

LIBRARY OF
ICAS JAKARTA

در فهرست کتابهای نشر کتابخانه
تجلی شد

سه رساله فلسفی

(مُتشابهات القرآن - المسائل القدسیّة - اجوبة المسائل)

صدرالدین محمد شیرازی

ویرایش دوم

مقدمه و تصحیح و تعلیق

استاد سید جلال الدین آشتیانی

مرکز انتشارات و نشریات اسلامی حوزه علمیه قم ۱۳۷۸

فهرست نویسی پیش از انتشار : مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق.
سه رساله فلسفی (مشابهات القرآن - المسائل القدسیة - اجوبة المسائل) / صدرالدین
محمد شیرازی؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. - ویرایش دوم. -
قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸.
۳۹۲ ص. - (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات؛ ۳۸ :
مسلل انتشار؛ ۱۴۱۱ : آثار استاد سید جلال الدین آشتیانی؛ ۱۲).
ISBN: 964 - 424 - 676 - 4 ۹۶۴ - ۴۲۴ - ۶۷۶ - ۴ - شابک: ۱۸۷۰۰۰ ریال.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. قرآن - مشابهات و محکمت.
۳. هستی شناسی (فلسفه اسلامی). الف. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۰۶. مصحح.
ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات. ج. عنوان.

۱۸۹/۱

B



دفتر تبلیغات اسلامی
مرکز انتشارات

سه رساله فلسفی

نویسنده: صدرالدین محمد شیرازی
مقدمه، تصحیح و تعلیق: استاد سید جلال الدین آشتیانی
ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی
نوبت چاپ: سوم / ۱۳۷۸
شمارگان: ۲۰۰۰
بها: ۱۸۰۰ تومان

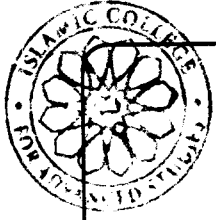
حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفایه) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،
ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۴۲۱۵۵-۷، ۷۴۲۱۵۴، فکس: ۷۴۲۲۲۶

شبکه اینترنت: BUSTAN@APADANA.COM

شبکه شارح: BUSTAN (تلفن ۷۴۴۱۵۳-۲)

Printed in the Islamic Republic of Iran



LIBRARY OF
ICAS JAAARAH

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

با قدردانی؛

از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند :

ویراستار : احمد عابدی .

حروف نگار : خانم معافی .

اصلاحات حروف نگاری : سیدصادق حسینی .

صفحه آرا : احمد اُخلی ، احمد مؤتمنی .

نمونه خوان : غلامرضا معصومی ، جواد فاضل بخشایش .

کنترل فنی صفحه آرایی : علی قابلی .

طراح جلد : حسن محمودی .

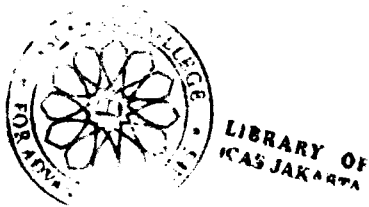
ناظر چاپ : عبدالوهاب درواژ .

پی گیر چاپ : سیدرضا موسوی منش .

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

حوزه علمیة قم

مهرماه ۱۳۷۸



فهرست اجمالی

۱۱	پیشگفتار
۱۵	مقدمه مصحح
۱۷	۱. المسائل القدسية
۷۷	۲. متشابهات القرآن
۱۸۳	(۱) المسائل القدسية
۱۸۹	الجملة الأولى في الحكمة القصوى والعلم الأعلى وفيها مقالات
۲۵۵	(۲) متشابهات القرآن
۲۸۵	تعليقات متشابهات القرآن
۳۱۱	(۳) أجوبة المسائل

یادداشت ناشر

فلسفه همان اندیشه است و تاریخ فلسفه، تاریخ اندیشه بشر است. شناخت مسائل فلسفی - همچون مسائل همه علوم - بدون توجه به تاریخ و سرگذشت هر مسأله و نوآوری های فیلسوفان پیشین میسر نیست. فلسفه در عین آن که مقدمه هیچ علم دیگری نیست، ولی به جهت دقت های موشکافانه مخصوص به خود، به علوم دیگر و خصوصاً به فهم معارف بلند دینی مدد می رساند. استاد و فیلسوف بزرگ، حضرت آیه الله سید جلال الدین آشتیانی، بزرگ ترین مفسر و شارح حکمت متعالیه و عرفان در عصر حاضر است: نام استاد آشتیانی با تاریخ فلسفه اسلامی و دقت ها و ظرافت های فلسفی عجیب و توأم گردیده است.

اگر کسی فلسفه دانستن و فلسفی اندیشیدن را منحصر به ترجمه عبارت کتاب های فلسفی ندانسته و برای تحلیل و تفسیر آرای فلسفی و آزاداندیشی و ابتکار و نوآوری فلسفی را نیز نقشی قائل باشد در این صورت، به حق استاد سید جلال الدین آشتیانی سرآمد فیلسوفان و مفسران حکمت متعالیه خواهد بود.

حضرت آیه الله رفیعی قزوینی (قدس سره) در وصف استاد فرموده است: «قدوة العلماء الراسخین وسید الحکماء المتألهین». و یکی از متفکران بسیار بزرگ مغرب زمین درباره استاد آشتیانی گفته است: «من وقتی کتاب های ایشان را می خوانم به نظرم مانند ملاصدرای است که در عصر ما زندگی می کند و گویی ملاصدرا در وجود ایشان دوباره زنده شده است.»^۱

استاد سید جلال الدین آشتیانی در ۱۳۰۴ شمسی در آشتیان متولد و پس از تحصیل مقدمات علوم اسلامی در زادگاه خود در ۱۳۲۳ به قم مهاجرت نمود و به فراگیری علوم عقلی و نقلی پرداخت. درس های فقه و اصول را از محضر فقهای قم و نجف اشرف، حضرات آیات عظام: بروجردی، علامه طباطبائی، حکیم، سید عبدالهادی شیرازی، حجت و سید محمدتقی خوانساری-قدس الله اسرارهم- فرا گرفت و علوم عقلی چون فلسفه و کلام و عرفان را نزد حضرات آیات: علامه طباطبائی، رفیعی قزوینی، میرزا احمد آشتیانی، میرزا مهدی آشتیانی و سید محمدکاظم عصار-رضوان الله تعالی علیهم- آموخت.

استاد آشتیانی سال های متمادی در حوزه های علمیه به تدریس فلسفه و عرفان پرداخته و در سال ۱۳۳۸ به عنوان استاد فلسفه وارد دانشگاه فردوسی مشهد گردید و شاگردان فراوانی را تربیت کرد و به این وسیله در معرفی فلسفه و عرفان اسلامی به جهان و دانشگاه های معتبر دنیا سهمی به سزا به خود اختصاص داد.

آنچه در فهم فلسفه مهم است استفاده از استادان مبرز و زبان فهمیده و تلاش و پشتکار خود انسان است و طول تحصیل و عمری شاگردی کردن ارزش ندارد، روش تحصیل علوم عقلی حضرت استاد، شاهد و مؤید این سخن اوست که می فرماید: «من اعتقاد ندارم که آدم باید بیست سال درس فلسفه بخواند، این طور نیست. حکیم سبزواری در کمتر از ده سال به مقامی شامخ رسید.»^۱

استاد اکنون در جوار حضرت علی بن موسی الرضا-صلوات الله علیه- و با استفاده از برکات معنوی آن امام بزرگوار-علی رغم کهولت سن و کسالت- به تحقیق و مطالعه و نگارش در زمینه فلسفه و عرفان اسلامی اشتغال دارد-ادام الله تعالی وجوده الشریف فی سیر و عافیة.

آثار قلمی حضرت استاد را به چهار بخش می توان تقسیم نمود:

(الف) تألیفات مستقل در فلسفه و عرفان؛

(ب) تصحیح و تحقیق متون دقیق عرفانی،

(ج) تصحیح و تحقیق متون فلسفی با گرایش حکمت متعالیه.

(د) تاریخ فلسفه اسلامی با نگارش مقدمه های مفصل و نیز تألیفات مستقل.

۱. مصاحبه با کیهان فرهنگی، ش ۶، (۱۳۶۴ ش).

یادداشت ناشر / ۹

گرچه در باب تاریخ فلسفه اسلامی کمتر کتاب و تألیف دقیقی به چشم می خورد و تحقیق در این موضوع بسیار ضرورت دارد، اما استاد آشتیانی بیشترین همت خود را متوجه مشکل ترین و تاریک ترین دوران فلسفه، یعنی قرن هشتم تا دهم و پس از ملاصدرا تا عصر حاضر معطوف کرده است.

در این جا نام بعضی از مهم ترین کتاب های استاد آشتیانی را ذکر می کنیم:

۱. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا؛
۲. شرح مقدمه قیصری؛
۳. شرح زاد المسافر ملاصدرا؛
۴. هستی از نظر فلسفه و عرفان؛
۵. نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی؛
۶. تصحیح و تحقیق اصول المعارف فیض کاشانی؛
۷. تصحیح و تحقیق تفسیر فاتحة الكتاب؛
۸. تصحیح و تحقیق و مقدمه بر تمهید القواعد؛
۹. تصحیح و تحقیق رساله مشاعر ملاصدرا با شرح ملامحمد لاهیجی؛
۱۰. تصحیح و تحقیق رسائل فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، أجوبة المسائل)؛
۱۱. تصحیح و تحقیق شرح فصوص الحکم جندی؛
۱۲. تصحیح و تحقیق الشواهد الربوبية؛
۱۳. تصحیح و تحقیق المبدأ والمعاد ملاصدرا؛
۱۴. تصحیح و تحقیق مشارق الدراری؛
۱۵. تصحیح و تحقیق المظاهر الالهية به ضمیمه دو رساله در تفسیر سورة فاتحه؛
۱۶. تصحیح و تحقیق مشرع الخصوص الی معانی النصوص؛
۱۷. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (۴ مجلد)^۱.

۱. برخی دیگر از آثار استاد که فعلاً در مجموعه کاری این مرکز نیست عبارتند از:

تصحیح و تحقیق اثولوجیا با تعلیقات قاضی سعید قمی؛ تصحیح و تحقیق أصل الأصول ملانعیم؛ تصحیح و

۱۸. إعجاز البيان في تفسير أم القرآن .

حضرت استاد آشتیانی چاپ هفده اثر یاد شده را به مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم واگذار نموده است . برخی از این کتاب ها برای اولین بار به زیور طبع آراسته گشته است و برخی برای تجدید چاپ .

این مرکز با دقت ، مجموعه آثار استاد را بازنگری و برخی از آنها را با نسخه های خطی نیز مقابله کرده و پس از ویرایش ، با حفظ امانت در این مجموعه های ارزشمند ، نهایت تلاش خود را به کار گرفته تا متن مصحح و بی غلطی را عرضه دارد و چون نسخه خطی یا اصلی بعضی از این متون در اختیار نبود در آنها به تصحیح قیاسی اکتفا شد و اگر خطایی مشاهده شود معلول همین جهت بوده است . در این جا لازم است که از همکاری عزیزانی که در این مرحله همکاری نموده اند خصوصاً جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای احمد عابدی که علاوه بر کنترل آثار یاد شده ، به ویرایش اغلب این کتاب ها پرداخته ، صمیمانه سپاسگزاری کنیم .

در پایان سلامتی و طول عمر حضرت استاد آشتیانی و همه عزیزان را جهت خدمت بیشتر به فرهنگ اسلام و مکتب اهل بیت (علیهم السلام) از خدای بزرگ درخواست می کنیم .

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

حوزه علمیه قم

مهرماه ۱۳۷۸

→ تحقیق الأنوار الجلیه از ملا عبدالله زنوزی ؛ تصحیح و تحقیق تحفة المراد شرح قصیده میرفندرسکی ؛ تصحیح و تحقیق رسالة النصوص قانونی با تعلیقات میرزا هاشم اشکوری ؛ تصحیح و تحقیق رساله وحدت وجود و بدء سید محمد کاظم عصار ؛ تصحیح و تحقیق رسائل توحیدی قیصری ؛ تصحیح و تحقیق شرح فصوص الحکم قیصری ؛ تصحیح و تحقیق قرۃ العیون ملامهدی نراقی ؛ تصحیح و تحقیق اللغات الالهیه ملا عبدالله زنوزی ؛ تصحیح و تحقیق مجموعه رسائل حکیم سبزواری ؛ تصحیح و تحقیق مکاتبات عرفانی سید احمد حائری و شیخ محمد حسین غروی ؛ تصحیح و تحقیق نقد النصوص فی شرح نقش النصوص ؛ تعلیقات بر مصباح الهدایه امام خمینی .

پیشگفتار

از فیلسوف متأله علامه محقق (به قول فلاسفه قدیم عقل حادی عشر) صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ هـ. ق) معروف به ملاصدرا و یا صدر المتألهین آثار بسیاری به جا مانده که هریک به حق از نفیس ترین و گرانبهاترین آثار فلسفی و علمی قرون اخیر اسلامی است.

تبحر عمیق و آگاهی وسیع ملاصدرا از مکاتب مختلف فلسفی و احاطه کم نظیری که بر مباحث حکمی دارد، به او مجال آن را داده که میان این مشارب گوناگون مزجی و التقاطی نماید و درعین حال، مکتب خاصی پدید آورد. ولی همین مزج و درهم آمیختن شیوه های گوناگون فلسفی، کار شناسایی آثار او را دشوار ساخته است، به خصوص که امتزاج مشاء و اشراق، عرفان و استدلال، ذوق و برهان که حاکی از احاطه و تسلط او بر این مباحث است، به نوبه خود موجب پیدایش مشربیتی خاص گشته و درک و فهمش، به ناچار احاطه کامل به هر دو حکمت را به نحو عمیق و وسیعی لازم دارد.

او به حق بر مسند داوری میان عرفان و برهان، حکمت و تصوف، ذوق و بحث، تفکر و تحقیق، توفیق بین اصول و قواعد شرع و نقل و بالأخره اشراق و مشاء نشسته و حکومتی به عدل و انصاف می کند.

او متفکری است مبتکر، اندیشمندی است حکیم، عارفی است فیلسوف که حتی در

اشراقات رمزی و تجلیات اختصاری او هم فراوان ذوق و مطلب نهفته است. سبک فلسفه ملاصدرا در میان دو مشرب حکمی و عرفانی و تلفیق میان این دو مسلک، تبحری به او داده که بر غوامض و مشکلات فن در هر دو مکتب به آسانی فایق آید. همچنان که مشکلات شفای شیخ الرئیس به یاری او حل شد و مبانی شیخ اشراق نیز به دست او تکمیل و تمیم یافت.

اثری که او بر فلسفه بعد خود به جا نهاد، سخت سنگین و پر جلال بود و البته این تأثیر منحصر به فلسفه نبود، چنان که در علوم نقلی نیز همان اثر را دارد و بالتیجه هنوز حوزه های علمی، بدون بحث کتابهای او، بی رونق و کم جلایند.

در میان متفکران و دانشمندان زمان ما، آقای سید جلال الدین آشتیانی استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، سالهاست که در این بحر زخار غوطه می زنند و هر بار دری ثمین و گوهری نایاب هدیه دانشمندان می دارند. ایشان با وارستگی و فراغت کم نظیر، اشتغالی دایمی به این کار دارند و ما هر روز شاهد اثر تازه ای از ایشان هستیم. جز کتابهای متعدد از ایشان که از طرف سازمانها و مؤسسات مختلف به زیور طبع آراسته گردیده، در همین سال انتخاباتی از آثار حکمای الهی ایران از طرف قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه و به یاری این دانشکده از چاپ درآمد. گذشته از آن، الشواهد الربوبیه و المظاهر الإلهیه را از ملاصدرا، دانشگاه مشهد به چاپ رسانده و رساله نوریه در عالم مثال از بهائی لاهیجی با مقدمه ممتع ایشان ضمن مجله دانشکده و جداگانه در همین امسال به طبع رسید و اینک سه رساله دیگر از ملاصدرا به ترتیب زیر با مقدمه محققانه ایشان عرضه می گردد:

۱. المسائل القدسیه که به نظر معظم له، همان «حکمت متعالیه» ملاصدر است که در شواهد به آن اشاره شده و یکی از نفیس ترین آثار ملاصدر است.

در این رساله، از اول امور عامه تا آخر مبحث وجود ذهنی به طور متوسط شرح می یابد.

۲. متشابهات القرآن که گرچه شامل همه مباحث نیست، اما به نوبه خود اثری محققانه است و چنان که گذشت، ملاصدرا در علوم نقلی هم، به خصوص علم تفسیر و حدیث یکی از اساتید بزرگ عصر خود به شمار می رود و با بحثی مستوفی و تتبعی دقیق که در مقدمه شده و

پیشگفتار □ ۱۳

تفسیر و تأویل، محکم و متشابه، حجیت ظواهر کتاب، قرائت و هفت حرف در آن مورد بحث قرار گرفته، این رساله هم صورتی کاملتر یافته است.

۳. أجوبة المسائل، جواب سؤالهای یکی از شاگردان و یا دوستان صدر المتألهین است که تاکنون جزء آثار او به حساب نیامده بود. در این رساله به علت غائی پاسخ داده می شود. مسائلی فلسفی چون اختیار در مبدأ وجود و نفی عبث از افعال الهی و امثال آن مطرح شده و در آن باره تحقیق می شود.

محمود رامیار

سرپرست دانشکده الهیات و معارف اسلامی

مقدمة مصحح

۱. المسائل القدسیّة

رساله حاضر «المسائل القدسیّة» یکی از آثار مهم صدر المتألهین است که اغلب ترجمه نویسان این اثر را جزء آثار ملاصدرا ذکر نموده اند و بعضی نیز آن را از آثار مشکوک فیلسوف شیرازی دانسته اند.

حقیر روی عبارتی که در کتاب «الشواهد» موجود است، یقین داشت که ملاصدرا اثری به نام «الحکمة المتعالیه» دارد که در دسترس ما نیست، ولی طالب وجود آن بود.

عبارت ذیل که در کتاب شواهد موجود است، می رساند که ملاصدرا کتابی دارد که برزخ بین آثار مفصل و مبسوط و آثار مختصر و موجز اوست:

«و اعلم ان لهذه المسألة على هذا الوجه الذى ادرکه الراسخون فى الحکمة، مدخلاً عظيماً فى تحقيق المعادين الجسماني والروحاني و كثير من المقاصد الإيمانيّة و لهذا بسطنا القول فيها فى الاسفار الاربعة بسطاً كثيراً، ثم فى الحکمة المتعالیه بسطاً متوسطاً و اقتصرنا هاهنا على هذا القدر، اذ فيه كفاية للمستبصر»^۱.

صدرالدین شیرازی در کتاب «المسائل القدسیّة» مکرر به اسفار و سایر کتب خود اشاره و تصریح نموده است و چون این کتاب نسبت به «اسفار» مختصر و نسبت به سایر کتب او

۱. الشواهد الربوبیه، ص ۳۴ (مبحث وجود ذهنی)، ط دانشگاه مشهد.

