فرع بر وجود مزاج است و هیچگاه فرع، حافظ و نگهبان اصل نیست. و نیز صدور افعال گوناگون (درونی از قبیل هضم و جذب و امساك و تغذیه هر عضوی به مقدار لازم و ضروری و حفظ نظم و ترتیب و اعتدال و جلوگیری از افراط و تفریط) و صدور آن همه اشکال و صور شگفت انگیز (در اعضای درونی و برونی) و حسن و زیبایی مخصوص به هر يك (و نظم و ترتیب و آثار عجیب و غریب و دلایل و شواهد حکمت و تدبیر) از قوه ای در نهاد حیوان و نبات که هم فاقد شعور و درایت و هم فاقد ثبات و قرار و دستخوش زوال و فنا است، امری است محال و غیر ممکن. و اگر کسی گمان کند که در نباتات، نفس مجرد و مدبری است دارای شعور و تدبیر و منشأ این همه آثار شگفت انگیز، باید گفت که این پنداری است باطل و ناصواب و گر نه وجود نفس مدبر در نباتات وجودی بود عاطل و باطل (و محروم از کمال و غایتی که در خور و شایسته هر نفس مجردی است. زیرا در نباتات، کمالی زاید بر نیروی رشد و تغذیه مشاهده نمی گردد.

پس اینهمه آثار و زیبایی موجود در درختان و گیاهان و میوه ها و ثمره های گوناگون با طعم و رنگ و بوهای مختلف و آن همه گل‌های رنگ به رنگ و نقاشیهای فریبنده و طراحیهای خارق العاده و ظرافت و لطافت و بو و عطر مخصوص بهر يك از کجاست. آیا اینهمه آثار دلفریب و شواهد عجیب و غریب از يك قوه بی شعور به نام قوه رشد و تغذیه صادر می گردند؟ و نیز باید دانست که قوه ای که نزد حکما قوه مصوره نامیده می شود (و به اعتقاد برخی از آنان تصویر و تشکیل اعضای درونی و برونی انسان و حیوان به وی نسبت داده می شود) قوه ای است بسیط و فاقد شعور و ادراک. و چگونه ممکن است از چنین قوه ای صور گوناگون و اشکال حیرت انگیز و منافع بیشمار آنها که در حفظ و بقای شخص و نوع تأثیر به سزایی دارند، صادر گردند (با اینکه طبق دلایل فلسفی، آثار مختلف و افعالی که همگی شاهد بر وجود عقل و شعورند صادر نخواهند شد). و هر شخص عاقل با فطانتی اگر درباره این مسئله دقت و تأمل کند خواهد دانست که صدور این افعال و آثار شگفت انگیز حیرت آمیز از قوه ای که عاری از تصرف و فاقد ادراک و شعور است ممکن نیست. بلکه چنین آثار و افعالی باید از قوه ای صادر گردد که مجرد از ماده و قادر بر ادراک ذات خویش و ادراک ماسوای خویش باشد و اینچنین قوه ای ناچار از نوع عقول مستقر در طبقه نازله عرضیه است که ایشان ارباب اصنام و طلسمات اند.

این بود حاصل آنچه که شیخ اشراق بیان کرده است ولی در مجموع گفتار او مطالبی است

مورد اشکال که بر صاحب نظران و آنان که از اصول فلسفی ما آگاهی کامل دارند پوشیده نیست، علاوه بر اینکه مطالب او در اثبات مدعای او چندان مفید نیست، چنانکه قبلاً به آنها اشاره شد. طریق دوم اینکه هر گاه درباره کلیه انواع موجود در این عالم و احوال و خصوصیات آنها دقت و تأمل کنی خواهی دانست که وجود آنها در این جهان به صرف اتفاق و تصادف نبوده والا دوام و بقا نداشتند و نوع آنها محفوظ نمی بود (زیرا امر اتفاقی که مستند به علت و سببی نیست قابل دوام و بقا و ادامه وجود نخواهد بود) و نیز لازم می آید که گاهی قانوی خلقت و نظام منظم آن و تناسب مابین افراد انواع، مختل گردد. مثلاً از انسان، موجودی غیر انسان و از اسب، موجودی غیر اسب و از بندرودانه گندم، چیزی غیر از گندم بوجود آید. (زیرا فقط قانون علیت و معلولیت حافظ نظام و تناسب مابین علت و معلول است). و حال آنکه چنین نیست (بلکه همواره از هر فردی از افراد هر نوعی، فردی نظیر و مشابه با آن به وجود می آید). پس اموری که دائماً بر نهج واحد (و نظام منظم و غیر قابل تخلف) به وجود می آیند مستند به اتفاق و تصادف نخواهند بود.

و نیز باید دانست که رنگها و نقاشیهای بسیار و شگفت انگیز که در پره های طاووس مشاهده می شوند مستند به مزاج و طبیعت پر نیستند (بلکه برای آنها علت و سببی است غیر از مزاج و طبیعت پرها).

پس حق این است که برای هر نوعی از انواع محسوسات موجود در این عالم، جوهری است مجرد و نورانی و قائم به ذات خویش که مدیر و مدبر نوع و حافظ و نگهبان آن و ناظر بر احوال و اوضاع اوست و او در حقیقت، کلی آن نوع است و کلیت آن (نه به معنی کلیت و عمومیت در معنا و مفهوم است نظیر کلی عقلی. بلکه) به معنای تساوی نسبت اوست به کلیه افراد نوع، در ادامه فیض بر آنها و توجه کامل به آنها. گویا که او حقیقت و اصل کلیه افراد است و افراد، صورت و نمونه و فروع آن اصلند.

تا بدینجا سخنان شیخ اشراق در بیان طریق دوم خاتمه یافت. ولی به عقیده ما سخنان او در تقریر دلیل به طریق مزبور اقناعی است نه برهانی. زیرا با این سخنان ثابت نمی شود مگر يك چیز و آن این است که مبادی عالی و وجود یعنی عقول، اجمالاً عالم به وجود انواع جسمانی و آثار صادر از آنها می باشند (ولی با این سخنان نمی توان ثابت نمود که در عالم عقول، جواهری نورانی به نام مثل عقلیه وجود دارند که متصدی اعمالی از قبیل تغذیه و تصویر و تشکیل و رنگ آمیزی و نقاشی پره های طاووس و خودنمایی درختان و گیاهان و گلها و طراحی رنگهای آنان می باشند) زیرا نفوس افلاک و تصورات آنها برای انجام این اعمال و آثار در انواع موالید کفایت می کنند.

طریق سوم، استدلال به قاعده «امکان اشرف» است و خلاصه آن این است که هر گاه ممکن

اخص (یعنی ممکن الوجودی که مرتبه وجود او بیست تر است)، موجود شد واجب و لازم است که ممکن الوجود اشرف که مرتبه وجود او بالاتر است، قبل از موجود اخص، موجود شده باشد (زیرا فیض وجود از عالی به دانی می رسد و مراتب وجود در قوس نزول به ترتیب علیت و معلولیت و بر اساس آن خواهد بود و بنابراین وجود علت، سابق بر وجود معلول و اشرف از وجود اوست. همان طور که مراتب وجود در قوس صعود از دانی به عالی ارتقا می یابد و تا مرتبه دانی را احراز نکند به مرتبه عالی راه نیابد.) و این قاعده (یعنی قاعده امکان اشرف) از ناحیه معلم اول به ما رسیده است. زیرا او در کتاب اتولوجیا می گوید: باید معتقد شد به اینکه در عالم بالا و مراتب عالی وجود، موجوداتی هستند نظیر موجودات این عالم که به مراتب از موجودات این عالم بالاتر و بالاترند و دلیل بر این مطلب در کتب شیخ اشراق به تفصیل بیان گردیده است. پس چون عجایب و غرایب بیشماری از قبیل آنچه که گفتیم، در این عالم جسمانی موجودند و همچنین همین عجایب و غرایب در عالم نفوس، به وجودی روحانی موجودند، بدون شك و تردید، در عالم عقلانی نورانی محض با وجودی شریفتر و بدیع تر از وجودشان در عالم جسمانی و عالم نفسانی، موجود خواهند بود.

و باید گفت که این طریق اخیر نزدیکترین طرق سه گانه به صحت و متانت (و بهترین آنها در اثبات مطلوب) است. لکن شیخ اشراق این برهان را در مورد (اوصاف و احوال و اعراض موجود در انواع جسمانی و) نسب ترتیب و روابط مابین آنها اجرا نموده است، نه در مورد ذوات و حقایق و جواهر انواع. گویا نتوانسته است با این برهان بجز مماثلت و مشابهت (جواهر جسمانی و جواهر عقلانی) را در نسب و حسن ترتیب، نه در ذات و حقیقت، اثبات کند (و ثابت کند که حیوان و نبات موجود در عالم عقلانی در ذات و حقیقت نیز مماثل و مشابه با حیوان و نبات موجود در عالم جسمانی است.) و لذا در این مقام می گوید هرگاه شنیدی که انبیا ذقلس و آغا ثا ذیمون و دیگران از قدمای فلاسفه به وجود ارباب انواع اشاره می کنند، مقصود ایشان را دریاب و گمان مبر که ایشان می گویند که رب النوع (حیوان جسمانی موجود در این عالم جسمانی) نیز جسم و یا جسمانی است و یا اینکه برای او نیز سر و دودست و دویا است. و اگر (در کتب و آثار فلاسفه یونان) یافتی که هر مس می گوید يك ذات قدسی و جوهر نورانی روحانی، علوم و معارف را بر من اشراق و الهام می کند (و با صراحت با من سخن می گوید) و از او پرسیدی که تو کیستی، پاسخ داد که من طبیعت و حقیقت تام توام، از این گفتار گمان مبر که مقصود هر مس این است که آن ذات روحانی نورانی از هر جهت مثل و مانند ما است و دارای سر و دست و پا است.

و نیز شیخ اشراق در جای دیگری از کتاب المباحث المشرقیه می گوید: معتقدین به وجود مثل عقلیه هیچگاه نمی گویند که برای حقیقت حیوانیت مثلا در عالم عقول مثالی است و برای

دویای او (و یا دودست او نیز) مثال دیگری است و یا برای حیوانی که دویال دارد مثال دیگری است برای دویال او و همچنین نمی گویند که برای رایحه و بوی مشک مثالی است و برای خود مشک مثالی است جداگانه. بلکه می گویند برای هر نوعی از انواع جسمانی مستقل در وجود (که صفت و یا حالت و یا جزئی از اجزاء شیء نباشد)، در عالم قدس، موجودی است روحانی نورانی عقلانی مناسب با آن نوع، بدان گونه که برای آن موجود مجرد عقلانی، در همان عالم قدس هیأتی است نورانی عقلانی از جنس اشعه عقلیه (نظیر اشعه حسیه) و هیأتی است نورانی عقلانی از جنس محبت و لذت و عزت و قهر و غلبه (بر عالم جسمانی) و یا ذلت و حقارت در برابر جلال و عظمت الهی و نظایر این هیأت و اوصاف و معانی. و چون سایه و ظل او در این عالم جسمانی پرتو افکند صنم او (که همان سایه اوست، به صورت موجودی از جنس موجودات جسمانی با سایر اوصاف و خصوصیات او جلوه گر می شود. حتی اینکه سایه و صنم رب النوع مشک) مشک است با بوی خوش او (سایه و صنم رب النوع شکر) شکر است با طعم شیرین او (سایه و صنم رب النوع انسان و یا فرس و یا غیر آن) صورت و ذات انسان و یا فرس و یا غیر آنها است با اختلاف اعضا و اختلاف خط و خال و اشکال و اوصاف بر تناسب موجود در ارباب انواع و مثل عقلیه.

اینها است اغراض و مقاصد و نظریات و عقاید شیخ اشراق در این مسئله (که ماهمگی را در این کتاب به طور اجمال بیان کردیم).

ولی در سخنان او علاوه بر اشکالاتی که قبلا بیان کردیم اشکال دیگری نیز وجود دارد و آن این است که اگر دویا و دویال و سایر اعضای حیوان، جزء هویت و تعیین حیوان باشند چگونه ذات بسیط نورانی عقلانی، مثال و نمونه اوست در عالم عقلانی (و چگونه ممکن است که ذات بسیط نورانی نیز دارای اعضا و اجزایی از قبیل پا و دست و بال و امثال آن باشد). خواه آن ذات بسیط نورانی به تنهایی لحاظ و اعتبار شود و یا با هیأت (و اوصاف زاید بر ذات به نام اشعه عقلیه). و باید دانست که هر چند لازم نیست که مماثلت و مشابهت مابین دو چیز از هر جهت (و در کلیه اوصاف و احوال) باشد لکن باید امر جوهری از هر يك به ازای امر جوهری دیگری قرار گیرد و امر عرضی، به ازای امر عرضی. (پس باید اعضاء و اجزای هویت حیوان جسمانی، در حیوان عقلانی نیز موجود باشند و حال آنکه بساطت ذات عقلانی مانع از وجود اعضا و اجزا در اوست.) و نیز قبلا مرام و مسلک ما را دانستی که تمام حقیقت هر موجودی فقط صورت اوست (که حقیقت ذات اوست و ماده، در حقیقت ذات شیء دخالت ندارد) و نیز ذات و حقیقت ارباب انواع و مثل عقلیه در نزد شیخ اشراق از جنس نور و ماهیت نور است ولی اصنام و انواع

جسمانی در نزد او یا برازخ اند^۸ (اگر جوهر باشند) و یا هیأت ظلمانیه اند (اگر عرض باشند) و بنابراین چه مناسبتی مابین ماهیت نور و جوهر اجسامی و هیأت ظلمانیه است (تا که یکی را مثال و دیگری را صنم آن دانست) در حالی که شیخ اشراق نه معتقد به وجود صورت نوعیه است (تا که بگوید صورت نوعیه حافظ وحدت ذات و ملاک مماثلت مابین مثال نورانی و صنم جسمانی است و حقیقت شیء همان صورت نوعیه اوست و ماده و عوارض ماده و فصول و اجناس متقدمه همگی شروط اند و مدخلیت در ذات و حقیقت شیء ندارند و مماثلت در نفس ذات و حقیقت، کافی است و بنابراین، مماثلت در سایر امور و اوصاف و عوارض لازم نیست)، و نه معتقد به اصالت و حقیقت وجود است و اینکه حقیقت وجود با اختلاف درجات و مراتب خویش از حیث شدت و ضعف و نقصان و کمال و غنا و فقر، بر کلیه ماهیات منبسط گشته و نور وجود در کلیه ماهیات ساری و جاری است (و اینکه حقیقت وجود با وحدت ذات و حقیقت خویش حافظ وحدت ذات در جمیع مراتب مختلف است) و اینکه منشأ اختلاف اشیاء در ذات و ماهیت، اختلاف درجات و مراتب وجود است در شدت و ضعف و تقدم و تأخر و استقلال و ارتباط (چنانکه در مباحث وجود در قسمت امور عامه به تفصیل بیان گردید)، و اگر بالفرض سخنان او را در مورد اثبات مناسبت و مماثلت (مابین افراد اصنام و ارباب اصنام) کافی بدانیم ولی از کجا و با چه دلیل و برهان مماثلت در ذات و نوع ثابت می شود و حال آنکه مماثلت نوعیه مابین اشخاص جسمانی و ارباب انواع، همان مماثلتی است که مقصود و منظور پیشینیان از فلاسفه (مانند سقراط و افلاطون) بوده (که معتقد بوده اند که تفاوت مابین اشخاص جسمانی و افراد عقلانی)، فقط تفاوت در کمال و نقص است.

از جمله اموری که دلالت بر این مطلب دارد این است که حکمای فارس، رب النوع هر نوعی را به نام همان نوع نامیده اند. حتی اینکه گیاه معروف به هوم را که در اوضاع و مراسم نوامیس آنان دخالت و سهم خاصی داشته است، به خاطر رب النوع وی تقدیس و تجلیل می کردند و او را به نام «هوم ایزد» می نامیدند و همچنین نسبت به جمیع انواع جسمانی، (هر نوعی را به نام رب النوعش نام می نهادند) زیرا ایشان به رب النوع آب، خرداد و به رب النوع اشجار، مرداد و به رب النوع آتش، اردیبهشت می گفتند.

۸. تعبیر به کلمه برزخ در مورد جوهر جسمانی بدین لحاظ است که آنها نه بطور کلی فایده نور وجود و معدوم مطلقند و نه دارای نورانیت جوهر عقلانی. بلکه برزخ مابین نور وجود و ظلمت عدمند و مقصود از هیأت ظلمانیه، اوصاف و عوارض اجسامند. - م.

اشراق ششم: در بیان آنچه که فیلسوف اکرم (ارسطو) در مورد صور عقلیه به منظور تأیید و تحقیق درباره آنها گفته است

در نزد جمهور چنین مشهور است که رأی ارسطو در مورد وجود صور عقلیه مخالف با رأی اساتید خود مانند افلاطون و سقراط و آغاثا ذیمون و دیگران است. حتی اینکه ابونصر فارابی در مقاله خود معروف به «الجمع بین الرایین» مثل عقلیه را به صور علمیه قائم به ذات واجب الوجود تأویل نموده، گویا ابونصر فارابی و دیگران مانند شیخ الرئيس و موافقان آنان قادر بر تصحیح گفتار ارسطو در مورد مثل عقلیه نبوده و نتوانسته اند که آن را با برهان و دلیل عقلی و یا از طریق کشف و شهود درک کنند و گویا آنان کتاب اثولوجیا، تألیف ارسطو، معلم اول، را مطالعه نکرده اند تا به کیفیت اتحاد و اتفاق مابین او و معلمان او در این مسئله پی ببرند و الا کلمات او در کتاب مذکور با کمال صراحت دلالت دارد بر وجود صور عقلیه مجرد قائم به ذات خویش، نه قائم به محل.

و اما اشکالات و انتقاداتی که او در ضمن پاره ای از سخنانش بر سخنان پیشینیان وارد ساخته است (هیچ کدام بر عمق و باطن سخنان آنان وارد نیست بلکه) همگی ناظر بر ظواهر عبارات و کلمات آنان و نحوه تقریر و بیان مذاهب و عقایدشان است. زیرا عادت و سبک آنان در گفتار عباراتشان بر اساس کلمات مرموز و عباراتی بطور مجاز بوده است، به خصوص در مورد بیان مطالبی که فهم آنها دشوار و راه نیل و درک آنها بسیار باریک و دقیق بوده است.

او در میر چهارم از کتاب اثولوجیا می گوید: به درستی در ماورای این جهان جسمانی (در ازاء این آسمان و زمین و دریا و حیوان و نبات و انسان جسمانی) آسمان و زمین و دریا و حیوان و نبات و انسان سماوی (یعنی روحانی عقلانی عالی مرتبت وجود دارند) و هر چه که در آن جهان است همگی روحانی و سماوی است و چیزی در آن جا ارضی و جسمانی نخواهد بود.

و نیز در همان جامی گوید: انسان محسوس، صنم انسان عقلی است و انسان عقلی، روحانی است و همه اعضای او نیز روحانی است و موضع چشم او مغایر با موضع دست او نیست (بلکه موضع و محل چشم و دست او هر دو یکی است) و همچنین مواضع سایر اعضای او مختلف و جدا از یکدیگر نیستند بلکه (چشم و گوش و بینی و دهان و سایر اعضای او) همگی در موضع واحدند (بر خلاف انسان جسمانی محسوس که اعضا و جوارح آن از یکدیگر جدا می باشند و هر عضوی از اعضای او در محل و موضع مخصوصی قرار گرفته است).

و در میر هشتم از کتاب اثولوجیا می گوید: آن که فاعل و مصدر اصلی نیروی آتش است، خود آتشی است زنده و دارای حیات و قدرت و اوست آتش حقیقی (و آتش جسمانی موجود در این جهان آتش مجازی است که حرارت و فروغ و اواز ناحیه آن آتش روحانی موجود در عالم عقلی است) پس آتشی که مافوق این آتش جسمانی و در عالمی اعلی و ارفع از این عالم است

سزاوارتر از این آتش است به اسم آتش. پس اگر آتش حقیقی در عالم هستی وجود داشته باشد (همان طور که برهان عقلی و کشف و شهود، وجود آن را ثابت نموده است) مسلماً آن آتش دارای حیات است و حیات او حیاتی است ارفع و اشرف از حیات این آتش جسمانی. زیرا این آتش جسمانی صنم آن آتش روحانی عقلانی و پرتوی از حرارت و فروغ اوست. پس معلوم و ثابت شد که آتشی که در عالم اعلی موجود به وجود عقلانی است زنده و دارای حیات حقیقی است و اینکه حیات آن آتش عقلانی، مقوم وجود و علت بقای حیات در این آتش جسمانی است و بر همین منوال اند دو عنصر آب و هوا. زیرا هر دو در آن عالم عقلانی زنده و دارای حیات عقلانی اند همچنان که در این عالم زنده اند. لکن حیات آنها در آن عالم علوی زیاده و قویتر است. زیرا حیات عقلی آنها در حقیقت، علت فیضان حیات بر این عنصر جسمانی است.

و نیز در میمر هشتم آن کتاب می گوید: این عالم محسوس و هر چه در اوست همگی مثال و صنم عالم عقلی است. پس اگر این عالم محسوس، زنده و مشتمل بر موجودات زنده است، سزاوار این است که آن عالم عقلانی از هر جهت تمامتر و کاملتر از این عالم باشد (و حیات، یکی از شرایط تمامیت و کمال است) زیرا آن عالم در حقیقت، دهنده و بخشنده حیات و قوت و کمال و دوام و بقا بدین عالم است. پس اگر این عالم، عالمی تام و در غایت تمام و کمال است ناچار آنچه که در این عالم است، در آن عالم (که علت وجود این عالم است) نیز موجود خواهد بود، ولی به وجودی اعلی و اشرف و اتم و اکمل از وجود جسمانی چنانکه کراراً گفته ایم. پس در آن عالم آسمانی است دارای حیات و در آن آسمان کواکبی است نظیر کواکبی که در این آسمان ما است ولی آن کواکب نورانی تر از این کواکب و کاملتر از اینها است و مابین آن کواکب، انفصال و جدایی نیست چنانکه مابین کواکب آسمان ما انفصال و جدایی است. زیرا کواکب موجود در آن آسمان جسمانی نیستند (بلکه همه روحانیند). و نیز در آن عالم عقلی علوی، زمینی است که (مانند زمین ما) دارای سنگریزه (و قطعاتی خالی از عمران و آبادی) نیست بلکه همه قطعات آن آباد و معمور است و در آن زمین کلیه انواع و اقسام حیوانات طبیعی بری نظیر حیوانات طبیعی بری موجود در زمین ما، موجود است و در آن زمین نیز گیاهان گوناگونی (نظیر گیاهان گوناگون زمین ما) وجود دارند که ریشه های آنها در نهاد حیات جاوید غرس شده اند. و نیز در آن زمین، دریاها و جوی های جاری می باشند که جریان آنها مقرون با حیات جاوید است و در آن دریاها کلیه انواع و اقسام حیوانات بحری وجود دارند و نیز در آن جهان عقلی هوا و فضایی است (مانند هوا و فضای ما) که در آن حیوانات هوایی زنده جاویدی پرواز می کنند. و کلیه اشیائی که در آن جهان عقلی موجودند همگی زنده و دارای حیات جاویدند؛ و چگونه می توان گفت که آنها زنده نیستند و حال آنکه آنها در عالمی موجودند که

عالم حیات محض و حیاتی عاری از شایبه مرگ و زوال و نابودی است. و باید دانست که طبیعت حیوانات موجود در عالم عقلانی عیناً مثل طبیعت حیوانات موجود در این جهان حسی است جز آنکه طبیعت موجود در آن جهان عقلانی، به مراتب اعلی و اشرف از طبیعت موجود در این جهان حسی است. زیرا طبیعت موجود در آن جهان، طبیعتی است روحانی عقلانی، نه حیوانی جسمانی. و اگر کسی سخنان ما را انکار کند و بگوید از کجا معلوم می شود که در عالم اعلی و جهان عقلانی، حیوان و یا آسمان و یا سایر اشیائی که ما گفتیم وجود دارند، جواب گوئیم که عالم عقلی عالمی است زنده و دارای حیات جاوید و عالمی است تام و کامل (زیرا بدون واسطه، از ناحیه، مبدع اول بوجود آمده است و معلول بلا واسطه ذات واجب الوجود، از هر جهت تام و کامل است و تمامیت و کمال هر عالمی مستلزم این است که در آن عالم نمونه تام و کاملی از هر موجودی وجود داشته باشد). پس در آن عالم، هر نفسی و هر عقلی (که نمایشگر تمامیت و کمال اند) موجود خواهند بود و در آن عالم فقر و احتیاج وجود ندارد. زیرا آنچه که در آن عالم موجودند همگی مملو از غنا و حیات اند و گویا کلیه اشیاء در آن جهان عقلی سرچشمه ای از حیاتند که به غلیان و فوران آمده است و جریان حیات همگی از سرچشمه واحدی است (زیرا آن عالم عالم وحدت و قدرت است) ولی نه بدین معنی که همگی فقط حیات واحد و یا بوی واحد (و یا چیز واحد دیگری) هستند و بجز حیات واحد و یا بوی واحد و یا شیء واحد دیگری نیستند) بلکه بدین معنا که همگی (با اختلاف و تفاوت مابین آنها) به منزله کیفیت واحدی هستند که همه کیفیات و همه طعمها در وی موجودند و می گوئیم که تو در این کیفیت واحد، طعم شیرینی و طعم نوشیدنیها و طعم سایر اشیائی که دارای طعمها و نیر و های مختلف اند و همچنین طعم و بوی سایر اشیاء خوش طعم و خوش بو و بوهای مختلف و کلیه رنگهای واقع در تحت قوه باصره و کلیه اشیاء واقع در تحت حس لامسه و کلیه اشیاء واقع در تحت حس سامعه و الحان و نغمات و انواع مختلفه نغمات و سایر اشیاء واقع در تحت سایر حواس را به خوبی درمی یابی و همگی آنها چنانکه توصیف کردیم در کیفیت واحد بسیطی موجودند. زیرا این کیفیت واحد بسیط کیفیتی است دارای حیات و ذاتی عقلانی که جامع جمیع کیفیات است و همه را در حیطه ذات خویش در بر دارد و مانند کیفیت جسمانی از پذیرفتن سایر کیفیات ابا و امتناع ندارد (و مابین آن کیفیات، تضاد و تدافعی نیست بلکه همگی در ذات وی جمع اند) بدون آنکه بعضی از آنها با دیگری مخلوط گردد و یا بعضی از آنها در دیگری نفوذ کند. بلکه همگی در ذات وی در حد خود محفوظ اند مثل اینکه هر کدام به تنهایی موجود و قائم به ذات خویش است.

(ما می توانیم اجتماع کلیه کیفیات و کلیه محسوسات را در یک کیفیت واحد موجود در ذات عقلانی با دو مثال ثابت کنیم و نظیر آن را در همین عالم جسمانی نشان دهیم.

مثال اول حس مشترك است که کلیه صور از طریق مشاعر ظاهری و باطنی دروی جمع می‌شوند به طوری که هر گاه انسان نوری را می‌بیند و اشکال و الوان اجسام را مشاهده می‌کند و در عین حال صداها را می‌شنود و در عین همین احوال در قوه ذائقه او طعم خوراکیهای گوناگون و در قوه لامسه او کیفیت حرارت و برودت و رطوبت و بیوست نیز موجود است. صور کلیه این امور در حس مشترك او جمع می‌شوند و از اینجا معلوم می‌شود که وی قوه واحدی است که با وحدت و بساطت وی کلیه کیفیات دروی جمع شده اند و گویا همگی کیفیت واحدی هستند که جامع همه کیفیات است.

مثال دوم، قوه عاقله ما که خود مظهری است از مظاهر مثال عقلانی و رب النوع انسان. و آن قوه ای است که کلیه صور اشیائی که در خارج با ماده و صور مختلف و جدا از یکدیگر و در قوه خیال با صور مختلف و جدا از هم موجودند، در ذات وی به وحدت و بساطت و در عین حال با امتیاز و بدون اختلاط موجودند).

و نیز در میمر دهم همان کتاب می‌گوید: برای هر صورت طبیعی ای که در این عالم است صورتی است عقلانی و روحانی، در آن عالم. لکن آن صورت در آن عالم، موجود است به وجودی افضل و اعلی، به دلیل آنکه این صورت در این عالم جسمانی متعلق به ماده و قائم به اوست؛ ولی در آن عالم، عاری از هیولی و قائم بذات خویش است. و هر صورت طبیعی ای که در این عالم است صنم و مثالی برای صورتی که در آن عالم است و در ذات و حقیقت شبیه بدین صورت طبیعی است. پس در آن عالم نیز آسمان و زمین و حیوان و هوا و آب و آتش است. پس اگر این صور، در آن عالم وجود دارند ناچار درختان و گیاهان نیز در آن عالم وجود دارند (زیرا در هر کجا که آب و هوا و زمین و حیوان موجود باشد گیاه در آنجا نیز موجود خواهد بود).

اینها بود بخشی از کلمات و عبارات و نصوص و اشارات ارسطو، معلم اول، در مورد اثبات صور عقلانی و یا مثل افلاطونی (که ما آنها را در این کتاب نقل نمودیم و فعلا به همین مقدار اکتفا کردیم) زیرا کلمات و عبارات او در این مورد بسیار است به حدی که ذکر آنها موجب تطویل است و اگر به خاطر حفظ آداب و رسوم در محاورات نبود و سخنان آن فیلسوف عالیمقام بالاتر از فهم و درک طلاب و جویندگان حق و حقیقت نبود، هر آینه کلیه سخنان و کلمات او را در این کتاب نقل می‌نمودم. زیرا سخنان او در این مقام (و در سایر مقامات) بسیار شریف و فواید آن بسیار مهم و ذیقیمت است ولی همین مقدار از سخنانش را که ما در اینجا نقل نمودیم برای اهل بصیرت و طالب حقیقت کافی است و تکرار آن برای دیگران مفید نیست.

اشراق هفتم: در بیان تنم اشکالات وارد بر اثبات صور عقلیه و رهایی از آن اشکالات، بدان گونه که مادر موارد مختلف ویراکنده از کتاب/تولوجیا یافتیم و آنها را در اینجا به طور منظم و خلاصه به رشته تحریر درمی‌آوریم

اشکال اول اینکه اگر در عالم اعلی نبات و گیاهی موجود باشد آیا وجود آن در آن عالم چگونه است و همچنین اگر در آن عالم علوی آتش و یا زمین وجود داشته باشد آیا وجود آنها در آن عالم چگونه است. زیرا وجود نباتات و وجود آتش در زمین در آن عالم از دو صورت خارج نیست، یا اینکه زنده و دارای حیاتند و یا اینکه مرده و فاقد حیاتند. پس اگر نبات و آتش و زمین موجود در آن عالم مانند نبات و آتش و زمین این عالم، مرده و فاقد حیاتند پس چه احتیاجی به وجود آنها است و اگر زنده اند چگونه و بر چه اساسی زنده اند.

ارسطو در جواب این اشکال می‌گوید: اما در مورد نبات می‌توانیم بگوییم که آن در آن عالم زنده است. زیرا در نبات، «کلمه»^۹ فاعل و مدبری است دارای حیات و ادراک. پس ناچار آن «کلمه»، نفسی است از جمله نفوس و به طور مسلم وجود این «کلمه» فاعل مدبر، در نبات موجود در عالم اعلی به مراتب اولی و سزاوارتر است و آن نبات، نبات اول (و در وجود و صدور از حضرت واجب الوجود مقدم بر نبات جسمانی موجود در این عالم سفلی) است. و باید دانست که آن «کلمه» موجود در نبات عقلی «کلمه» ای است واحد و کلی و این کلمات موجود در نباتات این عالم جسمانی، متعدد و متکثر و جزئی و متعلق و وابسته به آن «کلمه» موجود در نبات عقلانیند. پس آن نبات عقلانی نبات اول و نبات حق و حقیقی است و نباتاتی که در این عالم جسمانی و مادون نبات عقلانی اند، نبات دوم و نبات سوم اند (که هر یکی در یکی از مراتب مختلفه وجود نباتی، در این جهان جسمانی قرار گرفته اند) و همگی صنم و مثال جسمانی آن نبات عقلانی و حیات و زنده بودن آنها تنها به علت حیات و زنده بودن آن نبات عقلانی و از ناحیه اوست.

و اما در مورد زمین می‌گوییم مسلم است که این زمین محسوس که مادر آن قرار گرفته ایم دارای حیات و آثار حیات و هم دارای کلمه فاعل و مدبری است چنانکه قبلا بدان اشاره نمودیم (و گفتیم که در زمین، نیروی پرورنده و مدبری است که گیاهان را رشد و نمو و حیات جدیدی می‌بخشد و مسلم است که وجود این نیز اثر همان «کلمه» فاعل و مدبری است که در نهاد

۹. اطلاق «کلمه» بر موجود زنده و یا سورا از جمله اصطلاحات حکما، ویژه ارسطو است؛ و در قرآن مجید در آیه شریفه «و کلمة القاها الی مریم» بر حضرت عیسی (ع) اطلاق شده است زیرا «کلمه» به چیزی گویند که اشعار از مافی الضمیر کند و لذا به لفظی که دلالت بر مقصود متکلم می‌کند کلمه گویند و بدین جهت کلیه موجودات، کلمات خداوند را همگی حاکی از وجود و به حکم برهان انی دال بر هویت اویند و بنا بر این اطلاق کلمه بر نفس و عقل که هم زنده و هم دارای ادراک و شعورند، صحیح است. - م.

اوست). پس اگر این زمین محسوس جسمانی که صنم و مثالی است از آن زمین روحانی عقلانی زنده و دارای حیات است پس آن زمین روحانی عقلانی به حیات وزنده بودن سزاوارتر است و نیز سزاوار این است که آن زمین عقلانی، زمین اول و این زمین جسمانی زمین دوم و مثال و صنم و شبیه زمین اول باشد.

اشکال دوم اینکه باید پرسید چرا این حیوانات غیر ناطق (از قبیل اسب و گاو و شتر و امثال آن) در آن عالم عقلانی نیز موجود باشند. اگر وجودشان در آن عالم به علت این است که آنها در آن عالم، (موجود به وجودی عقلانی) و کریم و شریف اند، باید گفت موجود در این عالم موجودی است که از حیث جوهر و ذات، اکرم و اشرف است.

ارسطو به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که علت و موجب اعتقاد به وجود آنها و نظایر آنها در آن عالم این است که مبدأ نخستین عالم وجود، موجودی است که از هر جهت واحد و عاری از هر گونه کثرتی است و عالم را نیز (من حیث المجموع) عالمی واحد، ابداع و ایجاد نمود ولی وحدانیت مبدع و آفریننده عالم مانند وحدانیت عالم نخواهد بود و گر نه هر دو یکی بودند (و مابین مبدع عالم و عالم فرقی نبود) و این امری است محال. پس ناچار در وحدانیت عالم (که مخلوق و مبدع و آفریده اوست) یک نوع کثرتی خواهد بود زیرا مقام عالم در وجود، بعد از مقام واجب الوجود که واحد مطلق و واحد حقیقی است خواهد بود. پس ناچار (در عین وحدت) کثیر است. (زیرا او مخلوق وی و مخالف اوست پس باید در وحدت و کثرت نیز مخالف با او باشد، پس او کثیر است) زیرا کثیر، خلاف واحد است. زیرا واحد، تام است و کثیر، ناقص است. پس اگر عالم که مفضول علیه (و در مرتبه وجود، کمتر از واجب الوجود) است در حیز و مقرر کثرت باشد حداقل مراتب کثرت این است که دو چیز باشد (بدین معنی که در نظر عقل به دو چیز تجزیه و تحلیل گردد، یکی ماهیت و دیگری وجود. زیرا هر ممکن الوجودی زوج ترکیبی است که مرکب است از ماهیت و وجود) و هر یک از این دو جزء تحلیلی نیز قابل تکثر اند. همان گونه که قبل از این در مباحث ماهیت و وجود و در کیفیت صدور کثیر از واحد بیان کردیم (زیرا برای وجود ممکن الوجود نسبتی است به واجب الوجود و نسبتی است به ماهیت و برای ماهیت نیز حیثیتی است به نام حیثیت تنوّع به نور وجود و حیثیتی است به عنوان خالی بودن او در مرتبه ذات، از وجود و هم از عدم). و گاهی در دوتای اولی (یعنی ماهیت عقل اول و وجود او) حرکت و سکونی یافت می‌شود. (زیرا حرکت او امکان ذاتی اوست که از «لیس» به «ایس» و از عدم به وجود حرکت می‌کند و سکون او وجوب و وجود غیر ی است که از ناحیه علت به او عطا می‌گردد). و نیز در آن دو، عقل است و حیات. (زیرا هر مجردی عاقل ذات خود و تعقل کننده ماهیت و وجود خویش است و از تعقل هر یک دو موجود دیگری به وجود می‌آیند و از تعلقات آنها به ترتیب، سلسله عقول کلیه اولیه و عرضیه و سلسله نفوس و اجرام فلکیه به وجود می‌آیند

و خلاصه اینکه ضرورت سیر نزولی وجود و ترتیب مراتب وحدت و کثرت در نظام آفرینش ایجاب می‌کند که نخست موجودی که دارای وحدت و از جهتی هم دارای حداقل کثرت باشد موجود گردد تا سپس موجوداتی که دارای کثرات بیشتری هستند به وجود آیند) لکن باید دانست که این عقل یعنی عقل اول صادر از مبدأ اول، عقل واحد منفردی نیست، بلکه عقلی است که جمیع عقول در ذات وی جمع اند، و کلیه عقول از آن عقل واحد جامع به وجود آمده اند، و هر یک از عقول، خود نیز در حد ذات خویش مشتمل است بر کثرتی به تعداد کثرت عقول بلکه بیشتر (و هر عقلی جامع فعلیات اصنام و کمالات اولیه و ثانویه آنها است. پس با این بیان ثابت شد که در عالم عقل حیوانات کریمه ای موجودند که وجودشان به مراتب اکرم از وجود آنها در این عالم جسمانی است). و نیز ثابت شد که عالم اعلی (عالمی است وحدانی و مانند این عالم جسمانی) دارای صور متعدد کثیری نیست هر چند صور کلیه حیوانات در آن عالم به طور وحدت و اتحاد موجودند.

اشکال سوم اینکه ممکن است که جاعل و موجد عالم، حیوانات کریم و شریفی را (از قبیل اسب و الاغ و گوسفند که در این عالم، نافع و مفیدند) در عالم عقلانی که محل موجودات کریم و شریف است (به صورت عقلانی) ایجاد کند و اما ایجاد حیوانات پست و دنی و مودی (از قبیل مار و عقرب و سایر حشرات) در آن عالم علوی جایز نیست.

ارسطو به این اشکال به ذکر یک مثال پاسخ داده و می‌گوید انسانی که در عالم سفلی است از هر جهت مانند انسان موجود در عالم علوی نیست (بلکه در بسیاری از لوازم مادی با او مغایرت دارد) پس اگر انسان جسمانی مانند انسان عقلانی نیست، بنابراین حیواناتی که در آن عالمند مانند حیواناتی که در این عالم اند نیستند بلکه آنها افضل و اکرمند.

اشکال چهارم اینکه چه شده است که حیوان ناطق موجود در آن عالم، هنگامی که به عالم سفلی نزول می‌کند قادر بر تفکر و تعقل است ولی سایر حیوانات، هنگام نزول و ظهور در این عالم جسمانی قادر بر تفکر و تعقل نیستند و حال آنکه همگی در آن عالم، موجود عقلانی بوده اند (و مابین صور عقلانی، خواه صور عقلانی انسان و یا صور عقلانی حیوانات دیگر، تفاوتی نیست و به اعتقاد شما حقیقت اشیاء در جمیع عوالم وجود محفوظ است).

ارسطو در جواب این اشکال می‌گوید عقل (یعنی صور عقلیه) دارای مراتب مختلفی است. زیرا عقلی که در انسان است (یعنی صورت عقلیه انسان) غیر از عقلی است که در سایر حیوانات است. پس اگر عقل (یعنی صورت عقلیه) در سایر حیوانات علوی از لحاظ درجات و مراتب، مختلف است ناچار فکر و شعور و درایت در آنها نیز مختلف است. علاوه بر این که شما گاهی در سایر حیوانات اعمال و افعالی مشاهده می‌کنید که شاهد بر وجود فکر و شعور و درایت آنها است. (پس وجود فکر و شعور در اکثر حیوانات ارضی، به اضافه تصدیق به اینکه

درجات و مراتب عقول در عالم عقلی نیز مختلف اند، پاسخ قاطعی است به اشکال مذکور). اشکال پنجم اینکه اگر اعمال حیوانات اعمال ذهنی و حاکی از فهم و شعور آنها است چرا اعمال آنها در یک ردیف و متشابه با هم نیستند (بلکه درجات شعور و مراتب فهم و اعمال حاکی از آنها مختلف اند). و اگر در این عالم قوه نطق و تعقل علت تفکر و درایت است، پس چرا همه افراد انسان در تفکر و درایت یکسان نیستند، بلکه نحوه فکر و درایت هر یکی غیر از نحوه فکر و درایت دیگری است؟

ارسطو به این اشکال پاسخ می دهد به اینکه اختلاف حیات و عقل و شعور در حیوانات ارضی به واسطه اختلاف حرکات حیات و عقل (یعنی اختلاف حرکات مواد پذیرنده حیات و عقل) است. (زیرا هم به عقیده او و هم به عقیده ما نفوس و عقول متعلق به اجسام در ابتدای امر جسمانی الحدوث اند و فیضان نفس و عقل بر حسب حرکات مواد و عناصری است که به علت حرکت، پذیرنده ترکیب و امتزاج و اعتدالند و هر مزاجی که دارای اعتدال بیشتری است، شایسته نفس و عقل کاملتری است). و بدین جهت حیوانات مختلف و عقول و درایت های مختلف پدید آمدند. لکن بعضی از آن عقول (موجود در عالم عقلانی که علت وجود و رب النوع حیوانات مختلف اند و حیوانات، مظاهر و اصنام آنهایند) نورانی تر و درخشان تر و شریف ترند از بعضی دیگر. و این بدین جهت است که بعضی از آنها در مرتبه وجود نزدیکترند به عقل اول و سایر عقول کلیه طولیه. و بدین جهت نور آنها شدیدتر و لمعان و فروغ وجود آنها بیشتر از دیگری است. و بعضی از آن عقول در مرتبه دوم و بعضی در مرتبه سوم و بعضی در مراتب پایین تر قرار گرفته اند و بدین سبب بعضی از عقول موجود در ابدان جسمانی، عقل الهی (و مظهر تام و اتم عقل اول اند مانند انبیا و اولیا) و بعضی فقط دارای قوه نطق و تعقل اند (ولی دارای مقام و مرتبه تام و کامل عقلانی نیستند، بلکه شاید غالب تعقلات آنان مشوب به وهم و تخیل است) و بعضی دیگر (از قبیل حیوانات) به طور کلی فاقد قوه نطق و تعقل اند. زیرا از ساحت عقول قدسیه دورند و اما آن عالم علوی و هر چه در اوست همگی سراسر عقل و فر و غند. پس بدین علت و سبب، اسب موجود در آن عالم عقلانی، عقل است و عقل (یعنی مثال عقلانی) اسب نیز اسب است و ممکن نیست که آن مثال عقلانی که اسب را (از طریق تعقل ذات و علم به ذات خویش) تعقل می کند انسان را نیز (از طریق علم به ذات خویش) تعقل کند. زیرا این امر در عقول نخستین و تعقلات اولیه ذاتیه محال است (زیرا ذات او ذات واحدی است و علم به ذات واحد، علم به معلول واحد است هر چند از طریق علم حصولی، عالم به جمیع عقول و اصنام عقول است و ممکن است بگوئیم مقصود ارسطو این است که آن عقلی که مثال عقلانی اسب و رب النوع اوست، مثال عقلانی انسان و رب النوع انسان نیست. زیرا هر مثال عقلانی مستقیماً ناظر به صنم خویش و مدبر اوست.

سپس ارسطو در این مقام نخست به مسئله اتحاد عاقل و معقول اشاره می کند و می گوید: پس عقل اول (یعنی مثال عقلانی هر نوعی که البته در نظام و سلسله مراتب وجود، نسبت به صنم و نوع جسمانی خود، اول و مقدم است)، هر گاه هر چیزی را (که مقصود، صنم و نوع جسمانی است) تعقل نمود با معقول خویش متحد خواهد بود (و سپس بدین نکته اشاره می کند و می گوید که معقول مثال عقلانی، امری است کلی، نه افراد محدود و جزئی). و می گوید پس عقل اول تعقل نمی کند چیزی را که فاقد عقل است (یعنی معنایی که فاقد کلیت و معقولیت است) بلکه تعقل می کند آن را بدان گونه که دارای جنبه عقلی و کلی و دارای حیات کلی است. و مسلم است که حیات جزئی طبیعی (که خود یکی از رقایق و صنمی است از اصنام حقیقت عقلیه) عادم و فاقد حیات کلیه عقلیه نیست (بلکه حامل و واجد اوست. زیرا جزئی، حامل کلی و واجد اوست و همچنین هر حصه ای از حصص جزئیة ذهنیه، حامل مفهوم کلی ذهنی و مشتمل بر اوست و خلاصه اینکه همان طور که فرد خارجی با کلی طبیعی موجودند به وجود واحد، و عقل مجرد انسانی متصل است به عقل فعال، همچنین عقل و حیات موجود در حیوانات صامت که عبارت است از نفس آنها، فاقد عقول یعنی مثالهای عقلانی و ارباب انواع خویش نیستند). پس عقل شخصی، فاقد عقل مرسل یعنی عقل کلی نیست و چون چنین است پس عقل موجود در حیوانات صامت نیز فاقد عقل اول (یعنی رب النوع و مثال عقلی) خویش نیست (بلکه او مظهری است از مظاهر او و در حد وجود خویش نماینده اوست همانطور که انسان که حیوان ناطق است در مرتبه وجود خویش مظهر و نماینده عقل اول و مثال عقلانی خویش است). و هر جزئی از اجزای عقل (یعنی هر جلوه ای از جلوات عقل)، در حقیقت، عین کل است که عقل بدان جزء، متجزی یعنی متجلی می گردد (زیرا جلوه هر چیزی عین همان چیز است به اضافه خصوصیتی که موجب تعین و تشخیص و محدودیت او است) پس عقل یعنی مثال عقلی هر چیزی که آن را تعقل می کند (در مرتبه ذات عقلانی خود) مشتمل است بر جمیع اشیاء، بالقوه. (زیرا کلیه اشیاء در مرتبه ذات او به وجود عقلی، نه به وجود مادی جسمانی، موجودند و چون به وجود عقلانی موجودند نه به وجود مادی جسمانی و نیز به وجود وحدانی نه به وجود تفصیلی تکرری، لذا موجود بالقوه اند). و چون هر یک از اشیاء موجود در ذات عقل از قوه به فعلیت برسند، موجودی خاص و محدود و وجودی متأخر از وجود عقل خواهند بود. و هنگامی که موجودی متأخر و بالفعل شدند، به صورت اسب مثلاً و یا به صورت حیوان دیگری جلوه گر می گردند. و هر اندازه که سلسله وجود و حیات به مرتبه پایین تر تنزل کند، به صورت حیوانی پست تر که مناسب با آن مرتبه است جلوه گر می گردد. و این بدین سبب است که هر قدر قوای حیوانیه در سیر نزولی خود پایین تر بروند و (به علت دوری مفرط از منبع نور و قدرت و حیات) ضعیف تر گردند و اعمال فکر در آنها مخفی تر شود، حیوانی ضعیف و پست تر به وجود آید و

چون ضعف در وی غلبه نمود، عقل مدبر وی درباره وی چاره اندیشی می کند و بدین سبب با نظارت و تدبیر او اعضای قوی تری در عوض ضعف وجود و نقصان حیات به او می بخشد. چنانچه در بعضی از آنها ناخنهای سخت و محکم و در بعضی دیگر چنگالهای قوی و به بعضی شاخهای فولادین و به بعضی نیشهای زهر آگین بر حسب درجات و مراتب ضعف و نقصان حیات داده شده است (و از اینجا معلوم می شود که فراست و هوش فراوان در پاره ای از حیوانات جایگزین عقل و درایت در انسان و برای جبران ضعف و نقصان وجود اوست نه نشانه درایت در آنها. و لذا مکر و حيله و دهاء در حیوانات و حتی در افراد و اشخاص دنیا پرست دلیل عقل و ذكاء نیست و نیز به همین جهت مکر و حيله در زنان به علت ضعف و نقصان جسمانی بیش از عقل و ذكاء است).

اشکال ششم اینکه اگر قوه نفسانی بعد از قطع ریشه درخت از درخت مفارقت می کند آیا این نفس بعد از مفارقت از درخت به کجا می رود؟

ارسطو در جواب این سؤال می گوید به مکانی می رود که هرگز از آنجا جدا نشده و جدا نخواهد شد (مگر چند زمانی که بدین بدن جسمانی تعلق یافته و در عین تعلق بدان عالم اتصال معنوی دارد) و آن مکان، عالم عقلی است. و همچنین هرگاه جزء بهیمی حیوانی (که محل تعلق نفس حیوانی است) فاسد گردد (و صلاحیت خود را برای تعلق نفس از دست بدهد) نفس بی درنگ راه سیر و سلوک به جایگاه اصلی خویش را در پیش می گیرد تا بدان عالم عقلی برسد. و بدین سبب به آن عالم صعود می کند که آن عالم مکان و مقر اصلی نفس است و آن عالم، عالم عقل است و هیچگاه عقل، نفس را رها نمی کند و از وی جدا نمی شود و مسلم است که عقل در مکان نیست. پس نفس هم که همواره با عقل است در مکان نخواهد بود. (زیرا مکان، محل و جایگاه موجود جسمانی است و نفس و عقل، هر دو مجرد اند) ولی در عین حال هیچ مکانی از حیطه وجود نفس و عقل بیرون نیست. اینها بود مطالبی که مادر نظر داشتیم همه را در این کتاب از قول فیلسوف اعظم (ارسطو) نقل کنیم. حمد و سپاس خدایی را ساز است که آفریننده حیات و بخشنده عقل است.

مشهد سوم

در بیان مسایل مختص به معاد طی چند شاهد

شاهد اول

در بیان احوال و اموری که نشأه ثانی یعنی نشأه اخروی و شناسایی آن متوقف بر دانستن آن احوال و امور است که ضمن اشراقاتی چند بیان می گردند

اشراق اول: در بیان اموری که قابل تکوین اند (یعنی ایجاد آنها بر سبیل تکوین است) قبل از این معلوم شد که وجود اشیاء و صدور آنها از طرف مدبر اول عالم، بر دو قسم است. یکی ابداع و آن عبارت است از صدور وجود از واجب الوجود بدون مشارکت جهت قابلیت و استعداد (که از خواص ماده و از لوازم وجود مادی است) و دیگری تکوین و آن وجودی است که صدور آن از واجب الوجود متوقف است بر صلاحیت قابل (و استعداد بر ای این وجود) و ناچار هر دو قسم از وجود، به حکم غایت و فیض عام الهی و حکمت بالغه او از ناحیه او شرف صدور یافته اند (زیرا ضرورت و عنایت الهی اقتضا می کند که هر دو قسم، در عالم موجود باشند) همان طور که برهان بر این مطلب در محل خود ذکر شد.

پس در ایجاد قسم دوم ناچار دو چیز مدخلیت تام دارند. یکی چیزی که پیوسته تکوینی را پس از تکوین دیگری بپذیرد (و همواره مستعد قبول صورتی پس از صورت دیگری باشد) و دیگری چیزی که به وسیله آن، عمل تکوین امکان پذیر بوده و انجام گیرد و سبب تعین و تشخیص حدوث هر حادثی پس از حادث دیگری باشد و آن دو چیز عبارتند از ماده با صفت امکان و استعدادش و حرکت با تجدد و حدوث و اعدادش (که ماده با صفت امکان و استعداد و حرکت با صفت تجدد و حدوث و به دستگیری آن مؤثر در تکوینهای پی در پی بوده و به وسیله این دو علت حوادث پی در پی به وقوع می پیوندد). ولی با توجه به اینکه کلیه حکمای الهی متفق اند

بر اینکه موجد حقیقی و آفریننده اصلی کلیه محدثات، ذات مقدس واجب الوجود است (و ماده و حرکت و زمان و مکان و نظایر آن همگی از جمله شروط و مُعدّات اند برای ایجاد حوادث و مکونات) و هر کس این حقیقت را انکار کند در نزد حکما فردی مهجور و مطرود و نابخرد و گمراه به شمار می رود؛ بلکه به عقیده ایشان ایجاد کلیه موجودات (اعم از مبدعات و مکونات) همگی یا به قضا و یا به قدر او خواهد بود، (قضا در مورد ایجاد مبدعات که به صرف امر و فرمان او صادر می شوند و صدور آنها از واجب الوجود نیازی به ماده و سبق استعداد ندارد مانند عقول و نفوس کلیه و قدر در مورد ایجاد مکونات که مسبوق به ماده و استعدادند،) بنا بر این اوست فاعل حقیقی و مبدأ اصلی ایجاد این نشأه جسمانی (نه ماده و حرکت و یا سایر شروط و معدّات). لکن او پس از ایجاد سایر عوالم وجود و استیفای مراتب موجودات (عقلانی که برتر و بالاتر از مرتبه عالم جسمانی اند) به ایجاد آن نشأه جسمانی و نشأت دیگری که بعد از این نشأه جسمانی اند پرداخت. پس نخست مبادی اولیه و مراتب عالیّه وجود را ابداع نمود و سپس موجوداتی را که به سوی مبادی بازگشت می کنند (و در قوس صعود تا بدانجا که شایسته اند باز می گردند) ایجاد نمود.

پس نهایت وجود بر عکس هدایت اوست. زیرا (سلسله وجود در قوس نزول) نخست عقل و سپس نفس و سپس طبیعت و سپس ماده است (و از عقل آغاز شده و به ماده انجام می گیرد.) و سپس سلسله وجود در قوس صعود به طور معکوس به مبدأ و نقطه مقصود بازگشت می کند و گویا دایره وجود (در قوس نزول و صعود) بر خود دور می زند و در قوس نزول، نخست جسم مصور به صورت جسمانیّه و بعد به صورت نبات و بعد به صورت حیوانی دارنده نفس و حیات و بعد از آن به صورت انسان دارای عقل و شعور جلوه گر می گردد. پس سلسله وجود از عقل آغاز می گردد و بالاخره به عاقل (که عقل اول و ذات مقدس الهی است) منتهی می گردد و مابین عقل (که سر سلسله مبدعات است) و عاقل (که علت اولی و مبدأ کل است) مراتب و منازل متعددی است (که در جهت شرف و کمال متفاوتند). و علت شرف و کمال، قرب به حق متعال است. (پس هر موجودی که در مرتبه وجود به او نزدیکتر است، شرف و کمال در وی بیشتر است.) پس در ابتدای آفرینش (و سیر نزولی وجود)، هر موجودی که در وجود و صدور از واجب الوجود سبقت گرفت، نصیب و بهره او در اختصاص قرب به حق بیشتر است و بالعکس در انتها (و سیر صعودی و بازگشت به سوی خدا) هر موجودی که از هیولی دورتر (و اختلاط او با هیولی کمتر) است به خلاص و رهایی از آفات و شرور نزدیکتر است.

اشراق دوم: در بیان طریقی که دلالت دارد بر وجود اجسام اولیه به نام اسطقسات و عناصر اصلیه ای که پذیرنده ترکیب اند

چون عنایات و افاضات الهیه محدود به حد معینی نیستند (بلکه هر لحظه فیض جدیدی از ناحیه او به عالم وجود می رسد و به صورت موجود خاص معینی جلوه گر می شود) و از طرفی سلسله بسایط در سیر نزولی به آخرین درجات و پست ترین مراتب نزولی وجود یعنی ماده و هیولی منتهی می گردد (و بعد از ماده، بسیط دیگری در سلسله نزول به عرصه هستی قدم نمی نهد)، لذا عنایت الهی چنین اقتضا نمود که (از مزج و اختلاط و ترکیب عناصر اولیه بسیط و فعل و انفعال آنها) اجسام مرکبی مخصوص و محدود پدید آورد که شایسته دوام و بقای نوعی (نه شخصی) باشند (نوع آنها به واسطه تعاقب اشخاص، همواره باقی و محفوظ بماند.) و نیز از ترکیب آنها با یکدیگر (در آغاز آفرینش آنها) نفوسی ایجاد و ابداع نماید که شایسته دوام و بقای شخصی در نشأه دیگری نیز به نام نشأه اخروی باشند (و با فساد مرکب، فاسد و نابود نگردند). وجود عناصر اولیه بسیط در تحت فلک اخیر بر ما معلوم و مشهود است و مسلم است که این عناصر اولیه، قابل ترکیب اند چنانکه ما آب را با خاک ترکیب می کنیم و از ترکیب آنها گل به وجود می آید.

و اما مرکبات تام و طبیعی (نظیر انسان و حیوان و نبات و جماد) که حصول و تحقق آنها جز به قدرت و حکمت الهی میسر نیست، و وجود و حقیقت آنها تام و کامل نمی گردد مگر به وسیله کیفیات فعلیه و انفعالیّه ای که ناچار ناشی از وجود حرارتی است که عامل تحلیل و تفرق اجزاء و وجود بروندی که موجب اجتماع و پیوستگی و سکونت آنها و وجود رطوبتی که مایه انقیاد و پذیرش شکل و هیئت آنها و وجود یبوستی که حافظ و نگهدارنده شکل و هیئت آنها است، لذا وجود و عنایت الهی نخست عناصر چهارگانه ای را به عرصه عالم مرکبات جسمانی گسیل داد که دارای اوصاف و کیفیات متضادی بوده و آنها را در اماکن مختلفی جای داد که بعضی از آنها بر حسب شایستگی و اقتضای طبیعی مافوق بعضی دیگرند، با ترتیبی بدیع و زیننده و نظامی عجیب و فریبنده؛ بدین گونه که هر دو عنصری از این عناصر را که در کیفیت فعلیه و یا در کیفیت انفعالیّه شریک و متناسب با یکدیگرند، در جوار یکدیگر قرار داد. (مثلاً آب را در جوار زمین قرار داد زیرا هر دو در کیفیت انفعالیّه رطوبت و برودت متشابه و هوارا در جوار آتش قرار داد زیرا هر دو در کیفیت فعلیه یبوست و حرارت متشابه) و ضمناً قبل از این به وسیله دلایل فلسفی بوجود حرکت در عالم طبیعت (که منشأ هر گونه تغییر و تحولی است) آگاه شدی و دانستی که وجود حرکت، مستلزم وجود افلاک و اجرام سماویه است که مقتضی وجود حدود و نهایات و اطراف و جهات شش گانه ای هستند که موجب صحت و امکان وجود حرکات مستقیم اند (همان گونه که در محل خود به تفصیل بیان گردید). پس به وسیله حرکات، انقلاب

صور عناصر به یکدیگر و وقوع استحاله در کیفیات آنها امری است ممکن. زیرا اعتقاد به کمون و بروز (در مقابل اعتقاد به انقلاب) و اعتقاد به محبت و غلبه (در مقابل اعتقاد به استحاله) امری است ممتنع و غیر قابل قبول^۱.

اشراق سوم: در بیان سرقابلیت عناصر برای تکوین مرکبات و کیفیت این قابلیت این اجسام عنصری، به علت قصور جوهر و ضعف وجود و خست و دناوت صورت و حقیقت آنها، آماده برای ترکیب و قبول تکوینی پس از تکوین دیگری می باشند (زیرا نقصان جوهر و دناوت ذات و صورت، مقدمه تحول و تغییر و تبدل و پذیرش صورتی کاملتر است).
بر خلاف اجرام و اجسام عالی (یعنی افلاک و کواکب نورانی) که در وجود بر این اجرام سفلی سبقت گرفته (و قبل از آنها از فیض وجود بهره مند شده اند). زیرا آنها مستعد و پذیرنده تکوین ثانوی و تبدل و تحول دیگری نیستند. چه دارای (جوهری کامل و فاضل تر و) صورت کمالیه ای هستند که می توانند بر حسب فطرت اولیه خویش از روی طوع و رغبت به عبادت و اطاعت تکوینی پروردگار بپردازند و نیازی به اکتساب نیروی دیگری و تحصیل فطرت ثانوی ندارند.

زیرا هیچ ممکن الوجودی عبث و بیهوده آفریده نشده است؛ بلکه آفریده شده است برای اینکه بنده ای مطیع و پرستنده خدای بزرگ و شاهد وجود و وحدانیت او باشد (و بدین جهت عناصر و اجرام عنصری به علت ضعف وجود و قصور ذات و جوهر خویش، برای نیل به این هدف عالی آماده و مستعد قبول تکوین ثانوی می باشند). پس عناصر آفریده شده اند برای پذیرفتن حیات (و کمالی مافوق کمال وجود خویش). ولی آنها به تنهایی (و بدون انضمام و اختلاط با یکدیگر)، به علت وجود تضاد مابین صور آنها در کیفیات اولیه مخصوص به هر کدام، (نه به علت اصل جسمیت)، قاصرند از پذیرفتن حیاتی جدید (و کمالی فاضل تر و برتر از اصل وجود خویش). و الا هر جسمی اعم از بسیط و مرکب، بر حسب اصل جسمیت، شایسته پذیرش

۱. جمعی از قدماء منکر امکان انقلاب صور عناصر به یکدیگر شده و معتقد به کمون و بروز شده اند و می گویند هیچ عنصری به عنصر دیگری منقلب نخواهد شد. بلکه کلیه صور جوهر به عناصر در ذات و نهاد هر عنصری مکتون و منطوقی است و فقط در هر عنصری یکی از آن صور جوهر به بر وی می کند و بدان صورت بارز و آشکار می گردد.
جمعی دیگر نیز منکر امکان استحاله عناصر در کیفیات شده اند و می گویند محبت و علاقه عنصری به عنصر دیگری موجب تعلق و ارتباط با او شده به طوری که بر وی غلبه نموده و اجزای صغاری از آن بر آن عنصر محبوب مغلوب، مستولی گردد و خاصیت و کیفیت آن را در تحت خاصیت و کیفیت خود مغلوب و مقهور سازد. چنانکه جمعی دیگر در تبیل اعتقاد به استحاله قایل به نفوذ و فشو شده و می گویند اجزاء و ذرات صغار آتش بر آفر وخته در زیر دیگ از مسامات و منافذ دیگ و اطراف و حوالی آن داخل در ذرات آب موجود در داخل دیگ شده و در آنها نفوذ کرده و سپس در آب ظاهر و آشکار می گردند. - م.

حیات است و از پذیرش آن ابا و امتناع ندارد. پس این عناصر، برای پذیرفتن حیات جدید ناچارند از اختلاط و امتزاج با یکدیگر بدان گونه که موجب حدوث کیفیتی جدید به نام مزاج که معتدل و متوسط بین کیفیات چهارگانه متضاد و دورتر از اطراف که خود به تنهایی موجب مرگ و فساد و تباهی آنها است، می باشند. (زیرا طغیان و غلبه هر عنصری از عناصر چهارگانه در مرکب ممتزج سبب مرگ و فساد و تباهی اوست).

پس موجود مرکب از عناصر چهارگانه اولیه، بر حسب توسط و اعتدال در ترکیب و امتزاج و بعد و دوری از اطراف و قرب و نزدیکی به اجرام عالیه سماویه ای که بدون ترکیب و امتزاج، دارای حیات ذاتیه اند، حیات جدیدی کسب می کنند (به نام جمادات و نباتات و حیوانات و انسان. هر چند به عقیده حکما جمادات فاقد حیاتند و حیات در عالم عناصر و موالید منحصر به نباتات و حیوانات و انسان است. و در هر حال همان طور که گفتیم، شرط افاضه حیات بر موالید و مرکبات این است که ترکیب آنها مقارن با حدی از اعتدال و توسط مابین اضداد و اتحاد مابین اطراف باشد و صرافت آنها از میان برود و هر اندازه که به اعتدال و اتحاد و توسط مابین اضداد نزدیکتر باشند، حیات فایض بر آنها قویتر و مقام و مرتبه آنها در سلسله موالید و مرکبات والا تر است).

پس اگر مولود مرکب از عناصر متضاد، در جهت اعتدال و توسط مابین اضداد و اتحاد و رفع سورت وحدت تضاد چندان پیش روی نکرد (و فقط سهم قلیلی از اعتدال و توسط و اتحاد را دارا بود، به همین نسبت) از عنایت الهی سهم قلیلی و نوع ضعیفی از حیات نصیب وی گردد و آن حیات، حیات نباتی است (که اولین مراتب و کمترین درجات حیات در سلسله موالید و مرکبات در قوس صعود است). و البته افاضه این مرتبه از حیات بعد از آنی است که مولود مرکب، سایر درجات و مراتب ناقصه ترکیب را (به نام ترکیب جمادی)، از ناحیه آثار غلویه سماویه مانند ابرها و بخارها و دودهای پراکنده در فضا و باران و برف و شبنم و تگرگ و رعد و برق و صاعقه (که همگی از علل و عوامل تکوین جماداتند) احراز و استیفا کند و سپس درجات معادن و اجرام معدنی را مانند زئبق و یشم و بلور و زاج و ملح و زرنیخ و نوشادر و آنچه که اجسام هفتگانه به نام اجسام منطره^۲ (مانند مس و آهن و طلا و نقره) و اجسام غیر منطره مانند یاقوت و الماس و لعل و زمرد و زبرجد و نظایر آنها نیز احراز و استیفا کنند. (زیرا تکوین نباتات در مرتبه وجود، پس از تکوین جمادات به انواع و اقسام مزبور خواهد بود و تا مولود مرکب، کلیه درجات و مراتب نامبرده جمادات را طی نکند و پشت سر نگذارد شایسته حیات نباتی نگردد و از اینجا معلوم می شود که اجسام منطره و احجار کریمه، در مرتبه وجود کمتر از نباتات می باشند و نیز معلوم

۲. اجسام منطره اجسامی هستند که به وسیله پتک و چکش و یا چیز دیگری قابل کوبیدن و تغییر شکل دادن باشند. - م.

می شود که در وجود نباتات و گیاهان، جوهر و خاصیت وجود کلیه جمادات نامبرده به طور وحدت و بساطت مندرج و مستتر خواهد بود).

حکمت مشرقیه

اگر کسی بگوید چرا امر و فرمان الهی (در مورد ایجاد عالم)، به ایجاد عناصر چهارگانه بسیط خاتمه نیافت، در حالتی که با ایجاد آنها وسعت و تمامیت و کمال قدرت خلایق حق تعالی آشکار شد و با وجود صدور آنها از ناحیه او که نمایشگر مرحله نهایی تدبیر الهی اند جود و عطا و تجلی او در آخرین مراتب وجود خودنمایی نمود (و خلاصه اینکه ذات مقدس الوهیت به ایجاد آنها اکتفا ننمود) بلکه امر و فرمان صدور و ایجاد، از آنها تجاوز نمود، و به ایجاد واحداث موالید و مرکبات جزئی نیز تعلق یافت، مرکبات و موالیدی که علاوه بر جزئیت و محدودیت وجود، هیچیک از آنها در حد ذات و نحوه وجود شخصی خود قابل دوام و بقا و ابدیت نیستند و آخرین نتیجه و غایت از ایجاد آنها رسیدن به مقام و مرتبه نفسانی و سپس به مقام و مرتبه عقلانی است که از آن جا بدین عالم جسمانی هبوط و نزول کرده اند. ما در پاسخ این سوال می گوئیم اولاً این قشرها و حجابهای کثیف جسمانی (که بر قامت صوری و ظاهری موالید و مرکبات موجود در این عالم پوشیده و چهره معنوی و باطنی آنها را مستور نموده) هر چند پست و خسیس اند (و در برابر وجود نورانی نفس و عقل قدر و منزلتی ندارند) ولی پست تر و خسیس تر از عدم محض نیستند (زیرا وجود در هر مقام و مرتبه ای خیر است و عدم، شر است).

ثانیاً (همان طور که سلسله موجودات در قوس نزول از عالی به دانی و از عقلیات به حسیات تنزل می کنند تا به آخرین منزل حسی نزول کند، همین طور در قوس صعود از دانی به عالی و از حسیات به عقلیات صعود می کنند تا به آخرین مقام و مرتبه عقلانی نائل گردد. و همان طور که نزول وجود از مرتبه عقلانی به مرتبه جسمانی حایز نوعی از خیر و منفعت است همین طور صعود وجود از مرتبه جسمانی به مرتبه عقلانی حایز خیرات و منافع عظیمی است و باید دانست که) اعاده ترتیب حدوث اشیاء از حسیات به عقلیات در نظر آفریننده عالم خلق و امر، در جهت خیریت و منفعت وجود و عطاء، کمتر از سوق دادن آنها از عقلیات به حسیات نخواهد بود و نیز در اعاده موجودات آنچنان دشواری و صعوبتی نیست که در تنزل آنها از مقام عقلانی نباشد. (بلکه به مضمون آیه شریفه «بَلْ هُوَ آهْوَنُ عَلَيْهِ» (بلکه اعاده خلق برای او آسانتر است - سوره روم، آیه ۲۷) اعاده موجودات از عالم جسمانی دنیوی به عالم روحانی اخروی از ایجاد آنها در مرحله نخستین بر خدای متعال آسانتر است) به خصوص که در نهاد ما (و سایر موالید و مرکبات سه گانه دارای حیات)، گوهری است از عالم ابداع و سرچشمه حیات (به نام نفس که

مدیر و مدبر و سوق دهنده مولود مرکب است به عالم علوی، همچون قلابه ای که بر گردن آنها آویخته و آنها را به جهان دیگری گسیل می دهد). هر چند مولود مرکب از نظر کثافت جوهر و تاریکی و ضعف نور وجود و برودت و جمود به پست ترین منازل وجود برسد، ولی مع ذلك از قبول تلطیف و ارتقا به معاونت و ارشاد و هدایت آن جوهر نورانی لطیف که در نهاد اوست سر بار نزنند و ابا و امتناع نکنند.

آیا نمی بینی که کره زمین هر چند در پست ترین و نازل ترین مراتب وجود و ثقلت جوهر قرار گرفته و نیز وهای نهفته در وی به علت کثرت بعد و ازدیاد نزول و انحطاط از درجات عالی وجود، بدین خصلت و خصوصیت شدت و قوت یافته (و بدین سبب تغییر و دگرگونی در جوهر او و ظهور و بروز آثار لطافت و ارتقا در وی دشوار گردیده)، مع ذلك به سبب تأثیر نور و فروغ آفتاب و اشراق و تابشهای پی در پی او جلب لطافت نموده و بدین علت، ماده قوت و غذاهای گوناگون انسانها و حیوانات و اصل و طینت انقلابات و استحالات و مرکز تحولات سودبخش و حیات آفرین گردیده است. و اگر کره زمین به علت کثافت جوهر، شایسته انقلاب و عودت به صفت لطافت نبود و به علت قشریت و ضخامت حجاب جسمانیت، لایق این نبود که در نتیجه تحول، خاصیتی در وی پدید آید که او را مستعد قبول صورتهای گوناگون و پرورش مغزها و دانه های متنوع در لابلای پوستها بنماید، هرگز در جوهر وی قوه انفعال و دگرگونی و خاصیت پذیرش تحولات نمی بود و هیچگاه در نهاد وی دانه ها به ثمر نمی رسید و از پوست به مغز دانه مبدل نمی گردید و دانه هایی که هم شایسته کشت و زرع و هم ماده و طینت پیدایش نباتات و درختان و گیاهان ثمر بخش اند به وجود نمی آمدند، دانه هایی که نخست قوت و غذای انسان و حیوان بوده و سپس با خوردن و به هضم رسانیدن آنها به صورت نطفه درآمده و نطفه منعقد از آن دانه ها منشأ تولید فرزندانی از جنس ذکور و اناث گردیده و آن فرزند مولود از آن نطفه، بالأخره به مقام والای انسانی که به منزله مغز خالص بی پوست و عقل کامل عاری و تهی از وساوس اوهام و تخیلات، نایل گردد (پس بالأخره این گوهر تابان و الماس درخشان از دل این خاک تاریک و بی فروغ و نهاد این جرم کثیف سر بر و ن آورده و بالأخره به آسمان عظمت و رفعت پرواز نموده است).

اشراق چهارم در تکون نباتات و حکمت ایجاد آنها.

(به عقیده ما مزاج جمادات و معادن نیز دارای سهم قلیلی از اعتدال می باشند و بدین جهت شایسته تکوین و احراز صورت نوعیه ای زاید بر صور عناصر چهارگانه شدن دلی) چون مزاج نباتات از مزاج جمادات و معادن به اعتدال نزدیک ترند (و از اعتدال سهم بیشتری دارند) بدین جهت گامی فراتر به سوی عالم قدس نهادند و سنت سنیه الهی بر این اصل استوار گردیده که

«هر کس و هر چیز به اندازه يك شبر باو نزدیک شود او را به اندازه يك ذراع به خود نزدیکتر سازد» لذا دست قدرت خلاقه، خلعت صورت کمالیه ای به او بخشید (به نام صورت کمالیه نباتی و یا نفس نباتی حایز نیروی تولید و قوه مولد). تا که به دستیاری آن بتواند نوع خود را در این عالم حفظ کند. زیرا ماده مولود مرکب نباتی به علت داشتن لطافتی مافوق ماده جمادی قابل دوام و بقای شخصی نیست (و بدین علت همواره تحت عوامل طبیعت در معرض خطر و نابودی است).

بنگر که چگونه جود و عنایات و مواهب الهیه، نقصان دوام و بقای شخصی را در صنف نباتات (و یا هر موجودی که دارای نفس نباتی است) به اعطا و بخشش دوام و بقای نوعی جبران نموده و سهم و بهره ای از دوام و بقا به نام بقای نوعی به وی ارزانی فرموده است. پس نوع افراد ناپایدار را به وسیله قوه مولده که مقدار زاید بر لزوم را از ماده شخص جدا می سازد و آن را ماده و مبدأ تکوین و تولید شخص دیگری قرار می دهد نگاهداری فرمود. (زیرا عمل قوه مولده این است که مقداری از عصاره جوهر غذا که در حیوانات به صورت منی و در نباتات به صورت چیزی شبیه منی در آمده است و زاید بر مقدار ضروری در حفظ و تغذیه اوست جدا سازد و آن را ماده تکوین و مایه تولید شخص دیگری قرار دهد و این عمل در حیوان به وسیله جفت گیری و وقاع و در نباتات به وسیله بذر دانه های نباتی و یا به وسیله تلقیح و لقاح انجام می گیرد) و چون کمال و تمامیت لازم و ضروری ذات او در آغاز تکوین و ابتدای ایجاد او حاصل نگشت به علت اینکه ماده وجود او جزئی از ماده وجود شخص سابق بر او بود (و بدین جهت در وی نقصانی مشاهده می گشت) لذا تدبیر و حکمت بالغه الهی نیرویی به نام قوه نامیه که موجب افزایش در اقطار و ابعاد سبه گانه او بود به يك نسبت شایسته و مناسب او به او ارزانی فرمود.

و چون عمل قوه نامیه مبتنی بر تغذیه بود لذا برای قوه نامیه قوه ای به نام قوه غاذیه قرار داد و برای قوه غاذیه چهار قوه دیگر آفرید که همگی خادم و فرمانگذار اویند. یکی قوه جاذبه که غذا و کلیه مواد ضروری را از خارج به درون بدن جذب می کند و همه را در اختیار قوه غاذیه می گذارد تا در آنها تصرفات لازم را معمول بدارد (و نخستین مراحل تغذیه را که تصرف در جوهر غذا و تغییر و تبدیل آنها است انجام دهد). دیگری قوه هاضمه که غذا را در مراحل گوناگون هضم تحلیل کند و آن را برای تصرف قوه غاذیه آماده سازد. دیگری قوه ماسکه که غذا را برای مدتی که جهت تصرفات قوه غاذیه لازم و ضروری است در معده نگاه دارد. دیگری قوه دافعه که فضولات غذا را که شایسته تحلیل و تبدیل به اعضای بدن نیستند دفع کند.

حکمت عرشیه

بدان که چون حکما قوه مولده و قوه مصوره (که عامل تصویر و تشکیل اعضای بدن است)

و سایر قوای درونی را از جمله قوای نفس و فروع و توابع او دانسته اند و از طرفی (طبق اصول و قواعد جمهور)، نفس پس از حدوث مزاج و تکمیل عمل تصویر و تشکیل اعضا، حادث می گردد، لذا بعضی از آنان بر این نظریه اشکال کرده و گفته اند که اعتقاد به استناد عمل تصویر اعضا به قوه مصوره (که خود، قوه ای از قوای نفس و از فروع و توابع اوست) مساوی و مستلزم اعتقاد به حدوث آلت (یعنی قوه مصوره که آلتی از آلات نفس است)، قبل از حدوث صاحب آلت می باشد. و اعتقاد به اینکه قوه مصوره، به خودی خود فاعل فعلی است بدون آنکه دیگری (یعنی نفس) آن را به فاعلیت آن فعل بگمارد امری است محال.

حکما به این اشکال (به چندین وجه) پاسخ داده اند. گاهی به انکار حدوث نفس، به دلیل جواز قدم نفس چنانکه بعضی از فلاسفه معتقدند، و گاهی به حدوث نفس قبل از حدوث بدن، چنانکه بعضی از ارباب ملل گفته اند، و گاهی به اینکه قوه مصوره از قوای نفس مولود حیوانی نیست بلکه از قوای نفس نباتی است که بالذات مغایر با نفس حیوانی است چنانکه بعضی از حکما گفته اند (و معتقدند به اینکه در انسان سه نفس مختلف موجود است و هر يك مغایر با دیگری است). و گاهی به اینکه مصوره از قوای نفس مادر است نه از قوای نفس مولود. ولی به عقیده ما هیچیک از پاسخهای مذکور، در رفع اشکال مزبور کافی و ثمر بخش نیست (زیرا بعضی از آنها مورد اختلاف و بعضی برخلاف اصول و قوانین فلسفی است).

و نیز سخنان حکما در مورد اینکه آیا گردآورنده اجزاء و عناصر اولیه بدن انسان و حیوان، خود نیز حافظ اجزاء و مانع از تجزیه و تفرق آنها است و یا اینکه نگهبان آنها چیز دیگری است و آیا آن جامع حافظ، نفس مولود است و یا نفس دیگری، بسیار پیچیده و مبهم و مضطرب است. امام فخرالدین رازی معتقد است به اینکه جامع اجزاء و عناصر اولیه بدن، نفس ابوین است (بدین گونه که مواد اولیه را در وجود خود از طریق اکل و شرب مأكولات و مشروبات حاصل از عناصر اولیه اشیاء و تبدیل آنها به جوهر غذا جمع آوری کرده و مقداری از آن را به صورت منی که مایه اصلی تکوین مولود است درمی آورد و از آن ماده، مولودی دارای مزاج در رحم مادر تکوین می گردد). سپس این مزاج در تحت تدبیر نفس مادر قرار می گیرد تا زمانی که مستعد قبول نفس گردد و چون نفس حادث، به بدن مولود تعلق گرفت از این به بعد، خود هم حافظ بدن و نگهبان اوست و هم جامع اجزای لازم و ضروری در بقای مولود است از طریق ایراد غذا از طرفی دیگر از قول شیخ الرئیس نقل کرده اند که چون شاگرد او بهمنیار از او خواست که دلیلی اقامه کند بر اینکه گردآورنده عناصر در بدن انسان همان نگهبان آنهاست، گفت چگونه دلیل بر اثبات مطلبی اقامه کنم که صحت ندارد (و اثبات آن امری است مشکل).

به عقیده ما اساس و شالوده این گفتارهای پیچیده و مضطرب همگی مبتنی است بر عدم اطلاع و غفلت از حرکت جوهریه و کیفیت تجدد صورت بر ماده و تلازم مابین ماده و صورت. و

قبل از این در محل خود گفته شد که ماده به وسیله استعداد خویش علت تشخیص و تعیین صورت است و صورت به جوهر عقلانی خود (یعنی حقیقت مطلقه متعین در ضمن افراد متعاقبه و یا حقیقت عقلیه موجود در عالم عقل به نام رب النوع) علت و موجب وجود ماده ای غیر از ماده اولی به منظور بقای آن در ضمن حرکات و تحولات جوهریه است و همینطور بدین ترتیب، وجود مواد به وسیله صور و صور به وسیله مواد پی در پی، سلسله ای از حرکات جوهریه و حدوث تدریجی به صورت تسلسل تعاقبی تشکیل می دهند.

پس جامع اجزاء، غیر از حافظ اجزاء است. زیرا اول (یعنی جامع اجزای بدن مولود، همان ماده حاصل از اجزاء و مواد غذایی است که) به حکم حرکت جوهریه، معد و مستعد تکامل و محرك جوهر خویش (به سوی تکامل و قبول صورتی پس از صورت دیگری) است و دوم (یعنی حافظ اجزاء) همان صورت است که به حکم ثبات و بقا در ماده، موجب بقای ماده حاصل از اجزاء و نگاهدارنده اوست و همچنین این حکم در مورد هر صورت طبیعی و یا صورت نفسانی جاری است.

زیرا صورت دارای دو جهت است یکی جهت حدوث و تجدد، به علت تعلق او به ماده ای که از خصوصیات و لوازم او نیز تجدد و انصرام و گذران است و دیگری جهت بقا و دوام، به علت تعلق او به مبدائی تام و فیاض. پس صورتی که مقوم ماده و حافظ و نگهبان اوست از جهتی مغایر با صورتی است که دائماً در تجدد و حدوث است (یعنی صور شخصیه که افراد آن متجدد و ناپایدار و سریع الزوالند) و از جهتی عین اوست (زیرا صورت کلیه عین صورت شخصیه است با اسقاط تعین و تشخیص او) چنانکه بیان این مطلب (در مبحث ترکیب جسم از هیولا و صورت و هم در مبحث حرکت جوهریه) به تفصیل گذشت. (پس جامع اجزای بدن نه نفس ابوبین و نه نفس مولود است، بلکه ماده حاصل از جوهر غذا است که به حکم حرکت جوهریه و استعداد ذاتی، اجزای لازم و ضروری را در ذات خود جمع می کند و هر لحظه تکامل بیشتری می یابد و در هر آنی صورتی جدید بر وی وارد می گردد که حافظ و نگهبان اوست).

علامه طوسی (خواجeh نصیرالدین، در شرح اشارات) نخست سخنان امام فخرالدین رازی شارح پیشین کتاب اشارات را (در مورد جامع و حافظ اجزای بدن مولود) بدینگونه رد می کند که تصرف نفس مولود در ماده ای که نفس ابوبین در وی تصرف نموده و تعویض و ارجاع تدبیر و تصرف از جانب قوه و یا نفسی پس از مدتی به قوه و نفس دیگری، امری است محال. زیرا تقویض ارجاع ماده مورد تدبیر، از ناحیه یکی از دو فاعل تدبیر به دیگری که در عمل تدبیر و تکمیل آن از وی نیابت کند، تنها در مورد افعال ارادی صادر از دو فاعلی که به اراده و اختیار خویش عملی را انجام می دهند ممکن است، نه در مورد افعال طبیعی (صادر از فاعل طبیعی فاقد اختیار و اراده).

سپس به اصل اشکال چنین پاسخ می دهد که مقتضای قوانین حکمت و فلسفه (در مورد مسئله تکوین مولود و جامع و حافظ اجزاء و تصویر و تشکیل اعضا و عمل تدبیر و ادامه آن از آغاز تا به انجام)، این است که نفس ابوبین به وسیله قوه مولده، از مجموع مواد غذایی پس از تحلیل و تبدیل، ماده ای را مفر و زو جدامی سازد به نام منی که این ماده، مستعد قبول قوه ای است که از خصوصیات آن قوه این است که ماده مزبور را آماده قبول صورت انسانی کند، البته انسان بالقوه. و این صورت، حافظ و نگهبان مزاج منی است همان طور که صورت معدنی، حافظ مزاج جوهر معدنی و نگهبان اوست.

سپس منی بر حسب استعداداتی که اکتساب می کند، در رحم مادر به تدریج راه کمال و استکمال را می پیماید تا آنگاه که مستعد قبول نفسی گردد که از آن نفس، اضافه بر حفظ ماده، افعال نباتی (یعنی تغذیه و رشد و نمو در اقطار سه گانه) صادر می گردد و همچنین پی در پی و به تدریج راه کمال و استکمال را می سپرد تا آن زمان که مستعد قبول نفسی گردد که اضافه بر افعال و اعمال فوق الذکر افعال و اعمال حیوانی از وی صادر می گردد و در این هنگام ساختمان بدن تکمیل می یابد و از این به بعد مجدداً در صراط کمال و استکمال گام بر می دارد تا آنگاه که شایسته قبول نفس ناطقه ای گردد که علاوه بر افعال معدنی و نباتی و حیوانی، عمل نطق (یعنی تعقل و ادراک کلیات) از وی صادر گردد و این نفس همواره به کار تدبیر و تصرف بدن می پردازد تا آن زمانی که اجل فرارسد.

سپس علامه طوسی می گوید پس معلوم شد که جامع و گردآورنده اجزای غذایی موجود در منی پدر و مادر، همان نفس پدر و مادر است که خود نگهبان آنها نیست (بلکه نگهبان آنها صورتی است نظیر صورت معدنی) و معلوم شد که گردآورنده اجزای غذایی که در تمام مدت عمر مولود تا خاتمه آن به بدن وی اضافه می گردد و همچنین حافظ و نگهبان مزاج، نفس مولود است. پس کلام شیخ مبنی بر اینکه جامع و حافظ اجزای یکی است بدین اعتبار است و کلام او مبنی بر اینکه جامع اجزاء، غیر حافظ و نگهبان آنها است به اعتبار اول است.

این بود خلاصه آنچه که علامه طوسی در مورد این مسئله بیان کرده است و در مجموع گفتار او مطالبی است صحیح و شایسته قبول. لکن از سخنان او آنچه را که حکما و فلاسفه در فهم و درک آن حیران مانده اند معلوم و مکشوف نشد و آن این است که آیا این اعمال و افعالی که به ترتیب، یکی پس از دیگری صادر می شوند، به نام حفظ و تغذیه و تصویر و رشد و نمو و احساس و نطق و ادراک کلیات، همگی از یک ذات و کلمه فعالی (به نام نفس) که دارای قوای متعدد و متجدد در حدوث و وجود اند صادر می شوند (و مبدأ صدور و وجود آنها ذات واحدی است). و یا اینکه مبادی آنها کلمات فعاله و قوا و نفوس متعددی هستند که در جهت کمال، متفاوت و متفاضلند (و هر یک بنفسه، متصدی یکی از این افعال و اعمال است).

اگر شق اول صحیح است پس لازم می آید که نفس ناطقه (که مبدأ ادراك کلیات و تعقل است) همزمان با حدوث نطفه، حادث گردد (و چون نطفه فاقد قدرت تعقل است) بنابراین لازم می آید که نفس ناطقه (حادث با حدوث نطفه) برای مدت زمانی از انجام فعل و عمل و ابراز خاصیت مخصوص به خود معطل بماند و این امر، مخالف با قواعد مسلم در نزد حکما است (زیرا سلب خاصیت و اثر از هر مؤثری که دارای آن خاصیت و اثر است محال است). و اگر شق دوم صحیح است بنابراین باید گفتار شارح پیشین اشارات، امام فخرالدین رازی را دایر بر اینکه یکی از دو فاعل طبیعی، عمل تدبیر را بدیگری تفویض می کند پذیرفت و صحت آن را تأیید نمود. و اگر بگوئید که در اینجا ضمن استحالات و تحولات، صورت سابق فاسد می شود و صورت لاحق تکوین می گردد، چگونه می توان باور نمود که سیر تکاملی استعداد، به فساد منتهی می گردد و حال آنکه فطرت سلیم چنین حکم می کند که توجه جوهر به جانب کمال، منافی با فساد و اضمحلال است و قوه واحد در ماده واحد، دو عمل متناقض متضاد (یعنی توجه به فساد و اضمحلال در ضمن سیر در راه کمال و استکمال) انجام نخواهد داد.

و اما مطلبی را که اطبا گفته اند دایر بر اینکه حرارت غریزی هم موجب حیات و هم موجب مرگ است (و این مطلب امکان صدور دو فعل متضاد از فاعل واحد را تأیید میکند) باید در توجه آن چنین گفت که فعل بالذات و عمل اصلی حرارت بجز تقلیل رطوبات بدن نیست. لکن تقلیل رطوبات (گاهی نافع است و گاهی مضر). نافع است مادامی که رطوبت بدن زاید بر حد لزوم باشد (و حرارت بسبب تقلیل رطوبات زاید بر حد لزوم موجب حفظ حیات گردد) و مضر است در صورتی که رطوبات بدن کمتر از حد لزوم باشد (و در این صورت، حرارت موجب مرگ گردد).

پس فعل حرارت همواره يك چیز است (و آن عبارت است از تقلیل رطوبات) و هر يك از نفع و ضرر (حاصل از تقلیل رطوبات) فعل بالعرض اند و اما فعل صورت و تأثیر آن در ماده خویش بجز تکمیل و حفظ ماده چیز دیگری نخواهد بود و هر کس در علم حکمت قدمی راسخ و عقلی تابناک داشته باشد می داند که کلیه افعال طبیعی، بالذات و بالفطره متوجه به سوی خیر و کمال اند (و از فاعل طبیعی، فعل بدون هدفی که خیر و کمال او در اوست صادر نمی گردد) و هیچ حرکتی از حرکات طبیعی متوجه به سوی چیزی که منافی و مضاد با (او و مانع از دخول به خیر و کمال) اوست، نخواهد شد. بلکه کلیه اشیا به وسیله حرکات و تحولات و انتقادات گوناگون خواستار خیر اقصی و مطلوب نهایی و مبدأ اعلای وجودند چنانکه کشف و شهود تام، شاهد بر این مطلب است.

پس تحقیق در این مقام (و درک حقیقت امر در باره صدور افعال حفظ و تغذیه و تصویر و نمو و احساس و نطق و تعقل)، موقوف است بر فهم و درک آنچه که ما قبلاً در مورد سیر اشتدادی و

سلوك اتصالی استمراری جوهری (در مقام بیان حرکت جوهریه) بر طبق اصول و مقتضای براهین محکم فلسفی بیان کردیم.

اشراق پنجم: در تکون حیوان

هنگامی که عناصر چهارگانه 'ولیه، امتزاجی اتم و اکمل از نبات یافتند (و از امتزاج آنها مزاجی اتم و اکمل از مزاج نباتی بوجود آمد) در این هنگام از ناحیه حضرت واهب الصور کمالی اشرف (و اتم از کمال نباتی) می پذیرند و آن کمال عبارت است از نفس حیوانی.

(تعریف نفس بدان گونه که شامل کلیه نفوس، اعم از نفوس سماویه و نفوس ارضیه گردد و کلیه نفوس را در بر گیرد تا حدی مشکل و مورد اختلاف حکما است). ولی تعریف نفس بدان گونه که فقط شامل کلیه نفوس ارضیه گردد این است که گفته اند «النفس کمال اول الجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة» یعنی نفس کمال اولی است در جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است.

(طبق قوانین منطقی هر تعریفی مشتمل است بر جنسی که شامل امر مورد نظر و هم شامل ماسوای او بوده و بر يك فصل و یا فصولی چند که ماسوای امر مورد نظر را از تعریف خارج کند، مشتمل باشد).

لفظ کمال (در تعرف نفس) جنسی است که هم شامل نفس و هم شامل امری غیر از نفس می باشد. زیرا کمال، عبارت است از چیزی که نوع به وسیله آن تام و کامل می گردد (مانند نطق برای انسان و تیزی برای شمشیر). ضمناً ناگفته نماند که هر چند کمال به مفهوم و معنای اولی خود از مقوله مضاف و از جمله اعراض است (و نباید مقوله مضاف را که امر عرضی است در تعریف نفس که جوهر است آورد و آن را جنس برای نفس قرارداد)، لکن شایسته این است که جنس برای جوهری باشد که (به اعتبار جهت تعلق به بدن) به نام نفس نامیده می شود (و بدین اعتبار یعنی به اعتبار جهت نفسیت، جنبه مضاف و رنگ اضافه به خود می گیرد) زیرا تعریف مزبور، تعریف ذات و حقیقت جوهریه نفس نیست. بلکه تعریف مفهوم نفسیت اوست که این مفهوم، خود نوعی از اضافه است.

(و اما الفاظی که در تعریف مذکور آورده اند مانند لفظ «اول» و لفظ «طبیعی» و لفظ «آلی» و لفظ «ذی حیوة بالقوة»، فصولی هستند که به وسیله هر يك از آنها يك چیزی از تعریف نفس خارج گشته تا تعریف مذکور فقط شامل نفس گردد).

پس حکما به وسیله لفظ اول از کلیه کمالات ثانوی (که پس از تعلق نفس به بدن از وی صادر می گردند) مانند علم و یا کمالات ثانوی دیگری مانند افعال (صادر از انسان و حیوان و نبات) و یا اموری که از لوازم وجود آنهاست احتراز جسته اند (و بنابراین، کمالات و آثار و خصوصیات

مشهود از جسمی که به دست بشر ساخته می شود نفس نیستند) و به وسیله لفظ آلی از صور عناصر و صور معادن (که منشأ آثار و خواصی هستند) احتراز جسته اند (تا بدین وسیله صور عناصر و صور معادن که به ماده آنها تعلق یافته اند از تعریف نفس خارج شوند). زیرا مقصود حکما از آوردن این لفظ در تعریف نفس این است که جسم دارنده نفس مشتمل باشد بر آلات و قوای نفسانی (مانند آلاتی که مراکز حواس پنجگانه ظاهری و حواس پنجگانه باطنی و قوای نفسانی موجود در آنها پند) نه اینکه فقط مشتمل بر اجزای مختلف باشد. (و مسلم است که جسم عناصر و یا معادن مشتمل بر آلات و قوای نامبرده نیست).

و به وسیله لفظ «ذی حیاة بالقوه»، نفوس فلکیه از تعریف نفس خارج می شوند. البته به رأی آنانکه نفس را متعلق به جسم فلك کلی و مختص به آن می دانند و کواکب و افلاک جزئیة مانند خوارج^۳ و تداویری که در داخل فلك کلی محیط بر آنها قرار گرفته اند در نزد آنها به منزله آلات و قوای موجود در آنها به منزله فروغ منشعب از آن نفسند (زیرا نفس فلکی با این نظریه، درست مانند نفس ارضی است که به بدن تعلق گرفته و افلاک جزئیة و قوای موجود در آنها به منزله آلات و قوا و فروغ اویند، همان طور که قوا و آلات و مراکز موجود در نفوس ارضیه، آلات و فروغ آنها پند و در این صورت، نفوس فلکیه داخل در تعریف نفوس ارضیه می شوند و به وسیله قید ذی حیاة بالقوه از تعریف، خارج می شوند زیرا حیات موجود در نفوس فلکیه، حیات بالفعل است نه حیات بالقوه. زیرا نفوس فلکیه، ابداعی اند و در ابداعات، همه چیز بالفعل است). و اما در نزد آنان که معتقدند به اینکه برای هر جسم کروی از اجسامی فلکی (اعم از کلی و جزئی)، نفسی است جداگانه و مختص به آن، نیازی به ذکر قید ذی حیاة بالقوه نیست (زیرا در این صورت، افلاک جزئیة به نام خوارج و یا تداویر، خود دارای نفسی مخصوص به خودند و هیچ کدام به منزله آلات و فروغ نفس کلی محیط بر آنها نیستند و بنا بر این به وسیله قید آلی داخل در تعریف نفس ارضی نمی شوند) و لذا گروه کثیری از حکما این قید را در تعریف نفس ارضی نیاورده اند (زیرا ذکر این قید برای اخراج نفس فلکی است و با تقریر مذکور، نفس فلکی داخل در تعریف نفس ارضی نخواهد بود، چون این نفوس به وسیله قید آلی از تعریف نفس ارضی خارج شده اند).

بعضی از حکما از جمله ابوالبرکات بغدادی (صاحب کتاب المعتبر)، بجای تعریف مذکور گفته است «النفس کمال اول لجسم طبیعی ذی حیاة بالقوه» نفس، کمال اولی است برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است (و چون کلام در مقام بیان تکون حیوان بوده و بدین جهت

۳. مقصود از خوارج آن افلاک جزئیة اند که مراکز آنها از مرکز فلك کلی بیرون است و مقصود از تداویر آن افلاک جزئیة اند که مراکز آنها منطبق بر مرکز فلك کلی است. - م.

نظر ایشان به بیان نفوس حیوانیه معطوف بوده است) لذا در تعریف نفس متعلق به حیوانات ارضیه قید دیگری اضافه نموده و گفته اند نفس حیوانی، کمال اول است برای جسم طبیعی که از خصوصیات وی آن است که قادر بر احساس و هم قادر بر تحریک باشد (ولی در مورد تعریف نفس نباتی مثلاً نگفته اند که از خصوصیات آن نفس این است که عامل تغذیه و نمو باشد. زیرا همان طور که گفتیم کلام در تعریف نفس حیوانی و در مقام تکون حیوان بوده است).

این نفس یعنی نفس حیوانی و قوای آن پس از احراز نفس نباتی و قوای آن به دو قوه اصلی و اساسی (که مظهر تام حیات حیوانیه) منقسم می گردد. یکی قوه مدرکه و دیگری قوه محرکه. قوه محرکه یا عامل انگیزه حیوان بر حرکت است که آن را قوه باعثة می نامند و یا خود، فاعل حرکت است.

قوه باعثة، همان قوه شوقیه ای است که نخست به صحت و درستی صورت ادراک خیالی و یا ادراک وهمی و یا ادراک عقل عملی به توسط ادراک خیالی و ادراک وهمی اذعان می کند و سپس ادراک و اذعان به صحت آنها، حیوان را در جستجوی آن و یا فرار از آن بر حسب سوانح پدید آمده بر می انگیزد. (مثلاً از تخیل صورت معشوق و یا توهم زیبایی چیزی و یا به قصد انجام آن عملی که مطلوب و مستحسن در نظر اوست به عزم تحصیل آن در جست و جو و طلب آن بر می آید و یا از تخیل صورت حیوان درنده و یا توهم بیم و هراس از چیزی و یا به قصد فرار از آن که از نظر اول لازم و ضروری است وی را به عزم فرار از آن بر می انگیزد).

از برای قوه باعثة دو شعبه است. یکی شعبه شهوانیه که حیوان را برای جلب امر ضروری و یا امر نافعی به قصد تحصیل لذت بر می انگیزد. دیگری شعبه غضبیه که وی را بر آن می دارد که به عزم انتقام، ضرری را از خود دفع کند و یا از آن فرار کند و بدین جهت نیرویی که در کلیه اعصاب و عضلات نهفته و منتشر است در خدمت و در اختیار این قوه است تا که عضلات را به وسیله جذب و استحکام رگ و پی ها درموردی و یا به وسیله سست کردن و کش دادن آنها در موردی دیگر بر انگیزد.

تبصره

پس معلوم شد که برای حرکات و افعال اختیاری، مبادی و عللی است با نظم و ترتیب معینی (تخلف ناپذیر) که دورترین آنها از عالم حرکات و ماده (که وسیله انجام عملند از قبیل اعضا و جوارح و آلات و وسایط)، قوه خیال و یا قوه واهمه و یا قوه عاقله است که مافوق وهم و خیال است (و یکی از این سه قوه مبدأ و علت نخستین حرکت است) و سپس قوه شوقیه و قوه ای که بعد از قوه شوقیه قرار گرفته و فاعل مباشر حرکت است و قبل از قوه فاعله که مباشر و متصدی حرکت است قوه دیگری است به نام اراده (در مقام جلب امر ضروری و یا جلب امر نافع برای

طلب لذت) و یا به نام کراهت (در مقام دفع و یا فرار از امر مضر، به قصد انتقام).

استناره عرشیه

حرکات طبیعی (صادر از طبیعت فاقد قصد و اراده)، مانند حرکات ارادیۀ اختیاریه صادر از حیوانند در این جهت که برای آنها نیز مبادی و عللی است تحت نظم و ترتیب معینی که بعضی از آنها از عالم عقل و مبدأ نخستین تأثیر و بعضی از عالم نفس و مرکز تدبیر و پست ترین آنها از عالم طبیعت که پذیرنده قدرت و تسخیر است می باشند و در عین حال، کلیۀ علل و مبادی و آثار صادر از آنها همگی در حقیقت تحت امر و فرمان و قضا و قدر الهی و عنایات و تدابیر حکیمانه اویند (و آیه شریفه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (و نمی خواهید مگر آنکه خدا بخواهد - سوره انسان، آیه ۳۰) و آیه «وَمَا رَمَيْتَ أَذْرَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (و تو تیر را نینداختی بلکه خداوند انداخت - سوره انفال، آیه ۱۷) و آیات دیگری از قرآن کریم شاهد و گواه بر این مدعاست. زیرا عالم امر و خلق سرتاسر در تحت امر و فرمان و اراده نافذ اوست ولی در عین حال نیرو و قدرتی در بسیاری از موجودات آفریده که می توانند مرآت امر و فرمان الهی را با میل و اختیار و اراده خاص خود انجام دهند) و حقیقت این مسئله از خلال گفتارهای سابق ما مکشوف گردید.

ولی فرق مابین تحریکات حیوان و غیر حیوان این است که در نهاد حیوان اراده ای است که بر حسب دواعی و خواسته ها و قوای گوناگون او دارای شعب مختلفی است به علت ترکیب ذات و ماهیت او از عناصر متضادی (که هر یک در حد ذات خویش اقتضا و تأثیر خاصی دارند). ولی اراده موجودات طبیعی دیگری غیر حیوان به علت بساطت ذات و ماهیت آنها همواره بر نظام واحد غیر متغیری استوار است و همچنین نباتات هر چند مرکب از عناصر متضاد و دارای قوای متعددند ولی برای کلیۀ قوای متعدد آنها راه و روش واحدی است (که همواره با کلیۀ قوای متعدد خود همان راه را که عبارت است از رشد ساقها و بسط و توسعه برگ و شاخها و دادن ثمره و نتیجه خود، می پیماید) و بنابراین نیاز زیادی به اسباب و وسایطی خارج از ذات خویش و یا انگیزه های گوناگونی زاید بر قصد و اراده اولیه خود ندارند.

عنایت الهیه

حکمت و سری که در نهاد وجود این قوای فوق الذکر نهفته است، چه آن قوه ای که از همه قوا لطیف تر و عاری از ماده و چه آن که از همه کثیف و مکدر تر و متعلق و آغشته به ماده است در حیوان و انسان متفاوت است. اما حکمت وجود قوای مذکور در وجود حیوان برای محافظت ابدان و اجساد آنها است از هر گزند و بر حسب کمال مربوط به شخص و یا کمال مربوط به

نوع (زیرا هر حیوانی یا شخصاً و یا نوعاً دارای کمالی است که لازم وجود و حافظ بقا و ضامن حیات و جالب منافع و دافع مضار اوست) و اما در انسان نیز برای محافظت جسم اوست از آفات وارده به اضافه سایر اموری که وسیله هر شخصی است برای اکتساب خیر حقیقی و کمال ابدی بر اساس علم و عمل (و این امور عبارتند از قوای مدرکه باطنی به ویژه قوه عاقله که وسیله ادراک حقایق و تشخیص سعادت ابدی است).

پس عنایات ازلیه، انگیزه گر سنگی و تشنگی را در نهاد حیوانات قرار داد تا که نفوس آنان را به جانب خوردن و آشامیدن و تغذیه از نعم موجود در طبیعت برانگیزد تا بدین وسیله، بدل و جایگزین در بدن از آنچه که در هر ساعتی از ساعات ازیدن آنان تحلیل می رود بگذارد و نگذارد که این بدنی که هر لحظه به علت استیلای حرارت غریزه ناشی از آتش درونی طبیعت در تحلیل و تحلل و نقصان و ذوبان است بکلی نابود گردد. و نیز برای نفوس حیوانات عارضه ای به نام درد و احساس درد و ناراحتیهای حاصل از ناحیه آفات و ناخوشیهای درونی و برونی عارض بر ابدان و اجساد آنان قرار داد تا به علت احساس درد و الم، نفوس خود را بر حفظ و حراست ابدان و اجسادشان از آفات و امراض منجر به مرگ و نابودی تا آخرین ساعات و لحظات عمر برانگیزد.

حکمت مشرقیه

در قرآن مجید در حق اهل آخرت و بندگان مقرب درگاه خدا این آیه شریفه «وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (سوره مریم، آیه ۶۲) نازل شده است یعنی رزق و روزی مخصوص ایشان هر بامدادان و شامگاهان به ایشان می رسد ولی این رزق، رزق مخصوصی است که در وقت معلوم و معینی به آنها داده می شود (والبتّه مقصود رزقی است روحانی و معنوی و از نوع تجلیات و اشراقات و خودنمایی و پرده گشایی از جمال و بهاء و زیبایی بی نهایت الهی و ارائه چهره و وجود مطلق از لای بلای حجاب جبروت نه از نوع خوردنی و آشامیدنیها) و لذا مضمون این آیه با آیه شریفه «أَكْلُهَا دَائِمٌ» (سوره رعد، آیه ۲۵) یعنی خوراک اهل بهشت دایمی و ابدی است منافی نخواهد بود. زیرا این خوراک دایمی عبارت است از خوردن و آشامیدن (که چه در دنیا و چه در آخرت در تمام لحظات ادامه دارد) همان طور که بر علمای علوم طبیعی معلوم و در نزد ایشان ثابت و مسلم گردیده است که هرگاه انسان طعامی را تناول کرد تا بدان حد که سیر شد صرف خوردن و آشامیدن این طعام، غذا و اکل و شرب حقیقی نیست، بلکه این شخص با خوردن این طعام عیناً مانند خزانه داری است که مال اندوخته خود را در خزانه ای جمع می کند و نگاه می دارد و این خزانه در وجود انسان همان معده اوست (که غذا در آن وارد می شود و برای مدتی در آنجا نگهداری می شود تا به تدریج به مصرف واقعی تغذیه برسد) و چون معده کلیه

غذاهای وارده را در خود ذخیره نمود و از خوردن طعام دست کشید در این هنگام طبیعت به کار تدبیر می پردازد و مواد غذای ذخیره شده را از حالی به حالی (بدان گونه که در محل خود و در کتب طب بیان گردیده است^۴) تبدیل می کند تا بدانجا که شایسته تغذیه گردد و به وسیله آن بدن را در هر لحظه و آنی تغذیه کند و بنا بر این همواره بدن در حال تغذیه دایمی است. و اگر جز این بود حکمت و تدبیر الهی در ترتیب و تنظیم نشأت و مراتب تغذیه مخصوص بهر عضوی مختل می گردید، با اینکه خدای متعال و آفریننده انسان و حیوان حکیم و مدبری است عظیم (و این عمل تغذیه با حفظ نظم و ترتیب ضروری ادامه دارد تا آنگاه که درون معده از طعام خالی گردد و کلیه مواد غذای موجود در آن به مصرف تغذیه واقعی برسد) و چون معده از طعام تهی گردید طبعاً خزانه دار را بر آن می گمارد که مجدداً به تحصیل غذا پردازد و درون معده را از طعام جدید پر و سرشار سازد و این امر، همچنان بدین منوال که گفته شد تا خاتمه عمر ادامه دارد و این است معنی و مفهوم حقیقی غذا و تغذیه بدن در هر آن و لحظه ای خواه در دنیا و یا در آخرت.