مفصل است و مسأله وجود ذهنی را به نحو کامل تحقیق فرموده است، معلوم می شود که مراد او از عبارت شواهد^۱: «ثم فی الحکمة المتعالیة بسطاً متوسطاً...»، بدون شبهه همین کتاب است و اگر مؤلف موفق به اتمام این تألیف می شد، از جمیع کتب او بهتر و مرتب تر می بود. کتاب حکمت متعالیه آخوند مشتمل است بر آراء و عقاید خاصه خود او؛ از قرار نگارش مؤلف، این اثر منیف جهت ابراز عقائد و آراء اختصاصی مصنف نوشته شده است.

این کتاب مشتمل است بر مباحث امور عامه نظیر موضوع علم حکمت و فلسفه اعلی و مباحث وجود و ملحقات آن و مسأله وجود ذهنی و ظهور ظلی حقایق وجودیه در موطن ادراک و مشهد علم و نقل اقوال و آراء و عقاید و تقریر مشکلات این مبحث و تحریر طرق حل مشکلات و ازاحه شبهات و اجوبه از نقوض و ایرادات غیر قابل انحلال به سبک حکمت مشهور و بالآخره حل جمیع شکوک و ایرادات به سبک و طریقه انیقه مؤلف علامه و فیلسوف اعظم صدرالصدور و بدرالبدور-رضی الله عنه- که:

دل چو از پیر خرد حل معانی می کرد عشق می گفت به شرح آنچه برو مشکل بود
درک آثار و کتب آخوند ملاصدرا از آن جهت مشکل تر از جمیع کتب فلسفی و عرفانی
است که مبتنی بر آگاهی و اطلاع از طرق مختلف فلسفی است.^۲

۱. مدتها حقیر در عبارت شواهد فکر می کرد و راه به جایی نمی برد، گاهی عبارت مذکور را چنین معنا می نمود که: ما (ملاصدرا) در اسفار که مباحث فلسفی را به سبک و طریق متعدد و مشارب مختلف تحریر می نمایم، این مسأله را مفصل، گاهی به سبک و طریق مشاء و حکمت مشهور تحقیق می نمایم و از عویصات و احیاناً از شکوک وارد در وجود ذهنی و ظهور ظلی، به طریق مشهور جواب می دهیم؛ در حالی که سالکان این مسلک (حکمت بحثی) خود از جواب این شکوک عاجز مانده اند و در حکمت متعالیه- یعنی حکمت و فلسفه مختار خود که فلسفه جامع بین نظر و شهود و بحث و کشف باشد- به طور متوسط و برزخ بین تفصیل و اجمال بحث نموده ایم و در کتاب شواهد به طور مختصر در این مبحث وارد شده ایم.

ولی این قبیل از توجیهات که اغلب اساتید و محشین مرتکب آن شده اند، با صریح عبارات مؤلف سازش ندارد؛ بعد از پیدا شدن این اثر عظیم معلوم شد که راه افسانه پیمودیم و غفلت از این اثر و عدم برخورد به آن، همه را به اشتباه انداخته است.

۲. آخوند ملاعلی نوری و ملاسمعیل اصفهانی درب کوشکی و آخوند ملاآقا قزوینی و حاج ملاهادی سبزواری و آقاعلی حکیم، به مبانی فلسفی و افکار حکمی ملاصدرا احاطه عجیبی دارند. ملاعلی نوری از کسانی است که

مقدمه مصحح □ ۱۹

مهم ترین مباحث عرفانی در مطاوی فصول اسفار گنجائیده شده است و چون مؤلف مباحث کشفی و ذوقی را به سبک و طریق برهان و نظر تحریر می نماید، ارکان مهم حکمت متعالیه او را افکار و آرای مستدل و مبرهن تشکیل می دهد. و آنچه را که خود از طریق بحث و برهان و یا از راه کشف و عیان به دست آورده است، به سبک اهل بحث مبرهن ساخته است و در مقام حکومت بین طرفداران اشراق، طالبان حکمت ذوقی و کشفی و بین اتباع اهل نظر و فلسفه مشایی، چنان راه اعتدال را پیموده است که به اندازه یک سر مو هم در مقام حکومت انحراف از خود نشان نمی دهد.

آخوند ملاصدرا با تائی و حوصله تام، تمام شعب فلسفی و عرفانی و انواع و اقسام حکمت اعم از ذوقی و بحثی را مطالعه نموده است و بعد از تبحری نظیر در افکار و آرای علمی و مطالعه کامل در شعب کلامی، به تألیف و تدوین کتب و رسائل خود پرداخته است و آن همه احاطه - احاطه ای منقطع النظیر - او را از تفکر و تحقیق و تدقیق در معضلات مانع نشده است، با این که به ندرت بین تتبع و تحقیق و بین تبحر و ابراز آرای مستقل، جمع می شود.

ملاصدرا از شیخ اشراق - شیخ اتباع اشراق و مؤسس حکمت ذوقی در دوره اسلامی - به عظمت یاد می نماید و به آن جناب به دیده احترام می نگرد. نسبت به شیخ رئیس - شیخ اتباع مشاء و بزرگترین مؤلف در حکمت نظری و به حق عظیم ترین حکیم در

→

برخی معتقد بودند به مبانی موجود در کتب ملاصدرا، آشنایی و مهارت خاصی داشته است و بعضی او را در مباحث موجود در کتابهای ملاصدرا و مبانی صدرالحکما، از بعضی جهات بر او ترجیح داده اند. معروف است که آقا علی مدرس کراراً فرموده اند: من در بین اساتید بزرگ کمتر کسی را سراغ دارم که تسلط کامل به مبانی آخوند داشته باشد. ایشان آخوند ملاآقا را در این جهت بر دیگران ترجیح می دادند و شخص آقا علی از کسانی است که صلاحیت این کار را داشته اند.

مرحوم آقا میرشهاب الدین نیریزی شیرازی در بین اساتید طبقه اول بعد از آقا علی و آقا محمدرضا، در این جهت شهرت دارد. استاد اعظم مرحوم جناب آقای عصار از آقا میرزا هاشم اشکوری نقل می کردند که گمان ندارم آقامیر در احاطه به کلمات ملاصدرا و تبحر در کتب او، دست کمی از مؤلف این آثار داشته باشد. مسأله تخصص در تدریس اسفار بسیار با اهمیت است. در بین اساتید سیدنا الاستاد الشریف الحکیم القدیس، سید الفقهاء والحکماء آقامیرزا ابوالحسن قزوینی مهارت بی نظیری در تدریس اسفار دارند، حقیر اکثر عویصات و مشکلات این کتاب را از آن حضرت استفاده نمود.

ادوار اسلامی - خاضع و خاشع است .

در بین متصدیان طرق معرفت، به شیخ اکبر با نظر اعجاب می نگرد و در مباحث مربوط به توحید و در مسائل مربوط به معرفت نفس انسانی، به خصوص مباحث مربوط به نشأت انسانی بعد از موت، او را رجل فرید می داند .

با همه اینها استقلال فکری خود را در جمیع مقامات و مراتب - از مقامات تبتل تا فنا؛ پایه پایه تا به اقلیم خدا - حفظ نموده است و این خصیصه و روحیه در ادوار تاریخ حکمت و معرفت و فلسفه و ... از مختصات این حکیم عظیم الشأن است که :

هزار نقد به بازار کائنات آرند یکی به سکه صاحب عیار ما نرسد
برخی از غیر اهل تحقیق و تدقیق خیال کرده اند که آثار ملاصدرا مشتمل است بر افکار فیلسوفان و عرفای قبل از او و جان کلام آن که این فیلسوف آنچه دارد، از دیگران است و نمود بالله عادت او این بوده است که آرای دیگران را بدون ذکر مأخذ نقل کند و به اسم خود مثلاً قالب نماید؛ بعضی دیگر نیز گفته اند: وقتی می توان درباره این حکیم قضاوت کامل و صحیح نمود که همه کتب و رسائلی که مورد استفاده او قرار گرفته است، پیدا شود؛ بعضی ها نیز موارد سرقت او را نشان داده اند و برخی از جاهلان مغرور، کتب او را در سادگی نظیر کتابهای رموز حمزه و امیر ارسلان و ... دانسته اند .

اگر کسی به حواشی و تعلیقات آخوند ملاصدرا بر کتاب شفای شیخ رئیس مراجعه نماید و در صدد فهم مشکلات شفا بر آید، خواهد فهمید که کلید فهم شفا به دست ملاصدرا بوده است؛ مواضع مشکل شفا را چنان ماهرانه بیان می نماید و به اندازه ای در فهم رموز فلسفه مشاء، مستقیم و عاری از اعوجاج است که حد ندارد و تعلیقات او در همان حکمت بحثی و نظری، بر اصل کتاب ترجیح دارد و اگر در بعضی از موارد آراء و نظریات خاص خود را تقریر نمی نمود، شخص هوشمند و اهل درك او را یکی از بزرگترین فلاسفه در حکمت مشاء می دید^۱ .

۱ . نگارنده آنچه از تعلیقات و حواشی بر کتاب شفا نوشته شده و در دسترس است مطالعه کرده است، هیچ حاشیه ای همسنگ این حواشی نیست . حواشی آقا حسین خوانساری و حواشی صاحب ذخیره محقق سبزواری و حواشی سید احمد و ملا اولیاء و برخی از تعلیقات دیگر، از آثاری است که نگارنده مطالعه نموده است؛ ←

مقدمه مصحح □ ۲۱

تعلیقات او بر حکمت اشراق که علاوه بر بیان مشکلات حکمت ذوقی و کشفی و تقریر مبانی شیخ اشراق و تتمیم نواقص این حکمت،^۱ مشتمل است بر دفع کثیری از مناقشات و ایرادات شیخ اشراق بر مبانی حکمای مشاء و بیان تحقیقات و اظهار انظار عالیّه، در مقام تحکیم کثیری از مبانی اتباع معلم اول و طالبان حکمت نظری. به همین مناسبات برخی از ابنای تحقیق و جمعی از ارباب تحصیل گفته اند: صدرالمآلهین در حکمت نظری بزرگترین فیلسوف مشایی و در حکمت ذوقی محقق تر و راسختر از شیخ اشراق و در عرفانیات و کشفیات ان قلت: انه بایزید و قته لم تات بغریب و در فن حدیث و تفسیر استاد ماهر و محدث و مفسر کبیر و عظیم الشأن است.

روش ملاصدرا در تحریر مباحث علمی

سبک نوشته های ملاصدرا و طرز تحقیقات او بکلی از تحقیقات و تحریرات سایر فلاسفه ممتاز است و کسی که به مذاق و مشرب او وارد و با افکار و عقاید او انس گرفته باشد، می تواند کلمات و مطالب و تحقیقات خاص او را از تحقیق و مطلب و کلام دیگران جدا نماید و این یکی از امتیازات خاص ملاصدراست و تمام کسانی که در مقام قدح او برآمده اند و به یکی از طرقی که ذکر کردیم، خواسته اند او را کوچک نمایند، یا اصلاً از فلسفه سر در نمی آورند

→

یکی از محشین شفا (جمال الدین محمد رضوی) که از فضلا و مدرسین دوره صفوی است، گوید: «ان کتاب الشفاء مع علو شأنه و قدرة ودقة مسلكه ... لم یطلع علی شرح له یکشف عن وجوه فوائد ... غیر حواشی التي کتبها العلامة المحقق والفيلسوف المتأله آية الله العظمی و ... العقل الحاديعشر، صدرالملة والدین محمد الشیرازی ...»^۲.

۱. چون کثیری از مبانی شیخ اشراق احتیاج به تتمیم قواعد اشراق دارد و همین نواقص باعث عدم رواج این حکمت بود و شیخ با آن همه عظمت، نتوانست مباحث مهم ذوقی را رواج کامل بدهد؛ به همین مناسبت کلمات او مصون از مناقشات و ایراد اتباع مشاء نماند و این ملاصدرا بود که مبانی او را به کرسی تحقیق نشاناد، به نحوی که مورد قبول طالبان حکمت و معرفت قرار گرفت، مثل مسأله مثل نوری و مبحث عالم مثال وبرزخ و مباحث مربوط به علم حق و نشأت بعد از موت و بحث جواز یا عدم جواز تشکیک در ذاتیات و غیر اینها از امهات مباحث فلسفی.

و یا ذوقِ درکِ کلمات و تحقیقاتِ او را ندارند. عدمِ لیاقت و قابلیتِ آنهاست که چنان تحقیقاتِ عالیهٔ معجز نصاب را سرسری گرفته‌اند و چنین حکیمِ عظیم‌الشأنی را از دریچهٔ فکر و فهمِ ناقص و محدود خود خواسته‌اند بشناسند، لذا مصداقِ قولِ معروف شده‌اند:

و کم من عایب قولاً صحیحاً و آفته من الفهم السقیم

آخوند ملاصدرا سبک و روش تحریر و تحقیق در کثیری از مباحث فلسفی را عوض نمود و آن را در مسیری دیگر قرار داد و فلسفه و حکمتِ الهی به دست او، به نهایت کمال رسید.^۱ یکی از کسانی که در صدد قدح بر مبانی ملاصدرا برآمد، حکیمِ عصر قاجاریه آقامیرزا ابوالحسن جلوه (م ۱۳۱۲ هـ. ق) شاگرد آقا میرزا حسن چینی و آقا میرزا حسن نوری، فرزند و تلمیذ آخوند ملاعلی نوری بود که گاهی در مجلس به خیالِ خود، مواضع سرقتِ صدرالمُتألهین را نشان می‌داد.

در عصر ما مرحوم آقا ضیاء الدین دُری، رساله‌ای مختصر در این باب نوشت و یکی دو نفر از فضلای معاصر هم گاهی جسته و گریخته در این باب به قول طلاب علوم دینی - کثرهم الله تعالی و آیدهم - اظهارِ لحنیه نموده‌اند و عرضِ خود برده‌اند و از حد خود تجاوز نموده‌اند

۱. با آن که حدود پنجاه سال است در دانشگاه‌های ما فلسفه تدریس می‌شود، هنوز برای نمونه یک نفر شایسته و لایق از این محیط بیرون نیامده است، ما یک تاریخ فلسفه تمام عیار نداریم. از فلسفهٔ معمول در مدارس غرب نیز یک اثر با ارزش که با نقّادی کامل توأم باشد، به زبان فارسی در دسترس ما نیست.

دانشگاه ما احتیاج به یک دارالترجمهٔ کامل در رشته‌های مختلف دارد که دانشجویان ما را به وسیلهٔ ترجمه، از افکار و عقاید و آثار با ارزش مغرب زمین آشنا نماید. ایرانی که محیط پرورش بزرگترین فلاسفه و مرکز مستعد برای به وجود آمدن ده‌ها فیلسوف بزرگ بود، بکلی از افکار محققان فلسفی خالی خواهد شد و مردم ما در آینده باید جهت فراگرفتن همین فلسفه و عرفان اسلامی، به مغرب زمین پناه ببرند.

قسمت زیادی از مباحث علم النفس و بسیاری از مباحث دیگر فلسفی که ارتباط با علوم طبیعی دارند، باید به سبک تازه تقریر و تحریر شوند، ناچار باید در قسمتی از مسائل تجدید نظر نمود و از این راه تحرکی به مباحث فلسفی بخشید. عرفای بزرگ ایران، عالی‌ترین مسائل عرفانی را به نظم و نثر فارسی تحریر نموده‌اند که قسمت‌های زیادی از آن هرگز کهنه نمی‌شود، ولی ناآشنایی نسل آینده به مسائل عرفانی به تدریج رابطهٔ ما را با فرهنگ گذشته قطع می‌نماید، مسلم است که بعد از این امثال مولوی و حافظ و عطار و سعدی در مرز و بوم ما به وجود نمی‌آیند و چه بسا آشنا به افکار آنها هم در بین مردم ما پیدا نشود.

مقدمه مصحح □ ۲۳

و نفهمیده به جهل خود اعتراف کرده اند.

مرحوم جلوه در طبیعیات شفا به طور سطحی و به اصطلاح طلاب به نحو (کان، یکون) و در علوم ریاضی، آن هم ریاضیات معمول در مدارس قدیم در سالهای حدود نود یا هشتاد سال قبل، مدرس رسمی بود. الهیات شفا را هم تدریس می نمود و رشته تخصصی او همین ها بود که ذکر شد. حواشی که از او در این قسمتها در دست است، بسیار سطحی و کم عمق است و اگر به همه شفا حاشیه می نوشت، حواشی او در ردیف سطحی ترین تعلیقات به شمار می رفت و فقط از تتبع او می شد بهره برد.

آن مرحوم به جای حل مشکلات کتب فلسفی، دنبال نسخ می گشت و اغلب اوقات (بنا به نقل اساتید بزرگ ما) مجلس درس را با تطبیق نسخ و (ان قلت و قلت) برگزار می نمود.

در فهم مشکلات مباحث عرفانی و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه سبک ملاصدرا بسیار عاجز بود، با این که تدریس الهیات به روش اهل ذوق و تحقیق در کتب عرفانی مثل تمهید القواعد و شرح فصوص و مصباح الانس فن او نبود، این قبیل از کتب را هم تدریس می نمود.

در مقام تدریس اسفار و کتب عرفانی، با این که خود را خیلی به زحمت می انداخت و مدت طولانی به مطالعه این کتب اشتغال داشت، کاری از پیش نبرد و حوزه او رونقی از این جهت پیدا ننمود و طلاب فاضل از حضور حوزه تدریس او در عرفانیات و الهیات - به خصوص کتاب اسفار - خودداری می نمودند و از خود رغبتی نشان نمی دادند^۱.

۱. در حوزه های تعلیماتی قدیم طلاب در انتخاب استاد آزادند، برخلاف دانشگاه و مدارس تعلیماتی جدید که این آزادی وجود ندارد؛ اگر خدای ناخواسته شخصی بدون استحقاق و با فقدان لیاقت به گروه آموزشی راه پیدا نمود، دانشجوی بیچاره مفری از حضور درس ندارد.

ابتلای شاگرد به استاد کم مایه و غیر مسلط به کار خود، یکی از دردهای بی درمان است که مصادیق آن نادر و کمیاب نیست. اولیای امور باید به این امر توجه بیشتری مبذول دارند.

برنامه های غلط و غیر معقول یکی دیگر از علل کندی پیشرفت دانشجو در تحصیل فلسفه و حکمت است. اگر متصدیان اداره امور آموزش بخواهند که علوم انسانی و به طور کلی فلسفه و عرفان اسلامی و از لحاظ فلسفه به طور مطلق، مقام شایسته خود را در مراکز آموزشی احراز نمایند، باید اول در صدد اصلاح برنامه درسی

←

برخلاف او، معاصر او آقا محمدرضا قمشه ای در عرفانیات و الهیات یکی از نوادر اعصار به شمار می رود و نظیر او شاید در دوران رواج عرفان و تصوف، یعنی عصر قونیوی و فرغانی و کاشانی و قیصری نادر است.