و نیز خدای متعال در قرآن مجید اکل و شرب اهل جهنم را به همین منوال تعریف و توصیف فرموده (که آنان نیز در هر آن و لحظه به خوردن و آشامیدن طعام و شراب مخصوص به اهل عذاب مشغولند) لکن جهنم سرای آخرت دار بلا و رنج و عذاب است و اهل جهنم پیوسته از آن طعام و شراب مخصوص به خود می خورند و می نوشند ولی خوردن و آشامیدن ناشی از درد و رنج گرسنگی و تشنگی، و اهل بهشت می خورند و می آشامند ولی از روی میل و رغبت و توأم با عیش و سرور و لذت. زیرا اهل بهشت تناول نمی کنند غذایی را مگر از روی علم و آگاهی به اینکه زمان ذخیره گیری طعام به آخر رسیده و غذای موجود در آن بکلی تحلیل و تبدیل یافته و از آن چیزی در خزینه وجود باقی نمانده و لذا طبیعت آنان در این هنگام در اسرع وقت به کار تدبیر و صرف غذای وارد در بدن از روی به مصرف خود می پردازد و بدین جهت همواره در لذت و نعمت بسر می برد (به حکم خدا لغایات و اترك المبادی) از درخواست غذا و طلب مواد غذایی بی نیاز گشته و از این به بعد در طلب غذا نمی کوشد و نیازی به تحصیل آن ندارد (زیرا نتایج حاصله از ذخایر اعمال و افعال نیک را که در دنیا به جا آورده به رأی العین می بیند) و کشف تام حقیقت و ورود در بارگاه حضرت احدیت که نصیب آنان گشته غذای معنوی آنها و الذلذاذ در ذائقه ملکوتی آنها است.

۴. در قسمت علم النفس کتب فلسفی و همچنین در کتب طب پیشین در مورد بیان عمل قوه غاذیه نوشته اند که غذا پس از ورود در معده به تدریج بصورت کیلوس و سپس کیموس و سپس به خون تبدیل می گردد و سپس خون به جوهری صاف و شفاف و در غایت ظرافت و لطافت مبدل گردیده و آن جوهر شفاف با نظم و ترتیب خاصی به هر یک از اعضای بدن به تناسب آن عضو می رسد و بدان عضو مبدل می گردد تا که نقصان وارد بر آن عضو را که ناشی از تحلیل و تحلیل و در اثر استیلای حرارت بدن است جبران کند. - م.

بر خلاف اهل جهنم که همواره از این فیض عظیم محجوب مانده و دائماً در رنج و عذاب الیم بسر می برند و پیوسته گرسنه و تشنه اند (و به دنبال غذا و ذخیره کردن در جوف خویش به هر سو و ناحیه ای نگرانند). پس در جهان آفرینش و صحنه هستی لذتی بجز علم و آگاهی از حقیقت و رنج و المی بجز جهل و نادانی و بی خبری از اسرار وجود نخواهد بود و این خود، سری است از اسرار نهانی (چنانکه شاعر بلند پایه سعدی شیرازی گوید «داروی تربیت از پیر طریقت بستان / کادمی را بتر از علت نادانی نیست»)

اشراق ششم

سپس خدای بزرگ برای نوع حیوان قوای مدر که دیگری از جنس حواس ظاهری و باطنی آفرید تا به وسیله آنها امر ملایم با طبع را از امر مخالف با طبع و امر نافع را از امر مضر تشخیص دهد، تا به میل و رغبت تام یکی را به دست آورد و با خشم و نفرت از دیگری فرار کند و از مضار آن در امان بماند و این خود رحمت و عنایتی است از جانب پروردگار بر بندگان خویش. و این حواس به پنج حس ظاهری مشهور آشکار و پنج حس باطنی مستور و پنهان منقسم می گردند.

اما حواس پنجگانه ظاهری عبارتند از حس لامسه و حس ذائقه و حس شامه و حس سامعه و حس باصره و این دو حس اخیر یعنی حس سامعه و حس باصره لطیف ترین و ظریف ترین حواس پنج گانه اند. تا بدان حد که نزدیک است که مدرکات به آن دو حس از عالم ماده و حرکات بیرون باشند و از سنخ عالم مجردات و نشأه مفارقات باشند و حس باصره از حس سامعه نیز شریف تر و ظریف تر است و سخن در اطراف این مسئله بسی طولانی خواهد بود.

حکمت عرشیه

از جمله مطالبی که «شیخ» در کتاب قانون در مورد قوه سامعه و باصره بیان کرده این است که برای این دو قوه از ناحیه محسوساتی که به وسیله آنان ادراک می شوند هیچگونه لذتی وجود ندارد (بدین معنا که ذات قوه سامعه به ذات خویش از مسموعات خود لذت نمی برد و نیز ذات قوه باصره به ذات خویش از مبصرات خود لذت نمی برد) بر خلاف سایر قوای پنجگانه که از مدرکات خویش لذت می برند. ولی شارحین کتاب قانون از درک مقصود و فهم کلام «شیخ» عاجز و قاصر مانده و بروی اعتراضاتی وارد ساخته و سخنان ایشان در جرح و تعدیل کلام شیخ و مشاجره و منازعه مابین آنان به طول انجامیده و هیچ کدام به حقیقت مطلب و درک مقصود شیخ بدان گونه که اطمینان بخش باشد واقف نشده اند.

اما آنچه که از عالم ملکوت در فهم این مطلب و حل این مشکل نصیب ما گردیده این است

که ماده و ساختمان بدن حیوان از آن حیث که دارای نیروی حیات است از ناحیه کیفیات ملموسه قوام می گیرد (و ادراک این کیفیات در بقا و ادامه حیات اولاً لازم و ضروری است) و این نخستین درجات و مراتب حیوانیت است به طوری که هیچ حیوانی از آن تهی و بی بهره نخواهد بود، همان طور که هیچ حیوانی از قوه لمس و نیروی لامسه عاری نیست. زیرا نیروی ادراک کننده از هر موجود دارنده ادراک و نیروی مشاعر و آگاه از هر حیوان ذی شعوری نیروی است از جنس همان چیزی که ادراک می کند و آلت و وسیله ای است از جنس همان چیزی که بدان شعور و آگاهی حاصل می کند و در نظرش حاضر می شود. زیرا بدین نیرو و بدین شعور و آگاهی حاصل از این نیرو و از قوه به فعل می رسد و آنچه را که فاقد اوست به دست می آورد. پس معلوم شد که امر ملایم و یا منافر یا طبع حیوان از آن حیث که دارای حیات است و برای هر حیوانی لازم و ضروری است، آن هر دو امر اولاً و بالذات از جنس مدرکات قوه لامسه اند. زیرا قوه لامسه قوه ای است که بدن حیوان از ناحیه آن قوام می گیرد.

سپس قوه ذائقه و مدرکات آن در حیواناتی که درجه و مرتبه آنان در حیوانیت اندکی از پست ترین درجات و مراتب حیوانیت بالاتر است، در مرتبه دوم از اهمیت قرار گرفته و لذا نیازمند آن به اغذیه مخصوص و قوه ای به نام قوه ذائقه که وسیله تشخیص و تمیز غذای نافع از غذای مضر است در میان اغذیه ای که وسیله تغذیه بدن و موجب رشد و نمو و عامل ازدیاد در ابعاد سه گانه اویند و در مرتبه تالی این دو کیفیت از نظر ملایمت و منافرت، مدرکات قوه شامه و قدرت این قوه بر ادراک آنها قرار گرفته اند. زیرا به وسیله آن مدرکات، اعضای لطیف و ظریف بدن به نام ارواح بخاریه تغذیه می کنند.

و اما مدرکات قوه سامعه یعنی اصوات و مدرکات قوه باصره یعنی اضواء و الوان (به طور مسلم هیچ تأثیری در حفظ حیات حیوان ندارند و بنابراین)، حیوان از آن حیث که حیوان است نیاز چندانی به وجود آنها ندارد. زیرا بدن حیوان مرکب از اصوات و اضواء و الوان نیست و شکی نیست در اینکه آلات و مراکز حواس پنجگانه همگی جسم حیوانی و دارای حیات حیوانی اند و لذت عبارت است از ادراک امر ملایم با طبع و امر ملایم با طبع امری است مربوط به جسد حیوانی و این امر یا از جنس ملموسات و یا از جنس چشیدنیها و یا از جنس بویدنیها اند (که همواره جسد حیوان از ادراک و احساس آنها لذت می برد) نه از جنس اصوات و اضواء و انوار. زیرا اصوات و اضواء و انوار، ملایم با نفس اند نه با جسم و التذاذ از آنها در خود نفس و روح است که خود از عالم نور است چنانکه بزودی معلوم خواهد شد و به همین ترتیب، رنج و الم را نیز بالذات مقایسه کن (و بدان که رنج و الم نیز گاهی جسمانی و مربوط به جسد و جسم حیوان است و گاهی نفسانی و مربوط به روح و نفس حیوان است).

و از جمله چیزهایی که شاهد بر صحت گفتار ما است این است که جس و نگهداری حیوان

برای مدت مدیدی در يك نقطه تاریك و خالی از اصوات موجب مرگ و نابودی او نخواهد بود برخلاف جس و طرد او از ملموسات در يك لحظه و از مطعومات در ایام کوتاهی (که مسلماً منجر به مرگ و هلاکت او می گردد). ضمناً باید دانست که استشمام روایح، خود نوعی از طعام و احساس به طعم غذا است که در بعضی از حیوانات گاهی جایگزین طعم غذا است و در طایفه جن برای همیشه (زیرا طایفه جن همان لذت را از استشمام بوی غذا می برند که حیوان از خوردن آن می برد).

اشراق هفتم: در بیان مدارك و مشاعر باطنی به طور اجمال

مدارك باطنی بر پنج قسم اند که به طور کلی به سه قسم منقسم می گردند به نام مدرك و حافظ و متصرف.

قسم اول یعنی مدرك، یا مدرك صور است (مانند ادراك صور امری که ملایم با طبع و مطلوب اوست و یا منافر با طبع و منفور در نظر اوست) و یا مدرك معانی است (مانند ادراك محبت و یا ادراك عداوت از چیزی).

قسم دوم یعنی حافظ، یا حافظ صور است و یا حافظ معانی (که وظیفه او فقط حفظ و نگاهداری صور و یا معانی است که توسط قوه مدر که ادراك شده اند). نیروی مدرك صور به نام حس مشترك و یا به نام «بنطاسیا» یعنی لوح نفس نامیده می شود و آن قوه ای است متعلق به بطن متقدم تجویف اول از تجاويف سه گانه دماغ (که مراکز قوای پنجگانه باطنی اند). و اگر این قوه در ما نبود (که کلیه صور محسوسات را که از طریق پنجگانه ظاهری در روی وارد شده و در آن جمع میشوند ادراك کند)، حکم بر محسوسات مختلف در آن واحد برای ما مقدور نبود، مانند حکم به اینکه این شکر، سفید و هم شیرین است (زیرا سفیدی و شیرینی دو محسوس مختلفند که ما هر دو را در آن واحد ادراك می کنیم). و همچنین ممکن نبود که نقطه واحدی را که به دور خود می چرخد به شکل دایره و یا قطره باران نازل از آسمان را به شکل خط مستقیم مشاهده کنیم. زیرا مشاهده چیزی به چشم ممکن نیست مگر آنچه که در برابر چشم قرار گیرد و مسلم است که در مقابل چشم بجز يك نقطه و یا يك قطره وجود ندارد. (پس ناچار صورت نقطه چرخنده و صورت قطره باران نازل از آسمان همواره در حس مشترك موجود بوده و چون ادراك صورتهای پی در پی در تعاقب یکدیگرند، لذا نقطه جواله به صورت دایره متصل و دانه باران به صورت خط مستقیم متصلی در برابر چشم نمودار می شوند) و اما قوه ای که در ذهن، حافظ و نگهبان صور و یا معانی اند قوه خیال نامیده می شود.

و اما قوه مصوره^۵ قوه ای است متعلق به بطن دوم از تجویف اول دماغ و آن قوه ای است از جمله قوای پنجگانه باطنی که کلیه صوری که به وسیله حواس پنجگانه ظاهری از مواد خارج اشیاء احساس شده اند در وی جمع می شوند و برای مدت طولانی (و احیاناً تا آخر عمر) در وی باقی می مانند هر چند مواد خارجی محسوسات از دیدگاه حواس پنجگانه ظاهری غایب و مستور باشند. پس این قوه، خزانه «بنطاسیا» است و به زودی حقیقت مطلب درباره این قوه خواهد آمد. (ضمناً مابین حکما در مورد اتفاق و اتحاد و یا اختلاف و تغایر این دو قوه یعنی قوه مدرک صور و معانی و قوه خیال که حافظ صور و معانی است اختلاف است) و در مقام اثبات و اختلاف و تغایر مابین این دو قوه چنین گفته اند که اصولاً قوه قبول، غیر قوه حفظ و نگهداری است. چه بسا قابلی است که حافظ نیست (مانند آب و یا هر مایعی که صورت و شکلی را در خود می پذیرد ولی قادر بر حفظ و نگهداری آن نیست) زیرا قبول از مقوله انفعال است و حفظ از مقوله فعل و فعل و انفعال، دو مقوله مختلفند. پس قوه قبول و ادراک و قوه حفظ، دو قوه مخالفند.

و اما قوه ای که مدرک معانی و اوصاف و احکام جزئی (متعلق به اشخاص و یا به اشیای دیگری) است قسمتی از آن، قوه واهمه است که رئیس و حاکم بر کلیه قوای مدرکه حیوانیه است همان طور که قوه شوقیه، رئیس و حاکم بر کلیه قوای محرکه حیوانیه است (و گاهی این قوه، اوصاف و معانی و احکام جزئی ای را ادراک می کند که واقعیت دارند هر چند در خارج، صورتی بارز و مشخص ندارند مانند محبت و یا عداوت نسبت به شخصی و یا به چیزی و گاهی اوصاف و معانی را که واقعیت ندارند ادراک می کند و آنها را در نظر انسان مجسم می سازد مانند بیم و هراس از مرده و یا از تاریکی و یا از تنهایی و یا از شخص و یا چیزی که مورد ندارد و یا ترس و وحشت از سقوط از مکان مرتفعی) و مخصوص ترین موضعی که این قوه بدان تعلق دارد عبارت است از بطن مؤخر تجویف اوسط، از تجاویف سه گانه دماغ.

و اما قسمت دیگری از آن قوه عبارتند از قوه ذاکره و قوه مسترجعه (یادآوری) و این قوه ای است که در آخرین تجاویف دماغ نهفته و بدان تعلق گرفته و این همان قوه ای است که آنچه را که قوه واهمه ادراک می نماید و بدان اذعان و تصدیق می کند حفظ و نگهداری می کند و نسبت این قوه به قوه واهمه نسبت قوه مصوره به حس مشترك است و نسبت این دو قوه (یعنی قوه مصوره و حس مشترك) به عالم نفس و انسان صغیر مانند نسبت قلم و لوح است به عالم انسان کبیر و نفس کلی متعلق به آن (پس همان طور که قوه مصوره، صور محسوسات را در حس مشترك که لوح نفس است ترسیم نموده و بر وی عرضه می دارد همین طور قلم تقدیر صور

۵. که ظاهر مقصود از آن همان قوه خیال است که صور اشیاء را که در وی باقی و محفوظ مانده است در هر آنی که ایشان بخواهد در ذهن مجسم و مصور می سازد. - م.

کاینات را در لوح نفس عالم کبیر و صفحه نفس کلی مدیر وی تصویر می کند و مصوره برای نفس جزئی مانند قلم برای نفس کلی عالم است و حس مشترك برای نفس جزئی مانند لوح برای نفس کلی است).

و اما قوه متصرف، قوه ای است که وظیفه او عبارت است از ترکیب بعضی از صور به بعضی دیگر (خواه ترکیب صور اجزای يك جسم با یکدیگر و یا ترکیب صور اجزای چند جسم با یکدیگر و شکل سازی از ترکیب آنها و یا ترکیب اجزای صورت قیاس) و یا ترکیب بعضی از معانی با بعضی دیگر و یا ترکیب صور با معانی (مانند ترکیب بیم و هراس با صورت حیوانی مخوف و یا ترکیب محبت و دوستی با صورتی محبوب و مطلوب و هم چنین از جمله وظایف وی تفکیک و تجزیه صور از صور و معانی از معانی و صور از معانی و یا به عکس است) و برای این قوه هم قدرت بر فعل و هم توانایی بر ادراک است. اما قدرت بر فعل، ویژه اوست و اما قدرت بر ادراک، ویژه نیروی دیگری است به نام وهم و یا عقل که آن را به کار می گمارد و این قوه را قوه متخیله نیز نامند، در صورتی که فعل و عمل او در مورد محسوسات (و در تحت نظر قوه واهمه) باشد و آن را متفکره گویند، در صورتی که فعل و عمل او در مورد معقولات (و در تحت نظر قوه عاقله) باشد و محل این قوه در تجویف اوسط دماغ و در جنب عضوی به نام دوده است و برای هر يك از این قوای نامبرده و آلاتی که محل تعلق و تمرکز آنها اند روحی است مختص به آن و آن جوهری است حار و لطیف که از جوهر تصفیه شده اخلاط اربعه (یعنی صفرا و سودا و بلغم و خون) پدید می آید و در لطافت و صفا شبیه به جرم فلکی است که بسیط و خالی از تضاد و قبل از تگون عناصر متضاد به وجود آمده و مافوق آنها است.

پس این روح لطیف (متمرکز در آلات که حامل قوای پنج گانه باطنی اند)، در مراتب صعود و عود و ارتقا (انسان از مرتبه ای به مرتبه دیگری) عیناً مانند جرم فلکی است در مراتب بدو (و سیر نزولی وجود. پس همان طور که جرم فلکی در قوس نزول، جرمی است لطیف و پذیرنده آثار از ناحیه عقول و نفوس کلیه همین طور روح حامل قوای پنج گانه، جرمی است لطیف و پذیرنده آثار) و لذا حامل و مشتمل است بر قوای مدرکه و محرکه باطنی همان طور که فلک، قابل و پذیرنده آثار عقول و نفوس کلیه است.

تنبيه

بدان که وحدت قوه ذاکره (که در این کتاب از جمله قوای مدرکه معانی و احکام جزئی شمرد شده وحدت حقیقی نیست بلکه) وحدت اعتباری و وحدتی است مرکب از فعل دو قوه، یکی ادراک لاحق و دیگری حفظ سابق (چون تذکر هر چیزی عبارت است از یادآوری آنچه که سابق حفظ کرده و مجدداً آن را ادراک می کند) و همچنین وحدت قوه مسترجعه (وحدت

اعتباری است) زیرا عمل استرجاع مرکب است از ادراك و حفظ و تصرفی از طریق مراجعه به خزانه مدرکات در تفتیش و جستجوی مخزونات خاطر. پس عدد قوای باطنی زاید بر پنج قوه نیست چنانکه بعضی گمان کرده اند (و آن پنج قوه به آنچه که در این کتاب نگاشته ایم عبارتند از حس مشترک و قوه حافظه به نام قوه مصوره و یا خیال و قوه واهمه و قوه متصرفه به نام متخیله و یا متفکره و بنا بر آنچه که در کتاب اسفار نوشته ایم عبارتند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه یعنی حافظ مدرکات واهمه؛ و بنا بر آنچه که در کتاب تجرید نوشته شده عبارتند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متخیله یا متفکره؛ و اما قوه عاقله قوه ای است مجرد از ماده که در حقیقت حاکم بر کلیه قوای ظاهری و باطنی است و با این ترتیب، قوه ذاکره و قوه مسترجعه از عمال و توابع قوه واهمه اند نه قوه دیگری) و تنها دلیلی که حکما و اطباء را به ارتباط و تعلق داشتن هر قوه ای به یکی از آلات و تجاويف دماغ راهنمایی کرده این است که هنگام عروض آفت و اختلال در یکی از آلات و تجاويف، عمل قوه متعلق به آن آلت مختل می گردد. و اما دلیل بر تعدد قوای نامبرده این است که بعضی از آنها با زوال و فساد دیگری به حال خود باقی مانده و در حین اختلال دیگری به کار خود ادامه می دهد.

پس آنچه را که شیخ الرئیس در کتاب شفا در مورد قوای باطنی گفته است به حقیقت اصابت کرده. چه او در کتاب شفا می گوید چنین به نظر می رسد که قوه واهمه عیناً همان قوه متفکره و قوه متخیله و قوه متذکره باشد و همین قوه عیناً حاکم بر سایر قوا باشد، بدینگونه که به نفس ذات خویش (یعنی بدون وساطت فعل و حرکتی) حاکم و ناظر بر مدرکات خویش باشد و به وسیله حرکات و افعال دیگری قوه متخیله و قوه متذکره باشد. پس به وسیله عملی که در مورد صور و معانی و ترتیب و تنظیم آنها با یکدیگر قوه متفکره باشد (چون فکر عبارت است از ترتیب مقدمات و تنظیم صور با معانی برای حصول نتیجه مطلوب) و بدانچه که عمل وی بدان منتهی می گردد قوه متذکره باشد (چون تذکر در خاتمه و انتهای اعمال فکری حاصل می شود) و مسلماً کسانی که به گفتار «شیخ» در کتاب شفا نظر کرده و گمان کرده اند که او در مورد قوای باطنی دچار شک و تردید شده است به خطا رفته اند و در حقیقت مقصود او را به خوبی درک ننموده اند. زیرا مقصود او از این گفتار این است که قوه واهمه بر قوای نامبرده ریاست دارد و قوای نامبرده به عناوین مختلف همگی کارگزاران و خدمتگزاران اویند.

حکمت مشرقیه

در این مقام سری است از اسرار که قبل از این بدان اشاره نموده و خاطر نشان خوانندگان کرده ایم و آن سر مربوط است به رابطه مابین موجود عالی و موجود دانی و بر اساس همین رابطه باید دانست که هر چند نفس ناطقه عقلیه، خود در حد ذات خویش جوهری است عقلانی

روحانی و از عالم دیگری اعلی و اشرف از این عالم جسمانی، لکن در عین حال مابین او و کلیه قوای او اعم از قوای روحانی و قوای جسمانی نوعی از اتحاد برقرار است و این ارتباط و اتحاد منافاتی با تقدس و تجرد جوهر نفس به طور کلی از مخالطت با مواد و تنزه وی از آمیزش با اجسام از لحاظ وجود مفارقی که مقام و مرتبه غیب الغیوب و باطن ذات و حقیقت عقلیه ای اوست نخواهد داشت.

پس برای نفس، گاهی از جنبه ذات و گوهر خویش نوعی از تفرّد و تجرد و انقطاع و بی نیازی از ماسوای خدا است (که در آن هنگام و در آن مرتبه، فقط متوجه به او و منقطع از ماسوای اوست و در این حال هیچگونه ارتباط و توجهی به ماسوای او ندارد و اثری از مخالطت با اجسام و مواد در وی مشاهده نمی شود) و برای او نیز انحطاط و تنزلی است به درجات و مراتب قوا و آلات جسمانی او بدون آنکه از این جهت نقصانی و کاهشی عارض بر وی گردد بلکه بالعکس کمالی بر کمالات وی می افزاید. پس هر کس نفس را به اجسام و اجرام تشبیه کند (و او را از مقام و منزلت عقلی وی به کلی تنزل دهد و در صف جسمانیات قرار دهد) مانند پیروان جالینوس (که نفس را موجودی طبیعی محض و از سنخ جسم و جسمانی دانسته اند) او را به خوبی نشناخته اند و نیز هر کس که او را به طور کلی از عالم اجرام و اجسام عاری و جدا ساخت و در وی اثری از شباهت با عالم ماده و تعلق به عالم اجسام ندانست و مانند رهابین که او را از عالم تدبیر و تحریک در ابدان معزول و برکنار نموده اند، و با چشمی اعور و دیده ای ناقص به او نگر است، جانب او را به حقیقت رعایت نکرده و حق او را نشناخته (و ندانسته است که نفس که خود، آیت عظمای الهی است مانند او دارای مقامی جامع بین تشبیه و تنزیه و حایز هر دو مقام است) ولی شخص کامل و محقق عارف کسی است که دارای چشمی سالم و عاری از عیب و نقص عور و حول و دارای مجمع النورین است (که با هر یک از دو مجمع نور هر دو مقام و مرتبه تشبیه و تنزیه را در وجود نفس مشاهده کند) و بصیرت و بینایی خویش را از ادراك و مشاهده دو جنبه مختلف نفس مستور و معطل نمی گذارد و بر سر دو عالم واقف می گردد (و از دو نشاء عقلی و جسمی نفس آگاه می باشد).

حکمت عرشیه

نفس، جرم نیست زیرا اجرام، همگی در جرمیت مشترکند پس اگر نفس، جرم بود هر آینه هر جرمی دارای نفس بود (و حال آنکه چنین نیست زیرا بسیاری از اجرام مانند احجار و فلزات فاقد نفس اند) و نیز باید دانست که نفس، مزاج نیست و اگر نفس، مزاج بود و مزاج، خود کیفیتی است از جنس کیفیات چهارگانه، هر آینه صدور افعال حیات از عناصر چهارگانه، قبل از انکسار سورت وحدت آنها در نتیجه اختلاط و امتزاج با یکدیگر اولی و سزاوارتر بود (و

بنابر این لازم بود که افعال حیات از ذات عناصر قبل از انکسار و امتزاج صادر گردد) زیرا در مزاج، چیزی بجز حد متوسط از کیفیات چهارگانه که از مقتضیات و آثار عناصر چهارگانه اند نخواهد بود و چگونه ممکن است نفس، مزاج باشد و حال آنکه نفس، حافظ و نگهبان مزاج است در وجود عناصر متضادی که همواره در صدد انفکاک و جدایی از یکدیگرند و فقط نفس است که آنها را به التیام و پیوستگی با هم مجبور می‌سازد.

و نیز (از جمله دلایل مغایرت نفس با مزاج این است که) در بسیاری از اوقات، مزاج، نفس را از اصل عمل تحریک و یا از ناحیه و جهت تحریک نفس ممانعت می‌کند (قسم اول مانند اینکه نفس می‌خواهد بدن را به حرکت درآورد ولی مزاج به علت عجز و درماندگی مخالفت و ممانعت می‌کند و قسم دوم مانند اینکه نفس می‌خواهد بدن را به طرفی سوق دهد ولی مزاج آن را بطرف دیگری می‌کشد مانند حالت رعشه) و نیز مزاج در اثر لمس اثری (که زاید بر حد لزوم و یا مضر و منافی با صحت اوست) به حالتی که ضد و مخالفت با اوست دگرگون می‌گردد (مانند لمس اثر حرارت و یا برودت مفرط و یا اثر سم مهلک) پس مزاج که با انحراف و دگرگونی نابود می‌گردد، چگونه قادر بر ادراک و احراز چیزی است (و چگونه می‌تواند نفس باشد، نفسی که در هر حال باقی و فعال و قادر بر ادراک و احراز هر چیزی است و با هیچگونه تغییر و دگرگونی معدوم و نابود نمی‌گردد).

و نیز نفس، طبیعتی قائم به جرم (مانند طبایع جرمانیه مطیع در جوهر اجرام) نیست زیرا بر تو معلوم شد که طبیعت قائم به جرم (به حکم حرکت جوهریه) دائماً در سیلان و حرکت است ولی ذات نفس چنانکه دانستی جوهری است ثابت و باقی و جاوید مگر در حیوانی که بقای ذات و جوهر نفس وی ثابت و معلوم نباشد.

حکمت مشرقیه

خداوند متعال به فضل و کرم خویش برهانی مشرقی و دلیلی اشراقی برای اثبات تجرد نفس حیوانی در مقام و مرتبه تخیل، بر قلب من الهام فرمود و بر من معلوم و مکشوف گردید که نفس حیوانی در مقام و مرتبه تخیل، مجرد از ماده و عوارض ماده است و خلاصه آن برهان الهامی این است که نفس حیوانی دارای قوه ای است به نام قوه خیال که به وسیله آن اشباع و صور مثالیه را (یا در عالم مثال کبیر چنانکه شیخ اشراق معتقد است و یا در عالم مثال صغیر و درون نفس انسان چنانکه ما معتقدیم) ادراک و مشاهده می‌کند. زیرا این صور خیالیه مثالیه از نوع موجوداتی که دارای اوضاع و قابل اشاره حسیه اند نیستند و بنابر این در این عالم مادی و جهان محسوس نخواهند بود، بلکه در عالمی ماورای این عالم اند (چون این صور خیالیه مثالیه عاری از وضع و غیر قابل اشاره حسیه و در عالمی ماورای این عالمند) بنابر این موضوع و

محلی که این صور قائم به وی و موجود در اویند نیز موجودی مجرد و عاری از ماده و وضع است. (پس نیروی خیال و یا به عبارت دیگر نفس حیوانی در مرتبه خیال مجرد از ماده است) زیرا هر جسمی و یا هر امر جسمانی ناچار یا بالذات و یا بالعرض دارای وضع و قابل اشاره حسیه است و به طور مسلم هر صورت و شبحی که قائم به وی و متمرکز در اوست ناچار در وضع و قابلیت اشاره حسیه نیز تابع اوست. پس اگر قوه خیال قوه ای جسمانی بود و در ماده ای از مواد این عالم حلول کرده بود هر آینه صور و اشباح قائم بدین قوه نیز به وجهی قابل اشاره حسیه بودند (در حالتی که چنین نیست) و بطلان تالی مستلزم بطلان مقدم است و ملازمه مابین تالی و مقدم امری واضح و بدیهی است.

و اما تشخیص و تعیین موضعی از مواضع بدن برای ادراک باطنی (و درک اینکه کدام نقطه و موضع شایسته ادراک باطنی است) این خود به مجرد جهت مناسبت مابین مدرك و مدرك و اعداد و تهیاً برای این ادراک است. زیرا اعداد و تحریکات بدنی نفس را آماده و مستعد می‌کند برای سیر و عبور از این عالم به عالم دیگر (و این حالتی است که خود آگاه و ناخود آگاه در وجود انسان پدید می‌آید).

وهم و زدودن وهم

شاید کسی بگوید که ممکن است بگوئیم نسبت این صور خیالیه به نفس نسبت فعل به فاعل باشد نه نسبت حال به محل چنانکه در مبحث وجود ذهنی گفته شد (که قیام صور ذهنیه به نفس، قیام صدور است نه قیام حلولی و بنابر این تجرد صور خیالیه ثابت نمی‌گردد زیرا اثبات تجرد صورت خیالیه مبتنی است بر قیام صورت به محل و حلول وی در محل قوه خیال). لکن ما این گفتار را بدین بیان رد می‌کنیم که جسم و قوای جسم هیچ فعلی را انجام نمی‌دهند مگر در چیزی که نسبت به ماده حامل قوه جسمانی دارای وضع و محاذات خاصی باشد (بدین گونه که در جنب وی و یا با فاصله معینی در برابر وی قرار گرفته باشد همان طور که چندین بار تذکر داده ایم) و مسلم است که صورتی را که نفس به وسیله قوه خیال ادراک می‌کند این چنین نیست (پس نسبت نفس به صور خیالیه نسبت فاعل جسمانی به فعل خود نیست) و همان طور که وجود فاعل و آفریننده اجسام طبیعی و مقومات وجودیه آنها متعلق به این اجسام و وابسته به آنها نیستند (بلکه قائم به ذات خویش و در عالمی مافوق عالم اجسام قرار گرفته اند چنانکه قبلاً گفته شد) همینطور مبدأ و نیرویی که صور ذهنیه آنها را از مواد آنها انتزاع و ادراک می‌کند حتماً نباید موجودی مادی و قائم به ماده باشد.

پس از این گفتار به وجود عالمی دیگر و جهانی عاری از ماده ایمان بیاور و سخنان ما را در این مورد غنیمت بشمار که بزودی (در مسئله معاد و اثبات عالم آخرت و درک اسرار آن) برای تو

سودبخش و مفید خواهد بود.

حکمت مشرقیه

نفس از حیث نفسیت و جنبه تدبیر و تعلق به بدن (نه از حیث ذات و گوهر اصلی و جوهر عقلانی خویش) ناری است معنوی و آتشی است درونی از آتشیایی که خدا آن را در نهاد انسان برافر وخته و بر قلوب و دل‌های آنان مسلط ساخته و بدانها راه یافته است و بدین سبب از نفخه صور (یعنی نفخه فروزنده اسرافیل) آفریده شده است. پس هنگامی که در صور نوعیه ترکیب یافته از عناصر که مستعد برای اشتعال و قبول فیض نفسانی است نفخه ای از عالم غیب دمیده شد بی درنگ شعله ای از شعله های عالم ملکوت به نام نفس بوی تعلق می گیرد.

و همین نفس پس از استکمال (در مسیر حرکت جوهریه و رهایی از قیود و علایق جسمانی) و ارتقا به مقام و مرتبه روح (و اتصال به عالم عقلانی)، ناریت و جنبه آتشین وی (که آلوده با ذرات دخانی ظلمانی ناشی از علایق جسمانی است) به نور صرف که عاری از ظلمت و احراق و سوزشهای درونی است مبدل می گردد، در حالتی که همین نفس، هنگام انحطاط و تنزل از عالم عقلانی به عالم طبیعت (و ارتباط و تعلق به بدن عنصری جسمانی)، نور و فروغش برای مدت طولانی حیات دنیوی، به مضمون آیه شریفه «إِنَّا نَارًا مُّؤَصَّدَةٌ. فِی عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ» (آتشی افر وخته در ستون‌هایی کشیده - سوره همزه، آیه ۹) بصورت نار و آتش سوزانی جلوه گر می گردد.

حکمت مشرقیه

نفخه بر دو قسم است یکی نفخه ای که آتش را خاموش می کند و دیگری نفخه ای که آتش را برافر وخته و مشتعل می سازد. پس وجود نفس و بقای آن، از ناحیه نفس رحمانی و نفخه الهی است و آن عبارت است از انبساط فیض وجود و ورزش امواج هستی از ورزش گاه روایح وجود، چنانکه زوال و فنا ی نفس عبارت است از انقباض و انعطاف امواج فیوضات الهیه و در پشت این پرده سر دیگری از اسرار نهانی است (که از آن مفهوم آیه شریفه «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (سوره بقره، آیه ۱۵۶) و معنی اسم باسط و قابض و دوران دایره وجود بر مرکز قدرت مطلقه عالم و دوام و ازلیت و ابدیت تجلیات الهیه در سرتاسر عالم و ظهور روی در جمیع مظاهر غیب و شهود و برتری انسان بر سایر آیات الهی معلوم می گردد).

پس معلوم شد که نباید گفتار بعضی از پیشینیان را دایر بر اینکه نفس، آتش است و یا شعله و شرری است (در نهاد انسان) و یا عنصری است از جنس هوا، بر خلاف معنی حقیقی این الفاظ تلقی نمود و آن را حمل بر تجو زکرده و از آنها معنی مجازی استفاده نمود (زیرا برای حمل این

الفاظ و عبارات بر معانی حقیقی خود نیز شواهدی از آیات و اخبار موجود است) و همچنین در مورد الفاظ و عباراتی که در مورد نفس از ناحیه صاحب شریعت اسلام به ما رسیده است.

اشراق هشتم: در تکون انسان و قوای نفس انسانی

هنگامی که عناصر چهارگانه کاملاً تصفیه شدند و اختلاط و امتزاج آنها به نزدیکترین درجات و مراتب اعتدال رسید و در راه کمال و صراط استکمال، بیش از آنچه که مولود نباتی و مولود حیوانی طی نموده اند گام برداشتند و در آن راه قدمی فراتر نهادند و از نیم دایره قوس صعود مقداری بیش از آنچه که سایر نفوس و صور جوهریه بدان نایل شده اند طی نمودند، در این هنگام از جانب حضرت واهب الصور شایسته قبول نفسی می شوند به نام نفس ناطقه که کلیه قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی را در استخدام خویش درمی آورد (و همگی مطیع و منقاد امر و فرمان او خواهند شد). زیرا نسبت کمال به کمال مانند نسبت قابل به قابل است. پس هنگامی که مواد و عناصر اولیه با مزاجهای حاصل در خویش به مرتبه نهایی استعداد قبول صورت جدید رسیدند و به آخرین درجات و مراتب انکسار و توسط مابین اضداد نایل شدند و شدت و سورت آنها به اعتدال گرایید و در اعتدال مابین کیفیات تا بدانجا که تضاد مابین عناصر را شکست و خنثی و بی اثر ساخت و شباهت به هفت کوكب سماوی خالی از اضداد پیدا نمودند. در این هنگام تنایسته قبول صورتی افضل و فیضی اکمل و جوهری اعلا و اشرف از جوهر سایر موالید می گردد و لذا از ناحیه عالم امر و تأثیر و تدبیر الهی صورتی را می پذیرد که جرم سماوی و عرش رحمانی پذیرفته و آن صورت عبارت است از قوه ای روحانی و نفسی که هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصرف در معانی و صور است.

پس این نفس در وجود انسان (هر چند در تعریف جامع و قدر مشترك مابین کلیه نفوس) یعنی کمال اول متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه (مندرج است و در این جهت با نفس نباتی و نفس حیوانی مشترك است و کلیه اعمال و افعال نفس نباتی و نفس حیوانی را در بدن انسان انجام می دهد ولی بر آنها امتیازی دارد در اینکه) قادر است بر ادراك امور کلیه و انجام عمل فکریه و لذا برای این نفس به اعتبار داشتن مزیت قبول و فراگیری علوم از مافوق خویش (یعنی عالم عقول) و قدرت بر تدبیر و تصرف در مادون خویش، دو قوه دیگری است به نام قوه علامه و قوه عماله که با قوه اول، تصورات و تصدیقات را ادراك می کند و حق و باطل را در مورد آنچه که تعقل و ادراك می کند تشخیص می دهد (و به صحت و یا بطلان آنها پی می برد) و این قوه به نام «عقل نظری» نامیده می شود و با قوه دوم اعمال و صنایع مختص به انسان را (از قبیل ساختن ابنیه و عمارات و نقشه و طراحیهای دلفریب و پرداختن صور و اشکال فریبنده از فلزات و احجار کریمه و یا حسن و قبح و انجام و ترك اعمال شایسته و ناشایسته را) استنباط

می‌کند و عمل نیک و پسندیده و یا عمل زشت و نکوهیده و انجام و یا ترك آنها را تشخیص می‌دهد و به خوبی و یا بدی آنها اعتقاد حاصل می‌کند و این قوه به نام «عقل عملی» نامیده می‌شود و این قوه ای است که فکر و رویه را در مورد افعال و اعمال و صنایع به کار می‌برد و در مورد آنها به خوبی دقت می‌کند تا بالاخره آنچه را که واقعاً نیک و یا از نظر او نیک است برگزیند.

برای این قوه (یعنی عقل عملی، دو صفت و حالت متضاد به نام جر بزه و بلاهت است (جر بزه عبارت است از سرعت انتقال و تندروی زاید بر حد اعتدال تا به حدی که انسان را احیاناً در فهم مطلب از مسیر حقیقت منحرف سازد و به شاخهای گوناگون احتمالات و شقوق مختلف پرواز دهد و هم در عقل دخالت کند و بالاخره موجب شك و تردید و حیرت او در فهم و درک حقیقت گردد و بلاهت، خاموشی و سستی و کندی و عدم تحرك فکری و وقوف در حد معینی که احیاناً در سر حد جهل بسیط است) و حد متوسط مابین جر بزه و بلاهت، حکمت است و این حکمت از نوع اخلاق و اوصاف است نه از نوع علوم و معارفی که به حکمت عملی و حکمت نظری منقسم می‌گردند. زیرا این دو قسم از حکمت به خصوص قسم اخیر یعنی حکمت نظری هر اندازه زیادتر باشد فضیلتش بیشتر است (بر خلاف حکمتی که حد متوسط بین جر بزه و بلاهت است و این حد متوسط، از طرفین افضل است) و این قوه (یعنی عقل عملی) خادم عقل نظری است و در بسیاری از امور از وی (در درک امور و حسن و قبح افعال و اعمال) استمداد می‌جوید (پس عقل عملی با استمداد از عقل نظری قیاسی ترتیب می‌دهد مرکب از يك صغرای جزئی و يك کبرای کلی) و رأی کلی (که کبرای قیاس است) نزد عقل نظری از ناحیه اوست و رأی جزئی (که صغرای قیاس است) نزد عقل عملی و به تشخیص اوست که او را آماده انجام عملی می‌نماید.

(صورت قیاسی که برای انجام عملی توسط این دو عقل ترتیب داده می‌شود مثل این است که گفته شود این کار عملی است نیکو و هر عمل نیکویی باید انجام داده شود. پس این کار باید انجام داده شود).

حکمت مشرقیه

نفس هنگام رسیدن به مرتبه کمال عقلی و بی‌نیازی از حرکات فکری (به وسیله ترتیب قیاس برای انتقال از معلومات به مجهولات)، دو قوه مزبور (یعنی عقل نظری و عقل عملی) به قوه واحدی مبدل گشته و در این هنگام، علم او عین عمل و عمل او عین علم می‌گردد (و هر چه را اراده کند بی‌درنگ به وقوع می‌پیوندد و هر چه در خاطر او خطور کند صورت عمل به خود می‌گیرد) همان طور که علم و قدرت در مفارقات، نسبت به مادون خود یکی هستند (و علم آنها عین قدرت آنهاست چنانکه در باره خدا گفته اند «وَأَنَّمَا عَلَّمَهُ فَعَلَهُ» علم او فعل اوست).

تبصره

از برای انسان در بین کاینات، خواص و لوازم شگفت انگیزی است که جز او احدی از کاینات در آنها سهمی ندارد و از جمله اموری که ویژه اوست و بیش از هر چیزی به وی اختصاص دارد، قدرت اوست بر تصور معانی و مفاهیم کلیه ای که به تمام معنی عاری و مجرد از ماده اند؛ تا تواند به وسیله فکر و تأمل در آن معانی به مجهولات عقلیه پی برد. پس برای انسان هم قدرت تصرف در امور جزئی و هم قدرت تصرف در امور کلیه است (تا با تصرف در هر دو قسم و ربط دادن آنها با یکدیگر و تشکیل قیاس صحیح بتواند نتیجه مطلوب را چه در مقام علم و ادراک و چه در مقام فعل و عمل به دست آورد) و مسلم است که قسم دوم یعنی تصرف در امور کلیه، فقط اعتقاد به صحت و درستی اوست بدون آنکه موجب انجام فعلی و ترك فعل دیگری بشود مگر با انضمام يك رأی جزئی با آن رأی کلی (و تشکیل قیاسی از انضمام هر دو با یکدیگر). پس هنگامی که رأی جزئی (که در حقیقت نتیجه قیاس است) حاصل شد قوای دیگری که مبادی افعال و اعمال بدنی و از جنس حرکات اختیاری اند از حکم و فرمان قوه متفکره تشکیل دهنده قیاس تبعیت جسته و به انجام رأی جزئی مبادرت می‌کنند.

نخستین قوه. قوه شوقیه است که انسان را بر انجام عمل برمی‌انگیزد و آخرین قوه، قوه فاعله است که عضلات را برای انجام و مباشرت عمل تحريك می‌کند و کلیه این قوا در آغاز امر از قوه متصرف در کلیات که وظیفه او اعطای قوانین کلیه و تعیین کبرای قیاس است از طریق فکر و اندیشه، استمداد می‌جویند چنانکه همگی از قوه دیگری که در مرتبه متأخر از قوه متصرفه قرار گرفته است استمداد می‌جویند.

پس برای نفس در مرتبه ذات، دو قوه است، قوه نظریه و قوه عملیه چنانکه گذشت. قوه نظریه برای درک صدق و کذب امور و قوه عملیه برای تشخیص خیر و شر امور. و نیز قوه نظریه برای درک امر واجب و امر ممکن و امر ممتنع و قوه عملیه برای درک فعل جمیل و فعل قبیح و فعل مباح.

پس برای این قوه، شدت و ضعف است در مورد افعال و اعمال و رأی و ظن است در مورد ادراک کلیات و عقلیات و عقل عملی در کلیه افعال و اعمال خویش در این عالم محتاج به وساطت بدن و به کار گرفتن اوست مگر به طور ندرت، مانند چشم زدن بعضی از نفوس پست فطرت بداندیش (که در این عمل نیازی به بدن ندارد) و اما افعال و اعمال خارق العاده صادر از بزرگانی که به مقام و مرتبه تجرد و کمال نایل شده اند (مانند انبیا و اولیا) باید گفت که صدور آنها از جنبه دیگر و در مقام دیگری است (ماورای عقل نظری و عقل عملی).

و اما عقل نظری باید گفت که فقط در ابتدای امر (یعنی قبل از رسیدن انسان به مقام و مرتبه کمال) محتاج به بدن و عقل عملی است نه دائماً و در هر حال. بلکه گاهی در همین عالم (از بدن

بی نیاز گشته و بدون وساطت بدن و بکار انداختن اعضا و جوارح بلکه به نیروی نفس و باطن ذات خویش افعال و اعمالی معجزه آسا و خارق العاده از وی صادر می گردد) همان طور که در عالم آخرت (کلیه اعمال و افعال را بدون وساطت بدن دنیوی انجام می دهد) ولی به شرط آنکه این شخص از صنف بزرگان و مقررین درگاه الهی باشد و اما اگر این شخص از جمله «اصحاب یمین» باشد مبدأ و اساس کلیه افعال و کلیه تصورات وی عقل عملی است که اساس و بنیاد سعادت اخروی او وابسته به اوست. زیرا به زودی در مبحث معاد خواهیم گفت بهشت و اشجار و انهار و حور و قصور آن و سایر امور اخروی به همگی ناشی از تصورات نفس جزئی شخص و امیال و شهوات نفسانی اوست همان طور که در آیه شریفه «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ» (و شما را است در آن هر آنچه خواهید - فصلت، آیه ۳۱) و آیه شریفه «فِيهَا مَا تَشْتَهُهُ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (و در آن است آنچه هوس کنند دلها و لذت برند دیدگان - زخرف، آیه ۷۱) بدین نکته تصریح شده است. و اما اگر این شخص از اهل شقاوت (و از «اصحاب شمال») باشد حکم درباره او نیز همین است که عقل عملی به وسیله آنچه که در دنیا کسب نموده و بدان تعلق خاطر داشته، مبدأ و منشأ عذاب و چشیدن درد ورنج و الم سوختن به آتش جهنم خواهد بود (آتشی که حاصل از تجسم اعمال و افعال دنیوی اوست).

پس جوهر نفس از نظر ذات و فطرت خویش مستعد است که به وسیله عقل نظری راه کمال و استکمال را بیابد و ذات خویش را به فروغ و جلوه هایی از درون ذات و از ناحیه مافوق ذات مشتعل سازد و به وسیله عقل عملی از آفات و ظلمات رهایی و خلاصی یابد. و باید دانست که برای هر يك از این عقل نظری و عقل عملی چهار مرتبه است.

اشراق نهم: در بیان اولین مراتب عقل نظری به نام عقل هیولانی

و آن مرتبه ای است که برای هر نفسی از نفوس انسان بر حسب اصل ذات و فطرت، هنگام تهی بودن وی از کلیه صور به نام استعداد پذیرفتن جمیع معقولات موجود است و بدین جهت به نام عقل هیولانی نامیده می شود. زیرا برای نفس در این مرتبه، وجودی است عقلی ولی عقل بالقوه نه بالفعل. همان طور که برای هیولی (در اصل ذات و فطرت، قبل از پذیرفتن هر صورتی از صور حسیه) وجودی است حسی ولی حسی بالقوه نه بالفعل. پس جوهریت نفس در آغاز تکون و حدوث، جوهریتی است ضعیف، نظیر جوهریت هیولی و شبیه به عرضیت بلکه ضعیف تر از عرضیت. زیرا نفس در این حالت و مرتبه، قوه محض (و عاری از هر گونه فعلیتی) است در حالتی که عرض در مرتبه ذات خویش امری است بالفعل.

حکمت عرشیه

شاید بگویید که نفس از آغاز امر، عالم است به ذات خویش و به قوای موجود در ذات خویش به علم فطری نه اکتسابی. پس چگونه می توان گفت که نفس در آغاز امر جوهری است بالقوه (و علم او به هر چیزی علمی است بالقوه در حالی که علم او بذات خویش و قوای موجود در ذات خویش علم بالفعل است). لکن مادر پاسخ این سوال می گوئیم (هر چند انسان، خود نوعی از حیوان است لکن) فطرت انسان از جهتی غیر از فطرت حیوان است و لذا آخرین درجات و مراتب فطرت حیوان نخستین درجات و مراتب فطرت انسان است. زیرا فطرتها و نشأت و درجات و مراتب آنها مختلفند و کلام ما فعلا در آغاز و ابتدای نشو و نمای انسان است از آن جهت که انسان است، یعنی از آن جهت که جوهری است ناطق (و لایق تعقل و ادراك کلیات).

پس برای او در این حال، قوه و امکان وجودی است مخصوص به او و کمالی شایسته و مناسب آن وجود و نیز برای علم او قوه و کمالی است مناسب با آن. پس علم او به ذات خویش عین وجود ذات اوست و علم او به اشیاء عین وجود اشیاء برای ذات اوست. زیرا وجود او (از آن جهت که انسان است) وجود عقلی است و آنچه که حاصل برای امر عقلی و شایسته اوست، بجز امر عقلی نخواهد بود. پس زمانی که وجود او وجودی است بالقوه، معقولات او نیز معقولات بالقوه اند. پس علم او به ذات خویش و علم او به ماسوای ذات خویش، در آغاز امر و ابتدای تکون و حدوث عبارت است از قوه علم به ذات و قوه علم به ماسوای ذات (نه علم بالفعل) و هر اندازه که قوه عاقله در جهت فعلیت روبرو به شدت نهاد معقولات او نیز به همین نسبت در جهت فعلیت و تحصیل و وجود شدیدتر و قویتر گردد و هر اندازه که قوه عاقله او در جهت ذات و جوهر وجود ضعیف تر باشد، معقولات او نیز به همین نسبت ضعیف تر و مخفی تر باشند. و همان طور که نفس انسان تا زمانی که در مقام و مرتبه حسی قرار گرفته (و مانند اطفال و یا غالب عوام الناس پا از مقام و مرتبه احساس فراتر نگذاشته است) کلیه مدرکات او اموری حسی و از جنس محسوسات اند و مادامی که در مقام و مرتبه تخیل و در مقام و مرتبه توهم است کلیه مدرکات و معلومات او همگی از جنس متخیلات و یا موهومات است، همین طور تا زمانی که قوه عاقله او متعلق به بدن و متأثر از احوال و آثار بدن و به طور کلی وابسته و در تحت نفوذ و امیال او قرار گرفته است، کلیه معقولات او معقول بالقوه اند، نظیر صور خیالی ای که از يك فرد انسان و یا حیوان و یا فلک و یا امور دیگری که در وجود خارجی مقارن با ماده و عوارض ماده اند در آلت قوه خیال مرتسم می گردند، با امکان تجرید آنها در ذهن از ماده و عوارض ماده و ملاحظه آنها با يك صورت عقلی مجرد از هر چیزی شبیه صور افلاطونیه.

همچنین قوه عاقله، قبل از رسیدن به مرتبه عقل بالفعل، مخالط با ماده و دستخوش فعل و

انفعالات بدنی است، بلکه مادهٔ بدنیه در این هنگام صورت حسی و نمایشگر این قوهٔ عاقله و مظهری از مظاهر وی در عالم حس و مبدأ قوای بدنی او است (که به امر و اشارهٔ او به انجام اعمال بدنی می‌پردازند) ولی در عین حال، همین قوهٔ عاقله دارای استعداد و شایستهٔ احراز وجود عقلانی است به وسیلهٔ اتصال به عقول کلیه و انفصال ورهایی از اسارت و انقیاد از قوای منفعلهٔ بدنیه که کار آنها تحریک قوای موجود در بدن و فعل و انفعالات تجدیدی است (از قبیل قوهٔ شهویه و غضبیه).

پس حال عاقل و معقول در جمیع درجات و مراتب یکسان و متناسب با یکدیگرند (و لذا بسیاری از اهل علم و دانش که در علوم و فنون طبیعی و یا علمی دیگر غیر از علوم الهی متبحرند و از قید اسارت و تعلق به عالم ماده و سرای طبیعت رهایی نیافته و ادراکات و معارف آنها فقط در اطراف مسایل طبیعی و کشف اسرار طبیعت و درک احوال و اوصاف و خواص ماده و یا دربارهٔ احکام و نوامیس و قوانین دور می‌زنند، یا بطور کلی از علوم عقلی و معارف الهی و اسرار نهایی عالم ماورای طبیعت بی‌خبرند و یا غالباً ادراکات عقلیهٔ آنها آغشته با ادراکات حسیه و یا موهون تخیلات و توهمات و صحنه‌سازیهایی قوهٔ وهم و خیال است و عقل آنها همواره اسیر شبکه‌هایی از قوهٔ واهمه و یا قوهٔ متخیله است و قیاس آنها مخلوط و برهان آنها مغلط است زیرا پرده‌ای از محسوسات و یا غباری از تخیلات و اوهام بر چهرهٔ عقل آنان نشسته است).

پس خلاصهٔ پاسخ ما این شد که مادامی که نفس در مرتبهٔ عقل بالقوه است خود نیز معقول بالقوه است و کلیهٔ معقولات او نیز معقول بالقوه اند و هنگامی که نفس به مرتبهٔ عقل بالفعل رسید، علم او به ذات او و علم او به کلیهٔ معقولات او، علم بالفعل خواهد بود. پس علم نفس به ذات خویش در آغاز فطرت و اوایل تکوین و حدوث از باب قوه و استعداد است (و چون به تدریج مقام و مرتبهٔ او بالا گرفت، علم او به ذات او و به سایر معلومات او علم تخیلی و توهمی است) و از باب تخیل و توهم همان طور که سایر حیوانات در همین حداند و علم آنها به ذوات خویش علم بالقوه و یا علم تخیلی و توهمی است، و باید دانست که اکثر نفوس انسانی از این مقام بالاتر نمی‌روند (و همان طور که گفتیم علم و ادراک آنها از مرتبهٔ احساس و یا مرتبهٔ تخیل و توهم تجاوز نمی‌کند) و اما آن کس که به مقام و مرتبهٔ عقل بالفعل نایل گشته و علم او به ذات خویش علم عقلی و علم بالفعل است چنین شخصی به ندرت و در افراد بسیار کمی از افراد بشر دیده می‌شود که به مرتبهٔ کمال علمی که ویژهٔ حکمای راسخ در حکمت است رسیده اند.

پس نفس انسانی در آغاز فطرت، از جهت کمال حسی در آخرین درجات و مراتب اجسام و در نهایت عالم جسمانی قرار گرفته (و در عالم جسمانی مقام و مرتبه‌ای در جهت کمال حسی مافوق مقام و مرتبهٔ نفس در آغاز فطرت نیست) ولی از جهت کمال عقلی در هدایت عالم

روحانی قرار گرفته و در آیه شریفه «فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بَسُورَ لَه بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهَرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (بین آنان حصاری حایل گردد و بر آن حصار دری باشد که باطن و دزون آن در بهشت — رحمت است و از جانب ظاهر عذاب — جهنم — خواهد بود — سورهٔ حدید، آیه ۱۳) بدین مطلب اشاره شده است. زیرا نفس، بابی است از ابواب الهی که خدای متعال بندگان را فرمان داده تا از آن باب در خانهٔ خدا که دارای حرمت و هم عرش اعظم است داخل بشوند همان طور که در قرآن مجید می‌فرماید: «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (و از در خانه‌ها به خانه‌ها درون شوید — بقره، ۱۸۹).

خلاصه اینکه نفس در این عالم، صورت هر قوه و جهت فعلیت و کمال آن قوه است (زیرا کلیهٔ قوای ادراکی و تحریکی و آثار صادر از آنها همگی به امداد نفس و در تحت تدبیر و تصرف اویند) و همین نفس در عالم دیگر، مادهٔ هر صورت و مستعد قبول هر صورتی است (که در آن عالم بدان صورت جلوه گر می‌شود) پس نفس، مجمع البحرین یعنی محلی است برای اجتماع و التقای دودریای مختلف، یکی دریای وجود جسمانی و دیگری دریای وجود روحانی. پس اگر به ذات و حقیقت او در این عالم جسمانی توجه کنی، خواهی دید که او در این سرای جسمانی مبدأ و منشأ جمیع قوای جسمانی است که کلیهٔ صور حیوانی و صور نباتی و صور جمادی را در تحت امر و فرمان خود قرار داده است. زیرا همگی از آثار و لوازم وجود اویند در این عالم و اگر به ذات و حقیقت او در عالم عقلانی و سرای روحانی نظر کنی خواهی دید که او در برابر مکان عالم ملکوت قوه‌ای است عاری و تهی از هر صورتی و نسبت او بدان عالم نسبت بذرات به ثمره. زیرا بذرات بذرات بالفعل و ثمره است بالقوه.

اشراق دهم: در بیان عقل بالملکه (دومین مراتب عقل نظری)

قبل از این گفتیم که عقل هیولانی (که نخستین مراتب عقل نظری است) عالمی است عقلی ولی عقل بالقوه که شایستهٔ این است که ذات و ماهیت و صورت هر موجودی در وی مرتسم گردد، بدون آنکه از ناحیهٔ وی صعوبت و دشواری و یا آسایش و امتناعی از پذیرفتن آن صورت باشد. پس اگر پذیرش صورت موجودی بر وی دشوار آید یا به علت این است که آن چیز در حد ذات امری است ممتنع الوجود (مانند شریک الباری و اجتماع متقابلین) و یا اینکه موجودی است ضعیف الوجود و شبیه به عدم مانند هیولی و حرکت و زمان و لایهت و یا اینکه موجودی است شدید الوجود و در غایت قوت و شدت وجود به حدی که بر نیروی ادراک غالب و قاهر گردد و شدت وحدت نور وجود او بر دیدهٔ ادراک چنان کند که نور شدید محسوس بر دیدهٔ خفاش کند و این وجود شدید (که در عقل بشر ننگند و چشم عقل از مشاهده آن عاجز و قاصر ماند) مانند وجود حضرت واجب الوجود و مجاوران درگاه او از نوع عقول کلیه و انوار قاهره

است. زیرا تعلق به مواد و احتجاب به حجب جسمانی موجب آن می شود که در قوه عقلیه، ضعف و عجزی از ادراک قواهر نوری و عقول کلیه قاده پدید آید (و بدین علت نتواند شاهد و ناظر نیز اعظم و اقمار تابنده حریم او باشد). و چنین به نظر می رسد که اگر قوه عقلیه به طور کلی از حجب جسمانی و قیود و علایق مادی رهایی یابد، بتواند آفتاب عالم تاب عرصه هستی را (تا حدودی) و اقمار تابنده او را به خوبی مشاهده کند و با تابش نور حق از قوه به فعلیت مطلق برسد.

پس هنگامی که در قوه عقلیه انسان این چنین نوری به نام شعاع عقلی از عالم عقل تابش کرد که نسبت او به قوه عقلیه مانند نسبت نور آفتاب است به چشم. در این هنگام نخستین چیزی که از صور محسوسات که تاکنون معقول بالقوه بوده و در خزانه قوه متخیله محفوظ بوده اند در وی حاصل می گردد عبارتند از معقولات اولیه ای که کلیه افراد بشر در فهم و ادراک آنها سهیم و مشترکند، به نام اولیات و تجربیات و متواترات و مقبولات مانند جمله «الکل اعظم من الجزء» که مطلبی است اولی و بدیهی و همه کس آن را می دانند «والارض ثقیله» که از طریق تجربه و احساس معلوم شده است و «البحر موجود» که امری است متواتر و مشهود و ولو اینکه شخصی تاکنون دریا را ندیده باشد و «الکذب قبیح» که مسئله ای است مقبول عامه مردم و یا مانند سایر صور و اموری که همه کس در فهم و درک آن مشترکند و چون این صور نامبرده در قوه عاقله انسان حاصل شدند بالطبع در وی اندیشه و تأمل درباره امور دیگری توأم با شوق و علاقه جدیدی به استنباط و درک آن امور و جهشی به جانب مسایلی که تا به حال بر وی مجهول مانده اند پدید می گردد. پس حصول این معقولات و صور معلوم در نزد همه کس در ذات نفس (که دومین مراتب عقل نظری است) عقل بالملکه نامیده می شود. زیرا حصول آنها در نفس، کمال اول است برای قوه عاقله از آن حیث که عقل بالقوه (و عاری از هر گونه صورتی) است همان طور که حرکت، کمال اول است برای امر بالقوه از آن حیث که بالقوه است. پس حصول این معقولات در نفس علت و موجب حصول کمال جدیدی در نفس به نام کمال ثانی خواهد بود از آن جهت که (نفس فاقد آنها بوده و) نسبت به آنها بالقوه بوده است و همین کمال ثانی، خود، کمال اول است برای نفس از آن جهت که بالفعل واجد آنها است (هر چند کمال ثانی است برای نفس از آن جهت که نسبت به آنها بالقوه بوده است و بنا بر این نخستین مرتبه از مراتب چهارگانه عقل نظری به نام قوه و مراتب سه گانه بعد بنام کمالات نامیده می شوند).

اشراق یازدهم: در بیان عقل بالفعل

(قبلاً گفتیم که حصول معقولات اولیه و مفاهیم بدیهیه در نفس، بالطبع علت اندیشه و تفکر درباره مسایل نظریه خواهد شد که نفس را به تفکر و اندیشه درباره آنها برمی انگیزد تا بدین

وسيله علوم و معقولات جدیدی را فرا گیرد به نام کمالات ثانی) و اما این کمال ثانی (حاصل در عقل مستعد در نتیجه تأمل و اندیشه در مسایل)، سعادت حقیقی است برای انسان که به وسیله آن حیاتی بالفعل (یعنی حیات علمی و حیات عقلی) نصیب او می گردد. حیاتی که برخلاف حیات حیوانی در آن نیازی به ماده و آلات و قوای بدنی ندارد و این بدین علت است که صاحب این مرتبه از عقل نظری، خود از جمله اموری گردیده که از ماده و امکانات موجود در ماده، عاری و بری گشته و الی الابد باقی و جاودان اند و باید دانست که انسان بدین مقام و مرتبه (به وسیله دوجیز) نایل می گردد. یکی به وسیله افعال ارادی و تحصیل حدود وسطی به وسیله عقل بالملکه و استعمال قیاسات (در تصدیقات) و تعاریف (در تصورات) علی الخصوص بر اهین و حدودی (که او را به مطلوب وی چه در باب تصدیقات و چه در باب تصورات هدایت و راهنمایی کند) و این فعل ارادی اوست در این مورد که به اراده و اختیار اوست (دیگری به فیضان نور و شعاع عقلی) ولی فیضان نور و شعاع عقلی به اراده و اختیار او نیست، بلکه به تأیید و الهام الهی است که به وسیله آن الهام و اشراق الهی آسمان و زمین و آنچه را که در آنها از عقول و نفوس و صور و قوا به ودیعت سپرده شده است مکشوف و روشن می گردد.

پس در این هنگام (که انسان به مقام و مرتبه عقل بالفعل نایل گردیده است) حال او و کیفیت حصول کمالات نظری در نفس او عیناً مانند حال و کیفیت حصول کمالات اولیه است، در این جهت که حصول هر دو حالت برای نفس امری است بر سبیل لزوم و ضرورت و بدون احتیاج باکتساب و تأمل (زیرا همانطور که حصول کمالات اولیه برای نفس در آغاز امر که فقط دارای عقل بالقوه است امری ضروری و بدون اعمال فکر و اندیشه است، همین طور حصول کمالات نظری برای نفس در مرتبه عقل بالفعل، امری لازم و ضروری و بدون احتیاج به اعمال فکر و اندیشه است. بلکه کلیه مسایل اعم از تصدیقات و تصورات در این مقام و مرتبه در نفس او بالفعل حاضر و مشهود اوست). پس مراتب انسان بر حسب استکمال بدین ترتیب، منحصر است در سه مرحله. یکی نفس کمال حاصل در نفس، دیگری استعداد قریب برای حصول کمال، دیگری استعداد بعید.

پس نخستین مرحله (بر حسب این ترتیب) عقل بالفعل است و دومین مرحله، عقل بالملکه است و سومین مرحله، عقل هیولانی است. و عقل بالفعل را بدین جهت عقل بالفعل نامیده اند که برای نفس در این هنگام قدرت و توانایی این است که کلیه معقولات اکتسابی خود را هر آن که بخواهد بدون زحمت فکر و اندیشه، در ذات خویش مشاهده کند. و حصول این مقام و مرتبه، در نتیجه تکرار مطالعه معقولات، پی در پی و کثرت مراجعه به مبدأ فیاض و اتصال به ساحت قدس الوهی است پی در پی و در هر حال، تا آنگاه که ملکه رجوع به جناب قدس ربوبی و اتصال به ساحت مقدس الوهی در وی پدید آید و بدین جهت کلیه معقولات و معلومات او در یک ذات

عقلانی که به منزله اصل و مبدأ کل است مخزون و محفوظ بماند (و با اتصال و توجه به جانب او که خود از انوار قاهره الهیه است بی درنگ بروی تجلی کند).

اشراق دوازدهم: در عقل مستفاد

عقل مستفاد در حقیقت، همان عقل بالفعل است هنگامی که بتواند کلیه معقولات و صور علمیه را به وسیله اتصال به مبدأ افعال در ذات وی مشاهده کند (و در حقیقت، عقل بالفعل حصول و حضور کلیه معقولات است در ذات عقل، حصول و حضور بالفعل و عقل مستفاد، مشاهده کلیه معقولات است در ذات عقل فعال).

عقل مستفاد را از آن جهت عقل مستفاد گفتند که نفس، آن معقولات را از مافوق خود یعنی عقل فعال استفاده می کند. پس انسان از این جهت، تمام و کمال و مرتبه نهایی عالم عود و صورت عالم عود است (که در سیر صعودی و قوس صعود بدانجا منتهی می گردد و بدان مقام و مرتبه نایل می شود) همان طور که عقل فعال در سیر نزولی و قوس نزول، کمال عالم بدو و غایت و نهایت اوست. زیرا غایت و مقصود نهایی از ایجاد عالم جسمانی و انواع کاینات و محسوسات این عالم، فقط خلقت انسان بوده و غایت و مقصود از خلقت انسان نیل به مقام و مرتبه عقل مستفاد، یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملاء اعلی بوده است؛ و اما خلقت سایر کاینات یعنی نباتات و حیوانات تنها برای ضروریات حیات انسان بوده است تا که آنها را به خدمت خویش در آورد (و از خواص و آثار مکنون در طبیعت نباتات و برخی از حیوانات و لحم و شحم و پوست و پشم و عظم آنها در ضروریات حیات هم چنین در حمل و نقل انتقال توسط آنها استفاده کند) و نیز (خلقت سایر کاینات از نباتات و حیوانات) برای این بوده است که تفاله و سفاله موادی که انسان از جوهر و عصاره تصفیه شده آنها آفریده شده است به بوته اهمال گذاشته نشده باشد (بلکه نباتات و حیوانات از آنها آفریده شده باشد). پس عنایت الهیه چنین اقتضا نمود که هیچ حقی در طبیعت فوت نشود (و از قلم قدرت و تکوین ساقط نگردد) بلکه هر مخلوقی از مخلوقات متنوعه عالم به سهم و نصیبی از سعادت که شایسته اوست نایل گردد.

اشراق سیزدهم: در مراتب قوه عملیه (و یا عقل عملی)

مراتب عقل عملی نیز بر حسب استکمال به چهار قسم منقسم و بدان منحصر اند. مرتبه اول عبارت است از تهذیب ظاهر با به کار بردن نوامیس الهیه و عمل به شرایع نبویه (از قبیل نماز و روزه و حج و عمل بسایر واجبات و فرایض و احتراز از محرّمات و منهیات). مرتبه دوم عبارت است از تهذیب باطن و تزکیه و تطهیر قلب از ملکات ناپسندیده و اخلاق و اوصافی که موجب تاریکی دل می گردند.

مرتبه سوم عبارت است از تنویر قلب به نور و فروغ صور علمیه و صفات پسندیده. مرتبه چهارم عبارت است از فنای نفس از ذات خویش (و استغراق در ذات و صفات الهی) و چشم دل و دیده باطن را منحصر ابرای مشاهده حق و جلوات او به کار بردن و نظر و همت خویش را صرفاً به جانب حضرت رب الارباب و ساحت کبریای او معطوف داشتن و این آخرین مراتب و مرتبه نهایی سیر و سلوک به جانب خدا است برای صراط نفس و شاهراه هدایت؛ و باید دانست که بعد از طی این مراتب نامبرده، منازل و مراحل بسیاری است که از نظر تعداد کمتر از مراحل که انسان قبل از این طی نموده است نخواهند بود و لکن لازم است که شخص در باره اموری که انسان آنها را بجز از طریق مشاهده و حضور درک نخواهد نمود به اختصار بگوید و از اطناب و اطاله کلام بپرهیزد. زیرا الفاظ و عبارات از رسانیدن معانی و مطالبی که جز از طریق نورانیت باطن و تجلیات معنوی مفهوم نمی گردند قاصر و عاجز اند. زیرا برای افراد کامل، پس از سیر و سلوک و طی مراحل و منازل و سفر به منزلگاه قرب و وصول به حق، سفرهای دیگری است، بعضی به نام «سفر در حق» (و غواصی در بحر بی کران ذات و صفات) و بعضی به نام «سفر از حق به سوی خلق»، به معاونت حق و قوت و شدت نور او چنانکه سفر او بسوی خدا و طی مراحل چهارگانه قبلی به وسیله قوه و قدرت قوا و نورانیت مشاعر و مدارک سالک است. هر چند «سفر الی الله» و طی مراحل چهارگانه نیز به هدایت و ارشاد خدا و لطف و عنایات او است که شامل حال هر کس که بخواهد می شود.

آنچه که تا به حال (در مورد نفس و قوای نفس و اقسام آنها) گفتیم احوال نفس و احکام و اوصافی است که از لحاظ تصور و ادراک مربوط به ما قبل از تکوین و حدوث نفس و مابعد از تکوین و حدوث اوست (که ما آنها را صرفاً برای علم و اطلاع شما و درک معانی و مفاهیم آنها بر سبیل تصور شرح و توضیح دادیم) و اینک می پردازیم به اثبات وجود آنها.

شاهد دوم

در بیان انیت و اثبات وجود نفس ناطقه و احوال آن و اشاره به اموری که مافوق نفس و اموری که مابعد نفس و در اختیار و اراده اوست از امور قیامت؛ و در این شاهد، اشراقاتی است

اشراق اول: در اثبات قوه عاقله برای انسان

در انسان قوه ای است روحانی (به نام قوه عاقله) که جدا می کند صورت ماهیت کلیه

هر چیزی را از ماده و قشرها و عوارض ماده، همان طور که قوه غاذیه حیوان، عصاره و جوهر غذا را در مراتب چهارگانه هضم از قشرها و غلافها و سفاله ها جدا می سازد و مسلم است که هر ادراک و اتصال (ورابطه ای که مابین مُدرک و مُدرک برقرار می شود) به وسیله نوعی از تجرید (و جداسازی صورت از ماده) است با این فرق که نیروی حس در ادراک حسی، صورت محسوس را از ماده جدا می سازد، به شرط حضور ماده و نیروی خیال در ادراک خیالی، صورت هر امر محسوسی را (هنگام غیبت ماده) از ماده و برخی از عوارض ماده (از قبیل وضع و این ومتی، نه از قبیل شکل و تعداد) و نیروی وهم، صورت را از ماده و از کلیه عوارض ماده جدا می سازد با حفظ نسبت و اضافه آن صورت به ماده (زیرا قوه خیال، صور جزئی را از قبیل صورت زید و عمرو، و قوه واهمه، معانی جزئی را از قبیل محبت و یا عداوت به شخص معینی را ادراک می کند). و اما عقل و قوه عاقله انسان صورت را به طور کلی و عاری و جدا از هر قید و شرطی ادراک می کند. پس قوه عاقله، در امر محسوس، عملی را انجام می دهد که آن را به طور کلی معقول (و ذاتی عاری و مجرد از هر امری زاید بر ذات وی) بنماید و این فعل و عمل صادر از عقل (یعنی فعل ادراک و عمل تجرید صورت از ماده تجرید کلی) به مشارکت وضع ماده و رابطه آن با قوه عاقله نیست و در حالی که هر قوه جسمانی چنانکه قبلا معلوم شد هیچ فعل و عملی را انجام نمی دهد مگر با مشارکت وضع و ناچار فعل قوه جسمانی، صورتی است معین و مختص به وضع و جهت و کمیت مخصوصی. پس چنین صورتی صورت مطلقه و صورت کلیه قابل حمل بر افراد کثیری نخواهد بود، بلکه صورتی است محسوس و جزئی و مخصوص به فرد معین. پس ثابت شد که قوه ای که صورت کلی و مفهوم عالی را تعقل می کند موجودی است مجرد از ماده. و از جمله اموری که حاکی از وجود قوه مجردی است در انسان این است که قادر بر ادراک اموری است که وجود آنها در خارج متنع است، مانند اجتماع ضدین با هم و اجتماع عدم و ملکه با هم و چون این امور در نفس موجودند، لذا ما می توانیم حکم کنیم به اینکه هیچ يك از آنها در اجسام موجود نخواهند بود (زیرا حکم به عدم وجود آنها در اجسام فرع بر تصور آنها است و حکم بر شیء بدون تصور آن شیء ممکن نیست). و همچنین ما می توانیم حرکت و زمان و لاینهایت را که وجود هر يك از آنها در ماده و در عالم اجسام محال است ادراک کنیم. و نیز از جمله شواهد بر وجود قوه عاقله، ادراک وحدت مطلقه و ادراک معنی بسیط عقلی است (که به هیچ وجه قابل انقسام نیستند) و حال آنکه هر چه که در جسم حلول می کند به تبعیت جسم قابل انقسام است (پس قوه عاقله ادراک کننده این امور جسم و جسمانی نیست).

اشکال و حل آن

اگر کسی (بر گفتار ما دایر بر اینکه وحدت عارض بر جسم نمی گردد و الا با انقسام جسم،

منقسم می گردید) اعتراض کند و بگوید که وحدت گاهی عارض بر جسم می شود و بر وی حمل می گردد، ما در پاسخ این اعتراض می گوئیم وحدت جسم مانند وجود جسم قابل انقسام است، ولی انقسام بالقوه نه بالفعل. زیرا اوحدت جسم مانند وجود جسم عبارت است از اتصال جسم و امتداد آن. پس این وحدت مانند خود جسم قابل انقسام به اقسامی است ولی بالقوه نه بالفعل. و اما وحدت مطلقه که به هیچ وجه قابل قسمت نیست (نه بالذات و نه به تبعیت غیر) این چنین وحدتی ناچار وحدتی است مجرد از هر چیزی (نه وحدت عارض بر جسم مثلا، و این وحدت مطلقه که به هیچ وجه قابل قسمت نیست یا عبارت است از نفس مفهوم وحدت و یا وحدت حقه حقیقه که صفت حقیقت وجود و عین اوست).

بلکه هر معنا و حقیقتی از حیث نفس ذات و حقیقت و به شرط جدا ساختن او از ماسوای نفس و حقیقت او نیست مگر امر واحدی که تجزیه و انقسام او به دو چیز مختلف محال و ممتنع است و نفس ناطقه، بسیاری از این قبیل اشیا را با قید وحدت و تجرید از ماسوای ادراک می کند. پس اگر ادراک این امور به وسیله قوه جسمانی بود، بدون شك و تردید به تبعیت قوه جسمانی قابل قسمت بودند و لازم می آمد که جزئی از آنها بدون جزء دیگری در محل واحد پدید گردد (زیرا تقسیم عبارت است از تفکیک شیء به اجزاء یا به آحاد مختلف).

شیخ شهاب الدین سهروردی در کتاب حکمة الاشراق، بر پاسخ از اشکال مذکور (و در حقیقت بر اصل استدلال بر تجرد نفس از طریق تصور مفهوم وحدت) اعتراض نموده و حاصل اعتراض او این است که (وحدت جسم امری است اعتباری و موجود در ذهن نظیر فوقیت و تحتیت جسم نه امری اصیل نظیر بیاض و یا مانند جسم، موجود در خارج و دلیل شما و همچنین پاسخ مذکور مبتنی بر این است که وحدت، امری اصیل و موجود در خارج باشد) اگر بالفرض وحدت جسم مانند بیاض، امری اصیل و موجود در خارج باشد ناچار عرضی است ثابت که با فرض و توهّم ما باطل و زائل نمی گردد و در این صورت می پرسیم که آیا در هر جزئی از اجزای وهمیه فرضیه جسم، جزئی از وحدت متحقق است و یا کل وحدت و یا هیچ کدام. در صورت اول لازم می آید که وحدت خارجیه دارای اجزای وهمیه باشد و بنا بر این وحدت نیست (و این امر از دو طریق باطل است. یکی اینکه اصولا وحدت منافی با داشتن اجزاء است و دیگری اینکه وحدت خارجیه چگونه دارای اجزای وهمیه خواهد بود).

در صورت دوم لازم می آید که جسم، بر حسب امکان انقسامات غیر متناهیه مشتمل بر وحدتهای غیر متناهیه و واحد به وحدتهای غیر متناهیه باشد و در صورت سوم لازم می آید که جسم، به طور کلی از وحدت جسمیه خارجیه خالی باشد و بنا بر این برای وحدت، صورتی در خارج نباشد (در حالتی که فرض ما این بود که وحدت در خارج موجود است).

این بود خلاصه اعتراض شیخ اشراق، ولی ما در پاسخ این اعتراض می گوئیم اولاً این

اعتراض، نقض می شود به وجود وحدت برای جسم در ذهن. (زیرا شما معتزید به ثبوت وحدت برای جسم در ذهن و چه خواهید گفت در مورد وحدت ذهنیه پس از ورود انقسام بر جسم در ذهن. پس آنچه که در پاسخ سوالات و شقوق سه گانه در مورد وحدت ذهنیه اختیار می کنید همان را در مورد وحدت خارجیه نیز اختیار کنید).

ثانیا اینکه، برای شیء متصل (مانند خط و سطح و جسم)، قبل از عروض قسمت، هیچ جزئی بالفعل نه در خارج و نه در ذهن موجود نیست (زیرا وجود جزء بالفعل، منافی و مانع اتصال و وحدت اوست) و پس از عروض قسمت، هویت و حقیقت او (به عنوان يك موجود واحد متصل) معدوم می گردد و هویت دیگری از نوع او به صورت دو قطعه و یا قطعات بیشتری که در وجود و تعین مغایر و مباین با او هستند پدید می گردد و نسبت جزئیت به آن قطعات متکثر متعدد، بر سبیل تشبیه و مسامحه در تعبیر است (زیرا هویت یعنی قطعات منفصل از یکدیگر در حال انفصال و جدایی، هر کدام موجودی مستقل به خود هستند و جزء موجود متصل واحد مفروض نیستند بلکه شبیه اجزای يك متصل واحدند نه اجزای آن).

حجت دیگر

در نهاد انسان قوه ای است که معقولات (یعنی صور کلیه ذهنیه را) از ماده و عوارض ماده جدا می سازد (و ذات آنها را با حالت تجرد از ماده و عوارض ماده تعقل می کند) و در این حال این سؤال پیش می آید که تجرد آنها از ماده و عوارض ماده از ناحیه ذات و به اقتضاء ذات آنها است و یا به علت اموری است که از آنها گرفته شده و یا از ناحیه نیرویی است که آنها را از آن امور جدا ساخته.

فرض اول ایجاب می کند که کلیه افراد موجود از این حقیقت همگی مجرد از ماده و عوارض ماده باشند و بنابراین باید هیچ فردی از این حقیقت در خارج نیز مقارن با ماده و عوارض ماده نباشد زیرا امر ذاتی قابل تغییر و تخلف پذیر نیست.

فرض دوم مستلزم تناقض است (زیرا اگر تجرد آنها از ناحیه وجود عوارضی است که از آنها گرفته شده اند. پس وجود آنها شرط تجرد آنها است. پس آنها هم مجردند و هم غیر مجرد، مجردند به لحاظ آنکه وجود آنها در تجرد آنها دخالت دارد و غیر مجردند به حکم فرض تجرید آنها از آن عوارض).

و چون فرض اول و دوم باطل اند پس فرض اخیر (دایر بر اینکه تجرد صور عقلیه از ناحیه نیروی مذکور است) باقی می ماند. پس وجود این نیرو و وجود جسمانی و وجودی متمرکز در جسم و ماده جسمانی نیست.

اشراق دوم: در بیان اینکه نفس انسانی جوهری است قائم به ذات خود نه قائم به محل چون ادراک شیء عبارت است از حصول صورت شیء برای شیء مدرك، بنابراین هر کس که ذات خویش را ادراک کند، ناچار باید مفارق از محل و قائم به ذات خویش باشد. زیرا اگر قائم به محل باشد، هر آینه صورت ذات او حاصل در ذات او نخواهد بود، بلکه حاصل در محل خواهد بود. زیرا وجود حال، وجودی است متعلق به محل (و بنابراین، صورت ذات نیز حاصل در محل خواهد بود نه حاصل در نفس ذات) در حالتی که این خلاف فرض ما است.

پس باید دانست که ما ذات خویش را به ذات خویش (نه به امری سوای ذات خویش) ادراک می کنیم زیرا هرگز از ذات خویش غافل نیستیم (و همواره به ذات خویش ناظر بوده و ذات مادر نزد ذات ما حاضر است و اگر ذات خویش را جز به ذات خویش، بلکه به امری سوای ذات خویش، ادراک می کردیم هر آینه در پاره ای از اوقات از ادراک ذات خویش غافل بودیم زیرا وجود واسطه و سبب در همه اوقات میسر نیست) و اما علم ما به این علم و توجه ما به اینکه ما عالم به ذات خویش هستیم ممکن است که گاهی از آن غافل باشیم و ندانیم که ما بالفطره عالم به ذات خویش هستیم (زیرا علم ما به ذات خویش عین وجود ما است) ولی علم باین علم عین وجود ما نیست بلکه علم به این علم مانند علم ما به سایر امور خارج از ذات ما است که ممکن است گاهی از ادراک آنها غافل باشیم.

بحث و تحصیل عرشی

(در اینجا اشکالی پیش آمده و) چنین گفته اند که (اگر ذات هر کس حاضر در نزد ذات و حضور ذات برای ذات عبارت است از حصول صورت ذات در نفس ذات نه در محل دیگری پس) چرا جمعی از عقلا در جوهریت نفس شك و تردید پیدا کرده اند (در حالی که حضور ذات برای ذات و حصول صورت ذات در نفس ذات شاهد و گواه بر جوهریت اوست. زیرا عرض، قائم به غیر است نه به ذات خویش و حضور آن مانند وجود آن برای غیر است نه برای ذات خویش).

بعضی از حکما به این اشکال چنین پاسخ داده اند که این شك و تردید ناشی از عدم اطلاع و آگاهی آنان از مفهوم جوهریت است. ولی این پاسخ از نظر ما درست نیست زیرا ما می گوئیم چه می گوئید درباره اشخاصی از قبیل جالینوس و پیروان او که با علم و آگاهی کامل از اصطلاحات و مسایل فلسفی و اطلاع از مفهوم جوهر و عرض معذک در جوهریت نفس شك و تردید حاصل نموده اند.

پس جواب صحیح این است که بگوئیم معنی و مفهوم جوهر را که حکما آن را جنس برای انواع جوهریه می دانند جزء وجود آنها نیست، بلکه جزء ماهیات کلیه آنها است و بنابراین

هرگاه وجود یکی از جواهر (مانند نفس) از طریق شهود حضوری معلوم و سکتوف گردید ممکن است که در عین حال شك و تردید حاصل کند در اینکه آیا مفهوم جوهریت داخل در ذات و ماهیت اوست و یا خارج از ذات و ماهیت اوست (زیرا علم شهود حضوری، علم به وجود شیء است نه علم به ماهیت آن و لذا ممکن است که با علم شهود حضوری به وجود چیزی علم به ذات و ماهیت کلیه آن چیز حاصل نشود و ذات و ذاتیات آن در نظر شخص مجهول و یا مشکوک بماند. و اما اینکه گفته اند که ثبوت ذاتیات هر چیزی برای آن چیز امری بدیهی و غیر قابل شك و تردید است به هیچ وجه منافی با گفتار ما نیست. زیرا مقتضای این قاعده علمی این است که برای کسی در ثبوت مفهوم امر ذاتی برای مفهوم ذات و ماهیت آن نه برای وجود آن تردیدی حاصل نشود. پس بداهت ثبوت امر ذاتی برای نفس ذات و ماهیت مستلزم ثبوت آن برای وجود آن نیست و بنا بر این علم به ثبوت جوهریت برای مفهوم ذات و ماهیت کلیه نفس مستلزم علم به ثبوت جوهریت برای وجود نفس که از طریق شهود و حضور معلوم ما می گردد نیست).

پس عجب نیست از آن گروهی که خدا را فراموش کرده و خدا را از شناخت ذات و جوهر خویش محروم ساخته است تا که در جوهریت نفس تردید نموده اند با آنکه هیچ آنی از ذات خویش محجوب و غافل نبوده اند و دلیل این غفلت و تردید این است که مفهوم جوهر صورتی است حاصل در ذهن و هر صورت حاصل در ذهن محتمل شرکت مابین افراد کثیری است، در حالتی که وجود نفس، همان است که هر کسی به لفظ «انا» (در زبان عربی و لفظ «من» در زبان فارسی) به آن اشاره می کند و مسلم است که آنچه که با این لفظ به آن اشاره می شود، در وجود، غیر آن چیزی است که به لفظ «هو» (و یا لفظ «او») به آن اشاره می شود و بنا بر این ممکن است که اول را (که به لفظ «انا» به آن اشاره می کند) مشاهده کند و از دوم (که از آن به لفظ «هو» اشاره می کند) غافل بماند.

حجت دیگر

(دلیل دیگر بر تجرد نفس ناطقه این است که) شخص تو هیچگاه و در هیچ حالی از احوال از ذات خود غایب و غافل نیستی، بلکه در جمیع احوال حتی در حالت خواب و یا حالت اغما و بی هوشی از ذات خویش آگاهی، در حالتی که گاهی از کلیه اعضای درونی و بیرونی و یا از هر يك از آنها در وقت معینی غافل و بی خبری. پس تو موجودی هستی و رای این اعضا و جوارح.

حجت دیگر

دلیل دیگر اینکه اگر خویشتن را چنین فرض کنی که در آغاز خلقت (قبل از النفات و توجه و تماس و ارتباط به چیزی از موجودات این عالم) با صحت و سلامتی بدن و کمال عقل و درایت،

در يك نقطه ای از هوای ازاد و گشاده ای افتاده ای بدان گونه که اعضای بدن تو از قبیل دست و پا بدون آنکه از بدن قطع و جدا شده باشند از یکدیگر فاصله بگیرند و با هم تماس و تلاقی نداشته باشند و در این حالت هیچ يك از حواس ظاهری و یا باطنی خویش را برای احساس و ادراک چیزی به کار نگماری، در این حالت ذات خویش را بدان گونه که فقط ذات تو و فاقد هر چیزی بجز ذات تو است خواهی یافت. پس در این حالت مفروض، ذات خویش را به نفس ذات خویش بدون واسطه و دلیلی خواهی یافت و شناخت. پس ذات و جوهر نفس تو امری است ماسوای جسم و عوارض جسم که در این حالت هنوز ادراک نشده اند (و در این حالت آنها را در ذات خویش نیافتی).

بعضی بر این دلیل چنین اعتراض کرده اند که شاید من در این حالت به وسیله این فرض ذات خود را ادراک کنم. پس ادراک ذات خود به وسیله این فرض است که فعلی است صادر از من. پس این فعل، واسطه ادراک من است (در حالتی که شما می گوید ادراک ذات در این فرض بدون واسطه است). ولی به این اعتراض چنین پاسخ داده اند که این فرض، ترك فعل است نه فعل. اما بهتر آن است که در پاسخ این اعتراض بگوییم که این فرض، ظرفی است که در آن ترك هر گونه فعل و عملی ملحوظ و منظور گردیده است تا که کاشف از وجود چیزی باشد که خود به قبل از آن فرض موجود بوده نه به سبب آن فرض.

حجت دیگر

دلیل دیگر اینکه بدن تو و اعضای بدن تو به علت وجود حرارت غریزی که موجب تحلیل و نقصان بدن است و یا به علت وجود سایر علل و اسبابی مانند امراض مولد حرارت و استعمال مسهلات (و امور تقلیل دهنده وزن و حجم بدن)، دائماً در معرض تحلیل و ذوب و نقصان قرار گرفته (و هر لحظه در اثر عوامل مذکور مقداری از حجم آن کاسته می گردد تا به جای آن از طریق تغذیه، بدل مایتحلل برسد و مجدداً بر حجم بدن و اعضای بدن بیافزاید) ولی ذات و حقیقت تو از آغاز طفولیت تا آخرین لحظات حیات ثابت و به حال خود باقی است. پس تو به آن ذات ثابت باقی، تو هستی، نه به بدنت.

حکمت عرشیه

جمعی از حکما گفته اند این دلیل قابل نقض است به سایر حیوانات (چون می توان عین این دلیل را در مورد سایر حیوانات اجرا نمود و با این دلیل ثابت نمود که سایر حیوانات هم دارای نفس مجرد اند) زیرا اسب مثلاً که یکی از حیوانات است، بدن و اعضای بدن او نیز (به علت وجود عوامل مذکور) دائماً در معرض تحلیل و نقصان است و این امری است معلوم و

مسلم. پس اگر نفس او چنانکه حکما گفته اند در يك جرم بخاری تحلیل پذیر و یا در يك عضو محتاج به تغذیه و قابل تحلیل، منطبع می بود هر آینه باید در هر سال بلکه در هر هفته (ذات و هویت او به ذات و هویت دیگری تبدیل یابد) اسبی جدید به وجود آید و حال آنکه حدس و تجزیه و تحلیل علمی حاکم بر بطلان این مطلب است. پس باید گفت که برای حیوان نیز نفسی است مانند نفس ما (مجرد از ماده).

شیخ الرئیس و شاگردان او و جمعی دیگر از حکما گاهی منکر بقای ذات در ماسوای انسان شده اند (و گفته اند که ذات حیوانات در تحلیل و تحول ابدانشان تحول و تبدل پیدا می کند و همواره به يك حال باقی نمی ماند) و گاهی دیگر از این رأی عدول نموده و برای انسان و سایر حیوانات نیز نفس مجرد قایل شده اند و گفته اند که فرق مابین انسان و حیوان در این جهت دشوار است.

ولی شما پس از تأمل در گفتارهای گذشته ما (و توجه به مقامات و درجات و مراتب نفس) به زودی اذعان خواهید نمود به اینکه حیوانات در داشتن نفسی مجرد از عالم حس و ماده نه از عالم مثال و صورت مثالی، به نام نفس متخیله با انسان مشارکت دارند (و آنها نیز مانند انسان دارای مرتبه تخیل و نفسی به نام نفس متخیله اند که می توانند محسوسات را عاری از قشر و غلاف ماده ولی با لباس صورت مثالی در ذات خویش ادراک کنند).

علاوه بر این بعضی از ادله و براهین تجرد نفس (از قبیل سه برهان اخیر) فقط دلالت دارند بر تجرد نفس از بدن محسوس و عوارض آن، نه تجرد نفس از کلیه صور حتی صور خیالی مثالی. و این تجرد (یعنی تجرد نفس از بدن محسوس و عوارض آن) تجردی است که سایر حیواناتی که دارای قوه باطنی و قادر بر شعور و التفات به ذات خویش اند در این جهت با انسان شرکت دارند. و بعضی از آنها (مانند برهان تعقل مفاهیم کلیه و برهان تعقل وحدت مطلقه) دلالت دارند بر تجرد نفس از هر دو عالم (یعنی عالم حس و طبیعت و عالم مثال و صورت) و این تجرد مختص به انسان عارف کامل است. و به زودی خواهی دانست که اصناف و طبقات مردم همگی در درجه و مرتبه واحدی از مراتب و مقامات نفس نیستند (بلکه درجات و مقامات نفسانی آنها مختلف اند حتی غالباً در هر مرتبه ای از مراتب نفس نیز مختلفند).

اشراق سوم: در بیان اینکه محل حکمت و درك علوم و معارف کلیه، قوه ای است مجرد از ماده

هر صفتی و یا هر صورتی (از قبیل الوان و اشکال و مقادیر و صور گوناگونی) که به وسیله علت و سببی (خارج از ذات جسم) در جسم حاصل می گردد، هنگامی که آن صفت و یا آن صورت از آن جسم زایل شد و جسم از آن صفت و یا صورت تهی گردید، ناچار آن جسم در

تحصیل مجدد آن صفت و صورت و اعاده آن محتاج به سبب و علت و یا سببیت و علتیت جدیدی است، بدون آنکه ذات جسم به تنهایی و بدون آن علت و سبب جدید کافی در استیناف و اعاده آن صفت و صورت باشد. زیرا تحصیل آن صفت و صورت در شأن جسم و از ناحیه ذات وی نیست (والا هر جسمی به خودی خود دارای آن صفت و آن صورت می بود) ولی از شأن نفس و در قدرت و اختیار اوست که اگر صور عقلیه و مسایل علمیه ای را از معلم و یا از طریق فکر و تأمل تحصیل نمود و احیاناً از نظر او محو شدند مجدداً آنها را به خاطر بیاورد و در استحضر او استرجاع آن صور نیازی به معلم و یا فکر و تأمل در باره آن صور و مسایل نداشته باشد، بلکه این عمل را به ذات خویش انجام دهد پس با این دلیل می توان گفت که نفس برتر از آن است که موجودی جرمانی و جسمانی (و متمرکز در ماده و محل جسمانی) باشد. پس نفس موجودی است روحانی و مجرد از ماده و محل.

و نیز هیچ جوهر مادی (مانند جسم و هیولا) ممکن نیست که در آن واحد صور بسیاری زاید بر يك صورت در وی جمع و بر روی وی متر اکم شوند و ممکن نیست که کلیه علوم همگی در يك دفتر ثبت گردند ولی نفس، لوحی است که در آن واحد علوم گوناگون و صنایع و حرفه های بی شماری در وی نقش بندند و در ذات وی اخلاق و آداب و اغراض و نیات و مقاصد مختلفی جمع شوند. پس باید اذعان کنید به اینکه نفس دفتری است روحانی و لوحی است ملکوتی که صور علوم و معارف (و اخلاق و نیات و مقاصد گوناگون) در وی جمع شده و در عین حال بر روی یکدیگر متر اکم نمی شوند، چنانکه صور جسمانی در هیولای جسمانی متر احم و متر اکم شده (و وجود هر یکی مانع و مزاحم وجود دیگری است و وجود هر يك مستلزم زوال و عدم دیگری است. زیرا لوح نفس لوحی است ملکوتی و مجرد از ابعاد جسمانی و آماده پذیرش صور و علوم غیر متناهی است).

و نیز گاهی این علل و اسباب (یعنی قوای ادراکیه و تحریکیه ای که نفس را به جانب کمالات روحی و جسمی خود سوق می دهند) به علت توجه نفس به اموری که ناگاه در اثر اشتغال قلب به امری مطلوب و یا به امری وحشت آور و یا در اثر اهتمام به امری و یا در اثر حزن و اندوه که از چیزی عارض گردیده اند، زایل گشته و وظایف خویش را انجام نمی دهند؛ ولی مع ذلك صور علمیه و صور کمالیه ای که در ذات نفس و یا در خزانه نفس در طول سالها محفوظ بوده، به جای خود باقی مانده و با عروض احوال و سوانح مذکور از بین نمی روند. زیرا نفس موجودی است روحانی و وجود وی متعلق و مرتبط است به يك جوهر قدسی نورانی (به نام عقل فعال و یارب النوع) که در آن کلیه صور کمالیه ای که در ذات نفس به نحوی از قوه ولی

«قوة قریب به فعل»^۶ محفوظ مانده اند ضبط و نگاهداری شده اند و آنچه که مانع نفس از مشاهده کمالات اوست پس از رسیدن به مرتبه عقل بالفعل، امری داخلی و مربوط به ذات نفس مانند صور جوهر و معانی که تاکنون از قوه به فعلیت نرسیده اند (و علم نفس به آنها علم بالقوه است)، نیست. بلکه مانع و عایق نفس (از مشاهده صور کمالیه) و نیل به سعادت حقیقی خویش، همانا حجابی است خارجی که او را از ذات او محجوب ساخته است؛ و آن حجاب عبارت است از اشتغال وی به این بدن و اعتیاد وی به انجذاب و کششی که به حکم فطرت اولیه خویش، نه به حکم فطرت ثانویه، به جانب بدن دارد (زیرا نفس همان طور که قبلاً گفته ایم به حکم فطرت اولیه صورتی است جسمانی و حادث به حدوث بدن و به حکم این فطرت، تمایل و کشش به جانب بدن دارد، هر چند به حکم فطرت ثانوی به علت حصول کمالات و اتصال و ارتباط به عقل فعال تمایل و علاقه وافر وی به عالم قدس و سرای روحانی دارد).

پس هنگامی که غبار بدن از دیده عقلانی او زدوده گشت و ذات خویش را با چشم ملکوتی مشاهده نمود، خواهد یافت که ذاتی است مستکمل به معقولات و شاهد و ناظر معقولات و متصل به آنها؛ و خلاصه اینکه هنگامی که مانع و حجاب خارجی زایل و باطل گردید، نفس به کمال اصلی خویش بازگشت کند؛ بازگشتی به طریق فعل و تأثیر نه به طریق انفعال و تأثر و قبول (چنانکه در دار دنیا و هنگام تعلق به بدن و قبل از رسیدن به مرتبه عقل بالفعل داشت و نیل او به کمالات و تحصیل معقولات، به طریق قبول و انفعال بود) و بدین جهت بدین نفس عقل بالفعل گفته اند هر چند هنوز در این عالم مادی و سرای جسمانی است. (پس این صفت یعنی اجتماع صور عذیده و عدم تراحم و تراکم صور علمیه و انحفاظ و بقای صور کمالیه در ذات و استرجاع و اعاده آنها در هر آن، خاصه نفس است.) و اما در جسم و قوای جسم، وجود این چنین خاصیتی ممکن نیست. آیا نمی بینی که حواس پنجگانه ظاهری، ممکن نیست که در ذات خویش صورتی را حفظ و نگاهداری کنند و با وجود آن صورت، صورت دیگری را در خویش بپذیرند و نیز ممکن نیست که بعد از غیبت صورت، از ناحیه ذات و مقومات ذات خویش و به طریق فعل و تأثیر، صورت غایب شده را عودت دهند. بلکه اعاده صورت محو شده ناچار محتاج به عملی است که در ابتدای امر برای حصول آن انجام داده اند (یعنی به وسیله احساس مجدد).

۶. دلیل بر اینکه آنها را «قوة قریب به فعل» نامیده ایم این است که چون نفس با عقل فعال که خزانه اوست اتصال و ارتباط دارد و کلیه صور کمالیه در آن موجود و محفوظ اند با ندک توجه و التفاتی از ناحیه نفس به جانب عقل فعال، فوراً آنها را در ذات خویش حاضر می بیند.

اشراق چهارم: در بیان يك سلسله مطالب اقناعی که مفید و موجب اطمینان به این است که نفس از عالم دیگری است

بدان که ادله و براهین تجرد نفس، بسیار است و ما تعدادی از آن براهین را در کتاب مبدأ و معاد بیان کرده ایم که باید بدانجا مراجعه نمود. ولی اولی و سزاوار این است که سالك راه حق و حقیقت از اغراض و اعمال موجود در طبیعت مهاجرت کند و دوری گزیند و باطن خویش را از شواغل این جهان پست و بی ارزش تزکیه و تهذیب نماید تا آنگاه ذات خویش را که جوهری است نورانی و مجرد از احیاز و امکان، با چشم ملکوتی مشاهده و معاینه کند و بروی ثابت و محقق گردد که اگر نفس او در این عالم مادی به تدبیر قوای طبیعی خویش و انفعال و تأثر از آنها اشتغال نمی داشت هر آینه قادر بود بر ایجاد تعداد کثیری از اجرام بسیار بزرگ (نظیر افلاك و کواکب آسمانی) تا چه رسد به تصرف و تدبیر در آنها، چنانکه این کرامات و خوارق عادات برای اصحاب ریاضت بسیار اتفاق افتاده و از نفس خویشتن کارهای بسیار بزرگی به معرض آزمایش گذاشته اند (و فهمیده اند که در نتیجه ریاضت و تهذیب و تزکیه نفس و ترك علایق دنیوی قادر بر انجام آنها می باشند) با اینکه هنوز در این جهان مادی و در تحت احکام و قوانین آن قرار گرفته و تاحدودی به این جهان و قوانین و نوامیس آن نیز توجه دارند. پس چه گمان خواهی کرد در حق نفوس کریمه الهیه ای (مانند انبیا و اولیای عظام که) عاشق شیدای انوار کبریا (و فریفته اشراقات و تجلیات اویند و از همه چیز بجز او قطع علاقه نموده اند و هم خویش را مصروف شهود جمال و جلال او کرده اند). و تو با اینکه همواره اسیر شواغل و مشاغل مادی (و محجوب از مشاهده جلوات خورشید جمال الهی) هستی مع ذلك اگر لحظه ای درباره آلاء و مواهب الهیه بیاندیشی و یا صدا و ندای او را که در قرآن مجید به امور معنویه الهیه (و یا مظاهر قدرت و جلال خویش) و یا به احوال معاد و سرای اخروی اشاره می کند بشنوی ببین که چگونه لرزه بر اندام تو می افتد و مو بر بدنت راست می شود؛ و در این هنگام، ترك بدن و قوای بدن و هوا و هوسهای بدن بر تو سهل و آسان می گردد و این به خاطر نور و فروغی است که از ناحیه عالم علوی بر قلب تو تابش می کند و اثرش از جانب باطن و حقیقت نفس بر ظاهر جسم و بدن تو آشکار می گردد، بر عکس اوضاع و احوالی که از خارج وارد بر نفس می شود و نفس از آنها منفعل و متأثر می گردد.

طریق دیگر

(طریق دیگر برای اثبات تجرد نفس این است که) نفس و بدن در جهت قوت و ضعف و کمال و نقص بر عکس یکدیگرند (زیرا بدن انسان از آغاز تولد تا سن چهل سالگی پیوسته به جانب رشد و کمال و قوت می رود و نفس نیز به موازات بدن رو به جانب رشد و کمال طبیعی

می نهد و مراتب رشد و کمال طبیعی را می پیماید و تجارب و معلوماتی را از طریق حواس ظاهری و باطنی به دست می آورد هر چند معلومات دیگری زاید بر حدود متعارف کسب ننماید و عقل او از مرتبه عقل بالقوه و عقل بالملکه تجاوز نکند) ولی پس از رسیدن به سن اربعین نفس به سر حد رشد و کمال نایل گشته و باز راه کمال را می پیماید و بالعکس بدن و آلات بدن رو به جانب نقص و کلال و ضعف و سستی می نهند و قبل از این (در مورد بیان علت موت طبیعی) نظریه ما را در این مورد دانستی که عروض موت طبیعی به علت انصراف نفس از این عالم به عالم دیگر و هماهنگ نمودن خود به نشأه ثانوی و عالم اخروی است. پس منشأ اصلی ضعف و کلال بدن، فعلیت نفس و استقلال و تفرد اوست به ذات خویش و استغنا از بدن.

(این بود خلاصه استدلال مذکور) و اما خرافات (و کندی فهم و ضعف ادراک در برخی از پیران و سالخوردگان، در اثر قلت حرارت غریزی و ضعف مفرط در آلات ادراک و اعصاب دماغ) به هیچ وجه بر استدلال مذکور خللی وارد نمی کند. زیرا (نفس در سنین پیری به علت ضعف آلات و قوای بدن احتیاج بیشتری به تدبیر بدن دارد) احتیاج نفس به تدبیر زاید او را از جودت ادراک و تعقل بازمی دارد (و نمی گذارد که عمل ادراک و تعقل را به طور کامل و به نحو احسن انجام دهد. علاوه بر اینکه هوشیاری و سرعت انتقال و قدرت بر فهم و درک مسایل و حل مشکلات در برخی از پیران و سالخوردگان به مراتب بیشتر از غالب جوانان است. سقراط حکیم در سن هفتاد سالگی در گوشه زندان با ضعف و انحطاط، مسایلی را به شاگردان خود می آموخت که شاگردان جوان از درک و فهم آنها عاجز بودند).

بلکه ما (این دلیل را بدین صورت تقریر می کنیم) می گوئیم اگر تعقل اشیاء به وسیله آلتی از آلات بدن بود هر آینه باید هر گاه آفت و کلالی در آن آلت روی دهد به همین نسبت، ضعف و فتوری در ادراک و تعقل پدید آید و چون این امر به طور کلی و در همه افراد سالخورده یا افرادی که دچار ضعف و کلالند چنین نیست (بلکه قدرت ادراک و تعقل در بسیاری از افراد سالخورده و یا بیمار به حال خود باقی است)، لذا ادراک و تعقل اشیاء به وسیله آلت جسمانی نیست. پس این دلیل در قوه قیاس استثنائی است که تالی آن، قضیه شرطیه متصله کلیه موجبیه ای است که در آن، نقیض تالی به صورت قضیه سالبه جزئیه متصله، استثنا شده است تا که نقیض مقدم را نتیجه دهد و اگر در این قضیه، عین تالی استثنا گردد به هیچ وجه نتیجه نخواهد داد (و این اصل مسلمی است که در علم منطق به اثبات رسیده).^۷

۷. برای درک این مطلب به مبحث قضایا و المقام آن به خصوص قضیه شرطیه متصله و منفصله و شروط انتاج آنها در علم منطق مراجعه شود. - م.

طریق دیگر

طریق دیگری برای اثبات تجرد نفس این است که اگر نفس قوه ای بود متمرکز در آلت و محلی از آلات جسمانی، نظیر قوه باصره (و یا سایر قوای جسمانی) نمی توانست نه ذات خود و نه آلت و محل خود و نه ادراک خود را تعقل کند. زیرا برای هر چیزی که در محلی حلول کند وجودی نیست مگر برای محل. پس چنین چیزی هیچ گاه مستقل در وجود و برای خود، موجود نیست و مسلم است که آلت شیء، واسطه مابین شیء و وجود آن شیء نخواهد بود (تا که آن شیء به وسیله آلت، ذات خویش را تعقل کند) و نیز آلت شیء، واسطه مابین آن شیء و آلت آن نخواهد بود (تا که بدین وسیله آلت خود را تعقل کند). و نیز موجود آلتی (که در آلتی حلول نموده است) ادراک نمی کند مگر آنچه را که مابین آن چیز و موجود آلتی نسبت وضعیه باشد (و نسبت به آن چیز در وضع معینی قرار گیرد) و مسلم است که نفس ادراک، امری است معنوی و دارای وضع نیست (زیرا وضع از خصوصیات جسم و جسمانی است و حال آنکه نفس هم ذات خود و هم بدن خود و هم ادراک خود را تعقل می کند. پس نفس موجودی متمرکز در آلت و محل جسمانی نیست).

و نیز اگر نفس ناطقه، قوه ای بود منطبق در جسم، هر آینه باید یا دائماً آن را مشاهده و تعقل کند و یا باید هیچ گاه آن را مشاهده و تعقل نکند (و یا گاهی آن را مشاهده و تعقل کند و گاهی نکند) زیرا اگر صورت جسم برای مشاهده و تعقل وی کافی باشد باید همواره آن را تعقل کند (و هیچ گاه از تعقل آن غافل نماند) و اگر صورت جسم برای مشاهده و تعقل آن کافی نباشد باید هیچ گاه آن را تعقل نکند و الا در غیر این حالت (یعنی حالت سوم که گاهی جسم حامل خود را تعقل می کند و گاهی تعقل نمی کند) ناچار تعقل جسم به سبب حصول صورت جسم است در نفس؛ و در این حال ناچار دو صورت از نوع واحد در ماده واحد حاصل می گردد (یکی صورت طبیعی جسم که در ماده جسم است و دیگری صورت علمی و ادراکی جسم که حاصل در نفس و نفس به حکم فرض حاصل در ماده جسم است) و حال آنکه هر دو قسم تالی شرطیه (یعنی دوام تعقل و دوام عدم تعقل، و تعقل در زمانی و عدم تعقل در زمانی) محال و ممتنع است (زیرا تعقل در هر زمانی مستلزم حصول دو صورت واحد در ماده واحد است).

اشراق پنجم: در ذکر دلایل و شواهد سمعیه

آنان که سطح فکرشان از محسوسات به عالم معقولات محض و درک علوم و معارف بالاتر نرفته و از دلایل عقلیه و براهین دایمی ابدی (که برای همیشه ثابت و جاویدند) بی خبرند و فقط به علوم جزئیه و مطالبی که از طریق نقل بگوش آنها رسیده اند آشنایی دارند نمی توانند به هیچ امری از امور غیر از طریق احساس و مشاهده محسوسات اذعان و اعتراف کنند و لذا ما نیز راه

و روش ایشان را در معرفت این مسئله (یعنی مسئله تجرد نفس ناطقه) بدان گونه که بآن آشنائی دارند (یعنی از طریق سمعیات از آیات قرآن و احادیث منقولہ از پیامبر اکرم و ائمه اعلام) بیان میکنیم (تا شاید از این طریق بتجرد نفس ایمان بیاورند).

اما از قرآن، آیات بسیاری است (که شاهد بر تجرد نفس اند) و از آن جمله، کلام خدا است درباره آدم و اولاد آدم که می گوید «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (و در او از روح خود دمیدم - سوره ص، آیه ۷۲) و کلام اوست درباره عیسی علیه السلام که می گوید «وَكَلَّمْتَهُ الْقَاهَا أَلِي مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» (و کلمه اوست که در مریم القاء کرد و روح اوست - نساء، ۱۷۱) (زیرا مقصود از روح در هر دو آیه همان نفس ناطقه است و در هر دو آیه، روح را به خود نسبت داده) و این نسبت حاکی از شرافت و فضیلت جوهر نفس و تجرد اوست از عالم اجرام.

و نیز از جمله آیات دال بر تجرد و تقدس جوهر نفس آیه شریفه «ثُمَّ أَنشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (پس از آن خلقتی دیگر انشاء نمودیم آفرین بر قدر کامل بهترین آفریننده - سوره مؤمنون، آیه ۱۴) است (که در این آیه، نفس را مخلوقی انشائی و ابداعی و جوهری جدا و مغایر با سایر جواهر جسمانی معرفی نموده و با ایجاد آن خویشتر را «احسن الخالقین» دانسته است زیرا نفس عجیب ترین مخلوق و شگفت آمیز ترین موجودی است در عالم آفرینش) و نیز از جمله آیات شریفه «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» (منزه است کسی که ممکنات عالم را جفت آفریده، چه از نباتات و چه از نفوس بشر و دیگر مخلوقات که شما از آن آگاه نیستید - یس، آیه ۳۶) است (که در این آیه، ذات مقدس آفریدگار را می ستاید به اینکه او کلیه ازواج یعنی نرها و ماده ها را از آنچه که از زمین می روید از گیاهان و نباتات و معدنیات و همچنین از نوع جوهر و عنصر آنها که کاملاً مثل و مانند آنها نیستند و هم چنین از جوهر و عنصری که از ذات و حقیقت آن علم و اطلاعی ندارند و شناخت ذات و گوهر آن در حیطه علم و قدرت آنان نیست، آفریده است).

و نیز از جمله آیات شریفه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» کلمات پاک به سوی او بالا رود و عمل نیک خالص آن را بالا برد - سوره فاطر، آیه ۱۰) میباید (که در این آیه از نفس به لفظ «کلمه» تعبیر نموده است. زیرا کلمه به چیزی گویند که حاکی از باطن و ضمیر گوینده است و نفس به علت عظمت و جامعیت مقامات گوناگون یگانه موجودی است در این عالم که از هر جهت حاکی از وجود و قدرت تام و کامل پروردگار و نمونه بارزی است از ذات مقدس او).

و از جمله آیات شریفه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (ما آفریدیم انسان را در نیکوترین و استوارترین صورت - سوره تین، آیه ۴) است (که خلقت انسان را هم از نظر صورت و ظاهر زیبا و فریبنده و اعضا و جوارح حیرت انگیز او و هم از نظر باطن و حقیقت او که

نفس او و متحد با بدن او و شریف ترین عناصر و شگفت انگیزترین عناصر موجود در این جهان است زیبا ترین خلقت یاد نموده است) و از آن جمله، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (ای نفس مطمئننه، خشنود و خرسند به سوی پروردگارت بازگرد - سوره فجر، آیه ۲۸) است زیرا که رجوع نفس و بازگشت آن به سوی خدا دلیل بر سابقه وجود اوست.

و اما از احادیث معروف و مشهور در این باب، یکی سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که می فرماید «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» هر کس نفس خویش را شناخت خدای خویش را شناخته (زیرا نفس آیت عظمی و مثل اعلائی خدا است). دیگری حدیث معروف و مشهور از قول پیغمبر اکرم که می فرماید «اعرفكم بر به أعرفكم بنفسه» دانایترین شما به خدای خویش دانایترین شما به نفس خویش است.

دیگری حدیث «مَنْ رَأَىٰ فَقْدَ رَأَىٰ الْحَقَّ» هر کس مرا ببیند به تحقق خدا را دیده است (زیرا نفس مقدس پیامبر اکرم مظهر اکمل و مرآت اتم ذات و صفات الهی است). دیگری حدیث «إِنَّا الْنَذِيرُ الْعَرِيَانِ» (و لفظ عریان در این حدیث اشاره به مقام و مرتبه تجرد کامل نفس مقدس اوست).

دیگری حدیث منقول از آن حضرت که می گوید «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيُسْقِينِي» در نزد پروردگار خود می روم و ساعاتی در مهمانسرای قدس و محفل انس حضرت الوهیت بسر می برم و او مرا اطعام می کند و به من آب می دهد (و مسلم است که مقصود، طعام و شراب جسمانی نیست، بلکه طعام و شراب روحانی و تجلیات و اشراقات وارده بر نفس مقدس اوست که لذت آن به هیچ وجه قابل مقایسه با لذت طعام و شراب جسمانی نیست). پس این اخبار و احادیث از جمله دلایلی است مشعر به شرف نفس و تقرب آن به ساحت قدس الوهیت پس از نیل به مرتبه کمال.

و نیز حضرت روح الله، عیسی مسیح، علیه السلام، که با نور و فروغ و جلوه های فروزنده از سراق ملکوت مرتبط و متصل بوده است می فرماید «لَا يَصْعَدُ إِلَى السَّمَاءِ إِلَّا مَنْ نَزَلَ مِنْهَا» (صعود به آسمان نمی کند مگر آن کس که از آسمان آمده است) (و این کلام کاملاً ناظر به تجرد نفس و سبقت وجود عقلانی او بر وجود اجرام و اجسام است. زیرا صعود کننده به عالم علوی، جسم و جسمانی نیست، بلکه موجودی است روحانی و مجرد از علایق جسم و جسمانی و شایسته مجالست و مؤانست با سکان عالم علوی) و نیز می فرماید «لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ» هرگز داخل در ملکوت سماوات نمی شود کسی که دو مرتبه تولد نیافته. (مقصود آن حضرت از دو تولد یکی تولد از شکم مادر است که مربوط به بدن و مختص به اوست و دیگری تولد از این عالم و رهایی مادی و لوازم جسم و جسمانی است که مربوط به نفس و ویژه

اوست و تولد اول برای همه کس است ولی تولد دوم خاص اهل سعادت و پیر و ان حق و حقیقت است).

و اما کلمات و عبارات پیشینیان از حکما و فلاسفه (در باره نفس و مجرد این است که معلم حکمت قدیم یعنی ارسطو طالیس در کتاب *اثولوجیا* می گوید من چه بسا اوقات که با نفس خویش خلوت کرده و بدن را رها کرده و به جانبی گذاشته و در این حال دیدم که من جوهری هستم عاری و مجرد از بدن. پس خویش را در ذات خویش یافتم و از هر چه جز ذات خویش است عاری و بری دیدم و در این هنگام در ذات خویش آنچنان حسن و بهاء و جمال و زیبایی مشاهده می کنم که همواره از مشاهده آن در شگفتی و بهت و حیرت فرورفته و چنین می یابم که من جزئی و فردی از موجودات عالم شریف الهی و دارای حیات و قدرت و فعال مایه می باشم و چون بدین مطلب یقین حاصل نمودم (و مشاهده خود را مشاهده واقعی و حقیقی یافتم و دانستم که ذات و جوهر اصلی و حقیقی من جوهری است مجرد و از عالم علوی)، کوشش کردم تا (به وسیله ریاضات و مجاهدات نفسانی) ذات خویش را از این عالم مادی و وابستگی به علایق جسمانی به عالم الهی سوق دهم تا آنکه بالأخره (در نتیجه سعی و کوشش) خویش را در عالم علوی و متعلق به آن جهان عقلی یافتم. پس اینک من در مافوق عالم عقلی قرار دارم (و از این جمله کاملاً معلوم میشود که ارسطو خود مردی روحانی و فیلسوفی ربانی و عارفی کامل و عظیم بوده است).

و نیز می گوید هر کس در دنیا در این راه کوشش کند و به عالم علوی عقلانی ارتقاء یابد، در آنجا به حکم ضرورت نیکوترین پاداش به او داده شود. پس برای احدی سزاوار نیست که در طلب و جست و جو و اهتمام و کوشش در ارتقا به آن عالم نورانی عقلانی سستی ورزد، هر چند در کوشش و جستجوی آن بارنج و تعب شدید مواجه گردد. زیرا پس از رسیدن به آن عالم آنچنان راحت و آسایشی نصیب او گردد که هیچ رنج و تعب بعد از آن نخواهد دید. و از جمله چیزهایی که دلالت بر اعتقاد او به مجرد نفس و بقای نفس بعد از فنای بدن دارد رساله ای است معروف به *تفاحیه* که در این مورد نگاشته و هم چنین سخنانی که هنگام مرگ در این مورد بیان کرده و ادله و براهینی که در فضیلت و برتری علم فلسفه و حکمت آورده و می گوید که به فیلسوف حکیم پس از مفارقت نفس از بدن پاداشی عظیم در برابر دانش حکمت و فلسفه داده خواهد شد و این رساله اکنون در نزد ما است.

و اما انبیا و قلس که او نیز یکی از پیشینیان فلاسفه یونان است می گوید نفس در مکان عالی شریف بود و چون مرتکب خطا شد به قصد فرار از سخت الهی بدین عالم جسمانی سقوط و هبوط نمود و چون از آن عالم علوی بدین عالم سفلی هبوط نمود پناه و ملجأ نفوسی گشت که عقول آنها به او هام و تخیلات مختلط گردیده (هر چند ظاهر مقصود او از این نفس که پس از

ارتکاب خطا بدین عالم سقوط و هبوط نمود آدم ابوالبشر است که به علت سمت نبوت، غیاث و ملجأ سایر بندگان و ابنای بشر و صاحبان نفوس آلوده به او هام و علایق دنیوی گردید.

ولی می توان در توجیه کلام این فیلسوف عالیقدر گفت که مقصود او از مکان عالی شریف، عالم عقل و مراد وی از کینونت نفس در آن عالم، کینونت عقلیه نه کینونت نفسیه است. زیرا کینونت نفسیه، کینونت تعلق به بدن است و این در عالم عقل محال است و مقصود وی از خطیئت نفس، خطیئت تکوینی یعنی امکان ذاتی عقل است که مناط و ملاک جدایی از حق است نه خطیئت تکلیفی. زیرا عالم عقلی محل تکلیف نیست و مقصود وی از سقوط نفس، نزول وی از مقام شامخ عقلانی الهی است ولی بدون تجافی عقل از مقام خویش بلکه به صورت تجلی و القای سایه و عکسی از رخساره خویش. زیرا وجود نفس در این عالم، سایه و عکسی است از وجود عقل در آن عالم و خطیئت تکوینی نفس که عبارت است از امکان استعدادی موجود در وی و در بدن که متعلق به اوست، عکس و سایه و شبیحی است از امکان ذاتی عقل در آن عالم و چون امکان ذاتی او نیز از آن مقام شامخ عالی تنزل نمود، در این عالم به صورت امکان استعدادی جلوه نمود و مقصود او از فرار نفس از سخت الهی قاهریت و غلبه نور الهی است که هیچ موجودی را قدرت ثبات و خودنمایی در سطوح نور احدیت نیست) و از جمله کارهای آن فیلسوف عالیمقام این بود که مردم را با صدای بلند به سوی خدا دعوت می نمود و به ایشان امر می کرد به اینکه این جهان مادی و سرای جسمانی را رها کنند و به جانب عالم نخستین و عالم شریف الهی روی نهند و به آنان فرمان می داد که پیوسته از خدای بزرگ طلب آمرزش کنند تا مگر شایسته عنایات و الطاف بی کران او گردند.

آغا ثاذیمون، فیلسوف عالیقدر یونان، نیز با انبیا و قلس در دعوت مردم به سوی خدا و ترک علایق از این جهان مادی همکاری می نمود. لکن او فیلسوفی بود که غالباً سخنان خود را به صورت امثال و اشارات و با کلمات مرموز بیان می کرد.

و اما فیثاغورس حکیم (و ریاضی دان معروف) که اعداد را مبدأ عالم می داند، سخنانش در رساله معروف به وصایای ذهبیه صراحت بر مجرد نفس دارد و آن رساله اینک در نزد ما است و در آخر وصیتش به دیوجانس حکیم می گوید هر گاه تو از این قفس بدن رهایی یافتی و در فضای آزاد (و خالی از قیود و علایق جسمانی) قرار گرفتی در این هنگام در آن فضای آزاد پرواز و سیاحت می کنی و دیگر بدین سرای جسمانی و قالب و پیکر انسانی باز نخواهی گشت و از این به بعد مرگ و فنا دامن گیر تو نخواهد شد.

و اما افلاطون الهی، در کتاب *اثولوجیا* از وی نقل کرده اند که او نفس را به بهترین وجهی توصیف و تعریف نموده. زیرا او در تعریف و توصیف نفس و بیان اوضاع و احوال و شئون و مراتب وی آنچنان سخن سرایی کرده است که گویا ما آن را به چشم خویش مشاهده می کنیم،

لکن سخنان او در تعریف و توصیف نفس مختلف است. زیرا او در توصیف نفس، نه حس را به طور کلی بکار برده و نه آن را به طور کلی و در جمیع موارد نفی و طرد نموده و در عین حال اتصال و ارتباط نفس را به بدن سخت نکو هیده و می گوید نفس در قفس بدن محبوس و اسیر مانده و همواره از افتادن در این قفس نالان و حیران و سرگردان بوده و در عین حال خشم و ناخشنودی خود را از این اسارت پنهان می کند و می گوید بدن برای نفس مانند گوری است که در آن مدفون گردیده است و انباز قفس در این عقیده با افلاطون موافقت نموده است. لکن او بدن را «صَدَى» نامیده است (زیرا صدای به فتح صاد و دال عبارت است از انعکاس صورت و صدای به کسر صاد و چون بدن، شب و عکسی است از نفس که در این عالم بدین صورت منعکس گردیده است لذا بدن را «صَدَى» نامیده است). ولی مقصود او از «صَدَى» نه تنها بدن است بلکه مجموعه این عالم جسمانی است (که صورت و عکس و شبی است از عالم روحانی) و آیه شریفه «بل ران علی فلو بهم ما کانوا یکسبون» (بلکه زنگار کردار نادرستشان بر دلشان افتاده - سوره مطففین، آیه ۱۴) نظریه آن دو فیلسوف بزرگ را تأیید می کند (زیرا معنی آیه این است که زنگ و کدورت و غبار تعلقات جسمانی بر چهره نفس و قلب آنان نشسته و مانع از انعکاس تجلیات و اشراقات انوار الهی گشته و گویا مهر غفلت و بعد و احتجاب بر صفحه قلب آنان زده شده است و مسلم است که این زنگ و غبار وارد بر چهره نفس و هم چنین مهر غفلت و احتجاب، همه از ناحیه بدن و از لوازم عالم جسم و جسمانی است).

سپس افلاطون می گوید آزادی و رها شدن نفس از قید و بند طبیعت خروج او از گودال و تنگنای این عالم جسمانی و صعود و ارتقای اوست به عالم عقلانی و نیز در کتابی که به نام فادن نامیده شده است می گوید علت هبوط نفس به این عالم ریختن پر و بال اوست پس هنگامی که پر و بال در آورد مجدداً به عالم نخستین خویش صعود خواهد نمود (و می توان گفت که اگر مراد او از علت هبوط، علت حدوث هبوط است بنا بر این، مقصود او از پر و بال، علم و قدرت جبروتی است که ویژه سکان ملاء اعلی و عالم عقول کلیه الهیه است و اگر مراد او علت ادامه هبوط است بنا بر این مقصود او از پر و بال، دو بال عقل نظری و عقل عملی است و مقصود از در آوردن پر و بال به فعلیت رسیدن آنها است بعد از اینکه بالقوه بوده اند).

و در بعضی از کتابهای دیگرش می گوید علت هبوط نفس به این عالم، امور متعددی است زیرا بعضی از نفوس به علت خطایی که مرتکب شده بودند بدین عالم هبوط نمودند و بعضی دیگر به علل دیگری. لکن او سخن خود را در اینجا کوتاه می کند و کلام خود را در این مقام به نکو هیدن هبوط نفس و سکونت وی در این اجسام و ابدان جسمانی خاتمه می دهد و این مطلب را در کتاب دیگرش به نام طیمائوس بیان می کند و سپس در آنجا سخنانی درباره این عالم می گوید و این عالم را می ستاید و می گوید این عالم جوهری است شریف و سعید (زیرا این

عالم منزلگاهی است برای تهیه اسباب مسافر به عالم علوی و نزول در دربار الهی) و نفس به اراده و فعل حضرت باری تعالی، بدین عالم رهسپار گردید، تا که این عالم نیز دارای حیات و عقل و شعور گردد. زیرا با علم به اینکه نظام این عالم نظامی است در غایت اتقان و احکام، فقدان عقل و شعور در این عالم امری لازم و ضروری نبود تا که وجودش متمنع باشد (بلکه وجود عقل و شعور در این عالم امری ممکن بلکه ضروری و از لوازم اتقان و احکام نظام او بود) و مسلم است که وجود عقل و شعور در این عالم بدون وجود نفس امکان پذیر نبود. پس بدین علت و برای این منظور، پروردگار حکیم، نفس را بدین عالم فرستاد و آن را در این عالم جایگزین فرمود (که شاید مقصود از این نفس، نفس کلی است که غیاث و ملجأ سایر نفوس جزئی است و یا نفوس متعلق به اجرام فلکی است) و سپس نفوس جزئی ما را (که نفوس ناطقه اند) بدین عالم فرستاد و آن نفوس در ابدان ما جایگزین شدند تا که این عالم (در نتیجه وجود نفوس در آن)، عالمی تام و کامل باشد و در تمامیت و کمال کمتر از عالم عقلی نباشد. زیرا سزاوار این بود که در این عالم حسی و سرای مادی، موجوداتی زنده و دارای حیات و شعور بوده باشند تا که مظهر و نمایشگر موجوداتی باشند که در عالم عقلی (و عالم ارباب انواع که منبع عقل و شعور و حیات است) موجودند.

و اما سخنان عرفا و متألهین این امت ناجی سعادت مند (در مورد تجرد نفس ناطقه بسیار است) و از آن جمله گفتار ابو یزید بسطامی است که می گوید ذات خویش را در دو عالم جست و جو کردم و او را در هیچ یک از آن دو عالم نیافتم و مقصود او این است که ذات او (که نفس ناطقه و حقیقت اوست) فوق عالم طبیعت و عالم مثال است. پس از جمله مفارقات عقلیه و جواهر مجرد از ماده است. و نیز می گوید از جلد خود بیرون رفتم پس دانستم که من کیستم. او در این جمله هیکل جسمانی را، جلد و قشر نامیده است و در این تعبیر تصریح به این است که نفس ناطقه که حقیقت ذات انسان و به منزله مغز و دانه نهفته در پوست است، غیر جسد است.

دیگری سخن منصور حلاج است که می گوید «حُبُّ الواحدِ اِفْراده» (یعنی دوست داشتن موجود واحد جدا ساختن اوست از ماسوای او و این همان معنی توحید ذات خدا است که حضرت امیر المومنین (ع) در خطبه معروف خود بآن اشاره نموده و می گوید «و کمال توحیده الاخلاص له») و از جمله کلمات عرفا در این مقام این است که گفته اند «الصوفی مع الله بلا زمان» صوفی همواره با خدا است بدون زمان (یعنی معیت صوفی با خدا معیت زمانی مانند معیت موجودات این عالم بایکدیگر نیست) زیرا هر چیزی که همراه و مصاحب با موجودی است که عاری از زمان و مکان و مافوق زمان و مکان است او نیز عاری از زمان و مکان و غیر متعلق به زمان و مکان است. پس چنین چیزی موجودی است مجرد از ماده (زیرا تعلق به زمان و مکان از خصوصیات ماده است و مسلم است که صوفی، صوفی است به نفس و مقام شامخ

نفسانی و معیت او با خدا به نفس اوست نه به جسم و بدن).

و نیز گفته اند «الصوفی کائن بلا این» (صوفی بدین جهان گام می نهد و از این جهان گام برمی دارد بدون آنکه بود و نبودش در مگن باشد) یعنی صوفی موجود است مجرد از ماده (و همان طور که گفتیم تصوف، مقام و مرتبه ای است نفسانی نه جسمانی). و نیز عبارات و جملات دیگری از عرفا و متألهین در مورد تجرد نفس ثبت و ضبط گردیده که ذکر آنها موجب اطاله کلام است و نباید شما عبارات و اشارات عرفا و متألهین از حکما را حقیر و کوچک شمرد. زیرا کلمات و عبارات خطابی آنان در ایجاد اطمینان و یقین، کمتر از ادله و براهین اصحاب دلیل و برهان نیست. چگونه کمتر است و حال آنکه برهان و دلیل وسیله ای است که فقط نفس را آماده و مستعد درک و فرا گرفتن مطلبی می کند (نه علت تامه درک و فرا گرفتن آن) بلکه علت تامه و بخشنده و فیاض علوم، موجود دیگری است (به نام عقل فعال و مافوق آن). پس بعید نیست که خطابات اقتناعیه بر ای طالب حق و حقیقت کافی باشد که مبدأ فیاض بدین وسیله، علم یقینی بر قلب وی الهام کند.

اشراق ششم: در بیان حدوث نفوس انسانی

باید دانست که نفس انسان موجودی است جسمانی الحدوث (بدین معنی که در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکون، از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می گردد و در این هنگام صورتی است قائم به بدن) ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال موجودی است روحانی البقاء (که در بقای ذات خویش نیازی به بدن ندارد، بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است).

دلیل بر صحت این مدعا این است که هر موجودی که مجرد از ماده است هیچ امر غریبی عارض و لاحق بر ذات او نخواهد شد. زیرا قبلاً گفته شد که جهت قوه قبول و استعداد پذیرش هر عارض غریبی بازگشت می کند به امری که در حد ذات خویش قوه صرف و عاری از فعلیت و متحصّل به وجود صوری است که موجب قوام و فعلیت اویند و این امر نیست مگر هیولای جرمانی. پس فرض تجرد نفس از ماده (قبل از نیل به اعلی درجات کمال، با علم به اینکه نفس قبل از نیل به اعلی درجات کمال، محل عروض عوارض و لواحق غریب است) مستلزم افتراق و تعلق اوست به ماده (زیرا لحوق عوارض بدون وجود ماده ممکن نیست. پس فرض تجرد نفس از ماده مستلزم فرض اقتران و تعلق اوست به ماده) و فرض اقتران نفس به ماده خلاف فرض تجرد اوست (و این برهان برهان خلف است که در فن منطق بیان گردیده) و بزودی بطلان تناسخ بر شما معلوم خواهد شد (و بنا بر این نباید گفت که نفس در همه حال مجرد از ماده است و این عوارض و لواحق، عوارض و لواحق است که در نفس قبل از انتقال از بدن دیگری

بدین بدن موجود بوده؛ چنانکه معتقدین به تناسخ پنداشته اند) پس با توجه به دلیل مذکور ثابت شد که نفس حادث است به حدوث بدن.

و باید دانست که این برهان مبتنی بر قول به اتحاد نفوس ناطقه در ذات و نوع نیست و لذا این برهان اولی و بهتر است از برهانی که (جمعی از حکما در این مورد یعنی برای اثبات حدوث جسمانی آورده اند) گفته اند که اگر نفس ناطقه قبل از حدوث بدن موجود بود نه متکثر و متعدد بود و نه واحد (و چون فاقد هر دو صفت است پس موجود نیست زیرا موجود بودن هر چیزی در هر وعایی مستلزم داشتن یکی از دو صفت مذکور است).

اما دلیل بر اینکه متکثر و متعدد نبوده است این است که امتیاز و تعدد در ماهیتی که دارای حد نوعی واحدی است (مانند نفس بنا بر قول به اتحاد نفوس ناطقه در ذات و ماهیت نوعیه که اساس و ملاک این برهان است) یا به واسطه مواد است (مانند امتیاز زید از عمر و به علت داشتن دو بدن) و یا به واسطه عوارض و لواحق مواد است (مانند امتیاز دو قطعه موم در شکل) و یا به سبب فاعل است (مانند امتیاز حرارت صادر از این فاعل، از حرارت صادر از فاعل دیگر) و یا به واسطه غایت است (مانند امتیاز حرکت مستقیمی که به سمت جهت و غایتی متوجه است از حرکت مستقیمی که به سوی جهت و غایتی مخالف آن متوجه است) و مسلم است که علل و اسباب منحصر در همین چهار چیز اند و باید دانست نفوس ناطقه، در نوع و ذات متحدند و (لذا صورتی زاید بر اصل ذات و ماهیت خویش ندارند تا که از طریق تعدد صورت امتیاز و تکرار پیدا کنند بلکه) صورت نفس همان ذات و حقیقت وحدانی اوست (بر خلاف صورت جسمیه منطبع در ماده و یا صورت نوعیه متعلق به ماده که موجب امتیاز و تکرار انواع است و نه صورت جسمیه، عین ذات و جوهر ماده و نه صورت نوعیه، عین ذات نوع و تمام ذات و حقیقت نوعیه است) و اما فاعل نفس (که عقل و یا مافوق عقل است) امری است واحد نه متعدد (تا از طریق تعدد فاعل، تعدد پیدا کند) و غایت نفس، تشبه به فاعل است (و آن نیز امری است واحد نه متعدد تا که علت تعدد نفوس گردد) پس تکرار نفوس یا به سبب ماده و یا به سبب چیزی است که در حکم ماده است مانند بدن (که به عقیده ما موضوع تصرف نفس و محل تعلق نفس است نه ماده نفس و یا به سبب عوارض و لواحق ماده است) در حالتی که ما نفس را مجرد از ماده فرض نمودیم و بنا بر این، تکرار و امتیاز نفوس به سبب ماده و عوارض ماده خلاف فرض ما است. و اما دلیل بر اینکه نفس قبل از حدوث بدن به صفت وحدت نیز موجود نبوده است این است که قبول تعدد و کثرت بعد از وحدت از خواص مقادیر و لوازم آنها است و فرض ما این است که نفس به علت تجرد از ماده دارای مقدار نیست.

شك و تحقیق

ممکن است بگویند این برهانی که برای اثبات حدوث جسمانی نفس بیان گردید (مبتنی بر اینکه عروض عوارض غریب بر جوهر مجرد از ماده، محال و مستلزم اقتران اوست به ماده) در مورد نفوس پس از مفارقت از ابدان نیز جاری است (زیرا بر اساس برهان مذکور، عروض عوارض و لواحق غریبی که موجب امتیاز و تعدد آنها است، مستلزم اقتران و تعلق آنها است به ماده. در حالتی که به طور کلی ماده و ابدان را رها کرده اند) پس چه فرقی است مابین نفوسی که متعلق به ابدان اند و نفوسی که مفارق از ابدان اند (و آیا با فقدان ماده، علت و سبب تکثر و تعدد نفوس مفارق از ابدان چیست) ولی ما در پاسخ این سؤال می‌گوییم علت امتیاز نفوس و عروض عوارض غریب پس از مفارقت از ابدان، در نزد جمهور، هیأت و اوصاف و اخلاقیاتی است که در دنیا از ناحیه ابدان کسب نموده و در آنها باقی مانده اند ولی در نزد ما انحای وجودات خاص به هر نفسی است. زیرا تشخیص هر وجودی به نفس ذات و هویت اوست که متقوم به جاعل و موجد اوست (نه به واسطه ماده و یا هیأت مکتسبه و یا امور لاحقه).

و قبل از این (از بیانات مادر مورد نحوه وجود نفس) دانستید که نفوس و صورتی که مبادی فصول متعلق به اجسام اند، عبارتند از همان انحای وجودات ناشی از مواد و یا آنچه که به منزله مواد اند و دانستید که برای این نفوس و صورت اموری است سابق بر وجود آنها که مخصص ماده برای قبول آنها و هم معد وجود اوصاف و احوالی می‌باشند که عارض بر آنها می‌شوند (زیرا اختصاص یافتن نفس و یا صورت نوعی به ماده معینی و هم چنین عروض اوصاف و احوال خاصی بر نفس و یا صورت نوعی، بدون وجود مخصص و معد ممکن نیست) و نیز برای این نفوس و صورت اموری است لاحق بر وجود آنها و این امور عبارتند از اوصاف و عوارضی که لازمه ذات نفوس و صور اند، نفوس و صورتی که به ذات خویش (و بدون هیچ علت و سببی زاید بر ذات خود) متعین و مشخص اند و نیز قبل از این (در محل خود) معلوم شد که ماده مشترک مابین افراد کثیر و یا ماهیت نوعی (مشترک مابین افراد و اشخاص کثیر) در تعین و تشخیص و اختصاص یافتن به وجودی دون وجودی، محتاج اند به وجود لواحق و ممیزاتی سابق بر وجود آنها؛ و هم چنین در اختصاص یافتن آنها به آن لواحق و ممیزات محتاجند به وجود لواحق و ممیزاتی سابق بر آنها ولی هنگامی که فردی از یک ماهیت کلیه، موجود شد انعدام و زوال معدّات و مخصصات خللی در بقای آن فرد وارد نمی‌سازد، به شرط آنکه برای آن فرد، ضدی نباشد (زیرا ممکن است که آن فرد معدوم شود و ضدا و جایگزین او گردد).

پس جواهر نطقیه (یعنی نفوس ناطقه)، پس از موجود شدن (در نهاد اجسام و سپری شدن دوران تعلق به ابدان) و تجرد و رهایی یافتن از مواد، مانند سایر مفارقات و صور عقلیه، فاقد اضدادند. زیرا ماده و محل قابلی (که شرط داشتن اضداد است) ندارند. پس باقی می‌مانند به

بقای مبدأ و معاد (که آفریننده آنها است و بسوی او بازگشت می‌کنند) و اگر در آنها از ممیزات و مشخصات، هیچ نبود مگر شعور و توجه آنها به ذات خویش، همین اندازه برای امتیاز و تعدد و تکثر آنها (بعد از مفارقت از ابدان شان) کافی بود. تا چه رسد به اوصاف و ملکات و انوار و اشراقاتی که از جانب مبادی عالیه وجود بر آنها افاضه می‌گردد (و این خود نیز علت تمیز و تشخیص و تکثر آنها است).

طریقه دیگر

طریق دیگر (از طرق اثبات حدوث جسمانی نفس) اینکه اگر نفس ناطقه، قبل از بدن، (در عالمی غیر از این عالم جسمانی) موجود بود (از دو صورت خارج نبود) یا اینکه موجودی عقلانی و عقل محض بود، در این صورت، محال و ممتنع بود که سانه و حالتی در وی پدید آید که او را مجبور کند که عالم قدس (و دیار مجردات عقلیه و مقام مرتبه عقلانی) خود را ترک کند (و بدین عالم جسمانی تنزل کند) و خویش را به آفات و عوارض ناشی از تعلق به بدن دچار نماید و یا اینکه موجودی نفسانی و از سنخ جواهر نفسانی بود (که بایستی حتماً به بدنی تعلق گیرد) در این صورت برای همیشه از لا و ابد از انجام وظایف خویش (که عبارت است از تدبیر بدن) محروم و معطل می‌بود. زیرا انتقال از آن عالم بدین عالم برای وی میسر نبود، در حالتی که (طبق برهان فلسفی) هیچ موجودی در عالم عبث و معطل از تأثیر نخواهد بود.

حکمت مشرقیه

بر تو لازم است بدانی که نفس ناطقه که صورت ذات و حقیقت انسان است جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است (بدین معنی که در آغاز امر در نهاد جسم و از مواد و عناصر سازنده بدن به وجود آمده و در اواخر امر به تدریج از بدن بی‌نیاز گشته و بدن را رها کرده و قائم به ذات خویش خواهد شد) زیرا قبلاً گفته شد که عقل منفعل یعنی عقل هیولانی، آخرین درجات و مراتب جسمانیت و اولین درجات و مراتب روحانیت است، (پس انسان در مرتز مشترک مابین عالم اجسام و عالم ارواح قرار گرفته و نفس او در اوایل امر آخرین منزلی است که اجسام در سیر صعودی بدان منزل می‌رسند و سیر صعودی اجسام بدانجا خاتمه می‌یابد و نخستین منزلی است که ارواح در سیر صعودی از آنجا به منازلی عالی و رفیع تر صعود می‌کنند) پس انسان، صراط و معبری است که مابین دو عالم جسمانی و روحانی کشیده شده (و هر موجودی که بخواهد به مبدأ خویش واصل گردد، باید در حریم انسانی وارد شود و از صراط انسانیت و در صراط انسانیت به جانب مقصود رهسپار گردد).

پس انسان از نظر روح، بسیط و از نظر جسم، مرکب است و طبیعت جسم اوصاف ترین و

ظریف ترین طبایع موجودات ارضیه و نفس او نخستین مراتب نفوس عالیه است و شایسته این است که به صورت ملك مصور گردد. پس هنگامی که (این جوهر قدسی و ظایر ملکوتی در نتیجه اختلاط به ماده)، از آن مقام و مرتبه ای که شایسته و سزاوار اوست عدول نمود (و خود را اسیر و پایند تعلقات جسمانی نمود) در این صورت بقای او در این سرای مادی و دل بستگی او بدین منزلگاه جسمانی برای او اولی و احق است از ارتقا به منازل عالی روحانی و مقامات رفیع انسانی و در این هنگام از صورت انسانی بیرون می رود و صورت ملکوتی از وی سلب می گردد و با ارتکاب اعمال و افعال ناشایسته، یا صورت شیطانی و یا صورت سبعیت و بهیمیت حیوانی را برای خود کسب می کند (و داخل در سلك شیاطین و یا حیوانات درنده می شود) و برای همیشه در آتش حرمان و حسرت و ندامت می سوزد و به درجات و مراتب بهشت ارتقا نمی یابد.

پس نفوس انسانی بر حسب اوایل حدوث (که هنوز عقل هیولانی از قوه به فعل نرسیده است) صورت نوع واحدی است به نام انسان (که کلیه افراد در این مرتبه، نوع واحدند و هیچ اختلاف و تفاوتی مابین آنها نیست) ولی چون از قوه انسانیت بیرون رفتند و انسان بالفعل شدند و عقل هیولانی آنها به مرتبه عقل بالفعل نائل گردید، انواع گوناگونی خواهند شد از جنس ملانکه، و یا از جنس شیاطین و یا از جنس سباع و بهایم، که البته تبدیل آنها به این انواع بر حسب نشأ دوم و یا نشأ سوم خواهد بود (زیرا نفس در هر نشأ ای از نشأت حالت و خصوصیت جدیدی پیدا می کند که بر حسب آن حالت و خصوصیت به انواع مختلفی منقسم می گردد) و به زودی اطلاع بیشتری درباره این مطلب خواهی به دست آورد و مقصود ما از ذکر این مطلب در اینجا این بوده است که خوانندگان به طور اجمال بدانند که نفس حادث است به حدوث بدن و اینکه برای نفس پس از حدوث و تعلق ببدن اختلافات و تفاوتهایی است در جنس و نوع و شخص.

اشراق هفتم: در بیان اینکه نفس هرگز نمی میرد .

اما نفوسی که عقل هیولانی آنها عقل بالفعل شده است، هیچ شك و شبهه ای در بقای آنها بعد از فنای بدن نیست، زیرا پس از نیل به این مرتبه، قوام و تحقق آنها (به نفس ذات و هویت آنها است) نه به بدن. بلکه بدن (در این هنگام) حجاب و مانع اوست از تحصیل کمالات عقلیه و وجود نورانی عقلانی که شایسته و زبیده اوست.

و نیز فساد و تباهی هر چیزی که در معرض فساد و تباهی قرار می گیرد یا به واسطه ورود ضداوست بر او (مانند ورود سیاهی بر سفیدی) ولی (این فرضیه در مورد نفسی که به مرتبه عقلانی رسیده است، درست نیست زیرا) ضدی برای جوهر عقلی نیست. و یا به علت زوال یکی از اسباب و علل چهارگانه اوست به نام فاعل و غایت و ماده و صورت و این فرضیه نیز

درباره نفس، متصور نیست زیرا نفس، ماده ندارد و صورت او ذات و حقیقت اوست (و صورتی زاید بر ذات و حقیقت خود ندارد) و فاعل نفس و غایت او، هر دو عبارتند از ذات مقدس واجب الوجود که زوال و فنا بر وی محال است. پس ذات و حقیقت نفس باقی است به بقای ذات واجب الوجود که قیوم و مقوم اوست. پس با این دلیل زوال و عدم بر جوهر عقلی محال است.

و اما نفوسی که هنوز از قوه به فعل نرسیده اند، حکما در مورد بقا و یا فنای آنها (بعد از مفارقت از بدن) اختلاف نظر دارند.

بعضی از حکما مانند اسکندر افرودیسی معتقدند به اینکه آنها با فنا و هلاک بدن فانی و هلاک خواهند شد. زیرا دلایل مجرد نفس به خصوص دلایلی که مبتنی بر تصور معقولات اند، دلالت دارند بر مجرد نفسی که قادر بر ادراک و تصور اموری هستند که معقول بالفعل و مجرد بالفعل اند، نه اموری که معقول بالقوه و مجرد بالقوه و شایسته تجرید بالفعل اند؛ و مسلم است که برای هر کسی قدرت و توانایی این نیست که امر معقولی را صرفاً از آن جهت که معقول و عاری از شایبه خیال و حس است ادراک کند و گمان من این است که این چنین کسی نادر الوجود و در اقلیت قرار گرفته است.

و اما شیخ الرئیس در اکثر تألیفات و تصنیفات خود با نظریه اسکندر افرودیسی مخالفت نموده و برای ابطال آن چنین استدلال می کند که هیچ انسانی از ادراک بعضی از اولیات و بدیهیات از قبیل اینکه واحد، نصف اتین است و کل، بزرگتر از جزء است عاری نیست. پس با ادراک پاره ای از اولیات و بدیهیات دارای يك نوع حیات عقلی و حایز يك نوع سعادت و ولو ضعیف و ناچیز خواهد بود.

لکن گویا شیخ اخیراً متوجه ضعف و سستی این گفتار گردیده و از این نظریه عدول نموده است. زیرا در رساله ای مشتمل بر ذکر مسایلی چند به نام مجالس هفت گانه ای که مابین او و ابوالحسن عامری هنگام ملاقات او با شیخ اتفاق افتاده از وی در مورد مسایل گوناگونی پرسش نموده است (از این رأی عدول نموده و) در جواب سؤال ابوالحسن عامری دایر بر اینکه آیا ممکن است که این قوه (یعنی نفس ناطقه)، پس از ویرانی و درهم ریختن قالب و پیکر انسان باقی بماند و منفرد و مستقل به ذات خویش باشد و یا اینکه معدوم و نابود می گردد، می گوید اما مادامی که این قوه به حالت و کیفیتی است که نمی تواند افعال و اعمالی را بدون مشارکت بدن و هیكل جسمانی انجام دهد، قوام و بقای وی به ذات خویش محال است، زیرا اگر باقی بماند و نتواند عملی را مستقلاً و بدون مشارکت بدن انجام دهد، بقای او به ذات خویش امری لغو و عبث خواهد بود و قانون حکمت و تدبیر و ناموس آفرینش، هیچ موجودی را به سوی عبث سوق نمی دهد.

حکمت مشرقیه

اساس و شالوده گفتار شیخ و نظایر گفتار او (در مورد این مسئله) مبتنی است بر اعتقاد به انحصار نشأت و مراتب وجود انسان در نشأه حسیه دنیویه و نشأه عقلیه آخرویه و چون جمهور حکما بوجود نشأه دیگری از نشأت آخرویه که نشأه ای است غیر از تشأه عقلیه (به نام نشأه خیال) متفطن نشده اند ناچار در حل این مسئله به گفتن سخنان مزبور (یا سخنان دیگری) مجبور شده اند و لذا گاهی معتقد به عدم و فنا و اضمحلال بعضی از نفوس (از قبیل نفوس اطفال و عوام و جهال) شده اند (و معتقدند به اینکه این نفوس بعد از فانی شدن به کلی معدوم و فانی می شوند) و گاهی معتقد به تناسخ نفوس و ارواح سافله (یعنی نفوس و ارواح پست و یا فرومایه و تهی از علم و دانش) و نفوس ارواح متوسط در علم و دانش شده اند. اما در مورد نفوس و ارواح سافله معتقدند به اینکه این نفوس (پس از رهایی از ابدان نشان) به ابدان عنصر دیگری از انسان و یا حیوان و یا نبات و یا جماد منتقل می شود و انتقال نفس را به بدن انسان، نسخ و به بدن حیوان، مسخ و به بدن نبات فسخ و به جسم جامد رسخ می نامند و اما در مورد نفوس متوسطه معتقدند به اینکه این نفوس (پس از رهایی از ابدان نشان) به عالم افلاک صعود نموده و به جرمی از اجرام فلکی منتقل می گردند و گاهی معتقدند به اینکه بعضی از اجرام فلکی موضوع و محلی است برای تخیلات نفوس نیکو کاران و زهاد و عباد بدون اینکه در آن جرم فلکی تصرف و تدبیر کنند (همان طور که قبل از انتقال به جرم فلکی در ابدان دنیوی خود تصرف و تدبیر می کردند) و به اینکه بعضی از اجرام دখانی (که به اعتقاد آنان مافوق اجرام دنیوی و مادون اجرام فلکی اند) موضوع تخیلات نفوس اشقیاء است، (البته بدون تصرف در آنها).

این بود نظریه جمهور و اما ما با برهان و دلیل ثابت نمودیم که عوالم وجود بر سه گونه اند و اینکه مشاعر و مراتب ادراک منحصر اند در سه مقام، مقام حس، مقام تخیل، مقام تعقل و اینکه برای هر يك از این مقامات سه گانه عالمی است مناسب آن (بدین گونه که عالم محسوسات، مناسب مقام و مرتبه حس است و عالم مثال که آن را عالم خیال منفصل نیز نامند مناسب مقام و مرتبه تخیل است و عالم مجردات و مفارقات عقلیه مناسب مقام و مرتبه تعقل است).

و اما وهم و یا قوه و اهمه قوه ای است مدرک معانی و مفاهیمی که (نه بطور کلی متعلق به ماده و منطبع در ماده اند مانند محسوسات و نه به طور کلی عاری و منقطع از ماده اند مانند معقولات بلکه صوری هستند کلی و) دارای نسبت و رابطه خاصی به ماده (نه مانند رابطه صور خیالیه که صوری جزئی و مأخوذ از ماده اند). پس بنابر این، نشأه خاص و جداگانه بدین قوه اختصاص ندارد بلکه وجود این قوه وجود عقل کاذب است (زیرا معنی و مفهومی را که قوه و اهمه ادراک می کند مفهومی است کلی ولی مضاف و منسوب به ماده است) همان طور که شیطان، ملك است

ولی نه بالذات بلکه بالعرض^۸.

پس خدای متعال عالم وجود را به صورت سه نشأه مختلف و یا سه عالم مختلف آفرید، عالم دنیا و عالم آخرت و عالم برزخ که مرز مشترک و عالمی است متوسط مابین عالم دنیا و عالم آخرت.

پس جسم و عوارض جسم از عالم دنیا است و ادراک جسم و عوارض آن به وسیله حس ظاهر است و نفس و عوارض نفس از عالم برزخ است و ادراک نفس و عوارض آن به وسیله حس باطن است و عقل و معقولات آن از عالم آخرت است که آن را عالم امر می نامند (چنانکه جسم و آنچه که متعلق به جسم است آن را عالم خلق می نامند) و ادراک معقولات به وسیله عقل قدسی است (یعنی عقلی که عاری از شایبه وهم و خیال باشد).

حکمت عرشیه

محمد بن عبدالکریم شهرستانی در کتاب ملل و نحل از اسکندر (شاگرد ارسطو) نقل می کند که او در کتابی که درباره نفس نوشته است می گوید نفس بدون مشارکت بدن هیچ فعلی را انجام نمی دهد حتی تصور بالفعل؛ زیرا تصور بالفعل نیز فعلی است مشترک بین نفس و بدن (که با مشارکت بدن انجام می گیرد) و نیز او به طور ایماء و اشاره گفته است که برای نفس پس از مفارقت از بدن، هیچ قوه ای باقی نمی ماند، حتی قوه عقلیه و در این قسمت با استاد خود ارسطو مخالفت نموده، زیرا ارسطو می گوید آنچه که از کلیه قوا برای نفس بعد از مفارقت از بدن باقی می ماند، فقط قوه عقلیه است. زیرا قوه ای که خاص و ویژه نفس است (و بدن در وی هیچ گونه مشارکت ندارد) فقط قوه عقلیه است، نه سایر قوای حیوانیه تا که نفس (پس از مفارقت از بدن) به وسیله آنها احساس کند و از احساس آنها لذت ببرد ولی متأخرین از حکما و فلاسفه معتقدند به اینکه نفس (پس از مفارقت از بدن) با يك سلسله از هیأت و اوصاف و اخلاقیاتی که با مشارکت بدن کسب نموده است، باقی می ماند تا که در آن عالم به دستگیری آنها مستعد قبول و پذیرش هیأت و اوصاف ملائکه گردد (زیرا احراز صفات و کمالات و مقامات ملکوتیان بدون شایستگی و لیاقت و داشتن اوصاف و فضایل عالیه نفسانی ممکن نیست).

تا بدین جا سخنان شهرستانی خاتمه می یابد؛ ولی ما برای جمع بین سخنان اسکندر و ارسطو (و رفع اختلاف مابین آنان) می گوئیم مقصود اسکندر از عدم بقای قوه عاقله، عدم بقای قوه عاقله ای است که از قوه به فعل نرسیده (و در مرتبه عقل هیولانی باقی مانده است) و

۸. پس همانطور که شیطان ملك بالعرض است نه بالذات، قوه و اهمه نیز عقل کاذب است نه عقل صادق و مقصود از ذکر این جمله فقط تنظیر است. - م.

مقصود ارسطو از بقای قوه عاقله، بقای قوه عاقله ای است که عقل بالفعل شده است. پس با این توجیه اختلاف و تناقضی مابین سخنان شاگرد و استاد نیست.

و اما گفتار این فیلسوف دایر بر اینکه برای نفس (پس از مفارقت از بدن) قوه دیگری بجز قوه عقلیه وجود ندارد، تا که به وسیله آن قوه احساس کند و از احساس اشیا لذت برد، مبتنی است بر اعتقاد به امتناع مفارقت قوه حیوانیه مدرک محسوسات باطنیه از این عالم (و اینکه وجود این قوه در نفس انسان، مختص بدین عالم و از لوازم بدن است) ولی به عقیده ما این اعتقاد، درست نیست و ما قبلاً در محل خود برهانی قاطع بر بقای قوه حیوانیه مدرک جزئیات برای نفس بعد از مفارقت از بدن بیان کردیم (و ثابت کردیم که قوای حیوانیه مدرک جزئیات نیز مانند قوه عقلیه مدرک کلیات در مصاحبت نفس به عالم آخرت ارتحال می یابند). پس نتیجه این مطلب این شد که نشاء متوسط بین نشاء عقلیات و نشاء حسیات معاد و میعاد نفوسی است که متوسط بین ملائکه و حیوانات لحمیه فاقد ادراک و شعورند (که نه مانند ملائکه دارای مقام مرتبه تجرد عقلی اند و نه مانند حیوانات لحمیه از قبیل خراطین و حلزونات، فاقد ادراک و شعورند و فقط دارای حس لامسه اند) پس این گونه نفوس متوسط بین ملائکه و حیوانات لحمیه با اینکه مجردند از بدن جسمانی دنیوی، مجرد از تعلق به بدن مثالی اخروی نیستند و لذا با داشتن سمت حیوانیت و مشاعر و مدارک حیوانی به سرای پاداش ارتحال می یابند و در آن جا پاداش و یا کیفر اعمال خویش را می بینند و لذت و الم را درک می کنند و آیه شریفه «وإن الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون» (و همانا سرای آخرت سرای زندگی است اگر بدانند - سوره عنکبوت، آیه ۶۴) ناظر به همین مطلب است.

اشراق هشتم: در بیان اینکه برای هر انسانی نفس واحدی است

بعضی چنین گمان کرده اند که در ما سه نفس وجود دارد. نفس انسانی و دیگری نفس حیوانی و دیگری نفس نباتی ولی جمهور حکما بر آنند که نفس موجود در ما یکی است و آن فقط نفس ناطقه است لکن برای آن نفس (به اعتبار افعال و آثار صادر از وی) قوا و مشاعر گوناگونی است (که نفس به وسیله آنها مصدر افعال و اعمال مختلفی است) زیرا (تو کلیه افعال و اعمال صادر از خود را به ذات خود نسبت می دهی و) می گویی احساس کردم، غضب کردم، ادراک کردم، حرکت کردم. پس مبدأ کلیه افعال نامبرده، تو هستی و تو همان نفس دارای شعوری (که همه افعال را با علم و شعور به خود نسبت می دهی) پس تو دارای نفس واحدی و کلیه قوا همگی از لوازم این نفس اند.

حکمت عرشیه

چون نفس انسانی از سنخ ملکوت (و عالمی مافوق عالم اجسام و اجرام) است لذا دارای وحدتی است به نام وحدت جمعیه (یعنی وحدتی که در عین وحدت و بساطت جامع جمیع مقامات و مراتب جمادی و نباتی و حیوانی و عقلانی است) ظل وحدت الهیه (جامع جمیع مقامات وجودیه) پس نفس در مرتبه ذات خویش هم عاقل و هم متخیل و هم حساس و هم رشد و نمو دهنده بدن و هم محرك بدن و هم طبیعت ساری در جسم است. همان طور که فیلسوف عالیقدر (بدین نکته اشاره کرده) می گوید نفس دارای اجزای سه گانه نباتی و حیوانی و نطقی است (و البته تعبیر به اجزا تعبیر تسامحی است. زیرا نفس بسیط است نه مرکب از اجزا. بلکه اجزای نامبرده درجات و مقامات مختلف اویند) پس نفس (که آیت عظمای الهی و دارای وحدت جمعیه ای ظل وحدت الهیه و در عین وحدت دارای درجات و مراتب مختلفی است) گاهی از مقام و مرتبه شامخ خویش به درجه و مرتبه حواس ظاهری تنزل می کند و این هنگامی است که می خواهد محسوسات این عالم را ادراک کند و آلات حواس پنجگانه را به کاربرد (تا از ادراک آنها ضروریات حیات جسمانی و حیوانی خویش را تأمین کند) و لذا در هنگام ابصار مبصرات، عین قوه باصره و چشم بینا می شود و در هنگام استماع مسموعات، عین گوش شنوا می شود و هم چنین در مورد بقیه حواس پنجگانه ظاهری حتی حس لامسه و قوای مباشر تحریک که نفس در مرتبه هر یک از آنها عین آنها می شود (با اینکه حواس پنجگانه ظاهری به خصوص حس لامسه و قوای مباشر تحریک، همگی قوای جسمانی و متمرکز در آلات جسمانی اند).

و نیز همین نفس هنگام ادراک معقولات آنچنان اوج می گیرد و به عالم علوی و نشاء عقلانی صعود می کند و به مقام و مرتبه عقل فعال نایل می گردد بلکه عین عقل فعال و با او متحد می شود بدان گونه که حکمای عالم مقام و آنان که در حکمت قدمی راسخ دارند آگاهند (پس نفس با وحدت و بساطت، در جمیع مراتب و شئون جسمانی و روحانی خویش تجلی می کند و خویشتن را در هر مرتبه و مقامی بدان مرتبه و بدان صورت نشان می دهد. همان طور که ذات مقدس واجب الوجود با وحدت و بساطت تام و اتم خویش در جمیع شئون و مقامات و مراتب عالم وجود تجلی می کند و خود را در هر موجودی به صورت آن موجود نشان می دهد).

و اما آنان که به مقام و منزلت حکمای راسخ در حکمت نرسیده اند، چنین پنداشته اند که اگر چنین باشد هر آینه نفس، متجزی و دارای اجزای مختلفی خواهد شد (تا که بهر جزئی از اجزا عملی را انجام دهد) و هر آینه عقل فعال به تعداد نفوس عاقله منقسم به اقسامی و متجزی به اجزایی چند خواهد شد (در صورتی که هر نفسی به جزئی از اجزای عقل فعال متصل و متحد گردد و سهمی از علوم عقل فعال را احراز کند) و یا اینکه باید هر نفسی از آنچه که سایر نفوس در

نتیجه اتصال به عقل فعال آگاه شده اند آگاه گردد (در صورتی که همگی بطور یکسان با عقل فعال اتصال و ارتباط یابند و نیز لازم می آید که هر نفسی به جمیع علوم و حقایق کلیه موجود در عقل فعال آگاهی یابد، در صورتی که اتصال عقل به فعال کامل باشد) ولی بحمدالله برهان قاطع عقلی این پرده های اوهام و تخیلات واهی را از چهره حق و حقیقت برداشته (و حق و حقیقت را آشکار ساخته) است و چه بسا بسیار نیکو است تمثیل و تشبیه عقل فعال (و تابش انوار او بر نفوس شایسته) به آفتابی که از طریق روزنه ای بر داخل اطاقی می تابد و اطاق به علت داشتن يك ماده کبریتی، از نور و حرارت آن روشن و گرم می شود و از شعله های تابنده آن مشتعل می گردد.

پس این مثال (که در مورد نفس و ظهور وی در جمیع مقامات و درجات بیان کردیم) بهترین مثالی است برای مراتب آثار نفس در نبات و حیوان و انسان (و اینکه کلیه آثار نباتی و حیوانی و انسانی همگی صادر از ذات نفس اند به اعتبار داشتن درجات و مراتب گوناگون).

پس همان طور که نور شدید مشتمل است بر مراتب انواری مادون آن و اشتمال آن بر آن مراتب، مانند اشتمال مرکب بر اجزای بسیط و یا از باب استلزام و در برداشتن اصل، فروعی را که مباین با اویند نیست^۹ همین طور وجود قوی، جامع جمیع مراتب وجودات ضعیف و مشتمل بر آنها است و لذا کلیه آثاری که مترتب بر وجودات ضعیف اند، به نحو اتم و اکمل، مترتب اند بر وجود قوی با وحدت و بساطت آن و همچنین آثار وجود قوی، پیوسته با اشتداد قوت و ازدیاد فضیلت وجود، اشتداد و ازدیاد می یابد.

تذکره

درجه نفس انسانی تا زمانی که جنین در رحم مادر است درجه نفی نباتی است ولی درجه طبیعت جمادی را طی نموده است.

پس جنین، نبات بالفعل و حیوان بالقوه است. زیرا در این موقع، حس و حرکت ارادی (که از خواص و لوازم حیوانیت اند) ندارد و به واسطه داشتن قوه و استعداد نیل به درجه حیوانیت از سایر نباتات ممتاز می باشد (زیرا نباتات قوه و استعداد نیل به مرتبه حیوانیت ندارند) و چون طفل از شکم مادر بیرون آمد، تا قبل از رسیدن به سن رشد و بلوغ جسمانی در حد درجه نفوس حیوانیه است، و سپس نفس حیوانیه او به نفس ناطقه یعنی نفسی که به وسیله فکر و تأمل در مسایل، قادر بر ادراک کلیات است مبدل می گردد. پس اگر در وی استعداد ارتقا به درجه نفس قدسیه و عقل بالفعل باشد، در حد سن چهل سالگی بدان درجه و مقام نایل می گردد و آن طلّیعه و

۹. زیرا نور، بسیط است نه مرکب و انوار ضعیف، در ذات و حقیقت نورانیت مباین با نور شدید نیستند. - م.

تذنیب عرشی

پس آنچه که صاحب کتاب مطارحات در جواب کسی که در مورد تجرد نفس دچار شک و تردید شده و (برای اثبات حیرت و تردید خود) به گفتار گوینده که می گوید داخل شدم، خارج شدم، ایستادم و نظایر آن از افعال جسمانی صادر از جسم استدلال نموده و می گوید این جملات و عبارات، استعمال مجازی اند و نباید آنها را ملاک و میزان تشخیص حقایق و تحقیق در مسایل عقلی قرار داد. به نظر ما درست نیست. زیرا کرا را دانستید که برای نفس شئون و درجات و مراتب بسیاری است که از آن جمله مرتبه طبیعت ساری در جسم است (که به اعتبار این مرتبه، مصدر اعمال و افعال جسمانی است) پس این اطلاقات و جملات، اطلاقات حقیقی است نه مجازی.

حکمت مشرقیه

باطن انسان (یعنی ذات و حقیقت او) هر لحظه (به حکم حرکت جوهریه در معرض تغییر و تبدیل قرار گرفته و با انحفاظ اصل ذات و حقیقت در مسیر استکمال، مراتب گوناگونی را طی می کند و بدین اعتبار در هر آن) از نوعی به نوع دیگری انتقال می یابد ولی مردم از این نکته، در ورطه غفلت و بی خبری افتاده اند مگر آنان که خدای متعال حجاب غفلت را در این عالم از دیدگان آنها برداشته (و به نور عرفان و با چشم کشف و شهود بدین حقیقت راه یافته اند) و اما اکثر مردم همان طور که آیه شریفه «بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ» بلکه ایشان از خلق جدید در شک و شبهه هستند - سوره ق، آیه ۱۵ حکایت می کند، از درک و فهم این حقیقت در ورطه غفلت و یا در اشتباه افتاده اند. حتی شیخ الرئیس و آنان که در مرتبه و درجه او قرار گرفته و از سران حکما به شمار می روند (مانند فارابی، معلم ثانی و خواجه نصیر الدین طوسی) و چنانکه معروف است شاگرد او بهمنیار، در ضمن بحث و مناظرات علمی از وی پرسید که آیا تبدیل ذات و حقیقت، امری است ممکن، او در جواب گفت ممکن نیست.

ولی در این مسئله حق با شاگرد است نه با استاد. زیرا برای نفس به اعتبار تعلق وی بدو طرف متخالف، یعنی عقل و هیولی، دو جهت متخالف است یکی جهت استمرار و ثبات (باعتبار تعلق به عقل) و دیگری جهت تجدد (به اعتبار تعلق به هیولی) و هر کس که به وجدان خویش مراجعه کند خواهد دریافت که هویت او در حال حاضر غیر از هویت او در آن گذشته و آن آینده است (و اگر این مطلب را با این کیفیت و خصوصیت درک نکند لا اقل می فهمد که هویت او در حال حاضر غیر از هویت او در زمان گذشته و زمان آینده است) و خواهد دانست که این اختلاف و مغایرت نه صرفاً به علت اختلاف عوارض است بلکه ناشی از اختلاف اطوار و درجات و مراتب ذات واحد است و در قرآن مجید آیات بسیاری است که دلالت می کند بر تحول و تبدل انسان در ذات و جوهر او مانند آیه شریفه «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» (ای انسان تو در راه خداوند می کوشی و او را ملاقات خواهی کرد - سوره انشقاق، آیه ۶) و آیه شریفه «انا الی ربنا منقلبون» (ما به سوی پروردگارمان بازمی گردیم - سوره اعراف، آیه ۱۲۵) و آیه شریفه «ارجعی الی ربک» (بازگرد به سوی پروردگارت - سوره فجر، آیه ۲۸) و آیه شریفه «وینقلب الی اهله مسروراً» (و به سوی کسانش شادمان بازمی گردد سوره انشقاق، آیه ۹).

حکمت عرشیه

ای حکیم بدین هیكل شگفت انگیز اسرار آمیز انسانی (که هم از نظر ظاهر و صورت و هم از نظر باطن و معنی شاهکار خلقت و مظهر اتم قدرت است. و به اعتبار وجود اسرار حیرت آمیز در وی) به نام حکمت نامیده شده است و بدین کتاب (بزرگ آفرینش) که مملو از علوم ربانی (و آیات و کلمات الهی است) به خوبی نظر کن و در این میزان که (بهترین وسیله سنجش اوصاف و احوال و علوم و اسرار است و) در زیر سقف آسمان به عدل و داد قرار داده شده است، دقت و تأمل کن و به فرموده پروردگار که منی فرماید «اقرأ کتابک» (سوره اسراء، آیه ۱۴) کتاب اعمال و اوصاف خویش را (ورق به ورق، صفحه به صفحه) بخوان که این کتاب ما است که با شما به حق و راستی سخن می گوید (و اعمال و افعال و سجایای شما را به حقیقت نشان می دهد) و ما در این کتاب صورت اعمال و اخلاق و سجایای شما را استنساخ می کردیم. پس حساب اعمال و افعال خویش را بررسی کن که تو خود برای محاسبه نفس خویش کافی هستی؛ و شاید بدین میزان عدل الهی اندازه و مقدار حسنات و سیئات خویش را بشناسی و به دستور پیامبر اکرم که فرموده است «حاسب نفسك قبل ان تحاسب غدا» (عمل کن و نخست در این صراط مستقیم (یعنی صراط نفس) بیاندیش و سپس بر آن صراط بسوی پروردگار و آفریننده عالم گام بردار که این صراط، صراط خدای بزرگ و پروردگار محمود و محبوب شما است و در گفتار او در قرآن

مجید که می فرماید «وان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبلَ ففرق بکم عن سبيله» (این صراط مستقیم من است در آن بیوی و راههای دیگر در پیش مگیر که گمراه شوی - سوره انعام، آیه ۱۵۳) تدبیر و تأمل کن (تا این صراط را بشناسی و ارج و منزلت آن را بدانی و آن را وسیله نجات و نیل به سعادت ابدی خویش قرار دهی).

پس در معرفت نفس ناطقه و قرائت این صحیفه الهیه و کتاب (تکوینی) که حاوی حکمت (و آثار علم و قدرت) و مشتمل بر فصل الخطاب است به مقصود خود دست خواهی یافت و به اصل و حقیقت وجود پی خواهی برد و درهای آسمان (علم و معرفت و کشف و شهود) بر تو گشوده خواهد شد و ملائکه (وحی و ارشاد) از هر دری بر تو وارد و نازل خواهند شد و بدون حساب و کتاب داخل در بهشت خواهی شد و اگر نمی توانی که به خوبی و شایستگی این کتاب را بخوانی و حال آنکه خدای بزرگ قرائت و درایت آن را بر تو واجب نموده و یا اینکه نمی توانی بدانی که چگونه با این میزان قسط و عدل الهی اعمال و افعال خویش را بسنجی و چگونه کردار و رفتار خود را محاسبه کنی، در حالی که خدا و رسول او تو را بدین کار امر فرموده اند و یا اینکه نمی دانی که چگونه بر این صراط مستقیم الهی گام برداری و حال آنکه از ناحیه خدا و پیامبر گرامی بدین کار و پیروی از این راه مأمور گشته ای. در این صورت به محفل دوستان و برادران ناصح و مشفق که (این راه را پیموده اند و به وصال حق نایل گشته اند) داخل شو و راه و روش ایشان را برگزین و راهنمایی ایشان را از جان و دل بپذیر به شرط آنکه حجاب عصبیت و جحد و انکار از چهره دل برداری و نخست لباس تقلید (از جهال و بیگانگان) را از تن به در کن و قلاده شهرت و ریا و خودسازی را از گردن بیرون آر (و خود را از این قید و بند که مانع بزرگی است از پیمودن راه خدا را کن) و زنگ و غبار خود آرای و خود نمایی و صحنه سازی در برابر عوام الناس را از صفحه قلب و دیده بصیرت بزدای تا که پیام زنده به تو آنچه را که خدا و رسول به آنان آموخته و بشناسانند به تو آنچه را از حق که شناخته اند تا (در نتیجه ملازمت با آنان) به سیرت و سجایای فاضله ایشان متصف گردی و با آنان در راه حق و حقیقت همگام شوی و به سنت و روش پسندیده آنان عمل کنی و با دیده حق بین و چشم باطن به حقایق اشیاء نظر کنی و در دین خدا و اسرار احکام الهی واقف و آگاه شوی همان طور که آنان واقف و آگاه شدند و در مدینه علم و حکمت داخل شوی همان طور که آنان داخل شدند و از عذاب قبر (و رنجهای پس از مرگ) نجات یابی و به روح معرفت و یقین زنده شوی و آنچنان زندگی کنی که کاملاً در علم و عمل زندگی کردند و در زمرة پیشوایان نیکو کار محشور شوی.

اشراق نهم: در بیان اینکه نفوس قابل تناسخ نیستند

تناسخ (یعنی انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر) در نزد ما به سه قسم تصور می شود. قسم

اول عبارت است از انتقال نفسی در این عالم از بدنی به بدنی دیگر مباین و جدا از او بدین نحو که حیوانی بمیرد و نفس او به بدن حیوان دیگری و یا به بدنی غیر از حیوان منتقل گردد، خواه (انتقال نفس از بدنی به بدن دیگری) انتقال از موجود اخس به موجود اشرف باشد (مانند انتقال نفس اسب مثلاً به بدن انسان) و یا بالعکس (مانند انتقال نفس انسان به بدن اسب مثلاً و یا به جسم نباتی و یا جسم جمادی) و این قسم از تناسخ با برهانی که بزودی بیان خواهیم کرد محال و ممتنع است.

قسم دوم عبارت است از انتقال نفس از این بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دار دنیا کسب نموده است و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است ظاهر می گردد؛ چنانکه صحت این مطلب در مبحث اثبات معاد جسمانی بر شما مکشوف خواهد شد و این امری است که در نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم گردیده و از ارباب شرایع و ادیان و ملل نیز نقل شده است و لذا گفته اند «مأمن مذهب الا و للتناسخ فيه قدم راسخ» (هیچ مذهبی نیست که تناسخ در آن مقام شامخی نداشته باشد) و آیات بسیاری از قرآن مجید که در مورد تناسخ وارد شده است همگی بر همین قسم از تناسخ تفسیر و توجیه می گردد و گمان من این است که اصرار و تأکید بر ثبوت تناسخ از ناحیه اساطین و بزرگان حکمت مانند افلاطون و پیشینیان او از حکمایی که انوار حکمت را از انبیاء و مشکات نبوت اقتباس نموده اند نیز در باره همین قسم از تناسخ است زیرا ایشان بصیرت و فروغ کشف و شهود باطن نفوس و آن صوری را که بر طبق نیات و اعمالشان بدان صور محشور می شوند مشاهده کرده اند و دیده اند که اعمال و افعال آنان در نظرشان مجسم می شوند.

و نیز با همین چشم ملکوتی دیده اند که چگونه در دار دنیا بر ای نفوس اشخاص به علت تکرار اعمال و افعال جسمانی، ملکاتی مناسب با آن اعمال و افعال پدید می گردد تا بدان حد که صدور آن اعمال و افعال از آنان پس از حصول ملکات سهل و آسان می گردد (ولذا وجود و رسوخ آن ملکات باعث می شود که شخص در عالم آخرت به صورت حیوانی ظاهر گردد که آن اوصاف در وی غلبه دارند) و چون ایشان بدین مرتبه از کشف و شهود نایل شده بودند، لذا صریحاً قایل به تناسخ شدند و معنای این تناسخ، حشر نفوس است به صوری که مناسب با اوصافی است که بر آنها غلبه نموده است. همان طور که خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وَجْهِهِمْ» (سوره اسراء، آیه ۹۷) یعنی ما در روز قیامت آنها را بر گونه هایشان محشور می کنیم. یعنی به صور حیواناتی که در هنگام ایستادن و یا راه رفتن سر را بزر می افکنند و نیز می فرماید «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (سوره تکویر، آیه ۵). زمانی که حیوانات محشور می شوند. معلوم است که مقصود، حشر انسانها است به صورت حیوانات و

نیز می فرماید «تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ السُّنَنُهَا وَآيَدِيهِمْ وَارْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سوره نور، آیه ۲۴) یعنی زبانها و دستها و پاهایشان شهادت می دهند به کارهایی که در دنیا می کردند. البته مقصود این است که به صورت حیوانی محشور می شوند که زبان و دست و پا و سایر اعضا و جوارح آن شاهد و گواه بر رسوخ ملکاتی در نفوس آنان بوده است که مناسب با صورت آن حیوان و موجب ظهور آنان بدین صورت گردیده است و نیز می فرماید «قَالُوا لَجُلُودُهُمْ لِمَ شَهِدَتْ عَلَيْنَا» (سوره فصلت، آیه ۲۱). به پوست بدن خویش می گویند چرا بر علیه ما شهادت دادید. مسلم است که مقصود از پوست بدن، صورت و پیکری است که بدان صورت و پیکر محشور شده اند.

و نیز می فرماید «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (سوره یس، آیه ۶۵) در آن روز ما بر دهان ایشان مهر خاموشی و سکوت می زنیم و دست های ایشان با ما سخن می گویند و پاهای آنان به کارهایی که در دنیا کرده اند گواهی می دهند. معلوم است که مقصود این است که به صورت حیوان صامت که قادر بر تکلم نیست محشور می شوند و دست و پای آن حیوان شاهد بر رسوخ ملکات و اعمال و افعالی در نفوس آنان که مناسب با آن حیوانی است که به صورت آن محشور شده اند. و نیز در حدیث از قول پیامبر گرامی نقل شده که می گوید «يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَىٰ وَجْهِهِمْ مُخْتَلَفَةً» مردم به صورتهای گوناگون محشور می شوند. یعنی بعضی به صورت انسان و بعضی به صورت حیوانات محشور می شوند و نیز می گوید «يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَىٰ نِيَّتِهِمْ». مردم بر طبق نیات و سرائر خویش محشور می شوند. پس اگر نیت و سریرت او نیت و سریرت انسان نیکوکار باشد به صورت انسان، والا به صورت حیوانی که مناسب با آن نیت و سریرت است محشور می گردد. و نیز می گوید «يُحْشَرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَىٰ صُورَةِ يَحْسَنُ عِنْدَهَا الْقُرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ» یعنی بعضی از مردم در روز قیامت به صورتی محشور می شوند که صورت بوزینه و خوک در برابر آن زیبا است.

و نیز می فرماید: «کما تعیشون تموتون و کما تنامون تبعثون». معنای جمله اول این است که بدان حالت و کیفیت و بدان نیت و سریرت که در دنیا زندگی می کردید می میرید. پس صورت اخروی شما بر طبق اعمال و افعال و سرائر و نیات دنیای شما است و معنای جمله دوم این است که بدان گونه و کیفیت که بخواب می روید و به عالم دیگری به نام عالم خواب قدم می نهید و در عین خواب و بی خبری از این جهان، با حواس پنج گانه خود همه چیز را احساس و ادراک می کنید همین طور و به همین کیفیت در سرای آخرت محشور می شوید و با حواسی نظیر همین حواس پنج گانه ظاهری همه چیز را لمس و احساس می کنید. (وراستی همان طور که گفته اند «كَلَامُ الْمَلُوكِ مَلُوكُ الْكَلَامِ» سخنان پیامبر اکرم در این مقام عالی ترین و حکیمانه ترین سخنی است که ممکن است بیان کرد و هیچ فیلسوف و یا عارف ربانی نمی تواند مسئله مرگ و حیات و

مسئله حشر و تشبیه آن را به خواب بدین دقت و رقت و لطافت و متانت بیان کند).

(و باید دانست که یکی از اقسام تناسخ ارواح و تحول و انقلاب، مسخ است و آن بر دو قسم است یکی مسخ باطنی بدون تغییر صورت، دیگری مسخ باطنی با تغییر صورت که ذیلاً بیان خواهد شد). پس این نسخ (که در حدیث مذکور بدان اشاره شده است) مسخ باطنی است بدون آنکه (صورت تغییر کند و) اثری از صورت مسخ شده در ظاهر آشکار گردد بدان گونه که صورتهای اشخاص در باطن مسخ شده را به صورت انسان مشاهده کند ولی آنها در باطن خویش موجود دیگری هستند به نام ملك (اگر از سنخ اولیا و مقربین درگاه الوهیت باشند) و یا به نام شیطان (اگر رانده و مردود و اهل فسق و فجور و ریا باشند) و یا به نام کلب و خنزیر و یا شیر و یا حیوان دیگری که مناسب با باطن آنان است (اگر صفت آنها در آنان رسوخ کرده باشد).

و اما قسم سوم از اقسام تناسخ (که ما آن را مسخ یا تغییر صورت نامیدیم) آن است که باطن انسان مسخ شود و ظاهر او نیز از صورت اولی انسانی که قبلاً داشت به صورت باطنی وی که بدان صورت مسخ شده است انتقال یابد و این (مسخ که در حقیقت بدترین اقسام تناسخ و رسوا کننده است) به علت طغیان و غلبه قوه نفسانیه اوست تا به حدی که مزاج و شکل او را از مزاج و شکل آدمی به مزاج و شکل حیوانی مناسب با صفت باطنی او تغییر و تبدیل می دهد و این قسم از تناسخ و مسخ (از نظر علمی و فلسفی) جایز و ممکن است، بلکه در مورد گروهای از کفار و فساق و فجار که شقاوت نفس در آنها غالب و نیروی عقل و درایتشان ضعیف و قاصر بوده است، به وقوع پیوسته است و ناگفته نماند که مسخ باطنی (بدون تغییر صورت ظاهری) در این زمان معاصر بسیار است (و کسانی را می شناسیم که به ظاهر انسان اند ولی در باطن حیوانی درنده و یا حشره ای گزنده و دشمن انسانهای واقعی اند) همانطور که مسخ باطنی توأم با مسخ ظاهری و خروج از صورت انسانی طبق آیات قرآنی در طایفه بنی اسرائیل روی داده چنانکه خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «وَجَعَلْ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» (سوره مائده، آیه ۶۰) و نیز می فرماید «وَكُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (سوره بقره، آیه ۶۵).

و اما مسخ باطن بدون ظاهر، شاهد و گواه بر صحت آن گفتار پیامبر اکرم است درباره گروهای از امت خویش که می فرماید ایشان در علانیه و آشکار برادران و دوستداران شمایند ولی در باطن و پنهان دشمنان شمایند. زبانیشان در مقام گفتار از عسل شیرین تر است ولی دلهایشان دلهای گریان خونخوار. آنان برای فریب مردم و نشان دادن نرمی و شفقت، لباس میش بر قامت خویش می پوشند و خویشتن را بسان میش شخصی نرم و رنوف و عاری از خطر جلوه می دهند.^{۱۰}

۱۰. تأییدین جا ترجمه گفتار پیامبر (ص) تمام شد.

این است مسخ باطن که قلب او قلب گرگ و صورت او صورت انسان است. امید است که خدای متعال ما را از شر این افراد و از این نابکاریهای درهم شکننده روح و جسم رهایی بخشد.

حکمت عرشیه

بطلان تناسخ به معنی اول با توجه به دلیل و برهانی که قبلاً بیان گردید ظاهر و آشکار است زیرا دانستید که درجه نفس در آغاز حدوث، درجه طبیعت ساری در اجسام است، سپس به تدریج بر حسب استکمالات ماده (به وسیله حرکت جوهریه) ترقی می کند تا بدانجا که درجه نباتی و حیوانی را نیز احراز کند. پس هنگامی که برای نفس، فعلیتی (در یکی از درجات) حاصل گشت دیگر ممکن نیست که (با انتقال به بدن دیگر) از فعلیت به قوه و استعداد محض بازگردد (و مراحل و درجاتی را که در نتیجه استکمال ذاتی احراز نموده است از دست بدهد، زیرا سیر قهقرای و بازگشت به حالت ابتدایی در عالم آفرینش که پایه و اساس آن بر حرکت صعودی است محال و ممتنع است مگر آنکه دوران عمر و بقای موجودی بسر آمده باشد و به جانب فساد و تباهی روی نهد و اجزای وجودی وی به کلیات طبیعت پیوند نه اینک به سازمان جدیدی از سازمانهای خلقت انتقال یابد و حرکت قهقرای را حکما فساد نامند نه بازگشت به حال اول).

و نیز قبلاً گفته شد که صورت و ماده، در حقیقت، موجود واحدی هستند دارای دو جهت به نام فعل و قوه و هر دو با هم (در ذات و جوهر خویش) حرکت می کنند و به تدریج راه استکمال را می پویند و در مقابل هر قوه و استعدادی فعلیت خاصی است (که در نتیجه حرکت بدان فعلیت نایل می گردد). پس ممکن نیست نفسی که درجه نباتی و درجه حیوانی را احراز نموده است، مجدداً به ماده منی و یا جنین در شکم مادر تعلق گیرد و نیز قبل از این بر شما معلوم شد که صورت منی از حد و مرتبه طبیعت جرمی تجاوز نموده است (تا که شایسته تعلق نفس گردد) و اینکه صورت جنین تا زمانی که در رحم مادر است به درجه نفس نباتی نایل نگردیده است (تا شایسته تعلق نفس ناطقه، حایز درجات و مراتب سه گانه گردد) و آرزوی بازگشت بدین عالم (و تعلق نفس به منی و یا به جنین و یا به بدن دیگری) چنانکه خدای متعال از قول اشعیا که در روز جزا می گویند «یا لیتنی کنت تراباً» (ای کاش من خاک بودم و به خاکیان ملحق می شدم - سوره نبا، آیه ۴۰) آرزوی محال و ممتنع الوقوع است و هم چنین تحقق مدلول سخن خدا (که به مدلول آیه شریفه «یا لیتنا نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل» کاش ما را باز می گردانند تا عملی جز آنچه کردیم، می کردیم - سوره اعراف، آیه ۵۳) حاکی از تمنای بازگشت به دنیا است امری است محال) زیرا خداوند متعال بازگشت به دنیا را بر آنان حرام فرموده است. زیرا در فیض الهی و تجلی وی تکرار و تعدد نخواهد بود.

اشراق دهم: در ضعف برخی از دلایلی که بر بطلان تناسخ بیان کرده اند ورد دلایل معتقدین به تناسخ

دلیل مشهور در بیان امتناع تناسخ این است که چون بدن دارای مزاج شد، بی درنگ مستحق افاضه نفسی از ناحیه مبدأ فیاض می گردد. پس اگر نفس دیگری بدین بدن انتقال یابد، بدن واحد دارای دو نفس خواهد شد در حالتی که وجدان و واقعیت این مطلب را تکذیب می کند. (این بود تقریر دلیل مشهور) ولی ممکن است شخصی (از معتقدین به تناسخ) دعوی احتیاج به افاضه نفس جدید را رد کند و بگوید (بدن پس از حصول مزاج احتیاجی به افاضه نفس جدید از ناحیه مبدأ فیاض ندارد) بلکه ممکن است نفسی که مرتبه نباتی و مرتبه حیوانی را احراز نموده است از بدن دیگری بدین بدن انتقال یابد و سپس به مرتبه نفس انسانی نایل گردد و اگر (معتقدین به بطلان تناسخ) این نظریه را رد کنند و بگویند که در صورتی که مزاج نبات استحقاق افاضه نفس نباتی داشته باشد (و نباتات پس از حصول مزاج نباتی بی درنگ دارای نفس نباتی شوند) بنابراین مزاج انسان در داشتن استحقاق افاضه نفس انسانی سزاوارتر است، شخص مخالف می تواند این گونه اولویتها را در عالم اتفاقات (و عالمی که همه گونه اموری در تحت هر شرایطی به وجود می آیند) بپذیرد و سپس با تسلیم اینکه مزاج اشرف، (چون مزاج انسان) مستدعی نفس اشرف است (به نام نفس ناطقه) بگوید نفسی که به بدن مولود انسانی منتقل می گردد، نفسی است که درجات نباتی و درجات حیوانی را طی نموده و به مرتبه انسانی نایل گردیده است.

ولی به عقیده ما این گفتار اخیر شخص مخالف صحیح نیست. زیرا این گفتار نقض می گردد به نفوس فلکی. زیرا اجساد فلکی بی نهایت شریف اند، در حالتی که از نبات و حیوان نفسی به آنها منتقل نگردیده است (و حال آنکه طبق کلام اخیر شخص مخالف باید نفسی که به جرم اشرف افاضه می گردد نفسی باشد که درجات نباتی و درجات حیوانی را احراز نموده باشد).

سپس می گوئیم ما با او در این گفتار موافقت می کنیم و می گوئیم مزاج انسانی حاصل نمی گردد، مگر بعد از مزاج حیوانی و مزاج حیوانی حاصل نمی گردد مگر بعد از مزاج نباتی و همین طور مزاج نباتی حاصل نمی گردد مگر بعد از حصول طبیعت جسمیه و هیولای حامل صورت جسمیه. پس اگر مقصود شخص مخالف از طی درجات نباتی و حیوانی در باره نفس منتقل به بدن دیگری همین معنا باشد، باید گفت نفس انسانی (که پس از حصول مزاج انسانی به وی افاضه می گردد) طبق عقیده و روش ما نیز چنین است (یعنی نفسی است که به دستیاری حرکت جوهریه، کلیه درجات نباتی و حیوانی را طی نموده و به اولین درجات انسانی رسیده است) همان طور که در آیه شریفه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً»

(همانا گذشت روزگار درازی بر انسان و هنوز قابل ذکر نبود- سوره دهر، آیه اول) و آیه شریفه «وَقَدْ خَلَقْتكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً» (و ترا پیشتر آفریده بودم و پیش از آن هیچ نبودی- سوره مریم، آیه ۹) بدین نکته اشاره شده است زیرا هر دو آیه مذکور در حقیقت ناظر به تحولات و تبدلات و استکمالات جوهری و طی درجات و مراتب جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی می باشند.^{۱۱} پس اگر مقصود شخص مخالف (از گفتار خود که می گوید نفس منتقل به بدن انسان نفسی است که درجات نباتی و حیوانی را طی نموده است) انتقالات و تحولات نفسانیه است که در ماده بدن واحد بر حسب تزايد استعدادات و تکامل درجات پدید می آید، این امری است مسلم که بدون شك و تردید در نفس انسان به وقوع می پیوندد و اگر این شخص این تحولات و استکمالات جوهری و طی درجات را تناسخ نامد از نظر ما در این نام گذاری بحث و ایرادی نیست (به شرط آنکه بداند که این امر در حقیقت، تحول و استکمال است نه تناسخ و انتقال نفسی پس از طی درجات نباتی و حیوانی از بدنی به بدن دیگری) ولی اگر مقصود او از این گفتار تجویز انتقال نفس است از جسدی به جسد دیگری جدا و منفصل از او فساد و بطلان این امر (با دلیل و برهانی که در آغاز بحث بیان کردیم) ثابت و آشکار شد (پس به عقیده ما برهان مشهور نیز در حد خود برهانی صحیح و بجا است و اعتراضات وارده بر آن نابجا است). ضمناً ناگفته نماند که هر چند این مطلب آخر با مطلبی که قبلاً به عنوان گفتار شخص مخالف بیان کردیم بحث و انتقاد از دلیل و سند شخص مخالف بود (نه اقامه دلیل بر بطلان تناسخ و این کار برخلاف قانون مناظره علمی است) ولی مقصود ما از ذکر هر دو مورد تنبیه و آگاه ساختن خوانندگان بر حقیقت مقام است.

حجت دیگر در برابر ایشان

یکی دیگر از دلایل معتقدین تناسخ این است که اگر نفوس جهال و اهل فسق و فجور از ابدان و اجرام این عالم و از هر نیروی جسمانی که سبب تذکر و یادآوری افعال و اعمال قبیح و

۱۱. زیر معنی آیه اول این است که **آیا گذشت** بر انسان بره ای از دهر که در آن هنگام چیزی نبود و ما او را از نطفه ای آمیخته از عناصر گوناگون آفریدیم و او را در معرض آزمایشها و تحولات گوناگون درآوردیم و صلاحیت و استعداد او را برای هر گونه تحولاتی سنجیدیم و باو نیروی شنوایی و بینایی بخشیدیم تا به وسیله آن دو تیر و مسیر تحولات را بداند و بشناسد.

به اصطلاح فن ادب، استفهام در این آیه، استفهام تفریری است یعنی استفهامی که طرف را به اقرار و اعتراف بر می گمارد. یعنی بلی چنین است. این امر به وقوع پیوسته است و معنی آیه دوم این است که ای انسان از پیش تو را آفریدیم در حالتی که چیزی نبود و اکنون در نتیجه تحول ذاتی و تحریک جوهری همه چیز شده ای و به مقامات و مراتب گوناگون رسیده ای. - م.

خطاهای ایشان و وسیله ادراک و به خاطر آوردن ملکات ناپسند و آراء و عقاید باطل آنان است به کلی رهایی یابند (و به هیچ جسم و جرم دیگری که به وسیله آن به کیفر اعمال و نتایج آراء و عقاید فاسدشان برسند تعلق نگیرند) و به عالم ملکوت اعلى صعود کنند، پس شقاوت (و کیفر اعمال در آخرت) کجا و چگونه خواهد بود.

پاسخ این دلیل از طریق عرشی (که به زودی در مبحث معاد نفوس بیان خواهد شد) این است که برای ایشان ابدانی است آخری که در روز قیامت بدان ابدان محشور می شوند و (به وسیله همان ابدان آخری) به انواع و اقسام عذاب و آلام مناسب با اعمالشان معذب خواهند شد.

حجت دیگر در برابر ایشان

دلیل دیگر از دلایل معتقدین تناسخ این است که بسا اوقات، نفوس فساق و اشرار هنگام تقلیل شواغل بدنی به علت و یا مرض و یا خلل در دستگاه هشیاری، در نتیجه اتصال به عالم ملکوت بر اموری واقف گردند (و از برخی اسرار و یا اخبار اطلاع حاصل کنند). پس هنگامی که موانع ناشی از بدن به وسیله مرگ به کلی زایل گشتند و نفوس از قید بدن رهایی یافتند و به بدن دیگری انتقال نیافتند (و به ملکوتیان پیوستند) به درجات عالیه نایل خواهند شد و دیگر برای این نفوس شقاوتی و کیفری نخواهد بود (زیرا در حریم ملکوت و ملکوتیان شقاوتی وجود ندارد، بلکه آنجا محل سعادت و محفل سعادت‌مندان است). و اگر کسی به این دلیل چنین پاسخی دهد که هیأت و اوصاف ناپسندیده مانع از اتصال آنان به عالم ملکوت است می گوئیم چرا این هیأت و اوصاف، هنگام وجود شواغل بدنی مانع اتصال او به ملکوت نشدند و هنگام زوال شواغل بدنی مانع شوند (در حالتی که باید بر عکس این باشند).

پاسخ این دلیل همان است که در پاسخ دلیل گذشته بیان کردیم و گفتیم که عالم دیگری است به نام عالم آخرت که دار جزا و حساب اعمال اشخاص است.

حجت دیگر در برابر ایشان

دلیل دیگر از دلایل معتقدین به تناسخ (به خصوص تناسخ صعودی یعنی انتقال نفس حیوان به بدن انسان) این است که نیست عضوی از اعضای حیوان مگر آنکه تحت سلطه و استیلای حرارت غریزی همواره در معرض تحلیل و تبدیل قرار می گیرد ولی در عین حال هیچ کس نمی تواند بگوید که حقیقت اسب مثلاً (در نتیجه تحلیل و تبدیل اعضا) تغییر و تبدیل و یا نقصان پیدا می کند (پس برای اسب و نظایر آن نیز نفس مجردی است نظیر نفس انسان که همواره حافظ و نگهبان حقیقت است).

و نیز برای حیوانات يك سلسله افعال و اعمال شگفت انگیز و حرکات و تصورات ذهنیه خاصی است (که بر اساس آن حرکات و تصورات ذهنیه به افعال و اعمال شگفت انگیزی مبادرت می جویند). بنگر به زنبور و لانه های مسدس الشکلی که برای آسایش خود می سازد و عنکبوت و خانه هایی که از تار و پود ظریف و لطیفی می بافت و میمون و طوطی و کارهایی که به عنوان تقلید از افعال و اقوال انسان انجام می دهند و ریاست طلبی شیر و تکبر و نخوت پلنگ و حالت سمع در شتر و فر است و هوشیاری اسب و وفاداری سگ نسبت به صاحب خود و حيله و چاره جویی کلاغ، آنگاه ببین که آیا صدور این افعال و اعمال حاکی از هوش و درایت، به وسیله مزاج و یا به وسیله طبیعت جسم آنها است (و یا اینکه به واسطه نفس مجردی نظیر نفس انسان است).

و نیز احتراز گوسفند از گرگ اگر احتراز از يك فرد معین و مشخص در نظر اوست که صورت آن را در قوه خیال ضبط نموده است، پس نباید از فرد دیگری از نوع گرگ که در شکل و مقدار و رنگ مخالف با اوست احتراز کند و چون چنین نیست (بلکه او از هر گرگی بیم و احتراز دارد) پس احتراز او از يك معنای عام کلی است که شامل کلیه افراد گرگها است و احتراز او از يك معنای کلی عام مستلزم داشتن نفس مجردی است (که قادر بر ادراک امر کلی باشد). و مسلم است که در سنت الهی و ناموس متقن آفرینش و عنایت ربانی روانیست که چنین نفس مجردی را پس از مفارقت از بدن حیوان بدون ارتقا به مرتبه انسانی و انتقال به بدن انسان و نیل به سعادت عقلیه و یزه انسان رها کند (و صلاحیت و استعداد او را برای احراز کمالات و مقامات عالیه نادیده بگیرد).

پاسخ این دلیل این است که به اعتقاد ما برای هر حیوانی فرشته و راهنمایی است که او را به خصوصیات اعمال و افعال (شگفت انگیز و اعمال و افعالی که از ضروریات حیات و لازم بقای اویند) راهنمایی می کند همان طور که آیه شریفه «و اوحی ربك الى النحل» (سوره نحل، آیه ۶۸) حاکی از این مطلب است و ضمناً باید دانست که صدور بعضی از افعال شگفت انگیز از حیوانات دارای مشاعر و ادراکات جزئی (نظیر آنهایی که در تقرر دلیل مذکور نام برده شد) مستبعد نیست (و صدور این اعمال از خاصیت وجود آنها است و مستلزم داشتن نفس مجردی نظیر نفس انسان نیست).

علاوه بر این ما منکر نیستیم که برای برخی از حیواناتی که درجه و مرتبه آنها به اوائل درجه و مرتبه انسانیت نزدیک است حشر و بازگشتی به بعضی از پرازخ سفلی آخری باشد (بدین معنی که نفس آنها پس از مرگ به اجرامی از نوع اجرام برزخی سفلی آخری انتقال یابد، البته نه اجرام برزخی علوی که مناسب حشر بعضی از نفوس انسانی است. زیرا اجرام برزخی نیز دارای درجات و مراتب مختلفی می باشند که بعضی سفلی و بعضی علوی اند).

تذنیب

سخیف‌ترین فلاسفه از حیث رأی و عقیده درباره تناسخ که در این مورد و سایر موارد کمترین درجات و مراتب علم و درایت را حایزند آن‌اند که معتقدند به امتناع مفارقت نفوس اشخاص از ابدان و اجرام، به استناد به اینکه نفوس در حد ذات و طبیعت خویش موجودی مادی و جوهری جسمانی اند و (پس از مرگ انسان) همواره به اجساد حیوانات تعلق می‌گیرند و از جسدی به جسد دیگری انتقال می‌یابند.

ولی در پاسخ این گفتار سخیف باید به ایشان گفت که اگر به عقیده شما این نفوس (مانند سایر صور و اعراض)، منطبع در جسم باشند، این عقیده با آنکه مخالف با برهان تجرد نفوس انسانی است، منافعی با مذهب حکما است زیرا طبق اصول مسلمة حکما، انتقال صور و اعراض منطبع در جسم از محلی به محل دیگری ممتنع است. و اگر این نفوس، مجرداند (بنابر این مانعی برای ارتحال و انتقال به عالم دیگری نیست و بنابر این مهمل و معطل گذاشتن آنها در سنت الهی روا نیست) پس عنایت الهی اقتضا می‌کند که این نفوس به عالم دیگری ارتحال یابند زیرا عنایت الهی مقتضی این است که هر موجودی را به کمال و غایت مطلوب او برساند و کمال انسان در نشأه ثانوی اخروی است خواه سعید باشد یا شقی، اهل سعادت به بهشت می‌خورند و اهل شقاوت به دوزخ می‌روند و بزودی در این مورد اطلاع بیشتری خواهی یافت.

اشراق یازدهم: در بیان نفس فلکی به طور اشاره و اجمال

اجرام علوی دارای نفوس ناطقه‌اند و این از جمله مطالبی است که حکمای طبیعی بر حسب اصول و قوانین علم طبیعی آن را ثابت کرده‌اند.

(دلیل مشهود در نزد آنان این است که حرکات اجرام فلکی حرکات ارادی است. زیرا هر وضعی از اوضاع ممکنه را که به وسیله حرکت طلب می‌کنند، پس از حصول آن وضع بی‌درنگ آن را رها می‌کنند و مجدداً آن را طلب می‌کنند و علی‌الدوام در طلب آن وضع و فرار از آن وضع بوده و می‌باشند و این چنین حرکتی جز به وسیله اراده امکان‌پذیر نیست. پس این حرکت حرکت ارادی است نه طبیعی زیرا طبیعت هر جسمی پس از نیل به حیز طبیعی خود از حرکت باز می‌ایستد و هرگز آن را رها نمی‌کند و از آن فرار نمی‌کند تا اینکه مجدداً آن را دنبال کند مگر آنکه قوه قاسر آن را از حیز طبیعی بیرون کند و یا آنکه آن را به خلاف حیز طبیعی سوق دهد. و مسلم است که وجود اراده ای این چنین حاکی از وجود نفس ناطقه است و صدور این عمل از نفس حیوانی به طور دایم محال است. زیرا اولاً دوام و بقای حیات به علت ترکیب از اضداد بر وی ممتنع است و ثانیاً منجر به هلاکت او خواهد شد).

و از جمله مطالبی که به سرعت این مسئله را (یعنی وجود نفس ناطقه در اجرام فلکی) آشکار می‌سازد این است که مانع از قبول فیض در مورد اجسام، تضاد عناصر و تفاسد (ناشی از ترکیب) و کثافت^{۱۲} طبیعی ناشی از بعد و دوری از اعتدال مزاج است. آیا نمی‌بینی هنگامی که اجسام بسیط به یکدیگر می‌پیوندند و از آنها جسم مرکبی به وجود می‌آید صلاحیت آنها برای قبول فیض ربانی (یعنی نفس و درجات مختلف آن) بیستری می‌شود، حتی اینکه اگر در خروج از تضاد به غایت پیشروی کنند و به مرتبه اعتدال حقیقی نایل گردند، شایسته قبول ذات فیض (یعنی اتصال و اتحاد به فیض مقدس و رحمت واسعة الهیه) گردند.

پس با توجه به این اصل چه تصور می‌کنی درباره اجرام شریف شفاف عاری از تضاد و دارنده حرکات مستدیر و شوق دایمی جهت تقرب به مبادی عالیّه وجود. اجرامی که از حرکات و گردش آنها در فضای نامتناهی، خیرات و برکات بر کره زمین نازل می‌گردد و معلوم است که تأثیر افاضات و عنایات الهی نخست در عرش اعظم یعنی فلک اطلس که به منزله قلب عالم است ظاهر می‌گردد و از ناحیه فلک اطلس که جرم اقصی و فلک اعظم است بر بقیه افلاک و به توسط افلاک بر کره خاک نازل می‌گردد، بدان گونه که افاضل حکما بیان کرده‌اند.

و اگر در اجرام سماوی فضل و شرفی بر سایر اجرام نبود هیچ گاه بر زبان اکثر اقوام و ملل عالم جمله «ان الله على السماء» (خدا بر فراز آسمانهاست) جاری نبود و دستها در هنگام دعا به سمت آسمان دراز نمی‌شد و آیه شریفه «الرحمن على العرش استوی» (سوره طه، آیه ۵) خدای فیاض بخشنده مهربان بر عرش استوار است، در قرآن مجید نازل نمی‌شد.

و اما اجرام عنصری که در تحت کره قمر قرار دارند^{۱۳} به علت دوری آنها از لطافت و صفای اجرام سماوی و به علت تضاد صور آنها شایسته نیستند مگر برای قبول فیضی ظل و یا دون فیض متعلق به اجرام سماوی و آن عبارت است از طبیعت سیال متجددی که به حکم حرکت جوهریه دائماً در تجدد و تغیر و انتقال است و هیچ گاه بر پایه وجود خویش ثابت و برقرار نیست و هر اندازه که از تضاد دوری و رهایی یابد، شایسته قبول فیض بیشتری گردند تا بدان حد که پوست و قشرهای جمادی و نباتی و حیوانی را به دور افکنند و سلسله ارتقا و صعود در مسیر تحول، به مضمون آیه شریفه «كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها في السماء» (سوره ابراهیم، ۲۴) به مغز و لباب و نتیجه و ثمره اصلی عالم عنصری که عبارت است از انسان منتهی گردند

۱۲. کثافت در اصطلاح حکما ضد لطافت است و مقصود از کثافت ناموزونی عناصر و غلظت حجم و خروج و یا بعد از اعتدال است و لذا چون بدن انسان به لطافت و اعتدال از سایر اجسام و ابدان نزدیک تر است، شایسته قبول نفس ناطقه و فیض اکمل گردید. - م.

۱۳. یعنی در جوف فلکی که محیط به کره قمر است و کره زمین و سایر عناصر کله عالم نیز در جوف آن قرار گرفته‌اند و مقصود حکما از فلک همان مدار است که اجرام بر آن دور می‌زنند. - م.

(زیر انسان ثمره و میوه درخت آفرینش است، درختی که اصل و ریشه آن ثابت و بر جا است و فروغ و شاخه و برگ آن در اوج آسمان صعود و ارتقا است) و چون به مرتبه عقل بالفعل نایل گشت به روح اعظم و فیض آنم (یعنی عقل کلی عالم) اتصال یابد مانند اتصال فلک به ملک (زیرا به عقیده حکما بعد از فلک اعظم و محیط دایره مشتمل بر کلیه عالم اجرام، نه خلاء و نه ملاء است بلکه عالم مثل معلقه و اشباح نوری و هیاکل قدسیه ملکوتیه است).

پس معلوم شد که اول وجود عالم (یعنی عقل که صادر اول است) به منزله بذر است و آخر عالم که انسان عاقل کامل است، به منزله ثمره ای است که در آغاز (نیم دایره قوس نزول) طلوع نمود و در آخر کار و انجام سیر (در قوس صعود به صورت انسان کامل) آشکار شد (همان طور که میوه درخت در آغاز به صورت شکوفه نمایان می گردد و در آخر کار به صورت میوه رسیده ظاهر می شود).

حکمت عرشیه

برای فلک عقلی است (شاعر و مدرك کلیات و عاشق وصال مبادی عالیه وجود) و نفسی است (مدیر و مدیر جسم فلک و متصدی حرکات دوریه او) و طبیعتی است ساری در جرم فلک ولی نه بدین گونه که برای این سه چیز سه ذات متباین در وجود و جدا و مستقل از یکدیگر باشند زیرا این امر ممتنع است (و در هیچ موجودی سه هویت متغایر متباین در وجود نخواهد بود) و نه بدین گونه که صورت ذات و حقیقت فلک، یکی از این سه چیز باشد و بقیه، عوارض و یا آلات و ابزار آن ذات و حقیقت و خارج از ذات و حقیقت باشند بلکه بدین معنی که ذات و وحدانی فلک و هویت بسیط وی در عین وحدت و بساطت، جامع مراتب سه گانه عقلیه و نفسیه و طبیعیه باشد. پس گفتار حکما دایر بر اینکه حرکت فلک، حرکت طبیعیه نیست، بدین معنی است که خواهان این حرکت و داعی آن، طبیعت محض یعنی طبیعت ناقص الوجود فاقد عقل و شعور نسبت به هدف و غایت فعل خویش (نظیر طبیعت جمادات و نباتات) نیست و گر نه مباشر و متصدی حرکت بجز ذات و طبیعتی که به نیروی خویش جسم را به سمت هدفی متمایل می کند نیست (و آن نیز همان ذات و طبیعت جسم است. پس مقصود حکما این نیست که مباشر و متصدی حرکات افلاک امری جز طبیعت آنها است بلکه مقصود، تفرقه مابین طبیعت جرم فلک و طبیعت فاقد عقل و شعور است).

پس همان طور که عقل از جهت عقلیت و مقام عقلانی مباشر تحریک نیست زیرا نسبت اراده کلیه عقلیه به جمیع جزئیات حدود حرکت، نسبت متساوی است (و از این جهت کلیه اوضاع و حدود و نقاط در نظر او متساوی است) همین طور است حکم نفس از حیث جوهر عقلی و وجهه عقلانی او (که از این جهت و به اعتبار این وجهه متصدی تحریک نخواهد بود). و

اما از حیث نشاء حیوانی و جنبه جسمانی برای نفس دو وجهه مختلف است یکی به جانب عالم قدس و مقام عقلانی که به مضمون آیه شریفه «فیها عین جاریه» (سوره غاشیه، آیه ۱۲)، در آن وجهه چشمه ای است جاری که از آن چشمه آب حیات می جوشد، دیگری به جانب طبیعت فلک که به مضمون آیه شریفه «علی سرر موضونه» متکین علیها متقابلین. بطوف علیهم ولدان مخلدون با کواپ و اباریق و کأس من معین» (سوره واقعه، آیات ۱۶-۱۸) همچون بر روی تختهایی از اجرام به ترتیب چیده شده استوارند و روبروی یکدیگر بر آنها تکیه کرده اند و جوانان زیباروی مخلد در فردوس بر گرداگرد آنان با ظرفهای بلورین و ابرقهای طلایی و جامهای زرین مملو از شراب ظهور دور می زنند (کنایه از اینکه نفوس فلکیه از جنبه حیات حیوانی و نشاء جسمانی بر نهاد اجرام فلکی به نام طبیعت ساری در اجسام تکیه نموده، اجسامی که در فضای نامتناهی با نظم و ترتیب زیبایی حرکت می کنند و فیوضاتی از آن سرچشمه های حیات علوی بر سکان عالم سفلی نازل می گردد).

و قبل از این با برهان عقلی ثابت کردیم که گاهی وجود واحد با وحدت و بساطت ذات، جامع حدود متفاوت و مراتب متفاضلی است به نام مرتبه عقل و مرتبه نفس و مرتبه طبع و برای هر يك از این مراتب سه گانه مراتب بسیاری است و برای آنها آثار و لوازمی است که تعدد و تغایر آنها از روی تعدد آثار و لوازم معلوم می گردد و این مطلبی است که درک آن بسیار مشکل و راه رسیدن به آن بسیار رقیق و دقیق است مگر برای آنان که (به نور عرفان و کشف و شهود) به حق و حقیقت راه یافته اند (پس نفس در هر يك از مراتب و مقامات سه گانه مصدر فعل و عملی است مناسب با آن مرتبه و مقام).

شاهد سوم

در تجرد و رهایی از جلباب اوهام و توسل
به ذیل عقل برای اثبات معاد نفوس

اشراق اول: در بیان عقل بالفعل

چون دانستید که صورت معقول بالفعل، آن صورتی است که وجود آن به طور کلی از مواد جسمانی و علایق جسمانی عاری و جدا گشته (تا تجرد کامل حاصل کند) بنابراین چنین صورتی به نفس ذات خویش عاقل بالفعل است، همان طور که به نفس ذات خویش معقول بالعقل است، و هر صورت منطبع در ماده، عاقل بالقوه و معقول بالقوه است (و از اینجا معلوم

می شود که صورت معقول بالفعل هم عقل و هم عاقل و هم معقول است چنانکه در اشراق دوم بیان خواهد شد). و باید دانست مادامی که وجود نفس متعلق به ماده و رهین علایق مادی است نه عاقل بالفعل و نه معقول بالعقل است، بلکه عاقل بالقوه و معقول بالقوه است و نیز باید دانست که عمل تعقل نه بدان گونه است که جمهور حکما گفته اند که نفس، صورت محسوسه را از ماده جدا ساخته تا بدین وسیله آن را معقول بالفعل سازد و نفس بر حال خود ثابت و باقی بماند (و هیچ گونه تغیر و تحولی در ذات و جوهر او روی ندهد) و فقط اشیاء مرتسم در ذات نفس، استحاله و تحول یابند (بدین گونه که صورت محسوس آنها به وسیله عمل تجرید از ماده منتزع گردد و از حالت تعلقی به ماده به حالت تجرید از ماده انتقال و تحول یابند ولی مطلب چنین نیست) بلکه اولی این است که امر بر عکس آن باشد (بدین گونه که استحاله و تغیر در جوهر نفس باشد نه در صورت مرتسم در نفس) زیرا نحوه وجود اشیاء مادی الوجود محفوف به عوارض ماده، نحوه وجود امر محسوس است و محال است که امر محسوس، به امر معقول دگرگون گردد. پس ظهور هر حقیقتی بر قوه عاقله، به صورت وحدانی مجرد از ماده و ظهور آن بر حواس پنجگانه با صوری مادی و متخالف، دلیل بر این نیست که تبعیت حرکت نفس از حرکت صورت مرتسم در نفس، اولی است از عکس آن، بلکه عکس آن اولی است (و در حقیقت، حرکت صورت از مرحله محسوسیت به مرحله معقولیت، تابع حرکت ذات و جوهر نفس از مرتبه احساس به مرتبه تعقل است).