آقا محمدرضا با آن که در عرفان بی نظیر است، در حکمت بحثی نیز صاحب سهمی وافر می باشد؛ شفا و شرح اشارات را با کمال تسلط تدریس می نمود.

معروف است که آقا میرزا ابوالحسن در مقام معارضه علمی از عهده او برنیامد؛ چون او شروع به تدریس تمهید القواعد و شرح فصوص نمود و از عهده برنیامد، ولی آقا محمدرضا همان حکمت به سبک مشاء؛ شفا و شرح اشارات را با کمال تسلط تدریس نمود و افاضل او را در این فن نیز بر آقا میرزا ابوالحسن جلوه ترجیح دادند.

نگارنده از آقا محمدرضا بر جواهر و اعراض اسفار حواشی دارد که معرف مقام علمی اوست و مشتمل بر تحقیقات و تدقیقات عالی و بسیار جالبی است.

مرحوم آقا میرزا ابوالحسن بر مبانی و ادله ملاصدرا در حرکت جوهر و اتحاد عاقل و معقول و نیز بر مبحث وحدت وجود اشکالاتی دارد که حاکی از عدم تسلط او به افکار ملاصدرا و دلیل بر کم عمقی او در مشکلات فلسفه است و همین معنا سبب شده که مناقشات او را بر آخوند بی اساس جلوه دهد و اعظم عصر به این مناقشات به نظر بی اعتنایی بنگرند.^۱

→

برآیند، مملکتی که مهد فلسفه و عرفان و مرکز تحصیل علوم عقلی و محل پرورش صدها فیلسوف و عارف بزرگ است، درآینده نزدیک این افتخار را از دست خواهد داد.

چرا باید در علوم و معارفی که خود ما مؤسس و مبتکر و یا زنده کننده آنها بوده ایم و دنیای متمدن، اقبال تام و تمامی نسبت به این معارف دارد، خود را بی طرف و بی خبر نشان بدهیم و دیگران این قبیل از مراکز را رهبری نمایند؟

باید سر بسته گفت و گذشت که واقعاً اسف آور است که بهترین آثار علمی ما را (در اکثر شعب علمی مرسوم در قرون گذشته) دیگران احیا نمایند و ما نسبت به آن بی اطلاع و چه بسا بیگانه باشیم و احیاناً از اهمیت آن بی خبر. هیچ ملتی در صحنه پهناور جهان محو و نابود نشد، مگر آن که قبلاً موجبات افتخار خود را از دست داد که گفت: «اول شمع را خاموش می کنم بعد خود را می کشم».

۱. نگارنده هرگز در صدد اهانت به مقام شامخ جلوه و افکار او برنیامده است و در این نیز شک ندارد که

←

مقدمه مصحح □ ۲۵

معروف است که مرحوم آقا میرزا حسن کرمانشاهانی (یکی از بزرگترین مدرسان انواع حکمت در دوران اخیر) می گفت: آقا میرزا ابوالحسن تا دم مرگ هم از تصویر حرکتِ جوهر عاجز بود.

برخلاف تصورِ کوتاه نظران، آخوند ملاصدرا هرگز حاضر نبوده است که کوچکترین مطلب علمیِ دیگران را به خود نسبت دهد و این که عباراتِ زیادی از دیگران در آثار او دیده می شود، اولاً در برخی از آثار خود مأخذِ نقل را ذکر کرده و در ثانی این عادت در بین دانشمندانِ سلف رسم بوده و اختصاص به ملاصدرا ندارد.

صاحب جواهر یکی از اکابر فقهای شیعه است و کسی در فقهاتِ او نمی تواند خدشه نماید. کثیری از عبارات کتاب «ریاض» را می توان در کتاب «جواهر» نشان داد، گاهی یک صفحه عبارت ریاض را بدون ذکرِ مأخذِ نقل نموده و معذک هیچ مبتدی از طلاب هم شک ندارد که صاحب جواهر از صاحب ریاض فقیه تر است.

عجب آن که ملاصدرا گاهی اصرار می ورزد که در عالی ترین تحقیقات و در مباحثی که در دوران اسلامی، خود متفرد در تحقیق آن می باشد، برای خود از عباراتِ مبهم و پیچیده قدمای شریکی به وجود آورد و چه بسا عبارت مورد اعتماد آخوند اباء از حمل بر مراد او دارد، مثل مبحث حرکت در جوهر که ملاصدرا اصرار دارد که اقدمین از فلاسفه به آن اعتقاد داشته اند؛ چنین شخصی با این طبیعت و خوی، مرتکب این قبیل از بی انصافی ها نمی شود و با ذکر قرائن

→

آن مرحوم یکی از اساتید فلسفه در انواع و اقسام آن در عصر خود بود و عمری را در حالت انزوا و اعراض از مشتهیات نفسانی، در گوشه حجره مدرسه و در حالت تجرد به سربرد و تا روزهای آخر عمر خود نیز تدریس را رها نمود، ولی مراتب و مقامات دانشمندان متفاوت است و شؤون آنها مختلف، برخی بین کثرت حفظ مسائل علمی و زیادت تحقیق و تدقیق جمع نموده اند؛ این مردم در حد اعلای از قلت قرار دارند و جمعی محققند و کم تبجر یا تتبع، برخی اهل تحقیق و جمعی اهل دقت نظر و کم تحقیق. جامع بین تحقیق و تدقیق نیز کمتر دیده می شود و اصولاً اشخاصی که قدرت غور کامل در مباحث فلسفی را به نحو شایسته دارا باشند، کم و نادرند که:

کشیِر و اما الواصلون قليل!

خلیلی قطاع القوافی الی الحمی

و تعیین حدود مطالعات خود، همه مأخذ مورد عنایت و موارد مطالعات خود را نشان داده است و ما جز یکی دو سه مورد، همه مستندات افکار و آراء او را پیدا نمودیم و کتب مورد مطالعات فلسفی و عرفانی و کلامی و تفسیری او همه موجود و مشخص است و این که در برخی از آثار دیده می شود که کتبی مورد استفاده ملاصدرا قرار گرفته است که در حمله افغانه از بین رفته است، اساس درستی ندارد.

منابع کارهای علمی ملاصدرا

صدرالحکما، در فلسفه و حدیث و تفسیر کتاب نوشته است؛ شرح او بر «اصول کافی» ثقة الاسلام کلینی و تفسیر او بر سور متعدد قرآنی، حاکی از نهایت تسلط او به این دو فن است و احاطه عجیب به آثار و افکار و آرای اهل تفسیر و حدیث داشته است و خود نیز در تفسیر قرآن و بیان رموز و اسرار و تأویل آن از راسخان در علم قرآن و از اعظام اهل کشف و یقین به شمار می رود و دارای نورانیت مخصوص به خود می باشد که از اعراض از مشتبهات نفسانی و اقبال کامل به حق اول تعالی و کثرت عبادات و از طرق مواظبت بر طاعات و ریاضات ناشی از سوز و گداز و حال و شور و عشق به مبادی عالی، در او به وجود آمده است و خود نیز دارای زمینه و استعداد و قوه مخصوص بوده است و آن همه ریاضت علمی و عملی، با استعداد ذاتی و زمینه فطری دست به دست هم دادند، تا چنین شخص بی نظیری به وجود آمد.

تفسیر او مشتمل است بر عالی ترین مباحث مربوط به مبدأ و معاد و حل معضلات در معارف الهیه و علوم حقیقیه، این اثر از حیث اشتمال بر آراء و عقاید متکلمان و افکار و عقاید اهل توحید، دریاب خود نظیر ندارد.

مؤلف در مقام تفسیر سور قرآنی به همه تفاسیر مراجعه نموده است و چنان در فهم رموز قرآنی مستقیم فکر و معتدل النظر است که اگر توفیق نگارش تفسیر بر همه آیات بینات قرآنی حاصل می نمود، تفسیری بی نظیر به وجود می آمد.^۱

۱. همین چند سوره قرآنی را که تفسیر نموده، مشتمل است بر عالی ترین مباحث مربوط به مشکلات تفسیر، و آنچه که تحقیق نموده کافی است برای بیان تفسیر سایر سور و آیات بینات قرآنی.

مقدمه مصحح □ ۲۷

استمداد از آیات معجز آیات قرآنی، یکی از پایه های اساسی بحث او در علوم الهی و علم النفس و مباحث مربوط به آن به شمار می رود.

شرح او بر اصول کافی، شرح بی نظیری است و استفاده از مآثورات اهل عصمت و طهارت، او را در تحریر معضلات و عویصات علم اعلی و حکمت متعالیه، باسط الید نموده است و از مطاوی تحقیقات او ظاهر و لایح است که یکی از علل برتری او بر اعلام اساطین فن حکمت در دوران اسلامی، همین انس عجیب او با آیات قرآنی و آثار نبویه و مآثورات ولویه است که یکی از علل امتیاز او بر سایر محققان از اقطاب و اساطین حکمت و معرفت باید محسوب شود.

* * *

نگارنده کلیه مآخذی که مورد توجه و استفاده آخوند ملاصدرا قرار گرفته است، پیدا نمود و این گفته که ملاصدرا آثاری از حکما و عرفا در دست داشته و از بین رفته است و یا محتمل است که کتب مورد استفاده او از بین رفته باشد، بکلی بی اساس است و هرکس با آثار ملاصدرا انس داشته باشد و به واسطه سنخیت فکری یا ممارست زیاد، نحوه تفکر و طرز تحریر او را بشناسد، به خوبی می تواند بین آثار و افکار اختصاصی او و افکار دیگران امتیاز بدهد و کمتر فیلسوف و عارفی است که دارای این خصوصیت باشد که هم طرز تحریر و هم نحوه تفکر و سبک خروج و دخول او در مباحث فلسفی و عرفانی بکلی ممتاز از سبک تفکر و تحریر دیگران باشد.

کتاب اسفار در بین مسفورات حکمی و فلسفی دارای امتیازات خاصی است، از جمله آن که مجموعه ای است مشتمل بر عقاید و افکار کلیه متصدیان معرفت حقایق علمی و فلسفی و ماسعی کردیم کلیه منابع کارهای علمی ملاصدرا را در این کتاب پیدا نماییم (به جز دو رساله کوچک از قدما) و در آینده این اثر را به طبع می رسانیم.

منابع مورد استفاده او در علم کلام عبارت است از کتب معروف و مشهور کلامی، از قبیل: شرح مقاصد، شرح مواقف و شروح و حواشی تجرید^۱ علامه طوسی، شرح شارح

۱. کتاب تجرید با همه ایجاز و اختصار در باب خود نظیر ندارد، هیچ اثری شاید در عالم علم به این نحو مورد توجه قرار نگرفته است. بیش از دویست و پنجاه شرح و تعلیق در اطراف و حول این متن فلسفی و کلامی نوشته

قدیم و جدید و حواشی و تعالیق اعلام فن حکمت و معرفت از قبیل حواشی دوانی (سه حاشیه جدید و اجد و قدیم) و حواشی مولانا جمال الدین محمود، حواشی صدرالدین دشتکی، صدرالمدققین فرزندان نحریر او غیاث اعظم الحکماء، حواشی فخرالدین سماکی معروف به حواشی فخریه و حواشی شریفیه میر سید شریف معروف به محقق شریف و تعالیق شمس الدین خفری شیرازی معروف به حواشی خفریه و غیر اینها از تعالیق و حواشی و شروح کلامی و حکمی.

و نیز به شروح و تعلیقات و آثار فخر رازی (به قول ملاصدرا خطیب رازی) به خصوص آثاری را که در رد فلسفه شیخ رئیس نوشته است، زیاد مراجعه نموده است و نیز آثار عقلی و حکمی غزالی، آثار مشتمل بر رد و ابطال دلایل عقلی و مبانی فلسفی را مطالعه دقیق کرده است، اگرچه نسبت به افکار فلسفی این دو اعتنایی ندارد و آنها را به حسب افکار حکمی، منحرف می داند و اعتقاد دارد که تقرب به عوام و نیل به مناصب دنیوی، بی تأثیر در انحراف آنها از عقلیات نیست؛ شاید علت اساسی مخالفت آنها با افکار فلسفی، همان فقدان قریحه مخصوص به اهل تحصیل از حکماست. در فخر رازی عدم استقرار فکری ناشی از قوه تخیل و وهم و عدم استواری قوه مخصوص درک عقلیات صرفه و معقولات محض ظاهر و لایح است، هرچه خواجه طوسی دارای استقامت ادراک است، در مقابل فخر رازی فاقد آن می باشد. هنر او همان حفظ مسائل شایع در السنه و افواه و تحصیل محفوظات حل نشده مشکوک است با این حال انتقال سریع او در درک مسائل علمی و قدرت حفظ مباحث مختلف در علوم متداول، قابل انکار نیست.

→ شده است؛ چندین قرن این اثر مورد استفاده و مدار عالی ترین بحث ها واقع شده است، محققترین فضیای فلاسفه و متکلمان به این کتاب توجه داشته اند. باید کتابی مستقل راجع به معرفی تجرید و شروح و حواشی آن نوشته شود. از افاضل و دانشمندان ترک و دانشمندان هندی نیز تعلیقات متعدد بر این کتاب دیده شده است. اکثر دانشمندان و محققان دوران صفویه و افاضل معاصر زندیه و افشاریه و قاجاریه و جمعی از تابعان مکتب ملاصدرا، بر تجرید و حواشی و شروح آن شرح و تعلیق نوشته اند. شرح حکیم نحریر ملا عبدالرزاق بر تجرید آخرین شرح و محققانه ترین شرحی است که بر این متن بی نظیر نوشته شده است، کما این که تعلیقات لاهیجی بر حواشی خفریه نیز بسیار عمیق و عالمانه تحریر یافته است.

مقدمه مصحح □ ۲۹

خواجه در استقامتِ فکر و اعتدالِ نظر از نوادرِ دوران است و حق آن است که او را در صف اول حکمای اسلام قرار دهیم که در احیای فلسفه و تحریرِ قواعد و اصولِ ریاضی، خدماتِ بی سابقه ای انجام داده اند.

یکی از منابعِ اساسی کارهای فلسفیِ ملاصدرا کتبِ شیخِ الرئیس، شیخِ فلاسفه اسلامی و استادِ بزرگ طب و سایر شعبِ علمی حکمی است؛ چه آن که شفای شیخ، کتابِ مسلمِ درسی در عهدِ طلبگیِ ملاصدرا بود و میرداماد استاد او نیز، استادِ مسلم در فلسفهٔ مشایی می باشد؛ حواشیِ آخوند حاکمی از کثرتِ مراجعهٔ او به کتابِ شفاست، آثارِ فلسفیِ ابونصر فارابی و دیگر آثارِ شیخ در حکمتِ مشایی از کتابهایی است که اساسِ کارِ هر فیلسوفِ محقق را تشکیل می دهد.

آثارِ شیخِ سعید شهید، مؤسس حکمتِ اشراق و شروحنی که بر آثارِ شیخ نوشته شده است، پایه و اساس بلکه حجرِ اصلیِ کارهای علمیِ ملاصدراست، کما این که شروح و تعلیقانی که به افکارِ شیخِ رئیس نوشته شده، موردِ مراجعهٔ دقیقِ ملاصدرا بوده است.

تحصیلِ بهمنیار و بیانِ الحقِ ابوالعباس لوکری^۱، شرحِ خواجه بر اشاراتِ شیخِ رئیس،

۱. بر نگارنده مسلم است که «بیان الحق فی ضمان الصدق» لوکری که فقط یک نسخه از آن در دست است، موردِ مطالعه ملاصدرا بوده است و از این کتاب چند نسخه در آن عصر در اصفهان وجود داشته است. سید احمد محشی شفا در چند مورد از حواشی خود بر قیسات و شفا، از متن این کتاب عبارت آورده است.

بیان الحق تألیفِ ابوالعباس لوکری است که یکی از بنیان گذاران فلسفهٔ مشایی در خراسان می باشد. این کتابِ عالی ترین اثر در فلسفه به سبک طرفداران شیخِ رئیس است و این که اثر به این مهمی به صورت کتبِ خطی دور از استفاده است، نشانِ بی اعتنائیِ دستگاههای فرهنگی ماست که به عمد یا سهو، ناظر خاموش شدن چراغِ پرفروغِ حکمت و علم الهی در این سامان است. آنچه باعث اعتبارِ ملت ماست، همین علوم انسانی است که درست از ابتدای تشکیلِ دانشگاه رو به زوال است و ما از اهمیتِ موضوع، خود را بی اطلاع نشان می دهیم.

همین مختصر توجه را نیز باید معلولِ توجه شایان و روزافزونِ جامعه علمی و متمدنِ غرب نسبت به حکمت و عرفانِ اسلامی دانست. پنجاه سال قبل در مملکت ما پُروونق ترین حوزه های فلسفی تشکیل می شد و دو سه نفر از تلامیذِ قدما وجود دارند که با زوال آنها خواهی نخواهی اساتیدِ بزرگ این رشته را از دست می دهیم.

۳۰ □ سه رساله فلسفی

مثل شرح شهرزوری و ابن کمونه و شرح قطب الدین علامه شیرازی، از کتب غیر منفک از ملاصدرا می باشد.

کتب عرفانی ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین و آثار تلامیذ و شارحان کلمات ابن عربی نیز مورد توجه ملاصدرا بوده است.

ملاصدرا نسبت به محیی الدین به صورت یک مرشد و معلم کامل و انسانی الهی و تمام عیار می نگرد و او را قدوة اهل مکاشفه می داند و حق آن است که افکار عرفا به خصوص شیخ اکبر در او اثر عمیق به جا گذاشته است و در حل کثیری از معارف الهیه، از آنها استمداد جسته است. اواخر سفر نفس اسفار، در نفیس ترین مباحث، فقط ابن عربی است که ملاصدرا او را مرد میدان مسائل مربوط به عوالم و نشأت بعد از موت می داند و الحق در افقی افکار ملاصدرا طالع شده است که ارباب مکاشفه در آن جا رحل اقامت افکنده اند و حل آن مسائل جز از طریق شهود و استفاده از مشکات اهل ولایت میسر نیست و عقل نظری هرچه هم که قوی باشد، در ادراک اولیات مسائل مختص به مباحث مربوط به غیب نفس در قوس صعودی اجمعی است؛ لذا شیخ و اتراب و اتباع او در مباحث معاد، کمتر حرف زده اند و آنچه گفته اند، قابل بحث نیست.

آنچه شیخ اشراق در مباحث نفس و مقامات و مراتب و حالات و نشأت آن بیان کرده است (اگرچه بیش از شیخ مطلب آورده است)، چندان قابل توجه نیست و آنچه را که در ملکات نفسانی و هیئت و صور حاصل در نفس و برخی از مباحث مربوط به تناسخ آورده است، متحمل مناقشات و ایرادات کثیره است.