پس چون عوالم و نشأت وجود متعدد و مختلف بود و برای هر عالمی از عوالم وجود، صوری است مخصوص به وی، و در عالم وجود وحدتی روحانی (خالص مانند وحدت عقل) و کثرتی جسمانی (خالص مانند کثرت مقادیر و ابعاد و افراد اجسام) و کثرتی ناشی از ناحیه ماده، وجود داشت (و هر یک از وحدت و کثرت دارای حکمی مخصوص به خود بود) لاجرم عنایت ربانی فرمان داد به ایجاد نشأه و مرتبه ای از وجود (به نام نفس) که جامع جمیع نشأت و مراتب روحانی و جسمانی و وحدت و کثرت و قادر بر ادراک همه درجات و مراتب باشد. پس عنایت الهی به او نیرویی لطیف بخشید که بالفطره مناسب با وحدت عقلیه است تا به وسیله آن نیرو و مناسبتی که با وحدت عقلیه دارد بتواند وحدت عقلیه را ادراک کند و بدان وحدت عقلیه از آن جهت که وحدت عقلیه است نایل گردد و آن نیرو عبارت است از عقل فعال (که عالی ترین درجات و مقامات عقلانی نفس است). و نیز عنایت الهی به او نیروها و قوای جسمانی و یا مادی دیگری بخشید که بالفطره مناسب با کثرت جسمانی و یا کثرت مادی اند تا بتواند کثرت را از آن حیث که کثرت است ادراک کند و آن عبارت است از جسم و یا ماده (پس نفس به اعتبار جامعیت نشأت و مقامات، با لاهوتیان لاهوتی و با جبروتیان جبروتی و با ملکوتیان ملکوتی و با ناسوتیان ناسوتی است و هیچ مقام و مرتبه ای او را از مقام و مرتبه دیگری باز نخواهد داشت).

ضمناً باید دانست که در اوایل حدوث و پیدایش نفس در طبیعت، جهت کثرت جسمانی به وی غلبه دارد و بالعکس جهت وحدت عقلیه در وی بالقوه است ولی هنگامی که ذات وی قوت گرفت و فعلیت وی شدت یافت، جهت وحدت بر وی غلبه خواهد نمود و در این هنگام عقل بالفعل و معقول بالفعل می شود بعد از اینکه حس بالفعل و محسوس بالفعل بوده است. پس برای نفس در این نشأه دنیوی حرکتی است ذاتی و جوهری که به تدریج از این نشأه به نشأه اخروی می گراید.

اشراق دوم: در بیان اتحاد عقل با معقول

چون معلوم شد که هر صورتی که منطبق در ماده ای است که قهراً به عوارض آن مقرون گردیده است، چنین صورتی در چنین حالتی معقول و شایسته ادراک عقل نیست، بلکه محسوس به حسی است که در خور احساس اوست و (همان طور که کراراً تذکر داده شده است) محسوس به دو قسم منقسم می گردد، محسوس بالقوه (که شایسته احساس است ولی هنوز در معرض احساس قرار نگرفته است) و محسوس بالفعل (که با یکی از حواس پنج گانه ظاهری احساس شده است) و محسوس بالفعل (از نظر ما آن صورتی است که در ذات جوهر حساس است و) در وجود، متحد با جوهر حساس است (نه آن صورتی است که در ماده محسوس است) و احساس نه چنان است که جمهور حکما گمان کرده اند که حس، صورت محسوس را از ماده محسوس جدایی سازد و بدان صورت مقارن با عوارض شخصیه اش نایل می گردد و نیروی خیال نیز صورت محسوس را از ماده، به مقدار بیشتری جدا می سازد^{۱۴} (آنگاه صورت جدا شده از ماده، به قوه خیال متمرکز در ماده منتقل می گردد، همان طور که صورت جدا شده از ماده محسوس، به نیروی احساس متمرکز در ماده حواس منتقل می گردد). زیرا در محل خود ثابت شده است که انتقال صور منطبق در ماده، با خصوصیات و مشخصاتشان از ماده خود به ماده دیگری محال است.

و نیز معنای احساس، حرکت قوه حسیه به جانب صورت محسوس موجود در ماده نیست، چنانکه گروهی از حکما در مورد ابصار چنین تصور کرده اند (که اشعه مخروطی الشکلی از مرکز باصره به سمت شیء مرئی حرکت می کند و قاعده مخروط بر سطح مرئی قرار می گیرد و بدین وسیله دیده می شود) بلکه (احساس از نظر ما) بدین گونه است که از جانب مبادی عالیه

۱۴. قبلاً گفته شد که نیروی حس صورت محسوس را از ماده جدا می سازد. به شرط حضور ماده ولی نیروی خیال صورت را جدا می سازد، بدون شرط حضور ماده و نیز نیروی حس صورت را فقط از ماده جدا می سازد ولی نیروی خیال صورت را هم از ماده و هم از بعضی از عوارض ماده جدا می سازد. - م.

وجود که فیاض و بخشنده صوراند، به مواد شایسته قبول صورتی نورانی (نظیر صورت جسمانی) بر نفس تجلی کند (و در حقیقت، نفس به نیروی خلاقه خویش صورتی نظیر صورت موجود در خارج را در ذات خویش خلق و ایجاد می کند) و بدان صورت ادراک حاصل می شود (زیرا معنی ادراک، نیل مدرک است به چیزی که شایسته اوست و ادراک در حقیقت، عمل نفس و شأن اوست و نفس جوهری است مجرد از ماده و صورت خارجی موجودی است مادی و موجود مادی شایسته نیل نفس نیست) و این صورت نورانی، حاس بالفعل و محسوس بالفعل است (و هر دو در وجود متحدند) و نفس قبل از تجلی و خلاقیت صورت مذکور نه حاس است و نه محسوس مگر بالقوه. (پس محسوس حقیقی همان صورت نورانی است) و اما وجود صورت خارجی در ماده مخصوص با شرایط و نسب مخصوص همگی از باب معدات (و وسایطی) هستند (که نفس را آماده تجلی و خلاقیت صورت نورانی می کنند).

(و چون امر در مورد احساس معلوم شد) پس در مورد قوه عاقله و عقل بالفعل شدن او نیز چنین است. زیرا تعقل نه بدان کیفیت است که مشهور مابین حکما است، دائر بر اینکه تعقل عبارت است از تجرید صورت شیء از ماده و عوارض ماده، تجریدی تام از ناحیه نفس تا که بدین وسیله به صورت عقلیه نایل گردد و به وسیله ادراک آن، عقل بالفعل شود. و ایشان چنین پنداشته اند که جوهر منفعل و پذیرنده عقلی (یعنی قوه عاقله نفس) با ذاتی عاری از صورت عقلیه (و با فقدان مقام و مرتبه شامخ عقلانی)، صورت عقلیه (خود ساخته خود پرداخته را) ادراک می کند.

ای کاش می دانستم که در صورتی که (نفس به مرتبه شامخ عقلانی نایل نگشته و) صورت معقولات در ذات او بالفعل حاصل نشده است با چه وسیله و با چه علت و سببی به صورت عقلیه اشیاء نایل می گردد. آیا با ذاتی تاریک و ظلمانی و عاری از نور عقل، انوار عقلیه را ادراک می کند؟ پس چنین کسی که به نفس ذات خویش (نه به وسیله عمل تجرید) نتواند اشیاء را به صورت عقلیه ادراک کند و هنوز هیچ صورت عقلیه ای در ذات او حاصل نگشته (و دارای مقام و مرتبه عقل بالفعل نشده است) چگونه چیز دیگری را (از نوع صور عقلیه) ادراک می کند و به مضمون آیه شریفه «وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (کسی که خداوند به او نور نبخشیده باشد، هیچ نوری ندارد - سوره نور، آیه ۴۰) چگونه قادر بر ادراک صور عقلیه و احراز انوار مجرده کلیه می باشد؟ و یا اینکه او اشیاء را به وسیله صورت حاصل در ذات خویش ادراک می کند ولی این هم درست نیست، زیرا مادامی که (به حکم فرض) صورت در ذات خود را ادراک نکرده چگونه به وسیله این صورت (ادراک نشده) صورت دیگری را ادراک می کند. و اگر این امر، جایز باشد (از دو صورت خارج نیست) یا بدین گونه است که صورت حاصل در نفس، هم ذات خود و هم ماسوای خود را تعقل می کند و معقول ذات خویش می باشد، ولی

این امر هم خلاف فرض است (زیرا فرض، این است که نفس فاقد نیروی تعقل است پس صورت حاصل در ذات نفس نیز صورت عقلیه و قادر بر تعقل ذات خود و تعقل ماسوای خود نخواهد بود و نیز نسبت تعقل ماسوا به صورت حاصل در نفس، خلاف فرض است زیرا تعقل فعل نفس است نه فعل صورت حاصل در نفس) و هم محال است (زیرا وجود صورتی قادر بر تعقل، در نفسی فاقد قدرت تعقل ممکن نیست. علاوه بر اینکه امکان تعقل برای صورت حاصل در نفس، فقط ذات خود را تعقل می کند نه ماسوای خود را و الا تسلسل لازم می آید زیرا به حکم فرض، تعقل غیر مستلزم وجود صورتی است قبل از آن در ذات صورت تعقل کننده تا به وسیله آن، صورت غیر را تعقل کند). و یا بدین گونه است که صورت حاصل در نفس، معقول نفس و عاقل ماسوای خود است و اگر چنین باشد کلام سابق ما (یعنی سؤال نخستین ما) در این مورد نیز وارد خواهد بود (زیرا می گوئیم آیا نفس، این صورت حاصل در ذات خود را با ذاتی تاریک و فاقد نور عقلی ادراک کرده است و یا به وسیله صورت دیگری و یا با ذاتی نورانی عقلانی متحد با صورت عقلیه، قسم اول و دوم به دلایلی که قبلاً گفته شد باطل است و قسم سوم مطلوب ما است و مدعای ما را ثابت می کند).

و اگر بگوئید هنگامی که صورت مجرد از ماده در ذات نفس (به هر کیفیتی) حاصل شد و را نیست که کسی بگوید نفس در ذات خود عاری از صورت و فاقد نور عقلی است، جواب می گوئیم اگر حصول صورت برای عقل منفعل (یعنی قوه عاقله نفس که پذیرنده صورت است) از قبیل حصول صورت برای ماده ای است که با آن صورت متحد است به نوعی از اتحاد بالفعل، این همان چیزی است که ما در صد اثبات آن می باشیم. و همان طور که ماده در حد ذات خویش هیچ موجود متعین بالفعلی نیست مگر به وسیله صورت، و لحوق صورت به ماده از قبیل لحوق موجودی به موجود دیگری بر سبیل انتقال یکی از آن دو موجود به جانب دیگری نیست بلکه بدین گونه است که ماده در ذات و جوهر خویش از مرتبه نقص به مرتبه کمال انتقال یابد، همین طور است حال نفس در (طی مدارج علمی و استکمال در مراحل عقل) و نیل به مرتبه عقل بالفعل.

و اگر حصول صورت عقلیه برای عقل منفعل از قبیل حصول موجود مابینی برای موجود مابین دیگر باشد، مانند وجود آسمان و زمین برای ما چنانکه جمهور پنداشته اند نه مانند وجود صورت ذهنیه حاصل از آنها در ذات مابدان گونه که ما معتقدیم، بنابراین، امر حاصل، در مثل چنین وضعی بجز اضافه و نسبت محض هیچ نیست (و در این صورت، حصول صورت ذهنیه برای نفس بجز اضافه و نسبت امر مابین دیگری نظیر اضافه و نسبت آسمان و زمین به ما نخواهد بود). و نسبت و اضافه، از حیث وجود، ضعیف ترین اعراضند، بلکه وجودی در خارج ندارند مگر (وجود اعتباری انتزاعی یعنی) بودن طرفین نسبت و اضافه به قسمی که تعقل هر یک توأم با

تعقل دیگری باشد و همین است سهم و نصیب آنها از وجود، نه اینکه برای آنها (مانند بسیاری از اعراض) وجودی در خارج باشد.

و نیز وجود اضافه و نسبت چیزی به چیزی غیر از وجود آن چیز است. زیرا مثلاً اضافه و نسبت خانه و اسب و غلام به ما موجب وجود چیزی از آنها برای ما و در ما نخواهد بود (تا که در نتیجه این نسبت و اضافه، خانه و یا اسب و یا غلام برای ما و در ذات ما حاصل شود). بلی ممکن است که صورت آنها در ذات ما و یا در قوه ای از قوای مدرکه ما حاصل گردد و در این صورت، بحث و کلام ما مجدداً در مورد آن صورت حاصله و کیفیت حصول آن در پیش می آید که آیا حصول آن صورت در ذات ما، نیز به مجرد اضافه محض است و یا به طریق اتحاد صورت با ذات ما. پس اگر به مجرد اضافه و نسبت باشد، حصول اضافه چنانکه معلوم شد حصول حقیقی صورت چیزی نیست (زیرا گفتیم که وجود اضافه، وجود شیء طرف اضافه نیست) و اگر به وسیله حصول صورتی غیر از نفس اضافه باشد بحث و گفت و گوی مادر باره آن صورت تجدید می شود و به همین ترتیب منجر به تسلسل می گردد و اگر به طریق اتحاد نفس با صورت حاصل در نفس باشد مطلوب ما ثابت می شود.

پس با بیانات گذشته معلوم شد که هر ادراکی (اعم از ادراک حسی و ادراک عقلی) فقط به طریق اتحاد بین مدرک و مدرک است (بدین گونه که نفس در مقام حس، به صورت محسوس که در ذات خویش خلق و انشاء کرده است متحد می گردد و حاس و محسوس، یکی است و در مقام عقل به صورت عقلیه ای که از سنخ ذات و جوهر اصلی اوست متحد می گردد و عقل و عاقل و معقول هر سه یکی است) و عقلی که کلیه اشیاء را تعقل می کند خود، عین کلیه اشیاء است و این است آنچه که ما در صدد اثبات آن بودیم و هر کس که بادیده انصاف بنگرد خواهد فهمید که نفس عالم آگاه همان نفس جاهل نا آگاه نیست (بلکه ما بین دو نفس از نظر رتبه و درجه وجودی فرق و مغایرت است. پس نفس عالم به صورت عقلیه، در نتیجه علم به صورت عقلیه و اتحاد با آنها غیر از نفس جاهل عاری از صورت عقلیه است و این مغایرت رتبی و مقامی به علت اتحاد اوست با صورت عقلیه). بلکه به عقیده ما شخص جاهل از آن حیث که جاهل است فاقد ذات و حقیقت انسانی است (زیرا ذات و حقیقت انسانی جوهری است عقلانی و ذات فاقد صورت عقلیه، حیوانی است به صورت انسان).

و باید دانست که صورت علمیه، (موجوداتی مابین با ذات نفس) مانند سرمایه های طلا و نقره و چهار پایان و زمین زراعتی برای انسان نیستند که (فقط مابین آنها و نفس نسبت و اضافه ای است به نام نسبت مالکیت و) همگی متاع و منال دنیوی اند، یعنی وجوداتی مادی و دارای اوضاع و احیاز جسمانی (متباین متفرق از یکدیگر) که جامع و رابط مابین آنها فقط نسب وضعیه و اضافاتی بیش نیست. و ما قبل از این در محل خود ثابت کردیم که هیچ جسمی و هیچ

جزئی از اجزای آن جسم در نزد جسم دیگری و هیچ جزئی از اجزای یک جسم در نزد جزء دیگری حضور ندارد زیرا کلیه اجسام از یکدیگر و کلیه اجزای یک جسم از اجزای دیگر دور و غایبند (به دلیل آنکه هر جسمی در ابعاد مخصوص به خود و هر جزئی از اجزای یک جسم در نقطه معینی قرار گرفته). پس جسم (به علت عدم حضورش برای جسم دیگر و غیبت وی از جسم دیگر و غیبت هر جزئی از جزء دیگر) جوهری است مرده فاقد حیات و تاریک (زیرا هر زنده ای قادر بر حضور در برابر غیر و یا احضار غیر در برابر خویش خواهد بود و هر زنده ای به علت داشتن نور علم و ادراک، نورانی است) و هر چیزی که متعلق به جسم و از اوصاف و عوارض اوست (از قبیل کم و کیف و سایر اعراض) آن هم به مقدار تعلق وی به جسم، مرده و فاقد حیات و غایب از ذات خویش است و نفس هم به مقدار خیر و جش از قوه جسمانی به فعلیت عقلانی، دارای مقام عقلی و حیات عقلی است؛ و چون به مرتبه عقل بالفعل رسید حیات وی حیات هر موجودی است که مادون (او و در تحت تدبیر و تصرف و اقتدار) اوست و ملکوت و باطن همگی آنها در کف با کفایت اوست.

حکمت مشرقیه

هر چیزی را که انسان در این عالم (با چشم ظاهری دنیوی) و یا بعد از ارتحال به عالم آخرت (با چشم اخروی) مشاهده می کند آن را به حقیقت در ذات خویش و در عالم مخصوص به خویش مشاهده می کند و هیچ چیزی را خارج از ذات خویش و عالم خویش مشاهده نمی کند (چون همه چیز در مرتبه ذات او نهفته و در حیطه ذات او مندرج است زیرا او آیت عظمای الهی و جامع جمیع نشأت و وجودی و مظهر اتم اسمای تشبیهی و تنزیهی است)^{۱۵} و عالم او نیز در حیطه ذات اوست (نه خارج از ذات او).

حکمت دیگر

نفس انسانی در خور آن است که به درجه و مقامی نایل گردد که جمیع موجودات عالم (علوی و سفلی و عقول و نفوس کلیه و جزئیه) همگی اجزای ذات وی باشند (و ذات به حکم قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» و به حکم جامعیت جمیع مراتب وجود امکانی همچون معجونی مرکب از جمیع موجودات عالم باشد) و قوت و قدرت وی ساری در کلیه موجودات (و

۱۵. چنانکه حضرت امیر المؤمنین در مقام خطاب به انسان می فرماید:

اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر
و انت الکتاب المبین الذی باحرفه تظهر المضر

نافذ در همگی بوده و وجودی غایت و نتیجه آفرینش عالم باشد.

اشراق سوم: در بیان حصول عقل فعال در نفس ما

برای عقل فعال، وجودی است نفسی (و آن وجودی است که در نظام عقلی و مقام و مرتبه عقلانی خویش مستقر است) و وجودی است رابطی و آن وجود عبارت است از وجود عقل فعال در ذات ما و برای ما زیر اکمال و تمامیت نفس انسان عبارت است از وجود عقل فعال برای او و اتصال و اتحاد او با عقل فعال (زیرا غایت و هدف هر چیزی، چیزی است که وصول و اتصال به آن چیز برای او ممکن و میسر باشد) و هر چیزی که به نحوی از انحاء وصول و اتصال با او ممکن و میسر نباشد آن چیز غایت و هدف او نیست (هر چند وصول و اتصال به غایت دارای درجات و مراتب مختلف است) و اگر کسی در این مورد تردید حاصل کند و بگوید چگونه شیء واحد، هم فاعل شیء و متقدم بر وی و هم غایت وی و متأخر از او است (و بنا بر این چگونه عقل فعال هم فاعل وجود نفس و هم غایت وجود او است)، این تردید و اشکال به علت این است که او از مفهوم واحد بجز واحد بالعدد که از تکرار آن، کثرت عددی به وجود می آید تصور نکرده است و این چنین واحدی تحقق پیدا نمی کند مگر از جسمانیات (غافل از اینکه وحدت عقل وحدت عددی نیست بلکه وحدتی است دارای مراتب مختلف که در هر مرتبه ای محکوم به حکمی است مخصوص به آن مرتبه، نظیر وجود و مراتب آن).

شکی نیست در اینکه بحث و تحقیق درباره وجود نفسی عقل فعال مناسب با فن الهیات ما بمعنی الاخص است که از احوال مبادی عالی و وجود بحث می کند و آنچه که فعلا در این مقام مورد بحث و نظر ما است، فقط (از نقطه نظر وجود رابطی عقل فعال و) از حیث این است که او کمال نفس و غایت و هدف اصلی نفس است و از حیث تأثیر و انفعال نفس از او و اتحاد نفس با او است. و برهان بر وجود عقل فعال برای نفس (و اینکه وجود عقل فعال، آخرین مقامات و مراتب کمال نفس است) این است که نفس در آغاز وجود و اوایل حدوث، در جهت کمال عقلی و وجود مفارقی عقلانی، امری است بالقوه هر چند از جهت اینکه صورت کمالی جسم طبیعی و مصدر بعضی از اعمال و افعال (نباتی و حیوانی) است امری است بالفعل و سپس به تدریج در جهت قدرت بر تصویر حقایق و افاده علوم و معارف و تدوین مسایل و ترتیب سیاسات مربوط به قوانین و نوامیس حیات، موجودی عقلانی و دارای مقام و مرتبه عقل بالفعل می شود و هر اندازه که (در این راه و نیل بدین هدف عالی) از قوه به فعلیت می رسد ناچار به اعانت و عنایت موجودی (ما فوق او) خواهد بود.

و این موجود اگر خود نیز مفطور بر فطرت عقلی و حایز کمال عقلانی نباشد او نیز محتاج به موجود دیگری است که مفطور بر فطرت عقلی و حایز کمال عقلانی است. و مسلم است که

سلسله احتیاج به بی نهایت نخواهد رفت، بلکه به فیضی علوی و نوری الهی که متصل است به موجودی کامل بالفعل و فعال و مدیر و مدبر در نفوس و مقدس از شوب نقص و قصور به نام عقل فعال منتهی خواهد شد تا که او را از حد قوه به سر حد فعلیت سوق دهد. پس نفس به وسیله اتحاد با این موجود کامل بالفعل (صاحب عقل بالفعل می گردد) همه چیز را بالفعل تعقل می کند (و تابش نور عقل فعال بر چهره نفس عیناً مثل نور حسی و روشنائی ظاهری است که چون به چشم اتصال می یابد و بروی می تابد چشم را از بینای بالقوه به بینای بالفعل مبدل می سازد و به وسیله اتصال و اتحاد با نور بدان گونه که قبلاً بیان گردید همه چیز را می بیند.

و نیز بسی واضح و آشکار است که این صورت عقلیه (و نور عقلی حاصل در ذات نفس) در ذات عقل فعال موجود است. زیرا اثبات شد که عقل (فعال و هر يك از سایر عقول کلیه) مشتمل بر کلیه موجودات است. پس نفس (مدرك صور عقلیه)، عقل بالفعل و متصل به عقل فعال و متحد با او است و به مقدار اتصال و اتحاد وی با عقل فعال، معقولات را ادراك می کند ولی نور محسوس چنین نیست زیرا به صرف اتصال او با چشم تازمانی که بدین امر، امر دیگری ضمیمه نگردد صورت محسوسات در چشم ظاهر و آشکار نمی گردد (و آن امر عبارت است از مقابله صورت محسوس با چشم و وجود جرم شفاف مانند هوا یا آب در میان و عدم حایل و مانع) و لذا واجب و لازم نیست که صور محسوسات در ذات چشم و قوه با صره موجود باشند (هر چند نور حسی بر آنها بتابد و با آنها متصل گردد). پس نور محسوس، بذات خود کلیه مستنیرات (و مشتمل بر صورت و حقیقت کلیه محسوسات) نیست (تا که با تابش وی بر چشم بدون هیچ امر دیگری، محسوسات در ذات او حاصل گردند) بر خلاف نور معقول بالفعل که او کلیه معقولات است و قبل از این معلوم شد که عقل بالفعل به حکم ضرورت و لزوم، جوهر است. (زیرا عالیترین مقام و مرتبه نفس است و نفس جوهر است). پس معلوم می شود که این عقل فعال، خود نیز به طریق اولی جوهر است زیرا او مقوم جواهر فعلیه (یعنی نفس که جوهر بالفعل و عاقل بالفعل است) می باشد.

اشراق چهارم

در بیان نظم و ترتیب اموری که در انسان از آغاز انعقاد نطفه او به تدریج حادث می گردند تا از ناقص ترین مراتب به عالی ترین مراتب بازگشت کند، بعد از اینکه از آن مرتبه عالی بدین عالم خاکی تنزل نموده است و او در این سیر نزولی و سیر صعودی مانند دایره ای است که از يك نقطه ای به نام اولین نقطه حرکت می کند و در آخر کار به همان نقطه اولی منتهی می گردد. نخستین چیزی که در انسان بعد از قوه هیولانی که به واسطه حرکات دوریه افلاك که ناشی از فیوضات عالم ملکوت و اشتیاق آنها به وصال محرک و آفریننده آنها است، حادث گردید،

نظیر حدوث انفعال و تأثیر زنان از مردان (که باعث حدوث نطفه و انعقاد ماده اولیه وجود اوست) قوه ای است که به وسیله آن، صورت جسمیه را در خود نگاه می دارد (و بدین سبب رابطه مابین هیولی و صورت جسمیه محفوظ می ماند) و سپس قوه ای است (به نام قوه غاذیه) که جسم مولود به وسیله آن تغذیه و رشد و نمو می کند و سپس قوه ای که به وسیله آن کیفیات ملموس را به نام اوایل کیفیات (یعنی نخستین کیفیاتی که در اجسام قبل از سایر کیفیات لمس می گردند) مانند حرارت و برودت و رطوبت و ویوست و لطافت و خشونت ادراک می کند. سپس قوه ای که به وسیله آن طعم اشیاء را احساس می کند و سپس قوه ای که به وسیله آن بوهای مختلف را احساس می کند و چون وجود قوه لامسه و قوه ذائقه و قوه شامه در وی کامل شد، قوه دیگری به نام قوه سامعه که به وسیله آن صداها را می شنود و قوه دیگری به نام قوه باصره که به وسیله آن نور و رنگها و شکلها را مشاهده می کند در وی پدید می گردد و به همراهی آن دو قوه، قوه نزوعیه (یعنی قوه کشش دهنده) که او را به جانب محسوسات اومی کشاند به وجود می آید، تا که نسبت به محسوسات خود اشتیاق پیدا کند (و در صدد طلب آنها بر آید) و یا از آنها کراهت حاصل کند (و از آنها بگریزد).

سپس بعد از این، قوه دیگری (به نام بنطاسیا و یا حس مشترک) پدید می آید که صور محسوسات (پس از احساس به آنها) در وی جمع می گردند و (برای همیشه و یا مدت نامعلومی) در وی محفوظ می مانند هر چند محسوسات از دیدگاه حواس غایب باشند و سپس قوه دیگری که در صور محسوسات (محفوظ در بنطاسیا)، یا به طور تفصیل و تفکیک کردن بعضی از دیگری و یا به طور ترکیب و انضمام بعضی به بعضی دیگر تصرف می کند (و از تفصیل و تفکیک صور و یا انضمام بعضی به بعضی دیگر، صورتی جدید در وی پدید می گردد). و برای این قوه نیز سه قوه دیگری است به نام قوه وهم و قوه تذکر و قوه استرجاع و بدین قوه (به اعتبار به کاربردن سه قوه مذکور) قوه متخیله نیز گویند و با پدید آمدن این قوه و دستیارانش، درجات و مراتب مختلف حیوانیت (که شامل انسان نیز می باشد) تکمیل می گردد و عالی ترین درجات و مراتب حیوانیت مرتبه ای است که از وی فکر و تأمل در علوم و معارف صادر می گردد و این همان قوه نفسانیه است. پس قوه غاذیه به منزله ماده است برای قوه حاسه و قوه حاسه به منزله ماده است برای قوه متخیله و قوه متخیله به منزله ماده است برای قوه ناطقه عاقله.

و اما قوه نزوعیه، در وجود، تابع قوه حاسه است که رئیس پنج حس ظاهری است و نیز تابع قوه متخیله و قوه ناطقه است، در جمیع مراتب مختلفی که برای هر يك از این قوای نامبرده وجود دارد. زیرا برای هر وجودی در حد ذات خویش میل و کششی است به جانب امری که موافق با طبع اوست. و فرار و گریزی است از آنچه که مخالف طبع اوست. لکن این میل و کشش، در قوه حساس و قوه متخیل و قوه ناطقه، شوق و اراده نامیده می شود و در مورد قوایی که

مادون آنها و در تحت نظر آنها قرار گرفته اند، میل نامیده می شود و در مورد قوایی که مافوق آنها می باشند (به نام عقول کلیه)، عنایت نامیده می شود.

پس با وجود قوه ناطقه و توابع آن، کمال عالم حسی دنیوی و کمال عالم مثالی بر زخی، (در وجود انسان)، تام و آماده بهره برداری می شود و بالتبویه صور محسوسات هنگام حضور آنها در برابر انسان، در قوه حاسه که رئیس پنج حس ظاهری است جمع و مرتسم می گردند (و با هر يك از این حواس پنج گانه ظاهری صورت یکی از محسوسات مناسب با آن احساس می گردد) و نیز مثال و شبح محسوسات، در هنگام غیبت آنها از نظر انسان، در قوه متخیله منعکس می گردد و این مثل اشباح بدین ترتیب در قوه متخیله باقی می ماند، تا آنگاه که صور کلیه عقلیه در قوه ناطقه مرتسم گردد، صور عقلیه ای که (طبق تحقیقات گذشته) عقول بالفعل و معقولات بالفعل اند و اموری هستند عاری و بری از ماده و علایق ماده.

و اما معقولاتی که ذات و حقیقت خارجی آنها جوهر عقلی و معقول بالفعل نیستند وجود آنها وجود عقلی نیست بلکه وجود حسی است (که در خارج به وسیله حواس ظاهری ادراک می شوند) لکن وجود حسی آنها وجودی است مرتبط با وجود جوهر عقلیه، (ارتباط عکس با عاکس و سایه با آفتاب) از قبیل انواع سنگها و سایر جمادات و نباتات و آنچه که ماده و یا جسم، حامل اوست. زیرا آنها عقول بالفعل و معقولات بالفعل نیستند، بلکه آثار و سایه ها و اشباحی از عقولند و باید دانست که نخستین صورتی که بالطبع از عقل انسان صادر می گردد (و صدور آن محتاج به فکر و تأمل نیست) مانند هیأتی است حاصل در ماده نفسانیه که در حد ذات خویش صورتی است برای مادون خود (از سایر ادراکات اولیه) و ممکن نیست که آن صورت، ماده برای مادون خود و یا صورت برای مافوق خود باشد همان طور که ممکن نیست که هیولی صورت برای چیز دیگری باشد زیرا چیزی در عالم، اخس و پست تر از ماده نیست (تا که ماده، صورت وی باشد).

پس قوه ناطقه، صورت است از جهتی و ماده است از جهتی دیگر. ماده است در عالم اشباح (و از حیث جنبه جسمانی) و صورت است در عالم ارواح (و از حیث جنبه روحانی) و همین قوه ناطقه (که از جنبه جسمانی به منزله ماده مستعد پذیرش هر صورت علمی است)، در نتیجه کثرت ملاحظه مسایل علمی و مصادفت با معقولات، تبدیل به صورت عقلیه خواهد شد و هر قدر که از قوه به فعلیت می گراید مخزونات در ذات و جوهر او نیز از قوه به فعلیت می شتابند و این سیر تکاملی بدین ترتیب ادامه می یابد تا آنگاه که جنبه بالقوه او فعل محض و خیال او عقل محض و بصر او بصیرت و بینش علمی و قالب و پیکر او قلب (و منزلگاه علوم و معارف الهیه) گردد. پس قوه ناطقه پیوسته محتاج به چیزی است (از جوهر عالم عقلانی) که او را تحریک کند و گرگون سازد و از قوه به فعل بکشد و به هر جا و به هر مقامی که می خواهد سوق دهد و آن

چیز ملکی است روحانی از ملائکه الهی و نوری است از انوار سبحانی که بندگان خدا را به رضوان خدا و مقرر الطاف و عنایات او سوق می دهد (وما همه این مطالب را در مباحث گذشته به تفصیل بیان کردیم).

اشراق پنجم: در بیان اینکه انسان عقلی، شیء واحد بسیطی است (فاقد کثرت و ترکیب) و این بدین علت است که او موجودی است کامل الذات و در این وجود کمالی عقلانی جاوید نیازی به بسط و تفصیل و تفکیک قوای جسمانی و ترکیب اعضای گوناگون (نظیر انسان جسمانی) ندارد.

پس مادامی که او موجودی عقلانی است همه چیز او در وجودش (به وحدت و بساطت) موجود است و در نزد او حاضر و مهیا است و آغاز و انجام او یک چیز اند (زیرا آغاز او وجود و انجام و غایت او نیز وجود است) و علت فاعلی او همان علت غایی اوست و ماهو (که سؤال از حقیقت اوست) و «لم هو» (که سؤال از علت فاعلی و علت غایی اوست) هر دو یکی است (زیرا حقیقت او وجود اوست و فاعل و غایت او نیز وجودی است که با او واصل می گردد. همان طور که در فن منطق ثابت شده است که علت فاعلی و علت غایی و «ماهو» و «لم هو» در موجود عقلانی یکی است و هر دو، حقیقت وجود است و معلم اول این مطلب را نیز در کتب خویش به تفصیل و با برهان و دلیل ثابت نموده است) و چون از مقام شامخ عقلانی خود تنزل نموده (و در عالم کثرت و سرای جسمانی قدم نهاد) و بالتجبه بامتداد و تفصیل گرایید و مراتب وجودی او منبسط گردید (و از وحدت و بساطت به کثرت و ترکیب روی نهاد) قوای نهفته در ذاتش (از یکدیگر دوری گزیدند و) در مواضع مختلفی قرار گرفتند (و هر قوه ای از قوای او در عضوی مخصوص نهفته شد و هر عضوی از عضو دیگری جدا گردید و موضع مغز غیر از موضع قلب و موضع قلب غیر از موضع ریه و کبد و معده و طحال و سایر مواضع دیگر گردید) زیرا قصور و نقصان وجود علت تکثیر است. پس در این هنگام علت فاعلی او غیر از علت غایی اوست زیرا او دارای مراتب مختلفی است (که در هر مرتبه ای دارای علت فاعلی خاص و راهی به جانب هدفی خاص می باشد) ولی همگی (با اختلاف مبادی و غایات) به جانب هدفی واحد و طالب غایت و ناظر به طلیعه واحدی می باشند (و نتیجه حاصل در هر مرتبه ای مقدمه سیر و سلوک به مرتبه عالی تری است تا آنگاه که به غایت نهایی و هدف عالی نایل گردد).

پس قوه غاذیه با درجات و مراتب خود و قوه حاسه با درجات و مراتب خویش و هم چنین قوه متخیله و قوه متفکره، گویا همگی عمل واحدی را در مقامات و مراتب مختلف انجام می دهند (تا انسان در نتیجه انجام آن عمل در مقامات و مراتب مختلف به کمال نهایی نایل گردد). پس همان طور که قوه غاذیه غذا را جذب می کند و در محل مناسب نگاه می دارد و قوه

ذائقه، مطعومات را می بلعد و قوه شامه بوها و روایح گوناگون را جلب می کند و قوه باصره با قوه سامعه، صور انوار و روشنائی و صور اصوات و صداها را می گیرد. هم چنین مثل و اشباح محسوسات در نزد قوه متخیله حاضر می گردند و تصورات و علوم به وسیله حرکات فکریه در قوه ناطقه حاصل می شوند و قوه ناطقه آنها را حفظ و نگهداری می کند. و برای هر یک از این قوای نامبرده، قوه ای است برای حفظ و نگهداری صورتی که در آنها حاضر می شود و ضبط و نگهداری و امساك صورتی که به خود جلب می کنند و به جانب خویش جذب می نمایند، (البته حفظ و ضبط و امساكی که) در هر کدام بر حسب حال و مناسب با ذات و نحوه عمل اوست چنانکه در آیه شریفه «کل نفس معها سائق وشهید» (سوره ق، آیه ۲۱) بدان اشاره شده است و همین طور (این سلسله اعمال و افعال صادر از قوای نفس در مراتب و مقامات مختلف) ادامه دارد تا آنگاه که به مرتبه عقل فعال نایل گردد که در وی هر نیروی سوق دهنده و هر نیروی شاهد و ناظری و هر فاعل و غایتی در وجود متحد اند.

پس نفس انسانی همان طور که فیلسوف و معلم اول، (ارسطو) بدان تصریح نموده است (دارای ابعاد و اجزای مختلفی است که) با بعضی از آنها در این عالم و از سنخ این عالم است و با بعضی دیگر در عالم عقلی و از سنخ آن عالم است. بلکه برای نفس در هر عالمی از عوالم وجود، جزئی است (مناسب با آن عالم) ولی اجزای نفس از حیث وضع و جهت و مقدار مانند اجزای جسم نیستند (که هر یک دارای وضع و جهت و مقدار مخصوصی می باشند) بلکه از حیث معنا و حقیقت مانند آنها نیستند.

اشراق ششم: در بیان سعادت حقیقی

کلیه حکما متفقند بر اینکه لذت و خیر و بهجت و سرور هر قوه ای از قوای نفسانیه در ادراک امری است که ملایم با طبع اوست و الم و شر و ناخشنودی او در ادراک امری است که نامطلوب و ضد طبیعت اوست. مثلاً لذت حس، ادراک محسوسی است که ملایم با ذات و جوهر اوست و لذت غضب انتقام گرفتن و لذت قوه واهمه امیدواری و لذت قوه حافظه، تذکر و یادآوری است. ضمناً باید دانست که هر چند کلیه قوای نفسانیه در این جهت مشترکند، لکن درجات و مراتب آنها مختلف و متفاوتند و لذا هر قوه ای از قوای نفسانیه که وجودش قوی تر و کمال ملایم با وی برتر و لزوم و دوامش بیشتر باشد، لذت او در ادراک امر ملایم با او شدیدتر است. پس نباید هر لذتی را در عالم همانند و یا منحصر در لذت خران از خوردن آب و علف و مقاربت آنان با جفت خویش دانست تا گفت عقول قدسیه و مبادی عالیه وجود و مقرر بان حضرت الوهیت که مجرد از ماده و آلات جسمانی اند فاقد لذت و سعادت اند.

و نیز باید دانست که بسی اوقات، وجود امر ملایم با طبع برای قوه دراکه ممکن و میسر است

ولی امری شاغل و مانع در میان است که قوه را از ادراک آن امر ملایم باز می دارد تا بدان حد که نسبت به آن امر کراهت می ورزد و امری که ضد و مخالف اوست اختیار می کند و به جای آن برمیگزیند، مانند مریضی که به علت مرض، نسبت به خوراکیهای شیرین و آشامیدن شربتهای شیرین و گوارا کراهت می ورزد و بجای آنها خوراکیهای تلخ و ناگوار اختیاری می کند و یا اینکه قوه در آنکه به حدی خود را مانوس و معتاد به اموری مضاد و مخالف با کمالات ملایم با طبع خویش ساخته که دیگر قادر بر ادراک و احساس آنها نیست و تا زمانی که این انس و اعتیاد در وی باقی است چیز دیگری را احساس نمی کند.

حال که این مطلب معلوم گردید می گوئیم کمال مختص به نفس ناطقه این است که متحد گردد به عقل کلی (یعنی عقل فعال) و صور علمیه کلیه موجودات و نظام آتم و خیر صادر از مبدأ عالم که ساری در عقول و نفوس و طبایع اجرام فلکیه و عنصریه تا آخرین مراتب وجود است، همگی در ذات او نقش بندد و ذات او در نتیجه اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلیه موجودات در وی، خود عالمی عقلی و جهانی علمی گردد که ماهیات و حقایق علمیه کلیه اشیا در وی متحقق گشته و به سرای ابدیت و مقر اصلی خویش باز گردد و اگر این کمال با سایر کمالاتی که مطلوب و معشوق سایر قوای نفسانیه اند مقایسه گردد نسبت وی در عظمت و شدت و دوام و لزوم، با کمالات سایر قوا مانند نسبت عقل است با قوای حسیه بهیمیه و غضبیه.

لکن مادر این عالم مادی و سرای جسمانی به علت وابستگی به بدن و حواس بدنیه و تعلق خاطر به امیال و مقاصد دنیویه، تمایلی به آن کمال عالی جاودانی از خود نشان نمی دهیم، مگر آن کس از ما که دست آویز شهوت و تمایلات را از نفس خویش دور کند و قلاده خشم و غضب از گردن خود بیرون آورد و برده و غبار تقلید از چشم بزداید و وسوسه نفسانی را از خویشتن به دور افکند و هنگام حل شبهات و جلوه گیری حقایق در بجه ای از عالم ملکوت اعلی بر قلب او باز گردد و به مطالعه اسرار نهانی عالم غیب بپردازد، تا در این هنگام از آن لذتهای معنوی و خود آرایان صحنه های ملکوتی شبحی ضعیف و رخساری ناتمام نمایابد که در عین حال لذت مشاهده آنان بر هر لذتی از لذتهای جسمانی این جهان از نکاح و همسری با دختران زیبا و اکل و شرب طعامها و شرابه های گوارا و سکونت در کاخهای دلر با به مراتب برتر و بالاتر باشد. و اگر تو صاحب نفسی عالی و فضیلت شعار باشی و در حالی که مشغول دقت و تأمل در فهم مسئله دقیق و مشکلی باشی طعامی بسیار لذیذ و گوارا در برابر تو قرار گیرد تا آن مسئله را کاملاً درک نکنی به صرف آن طعام لذیذ تمایل نخواهی نمود و میل و اشتهاهای عاجل را در برابر حل مسئله مزبور کوچک و حقیر خواهی شمرد. حال چه گمان خواهی نمود درباره خویش هنگامی که نفس تو بدن را رها کند و علاقه او نسبت به بدن مرتفع گردد و حجاب و پرده مابین تو و هویت عقلیه و انوار ملکوتیه برداشته شود و با فکر و درایت خویش به عالم ملکوت اعلی ارتقایابی و

بدان عالم برای همیشه متصل گردی، زیرا همان طور که قبلاً گفتیم، نفس موجودی است جاوید و عقل فعال نیز همواره جاوید و باقی است و فیوضات از ناحیه او بر جوهر نفس علی الدوام نازل و واصل خواهد بود.

پس معلوم شد که این سعادت عقلیه و لذت معنویه اخرویه، قابل مقایسه با لذات حسیه آغشته به نقائص و آفات نخواهد بود و لذا در حدیث نبوی آمده است که پیامبر گرامی فرموده است «لا عیش الا عیش الآخرة» عیش و کامرانی نیست مگر عیش و کامرانی آخرت. (زیرا عیش و کامرانی در دنیا هم سریع الزوال و زودگذر و هم مقرون با نقصان و آفات است).

سبب تهی بودن نفس و محرومیت وی از لذت علوم و معارف عقلیه تا زمانی که متعلق به بدن و فریفته علایق جسمانی است، تخطیری است ناشی از ناحیه تعلق به دنیا، نظیر تخطیر قوه ذائقه از درک لذت طعم غذاها به علت مرض «بولیموس» و اگر بالفرض علوم و معارفی که مقتضای طبیعت قوه عاقله و شایسته اوست مانند علم به وجود خدا و ملائکه و کتب و فرستادگان خدا به حقیقت حاضر در ذات نفس و معلوم و مشهود او بودند آن چنان لذتی می برد که مافوق تعریف و توصیف است. زیرا سعادت حقیقی در وجود و حصول این معارف عالییه است برای نفس نه در جمع آوری و حفظ و ضبط آنها. زیرا آنچه که از طریق حفظ و ضبط علوم عاید نفس می گردد فقط وجود ضعیفی از آنها است در حالتی که وجود آنها بسیار قوی و نورانی است و معرفت در این جهان بذر مشاهده در عالم آخرت است و لذت کامل موقوف بر مشاهده است نه شناسایی محض، زیرا وجود لذیذ است و کمال وجود لذیذتر (پس لذت کامل در مشاهده مراتب عالییه وجود است که آتم و اکمل از سایر مراتب اند).

و همان طور که کرارا گفته ایم وجودات دارای مراتب متفاضل متفاوتند که افضل و اکمل از همه آنها مرتبه وجود واجب الوجود و پست ترین آنها مرتبه وجود هیولی و حرکت و زمان و نظایر آنها است و بنا بر این سعادت حاصل از درک و مشاهده مراتب متفاضله وجود نیز دارای مراتب متفاضل متفاوتی می باشد. پس این لذات عقلیه از آن نفسی که به وسیله تحصیل علم حقیقی (یعنی علم به ذات و صفات و افعال خدا در جمیع مراتب وجود) کامل گردیده است. و اگر نفس از علوم حقیقی خالی و تهی باشد ولی از ذرایل اخلاق عاری و بری باشد و هم خویش را مصروف تخیلات ناشی از تقلید کند (مانند عوام الناس که خود را مطیع و منقاد جمعی از رهبران صوری قرار داده و خویشتن را از طریق تقلید به ظواهر شرع آراسته) بعید نیست که این چنین شخصی در زمان حیات، صوری لذت بخش را (طبق آنچه که از ظواهر گفتار رهبران صوری شنیده است) تخیل کند و سپس تخیل آنها منجر به مشاهده آنها پس از مرگ او گردد. همان طور که صور خیالییه ای را در عالم خواب که خود نوعی از مرگ است مشاهده می کند و بالتجربه پس از مرگ آنچه را که از ظواهر شرع از حور و قصور و سایر محسوسات موعود در

بهشت برای او توصیف کرده اند، مشاهده می کند (مشاهده ای نظیر مشاهده در عالم خواب). پس این بهشت بدین گونه که گفتیم بهشت متوسطین و نیکوکاران از عوام و مقلدین و رهبران آنها است (به شرط آنکه رهبران، خود نیز صالح و نیکوکار باشند) و اما آن بهشت مشهود و لقاء و وصال به حق و حقیقت، بهشت مقرر بین درگاه و کاملان است.

اشراق هفتم: در بیان شقاوتی که مقابل سعادت حقیقی است

شقاوت حقیقی یا به علت نقصان و قصور غریزه و فطرت شخص از ادراک مراتب عالیّه وجود است و یا به علت طغیان و غلبه اوصاف و احوال متعلق به بدن از نوع معاصی و نافرمانیهای صادر از ناحیه حواس ظاهری است، مانند فسق و فجور و ارتکاب مظالم؛ و یا به علت انکار حق و حقیقت به وسیله آراء و عقاید باطل و نادرست و انکار حکم عقلی به واسطه داشتن عقاید سفسطی و جدلی و ترجیح دادن بعضی از مذاهب بر بعضی دیگر به وسیله جدل و تقلید، برای کسب شهرت و ریاست بر عوام و کسب افتخار به آنچه که در نظر جمهور مستحسن و مورد قبول است و برای شوق و علاقه به تحصیل کمال موهوم از طریق حفظ خبری منقول (خواه درست و یا نادرست) با حرمان از وصول به حق (همان طور که سجدیه اهل ظاهر و شعار عوام فریبان قشری مذهب و روش اهل تقلید و محجوبان از درک علوم و معارف عقلیه و علوم الهیه است).

شقاوت در قسم اول (که ناشی از نقصان غریزه است) امری است عدمی نظیر موت برای بدن و یا زمینگیری و فلج در اعضا بدون شعور و احساس درد (و این شقاوت چون امر عدمی و ناشی از نقصان غریزه و استعداد درک علوم و معارف است موجب استحقاق عذاب و عقاب در حدتبه کاران نیست) و اما شقاوت در قسم دوم، توأم با ادراک امری دردناک است نظیر عضوی که در وی درد شدیدی است. زیرا اوصاف و ملکاتی که در نتیجه مقهور گشتن نفس تحت امیال و کششهای بدن و قوای حیوانی پدید آمده اند، موجب رنج و الم جوهر نفس و مضاد و منافی با حقیقت اولیه اویند.

زیرا حقیقت نفس خواهان این است که همواره هیئت و حالت استعلا و استیلا و قهر و غلبه بر بدن و قوای شهویه و غضبیه وی داشته باشد و هنگامی که مغلوب و مقهور امیال و خواهشهای قوای شهویه و غضبیه و کششهای بدن قرار گرفت و مطیع و منقاد آنها گردید و در تحصیل امیال و انجام مقاصد و خواسته های پست و نابکارشان، آنان را یاری نمود و به استخدام آنان درآمد این حالت موجب شقاوت وی و تألم و حسرت و ندامت او خواهد شد. لکن اقبال و توجه او به بدن و شواغل بدن او را از عاقبت امر غافل می سازد و سکر و تخدیر طبیعت او را از احساس فضاحت احوال خویش باز می دارد. ولی اینک که باموت و قطع علاقه نفس از بدن، مانع ادراک از میان

برداشته می شود و حجاب مرتفع می گردد، در این هنگام، نفس از ناحیه این هیأت و اوصاف پست و ناپسندی که در مدت حیات و تعلق به بدن کسب نموده است، به شدت متأذی و متألم می گردد، لکن چون این هیأت و اوصاف و لوازم آنها نسبت به اصل جوهر نفس امری غریب و بیگانه بوده اند، بعید نیست که در مدت زمانی که از حیث درازی و کوتاهی بر حسب اختلاف و تفاوت هیأت و اوصاف در شدت وضع و کثرت و قلت و رسوخ و عدم رسوخ مختلف است زایل گردند و چنین می نماید که در شریعت مقدس اسلام بدین مطلب نیز اشاراتی شده است. زیرا در حدیث آمده است «ان المؤمن الفاسق لا یُخلد فی النار» (آن کس که به خدا و رسول ایمان آورده ولی مرتکب فسق و فجور هم شده است در جهنم مغلد نخواهد بود).

و اما قسم سوم از شقاوت یک نوع نقصان ذاتی فطری است برای نفسی که در دوردنیا شعور و آگاهی نسبت به علوم و معارف عقلی و یا احیاناً شوق و علاقه ای به اکتساب آنها داشته ولی جهد و کوششی در راه تحصیل و طلب آنها نکرده و بالتیجه قوه و استعداد درک و فهم آنها از بین رفته و به جای آن فعلیت شیطنه و اغوجاج و انحراف در وی پدید گشته و در قوه و اهمه او آراء و عقاید باطلی رسوخ نموده است و این دردی است بسیار سخت و آزار دهنده که اطباء نفوس از معالجه آن عاجز مانده اند و این درد و تألم ناشی از این مرض نفسانی به ازای لذت و راحتی است ناشی از صحت و سلامتی که مقابل آن درد بی درمان است.

و همان طور که این لذت به مراتب بالاتر از لذت حاصل از احساس امر ملایم با طبع است، همین طور درد و تألم ناشی از فقدان قوه عقلیه و فعلیت شیطنه در نفس هنگام قطع علاقه از بدن به مراتب شدیدتر است از احساس هر امر مخالف با طبع، از قبیل تفرق اتصال به علت سوختن به آتش و انجماد بدن به علت سرمای شدید فوق العاده، و قطع عضو به وسیله اهره و سایر آلات قتاله و افتادن از مکان مرتفعی و عدم تصور و عدم احساس این درد و الم نفسانی در دوردنیا، بدان علت و سبب است که قبلاً بیان کردیم.

پس این شقاوت و آن سعادت که به ازای اوست همان شقاوت و سعادت عقلی است که در نزد فلاسفه معروف و شناخته شده اند و ما در این کتاب در صدد اثبات ثواب و عقاب حسی در سرای آخرت می باشیم.

اشراق هشتم: در بیان درجات مردم در این شقاوت

بدان که ذات و هویت انسان مانند آینه ای است که بالذات قابل انعکاس هر صورتی است که در این عالم است و آنچه مانع و حاجب از انکشاف و انعکاس صور علمیه در ذات نفس است یکی از پنج چیز است.

اول نقصان جوهر نفس و بالقوه بودن آن، نظیر آینه ای که قبل از ساختن و پرداختن و

صیقلی نمودنش قطعه آهن و سنگی است فاقد شفافیت و صلاحیت انعکاس صور (همچون نفوس کودکان شیرخوار و یا عوام کالانعام و تهی دستان از هر علم و دانشی بجز آنچه لازمه حیوانیت آنها است).

دوم غبار و کدورات شهوات و معاصی که سبب تیرگی جوهر نفس و مانع از ظهور و تجلی حق در اوست نظیر تیرگی آینه و غباری که ظاهر و باطن او را فرا گرفته و مانع از انعکاس صور اشیاء در اوست.

سوم عدول و انحراف او از عالم حقایق و توجه و التفات او به جانب مصالح زندگی مادی و انصراف او از اهتمام به طاعات و عبادات و دانش و بینش و تأمل درباره آنها و اندیشه و تفکر در اطراف احکام و نوامیس الهیه و تفاسیل آنها، همچون آینه ای که چهره او را از ناحیه صورت به ناحیه دیگری مخالف آن قرار دهند.

چهارم بودن حجاب و سدی مابین نفس و صور علمیه به علت آرا و عقاید باطلی که از آغاز فطرت از طریق تقلید و تعصب در وی جایگزین گشته و رسوخ و شدت یافته تا بحدی که مانع از ادراک حق و حقیقت شده اند همچون دیواری که مابین آینه و صورت حایل گردیده است، همان طور که در آیه شریفه «وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ» (سوره سبأ، آیه ۵۴) و آیه شریفه «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (سوره یس، آیه ۱۰) ناظر بدین مطلب است.

پنجم (جهل به طریق وصول یعنی) عدم انتقال از صورتی از صور علمیه به صورتی دیگر تا بدین وسیله در صراط مستقیم (وراهی که سَلَاک پیموده اند) به مطلوب حقیقی و مقصود اصلی یعنی حضرت الهیت نایل گردد. زیرا یافتن حق و نیل به غایت عظمی میسر نیست مگر با یافتن راه و روشی که به وسیله آن می توان به حق راه یافت. زیرا این سعادت (یعنی سعادت علمی که نتیجه آن وصول به حق است) امری فطری و میسر برای هر کس نیست و بنابراین تحصیل آن ممکن نیست مگر به وسیله علوم و وی بردن به اصول و قواعدی که او را به جانب مقصود نزدیک کند؛ و مسلم است که هر علم غیر فطری (که تحصیل آن محتاج به فکر و اندیشه و تأمل عقلی است) حاصل نمی گردد مگر به وسیله دو علم دیگری سابق بر آن (به نام صغری و کبری) که بر اساس شروط مقرر در علم منطق با یکدیگر تألیف و ترکیب یابند تا از تألیف و ترکیب آن دو علم، علم ثالثی (به نام نتیجه) حاصل گردد.

پس جهل به اصول معارف و کیفیت ترتیب و تألیف آنها و عدم انتقال از بعضی به بعض دیگر به نزدیک ترین وجهی موجب حرمان و نرسیدن به مطلوب است. بهترین مثال برای درک این مطلب آینه ای است در دست کسی که می خواهد پشت سر خود را درون آینه ببیند و این شخص ناچار محتاج به دو آینه است که هر دو را در دست بگیرد و بدان گونه که لازم است نسبت مابین آن

دو آینه را با وضع و کیفیت مخصوصی رعایت کند تا صورت پشت سر در آینه ای که در برابر اوست منعکس گردد و از آن آینه به آینه دیگری انتقال یابد تا صورت پشت سر خود را به خوبی مشاهده کند. هم چنین در اکتساب علوم و معارف عقلی راه و روشهای عجیبی است از طریق آینه ها و اشباح و صوری که از آنها به یکدیگر منتقل می گردند (و سرتاسر عوالم وجود آینه هایی هستند که صور حقایق و جمال دل آرای حق در همه آنها منعکس گشته و از هر کدام به دیگری منتقل می گردد و در آن مشاهده می شود).

مقصود ما از ذکر آینه و احوال و اوضاع صور منطبق در آن در این مقام، صرفاً بیان مثالی است که مجسم کند موانع اکتساب سعادت علمی را در نفس و گرنه جوهر نفس پس از زوال موانع مذکور و اتحاد با عقل، عیناً به علوم و صور عقلیه ای که کسب نموده است مبدل می گردد (و مانند آینه، جوهری مغایر و مباین با نقوش و صور منطبق در آن باقی نمی ماند تا که خود جوهری مستقل و جدا از صور عقلیه باشد).

و خلاصه اینکه نفس یعنی این لطیفه ملکوتیه در انسان امری ربانی و سری از اسرار الهی است که شایسته معرفت و شناختن حقایق کلیه موجودات است به شرط آنکه حجابهای نامبرده که بعضی عدمی و بعضی وجودی و بزرگتر از همه آنها اشتغال به غیر خدا و توجه به صور موهومات فریبنده ای است مانع از ادراک و معرفت او نگردند و در حدیث نبوی آمده است «لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء» (اگر شیاطین بر دلهای بنی آدم هجوم نمی آوردند، هر آینه به ملکوت و بواطن آسمانها و عالم علوی راه می یافتند و به اسرار نهفته در آنها پی می بردند).

و نیز از آن حضرت پرسیدند که خدا در کجای زمین است او در جواب فرمود در درون دلهای مؤمنین؛ و نیز در حدیث قدسی آمده است که «لا یسعی ارضی ولا سمانی ولكن یسعی قلب عبدی الواریع المؤمن» (آسمان و زمین با آن فراخی و عظمت شایسته در بر گرفتن من نیست ولی دل بنده مؤمن پرهیزگار جایگاه من است). پس معلوم شد که هنگامی که موانع داخلی و خارجی از چهره نفس ناطقه بر طرف گردند صورت کلیه عالم ملک و ملکوت و شکل و هندسه عالم وجود بدان گونه که هست در وی تجلی کند و در ذات خویش بهشتی بیند که وسعت آن به اندازه وسعت آسمانها و زمین است و صحنه مملکت وجود انسان عارف به مراتب بزرگتر از صحنه بهشت مذکور است. زیرا این بهشت فقط از سنخ عالم ملک است و وسعت عالم ملکوت به مراتب بیش از عالم ملک است.

اشراق نهم: در بیان احوال نفوس ناقص در علم و عمل و یا متوسط در علم و عمل و نحوه سعادت و شقاوت آنها بعد از مرگ بدان گونه که حکما پنداشته اند اما نفوس عاری از کلیه علوم حتی از ادراک اولیات، عقاید حکما در مورد آنها چنانکه قبل از این گفتیم مختلف است.

آنچه که از قول امام مشائین (ارسطو) به روایت اسکندر نقل شده است این است که این نفوس پس از قطع علاقه از بدن به کلی فاسد و تباه خواهند شد ولی تامسطیوس از قول ارسطو نقل کرده است که آنها نیز پس از مرگ باقی خواهند بود. پس چون باقیند و هیچ گونه رذیلت نفسانی و صفت ناپسند حیوانی در آنها راسخ نگشته تا آنها را معذب بدارد و نیز هیچ گونه فضیلت عقلی در آنها وجود ندارد تا از آن لذت برند و از طرفی تعطیل و اهمال آنها از هر فعل و انفعالی در عالم وجود و صحنه آفرینش جایز و ممکن نیست و نیز عنایات الهی واسع و شامل حال هر موجودی است خواه عالی و یا دانی و جانب رحمت و لطف او بر طرد و حرمان رجحان و غلبه دارد، لذا ناچار برای این گونه نفوس در سرای آخرت نیز یک نوع سعادت و همی از جنس آنچه که در دنیا تصور می کردند وجود خواهد داشت؛ و البته این گونه نفوس در این حالت نه مطلقاً و نه طور کلی از لذت عاری و تهی می باشند و نه مطلقاً و نه طور کلی قرین لذت و سرور اند (بلکه همان طور که گفتیم لذت آنها لذتی و همی و مناسب با تصورات و درخور آنهاست) و لذا گفته اند که نفوس اطفال در عالم آخرت مابین بهشت و دوزخ است (زیرا آنان هم عاری از علم و معرفت و هم مبری از نافرمانی معصیت اند و هیچ گونه رذیلت نفسانی در آنها راسخ نگشته).

و اما نفوس عوام الناسی که تا حدودی معقولات اولیه را تصور کرده ولی شوقی به درک حقایق نظریه و علوم عقلیه نداشته اند تا از فقدان آنها روحاً متأذی و متألم باشند، خواه تقوی شعار و عاری و مبری از ارتکاب معاصی و افعال شهویه و غضبیه و یا فاسق و فاجر باشند، هیچ یک از حکما در مورد معاد و سرنوشته آنها در آخرت سخنی صریح و قاطع نگفته اند زیرا این نفوس به درجه ارتقا به عالم مفارقات نرسیده و از طرفی هم حکم به بازگشت آنها به ابدان حیوانات و یا بی نیازی آنها از تعلق به ابدان به دلایلی که قبلاً گفته شد حکمی باطل و نادرست است لذا جمعی از حکما (برای رهایی از مشکل و حل این مسئله دشوار) بدین عقیده گرویده اند که نفوس مردمان ابله و هم چنین نفوس اهل زهد و صلاح پس از مفارقت از بدن در خلال هوا و جو محیط به زمین به جرمی مرکب از بخار و دخان که محلی برای تخیلات آنان و وسیله ای برای به دست آوردن سعادت و همیه و یا شقاوت و همیه ایشان است تعلق می گیرند. جمعی دیگر از حکما تعلق نفوس مذکور را به جرم دخانی مردود دانسته و در عوض، تعلق آنها را به جرم سماوی تصویب نموده اند؛ و شیخ الرئیس ابو علی سینا این نظریه را از قول بعضی از علما نقل کرده و گوینده آن را ستوده و از جزاف گوئی منزّه و مبری توصیف نموده

است و ظاهراً آن گوینده ابونصر فارابی معلم ثانی است، و شیخ نظریه مزبور را مستحسن شمرده و گفته است که چنین به نظر می رسد که گفتار او صحیح و به حقیقت مقرون است. هم چنین صاحب کتاب تلویحات (شیخ اشراق) این نظریه را در مورد ماسوای اشقیا پسندیده و آن را تصویب و تحسین نموده است و گفته است که اما نفوس اشقیا به عقیده ما فاقد قوه و لیاقت ارتقا به عالم سماوات که دارای نفوسی نورانی و اجرایی شریف اند می باشند؛ و گفته است از طرفی هم قوه نفسانی آنان را به یک سلسله تخیلات جسمانی (مناسب با افکار و اخلاق و اعمال صادر از آنان) نیازمند می سازد و از نظر ما ممکن است که در زیر فلک قمر و فوق کره نار، جرمی کروی الشکل و غیر قابل خرق وجود داشته باشد و این جرم، خود، نوعی از انواع اجرام عالم علوی و برزخ مابین عالم اثیری و عالم عنصری و موضوع (تعلق نفوس اشقیاء) و تخیلات آنان باشد تا بدین وسیله از ناحیه اعمال زشت و ناپسندیده خویش صورتی مثالی از آتش و مارهای گزنده و عقر بهای نیش زننده و زقوم که طعام اهل جهنم است در برابر قوه خیالیه آنان تجسم یابند و گفته است که بدین ترتیب بقیه شبهات اهل تناسخ مرتفع می گردد^{۱۶}.

و نیز برای تأکید این نظریه می گوید من به سبب اشتغال به ریاضتهای پی در پی (و دریچه هایی از کشف و شهود که بر قلب من باز شده است) هیچ شك و تردیدی ندارم در اینکه جهان و فجار بسیار مایلند که نفوس آنان پس از مرگ و رهایی از بدن، از قوه جرمانیه ای که موجب یادآوری احوال و اوصاف و مستلزم بقای ملکات و جهالات و تصورات خاص به آنان است بطور کلی تجرد و رهایی یابند.

اینها بود اقوال و عقاید این دسته از اعلام حکما و فلاسفه و قبل از این گفته شد که اساس و مبنای این گفتارها همگی بر عدم اطلاع و آگاهی از وجود عالم دیگری است (به نام عالم خیال منفصل یا عالم برزخ مابین دنیا و آخرت) که در آن عالم، معاد نفوس خیالیه است.

اشراق دهم: در ابطال گفتار آنان و اشاره به آنچه که درباره آن اهمال کرده اند اما آنچه که از باب ادراکات عقلیه در مورد سعادت نفوس ناقصه بیان کردند (مبنی بر اینکه

۱۶. ما این قسمت از عبارت کتاب را آنجا که به فکرمان درست و قابل توجیه و تطبیق با عقاید و افکار شیخ اشراق بود ترجمه کردیم ولی به نظر ما از جنبه ادبی کلمه «لو» در جمله «لو تجردوا عن قوه جرمانیه» حرف سرطی است که در عبارت کتاب جواب شرط ذکر نشده است و فعلاً در امر یکا در نهر لوس آنجلس که محل اقامت ما است نه در کتابخانه UCLA و نه در سایر کتابخانه ها نسخه دیگری از کتاب شواهد در اختیار ما نیست تا بدان مراجعه کنیم ولی تصور می کنیم ترجمه ما بر اساس گفتارهای سابق و لاحق شیخ اشراق درست و بجا و مناسب با سایر سخنان اوست هر چند عبارت کتاب ناقص و نارسا است. م.م.

تصور کلیات اولیه وسیله سعادۃ نفس ناقصه اند) باید پرسید چه لذتی است برای نفس در ادراک معلومات اولیه از قبیل ادراک «الکل اعظم من الجزء» (کل بزرگتر از جزء است) و ادراک «الواحد نصف الاثنين» (یک نصف دو است و ادراک «الاتیاء المتساویة لشیء متساویة» (اشیائی که مساوی با یک چیزند خود نیز متساویند) تا که ادراک آنها وسیله سعادۃ صاحبان نفس ناقصه باشد).

بلکه سعادۃ اگر سعادۃ عقلی (و در نتیجه ادراکات عقلیه) باشد مسلماً این سعادۃ در ادراک وجودات مجردة عقلیه و نیل به هوایات عینیه آنها و شهود آنها است و اگر سعادۃ سعادۃ حسیه و مربوط به بدن و قوای بدنیه باشد ناچار به وسیله مشاهده و نیل به مستتهیات حسیه است و هم چنین سعادۃ هر قوه ای (از قوای درونی و برونی) به وسیله تحصیل آنچه که مناسب با اوست خواهد بود.

اما آنچه که درباره سعادۃ و شقاوت نفس متوسطین در علم و عمل بیان کردند نیز مورد تأیید و قبول ما نیست و بر هر کسی که در علوم عقلی درایت و تجربه کافی دارد پوشیده نیست که بودن جرمی از اجرام سماوی و یا عنصری محل و موضعی برای تصورات نفس، ممکن نیست مگر که نفس، با آن جرم، علاقه طبیعی داشته باشد و یا اینکه مابین بدن دنیوی و جرم مذکور علاقه وضعی باشد (تا در نتیجه وجود یکی از دو علاقه مذکور، نفس از بدن دنیوی به جرم مزبور تعلق گیرد). زیرا جرمی که فاقد هر دو علاقه مذکور است چگونه مورد استعمال و تصرف نفس قرار می گیرد و یا چگونه نفس با آن جرم نسبت پیدا می کند. چه نسبتی مابین جوهر روحانی و جرم ابداعی وجود دارد تا که موجب اختصاص یافتن وی با آن جرم و انجذاب و ارتقا به سوی وی نه به سوی سایر اجرام گردد؟ و یا موجب التفات و توجه وی به حیز مخصوص بدین جرم و ترك سایر احیاز و اماکن مختص به فرد دیگری از نوع این جرم باشد و چگونه می توان پنداشت که مابین جوهر نفسانی صوری و جرم ابداعی تام الخلقه که دارای صورت کمالیه تام و در ذات و ماهیت مغایر با صورت جرم عنصری است علاقه ای طبیعی باشد (به نام علاقه تصرف و تدبیر) و حال آنکه هیچ متصرفی نمی تواند در وی به تصویر و شکل بندی تصرفی کند بجز همان شکل و صورتی که به نحو ابداع از ناحیه فیض اولی الهی نه از طریق استعداد و تهیاً که ویژه اجرام عنصری است در وی ایجاد و ابداع گردیده است و هر ماده جسمانیه ای که آلت و وسیله تخیلات نفسانی است ناچار باید به نحوی از انحا با وی متحد گردد و به وسیله آن نفس به صورت نوعی از انواع استکمال یابد و از طریق فعل و انفعالات و حرکات مناسب با تخیلات وی را از قوه به فعل برساند و مسلم است که از فلك و جرم فلکی بجز حرکت واحدی به نام حرکت وضعیه متشابهی که مطابق با حرکات نفسانیة حاصل از ناحیه مدبر نفسانی و يك معشوق عقلانی است و به قصد تشبه با اوست صادر نخواهد شد.

و نیز ممکن نیست که وجود جرم مزبور از قبیل آینه هایی باشد که با آنچه که نفس در آن بالطبع تصرف می کند، یعنی چشم، نسبت وضعیه داشته باشد (و بدین وسیله و نسبت وضعیه، صورت خیالیه در آن مرتسم گردد) همان طور که صورت در آینه ای که نسبت وضعیه با چشم دارد که در حقیقت آینه نفس است که در وی تصرف می کند مرتسم می گردد. پس جرم فلکی و نظایر آن از اجرام علوی، نسبت به نفس مدبر تو مانند یکی از دو آینه نامبرده (یعنی آینه خارجی و آینه چشم) نیست (تا که پس از مرگ وسیله مشاهده صور و تخیلات حاصل در نفس باشد). چگونه چنین است و حال آنکه اجرام سماوی در نزد حکما مطیع و منقاد چیزی بجز مبادی اولیه یعنی ملائکه های آسمانی که به امر پروردگار محرك آنها و نفوس مختص به آنها نند نخواهند بود و به هیچ وجه پذیرنده آثاری غریب و نامأنوس با جوهر خویش نمی باشند. زیرا صور نوعیه آنان از قبول تأثیرات ناشی از غیر ابا و امتناع دارند و هیچ قاسری از قواسم به ضقع شامخ آنان پرواز نخواهد نمود و برای این نفوس که از ابدان دنیوی خویش رها گشته اند ابدان دیگری وجود ندارند تا که مابین آنها و اجرام عالیه علاقه و نسبت وضعیه باشد، تا که این اجرام به وسیله آن علاقه و نسبت وضعیه، مانند آینه های خارجی باشند که با وضع خاصی در جنب یکدیگر قرار گرفته و آلت و وسیله مشاهده اشباح خیالیه گردند (همان طور که گاهی انسان با دو آینه ای که با وضع خاصی پهلوی هم و در جلوی روی او قرار گرفته اند اشباحی را که در آن دو آینه مرتسم می گردند مشاهده می کند بدان گونه که قبلاً بیان گردید).

و نیز می گوئیم بر فرضی تجویز اینکه اجرام سماوی آینه هایی برای نفس و مشاهده صور خیالیه وی باشند، چگونه مثل و صوری که تخیلات نفوس اجرام فلکی اند عین تخیلات نفوس انسانی اند، به خصوص نفوس اشقیاء که با این تخیلات معذب خواهند بود، همان طور که پیروان این نظریه گفته اند که صور خیالیه نفوس اشقیاء که در آخرت موجب رنج و تألم آنان است همان صوری هستند که از ناحیه اعمال زشت و پلید و عقاید باطل آنان پدید آمده اند. در حالی که صوری که در نفوس اجرام فلکیه اند به علت صفا و لطافت جوهر اجرام و شرف و علو مبادی آنان صوری منزّه و مقدس از اوهام و تخیلات جرمانی و مطابق با واقع و حقیقت اند و بنابراین، گفتار حکما و فلاسفه مبنی بر اینکه جرم فلکی محلی است که به وسیله آن، نفوس اشقیاء پس از مرگ معذب می شوند، درست و قابل قبول نیست و همان طور که این نظریه در مورد جرم فلکی جایز و روا نیست، همین طور در مورد جرم ابداعی غیر قابل خرق و منحصر در فرد معین (به نام جرم مرکب از بخار و دخان) نیز جایز و روا نیست. زیرا این چنین جرمی بر اساس گفتار آنان ناچار باید مانند جرم فلکی دارای طبیعت خامس و غیر پذیرنده حرکت مستقیم باشد و بنابراین، حکم او نیز حکم جرم فلکی است خواه به نام جرم فلکی و یا به نام دیگری نامیده شود.

علاوه بر این شاید عدد نفوس اشقیا غیر متناهی باشد و بنا بر این جرم دخانی متناهی الابعاد موضوع و محل تصرفات ادراکیه و تصورات غیر متناهی خواهد بود. زیرا کمترین شرط تصرف در این جرم این است که در آن به ازای هر تعلق و تصویری، قوه و استعداد خاص به آن و مغایر با قوه و استعداد خاص بدیگری وجود داشته باشد و بنا بر این در جرم واحد متناهی الابعاد استعدادات غیر متناهی و مجتمع با هم وجود خواهد داشت و این امری است که بطلان و فساد آن بر همه کس معلوم است.

اینها بود آنچه که افکار این حکمای نامبرده مشهور به آن راه یافته و بدان قانع شده اند و (با علم به بطلان آنها) راهی برای رهایی از این اشکال (و درک کیفیت معاد نفوس اشقیا) نیست مگر تشبث و تمسک به ذیل انبیا که اقوال آنان به طور مستقیم از طریق وحی مورد تأیید الهی قرار گرفته است.

مشهد چهارم

در اثبات معاد جسمانی و آنچه که شارع اسلام، بندگان را بدان وعده و نوید داده و یا از آن بر حذر داشته است از قبیل قبر و عذاب قبر و بعث و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ و سایر امور دیگر

شاهد اول

در اثبات نشأ دوم و سرای آخرت که در طی چند اشراق بیان میگردد

اشراق اول: در تمهید اصول و قواعدی که قبلاً بیان کردیم، اصول و قواعدی که اثبات مدعای ما در این مقام بر مبنای همان اصول و قواعد است و آنها هفت اصل اند

اصل اول: قوام و بقای هر موجود طبیعی در این عالم به صورت نوعیه اوست که مبدأ فصل اخیر اوست نه به وجود اجناس و فصول عالی و یا متوسط، اگر اجناس و یا فصول عالی و متوسطی داشته باشد. زیرا اجناس و فصول مذکور همگی لوازم ذات و حقیقت اویند نه مقوم ذات و حقیقت او و هم چنین وجوه و تحقق هر موجود مرکب طبیعی تنها به صورت کمالیه اوست (و در اصل قوام ذات خویش نیازی به وجود ماده ندارد) و احتیاج او به ماده تنها به علت ضعف وجود او و قصور اوست از استقلال به ذات خویش و انفراد از ماده ای که حامل او باشد. زیرا ماده هر چیزی همان قوه ای است که حامل حقیقت ذات اوست (نه داخل در اصل ذات و حقیقت او) و نسبت ماده به صورت، نسبت نقص است به تمام و ماده و آنچه که به منزله اوست، در هر موجود مادی، فقط به نحو ابهام و بدون تعین معتبر است. زیرا اعضای شخص و بدن وی همواره از ناحیه حرارت غریزی و آتش افر و خسته در طبیعت در تحول و تبدل و ذوبان و سیلان

است. در حالی که شخص مرکب از این اعضا و بدن در هر حالی از احوال از آغاز تا انجام عمر با همان نفس و بدن باقی و محفوظ بوده و از این جهت هیچگونه تفاوتی مابین سنین عمر وی محسوس و مشاهده نمی گردد. زیرا انحفاظ و بقای هویت و تعین و تشخیص بدن تنها به وسیله نفس اوست که صورت کمالیه وجود طبیعی اوست.

پس تعین و تشخیص این بدن از آن حیث که بدن این نفس است به همین نفس است (که صورت کمالیه او و جاودانی و باقی و غیر قابل تبدیل و زوال است) هر چند ترکیب بدن، تبدیل و تغییر پذیرد و هم چنین تعین و تشخیص اعضای بدن از قبیل دست و انگشتان مخصوص، همواره به تبعیت نفس و تعین اوست.

اصل دوم: تشخیص هر چیزی همان وجود مخصوص به اوست خواه مجرد و یا مادی باشد و اما اعراض، همگی از لوازم تشخیص اند نه از مقومات تشخیص و لذا جایز است که کمیات و کیفیات و اوضاع شخص خاصی مانند يك انسان یا يك حیوان از صنفی به صنف دیگر و یا از نوعی به نوع دیگری تبدیل یابد و شخص مزبور بعینه باقی بماند.

اصل سوم: شخص واحد جوهری (مانند انسان مثلاً) شایسته و آماده آن است که در مسیر اشتداد اتصالی و تحرك جوهری قرار گیرد و هر لحظه از حدی به حدی دیگر ارتقا یابد و در هر لحظه به درجه عالیه تری از وجود نایل گردد. آن درجه، اصل و حقیقت اوست و ماسوای آن (از اوصاف و احوال) همگی از آثار و لوازم آن درجه اند. بلکه وجود، هر چه قوی تر باشد احاطه او به مراتب ماقبل بیشتر و جامعیت او نسبت به درجات کاملتر خواهد بود.

آیا نمی بینی که چگونه حیوان، کلیه اعمال و افعال جمادی و نباتی را به اضافه احساس و اراده که ویژه اوست انجام می دهد؛ و انسان کلیه افعال نامبرده را به اضافه عمل نطق انجام می دهد؛ و عقل، کلیه اعمال و افعال مذکور را به انشاء و خلاقیت (نه باسباب و آلات و وسایل جسمانی) انجام می دهد و واجب الوجود هر چه را اراده کند بر کلیه موجودات افاضه می کند؟ (و اینها همگی دلیل بر ثبوت مدعای ما است).

اصل چهارم: صور و مقادیر همان طور که از ناحیه فاعل بر حسب استعداد ماده قابل و با مشارکت و دخالت آن حاصل می گردد، همچنین از ناحیه فاعل بدون مشارکت قابل حاصل می گردد. مانند وجود افلاك و کواکب و حصول آنها از ناحیه مبادی فعاله. زیرا صور و مقادیر جرمانیه اجرام سماوی از ناحیه مبادی عالییه بر سبیل ابداع به وجود آمده اند. بدین گونه که تصورات مبادی عالییه، بدون مشارکت هیولی و سبق استعداد و تهیاً، موجب وجود آنها گردیده است. زیرا ماده ای قبل از وجود اجرام سماوی نبوده است (تاماوند اجرام عنصری حامل استعداد وجود آنها باشد).

و از این قبیل است صور خیالییه صادر نفس به وسیله قوه خیالییه، از قبیل اشکال و مقادیر

بزرگ و اجرامی نظیر افلاك با تعدادی بسیار، از نوع صور جسمیه. زیرا این صور خیالییه نه قائم به جرم دماغند و نه موجود در عالم مثال کلی، چنانکه قبلاً گفتیم؛ بلکه در عالم نفس و ناحیه ای از نواحی نفس، خارج اجرام و اجسام این عالم هیولانی (به نام عالم خیال) و شکی نیست در اینکه آنچه را که نفس به قوه مصوره خود در ذات خویش تصور می کند و با چشم خیال مشاهده می کند، موجود در این عالم نیست، والا هر صاحب دیده سالمی آن را مشاهده و یا لمس می نمود. بلکه در عالمی غایب از این حواس پنجگانه ظاهری موجودند. زیرا این حواس خود دارای وجودی مادی اند و بجز آنچه مقارن با ماده است، ادراک نمی کنند و ضعف وجود این صور خیالییه و عدم ثبات و استقرار آنها در ذهن و قلت تأثیر آنها در خارج، تازمانی که مادر این جهان مانده ایم، تنها به علت اشتغال نفس و توجه و التفات اوست به اموری که از طریق حواس پنجگانه بر وی وارد می گردند و مانع از توجه نفس به آن صور خیالییه اند؛ و نیز به علت ضعف همت نفس است و اگر شواغل وارد از طریق حواس مرتفع گردند و در نفس، عزمی قوی و همتی عالی پدید آید و کلیه قوای نفس در قوه متخیله منحصر گردد در این هنگام صور خیالییه به مراتب قویتر از صور محسوساتی است که در این جهان آنها را احساس می کند؛ و همین قوه خیالییه خلاق صور خیالییه، خود، چشم بینا و گوش شنوا و قدرت فعال نفس و قادر بر انشا و ایجاد هر چیزی در ذات خود و در خارج از ذات خود خواهد شد و در این هنگام، قوه به فعل و علم به شهود و خیال به دید و معاینه ظاهری بدل می گردد.

اصل پنجم: قبل از این دانستی که قوه خیالییه و جزء حیوانی^۱ انسان که منبع حیات اوست، جوهری است مجرد از بدن و این هیکل محسوس. پس این قوه خیالییه و جزء حیوانی، هنگام متلاشی شدن این قالب مرکب از عناصر و اضمحلال اعضا و آلات وی به حال خود باقی است و هیچ گونه فساد و اختلالی در آن راه ندارد.

اصل ششم: خدای متعال نفس انسان را بدان گونه آفرید که دارای قدرت بر ابداع صوری است غایب از حواس، بدون مشارکت ماده و هر صورتی که از هر فاعلی بدون وساطت ماده صادر می گردد، حصول آن صورت در ذات خویش عین حصول اوست برای فاعل خویش و حصول چیزی برای چیزی مشروط به حلول وی در آن چیز نیست، چنانکه دانستی که صور کلیه موجودات، حاصل برای واجب الوجود و قائم به اویند بدون آنکه در وی حلول کنند و یا آنکه ذات او به آن صور متصف گردد؛ و دانستی که حصول صورت برای فاعل او اشد از حصول او برای قابل اوست (زیرا فاعل شیء در حد ذات واجد اوست و قابل شیء در حد ذات فاقد اوست). بنابراین برای نفس در حد ذات وی عالمی است مخصوص به وی از جواهر و اعراض

۱. برخلاف جزء جمادی و جزء نباتی که جوهری مادی است و پس از مرگ فاسد و مضمحل می گردد. - م

و اجسام فلکیه و عنصریه و انواع جسمانی و اشخاص و افراد آنها. بعضی از عرفا گفته اند که هر انسانی به نیروی وهم، اموری را در قوه خیال خود می آفریند که بجز در قوه خیال او وجود ندارند ولی شخص عارف می تواند اموری به صرف همت و اراده خویش بدون هیچ گونه واسطه و وسیله ای در خارج نیز خلق و ایجاد کند ولی همواره آنها را به همت و اراده خویش حفظ و نگاهداری می کند و از حفظ و نگاهداری آنها خسته و فرسوده نمی شود و هرگاه از حفظ و نگاهداری آنها غفلتی روی دهد آن امر مخلوق، معدوم خواهد شد.

و ما می گوئیم این قدرت و توانایی بر ایجاد اشیا در خارج که ویژه اصحاب کرامات و اولیای خدا است در دار دنیا، برای اهل آخرت در سرای آخرت نیز خواهد بود. لکن انیس و جلیس سعدا به علت صفای طینت و حسن اخلاق و سیر تشان، صوری است زیبا و بهشتی از قبیل حور و قصور و حوض و شراب طهور؛ و انیس و جلیس اشقیا به علت خبیث عقیده و دنائت اخلاق و سحیه و پلیدی عادات و رویه آنان، جهنم و زقوم و مار و عقرب است. زیرا اعمال و افعال صادر از شخص در دنیا مستتبع و مستلزم اعمال و افعال و نتایج و صوری است در آخرت مناسب با آن اعمال و افعال دنیوی و مسلماً صوری که آخرت در هر نفسی حاصل می گردد تأثیرش در نفس خواه درد و الم و یا لذت و سرور، به مراتب بیش از تأثیر محسوسات دردناک و یا لذت بخش دنیا خواهد بود.

چگونه چنین نباشد و حال آنکه حالتی که احیاناً در عالم خواب به انسان دست میدهد قوی تر و شدیدتر است از آنچه که نظیرش در بیداری روی می دهد. با این وصف چه گمان می بری درباره صوری اخروی که توأم با صفای محل (یعنی ماده اخروی) و قوت فاعل (یعنی نفس) و عدم شاغل و ذکاوت قوه مدرکه است. و بدان که این آتشی که در دنیا می بینی ذره ای از صفا و اشراق و درخشندگی که در وی مشاهده می کنی داخل در ذات و حقیقت آن نیست. زیرا همگی از آتش اخروی مسلوب و منتفی اند و آتش اخروی که آتش حقیقی است فاقد آنهاست و این صفا و اشراق و درخشندگی از آن جهت در آتش دنیا مشاهده می گردد که آتش محض و خالص نیست، بلکه مخلوطی است از نار و نور؛ و اما آتش خالص، تمامیت و کمال او این است که آزار دهنده و قطع کننده اعضا و کونده گوشت و پوست بدن است و این آتش محسوس دنیوی در حقیقت سوخته نیست و آن آتشی که حقیقتاً فاعل احراق و باعث تفریق و تقطیع است همانا آتش معنوی و نار الهی است که از دیدها مستور و پنهان است و ارتباطی با این آتش محسوس دارد (ارتباط اصل با فرع و حقیقت با مجاز) و تو می توانی که سایر صور دردناک و یا لذت بخش را بر همین آتش و دو قسم دنیوی و اخروی آن قیاس کنی.

اصل هفتم: ماده ای را که حکما برای وجود حوادث و حرکات صور و طبایع جسمانیات ثابت کرده اند، حقیقت آن جز قوه و استعداد نیست، و اصل و منشأ قوه و استعداد، امکان ذاتی

است و منشأ امکان، خواه امکان ذاتی و یا امکان استعدادی، نقص وجود و یا فقر و احتیاج اوست. پس تا زمانی که نقص و قصور در وجود چیزی مشهود است، دائماً در صدد تحصیل کمال بعد از نقص و فعلیت بعد از قوه است. تا آنگاه که نقص به کلی مرتفع شود و قوه به فعلیت مبدل گردد؛ و همان طور که سلسله عقول در نزد حکمای رواقی به دودسته تقسیم می گردد: یکی آنان که هیچ توجه و التفاتی به ماسوی الله ندارند و حتی به ذات و هستی خویش نمی گردند و خویشتن را نیز نمی شناسند، تاچه رسد به موجوداتی که در رتبه مادون آنها قرار گرفته اند، و بدین علت و سبب اجرامی از آنها صادر نمی گردد و دیگری آنان که در عین حال به ذات خویش نیز التفات و توجه دارند و به واسطه التفات و توجه آنان به ذات خویش اجرام و نفوس متعلق به آن اجرام از ناحیه آنان صادر می گردد. هم چنین سلسله نفوس نیز بر دو قسم اند. یکی نفوسی که به ابدانی که در معرض کون و فساد و استحاله اند تعلق می گیرند و چون هنوز بالقوه و فاقد فعلیت مطلق اند، لذا از هیأت و اوصاف و احوال ابدان متأثر و منفعل می شوند؛ و دیگری نفوسی که به این ابدان نامبرده تعلق نمی گیرند، بلکه بالعکس، ابدان به آنها نیازمندند و آن ابدان بدون مشارکت ماده از آن نفوس صادر و ناشی می گردند و شأن این نفوس، صدور تدبیری است بر نهج فاعلیت و لزوم (نه بر جهت قابلیت و اتصاف) ولی با داشتن حیثیت امکان و فروتر بودن از درجه و مرتبه کمال عقلی که اگر نداشت تجسم و تکدر در وی راه نداشت.

پس این قسم از نفوس (به علت برتری از قسم اول و نداشتن خصوصیات آن) از عالم حس و محسوسات مجردند، هر چند دارای مرتبه تجرد خیالی نیستند. زیرا اگر از هر دو مجرد بودند، از سنخ عقول و مقرر بین بودند.

اشراق دوم: در تفریع نتیجه مطلوب بر اصول هفت گانه مذکور

چون اصول هفت گانه مسلم و مبرهن گشت (و معلوم شد که با فرض بقای نفس، اختلاف ماده در نحوه وجود و سایر خصوصیات اخلاقی به بقای شخص معاد و تعیین او وارد نمی سازد و بقای او مرهون بقای خصوصیات او نیست) ثابت و مسلم گشت که شخص معاد در روز قیامت، هم از حیث نفس و هم از حیث بدن عیناً همان شخصی است که در دنیا می زیسته و اینکه تبدل خصوصیات بدن در نحوه وجود و مقدار و وضع و سایر امور ضرری به بقای شخص بدن نمی رساند. زیرا تشخیص و تعیین هر بدنی فقط مرهون بقای نفس او با ماده عام و نامعلومی است (که در ضمن هر ماده خاص معینی تحقق می پذیرد) هر چند خصوصیات هر یک تبدیل یابد. حتی اینکه اگر انسانی را در زمان سابق دیده باشی و سپس او را پس از گذشت زمانی طولانی ببینی در حالی که کلیه احوال و اوضاع و خصوصیات جسمانی او تغییر یافته می توانی حکم کنی به اینکه این شخص همان انسانی است که قبلاً دیده ای. پس با فرض بقا و انحفاظ نفس، اعتبار و

اعتنایی به تبدل ماده بدن نیست.

نه تنها این قاعده در مورد مجموع بدن است، بلکه حال در تشخیص هر عضوی از اعضای بدن نیز به همین منوال است، ولو آن عضو يك انگشت از بدن باشد. زیرا برای انگشت بدن زید از نظر علمی دو اعتبار است، یکی اعتبار اینکه آلت مخصوصی است برای زید مثلاً، دیگری اعتبار آنکه خود در حد ذات خویش جسم معینی است از اجسام و مسلم است که نام اصبع (انگشت) بر وی به اعتبار اول گذاشته شده است نه به اعتبار دوم. پس تعین و تشخیص او به اعتبار اول همواره باقی است تا زمانی که نفس در وی تصرف می کند و آن را در موارد لزوم به کار می گمارد و مزاج او را از نقص و انحراف حفظ و حراست می نماید و آن را به هر سو و ناحیه ای که می خواهد رها می کند ولی تعین او به اعتبار دوم به علت وقوع استحالات و تبدلات جوهریه و عرضیه زایل می گردد و به تعین دیگری تبدل می یابد.

پس از حشر نفوس و تعلق آنها به ابدان دیگری غیر ابدان دنیوی (به نام ابدان اخروی) سزاوار نیست که کسی بگوید این بدن محشور غیر از بدنی است که در دنیا از وی قطع علاقه نمود کما اینکه نمی تواند بگوید که این بدن عیناً همان بدن دنیوی است زیرا این بدن اخروی فی المثل از جنس طلا است و آن بدن دنیوی از جنس مس است. هر چند در عین حال می تواند بگوید این بدن عیناً همان بدن است. زیرا این مس به وسیله اکسیر در کوره جهنم به طلا تبدل شد. پس جوهریت و ذات این بنده مؤمن یا گناه کار در دنیا و آخرت یکی است و روح او که ذات و حقیقت جوهر اوست همواره در ضمن تبدل صورت و تغییر قالب و پیکر باقی خواهد بود، بدون آنکه تناسخی لازم آید و هر عملی از نیک و بد که در دنیا انجام داده است، نتیجه آن عمل در روز جزا به صورت پاداش در جسد او ظاهر و آشکار می گردد.

پس حاصل برهان بر حشر اجساد در روز معاد این است که نفس انسان پس از مرگ و قطع علاقه از بدن طبیعی باقی خواهد بود و برای افراد متوسط و یا ناقص در علم و عمل نه درجه ارتقا به عالم مفارقات و نه امکان تعلق به ابدان عنصری به صورت تناسخ و نه امکان تعلق به اجرام فلکی بر هر دو قسمی که قبلاً بطلان آنها را ثابت کردیم و نه تعطیل مطلق و رهایی از هر گونه تعلق وجود دارد. پس ناچار برای این نفوس وجودی است نه در این عالم جسمانی و نه در عالم مجردات عقلانی. بلکه در عالمی متوسط مابین تجسم مادی و تجرد عقلی.

اشراق سوم: در بیان وجوه فرق مابین دنیا و آخرت در نحوه وجود جسمانی

فرق مابین دنیا و آخرت در نحوه وجود جسمانی از چهار طریق است. طریق اول اینکه در عالم دنیا، قوه و استعداد برای حصول فعل و به خاطر اوست و لذا در وجود مقدم بر اوست ولی در عالم آخرت، فعل مقدم بر قوه و برای ابداع و انشا و ابراز اوست (چنانکه قبلاً گفتیم وجود نفس

در عالم آخرت منشأ ظهور اوصاف و تجسم اعمال و تصویر آنها است).

طریق دوم اینکه فعل در این عالم اشرف از قوه است ولی در عالم آخرت، قوه اشرف از فعل است، زیرا عالم آخرت ظهور نتایج و انعکاس اعمال است.

طریق سوم اینکه اجساد این عالم قابل و پذیرنده نفوس اند، بر سبیل استعداد و تهیأ ولی نفوس در عالم آخرت، فاعل و سازنده اجسام و ابدان اند بر سبیل استیجاب و استلزام. پس در این عالم، ابدان بر حسب ازدیاد استعدادات به تدریج به حدود و مراتب نفوس ارتقایی یابند (تا در هر مرتبه ای شایسته قبول نفسی از نفوس سه گانه گردند) ولی در عالم آخرت، امر و فرمان انشا و ابداع از مقامی عالی تر بر نفوس نازل می گردد، تا تار و پود اجساد از آن نفوس بافته گردد و ابدانی را مناسب با خویش بسازند.

طریق چهارم اینکه تعداد ابدان مانند تعداد نفوس در عالم آخرت غیر متناهی اند زیرا وجود امر غیر متناهی در آن عالم به علت عدم تضایق و تراحم و عدم مواد و عدم تداخل و عدم ممانعت و مسامحه نیست (زیرا هر يك از این امور که در خصایص ماده اند مانع اجتماع امور غیر متناهی اند) و برای هر انسانی در حد ذات و وسعت مملکت وجود او عالمی است تام و مشتمل بر هر چه که در مجموع این عالم است، عالمی که با عالم انسان دیگری در يك جا جمع نمی شود (چنانکه حضرت امیر المؤمنین، علیه السلام، خطاب به انسان می فرماید: «اتزعم انك جرم صغير / وفيك انطوى العالم الاكبر») و حکما گفته اند انسان نسخه جامع و خلاصه ای است از مجموع عالم و این احاطه و جامعیت در سرای آخرت بر خود او مکشوف و ظاهر می گردد) و برای هر يك از اهل سعادت در سرای آخرت، آنچه که مایل است و در مصاحبت با آن رغبت دارد در يك چشم بر هم زدن حاضر و آماده می گردد و این کمترین مراتب بهشت است (که نصیب اهل سعادت می گردد) و مراتب بالاتر از آن مراتب قرب و وصال به حضرت معبود و مطلوب حقیقی است) پس عوالم وجود در آن عالم به تعداد نفوس و اشخاص، غیر متناهی است که عرض هر يك از آن عوالم مانند عرض آسمانها و زمین است بدون مزاحمت شريك و سهمی.

از جمله مطالبی که مدعای ما را (دایر بر اینکه هر انسانی خود عالمی است جداگانه مشتمل بر هر موجود محسوس و معقولی بدون تراحم و تعارضی مابین امور موجود در آن عالم و نیازی به مکان و محل و ماده حامل استعداد قبلی)، تأیید می کند این است که اگر عالم دنیا با آنچه که در اوست، من حیث المجموع، ملحوظ گردد، نه در مکان و نه در جهتی از جهات و نه در زمان قرار نگرفته و صدور آن از واجب الوجود مسبوق به ماده و استعداد و صلاحیت قابل نبوده است بلکه صدور وی به مجرد افاضه فاعل و اعطای فیض وجود بدون سبق استعداد از ناحیه قابل بوده است پس عالم دنیوی اگر من حیث المجموع در نظر گرفته شود موجودی است بدون متی و

وضع و این و سایر کیفیات محسوس.

همچنین باید حال هر يك از عوالم آخر وی ویژه هر فردی از اهل سعادت را تصور نمود (پس هر انسانی در سرای آخر وی خود عالمی است مشتمل بر جمیع محسوسات و معقولات بدون تراحم و تعارض ما بین امور و بدون ماده و مکان و زمان و وضع و جهت و بدون مشارکت هر عالمی با عالم دیگر در محل و بدون تراحم و تعارض ما بین عوالم غیر متناهی) پس هر عالمی عالمی است جداگانه و خدای متعال پروردگار همه عوالم است.

اشراق چهارم: در بیان مذاهب و عقاید مردم در باره معاد

از جمله اوهام و عقاید عامیانه در مورد معاد، عقیده گروهی از ملاحده و دهریه و عده ای از علمای طبیعی و دسته ای از اطباء است که در فلسفه اعتنایی به آنان و در امور مسایل عقلیه اعتمادی به گفتارشان نیست و بهره و نصیبی از شریعت حقه اسلام و شرایع آسمانی ندارند. ایشان معتقدند به نفی معاد و امتناع حشر نفوس و اجساد به گمان اینکه انسان پس از مرگ به کلی معدوم می گردد و اثری از وی باقی نمی ماند و برای او معادی نیست، همان طور که برای سایر حیوانات و نباتات معادی نیست؛ و ایشان از نظر مارذل ترین مردم اند در رأی و عقیده و پست ترین مردم اند از حیث مقام و منزلت. و آنچه که از جالینوس در مورد معاد نقل شده است این است که او در این مورد دچار تردید شده است و تردید او در این مورد ناشی از تردید اوست درباره نفس که آیا نفس صورتی است جسمانی و مولود از مزاج تا با فساد بدن و مزاج فاسد و نابود گردد و یا صورتی است مجرد و روحانی تا بعد از فساد بدن باقی بماند.

جمعی از منکرین و از متشکین به ذیل علما (که غالباً خود ارزش علمی معتناهی ندارند) کسانی هستند که علاوه بر انکار معاد برای تحکیم و تثبیت عقیده خود به قاعده «المعدوم لا یعاد» متکی شده اند؛ و گفته اند که بنابراین، حشر اموات محال و ممتنع است. ولی متکلمین سخنان آنان را از دو طریق مردود شمرده اند، گاهی از طریق تجویز اعاده معدوم و گاهی از طریق منع فنای حقیقت انسان پس از مرگ به اتکاء به اینکه حقیقت انسان بسته به اجزای اصلیه اوست که پس از مرگ باقی خواهند بود، یا با تجزی و تفرقه اجزاء و یا بدون تجزی. سپس ایشان آیات قرآن و نصوصی را که از ائمه اطهار در مورد اثبات حشر اجساد وارد شده است (و دلالت بر این دارد که اجساد مردگان در روز قیامت بدان کیفیت و خصوصیت که بوده اند محشور خواهند شد) بدین گونه تفسیر و توجیه کرده اند که مقصود از حشر اجساد جمع آوری اجزای اصلیه ای است که اجزای حقیقی انسان اند و در اثر مرگ از یکدیگر متفرق و پراکنده شده اند (تا بدین وسیله مجدداً زنده و بدان صورت که در دنیا بوده اند محشور گردند).

پس ایشان به یکی از دو امری که عقلاً و نقلاً مستبعد اند ملتزم شده اند، یکی تجویز اعاده

معدوم، دیگری حصر حقیقت انسان در اجزای اصلیه (که بطلان هر دو امر هم از نظر عقلاء و اعظام حکما و متکلمین و هم بر اساس ظواهر آیات و نصوص و نیز بر اساس تحقیقات حکما و طبای عالی مقام واضح و مبرهن است) و به نظر ما سکوت برای آنانکه از حقیقت امری خبرند بهتر از سخن گفتن و اظهار نظر کردن است.

در مقابل منکرین معاد، کلیه محققین از حکما و فلاسفه و محققین فقها از اهل شریعت بالاتفاق معتقدند به ثبوت معاد ولی ما بین آنان در کیفیت معاد اختلاف است بدین گونه که جمهور متکلمین و قاطبه فقها بر آنند که معاد، فقط جسمانی است زیرا روح در نزد آنان جرم لطیفی است ساری در بدن (نه جوهری مجرد و مغایر با بدن تا برای او معادی جداگانه باشد) و جمهور فلاسفه بر آنند که معاد فقط روحانی است.

ولی عده کثیری از حکمای متألهین و مشایخ عرفای شریعت حقه اسلام به هر دو معاد معتقدند. اما من تا به حال در کلمات و آثار ایشان دلیل و برهان عقلی قاطعی بر اثبات این مدعا نیافته ام ولی ما با توجه به اصول هفت گانه مذکور، برهانی عرشی برای اثبات این مدعا اقامه نمودیم و ثابت کردیم که شخص معاد در روز قیامت هم از حیث روح و هم از حیث جسد عیناً همان شخصی است که در دنیا می زیسته به طوری که هر کسی او را ببیند می گوید این همان شخصی است که در دنیا دیدیم. این است اعتقاد ما درباره معاد و هر کس آن را انکار کند، رکن بزرگی از ایمان را انکار کرده، و عقلاً و شرعاً کافر و زندق است و باید بسیاری از نصوص و احکام کتاب و سنت را نیز انکار کند.

اشراق پنجم: در رفع شبهات منکرین معاد جسمانی

نخستین شبهه این است که اعاده اجسام بعینها مستلزم اعاده معدوم است.

دوم اینکه مفسده تناسخ (که عبارت است از تعلق دو نفس به يك بدن) لازم می آید، (یکی نفس معاد دیگری نفس حادث که به بدن حادث در روز قیامت تعلق می گیرد. زیرا بدنی که در روز قیامت عودت داده می شود، ناچار بدنی است حادث و هر بدن در هر عالمی حادث گردد، بی درنگ از طرف حضرت واهب الصور نفسی به وی تعلق خواهد گرفت. زیرا هر بدنی بالفطره مستعد قبول نفسی است مخصوص به وی).

سوم اینکه اعاده ابدان مردگان بدون هیچ قصد و غرضی امری است لغو و عبث که سزاوار حکیم نیست؛ و اگر اعاده ابدان مقرون به قصد و غرضی است، این غرض اگر عاید به خدا است پس او موجودی است ناقص و محتاج به تکمیل به وسیله حصول غرض. در حالی که باید او را منزله از هر نقص و قصوری دانست. و اگر غرض عاید به بندگان است از دو صورت خارج نیست، یا ایلام و ایدای اوست که چنین امری شایسته خدای حکیم دانا نیست و اگر ایصال لذت

است کلیه لذات به خصوص لذات جسمانی عبارتند از دفع آلام (مانند الم شهوت و الم گرسنگی و تشنگی) همان طور که حکما و اطباء در کتب و آثار خود نوشته اند. پس باید اولاً بنده را ایلام و ایذا کند تا آنگاه لذت حسیه به او برساند. آیا این امر سزاوار خدای حکیم است؟ این امر عیناً مانند این است که کسی عضوی از اعضاء بدن شخص را قطع کند و سپس مرهمی بر روی آن گذارد.

جواب اشکال او این است که در مطلبی که ما در مورد معاد اشخاص تقریر نمودیم، به هیچ وجه اعاده معدوم از آن جهت که عیناً همان امر معدوم است لازم نمی آید (زیرا گفتیم که بدن به عنوان یک بدن خاص متعین مدخلیت در تعیین شخص و اعاده آن بعینه ندارد) بلکه مفاد تقریر ما درباره معاد این بود که معاد در حقیقت عبارت است از تجدد احوال و اوصاف و خصوصیات برای یک امر ثابت باقی به نام نفس؛ و جواب از اشکال دوم این است که بدن اخروی در روز قیامت به تبعیت نفس و به جهت فاعلیت و خلافت نفس موجود می گردد، نه اینکه بدن اخروی مانند بدن دنیوی ماده ای باشد مستعد افاضه صورتی بر وی. و فرق مابین این دو امر قبلاً بیان گردید و هیچ تناسخی لازم نمی آید مگر در قسمت امر دوم.

و جواب اشکال سوم با توجه به مطالبی که در مباحث مربوط به غایات و فرق مابین غرض و غایت و ضروری بیان کردیم، معلوم می گردد و ثابت می شود که برای هر حرکت طبیعی غرضی است و هم غایتی است به نام غایت طبیعی و برای هر عملی جزائی است و لازمی است قهری و برای هر فردی از افراد بشر همان است که خودخواسته و پنداشته و برای خود ساخته است؛ و خدای دنیا و آخرت یکی است که فعل و عمل خاص او بجز رحمت و عنایت و رسانیدن هر حقی به مستحق آن نیست. بنابراین ثواب و عقاب، لوازم و ثمرات و نتایج و تبعاتی است مترتب بر خودبندگان و ناشی از حسنات و سیئات و اعمال و افعال نیک و بدی که دست قضا و قدر (با علم و شعور و اراده و اختیار) او را به جانب آنها سوق داده است.

(پس معاد حرکت طبیعی نفس است به سرای دیگری که برای آن به حکم قهر و ضرورت غایت و نتیجه ای است مترتب بر اطوار و احوال و اوصاف و اعمال وی و بنابراین سؤال از اینکه چه غرضی از اعاده اشخاص منظور است سؤال غلط و مخالف اصول و موازین عقل و فلسفه است).

اشکال چهارم (معروف به اشکال یا شبهه آکل و مأکول) این است که اگر انسانی انسان معینی را به تمام اجزای بدنش خورد در این صورت، انسان محشور در روز قیامت یک انسان بیش نخواهد بود (چون یکی از دو انسان به تمام اجزاء جزء بدن دیگری شده است) حال اگر انسان آکل، کافر باشد و انسان مأکول، مؤمن باشد یکی از دو محذور لازم می آید. یا عذاب و عقاب کردن انسان مؤمن مطیع، در صورتی که شخص محشور را عقاب کنند، و یا ثواب

بخشیدن انسان کافر عاصی، در صورتی که آن شخص را به نعمتهای بهشتی متنعم کنند؛ و یا باید گفت آکل، کافر و معذب است و مأکول، مؤمن و متنعم است با آنکه هر دو، جسم واحدند. جواب این اشکال نیز با توجه به گفتار سابق ما واضح و آشکار است. (زیرا گفتیم جسم اخروی غیر جسم دنیوی است. مضافاً به اینکه ایمان و کفر صفت نفس اند نه جسم، و نفس قابل اکل نیست. پس آنچه که مأکول شده است جسم مؤمن است نه نفس او و نفس او باقی است که با بدنی غیر از بدن مأکول شده محشور خواهد شد) و متکلمین در این مقام در پاسخ اشکال مذکور سخنانی ایراد کرده اند بسیار شگفت انگیز که شایسته آن نیست که عقلاً اوقات خویش را به نقل آن سخنان مصر و فبدارند و بدین سخنان، خویشان را از اکتفا به صورت شرع مبین و عمل به ظواهر احکام بازدارند.

اشکال پنجم اینکه جرم کره زمین مقداری است معدود که به امیال و فراسخی مشخص و محدود گشته و بنابراین برای حصول ابدان غیر متناهی در برابر نفوس غیر متناهی کافی نیست.

جواب این اشکال بعد از تسلیم گفتار ایشان (مبنی بر اینکه جرم زمین به علت محدودیت کافی برای حصول ابدان غیر متناهی نیست) این است که هیولی قوه ای قابل و پذیرنده صورت و خود بالذات دارای مقدار مشخص و معینی نیست و بنابراین هیولای زمین می تواند پس از خلع صورت ابدان دنیوی به مقادیر و انقسامات غیر متناهی را ولو به نحو تعاقب بپذیرد و (صور ابدان غیر متناهی حادثی را از جنس همان صور دنیوی یا معاً و یا متعاقباً قبول کند و هر چند حصول ابدان و صور غیر متناهی معی و یا تعاقبی در زمان خواهد بود ولی) باید دانست که زمان آخرت از جنس زمان دنیا و در قید و بند محدودیتهای زمان دنیا نیست زیرا یک روز از زمان آخرت مانند پنجاه هزار سال از روزهای زمان دنیا است و نیز باید دانست که این جرم زمین با این حقیقت و خصوصیت دنیوی (که مستلزم حدود و قیود و محدودیتها است) محشور نخواهد شد، بلکه صورت زمین محشور در آخرت صورتی است که کلیه خلایق اولین و آخرین را فرامی گیرد و آیه شریفه «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (روزی که زمین و آسمان به صورتی جز این زمین و آسمان مبدل شوند و مردم از قبور برخیزند و در نزد خداوند واحد قهار آشکار گردند - سوره ابراهیم، آیه ۴۸) و آیه شریفه «قُلْ أَنْ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، لِمَجْمُوعٍ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَعْلُومٍ» (بگو همانا اولین و آخرین مردم در میقات روز معلوم محشور خواهند بود - سوره واقعه، آیات ۴۹ - ۵۰) شاهد بر صدق گفتار ما است.

اشکال ششم: آنچه که از کتاب و سنت معلوم و مستفاد می گردد، این است که بهشت و جهنم الآن و بالفعل موجودند ولی عده ای از محجوبین به علت غفلت از اصول هفت گانه مذکور، و نسیان و فراموشی امر آخرت و عدم اطلاع از احوال نفس، از موجود بودن بهشت و جهنم در

حال حاضر دچار حیرت و تعجب شده اند که اگر هر دو در حال حاضر موجودند، مکان آنها کجای عالم و در کدام جهت از جهات عالم است. آیا مکان آنها فوق محدّدالجهات است و اگر چنین باشد، لازم می آید که در لامکان، مکانی باشد و در لاجهت جهتی وجود داشته باشد (با آنکه محدّدالجهات محیط بر کلیه اجرام و امکانه و جهات است و مافوق آن نه مکان و نه جهت و نه خلاء و نه ملاء است) و یا آنکه آنها در داخل طبقات آسمان و اجرام سماوی اند، و اگر چنین باشد تداخل محال لازم می آید (زیرا به عقیده حکما افلاك و اجرام سماوی منطبق اند و در جوف آنها خلّائی نیست. بنابراین باید گفت مکان و جایگاه بهشت و جهنم در درون افلاك و اجرام تداخل کرده اند و تداخل محال عبارت است از اتحاد دو جسم و نفوذ یکی در دیگری به نحوی که حجم هیچ يك از آنها بزرگتر و یا کوچکتر از آنچه که بوده اند نشود و هر دو در حجم واحدی قرار گیرند) و یا اینکه آنها مابین آسمان و آسمان دیگری قرار گرفته اند ولی این فرضیه علاوه بر اینکه محال است (و مابین افلاك و طبقات آنها خلّائی نیست تا مکانی برای بهشت و جهنم باشد) مخالف با صریح آیه شریفه «جَنَّةُ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (و بهشتی که عرضش برابر عرض آسمانها و زمین است - سورة آل عمران، آیه ۱۳۳) می باشد (زیرا آیه مذکور صراحت بر این دارد که عرض و وسعت بهشت به قدر عرض و وسعت آسمانها و زمین است).

(این بود صورت تقریر اشکال ششم که ما در این کتاب به طور اجمال و در کتاب /سفار به طور تفصیل به آن پاسخ داده ایم) ولی آنان که در خانه های علم و دانش از درهای مخصوص به آنها داخل نشده اند، مانند اکثر متکلمین (که در بحث و جدال جمود کرده و بر ظواهر الفاظ و عبارات تکیه نموده اند) به این اشکال به طرق مختلفی پاسخ داده اند، گاهی به تجویز خلاء و گاهی به اینکه بهشت و جهنم هنوز خلق نشده اند و گاهی به انفصال و گسیختگی آسمانها از یکدیگر به مقداری که بهشت و جهنم در آن جای گیرند. ای کاش آنان به عجز و ناتوانایی خویش اعتراف می کردند و می گفتند ما از این مسئله هیچ نمی دانیم و خدا و رسول خدا داناترند.

اشراق ششم: در ابطال آنچه که دیگران در رفع اشکال لزوم تناسخ در اعاده اجسام بیان کرده اند

یکی از اعلام (صدرالدین دشتکی) در رساله ای که در تحقیق مسئله معاد نگاشته می گوید برای نفس دو نوع تعلق است به بدن، نخست تعلق به روح حیوانی که آن تعلق اولی است، سپس تعلق به بدن و اعضای آن به توسط تعلق به روح حیوانی، که آن تعلق ثانوی است. و چون مزاج روح منحرف گشت و از اعتدال بیرون رفت بزودی از صلاحیت تعلق ثانوی نفس و

وساطت برای تعلق ثانوی نفس به اعضای بدن بیرون می رود و به واسطه همین تعلق (یعنی تعلق نفس به بدن به توسط تعلق به روح)، اعضا از یکدیگر ممتاز و مشخص می گردند (و هر يك با نام و نشانی مخصوص و در مقامی مخصوص و با عملی مخصوص به خود قرار می گیرند و اگر تعلق نفس به بدن نبود، کلیه اجزاء از نظر ترکیب یکسان بودند، و هیچ تفاوتی و نام و نشان خاصی نداشتند) سپس هنگامی که در روز محشر اجزای از هم گسیخته بدن مجددا جمع آوری شدند و به یکدیگر پیوستند و صورت ظاهری و تشکیلات بدن تکمیل یافت و دوباره روح بخاری حیوانی در سازمان بدن به وجود آمد تعلق نفس به بدن باز می گردد به همان گونه که در دنیا تعلق گرفته بود. پس این تعلق ثانوی نفس در سرای آخرت مانع از تعلق نفس دیگری به بدن و اجزای بدن است و بنابراین، معاد، همان نفسی است که در آخرت عیناً به همین بدن تعلق یافته و برای نیل به پاداش و یا کیفر اعمال خویش باقی مانده.

تا بدین جاسخنان صدرالدین دشتکی خاتمه یافت. ولی به عقیده ما این گفتار درست و قابل قبول نیست. زیرا تعلق نفس به بدن امری است طبیعی و منشأ آن خصوصیت و استعداد ماده و حرکت و سیر استکمال تدریجی طبیعت است تا آنگاه که طبیعت در جهت کمال به درجه و مرتبه نفس نایل گردد؛ و باید دانست که تعلق نفس به بدن مانند تعلق انسان به خانه ویران شده ای نیست که چند زمانی که معمور و قابل سکونت بوده در آن زندگی کرده و مدتی از آن خانه مهاجرت نموده و مجدداً به آن خانه مخروب عودت کند و در آن سکونت گیرند و از سایر خانه ها و منازل آباد و معمور چشم پوشی کند. و باید دانست که نظیر این هوسات و جزافات در مورد امور طبیعی صورت نخواهد گرفت (زیرا همان طور که گفتیم سیر نفس از آغاز تحقق و تعلق به بدن تا هنگام بلوغ به مرتبه فعلیت و کمال در جهت سعادت و یا شقاوت و بازگشت به سرای آخرت سیر طبیعی است).

و هر کس طعم مشرب و مذاق حکمت را چشیده باشد (و به رموز و دقایق مسایل حکمی و معارف فلسفی آشنا باشد) به طور یقین می داند که جسمی که نفس بدان تعلق می گیرد، باید از لحاظ نسبت و تناسب، نزدیکترین اجسام به افق نفس و این جوهر قدسی ملکوتی باشد. پس ناچار این جسم دارای اعتدال مزاجی است متوسط مابین اضداد (یعنی عناصر متضادی که از آنها ترکیب یافته) و جرمی است که در این جهت شبیه افلاك و اجرام هفت گانه^۲ می باشد. و معنای گفتار ایشان دایر بر اینکه برای نفس، تعلق ثانوی است به اعضای بدن، این است که تعلق نفس به اعضای بدن تعلق بالعرض و به تبع تعلق اوست به روح حیوانی. و این تعلق به علت

۲. حکما معتقد بودند به اینکه افلاك و اجرام سماوی مرکب از اضداد و قابل کون و فساد و خرق و التیام نیستند هر چند ظاهر این نظریه با اکتشافات عصر حاضر مطابقت نمی کند. - م.

این است که اعضای بدن مانند قشری هستند نگاه دارنده روح بخاری حیوانی که او مانند شیشه ای است در سازمان مشکوة بدن که روغن درون آن چراغ نفس را روشن می کند (واز روشنائی آن چراغ و نور و فروغ آن کلیه سازمان بدن روشن و مشتعل و فعال و متحرك می گردد)^۳ و یا مانند شبکه ای است برای صید کبوتر روح الهی و طایر قدسی که در زمین مخروبه ای (به نام بدن) ماء و ی گزیده است. پس هنگامی که شیشه شکست و روغن که مایه اشتعال و روشنائی است تمام شد آیا در این هنگام روشنائی چراغ از مشکوة بدن به کجا می رود؟ و یا هنگامی که شبکه صید پاره پاره گشت و به صورت آب و حاك و هوا و عناصر اولیه عالم درآمد و طایر قدسی و کبوتر نفس به عالم علوی پرواز نمود دیگر چه علاقه در وی نسبت به اجزای پراکنده شده در اقطار و اماکن مختلفه باقی خواهد ماند.

ذکر تنبیهی: شیخ غزالی در مواضع مختلفی از کتابهای خود با صراحت و قاطعیت می گوید معاد جسمانی عبارت از این است که نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی، در سرای آخرت به بدن دیگری تعلق گیرد و او عودت و بازگشت اجزای بدن اول را به کلی انکار نموده، می گوید زید که به سن پیری رسیده است عیناً همان زید است که جوان بود و زید در سن جوانی عیناً همان زید است که طفل و خردسال بود و همان زید است که به صورت جنین و با حجم کوچکی در شکم مادر بود با اینکه اجزای بدن او در سنین مختلف از میان رفته است و به اجزای دیگری تبدیل یافته است. پس در سرای محشر همان زیدی است که در دنیا می زیسته در حالی که اجزای بدن دنیوی او به کلی از بین رفته و نفس او به بدن دیگری تعلق یافته است. سپس می گوید آنان که ملتزم به عودت و بازگشت اجزای بدن دنیوی اند مردمانی مقلد و عاری از درایت اند.

این بود قسمتی از سخنان شیخ غزالی در مورد معاد جسمانی ولی سخن او در غایت ابهام و اجمال است و از این سخن فرق مابین تناسخ و حشر مفهوم نشد (زیرا اگر اجزای بدن دنیوی بعینها عودت داده شوند و فقط نفسی که از آنها قطع علاقه نموده است، مجدداً به همان اجزاء تعلق گیرد، حشر است و اگر نفس جدیدی به انضمام نفس رها شده از بدن دنیوی به آنها تعلق گیرد، و یا اینکه بدن جدیدی حادث گردد، و نفس جدیدی به انضمام نفس رها شده به وی تعلق گیرد، تناسخ است. و یا اینکه می گوئیم تعلق نفس از بدنی به بدن دیگر، هم مصداق تناسخ

۳. این کلام اقتباس از آیه نور است که می فرماید «الله نور السموات الارض مثل نوره کمشکوة... الى آخر الآیه» و در حقیقت، درون بدن را به مشکوة و روح را به زجاجه و شیشه ای که بر روی شعله چراغ می گذارند و نفس را به شعله فروزنده ای که بازیت و خاصیت جوهری مشتعل می گردد، تشبیه نموده است؛ و چون نور و فروغ شعله، نخست به زجاجه و شیشه مذکور می تابد و به توسط آن به اطراف و اکناف اطاق می رسد و به همین نسبت، نور و فروغ نفس، نخست بر روح بخاری و سپس به توسط آن به سایر اعضای بدن می تابد، لذا روح را به زجاجه تشبیه نموده است. - م.

است؛ زیرا بدن دوم هم خود بالذات مستحق افاضه نفس دیگری است و هم از نظر غزالی حشر است و معلوم نیست که آیا این معاد بدین گونه، تناسخ است یا حشر. علاوه بر اینکه اگر این بدن چنانکه او معتقد است بدن دیگری است مغایر با بدن دنیوی، تناسخ است نه حشر و اگر همین بدن دنیوی است او منکر این مدعا است) و قبل از این از سخنان ما آموختی که حق و حقیقت درباره معاد، این است که بدن عیناً و شخصاً به سرای آخرت باز می گردد. همان طور که آیات قرآن و کلمات زعمای شریعت حقه اسلام بدون تأویل و توجیه بر آن دلالت دارد، عقل صریح بدون اهمال و تعطیل بر صحت آن حکم می نماید.

سپس غزالی می گوید این عقیده و نظریه ما تناسخ نیست زیرا آنکه عودت داده شده است، همان شخص اول است، با بدن دیگری نظیر بدن دنیوی و محکوم به تناسخ شخص دیگری است (که بر اساس گفتار معتقدین به تناسخ، نفس زید پس از مفارقت از بدن دنیوی به بدن شخص دیگری انتقال یابد). پس فرق مابین شخص معاد و شخص محکوم به تناسخ این است که هر گاه روح و نفس ناطقه، دفعه دیگری به بدن دیگری تعلق یافت، در این صورت اگر از تعلق نفس به این بدن همان شخص اول به وجود آمد، حشر واقعی و معاد واقعی است نه تناسخ (و این همان نظریه ماست).

این بود گفتار دیگر غزالی، ولی ما می گوئیم تقریر او در باره معاد جسمانی دایر بر اینکه معاد جسمانی عبارت است از عودت شخص بدون عودت بدن دنیوی با تصریح او به اینکه شخص، عبارت است از مجموع نفس و بدن، امری است مشکل (زیرا در حقیقت مطلبی است جزاف و در عین حال مستلزم تناقض) و مشکل تر از آن، مطلبی است که در مورد فرق مابین حشر و تناسخ بیان کرده است، دایر بر اینکه شخص معاد در صورت تناسخ، غیر از شخص اولی است که در دنیا می زیسته و در صورت حشر، عین اول است. زیرا در بیان فرق به طریق مذکور نظر است (زیرا در صورتی که با عتراف او این بدن محشور غیر بدن دنیوی است از کجای می توان یافت که این بدن، بدن همان شخص است و این معاد، همان شخص است که در دنیا می زیسته و یا اینکه بدن، بدن شخص دیگری است).

و نیز در موضع دیگری از کتاب خود می گوید در روز محشر، روح بازگشت می کند به بدن دیگری غیر از بدن اول، و این بدن در هیچ جزئی از اجزای بدن اول مشارکت ندارد. سپس می گوید اگر گفته شود که این تناسخ است، جواب می گوئیم که اطلاق اسم تناسخ را بر این مورد می پذیریم زیرا نزاع، در الفاظ و اسما نیست و شریعت اسلام این قسم از تناسخ را تجویز نموده است و سایر اقسام را منع نموده است.

(این بود قسمت دیگری از سخنان غزالی) و جماعتی از پیروان او این سخنان را از وی پذیرفته و صحت آن را تأیید نموده اند و شاید او و آنان که از او پیروی کرده اند، گمان کرده اند که

محدور در این مقام، فقط اطلاق لفظ تناسخ است تا که از این محدور پاسخ داده شود به اینکه شریعت اسلام این تناسخ را به تجویز و ماسوای آن را منع کرده است (و بنا بر این اطلاق اسم تناسخ بر آن اشکالی ندارد) ولی اشکال در مجرد اطلاق لفظ تناسخ نیست، بلکه اشکال در این مقام، لزوم محدوری است که لازمه تناسخ است بدان گونه که حکما در بیان بطلان تناسخ بیان کرده اند، که تناسخ مستلزم این است که بدن واحد دارای دو نفس و شخص واحد دارای دو ذات باشد و این اشکال عیناً در هر موردی که نفس پس از رهایی از بدن اول به بدن دیگر تعلق یابد وارد خواهد بود خواه مجموع حاصل از آن نفس و بدن، عین شخص اول باشد (چنانکه غزالی گفته است) یا غیر او باشد و خواه این تحول و انتقال، تناسخ و یا حشر نامیده شود.

اشراق هفتم: در بیان آنچه که از اجزای بدن انسان با نفس وی پس از مرگ باقی می ماند هنگامی که روح از بدن عنصری دنیوی مفارقت نمود، تنها يك امر ضعیف الوجودی از بدن همراه نفس باقی می ماند که در حدیث از آن بلفظ *عُجِبَ الذَّنْبُ*^۴ تعبیر شده است و حکما و فلاسفه در بیان ماهیت آن امر اختلاف دارند. بعضی گفته اند آن امر عقل هیولانی است. دیگری گفته است هیولانی اولی است دیگری گفته است اجزای اصلیه است و ابو حامد غزالی گفته است آن امر نفس است که مدار و اساس نشأه آخرت بر وجود اوست.

ابویزید و قواقی گفته است آن امر، جوهر فردی است از این جهان مادی که باقی می ماند و تغییر نمی یابد و مدار حشر و نشر و نشأه اخروی بر وجود اوست.

محبی الدین عربی گفته است آن امر عبارت است از اعیان ثابته^۵ جواهر.

به عقیده ما میتوان هر يك از این اقوال نامبرده را به نحوی توجیه نمود، لکن در نزد ما برهانی است قاطع که دلالت می کند بر بقای قوه خیالیه که مقام و مرتبه او آخرین درجات و مراتب نشأه دنیوی و نخستین درجات و مراتب نشأه اخروی است. پس هنگامی که نفس، بدن را رها کرد و قوه متخیله را که وسیله ادراک صور جسمانی است با خود همراه برد می تواند به وسیله آن، امور جسمانی را ادراک کند و ذات خویش را با صورت جسمانی که با آن صورت در زمان حیات اشیاء را احساس می نمود تخیل کند، همان طور که در عالم خواب بدن شخصی خود را تصور می کرد و با آن بدن اشیاء را احساس می نمود و با آنکه کلیه قوای جسمانی و آلات و مواضع ادراک همگی در حالت تعطیل و رکود بودند. زیرا برای نفس در حد ذات خویش (با قطع نظر از

۴. عجب به ضم عین و سکون جیم بمعنی دنباله و ذنب به فتح اول و دوم بمعنی دُم است. - م.

۵. اعیان ثابته در اصطلاح حکما ماهیات اشیاء اند که قبل از ایجاد آنها در عوالم امکانی در عالم علم الهی ثابت بودند و ثبوت بدین معنا در نزد آنان اعم از وجود است. - م.

بدن و قوا و آلات بدن) نیروی سامعه و باصره و ذائقه و شامه و لامسه ای است که به وسیله آنها کلیه محسوسات غایب از این جهان را به نحو جزئی و خصوصیتی که دارند ادراک می کند و نفس در آنها تصرف می کند و به کار می اندازد و این حواس مکنون در ذات نفس اصل و مبدأ حواس دنیوی موجود در بدن اند جز اینکه حواس دنیوی در مواضع مختلفی از بدن قرار گرفته اند، زیرا وجود آنها وجودی مادی و هیولانی است که این بدن حامل آنها است ولی آن حواس مکنون در ذات نفس همگی در موضع واحد و محل واحدی قرار دارند، زیرا حامل آنها و حامل تصورات و ادراکات آنها نفس است.

پس هنگامی که انسان مرد و نفس او با کلیه قوای مخصوص به ذات نفس که از آن جمله قوه متصوره است، بدن را رها کرد، در این هنگام ذات خویش را ذاتی جدا از عالم دنیا و نشأه جسمانی تصور می کند، و به دستگیری قوه واهمه خویش را چنین می پندارد که این همان انسانی است که در قبر مدفون گردیده و بدان گونه صورت که بوده است از این جهان رخت بر بسته است، و بدن خویش را می یابد که در قبر مدفون گردیده، بدان گونه که کلیه آلام و رنجهای جسمانی را که به عنوان عقربت و کيفر اعمال به او رسیده است درک می کند، همان طور که در شریعت اسلام و سایر شرایع وارد شده است و این همان عذاب قبر است که صاحب شریعت خبر داده است و اگر اهل سعادت باشند ذات خویش را بدان صورتی که مطلوب و ملایم با طبع اوست تصور می کند و اموری را که به عنوان ثواب و پاداش به او وعده داده شده است، مشاهده می کند و به آنها نایل می گردد و این همان ثواب قبر است که صاحب شریعت وعده داده است، همان طور که پیغمبر اکرم (ص) فرموده است «الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ او حَفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ». (قبر یا باغی از باغهای بهشت است یا مغاکی از مغاکهای روح)

پس با توجه به سخنان ما مبادا چنین تصور کنی که این اموری را که انسان بعد از مرگ از احوال قبر و احوال بعث و حشر (از نوع ثواب و یا از نوع عقاب و ثواب) می بیند و به رأی العین مشاهده می کند اموری است موهوم که در خارج وجود ندارند، چنانکه بعضی از اهل اسلام که خود را به حکما و فلاسفه نزدیک دانسته و به ذیل آنان متشبث شده اند و در اسرار روحی و شریعت دقت و امعان نظر نکرده اند، چنین پنداشته اند. زیرا هر کس چنین تصور کند و بدان پای بند و معتقد باشد در شریعت اسلام کافر و در حکمت و فلسفه گمراه گردیده است.

بلکه به اعتقاد ما بر اساس برهان و دلیل، امور مربوط به قیامت در وجود، اقوی و اتم از محسوساتند و در تحصیل و تجوهر نیز او کد و اشد از آنها می باشند. زیرا صور محسوسات، در هیولی که پست ترین موضوعات است، تحقق یافته اند، ولی صور اخرویه یا به کلی مجرد از محل و موضوع اند و یا قائم به نفس و مجرد از ماده و محل جسمانی اند و از لحاظ شرف و خست، هیچ نسبتی مابین دو موضوع (یعنی هیولی و نفس) نیست و به هیچ وجه قابل مقایسه نیستند؛ و

علی هذا هیچ نسبتی از لحاظ قوت و ضعف مابین دو صورت (یعنی صورت قائم به هیولی و صورت قائم به نفس) نیست با آنکه هر دو صورت نفس را ادراک می کنند با این فرق که یکی به واسطه آلات جسمانی و دیگری به نفس ذات خویش.

پس بر اساس آنچه که ما مسئله معاد و احوال بعد از مرگ را تحقیق نمودیم بجاست که گفته شود دنیا و آخرت، دو حالت مختلفند برای نفس و اینکه گفته شود که نشأ ثانوی و حالت دوم نفس عبارت است از خروج نفس انسانی و رهایی وی از هیأت و اوصاف بدن، همان طور که جنین از شکم مادر خارج و رها می گردد. و قبل از این بدین نکته اشاره نمودیم که سبب موت طبیعی، فعلیت نفس و تقوم جوهری وی و سیر تدریجی او به عالم خویش و ملاقات جواهر ملکوتی و بازگشت او به سوی خدا است، یا به حالتی متنعم و مسرور و یا معذب و سر بریز افکنده.

اشراق هشتم: در بیان اینکه حکمت و اتقان صنع الهی اقتضای کند که انسان با جمیع قوا و جوارح خویش مبعوث گردد

هر قوه ای از قوای عقل عملی انسان از ناحیه نفس او به بدن او سرایت می کند (تا که بدن به وسیله آن قوا به آنچه که عقل عملی اراده کند قیام کند). زیرا نفس به منزله طایر آسمانی است که دارای بالها و پره های متعددی است جهت پرواز. پس دو بال او همان دو قوه ای است به نام عقل نظری و عقل عملی و پره های هر یک از آن دو قوه عبارتند از قوای گوناگون و فروع مختلفی که قبلاً بیان گردیده اند و بدن به منزله تخمی است که از درون آن، طایر تکوین شده به شکل جوجه بیرون می آید و چون هنگام پرواز فرارسد با دو بال خویش به جانب آسمان پرواز می کند و هر پری از پره های خویش را با خود می برد.

این است مثال نفس (که همچون طایر در درون بدن از همان مواد موجود در آن و فعل و انفعالات حاصله در آن تکوین می گردد و صاحب پروبال و قوا و فروع گوناگون می شود تا زمانی که از قفس بدن بیرون آید و قدرت پرواز در وی پدید آید و به آسمان و جایگاه علوی خویش پرواز کند).

مقصود ما این است که برای هر قوه ای از قوای نفس کمالی است مخصوص به آن قوه؛ و لذت و یا المی است مناسب با آن، چنانکه قبلاً بیان گردید؛ و برای نفس بر حسب هر حالت و صفتی که در دار دنیا اکتساب نموده است، پاداش و یا کیفری است لازم و حتمی؛ همان طور که حکما این مطلب را در مبحث اثبات وجود غایات طبیعی بر ای کلیه مبادی و قوای عالی یا سافل بیان کرده اند. همان طور که در آیه شریفه «فلک وجهه هو مولیها» (سوره بقره، آیه ۱۴۸) بدین نکته اشاره بلکه تصریح شده است و هر کس بدین حقیقت واقف گردید به لزوم بازگشت

همگان به سرای آخرت یقین حاصل می کند و برای او در این مورد شبهه ای باقی نمی ماند. و این امر (یعنی سیر هر موجودی به جانب غایت طبیعی خویش و رسیدن به آنچه لازمه فطرت و طبیعت اوست) مقتضای حکمت و اتقان در صنع و وفای به وعد و وعید و لزوم جزای اعمال و افعال طبیعی و یا ارادی اوست؛ همان طور که حکما معتقدند به اینکه در طبیعت، مکافات و مجازات است و اینکه هیچ موجودی در عالم خلقت ساکن و راکد نیست و هیچ امری در طبیعت مهمل و معطل و بدون قصد و غرض و غایت نخواهد بود و قبل از این نیز گفتیم که هیچ موجود ساکن و راکد و بی حرکتی در عالم وجود نیست و اینکه کلیه موجودات متوجه به جانب غایت مطلوب خویش اند (و بدانچه که مناسب ذات و فطرت و مقتضای طبیعت آنها است محسوس خواهند شد) جز اینکه حشر هر چیزی بدان غایت و نتیجه ای است که مناسب ذات و فطرت او و مقصود و مطلوب اوست.

پس حشر مناسب انسان بر حسب فطرت اوست، و حشر مناسب شیاطین نیز بر حسب ذات و طبیعت آنها است؛ و همچنین حشر حیوانات بر حسب مقام و مرتبه حیوانی و حشر نباتات بر حسب مقام و مرتبه نباتی است؛ همان طور که در مورد حشر افراد انسان می گوید «یَوْمَ نُحْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (سوره مریم، آیه ۸۵) و «نَسُوقُ الْمَجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَفْدًا» (سوره مریم - آیه ۸۶) که آیه اول مربوط به اهل تقوی و نیکو کاران و آیه دوم مربوط به گناهکاران است و درباره حشر شیاطین می گوید «فَوَرَبِّكَ لَنُحْشِرَنَّهُمُ وَالشَّيَاطِينَ» (سوره مریم، آیه ۶۸) و درباره حشر حیوانات می گوید «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (سوره تکویر، آیه ۵) و در جای دیگر می گوید «وَالطَّيْرِ مُحْشُورَةٌ كُلُّ لَهَا أَوَّابٌ» (سوره ص، آیه ۱۹) و در جای دیگر می گوید «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ مِثْلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (سوره انعام، آیه ۳۸) و درباره حشر نباتات می گوید «وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (سوره حج، آیه ۵) تا بدان جا که می گوید «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (سوره حج، آیه ۷) و درباره جمیع موجودات می گوید «وَيَوْمَ نَسِيرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نَغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا. وَغَرَضُوا عَلَيَّ رَبِّكَ صَفًا» (سوره کهف، آیه ۴۷ - ۴۸) و در جای دیگر می گوید «إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُبْرِئُهَا مِنَ الْمَاءِ أَهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (سوره کهف، آیه ۴۷ - ۴۸) و در جای دیگر می گوید «كُلُّهُمْ آتِيَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (سوره مریم، آیه ۹۵) و در جای دیگر می گوید «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ» (سوره انبیاء، آیه ۱۰۵) و در جای دیگر می گوید «إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا. قُلْ كُونُوا حِجَارَةً وَحَدِيدًا. أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ» (سوره اسراء، آیات ۵۰-۵۲)

اشراق نهم: در سبب اختلاف مردم در کیفیت معاد

اختلاف اصحاب ملل و پیروان ادیان و مذاهب در امر معاد و کیفیت آن به علت غموض و دشواری فهم و درک این مسئله و دقت و لطافت آن است. بسیاری از حکما مانند شیخ الرئيس و آنان که در مرتبه اویند علوم کلی و مبادی فلسفه (یعنی امور عامه و الهیات بالمعنی الاعم و منطق و مسایل طبیعی) را به نیکی فرا گرفته، و پایه و اساس آنها را متقن و محکم ساخته، ولی ذهن آنان در کیفیت معاد به کندی گراییده، تا بدانجا که نفس آنان در این مسئله مهم، به علت غموض و صعوبت آن به تقلید راضی شده است. حتی آیات کتب آسمانی با آنهمه اتفاق و احکام، در بیان این مسئله، متشابه و بر حسب نظر جلیل و ظواهر کاملاً آشکار مختلف الدلاله اند، هر چند بر حسب نظر دقیق، متوافقتند. مثلاً در تورات آمده است که اهل بهشت ده هزار سال در ناز و نعمت بسر می برند سپس به ملائکه تبدیل می شوند و اهل جهنم نیز ده هزار سال یا بیشتر در آتش می گذارند و رنج و عذاب می کشند، سپس به شیاطین مبدل می گردند؛ و در انجیل می گوید مردم در روز قیامت به صورت ملائکه محشور می گردند، نه طعام می خورند و نه آب می آشامند، و نه خواب می روند و نه توالد و تناسل می کنند؛ و در بعضی از آیات قرآن می گوید مردم محشور می شوند به صفت تجرد و فردانیت، مانند آیه شریفه «كُلَّ آتِيَةِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (سوره مریم، آیه ۹۵) که حاکی از حشر به صفت فردانیت است و آیه شریفه «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (سوره اعراف، آیه ۲۹) که حاکی از صفت تجرد است زیرا ظاهر آیه این است که بدان گونه که شمارا در آغاز امر آفرید و از هر صفتی عاری و تهی بودید، به سرای آخرت بازمی گردید. و در بعضی از آیات می گوید مردم به صفت تجسم محشور می شوند مانند آیه «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ» (سوره قمر، آیه ۴۹) روزی که گنه کاران را به رودر آتش می افکنند. و همچنین سؤال ابراهیم خلیل و درخواست او از پیشگاه خداوند که می گوید «رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» (سوره بقره، آیه ۲۶۰) و یا پرسش اعتراض امیر و یا شگفت انگیز عزیز که می گوید «أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّحْمَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (سوره بقره، آیه ۲۵۹) و یا حکایت و داستان اصحاب کهف که همگی به منظور تعیین و ذکر نمونه هایی از کیفیت حشر به صورت تجسم است.

پس بعضی از این آیات و نصوص قرآنی دلالت می کند بر اینکه معاد، جسمانی و مربوط به ابدان است و بعضی از آنها دلالت دارد بر اینکه معاد، روحانی و مربوط به نفوس و ارواح است ولی تحقیق در این مسئله این است که ابدان اخروی آنچنان ابدانی هستند که فاقد بسیاری از خصوصیات و لوازم ابدان دنیوی اند. زیرا بدن اخروی مانند سایه ای است برای روح (که تابع روح و منعکس از وی و در حقیقت حادث و مولود از اوست چنانکه قبلاً اشاره کردیم) و یا مانند عکس و شبیه ای است که در آینه دیده می شود، همان طور که روح در بدن دنیوی مانند نوری است که بر روی دیوار افتاده و یا مانند صورتی است که بر روی صفحه کاغذ نقش شده است. و

نظیر همین اخبار و جملات منقول از کتب آسمانی، اخبار و احادیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار بدان گونه که در نزد اهل حدیث و روایت مشهور است وارد شده و همچنین در کلمات اساطین حکمت و بزرگان فلاسفه ای که انوار علوم و دانش خود را به وسیله مراجعه به انبیای عظام که محل وحی و حامل کتب آسمانی اند (بخصوص پیامبر عظیم الشأن اسلام و قرآن کریم) اقتباس کرده اند، نه متأخرین از حکما و فلاسفه که در فهم مسایل و کشف حقایق به بحث و جدال قناعت کرده و در کشف اسرار و استتاضه انوار علوم و معارف پیروی از آثار انبیا و جست و جوی گفتار و سخنان آنها نکرده اند.

سقراط (از اعظم حکما و متقدمین و دارای مقام کشف و شهود و اتصال به مقام ثبوت و) معلم افلاطون الهی بوده است می گوید و اما آنان که مرتکب معاصی کبیره شده اند ایشان را پس از مرگ در طراطوس^۶ می افکند و هیچ گاه از آنجا بیرون نخواهند رفت و اما آنان که در دنیا از گناهان و مظالم خویش پشیمان شده اند و گناهان ایشان به درجه گناهان صاحبان کبایر نمی رسد ایشان را برای مدت یک سال تمام در طراطوس می افکند تا کفر ببیند سپس موج ایشان را به محلی خارج از طراطوس می افکند و از آنجا دشمنان خود را که در دنیا مورد ظلم و ستم ایشان قرار گرفته اند می طلبند و از آنان می خواهند که ایشان را جهت قصاص و انتقام احضار کنند تا مگر بدین وسیله از عذاب رهایی یابند. پس اگر دشمنان از ایشان راضی شدند و ایشان را بخشودند دیگر آنان را به طراطوس نمی افکند و اگر راضی نشدند مجدداً آنان را به طراطوس می افکنند و در آنجا همواره معذبند، تا آنگاه که دشمنان از آنها راضی شوند و اما آنان که دارای سیرت فاضله بوده اند پس از مرگ از این مراکز وحشت بار رنج فزای کره خاک رهایی می یابند و از این زندان مشقت بار آزاد می گردند و در زمینی با ظرافت و طراوت سکونت می کنند.

تا بدین جا سخنان سقراط خاتمه می یابد و مترجم عبارات او می گوید طراطوس در لغت بمعنای دهنه ای بزرگ و شکافی وسیع و گودالی است که آبهای جویها بدان جا می ریزد و سقراط آن را بدانگونه که حاکی از التهاب آتش است توصیف می کند^۷ و گویا مقصود سقراط از این کلمه، دریا است و یا قسمت محیطی از آبهای انبوهی که در وسط آن گردابی است جوشان و خروشان.

۶. آنچه که در کتابت ثبت شده است طراطوس به «واو» است ولی بعضی از فضلاء معاصر نوشته اند که در مآخذ موجود و کتابهایی که تازه تألیف شده اند، طراطوس به «راء» ثبت شده و آن چیزی است شبیه دوزخ ولی به نظر مترجم لفظ موج که در دوسطر بعد آورده شده است، مناسب با معنای دوزخ نیست مگر به تشبیه و تأویل. - م.

۷. از این توصیف چنین مفهوم می شود که طراطوس مرکزی است بسیار گرم مانند دریایی از آب جوشان. - م.

استاد فلاسفه در کتاب اثولوجیا می گوید هنگامی که نفس از عالم سفلی به عالم علوی صعود نمود ولی در صعود خویش به طور کامل به عالم اعلی (که مقرر نفس فاضله است) نرسید مابین دو عالم سفلی و عالم علوی درنگ می کند و در حد متوسط مابین امور حسیه و امور عقلیه و مرتبه مابین حس و عقل قرار می گیرد ولی این نفس (که توانسته است از عالم سفلی خارج شود و به عالم علوی صعود کند) اگر بخواهد به عالم اعلای علوی و مقام و مرتبه عقلانی صعود کند، به آسان ترین وجهی به آن عالم صعود کند و صعود به آن عالم بر وی دشوار نباشد. برخلاف آنکه هنوز در عالم سفلی است و چون بخواهد به عالم علوی صعود کند این کار بر وی دشوار باشد.

شاهد دوم

در احوال آخرت به طور تفصیل

اشراق اول: در بیان حقیقت موت

باید بدانی که مرگ امری است بجا و حتمی. زیرا امری است طبیعی و منشأ آن اعراض نفس از عالم حواس و نشأ محسوسات و اقبال به خدا و ملکوت اوست، نه آن امری است که تو را به کلی معدوم و نابود کند، بلکه فقط مابین تو و آنچه که غیر تو و غیر صفات لازمه تو است جدایی می افکند (زیرا حقیقت تو نفس تو و اوصاف لازمه اوست که مغایر با بدن است و این حقیقت، امری است مجرد و از عالم علوی و محل حکمت) و ادله و براین قاطع عقلی دلالت می کند بر اینکه محل حکمت و جایگاه علم و معرفت هرگز معدوم نخواهد شد، همان طور که حدیث نبوی «خَلَقْتُمُ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ» و حدیث شریف «الارض لا تأکل محلّ الايمان» و آیه شریفه «احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما اتاهم الله» (زندگانت و نزد پروردگار خویش روزی خورانت و از آنچه خداوند به آنان عطا کرده شادمانند - سوره آل عمران، آیه ۱۷۰) حاکی از این مطلب است.

اشراق دوم: در بیان ماهیت قبر و عذاب و ثواب قبر

بدان که برای انسان کامل در ایام وجود و کینونت دنیوی چهار حیات است حیات نباتیه و حیات حیوانیه و حیات نطفیه و حیات قدسیه. دو حیات اولی حیات دنیوی و دو حیات دیگر حیات اخروی اند.

مثال مناسب این مقام، کلام است. زیرا کلام نیز دارای چهار حیات است حیات امتدادی تنفسی (که الفاظ و جملات را با نظم مخصوص در امتدادی توأم با تنفس آشکار می سازد) و این حیات به منزله طبیعت نباتیه است. حیات صوتیه لفظیه که به منزله حیات حیوانیه است. حیات معنویه که به منزله حیات انسانیه است و حیات حکمیه که به منزله حیات روح الهی است. هنگامی که کلام از درون متکلم و دنیای او (که سازمان حنجره و مجاری تنفس اوست) خارج شد داخل در باطن سامع و مرکز قلب او که آخری و مقابل دنیای اوست می گردد. پس نخست در منزلگاه صدر و سپس در جایگاه قلب او وارد می شود و چون از عالم تکلم و حرکت لازمه تکلم، به عالم سمع و ادراک مستمع ارتحال و انتقال یافت، دو حیات اول و دوم از وی سلب می گردد. زیرا نفس قطع می شود و صوت منهدم می گردد و بعد از این، حال او از یکی از دو صورت خارج نیست. زیرا با اینکه در روضه ای از ریاض بهشت وارد می شود، و این هنگامی است که در سینه ای که محل تجلی انوار معرفت الهی و الهامات ملکوتی است جایگزین گردد، و بالتبجیه این شخص مستمع قرین و جلیس ملائکه الهی و بندگان نیکو کاری گردد که همواره به زیارت این قبر و جایگاه معرفت می شتابند، و با اینکه در حفره ای از حفره های جهنم وارد می شود و این هنگامی است که در سینه تنگ و تاریک و مکدری جایگزین می گردد که محلو از شر و روآفات باطنی و مقرر شیاطین و مرکز ظلمات و مفساد اخلاق و مورد لعنت خدا و غضب حضرت پروردگار و مخلد در عذاب الهی است. زیرا بعضی از باطنها و سینه ها باطن و سینه هایی هستند که هر روز هزاران نفر از ملائکه و انبیاء و اولیا بعلت صفای جوهر و نقاوت گوهر ایشان به زیارت ایشان می آیند؛ و آن مانند روضه ای است از ریاض بهشت و بعضی از باطنها و سینه ها باطن و سینه هایی هستند که همه روزه هزاران وسوسه و کذب و فحش و خصومت و مجادله با مردم در آنها جایگزین می گردد. پس آن سینه منبع مشقت و غضب و عذاب الیم است و در ضیق و ظلمت و وحشت مانند حفره ای است از حفره های آتش جهنم چنانکه خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «وَمَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنْ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابُ الْيَمِّ» (و هر کس که دل به کفر بنهد به غضب خداوند و عذاب الیم دچار گردد - سوره نحل، آیه ۱۰۶). پس با توجه به مثال مذکور می توان گفت انسان نیز دارای چهار حیات است و هرگاه انسان مُرد و از این جهان رخت بر بست فقط دو حیات اخروی برای او باقی می ماند، در صورتی که اهل آخرت باشد و حیات نباتی و حیات حیوانی از وی منقطع می گردد و سر اینکه ما بجای آنکه بگوئیم حیات نباتی و حیات حیوانی منعدم می گردد گفتیم «منقطع می گردد» این است که طبق تحقیق فلسفی، هر چه در صحنه وجود قدم نهاد دیگر معدوم نخواهد شد (بلکه یا بصورت دیگری و یا به عالم دیگری انتقال و ارتحال می یابد) و الا لازم می آید که نام او از دفتر علم الهی محو و زایل گردد در حالی که خدا می فرماید «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ

ولافی السماء» (وذره ای در آسمان وزمین از علم پروردگارت خارج نیست - سوره یونس، آیه ۶۱) و معلوم است که برای جسد وجودی است همان طور که برای نفس وجودی است و برای قالب و پیکر تکوینی است همان طور که برای قلب است.

پس برای هر یک از چهار حیات انسان قبری است حقیقی و مخصوص به آن. پس قبر حیات جسدانی نباتی و حیوانی عبارت است از مقدار تکون تدریجی و مدت تبدیل و تحول است کمالی آنها در دار دنیا (به حکم حرکت جوهریه که صورت حادثی بی درنگ در قبر تبدیل و تحول مدفون می گردد تا صورت دیگری بر وی افاضه گردد و آن صورت نیز در همان قبر مدفون گردد تا زمانی که استکمال و استبدال تدریجی به غایت و نهایی منتهی گردد و صورت جسدانی دنیوی به صورت برزخی آخر وی مبدل گردد) و این قبر مقبره ای است برای صور اکوان حادثه ای که در علم سابق اجمالی الهی و علم لاحق تفصیلی او، چه قبل از ورود در مقابر این جهان و چه بعد از صدور و ارتحال از این جهان، معلوم و موجود بودند و بدین قبلیت (یعنی قبلیت وجود صور اکوان حادثه و ورود آنها بدین عالم) در حدیث نبوی که میفرماید «خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام» (ارواح دوهزار سال قبل از اجساد آفریده شده اند) اشاره شده است و بدین بعدیت (یعنی بعدیت صدور آنها از مقابر تکون تدریجی دنیاوی و ارتحال آنها به عالم آخرت) در آیه شریفه «والی الله ترجع الامور» (بازگشت کارها به خداوند است - سوره بقره، آیه ۲۱۰) اشاره شده است و به هر دو قسم در آیه شریفه «كما بدنکم تعودون» (چنانکه خلقت شمارا آغاز کرد، بازگشت خواهید کرد - سوره اعراف، آیه ۲۹) نیز اشاره شده است. و اما قبر نفس و روح، عروج به مأوی نفس و ارتقا به عالم ارواح و رجوع هر یک به اصل خویش است. چنانکه قرآن مجید می گوید «انالله وانا الیه راجعون» (ما از خداوندیم و به سوی او بازمی گردیم - سوره بقره، آیه ۱۵۶) پس خدای متعال به قدرت کامله خویش دایره عرش را با سلسله عقول و نفوس ابداع فرمود و آن را مأوی و مرجع قلوب و ارواح قرار داد و با حکمت بالغه خود نقطه فرش را آفرید و آن را مسکن طبایع و اجسام قرار داد. سپس به مقتضای قضا و مشیت ازلی و صور اسرافیلیه عالم قضا بارواح و قلوب فرمان داد که به قالبها و ابدان فرشیه تعلق گیرند و سپس به مقتضای قدر حتمی خویش فرمان داد تا که قالبها و اجساد با استعداد فطری خویش، قلوب و ارواح را در درون خویش برای برهه ای از زمان بپذیرند، تا آنگاه که خدا خواهد، و چون کتاب آفرینش ناگزیر به اجل و نهایت زمان زیست و حیات مادی منتهی گردید و هنگام مرگ و زمان حیات و زندگی حقیقی فرارسید ارواح و قلوب به مقتضای آیه شریفه «انالله وانا الیه راجعون» به اصل و مأوی خویش بازگردند و اشباح و اجساد به خاک و ذرات پراکنده آن به مقتضای آیه شریفه «منها خلقناکم و فیها نعیدکم» (از خاک آفریدیم شمارا و همانا از خاک برمی انگیزیم - سوره طه، آیه ۵۵) روی آورند.

و اما ارواح مکدر تاریک منکوس و نفوس شقاوت پیشه ای که نعمتهای خدا را کفران کرده و به مضمون آیه شریفه «وإذا قها الله لباس الجوع والخوف» (سوره نحل، آیه ۱۱۲) لباس گرسنگی و محرومیت از طعامهای اخروی و علوم و معارف الهی و ترس و وحشت از هر چیزی بر قامت آنها پوشیده، ایشان با بارهای سنگین رذایل و بالهای چیده شده به مقراض بعد و احتجاب و دلهای زنگ زده و قبض شده به کدورات و دستهای بسته شده به ریسمانهای علایق جسمانی و پاهای کند شده به غلها و زنجیرهای شهوات و تمایلات نفسانی از مقام شامخ عرش و قریب به حضیض فرش و بعد روی آوردند و به مضمون آیه کریمه «و کلمة خبیثة کشرجة خبیثة أجتث من فوق الارض مالها من قرار» (سوره ابراهیم، آیه ۲۶) همچون گیاه گندیده و نامطلوبی که از بالای زمین برکنده شده و روی قرار و استقرار ندارد، نه روی زمین است و نه در هوا بلکه معلق مابین زمین و هوا و بالنتیجه این نفوس، منکوس و معلق فیما بین عرش و فرش و آویزان مابین آسمان و زمین اند و همان طور که قرآن مجید در آیه شریفه «ولوتری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم» (سوره سجده، آیه ۱۲) از کردار خود پشیمان و در مقابل خدای خویش سر بزر افکنده اند.

پس با بیانات گذشته ثابت و آشکار شد که موت، عارض بر اوصاف است نه بر ذوات. زیرا موت عبارت است از تفریق و جدایی مابین نفس و بدن و روح و جسد نه اعدام و رفع وجود؛ و معلوم شد که بر برخی از مقابر، عرشی و بعضی دیگر فرش اند و مقابر عرشی برای سابقین و مقربین اند و مقابر فرش یاروضه ای است از ریاض بهشت و یا حفرة و گودالی است از جهنم همان طور که در آیه شریفه «كما بدنکم تعودون» (سوره اعراف، آیه ۲۹) و آیه کریمه «فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلالة» (گر واهی به هدایت مخصوصند و گر واهی به ضلالت - سوره اعراف، آیه ۳۰) بدان اشاره می کند و عرش مقبره ارواح عرشیه است. چنانکه حدیث شریف «اول ما خلق الله جوهر» تا آخر بدین مطلب دلالت می کند و فرش مقبره اجساد فرشیه است و آیه کریمه «كما بدأنا اول خلق نعیده» همچنانکه خلقت شمارا آغاز کردیم اعاده اش می دهیم - سوره انبیاء، آیه ۱۰۴) ناظر به این مطلب است.

اشراق سوم: در تأیید و تثبیت مطالب گذشته از طریق عقل و برهان

بدان که بدن محسوس امری است مرکب از جواهر متعددی (به نام هیولی و صورت نوعیه) که از اجتماع و تألیف آنها ابعاد سه گانه با طبیعتی مقارن با اعراضی لازم یا مفارق پدید می آید، و طبیعت همان طور که قبلاً گفته شد، امری است زمانی (و تدریجی الحصول) و او با کلیه اعراض زمانی تابع خویش در دو زمان (بلکه در دو آن از آنات زمان وجودش) به حال خود باقی و ثابت نمی ماند (و به مضمون آیه «بل هم فی لبس من خلق جدید» (بلکه ایشان در خلق جدید و

آفرینش نو به نو شك و شبهه دارند - سورۀ ق، آیه ۱۵) در هر آنی از آنات زمان وجود در جهت استكمال و در تغیر و تبدل است) و چون اجل فرارسد و تألیف باطل و زایل گردد، هر جوهری از جوهر وی (که اجزای وجود و حقیقت او بودند) به عالم خویش بازگردد (و بنابراین، جسم به عالم خویش که اصل و مبدأ تکیون اوست، یعنی دنیا و سرای جسمانی بازمی گردد و نفس و روح نیز به عالم خویش یعنی عالم روحانی اخروی بازمی گردد) و مسلم است که جوهر امری است قائم به ذات و عرض امری است قائم به غیر و چون اعراض تابع جوهر و قائم به اویند (و جوهر جسم بدین عالم تعلق دارد و به وی بازمی گردد) بنابراین انتقال از دنیا به آخرت برای آنها ممکن نیست (و بنابراین کلیۀ اعراض با جوهر جسمانی باقی در این جهان، باقی خواهند ماند).

و نیز چگونگی ممکن است که اعراض جسم به عالم آخرت انتقال یابند و حال آنکه اعراض محسوسه از قبیل کم و کیف و وضع و غیره همگی در معرض تغیر و تبدل اند زیرا همگی تابع طبیعت اند و طبیعت، جوهری مستحیل و سیال و گذران است و ممکن نیست که طبیعت سیال بالذات که سیلان و تغیر ذاتی اوست عیناً و شخصاً به عالم آخرت که عالم ثبات و قرار است انتقال یابد و در آن عالم به حکم خصوصیت آن عالم به حال خود ثابت و باقی بماند. پس انتقال آنها از دار فنا به دار بقا محال است. پس بالنتیجه عرضی که شأن و خاصیت وجودی او تجدد و تدرج است مانند حرکت و آنچه که حرکت در وی واقع می شود (مانند طبیعت و عوارض آن) و زمان که در وجود مطابق با حرکت و موازی با اوست ممکن نیست که از این عالم به عالم ثبات و بقا ارتحال و انتقال یابد و الا لازم می آید که برای حرکت، حرکت و برای موت، موت باشد و (با انتقال حرکت و زمان از دنیا به آخرت) لازم می آید که دیموت و بقا به زوال و فنا و آخرت به دنیا مبدل گردد و حیات به موت و حقیقت به بطلان گراید در حالی که همه امور مذکور محالند. پس با توجه به مطالب ذکر شده، ثابت شد که عالم آخرت غیر عالم دنیا است و آن عالمی است تام و کامل که نه با این عالم در یک جا قرار می گیرند و نه در یک سلسله و نظام متشکل با یکدیگر مرتبط و متصل می شوند، و نه هر یک نسبت به دیگری در جهت واحد و اتصال واحد زمانی (نظیر اتصال آنات و ساعات و ازمه و اوقات) و یا اتصال واحد مکانی (نظیر اتصال ابعاد) قرار می گیرند. بلی عالم آخرت (به علت تجرد و تمامیت) محیط بر عالم دنیا است، احاطۀ معنوی نه احاطۀ صوریه از قبیل احاطۀ حقه به دانه نهفته در درون او بلکه مانند احاطۀ روح به جسم.

خلاصۀ کلام اینکه هنگامی که مرگ مابین جوهر این اجسام دنیوی به جدایی انداخت و ترکیب متلاشی گردید جوهر مفرد و جدا شده از یکدیگر باقی می ماند و هیأت (یعنی صورت ترکیب و سازمان بدن) و اعراض قائم به جسم همگی مضمحل و نابود می گردند و چون به فرمان

خدا زمان عود و بازگشت فرارسید، مجدداً جسم را از جوهر باقی مانده ترکیب و تألیف می کند آن چنان ترکیبی که (مانند جسم دنیوی) قابل فساد نباشد. پس جسم اخروی ترکیبی است از جوهری عاری از اعراض دنیوی و از صفات متبدل و متغیر و زوال پذیری که از فعل و انفعال ماده به وجود می آیند و مدت زوال و اضمحلال هیأت و اعراض دنیوی تا فرارسیدن زمان عود و بازگشت به آخرت، زمان قبر و حالت برزخ است که آن حالتی است مابین موت و حیات ثانوی نظیر حالت نوم؛ چنانکه رسول اکرم (ص) فرمود: «النوم اخ الموت» (خواب همانند مرگ است).

اشراق چهارم: در اشاره به عذاب قبر به نحوی که بعضی از علمای اسلام بیان کرده اند هر کسی که به نور بصیرت باطن خویش را در دار دنیا مشاهده کند، هر آینه خواهد دید که باطن وی مملو است از انواع اوصاف آزار دهنده و حیوانات درنده از قبیل شهوت و غضب و مکر و حسد و کینه و تکبر و ریا و خودبینی و این اوصافی است که اگر از آنها آنی غفلت ورزد (و مراقبت نکند و با زنجیر شریعت و طریقت آنها را مهار نکند) پیوسته او را می درند و نیش می زنند. لکن دیده اکثر مردم از مشاهده آن اوصاف در دار دنیا محجوب و مستور است. پس هنگامی که بارفتن از این جهان حجاب غفلت از دیدگان او برداشته شد، و در قبر مدفون گردید آن اوصاف را به رای العین مشاهده می کند؛ در حالتی که آن اوصاف به صورت و اشکالی مناسب با حقیقت آنها متمثل شده اند. پس به چشم خود می بیند که مارها و عقربهای گزنده بر جسد او حلقه زدند و حال آنکه آنها در حقیقت همان ملکات و اوصافی هستند که همگی در ذات و نفس او نهفته بودند و اینک به صورت نامبرده در نظر او متمثل شده اند. زیرا برای هر معنا و مفهومی صورت و مظهری است مناسب با آن و در حدیث از پیامبر گرامی نقل شده است که آن حضرت درباره عذاب قبر می فرماید: «أَتَمَاهِي أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ» عذاب قبر و صور آزار دهنده، همان اعمال و افعال و اوصاف درونی شما است که به شما بازگردانیده می شوند. پس این است عذاب قبر برای شخصی که شقی و نابکار باشد و در مقابل آن صوری لذت بخش و سرور آورند برای آنان که اهل سعادت و دارای صفات انسانی باشند.

پس به وسیله مرگ نفس از بدن جدایی گردد و هیچ يك از هیأت و اوصاف بدن با وی همراه نخواهند بود و او هنگام مرگ از مفارقت و جدایی از بدن و رهایی وی از این جهان آگاه است و در این هنگام ذات خویش را به قوه و اهمیت خویش به عنوان همان انسان مدفون در قبر و انسانی که با آن صورت دنیوی مرده است، ادراك می کند همان طور که هنگام خواب، خویشتن را بدان صورت که در بیداری دیده است، عیناً مشاهده می کند؛ و نیز کلیۀ امور را به چشم بینای باطنی خویش مشاهده می کند. پس می بیند بدن خویش را که در قبر مدفون گردیده و نیز آلام و

رنجهایی که به نام عقوبت حسی بر وی وارد می شوند مشاهده می کند، همان طور که در شرایع حقّه وارد گردیده و این است عذاب قبر. و اگر اهل سعادت باشند ذات خویش را با صور اعمال و نتایج اوصاف و ملکات راسخ در ذات خویش و همچنین سایر وعده ها و نویدهای صادر از مقام نبوت را مافوق آنچه که به نام بهشت و درختان سرسبز و باغها و حدایق و حورالعین و قدحهای مملو از آشامیدنیهای لذت بخش معتقد بود، به نیروی خلاقه تخیل و تصور در برابر خویش متمثل و مجسم می بیند.

اشراق پنجم: در حقیقت بعث

حقیقت بعث عبارت است از خروج نفس و رهایی وی از غبار این هیأت و اوصاف جسمانی، همان طور که جنین از شکم مادر خارج می گردد؛ و قبل از این نیز بدین نکته اشاره کردیم که دنیای تو و آخرت تو دو حالت مختلفند برای تو، به نام حالت قبل از مرگ و حالت بعد از مرگ و اینکه بعث تو ورود تو است بر خدا و حضور تو در پیشگاه او، در حالی که یا مسرور و خوشحالی از ملاقات با خدا و یا افسرده و غمگین. و هر کس لقای خدا را دوست دارد، خدا نیز لقای او را دوست می دارد، و هر کس از لقای خدا کراهت دارد، خدا نیز از لقای وی کراهت دارد.

اشراق ششم: در بیان حشر

قبل از این گفتیم که انسان بر حسب فطرت هیولانی و نشاء حسی و سازمان جسمانی نوع واحدی است (و از این حیث هیچ تفاوتی مابین افراد انسان نیست) و اما همین انسان بر حسب آنچه که نفس وی بدان صورت می گیرد و جوهر عقل منفعل وی بدان قوام پیدا می کند و در علوم و کمالات و ملکات نفسانی از قوه به فعل می گراید بدین اعتبار بانواع گوناگون منقسم می گردد و بدان گونه که نفس وی صورت گرفته است در روز قیامت محشور خواهد شد. پس حشر خلایق بر حسب اعمال و ملکاتشان به اشکال و انحای مختلفی خواهد بود. مثلاً حشر برای جمعی از افراد انسان بر سبیل وفد (بفتح واو و سکون فاء یعنی حضور در محفل انس، حضوری مقرون به دعوت و تکریم) است چنانکه آیه شریفه «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (سوره مریم، آیه ۸۶) ناظر به این است و برای گروهی بر سبیل ورد (بکسر واو و بمعنی حضور مجرم در محضر حاکم) است چنانکه آیه کریمه «وَنَسُوقُ الْمَجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِثَةً» (سوره مریم، آیه ۸۷) مشعر به آن است و برای گروهی با بدنی تاریک و سیاه و صورتی مکدر و کبود خواهد بود چنانکه آیه کریمه «وَنَحْشُرُ الْمَجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا» (سوره طه، آیه ۱۰۲) بدان تصریح می کند و برای گروهی دیگر از تبه کاران (با چشمانی کور و نابینا خواهد بود) چنانکه آیه شریفه «وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (سوره طه، آیه ۱۲۴) بیان می کند و برای گروهی دیگر

(با دستهای بسته و زنجیرهای گرانی که بر گردن آنها نهاده اند خواهد بود) چنانکه آیه کریمه «إِذَا لَا غَلَاظُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ. فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ» (هنگامی که غل بر گردن و زنجیر بر پا دارند و به جهنم کشیده می شوند و در آتش می سوزند - سوره غافر، آیات ۷۲ - ۷۳) دال بر آن است.

و خلاصه اینکه حشر هر کسی در سرای آخرت بدان چیزی است که غایت سعی و کوشش و عمل او و مورد محبت و علاقه او بوده است. حتی اینکه هر گاه یکی از شما سنگی را دوست می داشته با همان سنگ محشور خواهد شد. زیرا تکرار اعمال (نیک یا بد) موجب حدوث ملکاتی در نفس می گردد. پس هر ملکه ای از ملکات که در داری دنیا بر نفس غالب گردد، در آخرت بدان صورتی که مناسب با اوست، متمثل می گردد. چنانکه در قرآن کریم می گوید «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (هر کسی بر خلقت خود می تند - سوره اسراء، آیه ۸۴) و شکی نیست در اینکه اعمال و افعال شقاوت پیشگانی که به دنیا اقبال نموده و به آخرت و مقامات آن پشت کرده اند، همگی بر حسب همتای قاصر و نظرات کوتاه و فرورفته در برابر ازخ و مراتع حیوانیت و تعلق خاطر به لذات و شهوات دنیوی است، و اینکه تصورات آنان مقصور و منحصر در تحصیل اغراض و امیال بهیمیه و سبعیه ای است که بر نفوس آنان غلبه کرده است. پس ناچار در روز قیامت به صورت حیواناتی که مناسب با ملکات و تصورات نفسانی آنها است محشور خواهند شد، همانطور که در آیه شریفه «إِذَا لَوْحُوشُ حُشِرَتْ» (سوره تکویر، آیه ۵) به این نکته اشاره شده است و در حدیث شریف «يُحْشَرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى صُورَةِ تَحْسِينٍ عِنْدَهَا الْقُرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ» (بعضی از مردم به صورتی محشور می گردند که در مقایسه با آنها میمون و خوک زیبا هستند) به این مطلب تصریح گردیده است.

حکمت مشرقیه

در باطن و لا بلای جلد و قشر جسمانی هر انسانی حیوانی است انسان صفت که خود با جمیع اعضا و قوا و حواس ظاهری و باطنی، انسانی است کامل (که این انسان جسمانی لحمانی مرکب از گوشت و پوست و استخوان و سایر اعضا و جوارح صورتی است نمایانگر آن انسان و به منزله قشر و غلافی است برای آن) و آن انسان اینک موجود است و او با موت و فنای بدن عنصر لحمی انسان صوری، در معرض موت و فنا قرار نمی گیرد، بلکه او همان انسانی است که در روز قیامت محشور می گردد و اوست که محاسبه می شود و مورد ثواب و عقاب قرار می گیرد و حیات او مانند حیات این بدن، امری عرضی و وارد از خارج نیست بلکه حیات او مانند حیات نفس، ذاتی و فطری اوست و او حیوانی است متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی که در عالم آخرت بر طبق صور اعمال و نیات خود محشور می گردد و معنای تناسخ. که

در مذهب پیشینیان از حکمای عظام مانند افلاطون و سقراط و فیثاغورث و جمعی دیگر از اساطین حکمت و همچنین در شرایع حقه وارد شده است بر همین انسان باطنی و ظهور وی در آخرت و حشر وی به صورت انسان دنیوی تأویل و توجیه می گردد (و گفته می شود که مقصود ایشان از تناسخ این است که این انسان باطنی در عالم آخرت با همان نفسی که متعلق به بدن صوری دنیوی بوده است، محشور خواهد شد. زیرا این خود نوعی است از تناسخ به معنای انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر).

اشراق هفتم: در بیان زمین محشر

زمین محشر در ماهیت و حقیقت، همین زمین دنیوی است (زیرا زمین محشر در جوهر و حقیقت خویش فردی است کامل و زمین دنیوی فردی است ناقص و کامل و ناقص، هر دو سنخ واحدند) جز اینکه زمین دنیوی بمصداق آیه شریفه «يَوْمَ تُبَدِّلُ الارضَ غَيْرَ الارضِ» (سوره ابراهیم، آیه ۴۸) به صورتی غیر از صورت زمین دنیوی مبدل می گردد (همان طور که کلیه اجسام و ابدان دنیوی به جسم دیگری به نام جسم اخروی تبدیل می گردند. زیرا این زمین دنیوی طبیعی است مرکب و متناهی و زمین اخروی طبیعی است مثالی و بسیط و غیر متناهی که بعضی از آن نورانی و بعضی ظلمانی است). پس زمین اخروی بسط و امتداد پیدای می کند و به مضمون آیه شریفه «فَلَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا» (سوره طه، آیه ۱۰۷) پستیها و گودیها هموار و مسطح می شوند و کلیه خلائق از آغاز خلقت دنیا تا آخرین روز فنا و تبدیل و ظهور قیامت در وی جمع می گردند (زیرا زمین اخروی دارای ابعادی است وسیع و گشاده بدان حد که کلیه خلائق را در خود جا می دهد) و معنای بسط و انبساط زمین محشر در ایام حیات دنیوی بر احدی مکشوف و معلوم نمی گردد، مگر برای آنانکه دارای بصیرتی نقاد و نظری عمیق و ثاقب اند. و هر که را که خدای متعال ذات و فطرت او را از پای بند طبیعت و اسارت در قید و بند زمان و مکان آزاد کرد، او می داند که مجموع ازمئه متعاقبه غیر متناهی عالم و کلیه آنچه که مطابق و منطبق با زمان است (مانند حرکات وضعیه و یا طبیعیۀ افلاک و آنچه که در زمان قرار دارد مانند زمانیات و یا از طرف زمان تحقق می یابد مانند انیات) همچون ساعت واحدی است که او خود، شأنی و جلوه ای است از شئون و جلوات الهی که در عین وحدت مشتمل است بر کلیه شئون تجلیات واقع در هر روز و ساعتی (و ظرفی است مشتمل بر کلیه ازمئه و اوقاتی که حوادث در آنها به وقوع پیوسته اند، به نحوی که هیچ سال و ماه و هفته و ایام و ساعات و آنات و دقائق از حیطه شمول آن خارج نیست) و همچنین مجموع امکانه واقع در هر وقتی از اوقات در نظر او (همچون مکان واحدی است که خود شأنی است از شئون الهی که در عین وحدت مشتمل است بر کلیه امکانه مختلفه عالم به نحوی که هیچ مکانی از امکانه مختلفه از حیطه شمول آن خارج نیست).

پس همان طور که از نظر عارف بصیر کلیه ازمئه و اوقات و آنات و ساعات و ایام شهور و سنوات امری است که به حکم اتصال يك (واحد شخصی نظیر يك ساعت) واحد شخصی است (و خود، موجودی است مستند به خدا و مخلوق او و مانند سایر موجودات شأنی است از شئون الهی که مشتمل و محیط است بر کلیه شئون تجلیات الهیه واقع در هر آن و ساعات و ایام و شهور و سنوات و ظرفی است برای وقوع حوادث) همین طور مجموع امکانه مختلفه عالم (که دارای ابعاد خیالی حاصل بر حسب تباعد مکانی و یا ابعاد خیالی حاصل بر حسب تفارق زمانی است) همچون مکان واحدی است (که خود شأنی است از شئون الهی که مشتمل است بر کلیه امکانه مختلفه). و همان طور که کلیه آنات در نظر شهود عارف به یکدیگر متصلند (و بالأخره به دهر که روح زمان و وعاء موجودات اخروی است متصل می گردند) همین طور کلیه امکانه واقع در هر آنی (که در هر حقیقت یکی از علل اختلاف امکانه اند) در نظر او به یکدیگر متصلند (و بالأخره به مکان اخروی که روح مکان دنیوی و حقیقت اوست متصل می گردند).

پس به همین مقیاس (که در مورد وحدت کلیه ازمئه متعاقبه ماضی و مستقبل ازلی و ابدی و اتصال آنات فرضیه و همچنین در مورد وحدت کلیه امکانه مختلف بر حسب ابعاد و قطعات خیالی و یا بر حسب اختلاف آنان بیان کردیم) کلیه اراضی اعم از اراض موجود بالفعل و اراضی موجود در گذشته ها و آینده ها بایکدیگر متصلند و در حکم ارض واحدند، و بر همین اساس کلیه اراضی گذشته و آینده در عرصه قیامت ارض واحدی خواهند بود، بدان وسعت که کلیه خلائق از نظر شهود و دید ملائکه و انبیاء و شهدا در آن مستقر گردند. همان طور که خدای متعال در قرآن مجید می گوید «وَأَشْرَقَتِ الارضُ بنور ربِّها وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِئَ بالنَّبیینَ والشَّهَدَاءِ وَقُضِيَ بینهم بالحقِّ وَهم لَا یظلمونَ» (و زمین به نور پروردگارش نورانی شود و بررسی نامه های اعمال آغاز گردد و انبیاء و شهدا حاضر گردند و درباره مردم به حق قضاوت شود و به کسی ستم نشود- سوره زمر، آیه ۷۰) (و این اشراق و تجلی حاصل در زمین محشر از ناحیه اشراق و تجلی و ظهور نور الهی، حاکی از تجرد زمین محشر و تبدیل و انقلاب اوست به صورتی که شایسته تجلی الهی و شهود ملائکه و انبیاء و شهدا است) و کلیه موازین و وسایل سنجش اعمال و افعال مکلفین در زمین محشر قرار داده می شوند و برای هر مکلفی میزانی است مخصوص به او. (و ممکن است گفت که چون عالم آخرت در طول عالم دنیا و عاری از بسیاری از لوازم عالم دنیا است از قبیل ماده و محدودیت ابعادی، و حشر جمیع اشیا با حذف کلیه اوصاف و لوازم این جهان به عالم آخرت، قهراً با نوعی از تحول و انقلاب و سیر صعودی به جهان دیگری است و عوالم وجود بایکدیگر مرتبط و متصلند لذا ارض دنیوی متصل است با ارض اخروی، به صورت اتصال فرع به اصل و ناقص به کامل؛ و بنابراین مجموع اراضی متصل با هم و مرتبط با ارض محشر تشکیل دهنده يك ارض واحد وسیع و گشاده ای است).

اشراق هشتم: در بیان صراط

از مجموع سخنان ما بر تو معلوم شد که برای هر موجودی از موجودات این جهان حرکت و تحولی است ذاتی و عبادتی است فطری (و وظیفه‌ای است که به عنوان انقیاد و اطاعت و عبادت پروردگار انجام می‌دهد) و برای انسان علاوه بر آن حرکت ذاتی جوهری، حرکت دیگری است به نام حرکت ارادی که به وسیله آن در طلب امری که آن را برای خویش امری نیکو و کمالی بهتر و بالاتر می‌پندارد، می‌کوشد و این حقیقت (یعنی حرکت و تکاپوی فطری به سوی اهداف و غایات ضروری در نظام عالم) در نظر آنکه حجاب و نقاب ازدیده حقیقت بین او برداشته شده است، کاملاً مشهود و مکشوف است به خصوص در مورد انسان به علت وسعت دایره وجود او و بزرگی قوس صعودی وی. زیرا برای هر فردی از افراد انسان از آغاز حدوث تا آخر عمر انتقالاتی فطری و حرکاتی است طبیعی جوهری به نام حرکت اشتدادی (که در هر مقام و مرتبه‌ای به اعتبار آن، نام و نشان خاصی دارد).

پس نخستین مرتبه و نشأ وجودی او بر حسب جسم و قالب او قوه‌ای است استعدادی (به نام هیولای مستعد قبول صورت انسانی) سپس صورتی است به نام صورت طبیعی که (در نتیجه حرکت و تحول و انتقال) بروی افاضه می‌گردد و خاصیت و یا وظیفه آن صورت حفظ و نگاهداری مزاج است جهت قبول ترکیب و صورت بندی اجزا و اعضا؛ و سپس صورت دیگری به نام صورت معدنی که از کانون طبیعت و معدن ذات و جوهر او بر ماده بدن او افاضه می‌گردد، تا او را به سر حد کمال رشد و نمو برساند. سپس صورت حیوانیه که به وسیله آن به اراده خویش حرکت می‌کند و محسوسات را ادراک می‌کند و این آخرین درجات و مراتب صور حسیه و ظاهریه وجود اوست. و نخستین درجات صور عقلیه، قوه‌ای است که در نزد حکما «عقل منفعل» نامیده می‌شود. سپس در مقامات مراتب تعقل از صورتی به صورت دیگری انتقال و ارتقاء یابد تا آنگاه که به عالم عقلی و عقل فعال متصل گردد و به ملاء اعلیٰ ملحق شود، اگر توفیق الهی او را یاری دهد، و یا آنکه در نتیجه رسوخ عقاید فاسد و آرای باطل درجات و مراتبی را طی کند، و بالاخره در عالم ظلمات و تاریکیهای جهل و فساد با شیاطین و حشرات محشور شود، در صورتی که طبع پلید و شیطان باطن او را رهنمون گردد و خذلان و خسران قرین او شود. پس نخستین چیزی را که نفس اقتضا می‌کند تکمیل نشأ حسی و تعمیر این قالب و پیکر جسمانی است تا در نتیجه تدبیر و توجه نفس، مسکن و جایگاه قوا و نیروهای وی و مرکز تجمع عسکر و لشکر یان او باشد؛ و چون این نشأ حسی تکمیل یافت و این مملکت بدنی و مقر و منزل جسمانی را از هر جهت تعمیر و آماده استقرار و سکونت در آن نمود و نیروها و لشکر یان او (که عبارتند از قوای جسمانی) تقویت شدند، آنگاه به تحصیل نشأ دوم و منزل دیگری می‌پردازد. پس به عالم دیگری که اعلیٰ و اشرف از این عالم و نزدیکتر به جوار حضرت ربوبی است توجه

می‌کند و این است معنای صراط خدا، صراطی که خلق را بر آن مفلطور گردانیده (تا بتواند به حکم فطرت بر این صراط عبور کند) پس استقامت و پایداری بر این صراط مفلطور (و طی درجات و مراتب آن بدان گونه که انسان را به عالم عقلی و جوار ربوبی برساند) همان صراطی است که خدای متعال خواسته و پیامبران را به خاطر آن به سوی بندگان فرستاده است همانطور که در قرآن مجید می‌گوید «وَأَنْتَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (و تو به صراط مستقیم خداوندی که آسمان و زمین آفریده او در حکم اوست، راه می‌نمایی - سوره شوری، آیات ۵۲-۵۳) و انحراف از آن موجب سقوط و خروج از فطرت و سرازیر شدن در جهنمی است که درباره او گفته شده است «هَلْ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (آیا پرشدی؟ و در پاسخ گوید آیا باز هم هست - سوره ق، آیه ۳۰).

و این صراط (همانطور که در اخبار و احادیث آمده است) باریکتر از مو و تیزتر از شمشیر است زیرا کمال انسان، در سلوک راه حق و حقیقت منوط به استکمال دو قوه نظری و عملی است. اما از نظر قوه نظری، بر حسب اصابت به حق و حقیقت در ادراک مسایل نظری بسیار دقیق و رقیق که در معالوم و معارف الهیه از مو باریکتر اند و اما از نظر قوه عملی، بر حسب انتخاب خدمت وسط بین طرفین تضاد در اعمال قوه شهویه و قوه غضبیه و قوه فکریه جهت تحصیل ملکه عدالت است و این عملی است از شمشیر تیزتر.

پس برای صراط مستقیم دو وجهه و به عبارت دیگر دو جانب و یا دو طرف است که یکی از مو باریکتر و دیگری از شمشیر تیزتر است و انحراف از وجهه اول موجب هلاکت (و نابودی ناشی از گمراهی در وادی جهل و ضلالت) است همان طور که خدای متعال در آیه شریفه «ان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لَنَّا كِبُونَ» (کسانی که به آخرت ایمان ندارند از صراط می‌لغزند - سوره مؤمنون، آیه ۷۵) بیان می‌فرماید و وقوف و درنگ نمودن بر جانب دیگر (و ماندن در یکی از منازل عقل عملی) موجب جدایی و انقطاع از قافله سیر و سلوک الی الله است، همان طور که در آیه شریفه «يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ» (سوره غافر، آیه ۷۳) و در آیه کریمه «وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (و به ظالمان نگرایید و گر نه آتش دوزخ به شما خواهد رسید - سوره هود، آیه ۱۱۳) و در آیه «وَأَتَقَلَّتُمُ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ» (گر انجانی کردید و در جای خود ماندید آیا از آخرت به حیات دنیوی خشنودید - سوره توبه، آیه ۳۹) و در آیه شریفه «ان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه» (این صراط مستقیم منست، در آن پیوید - سوره انعام، آیه ۱۵۳) به عنوان نقل از قول پیامبر اکرم (ص) بدین مطلب اشاره شده است؛ و معنای آیه اخیر این است که ای پیروان من بر صراط آخرت به طور مستقیم و بدون میل و انحراف از آن عبور کنید و در حدیث از قول پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که او می‌گوید «يَمُرُّ الْمُؤْمِنُ عَلَى الصِّرَاطِ كَالْبَرْقِ» مؤمن بر روی صراط بسرعت نور عبور میکند.

و نیز در حدیث آمده است که در روز قیامت، صراط در جلو چشم عابرین بر آن به مقدار نور و فروغ آنان آشکار می گردد؛ و بنابر این درباره بعضی از بندگان بسیار دقیق و باریک است و درباره بعضی دیگر آشکار و نمایان و آیه شریفه «نورُهم یسعی بین ایدیهم و بأیمانهم» (سوره تحریم، آیه ۸) خبر مذکور را تصدیق و تأیید می نماید (زیرا معنای آیه این است که نور ایشان در پیشاپیش ایشان و در سمت راست آنان حرکت می کند) و سعی به معنی مشی و راه رفتن است و در آنجا راهی بجز صراط وجود ندارد.

و علت اینکه گفت «بأیمانهم» (و نگفت و شمائلهم) این است که برای مؤمن، در عالم آخرت طرف چپی وجود ندارد همان طور که برای کافر طرف راستی نخواهد بود و خلاصه اینکه این نور همان نور قوه نظریه است که انسان به وسیله آن و به دستگیری قوه عملیه راه حق و حقیقت را می پیماید. پس این آیه شامل فائده و نتیجه دو حدیث مذکور در فوق است. پس صراط مستقیم عبارت است از حد متوسط، بین اطراف (که خالی از افراط و تفریط و انحراف و تعطیل است) و این صراط فاقد سطح و عرض است (بلکه خطی است بسیار دقیق بدان گونه که قبلاً توصیف گردید) و لذا استقامت بر آن صراط در قدرت بشر نیست، مگر آن کس که خدا بخواهد و پیامبر اکرم (ص) فرموده است «شِیْئَتِی سُوْرَةُ هُوْدٍ لِمَکَانَ فَاسْتَقِمْ کَمَا اُمِرْتُ» سوره هود مرآ پیر و فرسوده کرده است زیرا آیه «فاستقم کما امرت» در آن سوره است.

پس ناچار امثال ما (که حایز مقام نبوت و عظمت و صاحب مقامات عالیّه سیر و سلوک نیستیم و قهراً پای ما بر روی صراط می لغزد) هر کدام به نحوی از انحاء ورود، وارد در جهنم خواهیم شد همان طور که آیه شریفه «وَ اِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَاْرِدُهَا کَانَ عَلٰی رَبِّکَ حَتْمًا مَّقْضٰیاً» (هر يك از شما به جهنم وارد خواهد شد یا از آن خواهید گذشت و این قضای حتمی الهی است - سوره مریم، آیه ۷۱).

کشف ملکوتی

بدان که صراط مستقیمی که اگر به راستی بر روی آن گام برداری تو را به بهشت می رساند (و به حریم کبریا نزدیک می کند) همان صورت و سیرت هدایتی است که تو آن را به وسیله اعمال قلبیه و نیات عالیّه صالحه، در دوران حیات دنیوی در نفس خویش ایجاد و انشاء کرده ای. پس این صراط بدین معنا در این عالم مانند سایر معانی و مفاهیم غایب از حواس ظاهری، صورتی محسوس و آشکار ندارد. پس هنگامی که به سبب مرگ، غطاء و حجاب طبیعت از چهره تو برداشته شد، در روز قیامت برای تو و به نام تو جسر و پلی بر روی متن جهنم کشیده خواهد شد که اول آن در موقف و عرصه محشر است و آخر آن متصل به درب بهشت است و هر کس آن جسر و پل محدود را مشاهده کند می داند که آن ساخته و پرداخته شده به دست تو است و می داند

که آن پل در دنیا پلی بوده است که بر روی متن جهنم طبیعت کشیده شده بوده که هر آن به مضمون آیه شریفه «هَلْ اَمْتَلَاْتَ وَ تَقُوْلُ هَلْ مِنْ مَزِیْدٍ» (سوره ق، آیه ۳۰) باو گفته میشد آیا از ذخایر طبیعت و ملاهی و مناهی و رغبت و شهوت سیر شدی؟ باز می گفت آیا ممکن است بر آنها افزوده گردد؟ تا بادست یافتن به خواسته های طبیعت و امیال و شهوات نفسانی، بر طول و عرض و عمق تو افزوده گردد (و به مضمون آیه شریفه) «اِلٰی ظِلِّ ذِی ثَلَاثِ شَعَبٍ» (سوره مرسلات، آیه ۳۰) (تنی گرد و بیکری همچون غول ستبر پیدا کنی و بر سه شعبه یعنی طول و عرض و عمق بدن تو افزایش یابد) زیرا جسم تو ظل و سایه ذات و حقیقت تو است (که در دار دنیا بدین صورت نمایان گشته). و او خود سایه ای است بدون سایه که به مضمون آیه «لَا یَغْنٰی مِنَ اللّٰهَبِ» (سوره مرسلات، آیه ۳۱) هیچ گاه ذات و حقیقت تو را از لهب آتش طبیعت، یعنی طلب و التهاب آرام و بی نیاز نمی گذارد. بلکه اوست که نفس و حقیقت تو را به سوی آتش و لهب شهوات می کشاند و آتش طلب را باد میزند و می افروزد. پس انسان کامل کسی است که به آب توبه و انابه و آب علم و دانش، آتش شهوات و امیال نفسانی حیوانی را در دار دنیا که موطنی است برای قوه و امکان قبول اعمال و طاعات، قبل از ورود به عرصه محشر و دار مکافات و جزا خاموش کند.

اشراق نهم: در بیان نشر کتب و صحایف (و اینکه مقصود از کتاب و صحیفه اعمال چیست)

هر چه را که انسان به وسیله حواس ظاهری ادراک می کند، اثری از آن به روح و نفس ناطقه وی متصاعد (و در آن منعکس) می گردد و همگی در صحیفه ذات و خزانه مدرکات اوجم می گردند؛ و آن صحیفه کتابی است که در دار دنیا از دیده ها مستور و پنهان است و با مرگ او آنچه که در مدت حیات از حواس وی پنهان بود و صورت آن در کتاب نفس و صحیفه ذات وی نوشته شده بود، در نظر او آشکار خواهد شد، کتابی که آنها را ظاهر و آشکار نمی سازد مگر در وقت خود. و قبل از این گفته شد که رسوخ هیأت و احوال در نفس و تأکد و شدت اوصاف که در نزد اهل حکمت به نام ملکه و در نزد اهل نبوت و کشف به نام ملک و شیطان نامیده می شود موجب خلود ثواب (و مصاحبت با ملائکه) و خلود عقاب (و ملازمت با شیطان) خواهد بود.

پس معلوم شد که آثار حاصل از افعال و اقوال، در نفوس اشخاص به منزله نقوش و رسوم نوشته ها در صفحات الواح و اوراق اند همان طور که آیه شریفه «اَوَلَنْتَ کَتَبَ فِی قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ» (اینان کسانی هستند که خداوند ایمان را در دلشان نقش کرده - سوره مجادله، آیه ۲۳) بدین مطلب به طور صراحت دلالت می کند و این الواح نفسیه (که صور اعمال و اقوال در آنها نقش می بندد) صحایف اعمال نامیده می شوند و این نقوش و صور مرتسم در نفوس همان طور

که نیازمندند به محل قابلی (به نام نفس) که آنها را در خود بپذیرد، همین طور نیازمندند به نقاش و مصوری (که آنها را در نفس تصویر نماید). پس تصویر کنندگان و نویسندگان (صور اعمال و افعال در نفوس) همان ملائکه‌ای هستند که در قرآن مجید از آنها بعنوان «کرام الکاتبین» یاد شده و ایشان دو طایفه از ملائکه هستند، ملائکه‌ی یمن (که در طرف راست مستقر و مأمور کتابت اعمال نیک‌اند) و ملائکه‌ی شمال (که در طرف چپ مستقرند و مأمور کتابت اعمال ناپسنداند) همان طور که خدای متعال در آیه کریمه «اذِیْتَلَقِی الْمُتَلَقِّیْنَ عَنِ الْیَمِیْنِ وَ عَنِ الشِّمَالِ» (هنگامی که گیرندگان و نویسندگان از چپ و راست اعمال او را می‌نگارند سوره ق، آیه ۱۸) از هر دو طایفه نام برده است و در حدیث آمده است «کل من عمل حسنة یُخْلِی اللهُ منها مِلكاً» یُنَابِ به و من اَقْتَرَفَ سِیئةً یُخْلِی اللهُ منها شیطاناً یُعَذِّبُ به» (هر کس حسنه‌ای به جا آورد خداوند فرشته‌ای از آن می‌آفریند که به توسط او به بنده نیکو کار پاداش دهد و هر کس مرتکب سیه‌ای شود خداوند از آن شیطانی می‌آفریند که بدان عذابش کند).

(و نیز در قرآن کریم درباره نفوس مقدسی که محل تجلیات انوار علوم و معارف الهیه و شایسته رحمت و عنایات سبحانیه و مقر نزول ملائکه و زیارتگاه آنانند می‌گوید) «ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تَتَنَزَّلُ عَلَیْهِمُ الْمَلَائِكَةُ» (کسانی که گفتند پروردگار ما همانا الله است و در این قول استقامت و ورزیدند ملائکه بر آنان نازل می‌گردد - سوره فصلت، آیه ۳۰) الی آخر الایه و در مقابل آن (در حق نفوس آغشته به کدورات امیال و شهوات دنیوی مردود از دربار الهی و جایگاه شیاطین اند) می‌گوید «هل اُنَبِّئُکُمْ عَلٰی مَنْ تَنَزَّلُ الشَّیَاطِیْنُ» (آیا آگاهتان سازیم که شیاطین بر چه کسی فرود می‌آیند - سوره شعرا، آیه ۲۲۲) الی آخر الایه و نیز می‌گوید «ومن یَعِشْ عَنِ ذِکْرِ الرَّحْمٰنِ نَقِیضَ لَهُ شِیْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِیْنٌ» (هر که از یاد خداوند اعراض کند، شیطانی را همنشین او می‌گردانیم - سوره زخرف، آیه ۳۶) و باید دانست که هر یک از اهل بهشت و یا اهل جهنم به علت ثبات و دوام اخلاق و ملکات حاصل در نفس آنان مستحق خلود در بهشت و یا خلود در جهنم اند (که اگر الی الابد زنده بودند بر آن اخلاق و ملکات راسخ در نفس باقی می‌مانند) نه به صرف آحاد و تعداد اعمال و افعال (و بر اساس کثرت آحاد و افراد اعمال صادر از آنان زیر املاک استحقاق خلود، ثبات و دوام و رسوخ اعمال و افعال و قصد و نیت ادامه و بقای بر آنها است).

پس نتیجه مطالب گذشته این شد که هر کس در دار دنیا مرتکب مثقال ذره‌ای از عمل نیک و یا عمل بد شد، اثر آن عمل را در صحیفه ذات خود و یا در صحیفه‌ای اعلی و اشرف از ذات خویش مشاهده خواهد نمود، و همین عبارت است از نشر صحیفه و بسط کتاب اعمال؛ و چون هنگام آن رسید که چشم وی بر صورت ذات خویش بیفتد و آن، هنگام کشف حجاب بدن و رفع شو اغلی است که از ناحیه حواس ظاهری وارد در ذات و نفس او می‌شد بدان گونه که در آیه شریفه «واذا

الصَّحَفُ تُنْشَرُ» (سوره تکویر، آیه ۱۰) در آن هنگام به صفحه باطن خود و صحیفه قلب خویش (که محل انتقال صور اعمال و افعال اوست) متوجه می‌گردد (و نتیجه و حاصل آنها را در ذات خویش مشاهده می‌کند). پس هر کس که در دار دنیا از ذات خویش و محاسبه باطن خود غافل ماند، هنگام رفع حجاب و مشاهده صور اعمال در نفس خویش می‌گوید «ما لهذا الکتاب لا یُعَادِرُ صَغِیْرَةً وَلَا کَبِیْرَةً اِلَّا احْصَاها و وجدوا ما عملوا حاضراً و لا یُظْلِمُ رَبُّکَ اِحدًا» (این کتاب چیست که صغیره و کبیره‌ای را فر و نگذاشته و همه را بر شمارده، و نتیجه کردار خود را حاضر یابند و پروردگار تو بر احدی ظلم نمی‌کند - سوره کهف، آیه ۵۰).

و باید دانست که علت و منشأ این امر چنانکه قبلاً گفته شد این است که دار آخرت دار حیات و ادراک است، همان طور که خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید «و ان الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهٰی الْحَیْوانِ» (حیات واقعی در سرای آخرت است - سوره عنکبوت آیه ۶۵) و مواد و عناصر سازنده ابدان اشخاص اخروی همان تأملات فکریه (در باره بعضی از اشخاص) و تصورات و همیه (در باره برخی دیگر) است که بر همین اساس، اخلاق و نیات (خوب و بد) اشخاص (به صوری مناسب با آنها) تجسم می‌یابند و به مضمون آیه شریفه «یَوْمَ تُبْلٰی السَّرَائرُ» (سوره طارق، آیه ۹) سرایر و ضمایر افراد و اشخاص آشکار می‌گردند؛ چنانکه اعمال و افعال در دار دنیا (به سبب تعلق نفس به بدن) جان می‌گیرند و زنده می‌شوند و خودنمایی می‌کند با این فرق که در عالم آخرت، فعل مقدم بر قوه و ملکه است و در این عالم بر عکس آن است و خداوند متعال در قصه فرزند نوح می‌فرماید «انه عملٌ غَیْرُ صَالِحٍ» (سوره هود، آیه ۴۷) (یعنی فرزند تو در مقام مخالفت و مقاومت در برابر تو نتیجه ملکاتی است ناشی از اعمال متعاقبی که به نفس سرکشی تبدیل یافته و این نفس نیست مگر ملکات مختص به او).

و در حدیث آمده است «خَلَقَ اللهُ الْکَافِرَ مِنْ ذَنْبِ الْمُؤْمِنِ» (یعنی خدا ماده وجود کافر را از گناهان مؤمن آفریده است پس صفت گناه مؤمن و عمل ناپسند او به صورت انسان کافر تجسم یافته است و خلاصه اینکه این آیه و این حدیث، تجسم اعمال را حتی در دار دنیا تأیید و تثبیت می‌کند) و نیز فیثاغورث حکیم در مقام خطاب به انسان می‌گوید «بدان که تو بزودی در معرض اقوال و افعال و افکار خود قرار خواهی گرفت و از هر حرکتی از حرکات فکری و یا قولی و یا فعلی صادر از تو صورتی روحانی و یا صورتی جسمانی در وجود تو ظاهر و آشکار می‌گردد. پس اگر حرکت مذکور، حرکت غضبیه و یا شهوانیه باشد ماده تکوین شیطانی می‌شود که تو را در مدت حیات دنیوی آزار می‌دهد (و از ملازمت با او رنج می‌بری و موجب سلب آسایش از تو خواهد شد) و پس از مرگ تو را از ملاقات نور (یعنی انوار عقلیه الهیه و ذوات قدسیه نوریه) محجوب و محروم می‌سازد و اگر حرکت، حرکت عقلیه (و سیر و سلوک در معارف کلیه الهیه) باشد به صورت ملکای ظاهری می‌گردد که در دار دنیا از ملازمت و منادمت با اولذت می‌بری و

در آخرت با نور و فروغ او به جوار ربوبی و محل کرامت و عنایات او راه خواهی یافت. پس هنگامی که انسان از دنیا و لذایذ آن چشم پوشید، و قطع علاقه نمود و خویشتن را از قید و بند مشاعر و لذایذ حاصل از ناحیه حواس ظاهری رها کرد، و حجاب و پرده غفلت از دیدگان او برداشته شد، در این هنگام هر چیزی که از نظر او غایب و پنهان بود آشکار می گردد و هر سری در برابر او علانیه خواهد شد، و آنچه را که به گوش شنیده بود، به چشم خواهد دید. پس دیدهای او تیز و بینامی گردد و با دیده بینا کتاب نفس خویش (و صور اعمال منقوش در آن) را به خوبی می خواند همانطور که خدای متعال در آیه شریفه «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (و پرده از برابر تو بر گرفتیم و امر و ز چشمان تو تیز و بیناست - سوره ق، آیه ۲۳) و در آیه کریمه «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا. أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (و نامه عمل هر انسان را از گردنش می آویزیم و کارنامه او را در پیش رویش می گشاییم و می گوئیم نامه خود را بخوان، تو خود برای حسابرسی خود کفایت می کنی - سوره اسراء، آیات ۱۴-۱۵) بیان می فرماید.

پس هر کس که اهل سعادت و از اصحاب یمین باشد و معلومات او اموری مقدس (و منزله از اوهام و تخیلات واهی و عقاید باطل و از نوع معارف عقلیه الهیه) باشد کتاب اعمال او به دست راست او و از ناحیه و جهت «علیین» داده میشود همان طور که در قرآن مجید می گوید «إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيَّينَ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ. كِتَابٌ مَرْقُومٌ. يَشْهَدُ الْمَقْرُومُونَ» (سوره مطففین، آیات ۱۹-۲۲) و هر کس که از زمره اشقیاء و مردودین از درگاه الهی باشد و معلومات او منحصر در باره اجسام و اجرام و خصوصیات و احکام آنها باشد کتاب اعمال او (به دست چپ او) از ناحیه «سَجِین» داده می شود. چنانکه در قرآن مجید می گوید «إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِینَ» (سوره مطففین، آیه ۷) زیرا او بر طبق آیه کریمه «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمَجْرَمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ» (سوره سجده، آیه ۱۲) از زمره گنه کاران و تبه کاران اند که در روز قیامت از رسوایی سر بیزیر افکنده اند.

اشراق دهم: در بیان حساب و میزان

شاید شما از مجموع اصولی که کراراً بیان کردیم، بدین نکته آگاه شده اید که هر فرد مکلفی در روز قیامت حاصل اعمال پراکنده نیک و بد خویش را خواهد دید، و به جمع اعداد کوچک و بزرگ اعمال و افعال خود، در کتاب نفس و دفتر ذات خویش خواهد واقف گردید، کتابی که خدای متعال در توصیف آن می فرماید «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدَاوَمَا عَمَلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّهُمْ رَبُّكَ أَحَدًا» (سوره کهف، آیه ۵۰) و حساب عبارت است از حاصل جمع مقادیر و اعداد اعمال پراکنده و نشان دادن مبلغ و شماره و اندازه آنها و در قدرت خدا است که به

مضمون آیه شریفه «وَهُوَ اسْرِعُ الْحَاسِبِينَ» (سوره انعام، آیه ۶۲) در یک لحظه، حاصل حسنات و سیئات بندگان را در نظرشان آشکار کند، و هر فردی مقدار عمل خویش را با معیار صحیح و درستی به نام «میزان» بشناسد؛ هر چند میزان و وسیله سنجش علوم و میزان و وسیله سنجش اعمال و افعال، در ذات و ماهیت، مساوی و شبیه میزان سنجش اجرام و افعال نیست (زیرا میزان علوم قوانینی است بر اساس دلیل و برهان متکی بر اصول مسلم و میزان اعمال، صور موجود در نفس است و میزان اجرام و افعال، تراز و نظایر اوست) همان طور که میزان فلسفه یعنی علم منطق در ذات و ماهیت مساوی میزان سنجش ارتفاعات و اوقات بنام اسطرلاب و یا میزان تعیین دوا و قوسهای مختلف به نام پرگار و یا میزان سنجش استقامت و راستی ستونها به نام شاغول و یا میزان خطوط بنام مسطر (خط کش) و یا سایر موازین از قبیل عروض برای شعر و حس و خیال برای مدرکات حسی و خیالی و عقل کامل برای کلیه مدرکات نیستند و خلاصه اینکه میزان هر چیزی از جنس همان چیز و مناسب با او خواهد بود.

اشراق یازدهم: در معنای نفخ صور

خدای متعال در قرآن مجید می گوید «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ» (سوره کهف، ۹۹ و چند مورد دیگر) و چون از پیامبر اکرم پرسیدند صور چیست گفت شاخی است از نور که اسرافیل آن را در دهان خود گرفته است و در اینکه آیا قسمت فوقانی آن تنگ و قسمت تحتانی آن گشاد و یا بالعکس است ما بین اهل حدیث اختلاف است. ولی به عقیده ما برای هر یک از این دو نظریه وجهی است درست و بجای و صور به سکون و او و همچنین به فتح و او، جمع صوره است (که مقصود، صورت نوعیه و حقیقت اصلیه هر چیزی است) و نفخه بر دو قسم است، نفخه ای که آتش را خاموش می کند و نفخه ای که به علت دمیدن و وزیدن آتش را شعله ورمی سازد و خدای متعال (در یک جای قرآن مجید در مورد نفخه اولی یعنی نفخه خاموش کننده شعله حیات) می فرماید «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» (سوره زمر، آیه ۶۸) (که به سبب آن حیات از کلیه ماسوی سلب می گردد) سپس نفخه دیگری در عالم وجود دمیده می شود (و این نفخه به مضمون آیه شریفه) «فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (سوره زمر، آیه ۶۸) (نفخه حیات بخش و زنده کننده ای است که کلیه ماسوی دوباره زنده می شوند).

۸. حکیم سبزواری در توجیه این مطلب می گوید که هر چند عالم طبیعی جهانی، کروی الشکل است ولی عالم وجود نور مانند مخروطی است دارای رأس و قاعده. پس اگر سعه و ضیق را در نظر گرفتیم قاعده مخروط نور در نزد حضرت واجب الوجود که وجودش وسیع و محیط بر کلیه عوالم وجود است و رأس آن در نزد مواد و عناصر است؛ و اگر بساطت وجود و کثرت و انتشار نور وجود را در نظر بگیریم رأس مخروط در نزد واجب الوجود واحد احد است و قاعده آن در نزد مواد است و امتداد و حیات از حیثیت اسرافیل یعنی عقل کلی فیاض حیات بر کلیه اشیاء فیاض می گردد. - م.

پس هنگامی که این صور (یعنی صور طبیعی به وسیله استعدادات موجود در مواد) آماده و مهبیای افاضه شدند (و ماده بدن بدین صورت متصور گردید) فقیله استعداد موجود در صورت عیناً مانند حشیش و گیاه خشکیده ای است که به اندک شعله ای مشتعل می گردد؛ و این استعداد عبارت است از استعداد برای قبول ارواح و نفوس ناطقه، نظیر استعداد حشیش به سبب عنصر ناری کامن در ذات او برای قبول اشتعال. و صور برزخیه (که پس از مرگ قائم مقام صور طبیعی اند) مانند چراغی می باشند که به وسیله ارواح و نفوس ناطقه کامن در آنها مشتعل می گردند (همان طور که چراغ به علت داشتن روغن و ماده دهنی آغشته به فتیله مشتعل می گردد).

پس اسرافیل یعنی ملك متصدی احیاء در آغاز امر نفخه ای می دمَد و آن نفخه بر صور طبیعی مرور می کند و آنها را خاموش می کند؛ و سپس نفخه دیگری می دمَد و این نفخه دوم بر صورتی که مستعد اشتعالند (به نام صور برزخیه) مرور می کند تا بدین وسیله نشاء دوم یعنی نشاء اخروی بر پا شود و این صور برزخیه به وسیله ارواح و نفوس ناطقه (کامن در ذات و جوهر آنها) مجدداً مشتعل گردند، همان طور که آیه شریفه «فَاذَاهُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (سوره زمر، آیه ۶۸) حکایت می کند. پس صور برزخیه بدین گونه که گفتیم در عرصه محشر زنده می شوند و در مقابل حق قیام می کنند و بدانچه که حق می خواهد و می داند تکلم می کنند. پس بعضی از اشخاص کسانی هستند که می گویند «الحمد لله» و برخی دیگر آنانند که می گویند «من بعثنا من مرقدا» (چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت. - سوره یس، آیه ۵۲) و برخی دیگر آنانند که می گویند الحمد لله الذی احیانا بعدما اماتنا والیه النشور» (شکر بر کسی که بعد از میراندن ما، ما را زنده کرد و حشر و نشر در پیشگاه اوست)

و هر فردی بر حسب علم و حالات و سجایای خود سخن می گوید و حالاتی که در برزخ داشتند فراموش می کنند و چنین تصور می کنند که آن حالات همگی خوابی بوده است که می دیدند، همان طور که شخص در هنگام بیداری آنچه را که در خواب دیده است به یاد می آورد و می گوید چنین و چنان خواب دیدم؛ و باید دانست که انسان در هنگام مرگ و انتقال به عالم برزخ مانند آدمی است که از خواب بیدار شده و حیات دنیوی سرتاسر برای او خوابی بوده است که می دیده است و در سرای آخرت یقین حاصل می کند که امور و احوال گذشته در برزخ و امور و احوال گذشته در دار دنیا خوابی اندر خواب دیگری بوده است (زیرا دنیا نسبت به برزخ به منزله خواب بوده است که پس از مرگ و انتقال به عالم برزخ بیدار شده است. کما اینکه برزخ نسبت به آخرت نیز به منزله خواب بوده است که با انتقال به عالم آخرت از آن خواب بیدار شده است).

اشراق دوازدهم: در بیان قیامت صغری و قیامت کبری

قیامت صغری امری است واضح و معلوم همان طور که حکما گفته اند «من ماتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (هر کس بمیرد قیامتش آشکار گردد) و باید دانست که هر چه در قیامت کبری و روز محشر است نظیر و نمونه آن در قیامت صغری (و دوران پس از مرگ و قبل از ظهور قیامت کبری) خواهد بود و نیز باید دانست که کلید و مفتاح علم به روز قیامت و معاد خلاق، معرفت و شناسایی نفس و مراتب اوست (زیرا حقیقت قیامت و معاد، ظهور سرائر و ضمائر و اوصاف و احوال نفس است) و مرگ و رهایی از این عالم عیناً مانند ولادت طفل و رهایی او از شکم مادر است. پس آخرت را با دنیا و سرای نخستین مقایسه کن و درست بسنج و معنای آیه شریفه «وَمَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْثُبُكُمْ إِلَّا كُنُفٌ وَاحِدَةٌ» (نیست آفرینش و برانگیختن شما مگر بسان نفس واحده - سوره لقمان، آیه ۲۸) را به خوبی درک کن.

پس هر کس بخواهد قیامت کبری و ظهور و تجلی حضرت حق را به صفت وحدت حقیقیه و بازگشت روح اعظم (یعنی وجود مطلق) و مظاهر مطلق را به سوی او و فناء کل عالم (از عناصر و موالید و مرکبات) و حتی افلاك و املاك (یعنی قوای منطبه در آنها) و ارواح و نفوس را بداند و به مضمون آیه شریفه «فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ شَاءَ اللَّهُ» (بیهوش شوند هر آنکه در آسمانها و زمین اند، مگر آنکه خدا بخواهد - سوره زمر، آیه ۶۸) (که حاکی از فناء کل عالم است) آگاه گردد (و بداند که همگی افراد فریادزنان و صبیحه کنان از مقابر و منازل دنیوی خویش به ساحت آخرت می شتابند و همگی بجز آنان که در نتیجه سیر و سلوک و عبودیت پروردگار قیامت کبری و مقامات عالیه را در دار دنیا احراز نموده اند از وحشت و دهشت قیامت و حضور در پیشگاه عدل الهی نالان و پریشانند)، این چنین کسی باید در اصول گذشته که حاکی از توجه و سلوک هر موجود سافلی به جانب موجود عالی و بازگشت هر چیزی به اصل خویش و اثبات حرکات طبیعی و غایات آن و حرکات نفسانی و غایات آن و اتصال نفوس فلکیه به غایات و مقامات عقلیه دقت و تأمل کند و همه را از نظر بگذراند و هر کس درباره انقلابات و تحولات واقع در اطوار خلقت انسان از آغاز انعقاد نطفه تا زمان تکوین صورت حیوانی و سپس احراز مقام انسانی و نیل به مرتبه عقلانی و ارتقا به مقامات بالاتر نظر و تأمل کند و از طریق برهان و شهود نه از طریق تقلید و شنیدن، به معنا و حقیقت آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (ای انسان تو در راه پروردگارت سخت کوشیده ای و او یا حاصل عمل خود را خواهی دید - سوره انشقاق، آیه ۶) واقف و آگاه گردد (و این حقیقت را در سیر و سلوک و طی درجات و مراتب جسمانی و عقلانی انسان بخوبی دریابد) تصدیق و ایمان به قیامت کبری بر وی دشوار نخواهد بود. خدای متعال در قرآن مجید می گوید «وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (میراث آسمانها و زمین برای خداوند است - سوره آل

عمران، آیه ۱۸۰) و نیز می گوید «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (همه چیز فانی است جز وجه الله - سورة قصص، آیه ۸۸) و نیز می گوید «كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (هر که بر زمین است فانی شود و وجه پروردگارت که ذوالجلال والاكرام است باقی ماند - سورة الرحمن، آیه ۲۷) (و کلیه این آیات شاهد بر رجوع و بازگشت کلیه موجودات بسوی خدا و ظهور قیامت کبری است).

و مسلم است که انکار قیامت کبری از ناحیه آنان که یا به وسیله شهود و عیان و یا از طریق دلیل و برهان بدین مقام و مرتبه از علم و یقین نرسیده و بدین سعادت عظمی نایل نگشته اند (و بر انکار و جهل و جمودت خویش باقی مانده اند) یا به علت غرور آنان به عقل ناقص خویش و یا به علت ضعف ایمانشان (به خدا و رسول و روز جزا و شواهد و براهین آسمانی) است که خدا ما و برادران ایمانی ما را از آن غرور و وضع رهایی بخشد و هر کس دل او به نور یقین روشن و منور گردید، همواره تبدیل و تغیر اجزای عالم و اعیان و طبایع و نفوس آنها را در هر لحظه مشاهده می کند و به رأی العین می بیند که کلیه اجزای عالم دائماً در تغیر و تبدلند و تعینات و خصوصیات آنها زایل و گذرانند و آنکس که حشر جمیع قوای انسانی با اختلاف و تباین آنها در ذات و ماهیت و اختلاف مواضع آنها در بدن و اختلاف آثار مترتب بر آنها و بازگشت و رجوع همه آنها را به يك ذات بسیط روحانی (به نام نفس) و اضمحلال و فنای آنها را در آن ذات بسیط روحانی مشاهده کند (و ببیند که چگونه همگی قوا و آثار مترتب بر آنها به يك اصل و حقیقت بسیط و حدانی به نام نفس باز می گردند و همگی در ذات و وجود او فانی و مضمحل شده اند و با رجوع و اضمحلال و فنای در آن ذات استقلال و تعینات خود را از دست می دهند) تصدیق به رجوع و بازگشت کلیه موجودات عالم به سوی خدای واحد قهار بر وی سهل و آسان خواهد بود. و بدان که هر چند نفخه از جانب پروردگار نفخه واحد یگانه ای است، زیرا او به جمیع ماسوای خود محیط است ولی نسبت به خلایق، نفخات متعددی است بر حسب تعدد اشخاص همان طور که کلیه ازمینه و اوقات و ساعات که در این عالم، متکثر و متعدد و دارای امتدادی بسیار طولانی و متعاقب اند، نسبت به خدا ساعت واحد اند چنانکه خود در قرآن مجید می گوید «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا وَاحِدَةٌ» (سورة قمر، آیه ۵۰) و لفظ ساعت نیز مشتق و مأخوذ از کلمه سعی است زیرا جمیع اشیاء سعی و متوجه به جانب اویند (و این مطلب خلاصه ای است از آنچه که بر اهل کشف معلوم گردیده است و تمامی تحقیق در این باب محتاج است به ملازمت طریقه اهل کشف و کثرت مراجعه به آنان).

اشراق سیزدهم: در بیان بهشت و دوزخ

باید دانست بهشتی که آدم و حوا به علت ارتکاب خطا از آنجا بیر و ن رفتند و به زمین فرود

آمدند، از جهتی غیر از بهشتی است که به پرهیزگاران در عالم آخرت وعده داده اند. زیرا این بهشت، ظاهر و آشکار نمی گردد مگر بعد از خراب و ویران شدن عالم جسمانی و فساد و اضمحلال اجرام سماوی و به انتها رسیدن دنیا، هر چند هر دو بهشت در اصل ذات و حقیقت متحد و متفق اند.