کسانی که حرکت جوهری را انکار نموده اند و مجرد خیال را نفی نموده اند و ملاک حشر نفوس را افراد مثالی قرار داده اند و صور حاصل از اعمال و نیات را از عوارض نفس می دانند و تحول نفس را به صور مناسب اعمال و ملکات منکرند، نمی توانند مطالب ارزنده در مقامات و مراتب نفس بعد از خراب عالم هیولی و بوار ابدان مادی بیان نمایند^۱.

۱. حقیقت حشر اجساد، معاد جسمانی و اثبات تجرد برزخی و عدم انحصار تجرد در تجرد عقلانی صرف و بعث انسان با جمیع قوا و جوارح و تحقیق در حقیقت قبر و بیان آن که موت وارد بر اوصاف و عوارض است و «ان المقابر بعضها عرشیة وبعضها فرشیة» و بیان کیفیت انواع عذاب قبر و تحریر وجوه فرق بین عذاب قبر و بعث ←

مقدمه مصحح □ ۳۱

و نیز انکار اتحاد عاقل و معقول، بلکه اتحاد نفس با جمیع مدرکات خود و نیز انکار تجرد مراتب نازل نفس، موجب انکار معاد و حشر اجساد و بالجمله باعث تأویل کثیری از نصوص و ظواهر وارد از طرق وحی و اهل تنزیل و صاحبان عصمت و طهارت می شود؛ کسانی که از درک این قسم از مباحث محرومند و به صورت یک کتاب شناس یا فهرست نویس، به کتب علمی مراجعه می نمایند، نمی توانند مقام و مرتبه اختصاصی هر فیلسوفی را معین کنند و حدود و مرزهای افکار او را مشخص نمایند.

ملاصدرا برای آن که به مخالفان خود بفهماند که متفرد در این آراء نمی باشد، بیشتر تحقیقات اساسی خود را با اثولوجیای شیخ یونانی تطبیق می کند و از این کتاب شاهد می آورد و حق آن است که اکثر مباحث مهم فلسفی در این کتاب به صورت یک متن دقیق و موجز فلسفی وجود دارد، حتی وحدت وجود و این که هر موجود دانی، مرتبه نازله وجود عالی و وجود عالی، مقام تمام و کمال وجود دانی است و عالم ماده، رقیقه عالم عقل و عقل، حقیقت و روح ماده است (و ان هذه الحسائیس عقول ضعیفة وان العقول حسائیس قویة) در این کتاب وجود دارد ولیکن تقریر آن به صورت برهان و اقامه براهین برای اثبات این مسائل و دفع آن همه شکوک حیران کننده، مانع از آن است که ما بگوییم این آراء را ملاصدرا مثلاً از شیخ یونانی گرفته است. همه این عبارات را حکما و فلاسفه اسلامی دیده اند ولیکن از اقامه برهان بر آن عاجز مانده اند و یا اعتقاد به آن را مخالف اصول و قواعد فلسفی خود دانسته اند، لذا آن را انکار نموده اند و بر نفی آن برهان اقامه کرده اند.

مثلاً اتحاد نفس با صور و ادراکات خود (اتحاد علم و عالم و معلوم یا اتحاد عاقل و معقول

→

فرق بین قیامت صغری و کبری و تحقیق در انواع و اقسام حشر و بحث در انواع و اقسام صراط و کیفیت نشر کتب و صحایف (صحیفه وجود انسان و مناسبت آن با صحایف وجودی) و تقریر مظاهر حقیقی جنت و دوزخ و احوال و احوال لازمه قیامت حقیقی و نحوه عذاب اخروی و سبب و علت و کیفیت انقطاع عذاب و غیر اینها از مسائل، اختصاص به ملاصدرا دارد.

غزالی و دیگران اگرچه در کثیری از این مباحث وارد شده اند، ولی از اثبات مبانی و اساسی که این مباحث بر آن استوار است، مثل اثبات حرکت جوهر و بیان تجرد قوای جزئی نفس و وحدت وجود و نفی اصالت از ماهیات و غیر اینها از اصول، نظیر لزوم اتحاد نهائیات و بدایات: اتحاد نفس با عقل فعال و ... عاجزند.

و عقل)، معتقد جمعی از عرفای امت مرحومه و برخی اقدمین حکماست؛ ولی بنابر انکار حرکت جوهری (که شیخ بر امتناع آن برهان اقامه فرموده است) و نفی تشکیک ذاتی و انکار وحدت و اصالت وجود، نمی توان اصلاً تفوه به اتحاد عاقل و معقول نمود؛ لذا شیخ رئیس که منکر این قواعد است، معتقد به آن را سفیه و نادان می داند.

چه آن که اگر صور علمی، صورت تمامی نفس نباشند و نفس ناطقه در ابتدای وجود عین مواد و اجسام نباشد و مقام تجرد را از طی حرکات جوهری و ذاتی واجد نشود و صور علمی از اعراض و کمالات ثانوی نفس باشند، هرگز نتوان معتقد به اتحاد شد؛ لذا می بینیم کسانی را که یکی از این اصول برای آنها برهانی نیست، منکر اتحاد عقل و معقول و عاقلند. سیدالحکما آقا میرزا ابوالحسن جلوه چون منکر حرکت جوهر است و شکوک و ایرادات شیخ رئیس برای او قابل انحلال نیست و یا به قول مرحوم استاد مشایخنا العظام، حکیم بارع کامل و متأله زاهد، آقا میرزا حسن کرمانشاهی (رض) از تصور حرکت ذاتی و جوهری عاجز بود، زیر بار اعتقاد به اتحاد نرفت.

باید این نکته را مسلم دانست که صرف اعتقاد فرد یا افرادی به مبانی آخوند ملاصدرا، موجب نیست که بگوییم این فیلسوف فلان مسأله را از دیگران گرفته و -نعوذ بالله- مرتکب این بی انصافی شده است و به اسم خود قالب زده است^۱.

این آراء و افکار قبل از ملاصدرا به صورت معمای غیرقابل حل موجود بود و او پرده از این راز برداشت، لذا قواعدی را تأسیس نمود که با آن قواعد، به هر دژ و قلعه غیرقابل تصرف و دور رس که قدم گذاشت، فاتح شد (و ذر الذین یلحدون فی اسمائه ولله الفتح من قبل ومن بعد). ملاصدرا در مباحث حرکت عباراتی از فخر رازی نقل کرده است و مأخذ نشان نداده است، آنچه را که نقل نموده مسائلی است رایج و مسلم نزد مشایی و اشراقی و مسأله مورد اختلاف در این منقولات، وجود ندارد و این رویه بین قدما و متأخرین مرسوم و معمول

۱. بعضی را می بینیم که از این اصول غفلت دارند و بیهوده خود را در اموری دخالت می دهند که از عهده آنها خارج است و چه بسا اشخاصی را هم در اشتباه بیندازند.

مقدمه مصحح □ ۳۳

بوده است و هر که به درس آخوند حاضر می شده است و یا اهل مطالعه این افکار بوده است، می دانسته که این عبارات از مباحث مشرقیه فخر رازی نقل شده است، مثل این که محقق فیض ملامحسن شاگرد متعبد به مبانی آخوند ملاصدرا، همان عبارات را از فخر رازی با ذکر مأخذ نقل نموده است و حقیر در این مورد معتقد به سلیقه دانشمندان و محققان فرنگی و غربی هستم و ای کاش از قدیم الایام مرسوم بود که بدون ذکر مأخذ یک کلمه هم نقل نشود و اگر این رویه در علوم متداول - اعم از معقول و منقول - مراعات می شد، خیلی از مشکلات ما حل شده بود؛ گاهی نگارنده بیش از یک هفته دنبال مطلبی در کتب محتمله سیر نموده و کلی وقت خود را تضییع کرد و عاقبت راه به جایی نبرد و از این بدتر، نقص اساسی را در کار خود تحمل کرد. این ملاصدرا نیست که مرتکب این خطا شده است، هر که به کتب فقهیه مراجعه کند و یا به تفاسیر نظری افکند، مثلاً همین «تفسیر کبیر» فخر رازی را با تفسیر ابوالفتح مقابله نماید و نیز از ریشه مطالب کلامی که فخر رازی در تفسیر خود آورده است جستجو کند، می فهمد که مؤلفان قدیم چه نحوه مطلب می نوشته اند و سبک آنها در تحریر عقاید علمی چه بوده است.^۱

روش آخوند در تحریر عقاید اختصاصی او، آن جایی که به حل مشکلات و دفع نقوض و شبهات مخالفان می پردازد و یا خود در صدد تقریر و بیان مطلبی عالی برمی آید، ممتاز از تحریرات دیگران است و دارای قلمی روان و جذاب و منشیانه است و اهل ادبیات او را در این جهت بین ارباب معقول بی نظیر و در بین مؤلفان منقول کم نظیر می دانند و الحق تسلط عجیبی در تحریر مباحث دارد و به عربی و فارسی تحریر عالی او جذابیت خاصی دارد.

* * *

۱. افاضل و اعلام روش های مختلف در تألیف داشته اند، برخی از کتب که حاوی افکار و آراء علما و محققان است و مؤلف در همه مسائل دارای نظریه خاص نمی باشد، چه بسا مملو است از عبارات موجود در کتب جمعی در مقام تحریر عقاید اگر چه عقاید مشهور باشد، ملزم بوده اند که مأخذ نقل خود را ذکر نمایند و یا عقاید مشهور را نیز به قلم خود نقل نمایند؛ برخی از این رویه پیروی کرده اند، ولی گاهی از ذکر مطالبی که به قلمی شیوا و روان تحریر شده است، خودداری نموده اند؛ ولی در تحریر عقاید اختصاصی عنان قلم را به دست فکر خود داده اند «وللناس فیما یعشقون مذاهب».

ملاصدرا در مسأله وحدت وجود به آراء و عقاید عرفا اهمیت شایانی می دهد و در مسأله «علم و ادراک» به طور مطلق و علم حق به حقایق وجودی (قبل از کثرت و بعد از کثرت) به مبانی عرفا نظر دارد و در مباحث مربوط به معاد و نشأت و اطوار بعد از یوار بدن و عوالم بعد از مرگ فقط عقاید و آرای آنها مورد اعتماد اوست و در مباحث مثل نوری و مباحثی نظیر این مسأله و مسائل مربوط به قوای نفس و نحوه ارتباط مدبرات امریه و عقول و ملائکه مدبر اجسام و کیفیت تنزل حقایق غیبی به صور اشباح و اجسام و مبحث تشکیک خاصی و تشکیک ذاتی و این که جواهر حسی ظل جواهر عقلانی و مثالی می باشند به اثولوجیا با دیدی احترام آمیز می نگرد (و معتقد است که اتباع مشاء از درک رموز و نیل حقایق علمی که در این کتاب موجود است عاجز بوده اند) و از تأثیر فکری از این اثر و آثاری نظیر آن نه آنکه تحاشی ندارد بلکه از این که خداوند بصیرت او را نورانیت داده است تا بتواند این تحقیقات را درک نماید اظهار ابتهاج نیز می نماید و گاهی در این قسمت ها تعصب بخرج می دهد و در انتساب عقاید خود به آنها افراط می نماید و سعی دارد که مبدا خدای نخواستہ پا از جاده انصاف بیرون نهد و گاهی بین خود و نفوس مطهره حکمای بزرگ و مشایخ کبار فلسفه و تأله، مناجات برقرار می نماید.

همان طوری که کراراً متذکر شدیم، درک کلمات ملاصدرا به مناسبت سبک مخصوص این فیلسوف علام، قریحه خاصی می خواهد و ممارست زیاد در کلیه آثار او علاوه بر قریحه خاص، اساس مهم نیل به آراء و عقاید شخصی اوست؛ گاهی به تکرار مطالب مشهور می پردازد و در این بین به صورت رمز و اشاره، عقیده خود را اظهار نموده و رد می شود و در همین اشراقات و تجلیات رمزی و اختصاری او، یک دریا مطلب نهفته، مکرر دیده شده است مدعیان و ارباب دواعی از این اصل غفلت دارند؛ توجه به نکات و دقایق لطیف ننموده و از مطلب رد می شوند، از این رویه در اسفار زیاده پیروی نموده است.^۱

۱. قال المحقق الداماد فی توجیه روایات وردت فی زیاده الارادة وحملها علی الارادة الفعلية: «فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته وهو قديم وبمعنى المعلوماتية عين هذه الممكنات وهو حادث؛ فكذاك لإرادته سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذات الموجودات المتقرر بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له تعالى، لا بمعنى مراديتها اياها وما به

مقدمه مصحح □ ۳۵

این فیلسوف با آن که قریحه مستعدی در ذوقیات و استعداد بی نظیری در عرفانیات دارد، فکر بکر و نظر عمیق او چنان در مباحث نظری و فکری استوار است که گاهی در مقام دقت نظر و عمق درک، بر بزرگترین فیلسوف مشائی ترجیح دارد و از کوچکترین نکته برهانی غفلت نمی ورزد «ویاتی بجوده النظر بما يقرب من شق القمر»؛ این خصیصه در مباحث حرکت و در مباحث مربوط به هیولی و صورت و در مقام نقل اقوال در مسأله نفس ناطقه و نحوه ارتباط عالم ماده با عالم عقل و عوالم ربوبی آشکار است و نیز در مباحث مواد ثلاث اوایل کتاب اسفار و مباحث مربوط به علم حق، آن هم در کتاب اسفار و قسمتی از کتاب جواهر و اعراض، افکار عمیقی از خود اظهار داشته است که بر انتظار راسخترین حکمای اسلامی در حکمت نظری «شیخ رئیس و بهمنیار و خواجه و میرداماد» مستور مانده است.^۱

رسائل اخوان الصفا یکی دیگر از کتب و رسائلی است که ملاصدرا با آن سروکار

→

فعلیه الارادة والرضا ومبدئية التخصيص، هو عين ذاته الحققة وهذا اقوى في الاختيار مما ان يكون انبعث الارادة والرضا بالفعل عن امر زيد على نفس ذات الفاعل ...» قال صدرالحکماء: «واقول وهاتنا سر عظیم من الاسرار الالهية نشير اشارة ما هو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته، بمعنى عالیه و مریدته لا یعنی معلومیه و مرادیه فقط و هذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره ...» (اسفار، الهیات خاصه، ط ۱۲۸۲ هـ. ق، ص ۷۸).

در این مختصر جمیع مشکلات از این قبیل مثل انتساب تردد و بداء و ضحک و مکر و غیر این امور به حق اول تعالی حل می شود، این عویصه توقف دارد بر تصور و اعتقاد به وحدت شخصی وجود، کما هو الحق لیفهم من یفهم وکل میسر لما خلق لاجله.

۱. «ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء من اغمض المسائل الحکمية التي لم ينتقح لاحد من حکماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأمّلنا في اشكال كون العلم بالجواهر، جوهرأ وعرضأ ولم نر في كتب القوم، سیمّا كتب رئيسهم ابی علی كاشف الغطاء والنجاة والاشارات وعیون الحکمة و غیرها ما یشفی العلیل ویروی الغلیل، بل وجدناه وکل من فی طبقته واشباحه واتباعه کتلمیذه بهمنیار وشیخ اتباع الراوقیین والمحقق الطوسی نفسیر الدین و غیرهم من المتأخرین لم یأتوا بعده بشیء يمكن التحویل علیه و اذا كان هذا حال هؤلاء المعتمدين من الفضلاء، فما حال غیر هؤلاء من اصحاب الاوهام والخیالات و اولی و سواس المقالات والمجدالات، فتوجهنا توجهاً جبلیاً الى مسبب الاسباب ومسهل الامور الصعاب ... (کتاب اسفار، سفر اول، ط ۱۲۸۲ هـ. ق، مبحث عقل و عاقل و معقول، ص ۲۷۵).

داشته است و این کتاب از حیث اشتغال بر آراء مختلف علمی و نیز از لحاظ سبک تحریر مطالب ذوقی و تقریر و تحریر مطالب با ملاحظه تطبیق با قواعد دینی و تمثیل حقایق و تقریب آن به اذهان، قابل مطالعه و تفکر است.

کتب احادیث و اخبار شیعه و آثار وارده از طرق اهل عصمت و ولایت همانطوری که گفتیم، مورد استفاده و استفاضه فیلسوف بوده است و انس او با احادیث وارد در معرفت و حکمت، او را وادار به شرح و تفسیر و تأویل کتاب و سنت نموده و آثاری که از او در این قسمت ها باقی مانده است، پراچ ترین آثار است و تا اهل معرفت و حکمت در صحنه عالم وجود دارند، مستغنی از این آثار نیستند و این آثار به حق جزء نفایس علوم و معارف انسانی به شمار می رود و باید این موهبت عظمای الهی را از خصایص دانشمندان و محققان مرز و بوم ما دانست.

شرح او بر اصول کافی بهترین اثر در تطبیق مبانی عقلی با معارف مفاض از ملکوت وجود توسط اولیای محمدین و اقطار طاهرین، محسوب می شود.

کتاب «أسرار الآیات» و «مفاتیح الغیب» او نیز در شرح و تأویل و تفسیر آیات بینات قرآنی و احادیث نبویه و ولویه تصنیف شده است و حاوی عالی ترین مباحث مربوط به معارف الهی و علوم قرآنی و عرفانیات و ذوقیات، معارفی که با ادله عقلیه تطبیق شده است می باشد و از لحاظ محکمی و استواری تالی کلمات اهل عصمت و طهارت و صاحبان علوم لدنیه و وهبیه باید محسوب شود.

در این آثار برخی از مباحثی که مفسران در مقدمه و یا در خلال و مطاوی تفاسیر خود بیان کرده اند، تحقیق شده است.^۱

۱. نظیر وجوه فرق بین تأویل و تفسیر و فرق بین محکمت و متشابهات آیات و روایات و غیر اینها از مباحث مربوط به تفسیر، به عالی ترین وجه تقریر و تحقیق شده است و نیز مباحثی نظیر آنچه ذکر شد، مثل وجوه فرق بین استعاذه و ...؛ قدرت ملاصدرا در مباحث عرفانی و مسائل مربوط به تفسیر از تفسیر سوره حمد و فاتحه الکتاب آشکار می شود.

مقدمه مصحح □ ۳۷

خلاصه کلام آن که کتب مورد مراجعه و استفاده و منابع کارهای علمی ملاصدرا، همان کتب و رسائل و شروح و تعلیقات و تألیفاتی است که در دسترس همه دانشمندان و محققان عصر او بوده است، از قبیل شرح ها و تعلیقات و حواشی بر تجرید علامه محقق نصیرالدین طوسی و کتب حکمای مشائی، آثار فارابی، معلم ثانی و شیخ رئیس و شارحان و ناقلان کلمات و افکار شیخ مثل بهمنیار و لوکری و کتب و رسائلی که به عنوان رد بر فلسفه و حکمت نوشته شده است، مانند آثار غزالی و فخر رازی و امثال آنها.

تهافت الفلاسفه غزالی و کتب فخر رازی و شهرستانی و دیگر آثاری که مؤلفان آنها از این افکار پیروی نموده اند، به دقت مورد بررسی آخوند ملاصدرا قرار گرفته است.