بیان این مطلب این است که چون موت و رهایی از این عالم، آغاز حرکت و بازگشت به سوی خدا است و نهایت هر حرکتی (چه مستقیم و چه مستدیر) عین بدایت اوست از حیث مرتبه ذات و حقیقت (زیرا حرکت در هر مقوله ای انتقال از حدی به حدی است بالاتر که کلیه حدود در اصل ذات و ماهیت متحد اند) و غیر اوست از حیث وجود و کمال (زیرا وجود نهایت وجودی است جدید و حاصل از حرکت و وجودی است کامل بر خلاف وجود در بدایت) لذا بین جنت هبوط ارواح که در نزد محققین از اهل عرفان و شریعت، به نام موطن عهد و اخذ میثاق از ذریه آدم نامیده شده است و بین جنت صعود اشباح^۹ مطابقت است. زیرا حرکات وجود در قوس نزول بر حدود یعنی در مقابل حدود حرکات وجود در قوس صعود است، غایت الامر بر سبیل تعاکس مابین دو سلسله (بدین معنی که هر حدی از حدود حرکات سلسله نزولی در برابر حدی از حدود حرکات سلسله صعودی است که متعاکس در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند). و هر مرتبه ای از مراتب هر يك از این دو سلسله، نظیر مرتبه ای است از سلسله دیگر که در برابر آن قرار گرفته است، نه عین آن از هر جهت؛ والا تحصیل حاصل لازم می آمد و تحصیل حاصل محال است و به همین جهت عرفا گفته اند «ان الله لا يتجلى فى صورة مرتین» خدا دوم مرتبه در يك صورت تجلی و خودنمایی نمی کند بلکه در هر صورتی فقط يك مرتبه تجلی می کند و در هر آنی در صورت خاصی تجلی می کند و ایشان دو سلسله سیر نزولی و سیر صعودی وجود را به دو قوس دایره تشبیه کرده اند، برای اشعار به این نکته که حرکت ثانوی وجود، یعنی حرکت صعودی، حرکت رجوعی و انعطافی است، نه حرکت استقامی.

و اما در مورد مکان بهشت و جهنم باید گفت که برای آنان مکانی در ظواهر این عالم جسمانی نیست. زیرا این عالم، عالمی است محسوس و هر چیزی که با این حواس پنجگانه ظاهری محسوس می گردد از سنخ عالم دنیا است. در حالتی که بهشت و جهنم موعود از سنخ عالم آخرت است (و عالم آخرت با این حواس ظاهری محسوس نخواهد بود) بلی مکان بهشت و جهنم در درون حجب سماوات و ارض است (که هر آن که به مضمون آیات شریفه

۹. تعبیر به اشباح در مقابل ارواح بدین جهت است که موطن اصلی نفوس قبل از هبوط به عالم و تعلق به ابدان دنیوی عالمی مجرد و روحانی است و مناسب با آن عالم، فقط لفظ روح است و مقرر نفوس بعد از هبوط و تعلق به ابدان، عالم جسمانی است و آنچه در نتیجه حرکت صعودی، از مجموع بدن و نفس پس از رهایی از این عالم باقی می ماند، شیخ و منالی است جامع بین تجرد و تجسم و صورتی است قائم به ذات به نام صورت برزخی و با صورت اخروی. - م.

«إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ. وَاذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ. وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ» (زمانی که آسمان بشکافتد و مطیع خداوند گردد و اطاعت او حق است. و زمانی که زمین کشیده شود و آنچه را که در درون دارد بیرون ریزد - سوره انشقاق، آیات ۱-۴) و آیات شریفه «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ. وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ. وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ. وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ. عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ» (چون آسمان شکافته شود - و ستارگان پراکنده گردند و دریاها درهم آمیزند و گورها زیر و رو شود. هر کس بداند که در گذشته چه کرده است - سوره انفطار، آیات ۱-۵) این حجب جسمانی سماوی و ارضی برداشته شوند و باطن این عالم جسمانی ظاهر و آشکار گردد آنگاه مکان بهشت و جهنم و جایگاه آنان معلوم خواهد شد و هر کس از ما وای خود و باطن و سرایر خویش آگاه خواهد گشت. زیرا کرا را گفته ایم که عالم آخرت در باطن عالم دنیا است. زیرا عالم آخرت عالمی است که صور حقایق و بواطن و سرایر که در زیر حجابهای جسمانی پنهان شده بودند، آشکار می گردند). و از برای بهشت و جهنم در همین عالم جسمانی دنیوی مظاهری است که اخبار و احادیثی که در مورد تعیین بعضی از امکنة برای بهشت و جهنم وارد شده است به همان مظاهر موجود در این عالم تفسیر و توجیه می شوند. اخبار و احادیث در این باب بسیار و مضامین آنها مختلف اند و ما در کتاب مبدأ و معاد به نحوی مابین آنها تعدیل نموده ایم و تا آنجا که ممکن بوده است، اختلاف مابین آنها را مرتفع کرده ایم.

بعضی از عرفا در این مقام چنین گفته اند: بدان که جهنم از جمله بزرگترین مخلوقات خدا است که دارای قعر و گودالی است بسیار پست و عمیق و مشتمل است بر گرمایی بسیار شدید به نام حرور و سرمایی بسیار شدید به نام زمهریر. پس دروی سرمایی است در بالاترین درجات سرما و گرمایی است در بالاترین درجات گرما و مابین سطح اعلی و قعر آن فاصله ای است که طی آن مدت هفتصد و پنج سال طول خواهد کشید و در قسمت مشتمل بر گرمی آن هوایی سوزان و شعله ای است از آتش که جرعه در آن دیده نمی شود مگر اجساد بنی آدم و سنگها یعنی بتهایی که آنها را خدایان خویشتن دانسته اند و شعله آن طایفه جن اند، همان طور که آیه شریفه «وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (آتش زنه دوزخ - مردمان و سنگها هستند - سوره بقره، آیه ۲۴) و آیه شریفه «فَكَبْكَبُوا فِيهَا هَمَّ وَالْغَاوُونَ. وَجُنُودُ أِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ» (آنان و گمراهان در دوزخ افکنده شوند. همچنین تمامی لشکریان ابلیس - سوره شعراء، آیات ۹۴-۹۵) بر آن دلالت دارند. و خدا جهنم را از صفت غضب آفریده است چنانکه در قرآن مجید می گوید «وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ» (و هر کس که غضب من بر او نازل گردد، به دوزخ خواهد افتاد - سوره طه، آیه ۸۱) و لذا جهنم بر جباران و ستمگران کبر و نخوت می فروشد و بر آنان می خر و شد و خسونت می ورزد و پشت متکبران را دوتا می کند.

و از جمله شگفت انگیزترین احادیثی که از رسول اکرم (ص) روایت شده این است که

روزی آن حضرت با جمعی از اصحاب در مسجد نشستند و ناگاه صدای مهیبی شنیدند که از شنیدن آن صدا شدیداً ترسیدند و بیمناک شدند. آن حضرت پرسیدند می دانید این صدا چه بود همگی گفتند خدا و رسول او داننا تر اند. آن حضرت فرمود هفتاد سال پیش از این سنگی از بالای جهنم فرو آمد و در همین لحظه به قعر جهنم رسید و رسیدن آن سنگ به قعر جهنم و افتادن آن در قعر جهنم موجب این صدا شد. هنوز سخنان پیامبر (ص) تمام نشده ناگاه صدای گریه و شیون از خانه یکی از منافقین بلند شد که بر مرگ او ناله و شیون می کردند و او در سن هفتاد سالگی از دنیا رفته بود. پیامبر اکرم (ص) بی درنگ فرمود: الله اکبر! و اصحاب فهمیدند که این سنگ که در قعر جهنم افتاده بود، همین شخص منافق بود، و دانستند که آن شخص از آغاز خلقتش به علت کفر و نفاق پیوسته در طبقات و درکات جهنم فرو می رفت تا عمرش به هفتاد سال رسید، و چون در سن هفتاد سالگی مرد به قعر جهنم رسید، همان طور که خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» (همانا منافقین در ژرفای فرو دین دوزخ اند - سوره نساء، آیه ۱۴۵).

پس شنیدن این صدا که از ناحیه خدا و به فرمان او به گوش اصحاب رسید، برای این بود که آنان نیز عبرت بگیرند و از کفر و نفاق بیریزند. و نیز روایت شده است که از رسول خدا (ص) از معنای آیه شریفه «سَارُّهُ قَهْ صَعُوداً» (سوره مدثر، آیه ۱۷) پرسش کردند آن حضرت در جواب فرمود صعود (به فتح صاد) کوهی است از آتش که گنه کار در طول هفتاد پاییز از آن کوه بالا می رود و سپس در طول هفتاد پاییز از آن فرو می آید و این عمل را برای همیشه تکرار می کند. و نیز آن حضرت فرمود که در روز قیامت شخص گنه کار را مأمور می کنند که از درون دره هولناکی در آتش بالا برود و هر وقت که دست خود را بر روی آن دره آتشین می گذارد فوراً دست او ذوب می شود و هرگاه دست خود را بردارد صحت و سلامتی بدو بازگشت می کند (و این ذوبان و صحت بعد از آن، مرتباً ادامه دارد) و هرگاه پای خود را بر روی آن دره بگذارد نیز ذوب گردد و هنگامی که پا را بردارد صحت و سلامتی را بازیابد؛ و سپس در آن دره آتشین سقوط می کند و برای همیشه در حال سقوط و پایین رفتن است. پس این صعود، همان سیر و سفر طبیعت است که از اعلی طبقات و درجات به ادنی طبقات و درجات سفر می کند (یعنی طبیعت و نفس سرکش مطیع و منقاد طبیعت در اثر کششهای هوا و هوسهای دنیوی از مقام عالی انسانی به مقام سافل حیوانی و بلکه نباتی و جمادی سفر می کند و الی الابد در ذل بعد و احتجاب و آتش فراق می سوزد و به قعر و پست ترین مراتب عالم طبیعت فرو می رود).

بین تا چه اندازه سخنان حکیمانه الهی آموزنده و در ارائه طریق سیر و سلوک شگفت انگیز و سحر آمیز است، و تا چه اندازه تعریف و توصیف رسول اکرم از عالم آخرت و مراحل نفس مقرون به لطافت و ظرافت و تعلیمات آن حضرت شیرین و در نظر طبع سلیم گوار است.

اشراق چهاردهم: اشاره ای به مظاهر بهشت و جهنم

از برای هر يك از معانی اصولی (یعنی معانی واقعی حقیقی مستقلی که دارای اصل و حقیقتی در خارج اند نه معانی ذهنی اعتباری) حقیقت و مثال و مظهری است در عالم. مثلاً برای انسان يك حقیقت کلی است به نام انسان عقلی که جامع جمیع خواص و لوازم انسانی و مظهر اسم «الله» (که جامع جمیع معانی اسماء الهی است) می باشد و آن حقیقت کلی همان روح منسوب به خدا است که در آیه شریفه «فنفخت فيه من روحي» (و در آن از روح خویش دمیدم - سوره ص، آیه ۷۲) بآن اشاره می کند و برای همین انسان کلی عقلی مثالها و نمونه های شخصی جزئی است، مانند زید و عمر و برای او نیز مظاهر و صحنه های نشان دهنده ای است از قبیل آینه های صیقلی و یا مشاهد حسی (مانند آینه چشم و یا خیال). همچنین برای بهشت يك حقیقت کلیه ای است که روح عالم (عاری از حجابها و لباسهای جسمانی) و مظهر اسم رحمن (یعنی اسمی که حاکی از رحمت وجود و عنایت مطلقه الهیه) است همان طور که در آیه شریفه «و یوم نخشرو المتقین الى الرحمن وفداً» (و روزی که متقین را به سان هیأت محترمی به سوی خداوند روانه کنیم - سوره مریم، آیه ۸۵) به آن اشاره می کند.

و چون مطلب بدین جا رسید لازم است که قبل از بیان بقیه مطالب مربوط به این اشراق بگوئیم که فلك اطلس، یعنی فلك نهم، که بر اساس هیئت بطلمیوس محیط بر کلیه افلاك و عالم اجسام است خالی از کوکب است و در لسان اهل حکمت و عرفان، عرش اعظم و مقر صوری حکومت مطلقه الهی است و مافوق حس و شهود بشر است. زیرا به علت عظمت و فسحت و شمول بر کلیه عالم و اتصال تام به عالم مثال گویا از سنخ مجردات و عالم مثال و صور عاری از مواد و مافوق احساس و نفوذ حواس بشر است؛ و اما فلك هشتم که مقر کواکب بی شمار و در جوف فلك نهم قرار گرفته است آن را در لسان اهل حکمت و عرفان کرسی نامند و محدب آن زمین بهشت و مقعر آن جایگاه جهنم است و آن را بر طبق حدیث نبوی، موضع القدمین یعنی موضع قدم صدق که به منزله قدم راست خدا و قدم جبار که به منزله قدم چپ اوست نامند. و چون کرسی قابل احساس است و حس بدان راه می یابد و حس، هم ممکن است از ابواب بهشت باشد، اگر در تحت فرمان عقل قرار گیرد و هم ممکن است از ابواب جهنم باشد، اگر در تحت فرمان عقل نباشد لذا آن را موضع القدمین توصیف کرده اند. زیرا اگر انسان به فرمان عقل عمل کند از درون اجسام و اجرام که مظاهر بعد و آتش حرمان اند خلاصی و رهایی یابد و وارد محدب فلك هشتم که زمین بهشت و موضع قدم صدق و عنایت و رحمت الهی است خواهد شد، و اگر به فرمان حس و هوای نفس عمل کند، هرگز از درون ظلمات اجرام و اجسام رهایی نیابد و بالاخره به مقعر فلك هشتم که زمین جهنم و موضع قدم جبار یعنی قدم بعد و حرمان و قهر و انتقام است وارد خواهد شد.

و در کرسی، اصول یعنی ریشه اصلی شجره زقوم و هم ریشه اصلی شجره طوبی است. پس سدره که در قرآن مجید سدره المنتهی نامیده شد و شجره زقوم، مانند دو درختی است که متعکساً روئیده اند. یعنی یکی از کرسی روبرو به فوق و عالم بالا و بهشت و جنت فردوس و جنت لقاء، علی قدر مراتبهم و دیگری روبرو به پایین و عالم ادنی و جهنم بعد و احتجاب و عذاب می روید؛ و اعمال فساق و فجار فقط به کرسی که فلك هفتم است منتهی می گردد. (زیرا اعمال ایشان تابع حواس ظاهری آنان است و بجز حواس ظاهری مدارك باطنی یعنی مدارك عقلی و کلی ندارند و حس ظاهری فقط به کرسی راه می یابد و ایشان به علت فقدان مشاعر و مدارك کلی عقلی قادر بر ارتقا به عالم بالا و مافوق مقعر فلك هشتم نیستند).

اینک می گوئیم همان طور که برای انسان و نظایر آن از معانی اصولیه حقیقت و مثال و مظهری است، همین طور برای بهشت حقیقت کلیه ای است که آن روح عالم و مظهر اسم رحمان است و برای آن نیز مثال کلی است که آن عرش اعظم و مقر حکومت الهی (به نام فلك اطلس) است و زمین بهشت، کرسی است و سقف آن عرش رحمان است و نیز برای آن مظاهر و مشاهد خاص جزئی محدودی است (از قبیل باغها و راغها و گلزارها و آیات جمال و زیباییهای موجود در این عالم و دلهای آکنده از عشق و محبت و عطوفت و رأفت و افکاری عالی و درخشان که مانند درختان سرسبز پراز میوه های سودبخش علم و دانش و ثمراتی آسایش دهنده و عشق آفرین اند).

و هم چنین از برای جهنم حقیقت کلیه جامع و شاملی است که عبارت است از بُعد و دوری از رحمت خدا به مقتضای اسم جبار و اسم منتقم (که به مقتضای اسم جبار، کسر و نقصانهای حاصل از وقوف در منازل سیر و سلوک و یا اعوجاج و انحراف از جاده حق و حقیقت و کمی و کاستی در علم و عمل را جبران کند تا مگر طلای وجود از غش طبیعت و زنگ و غبار خباثت پاک و جدا گردد و بالاخره لایق عفو و رحمت؛ و به مقتضای اسم منتقم گناهان و مظالم او را کیفر دهد). و نیز برای جهنم يك نشأه مثالی کلی و جامعی است و آن عبارت است از طبقات هفت گانه افلاك و اجرام واقع در زیر فلك هشتم به نام کرسی که موضع و محل قرار گرفتن دو قدم پروردگار یعنی قدم جبار و بعد و احتجاب و قدم صدق و تشرف به حضور الهی است و (همان طور که قبلاً گفتیم) در کرسی، (هم اصول و ریشه شجره طوبی) و هم اصول و ریشه شجره زقوم است (که در قرآن مجید از آن به لفظ) «طعام الاثیم» یعنی طعام و خوراک شخص گنه کار تعبیر شده است و بدانجا اعمال فجار و منافقین منتهی می گردد و نیز برای جهنم مظاهر و نمونه های خاص و محدودی است و آنها عبارتند از طبیعت و فطرت و هوا و هوسهای نفسانی هر کسی در دنیا و لوازم و تبعات آن در آخرت؛ و برای جهنم ابواب و مشاعر هفتگانه ای است که آن ابواب و مشاعر هفتگانه عین ابواب بهشت اند (زیرا حواس پنجگانه ظاهری و باطنی هم ابواب بهشت

و هم ابواب جهنم اند. و چون قوه خیال و قوه حافظه خزانه اند نه مدرک و هم چنین قوه متصرفه، متصرف است نه مدرک، بنابراین مجموعاً هفت باب می شوند و این هفت باب هم ابواب و درهای بهشت اند اگر در تحت فرمان عقل در آیند و هم ابواب و درهای جهنم اند اگر در تحت امر و فرمان عقل نباشند) زیرا ابواب و درهای مذکور به شکل دربی ساخته شده اند که هر گاه به يك ناحیه و طرفی گشوده شود طرف دیگری مسدود خواهد شد. پس سالك راه چشمی را که از دید و مشاهده يك منزلگاه از منازل آخرت پوشید، به سوی منزلگاه دیگری که مخالف اوست باز می گردد (زیرا اگر چشم از دیدن لذات و شهوات دنیوی پوشید، به دیدن مظاهر فرح انگیز بهشت نایل می گردد و هر گاه به مشاهده حق و آثار جلال و جمال او نگرست، از دیدن مظاهر شهوت انگیز نفس چشم پوشی می کند).

و این درها برای هر دو فرقه یعنی اهل بهشت و اهل جهنم باز است (که می توانند به میل و اختیار خود از هر دری داخل شوند) بجز در قلب (که محل توجه و عنایت خاص الهی و در میان کاینات و موالید، مقرر دیگر سلطان عالم وجود است که خود گفته است «انا عند قلب عبدي المؤمن» (من همیشه در قلب بنده مؤمن خویشم) و این در همیشه بر روی اهل جهنم بسته شده چنانکه خدا در آیه شریفه «لَا تُفْتَحُ لَهُمُ ابْوَابُ السَّمَاوَاتِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» (درهای آسمان به روی آنان گشوده نمی شود و وارد بهشت نمی گردند مگر اینکه شتری بتواند از سوراخ سوزن بگذرد - سوره اعراف، آیه ۴۰) باین مطلب اشاره می کند زیرا صراط خدا در راه سیر و سلوک بسوی او از موباریکتر است. پس سالك راه حق نیازمند است به کمال تدقیق و تلطیف نظر در علوم و معارف الهی (و تزکیه و تهذیب باطن از افکار و عقاید باطل و رزایل علمی و عملی) و چگونه سلوک در این راه باریکتر از موباریک مردمان احمق و جهال و آنان که مغرور و مستبد در رای و عقیده فاسد خویش اند و هرگز در برابر حق و حقیقت تسلیم و منقاد نمی گردند ممکن و میسر خواهد بود.

پس ابواب جهنم هفت عدد است و ابواب بهشت (با اضافه کردن باب قلب که مخصوص سلاك الهی است) هشت عدد خواهد بود و این باب یعنی باب قلب که هیچگاه بر روی آنان باز نمی گردد و احدی از آنان داخل در این باب نخواهند شد در محلی به نام «سور» قرار گرفته است (و مراد از سور در اصطلاح ما چنانکه خواهیم گفت عقل بالقوه است که عقل بالفعل در کانون و نهاد وی قرار گرفته و از آنجا پدید می گردد و این مرتبه شامخ عقل، همان باب قلب و دریچه علوم و معارف عقلیه الهیه ای است که مختص به سلاك راه حق و حقیقت و واقفین بر اسرار موجود در پشت پرده اوهام و حواس ظاهری و حجب نفسانی است).

پس در باطن و درون این باب، رحمت است (یعنی رحمت قرب و وصول سنخیت لقاء و ورود در حریم کبریا ناشی از رحمت عقل بالفعل) و ظاهر آن سرچشمه و منشأ عذاب (و عقاب و بعد و

احتجاب و اسارت در قید و بند مشتهیات و لذایذ حواس متمرکز فرمان عقل) است همان طور که در قرآن مجید می گوید «فَبَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (درون این سور [= دیوار] رحمت، و بیرون آن عذاب است - سوره حدید، آیه ۱۳) و این همان آتشی است که به گفته قرآن مجید در جمله «تَطَّلِعُ عَلَى الْافْتَدَةِ» (سوره همزه، آیه ۷) بر دلهای فریفتگان ظواهر محسوسات زیانه می کشد و به اصطلاح چشمتك می زند.

و همان طور که آیه مذکور دلالت می کند برای آتش جهنم فقط اطلاع و خودنمایی کردن برای قلب است نه حق دخول در قلب (که محل تجلی انوار الهی است) زیرا این باب یعنی باب قلب بر روی اهل عذاب و معرضین از خدا و غافلین از ذکر خدا بسته شده و این باب، بابی است (که دخول در آن) مانند دخول در بهشت توأم با مشکلات و ناکامیها در دار دنیا است (زیرا در حدیث نبوی آمده است «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَالنَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» یعنی بهشت توأم با ناکامیها و جهنم توأم با شهوات و رسیدن به آرزوها و امیال نفسانی است) و سور (یعنی عقل هیولانی حجاب و حایل است مابین فریقین (یعنی اهل جهنم و عذاب و پیروان لذایذ و شهوات حاصل از طریق حواس و اهل بهشت و ثواب و جویندگان راه حق و حقیقت به پیروی از عقل و ترك شهوات و لذایذ نفسانی و این سور همانند دیواری است که مابین اقلیم ظاهر که آتش جهنمی است از موهومات و متخیلات محسوسات و اقلیم باطن که خود بهشتی است از معقولات).

و این سور به نام «اعراف» که مابین بهشت و جهنم است نامیده می شود و آن مقام کسی است که دو کفه ترازوی اعمال او متساویند و هیچیک بر دیگری رجحان ندارد (و ایشان همواره در این مقام باقی و برقرار اند. زیرا اگر یکی از دو کفه بر دیگری رجحان داشت در آن مقام باقی نمی ماندند، بلکه داخل در یکی از دو اقلیم می شدند) و آیه شریفه «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رَجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ» (و بر دیوار اعراف مردانی هستند که به علامت چهره شان شناخته می شوند و اصحاب جنت را ندا می دهند و سلام می کنند و خود وارد بهشت نشده اند ولی چنین امیدی دارند - سوره اعراف، آیه ۴۸) بر این مطلب نیز دلالت دارد.

و بدان که جهنم (بر طبق اصول و تحقیقات ما) مشتمل است بر آسمانها و زمین (ولی نه بر نهج فتق و تفرقه و جدایی از یکدیگر بلکه به طور جمع و فشرده و رتق) بدان گونه که قبل صدور فرمان فتق و تفرقه، بودند زیرا آسمانها و زمین (قبل از ویرانی عالم جسم و جسمانی و ظهور عالم آخرت) در حالت رتق و تفرقه و پراکندگی از یکدیگر بودند (و چون عالم جسم و جسمانی و سرای دنیوی ویران شد) دوباره به صفت رتق و فشرده گی درآمدند (و همان طور که ستارگان و کواکب در دنیا قبل از ظهور عالم آخرت بر اهل عالم طلوع و غروب می کردند و از طلوع و

غروب آنها گرما و سرما پدید می آمدند همین طور) کلیه کواکب و ستارگان بر اهل جهنم با فشاندن گرمی و حرارت بر سرمازدگان و زمهریر و سرما بر گرمزدگان طلوع و غروب می کنند. و البته این قسمت (یعنی طلوع و غروب ستارگان و کواکب بر اهل جهنم و سرد و گرم کردن آنان) بعد از مواخذة و محاسبه اعمال و چشیدن طعم عذاب و عقاب در برابر گناهان و به ازای جرایم آنان است و همچنین طعام و شراب یعنی خوردنی و آشامیدنی آنان پس از مواخذة و محاسبه و استیفای عذاب، از شجره زقوم خواهد بود و البته طعام و شراب برای هر انسانی بر حسب آن چیزی است که او را سرد و یا گرم کند (یعنی بر حسب آنچه که مقتضای طبع و جوهر او و مناسب با خصوصیات نفسانی او و موجب برودت و یا حرارت در وجود اوست) و این حالت ایشان عینا مانند حالت آدم تشنه ای است که آب سرد و گوارایی را می بیند و از دیدن آن لذت می برد ولی تشنگی او را از بین نمی برد و همچنین ضد این حالت یعنی آدم سرمازده ای که آتش فروزانی را می بیند و از دیدن آن لذت می برد ولی سرما را از وی نمی زداید.

تنبیه:

بعضی از بزرگان عرفا (یعنی محیی الدین عربی) در تفسیر و توجیه آیه شریفه «واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة» (بپرهیزید از آتشی که گیرانه آن مردمان و سنگها هستند - سوره بقره، آیه ۲۴) می گوید گاهی آتش دار و وسیله معالجه بعضی از امراض قرار می گیرد و آن مرضی است که شفا نمی یابد مگر به وسیله داغ کردن موضع به وسیله آتش (چنانکه گفته اند: آخر الدواء الكي) یعنی آخرین داروی شفا بخش داغ نهادن بر موضع درد است. پس خدای متعال آتش را در این جهان سیر بلا و وسیله رهایی از دردی قرار داده که ابتلا به آن از تحمل آتش دشوارتر است و آیا کدام دردی است بزرگتر و دشوارتر از ابتلا به گناهان کبیره که خدای متعال در روز قیامت آتش جهنم را داروی شفا بخش و رهایی دهنده از این درد نهانی قرار داده همان طور که در دار دنیا داغ کردن موضع درد به آتش و آهن تفتیده شفا بخش بعضی از دردها است. پس خدای متعال در روز قیامت به وسیله دخول آنان در آتش جهنم درد و الم بزرگی را که درد و الم سوختن در آتش بزرگتر و سخت تر است از آنان دفع نمود و آن درد عبارت است از غضب خدا (که موجب بعد و احتجاج و سوختن به آتش حرمان از رحمت الهی است) و لهذا بعد از سوختن در آتش جهنم (که داروی شفا بخش و سبب تصفیه و تزکیه آنان است) از جهنم بیرون می آیند و به بهشت می روند. همان طور که سوختن جسد شخص گنه کار و یا مجازات و کیفرهای دیگری در مورد اقامه حدود شرعیه در دار دنیا (طبق آنچه که در شریعت اسلام و کتب فقه مقرر گردیده است) وسیله نجات و رهایی از عذاب آخرت (و سوختن در آتش جهنم قرار داده شده است). تا بدین جا سخنان عارف مذکور تمام شد و من می گویم البته این مطلب تنها در

مورد مؤمن فاسق است و اما در مورد شخص کافر (که اصولا ایمان به خدا ندارد)، در آینده سخن خواهیم گفت.

تنبیه آخر:

چون قبل از این به طور اشاره گفتیم که بهشت، فوق آسمان هفتم (یعنی در محدب فلك هشتم) بلکه در حقیقت، در درون حجابهای آسمانها قرار گرفته (زیرا عالم آخرت از نوع صور عاری از مواد است) بنا بر این بدان که حرارت کره آتیر (یعنی کره نار که طبق نظریه قدما در جوف فلك قمر و مافوق کره هوا است) و حرارت اشعه آفتاب و سایر کواکب که به منزله آتشی می باشند که در زیر دیگ و از جهتی در بالای دیگ افر و خسته می شوند، همان طور که در تربیت موالید و نضج فواکه و تکوین معادن در فصل تابستان مؤثر اند، با آنکه آتش سوزانند، همچنین آن کس که نشاء آخرت (که نشاء مثال و صور آخر وی است) و موضع بهشت و جهنم و نضج و اعتدال فواکه بهشت را که مایه التذاذ اهل بهشت است بشناسد، خواهد دانست که جهنم و بهشت کجا است و خواهد دانست که سبب نضج و اعتدال فواکه بهشت حرارت آتشی است که در زیر مقعر زمین بهشت قرار گرفته و بدین جهت سبب حدوث حرارت در مقعر زمین بهشت خواهد بود و به علت حدوث حرارت موجب نضج و اعتدال مأكولات بهشتی خواهد بود و این حرارت برای زمین بهشت شبیه آتشی است که زیر دیگ افر و خسته می گردد. زیرا مقعر زمین بهشت سقف آتش جهنم است و چنانکه بر شما معلوم است آفتاب و ماه و کلیه کواکب و ستارگان همگی در جهنم (یعنی جهنم طبیعت و عالم جسمانی) قرار گرفته اند.

و خدای متعال در وجود آنها و در اوصاف و احکام آنها چیزی (از ماده اشراق و احراق) به ودیعت سپرده است که در آن، منافع حیوانات دنیوی و منافع حیوانات اخروی بهشتی است و این آفتاب و ماه و کواکب، عملی را در اشیاء موجود در بهشت از ناحیه علوی انجام می دهند که همان عمل را در موجودات این عالم از ناحیه سفلی انجام می دهند و همان امر و وظیفه ای که برای آنان در این جهان جسمانی است، معنا و حقیقت آن به عالم آخرت و سرای بهشت انتقال می یابد هر چند هر دو وظیفه در صورت مختلف اند (زیرا وظیفه و عمل آنان در این جهان به صورت جسمانی دنیوی است و در آن جهان به صورت مثالی اخروی معنوی است)، این مطلب دقیق را به خوبی درک کن اگر قدرت درک آن را داشته باشی^{۱۰}.

۱۰. مصنف در سفر نفس کتاب اسفار همین مسئله را با تفصیلی بیشتر بیان می کند و چون این مسئله بسیار عمیق و دقیق است لازم دیدیم که آن را در اینجا بیان کنیم. او در این مقام می گوید چون قبلا دانستی که بهشت از حیث رتبه، فوق آسمان هفتم و از حیث ذات و حقیقت، داخل در حجب آسمان و زمین است، زیرا بهشت از عالم ملکوت و ملکوت، باطن عالم ملک است و

اشراق پانزدهم: در بیان احوالی که در روز قیامت پدید می گردد. بیانی به طریق اجمال و بیان این احوال به طور تفصیل از قرآن و حدیث به بهترین طریق و واضحترین وجهی مستفاد می گردد لکن خبر مربوط به روز قیامت خبری است بزرگ و پراهمیت و مردم از آن اعراض دارند (و دل به اوضاع و احوال این جهان مادی خوش داشته و از درک احوال و اوضاع سرای آخرت نیز عاجز و قاصر اند)

بدان که قیامت همان طور که قبلاً اشاره کردیم از درون حجابهای آسمانها و زمین آشکار خواهد شد. پس تا ارکان و بنیان عالم ظاهر و نشأ جسمانی ویران نگردد، احوال باطن و نشأ مثالی اخروی (که در باطن عالم ظاهر و نشأ جسمانی است) مکشوف و آشکار نگردد، زیرا عالم آخرت که عالم غیب است با عالم دنیا که عالم شهادت است با هم جمع نشوند، و لذا پیامبر

→ دانستی که نشو و ظهور عالم آخرت از عالم دنیا است، بنا بر این بدان که این عالم به منزله مطبخی است که طعام اهل بهشت به وسیله حرارت ناشی از حرکات سماوی و اشعه کواکب، در آن طبخ می گردد زیرا اعمال بنی آدم مواد غذایی ای است که سبب نشو و نمای نفوس و ابدان اخروی آنها است. پس هر اندازه که اعمال و افعال صادر از آنان به وسیله ریاضتها و تحمل مشکلات در راه خدا دارای نضج و اعتدال بیشتری باشند، غذایی و اطعمه و نوشابه های نفسانی اخروی آنان موافق تر و حایز صلاحیت بیشتری جهت حفظ حیات دایمی اخروی ایشان است.

سپس می گوید بعضی از اهل کشف و شهود می گویند که کره آتیر و اشعه آفتاب و کواکب که در این عالم جسمانی به منزله آتشیهای افر و خسته در زیر دیگ اند، بدین علت که به سبب تولید حرارت، در رشد و نمو موالید و نضج فواکه و معادن تأثیر بسزایی دارند، خود از جانب حق تعالی رحمت و عنایت اند بر سکان عالم جسمانی، با آنکه آتش سوزانند، همچنین هر کس که نشأ آخرت را دانست و دانست که حسیض عالم مثال بر اوج عالم شهادت قرار گرفته است، موضع بهشت و جهنم و نضج و اعتدال فواکه بهشت را که سبب التذات اهل بهشت است دانست، خواهد دانست که بهشت و جهنم کجاست و خواهد دانست که سبب نضج فواکه بهشت حرارت آتشی است که در زیر مقعر زمین بهشت قرار دارد و این آتش موجب حدوث حرارت در مقعر زمین بهشت است که عامل نضج فواکه و مأكولات است و این حرارت برای مقعر زمین بهشت عیناً مانند حرارت آتش است در زیر دیگ. زیرا مقعر زمین بهشت سقف جهنم است و شمس و قمر و سایر کواکب همگی در جهنم اند زیرا همگی در عالم اجسامند. و از احکام و خصوصیات آنان این است که خدای متعال در آنها چیزی به نام حرارت به ودیعت گذاشته است که در آن منافع حیوانات ساکن در دنیا و حیوانات ساکن در بهشت که عبارتند از نفوس اهل نجات با ابدانی مناسب با آن نفوس، می باشد. پس حرارت در سکان بهشت که در جهت علوی قرار دارد همان اثری را می بخشد که در سکان عالم سفلی می بخشد، بدین معنا که اشعه آفتاب و کواکب که بر سکان کره زمین که در زیر آنها قرار گرفته اند می تابند و موجب نضج و اعتدال موالید و فواکه و معادن موجود در آن می باشد، نیز بر سکان بهشت می تابند و تابش آنها موجب نضج و اعتدال طعام و شراب اهل بهشت خواهد بود، با این فرق که تابش آنها بر کره زمین تابش عالی بر سافل و تابش صوری جسمانی است و تابش آنها بر سکان بهشت تابش سافل بر عالی و تابش مثالی و به صورت مثالی معنوی است و از اینجا معنا و مقصود از جمله «تحت القدر و فوقه بوجه» که در عبارت کتاب شواهد ذکر شده است معلوم می شود. و ضمناً باید دانست که این جهنم که در جوف فلک هفتم به پایین قرار دارد مظهری است از مظاهر جهنم اخروی که جهنم بعد و حرمان و ظهور به صورت اعمال و افعال دنیوی است، یعنی صورتی که مناسب با صور مثالی اخروی باشد.

اکرم می فرماید «لا يقوم الساعة و علی وجه الارض من يقول الله الله» یعنی «ساعت» که کنایه از روز قیامت است قیام نمی کند و آشکار نمی گردد تا آنگاه که هنوز بر روی زمین گوینده ای باقی است که می گوید الله الله (زیرا کسی که روی زمین است و ذکر خدای گوینده هنوز زنده است و قیام و حضور در پیشگاه خدا ندارد و عالم قیامت عالم ویرانی سرای جسمانی و سلب حیات دنیوی و قیام در پیشگاه الهی به صور اخروی است) و مقام و منزلت عالم آخرت نسبت به عالم دنیا مقام و منزلت جنین است نسبت به رحم مادر. پس عالم آخرت قیام نمی کنند مگر پس از ویرانی عالم جسمانی همان طور که خدای متعال در آیه شریفه «اِذَا زُلْزِلَتِ الْاَرْضُ زِلْزَالَهَا» (چون زمین زلزله اش را بیاغازد - سورة زلزله، آیه ۱) و آیه شریفه «وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ» (و آسمان که در آن هنگام سست پیوند است از هم بشکافد - سورة حاقه، آیه ۱۶) بدان تصریح می کند و پس از پراکندگی و درهم ریختن کواکب و تیره شدن چهره آفتاب و منسحق گشتن ماهتاب و به راه افتادن کوهها و آن هنگامی است که اجساد مردگان دفن شده در قبور سر از قبرها به در آورند و سراسر و ضمائر پنهان شده در سینه ها آشکار گردد. همان طور که آیه شریفه «بَعَثَ مَافِي الْقُبُورِ» (خفتگان گور بر خیزند - سورة عادیات، آیه ۱۰) و آیه شریفه «وَحُصِّلَ مَافِي الصُّدُورِ» (وراز دلها آشکار شود سورة عادیات، آیه ۱۱) نسبت به دو مورد اخیر بالصراحه دلالت دارند.

پس مادام که شخص سالک در خارج حجابهای آسمان و زمین (در همین عالم اجسام و اجرام است) قیامت وی قائم و آشکار نمی گردد و هر کس بمیرد بی درنگ قیامت وی آشکار گردد (خواه به مرگ اضطراری طبیعی و یا به مرگ اختیاری ارادی و تهی کردن خویش از قید و بند و علایق جسمانی) و خدای متعال در درون حجابهای آسمانها و زمین است (و هر کس عازم لقای خدا است باید به طور کلی از درون حجابهای آسمان و زمین بیرون رود) و همان طور که در قرآن مجید می گوید «وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ» (سورة زخرف، آیه ۸۵) علم و آگاهی از روز قیامت خاص اوست (و جز او احدی از ظهور قیامت آگاه نیست) و این همان پاسخ شایسته ای است که در جواب سؤال کفار از پیامبران در مورد تعیین روز قیامت گفته می شد. زیرا آنان چنانکه قرآن مجید در آیه شریفه «مَتَى هَذَا الْوَعْدُ ان كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (اگر راست می گوئید زمان این وعده کی است؟ - سورة تمل، آیه ۷۱) بدان اشاره می کند از پیامبران می پرسیدند که اگر شما در اخبار از روز قیامت راستگو می باشید به ما بگوئید که آن روز کی خواهد آمد.

پس نتیجه گفتار و تحقیق ما این شد که هر کس هنوز بر روی زمین با این طبیعت متحرك گذران که مانع و حاجب از تجلی انوار آخرت است باقی مانده (و از درون حجاب طبیعت ظلمانی جسمانی دنیوی بیرون نیامده و به طور کلی قطع علاقه ننموده است) هنوز به سرای آخرت قدم ننهاد و شایسته حشر به عالم نور و لقای حضرت پروردگار نگردیده است و هرگاه

از دنیا رفت (و حجاب جسمانی را رها کرد) بسوی خدا محشور می گردد و قیامت او قائم خواهد شد (و این قیامت، قیامت صغری و مخصوص به اشخاص و بلافاصله بعد از مرگ و بر حسب افعال و اعمال و نیات آنان است) ولی هنگامی که کلیه افراد به حکم نفخ صور (که قبلاً بیان گردید) مردند قیامت کبری (که روز حضور کل در پیشگاه عدل الهی است) قائم می گردد همان طور که در آیه شریفه «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصُيِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ» (سوره زمر، آیه ۶۸) به آن تصریح شده است و در این هنگام، نور الانوار (یعنی نور وجود و جلوه الهی که قاهر بر کلیه انوار و جلوات وجودیه است) ظاهر و آشکار می گردد و روشنایی حقیقی (که روشنایی نور حقیقت وجود است و در پس پرده و حجاب تعینات مستور مانده بود) مکشوف می شود و جمال دل آرای حضرت احدیت بر اریکه الوهیت تجلی می کند و دیگر برای انوار و اشعه کواکب و نجوم، ظهور و خودنمایی در پیشگاه نور الهی باقی نمی ماند، بلکه نور و شعاع همگی محو و نابود خواهد گشت و نظام منظومه شمسی و آسمانها به کلی به دست قهر و سلطنت الهی گسیخته و درهم پیچیده خواهد شد و هر مستفیضی (یعنی موجودات عالم امکانی) به مفیض و آفریننده خود متصل می گردد (و همگی در سیطره نور وجود مقهور گشته و تعینات خویش را از دست داده).

و همان طور که در قرآن مجید می گوید «وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (سوره قیامة، آیه ۹) آفتاب و ماه با هم مجتمع و متحد خواهند گردید (و اختلاف مابین آنها از میان خواهد رفت) و هنگامی که مستنیر با نور و فعل با فاعل متحد گردیدند نه از قوا و حواس، تأثیری و نه از برای محسوس از آن جهت که محسوس است عین و اثری باقی خواهد ماند (و بهترین مثال برای روشن شدن این حقیقت، نفس و قوای ظاهری و باطنی اوست که طبق قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول و اتحاد حس و حاس و محسوس، کلیه قوای ظاهری و باطنی و حواس ظاهری و باطنی منظوی در نفس و مقهور در تحت جلوه و ظهور اویند؛ چنانکه در محل خود به تفصیل بیان گردید. و در آن روز، تجلی و ظهور و سلطنت و فرمانفرمایی مخصوص به حضرت اوست زیرا همگی مقهور در تحت نور و ظهور اویند. چنانکه در قرآن مجید می گوید «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ، اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (پادشاهی کراست؟ خداوند یکتای قهار را - سوره غافر، آیه ۱۶) همان طور که هنگام طلوع آفتاب، انوار کلیه کواکب و نجوم مقهور و مستور خواهند شد. و نیز در قرآن مجید درباره سرای آخرت و اینکه در آنجا نه آفتابی است که باعث حرارت و شدت گرما و غروب و یا کسوف آن موجب برودت و سرما می شود؛ می گوید: «لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا» (سوره انسان، آیه ۱۳) اهل آخرت در بهشت نه آفتاب و نه زمهریر می بینند (و درباره زمین و کوههای مستقر در زمین می گوید) «وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً» (سوره حاقه، آیه ۱۴) زمین و کوههای موجود در آن از جای خود برکنده می شوند و به يك باره به پرتگاه

نیستی و زوال پراکندگی افکنده می شوند زیرا هر دوی آنان به سبب ترس از خدا همواره (به حکم حرکت جوهریه) در حالت تزلزل و بی ثباتی و اندک اندک و در واقع و حقیقت امر جمود و رکود و استقرار و ثباتی برای آنان نیست بلکه کوهها مانند ابرها همواره در تحرك و سیلان اند و حس انسان در مورد اینکه آنها را ثابت و بی حرکت می پندارد به اشتباه و غلط افتاده است. چنانکه آیه شریفه «فَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» (کوهها را می بینی و جامد می انگاری، حال آنکه همانند ابر گذرانست و در چنین روزی واقعه بزرگ رخ می دهد - سوره نمل، آیه ۸۸) به این مطلب اشاره می کند.

پس هنگامی که حجابهای جسمانی برداشته شدند، هر چیزی بر طبق اصل و حقیقت خود بدان گونه که هست مشاهده می گردد، مشاهده ای خالی از غلط و اشتباه و تغییر و تزویر. پس آسمان و زمین و آنچه که در آنها است، به علت اینکه دارای ابعاد و اوضاع خاص و قابل اشاره حسیه و مرکب از مواد و صور و اعراض گوناگون محسوس می باشند که وجود آن اعراض، قائم به وجود آنها و وجودی است محسوس که مظهر و نمایانگر آن، حواس ظاهری و انفعالات حواس ظاهری است، بنابراین برای آسمان و زمین و کلیه اجرام سماوی و ارضی، وجودی نظیر این وجود محسوس و قابل انتقال به حواس، در عالم دیگری نخواهد بود، بلکه آنها در عرصه آخرت به حقیقت اصلیه خویش به وسیله مشعری که مستنیر به نور ملکوت الهی است مشاهده می گردند، مشاهده اصل و حقیقت و مشاهده آنکه از این سرای آخری ملکوتی خبر داده است و مشاهده باطن و سر مکنون در آنها. پس انسان با آن مشعر نورانی ملکوتی، کوهها را به مضمون آیه شریفه «كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ» (سوره قارعه، آیه ۵) همچون پنبه از هم پاشیده شده مشاهده می کند و این به علت ضعف وجود و نقصان هویت آنها است (که شایسته مشاهده ای جز بدین گونه نیستند بر خلاف وجودی که دارای نفس فعال و منشأ آثار و اعمال و افعال گوناگونی است).

و این انسان با آن مشعر نورانی ملکوتی بر مفهوم و معنای سخنان پروردگار که در آیه شریفه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا، فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا. لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا» (از کوهها می پرسند بگو پروردگارم آنها را به باد می دهد و می پراکند و زمینه آنها را به صورت بیابان گسترده ای که پستی و بلندی ندارد درمی آورد سوره طه، آیات ۱۰۵-۱۰۷) واقف میشود و از سر آن آگاه و مطلع می گردد و در این روز آتش جهنم را که به مضمون آیه شریفه «وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (سوره بقره، آیه ۲۴) شعله ها و مواد مشتعل در آن، ابدان انسان و سنگهای سوزان است مشاهده می کند و آن آتشی است که بعضی از شعله های آن بعضی دیگر را می خورند و بعضی بر بعضی دیگر مستولی و غالب می شوند، و آتشی است که استخوان انسان را از شدت حرارت از هم پاشیده و به صورت خاکستر مبدل می کند، و خواهی دید که

دریاها از شدت گرمی و طغیان حرارت آن به جوش می آیند، همان طور که در آیه شریفه «وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» (و چون دریاها افر وخته و گداخته شود - سوره تکویر آیه ۶) بدان تصریح گردیده است.

و باید دانست که این آتش (سوزنده اجساد) غیر آتش سوزنده قلوب و دلها است که در قرآن مجید درباره آن می گوید «الَّتِي تَطَّلُعُ عَلَى الْأَفْتَدَةِ» (آتشی که بر دلها چیره می گردد - سوره همزه، آیه ۷) زیرا شعله های این آتش گاهی خاموش می گردد (و شدت حرارت آن کاهش می یابد) و این به سبب آن است که گاهی اهل عذاب به خواب می روند و بدین وسیله متنعّم می شوند و به همین مقدار رنج و آلام آنان تخفیف می یابد (و تا حدی از رنج و الم عذاب رهایی می یابند، چنانکه در قرآن مجید در آیه شریفه «كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا» - چون روبه خاموشی نهاد شعله اش را بیفزائیم، سوره اسراء، آیه ۹۷ - به این نکته اشاره گردیده است) و این خود دلالت بر آن دارد که آن آتش آتشی است محسوس و ملموس که قابل زیادت و نقصان است (بر خلاف آتش حقیقی یعنی آتش بُعد و حرمان که بر قلوب و دلها زبانه می کشد) زیرا آتش حقیقی قابل زیادت و نقصان نیست.

و محتمل است که مقصود این باشد که هرگاه آتش سوزنده اجساد و ابدان آنان (به علت خواب و یا عامل دیگری) خاموش گردد، در عوض بر سوزش باطن آنان بیافزاییم، بدین گونه که عذاب را به باطن و درون ایشان منتقل کنیم؛ و این عذاب باطنی عبارت است از تفکر و اندیشه در فضیحت و رسوائی و بیم و هراس از مشاهده اوضاع و احوال روز قیامت که به درجات شدیدتر از عذاب جسمانی است، و در آن روز کلیه خلائق در عرصه های قیامت حاضر می شوند و به مضمون آیه شریفه «فَاذْهَبْ بِالسَّاهِرَةِ» (سوره نازعات، آیه ۱۴) ناگاه خویشان را در زمینی هموار و روشن می یابند و کلیه حجابها و پرده ها و موانع از جلو چشم آنان برداشته می شود و اهل دوزخ با صدای بلند به اهل بهشت درود می فرستند و به ایشان (از روی حسرت و ندامت) سلام می کنند و داخل بهشت نشده اند با اینکه این امید و آرزو را دارند.

و به مضمون آیه شریفه «وَإِذَا صُفِّتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (سوره اعراف، آیه ۴۷) هنگامی که چشم اهل بهشت به اهل جهنم می افتد می گویند پروردگارا ما را با این گروه ستمکار جلیس و همداستان مفرما و نیز به مضمون آیه شریفه «وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ» (سوره اعراف، آیه ۵۰) اهل جهنم به اهل بهشت بر سبیل خواهش و تمنا می گویند قدری از آب و یا آنچه که خدا به شما ارزانی داشته است به ما هم بدهید. اهل بهشت در پاسخ آنان می گویند خدا آب و سایر نعمتهای بهشت را بر کفار حرام کرده است.

و اما آنان که در آن روز از کلیه برازخ (یعنی برزخ قبر و برزخ عالم مثال) نجات ورهایی یافته اند (و کلیه علایق صوری و معنوی را از خود دور کرده اند و نفس خویشان را به آب تقوی و فضیلت تسست و شود داده و به اکسیر اخلاص و توحید صیقلی کرده اند) به مضمون آیه شریفه «فَاذْهَبْ مِنْ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُون» (سوره یس، آیه ۵۱) بی درنگ از قبرها بیرون می آیند و به سوی پروردگار خویش می خرامند و متوجه لقای حضرت ربوبیت می گردند. و چون موت عبارت است از هلاک و نابودی خلائق در اثر طغیان یکی از طرفین تضاد (یعنی حرارت و برودت و رطوبت و یبوست)، مابین بهشت و جهنم به صورت کبش املح (یعنی گوسفند سیاه رنگی که کمی سفیدی بر وی غالب شده) گذاشته می شود و با کاردی که سر مقدس یحیای پیغمبر را بریدن ذبح می گردد و این همان صور حیات ابدی (یعنی دمیدن روح به اجساد)، به فرمان جبرئیل که به اذن خدا مبدأ ارواح و زنده کننده اشباح است می باشد، تا که حقیقت بقای ابدی (که لازمه سرای اخروی است) به وسیله ذبح و نابودی موت و ایجاد حیات (جاوید برای کلیه اهل آخرت اعم از اهل بهشت و اهل جهنم) ظاهر و آشکار گردد (و اهل بهشت همواره ملازم با نعیم و اهل جهنم همواره گرفتار عذاب الیم باشند و موت و فنا برای هیچکدام نباشد) و در آن روز، جهنم به صورت شتری (عظیم و مهیب) در عرصه قیامت حاضر و ظاهر گردد چنانکه در آیه شریفه «جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ» (سوره فجر، آیه ۲۳) به آن تصریح شده است تا که انسان (گفته های خدا و پیامبران او را) به یاد آورد و جهنم را به چشم خویش مشاهده کند همان طور که در قرآن مجید می گوید «وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى» (سوره نازعات، آیه ۳۶) جهنم برای هر بیننده ای آشکار می گردد (و به آنان نشان داده می شود) و کلیه خلائق از وحشت مشاهده آن به فنا و هلاکت خود واقف می گردند و به خدای خویش زاری و تضرع می کنند و اگر نه اینکه خدای متعال آن را حبس نمی کرد هر آینه آسمانها و زمین را می سوزاند.

پس این مطالب (که از آغاز اشراق پنجم تا بدینجا گفته شد) قسمتی از علوم و معارف مربوط به روز قیامت است و این علوم و معارف، بسیارند و ذکر آنها در این کتاب (به طور تفصیل) ما را از هدف اصلی (یعنی بیان بقیه مسایل مربوط به علم معاد و غیره به طور اجمال) بیرون می کند؛ و خلاصه کلام این است که قیامت دارای هفت موطن است و آن هفت موطن عبارتند از عرض و اخذ کتب و موازین و صراط و اعراف و ذبح موت و مأذبه ای که در عرصه بهشت است.

اما «عرض» (یعنی عرض اعمال بر آنان که از طرف پروردگار مأمور نظارت بر اعمال بندگان اند) عیناً مانند عرض اعمال و رفتار لشکر (به پیشگاه سلطان و فرمانده کل قوا) است که بدین وسیله اعمال و افعال بندگان در موقف قیامت شناخته می گردد؛ و در حدیث آمده است که از پیغمبر اکرم (ص) درباره آیه شریفه «فَسَوْفَ يُحَاسَبُ جِسَابًا يَسِيرًا» (سوره انشقاق، آیه

۸) پرسش نمودند، آن حضرت فرمود این آیه ناظر به عرض اعمال است. پس هر کس که در محاسبه اعمال و افعال با او مناقشه و مواخذه نمودند عذاب و کیفر خواهد دید. پس به مضمون آیه شریفه «يُعْرِفُ الْمَجْرُمُونَ بِسَيِّئَاتِهِمْ» (سوره الرحمن، آیه ۴۱) گنه کاران در عرصه قیامت به وسیله قیافه و سیمای آنان شناخته خواهند شد، همان طور که نیکو کاران در آن عرصه، به وسیله سیمای و ظهور آثار زهد و تقوی در قیافه آنان شناخته خواهند شد.

واما «کتب» (یعنی صحیفه اعمال که به دست راست موحدین از اهل تقوی و فضایل نفسانی داده شده و نشان دهنده صور نیات عالیّه و معارف الهیه و اخلاق فاضله ای است که در آن نقش بسته است و اعمال و افعال آنان در اندک زمانی و به آسان ترین وجهی محاسبه می گردد و سپس با وجد و سرور به اهل و خویشاوندان و همگنان خود می پیوندند، همان طور که در قرآن مجید می گوید) «فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ. فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا. وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مُسْرِرًا» (سوره انشقاق، آیات ۷-۹) و آن کس، مؤمن سعادت مند است زیرا کتاب و صحیفه اعمال او از جنس الواح عالیّه ای است (که در آنها صور عالیّه علمیه و معارف عقلیه الهیه نقش بسته و صحیفه اعمال او مورد تکریم و تحسین الهی در مقامی عالی و بالاتر از فهم و ادراک عمومی قرار گرفته و از صور اوهام و تخیلات نفسانی و نقوش و رسوم جسمانی منزّه و مبری است) و صحیفه ای است که صور نیات و اعمال و اخلاق فاضله در آن به دست مسافران راه حق و سالکان طریق معرفت و عبودیت و خوبان و نیکو کاران گرامی نگاشته شده است. همان طور که در آیه شریفه «فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ. مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ. كَرَامٍ بَرَرَةٍ» (سوره عبس، آیات ۱۳-۱۶) بیان گردیده.

واما آن کس که کتاب و صحیفه اعمالش به دست چپش داده می شود و منافق و شقی است. زیرا کتاب او از جنس اوراق و نوشت ابزارهای عالم سفلی جسمانی و صحیفه های محسوس و قابل احتراق است، همان طور که خدای متعال در قرآن کریم می گوید «إِنَّ كِتَابَ الْفَجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ. وَمَا أَدْرِيكَ مَا سَجِّينٌ. كِتَابٌ مَّرْقُومٌ. وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ» (سوره مطففین، آیات ۷-۱۰) و اما کافر (مطلق که نه باطنا و نه ظاهراً ایمان بخدا ندارد) کتابی (که حاکی از احوال و اوصاف او باشد) ندارد (زیرا کفر همه اوصاف را محو و نابود می کند و اثری جز سیاهی مطلق ناشی از کفر در صفحات نفس باقی نمی گذارد) ولی از شخص منافق (که کفر را در زیر حجاب نفاق پنهان نموده و خود را ظاهراً مسلمان نشان می دهد) در مورد ایمان لفظی ظاهری و عهد و میثاقی که اسلام از وی گرفته است، پرسش می شود و به مضمون آیه شریفه «إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ» (سوره حاقه، آیه ۳۳) در حق او گفته می شود که او شخصی بود که در دنیا ایمان به خدای بزرگ نیاورده بود (و ایمان او لفظی و ظاهری بود).

پس شخص معطل بکسر طاء (که قایل به تعطیل عالم از وجود مدبری قادر و حکیم است) و

همچنین شخص مشرک (که برای عالم، دوویا سه مبدأ قایل است) و شخص جاحد (که قلباً منکر وجود خدا است و برای عالم مبدائی جز خدا به نام طبیعت و یا دهر قایل است) همگی در تحت عنوان منافق داخل میشوند و منافق، در حقیقت، یکی از این سه طایفه است و صورت ظاهری اسلام (که به طور ظاهر خود را به آن نسبت می دهد) در عالم آخرت مفید و نافع به حال او نیست، هر چند همین اسلام ظاهری صوری برای عوام الناس و ضعفا (که از درک علوم و معارف الهی محرومند) نافع و مفید و موجب نجات آنان از عذاب ابدی است.

واما آنان که کتاب و صحیفه اعمالشان از پشت سر به آنان داده می شود، ایشان کسانی هستند که در دار دنیا کتاب خدا به آنان عرضه شد ولی آن پشت سر انداختند و آن را به بهای کمی فروختند و چون روز قیامت فرارسد به آن کس که از این گروه است، گفته می شود که کتاب اعمال خود را از پشت سر بگیر، یعنی از آنجا که کتاب خدا را در دار دنیا به دور افکندی (و بخاطر لذاذات نفسانی از مندرجات آن سر پیچی کردی) بگیر، همان طور که در قرآن مجید در آیه شریفه «قِيلَ ارْجِعُوا وَرَائِكُمْ فَالْتَمِسُوا نورا» (سوره حدید، آیه ۱۳) به آن تصریح می کند و می گوید به آنان گفته می شود که ای تبه کاران برگردید به پشت سر و از آنجا نور رستگاری را درخواست کنید (زیرا که در دار دنیا کتاب خدا را که مشتمل بر انوار معرفت بود به پشت سر انداختید و از آن رو برگردانید) و این کتاب که به آنان درباره آن چنین گفته می شود همان کتابی است که (از جانب خدا توسط پیامبران) بر آنان نازل شده بود، نه کتاب و صحیفه اعمال آنان (که بر حسب تقسیم گذشته به دست چپ آنان داده می شود و بدیهی است که این گفتار، گفتاری است بر اساس سرزنش و توبیخ و گرنه در روز قیامت کتابی به نام تورات و انجیل و قرآن بدان صورت که در دنیا بر روی اوراق و صفحات الواح و یا کاغذ نوشته شده باشد، وجود ندارد تا که آنرا از پشت سر و یا از پیش سر گرفت) و این داستان بدین علت و سبب است که این شخص موصوف هنگامی که کتاب خدا را پشت سر انداخت گمان می کرد که دیگر به آن بازگشت نمی کند و از آن خبر و اثری باقی نمی ماند.

واما «موازين» (عبارتند از احکام و قوانین دینی و مذهبی) که کتب و صحایف اعمال بندگان در آنها قرار داده می شوند (و بر آنها عرضه می شوند تا با آنها سنجیده شوند تا که صحت و مطابقت و یا عدم صحت و مطابقت آنها با آن موازين معلوم گردد) همان طور که در این عالم، افکار و انظار علمی صحیح و باطل به وسیله علم میزان یعنی علم منطق و قوانین مضبوطه آن سنجیده می شوند تا صحت و فساد آنها معلوم گردد و فکر صحیح از فکر فاسد باطل ممتاز و جدا گردد و آخرین چیزی که در میزان اعمال بندگان گذاشته می شود (تا شاید بدین وسیله حسنات بر سیئات اعمال آنان رجحان و غلبه پیدا کند)، گفتار بنده ای است که می گوید «الحمد لله» و لذا پیغمبر اکرم (ص) فرمود: گفتار الحمد لله بر می کند میزان اعمال بندگان را.

و باید دانست که کفه میزان هر کسی به مقدار علم و دانش اوست (به نظام عالم و مبدأ وجود) و هر ذکر و عملی در میزان سنجش اعمال داخل می شود مگر ذکر «لا اله الا الله». زیرا برای هر عملی در این عالم، که عالم تضاد است، مقابلی است ولی برای توحید مقابلی جز شرک نیست و مسلم است که توحید و شرک در میزان واحدی با هم جمع نمی شوند (و در مقابل یکدیگر قرار نمی گیرند). زیرا همان طور که یقین داریم ثابت، با ضد یقین (یعنی جهل و یا شک و تردید) در موضوع واحد جمع نمی شوند، همین طور در موضوع واحد در تعاقب یکدیگر قرار نمی گیرند (بدین گونه که گاهی شرک در نفس جایگزین توحید و یا توحید جایگزین شرک گردد، برخلاف سایر اضداد مانند سفیدی و سیاهی که هر چند در محل واحد با هم جمع نمی شوند، ولی در تعاقب یکدیگر قرار می گیرند). پس برای کلمه «لا اله الا الله» چیزی که مقابل و معادل او باشد در کفه دیگری قرار نخواهد گرفت و هیچ چیزی بر وی رجحان و برتری نخواهد پیدا کرد (و هیچ عملی جای آن را نخواهد گرفت) همان طور که حدیث «صاحب السجلات» بر این مطلب (یعنی اهمیت و عظمت ذکر «لا اله الا الله») دلالت دارد.

(زیرا در حدیث مذکور آمده است که شخصی در همه عمر هیچ کار نیکی انجام نداده بود ولی روزی از روی اخلاص، کلمه لا اله الا الله را بر زبان جاری کرد و بدین علت در روز قیامت در کفه حسنات او نودونه سجل یعنی دفتر حاکی از اعمال نیک گذاشته می شود تا بدین وسیله کفه حسنات بر کفه سیئات رجحان پیدا کند و این به برکت تلفظ به کلمه «لا اله الا الله» است) و اما مشرکین همان طور که در آیه شریفه «فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا» (سوره کهف، آیه ۱۰۵) بدان تصریح می کند، در روز قیامت هیچ وزن و ارزشی برای آنان قایل نیستند و کفه حسنات آنان به کلی عاری و خالی از خیرات و حسنات است زیرا (به علت شرک بخدا) اعمال نیک آنان به کلی حبط و محو گردیده است.

و اما «صراط»، راهی است به سوی بهشت که شریعت مقدس اسلام مبین و گویای اوست و آن راه در این عالم، امری است معنوی (و غیر قابل احساس و رؤیت و فاقد شکل و صورت و آن امر عبارت است از پیروی از دستورات شرع) ولی در عالم آخرت دارای صورتی است محسوس و مشهود (که همه کس آن را می بیند و بر روی آن عبور خواهند کرد و آن صورت، صورت اعمال و افعال نیک بندگان است که به شکل یک جاده مستقیمی خودنمایی می کند) و خدای متعال (در مقام بیان صراط و اشاره به آن صورت محسوس اخروی در قرآن مجید) می گوید «و ان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله» (سوره انعام، آیه ۱۵۳) این است راه راستی که شما بسوی من رهنمون است. از این راه پیروی کنید و طرق دیگری را غیو از این طریق نبویید که شما را از راه راست منحرف می کند. و چون پیغمبر اکرم (ص) این آیه را تلاوت نمود نخست خط مستقیمی روی زمین کشید

و سپس در اطراف و جوانب خود خطوط دیگری کشید. پس خط مستقیم همان صراط توحیدی است که جمیع انبیا و پیروان آنان آن را پیمودند و خطوط معوج راهها و روشهای اهل ضلال و گمراهان است و از برای شخص مشرک (به شرک جلی یا به شرک خفی) گامی بر روی صراط توحید نیست هر چند گاهی بر صراط وجود گذاشته است (و از این فیض بهره و نصیبی داراست زیرا هر چند مشرک است ولی اجمالاً برای عالم وجود میدانی قایل است). و شخص موحد هر چند فاسق و گناه کار باشد در آتش جهنم مخلد نخواهد بود، بلکه روز قیامت او را می گیرند و از اعمال و رفتار او پرسش و مواخذه می کنند و او را (به ازای اعمال و رفتار ناپسندش) عذاب و عقاب خواهند نمود.

و باید دانست که صراط بر متن جهنم قرار دارد و قدری در جهنم فرو رفته است و قلابهایی که در اطراف صراط گذاشته شده اند وسیله ای است که بدانها گناهکاران را بر روی صراط نگاه می دارند و چون صراط در روی آتش و متن جهنم قرار دارد و راهی برای رفتن به سوی بهشت جز از طریق صراط نیست لذا خدای متعال در قرآن مجید می گوید «و ان منكم الا واردها كان على ربك حتماً مقضياً» (سوره مریم، آیه ۷۱) نیست احدی از شما مگر آنکه وارد جهنم خواهد شد و این امری است که انجام آن بر خدا حتم و ضروری است (و در علم ازلی ثابت و مسلم است) و این قلابها و طنابها و شوکها (که در اطراف و جوانب صراط قرار داده شده اند چنانکه در حدیث مروی از رسول اکرم - ص - آمده است) همگی کنایه از صور اعمال بنی آدم یعنی قیود و تعلقات و دلبستگیهای به امور دنیوی است (که در دار دنیا پای بند آنان و مانع از سیر و سلوک بر صراط عبودیت و معرفت بوده و) در آخرت آنان را بر روی صراط نگاه می دارد و بدین علت نمی توانند به بهشت بروند و نه در جهنم سقوط می کنند (بلکه مابین بهشت و جهنم معلق و سرگردانند) تا مگر شفاعت آن کس که خدا به او اجازه شفاعت داده است شامل حال او گردد.

پس هر کس که در دار دنیا از آن قیود و تعلقات (صرف نظر کرد) و از این موانع گذشت (و بر روی صراط معرفت و انسانیت براه افتاد) خدا در آخرت از خطاهای آنان نیز صرف نظر خواهد کرد و هر کس در این دنیا شخص مدیون و بدهکار فقیری را مهلت داد (و از وی مطالبه نکرد) خدا در آخرت نیز به او مهلت می دهد (تا به آسانی از صراط عبور کند) و هر کس در این عالم جرم و خطای کسی را بخشید خدا در آخرت جرم و خطاهای او را می بخشد و هر کس حق خود را در این عالم به نحو تام و اتم از بندگان خدا گرفت (و از ذره المثقالی صرف نظر نکرد) خدا نیز در آخرت حق خویشتن را از وی باتمام خواهد گرفت (و از ذره المثقالی از جرایم و خطاهای وی صرف نظر نخواهد کرد) و هر کس در این عالم (در هر امری) بر این امت به شدت و خشونت رفتار نمود خدا نیز در آخرت با او به شدت و خشونت رفتار خواهد کرد، همان طور که این مطلب در حدیث منقول از پیامبر اکرم (ص) بدین مضمون آمده است و عبارت حدیث این است «انما

هی اعمالکم تُرَدَّ الیکم فالتزموا مکارم الاخلاق هو غذا یعاملکم بما عاملتم به عبادہ» یعنی ای مردم آنچه که در مورد بهشت و جهنم و صراط و ثواب و عقاب گفتیم همگی صور اعمال و افعالی است که در دنیا انجام داده اید که فردای قیامت به شما بازگردانیده می شوند. پس تامل می کنید ملتزم به مکارم اخلاق شوید که خدای شما فردای قیامت با شما همان گونه رفتار می کند که با بندگان او رفتار نموده اید.

و اما «اعراف»، سوره سدی است مابین بهشت و جهنم (که دارای باطن و ظاهری است) و باطن آن که رو به جانب بهشت است و بهشت در جنب آن قرار گرفته است، محل رحمت و عنایت پروردگار است و ظاهر آن که رو به جانب جهنم است و جهنم در جنب آن قرار گرفته است، مرکز عذاب و مقر سخت و خشم خدا است و این سوره یعنی اعراف جایگاهی است برای آنان که دو کفه ترازوی اعمال آنها متساویند (و هیچکدام بر دیگری رجحان و برتری ندارد) و ایشان با چشمی به طرف جهنم و با چشم دیگری به طرف بهشت می نگرند و برای ایشان عملی که موجب رجحان یکی از دو کفه ترازوی اعمال و دخول در یکی از بهشت و یا جهنم باشد نیست و اگر (در آن مقام به مقتضای لطف و کرم الهی)، به سجد یعنی به قسمتی از تکالیف باقی مانده در روز قیامت دعوت شوند (دعوت الهی را از جان و دل می پذیرند) بی درنگ به سجده می روند (و آن تکلیف باقی مانده را انجام می دهند، با آنکه روز قیامت روز انجام تکلیف نیست) و بدین علت کفه میزان حسنات آنان (بر کفه سیئات رجحان پیدا می کند پس داخل در بهشت می شوند).

و اگر ذره ای (از اعمال نیک یا بد) به طرف یکی از دو کفه ترازوی اعمال اضافه گردد، به همان مقدار بر کفه دیگر رجحان پیدای کند، پس ایشان در کرم و عدل خدا طمع می کنند (و بدان امیدوار می شوند) و ناچار در کلمه «لا اله الا الله» (که آن را در دار دنیا کرارا به زبان جاری کرده اند) عنایت و توجهی است نسبت به گوینده آن (و همین کلمه سبب رجحان کفه حسنات اوست) و می شود و بالأخره داخل در بهشت می گردد. زیرا خدای متعال در قرآن مجید در حق آنان می گوید «و علی الاعراف رجال یُعرفون کلا بسیماهم» (سوره اعراف، آیه ۴۶).

و اما «ذیح موت» (بدین گونه است) که خدای متعال در روز قیامت آن را به صورت گوسفندی ظاهر می کند و حضرت یحیی علیه السلام می آید در حالتی که به دست او کاردی است، سپس آن گوسفند را به پهلوی خواباند و آن را ذبح می کند سپس گوینده ای با صدای بلند می گوید ای اهل بهشت شما برای همیشه در بهشت مخلص خواهید بود. و از این به بعد مرگ شما را نابود نخواهد نمود و ای اهل جهنم شما نیز همیشه در جهنم مخلصید و مرگ و نابودی برای شما نخواهد بود و در آن روز بجز اهل جهنم احدی در جهنم نخواهد بود و آن روز را «یوم الحسرة» نامیده اند بدین جهت که آن روز به عنوان روز خلود در دوطایفه در مقر خویش ظاهر و

آشکار می گردد (و نمایشگر این است که هر دوطایفه اهل بهشت و اهل جهنم در مقر خویش برای همیشه مخلصند. زیرا کلمه حسر به فتح سین به معنای ظهر یعنی آشکار گردیدن آمده است).

پس اهل بهشت هنگامی که در دار دنیا مرگ را مشاهده می کنند (که به سراغ آنان آمده است) بی اندازه مسرور و خوشحال میشوند و به اوستای گویند خدا قدم تو را برای ما میمون و مبارک قرار داده زیرا تو ما را از شر و آلام زندگانی در دنیا رهایی بخشیدی و تو بهترین کسی هستی که اکنون بر ما وارد شده ای و نیکوترین هدیه ای هستی که خدا برای ما فرستاده است و اما اهل جهنم هنگامی که مرگ را به چشم خود می بینند که به سراغ آنان آمده است فوق العاده از مشاهده آن ترسان و نالان می شوند و به اوستای گویند تو بدترین چیزی هستی که بر ما وارد شده ای و مابین ما و عیش و سرور و لذایذی که در دار دنیا داشتیم حایل گشتی. سپس می گویند با این حال امید است که ما را بمیرانی و از این زندگانی مقرون با رنج و آلام رهایی بخشی.

سپس درهای جهنم بر روی اهل جهنم به شدت بسته می شوند و هیچگاه باز نمی شوند و جهنم بر اهل جهنم محیط و منطبق می گردد و برخی بر روی برخی دیگر قرار می گیرند تا فشار بر آنان بیشتر وارد گردد و شعله های آتش از شدت طغیان و غلیان از قعر جهنم به سطح بالا و از سطح بالا به قعر آن زیر و رو می شوند و افراد گنه کار با شیاطین اغواکننده آنان در وسط شعله های آتش جهنم همچون قطعات گوشت دردیگی که در زیر آن آتش انبوهی افر وخته اند دیده می شوند همان طور که در آیه شریفه «یغلی فی البطن، کغلی الحمیم» (سوره دخان، آیات ۴۵-۴۶) به آن اشاره شده است. پس جهنم اهل خود را (همچون قطعات گوشت توصیف شده) زیر و رو می کند و بالا و پایین می برد و برای تجدید عذاب، پوستهای سوخته و گداخته شده به آتش را مجدداً به پوستهای تازه تبدیل می کند. همان طور که آیه شریفه «کَلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا» (سوره اسراء، آیه ۹۷) به آن دلالت می کند.

و اما «مأذبه» (به فتح میم و ضم دال که در لغت به معنای طعامی است که برای دعوت و ضیافت تهیه می شود و یا خوانچه ای که برای عروس ترتیب داده می شود) مجموعه ای است از طعامهای گوناگون لذیذ و گوارا برای اهل بهشت و در آن مجموعه طعام، درمکه (به کسر دال و سکون راء) یعنی آرد سفید خالص (که دوبار در ظرفی مانند الک و یا غربیل بیخته و تصفیه شده است) نیز وجود دارد و اهل بهشت از آن طعام تناول می کنند و در همان زمان، اهل جهنم در یک مَذْبَهِ (به فتح میم و سکون نون یعنی مجلس سوگواری و عزاداری) به دور هم می نشینند. پس اهل بهشت همواره در مأذبه ها (به عیش و سرور و خوردن طعامهای لذیذ و گوارا مشغولند) و اهل جهنم در مَذْبَهِ ها (به سوگواری و غم و اندوه دور یکدیگر جمع می شوند).

و طعام اهل بهشت در مأذبه، خلاصه و عصاره ای است از کبد ماهی (و تعبیر کبد ماهی

چنانکه در حدیث مروی از رسول اکرم - ص - آمده است) به علت مناسبت حیات ناشی از عنصر آب یا حیوان بحری (یعنی ماهی) و کبد (بر اساس علم تشریح) خود نیز خانه و آشیانه خون است و خون به علت اشتغال آن بر روح حیوانی، مرکب و مقر جولان حیات است پس تعبیر به کبد (که در حقیقت منبع حیات حیوان است) بشارت حیات و زندگانی جاوید برای اهل بهشت است. و طعام اهل جهنم در مندبه، طحال گاو است و طحال خانه و محل مواد و اشیاء ناپاک مردود و پلید است که در آن، اجزاء و مواد ناپاک و پلید بدن و خونهای فاسد ناشی از کبد پس از تصفیه، جمع و مستقر می گردند.

و ثور حیوانی است خاکی طبع که طبیعت او سرد و خشک است و زمین (بر اساس ظواهر حدیث منقول از رسول اکرم - ص -) بر روی شاخ گاو قرار گرفته و جهنم به صورت گاومیش نمایان می گردد. پس طحال گاو (که در حدیث منقول از آن به عنوان طعام اهل جهنم یاد شده است) دارای مناسبت زیادی بلکه مناسبتی تعبیری است که می توان گفت. زیرا در طحال (به علت صلابت مواد موجود در آن) خاصیت دوام و بقا وجود دارد و لذا اهل جهنم (با خوردن آن همواره زنده اند و) هیچگاه نمی میرند و نیز در آن مواد پلید بدن جمع می گردد و بدین علت (با خوردن آن) قادر بر ادامه حیات نیستند. پس خوردن آن موجب مرض و ناراحتی است (و در عین حال مایه حیات). سپس اهل جهنم داخل در جهنم و اهل بهشت داخل در بهشت می شوند و به مضمون آیه شریفه «فما هم منها بمُخْرَجِينَ» (سوره حجر، آیه ۴۸) هیچکدام از جایگاه خود خارج نمی شوند.

اشراق شانزدهم: در بیان کیفیت خلود اهل جهنم که حقیقتاً شایسته آنند در آن

این مسئله ای است بسیار مشکل که محل خلاف و نزاع مابین علمای رسوم (و پیروان ظواهر آیات و نصوص روایات) و علمای کشف و شهود است؛ و همچنین مابین اهل کشف و شهود نیز اختلاف است در اینکه آیا عذاب و عقاب برای اهل عذاب و عقاب الی الابد ثابت و باقی است یا اینکه بالاخره در جهنم (پس از سالها سوختن و گداختن در آتش) نوعی خلاصی و رهایی از عذاب و عقاب خواهد بود و نعم الهی نصیب آنان خواهد شد و بالاخره مدت عذاب و عقاب آنان به زمانی منتهی خواهد گردید. ولی همگی بالاتفاق معتقدند به اینکه کفار (که اصولاً معتقد به وجود خدا نبوده اند و ایجاد عالم را به طبیعت بشعور و یا به دهر نسبت می دهند) برای همیشه در جهنم مخلد و گرفتار عذاب اند. زیرا برای هر يك از بهشت که دار ثواب و جهنم که دار عقاب است اهل و سکنه ای است که باید آنجا را از وجود خویش پر کنند و سبب عمران و آبادی آن باشند. و ضمناً اصول و قوانین حکمت و فلسفه دال بر این است که قسر بر هیچ طبیعتی دوام و ثبات ابدی ندارد و اینکه برای هر موجودی غایت و نهایی است که بالاخره روزی بدان خواهد

رسید (و آن غایت در افراد بشر عبارت است از نیل به مرتبه کمال و رهایی از نقایصی که موجب بعد و حرمان و عذاب و عقاب اند) و رحمت الهی شامل هر چیزی است (و هیچ چیزی محروم مطلق از رحمت حق نخواهد بود) همان طور که در آیه شریفه «عَذَابِي أَصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (عذاب من به هر کس که بخواهم می رسد و رحمتم بر همه چیز و همه کس گسترده است - سوره اعراف، آیه ۱۵۶) بدان تصریح شده است.

ولی در مقابل آن اصول، در نزد ما نیز اصول و قوانینی است که دلالت می کند بر اینکه جهنم و عذاب و آلام و شرور موجود در آن برای اهل جهنم دایمی و ابدی است همان طور که بهشت و نعمتها و خیرات و لذایذ حاصل در آن برای اهل بهشت دایمی و ابدی است هر چند دوام در هر کدام به معنای دیگری است و شما خود می دانید که نظام دنیا (که پست ترین عوالم وجود است) استقرار نمی یابد مگر به وجود نفوسی دارای غلظت و شقاوت و قلوبی دارای شقاوت و قساوت (که به حکم ذات و فطرت آغشته به غلظت و شقاوت و قساوت، مرتکب مظالم و تجاوز به حقوق و حدود و نوامیس دیگران می شوند که همه از خصوصیات و لوازم نظام دنیوی است). و اگر همه مردم با داشتن نفوسی پرهیزگار و دلهایی ترسان از عقاب الهی اهل سعادت بودند (و هیچ گونه ظلم و شقاوت و قساوت و تعدی و تجاوزی در دار دنیا نمی بود) هر آینه نظام دنیا به علت نبودن افرادی ظالم و ستمکار و مرتکب اعمالی مناسب با سازمان این نظام از قبیل فراعنه و دجال صفتان و انسانهای شیطان صفت فریبنده و مکار و نفوس بهیمیه ای مانند جهال کفار، مختل و معطل می گردید (زیرا هر چند بسیاری از اعمال و افعال آنان ظلم و طغیان و گناه و عصیان است ولی در عین حال مناسب با نظام دنیا و حفظ حدود و پاره ای از ضروریات حیات دنیوی است) و در حدیث آمده است که خدا میفرماید «أَنِّي جَعَلْتُ مَعْصِيَةَ آدَمَ سَبَبًا لِعِمَارَةِ الْعَالَمِ» یعنی من گناهان بنی آدم را سبب بقای نظام دنیا و موجب عمران و آبادی آن عالم قرار دادم. و در قرآن مجید می گوید «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (سوره سجده، آیه ۱۳) یعنی اگر ما می خواستیم هر آینه راه هدایت و رستگاری را بهر نفسی نشان می دادیم و او را بدان رهبری می کردیم لکن سخنی بر راستی و حقیقت گفته ایم و آن سخن این است که ما جهنم را از جن و انس پر خواهیم کرد و همه در آن جای و مأوایی دارند.

پس بودن هر دو طایفه جن و انس در يك طبقه و درجه (بدین معنی که هیچگونه اختلاف و تفاوت و تفاضلی مابین نفوس افراد نباشد و همگی در يك درجه و مرتبه از سعادت و یا شقاوت باشند) منافای حکمت الهی و موجب اهمال و تعطیل سایر طبقات و درجات ممکن الوقوع در عالم امکانات و ابقای آنها در سرحد قوه بدون آنکه از قوه به فعلیت برسند و باعث خلواکثر مراتب ممکنه سعادت و یا شقاوت از صاحبان و شایستگان آن مراتب خواهد بود (در حالی که

حکمت بالغه الهیه و مدیر و مدبر اعظم عالم چنین اقتضای کند که هر مرتبه ای از مراتب وجود در صحنه امکان به منصفه ظهور برسد و هر امر بالقوه ای به فعلیت گراید و هیچ امر ممکن الوجودی در محدوده قوه و امکان صرف باقی نماند).

پس ممکن نیست که نظام عالم به راه بیافتد مگر با وجود يك سلسله امور پستی که در این عالم مورد نیاز زندگی است و اهل ظلمت و حجاب بدانها اقدام می کنند و گمراهان و اهل قساوت و شقاوت و دور ماندگان از دار کرامت و مقر نور و محبت از آنها لذت می برند. پس در حکمت حقّه و تدبیر الهیه لازم و واجب است که تفاوت و اختلافی از حیث قوت و ضعف و صفا و کدورت، در استعدادات نفوس جهت نیل به مراتب درجات (سعادت و شقاوت) وجود داشته باشد (تا بدین علت نفوس متفاوتی در اوصاف و اخلاق و سجایا پدید آیند) و نیز به موجب قضای الهی لازم نافذ و مؤثر در قدر، حکم و فرمان الهی به وجود سعدا و اشقیا با هم ثابت و مبرهن گردد. پس هنگامی که (طبق اصول و قوانین فلسفی) وجود هر طایفه ای (از سعدا و اشقیا) بر حسب قضای نافذ الهی و به مقتضای ظهور اسمی از اسماء ربانی (در مظهری از مظاهر مناسب با آن اسم) بوده باشد، بنابراین برای وجود آنها غایاتی طبیعی و منازل ذاتی و فطری است و مسلم است که رجوع و بازگشت به امور ذاتی که فطری و جبلی اشیا و اشخاص اند امری لذیذ و ملایم باطبیع آنها است، هر چند مدت طولانی و زمان بسیاری از آن غایات مفارقت داشته و زمان طولی (یعنی از آغاز خلقت تا ظهور روز قیامت) مابین آن اشیا و غایات طبیعی و منازل فطری و سکونت و استقرار در آنها حایل و فاصل شده باشد و خدای متعال به جمیع اسماء در جمیع مقامات و مراتب (عالیه و متوسطه و سافله) وجود تجلی می کند (و از تجلی او در هر مقام و مرتبه ای مظهری از مظاهر اسماء و صفات به عرصه وجود قدم می نهد).

پس او هم رحمن است (که به مقتضای این اسم و رحمت رحمانیه فیضش عام و شامل کلیه موجودات است) و هم رحیم است (که به مقتضای این اسم و رحمت رحیمیه، مراحم و عنایاتی خاص نسبت به اهل سعادت و سلاک راه حقیقت دارد) و او هم عزیز است (که به مقتضای این اسم بر اورنگ لطف و عفو و جود و کرم تکیه می زند و هر مستعدی را به آنچه شایسته اوست می رساند) و هم قهار است (که به مقتضای این اسم هر عاصی و متخلفی را کیفر می دهد).

و یکی از اهل کشف و شهود (محبی الدین عربی در کتاب فتوحات مکیه) می گوید روز قیامت هر کدام از اهل بهشت و جهنم داخل در مقر خود می شوند اما سعدا و اهل بهشت به فضل و کرم خدا (نه بر اساس اعمال و افعال نیک و طاعات و عبادات زیرا گفته اند «العبد و مافی یده کان لمولاه» یعنی بنده و آنچه که در دست اوست متعلق به مولای اوست. پس بنده از خود چیزی ندارد و مالک هیچ چیزی نیست تا به واسطه آن استحقاق دخول در بهشت و کرامت الهی پیدا کند) و اما اشقیا و اهل جهنم به حکم عدل الهی (که مقتضی کیفر و تعذیب بنده متخلف است). و

هر طایفه به سبب اعمال نیک و بد خود در بهشت و یا جهنم وارد می شوند و به علت نیت (و قصد ادامه اعمال و افعال خویش) در بهشت و یا جهنم مخلد می شوند (نه به سبب تعداد اعمال و افعال).

پس درد و الم ناشی از عذاب، کیفر اعمال آنان را به مقداری که در مدت عمر و زندگانی در دنیا به حالت شرك باقی مانده بودند، به آنان می رساند (نه بیش و نه کم) و چون مدت کیفر و عذاب بر اساس مدت بقا بر شرك و کفر سپری شد، خدا برای آنان نعمت و آسایشی در آن محلی که در آنجا مخلد اند قرار می دهد، به حیثی که اگر داخل در بهشت شوند، متألم و متأذی می شوند زیرا ورود در بهشت و نعم موجود در آن موافق با طبع و فطرت ذاتی آنان نیست. پس آنان در جهنم از آتش و زمهریر و نیش مار و عقرب لذت می برند (و عذاب بر آنها عذب و گوارا می گردد) همان طور که اهل بهشت از سایه های درختان سرسبز و خرم و نور و روشنایی و ملاعبه با حوریان بهشتی لذت می برند زیرا طینت و طبیعت پاک آنان چنین اقتضای کند. آیا نمی بینید که جعل دارای طبیعتی است که از بوی معطر گل متأذی می گردد و از بوی گندیده متعفن لذت می برد و آدم تب دار از بوی مُشک ناراحت می شود.

پس ادراک لذات تابع آن است که آن امر که مورد لذت اوست، ملایم و مناسب با جوهر ذات و فطرت او باشد و آلام و دردها نیز تابع آن است که آن امر دردناک ملایم با طبع و ذات نباشد؛ و در کتاب فتوحات مکیه از قول بعضی از اهل کشف چنین نقل می کند که اهل جهنم (پس از مدتی بالأخره) به بهشت می روند تا آنجا که دیگر احدی از افراد بشر در جهنم باقی نمی ماند و درهای جهنم به روی یکدیگر باز و بسته می شوند (مانند خانه متروکی که با وزیدن باد درهای آن باز و بسته می شود) و در قعر جهنم، جر جیر (یعنی علفهای هرزه خشکیده) می رویند و خدا برای سکونت در جهنم اهلی که شایسته آنند می آفریند تا آن را پر کنند.

قیصری در شرح کتاب فصوص الحکم (تألیف محبی الدین عربی) می گوید بدان که آن کس که چشم خویش را با نور معرفت سر مه کشیده می داند که سر تاسر عالم (اعم از عقول و نفوس و ارواح عالیه و انسان و حیوان و نبات و جماد) همگی بندگان مطیع و فرمانبر خدایند (و دائما در عبادت و اطاعت و اجرای اوامر اویند) و برای موجودات عالم، وجود و صفت فعلی نیست مگر به حول و قوت خداوند و همگی محتاج به رحمت اویند و اورحمان و رحیم است. و از خصوصیات کسی که موصوف به صفت رحمانیت و رحیمیت است این است که احدی را برای همیشه والی الا بد عذاب و عقاب نکنند و این مقدار از عذاب (که در شریعت خبر داده اند) نیز (نه به قصد ایذا و تلافی و یا تشفی از تخلف و عصیان و ارتکاب جرایم گنهکاران است بلکه) برای رسانیدن آنان بدان کمالی است که برای آنان در نظر گرفته شده است. همان طور که طلا و نقره را به وسیله آتش در کوره ذوب می کنند به قصد رهایی و تهذیب آنها از مواد خارجی که آنها

را مکدر ساخته و موجب نقصان عیار و مقدار ارزش آنها شده اند. پس عذاب و عقاب، متضمن لطف (بلکه عین لطف و فضل و کرم) است چنانکه شاعر در این مورد و نظیر آن می گوید «و تعذیبکم عذبٌ و سُخْطُکم رضی / و قطعکم وصلٌ و جورکم عدل».

و یکی از محققین از اهل کشف در کتاب خود نوشته است که از جمله احوال و خصوصیات که کلیه خلایق بر آن مفطور اند این است که بجز خدای یگانه را ستایش نکنند و این ستایش، ستایش ذاتی و این عبادت عبادت فطری است (بلکه هر موجودی در هر حال وصفی و طبیعت و فطرتی و در هر نوع تحول و حرکتی که هست در حقیقت به عبادت و اطاعت پروردگار مشغول است و او را ستایش می کند و اوامر و فرمانهای او را در نظام کلی عالم وجود به موقع اجرا می گذارد) و خدای متعال (در قرآن مجید در تأیید این مطلب) می گوید «و قضی ربک ان لا تعبدوا الا الله» - سورة اسراء، آیه ۲۳ - (پروردگار تو ای محمد فرمان داد که پرستش نکنید مگر خدا را زیرا مبدأ و منشأ هر فعل و اثری وجود است و وجود هر موجودی مستقیماً و یا به واسطه از ناحیه اوست).

و ما قبلاً گفتیم که جمیع حرکات و تحولات و انتقالات در موجوداتی که یا صاحب طبیعت و یا دارای نفس اند، متوجه به سوی خدا و به حول و قوه او و در طریقه طاعت و عبادت اوست و هر انسانی به حکم فطرت داخل در جمله سالکان راه خدا است و اما بر حسب اختیار و اراده و هوای نفس (از دو حال بیرون نیست یا اینکه اهل سعادت است و یا اهل شقاوت. پس) اگر از اهل سعادت و از زمره سعدا باشد واضح و مسلم است که به موجب سعی و کوشش و توجه به خدا هر آن بر قرب و منزلت او قرب و منزلتی افزوده می گردد و بر سیر و سلوک فطری و جبلی او سعی و امعان و جنبشی سریعتر اضافه می گردد. و اما اگر از اهل شقاوت و از جمله اشقیاء و کفار باشد و یا از دسته جهال و نادانانی باشد که مهر جهل بر دلهای آنان زده شده و کور و لال و عاری از درک و فهم و تعقل اند، پس او مانند چهارپایان و بهایم از اصول و معارف حقه دین هیچ نمی فهمد و فاقد قوه و قدرت وصول به عالم یقین است، همان طور که در آیه تشریفه «ولو علم الله فیهم خیراً لا سمعهم» (سورة انفال، آیه ۲۳) آمده است که اگر شایسته درک علوم و معارف الهی بودند و در وجود آنان نشانه ای از خیر و صلاح و سعادت بود، خدا آنان را ارشاد می فرمود. و غرض از وجود او در این عالم حراثت دنیا و آبیاری درخت طبیعت است و هیچ سهم و نصیبی از عالم آخرت و دارکرامت ندارد. او فقط شایسته قدم زدن در چراگاه حیوانات و درندگان است و بدان گونه که حیوانات و درندگان محشور می شوند، محشور خواهد شد، و همان عذاب و یا نعیمی که برای حیوانات و درندگان مقرر گردیده است، برای او نیز مقرر گردیده است.

و اما اگر (از دسته جهال و نادانان و بهایم صفتان نباشد بلکه با علم و شعور و شایستگی درک اصول و معارف الهیه و انقیاد در برابر قوانین الهی) از اهل نفاق و شقاق و به علت خبث باطن از

جمله مردودین از حریم فطرت توحید و رانده شدگان از آسمان رحمت و عنایت الهی باشد، این چنین کسی به علت انحراف از فطرت توحید و معرفت و سقوط در گودال عصیان و طغیان که مقابل و مخالف با فطرت و هویت وجودیه اوست، دچار عذاب الیم خواهد شد، و درجه و اندازه عذاب وی به مقدار نزول و بعد او از دار کرامت و سماء رحمت و عنایت و سقوط او در جهنم طبیعت است. لکن در عین حال، رحمت الهی واسع و شامل هر کسی است و فطرت اولیه (که فطرت توحید و فطرتی است که خدای متعال کلیه خلایق را بر آن فطرت آفریده است) باقی و بجا است و درک آلام و عذاب دال بر وجود جوهر اصلی (یعنی نفس ناطقه فایض از عالم علوی) است که (همواره در برابر اوصاف و احوال عارض و منافی با جوهر اصلی خود) مقاومت و پایداری کرده و می کند (و او را به سوی عالم قدس و عالم علوی کشانده و می کشاند).

و با دلایلی که در محل خود گفته شده ثابت گردیده است که تضاد و مقاومت مابین متضادین دایمی و یا اکثری الوجود نیست. پس ناچار یا به فساد و تباهی یکی از طرفین تضاد و یا به خلاصی و رهایی به اصل جوهر خویش منتهی می گردد؛ لکن جوهر نفسانی انسان قابل فساد و تباهی نیست و اگر فاسد و نابود گردد از عذاب رهایی می یابد و حال آنکه خدا در قرآن مجید درباره آنان می گوید «لا یَمُوتُ فیها ولا یحیی» (سورة اعلی، آیه ۱۳) یعنی نه می میرد مانند مردن بهایم و حشرات (تا که دیگر آلام و شداید آخر وی را ادراک نکند) و نه زنده می ماند مانند زنده بودن سعدا و نیکوکاران و عقلا (تا که از نعم الهی و پاداشهای خاص اهل سعادت لذت ببرد، پس بالأخره مشمول رحمت و عنایت الهی می گردد).

و از جمله اموری که صاحب کتاب فتوحات برای اثبات مدعای خویش بدان استدلال نموده است (و ثابت نموده است که خلود در جهنم به معنای ادامه عذاب و عقاب وجود ندارد) آیه تشریفه «اولئك اصحاب النار هم فیها خالدون» (سورة بقره، آیه ۲۵۷) می باشد (که صریحاً دلالت بر خلود اهل جهنم دارد) و همچنین حدیث منقول از پیامبر اکرم - ص - که می گوید «ولم یبق فی النار الا اهلها الذین هم اهلها»، باقی نمی ماند در جهنم مگر اهل جهنم که واقعاً و حقیقتاً اهل جهنم اند. و استدلال به این آیه و این حدیث بدین جهت است که شدیدترین عقوبت برای هر کسی مفارقت و جدائی از وطن مألوف و مورد علاقه اوست. پس اگر اهل جهنم از جهنم (که به مقتضای طبیعت و فطرت و وطن مألوف آنان است) بیرون روند هر آینه از مفارقت و جدایی از آن وطن مألوف که اهل و شایسته آنند رنج می برند در حالی که خدای متعال آنان را برای همین نشأه و موطنی که به حکم فطرت، الفت و علاقه به آن دارند آفریده است (پس خلود آنان در جهنم به معنای خلود در موطن عذاب و عقاب و رنج و الم نیست، بلکه آنان پس از تصفیه و تهذیب از گناهان و جرایم خویش در موطنی که مورد الفت و علاقه آنان است به سر می برند و از بودن در آن موطن مألوف لذت می برند)

و نیز در کتاب فتوحات می گوید پس در روز قیامت هر دو خانه (یعنی خانه بهشت و خانه جهنم) به ورود افراد شایسته در آنها معمور می گردند و رحمت حق بر غضب وی سبقت و برتری می جوید و هر چیزی را فرامی گیرد حتی جهنم و کسانی که در جهنم اند. و ما افراد بشر در نوع خود اشخاصی را از آنان که صفت رحمت و شفقت با ذاتشان سرشته شده است، یافته ایم که اگر خدا به آنان اجازه دخالت و نظارت در امور بندگان را بدهد، به طور کلی عذاب ورنج و الم را از صحنه عالم بیرون می برند (و رحمت و شفقت آنان همه چیز و همه کس را فرامی گیرد) و مسلم است که خدای متعال این صفت کمال را به آنان داده و بخشنده کمال، احق و اولی و سزاوارتر به آن است و صاحب این صفت (یعنی صفت رحمت و شفقت)، من و امثال من اند با آنکه ما بندگان خدا و مخلوق او و دارای هوا و هوس و اغراض نفسانی می باشیم (و خدا خالق و آفریننده ما و عاری و مبری از هوا و هوس و اغراض نفسانی است) و شکی نیست در اینکه او نسبت به خلق خویش از ما رحیم تر و مهربانتر است و او خود در توصیف خود فرموده است که او ارحم الراحمین است.

پس شکی نیست در اینکه او نسبت به خلق خود از ما رحیم تر و مهربان تر است و مانیز در وجود خود بدین رحمت و عنایت فوق العاده الهی پی برده ایم و نیز از طرفی هم دلیل عقلی شاهد بر این است که نه طاعات و عبادات نفعی به او می دهد و نه معاصی و تخلفات زیانی به او می رساند و اینکه سیر و جریان هر امری در عالم به قضا و قدر اوست و اینکه خلق در عین اختیار مجبورند (و اختیارشان توأم با نوعی از جبر و اضطرار است) پس چگونه عذاب و عقاب بر بندگان گنه کار، جاوید خواهد بود، در حالتی که در حدیث آمده است (آخر من یشفع هو ارحم الراحمین، یعنی آخرین کسی که از گنهکاران شفاعت می کند همان خدای ارحم الراحمین است. پس آیاتی که در حق گنه کاران وارد شده و حاکی از تعذیب (و خلود آنان در جهنم) است حق و درست است و کلمات اهل کشف و شهود (که حاکی از عدم خلود عذاب است) منافق با آن آیات نخواهد بود زیرا عذاب بودن چیزی از جهتی، منافق با رحمت بودن آن از جهت دیگر نیست. پس ستایش و حمد و ثناء زبیده خدایی است که دایره رحمت او نسبت به اولیا و دوستان او بی نهایت وسیع و محیط است، در عین شدت و نعمت، و همچنین نعمت و عذاب او نسبت به دشمنان او شدید است، در عین سعت رحمت او.

شاهد سوم

در بیان عوالم سه گانه به نام دار دنیا و دار حساب و جزا و دار قرار و ثبات، به طور استیناف

اشراق اول: در بیان حصر عوالم وجود، با همه کثرت و تعدد موجودات، در سه نشأه قبل از این گفتیم که موجود یا محسوس و یا متخیل و یا معقول است و برای هر يك نشأه و عالمی است مخصوص به آن. پس عالم محسوسات همان عالم دنیا است و این عالم، دار حرکات و استحالات است و هر چه در اوست ناچار موجودی است دائماً در معرض تجدد و استحاله که هیچگاه اول و آغاز درجات و مراتب وجود او به آخرین درجات و مراتب او ملحق نمی گردد و اول آن تا به آخر آن به يك نواخت پایدار نمی ماند (زیرا در هیچ حدی درنگ نمی کند بلکه از هر حدی به حد دیگری انتقال می یابد، پس آغاز آن به انجام آن و بدایت آن به نهایت آن نمی رسد).

و عالم متخیلات یعنی عالم صور باطنیه نیز عالمی است که در جهت اشتغال بر جمیع صور لذت بخش و یا صور آزار دهنده در دناك، عیناً نظیر و مطابق این عالم یعنی عالم محسوسات است با این فرق که صور باطنیه لذت بخش و یا آزار دهنده به مراتب شدیدتر از صور محسوسات اند. زیرا این صور، لطیف تر و قویتر از صور محسوسات اند (و بنابراین لذت حاصل از تخیل بهشت و اشجار و انهار و حورالعین و غلمان و تجسم آنها در خیال، و درد و الم ناشی از تخیل جهنم و مار و عقرب و زقوم موجود در آن و تجسم آنها در خیال، به مراتب شدیدتر و قویتر از لذت و یا درد و الم حاصل در دار دنیا و عالم محسوسات است).

پس این صور باطنیه منقسم می گردد به صوری (لذت بخش) به نام جنت و بهشت سعادت و به صوری (آزار دهنده و دردناك) به نام جهنم اشقیاء. و اما (عالم معقولات یعنی) عالم آخرت محض (یعنی عاری از ماده و هر نوع صورتی اعم از حسی و خیالی)، عالم وحدت و جامعیت است، پس هر کثرتی (اعم از کثرت حسی و کثرت خیالی) که بدین عالم قدم می نهد، به علت شدت وحدت این عالم مضمحل و نابود می گردد (و به وحدت می پیوندد) و هر سایه و شبیحی (که از آثار عالم کثرت است) از شدت نورانیت و تالؤ ضیاء و درخشش نور وحدت متلاشی و معدوم می گردد و تنها سابقون مقربون (یعنی صاحبان نفوس قدسیه الهیه مانند انبیا و اولیا) به این عالم محسوس می گردند و بدان راه می یابند. زیرا انیت و وجود خاص آنان فانی در وجود حق گردیده و ایشان به وجود حقانی (خالص از هر نقص و قصور و قیود و حدود) متحقق شده اند، نه اصحاب یمین (و ارباب طاعات و عبادات) که همواره مشغول مطالعه و مشاهده مظاهر اسماء و

صفات بوده (و بدین علت از مطالعه و مشاهده ذات محبوب مانده اند) زیرا التفات و توجه آنان به ذوات خویش که منور به نور رحمت الهی است باقی است (و این التفات و توجه مانع و حجابی است از التفات و توجه به ذات الهی) و اما اصحاب شمال که خویشان را در دنیا به کند و زنجیر شهوات و لذایذ جسمانی محبوس و مقید ساخته اند ایشان به گودالهای طبیعت و درکات آن سقوط نموده و از آسمان رحمت به قعر چاه طبیعت نزول کرده و در محفل بُعد و حرمان با حزب شیطان نشسته اند.

اشراق دوم: در بیان آمدن ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی و تعیین حد و مرز این عالم و حد و مرز مافوق آن

بدان که ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی آمده ایم و حدود مرز این عالم جسمانی از مافوق (یعنی از محدب) فلک البروج (یعنی فلک هشتم که بر اساس هیئت بطلمیوس) در تحت (و یا به عبارت دیگر در جوف) فلک مستقیم (یعنی فلک نهم و به اصطلاح فلک اطلس و یا فلک الافلاک) قرار گرفته است می باشد. و اما حدود مرز آن عالم (یعنی عالم روحانی) از مافوق فلک اطلس که عبارت است از سدره المنتهی که در آن بهشت و فردوس برین جایگزین است تا زیر مقام و مرتبه قلم که عبارت است از عقل کلی، می باشد و آمدن ما از آن عالم روحانی بدین عالم جسمانی (نه از منزلگاه بهشت و فردوس برین بوده است، چنانکه بعضی از ظواهر آیات و احادیث چنین پنداشته اند بلکه) از ناحیه جنت ذات الهی و موطن فیضان نور وجود ربانی (یعنی بهشت حقیقی و حظیره القدس) است و آن موطن، مافوق آن عالم و این عالم است (که اصل کلیه موجودات و موطن تجلی نور وجود است) و اما این عالم عالم کردار و عمل است و آن عالم، عالم حساب و بررسی اعمال و پاداش و یا کیفر آنها است و بهشت جایگاه پاداش نیکوکاران است و در حدیث منقول از زعمای دین گفته اند: «الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه» حقیقت احسان و نیکوکاری این است که چنان خدا را پرستش و عبادت کنی که گویا او را به چشم خویش مشاهده می کنی. و اما جایگاه اشقیاء و تبه کاران عبارت است از طبقات دوزخ و نازلترین طبقات دوزخ در زیر هفت دریا^{۱۱} بر روی یکدیگر انباشته شده قرار گرفته همان طور

۱۱. چنین به نظر می رسد که مقصود از هفت دریا هفت فلک مشهور اند که طبق هیئت بطلمیوس در جوف فلک هشتم، یعنی فلک نوابت، قرار گرفته و در حقیقت، آنها حایل مابین حدث و شدت حرارت آتش جهنم و سکنه کره زمین اند. چنانکه در حدیث آمده است که این آتش موجود در کره زمین، به هفتاد دریا و در جای دیگر به هفت دریا بسته شده است، آنگاه به کره زمین رسیده است. و یا اینکه مقصود از هفت دریا هفت مرتبه عشق و اخلاص به خدا است چنانکه مولوی در مدح شیخ عطار می گوید (هفت شهر عشق را عطار گشت / ما هنوز زاندر خم یک کوچه ایم) و مقصود این است که اگر کسی از هفت مرتبه عشق و اخلاص به خدا سهمی نداشته باشد، شایسته سوختن به آتش دوزخ است که مظهر قهر و سخط الهی است. م.

که در بعضی از اخبار و آثار منقول از ائمه اطهار آمده است.

ضمناً باید دانست که آمدن ما از آن عالم بدین عالم (از لحاظ سیر و عبور در مراتب) مانند بازگشت ما از این عالم بدان عالم نیست (بدین معنی که کلیه افراد در سیر نزولی از عالمی اعلی و منزل و مقامی اشرف به عالمی ادنی و منزلی اخس تنزل می کنیم، و کلیه افراد در این سیر متساویند، و هیچ کس را در آن فضیلت و برتری بر دیگری نیست؛ ولی در سیر صعودی هر لحظه با قدم علم و عمل از عالمی پست و منزلی محدود به عالمی بالا و منزلی وسیعتر گام بر می داریم؛ و افراد انسان از حیث کمال و یا نقصان، فضیلت و رذیلت، شرف و خست مختلفند) و فرق مابین سیر نزولی بدین عالم و سیر صعودی بدان عالم بر نحوه فرق مابین قوه و فعل و فرق مابین مجمل و مفصل است (زیرا کلیه افراد در سیر نزولی از حیث کمال و یا نقصان بالقوه اند، ولی در سیر صعودی در هر یکی از دو جهت بالفعل اند و نفس انسان به وسیله سعی و کوشش یا واجد کمال و فضیلت و یا فاقد کمال و فضیلت بوده و بالعکس واجد رذیلت است.

و همچنین نفس هر فردی در سیر نزولی نفسی است مجمل مانند لفظی که تاب و تحمل معانی مختلفی دارد و تا از مرتبه اجمال به تفصیل نیاید معنای واقعی آن معلوم نخواهد شد) زیرا آمدن بدین عالم برای تزکیه و تطهیر و آزمایش است چنانکه در آیه شریفه «وَلِيَمْلِكُنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْلِكُ الْكَافِرِينَ» (و خداوند مؤمنان را پالوده و کافران را نابود می گرداند - سوره آل عمران، ۱۴۱) به آن اشاره شده است؛ و قبل از این گفته شد که نوع انسان در بدایت امر (یعنی در آغاز امر و سیر نزولی) متفق و متحد اند و در نهایت امر (یعنی سیر صعودی و بازگشت به عالم آخرت) بر حسب اوصاف و احوال و اعمال، مختلف و متفاوتند. پس در آمدن بدین عالم نیکوکار و تبه کاری هستند و هیچ تفاوتی با هم ندارند و اما در بازگشت به آن عالم، هر کس که نیکوکار است یا به جنت اعمال و بهشت نیکوکاران می رود (در صورتی که از جمله اصحاب یمین باشد) و یا به جنت صفات و قرب جوار الهی می رود (در صورتی که از صنف مقررین باشد).

و اما شخص تبه کار (پس از خروج از این عالم) همواره در تحت قشر و حجاب ذلت و خواری طبیعت و یا ذلت و خواری ناشی از هوا و هوسهای نفس باقی می ماند (و از جنگال آن رهایی نمی یابد) و بالاخره به دره هولناک عذاب و یا در تحت جهنم طبیعت فرو می رود والی الابد در آنجا باقی می ماند (و از مزایا و نعیم اخروی محروم می گردد) مگر آنکه خدا خواهد (که با لطف و عنایت خویش او را از آن قیود و علائق و موانع رهایی بخشد) زیرا پروردگار تو هر چه اراده کند انجام می دهد و ایشان در این هنگام نیازمندند به انجام يك سلسله اعمال و افعالی (از قبیل ذکر و خلوص و توجه به ساحت کبریا) که البته انجام آن اعمال بدون قصد و اراده آنان (بلکه به لطف و عنایت پروردگار) است تا که آنان به وسیله این اعمال به صورتی که موافق با جوهر اصلی نفس است، نایل گردند و با آن صورت انس پیدا کنند (و البته

همان طور که گفته شد انجام آن اعمال به اراده و اختیار آنها نیست، بلکه به لطف و عنایت پروردگار است که رحمت و وجود و عنایت و عفو او حتی شامل گنه کاران است. زیرا اراده آنها بالذات مایل به انجام آن اعمال نبوده و گرنه در دار دنیا انجام می دادند، بلکه به حکم نیاز و ضرورت و با عنایت و لطف الهی است که منبع جود و کرم و غفار الذنوب و ستار العیوب و خواستار وصول و ایصال هر نفسی به سعادت ابدی است).