کتب محققان از متکلمان که در بسیاری از مقاصد و مواقف به سبک فلاسفه بحث نموده اند و اصولاً طرز تفکر فلسفی داشته اند، مانند شرح مقاصد و شرح مواقف مورد عنایت فکری آخوند می باشند و نیز در مسائل اعتقادی به این قبیل کتب مراجعه نموده است و همچنین کتبی که در مقام انتصار از افکار فلسفی و آثاری که به عنوان رد مناقشات مخالفان حکمت و فلسفه نوشته شده است، مانند آثار ابن رشد، حکیم ابوالولید اندلسی و برخی از آثار خواجه، از آثاری به شمار می روند که ملاصدرا به آنها اهمیت داده است.

و نیز اشکالاتی که عرفا در خلال تحقیقات خود به افکار فلسفی نموده اند، مورد توجه آخوند بوده و در مطاوی برخی از تحقیقات او، این معنا ظاهر و لایح می شود.

کتب اتباع اشراق به خصوص کتب شیخ اشراق و کلیه آثار او از عربی و فارسی از آثاری به شمار می روند که ملاصدرا با کمال دقت و علاقه این آثار را با شرح ها و تعلیقاتی که بر آن نوشته اند، نظیر شرح علامه شیرازی و شروح شهرزوری بر آثار شیخ سعید شهید و شرح ابن کمونه و غیر اینها از منابع کارهای علمی آخوند به شمار می روند؛ تعلیقات او بر حکمت اشراق حاکی از این معناست و بهترین اثری است که در حکومت بین افکار اشراق و مشاء نوشته شده است و حکایت از روح معتدل علمی این فیلسوف کبیر می نماید و خود به هیچ طریقه ای نگریده و حکمت متعالیه او طریقه خاصی است که بر جمیع طرق فلسفی ترجیح دارد

و الحق حکیمی است راسخ در حکمت ذوقی و بحثی^۱.

آثار عرفا از قدما و متأخران به خصوص افکار شیخ اکبر محیی الدین «ابن عربی» و اتباع و شارحان آثار و مروجان افکار او، مهمترین منبع مورد علاقه آخوند ملاصدرا می باشد و تأثیر افکار محیی الدین در آراء و عقاید ملاصدرا «اظهر من الشمس» است.

کتب غزالی و آثار فلسفی و عرفانی و تألیفاتی که در علم اخلاق نوشته، مورد مراجعه ملاصدرا بوده است و همچنین از آثار اخوان الصفا عین و اثری در برخی از مواضع کتب آخوند رؤیت می شود. ملاصدرا در عصری ظهور نمود که دانشمندان عصر او محصور در افکار حکمای مشاء بودند؛ بزرگترین فیلسوف آن دوران از عصر خواجه تا زمان آخوند ملاصدرا، محقق داماد است؛ میرداماد دارای افکار تحقیقی و دقیق است. در این دوران تحقیقات و تدقیقات محقق دوانی و میرصدر دشتکی و چند نفر محقق دیگر از بزرگان ایرانی در حد خود ارزنده است ولیکن افکار آنها با همه تحقیقات و تدقیقات ارزنده ای که داراست و در حد خود با ارزش است، ولی از حدود مرزهای معینی عبور نکرده است؛ آنچه تحقیق نموده اند حول همان افکار متداول مشاء و اشراق دور می زند و بالأخره شارح و مبین افکار و طرق معین است. حقیر مدتی از وقت خود را صرف مطالعه کتب محشین و شارحان تجرید نمود و آنچه را که در این زمینه در رساله مستقلی به سلک تحریر آورده است، خود مبین طرز تفکر فلسفی در چند قرن است.

کتابی که معاصران آخوند و دانشمندان بعد از او (غیر از شارحان افکار و تربیت یافتگان مکتب او مثل محقق لاهیجی و علامه فیض و ...) به عنوان تعلیق و شرح و یا به طور مستقل نوشته اند، کاملاً بیان کننده طرز تفکر فلسفی در آن اعصار است. نگارنده خلاصه ای از این افکار و عقاید را در «منتخبات فلسفی» با توضیح و شرح مختصر آورده که با تعلیق و

۱. نگارنده کلیه منابع کارهای ملاصدرا را (اعم از ذوقیات، عرفانیات، حکمت کشفی و اشراقی و حکمت نظری، بحثی، کتب کلامی و علوم تفسیر و حدیث، کتب اخلاق و ... به جز دو سه رساله) پیدا کرده و در صدد است که آن را به صورت فهرست منتشر نماید و آنچه را که خود او تحریر نموده است، نیز مشخص کرده است.

مقدمه مصحح □ ۳۹

توضیح کامل به زبان فرانسوی در چهار جلد منتشر شده است. با ملاحظه آنچه که بیان شد، ملاصدرا در چنین دورانی به وجود آمد و فلسفه و حکمت اسلامی را احیا نمود.

کسانی بی مأخذ صحبت می کنند و ملاصدرا را تابع افکار دیگران معرفی می نمایند و خیال می کنند تأسیسات عمیق فلسفی او با همین سلک و روش، در آثار دیگران وجود دارد و کار او جمع آوری این عقاید و افکار است و برخی از غیر اهل فن مثلاً به محض آن که در کتابی اسمی از اتحاد عاقل و معقول می بینند، معتقد می شوند که این مبنا را آخوند از این موضع گرفته و به نام خود شهرت داده است.

آنچه که در کتب ملاصدرا باید با اهمیت تلقی شود، آن است که او قواعدی را تأسیس نموده است که آن قواعد، پایه و اساس مطالب عالی فلسفه است؛ قواعدی که اگر یکی از آنها برهانی نشود، اثر آن در کلیه قواعد فلسفی سرایت می نماید و اثر می گذارد، آن همه اشکالات وارد بر مشاء و اشراق ناشی از عدم هماهنگی این قواعد است در فلسفه آنها.

مسأله مهم دیگر در کتب ملاصدرا که واقعاً حیرت آور است، فروع و مسائل مهمی است که متفرع بر این قواعد می شود و یکی از کارهای اساسی و مهم که باید انجام شود، آن است که شخص واردی باید قواعد تأسیسی مقرر در حکمت متعالیه را با مسائل بی شماری که بر آن متفرع می شود، در کتابی جداگانه به رشته تحریر درآورد و در ضمن، مقایسه ای نیز بین مبانی ملاصدرا و دیگران به عمل آورد، آن وقت است که معلوم می شود در دوران تألیف و تدوین حکمت و فلسفه ملاصدرا، چه امتیازی نسبت به دیگران داراست و گرنه در حاشیه مطالب علمی سیر نمودن و به نظر سطحی به مسائل فلسفی نگریستن و در وادی دیگر سیر کردن، انسان را به واقع نمی رساند و اصولاً اظهار رأی در این قبیل از مطالب، از عهده کتابشناس و فهرست نویس خارج است و باید عقاید هر فیلسوفی را با افکار محققان قبل از او مقایسه نمود و کارهای اختصاصی او را ملاک قضاوت قرارداد.

برخی از حکما در تحریر مسائل مهم فلسفی و تدوین کتب علمی، قدرت خاص دارند و مباحث علمی را به سبکی عالی و مقرون با ابتکار و تصرف در مبانی علمی به سلک تحریر درمی آورند؛ شیخ رئیس و فارابی از این دسته از فلاسفه به شمار می روند. شیخ، فلسفه مشاء

را با اسلوبی عالی و توأم با تحقیق و تدقیق و جامع الأطراف، تألیف نموده است و شیخ اشراق در حکمت ذوقی و فلسفه اشراق نظیر شیخ است در فلسفه مشاء؛ اگرچه شیخ رئیس گفته است: چون معمول و مرسوم بین طالبان فلسفه و حکمت به طریقه مشائین و ارسطو و اتباع اوست، ما به همان سبک کتب خود را تألیف نمودیم و گرنه نزد ما تحقیقاتی است غیر از آنچه نوشته ایم.

صدرالحکما در تحریر قواعد و تأسیس مبانی هر دو راسخ و صاحب قدرت است، در مقام تحریر قواعد مشاء نظیر فیلسوفی منغم و متمحض در حکمت بحثی با بهترین وجهی مباحث فلسفی را تقریر نموده است و همین قدرت را در تحریر قواعد اشراق اعمال نموده است. حواشی او بر شفا و تعلیقات او بر حکمت اشراق شاهد مدعای ماست و در هر دو طریقه، فیلسوفی راسخ و صاحب نظر است، به انضمام قدرت فعاله فکری که او را از این دو حد و مرز عبور داده و محصور در این دو مشرب قرار نگرفته و حکمت متعالیه او دارای این امتیاز است.

قبل از ملاصدرا مشارب فلسفی و طرق حکمت از یکدیگر ممتاز بودند. برخی طالب حکمت مشائی و جمعی طرفدار حکمت اشراق و عده ای نیز طریقه عرفان و تصوف معمول بعد از اسلام، یعنی عرفان اسلامی را طالب بودند و بین آنها تشاجر علمی به نحوی وسیع و عمیق وجود داشت؛ ولی صدر المتألهین به این منازعات خاتمه داد و معجونی گوارا که به ذائقه طالبان معرفت سازگار باشد، به وجود آورد و تصالح و اتفاقی از برکت زحمات این فیلسوف تحریر تحقق پذیرفت و تألیس «بین المعقول والمشهود» یکی از شاهکارهای علمی در دوران اسلامی است که به دست این فیلسوف کامل گردید؛ اگرچه برخی از عرفا مانند صدرالدین قونوی و شارح مفتاح شمس الدین محمد بن حمزه بن محمد العثماني الروسالی، معروف به ابن فناری حنفی و شارح و ماتن تمهید القواعد، ابن ترکه قبل از ملاصدرا به این کار دست زده اند، ولی آنها اگرچه در قواعد مکاشفه راسخ و محققند، اما در مسائل نظری هرگز قدرت فکری ملاصدرا را ندارند و راسخ در دو طریقه نبودند؛ علاوه بر این آنها هم مانند شیخ اشراق در خلال و مطاوی ابحاث علمی با اهل نظر، نظر خوشی نداشتند و احیاناً در صدد مناقشه بر افکار فلاسفه متمحض در حکمت بحثی برآمده اند و در اکثر موارد از حدود اعتدال خارج شده اند، لذا مناقشات و اشکالات غیر وارد در آثار آنها زیاد است، مثل این که اکثر

مقدمه مصحح □ ۴۱

ایرادات شیخ اشراق به شیخ رئیس و اتباع او وارد نیست و اغلب مناقشات شارح مفتاح، اساس درست ندارد.

کلمات عرفا نیز متحمل مناقشات زیاد است، چون اهل سلوک چندان مقید به تطبیق قواعد کشفی و مشاهدات خود به صورت نظم قیاسی نبودند^۱، اغلب مناقشات و اشکالات حکما و متکلمان بر کلمات عرفا ناشی از این جهت است. اهل سلوک به حسب شهود مقامات و مراتب، حالات مختلف دارند که فهم کلمات آنها توقف بر لحاظ این حالات دارد.

آنچه که موجب عظمت ملاصدرا و سبب اعتقاد اعظام از حکمای بعد از او به تفرد او در مسائل حکمت متعالیه در دوره اسلامی است، تحقیقات شخصی او و هدم قواعد مسلم عند المشاء والاشراق و جواب از مناقشات آنها و استوار ساختن مسائل به صورت نظم برهانی و تطبیق قواعد کشفی به قواعد عقلی است.

صدرالحکما در اسفار و تفسیر قرآن و مفاتیح و دیگر آثار خود به همین معنا نظر دارد: «لکنهم لاستغراقهم بما هم علیه من الرياضات والمجاهدات وعدم ثمرتهم فی التعالیم البحتیة والمناظرات العلمیة، ربما لم یقدروا علی تبیین مقاصدهم علی وجه التعلیم، اوتساهلوا ولم یبالوا عدم المحافظة علی اسلوب البرهان لاستغراقهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلعت عن مواضع التقوض والإیرادات ولا یمكن اصلاحها وتهذیبها، إلا لمن وقف علی مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة...»^۲.

ایشان تصریح فرموده اند که جامع بین مراتب کشف و شهود و مقامات برهان در دوره اسلامی، شخص بزرگ اوست و دیگران یا مستغرق در برهان و عذیم الکشف و یا متمحض در کشف و عذیم البرهان و یا متوسط در احدهما و منغمز در دیگر طریق و یا متوسط در هر دو (کشف و برهان) می باشند و الحق جزاف نگفته اند.

۱. اگر کسی توانست به استحکام و انسجام آنچه گفته می شود، در کلمات اهل معرفت پیدا نماید، آن وقت است که به سخن اهل اختلاف گوش خواهیم داد.

۲. الهیات اسفار، ط گ، ص ۶۰.

سبک فلسفه ملاصدرا در بین مشارب حکمی و عرفانی

ملاصدرا همانطوری که مکرر بیان نموده ایم، از جمله افراد نادری به شمار می رود که در حکمت بحثی و ذوقی و فلسفه اشراقی به سبک افلاطونیان جدید و شیخ اشراق (از حکمای اشراقی دوره اسلامی که مؤسس یا زنده کننده حکمت اشراقی در بین حکمای امت مرحومه است)، صاحب سهمی وافر و مقام و مرتبه ای عالی است و در حکمت نظری راسخ و در عرفان و تصوف، یکی از اعظام اهل مکاشفه و از اکابر صاحبان علوم اشراقی محسوب می شود، لذا طرق تحقیق از جمیع جوانب برای او هموار است.

این مزیت یا اختصاص به او دارد و یا آن که در صف اول راسخان در طرق مختلف فلسفی و حکمی و علم الهی و مقدم بر دیگران قرار گرفته است؛ چون جامع و راسخ در طریق کشف و شهود و حکمت ذوقی و بحثی است و اعز من الکبریت الأحمر. صدر المتألهین من حیث المجموع بر اکابر و اساطین ترجیح ندارد، بلکه در هر مسلک بر خریط و متخصص در این مسلک رجحان دارد و خود با کمال صراحت به این معنا اعتراف فرموده و این ادعا در بین مشایخ کبار به سمع قبول پذیرفته شده است. در مواضع مختلف از جمله اواخر مباحث نفس اسفار، شاهکارهای علمی خود را تقریر فرموده است.

قال (رض ...):

«واعلم ان هذه الدقیقة وامثالها من احکام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية، ومعائنات وجودية ولا يكتفى فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضية.

وهذه المكاشفات والمشاهدات، لا تحصل الا برياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن اعراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية وامانيها الكاذبة. واكثر كلمات هذا الفيلسوف^۱ مما يدل على قوة كشفه و نور باطنه، و قرب منزلته ...». بعد از

۱. اثولوجیا قطعاً از ارسطو نمی باشد، با مدارکی که امروزه به دست غربیها آمده است اثولوجیا از شیخ یونانی ←

ذکر عباراتی در شأن ارسطو گوید:

«... واما الشيخ صاحب الشفا فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا على هذا المنهاج ... والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة، تبلّد ذهنه وظهر منه العجز وذلك في كثير من المواضع».^۱

ما مواضع اشتباه شيخ را با کمال اختصار نقل می نمایم:

مورد اول- شيخ حرکت جوهریه را به زعم آن که موضوع در تحول ذاتی باقی نمی ماند و خارج می شود از ماهیتی به ماهیت دیگر؛ انکار نموده و گفته است اگر جوهر و ذات انسان متحرک باشد، لازم آید از انسان بودن خارج و داخل نوع دیگر گردد.

ما به طور تحقیق بیان کردیم که شیء واحد ممکن است حصولات متعدده داشته باشد، با اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و جواز تشکیک در حقیقت واحده و جواز قبول تفتن و تشکیک در یک اصل و وقوع جوهر در صراط استکمال ذاتی، به اعتبار رفعت درجات و جواز در برداشتن ذات جوهری واحد، حدود غیرمتناهی را به اعتبار قبول هر متصل انقسامات به حدود غیرمتناهی به نحو قوه و ابهام کما هو الواقع فی الوجود و جواز وقوع تقدم و تاخر، علیّت و معلولیت، شدت و ضعف در یک اصل واحد و سنخ فارد، مجالی برای اشکالات شيخ و اتراب و اتباع او باقی نمی ماند^۲؛ شيخ بسیاری از مبانی عالی فلسفی را به همین لحاظ

→

است و فلاسفه اسلام اشتباه کرده اند که آن را به ارسطو نسبت داده اند.

۱. اسفار اربعه، سفر نفس، ط گ، ۱۲۸۲ هـ. ق، ص ۱۲۶.

ما در مباحث فلسفی به مسائلی برخورد می نمایم که حفظ قواعد بحثی و تسلط بر قوانین منطقی و مسائل نظری کافی برای درک واقع نیست. مسائلی وجود دارد که عقل نظری طریقی برای نیل به واقع پیدا نمی کند، مثل اکثر مباحث مربوط به نشأت نفس بعد از موت و کثیری از مسائل مربوط به احوالات اهل آخرت که در اولیات این مسائل، کمیت عقل لنگ است و احياناً عقل بدون استمداد از شهود و کشف در نیل به آن اعجمی است «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

۲. رجوع شود به اسفار، چاپ سنگی تهران، مباحث حرکت (ص ۲۲۲-۲۳۳) لایحقی که شيخ اشراق با آن تمحّص در کشف، در کثیری از مشکلات مسائل فلسفی غیر از آنچه شيخ رئیس (شيخ فلاسفه اسلام) تحریر نموده، نیاورده است.

و به واسطه وجود همین مناقشات که بنابر اصول و قواعد و سبک فلسفه و حکمت شیخ وارد و صعب‌الدفع و بنا بر اصول و قواعد صدر اعظم العرفاء والحکماء و اساس فلسفه و حکمت وی سهل‌الدفع است، انکار فرموده است.

مورد دوم- شیخ روی انکار تشکیک ذاتی و نفی حرکت جوهری و عدم اذعان به اتحاد عاقل و معقول، مثل نوری و عقول عرضیه را انکار کرده و این همه جهات و حیثیات متکثره را به عقل واحد مستند کرده است. ما تبعاً لصدر المحققین، همه اشکالات او را دفع کردیم و به نحوی مطلب را تقریر کردیم که اگر کسی^۱ با ملاحظه آن مطالب مثل افلاطونی را نفی کند، اهل تعمق و تدبر و تحقیق در عقلیات نمی باشد^۲.

سوم- شیخ رئیس و اتباع او، روی انکار تشکیک ذاتی و تحول جوهری و عدم اذعان به مثل نوری، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال و نیز اتحاد نفس را با مطلق مدرکات منکر شده اند. ما با بیانات کافی و شافی وجوه فساد قول او و اتباعش را بیان کردیم.

چه آن که بنابر نفی تحول ذاتی در جوهر و ذات صورت نباتی و وقوع آن در صراط حیوان، به نحو کون و فساد (نه به نحو استكمال جوهری و حرکت ذاتی در قوس صعود و معراج ترکیب)، نفس هر انسانی دارای مرتبه ای خاص و حد مخصوص است و آنچه که بر آن از صور وارد شود، اعراض متأخرة الوجود از جوهر نفس خواهد بود و اتحاد جوهر با عرض غیر متصور و ترکیب این دو انضمامی خواهد بود (تازه آنهایی که بین جوهر و عرض ترکیب اتحادی قائلند و ترکیب انضمامی را منحصر در مرکبات اعتباریه می دانند، روی اصل کلی حرکت جوهری

۱. حقیر در بین ارباب حکمت و معرفت در این عصر کمتر کسی را می شناسد که در همین مباحث مثل افلاطونی و اتحاد نفس با عقل فعال را سخ باشد، تازه از ناحیه تشکیک در امکان وقوع رب النوع؛ عقل مجرد تحت طبیعت انسان قاعده امکان اشرف را در این مقام جاری نمی دانستند، با این که مجال از قبول وقوع خارجی فرد برزخی انسان در صعود و نزول وجود نداشتند، واقعاً تصور این که انسان همین انسان لحمی مادی واقع در دار حرکات و انقلابات دارای فردی از سنخ خود، آن هم مجرد تام از ماده و لوازم آن باشد، در حالی که ماهیت متساوی است از جهت نسبت با همه افراد و طبیعت عقلی کلی، دلیل بر امکان تحقق مجرد صرف در نشأه علل و حاق کبد ملکوت اعلی می باشد، امر مشکلی است.

۲. رجوع شود به جلد اول اسفار، چاپ سنگی تهران، ص ۱۲۱-۱۲۹.

مقدمه مصحح □ ۴۵

و وحدت وجود و تشکیک در مراتب یک حقیقت واحد عرض را تشنّ جوهر می دانند)، لذا راهی برای اتحاد نفس با عقول طولی وجود ندارد و هر صورتی خارج از جوهر نفس خواهد بود؛ روی این میزان رجوع نهایات به بدایات و کون العلة صورة تمامية لذات المعلول و بالأخره رجوع حقایق به احدیت وجود محقق نخواهد شد.

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

پنجم- تبدیل صور عناصر را به صورت واحد معتدل کیفیّه انکار نموده است. صدرالمتألهین در مباحث جواهر و اعراض این مطلب را به طور مبسوط بیان کرده است.^۲

ششم- شیخ و جمیع فلاسفه اسلام به واسطه انکار تحول ذاتی و جوهری، قائل به سرمدیت افلاک و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردیده اند، با آن که جمیع حرکات، مستند به حرکت ذاتی جوهرند و براهین قاطعه بر اثبات حرکت جوهری قائم می باشد و حدوث زمانی عالم، اجماعی ملیون و حکماء و انبیاء ﷺ است و ما حرکت جوهری را با براهین متعدد اثبات کردیم^۳ و جمع نمودیم بین قدم فیض حق و حدوث مستفیض «والعالم بشراشره حادث زمانی» و فیض حق علی الدوام بر اعیان متجلی است، ماده و صورت عالم ماده دائماً

۱. رجوع شود به اسفار، چاپ تهران (سنگی)، جلد اول، ص ۱۶۸ - ۱۷۱ و الهیات، ص ۱۴۱؛ شیخ چون مثل وجود، علم و قدرت را ساری در اشیا نمی داند، از اثبات شوق و عشق در مادیات عاجز مانده است؛ لذا آخوند در الهیات اسفار، ص ۱۴۱ گفته است: شیخ در جمیع مواردی که خواسته است عشق هیولی به صورت را اثبات کند، به اسم تنهای عشق اکتفا کرده است، چون عشق بدون ادراک خود و علل خود محقق نخواهد شد و شعور به کمالات و درک نقص، فقدان کمال و علم به مطلوبیت کمال حجر اساسی وجود و ظهور عشق است.

۲. رجوع شود به جواهر و اعراض اسفار.

۳. رجوع شود به اسفار اربعه، چاپ تهران (سنگی)، مباحث حرکت جوهری و الهیات، ص ۱۷۵: «ان دوام فیض لاینافی حدوث العالم و تجده فی الوجود»، رجوع شود به رسائل والشواهد الربوبیه و تفسیر قرآن و مفاتیح و سایر کتب صدرالمتألهین.

مسبق است به حدوث زمانی و حق دائم الإفاضه و ماده یک آن بقا ندارد و کار حق تحول ماده ثابت به صور حادث نیست والا یلزم اما انعدام الاشیاء براسها او قدمها «فافهم وتامل ان كنت اهله و الا فذرہ فی سنبله».

هفتم- شیخ و سایر حکما از کیفیت وجود نفس و وجود اطلاقی آن و نحوه اتحادش با قوای ظاهری و باطنی، غافل مانده اند و چون نفس را روحانیة الحدوث می دانند، سریان و اتحادش را با بدن و اعضا و قوای ظاهری و باطنی نتوانسته اند اثبات کنند.

به نحو کلی حکمای منکر حرکت جوهری را باید در علم به نفس و اعتقاد به نحوه وجود آن، جزء «منزّه» دانست؛ کما این که متکلمان منکر تجرد روح جزء «مشبهه» محسوب می شوند و نفس چون هیکل توحید است، در کثیری از احکام تأسی به حق اول نموده است؛ جامع بین تشبیه و تنزیه در اعتقاد به حق ناجی است و مظهر تام او نفس ناطقه است، نفس به اعتبار مقام ذات که مقام «سرّ» آن باشد، دارای مقام تنزیه و مبرا از احکام اجسام است، ولی به اعتبار مقام تجلی و ظهور، عین مواد و اجسام است و قیل:

«ان الحق، المجرد عن الحدثان والمنزه عن احكام الزمان والمكان عين الخلق المشبه، بل الحق هو الخلق المشبه» و لذا قیل: «ان النفس هو الحق» و چون معنای بسیط الحقیقه کل الاشیاء بنا بر مبانی آنها درست واضح نگردیده، لذا از تصور این معنا که چگونه می شود قوای یک وجود واحد بعضی مدرک و بعضی غیر مدرک باشند عاجزند، انکار حرکت جوهریه و قول به حدوث روحانی نفس با اتحاد نفس با قوای جسمانی منافات دارد، لذا شیخ در جواب اشکال بهمینار عاجز مانده و گفته است: «انی لست احصل هذا»؛ صدر المتألهین از طرق متعدد اثبات کرده است که نفس با وحدت ذاتش عین جمیع قواست^۱. در سفر نفس در اثبات این معنا گوید: «وهذا مطلب شریف و علیه براهین كثيرة. البرهان الاول من ناحية المعلوم الخ».

هشتم- بهمینار از شیخ از امر ثابت در حیوان و نبات سؤال می نماید^۲، شیخ در جواب

۱. اسفار، چاپ قدیم، سفر نفس، ص ۵۳.

۲. رجوع شود به اسفار، چاپ سنگی (تهران)، مباحث عاقل و معقول، ص ۳۱۵: «ان المدرک للصور الخیالیة ایضاً لابد ان یکون مجرداً عن هذا العالم»، مباحث نفس (ص ۷۱-۷۵) و ص ۱۲۵، حواشی حکمت اشراق، ط ۱۳۱۲

مقدمه مصحح □ ۴۷

عاجز مانده و می گوید: «إن قدرت». در مباحث حرکت جوهری بیان کردیم که موضوع در حرکت باید به حسب وجود و تشخیص باقی باشد و موجود جسمانی متحرك موضوع حرکت آن ماده با یک صورتی است به نحو اطلاق و ابهام، چون قرار و ثبات شأن مجرد است و در حرکت در کم و کیف موضوع حرکت جسم است با مقدار «ما» یا کیف «ما» و اصولاً تشخیص موجود متحرك بیش از این ممکن نیست باشد. این معنا را در مباحث قبلی بیان کردیم.

صاحب حکمة الاشراق به واسطه نرسیدن به آنچه که ذکر شد، حرکت در مقوله «کم» را انکار کرده است؛ شیخ الرئيس نیز اظهار عجز در این مسأله نموده است و از اثبات موضوع ثابت در نبات و حیوان عاجز مانده و ندانسته است که موضوع در حرکت کمیه، عبارت است از جسم مع کم ما و فی الحركات کیفیة مع کیف ما و ان المادة مع صورة ما هی الموضوع للحركة الجوهریة.

بعضی از اساتید ما تصور می فرمودند که مراد از «کم ما» یا «کیف ما» صورت و وجود مبهمه است و اشکال می نمودند که موضوع خارجی حرکت با منضمات آن باید امر مشخص بالفعل باشد، در حالتی که جسم متشخص با کم یا کیف به اعتبار وحدت شخصی، موضوع حرکت است و ابهام لازمه موضوع متحرك غیر ثابت است و امری که یک آن بقاء ندارد، شخص آن قابل اشاره نیست و ابهام و عدم تعیین ملازم با قوه لازمه موجود متحرك است و جهت ثبات آن، همان فرد مجرد عقلانی است که طبیعت سیال قوه آن عین فعلیت و فعلیت آن عین قوه است؛ این عبارت از شیخ است:

«واما الشيء الثابت فی الحيوان فانه اقرب الى البیان، ولی فی الاصول المشرقیة خوض عظیم فی التشکک، ثم فی الكشف واما فی النبات فالبیان اصعب (چون اجزای نبات مختلف الطبایع نمی باشند و اجزای آن متشابهند ولیکن اجزای حیوان چون تشابه ندارند، ممکن است جزئی از آن اصل و ثابت و بقیه اجزاء آن فرع و متغیر باشند) و اذا لم یکن ثابتاً کان تمیزه لیس بالنوع، فیکون بالعدد، ثم کیف تكون بالعدد اذا کان استمراره فی مقابل الثبات غیر متناهی القسمة بالقوة و لیس

→

هـ. ق، ص ۳۸۰، ۴۰۵، ۴۰۶.

قطع اولی من قطع، فکیف یکون عدد غیر متناه متجدداً فی زمان محصور ...^۱.

از این عبارات معلوم می شود که شیخ در اثبات موضوع حرکت، در حرکت کمیّه و بقای آن عاجز مانده است و با تردید سخن می گوید و به لیت و لعل بحث را دنبال می کند؛ بعد از این عبارت گفته است: شاید عنصر در حرکت کمی ثابت است؟ بعد چگونه می شود در حرکت کمی عنصر ثابت باشد، در حالتی که (کم) متجدد وارد بر عنصر واحد نمی شود، بلکه به واسطه تغذیه، تجدد بر همه عناصر جسم واقع می شود، پس شاید صورت واحد، در زیادت از ماده واحد حلول می نماید، چگونه چنین امری ممکن است با آن که صورت واحد موجب تعیین ماده واحد است و شاید صورت واحد در ماده واحد، محفوظ است و تا آخر مدت بقای شخص ثابت است، چگونه این امر امکان دارد، در حالتی که اجزای جسم در حالت نمو، رو به زیادت است و این زیادتی در همه اجزای جسم به طور مساوی است، یعنی همه اجزای جسم روبه زیادتی می باشند، چون قوه جسمانی مبدأ حرکت، در همه جسم ساری است و همه اجزای جسم از این جهت متساویند و در جسم، جزئی که صلاحیت برای ثبات داشته باشد، نیست. شاید قوه ای که در جسم به حسب وجود، سابق بر قوه های دیگر می باشد، اصل محفوظ است ولیکن نسبت این قوه، به قوه سابق خود مثل غیر این قوه است، نسبت به قوه لاحق بر آن^۲. شاید نبات واحد را ما گمان می کنیم واحد است، بلکه وحدتش وحدت عددی نمی باشد و هر جزئی که وارد می شود، جزء مستقلی است که واحد بالتشخص است و متصل می شود به جزء اول.

از این عبارت معلوم می شود که شیخ (ره) در این مسأله مردد است و اکثر این احتمالات برای حل اشکال مخالف با مبانی و قواعد مقرر در کتب شیخ می باشد^۳ و مبانی او سازگاری

۱. اسفار اربعه، جلد اول، چاپ سنگی، تهران ۱۲۸۲ هـ. ق، ص ۲۲۸، ۲۲۹.

۲. این کلام باید مورد دقت واقع شود، با اصول و قواعد مسلم نزد دانشمندان طبیعی در عصر حاضر باید نحو دیگر از این قبیل از مسائل طبیعی بحث نمود.

۳. شیخ بعد از عبارت مذکور گفته است: «او لعل الاول (یعنی جزء اول) هو الاصل یفیض منه الثاني شیهاً له، فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غیر انعکاس و لعل هذا یصح فی الحيوان و اکثر الحیوان و لا یصح فی النبات؛ لانها لا تنقسم

مقدمه مصحح □ ۴۹

با این احتمالات ندارد و با عدم تجدید فکر در مبانی و اصول مقرر در کتب مشاء، باید از حل کثیری از عویصات فلسفی مأیوس بود؛ لذا صدر المتألهین با تأسیس قواعد تازه و هدم مبانی اتباع مشاء برای حل کثیری از اشکالات و تصحیح بسیاری از قواعد چاره دیگر اندیشید.

نهم- بهمنیار از شیخ سؤال می کند: آیا حیوان مانند انسان ذات خود را درک می نماید یا نه؟ اگر حیوان ذات خود را درک می نماید، برهانش چیست؟ شیخ در جوابش گفته است: «یحتاج ان فکر فی ذلك ولعلها لا تشعر الا بما تحس او تتخیل ولا تشعر بذواتها ولعلها لا تشعر بذواتها بآلات اولعل هناك شعوراً» «ما» یشرتک بین الاظلال یجب ان تفکر فی هذا؟! در حالتی که بسیاری از براهین مثبت تجرد انسان مانند «من ادرك ذاته فهو روحانی» و این که حیوان از منافی وجود خود فرار می کند و این متفرع بر حضور ذات اوست از برای ذات او، برای حیوان نیز اثبات تجرد می نماید و یکی از مواردی که اشکالات متعدد بر مشاء و سایر حکمای منکر تجرد برزخی در حیوانات وارد می شود، همین موضع است و کثیری از دلایل تجرد نفس، اثبات تجرد عقلانی نمی نمایند و از طرفی در حیوان نیز نفس مجرد مثل انسان اثبات می نمایند.

شیخ چون تجرد خیال را انکار کرده است و تجرد را منحصر به عقلانی می داند، در تجرد نفوس حیوانی تردید دارد و در جواب بهمنیار عاجز مانده است و آنچه را که به طور تردید

→

الی اجزاء کل واحد منها قد یستقل فی نفسه او لعل للحیوان والنبات اصلا غیر مخالط، لکن هذا مخالف للرأی الذی یتظهر منا (چون شیخ، هم ارباب انواع را که اشراقیون اصل ثابت انواع می دانند، انکار کرده است و هم تجرد برزخی حیوان را منکر است و قول به این دو مخالف اساس فلسفه او می باشد، ولی ملاصدرا هم قائل به ارباب انواع است و هم به بقای نفوس حیوانات قائل است) ولعل المتشابه بحسب الحس، غیر متشابه فی الحقیقه والجوهر الاول ینقسم فی الحوادث من بعد انقساماً لا یعدمه مع ذلك اتصالاً وفيه المبدأ الاصلی اولعل النبات لا واحد فیها بالشخص مطلقاً، الا زمان الوقوف الذی لا یبد منه (در حالتی که در حال وقوف هم نبات تغذیه می نماید و اجزای آن عوض می شود و هر موجودی که تغذی نماید، دائماً در استحاله و حرکت است)، فهذه اشراك وجبائل اذا حام حوالیها العقل وفرع علیها ونظر فی اعطافها رجوت ان یجد من الله مخلصاً الی جانب الحق. واما ما علیه الجمهور من اهل النظر، فلیجتهد جماعتنا فی ان یتعاون علی درك الحق فی هذا ولا یئاس من روح الله. بهمنیار بعد از مطالعه این رساله به شیخ نوشته: «ان انعم الشیخ - ادام الله علوه - با تمام الکلام فی اثبات شیء ثابت فی سایر الحیوانات، سوی الانسان و فی النبات كانت المنة اعظم.» شیخ در جوابش نوشته است: «ان قدرت».

در جواب تلمیذ گفته است، خارج از صناعت علمی است.

صدر المتألهین به طور تفصیل در موارد مختلف از کتب خود تجرد خیال را اثبات کرده است.

دهم- از شیخ سؤال شده است: «ان ما قیل: ان الصور الکلیّة اذا حصلت لشیء صار ذلك الشیء بها عقلاً، امر عجیب فان الشیء انما یصیر عقلاً بان یتجرد غایة التجرد وکیف یدخل علی شیء غیر مجرد مایجرده، فان قوله: یصیر الشیء عقلاً معناه یصیر به الشیء مجرداً. فاجاب بان معنی «صار» لیس انه صار (حیثند)، بل معناه انه دل علی کونه كذلك وهذه الکلمة یتعامل مجازاً». چون شیخ نفس را در اول مرحله وجود، جوهری مجرد می داند، در بیان این قسم از مباحث و کیفیت تقریر آن خیلی عاجز است و در این موارد، شیخ غور در مباحث نمی کند و با تردید سخن می گوید:

بنابر مبنای شیخ (قده) از برای عقل، مراتب متعدد از قبیل عقل هیولانی و عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل بالفعل نمی شود قائل شد، چون نفس در اول مرحله وجود، مجرد از ماده است و باید مدت‌ها معطل و سرگردان در افعال باشد و حال آن که در امور طبیعی تعطیل در فعل معنا ندارد. وقد قیل: «انه لاتعطیل فی فیض ولا معطل فی الوجود».

در مباحث قبلی بیان کردیم که نفس در اول مراحل وجود، عین ماده جسمانی است، بعد از استکمالات جوهری خیال بالفعل و عقل بالقوه می شود و به تدریج عاقل بالفعل و بعد از مراحل استکمالی متحد با عقل فعال می شود، نفس در اول مرحله وجود، چون ماده از برای معقولات است، به تدریج به واسطه استکمال ذاتی و عبور از منازل مادی و طی مراحل تجرد برزخی، به مرتبه عقل بالفعل می رسد و صورت عقلیه، مرتبه فعلیت و کمال نفس می گردد.

برخی از نفوس مراتب عقل (مراحل طولی) را پیموده و بعد از رفع وسایط و حجب نوری و استار امکانی، به مقام فنای فی الله و بقای به او و به مقام فنای عن الفنائین و صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین می رسند. نیل به این درجات و مراحل، با اصول و قواعد شیخ سازگاری ندارد؛ نفوس کمال از اولیا و انبیا بنا بر فلسفه شیخ با نفوس آحاد از مردم در ابتدای وجود، در یک درجه و از لحاظ کمال ذاتی و جوهری، در یک مرتبه اند و فقط از جهت عوارض غریبه تمیز دارند؛ بنابراین قاعده اتصال به عقول و نیل به مقام فنای در قدسی معنا ندارد و صور و اعراض

مقدمه مصحح □ ۵۱

وارد بر نفس، هرگز مقام جوهر نفس را تغییر نمی دهند و کوچکترین فعلیتی در جوهر وجود نفس، حاصل نمی شود و چون نفس در صمیم ذات به کمال جوهری نرسیده است، قادر به عروج معنوی نمی باشد و چون بر کمال آن افزوده نمی شود، به مقام فنای در قدسی نمی رسد و هرچه دارد، همان است که در اول وجود دارد، یک قدم به سوی بلاد تجرد آباد بر نمی دارد.