پس معلوم شد که بشر بر حسب فطرت اصلیه (یعنی جوهر نفس ناطقه)، فوق اراده و فوق طبیعت است (زیرا اراده صفتی است عارض بر نفس هنگام انجام عملی پس از تصدیق به فایده آن و یا هنگام تردید مابین دو امری که یکی راه علتی بر دیگری ترجیح دهد و طبیعت حالت و کیفیتی است ناشی از اختلاط و امتزاج عناصر و تکوین از عناصر و مواد گوناگون و هردواز لوازم و عوارض و خصوصیات این عالم اند). لکن همین افراد بشر (با داشتن نفسی که بر حسب فطرت اصلیه، فوق اراده و طبیعت است) در این روزی در روزی که قدم بدین عالم می گذارند، محبوس در تحت عوامل و مقتضیات طبیعت و محدود و مقید اند در تحت قید عقل؛ عملی که بذر آن عبارت است از عمل سیاسی عقلی (یعنی اعمال و آداب و سننی که بر اساس سیاست عقلی نبوی و صادر از مقام نبوت و رسالت و ضامن سعادت دنیوی و اخروی بشر است نه سیاست و همی نفسانی شهوانی به قصد استیلاء و قهر و حکومت بر مردم) تا اینکه آنان از ناحیه انبیا و ارشاد و تعالیم سیاسی عقلی ایشان راه و روش استیناس به ماوراء طبیعت و عالم مافوق عالم مادی و انقیاد در تحت فرمان عقل عملی را که خود از جمله درجات و مراتب بهشت و صورت نیک و فریبنده موجود در آن است فراگیرند و به ذکر خدا تعلق خاطر و اطمینان حاصل کنند و درون خویش را به انوار و تجلیات عالم ملکوت روشن سازند تا بدین روشنایی طریق سیر و سلوک در صراط بر آنان آشکار گردد. همان طور که در آیه شریفه «یسعی نورهم بین ایدیم و بایمانهم» (نورشان در پیشاپیش آنها و دست راستشان تابان و شتابان است - سوره تحریم، آیه ۸) بآن اشاره شده است، تا که از قیود طبیعت به جانب حضرت ربوبیت رهسپار شوند. زیرا آنان بدان وسیله که گفتیم از محبسه های برازخ (یعنی برزخ دنیوی که مدفن آنها بوده و همچنین از برازخ اخروی یعنی عالم صور برزخیه که حد فاصل بین دنیا و آخرت است) رهایی یافته و شایسته سیر و سلوک به جانب حضرت الوهیت شده اند. همان طور که در آیه شریفه «فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون» (آنگاه از گورها برخاسته به سوی پروردگار خویش می شتابند - سوره یس، آیه ۵۱) به آن تصریح شده است.

اشراق سوم: در بیان ملاقات ملائکه پس از رحلت از این عالم

قبل از این گفته شد که هر شخصی مرهون به عمل خویش است. پس هنگامی که از این

عالم رفت یا ملائکه رحمت و یا ملائکه عذاب او را استقبال می کنند و آنان را به برزخ می برند و تا زمانی که نفوس از قبور برزخها (یعنی منزلهای پس از مرگ تا ظهور قیامت کبری) استقرار دارند، اگر مؤمن به خدا و پرهیزگار بوده اند، دری از بهشت بر روی آنان بازمی گردد و اگر کافر و اهل فسق و فجور باشند، دری از جهنم بر روی آنان بازمی گردد و ایشان در آن قبرها و برزخها همواره هم آغوش لذتها و یارنج و آلا می هستند که صور حاصله از ناحیه علم و عمل در راه خیر و یا شر آنها در بردارند و در آن نفوس مستحکم و جزء ذات و سرشت آنها گشته و مثمر ثمرات خیرات و یا شرورند.

پس حال نفوس در این قبور و برازخ عیناً مانند حال نطفه در رحم و حال بذر در زمین است (همان طور که نطفه در رحم به تدریج بر اساس فطرت و طینت اصلیه تکوین و پرورش می یابد، تا به صورت انسانی کامل الخلقه درآید، و آن انسان ثمره و نتیجه حاصل از آن نطفه است، و یا بذر در زمین می روید و به تدریج رشد و نمو پیدا می کند و بر اساس آنچه که در نهاد اوست ثمر می دهد)، نطفه ای که از پشت پدر در رحم مادر ریخته شده، تا آنگاه که قوه اسرافیلیه (یعنی قوه مصوره موجود در رحم یا در خود نطفه) بدین نطفه متصل گردد و به کار تصویر بردارند که در این هنگام به تدریج، حال و حکم نطفه دگرگون گردد (و از صورت نطفه ای به مراحل گوناگون گام نهد) و حکم درنگ او به حکم درنگ دیگری تبدیل یابد و همان طور که شخص مؤمن نیکو کار، در آن برازخ گوناگون با بیداری و هشیاری کامل از لذتهای موعود (که نتیجه صور علم و عمل او در دار دنیا بوده است) بهره مند می گردد، همین طور کافر تبیهکار از طریق معانی و لوازم صور کراحت آور رنج افزا که نتیجه علم و عمل او در دار دنیا بوده است هم آغوش عذاب و درد و الم است.

اشراق چهارم: در بیان اینکه ملائکه (یعنی قوای عقلیه و قوای نفسانیه) بندگان را به منازل رحمت و سعادت و یا منازل عذاب و شقاوت سوق می دهند همان طور که در آیه شریفه «وجاءت کل نفس معها سائق و شهید» (سوره ق، آیه ۲۱) بدان اشاره شده است

قبل از این دانستی که عوالم و نشأت وجود بر سه قسم است: عالم دنیا یعنی سرای طبیعت و طبیعیات و عالم برزخ یعنی عالم نفوس و عالم آخرت یعنی عالم ارواح رها و آزاد شده از قیود طبیعت و قیود برزخ. و باید دانست که حقیقت انسان در آغاز و اوایل تکوین، در هر يك از سه عالم نامبرده امری است بالقوه. زیرا او قبل از قوام گرفتن وجودش، نسبت به کلیه ادراکات حسیه و خیالیه و عقلیه که می تواند به وسیله هر يك از این مراحل سه گانه، عالمی از عوالم سه گانه نامبرده را ادراك کند امری است بالقوه و در کم اختفا و بطون. پس نخستین مرتبه ای

که انسان در آن مرتبه، از قوه به فعل می رسد مرتبه ادراک حسی و حاس و محسوس بودن اوست و آنچه که او را در این مرتبه از قوه به فعل می رساند در لسان شریعت، زبانیه و ملائکه عذاب نامیده می شود. زیرا این سنخ از ملائکه و نحوه عمل آنها مختص به کسانی می باشند که از عالم رحمت و رضوان الهی دور شده اند، و تعداد این ملائکه بالغ بر نوزده ملک است (و آنها عبارتند از هفت قوه از قوای نفس نباتیه و حواس ده گانه و قوه شهویه و قوه غضبیه که پیروی و متابعت از آنها سبب دوری از عالم رحمت و رضوان الهی خواهد شد و ملک در حقیقت به معنی نیروی مؤثر و مدبر در نهاد اشیاء است).

و چون انسان از مقام حس و احساس صوری ظاهری پا فرا گذاشت و به مقام و مرتبه حس باطنی قدم نهاد، دارای قدرت تذکر و حفظ و قدرت استرجاع صور محفوظ در خزانه خیال می گردد، و بالتبیین در باطن و درون او ملکات و اخلاقیاتی نیک و یا بد پدید می گردد و برای هر یک از آن ملکات و اخلاقیات نیک و بد ملائکه ای هستند که صور نیات و اخلاق و عادات او را در صحیفه نفس ثبت و ضبط می کنند با این فرق که نویسندگان حسنات و عادات نیک ملائکه ای هستند به نام کرام الکاتبین و آنها ملائکه ای هستند که اعمال و رفتار اصحاب یمین و راستگاران را می نویسند (در مقابل ملائکه ای که اعمال و عادات بدکاران را ثبت و ضبط می کنند یعنی آنان که در قرآن مجید اصحاب شمال نامیده شده اند و ضمناً ناگفته نماند که کلمه زبانیه اقتباس از آیه شریفه «سندع الزبانیة» (زبانیه را فرامی خوانیم - سوره علق، آیه ۱۸) و کلمه تسعة عشر اقتباس از قرآن مجید است که می فرماید و «علیها تسعة عشر» (نگهبان آن نوزده نفرند - سوره مدثر، آیه ۳۰).

پس اگر از حجاب این صفات و تعلقات ناشی از ناحیه حواس ظاهری و حواس باطنی بیرون آید (و خویش را از صور محسوسات ظاهری و باطنی رها نمود و از قید و بند آنها آزاد شد) آماده و مستعد برای ارتقاء به عالم رحمت و کرامت (و شایسته ارتقاء به عالم عقلی و ادراک علوم و معارف عقلیه الهیه و هم جواری با سکان عالم جبروت) می گردد و برای این عالم ملائکه ای هستند به نام ملائکه علویون که کتاب و نوشتن آنان همانند ارشاد و هدایت آنان بر سبیل مباشرت و تحریک و انتقال از نقطه ای به نقطه دیگری نیست (چنانکه در مورد عالم حس ظاهری و عالم حس باطنی بدین منوال بود) بلکه شأن ایشان شهادت (و نظارت بر اعمال افراد شایسته آن عالم) است زیرا ایشان بری و مبری از تجدد و انتقال (که لازمه تعلق به اجسام و اجرام اند) می باشند. پس عمل ایشان یعنی کتابت و نوشتن اعمال ابرار عبارت است از مشاهده کتاب و صحیفه ابرار (که در آن علوم و معارف عقلیه و انوار اشراق الهیه ثبت و ضبط گردیده است) همان طور که در آیه شریفه «ان کتاب الابرار لفی علیین. و ما ادراک ما علیون. کتاب مرقوم. یشهده المقر بون» (کتاب نیکان در علین است و نمی دانی علین چیست، کتابی

است که مقر بان بر آن شهادت داده اند - سوره مطففین، آیات ۱۸-۲۱) به آن اشاره شده است. اشراق پنجم: در بیان مآل کار و عاقبت امر هر یک از این فرق سه گانه که گفته اند «فریق فی الجنة» یعنی گروهی از افراد بشر در بهشت برین خواهند رفت و «فریق فی السعیر» یعنی گروهی دیگر در دوزخ و «فریق فی جوار الله و حضرة فی مقعد صدق عند ملک مقتدر» یعنی گروهی در جوار الهی در پیشگاه حضرت ربوبی و شایسته شهود جلال و جمال الهی اند همان طور که در آیه شریفه «فی مقعد صدق عند ملک مقتدر» (سوره قمر، آیه ۵۵) به آن اشاره شده است و این آیه شریفه حاکی از عظمت مقام و جلالت قدر و علو منزلت ایشان است

از مطالب گذشته معلوم شد که مقامات کلیه ای که در سرای آخرت شامل کلیه افراد بشر است و هر فردی در یکی از آن مقامات جایگزین خواهد شد، منحصر است در سه مقام. هر چند هر یک از آن مقامات سه گانه مشتمل است بر درجات و مراتب بسیاری که از حد احصا و شماره بیرون است و معلوم شد که حقیقت انسان، بالقوه جامع جمیع مقامات سه گانه و مراتب متعدد هر کدام است. پس هر فردی که یکی از مقامات سه گانه بر وی غلبه کرد و در وی راسخ گردید، مآل و عاقبت امر او به احکام و لوازم همان مقام بازمی گردد. پس آن کس که نشأه حس و جنبه ادراکات حسی بر وی غلبه کند و نسبت به لذاذ حسی از قبیل صورت زیبا و مناظر فریبنده طبیعت عشق ورزد و خاطر خویش را معطوف به آنها بدارد، ناچار بعد از مرگ از فقدان محسوسات به علت فقدان آلات و وسایط احساس، معذب و دردناک و همواره هماغوش رنج و رهین عذاب الیم خواهد بود. زیرا این لذات دنیوی به فنا پذیراند و حقیقتی باقی و جاوید ندارند، بلکه اموری سیال و گذران و زایل و متغیر اند که با آتش درون طبیعت ذوب و مستحیل می گردند و اثری از آنها باقی نمی ماند.

پس هر کس به آنها عشق ورزد و به مصاحبت آنها معتاد گردد، عاشق امری فناپذیر و طالب فریفته چیزی شده است که در معرض بطلان و زوال است، و حال او عیناً مانند حال کسی است که در عالم خواب صورتی مشاهده کند و عاشق و فریفته او گردد و چون از خواب بیدار شود اثری از آن صورت فریبنده بجز حسرت و الم در نظرش باقی نماند؛ و یا مانند حال کسی است که در دریا بر یک کشتی ساخته شده از یخ سوار شده است که به علت برودت و سرمای شدید زمستان یخ بسته و منجمد گشته و مدتی بر آن کشتی یخ تکیه نموده و با آن به اطراف و نواحی دریا سیر و سیاحت نموده و برای مدت کوتاهی به پیوستگی اجزای آن مغرور و مطمئن گردیده و از عاقبت و مآل آن کشتی بی خبر بوده. غافل از اینکه این کشتی به زودی با طلوع آفتاب و حدت و

شدّت گرمای آن مضمحل و پراکنده شده و بالأخره اجزای آن ذوب و از هم گسیخته گردیده و خود با آنچه که در اوست به مقتضای ذات و طبیعت خود به آب دریا متصل خواهد شد (زیرا اصل و طبیعت آن آب بوده است).

همچنین بدن و آلاتی که وسیله احساس اویند، مانند کشتی و آلات و ابزار درونی آنند که پیوسته در دریای هیولا به سیر و سیاحت مشغول است و اجزای آن از اجزای هیولا منعقد گشته و از آن تشکیل یافته اند و چون آفتاب حقیقت طالع گردد و کلیه مجازات یعنی عالم اجرام و اجسام به کلی از نور و شعاع آن ذوب و مضمحل گردند و ترکیب آنها متلاشی گشته و از هم فرو ریزند، همان طور که قطعات یخ و تگرگ در فصل تابستان به واسطه حرارت آفتاب که ناشی از ارتفاع آن از سطح زمین است ذوب می گردد و هیچ رهایی و نجات از این مهلکه نیست، مگر برای کسی که شناوری در دریا را آموخته باشد، و یا بر کشتی نجات سوار شده باشد. زیرا این کشتی دنیوی که بر بحر هیولا و دریای طبیعت استوار گردیده است کشتی هلاکت و فلاکت است.

زیرا اهل نجات (طبق حدیث منقول از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام) یا علما و دانشمندان عالیقدری هستند که قادر به شناوری در آب حیات و دریای نور و معرفت اند و یا متعلمین آگاه و هدایت یافتگانی هستند از اهل تقلید و پیروی از علما و راه بردن شاهراه هدایت و ارشاد که به وسیله آنان بر کشتیهای هدایت و ارشادی حمل شده اند و از ناحیه آن ناخدایان آگاه در دریای حیات مسافرت کرده اند مانند کشتی نوح نبی علیه السلام که پیروان و افراد منتخبی را بر آن کشتی حمل نمود تا در دریای آب و طوفان بلا غرق نشوند و کشتی هدایت و ارشاد اهل بیت پیغمبر اکرم، علیهم الصلوات و السلام (که پیروان و متمسکین به ولایت ایشان را از غرق شدن در دریای شهوات و گمراهی نجات بخشید) و این کشتیهای نجات بخشنده همان کشتی هایی هستند که در قرآن مجید در آیه شریفه «ذات الواح و دُسر» (دارای تخته و میخ - سوره قمر، آیه ۱۳) از آنها یاد شده است. پس کسی که نه خود عالم و نه متعلم و متمسک به کشتی نجات باشد راه و روش او راه و روشی است که او را به هلاکت در دریای مطامع ناپایدار دنیوی و سپس به جهنم اخروی می کشاند.

پس معلوم شد که این دریا یعنی دریای طبیعت و عالم دنیا به زودی در عالم آخرت به آتش سوزنده مبدل می گردد و هر کسی که ترس از خدا و عذاب آخرت و امید آمرزش و مغفرت و دخول در بهشت و زهد در دنیا و پرهیزکاری از معاصی و انقطاع و خودداری از لذات دنیوی بر وی غالب گردد مآل و عاقبت امر او ورود در دار سلامت و دخول در ابواب جنان و ایمنی از عذاب و عقاب و آتش جهنم است و هر کس (که مقام و مرتبه او بالاتر و والاتر باشد) تا بدان حد که ادراک امور الهیه و تنوّل و علاقه وافر به درک مسایل عقلیه و نیل به مقامات عالیّه حکمیه و

تجرد از علایق جسمانیه بر وی غالب گردد، مآل و عاقبت امر او دخول در سلك اهل ملکوت و سکان عالم جبر و بلکه قیام در صف عالی ترین عشاق مستغرقین در بحر شهود جمال و جلال الهی خواهد بود. زیرا عقاید حقّه او موجب نیل و وصول او به کشف تام (و رفع کلیه حجابها) و سبب حصول زهد حقیقی و سریرت و نیتی خالص و میری از هر چیزی است که باطن و درون او را از جانب عالم قدس و قرب تام به حضرت الوهیت بازدارد.

و این آخرین مقام و منزلتی است که بشر در نتیجه قوت سلوک و سیر عروجی بر صراط توحید بدان نایل می گردد. پس هر نفسی که در خود جمع کند هم مناقب علیمه را که عبارتند از معرفت خدا و اسماء و افعال خدا یعنی کتب تکوینی و تشریعی و فرستادگان او را (که همگی مظاهر علم و قدرت و آثار حکمت اویند) و هم مناقب عملی را که عبارتند از تسخیر قوه شهویه و قوه غضبیه و قوای ادراکیه (و تلخیص و تجرید ادراکات خود از اوهام و تخیلات و باطیل) که این مناقب، عدالت یعنی خروج از افراط و تفریط نامیده می شوند. چنین نفسی به فوز عظیم نایل گردیده است و هر نفسی که با این راه و روش عناد ورزد و آن را به خاطر هوا و هوسهای درونی و ریاست بر عوام انکار کند، مواجه با خسران ابدی و زیان دایمی خواهد شد؛ و مابین این دو دسته از مردم طبقات و مراتب بسیاری است که در حد وسط مابین طرفین قرار دارند به طوری که ممکن است اجناس و انواع آنها و تعداد آنها را به خوبی شناخت ولی این کتاب گنجایش ثبت و ضبط آنها را ندارد.

اشراق ششم: در بیان اینکه حوادث اخرویه چگونه بدون ماده موجود می گردد ممکن است گوینده ای چنین بگوید که آیا عالم آخرت با کثرت صور گوناگون و اجرام و اشکال اجرام و هیأت و خصوصیات آنها و بهشت و نهرهای جاری در آن و جهنم و آتش گرم و سوزان آن و زقوم (چرك بدن اهل جهنم) و مارها و عقربهای آن، دارای ماده ای است که قبول می کند و در خود می پذیرد این صورتها و هیئتها را یا نه. پس اگر دارای ماده است آن ماده چیست؟ و حال آنکه نفس در سرای آخرت، مفارق و جدا از عالم ماده و اجسام است. مادر پاسخ این سؤال می گوئیم: بلی برای این صور اخرویه نیز امری است شبیه ماده ای که حامل این صور دنیویه است. لکن ماده اخرویه از ماده دنیویه دارای فرق و امتیاز است، بدین گونه که این ماده دنیویه، ناقص و محتاج است به فاعل مبینی که آن را بر سبیل تربیت تدریجی تکمیل کند. زیرا این ماده دنیویه از جنس عالم حرکات و اتفاقات و حوادث است و اما آن قوه یعنی ماده اخرویه قوه ای است نفسانیه که قائم به ذات و به علل و اسباب ذاتیه خویش است. پس هرگاه صور از این ماده و قوه نفسانیه زایل گردید، صرف تذکر و یادآوری آن صورت کافی در استرجاع و استرداد آن است، بدون احتیاج به اکتساب آن از ناحیه فاعل جدیدی بر

خلاف مادهٔ دنیویه (که استرجاع صورت زایله در آن محتاج به اکتساب جدید از ناحیهٔ فاعل جدیدی است). آیا نمی‌بینی که محل سیاهی هنگامی که صورت سیاهی از وی زایل گردید، در استرجاع آن صورت محتاج است به وجود علت جدیدی مباین و خارج از ذات وی.

حکمت عرشیه:

هر هیولایی که جوهر او لطیف تر و قرب او به عالم روحانیت شدیدتر است صورت حادث در آن شریفت تر و آن هیولا در قبول صور سریعتر و انفعال وی از ناحیهٔ فاعل آسانتر است. فی‌المثل آب که جوهرش لطیف تر از جوهر خاک است و بدین جهت پذیرفتن طعمها و رنگها و شکلها در وی سریعتر است و همچنین هوا به علت آنکه لطیف تر از آب و خاک است، پذیرش آن برای اصوات و روایح و اشکال بیشتر از آب و خاک است نسبت به آنچه را که می‌پذیرد و سپس ارواح حیوانیه و انوار حسیه به علت آنکه لطیف ترند از هوا و آب و خاک، بدین علت صور محسوسات را دفعتاً و بدون درنگ می‌پذیرند.

پس این بابی است از معرفت برای اهل بصیرت که آسان می‌کند برای ایشان عروج به عالم ملکوت آخرت را ولی مردم از این نکته غافلند. و این بدین علت است که گوهرهای نفوس انسانی دارای مراتبی است که از حیث لطافت و کثافت متفاوتند و کمترین مراتب لطافت در نفوس به مراتب شدیدتر از لطافت انوار محسوس و اضواء هست. و لذا بدین علت، نفس می‌پذیرد صور و اشباح کلیهٔ محسوسات و متخیلات و معقولات را هنگام بودن وی در مراتب انوار حس و خیال و عقل با تفاوتی که در لطافت و نوریت دارند و نیز بدین جهت انسان قادر است بر اینکه در قوهٔ متخیلهٔ خویش احضار کند از امور ممکن الوجود آنچه را که قادر نیست صورت و شبیح آنها را در قوهٔ حس و نیروی حسی خویش ادراک کند.

زیرا این قوه یعنی قوهٔ متخیله قوه‌ای است روحانی و در عالم غیب و پنهان ولی این قوه موجود در حواس پنجگانه، قوه‌ای است جسمانی و در عالم شهادت و آشکار که ادراک می‌کند محسوسات خویش را در مواد جسمانیه از عالم خارج؛ و همین قوه یعنی قوهٔ متخیله تصویر می‌کند آنها را و احضار می‌کند صور آنها را از داخل و باطن ذات. و مسلم است که عالم غیب گشاده تر و عرصه‌ای وسیعتر است. پس این قوهٔ خیالیه به منزلهٔ روزنه و دریچه‌ای است به جانب عالم غیب چنانکه حواس پنجگانه به منزلهٔ دریچه‌ها و روزنه‌هایی هستند به سوی عالم شهادت و نفس انسان مادام که متغول استعمال و به کار بردن این حواس پنجگانه ظاهری و قوای محرکه هست غافل است از مشاهدهٔ صور باطنیه، مشاهده‌ای بطور عیان و آشکار (پس این حواس پنجگانه حجاب و پرده‌هایی هستند بر چهرهٔ نفس که مانع از مشاهدهٔ صور باطنیه‌اند) و گرنه صور باطنیه، جلاء و ظهور و روشنائی آنها به مراتب بیشتر از صور

محسوسات است، و وجود آنها از وجود این محسوسات منغمر در مواد کثیف مظلم و تاریک قویتر است.

و همچنین است قیاس قوهٔ عقلیه از حیث لطافت و نورانیت و نسبت آن به آنچه که در ذات خویش از صور انوار عقلیه می‌پذیرد. زیرا عقل هیولانی به علت آنکه لطیف‌ترین مواد است به طور اطلاق، قیاس صور عقلیه و سرعت انفعال عقل هیولانی از صور عقلیه و اتحاد وی با آن صور نظیر قیاس انوار حسیه در پذیرفتن صور محسوسات است. زیرا هنگامی که عقل هیولانی انسان به مرتبهٔ عقل بالفعل رسید، قادر است که کلیهٔ ذوات عقلیهٔ مجرده را در خویش تصور کند و هرگاه اراده کند همه را در ذات خویش احضار کند. جز اینکه مادامی که مشغول است به بدن و تدبیر وی و استعمال قوای حسیهٔ خویش، ممکن نیست که آن ذوات عقلیهٔ مجرده را عیاناً مشاهده کند. مگر فقط مشاهدهٔ ذهنیه، و مگر آنکه در قوهٔ تعقل وی وسعت و احاطه و اشراقی باشد، به طوری که هیچ موطنی و هیچ نشاء ای او را از موطن و نشاء دیگری باز ندارد مانند انبیای عظام عالی مقام و گروهی از اولیا و صدیقین که سلام و درود خدا بر روان پاک آنان باد. همان طور که برای رسول اکرم (ص) در شب معراج و سایر اوقات که در آن اوقات عالم آخرت و احوال آخرت را به طور کامل مشاهده می‌کرد، اتفاق افتاد.

اشراق هفتم: در بیان کیفیت تجسم اعمال و متصور شدن نیات اشخاص به صور مناسب با نیاتشان در روز قیامت

برای هر صفت راسخ و ملکهٔ نفسانیه، ظهور و نمود خاصی است در هر موطن و نشاء ای. زیرا گاه برای صورت واحدی آثار گوناگون در موطن گوناگونی است. آیا نمی‌بینی که صورت جسم مرطوب بالذات مانند آب هرگاه در جسم دیگری که پذیرندهٔ رطوبت است اثر رطوبت گذاشت، آن جسم قابل رطوبت مانند آب دارای رطوبت می‌گردد. ولی هرگاه همین جسم دارای صورت آبی در مادهٔ دیگری مانند قوهٔ حسیه یا خیالیه تأثیر گذاشت و آن ماده از آن رطوبت متأثر و متفعل گردید، این ماده عین آن رطوبت و مانند آن را نمی‌پذیرد و مانند آب صاحب رطوبت نمی‌گردد، بلکه صورتی و شبیحی از آن رطوبت را در خود می‌پذیرد و لذا برای آن رطوبت (یعنی رطوبت آب) اثر و رطوبت دیگری است در نشاء دیگری (یعنی نشاء حس و خیال) غیر از نشاء اولی یعنی نشاء مادی خارجی.

و همچنین نفس ناطقه به وسیلهٔ قوهٔ عقلیهٔ خویش ظهور و نمود دیگری از رطوبت را می‌پذیرد به نام صورت عقلیهٔ کلیهٔ رطوبت. پس بنگر حکم تفاوت و اختلاف نشأت را در مورد ماهیت واحد و قیاس کن بر آن، حال هر ماهیتی را بر حسب اختلاف و تفاوت انحای وجودات (بدان گونه که قبلاً به تفصیل بیان کردیم که ممکن است ماهیت واحدی، به انحای و اقسام

گوناگون وجود موجود گردد) و این مقدار از بیان مطلب کافی است برای شخص بینا و با بصیرت که از دانستن آن به جمیع آنچه شارع مقدس دربارهٔ افراد انسان از نعیم و مقامات بهشتی وعده داده و یا آنان را از دوزخ و جحیم و درکات آن ترسانده است.

پس هر کس که در علم و دانش دارای تحدت و تفرس باشد بر او واجب است که در صفات نفسانی و کیفیت انشاء و خلاقیت وی نسبت به آثار و افعال ظاهری دقت و تأمل کند، تا که آن را وسیلهٔ ادراک و وصول به کیفیت و چگونگی استلزام و در برداشتن بعضی از صفات و ملکات نسبت به بعضی از آثار مخصوص، در سرای آخرت قرار دهد. پس همان طور که شدت غضب در مرد موجب طغیان حرکت خون در بدن و قرمزی رنگ صورت او و گرم شدن بدن او و سوزش مواد بدن می گردد، در حالتی که غضب صفتی است نفسانی موجود در باطن او، و این آثار نام برده، صفات اجسام مادی اند که در این عالم در پی شدت غضب ظاهر و آشکار می گردند. هیچ جای تعجب و شگفتی نیست در اینکه در سرای آخرت آتشی افروخته بر این نفس ظاهر و آشکار گردد و در این نفس طغیان کند و اثر آن در وی محسوس و ملموس گردد و صاحب آن نفس را واقعاً و حقیقتاً بسوزاند. همان طور که در این عالم هنگام شدت ظهور آن صفت مستلزم ضربان رگها و شریانها و اضطراب اعضای بدن است و چه بسا ظهور صفت غضب و طغیان آن در شخص منجر به امراضی شدید گردد و چه بسا صاحب آن صفت با عروض آن امراض شدید از شدت غیظ و غضب بمیرد (و خلاصه اینکه هر صفتی که در نفس انسان رسوخ و تمرکز یابد آثار و توابع ضروری آن صفت، در آخرت نیز بر وی مترتب گردد همان طور که هر صفتی که در این عالم در نفس روی دهد و یا راسخ گردد آثار و از قبیل آنچه در مثال مذکور بیان کردیم بر وی مترتب گردد).

اشراق هشتم: در تعیین محل آلام و لذات در دنیا و آخرت تا برای اشخاص با بصیرت مکشوف گردد که چه چیز از انسان در سرای قیامت محسوس خواهد شد بدان که جمیع آنچه از انواع رنج و المها که بر اعضا و جوارح انسان عارض می گردد اعضا و جوارح کلیهٔ آنها را در ذات خویش و برای خود گوارا می پندارد (یعنی هر درد و المی که بر هر عضوی از اعضای انسان عارض می گردد بالاخره آن عضو آن درد و الم را در ذات خویش گوارا و قابل تحمل می پندارد هر چند که به طور ظاهر درد و الم است و عضو از عروض آن متألم و دردناک می گردد) و به خاطر همین است که رنجها و دردها را عذاب می نامند زیرا اعضا و جوارح آنها را به گوارایی در خویش می پذیرند، همان طور که نگهبانان جهنم یعنی خزنهٔ جهنم آتش جهنم و سوزش و رنج و الم آن را بر خویش گوارا می دانند و از نگهبانی و مراقبت جهنم رنج نمی برند. و هر کس که در دار عذاب و محل عقاب وارد شد چنین نیست که از ورود در آنجا

رنج ببرد و معذب و معاقب گردد، بلکه بسا اوقات، محل عذاب و عقاب را برای خویش گوارا و مطبوع می داند مانند سَدَنه و زیانیه که نگهبانان و آتش افروزان جهنم اند و یا مانند زندانیانها و تون تابها که با زندانبانی و تون تابی خو گرفته اند.

و همچنین است حال قوای موجود در اعضا و جوارح انسان که خدای متعال آنها را محلی برای انتقام گرفتن از نفس (یعنی نفس ناطقه) قرار داده است، یعنی آن نفسی که همواره بر آن قوا حکوت کرده و آنها را به فرمان خدا مسخر و مقهور امر و فرمان خود قرار داده بوده است. یعنی همچنین است حال قوای جوارح نسبت به آلام و رنجهایی که بر آنها وارد می گردند، به علت آنچه که نفس در مملکت خویش و مواضع تصرفات خویش (یعنی بدن و قوای بدنی) مشاهده می کند و به علت آنچه از مدرکات که از طریق حواس پنجگانه به وی منتقل می گردد. پس قوای نامبرده از ناحیهٔ آلام و رنجهای وارده بر نفس از ناحیهٔ آنان رنج نمی برد بلکه آلام و رنجها بر آنان گوارا خواهند بود.

و همچنین نفس ناطقه که محل معرفت و حکمت است همواره در دار دنیا و در دار آخرت قرین سعادت و خوشی است و هیچ سهمی از شقاوت و ناخوشی در هر دو عالم ندارد (پس او هم از مشاهدهٔ رنج و آلام وارد بر قوا و جوارح در هر دو جهان در امان است) لکن خدای بزرگ او را بر این مرکب حیوانی به نام نفس حیوانی سوار و استوار فرموده است و این نفس حیوانی برای نفس ناطقهٔ انسانی به منزلهٔ دابه و چهارپایی است که بر وی سوار شده است و برای نفس ناطقه بجز مشی و راه پیمودن بر صراط مستقیم به وسیلهٔ این نفس حیوانی، وظیفه ای نیست.

پس اگر نفس حیوانی از وی اطاعت نمود مرکبی مطیع و فرمانبر و تربیت شده است و اگر ابا کرد و نافرمانی نمود مانند مرکب و اسبی عاصی و نافرمانبر است که هرگاه صاحب آن بخواهد او را به راه راست هدایت کند نافرمانی کند و از آن راه سرپیچی نماید و همه کنان و لگد زنان به این طرف و آن طرف روی گرداند و به علت قوه و نیروی موجود در سرش که همواره آن را بشدت تکان می دهد از فرمان نفس ناطقه سرپیچی کند^{۱۲} و چون این مطلب معلوم شد پس معلوم می شود که مستحق عقوبت و عذاب در روز قیامت همان نفس حیوانیه است که مرکب نفس ناطقه است پس عذاب و عقاب بر وی وارد خواهد شد همان طور که شخص سوار بر اسب هنگامی که آن اسب نافرمانی کند و از آن راهی که صاحبش می خواهد طی کند سرپیچی کند و به

۱۲. خلاصهٔ مطلب این است که مورد عذاب و عقاب در سرای آخرت نه اعضا و جوارح است و نه نفس ناطقه. زیرا اعضا و جوارح به حکم آنکه از نوع اجسامند و جسم، قابل فصل و وصل و هر گونه فعل و انفعالی است، و ورود هر فعل و انفعال و اثری بر وی ملایم با طبع وی و مناسب با جوهر اوست. کلیهٔ آثار را در ذات خویش می پذیرد و بر وی گوارا می باشد. و اما نفس ناطقه، خود جوهری است قدسی و ملکوتی و او همواره چه در دار دنیا و چه در دار آخرت قرین سعادت و شرافت است و

راه دیگری برود آن را با تازیانه یا چوب می زند و ادب می کند. آیا نمی بینی که حدود شرعی، یعنی تأدیهاتی که شارع در مورد زنا و یا سرقت و یا تهمت معین کرده است، محل آنها همان نفس حیوانیه است که اثر ضرب و چوب و تازیانه را احساس می کند و این همان نفسی است که درد و الم قتل و قطع ید و ضرب تازیانه بر پشت را احساس می کند. پس حدود شرعی، قائم به جسم و بدن اند و محل ورود آنها جسم و بدن است ولی درد و الم و احساس آنها قائم به نفس حساسه متخیله یعنی همان نفس حیوانیه است.

و اما نفس ناطقه همواره در عالم و نشاء خویش بر سعادت و شرافت خویش باقی است (و هیچگاه معاقب و مورد عذاب و رنج و الم و ناراحتیهای وارد بر جسم نخواهد بود) و این نفس نفخه ای است از نفخات الهیه و منبعث از روح خدا که در اکثر مردم موجود نیست، ولی نفس حیوانیه نفسی است که هیچ انسانی از آن خالی نیست. خواه این نفس، نفسی سعید و سلیم و مطیع و فرمانبر نفس ناطقه باشد و یا نفسی شقی و سرکش و نافرمانبر باشد. پس نفس مطیع در سرای آخرت در مراتع و نقاط مختلف بهشت گام برمی دارد، ولی نفس عاصی و نافرمانبر، عقاب و عذاب می بیند، تا آنگاه که منقاد و مطیع گردد و اما برای اعضا و جوارح بدن، در جهنم جز نعمت ابدی چیزی نخواهد بود و حال آنکه در جهنم و سرای آخرت از نظر آنکه دائماً در حال تسبیح و تقدیس و تمجید و اطاعت از خداوند متعال اند در برابر آنچه که بر آنها در سرای دنیا قائم است یا در برابر آنچه که از حدود بر آنها اقامه می گردد، عیناً نظیر حال خزانه و نگهبانان جهنم است (در اینکه هیچگونه تأثر و تألمی از ناحیه آلام و رنجهای وارد بر آنها ندارند بلکه آنها را برای خویش مطلوب و گوارا می پندارند).

ولی انسان چنین تصور می کند که عضو بدن او به خاطر احساس الم و درد متألم و دردناک می گردد و حال آنکه چنین نیست بلکه این تألم و ناراحتی حاصل در وی به خاطر چیزهایی است از صور مکرره و ناپسند که قوه دراکه موجود در جارحه و عضو به نفس او منتقل می گرداند. آیا نمی بینی که شخص مریض هنگامی که به خواب می رود و او در عین حال زنده است و نیروی حس نیز در وی موجود است و جراحتهی که در بیداری از آن رنج می برد نیز در عضو وی موجود است، مع ذلک در هنگام خواب احساس درد و الم نمی کند. زیرا آن نیروی معنوی که درد

هیچ درد و رنج و المی در وی اثری نخواهد گذاشت زیرا نفس جوهری است مجرد و تأثیر ناپذیر از عالم و اجسام. پس ناچار باید گفت که محل ورود عذاب و الم و پذیرنده و احساس کننده آنها تنها نفس حیوانیه که مرکب نفس ناطقه است خواهد بود. ولی در سفر نفس کتاب اسفار در این مقام می گوید محل عقوبت و الم چیزی معزوم و مرکب از نفس ناطقه و نفس حیوانیه است که قبول الم و محل ورود آن نفس حیوانیه است ولی ادراک، عمل نفس ناطقه است. برای توضیح بیشتر مطالب مربوط به این مقام رجوع شود به مجلدات چهارم و پنجم کتاب علم النفس یا روانشناسی صدر المتألهین و همچنین به حواشی و تعلیقات اینجانب بر کتاب التواهد الی ربوبیه به نام ایضاح المقاصد. - م.

و الم را درک می کند. و در حقیقت آن نیرو و دارای قدرت ادراک است نه عضو و جارحه بدن. همت و نظر خویش را به جهان دیگری مصر و فدا داشته و صورت خویش را از عالم شهادت به عالم برزخ گردانیده لذا در این هنگام (در هنگام خواب) هیچ خبری از درد و رنج ندارد. ولی هنگامی که همین شخص مریض از خواب بیدار شد و به عالم شهادت بازگشت و در منزلگاه حواس نزول نمود مجدداً دردها و رنجها و المهای وارد بر وی عودت می کند و مجدداً آنها را در خود احساس می کند.

پس اگر در برزخ (یعنی عالم بعد از مرگ) بر آن اوصاف و احوال نامبرده باقی ماند، یا در عالم خواب و کابوس وحشت انگیزی بسر می برد که از آن متألم می گردد و یاد عالم خواب و رؤیای بهجت انگیزی خواهد بود که از آن متنعم می گردد پس نعمت یا درد و الم با این انسان به هر سرا و عالمی که انتقال یا بد منتقل می گردد؛ و همچنین است حال این انسان در سرای آخرت که بعد از گذشتن از برزخها است. پس تو ای خواننده کتاب به آنچه گفتیم متنبه شو و چشم دل خویش را به آن نور و فروغی که در قلب تو از گفتار خویش افکندیم بصیر و بینا بدار.

اشراق نهم: در بیان حشر بقیه حیوانات

قبلاً بدین نکته اشاره کردیم که از برای هر موجودی حشری است و بازگشتی به جهان دیگری. و گفتیم که حشر هر چیزی و بازگشت آن به همانجایی است که از آنجا آمده است. پس هر کس دانست که از کجا آمده خواهد دانست که به کجا خواهد رفت. پس حشر اجساد به سوی اجساد است و حشر نفوس به سوی نفوس.

ما بین حکما در مورد حشر نفوس حیوانات در عالم آخرت اختلاف است و روایات و احادیث صادر در این باب نیز مختلف و متفاوتند. به عقیده ما حق در این مطلب این است که قابل به تفصیل بشویم. بدین معنی که اگر در بعضی از حیوانات درجه و مرتبه ای مافوق درجه نفوس حساسه وجود داشته باشد، که آن درجه عبارت است از درجه نفوس متخیل بالفعل، یعنی نفسی که می تواند متصورات خویش را به خاطر بیاورد، بعید نیست که درباره این نفوس معتقد بشویم به اینکه آنها به سوی بعضی از برازخ، حشر و ارتقا یابند. و اما حشر نفوس حساسه یعنی نفوسی که فقط دارای مرتبه احساس اند نه مرتبه تخیل، عیناً مانند حشر قوای نفسانیه است، زیرا حشر آن قوا در سرای آخرت به سوی رب النوع خویش و فرمانفرمای لشکر یان خویش است که مقصود نفس است. همان طور که فیلسوف اول یعنی ارسطو در کتاب اثولوجیا بیان کرده است. و همچنین است نفوس نباتیه هنگامی که از درختها قطع علاقه کنند. همان طور که در مباحث مربوط به صور مفارقة و حشر مقلدین و پیروان بدانجا که پیشوایان آنان و مجتهدین محشور می گردند به تفصیل بیان گردید. نظیر حشر قوای نفسانیه نفس ناطقه به سوی همان

نفس ناطقه. و بدین نکته و نظیر آن در آیه شریفه «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» (ولشکر سلیمان از جن و انس و طیر نزد او محشور شدند و فرایکدیگر آمدند - سوره نمل، آیه ۱۷) اشاره شده است. و نیز آیه شریفه «وَالطَّيْرِ مُحْشَوَةٌ كُلُّ لَهْ أَوَّابٌ» (و طیر را مسخر گردانده که با داود تسبیح می گفتند و همه بازگردنده به سوی خداوند بودند - سوره ص، آیه ۱۹) ناظر بر این نکته است.

اشراق دهم: در بیان اینکه برای باطن انسان در این عالم تنوع و دگرگوئیهای است همان طور در ظاهر وی تنوع و دگرگوئیهای است در روز قیامت

حق تعالی پیوسته در دار دنیا بر قلوب افراد بشر تجلی می کند، بدان گونه که درون قلب و خاطر انسان به واسطه آن تجلی دگرگون می گردد و اینکه تنوع خاطر و دگرگوئیهای ناشی از تجلی الهی در انسان به آن گونه است که غالباً از آن آگاهی ندارد مگر اهل الله و اولیای خدا. همان طور که آنان به خوبی می دانند که اختلاف و تفاوت صوری که در دنیا و آخرت در جمیع طبایع ظاهر و آشکار می گردد، بجز تنوع و دگرگوئیها نخواهد بود و می دانند که باطن انسان در آخرت همواره ثابت و غیر متغیر است زیرا باطن او عین (یعنی مانند) ظاهر صورت دنیوی اوست که تبدیل و تغیر در آن مخفی و نامعلوم است (مگر بر جمعی از بزرگان اهل حکمت و شهود) و باطن او در آخرت عین ظاهر اوست (که بدان صورت در آخرت نمودار می گردد، چنانکه قبلاً در مورد معاد نفوس در حدیث منقول از پیامبر اکرم - ص - به تفصیل بیان گردید) و بنابراین تجلی الهی برای او دائماً بالفعل است و لذا ظاهر او در هر لحظه تغیر می کند به حکم حرکت جوهریه و این همان خلقت جدید و آفرینش لحظه به لحظه ای است که بیشتر مردم از آن غافل و در اشتباه و غفلت بسر می برند همان طور که باطن او در دنیا متنوع و دگرگون می گشت و به صوری که تجلی در وی واقع می شد رنگ می پذیرفت.

پس همچنین است درباره هر موجودی که دارای ظاهری دنیوی و باطنی اخروی است. پس اصل و منشأ کلیه حرکات و تنوعات در هر چیزی از ناحیه باطن آن چیز است که آن باطن بر ظاهر آشکار وی مستور و پنهان است (و چون قوه خیال محل تطورات و موطن تصورات و انعکاس صور خیالیه است، و از طرفی قدرت الهیه، قاهر و قادر بر تنوع و دگرگوئی تجلیات خود است، همان طور که قوه خیال قادر بر تصویر انحای اقسام مختلف تخیلات است، لذا قوه خیال و قوه قاهره الهیه که دائماً در تجلی و تنوع تجلیات است از این جهت باهم شباهت دارند. پس این تشابه و تماثل (از نظر اهل عرفان و بصیرت)، همان تضاهی خیالی است مابین قوه خیال و قدرت الهی زیرا که قوه خیالیه چنان آفریده شده است که شباهت با عالم قدرت الهیه دارد، نهایت اینکه این نیروی عظیم خیالی در عالم آخرت ظاهر و آشکار است (بدان گونه که

در مبحث معاد نفوس به تفصیل بیان گردید) و در دار دنیا مخفی و مستور است. پس برای این قوه شتون و اطواری است گوناگون که شتون و تجلیات الهی در پی او و از نظری تابع او خواهند بود (زیرا ظهور تجلیات بر اساس استعدادات و درجات و مراتب نفوس است) همان طور که در آیه شریفه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (هر روز او در شأن دیگری است - سوره الرحمن، آیه ۲۹) بدان تصریح شده است.

و بدان که خدای متعال احدی الذات و موجودی است در صفت و جوب وجود یگانه و با وحدت ذات جامع جمیع صفات و کمالات است و از هر گونه تغیر و تکرری منزّه و مبرا است و او در عین حال دارای اسماء کثیر و جهات کثیری است (که بر حسب هر اسمی از اسماء و به مناسبت هر جهتی از جهات، مظهری از مظاهر وجود از ناحیه ذات مقدس او تجلی می کند) و تجلی او بر هر چیزی بر حسب خصوصیت آن چیز و مناسب با اوست. پس تجلی نمی کند بر عالم مگر بدانگونه که مناسب با عالم است و کلیه عالم با آنچه در اوست در ذات و حقیقت خود ثابت و در جهت ترکیبات و حرکات و ازمنه و اوقات متغیر است. همان طور که انسان از حیث جوهر و ذات خود ثابت و عاری از تغیر است ولی از حیث تأثرات و انفعالات و کیفیات وارد بر وی از قبیل خجالت و ترس و صحت و مرض و رضا و غضب متغیر و متنوع است و همین انسان در جمیع احوال و اوصاف نامبرده بر ذات و فطرت و جوهر ماهیت خویش باقی و برقرار است و هویت او از نظر ذات و هویت وی تغیر ناپذیر است.

پس این انسان موجودی است ثابت و غیر متغیر و همین انسان در عین حال نیز همان انسان متبدل و متغیر است. پس بدان که حقیقت ثبوت بر اساس تنوع است و حقیقت بقا بر مبنای تبدل و تغیر است (زیرا ثبات و بقای حقیقت انسانیت، بر اساس سیر و سلوک و تنوع در سیر صعودی در مراتب کمال و ارتحال از هر مقامی نازل به مقامی کاملتر است) و این سری است از اسرار که هم واضح و آشکار و هم در عین حال مخفی و مستور است. سری که ما کراً (در این کتاب و سایر کتب خویش) بدان اشاره کردیم و ادله و براین قاطعی بر ثبوت آن اقامه نمودیم تا مگر آنان که شایسته درک و فهم آن هستند به درک آن نایل گردند و از آن در بسیاری از مسائل منتفع شوند.

اشراق یازدهم: در بیان اینکه کدام جسم از اجسام در عالم آخرت با ارواح مدبر در آنها محشور می گردند و کدام جسم در آخرت محشور نخواهد شد

بدانکه ارواح و نفوس مادامی که ارواح و نفوس اند (و از قید تعلق به جسم رهایی نیافتند) آنی از تدبیر و تصرف در اجسام خویش عاری و منصرف نخواهند بود و اجسام بر دو قسم اند: یکی جسمی که نفوس در آنها تصرفی می کند به نام تصرف اولی ذاتی و بدون واسطه. دیگری

اجسامی که نفوس و ارواح در آنها تصرف می کنند، تصرفی ثانوی و بالعرض و به واسطه جسم دیگری قبل از آن جسم که نسبت وی به روح نزدیکتر است.

قسم اول جسمی است که بدین حواس پنجگانه ظاهری محسوس نمی گردد، زیرا آن جسم از آن حواس پنجگانه همواره غایب و مستور است؛ چه حواس پنجگانه فقط در اجسامی مؤثرند که آن اجسام حامل آن حواس و از جنس همین اجسام محسوس اند که به منزله قشر و غلاف اند برای آن حواس، خواه آن اجسام (که مورد تأثیر حواس اند) بسیط باشند، مانند آب و هوا، و یا مرکب باشد، مانند موالید و خواه آن اجسام لطیف باشند مانند ارواح بخاریه، و یا کثیف باشند مانند این ابدان لحمی حیوانی (که از جنس گوشت ترکیب یافته اند) و اجساد نباتیه. زیرا کلیه این اجسام از جنس اجسامی که نفوس در آنها تصرف می کند و آنها را به کار می گمارد نیستند مگر به واسطه جسم دیگری.

و اما قسم دوم از اجسام که محل تصرف نفوس و تدبیر آنها اند، آنها اجسامی هستند از جنس اجسام نوریه آخریه که همواره زنده اند و هیچگاه قابل و پذیرنده مرگ و نابودی نخواهند بود و این اجسام از حیث رتبه و درجه وجود از این اجسام دنیویه شفاف و درخشانی که در این عالم یافت می شوند (از قبیل آینه و آب و هوا و آتش) به مراتب بالاترند و همچنین بالاتر و برتر اند از آن اجسامی که در سازمان بدن حیوان و انسان به نام روح حیوانی نامیده می شوند. زیرا همین روح حیوانی جسمی است از نوع اجسام دنیوی. هر چند که از سایر اجسام دنیوی و در مقام مقایسه با آنها شریفتر و لطیفتر است؛ و لذا به سرعت در معرض استحاله و اضمحلال قرار می گیرد (و قابل دوام و بقا نیست) و ممکن نیست که او را در آخرت محسوس کنند و آن جسمی که اکنون مورد بحث ماست (و ما آن را مورد تصرف نفوس دانستیم) از جنس اجسام اخروی است و جسمی است که با نفوس محسوس می گردد و با نفوس متحد است و با بقای نفوس باقی است.

و اما بر اراخ علویه (یعنی اجرام فلکیه)، آنها در حقیقت عین صورت جسمیه عاری از ماده اند و بنا بر این چنین به نظر میرسد که حکم ارواح مدبره (یعنی نفوس متعلق به آنها) عیناً مانند حکم ارواح مدبره یعنی نفوس ناطقه در باره اجسام خیالیه است. و همچنین تصرف ارواح مدبره در اجرام فلکیه عیناً مانند تصرف نفوس ناطقه ما است در قوه خیالیه ما. زیرا اجسام فلکیه نوریه، همان طور که بزرگان اهل کشف بدان تصریح کرده اند دارای قوه خیالیه جداگانه نیستند، بلکه آنان خود عین خیال و نیروی خیالی اند، و همان طور که هیچگاه خیال انسان از صورتی خالی نیست (بلکه همواره صورتی در قوه خیال جلوه گر است) همین طور ذات ملک مدبر اجرام فلکیه (یعنی نفوس متعلق به آنان) هیچگاه از صورتی عاری و خالی نخواهد بود و صورت فلک (یعنی همان صورت جسمیه شفاف نورانی) برای ذات ملک و نفس مدبر وی عیناً

مانند قوه خیال است برای ذات انسان، یعنی نفس ناطقه او. و مسلم است که این رنگ کیودی (و باصطلاح رنگ آبی آسمانی) که از دور محسوس و مشهود ماست، صورت آسمان یعنی جرم فلکی نیست و همچنین این انوار محسوس به حس باصره ما، آن انوار موجود در سرای قیامت نخواهند بود، بلکه این اجرام شفاف نورانی در روز قیامت منکسف و محو و نابود می گردند. پس آنچه که گفتیم علم و دانشی است شریف که به وسیله آن کیفیت حشر اجساد در روز قیامت معلوم خواهد شد.

زیرا پرنده و سایر حیوانات هرگاه در يك محلی به وسیلهٔ چوب و یا هر آلت دیگری مضروب و یا مجروح شدند، بی‌درنگ از آن موضع فرار می‌کنند و دیگر بدان موضع و محل بازگشت نمی‌کنند. زیرا این پرنده یا حیوان به منزل دوم و مرتبهٔ دوم رسیده است که آن مرتبه عبارت است از حفظ و نگاهداری صورت خیالی اشیا بعد از غایب شدن آن اشیا از حواس پنجگانه.

پس مادام که انسان در این مقام و منزلت است، هنوز حیوانی است فاقد ادراک و شعور و ناقص. و نهایت حد او در این مرتبه این است که از آن چیزی که يك مرتبه از آن آزار و اذیت دیده است فرار کند و تا زمانی که از چیزی متأذی و متأثر نشده است، نمی‌داند که آیا آن چیز از جمله چیزهایی است که بایستی از آن فرار کند یا خیر.

بعد از این مرتبه یعنی مرتبهٔ سوم، درجه و مرتبهٔ موهومات است و انسان در این منزل و مرتبه، حیوانی است کامل در حیوانیت، مانند اسب من باب مثال، که در درجهٔ حیوانیت و توجه به پاره‌ای از موهومات، مرتبهٔ کاملی دارد. زیرا اسب همواره از شیر هراس دارد و در هر آنی که او را از دور ببیند فوراً وحشتزده شده و از آن ناحیه می‌گریزد، هر چند تا به حال از شیر به‌وی آسبی نرسیده باشد. پس تنفر او از شیر موقوف و مشروط به تأذی و آسیب دیدن از او شخصاً نیست. بلکه گوسفند که برای اولین مرتبه گرگ را می‌بیند بی‌درنگ می‌ترسد و از وی فرار می‌کند و حال آنکه همین گوسفند شتر و گاورا که جثه آنها به مراتب از گرگ بزرگتر است و شکل و قیافه آنها وحشت‌آورتر است می‌بیند و ابتدا از آنها ترس و وا همه‌ای ندارد زیرا در طبیعت شتر و گاو خوی ایداء و آزار نهفته نیست.

تا بدین حد هر انسانی که دارای درجات نامبرده به خصوص مرتبه و درجهٔ سوم باشد، با حیوانات و بهایم سهیم و شبیه و شریک است. و بعد از طی مراتب مذکور (به خصوص طی منزل سوم) آنگاه به عالم انسانیت ارتقا می‌یابد. پس ادراک می‌کند اموری را که در حس و خیال و وهم نگنجند و از امور آینده که هنوز به وقوع نپیوسته‌اند نیز می‌ترسد و مراقب آنها است و ترس و حراست او منحصر در امور عاجل و زودرس نیست و نیز اموری را که از حس و عالم وهم و خیال غایب و مستوراند ادراک می‌کند (که مقصود صور عقلیه و صور کلیه‌اند) و این انسان در چنین حالی طالب سرای اخروی و جوایب بقای ابدی است (و از این جهان و لذایذ آن به کلی و یا آنچه که زاید بر ضرورت و لزوم حیات دنیوی است چشم می‌پوشد) و از این جاست که اسم انسانیت به حقیقت بر وی صدق می‌کند.

و این حقیقت یعنی حقیقت انسانیت همان روح منسوب به خدای متعال است که در آیه شریفه «فَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (سپس از روح خویش در او دمیدم - سوره ص، آیه ۷۲) بدان تصریح شده است و در همین عالم درهای ملکوت بر روی وی بازمی‌گردد و بالتیجه ارواح مجرد از قالبهای جسمانی را بادیهٔ ملکوتی مشاهده می‌کند و مقصود من از این ارواح، حقایقی

مشهد پنجم

بحث دربارهٔ نبوات و ولایات

شاهد اول

در اوصاف نبی (ص) و خصوصیات وی

اشراق اول: در بیان درجهٔ نبوت نسبت به سایر درجات انسان

بدان برای انسان درجات و مقامات مختلف و متفاوتی است که بعضی از آنها حسی و مربوط به عالم محسوسات است، و برخی خیالی و در صحنهٔ خیال است و بعضی دیگر فکری و عقلی و مربوط به عالم فکر و اندیشه و ادراکات عقلی است؛ و بعضی دیگر شهودی و مربوط به عالم شهود و عیان است و این درجات و مراتب نامبرده در ازاء و قبایل عوالمی است که طبق ترتیب و نظام عالم وجود قرار گرفته و همان طور که می‌دانیم بعضی از این عوالم فوق عالم دیگری و برتر از اوست.

پس نخستین منازل نفس انسانی، درجهٔ محسوسات و سیر در عالم اجرام و اجسام و مادیات است. لذا مادام که انسان در این منزل جسمانی است حکم او عیناً مانند حکم کرمی است که در جوف زمین می‌خزد، و یا مانند حکم پروانه‌ای است که در هوا پرواز می‌کند. زیرا، درجه و مرتبهٔ پروانه از درجه و مرتبهٔ احساس بالاتر نرفته و حتی دارای مرتبهٔ تخیل و نیروی خیال و قادر بر حفظ و نگاهداری صورت خیالی نیست و اگر پروانه دارای قدرت تخیل و حفظ صورت خیالی خویش می‌بود، پس از احساس سوختن از شعلهٔ شمع و یا هر آتش افر و خسته‌ای، مجدداً خویشتن را به طرف آن شعله و آن آتش افر و خسته شده سوق نمی‌داد. چه در نخستین مرتبهٔ نزدیک شدن به آتش و شعله افر و خسته شمع، سوختن را احساس نموده بود.

بعد از درجهٔ احساس، درجهٔ خیال و تخیلات و ادراکات خیالی است و مادام که انسان در این درجه و مرتبه است حکم او حکم پرندگان و سایر حیوانات بیشعور و فاقد ادراک عقلی است.

است عاری و مجرد از کسوت تلبیس و حجابها و پرده های اشکال گوناگونی که چهره حقیقت را می پوشانند. و این صور عقلیه مجردة حقیقه همان صور مفارقه ای هستند که بزرگان حکما و اصحاب معارج الهیه از اساطین و رؤسای پیشینیان اهل سیر و سلوک و عرفان و حکمت آنها را به چشم خویش (در عالم خلسه و توجه کامل به ناحیه جناب قدس الهی) مشاهده کرده اند. چنانکه افلاطون الهی از خویشتن و درباره خویش حکایت می کند و همچنین سقراط حکیم، آن عارف ربانی و فیثاغورث و انبازقلس حکیم بزرگ و سایرین دیده اند و مشاهدات خویش را در کتب و رسایل خود نقل کرده اند. و همچنین ارسطاطالیس معلم اول و سر سلسله حکمای مشائین نیز این صور قدسیه الهی را مشاهده کرده است. چنانکه کتاب او که به نام اثولوجیا معروف است، بر این مشاهده دلالت دارد (و مشاهدات خویش را در آن کتاب بیان می کند). و این عالم (یعنی عالم ارواح عالی و عقول مجرد و صور مفارقه) عالمی است بسیار گشاده که برای میدان فسحت و انهیاتی نیست و عالمی است مشتمل بر اسرار الهی؛ و سیر و سیاحت در این عالم بینهایت مانند سیر و سیاحت بر روی آب و دریای بیکران است؛ و ما بدین جهت سیر و سیاحت در آن جهان عقلی را به سیر و سیاحت بر روی آب دریا تشبیه نمودیم که آن جهان جهانی است سراسر مملو از حیات حیوان عقلی (یعنی حیوانی که جسم و روح آن سراسر عقلانی و مشتمل بر حیات عقلی است. همان طور که آب مایه حیات موجودات این عالم است) و برای این عالم عقلی طبقات بسیاری است که نخستین طبقه آن به منزله زمین آن عالم است و سقف عالم جسمانی است که در زیر آن عالم قرار گرفته است. همان طور که زمین بهشت، کرسی است و سقف بهشت عرش رحمان است. سپس همین انسان ترقی می کند و از این مقام به مقامی بالاتر و از این طبقه به طبقه ای عالیتر ارتقا می یابد که مثال و همانند او در این جهان، حرکت کردن در هوا و پرواز در فضا است.

و لذا هنگامی که به رسول اکرم (ص) گفتند که عیسی (ع) بر روی آب راه می رفت آن حضرت فرمود: اگر یقین و ایمان او زاید بر این بود هر آینه از آب گذشته در هوا و فضا پرواز می نمود. و اما سیر و سیاحت در عالم محسوسات و راهپیمایی در اطراف و اکناف آنها (و دلبستگی به آنها) در مثل عیناً مانند راهپیمایی بر روی زمین و گردش و سیاحت در اطراف او است زیرا این عالم یعنی عالم محسوسات همگی به منزله زمین اند برای عالم ارواح. و مابین زمین (که عالم اجرام و محسوسات و به منزله زمین برای عالم ارواح است) و آب (که عالم ارواح و به منزله آسمان برای این زمین است) عالم دیگری است به منزله کشتی (برای کسی که قصد سیر و سلوک و راهپیمایی در این کشتی دارد و این عالم به اعتباری عبارت است از عالم معانی جزئی که مابین معانی کلیه و محسوسات قرار گرفته اند. همان طور که مابین زمین و آب يك کشتی وجود دارد که بر روی آب استوار گردیده و وسیله سیر و مسافرت بر روی آب است و

راکب و مسافران آن کشتی همواره مابین راهپیمایان بر روی زمین و راهپیمایان بر روی آب است؛ و به اعتبار دیگری عالم خیال است که تجسم دهنده صور جزئیة محسوس به حواس ظاهری است. زیرا عالم خیال عالمی است مابین حس و عقل و نزدیکترین عوالم است به عالم حس و این عالم خیال، خود به منزله کشتی است برای آنان که قصد مسافرت در اطراف و اکناف زمین محسوسات دارند).

و از همین عالم یعنی عالم معانی جزئی و یا عالم خیال درجات و مقامات و مراتب شیاطین تولد یافته و به وقوع می پیوندند، تا به این حد که اگر زمانی انسان از عوالم بهایم گذشت، به عالم شیاطین که عالم موهومات است قدم می گذارد و سپس از این عالم به عالم ملائکه روحانی سفر می کند؛ و قبلاً بدین نکته اشاره کردیم که برای وهم و قوه واهمه عالمی خارج از عوالم سه گانه نیست. زیرا مدرکات وهم بجز مدرکات خیال و یا مدرکات عقل چیز دیگری نیست و همواره مدرکات وهم امری است بین مدرکات خیال و مدرکات عقل و برای آن جایگاه مخصوصی نیست.

پس همچنین است حکم عالم وهم در برابر عالم خیال و عالم عقل. پس مآل و بازگشت شیاطین و فرزندان و لشکریان آنان به هلاکت و سقوط در جهنم اشرار است. و این عوالم نامبرده (یعنی عوالم سه گانه) همگی منزلگاههای مختلف و متفاوت هدایت اند (که طبعاً هر انسانی بدان منازل سوق داده و راهنمایی می شوند) و لکن هدایت حقیقی، یعنی هدایت منسوب به خدای متعال، فقط در عالم اخیر یعنی عالم ارواح یافت می شود. همان طور که در آیه شریفه «قل ان الهدی هدی الله» (بگو هدایت، همانا هدایت الهی است - سوره انعام، آیه ۷۱) به آن تصریح شده است.

پس مقام و منزلت هر انسانی در بلندی و پستی به قدر مقام و مرتبه ادراك اوست؛ و این همان معنا و مقصود امیر المؤمنین علی علیه السلام است که می فرماید «الناس ابناء ما يحسبون» (هر کس در بند اندیشه ای است که دارد). پس انسان در همین صورت انسانی، همواره مابین یکی از این امور قرار خواهد داشت. یعنی یا در درجه و مرتبه کرمی است در جوف زمین و یا در درجه و مرتبه حیوان سبع درنده و بی شعوری است از قبیل شیر و ببر و پلنگ و یا گاو و گوسفند و یا در درجه و مرتبه حیوانی است متفلس و یا بنده مانند اسب و یا در درجه و مرتبه شیطانی است اغوا کننده و سپس اگر از این درجات و مراتب گذشت از سنخ ملائکه می گردد.

و برای ملائکه نیز درجات و مقاماتی است چنانکه خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «و ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» (هیچکس از ما نیست که مقام معینی نداشته باشد - سوره صافات، آیه ۱۶۴). پس گروهی از این ملائکه، ملائکه ارضیه اند (که مأمور انجام اعمال و افعال صادر از موجودات ساکن کره زمین و قوای نهفته در آنها می باشند) و گروهی از آنها ملائکه سماویه اند

(که مأمور تدبیر و تأثیر در اجرام سماوی و تنظیم حرکات آنها می باشند) و دسته ای از آنان مقرر بین درگاه الهی اند که از توجه به آسمان و زمین منصرف و برتر و بالاتر اند و هم خویش را مصروف ملاحظه و توجه کامل به جانب حضرت الوهیت کرده اند و همواره در دار بقا و جوار قرب الهی به سر می برند زیرا ملحوظ و منظور آنان تنها لقای خدا و مشاهده وجه باقی اوست (اینها که شمر دیم از جسمانیات و روحانیات آنان اند که همواره در مسیر ارتقا و سیر و سلوک به جانب آخرت و یا به حریم قدس ربوبیت رهسپارند و برای آنان زوال و فنا بی نیست) ولی ماسوای آنان از آسمان و زمین و آنچه در آنها و یا متعلق به آنها است همگی فناپذیر و معدوم خواهند شد و این است معنی آیه شریفه «كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَاَن. وَ يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (هر آنکس که بر روی زمین است نابود می گردد و وجه الله که ذوالجلال والا کرام است باقی می ماند - سوره الرحمن، آیات ۲۶-۲۷).

و این عوالم نامبرده از ابتدا تا به انتها همگی منازل مسافرت انسان اند از عالمی به عالمی دیگر، و از جهانی به جهان دیگر؛ تا بدین وسیله از حضيض درجه بهیمی به اوج درجه ملکی ارتقا یابد، و از درجه ملائکه به درجه عشاق الهی و آنان که سر بر آستان قدس ربوبی نهاده اند و گرداگرد حریم کبر یایی او می گردند و هم خویش را منحصر در ملاحظه جمال حضرت الهی مصروف داشته اند و دائماً به تسبیح و تقدیس او مشغولند و آنی خستگی در آنها مشاهده نمی گردد، ارتقا یابند و این غایت و منتهی و آخرین درجات کمال انسانی است و مقامی است که انبیا و اولیای عظام در وی سهیم و مشترکند و به زودی فرق مابین نبی و ولی خواهد آمد.

اشراق دوم: در بیان اصول معجزات و خوارق عادات

قبلاً در مباحث گذشته یاد آور شدیم که انسانی که از جهت مبادی ادراکات سه گانه یعنی قوه احساس و قوه تخیل و قوه تعقل به سرحد کمال رسیده است، جوهر ذات او از عوالم سه گانه یعنی عالم احساس و عالم تخیل و عالم تعقل التیام و انتظام یافته است. و نیز ثابت شد که هر صورتی از صور ادراکیه خود قسم خاصی است از وجود و اینکه برای هر یک از این صور قوه و استعدادی و نیز مرتبه تمام و کمالی است و مرتبه کمال عبارت است از اینکه شیء از قوه به فعلیت برسد. بنابراین کمال تعقل در انسان اتصال اوست به ملاء اعلی، و مشاهده ملائکه مقرر بین. و کمال قوه مصوره، انسان را می رساند به مرتبه مشاهده اشباح و صور مثالی و تلقی و دریافتن مغیبات و اخبار جزئی از آنان، و اطلاع یافتن بر حوادث گذشته و آینده. و کمال قوه حساسه موجب شدت تأثیر وی در مواد جسمانی بر اساس وضع و محاذات فی مابین حس و مواد جسمانی می گردد. زیرا قوه حس مساوی با قوه تحریکی است که موجب انفعال و تأثر مواد و خضوع و خشوع قوه جرمانی و اطاعت و انقیاد لشگریان بدن (یعنی قوای نهفته در وی)

می باشد و کمتر انسانی است که در وی کلیه قوای سه گانه نامبرده در وی جمع گردد. پس هر کسی که برای وی مقام و مرتبه جامعیت در جمیع مراتب کمالیه این نشأت سه گانه اتفاق افتاد چنین کسی دارای رتبه خلافت الهیه و استحقاق ریاست بر خلق خواهد بود و این شخص رسول و مبعوث از طرف خدا است که به وی وحی می رسد و به وسیله معجزات مورد تأیید خدا است و خدا او را بر دشمنان یاری می دهد. پس چنین کسی خصایص سه گانه را دارا است.

اشراق سوم: در شرح خصایص سه گانه

اما خصلت نخستین این است که نفس ناطقه او در جهت قوه نظریه به مرتبه اعلای صفا و درخشش برسد، تا بدانجا که شباهت کامل به روح اعظم، یعنی عقل کلی عالم، پیدا کند و بالنتیجه با روح اعظم اتصال کلی یابد هر گاه که بخواند، بدون آنکه نیازی به فکر و تأمل زیادی داشته باشد، تا در نتیجه اتصال به روح اعظم علوی لذتی بدون وساطت تعلیم بشری بر وی افاضه گردد. بلکه تا آن حد که نزدیک است به اینکه روغن عقل منفعل (یعنی عقل پذیرنده و گیرنده علوم و صور عقلیه) او به علت شدت استعداد و قابلیت، به نور عقل فعال که از درون ذات و باطن مقدس وی بیرون نیست شعله ور گردد هر چند شعله های آتش فروزنده و نایره تعلیم بشری به وسیله بادزن فکر و بادست بحث و تکرار و مرور در مسایل علمی با وی لمس و تماس نکند (همان طور که در آیه شریفه «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُّورٍ وَاللَّهُ يَهْدِي لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ» - سوره نور، آیه ۳۵ - بدان اشاره شده است) زیرا نفوس در درجات حدس و اتصال به عالم نور مختلف و متفاوتند.

بعضی از نفوس، نفوس زکیه ای هستند که در اکثر مقاصد مهمه علمی، بلکه در جمیع مسایل علمی نیازی به تعلیم غیر ندارند و بعضی از نفوس، نفوسی هستند غبی و تیره و کدر که در افکار و تصورات خویش رستگار و موفق نمی گردد و نیز تعلیم و ارشاد هم در وی مؤثر نیست. تا بدانجا که به پیامبر اکرم (ص) درباره آن نفوس در قرآن مجید خطاب می شود و خدای متعال به پیامبر گرامی درباره آن نفوس می فرماید «انك لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» (تو نمی توانی هر کس را که دوست داری هدایت کنی - سوره قصص، آیه ۵۶) و ما انت بمسمع من فی القبور (و تو شنوایانده پیام ایمان به دلمردگان نیستی - سوره فاطر، آیه ۲۲) و فانك لَا تسمع الموتی وَلَا تسمع الصم الدعاء» (و تو شنوایانده پیام ایمان به مردگان یا دلمردگان و شنوایانده سخن به کران و گنگان نیستی - سوره روم، آیه ۵۲) و این به علت این است که هنوز به درجه استعداد و قابلیت حیات عقلیه نرسیده اند، و بالنتیجه برای آنان گوش باطنی که بتوان به وسیله آن کلام معنوی را شنید، ندارند. و بعضی از نفوس نفوسی هستند که کما و کیفادارای حدسی شدید و کثیر اند و با سرعت

به عالم ملکوت اتصال پیدا می کنند به طوری که به وسیله حدسی که در خود اوست اکثر معلومات را در زمان بسیار کمی ادراک می کند، ادراکی شریف و نورانی و ایشان صاحب نفس قدسیه اند.

و همان طور که مراتب افراد بشر در جهت نقصان فطرت و خمود نور فطرت به حدی می رسد که فاقد حدس و فکر است و انبیاء از ارشاد و هدایت آنان عاجز و ناتوان خواهند بود، همین طور در جهت کمال و قوه حدس و شدت اشراق به مرتبه نفس قدسیه نایل می گردد که به قوه حدس خویش در زمان بسیار کمی به کلیه معقولات و علوم و صور عقلیه بدون تعلم نایل می گردد، و بالنتیجه اموری را ادراک می کند که سایر افراد بشر از درک آن امور عاجز و قاصر اند، مگر به تعب و مشقت فکر و تحمل ریاضت در زمان طولانی. و به چنین شخصی که صاحب این نفس قدسیه و مرتبه عالی کمال انسانی است، نبی یا ولی گفته می شود و این قدرت و توانایی سیر و عروج به اعلی مراتب علم و کمال، عالیتین اقسام معجزه یا کرامت است و این امر از جمله ممکنات نادر الوقوع است که در اقل افراد بشر یافت می گردد.

و اما خصلت دوم این است که قوه متخیله وی آنچنان قوی باشد تا بدان حد که در عالم بیداری عالم غیب را به چشم باطنی خویش مشاهده کند و صور مثالی غیب از انظار مردم در برابر او متمثل گردد، و اصوات و کلمات و جملات محسوسه را از ناحیه عالم ملکوت اوسط در مقام و مرتبه «هور قلیا» و یا غیر این مقام و مرتبه به گوش خویش بشنود. و این شخص آن صورتی را که مشاهده می کند و در نظرش متمثل می گردد، ملکی است حامل وحی (به نام جبرئیل و یا به نام دیگری) و آنچه را می شنود از دهان آن ملک، خود کلامی است منظوم و ساخته و پرداخته از ناحیه خداوند و یا کتابی است در صحیفه و اوراقی. و این مقام، مقامی است مختص به شخص نبی و شخص ولی در این مقام با وی شرکت ندارد برخلاف خصلت اول.

و اما خاصیت سوم عبارت است از قوه و قدرت بسیار مؤثری در ذات نفس از ناحیه جزء عملی (نه جزء علمی) و از ناحیه قوای تحریکیه نفس بدان سان که قادر بر تأثیر بر هیولای آدم باشد. بدین گونه که صورت را از ماده جدا کند و یا صورتی را به ماده پیوشاند (همان طور که در معجزات منسوب به انبیای عظام از قبیل ازدها شدن عصا به دست موسی - ع - و احیای اموات و شفای امراض به دست عیسی - ع - و هزاران معجزات دیگر محیر العقول منسوب به حضرت خاتم النبیه (ص) هم در قرآن مجید و هم در اخبار و احادیث نقل شده است).

پس صاحب این مقام یعنی پیامبر (به واسطه داشتن قوت نفس در جهت جزء عملی و قوای تحریکیه) می تواند مؤثر باشد در اینکه هوای صاف و شفاف را به هوای پر از ابر متراکم تبدیل کند و قادر است بر اینکه به يك اشاره و اراده فرمان دهد که از آسمان باران بیارد و طوفانها و زلزله های شدید همه عالم و یا قسمتی از آن را فرا گیرد و ویرانی به بار آورد و به وسیله این اعمال

و خوارق عادات امتی را که مرتکب فسق و فجور شده اند و از فرمان خدا و رسول سرپیچی کرده اند به هلاکت بکشانند.

و صاحب این مقام کلیه دعاها و نداهای او در ملک و ملکوت با يك اراده قوی مورد اجابت و قبول قرار می گیرد و صدا و ندای او در تمام ملک و ملکوت شنیده می شود (بدین معنی که تمام قوای ملکی و ملکوتی در انجام امر و فرمان وی و اجابت دعای وی آماده و مستعداند) و لذا در اندک لحظه ای کلیه مرضی و دردمندان را شفا می دهد و تشنگان را سیراب می کند (چنانکه در اخبار و احادیث آمده است که پیامبر اکرم انگشتان خویش را سرازیر می کرد و از سر انگشتان آن حضرت آب جاری می گردید و تشنگان از آن آب سیراب می شدند).

و نیز کلیه حیوانات در برابر صاحب این مقام خاضع و خاشع اند (چنانکه در احادیث وارد شده است که هر حیوانی از درنده و غیر درنده در برابر پیامبر سر تعظیم فرود آورده و مطیع امر و فرمان آن حضرت بودند و کسی تصور نکند که اصولاً صدور این امور غیر ممکن است) زیرا در محل خود ثابت گردیده است که اصولاً اجسام و اجرام ارضیه و سماویه، مطیع و منقاد اوامر نفس اند و آثار صادر از ناحیه نفس را در خویش می پذیرند و نیز ثابت شده است که صور کاینات در اثر تأثیر از نفوس فلکیه، پیوسته بر مواد عالم عناصر تعاقب و توارد می کنند (بدین معنی که هر صورتی که بر ماده ای از مواد عنصریه این عالم وارد می گردد در نتیجه تأثیرات نفوس فلکیه است).

و مسلم است که نفس انسانیه هنگامی که در کلیه مقامات قوی گردید، به خصوص در جهت جزء عملی و قوه تحریکی، شباهت پیدا می کند به نفوس فلکیه. و شباهت او همانند شباهت اولاد به پدران است. پس چنین نفسی اثر می گذارد در هیولای عناصر. شبیه تأثیر نفوس فلکیه. ولی اگر نفس دارای قوت و قدرت نباشد و نفسی ضعیف و فاقد نیروی علمی و عملی باشد، تأثیرات این چنین نفسی از بدن خود و عالم مخصوص به خود به بدن دیگری و عالم دیگری تجاوز نمی کند.

و هیچ نفسی نیست مگر آنکه برای آن نفس تأثیراتی در بدن خود و در عالم مخصوص به خود است و لذا هر گاه صورت امر مکرره و ناپسندی را توهم و تصور کند فوراً مزاج بدن او تغییر می یابد و رطوبت عرق و ریشه در بدن او پدید می گردد؛ و هر گاه صورت غلبه و استیلا بر دیگران در وی پدیدار گردید، حرارت در وی غلبه پیدا می کند و بدن او گرم می شود و صورت او سرخ می گردد. و نیز هر گاه صورت عمل نکاح و علاقه باین عمل در وی حادث گردید حرارتی گرم کننده و محرك، در وی پدید می گردد تا به وسیله آن، عروق آلت وقاع متملی گردد و سپس برای انجام عمل نکاح قیام و اقدام نماید.

پس معلوم شد که لازم نیست که هر مسخنی که عامل تسخین و تولید حرارت و سخونت در

بدن است خود نیز دارای حرارت و سخونت باشد، و یا موجودی مثل و مانند جسم قابل تسخین باشد (زیرا همان طور که گفتیم نفس، عامل تسخین بدن است در حالتی که نفس، نه خود حار و متسخن اند مانند جسم پذیرنده حرارت و سخونت است بلکه جوهری است مجرد از ماده). پس وقتی که مزاج اشخاص از ناحیه اوهام و تخیلات و تصورات متأثر می گردد (و آثار اوهام در آنها ظاهر و آشکار می گردد) خواه از ناحیه اوهام عامیه و یا از ناحیه اوهام و افکاری که دارای تأثیرات شدیدی در مزاج شخص در ابتدای فطرت بوده باشد و یا به سبب تعویذ و تزریق عاداتی در مزاج (از ناحیه خود و یا دیگران) و یا به سبب اکتساب بوده باشد، جای هیچ گونه شگفتی و تعجب نیست که در بعضی از نفوس يك قدرت و نیروی کمالیه ای باشد که مورد تأییدات الهی و مبادی عالیّه وجود بوده و به علت داشتن این قدرت و نیروی کامل و مؤید به نایید الهی، به منزله نفس مدیر و مدبر در کلیه عالم محسوس بوده باشد.

پس این چنین نفس کامل و مقتدری، شایسته آن است که در کلیه اجسام و اجرام و ابدان موجودات این عالم آنچنان تأثیری کند که در بدن خود توان کرد (و این همان مقام و مرتبه ای است که معجزه و یا خرق عادت نامیده می شود) و لذا هیولای عالم از این نفس مقدس نبوی اطاعت می کند، همان طور که هر بدنی از نفس اطاعت می کند. پس وی در اصلاح هیولای عالم و نابود کردن آنچه که مفسد و مضر هیولای عالم است، قویاً مؤثر است و تمام این کارها از تدبیر و تأثیر در هیولای عالم همه به علت فزونی قوه شوقیه و نیز در نتیجه اهتزاز و جذبه و تحریکی است علوی و نازل از عالم الهی، بر نفس مقدس نبوی که موجب شفقت و مهر بانی و عطف و وی بر خلق خدا می گردد، شفقتی نظیر شفقت پدر نسبت به فرزند خویش.

تذنیب عرشی:

گوهر نبوت گویی مجمع انوار عقلیه و نفسیه و حسیه است (که در وی کلیه انوار سه گانه جمع گردیده) و لذا به وسیله روح و عقل خویش همچون ملکی و فرشته ای است از فرشتگان مقرب درگاه، و به وسیله آینه نفس و ذهنش همچون فلکی است بالاتر و برتر از ادناس و ارجاس حیوانیه، و لوحی است محفوظ از دسترسی شیاطین، و به وسیله حس خویش همچون پادشاهی است از بزرگترین پادشاهان عالم. پس شخص نبی با همان شخصیت یگانه و وحدانیّه هم ملک است و فرشته و هم فلك است و آسمانی و هم ملك و پادشاهی است فرمانفرمای بر کلیه عالم.

پس او جامع جمیع کمالات نشأت سه گانه (عقلی و نفسی و حسی) است. آری از ناحیه روح و جنبه روحانی از سنخ ملکوت اعلی است و از جنبه نفس و نفسانی از سنخ ملکوت اوسط است و از جنبه طبیعی از سنخ ملکوت اسفل است. پس او خلیفه خدا و مجمع مظاهر اسماء الهیه

و کلمات تامات الهی است همان طور که پیامبر اکرم (ص) ما فرمود: «أُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ».

اشراق چهارم: در بیان فرق بین نبوت و کهانت و غیر آن دو

بدان که مجموع امور و اوصاف سه گانه بر وجه مذکور، اختصاص به انبیاء دارد ولی هر يك از این امور به طور جداگانه چه بسا در دیگران هم یافت می گردد، و هم باید گفت افضل اجزای نبوت که عبارت است از علم به حقایق اشیا بدان گونه که هستند، گاهی در اولیا نیز به عنوان تبعیت یافت می گردد (بدین معنی که چون ولی کامل مطلق در حقیقت خلیفه پیامبر می باشد و اتصال کامل با وی دارد، لذا علم به حقایق اشیا در نتیجه خلافت و اتصال کلی به مقام نبوت در آنها یافت خواهد شد).

و همچنین گاهی نوعی اخبار از مَغِیَّبات جزئیه و مربوط به حوادث جزئیه، در اهل کهانت و مستنطقین (که به وسیله خواب کردن اشخاص و یا به وسایل و عوامل دیگری که در محل خود ذکر شده است و یا به وسیله اتصال به ارواح جزئیه، سماویه و یا ارضیه بر آنها مکشوف می گردد)، یافت می گردد.

و همچنین قوه تأثیر نفس متعدی به بدن دیگری (یعنی نفسی که می تواند در بدن دیگری غیر از بدن خود هم مؤثر باشد) نیز گاهی در اشخاص صاحب نفس قوی یافت می گردد (هر چند که آن صاحب نفس قوی دارای مقام نبوت و ولایت و سایر مقامات فاضله نفسانیّه نباشد) مانند چشم زدن به اشخاص یا حیوانات و یا ابنیه و عمارات توسط نفوس شریره. زیرا آن نفوس شریره نیز از جمله نفوسی هستند که می توانند در بدن موجود زنده ای مانند انسان یا غیر انسان اثر بگذارند، به طوری که مزاج آن انسان یا حیوان را دگرگون کنند، تا که روح آن انسان یا حیوان را به وسیله نیروی توهم فاسد و تباه بسازند و او را بکشند و لذا نبی اکرم (ص) فرموده است «الْعَيْنُ يُدْخِلُ الرَّجُلَ الْقَبْرَ وَالْجَمَلَ الْقَدْرَ».

و نیز فرموده است «الْعَيْنُ حَقٌّ». و معنی این کلام این است که آن شخص صاحب نفس شریره، شتری را من مثل می بیند و او را چنان مستحسن و خیال انگیز می پندارد و از وی در شگفتی فرو می رود، ناگاه به علت ردائت و دنائت نفس قوی خبیثش، سقوط و بر روی خاک افتادن شتر را در نفس خویش به قوه و اهمه تصور می کند و با نتیجه بدن شتر از ناحیه قوه و اهمه آن شخص متفعل و متأثر می گردد و فی الحال بر روی زمین می غلند و احیاناً می میرد. حال در صورتی که این گونه تأثیرات نفسانی از ناحیه نفوس شریره دنیّه در جانب شرور و ایجاد ضرر در افراد و اشخاص دیگر جایز و روا باشد، مسلماً جواز و امکان تأثیر از ناحیه نفوس عظیمه عالیّه فاضله در جانب خیرات بیشتر، بلکه اولی و ارجح است.

و چگونه تأثیرات نفوس قویه فاضله عالیّه از بدن خویش و جهان صغیر خویش به ابدان

دیگران تعدی و تجاوز نکند و حال آنکه این گونه نفوس قویّه نایسته آنند که نفس کلیّه عالم جسمانی باشند و شایسته آنند که کلیّه قوای طبیعیّه موجود در سراسر عالم را به استخدام خویش درآورند و آنان مستحق اینند که مسجود ملانکه سفلیه باشند، بلکه هنگام ارتقا به حضرت الهیه، مسجود ملانکه علویه باشند؛ و نیز شایسته تعلیم و فرا گرفتن اسماء حسنی (چنانکه در آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا») (و خداوند آموخت کلیّه اسماء را به آدم - سوره بقره، آیه ۳۱ - بدان اشاره شده است) بوده باشند.

پس این گونه نفوس چگونه ممکن است که قادر بر دگرگونی هیولای عالم به وسیله احداث حرارت و یا برودت و تحریک و جمع و تفریق در سرتاسر اجزای عالم نباشند، و حال آنکه اصول استحالات و انتقالات در عالم سفلی ما، همگی از ناحیه حرارت یا برودت و یا حرکت ناشی می گردد. چنانکه این مسئله هنگام نظر افکندن در حوادث جوی بر همه کس مکشوف است و مثل این گونه تأثیرات و ایجاد دگرگونیها در هیولای عالم جسمانی، در نزد مردم به نام کرامت و یا به نام معجزه نامیده می شوند و عامه مردم این خاصیت را (یعنی خاصیت تأثیر در ابدان و نفوس و اجسام و اجرام عالم را) بیش از دو خاصیت دیگر که در اشراق دوم از آنها نام بردیم مورد تعظیم و تکریم قرار می دهند.

و این به علت این است که احکام جسمانیات بر اکثر مردم غلبه دارد (و بدین جهت معجزات و خوارق عادات در مورد اجسام و اجرام عالم در نظر آنان بسیار قابل تعظیم و اهمیت است). پس جمهور خاصیت دوم را که عبارت است از اخبار از حوادث جزئیّه، مورد تعظیم و تکریم قرار می دهند و این گونه اخبارات در نظر آنان اهمیتش بیش از اطلاع بر معارف حقیقیه است. و اما صاحبان عقل و درایت برخلاف جمهوراند زیرا افضل و اکمل اجزای نبوت در نظر آنان قسم اول است و سپس قسم ثانی و سپس قسم ثالث. و قسم اول از اجزای نبوت جز خیر و فضیلت نخواهد بود ولی هر یک از دو جزء اخیر به دو وجه منقسم می گردد.

اشراق پنجم: در کیفیت انذارات

آنچه از کاینات و حوادث در عالم واقع شده و یا بزودی به وقوع می پیوندد همگی در الواح عالیه (یعنی عقول کلیه و نفوس کلیه) محفوظ و مسطور است و صور کاینات و حوادث همگی موجودند در عالم الهیت و با قلم حقّ اول، جل و علی، بر الواح نفوس سماویه و یا صحیفه های مثل غیبیه نوشته شده اند. زیرا آن کاینات و حوادث از ناحیه مبدأ اول بر سبیل جزاف و یا به خاطر قصد و توجه به غرض جزئی و هدف خاص معینی صادر نشده اند، چنانکه جهال و بی خبران چنین گمان کرده اند. پس صدور آنها همگی بر سبیل عنایت و تبعیت و حکایت از آنچه که مثل و صور علمیه غیبیه الهیه اند و به نام «ذکر حکیم» یعنی علوم الهیه نامیده می شوند،

خواهند بود (بدین معنی که آنچه از حوادث و وقایع در عالم وجود روی می دهد همگی تحت یک نظام علمی عقلی الهی و بر طبق مصالح عالم وجود و صادر از علم ازلی خواهند بود).

علاوه بر اینکه وجود انذارات در عالم دلالت می کند بر وجود یک موجودی که عالم به جزئیات و حوادث واقعه در عالم است، با علمی قبل از وجود آن حوادث و بعد از وجود آن حوادث و این چنین علمی در خور نفوس سافله و یا قوای منطبه در آن نفوس نیست و این امری است واضح و آشکار. پس ظهور آن انذارات نیست مگر از ناحیه موطن و محلی که کلیّه جزئیات در وی متمثل می گردند. پس اطلاع و آگاهی از آنها در اثر اتصال یافتن نفوس ما به جوهریست متعالی و نفسانی که آن جوهر متعالی نفسانی از طریق علم به کلیات، علم به جزئیات زمانی حاصل می کند بر عکس ادراکات مردم (که همواره از طریق جزئیات به کلیات پی می برند).

پس ناچار برای این انذارات ضوابط کلیه ای است که جزئیات از آن ضوابط کلیه ناشی می گردند. بدین ترتیب که از ناحیه مبادی عقلیه، صوری علمیه به نام صور مثالیّه، بر الواح نفوس عالیه سماویه افاضه گردد، تا آنکه نفوس عالیه سماویه از جهت قوه خیالیّه خویش از آن صور منفعل، یعنی متأثر و آگاه گردند و از این جهت آثار صور مزبور در آنها پدیدار گردند و بالتبینه صور کاینات و حوادث بر مثال و بر طبق آن صور مثالیّه، در هیولای عالم نمودار شوند. پس ناچار نفوس سماویه بدانچه لازم حرکات نفسانیّه آنها است آگاهی کامل دارند. یعنی از ناحیه افاضه صور علمیه بر آن نفوس و الواح عالیه، به کلیّه حرکات مواد جسمانیّه و تغییرات و دگرگونیهای آنها در صور جسمانیّه خویش، آگاهند (و بنا بر این ظهور آن حوادث در مواد عالم عناصر امریست حتمی و معلوم و از لوازم حرکات نفوس سماویه) زیرا باید عوالم وجود باهم متطابق باشند و آنچه در هر عالمی به وقوع می پیوندد، نمونه ای از آن در عالم زیرین نیز واقع گردد.

پس چون مطالب گفته شده را در این باب فهمیدی بنا بر این خواهی دانست که سبب صحت مشاهدات در عالم خواب و صحت انذارات و اخبار به وقوع حوادث نامرغوب (از ناحیه انبیا و اولیا و یا صاحبان نفوس قویه) همانا اتصال نفوس انسانیّه به جواهر عقلیه عالیه است. پس صحت رؤیا و به وقوع پیوستن مشاهدات عالم رؤیا و همچنین صحت انذارات و اخبارات، مرهون اتصال نفوس ما است به عالم علوی عقلی. لذا هر گاه نفس ناطقه قوی و نیر و مند و قادر بر ضبط کلیّه جوانب و مقامات خویش باشد، به نحوی که هیچ شغل و عملی او را از شغل و عمل دیگری باز ندارد، و مشاعر سفلیه (یعنی حواس پنجگانه) او را از مدارک عالیه و توجه و التفات به صور عقلیه و علوم حقیقیه باز ندارد، و متخیلات او (یعنی صوری که به نیروی تخیل در ذات خویش متمثل می گردد) قادر بر استخلاص حس مشترک و انصراف از مشاهدات ظاهریه و

توجه و التفات به مشاهدات باطنیه بوده باشد، بعید نیست که برای چنین نفسی در عالم بیداری مشاهداتی روی دهد، نظیر مشاهداتی که برای اشخاص در عالم خواب روی می‌دهد، بدون هیچگونه فرقی و تفاوتی.

پس بعضی از این مشاهدات، وحی صریح و غیر قابل تأویل اند (مانند مشاهدات انبیا) و بعضی دیگر بدین درجه و مرتبه از وضوح و صراحت نیست بلکه محتاج به تأویل است و یا آنکه شبیه به منامات و رؤیاهایی است از نوع اضغاث احلام و این در هنگامی است که قوه متخیله به تمام نیروی خویش در کار انتقال از صورتی به صورت دیگری و طراحی و صورت سازی مشاهدات خیالی و تخیلی و محاکات صور و تغییر و تبدیل آنها فرورود.

و اگر نفس ناطقه قادر بر ضبط جمیع جوانب نباشد، و متخیلات وی نیز قادر بر استخلاص حس مشترک و انصراف وی از مشاهدات ظاهری نباشد، در این صورت از دو حال بیرون نیست: یا اینکه به اموری که موجب عروض وحشت و دهشت و اضطراب در حواس ظاهری و عروض حیرت و سرگردانی در نیروی خیال می‌گردند، استعانت می‌جوید و یا اینکه عروض وحشت و اضطراب به علت ضعف طبیعی و یا به علت وجود مرضی است در شخص. قسم اول از قیل کارهایی است که مستنطقین^۱ در مورد اطفال و زنانی که دارای مدارک و مشاعر ضعیفی می‌باشند، انجام می‌دهند. و انجام آن کارها به وسیله اشیائی نورانی و درخشنده، و یا به وسیله اشیائی آغشته به رنگهای جذاب، و یا به وسیله اشیائی سیاه و تاریک که موجب ایجاد وحشت و حیرت در حواس ظاهری می‌شوند، و یا به سبب اهتزاز و حرکات مضطربانه در جسمی، و یا به سبب شفافیت است که موجب ایجاد ریشه در چشم گردند. نظیر استعانت بعضی از متصوفه و کاهنان به رقص و عمل طرب انگیز و کف زدن و صداهای گوناگون از خود در آوردن (تا که در آنان حالتی فوق العاده پدید آید که مایه شگفتی و یا فریب اشخاصی ضعیف العقول گردد).

پس همگی این امور نامبرده موجب عروض وهن و سستی در حواس پنجگانه ظاهری و اخلال در عمل آنها می‌شوند. و بسی اوقات بسبب توسل به عزایم و ادعیه و اوراد نامفهومی است که در قوه و اهمه اشخاص تأثیر گذارد و موجب ترسانیدن آنان از جنیان و ایجاد رعب و وحشت از آنان گردد و این عمل را هنگامی که بخواهند دیگران را استنطاق کنند و از زبان آنان سخنی بسازند و کلامی نقل کنند، انجام می‌دهند. و اما قسم دوم (که به علت ضعف طبیعی و

۱. یعنی آنانکه از طریق سحر و کهنات و توسل به اعمال و اوراد و ادکار نامفهومی از زبان جن و پری و یاب و گمان خویش از قول شیطان و یا ملک سخن می‌پردازند، و آنان را استنطاق می‌کنند که از آنان اخباری مربوط به شخص و یا مربوط به حوادث آینده بشنوند و شنونده را مقهور و مسحور و معتقد به خویش می‌سازند تا بدان حد که گمان می‌کنند که واقعاً این سخنان از ناحیه غیب و از ناحیه جن و پری و یا شیطان و ملک است، چنانکه در طایفه ای از خود و فرقی از مدعیان تصوف مشاهده شده است. - م.

یا عروض مرضی است) مانند اعمالی است که از مصروعین و مبتلایان به مالیخولیا و یا آنانکه در قوای بدنی و مشاعر آنان ضعفی پدید آمده است و یا در دماغ آنان رطوبتی پذیرنده جمع شده است، صادر می‌گردد.

و گاهی هر دو سبب در شخص جمع می‌گردد، یکی ضعف عوایق (یعنی ضعف قوای طبیعی که عایق و مانع اتصال و ارتباط و التفات نفسند به عالم غیب) و دیگری قوت نفس به سبب تطریب و یا عمل دیگری که قبلاً ذکر نمودیم، مانند آنچه که برای بسیاری از مرتاضین و صاحبان سعی و کوشش و جدیت در تحصیل این مقام روی می‌دهد و این امری است نیکو و قابل تحسین. ولی آنچه که درباره کاهنان و مصروعین و مبتلایان به مالیخولیا و احوال و اعمالشان گفتیم، نقص و عیب و ضلالت و گمراهی، و موجب تعطیل قوای طبیعی از انجام اعمال و وظایف طبیعی آنان و دور ماندن آنها از فواید و نتایجی که به خاطر آنها آفریده شده اند، خواهند بود. و اما ریاضات و علوم و دانشهای فضلاء یعنی عرفای عالی مقام و ارباب فضایل علمی و عملی، اموری است مرموز و مکتوم از نظر محجوبان به حجابهای جسمانی دنیوی.

اشراق ششم: در بیان فرق بین ایحاء و الهام و تعلیم

قبل از این ثابت شد که نفس انسان مستعد و شایسته آن است که حقیقت اشیا اعم از واجب و ممکن در وی تجلی کند. لکن این امر، واجب و ضروری نفس نیست (بلکه ممکن است از تجلی حقیقت اشیا محروم و محجوب ماند) و محرومیت و محجوبیت نفس از تجلی حقایق اشیا به علت اسباب و علل خارجی ای است که در مورد مثال مرآت (و موانع ارتسام صور اشیا در آن) به تفصیل بیان کردیم. پس این امور و اسباب و علل خارجی مانند سدی می‌باشند که حایل مابین نفس و لوح محفوظ اند، لوح محفوظی که جوهری است قدسی که کلیه اموری که مورد قضا و فرمان الهی قرار گرفته و تا روز قیامت ممکن الوقوع است در آن نقش بسته.

پس هنگام زوال مانع و برطرف شدن حجابهای خارجی از چهره نفس، حقایق علوم از آینه لوح عقلانی (یعنی لوح محفوظ) بر آینه لوح نفس تجلی می‌کنند و همان طور که حجاب حایل مابین دو مرآت (که قبلاً در مورد دیدن قفا و پشت سر بدان مثال زدیم) گاهی به وسیله دست شخص و گاهی به وسیله وزیدن بادهای حرکت دهنده زایل می‌گردد (و نظم و ترتیب مخصوص مابین دو مرآت که شرط دیدن پشت سر است به حال خود بازمی‌گردد) همین طور گاهی انسان به وسیله قوه فکریه که عالم تجزیه و تحلیل عقلی و قادر بر تجرید صور عقلیه از غواشی و انتقال از بعضی از صور به بعض دیگر است، به ادراک حقایق دست می‌یابد، و گاهی دیگر گریح الطاف الهیه و نسیمی از عنایات ربانیه و زش می‌کند و بدین سبب حجابها برداشته می‌شوند و عوایق و موانع از چهره چشم باطنی وی مرتفع می‌گردند. آنگاه بعضی از صور حقایق که در

لوح محفوظ ثبت گردیده است، در لوح نفس تجلی می کند.

پس آگاهی از عالم غیب گاهی در هنگام خواب اتفاق می افتد و بدین وسیله اموری که در آینده نزدیک روی می دهد بر وی آشکار می گردد. ولی ارتفاع حجاب به نحو کامل به وسیله مرگ انجام می گیرد و بدین وسیله پرده ها از دیده انسان برداشته می شوند. و گاهی پرده ها به مدد الطاف خفیه الهیه از دیده سالک بر طرف می گردد سپس رخساره و چهره اموری از غرایب اسرار ملکوت، از ماورای پرده های غیبیه بر قلب وی تجلی می کند. ولی گاهی این جلوه گری و خودنمایی ثابت و دایمی و برقرار می ماند و گاهی همچون بارقه ای زودگذر است و دوام و بقای آن به طور ندرت اتفاق می افتد. پس از مجموع سخنان ما معلوم شد که حصول علم و دانش در باطن انسان به طرق مختلفی است.

پس گاهی از طریق اکتساب و تعلم است و گاهی علوم و معارف ناخودآگاه بر قلب انسان وارد می گردند. گویا چیزی بر قلب وی از ناحیه ای که خود نمی داند القا می گردد، خواه این آگاهی ناخودآگاه در دنبال طلب و اشتیاق درک و فهم مطلبی باشد یا نه. قسم دوم را حدس و الهام نامند و این قسم، خود به دو قسم منقسم می گردد. یکی آنکه انسان از علت و سببی که مفید و بخشنده علوم است اطلاعی حاصل نکند و نداند که آن علت و سبب عبارت است از مشاهده ملکی که علوم و حقایق را از جانب خدا بر وی الهام نموده، به نام عقل فعال که الهام کننده علوم و حقایق است بر عقل منفعل (یعنی بر نفسی که به مرتبه عقل بالفعل رسیده است) و نتواند آن مَلَكٌ مُلْهِم را مشاهده کند.

قسم اول را (یعنی حصول علوم و معارف در باطن انسان از طریق اکتساب و تعلم) اکتساب و استبصار نامند و قسم دوم را (یعنی حصول علوم و معارف و حقایق بدون اطلاع از علت و سبب مفید) الهام و نفث فی الروح (یعنی دمیدن نسیم علوم و معارف در روح انسان) نامند و قسم سوم را (یعنی حصول علوم و معارف از ناحیه غیب با اطلاع از علت و سبب مفید و مشاهده وی) وحی نامند که این قسم مختص به انبیاست چنانکه قسم ماقبل آن یعنی قسم دوم، مختص به اولیاء است. و باید دانست که طریق اکتساب طریق علمایی است که علوم و معارف خویش را از راه فکر و نظر و تأمل در اصول و قواعد و دلایل به دست می آورند.

پس این طریق نه در اصل فیضان صور علمیه، و نه در محل قابل صور، و نه در فاعل و مفعول صور، با الهام فرقی ندارد. ولیکن در طریق و کیفیت زوال حجاب و جهت آن با یکدیگر فرق دارند. و نیز باید دانست که وحی با الهام در هیچ امری از امور مذکور با هم فرق ندارند، مگر در شدت وضوح و نورانیت و مشاهده ملکی که مفید و مفیض صور علمیه است. زیرا همان طور که قبل از این گفته شد هیچ يك از علوم و معارف برای ما حاصل نمی شوند، مگر به واسطه ملائکه علمیه، یعنی عقول فعاله، غایت الامر به طرق مختلفه چنانکه خدای متعال در آیه شریفه

«وَمَا كَانَ لَبِشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا» (و هیچ بشری را نرسد که خداوند با او سخن گوید، مگر به طرق وحی، یا از وراء حجاب یا با ارسال رسول - سوره فصلت، آیه ۵۱) بدین مطلب اشاره می کند. پس تکلم کردن خدا با بندگان خود عبارت است از افاضه علوم بر نفوس آنان به وجوه و طرق مختلفی مانند وحی و الهام و تعلیم به وسیله انبیاء و معلمین.

اشراق هفتم: در بیان کیفیت اتصال نبی صلی الله علیه و آله به عالم وحی الهی و قضای ربانی و قرأت لوح محفوظ و لوح محو و اثباتی که محل نسخ احکام است دانستید که حقایق کلیه اشیا، هم در عالم عقلی که به نام «قلم الهی» نامیده شده است، و هم در عالم نفسانی که به نام «لوح محفوظ» و «ام الكتاب» نامیده شده است و هم در الواح قدریه که قابل محو و اثبات اند، ثبت گردیده اند. هان طور که آیه شریفه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (خداوند هر چه را بخواهد محو یا اثبات می کند و ام الكتاب نزد اوست - سوره رعد، آیه ۳۹) حاکی از آن است و باید بدانید که جمیع کتب نامبرده (یعنی عالم عقلی و عالم نفسانی و الواح قدریه) کتابهایی هستند که حضرت حق، جل و علا، به مقتضای اسم «الرحمن» آنها را به دست قدرت و عنایت خویش نوشته است. زیرا عنایت الهیه، وجود این کتب تکوینیه و انشای آنها را بر وفق علمش به ذات خویش که علم فعلی و مستلزم وجود معلوم است، اقتضا نموده است. زیرا ماسوای او همگی آثار وجود و قدرت اویند (و آثار هر چیزی لازم و تابع وجود اوست).

پس همان طور که شخص مهندس، نخست صورت ابنیه و نقشه و شکل و هندسه آنها را طرح ریزی می کند و آن را در صفحه کاغذی می نویسد، سپس آنها را طبق نقشه طرح شده به وجود می آورد، همین طور آفریننده و مهندس طراح آسمانها و زمین، به مقتضای رحمت و عنایت، نسخه عوالم وجود را که در حضرت ذات و علم ازلی طراحی شده است از اول تا به آخر از مرتبه ذات و مقام علمی به عرصه و نشأ وجود خارجی اعزام فرمود، و کلیه عوالم، طبق نقشه و نسخه علمی، به وسیله ملائکه عماله ای که ملائکه علامه، آنان را به استخدام خود در آورده اند، موجود گردیدند. و چون صورت عالم وجود به تمام و کمال خود رسید، خدای بزرگ نوع بشر را از کره خاك آفرید و خواست که از جنس کره خاك و خاکیان برای خود خلیفه ای در دار دنیا و نایی در تعمیر عمارت نشأ آخرت قرار دهد (تا که در دار دنیا خلیفه و جانشین و مظهری از ذات و صفات او باشد) و ضمناً به ساختن و تعمیر نشأ آخرت بپردازد، و این خلیفه عبارت از انسان است).

لذا به انسان قوا و مشاعری به نام آلات حس و تخیل و تعقل عطا فرمود. پس هنگامی که به

صورت عالم نگر نیست و آن را احساس نمود، صورتی از آن صورت خارجی مرتسم می گردد و از حس او به قوه خیال او منتهی می شود. زیرا کسی که نگاه کند به آسمان و زمین و سپس چشم خود را ببندد، در این هنگام صورت آسمان و زمین را در آینه خیال خود می بیند و آنها را مشاهده می کند و اگر احیاناً صورت آسمان و زمین در خارج معدوم و نابود گردد، خللی در مشاهده صورت خیالی وارد نمی کند (بلکه صورت خیالی آنها در آینه خیال محفوظ خواهد بود). سپس همین صورت از آینه خیال به عقل منتقل می گردد. ولی به نحوی اعلی و ارفع و اشرف از صورت خیالی. اما در عقل، حقیقت اشیاء و اموری که صورتی از آنها در حس و یا در آینه خیال جلوه گر می شوند، حاصل می گردد (زیرا عقل محل تجلی حقیقت اشیاء است نه محل انعکاس صور آنها).

پس آنچه که در عقل حاصل می شود عیناً موافق و مطابق است با آنچه در نفس الامر موجود است، و صورت مجموعه عالم کونی یعنی عالم اجرام و اجسام (همان طور که قبلاً گفتیم) مطابق با نسخه موجود در لوح عقلی است که عبارت است از قلوب ملائکه مقربین و وجود عالم در لوح عقلی. و چنانکه گفته شد سابق بر وجود او در لوح قدری است که آنها هم سابق بر وجود کونی جسمانی است (و در مقام ایجاد، وجود عالم در لوح عقلی سابق بر وجود او در لوح قدری و وجود او در لوح قدری سابق بر وجود کونی جسمانی است) ولی در اینجا یعنی در مقام ادراک و تصور، امر بر عکس است (زیرا وجود کونی قدری، مقدمه بر وجود حسی و وجود حسی مقدمه بر وجود خیالی و وجود خیالی مقدمه بر وجود عقلی است).

پس وجود خیالی تابع وجود حسی، و وجود عقلی تابع وجود خیالی است. و قبل از این از مطالب گذشته ما تحقیقی در مورد اتحاد عاقل با معقول و اتحاد حس با محسوس و اتحاد خیال با امر متخیل دریافتی (و دانستی که هر يك از نیروهای سه گانه ادراک با آنچه را که ادراک می کنند در وجود متحدند).

پس ادراک هر صورتی از صور عالم وجود، به وسیله هر يك از نیروهای سه گانه عبارت است از اتحاد انسان با آن صورت و تحقق وی به وجود آن صورت؛ و مسلم است که بعضی از آن وجودات وجود حسی و بعضی وجود خیالی و بعضی وجود عقلی است. پس معلوم شد که وجود صادر از مبدأ در اولین منازل قوس نزول، عقل بوده و سپس نفس و سپس وجود حسی و سپس ماده گردیده و آن آخرین منازل قوس نزول است. سپس وجود بر خویشتن دور زد و در اولین مراتب دور (وطی منازل قوس صعود) وجود حسی و سپس نفس و سپس عقل گردید. پس مجدداً به همان مقام و مرتبه ای که از آنجا هبوط نموده بود ارتقاء نمود و از این مطالب معلوم شد که خدای متعال هم مبدأ وجود و هم غایت وجود است.

پس هنگامی که انسان در سیر صعودی بدین مقام شامخ ربانی نایل گردید، بر کلیه اسرار

مکنون در عالم قضا و قدر الهی واقف می گردد و با چشم ملکوتی و دید و شهود عقلانی، قلم و لوح را مشاهده می کند. همان طور که رسول اکرم (ص) در مقام حکایت از دید و شهود خود در شب معراج می گوید مرا به جایی سیر دادند که صدای گردش قلم را (بر روی لوح قضا و قدر) می شنیدم. چنانکه در آیه شریفه «لَنَرِيَهُ مَن آيَاتِنَا أَنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (سوره اسراء، آیه ۱) بدان اشاره شده است.

پس کتابت عقلیه (یعنی صورتی که در لوح عقل ثبت گردیده است) مصون و محفوظ از تبدل و تغیر و نسخ و تحریف است و اما کتابت نفسیه (یعنی صورتی که در لوح نفس ثبت گردیده است) قابل تغییر و تبدل و محو و اثبات است و نسخ احکام از آنجناناشی می گردد، و بعید نیست که شنیدن صدای صریح یعنی گردش اقلام بر روی الواح جهت ثبت صور حوادث واقع در عالم، اشاره به صور قدریه ای باشد که اقلامی که رتبه آنها مادون رتبه قلم اعلی است، بر الواحی که مادون لوح محفوظ اند، ثبت نموده اند. زیرا صورتی را که قلم اعلی در لوح محفوظ ثبت می کند هرگز تغییر و تبدل پیدانمی کنند و قابل محو نیستند و آنها عبارتند از صور حقایق علوم عقلیه ای که هیچگاه از صفحه لوح محفوظ محو نمی شوند.

ولی آن اقلام یعنی اقلامی که صدای گردش آنها را پیامبر اکرم (ص) شنیده است اقلامی هستند که صورتی را در الواح محو و اثبات می نویسند و کتب و شرایعی را که بر انبیا، علیهم السلام، نازل می گردند، همگی از نوع صورتی هستند که در الواح محو و اثبات ثبت و ضبط گردیده اند؛ و لذا در يك شریعت و دین واحدی نسخ احکام روی می دهد و نسخ در حقیقت عبارت است از انقضای زمان اجرای حکم نه دفع و رفع حکم. زیرا آنچه که در صحنه وجود و هستی داخل شد هیچگاه منتفی و مرتفع نمی گردد زیرا هر امر حادثی را سببی است و برای آن سبب نیز سببی است تا سلسله اسباب منتهی گردد به امور حتمی قضائیه (که در عالم قضای الهی ثبت و ضبط گردیده) و به اسماء الهیه (که هر يك مقتضی ظهور یکی از مظاهر خود در عالم وجود و حاکی از انطوای حقیقت آن مظهر در ذات مقدس الهی است).

و هر کس که حقیقت امر در کیفیت صدور و ظهور کثرت و تغیر از ناحیه حضرت احدیت سرمدیه را درک نموده باشد حقیقت حال (در مورد ضرورت حدوث اشیاء از ناحیه علل و اسباب و منتهی شدن کلیه علل و اسباب به حضرات واجب الوجود که علت العلل و مسبب الاسباب است و کیفیت ظهور کثرت از مقام شامخ احدیت) بر وی مشتبه نخواهد گشت و هیچگاه قدم او از جایگاه و مقام او در درك و فهم امثال این منازل و مقامات علمی متزلزل نمی گردد.

اشراق هشتم: در تحقیق آنچه که در شریعت اسلام در مورد آنکه خدای متعال خود را به متردد و نظایر آن از اوصاف توصیف فرموده است آمده است

بدان که برای مقام الهیت مراتبی است و برای اسماء الهی مظاهر و مجالی گوناگونی است و هر چیزی که موجود شده و یا بعداً موجود خواهد شد از عالم ربوبیت ذات مقدس الهی خارج نیست (و همگی در تحت امر و اراده و با قضا و قدر اوست و برای هر موجودی وجهه و رابطه خاصی است به حضرت او. چنانکه شاعر می گوید: که از هر دل سوی حضرت رهی است) و گویا شما از مجموع سخنان ما و طریقی که در سیر و سلوک علمی خود اختیار نموده ایم و دلایل و براهینی که بر صحت و استقامت آن اقامه نمودیم، آگاهی کامل حاصل کرده اید.

پس در این مقام می گوئیم که خدا را بندگان است از سنخ ملکوت و ملکوتیان که اعمال و افعال آنان منحصر است در اطاعت پروردگار و هر چه می کنند صرفاً به امر و فرمان اوست و در هیچ امری عصیان و نافرمانی نمی کنند و هر کس که چنین باشد فعل او فعل خداست. زیرا در انجام افعال و اعمال خویش هیچ قصد و غرضی بجز اراده الهی و اطاعت از امر و فرمان او ندارد و اراده او مستهلك در اراده اوست. مثال و نمونه آن در این عالم، حواس پنجگانه انسان است و قبل از این گفتیم که اطاعت ملائکه از امر و فرمان خدا از جهتی مانند اطاعت حواس پنجگانه از امر و فرمان نفس ناطقه است. زیرا اطاعت حواس پنجگانه از نفس ناطقه، نیازی به صدور امر و یا نهی و ترغیب و یا ترهیب از ناحیه نفس ندارد. بلکه هر آنی که نفس ناطقه به انجام امری از امور محسوس اهتمام ورزد، و اراده انجام آن را داشته باشد، حواس پنجگانه بی درنگ امتثال کنند و امر و فرمان او را به موقع اجرا گذارند؛ با اینکه حواس پنجگانه موجوداتی جسمانی اند و در عالمی غیر از عالم جوهر عقلی و نشاء تجردی مستقرند. زیرا حواس پنجگانه ظاهری مظهری از مظاهر نفس اند که از ناحیه نفس و مقام و مرتبه او که در ملکوت علیا مستقر است به ملکوت سفلی تنزل کرده اند.

پس به همین مقیاس است اطاعت و انقیاد ملائکه مستقر در ملکوت سماوات از پروردگار عالم. زیرا ایشان هیچگاه عصیان و نافرمانی از امر پروردگار نمی کنند و بدانچه که مأمورند عمل می کنند، و به حکم طینت و فطرت او امر و نواهی او را به موقع اجرا می گذارند. و چون این مطلب ثابت گردید، از اینجا معلوم می گردد که هر چیزی که در الواح و صحایف قدریه ثبت و ضبط گردیده، همان چیز عیناً نیز به قلم الهی پس از قضای سابق مکتوب به قلم اول ثبت و ضبط گردیده است.

و باید دانست که از ناحیه همین الواح قدریه، خود را به صفت تردد و تردید در قبض روح مؤمن به وسیله مرگ توصیف نموده است و حال آنکه خود در مقام قضای حتمی سابق و در لوح عقلی، به لزوم و حتمیت آن حکم و قضاوت فرموده است؛ و باید دانست که کلیه تردید و ترددات

حادث در کاینات و عالم تکوین و همچنین کلیه تحیرات واقع در نفوس بشر، همگی از ناحیه همین حقیقت الهیه که از آن به عنوان صفت تردد یاد شد منبث می گردد و این بدین گونه است که گاهی ما در انجام امری که مردم ما بین چندین امر است، تردید پیدای کنیم که آیا این امر را انجام بدهیم یا ندهیم و پیوسته در حال تردیدیم، تا آنگاه یکی از اطراف و اموری که در آنها تردید داشتیم، به نظر ما رجحان پیدا می کند و بالتبینه تردد و تردد ما از بین می رود.

پس آن امری که مورد ترجیح ما قرار می گیرد و ما آن را انتخاب می کنیم در حقیقت همان امری است که در لوح قدر ثبت و ضبط گردیده (و اینک در لوح خاطر ما خودنمایی می کند و بر سایر اطراف تردد برتری پیدای کند) و این بدین جهت است که قلم کاتب و نویسنده امور و حوادث در لوح قدری، امری از امور را به طور ابهام و اجمال و بدون تعیین می نگارد و آن امری است که در زمانی به نام زمان خاطر در خاطر او خلدان کرده سپس آن را از صفحه لوح محو می کند و بدین علت این خاطره نیز از لوح ذهن او محو می گردد.

زیرا از جانب آن لوح (یعنی لوح قدری که جلوه گاه يك حقیقتی است) رقابتی به جانب نفوس انسانی امتداد پیدا می کند که هر يك از آن رقابق، حادث می گردد به حدوث کتابت و زایل و منقطع می گردد به وسیله محو کتابت، و چون محو گردید دیگری به جای آن ثبت می گردد و رقیقه آن به سوی نفس آن شخص که آن حقیقت برای او و به نام او ثبت شده است، امتداد می یابد؛ و بالتبینه خاطره دیگری نقیض خاطره زایل شده برای وی حادث می گردد و همین طور خاطره ای پس از خاطره ای حادث می گردد تا آن گاه به خاطره ای منتهی می گردد که حق تعالی اثبات و ایجاد آن را اراده فرموده است. پس دیگر آن خاطره را محو نمی کند و لذا شخص آن خاطره را بر اساس آنچه که در لوح ثبت شده است انجام می دهد؛ و چون این عمل را به جا آورد و یا آن را ترك نمود و زمان آن منقضی گردید، حق تعالی آن را از آن جهت که در لوح محو و اثبات حکم به انجام آن (خواه فعل و یا ترك) شده بود، محو خواهد فرمود و سپس صورت عملی قبیح و یا عمل نیکی دیگر (به جای عمل محو شده) بدان گونه که خواهد بود ثبت می کند و قلم امر دیگری را در لوح قدر می نویسد و این طریقه الی غیر النهایه ادامه خواهد داشت (زیرا افراد بشر غیر متناهی اند و افکار و نیت آنان نیز غیر متناهی است).

این است مقام و منزلت و مرتبت وجود اقلام و آن ملکی که مأمور محو است. ملکی است کریم (که به مقتضای مصلحت و کرامت عمل می کند) و املائی این عمل بر آن ملك (تا که آن را طبق املا از صفحه لوح محو کند) از اوصاف الهیه و صادر از ناحیه عقول است که از عالم الهیت اند. پس با توجه به بیانات گذشته، صحت نسخ احکام و تردد در امور و معنای بداء، که مورد اتفاق علمای امامیه است، بر تو مکشوف گردید و مکان و منزلت اقلام را که صدای ترسیم و کتابت آنها را رسول اکرم (ص) در شب معراج شنید، دانستی و دانستی که مکان و منزلت آنها

نسبت به قلم الهی که رسول اکرم (ص) از اثر صدای ترسیم آن به لفظ «صریر» تعبیر فرموده است چیست، و مقصود از صریر همان صدا است، و گویا آن حضرت با چشم ملکوتی خویش آیات الهیه را دیده و تا آن اندازه که گوش ملکوتی وی بهره و حظی از شنیدن آنها داشته شنیده است.

زیرا چنین گفته اند که برای آن حضرت از عالم ملکوت، مافوق آنچه که دیده و شنیده بود، اموری باقی مانده بود که حس او از طریق رؤیت و مشاهده به آنها نرسیده بود ولیکن از طریق سماع و استماع به آنها نایل گردید و صدای اصوات اقلام را که کلیه احکام و اموری را که خدای متعال در عالم احداث و ایجاد می فرماید شنید (و سراین نکته این است که قوه سامعه لطیف تر از قوه باصره است و بدین جهت قدرت وی بر احساس بیش از قوه باصره است. زیرا محسوس به قوه باصره، اجسام و اجرامند و محسوس به قوه سامعه، اصوات اند و صوت سهم بسیاری از لطافت و ظرافت را دارا است و لذا عده ای از انبیا که جبرئیل و یا ملک حامل وحی را مشاهده نمی کردند، احکام و فرمانهای الهی را از طریق سماع تلقی می کردند).

(آنچه گفته شد مربوط است به اقلامی که احکام و حوادث را در الواح قدریه قابل محو و اثبات ثبت می کنند) و اما قلم اعلی (قلمی است که کلیه امور جاری در عالم وجود را وجوداً و عدماً، نفیاً و اثباتاً در عقل کل که لوح محفوظ است ثبت می کند پس آن قلم در لوح محفوظ)، صورت هر امری و عملی و حادثه ای را که توسط اقلام در الواح قدریه که محل محو و اثبات اند، ترسیم گردیده است ثبت می کند. پس آنچه شایسته محو و یا شایسته اثبات و یا اثبات آن شایسته محو است در آن لوح و به وسیله آن قلم، یعنی قلم اعلی، ثبت می گردد. تثبیتی که در آن عالم اعلی و از آن جهت که در آن عالم است، تغییر ناپذیر است. پس صورت ترسیم یافته در لوح محفوظ، توسط قلم اعلی مقدس و منزّه از محو و تغییر و تبدیل است زیرا نسبت قلم اعلی به این اقلام (یعنی اقلام ثبت حوادث در الواح قدریه) مانند نسبت قوه عقلیه ما است به مشاعر خیالیه و حسیه ما و نسبت لوح محفوظ به این الواح (یعنی الواح قدریه) نسبت خزانه معقولات کلیه ما است به خزانه محسوسات جزئیّه (در مورد ادراک) و نسبت اراده کلیه متعلق به يك امر کلی نوعی به ارادات جزئیّه ای که در طریق تحصیل آن امر کلی نوعی در ضمن یکی از افراد جزئیّه حادث می گردد (و این نسبت در مورد عمل و انجام آن است).

اشراق نهم: در بیان اینکه شخص نبی در حد مشترك مابین عالم معقولات و عالم محسوسات قرار گرفته است

بدان برای قلب انسان که نفس ناطقه او مثال و نمونه عرش الهی و جایگاه رحمت است، همان طور که عرش الهی محل فرمانفرمایی و حکومت وی تحت اسم رحمن است دودر است،

یکی دربی که به عالم ملکوت بازمی گردد و آن عالم لوح محفوظ و منشأ ملائکه علمیه و عملیه است چنانکه گفته شد. دیگری دری که به جانب قوای مدرکه و محرکه بازمی گردد. و همان طور که خداوند متعال خلاق را به سه دسته آفرید، دسته ای به نام ملائکه روحانی که در نهاد آنان فقط عقل قرارداد و دسته ای دیگر به نام بهایم که در نهاد آنان فقط شهوت آفرید و دسته دیگری به نام انسان که در نهاد او هم عقل و هم شهوت قرارداد، همین طور نوع انسان را به سه گونه متفاوت آفرید، دسته ای از آنان مستغرق در بحر معرفت خدا و ملکوت اویند و از ذکر او لذت می برند و با وجد و سرور فراوان در عظمت و کبریای او ناظر و نگراوند و در فروغ اشعه جمال او سرگردان و حیرانند و از شرح و بیان آن عاجز و قاصراند و آنان گروه الهیون و از اولیای خدایند که ابواب ملکوت بر قلب آنان گشوده شده است.

دسته دیگری آنانند که با تمام وجود خود به شهوات و لذایذ جسمانی روی آورده و خویش را در زندان دنیا و در غل و زنجیرهای آن محبوس داشته و ایشان همگی اهل دنیایند که خدا آنان را برودر آتش افکنده و گلوگاه و زنج آنان را با طناب و زنجیرهای آتشین محکم بسته و ایشان را از نعیم اخروی محروم داشته و درهای ملکوت را بر روی آنان بسته و درهای جهنم را بر روی آنان گشوده است مگر آنکه تو به کنند و از کردار خود پشیمان شوند و خویش را اصلاح کنند. دسته دیگر آنانند که در مرز مشترك و حد فاصل مابین عالم معقول و عالم محسوس استقرار یافته اند (و با هر دو عالم تناسب کامل دارند)، گاهی با خدا و محبت او سرگرم اند و گاهی با خلق خدا مأنوس گشته و با آنان رحمت و شفقت می کنند (و آنان آنچنان در رعایت تناسب با هر دو عالم قوی و مقتدرند) که هرگاه از دربار الوهیت به سوی خلق بازگردند، در سیر و سلوک با آنان مانند یکی از ایشان اند؛ تا به حدی که گویا خدا و ملکوت او را نمی شناسند و هنگامی که با خدای خویش خلوت می کنند و به ذکر او و عبادت او مشغولند، چنانند که گویا احدی از خلائق را نمی شناسند و این راه و روش انبیا و مرسلین و صدیقین است (که مقام و مرتبه آنان از همه کس بالاتر و در عالم وجود مقامی بس شامخ دارند) زیرا شکی نیست در اینکه آن کس که جامع هر دو مرتبه و مأنوس با هر دو عالم است، مقام و مرتبه او بالاتر از آن کسی است که به علت ضیق صدر (و محدودیت وجود) و نداشتن زبان گویا و مبین حقایق، با ارتباط به یکی از دو عالم مذکور از دیگری محجوب و محروم باشد.

پس شخص نبی ناچار باید علوم و معارف را مستقیماً از خدا بگیرد و شاگرد مکتب او باشد و آنچه را می گیرد به بندگان ببخشد و به آنان تعلیم دهد و آنان را هدایت کند و هر چه از خدا بخواهد خدا به او بدهد و هر چه را از او بخواهند به آنان عطا فرماید و هر دو جانب ملک و ملکوت را نظم دهد و هر دو جنبه را رعایت کند و واسطه مابین هر دو عالم باشد، از طرفی گوش باشد (تا ندای حق را بشنود) و از طرفی زبان باشد (تا احکام و معارف الهی را به خلق برساند). این است

حال و شیوه سفرای خدا و فرستادگان او به سوی بندگان که دارای مقام شفاعت و وساطت اند.

پس برای قلب نبی هم دودر است که همواره بازو گشوده اند. یکی در داخل که بسوی عالم قدس گشوده می گردد و از آنجا به مطالعه لوح محفوظ و آیات مسطور در آن بپردازد و خدا به او علم لدنی و علم یقینی را می آموزد، و او را از اسرار و عجایب گذشته و آینده جهان و احوال عالم نسبت به گذشته و آینده و احوال قیامت و حشر و نشر و حساب و مآل و بازگشت خلایق به بهشت و یا به دوزخ آگاه می سازد و این دری است که به سوی قلب آنان که متوجه به عالم غیب اند و علی الدوام به ذکر خدا مشغولند باز می گردد. دیگر دری که به جانب حواس پنجگانه او گشوده می گردد تا از این طریق بر سوانح و حوادث خلق آگاه گردد و آنان را به کارهای نیک هدایت و ارشاد کند و از کارهای بد بهراساند. پس این شخص، انسانی است که نفس نفیس او در هر دو قوه نظری و عملی به سرحد کمال رسیده و سهم وافر از وجود و کمال از خدای متعال گرفته تا بدان حد که حیطة وجود او هر دو جانب ملک و ملکوت را فرا گرفته و حق هر دورا ادا می کند.

پس این شخص، به سبب علوم و معارفی که خدای متعال بر قلب و عقل مجرد وی افاضه نموده است ولی ای است از اولیا و حکیمی است از حکمای الهی و به سبب آنچه که از ناحیه او بر قوه متخیله و قوه متصرفه وی افاضه می گردد، رسول و پیامبری است که مردم را از حوادث آینده (از قبیل طوفان و زلزله و نظایر آن که نوعی عذاب و عقاب الهی است) آگاه می سازد و آنان را می هراساند و از گذشته و یا آنچه که در حال حاضر موجود شده است، خبر می دهد و این امور و اوصاف، کاملترین مراتب انسانیت و نخستین شرایط احراز مقام نبوت و رسالت است. و نیز علاوه بر این کمالات و مراتب نامبرده، باید دارای لسانی فصیح و بلیغ باشد، تا بتواند با ظرافت و لطافت کلام و زیبایی جملات و عبارات تخیلات آفرین خود، مردم را تعلیم دهد و قادر بر حسن ارشاد و هدایت مردم به سوی خیر و سعادت و راهنمایی آنان به اعمالی که آنان را به سعادت ابدی سوق دهد بوده باشد و نیز باید علاوه بر آنچه که گفته شد دارای قوه نفسانیه ای باشد جهت مناظره با اهل جدال در علوم و معارف و دارای قوه و نیروی بدنی باشد، جهت مبارزه و محاربه با پهلوانان در میدان جنگ و نبرد، برای اعلای کلمه «الله» و هدم کلمه کفر و طرد اولیای طاغوت تا که (بدین وسیله کفر و شرک را از صفحه زمین محو و نابود کند) دین، دین خدا و کلمه، کلمه «لا اله الا الله» باشد هر چند کفار و مشرکین از این کار کراهت داشته باشند.

اشراق دهم: در تعداد صفاتی که ناچار شخص پیامبر به نام رئیس اول باید دارای آنها باشد، و آنها عبارتند از دوازده صفت که همگی فطری و ذاتی او می باشند صفت اول اینکه صاحب فهم و درکی نیکو و سریع و گیرنده باشد، تا که بتواند هر چه را

می شنود و یا به او گفته می شود، بدان گونه که گوینده قصد دارد و بر طبق واقع و حقیقت امر است، درک کند. چگونه چنین نباشد و حال آنکه شخص پیامبر مبعوث از جانب خدا، دارای عقلی بسیار روشن و قوی و نفسی نورانی است.

صفت دوم اینکه دارای حافظه ای قوی باشد تا بتواند آنچه را می فهمد و یا احساس می کند در قوه حافظه خویش حفظ و ضبط کند و هرگز آن را فراموش نکند. چگونه چنین نباشد و حال آنکه نفس او متصل به لوح محفوظ است.

صفت سوم آنکه دارای فطرتی صحیح و طبیعتی سالم و مزاجی معتدل و تام الخلقه و آلاتی نیر و مند و قادر بر انجام اعمالی که انجام آنها در خور اوست باشد، چگونه چنین نباشد و حال آنکه طبق اصول مسلم فلسفی، کمال اوفی و اتم (یعنی نفس ناطقه و کمالات فاضله آن) به مزاجی اتم و اکمل و در حد اعلای اعتدال افاضه می گردد.

صفت چهارم اینکه دارای زبانی فصیح و بلیغ باشد تا که زبان او او را در بیان آنچه در ضمیر اوست یاری دهد، چگونه چنین نباشد و حال آنکه وظیفه او تعلیم و ارشاد بندگان به سوی خیر و سعادت ابدی است.

صفت پنجم اینکه دوستدار علم و حکمت باشد تا بدان حد که تأمل در معقولات او را رنج ندهد و کوشش و جدیت در راه فهم و ادراک آنها او را آزار نرساند، چگونه چنین نباشد و حال آنکه ادراک معقولات ملایم با طبع اوست و ادراک امر ملایم با طبع لذت بخش است، زیرا سبب تقویت روح و نفس اوست.

صفت ششم اینکه بالطبع حرص بر شهوات و انجاء امیال نفسانی نباشد بلکه بالطبع از انجام آنها و از لهو و لعب دوری گیرند و نسبت به لذایذ نفسانیه دشمن و بدبین باشد، چگونه چنین نباشد و حال آنکه شهوات و لذایذ نفسانیه حجابی است مابین او و عالم نور و وسیله ای است برای اتصال و تعلق او به عالم غرور و این حجاب و یا هر حجاب دیگری مورد نفرت و انزجار در نزد اهل الله و مجاورین عالم قدس است.

صفت هفتم صاحب عظمت نفس و احتشام و دوستدار نزاهت و شرافت بوده و نفس او از هر امر زشت و ناپسند و پست و رکیک و پلیدی و از داشتن و یا انتصاف به آن ابا و امتناع و رزد و نسبت به آن کبر یا وترفع داشته باشد و نفس او به اموری برتر و بالاتر از آنچه که او را پست و خفیف کند توجه نماید و از هر جنسی نوعی عقیل و برتر و شرافتمندتر را اختیار کند و از قبول چیزهای پست و حقیر و بی مقدار و از نظر افتاده اجتناب ورزد، مگر به قصد ریاضت دادن نفس و اکتفا به کمترین و خفیف ترین امور مربوط به عالم دنیا. دلیل بر لزوم اجتناب وی از امور پست و حقیر و خفیف این است که در موجود اشرف و نوع افضل، به حکم شرف و فضیلت، سهم بیشتری از عنایت مبدأ اعلی وجود دارد.

شاهد دوم

در اثبات وجود نبی و اینکه ناچار باید در عالم وجود، رسول و پیامبری از جانب خدا باشد، تا به مردم طریق حق را بیاموزد و آنان را به راه راست هدایت نماید و در بیان اسرار شریعت و فایده طاعات و عبادات و در بیان ختم نبوت و انقطاع وحی از روی زمین و آنچه که به این مطالب و معارف مربوط است و مطالب این شاهد طی اشراقاتی چند بیان می گردد

اشراق اول: در اثبات وجود نبی

انسان در وجود و بقای خویش نمی تواند به ذات خود اکتفا کند و از دیگران بی نیاز باشد. زیرا نوع منحصر در یک فرد و شخص خاص او نیست (بر خلاف عقول و نفوس کلیه و اجرام فلکیه که به عقیده حکما هر نوعی از آنها منحصر در یک فرد است). بنابراین نمی تواند در دار دنیا زندگی کند، مگر به وسیله تمدن و اجتماع و تعاون و لذا وجود و بقای او به تنهایی ممکن نیست، لذا از نوع او افرادی متعدد و احزابی مختلف پدید آمدند و بالنتیجه ضیاع و عقار و بلادی مختلف و متعدد تشکیل داده شد و افرادی در معاملات و مناکحات و جنایاتی که ممکن است در برخورد با یکدیگر به وقوع بپیوندد، به قانون و ناموسی که مرجع و ملجأ آنان باشد و مابین آنان به عدل و داد حکم کند، نیازمند شدند و گرنه در تحصیل امیال و خواسته های خود بر یکدیگر تعدی و تجاوز می کردند و هر کس بر دیگری غلبه می کرد و اجتماع فاسد می شد و نسل منقطع می گردید و در نظام اختلال و دگرگونی پدید می آمد. زیرا هر فردی بالفطره در صدد تحصیل مشتهیات و امیال نفسانی و ضروریات حیات و زندگانی خویش است و بر آن کس که در این امور مزاحم و معارض اوست خشمگین خواهد بود.

این قانون ضروری که حافظ نظام و ضامن سعادت و آسایش و آرامش کلیه افراد بشر است، عبارت است از شریعت که ناچار است از وجود شارع و واضعی که راه و روشی برای افراد بشر تعیین کند که آن را برای انتظام امر معیشت زندگانی اختیار کنند و سنت و طریقی را به آنان بیاموزد که به وسیله آن به خدای خویش بر سند و به قرب او نایل گردند و آنان را به انجام فرایضی دستور دهد که ایشان را متذکر عالم آخرت و سیر و سلوک به سوی خدا بنماید و از هول و هراس و وحشت روز قیامت یعنی همان روزی که همگی از مکان نزدیکی به حضور در آن روز در سرای قیامت مأمور می شوند و زمین شکافته می شود و با سرعت هر چه تمامتر اجساد و ابدان آنان را از لای قبور به بیرون می افکند، بترساند و آنان را به راه راست هدایت نماید و

صفت هشتم اینکه نسبت به کلیه خلائق رثوف و مهربان باشد و از مشاهده منکرات خشمگین نشود (تا بتواند با لطف و مهر بانی از اشاعه آنها جلوگیری کند) و بدون داشتن قصد تجسس و تفحص از اوضاع و احوال و وقایع، اقامه حدود مقرر از جانب خداوند را تعطیل نکند (مگر آنکه قصد او از تعطیل حدود، تجسس و تفحص از واقعیات امور باشد)، چگونه چنین نباشد و حال آنکه او شاهد و ناظر سر خدا در لوازم قدر است (و باید رعایت اسرار نهفته او را در احکام و نوامیس صادر از جانب وی، در عالم قدر ملحوظ و منظور بدارد).

صفت نهم اینکه دارای قلبی شجاع باشد و از مرگ بیم و هراس نداشته باشد. چگونه چنین نباشد و حال آنکه عالم آخرت در نظر او بهتر از عالم دنیا است و بنابراین در انجام اموری که باید انجام دهد، دارای عزمی است راسخ و قوی و غیر متزلزل و بدون ترس و بیمی از مرگ. بلکه او در انجام آنها شخصی است جسور و پردل و قوی النفس نه ضعیف النفس و متزلزل.

صفت دهم اینکه جواد یعنی بخشنده نعم و عطایا باشد نه بخیل. زیرا او می داند که خزائن رحمت و نعمت الهی الی الابد باقی و بی خلل و نقصان ناپذیر است.

صفت یازدهم اینکه سرور و بهجت او هنگام خلوت و مناجات با خدا از همه خلائق بیشتر است زیرا او عارف به مقام حق و عظمت و جلال اوست، و حق تعالی منبع حسن و جمال؛ و در حسن و جمال و بهاء، اجل و ارفع از کلیه موجودات است.

صفت دوازدهم اینکه سختگیر و لجوج نباشد و دعوت به اقامه عدل و انصاف را به آسانی بپذیرد و در انجام آن به سرعت گام بردارد و در دعوت به اقامه ظلم و جور و عمل قبیح بسیار سختگیر باشد و از پذیرفتن آن امتناع ورزد.

و باید دانست که این اوصاف نامبرده همگی از لوازم خصایص سه گانه ای می باشد که قبلا بیان کردیم و اجتماع همه این خصایص در شخص واحدی بسیار نادر است و ماده و عنصری از میان عناصر انسان که کلیه اوصاف نامبرده را در خود بپذیرد بسیار نادر است و در کمترین مزاجی از امزجه و کمترین استعدادی از استعدادات یافت می گردد. پس آن کس که بالفطره و بالطبع واجد این اوصاف دوازده گانه باشد بجز آحاد قلیلی از افراد انسان نخواهند بود. همان طور که درباره معرفت خدا و راه یافتن به حریم کبریا گفته اند «جلّ جناب الحقّ ان یكون شریعة لكلّ وارد او یطّلع علیه الا واحدا بعد واحد» جناب حق بالاتر از آن است که شریعه و راهی استوار برای هر فرد واردی که قاصد زیارت و لقای اوست باشد و یا اینکه از وی آگاه گردد مگر یکی بعد از دیگری (یعنی به طی و سایط و طی منازل و مراحل).

ناچار این شخص شارع و واضع شریعت و قوانین الهی باید از نوع انسان باشد. زیرا مباشرت و تصدی ملائکه برای تعلیم افراد بشر، بدان گونه که گفتیم امری است محال؛ و از طرفی هم درجه و مقام سایر حیوانات پست تر از این است که مبعوث از طرف خدا و واضع شرایع و قوانین الهی باشند.

و ناچار باید این شخص عالیقدر که مبعوث از جانب خدا است، از جانب خدا به يك سلسله آیات و شواهد و امور خارق العاده ای اختصاص یافته باشد که شاهد عظمت و نبوت وی بوده و دال بر این باشد که شریعت او از ناحیه پروردگار آنان یعنی خدای عالم قادر آمر زنده و بخشنده و در عین حال انتقام گیرنده است، تا که نوع بشر و افراد زمان وی نسبت به او خاضع و مطیع شوند و موجب اقرار و اعتراف آنان به نبوت او گردد، و آن آیات و شواهد عبارتند از معجزه و همان طور که در عنایت الهیه، نسبت به نظام عالم ناچار باید ابری پدید آید و بارانی از آسمان بر زمین ببارد، و زمین را زنده و آماده رویدن گیاه و سرسبز و خرم گرداند و عنایت الهیه از ارسال پی در پی باران برای سکان روی زمین و تأمین حوایج آنان کوتاهی نکرده است، همین طور نظام عالم از وجود شخصی که صلاح و مصلحت دنیا و آخرت و اسباب و وسایل آن را به خلق معرفی کند، بی نیاز نخواهد بود.

بلی آن کس که رویانیدن مو بر روی دوا بر ورانه برای لزوم و ضرورت بلکه به قصد آرایش و زیبایی صورت از نظر دور نساخته و یا در مقعر ساختن قسمتی از کف پاها برای سهولت راه رفتن و گام برداشتن اهمال نورزیده، چگونه در وجود و اعزاز فردی که مظهر رحمت و شفقت و سوق دهنده بندگان به سوی رضوان و الطاف خویش در هر دو عالم است اهمال می ورزد. پس بنگر به عنایت و لطف پروردگار که چگونه به وسیله ایجاد و اعزام چنین شخص عالیقدری، علاوه بر نفع و سود عاجل، سلامت و خیر و سعادت در آخرت را نیز برای بندگان خود فراهم ساخته اکنون که این شخص بزرگوار را شناختی پس بدان که او خلیفه خدا است در روی زمین.

اشراق دوم: در بیان آنچه که بر عامه مردم در شریعت واجب و لازم است

بر شخص نبی مبعوث از جانب خدا واجب و لازم است که بندگان خدا را در شریعت خود به انجام طاعات و عبادات الزام نماید تا بدین وسیله آنان را از مقام و مرتبه حیوانیت به مقام فرشتگان سکان عالم ملکوت سوق دهد.

برخی از عبادات و طاعات امور وجودیه اند که یا نفع و فایده آنها به سوی خود شخص بازمی گردد و به خود آنان اختصاص دارد، مانند نماز و اذکار و اوراد که با خضوع و خشوع توأم باشند تا که آنان را به سوی خدا و اشتیاق لقای وی سوق دهد و یا آنکه نفع و فایده آنها هم شامل خودشان و هم شامل دیگران می گردد. مانند صدقات و یا ذبح و قربانی حیوانات (حلال

گوشت) به هیئت و صورت عبادت (و بدان گونه که در شریعت مقرر گردیده است). برخی دیگر از عبادات امور عدمیه اند که آنان را تزکیه و نفوس آنان را تصفیه می کنند و آنها یا اختصاص به خود اشخاص دارند، مانند روزه (واجب و یا مستحب) و یا اینکه نفع و فایده آنها شامل آنان و دیگران خواهد بود مانند پرهیز از دروغ و آزار کردن نوع و یا جنس خود و خاموشی و سکوت.

و نیز بر شخص نبی لازم است که پیروان و امت خود را به مسافرت و ارتحال از وطن مألوف خود مأمور کند تا که از اوطان و دیار مألوف به قصد طلب رضای پروردگار خویش کوچ کنند و متذکر روزی شوند که از قبرها بیرون می آیند و به سوی پروردگار خود سفر می کنند و بدین وسیله یعنی به وسیله مسافرت، هیاکل و مظاهر الهیه (یعنی خانه کعبه که زیارتگاه خدا است) و متناهد نبویه را (که آرامگاه رسول اکرم و خانه مسکونی آن حضرت است زیارت کنند و نیز بر وی لازم است که برای امت خویش عبادات و وظایفی را تشریع کند که در آنها اجتماع کنند و یکدیگر را ملاقات کنند، از قبیل نماز جمعه و نماز جماعت تا بدین وسیله، اضافه بر ثواب، دوستی و وداد و مودت و الفت و صفا و محبت به یکدیگر اکتساب کنند؛ و نیز لازم است که تکرار عبادات و اذکار و اوراد و انجام اعمال دینی را در هر روز و شب بر آنان فرض و واجب بگرداند و اگر نه در نتیجه غفلت، ذکر خدا را فراموش می کنند و بالنتیجه باهمال و دوری از سعادت می گریند.

اشراق سوم: در بیان حکمت و فلسفه سیاسات و حدود

قبلا بر تو معلوم شد که دنیا خود نیز منزلی است از منازل سالکان راه خدا و اینکه نفس انسانی به مسافر الی الله و در راه سیر و سلوک به سوی اوست و اینکه برای نفس منازل و مراحل است که نخستین آنها مرتبه هیولانیت و سپس مرتبه جسمیت و سپس مرتبه جمادیت و سپس مرتبه نباتیت و سپس مرتبه حیوانیت و مرتبه شهویه و مرتبه غضبیه و مرتبه احساس و مرتبه تخیل و مرتبه توهم که از لوازم و خصوصیات مرتبه حیوانیت اند؛ و در آخر کار مرتبه انسانیت، از نخستین درجات مراتب شرف تا آخرین درجات و مراتب آن و سپس مرتبه ملکوتیت با اختلاف طبقات آن در قرب و بعد به مبدأ و خیر اعلی و ناچار سالك الی الله باید جمیع مراتب نامبرده را طی کند تا به مقصود و مطلوب حقیقی نایل گردد و باید دانست که قافله های سیر و سلوک الی الله متعاقباً در راه سیر و سلوک اند ولی در عین حال بعضی نزدیک به مقصد اند و بعضی دور و بعضی در اثنای راه توقف نموده (و در بعضی از منازل یا برای همیشه و یا برای مدت معینی می مانند) و بعضی از راه سیر و سلوک الی الله منحرف گشته و به عقب بازمی گردند و بعضی چه در راه اقبال به خدا و چه در راه ادبار از او سریع السیر و بعضی بطیء السیر اند و این اختلافات بر حسب

آنچه که در حکمت الهی در عالم قضا و قدر در حق افراد بشر ثبت و ضبط گردیده است خواهند بود.

انبیاء، صلوات الله علیهم اجمعین، رؤسای قوافل و امرای مسافرین الی الله اند و ابدان مسافران مرکبهای ایشانند و ناچار باید آن مرکبها را تربیت و تأدیب و تهذیب نمود، تا سفر الی الله به اتمام رسد. پس امر معاش در دار دنیا که عبارت است از حالت تعلق نفس به بدن از ضروریات امر معاد است که عبارت است از حالت قطع تعلق نفس به بدن و بازگشت به سوی خدا و سیر و صعود معنوی به حریم کبریا و این امر برای انسان ممکن نیست مگر آنکه بدن او سالم و نسل او دایم و نوع او محفوظ باشد و این دو امر یعنی امر معاش و امر معاد تمام نمی شود و میسر نمی گردد مگر به وسیله اسبابی که حافظ و نگهبان وجود آنها و جالب منافع آنها و دافع مضار و آنچه که مایه فساد و تباهی آنها است باشند و لذا خداوند تعالی برای بقای شخص غذا و مسکن و لباس و سایر ضروریات را آفرید و در سازمان بدن او میل و شهوتی به اکل و شرب و استراحت ایجاد نمود (تا به وسیله آنها صحت و سلامتی خود را حفظ کند).

و نیز در وجود وی نیروی خشم و غضب قرار داد تا که به وسیله آن، موانع اکل و شرب و استراحت را از خود دفع کند و به آلات و وسایلی (از قبیل چشم و گوش و دست و پا و سایر قوا و جوارح) داد که او را در انجام امور نامبرده یاری دهد و نیز برای او اسباب و وسایل دیگری خارج از وجودش آماده ساخت، تا که از آنها در امر کشت و زرع و حرث و احداث و اجرای قنوات و جداول و تهیه منزل و محل سکونت استفاده کند و نیز برای بقای نوع و حفظ نسل، وسایل نکاح و ازدواج و آنچه که در انجام مناکحات و ازدواجات به کار آید آفرید، و برای انجام این اعمال در وجود او نیروی شهوت و رغبتی که انگیزه او باشد و نیروی غضبی که دافع موانع وی و آلاتی که معدن انجام اعمال شهوانی باشد قرار داد.

و باید دانست که این امور نامبرده فقط اختصاص به بعضی از افراد بشر ندارند بلکه شامل کلیه افراد است. زیرا عنایت الهیه شامل همه افراد بشر است و غرض نهایی خلقت و آفرینش سوق دادن کلیه افراد بشر به جوار الهی و دار کرامت و عنایت و رحمت اوست که شامل همگی است و چنانکه قبلاً گفته شد انسان موجودی است که حب تفرّد و خودخواهی و غلبه بر دیگران بر وی غالب گشته است هر چند خودخواهی و حب غلبه منجر به هلاکت و نابودی دیگران گردد. پس اگر امر حیات و زندگانی در افراد بشر مهمل و معطل گذاشته شود سیاست عادلانه و حکومت آمرانه و زاجرانه ای مابین آنان در مورد تقسیمات اراضی و اماکن و اموال و تخصیص دادن هر قسمتی از آنها به شخص خاصی طبق حقوق و قوانین موضوعه وجود نداشته باشد، هر آینه امر حیات و معیشت بر آنان دشوار و مشوش می گردد و کار به جنگ و جدال و قتال می کشد و این مسئله آنان را از سیر و سلوک و عبودیت پروردگار منحرف می سازد و

آنان را از ذکر خدا غافل می کند.

بنابر این ناچار باید فردی به نام واضع شریعت در میان افراد بشر باشد تا که قوانین مالکیت و اختصاصات را در مورد اموال و عقود معاوضات را در مورد مناکحات و دیون و سایر معاملات و نیز تقسیم مواریث و تعیین مواجب نفقات و توزیع غنائم جنگ و صدقات و ابواب عتق و کتابت و استرقاق بردگان و سببی و اسارت کفار و مهاجمین دارالحرب را (طبق آنچه که در کتب فقه بیان گردیده است) به آنان بیاموزد؛ و نیز علایم تخصیص دادن (چیزی را به مدعی آن) در هنگام استفهام و استعلام از قبیل اقرار و ایمان (به فتح الف) و شهادتات شهود و ضمان و وکالت و حواله را به آنان یاد دهد و نیز بر شخص واضع سنن و قوانین الهی لازم است که ضوابط اختصاص به مناکحات و تمتع از همسران را در ابواب نکاح و صداق و طلاق و عده و رجعت و خلع (به ضم خاء) و ایلاء وظهار و لعان و کلیه ابواب محرمات ناشی از نسب و رضاع و مظاهرات را بدانگونه که در کتب فقه بیان گردیده است به آنان تعلیم دهد. و نیز بر شخص نبی واجب و لازم است که آنان را راهنمایی کند به اسباب و وسایل دفع مفاسد از حریم دین و شریعت و مملکت، از قبیل عقوبتها و کیفرهای زاجر و مانع وجود و ظهور آنها در دیار متدینین مانند امر به قتال کفار و اهل بغی و ظلم و ترغیب و تحریم مردم به مبارزه با آنان؛ و از همین قبیل است مسئله قصاص و دیات و تعزیرات و کفارات (و باید گفت که معانی کلیه الفاظ و اصطلاحات و احکام و خصوصیات مربوط به هر کدام در کتب فقه به تفصیل بیان گردیده و ما را حاجتی به توضیح و تفسیر آنها نیست).

و اما جهاد با کفار و نبرد با آنان برای دفع و رفع اموری است که از ناحیه آنان وارد بر اهل حق و ایمان می شود و موجب تشویش اسباب دیانت و معیشت می گردد در حالتی که هر دو امر وسیله وصول به حق اند.

و اما ضرورت نبرد و قتال با اهل بغی و ستم به علت ظهور اضطراب و نابسامانی است که در نتیجه انحراف مارقین و متمرّدین، از حفظ و ضبط سیاست دینیّه ای است که نگهبانان سالکان الی الله و متکفلان اهل حق و حقیقت (یعنی حضرت امیر المؤمنین و ائمه طاهرین) به عنوان نیابت و خلافت از جانب رسول اکرم (ص) ضامن حفظ و حراست آن می باشند، تا آنکه حدود و احکام الهی از حلال و حرام محفوظ بمانند و اما قصاص و دیات برای دفع سعی و اقدام اشخاص در اهلاك نفوس و اطراف و اما حد سرقت و قطع طریق، برای دفع و جلوگیری از استهلاك اموال و اشیائی است که اسباب و وسایل معاش مردم اند و اما حد زنا و لواط و قذف برای دفع تشویش امر نسل و انساب است.

اشراق چهارم: در بیان فرق مابین نبوت و شریعت و سیاست

نسبت نبوت به شریعت مانند نسبت روح است به جسدی که در وی روح باشد و سیاست عاری از شریعت مانند جسدی است که روح در وی نباشد.

گروهی از متفلسفین چنین پنداشته‌اند که فرقی مابین شریعت و سیاست نیست ولی افلاطون در کتاب *نومیس* (که یکی از آثار اوست) بطلان عقیده آنان را بیان کرده و فرق مابین شریعت و سیاست را به چهار وجه یعنی از جهت مبدأ و غایت و فعل و انفعال آشکار ساخته. اما از جهت مبدأ بدین گونه است که سیاست، حرکتی است که مبدأ آن از ناحیه نفس جزئی (نه نفس کلیه الهیه) است و این حرکت تابع حسن اختیار افراد بشریه ای است (از قبیل سلاطین و حکام) که به اعتقاد خویش افراد بشر را در یک نظامی که آنان را اصلاح کند جمع کند، ولی شریعت حرکتی است که مبدأ آن نهایت سیاست است (که پس از تشکیل یک سیاست صوری و استقرار یک نظام اجتماعی در یک محدوده سیاسی آغاز به کار می‌کند و جامعه را به اموری که سیاست صوری از آنها غافل و بیخبر است و خیر و صلاح حقیقی آنان در آنها متمرکز است دعوت می‌کند) زیرا این حرکت، نفوس و قوای آن را بدان وظایفی که در عالم ترکیب (نفس با بدن) به انجام آنها مأمور گردیده است، یعنی مواسلت و موافقت و موافقت با نظام کل، برمی‌انگیزد (و نفوس را از ارتکاب فجایع و قبیاحی که موجب اختلاف نظام و ظهور طغیان و فساد است بر حذر می‌دارد) زیرا نفوس را (به جانب کمال و سعادت واقعی) تحریک و تشویق می‌کند و آنها را به بازگشت به سوی خدا و عالم الهی متذکر می‌سازد و از انحطاط به جانب شهوت و غضب و مفاسدی که بر آن دو مرتب می‌گردد بر حذر می‌دارد. زیرا اگر نفس با هدف و غرض هر یک از این دو نیر و موافقت کرد او را به راهی که دور از هدف و غایت اصلی و منزلگاه حقیقی اوست می‌کشانند، و بالتبلیغ اطاعت و فرمانبرداری او از خدای بزرگ و همچنین پایداری و استقامت وی در انجام مأموریت و وظایف خویش بر وی دشوار می‌گردد. و اما فرق مابین شریعت و سیاست از جهت نهایت و غایت این است که نهایت و غایت سیاست، اطاعت از شریعت است و سیاست برای شریعت مانند عبد است نسبت به مولای خود که گاهی از وی اطاعت می‌کند و گاهی معصیت و نافرمانی می‌کند. پس اگر سیاست از شریعت اطاعت کرد (و نظام خود را بر طبق اساس شریعت استوار نمود) ظاهر عالم مطیع و منقاد باطن عالم گردد (زیرا ظاهر عالم صوری است از باطن عالم که در آن فساد و تباهی راه ندارد) و محسوسات در زیر سایه و ظل معقولات قرار می‌گیرند (زیرا محسوسات، عکس و اضلال معقولاتند و بهتر آن است که عکس در ظل عاکس و در خطی مستقیم و متصل و مرتبط با وی قرار گیرد نه در خطی معوج و منحرف از آن) و اجزاء به جانب کل حرکت کنند. (زیرا عالم محسوسات در جنب عالم معقولات به منزله اجزائند نسبت به کل و چون

سیاست تابع شریعت گشت، عالم محسوسات که به حکم حرکت جوهریه دائماً در تحرك و تحولند و جویای اصل خویشند در طریق سیر و سلوک استکمالی به جانب عالم معقولات که کل و اصل و حقیقت آنها هستند حرکت کنند) و میل و رغبت انسان در «قنیت» و جهت فاعلی (یعنی نفس و روح که به حکم اصل و فطرت، مبدأ فضایل و فاعل خیرات و کمالات و سرمایه سازنده اند قرار گیرد) و ترك و زهدات در «قنیت» و جهت قابلی که شخص مغرور به اسباب و وسایل استراحت و نابود ساختن شرف و فضیلت از آن پیروی می‌کند قرار گیرد (زیرا با تبعیت سیاست از شریعت، میل و رغبت انسان در جهت فاعلی یعنی روح و نفس که دو عنصر ملکوتی و بالطبع و بالاصاله فاعل خیرات و مبدأ تأمین کمالات اند قرار گیرد و زهد و ترك و عدم میل و رغبت در جهت بدن که عنصر قابلی و منفعل از نفس است قرار یابد و چون قنیت و سرمایه فاعلی را به کار انداخت به شرف و فضیلت دست یابد و بامبادی شرف و فضیلت ارتباط حاصل می‌کند و تعبیر به لفظ «قنیت» یعنی سرمایه بدین جهت است که هر یک از آن دو عنصر نفس و بدن در حقیقت سرمایه تحصیل اوصاف و ملکاتی مناسب با خویش اند و در حقیقت، نفس سرمایه سازنده و بدن سرمایه بازنده است).

و چون سیاست از شریعت پیروی و اطاعت کرد حال انسان در این هنگام، آسایش و ایمنی از امور رنج‌دهنده و آزار از فضیلتی است که او را به جانب خیرات و کمالاتی که به وسیله آداب پسندیده اکتساب می‌گردند می‌کشاند و هر روزی که با داشتن این موهبت پیروی می‌گذرد بهتر از روز گذشته است.

ولی هرگاه سیاست از شریعت پیروی نکرد و در برابر آن عصیان ورزید، احساسات وی بر آراء کلیه و ادراکات عقلیه چیره می‌گردد و بر آنها حکومت می‌کند، و بالتبلیغ خضوع و انقیاد شخص را نسبت به علل بعیده و اسباب عالیه عالم وجود از بین می‌برد و در عوض نسبت به علل قریبه و اسباب صوریه عالم اخلاص می‌ورزد و توجه خویش را به آنها معطوف می‌دارد و پادشاهان و زمامداران چنین می‌پندارند که نظام مملکت و بقای حکومت و نفع ملت به همین اسباب و علل بعیده عالم بستگی دارد و نمی‌دانند که اگر اقامه سنن و نوامیس و قوانین سیاسی خود را بدانگونه که وضع کرده اند ادامه دهند و هم خویش را در جانب محسوسات و پیروی از احساسات خویش مصروف کنند و سهم و نصیب جزء اشرف (یعنی نفس) و تکمیل و تربیت آن را به وسیله پیروی از شریعت در نظر نگیرند، ناگاه قیم و نگهبان و سالار عالم (یعنی خدای بزرگ) خشمگین می‌گردد و بر علیه آنان قیام می‌کند و مظاهر قهر و سلطان خویش را فرمان می‌دهد تا آنچه را از نظام عالم فاسد و تباه کرده اند و از جای خود تحریف نموده اند به محل خود بازگرداند.

و اما فرق مابین شریعت و سیاست از جهت فعل بدین گونه است که افعال سیاست افعالی

هستند جزئی (و قابل زوال) و ناقص (و محتاج به استكمالند) و بقا و استكمال آنها به وسیله شریعت خواهد بود. ولی افعال شریعت، افعالی کلی و تام و بی نیاز از سیاست اند. و اما فرق مابین آنان از جهت انفعال این است که امر شریعت امری است لازم ذات شخص مأمور (نه چیز دیگری غیر از ذات او و ضمناً لازم ذات شیء، غیر قابل تبدیل و زوال است مگر در اوضاع و احوال و شرایط دیگری) ولی امر سیاست عرضی است مفارق و غیر لازم ذات شخص مأمور (بلکه برای منظور دیگری است و ضمناً هر لحظه و آنی قابل تبدیل).

مثال مناسب با این مقام (که فرق مابین شریعت یعنی عرض لازم ذات شخص مأمور و سیاست یعنی عرض مفارق و غیر لازم ذات او را به خوبی آشکار می سازد) این است که شریعت شخص را به نماز و روزه امر می کند و آن شخص می پذیرد و آن را بنفسه انجام می دهد و بالتجربه نفع و سود آن عاید خود او می گردد ولی هرگاه سیاست شخصی را به کاری و انجام وظیفه ای مأمور کند او را به تزیین و رنگین کردن جامه خویش و الصاق نشانه های افتخار و سمت مأموریت و سایر اصناف تجملات به آن مأمور میکند و این کار تنها برای نظار و جلب توجه آنان است نه برای ذات لباس.

اشراق پنجم: در بیان اسرار شریعت و فایده طاعات و عبادات

در سخنان گذشته خویش بدین نکته اشاره کردیم که حقیقت انسان حقیقتی است جمعی و تألیفی که مشتمل است بر يك عده اموری که در عین حال دارای وحدت تألیفیه ای است نظیر وحدت تألیفیه عالم و اینکه وحدت او وحدتی است دارای مراتب متفاوت و مختلفی از حیث تجرد و تجسم و صفا و تکدر و بدین جهت او را عالم صغیر می نامند. زیرا مجموعه عالم کبیر انتظام و تشکیل یافته است از مراتب موجودات مختلفی که با همه کثرت و اختلاف مشهود در آنها منحصر اند در اجناس سه گانه ای که در هر جنسی طبقات بسیار و متفاوتی وجود دارد که عدد و شماره آنها را احدی بجز خدا نمی داند؛ و آن اجناس سه گانه عبارتند از عقلیات و مثالیات و محسوسات. همچنین ذات و حقیقت انسان چنانکه قبلاً گفته ایم مشتمل است بر يك چیزی مانند عقل و چیزی مانند نفس و چیزی مانند طبع که برای هر يك از این امور سه گانه آثار و لوازمی است و کمال انسان در این است که در نتیجه سعی و کوشش از مرتبه و حد طبع به مرتبه و حد عقل ارتقا یابد تا که یکی از ساکنان حریم حضرت الهیه گردد و این هنگامی است که باطن وی به نور علم و دانش حقیقی روشن و منور گردد و در نتیجه عمل و سعی و کوشش، از عالم دنیا و علایق و خصوصیات آن تجرد حاصل کند.

و همان طور که کلیه طبقات عالم کبیر چنان است که گویا يك ریسمان همه را با هم جمع نموده به طوری که هر طبقه ای به طبقه دیگری متصل است، مانند زنجیری که قسمت اول آن به

سبب حرکت کردن قسمت آخر آن به حرکت درمی آید، بدین ترتیب که علی التوالی آثار و هیأت اجزاء و طبقات گوناگون عالم (در يك حرکت یعنی حرکت در قوس نزولی) از عالی به سافل نزول کنند و (در يك حرکت یعنی حرکت در قوس صعودی) از سافل به عالی صعود کنند، بدانگونه که راسخون فی العلم می دانند؛ همین طور هیأت و آثار نفس و بدن (علی التعاکس) دائماً در تصاعد و تنازلند و از یکی بدیگری سیر و سرایت می کنند (یعنی مثلاً آثار نفس به بدن نزول می کند و هیأتی از ناحیه وی در بدن پدید می گردد و بالعکس آثاری از بدن به جانب نفس صعود می کند و هیأتی از ناحیه آن در وی پدید می آید) پس هر يك از دیگری منفعل و متأثر می گردد.

پس هر صفتی از صفات جسمانی و هر صورتی از صور حسیه به عالم نفوس انسانی صعود کند هیأتی از هیأت نفسانیه گردد (و در باطن شخص رسوخ کند و در عالم آخرت به همان هیأت و صور محسوس گردد چنانچه در مبحث معاد گفته شد) و هر خلق و یا هیأت نفسانیه ای که از عالم نفس به بدن نزول کند انفعال و تأثیری مناسب با آن خلق و هیأت در بدن حاصل گردد. بنگر که ظهور صفت غضب (از ناحیه نفس) در بدن چگونه موجب سرخی رنگ صورت و بر وز حرارت در بدن می گردد و یا ظهور صفت خوف و ترس چگونه موجب زردی رنگ صورت می گردد، و همچنین تدبیر و تفکر در معارف الهیه و شنیدن صدا و ندای آیات و شواهد عظمت و جلال او از صحایف ملکوت چگونه موجب لرزش بدن و راست شدن مو بر اعضا و اضطراب جوارح می گردد و نیز بنگر که چگونه صورت جزئیة يك امر جزئی محسوسی پس از انتقال از آلت حس به قوه عاقله به يك صورت کلیه عقلیه منقلب می گردد و حال آنکه آن صورت در این عالم محسوس و مشهود هر کس بود و اینک پس از انتقال به قوه عاقله و نشاء ادراک کلیات از این عالم و از دیده اشخاص غایب و مستور و در دیدگاه عقل حاضر و مشهود گردیده است.

حال که این مطلب بر تو معلوم شد بدان و آگاه باش که غرض از وضع قوانین و نوامیس الهی و ایجاب و الزام عبادات و طاعات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش در آورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع امر و فرمان او باشند و جزء (یعنی عالم ملک)، به کل (یعنی عالم ملکوت) باز گردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ کند و محسوس، معقول گردد و واضع قانون و ناموس، مردم را بدانچه که گفتیم ترغیب و تحریم کند و از عکس و مخالف آن پرهیز دهد تا ظلم و ستم و وبال و وخامت عاقبت و سوء مآل پیش نیاید. همان طور که حکما گفته اند «إِذَا قَامَ الْعَدْلُ خَدَمَتِ الشَّهَوَاتُ لِلْعُقُولِ وَإِذَا قَامَ الْجَوْرُ خَدَمَتِ الْعُقُولُ لِلشَّهَوَاتِ» یعنی هنگامی که عدل بر پا خاست شهوات به خدمت عقل درآیند و چون جور و ستم بر پا خاست عقل ها به خدمت شهوات درآیند.

پس طلب و رغبت بسوی آخرت اصل هر سعادت است و به مضمون حدیث شریف «حُبُّ

الدنيا رأس كل خطيئة» محبت دنیا و میل و رغبت به آن سر تمام گناهان است؛ و بایستی این مطالب و مسایلی را که در این اشراق بیان کردیم اصل کلی و ملاک جامعی باشند برای درک حکمت و فلسفه هر حکمی که در شریعت الهیه توسط مترجمین وحی یعنی انبیا بدان امر شده و یا از آن نهی گردیده است. زیرا اگر تو درباره هر حکمی از احکام شرع دقت و تأمل کنی آن را خالی از تقویت جنبه عالی انسانی نخواهی یافت (و خواهی دید که یکی از اهداف بلکه اهم اهداف آن تقویت نفس و آماده ساختن آن برای ارتحال به عالم آخرت و احراز فضیلت و سعادت اخروی است).

پس در هر حال، جانب خدا و ملکوت و حزب او را در هر عملی که انجام می دهی و یا آن را ترک می کنی منظور بدار و باطل را بدور افکن و از شهوات و امیال نفسانی اعراض کن و بادشمنان خدا که در درون تو هستند یعنی دواعی هوا و هوس و لشکریان شیاطین نبرد کن و با جهاد اکبر یعنی ترک هوا و هوس نفسانی آنان را از درون خویش بران تا باب قلب بر روی تو گشوده شود و به مضمون آیه شریفه «فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورَةٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِلٌ فِيهِ الرِّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (و بین بهشتیان و دوزخیان دیوار اعراف است که از درون سو رحمت بهشت دارد و از بیرون سو عذاب جهنم - سوره حدید، آیه ۱۳) داخل در کعبه مقصود شوی.

اشراق ششم: در بیان منافع بعضی از عبادات بالخصوص که قسمت معظم و اصلی آنها عبارتند از ارکان پنجگانه اعمال یعنی حلال و حرام و مکروه و مباح و مستحب

اما سر نماز عبارت است از خضوع و خشوع بدن و اعضا و جوارح آن در پیشگاه حضرت پروردگار. پس از تنظیف و تطهیر آن از نجاسات و خبایث، خضوع و خشوعی توأم با ذکر خدا و حمد و ثنای وی بزیان و اعراض از اغراض حسیه و امتناع از انجام آنها به وسیله کف و بازداشتن حواس از التفات و توجه به آنها و به یاد آوردن احوال آخرت و ملکوت. و تشبه با بندگان خالص و مخلص خدا و قدوسیان و حمد و ثنا گویان او موجب عروج قلب و روح به جانب حضرت الهیه و اقبال به سوی خدا و استفاضه از عالم انوار و تلقی معارف و اسرار و استمداد از ملکوت سماوات و نفوس کلیه است و لذا از طرف شارع مقدس عبادتی وضع شد به نام نماز، مشتمل بر هیأت خضوع و خشوع (از قبیل ادب و احترام و رکوع و سجود و استقبال کعبه و سکوت از هر چیزی بجز حمد و ثنای خدا و دوختن چشم به سجده گاه) و اتعاب اعضا و جوارح، توأم با شروطی از قبیل تنظیف بدن و لباس و تنزیه آن از قاذورات و نجاسات و قصد قربت و صدق نیت و اوراد و اذکاری به یاد آورنده نعم الهی و حمد و ثنای پروردگار بدانچه که شایسته اوست و قرائت کلماتی که از طریق وحی بر بنده مقرب درگاه او هنگام عروج وی به

عالم نور نازل گردیده با تدبیر در معانی آن کلمات و تأمل در حقایق اصول و مبانی آنها تا که این عبادت شریف نردبانی باشد برای صعود به سوی خدا و عروج به ناحیه وجهه کبری (یعنی وجهه حق متعال) چنانکه در حدیث آمده است «الصلوة معراج المؤمن».

و اما رکوع درست همانند آن است که مردی در برابر آن کس که می خواهد گردن او را بزند خم شود (تا بتواند به آسانی بدین عمل مبادرت کند) زیرا حالتی که او را در انجام این عمل تمکین دهد، بهتر از رکوع و خم شدن نیست و همین مضمون عبادت در کتاب نوامیس افلاطون ذکر شده و این نکته نیز از حضرت علی علیه السلام نقل شده است. و اما سجود برای این است که گذاشتن بیشانی بر روی خاک صفت غضب و توابع آن را از دل می کند. زیرا که این صفت خود یکی از اسباب فساد و تباهی روح انسانی است.

و اما صوم و امساك از طعام و شراب در ماه رمضان و غره عملی است که شخص صایم به وسیله آن قوه شهوت را می شکند و مانع طغیان آن می گردد و سورت و قدرت دشمنان داخلی تو را تضعیف می کند و طرق و مجاری نفوذ لشکریان ابلیس را مسدود می سازد و سیری است در برابر آتش جهنم.

و اما حج و سر تشریع آن این است که قبلادانستی که برای هر علتی نسبت به معلول خود و هر مفیضی نسبت به مستفیض خویش مناسبتی است نام (که با این مناسبت علیت و افاضه صورت می گیرد) پس تأکید و تشدید این مناسبت موجب تأکید و تشدید علاقه و رابطه علیت و افاضه و استفاضه می گردد و دانستی که برای هر حقیقت عقلیه ای در این عالم، منال و مظهری جسمانی است و هر کس که نظرش از مشاهده عقلیات و حقایق عقلیه قاصر یا سدری و واجب و لازم است که به مثالها و مظاهر جسمانی آن حقایق در این عالم روی نهد تا که مطلقاً و به طور کلی از ثواب و فضیلت مشاهده حقایق و ارتباط با آنها محروم نگردد و از حوزة حریم خطاب الهی بیرون نرود.

پس همان طور که بر روح و نفس ناطقه انسان فرض و واجب است که به حضرت قدس حقیقی تمسك حاصل کند، بر هیكل و بنیان صوری جسمانی و فوای او نیز واجب و لازم است که به عنوان تمثیل و تشبه و محاکات، از روح و اعمال آن مسایعت کند. آنا نمی بینی که بدن و بیکر شخصی که مشغول تفکر درباره يك امر قدسی ملکوتی است از يك نوع حرکات و هیأت مناسب با نحوه تفکر در آن امر خالی نیست و اینکه این حرکات ناشی از ارتباط عالم ظاهر به عالم باطن است؟

پس توجه از خانه و مأواي غالب و دایمی و هم از ناحیه قالب و بیکر جسمانی به خانه خدا و خویشتن داری از کلیه لذایذ جسمانی و شهوات حیوانی از زن و استعمال عطریات و سایر اعمال و افعال منافی با حج با يك نیت خالص از شایه ریا و به قصد رضای خدا از جمله اموری

است که روح انسان را آماده انصراف از خانه نفس و توجه به کعبه مقصود و خانه خدا و وجهه کبری می نماید و این به سبب تجرد از خواهشهای قوای بدن و لذا یددنیوی و طواف به دور خانه کعبه و خانه خدا و انجام مناسک حج و تشبه نفوس اشخاص به نفوس اشخاص عالیه و اجرام کریمه سماویه در حرکات شوقیه دوریه، حاصل از اشراقات مبادی عقلیه است که به قصد تشبه به مبدأ کل، علی الدوام در حرکت و دوران اند.

(پس طواف حجاج و گردش آنان به دور خانه کعبه که مورد توجه و عنایات اوست شباهت دارد به دوران افلاک و اجرام کریمه سماویه در فضای بی انتهای عالم که مظهر و جلوه گاه قدرت و شوکت اوست) همان طور که قبلاً گفته ایم که غرض افلاک از دوران علی الدوام تشبه به مبدأ کل است زیرا او هم مبدأ وجود و هم غایت و نهایت وجود و ایجاد آنها است و به مضمون آیه شریفه «فلکل وجهه هو مؤلیها» - سورة بقره، آیه ۱۴۸ - (برای هر کس راه و طریقی است به سوی خدا که او را هب و راهنمای اوست به آن طریقه و) جبهه و اوست که شوق و اشتیاق سیر و سلوک در آن راه و وجهه را به آن کس می بخشد و زهی سعادت آن طایفه و جماعتی که به گرد کعبه مقصود دور می زنند و در اطراف آن طواف می کنند.

و اما زکات فریضه ای است که موجب انصراف نفس از توجه به امور پست می گردد (زیرا وسیله کاهش مال و ثروت و قلت اسباب عیش و کامرانی است) و نیز بذل زکات موجب تحصیل ملکه تنزه و تجرد و تجرید نفس از تعلق به ماسوای خدا و عدم امر به ترك مال به طور کلی به قصد حفظ صلاح و مصلحت عالم می باشد (زیرا ترك مال به طور کلی و عدم رغبت در تحصیل آن موجب فساد نظام دنیا است. پس تحصیل مال و ثروت موجب حفظ نظام عالم و بذل قسمتی از آن به عنوان زکات و دادن سهمی از آن به دیگران با نگاهداری بقیه آن ضامن حفظ نظام و صلاح عالم است) و نیز زکات مؤنه معونت و کمک و مساعدت و صرف مال بر فقرا و مساکین و سایر طبقات هشت گانه است. زیرا احتیاج آنان به مال و مساعدت از دیگران بیشتر است. و نیز منافع دنیا مشترک مابین کلیه افراد بشر و محصور بر کلیه افراد است و حبس آنها بر بعضی از افراد (یعنی صاحبان و مالکان آنها) و ندادن سهمی از آنها به دیگران و ارباب استحقاق امری است در نظر عقل قبیح و زشت و ناروا و آنچه از آن منافع که احتیاج خلق به آن بیشتر است (مانند مواد تغذیه و مسکن و ضروریات اولیه) باید همگی در آن مشترك و سهیم باشند و توزیع و تقسیم آن چیز مابین همگان اولی و احق است و لذا در اقوات (از قبیل گندم و خرما و میز و نظایر آن) عشر یعنی ده يك آن واجب گردیده ولی در نفود (از قبیل طلا و نقره و نظایر آن) ربع یعنی چهار يك آن واجب گردیده است.

و اما جهاد وظیفه ای است که در آن علاوه بر دفع شر دشمنان خدا و محاربه با راهزنان راه حق، نجات و رهایی خلق از مهالك آخرت و ترك توجه به این نشأه ناپایدار و توطین و تشویق

نفس بر بذل جان و مال و اهل و اولاد در راه خدا است. پس رفتن روح از این عالم بدین حالت (یعنی به صورت شهادت و تحمل رنج و مشقت ناشی از آن) موجب حسن خاتمه و ورود بر خدا و حضور در حریم کبریا در زیر ملائکه و نفوس قدسیه ملکوتیه است و ضمناً باید دانست که با فوز به شهادت و ترك این جهان ناپایدار، چیزی از دست نداده است که بر زوال و نابودی آن حسرت بخورد. زیرا امور دنیا همگی در معرض زوال اند و در وجود آنها آفات بسیاری است که هر دم آنها را به زوال و نابودی می کشاند و غرض از تحصیل آن امور تحصیل زاد و توشه برای آخرت و مناسبت یافتن با اهل آخرت است و این مقصود و غرض با فوز به شهادت حاصل گردیده است.

این مقدار از اسرار و خواص احکام شرع را که در این مقام و سایر مقامات دیگر بیان کرده ایم، همگی بر اساس مقدار فهم و درک ما از اسرار احکام پنجگانه بوده است و ما از علم به کلیه اسرار و رموز و فوایدی که شرایع حق در خلال بیان احکام بما بخشیده اند عاجز و قاصریم و یقین داریم که مقادیر دیگری از اسرار و رموز نهفته در احکام باقی مانده که بسیار غامض و دشوارند و از حیث کثرت و اهمیت و غموض و دقت، نسبتی با آنچه که به فهم و درک ما رسیده است ندارند. لکن ما به دستیاری فضل و عنایات حضرت و اهب العلوم و ملهم الحقایق به طور قطع و یقین می دانیم که قصد و غرض واضع قوانین و نوامیس الهی، در اصلاح و تربیت جزء شریف (یعنی نفس ناطقه) ما و توجه او به تزکیه و تهذیب جوهری که از ما در نشأه آخرت باقی می ماند، به مراتب بیش از توجه او به اصلاح جزء اخس و جوهر فاسد (یعنی بدن) ما است. زیرا انسان همان طور که قبلاً به بهترین نحو بیان کردیم مرکب است از يك جوهر صوری ناطق و يك جوهر مادی صامت و به سبب ترکیب و تألیف وی از این دو جوهر، موجودی حساس و متحرك و صاحب نیروی شهوت و غضب گردید (که البته مقصود از حساس در اینجا مفهومی است اعم از مدرك جزئیات و کلیات) و لذا هنگام شدت اقبال، به متابعت از آن دوقوه (یعنی قوه شهوت و غضب) و امضا و انفاذ دواعی آنها و سعی و کوشش در تحصیل خواسته های آنان از ساحت حضرت حق ابدی الوجود، دور خواهد شد. حتی اینکه افرادی که در تهیه اسباب تقویت این دوقوه کوشش کرده و در گرداب تبعیت از آنها فرو رفته اند در نزد عقلاء و در حقیقت از جنس بهایم و سباع و درندگان محسوب شده اند.

لذا شریعت نبویه از رهگذر الطاف و عنایات الهیه، قوانینی در طریق مداوات و معالجه آن دو مرض و کسر ضرارت و شرارت آن دو سنگ درنده وضع نمود تا با انکسار و تضعیف آنها لشکریان ابلیس شکست خورده، وسایل کید و فریب آن ملعون مردود را که به وسیله آن دوقوه، انسان را به جهالت و ضلالت سوق می دهد و از سلوک در صراط مستقیم باز می دارد و او را اغوا می نماید، دفع کند و آثار شوم آنها را محو و خنثی نماید. زیرا باطن انسان صحنه ای است برای

خودآرایی و تمایلات این قوای سه گانه (یعنی قوه وهم قوه شهوت و غضب) و جنود و عمال آنها و روح انسان در این کالبد مانند شخص غریبی است که در شهر و بلد عده ای از دشمنان افتاده و هر کدام او را به سمت هدف خویش می کشانند، و او را برای انجام غرض و نیل به هدف خویش به خدمت خود درمی آورند و هرگاه از آنان اطاعت نمود برای همیشه او را بنده و برده خویش قرار می دهند و برای او امکان نجات و رهایی از قید و بند آنان نیست مگر به تأیید الهی و تعلیم و ارشاد انبیا و فرستادگان او. زیرا خدای متعال پیامبری را فرستاد و بروی کتابی نازل کرد که افراد بشر را به جانب رشد و کمال راهنمایی می کند پس هر کس که فرستاده او را تصدیق کرد و به نبوت او اعتراف نمود و به احکام و دستورات مذکور در آن کتاب آسمانی گوش فراداد هدایت می شود و از رقیت و عبودیت نفس و هوای نفس نجات می یابد و هر کس که به تعالیم آن گوش نداد و از آن چشم پوشید و یا آن را پشت سر انداخت، گمراه خواهد شد و در گودال جهالت و ضلالت خواهد افتاد و در قعر آن الی الابد باقی خواهد ماند.

اشراق هفتم: در بیان ضابطه ای که می توان به وسیله آن، گناهان کبیره را از گناهان صغیره تشخیص داد

این مسئله امری است که فقها در آن اختلاف فاحشی دارند که هیچ امیدی به زوال و رفع آن نیست. لکن آن کس که با چشمی که خدای متعال آن را به نور علم و یقین روشن و منور فرموده است، از طریق شواهد و براین حق و حقیقت و هم از مناهج شریعت، به طور قطع و یقین می داند که غرض و هدف اصلی کلیه شرایع الهیه، سوق دادن بندگان به جوار الهی و سعادت لقای پروردگار و ارتقا از حسیض نقص به ذروه کمال و از ذل و دنائت هبوط در داریا به شرف و فضیلت عالم آخرت و این ممکن نیست مگر به معرفت خدا و معرفت صفات خدا و اعتقاد به ملائکه و کتب و رسل او را اعتقاد به روز قیامت. زیرا گفته شد که قوام ممکن به واجب و قوام نفس به عقل و قوام عقل به ذات مقدس الهی است و گفته شد که نفس انسانی در آغاز امر موجودی است بالقوه که نسبت به نشاء ثانیه و عالم آخرت، شبیه به عدم است هر چند نسبت به نشاء اولی و عالم دنیا صورت طبیعی ای است حساس و متحرک. زیرا نفس در اوایل فطرت، حساس بالفعل و علام و عاقل بالقوه است.

پس مادام که ذات خویش را به سمت عبودیت و پروردگار خود را به سمت ربوبیت نشناسد، قوام و کینونیتی از برای او در سرای قیامت نیست و نخواهد بود. زیرا گفتیم که قوام عبد به ذات پروردگار است، و قوام نفس به معرفت و علم و دانش است. بدین گونه که جوهری عقلانی و عالمی ربانی و الهی گردد و همان طور که عبودیت و مرربوبیت، مقوم ذات و جوهر نفس است، همین طور الهیت و ربوبیت عین ذات خدا است همان طور که در قرآن مجید می فرماید «وما

خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ الْأَلْيَعْبُدُونَ» (جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا ستایش کنند - سوره ذاریات، آیه ۵۶) یعنی در حقیقت بنده من باشند و به وسیله معرفت و شناسایی من به حقیقت بندگی (که معنی آن تعلق و ارتباط و تمسک و اتصال و سرمایه بقای ابدی و کمال حقیقی است) متحقق گردند و در همین مقام، باید سر مکنون در ذات و جوهر نفس و سر حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و سر آیه شریفه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (خداوند را فراموش کردند و خداوند آنها را از یاد خویش بیگانه کرد - سوره حشر، آیه ۱۹) را باید جست و جو کرد.

و چون ثابت گشت که غرض شارع از وضع شرایع، معرفت نفس به مبدء ذات و مقوم وجود وی و صعود و ارتقا به سوی آفریننده خود به وسیله نردبان ذات خویش و انتباه از خواب غفلت و رهایی از رقبت طبیعت و موت جهالت و خروج از ظلمات هوا و امیال و آرزوها و غشاوت و کدورت عالم دنیا است، و این خود نوعی از حرکت است و حرکت انجام نمی گیرد مگر در زمان. بنابراین ارتقا از حسیض نقصان به ذروه کمال حاصل نمی شود مگر در مدتی از حیات و زندگی در داریا و لذا حفظ و نگاهداری این حیات که عبارت است از نشاء حسیه از جمله مقاصد ضروری دین است. زیرا حفظ حیات دنیوی وسیله ای است برای انجام مقاصد دین چنانکه صاحب دین و شریعت گفته است «الدنيا مزرعة الآخرة». پس هر چیزی که تحصیل معرفت و ایمان به خدا متوقف بر اوست امری است ضروری که به تحصیل آن واجب و ترک آنچه که مضاد و منافی اوست نیز واجب و لازم است.

سپس باید دانست که آنچه که از امور موجود در دنیا متعلق و مربوط به تحصیل زاد و راحله جهت آخرت است دو چیز است، یکی نفوس و دیگری اموال و علل و اسباب بقا و تحصیل آنها و از همین جا معلوم می شود که کدام يك از اعمال دنیویه اکمل و افضل و سالیلی است که انسان را در راه طلب مقصود یعنی فوز به سعادت آخرت نزدیک می کند و کداميك از اعمال بزرگترین گناهانی است که او را از این هدف و مقصود دور می سازد. زیرا اگر معرفت و شناختن خدا و روز جزا و درجات و مقامات اخروی نتیجه عالی و ثمره نهایی زندگی و حیات دنیوی باشد پس افضل اعمال شهادت به وحدانیت خدا و اقرار به ربوبیت و الوهیت وی و اقرار به رسالت و نبوت پیامبر اکرم و اطاعت از اولی الامر یعنی ائمه هدی، علیهم السلام، است.

و بنابراین آن عملی که وسیله و ضامن حفظ و بقای معرفت و استقرار و ثبات آن در نفوس انسانها است افضل اعمال است و بعد از آن اعمالی که هم نافع در حصول معرفت خدا و شهادت به وحدانیت او و اقرار به رسالت رسول و امامت ائمه هدی و هم سبب بلوغ این اوصاف به مرتبه کمال رسوخ و استقرار در نفوس انسانند به حیثی که در هنگام تصادم امیال و شهوات نفسانی و یا هنگام تصادم و تعارض شکوک و موجبات تردید تزلزل نیابند و آن اعمال عبارتند از

طاعات و عباداتی که وسیله تقرب انسان به خدایند، مانند نماز و روزه و حج و جهاد و زکات. زیرا این اعمال به منزله آبیاری بذر معرفت در زمین قلب است تا که رشد و نمو کند و به حد کمال برسد. همان طور که در قرآن مجید بدین نکته اشاره می کند و می فرماید «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (کلمه های نیکو بسوی او بالا رود و عمل صالح آن را بالا برد. - سورة فاطر، آیه ۱۰) و مسلم است که انجام این اعمال فرع بقای حیات در بدن است برای مدت زمانی که باید آنها را انجام دهد.

پس آنچه که وسیله حفظ و نگهداری حیات در بدن است از حیث اهمیت، در رتبه، تالی رتبه آن چیزی است که وسیله حفظ و نگاهداری معرفت در نفوس است و آنچه که نافع در حفظ حیات در بدن است از نظر اهمیت، در رتبه تالی دورتبه مذکور قرار گرفته است و آن عبارت است از آنچه که وسیله حفظ اموال و مایه زندگانی و معیشت اشخاص است تا به سر حد کمال برسند. پس در این مقام، سه مرتبه است که وجود هر کدام و رعایت آن در تأمین غرض از وضع قوانین و نوامیس به حکم عقل لازم و ضروری است (و آن سه مرتبه عبارتند از معرفت خدا و رسول و ائمه هدی و روز جزا و حفظ حیات نفوس و ابدان و حفظ اموال نافع در حفظ حیات نفوس و ابدان) پس بزرگترین گناهان کبیره عملی است که باب معرفت را مسدود کند و در مرتبه تالی آن، عملی است که باب حیات و زندگانی را بر نفوس و ابدان مسدود کند و در مرتبه تالی آن، عملی است که باب معیشت را مسدود کند.

پس (در مورد مرتبه اول) می گوئیم در میان معاصی و گناهان کبیره گناهی بزرگتر از کفر و مافوق آن نیست. چنانکه مافوق فضیلت ایمان به جمیع مراتب آن از حیث قوه معرفت و ضعف آن، فضیلتی نیست. زیرا حجاب مابین بندگان و خدا جهل است و در رتبه تالی جهل به حقایق ایمان یعنی رتبه کفر، ایمنی از مکر خدا و یأس و ناامیدی از رحمت اوست. زیرا این خود بایی است از ابواب جهل به خدا بلکه عین جهل به خدا است. پس هر کس که خدا را شناخت تصور نمی شود که از مکر خدا در امان باشد و از رحمت وی مأیوس و ناامید باشد و در رتبه تالی آن کلیه بدعتها و آراء باطل و فاسدی است مربوط و متعلق به ذات و صفات و افعال خدا (و ابداع و ترویج آنها در میان مردم و به خصوص اهل ایمان) که بعضی از آنها شدیدتر از بعض دیگر است.

(اینها همگی در مورد مرتبه اول و پیرامون آن بود) و اما مرتبه دوم، قتل نفس زکیه است (یعنی نفسی که مرتکب جرایمی که موجب استحقاق قتل است، نشده باشد پس قتل نفس زکیه از جمله گناهان کبیره و از حیث اهمیت تالی مرتبه اول است). زیرا ابا بقا و حفظ آن، حیات دوام و بقا خواهد یافت و با دوام و بقای حیات، معرفت به خدا و ایمان به خدا و آیات او حاصل می گردد. پس قتل نفس ناچار از جمله گناهانی کبیره است، هر چند رتبه و درجه او پایین تر از رتبه و درجه

کفر است. زیرا کفر انسان را از اصل مقصود دور می کند، ولی قتل نفس انسان را از اسباب و وسایل تحصیل مقصود (که یکی از آنها حیات است) دور می سازد و در رتبه تالی آن قطع ایادی و اطراف و آنچه که منجر به هلاکت شخص گردد حتی ایراد ضرب، قرار گرفته است و مسلم است که بعضی از آنها در تأثیر و اهمیت اشد از دیگری است و از همین قبیل است زنا و لواط. زیرا هرگاه جامعه به جنس ذکور اکتفا کند نسل به کلی منقطع می گردد و دفع وجود، تالی مرتبه رفع وجود است (پس قطع نسل به منزله رفع و نابود ساختن اوست) و اما زنا هر چند اصل وجود نسل را از بین نمی برد (زیرا امکان انعقاد نطفه به وسیله آن نیز باقی است) لکن انساب را مشوش و مختل می کند و توارث و تناسل را باطل می سازد و موجب اختلال و عدم انتظام اسباب حیات و اختلاط و اختلاف طبقات و تحریک علل و اسبابی که باعث جنگ و جدال و مابین مردم اند می گردد.

مرتبه سوم، اموال است زیرا اموال وسیله معیشت مردم اند. پس ناچار باید آنها را از تلف و غصب، حفظ و حراست نمود. لکن ممکن است که اموال را از اشخاصی که بهر عنوانی آن را تصاحب کرده اند پس گرفت و اگر آنها را صرف کرده اند از آنان غرامت گرفت. پس امر در مورد اموال چندان سخت و دشوار نیست، بلی هرگاه اموال از دست صاحبان آن به قسمی گرفته شد که استرداد آن و یا جبران و تدارک ضرر حاصل از آن دشوار باشد باید این تجاوز و تعدی به اموال مردم را نیز از جمله گناهان کبیره شمرد و این به یکی از چهار طریق خفی و مستور (که هم تشخیص و علم به آنها و هم اثبات آنها مشکل و دشوار است خواهد بود. اول از طریق سرقت. دوم از طریق خوردن مال یتیم توسط ولی و قبیله او. سوم از طریق تفویت مال و حق اشخاص به وسیله شهادت ناحق. چهارم از طریق تفویت مال و حق اشخاص به وسیله سوگند دروغی) (که حق شخص را عمدا پوشیده و پنهان می کند و آن را اصطلاحاً «یمین غموس» می نامند). زیرا این طرق مذکور بر اشخاص و هم بر قضات مخفی و مستورند و استرداد و تدارک اموال در هیچیک از این طرق امکان پذیر نیست و نباید هیچیک از ادیان و شرایع حقه در تحریم آنها اختلاف کنند و باید دانست که بعضی از آن طرق چهارگانه اشد از دیگری است ولی همگی از لحاظ اهمیت در مرتبه، مادون مرتبه دوم که متعلق به نفوس است، قرار گرفته اند. و اما خوردن ربا بعید نیست که شرایع آسمانی در مورد آن اختلاف داشته باشند. زیرا ربا عملی بجز خوردن مال غیر به طریق تراشی یا اخلاص به شرطی که واضع شرع تعیین نموده است نیست (و ممکن است که شرایع در بیان حکم آن اختلاف داشته باشند).

اینها بود خلاصه آنچه بعضی از علما در بیان قاعده و معیار ضبط طاعات و معاصی کبیره ذکر کرده اند، و ما آن را با مزید توضیح و تهذیب در این کتاب ایراد نمودیم.

اشراق هشتم: در بیان اینکه برای شریعت، ظاهر و باطنی و اول و آخری است بدانکه برای هر امر حق و ثابتی حقیقتی است (که باید آن حقیقت را که این امر مظهر اوست شناخت) و چون شریعت، امری است ربانی و وحیی است الهی که از جانب پروردگار آمده و توسط ملائکه و فرستادگان خدا بر بشر نازل گردیده است. بنابراین سزاوار است به اینکه او نیز دارای حقیقتی باشد (مستور در لباس شریعت). پس شریعت مانند شخصی است از اشخاص انسانی که دارای ظاهری است مشهور و باطنی مستور و او را اولی است محسوس (که عبارت است از جسم و کالبد او) و آخری است معقول و غیر محسوس و آن روح و معنای او و به عبارت دیگر حقیقت اوست، ظاهر او مقوم به باطن او و باطن او متشخص و متعین به ظاهر اوست. اول قشر و غلافی است حافظ (و نگه دارنده) او از آفات و حوادث (و آخر اولب و مغزی است موجود و جدا و مجرد (از ماهیت و تعلق به ماده و محل).

پس هر کس که به ظاهر شریعت بدون باطن آن اقبال و توجه کند، او مانند جسدی است بدون روح که بدون قصد و اراده به این طرف و آن طرف حرکت می کند. مانند پرنده مذبوح (که بی اختیار به این طرف و آن طرف می افتد تا جان دهد) و پیوسته بدن خود را در حرکات ناشی از انجام اعمال و عبادات به تعب می اندازد و سعی و کوشش خود را در عمل به صورت و ظواهر طاعات می افزاید. در حالتی که عبادات و اطاعات او که ظاهری عاری از باطن و صورتی خالی از معنی و نیت خلوص و تقرب به خدا است، در نزد خدا ارزش و قدر و قیمتی ندارد، و به وسیله آنها نتیجه ای که عبارت از نیل به قرب جوار الهی است، برای او حاصل نمی گردد. زیرا آنها همگی اموری از جنس امور دنیوی اند زیرا همگی اموری محسوس و قابل زوال و تغیر اند که شخص دلیسته به ظواهر آنها که عاری از باطن در روح یقین است بدانها مغرور گشته و گمان می کند که سهمی از دین و ایمان به خدا را احراز نموده است و حال آنکه چنین نیست. بلکه او کسی است که (از حقیقت دین و ایمان به خدا بی خبر است و) شریعت را (برای امیال و آرزوهای نفسانی خود) به استخدام خویش در آورده و (در حقیقت به دور کعبه طبیعت و هوای نفس طواف می کند) و آلت دست طبیعت قرار گرفته.

و ایشان همان کسانی هستند که خدای متعال درباره آنان در قرآن مجید می فرماید «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا. الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (سوره کهف، آیات ۱۰۳-۱۰۴) یعنی بگو ای پیغمبر آیا می خواهید شمارا آگاه کنیم از حال کسانی که زیانکارترین افرادند و آنان کسانی هستند که سعی و کوشش آنان در دار دنیا باطل و بی نتیجه و مواجه با خسران و زیان است و گمان می کنند که از نیکو کارانند. (این است حال این اشخاص) مگر آنکه از اشتغال با غیر خدا توبه کند و راه خدا را در پیش گیرد و در سلوک راه حق و صراط مستقیم او استوار باشد تا بدین وسیله روحی فاضل و کامل و نعمتی

شامل اکتساب کند؛ تا که او را به آسمان رفعت و کمال بالا ببرد و از سقوط در هاویه و جهنم هوای نفس رهایی بخشد.

و اما آن کسی که به تحصیل علوم حقیقیه و آراء عقلیه اقبال کند ولی از اقامه سنن و ظواهر شرعیه غفلت ورزد، و در انجام طاعات و عبادات و مناسک و تکالیف دینیه مسامحه کند، او هم مانند شخصی است دارای روح و نفسی که از جسد و کالبد او انتقال یافته و از لباس و پوششی که ساتر عورت اوست جدا گشته و در معرض این است که بالأخره قبیح او آشکار شود و در نظر خلق از درون پرده استار هویدا گردد، در صورتی که بخواهد با همین صورت مجرد از کالبد شریعت، قبل از قوام یافتن آن از طریق شریعت و در غیر وقت و زمان لازم بیرون رود و در میان مردم آشکار گردد و سخنان حکمت آمیز بگوید، قبل از نضج و تکمیل آن و در غیر زمان آن و بدون شک و تردید حق او از بین خواهد رفت و قدر و ارزش او خواهد کاست و علم و دانش او بیهوده و بی ثمر خواهد ماند. خدا ما و شمارا از زیان و خسران این دو طریق مذکور که پیوندگان آنها را از سنن حق قدیم جل جلاله و از سلوک صراط مستقیم بازمی دارند، محفوظ بدارد.

اشراق نهم: در بیان اینکه نبوت و رسالت از روی زمین منقطع می گردد، همان طور که رسول اکرم و خاتم انبیا فرموده است

بدان که نبوت و رسالت از جهتی منقطع می گردد و از جهتی دیگر باقی است. چنانکه بعضی از عرفا گفته اند، بدین معنی که ارسال و اعزام شخصی مسمی به اسم نبی و رسول و بدین نام و نشان منقطع می گردد و با انقطاع آن نزول ملک حامل وحی بدان گونه که باشکله و صورتی مخصوص بر پیامبران نمایان و آشکار می گردد و در نظر آنان متمثل و مجسم می شود (مانند تمثیل و تجسم جبرئیل امین به صورت دحیه کلبی در برابر پیغمبر اکرم - ص -) نیز منقطع خواهد شد، همان طور که خود فرمود «لَا نَبِيَّ بَعْدِي» ولی خدای متعال (پس از قطع نبوت و رسالت) حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمه معصومین، علیهم السلام، و همچنین حکم مجتهدین (و ارباب فتاوی را برای افتاء و ارشاد عوام) باقی گذاشت اما اسم و نام نبی و رسول را از آنان سلب فرمود، ولی حکم آنان را تأیید و تثبیت نمود و آنان را که علم به احکام الهی ندارند، مأمور نمود که از اهل علم و اهل ذکر سؤال کنند چنانکه در قرآن مجید می فرماید «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». (سوره نحل، آیه ۴۳)

و بنابراین مجتهدین، پس از ائمه معصومین (در مورد خصوص احکام دین) بدان گونه که از طریق اجتهاد دریافته اند، فتوی می دهند هر چند در فتاوا باهم اختلاف داشته باشند. همان طور که شرایع آسمانی (بر حسب زمان و مکان) باهم اختلاف دارند چنانکه در قرآن مجید می گوید «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً» (برای هر يك از شما آبشخوری نهادیم - سوره مائده، آیه ۴۸)،

همچنین برای هر فردی از مجتهدین از طریق ادله تفصیلیه ای که در دست آنان است راه و روش و منهجی قرارداد شده است و آن راه و روش همان است که دلیل او آن را در اثبات حکم تعیین نموده و عدول و انحراف از آن راه را بر وی حرام کرده است؛ و شریعت الهی آن را تأیید و تثبیت فرموده است. پس نبوت و رسالت از حیث ماهیت و حکم، منقطع و نسخ نگردیده است، و فقط وحی مختص به شخص رسول و نبی که از طریق نزول ملک به گوش و قلب وی می رسد، منقطع گردیده است، و لذا به امام و یا مجتهد (که احکام را از طریق اشراق و الهام غیبی و یا از طریق ادله شرعیه درک می کند) اسم رسول و نبی اطلاق نمی گردد.

و اما اولیای خدا (و محرمان حریم کبریا که نه امام اند و نه مجتهد) برای آنان از مقام و مرتبه نبوت و رسالت معنوی، مسلکی قویم و مشربی است عظیم. علی الخصوص که رسول اکرم (ص) درباره آنان و معرفی ایشان فرموده است «إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا لَيْسُوا بِأَنْبِيَاءٍ يَغْبِطُهُمُ النَّبِيُّونَ» و نیز فرموده است «أَنْ فِي أُمَّتِي مُحَدِّثِينَ مُكَلِّمِينَ» و نیز فرموده است «إِنَّ مِنْ حَفِظَ الْقُرْآنَ قَدِ ادْرَجَتْ النَّبُوءَةُ بَيْنَ جَنْبَيْهِ». پس سمت نبوت بر ای شخص ولی امری است غیبی و باطنی و بر ای شخص نبی امری است ظاهر و آشکار؛ و همین است فرق مابین نبی و ولی در مقام نبوت و علی هذا بدین شخص که رسماً و علناً صاحب مقام نبوت و شاهد ملک و یا شنونده صدا و ندای اوست «نبی» گفته می شود و به شخص ولی، به خصوص ولی مطلق، گفته می شود و ارث. و لفظ ولی و وارث دو اسمند از اسماء الهی چنانکه در قرآن مجید میگوید «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (سوره بقره، آیه ۲۵۷) و نیز می گوید «وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ» (سوره انبیاء، آیه ۸۹).

پس ولایت صفتی است الهی و همچنین وراثت و شخص ولی، مقام نبوت را از شخص نبی نمی گیرد، مگر بعد از آنکه خدای متعال آن را به ارث از وی بازگیرد، و سپس آن را به شخص ولی القا فرماید، تا که این مقام (به علت اینکه مستقیماً از جانب حق متعال تلقی نموده است) در حق وی اتم و اکمل باشد. ولی بعضی از اولیا این مقام و مرتبت را به عنوان وراثت از پیغمبر می گیرند و آنان کسانی هستند که آن حضرت را مشاهده نموده اند (و شایسته احرار از این مقام بودند) مانند اهل بیت عصمت و رسالت علیهم السلام. و اما سایر اولیا این مقام و مرتبت را مستقیماً از خدای متعال می گیرند، از آن جهت که او خود وارث این مقام است و آن را به ایشان بذل و عطا فرموده است.

پس ایشان به حکم این سند عالی الهی محفوظ که خطا و بطلان از هیچ جهت در آن راه ندارد، و از جانب خدای متعال به دست آنان رسیده است، اتباع حقیقی و پیروان واقعی انبیا اند. عارف بزرگ بایزید بسطامی (در مقام تأیید این مطلب علمای رسوم و صاحبان علوم رسمی حاصل از طریق فکر و نظر و بحث و جدال را مخاطب ساخته) می گوید شماها علوم خویش را از مردگان گرفته و هر مرده ای از مرده دیگری گرفته است (زیرا شما فاقد حیات حقیقی حاصل

از بلوغ به مرتبه کمال عقلی نظری و عقلی عملی می باشید) ولی من علم خویش را از حضرت حی لایموت (و از طریق ولایت گرفته ام و خدای متعال در مثل همین مقام پس از ذکر عده ای از انبیا و نام و نشان آنان می فرماید «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَ» (اینان کسانی هستند که خداوند هدایتشان کرده، پس به روش ایشان اقتدا کن - سوره انعام، آیه ۹۰).

(پس خدای متعال نور نبوت و سر ولایت و حقیقت هدایت را در قلوب آنان به ودیعت سپرد) و آنان یکی پس از دیگری مردند و از این جهان رخت بر بستند، و خدای متعال که مقام نبوت و نور ولایت و هدایت را به آنان داده بود، از آنان به ارث باز گرفت و او بهترین وارثان است. و سپس همین هدایت را که انبیا را بدان رهنمون بود، به پیغمبر اکرم (ص) سپرد و او را به اسرار این هدایت واقف گردانید و بر همین منوال بقیه اولیای خدا نیز در این ایام به هدایت رسول اکرم و هدایت انبیای سلف، علم و آگاهی یافته و آنان نیز علوم خود را از خداوند متعال گرفتند، و خدای بزرگ از جانب خود به حکم رحمت و عنایتی که از پیش شامل آنان گشته بود، علم را در دلهای منور آنان قرارداد، و به آنان القا فرمود. همان طور که درباره بنده خاص خود حضرت خضر در قرآن مجید می فرماید «آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (سوره کهف، آیه ۶۵).

و باید دانست که این نبوت در حیوانات هم ساری و جاری است. چنانکه در قرآن مجید می فراید «وَأَوْحِي رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ» (سوره نحل، آیه ۶۸) تا به آنجا که می فرماید «فَأَسْلَمَ سَبِيلَ رَبِّكَ ذَلَّالًا» (سوره نحل، آیه ۶۹) پس آن کس را که خدای متعال زبان حیوانات و تسبیح و حمد و ثنای جمادات و نباتات را به او تعلیم داد و از کیفیت نماز و حمد و ثنای مخلوقات و تسبیح آنان آگاهی یافت، به خوبی می داند که نبوت نیز ساری در کلیه موجودات است لکن اسم نبی و رسول بجز بر یکی از موجودات عالم (یعنی انسان کامل و اجد شرایط مذکور در محل خود) و بر ملائکه، به خصوص آنان که جنبه رسالت از طرف خدا را دارند، اطلاق نمی شود و هر روحی از ارواح که مقام و مرتبه رسالت از طرف خدا ندارند، فقط روح است و لفظ ملک بر او اطلاق نمی گردد، مگر به نحو مجاز. زیرا لفظ ملک مشتق از «اکوله»^۲ به معنی رسالت است.

۲. این چنین در متن عربی کتاب الشواهد الربوبیه ثبت شده است. ولی در صحت نسخه موجود نزد ما تردید است. زیرا اشتقاق لفظ ملک از این کلمه، از نظر قواعد ادبی درست به نظر نمی رسد، و آنچه که در لغت ثبت شده است «الوکه» با حرف لام بعد از الف می باشد. - م.

فهرست اسامی اشخاص

آشتیانی، جلال الدین، بیست و یک آغاذاثیمون، سیزده، ۲۶۱-۳۲۵	۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۳۰، ۲۲۱، ۱۳۳ ۲۶۵، ۲۶۴، ۲۶۱، ۲۶۰، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۴۸ ۳۶۵، ۳۳۵، ۳۲۴، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۶۷، ۲۶۶ ۴۶۸، ۳۷۲
ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، پانزده ابن العربی، محمد بن علی، نوزده، بیست و سه، ۴۴۶، ۴۴۵، ۴۲۶، ۳۹۲	اسکندر افرودیسی، ۳۳۳ افلاطون، چهارده، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰ ۳۴۲، ۳۲۶، ۳۲۵، ۲۶۰، ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۴۱ ۴۹۶، ۴۰۶، ۳۹۷
ابن سینا، حسین بن عبدالله، شانزده، هفده، بیست و دو، ۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۵۱، ۶۳، ۸۷، ۸۸، ۱۰۹، ۱۲۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۶۱، ۲۷۹، ۲۸۹، ۲۹۴، ۳۱۶، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۹۶	امام فخر رازی ← فخر رازی، محمد بن عمر امیدو کلس ← انباذقلس امیر المؤمنین ← علی بن ابی طالب انباذقلس، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۴۶۸
ابن عباس، پانزده ابوالبرکات بغدادی، هبة بن علی، ۲۸۴ ابوالحسن عامری، محمد بن یوسف، ۳۳۳ ابوحامد غزالی ← غزالی، محمد بن محمد ابوعلی سینا ← ابن سینا، حسین بن عبدالله ابونصر فارابی ← فارابی، محمد بن محمد ابویزید بسطامی ← بایزید بسطامی، طیفور بن عیسی ادریس (نبی)، سیزده، چهارده، ۲۴۲ ارسطاطالیس ← ارسطو ارسطو، چهارده، پانزده، شانزده، ۹، ۹۰، ۱۰۹،	بایزید بسطامی، طیفور بن عیسی، ۳۲۷ بویزید بسطامی ← بایزید بسطامی بهمنیار بن مرزبان، ۶۳، ۱۵۸، ۳۳۹ پیامبر اسلام (ص) ← محمد بن عبدالله، پیامبر اسلام (ص) جالینوس، ۳۱۳ جلال الدین دوانی ← دوانی، محمد بن اسعد

حاج ملاهادی سبزواری ← سبزواری، هادی
ابن مهدی
حکیم سبزواری ← سبزواری، هادی بن مهدی
حلاج، حسین بن منصور، ۳۲۷

خاتم الانبیاء ← محمد بن عبدالله، پیامبر اسلام
(ص)

دوانی، محمد بن اسعد، شانزده، ۵۵، ۷۲، ۸۴
دیوجانس، ۳۲۵
دیوژن ← دیوجانس

رسول اکرم (ص) ← محمد بن عبدالله، پیامبر
اسلام (ص)

سبزواری، هادی بن مهدی، چهارده، نوزده،
بیست و سه
سقراط، چهارده، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱،
۲۴۳، ۲۶۰، ۳۹۷، ۴۰۶، ۴۶۸

سهروردی، یحیی بن حبش، شانزده، ۱۸، ۶۳،
۱۲۰، ۱۲۲، ۱۸۱، ۱۸۴، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷،
۲۱۲، ۲۱۳، ۲۴۱، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸،
۲۶۰، ۳۱۱، ۳۳۹، ۳۷۳

سید سند، ۵۶

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۳۳۵
شیت (نبی)، سیزده، چهارده
شیخ اشراق ← سهروردی، یحیی بن حبش
شیخ الرئیس ← ابن سینا، حسین بن عبدالله

صاحب اشارات ← ابن سینا، حسین بن عبدالله
صاحب فتوحات ← ابن العربی، محمد بن علی
صاحب مطارحات ← سهروردی، یحیی بن

حبش

صدرالدین دشتکی، علی بن احمد، ۳۸۸، ۳۸۹
صدرالدین شیرازی ← سید سند
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شانزده،
بیست، بیست و یک، بیست و دو، بیست و سه،
۵، ۴

صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، نوزده
صدرالمطالین ← صدرالدین شیرازی،
محمد بن ابراهیم

طالس ملطی، شانزده

عبدالکریم شهرستانی ← شهرستانی،
محمد بن عبدالکریم
علامه حلّی، حسن بن یوسف، شانزده
علامه دوانی ← دوانی، محمد بن اسعد
علی بن ابی طالب، پانزده، ۲۲۷، ۲۲۷، ۳۲۷، ۴۵۴،
۴۹۵، ۵۰۱

عبسی (ع)، ۳۲۲، ۳۲۳، ۴۶۸

غزالی، محمد بن محمد، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲

فارابی، محمد بن محمد، پانزده، هفده، ۶۲،
۲۴۰، ۲۴۲، ۲۶۱، ۳۳۹

فاضل فخری، ۷۶، ۸۹

فخرالدین رازی ← فخر رازی، محمد بن عمر
فخر رازی، محمد بن عمر، ۲۷۹، ۲۸۲

فروریوس، ۶۳
فیثاغورث، ۳۲۵، ۴۰۶، ۴۶۸

قطب الدین شیرازی، مسعود بن محمود، ۴۴۳
قیصری، داود بن محمود، شانزده

الکندی، یعقوب بن اسحاق، پانزده

محمد بن عبدالله، پیامبر اسلام (ص)، پانزده،
۲۵۳، ۳۲۳، ۳۴۲، ۳۹۷، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۹۲،
۴۳۶، ۴۳۷، ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۸۳،
۴۸۶، ۵۰۹، ۵۱۰

محمد حنیفه، پانزده

محمی الدین بن عربی ← ابن العربی، محمد بن
علی

معلم اول ← ارسطو

معلم ثانی ← فارابی، محمد بن محمد

ملاجلال دوانی ← دوانی، محمد بن اسعد

ملاصدرا ← صدرالدین شیرازی، محمد بن
ابراهیم

منصور حلاج ← حلاج، حسین بن منصور

موسی (ع)، ۴۷۲

مولانا جلال الدین رومی ← مولوی،
جلال الدین محمد بن محمد مولوی،
جلال الدین محمد بن محمد، نوزده
میرداماد، محمد باقر بن محمد، شانزده، هفده،
۱۶، ۱۲۲

وقواقی، ابویزید، ۳۹۲

هرمس، ۲۴۱

هشام بن الحكم، پانزده

یعقوب بن اسحاق الکندی ← الکندی، یعقوب
ابن اسحاق

فهرست اسامی کتب و رسالات

۲۹۴، ۲۳۸، ۱۹۹، ۱۲۹	اتولوجیا، پانزده، ۹۱، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶.
شواهد الربوبية في المناهج السلوكية، هجده.	۴۶۸، ۳۹۸، ۳۲۵، ۳۲۴، ۲۶۵، ۲۶۱، ۲۵۸
نوزده، بیست، بیست و یک، بیست و سه	اسفار اربعه، هفده، هجده، بیست و یک، بیست
طیماؤس، ۳۲۶	وسه، ۱۸، ۵۰، ۵۶، ۶۴، ۸۹، ۹۲، ۱۱۷.
فادن ← فیدون	۳۸۸، ۲۹۴، ۱۳۳، ۱۲۸
فصوص الحکم، پانزده	الاشارات والتنبیها، شانزده، ۲۴، ۱۸۵، ۲۸۰.
الفتوحات المکیه، ۴۴۵، ۴۴۶	۲۸۲
فیدون، ۳۲۶	افق المبین، ۱۲۲
قانون، شانزده، ۲۸۹	تجریدا الاعتقاد، شانزده، ۸۹
قیسات، ۱۶، ۱۲۲	تعلیقات، ۱۶
المباحث المشرقیه، ۲۵۸	تلویحات، ۱۸، ۳۷۳
المبدأ والمعاد، ۸۹، ۴۲۰	الجمع بین الرائین، پانزده، ۲۴۰، ۲۶۱
مطارحات، ۱۸، ۲۵۵	حکمة الاشراق، ۱۸، ۱۲۲، ۳۱۱
المعتبر، ۲۸۴	الحکمة المشرقیه، ۲۰۷
الملل والنحل، ۳۳۵	رساله عشق، ۱۲۹
موسیقیا الکبیر، پانزده	شرح اشارات، شانزده، ۸۷، ۲۸۰
نقد المحصل، شانزده	شرح فصوص الحکم (ابن عربی)، ۴۴۳
نوامیس، ۴۹۶	شفا، شانزده، بیست و سه، ۲۳، ۲۴، ۱۰۸، ۱۲۸.

Şadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Şadrā)

Al-Shawāhid al-rubūbiyah

Translation & Commentary

by

Dr. Javād Muşliḥ



اولین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران
معرض کتاب طهران الدولي الأول
THE FIRST INTERNATIONAL TEHRAN
BOOK EXHIBITION

Soroush
Tehran 1987