حکمای محققین نهایت سیر استکمالی انسان کامل را تا مقام و مرتبه عقل (برخی تا مقام عقل فعال و برخی تا مقام عقل اول) می دانند، چون اول تجلی حق عقل است؛ ولی عرفا نهایت استکمال انسان کامل را تا مقام احدیت دانسته و عقل اول را حسنه ای از حسنات حضرت ختمی می دانند.

شیخ الرئیس و اتباع او به واسطه انکار تجرد خیال، در بقای نفوس بسیطه و ساذج متحیرند؛ در مجالس سبعه به طور صریح قائل به بطلان نفوس اطفال بعد از موت شده است، در جای دیگر قائل به بقای آنها شده و گفته است: ملاک بقای آنها همان ادراک اولیات است که مرتبه خیلی ضعیف از ادراک باشد. در نزد راسخ در فلسفه، نشأت آخرت نشأه ادراکی و علمی است و نشأه دیگر منحصر به عالم عقلی صرف نمی باشد، اکثر نفوس حشرشان، حشر برزخی است و انسان ادراک عقلی پیدا نمی نماید، مگر آن که معانی کلیه را ادراک نماید و حشرش، حشر تام نخواهد شد مگر آن که مراده با مجردات پیدا نماید. صرف ادراک امور عامه و مفاهیم بدیهیه مبدأ سعادت عقلی نمی شود، علاوه بر این نفوس جزئیة اطفال، ادراک کلیات اولیه را هم واجد نمی باشند.

این بود کلام در بیان برخی از موارد اختلاف بین فلسفه شیخ و حکمت متعالیه صدرالحکماء - قدس الله روحهما.

شیخ چون تشکیک در حقیقت وجود را انکار نموده است و از اعتقاد به تباین در وجود تبعاتی در فلسفه او وجود دارد، در بیان قسمتی از مباحث مهم ربوبی کوتاه آمده است، از جمله مسأله اصل توحید و نحوه وجود حق و نسبت او با مظاهر امکانیه و نحوه تقویم کثرات به حق اول. به کنه این مسأله مهم حکمی که قوام مقیدات و معالیل امکانیه به وجود مطلق و علت العلل باشد نرسیده است، لذا جایز ندانسته است که حقایق وجودی علوم تفصیلی

حق باشند و بعد از آن که حقایق امکانی، انفصال وجودی از حق دارند (کما اعترف به الشيخ الاعظم)، ممکن نیست علوم حق محسوب شوند و نیز از نحوه انطوای کثرات در وحدت غافل مانده است و ملاک علم تفصیلی حق را صور مرتسمه و اعراض ذهنیه دانسته است و نیز ملاک علم حق به غیر را، ارتسام صور می داند و علم حضوری را در این مقام منکر است؛ اصولاً شیخ به واسطه انکار برخی از مسائل مهم فلسفی، احاطه و معیت قیومیۀ حق را - کما هو حقها - تصویر نفرموده و به طور مطلق از درک مسأله مهم انطوای کثرات در واحد حقیقی و تجلی و تدلی وجودی واحد به صور متکثره - که پایه و اساس حل بسیاری از مشکلات فلسفی مربوط به علم حق در دو موطن (قبل و بعد از کثرت) و بودن نفس، عقل فعال نسبت به معقولات خود و نحوه انطوای صور کثیره و معقولات مرسله در مقام احدیت نفس و نحوه تجلی و ظهور نفس به صورت و صور معقوله که: العقل البسيط الإجمالی خلاق للصور ... است، عاجز است و نمی تواند تصور کند که وجودی واحد به وحدت اطلاق، ممکن است منشأ انتزاع مفاهیم متعدد و متکثر شود و قبول تجزی و تقدرنماید (تجزی و تقدر عقلی) و به واسطه سریان دادن حکم واحد عددی به واحد اطلاق، اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد عاقل و معقول را انکار نموده است. دخالت اجباری او در امور سیاسی و دولتی و اشتغال او به علوم کثیره و گرفتاریهای زیاد که دامنگیر او بوده، او را از انغمار تام در حکمت الهی بازداشته است و فرصت تفکر را گاهی از او سلب نموده است، لذا گوید: «لقد دفعت الی اعمال لست من رجالها و قد انسلخت من العلم، انما الحظه من وراء سخب ثخين مع شكري لله تعالى...» یکی از شاگردان از او خواهرش می کند که به نوشتن تصنیفی که در یکی از سفرها از بین رفته بود مبادرت ورزد، شیخ در جواب فرموده است:

«... ثم من هذا المعيد ومن هذا المتفرع من الباطل للحق وعن الدنيا للآخرة وعن الفضول للفضل، فقد انشب القدر في مخاليب الغير فما ادرى كيف اتخلص ولقد دفعت الی ...».

با همه این حرفها، شیخ از موفقتین علمای اسلامی به شمار می رود و خدمات او به عالم علم نظیر ندارد. این مرد بزرگ در دوران کوتاه عمر خود، منشأ برکات و انوار و مبدأ فیوضات بی سابقه ای قرار گرفت و در تاریخ علوم، مقام بی نظیری دارد و شاید احدی مقام او را در

مقدمه مصحح □ ۵۳

علوم متعدد نداشته باشد. هیچ دانشمندی در عصر وی نتوانسته است مدعی شود که استاد شیخ بوده، وی در هر علمی در اندک مدتی استاد را عقب می گذاشته است و به صورت معلم استاد تجلی می نموده است. قیل فی حقه: «اول عقل ظهر فی تاریخ البشر».

فهرست آثار آخوند ملاصدرای شیرازی

آثار صحیح و قطعی آخوند به شرح زیر است:

۱. أجوبة المسائل (جواب مسائل بعض الخلان) جواب بر سؤال های یکی از تلامیذ یا یکی از دوستان آخوند است که تاکنون جزء آثار وی ضبط نشده است^۱، نسخه ای است به خط شخصی که نزدیک به عصر مؤلف نوشته است. رساله جواب چند مسأله حکمی مهم است، در سؤال از علت غایی و تحقیق در مسأله اختیار در مبدأ وجود و تحقیق در کیفیت بودن جوهر جنس برای انواع جوهری و اقامه دلیل بر آن که عرض جنس اعلی نسبت به انواع عرض نیست، اقامه دلیل بر اثبات هیولا و جوهریت آن و بیان وجوه فرق بین حیثیات و تقریر آن که چه حیثیتی مکرر ذات موضوع است و غیر اینها از مسائل مهم حکمی.

۲. رساله - در اتحاد عاقل و عقل و معقول - که نسخه خطی آن مدتی در دسترس این جانب بود و بنا بر نوشته علامه معاصر، آقای حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی^۲ (قده) در

۱. سائل به احتمال قوی از تلامیذ آخوند است و قطعاً غیر از فیض و فیاض و تنکابنی است، ولی مردی محقق و صاحب نظر است در ردیف اساتید بزرگ و جای تأسف است که چنین دانشمندی به طور کلی ناشناخته مانده است و مسلماً ملا صدرا غیر از تلامیذ معروف خود، شاگردانی داشته است که ما آنها را نمی شناسیم و شاید یکی از آنها همین سائل (قده) است.

سائل از قرار معلوم کسی است که محضر آخوند را زیاد درک کرده است و خیلی آخوند صمیمانه با او رفتار می کند.

۲. مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ از دانشمندان بزرگ و جلیل القدر عصر ما بود که در تهران متولد شد و بعد از فراگرفتن علوم مرسوم عصر، برای تکمیل تحصیل به نجف اشرف مسافرت نمود و مدتها به درس اساتید بزرگ از جمله به درس علامه نامدار آخوند خراسانی (ره) حاضر شد و از افاضل این حوزه ها به شمار می رفت؛ روی صفا و پاکی نیت دست به کاری زد که از عهده هر کس ساخته نیست، از جمله تألیف کتاب نفیس «الذریعه».

«الذريعة الى تصانيف الشيعه» (۱: ۸۱) به چاپ رسیده است؛ آخوند در این رساله بر طبق آنچه در اسفار نوشته است، اتحاد صورت معقوله را با جوهر عاقل اثبات می نماید. این رساله در دست طبع است و با حواشی این جانب منتشر می شود. این رساله خطی است و از آن دو نسخه حقیر دیده است که در آخر یکی از این نسخ به عنوان تعلیق «منه» به اتحاد «علم و عالم و معلوم» در علم نفس به غیر ذات خود استدلال نموده است که نزد برخی ناتمام و نزد جمعی از اعلام تمام است. نگارنده در حواشی «المشاعر» مفصل در این باب بحث نموده است.

۳. رساله در اَِتْصَافِ مَاهِيَّتِ به وجود که در رسائل (از ص ۱۱۰ تا ۱۱۹) چاپ شده است؛ در این رساله صدر المتألهین بر امام رازی و محقق دوانی و سید سند در جواب از اشکال قاعده فرعیّه «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اشکال کرده است و جواب آنها را در باب قاعده فرعیّه تمام ندانسته است. چون بنا بر قول تحقیق، وجود از عوارض تحلیلی ماهیت است و ماهیت و وجود به وجود واحد موجودند و قاعده فرعیّه در قضایایی که مفاد هلیت مرکبه اند، جاری است نه در مفاد هلیت بسیطه.

آغاز: «الحمد لخواهب الحیوة والعقل والصلوة على النبی والاهل. اما بعد واعلم هداك الله انه قد اضطربت الاهواء واختلفت الآراء فی باب اتصاف الماهية بالوجود». وانجام: «الماهية معنى کلی صادق عليه متحدة معه؛ موجود به؛ لا بنفسها الا بمجرد الاعتبار».

۴. جواب مسائل حکیم فاضل شمس الدین (معروف به ملاشمسا) محمد گیلانی تلمیذ میرداماد که در حاشیه مبدأ و معاد چاپ شده است.

۵. أجوبة المسائل النصيرية پاسخ به پرسش محقق طوسی «نصیر الملة والدين» از شمس الدین عبدالمجید بن - عبدالحمید بن - عیسی خسروشاهی است که وی از آن سؤال ها جواب نداده و صدر المتألهین پاسخ داده است. رجوع شود به حاشیه مبدأ و معاد (ط ۱۳۱۳ هـ. ق، ص ۳۷۲ - ۴۹۱) و شرح هدایه اثیریّه (ط ۱۳۱۶ هـ. ق، ص ۳۸۳ - ۳۹۳) این جوابها را در اسفار و حاشیه بر شفا و بعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است. جواب بعضی از این سؤالات بنا بر طریقه خواجه و شیخ امکان پذیر نیست، لذا صدرالدین شیرازی (رض) به طریقه خود از آن پرسشها، جواب داده است.

مقدمه مصحح □ ۵۵

۶. **أسرار الآيات وأنوار البينات** مشتمل بر یک مقدمه و ده مشهد است، این کتاب را به روش فلسفی و عرفانی نوشته، مرحوم آخوند ملا علی نوری بر آن حاشیه نوشته است (چاپ سنگی: تهران ۱۳۱۹ هـ. ق) اوایل این کتاب مشتمل است بر تقریر معانی ایمان و کفر و موجبات رحمت و عذاب و چون در بیان حقایق مبدأ و معاد به کتاب الهی و سنت نبوی و ولوی استدلال یا استشهاد می نماید و مبدأ مکاشفات او آیات الهیه است، به طور اجمالی ولی با بیانی عالی و رسا وجوه فرق بین کلام و کتاب را بیان نموده است و علت اشتغال کتاب تدوینی بر مراتب و مقامات تکوین و نظام وجود و سر جامعیت قرآن نسبت به جمیع کتب الهیه را تقریر نموده و بعد پرداخته است به تحقیق در مراتب و مقامات توحید، به لسان اهل شهود و کشف، ثم معرفت صفات و اسما و اعیان الهیه و مراتب و مقامات نهایات وجود از صراط و درجات صعود و ارتقاء به حق و مراتب و مقامات انسان به حسب معاد و نهایت وجود الی فناء فی الله با بهترین وجهی به دو لسان کشف و برهان تقریر شده است؛ از این کتاب احاطه و انغمار مؤلف به آثار عرفا و علوم کشفیه و تفرد او در بحث از حقایق آشکار است.

۷. **إکسیر العارفین فی معرفة طریق الحق والیقین**، در اول کتاب گوید: «این اثر را به ابواب و فصول تقسیم نمودم، این کتاب دارای چهار باب است. باب اول در کمیت و قسمت علوم؛ باب ثانی در محل معرفت و حکمت و بیان آن که هویت انسانی محل حکمت و معرفت است، لذا باقی است و فنا نمی پذیرد «وان الأرض لایاکل محل الإيمان»؛ باب ثالث در معرفت بدایات انسان و باب رابع در شناسایی نهایت وجود او و بیان آن که حقیقت انسان غایت قصوای خلقت و به تاج «ولقد کرّمنا» مفتخر است». (این کتاب جزء رسائل آخوند ملا صدرا در سنه ۱۳۰۲ هـ. ق در تهران چاپ سنگی شده است، ص ۲۷۸ تا ۳۴۰).

۸. **رساله در تشخیص که جزء رسائل** (از ص ۱۲۰ تا ص ۱۳۲) آخوند در سنه ۱۳۰۲ هـ. ق طبع شده و مشتمل است بر ۱۲ صفحه، آغاز: «الحمد لواء العقل والحكمة والصلوة علی محمد وآله الأئمة». انجام: «والله ولی العصمة والتوفیق ویده مقالید العلم والتحقیق»، این رساله بسیار نفیس و مشحون از تحقیقات و تدقیقات و در باب خود بی نظیر است.

۹. **رساله تصور و تصدیق** که حاوی مباحث نافع و تحقیقات رشیکه است، در این رساله

۵۶ □ سه رساله فلسفی

به روش فلسفی و محققانه در انواع و اقسام علم بحث کرده و از کلمات صاحب محاکمات در شرح بر شمسیه و شرح بر مطالع خرده گرفته است. این رساله در آخر «الجواهر النضید» در شرح منطق تجرید تألیف علامه حلی (رض) به سال ۱۳۱۱ هـ. ق چاپ شده است.

۱۰. تفسیر بر سُرُ قرآنی، این تفاسیر را ملا صدرا بر سوره فاتحه الكتاب و قسمت زیادی از سوره بقره و آیه نور و سوره یس و واقعه و حدید و جمعه و الم سجده و طارق و الأعلى و الزلزال والضحی و الطلاق و چند آیه دیگر نوشته است. در این تفسیر متعرض اقوال مفسرین و روایات وارده از طریق اهل بیت عصمت و طهارت گردیده و به ذکر تحقیقات کثیره ای از مبانی حکمیه و اصول عرفانیه دست زده است. این کتاب حاوی عمده مبانی و مسائل راجع به مبدأ و معاد و معارف حقّه است و آراء و افکار عرفانی آخوند بیشتر در این کتاب موجود است. عالی ترین مباحث مربوط به تفسیر که برخی از این مباحث را در اول تفسیر خود آورده اند، در خلال این کتاب موجود است و به خصوص تفسیر فاتحه الكتاب آخوند اثر بی نظیری است، قسمتی از این تفسیر را در شهر مقدس قم تألیف کرده، در اول تفسیر آیه الكرسي سوره بقره گفته است: «فیقول المتشبه بلطفه الجسیم محمد المشتهر بصدرالدین شیرازی مولداً والقمی مسکناً.»

آخوند ملا علی نوری بر قسمتهایی از این کتاب حاشیه های دقیق و لطیف نوشته که با کتاب در سنه ۱۳۲۲ هـ. ق در تهران به چاپ سنگی رسیده است؛^۱ در معانی آیات به نحو مرسوم و معهود در بین اهل تفسیر به تفسیر بیضاوی اهمیت داده است. در احاطه به اقوال مفسران، انواع

۱. سوره حمد و قسمتی از سوره بقره (آیه الكرسي) و آیه نور جداگانه در تهران به طبع رسیده است، مجموعه تفسیر آخوند را مرحوم حاج شیخ احمد کتابفروش شیرازی در سنه ۱۳۲۲ هـ. ق به طبع رسانیده است. در آخر این کتاب تفسیر آیه «وتری الجبال جامدة» الخ نیز چاپ شده است ولی آخوند در تفسیر این آیه متعرض طریقه خود در حرکت جوهر نشده و بسیار محققانه این آیه تفسیر شده است، ولی چون به حرکت جوهر با تناسب آن با آیه اشاره نشده است، بعضی ها در انتساب آن به آخوند استبعاد نموده اند، با آن که در اسفار و سایر کتب خود آیه مذکور را دلیل بر حرکت جوهریه گرفته است، لذا بعضی تفسیر این آیه را از آخوند ملا صدرا ندانسته اند. ملا صدرا سکون زمین را قطعی نمی دانسته است، لذا یکی از وجوه تفسیر آیه را حمل بر حرکت زمین کرده است و آن را به قدمای از حکما نسبت داده است.

مقدمه مصحح □ ۵۷

و اقسام تفسیر از تفاسیر ادبی و عرفانی و حکمی و مشارب مختلف در تفسیر کم نظیر است.

۱۱. *اللمعات المشرقیة فی المباحث المنطقیة*، این کتاب در منطق بوده و با عنوانهای

«لمعه» و به روش متأخران نوشته شده و رساله خوبی است. آغاز: «الحمد لله الذی رفع سماء

العقل الهادی الی اصول الرأی وفروع النقل وبعد فائی مُهدٍ وهاد، ایاک من المنطق الی اصول منقّحاً

فصولها عن فضول.»

انجام: «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور - قد تمّ الكتاب المستطاب الشریف الموسوم

بالتنقیه لصدر الافاضل». کاتب عامی این کتاب به اعتبار ذکر لفظ «تنقیح» آن هم با اشتقاق

«منقّحاً» تنقیه نام نهاده است و برخی هم به همین اسم کتاب را معرفی نموده اند. در این که این

اثر از ملاصدر است شکی وجود ندارد، زیرا به سلیقه و سبک و روش آخوند تحریر شده است.

۱۲. *تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق*، در این کتاب صدر المتألهین بین اتباع مشاء و

اشراق حکومت کرده است و در جمیع موارد مبانی خود را ذکر کرده است و در ضمن مشکلات

حکمة الإشراق را حل نموده است. این تعلیقات را آخوند با کمال تحقیق و تدقیق و حفظ

جهات علمی تصنیف نموده و بهترین کتابی است که در حکومت بین حکمای مشاء و اشراق تألیف

شده و حاکی از آن است که مؤلف در حکمت بحثی و فلسفه ذوقی و در تصوف و عرفان، صاحب

سعه باع است و در جمیع این طرق از متخصص و متمحض در هر یک از آن فنون مسلط تر است.

۱۳. *تعلیقات بر الهیات شفای ابن سینا*، این تعلیقه ناتمام است و تا مقاله سادسه بیشتر

نوشته نشده است؛ صدر المتألهین در این کتاب بیشتر به توضیح و تبیین کلمات شیخ الرئيس

پرداخته و در تحقیق و توضیح مبانی شیخ، داد سخن داده است و گاهی به مبانی خود اشاره

نموده و تفصیل را به کتب خود حواله داده است، مگر در باب وجود ذهنی که مفصل در این

تعلیقات در آن بحث نموده است. این کتاب بهترین حواشی بر شفا است که صد افسوس ناتمام

مانده است.

آخوند مبانی شیخ را طوری تحقیق کرده و توضیح داده است که شخص وارد بعد از مراجعه

به تعلیقات آخوند، اشکالات متأخران را به شیخ وارد نمی بیند. این تعلیقات از شفا به مراتب

متقن تر و تحقیقی تر است و از حیث اسلوب تحریر و روانی و جذابی عبارات و عدم تکرار

مطالب و حل اشکالات، از شفا بهتر است. عبارات شفا مضطرب و معقد است و شیخ این کتاب را هنگام گرفتاری خود نوشته و گرنه کمتر کسی هم سنگ شیخ در تحریر مطالب است. متن اشارات و برخی از موارد کتاب طبیعیات و منطقیات شفا عالی است، به خصوص اشارات گاهی انسان را به وجد می آورد و نیز مقامات عارفان که حکایت از مقام عالی شیخ در عربی نویسی و تخصص او در ادبیات علمی و فصاحت کم نظیر وی می نماید.

۱۴. رساله در حدوث عالم که جزء رسائل در سال ۱۳۰۲ هـ. ق. در ۱۰۹ صفحه به چاپ سنگی رسیده است.

آخوند در این رساله از راه حرکت جوهری، حدوث عالم ماده را اثبات کرده است، این رساله مشتمل بر مباحث حرکت و قسمتی از مباحث کتاب جواهر و اعراض اسفار بوده؛ چون آخوند در کتاب جواهر و اعراض هم متعرض حدوث زمانی عالم شده است و اقوال محققان از حکمای یونان چون طالس ملطی و انکساغورس ملطی و آناکسیمنس ملطی و انبازقلس و فیثاغورث و سقراط و ارسلاوس و افلاطون و شیخ یونانی و ارسطو را در این باب نقل کرده است. در این کتاب از حدوث جسمانی نفس هم سخن گفته و کلام مشهور را در این باب ناتمام دانسته است.

۱۵. رساله حشر یا طرح الکونین که در هشت فصل نوشته شده و برای همه موجودات، حتی مادیات و داثرات حشر قائل شده است و برای موجودات مادی، حقیقتی حی و تام الوجود و کلمه ای ربانی قائل است که مربوب خود را به کشش ربانی جذب می نماید و حشر موجود تحت تربیت این کلمه، حشری تبعی و غیر مستقل است. این رساله در حاشیه مبدأ و معاد (ص ۱۸۴ تا ص ۲۳۱) در سنه ۱۳۱۴ هـ. ق و در حاشیه یا آخر کتاب کشف الفوائد سنه ۱۳۱۵ هـ. ق و جزء رسائل (ص ۳۴۱ تا ۳۷۱) در سنه ۱۳۰۲ هـ. ق به چاپ سنگی رسیده است. در این کتاب موجودات را به چند طبقه تقسیم و برای همه طبقات، حشر مناسب با حال مراتب موجودات قائل شده است.

آغاز: «الحمد لله رب الآخرة والأولى ومبدأ الوجود والمتهى» انجم: «كتبه الفقير الى الله محمد المدعو بصدرالدين الشيرازی عفی عنه».

مقدمه مصحح □ ۵۹

۱۶ . الحکمة العرشية ، این رساله تلخیص آرای او در مباحث مبدأ و معاد و مسائل مربوط به این دو است و از نفایس کتب مؤلف در فن معارف حقیقه است ؛ تفصیل مباحث علمیه را در این کتاب ارجاع به کتب مفصل خود کرده است . این کتاب را در دو مشرق تألیف کرده است : مشرق اول در علم به خدا و صفات و اسما و آیات او ، مشرق دوم « اشراق ثانی » در معاد و رجوع خلایق به حق می باشد .

شیخ احمد احسانی به خواهش ملا مشهد شبستری شرحی بر آن نوشته و کلمات آخوند را به خیال خود ، رد کرده است ؛ ولی همه اشکالات او ناشی از بی اطلاعی وی در علوم الهیه و مبانی فلاسفه است . شیخ احمد مردی خیال باف و منحرف و کج سلیقه و پرمدعا و آشوب طلب و ریاست مآب بود که در لباس زهد منغم در دنیا بود . او آنچه در فن منقول صرف ، بدون مداخله در معقولات آن هم به مشربری نزدیک به مسلک اخباری نوشته است ، قابل مطالعه و حاکی از احاطه و تسلط او به علوم نقلی مخصوصاً فقه است و آنچه در عقاید و معقولات نوشته ، خالی از اعتبار و مملو از هفوات است . واقعاً دلخوش کردن به چند اصطلاح مهول نظیر معراج هورقلیایی و معاد هورقلیایی و شهر جابلقا و بلد جابرسا و ... او را چنان مغرور و شیفته نمود که منشأ آن همه اختلافات گردیده و بالأخره منجر به پیدایش مشربری بی اساس شده و مبدأ ظهور شخص پرگو و مجنونی مانند سید کاظم رشتی شد و از دایره او هام اتباع رشتی چه فسادهایی که عاید اجتماع و ملت ما نشد . آن همه قتلها و فسادها و هتک نوامیس دنباله همان خودخواهی ها و ادعاهای شیخ و اتباع او شد .

در عصری این جماعت ظهور کردند که ملت و دولت ما در بی خبری منغم بودند و درست در همان زمان خار جیان به دنبال این قبیل سر و صداها می گشتند و وجود اقلیتهایی که مردم را به اسم قطب و شیخ و مرشد و رکن رابع و امثال اینها سرگرم نمایند ، تا ایادی خویش را در قلب ملت ما قوی نشان داده و بنیان استعمار را راسخ کرده و مردم را دلخوش به خرافات نموده و بازیچه ایادی شیادانی به نام قطب و شیخ و مرشد گردانند و توده عوام را تشویق به تعقیب خرافات و تبعیت از عقاید و آرای مضل کرده و غرق در انحطاط روحی و اختلاط های خانمان برانداز اجتماع نمایند . لذا بیداری ملت ها با ضعف و انحطاط این قبیل مسلکها ملازم

است. حکیم محقق ملا اسماعیل اصفهانی از تمام ایرادهای شیخ احمد جواب داده است^۱، شرح آخوند ملا اسماعیل در حواشی عرشیّه و حواشی اسرار الآیات (سنه ۱۳۱۰ ق، به چاپ سنگی) موجود است؛ آخوند ملا اسماعیل شرح بر عرشیه را محققانه نوشته، شرح مذکور حاکی از کمال تسلط و تدرب ملا اسماعیل در حکمت متعالیه است.

این شرح بر خلاف تصور اغلب اشخاص، ناتمام است و فقط بر قسمتهای اول کتاب نوشته شده است. شیخ احمد بر مشاعر نیز شرح نوشته است که ملا محمد جعفر لنگرودی و ملازین العابدین نوری در شرح خود متعرض ایرادهای شیخ احمد شده اند.

آخوند در این کتاب در مسأله خلود و انقطاع عذاب، بر خلاف مسلک خود در اسفار و تفسیر قرآن سخن گفته است. در اسفار و تفسیر و شواهد قائل به انقطاع عذاب از اهل آتش شده است ولی در این کتاب (ص ۱۹۵) گوید: «قال فی الفصوص: واما اهل النار فمآلهم الی النعیم، اذ لا بُدَّ لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب (العقاب - خ ل) ان تكون برداً و سلاماً علی من فیها» واما انا والذی لاح لی بما انا مشغول به من الرياضات العلمیة والعملیة ان دارالجحیم، لیست بدار النعیم وانما هی موضع الالم والمحن و فیها العذاب الدائم، لکن آلامها متفتنة متجددة علی الإستمرار بلا انقطاع والجلود فیها متبدلة».

۱۷. *الحكمة المتعالية فی الأسفار الأربعة العقلیة*، در چهار مجلد سنه ۱۲۸۲ هـ. ق با حواشی مرحوم حکیم زمان حاج ملا هادی سبزواری در طهران به چاپ سنگی رسیده است؛ این کتاب به خط کلبعلی افشار قزوینی است که دارای خط نسخ کتابی بسیار عالی بوده است. بر اسفار حواشی زیادی نوشته اند از جمله: حواشی و تعلیقات مختصر مرحوم فقیه و حکیم

۱. شیخ احمد برای اشاعه افکار خود چند سفر به ایران آمده است، در زمانی که حکیم سبزواری در اصفهان تحصیل می نمود، شیخ احمد وارد این شهر شد، آخوند نوری فضلی حوزه خود را وادار نمود که به درس او حاضر شوند، به همین مناسبت حکیم سبزواری گفته است: علم شیخ احمد در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد، ولی در زهد بی نظیر بود. در چند مجلس با ملا اسماعیل درب کوشکی نیز بحث نمود و منکوب شد. در قزوین نیز با آخوند ملا آقای قزوینی مناظره علمی مفصلی دارد و در یکی از مجالس، سخت مجاب شد و برخی او را تکفیر نمودند و این تکفیر نیز بسیار اثر بدی از خود باقی گذاشت و یکی از علل فتن بعد، همین تکفیر بود و این تکفیر اشخاص در زمان اقتدار ملاها، بسیار ناخوش آیند و بدعاقبت از آب در می آمد.

مقدمه مصحح □ ۶۱

ربانی و عالم نامدار، آقا محمد بیدآبادی^۱ و حواشی افضل المتأخرین آخوند نوری و تعلیقات فیلسوف بزرگ ملا اسماعیل اصفهانی درب کوشکی معروف به واحد العین^۲ و تعلیقات عارف ربانی خاتم العرفاء و قبله الأصفیاء آقا محمد رضا قمشه ای^۳ و تعلیقات حکیم دانا آخوند

۱. آقا محمد بیدآبادی اصفهانی از اساتید بزرگ در علوم عقلیه و نقلیه بوده است. آخوند نوری و جمعی از اساتید فن شاگرد ایشانند، آقا محمد در عظمت و بزرگی و مناعت نفس و احاطه به علوم مورد اتفاق بزرگان است.

۲. ملا اسماعیل اصفهانی معروف به واحد العین و مشهور به درب کوشکی، از تلامیذ مرحوم آخوند نوری است و از محققان فن حکمت به شمار می رود و در عصر استاد بزرگ خود آخوند نوری، حوزه ای عالی داشت و کتب آخوند ملا صدرا را تدریس می نمود. ملا اسماعیل که یکی از بزرگترین فلاسفه و حکمای اسلامی در چهار قرن اخیر است، دارای قلمی شیوا و تحریری روان و در حسن تقریر و بیان کم نظیر بوده، به مباحث فلسفی محیط و در حکمت متعالیه راسخ بود. اغلب اساتید بعد از طبقه او از تلامیذ او بوده اند.

۳. عارف ربانی و فیلسوف الهی آقا محمد رضا قمشه ای متوفای سنه ۱۳۰۶ قمری از اساتید مسلم عصر خود بود و در علم عرفان شاید در متأخرین نظیر نداشته است، مردی با صفا و روشن ضمیر و اهل تقوا و ورع بود؛ علوم حکمیه را در اصفهان نزد مرحوم آخوند نوری فرا گرفته و در عرفان شاگرد مرحوم آقا میرزا سید رضی مازندرانی^(۱) است از اصفهان به تهران مسافرت کرده و در آن جا توقف نمود و در مدرسه صدر، واقع در جلوخان مسجد شاه تهران به تدریس اسفار و مصباح الأنس و تمهید القواعد و شرح فصوص و شرح اشارات اشتغال داشته و حوزه درسش مجمع اهل تحقیق و تدقیق بوده است؛ جمعی از فضلا در اثر تربیت او به مقامات عالیّه از علم رسیده اند؛ معروفین تلامذه او عبارتند از: آقا میرزا هاشم رشتی، آقا میرشهاب الدین نیریزی شیرازی، آقامیرزا علی محمد اصفهانی، آقا میرزا صفای اصفهانی شاعر معروف (حکیم صفا)، آقا میرزا محمود قمی و آقا میرزا ابراهیم زنجانی و عده ای دیگر از اهل دانش و معرفت. آقا محمد رضا خوب شعر می گفته و «صهبا» تخلص می نمود. از اشعار اوست:

اساس عالم هستی، بساط باده پرستی	اگر نداشت ندانم چه داشت عالم هستی
زمین میبکده را برتر از سپهر شمارم	چه حکمتست ندانم در این بلندی و پستی

و نیز گوید:

در بی خبری از تو صد مرحله من پیشم	تو بی خبر از غیری من بی خبر از خویشم
-----------------------------------	--------------------------------------

(۱) آقا سید رضی در عرفان و تصوف از تلامیذ عارف مثاله قدوه ارباب توحید و تجرید و قرة عیون الموحدین، آقا میرزا عبدالجواد شیرازی است و این که حقیر به تبعیت از بعضی از ارباب تراجم آقا سید رضی را از تلامیذ ملا جعفر آواده ای دانسته و در موارد متعدد از آثار خود ذکر نموده، به کلی بی اساس است و از بن دندان به اشتباه بزرگ خود اعتراف می کنم.

ملا عبدالله زنوزی فرزند بیرمقلی، خان بابازنوزی، مرندی، تبریزی و حواشی افضل المحققین آقا علی مدرس زنوزی تبریزی^۱ و حواشی عارف نامدار آقا میزرا هاشم گیلانی^۲ و مرحوم

۱. اسفار مرحوم آقا علی مدرس (ط. تهران) که مشتمل بر همه حواشی اوست و آنها را بخط خود نوشته، در کتابخانه دانشمند بزرگوار، مرحوم آقا میرزا فضل الله خان آشتیانی (قده) مستشار سابق دیوان عالی تمیز بود؛ بعدها بر ما معلوم شد این اسفار در اختیار ورثه آقا علی است و تمام حواشی خود را که در طول زمان و قبل از طبع اسفار در حواشی اسفار خطی نوشته بود، به کنار صفحات اسفار چاپ تهران به خط خود منتقل نموده است. حواشی آقا علی بر مباحث مختلف اسفار به طور متفرقه و در حواشی سفر نفس مبسوط و مفصل است و از حیث دقت و متانت، هم سنگ اصل کتاب است، به انضمام دقایقی که آن مرحوم از خود داشته است و در مباحث مربوط به نشأت بعد از موت، نکات دقیق و عالی و از آیات و اخبار مربوط به احوال نفس مطالبی لطیف و دقیق به سلک تحریر آورده است. این حواشی بر حواشی حکیم سبزواری ترجیح دارد. آقا علی از سبزواری استاد بیشتر دیده است، حدود بیست سال درس خوانده، ولی سبزواری هم دارای هوش و ذكاء عجیب بوده و در مدت کمی در صف مقدم اساتید قرار گرفت.

۲. آقا میرزا هاشم گیلانی رشتی معروف به اشکوری، از تلامذ آقا محمدرضا قمشه ای و آقا علی حکیم است که در تدریس اسفار و مصباح الانس و فصوص الحکم و سایر کتب عرفانی، تخصص تام داشته است، در عرفان مسلط بوده و حواشی او بر مصباح الانس حاکی از تضرع تام و احاطه کامل او به کلمات اهل عرفان است، خوش ذوق و با قریحه و محقق بوده و حوزه درسش مورد استفاده اعظام بوده و اشخاص بزرگی را تربیت کرده است. نظیر او در بین قدام و هنگام رواج عرفان نیز کم است.

آقا میرزا مهدی آشتیانی^(۱) (قده) و مرحوم حاج شیخ مهدی مازندرانی امیر کلاه^(۲)، آقا میرزا احمد آشتیانی^(۳)، مرحوم آقا میرزا محمد علی شاه آبادی - عظم الله قدره - و مرحوم آقا میرزا زکی ترک و آقا میرزا محمود آشتیانی و آقا بزرگ مشهدی شهیدی (قده) و آقا سید محمد کاظم عصار تهرانی از تلامذ آن مرحومند.

(۱) آقا میرزا مهدی آشتیانی (قده) یکی از اساتید متبحر عصر ما در فلسفه و عرفان بود که در فلسفه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه و عرفان بحری مواج و در علوم نقلیه از فقه و اصول و رجال و حدیث و به خصوص در تفسیر و احادیث مربوط به عقاید، اطلاعات کافی و وافیه داشت؛ حقیر از محضر آن محترم به طور متفرقه زیاد استفاده نموده ام، ولی ایامی که ایشان تدریس می نمودند، نگارنده مبتدی بود و نمی توانست کما هو حقه از محضرشان استفاده کافی نماید و اواخر عمر چون مبتلا به کسالت شدید بودند، قدرت تدریس نداشتند. به حقیر عنایت زیاد داشتند و مانند پدری مهربان و رؤوف مرا مورد الطاف خودشان قرار می دادند و تشویق می فرمودند. آن مرحوم غرق در علمیات بود و بی خبر از موجبات اقبال مردم عوام، شخصی با صفا و متدین و عاشق و شیفته اهل عصمت و طهارت بود.

(۲) مرحوم حاجی شیخ مهدی مازندرانی از تلامذ اساتید تهران و در علوم نقلی از شاگردان مرحوم شریعت اصفهانی «شیخ الشریعه» و آقا سید محمد کاظم یزدی بودند و نگارنده قسمتی از سطوح رسائل و مکاسب و قسمتی از شرح منظومه و

مقدمه مصحح □ ۶۳

حکیم یگانه آخوند ملا آقای قزوینی^۱ (قده) که در اواخر عمر از نعمتِ باصره محروم شد. مفصل تر از همه حواشی، تعلیقات حکیم سبزواری است که غیر از مباحث جواهر و اعراض همه اسفار را حاشیه کرده است؛ بعد از حاشیه محقق سبزواری، حاشیه آقا علی مدرس از سایر حواشی مفصل تر است، حواشی آقا علی از اول اسفار تا سفر نفس به طور متفرقه است و به سفر نفس مفصل حاشیه نوشته است، این حاشیه از همه حواشی اسفار محققانه تر است و در استواری و متانت کمتر از اصل کتاب نیست.

کتاب اسفار که مشتمل بر چهار سفر است^۲ از مهمترین آثار ملا صدرا به شمار می رود،

۱. آخوند ملا آقای قزوینی - اعلی الله مقامه - از بزرگترین اساتید عصر خود و از تلامیذ آخوند نوری و ملا اسماعیل اصفهانی است، آقا علی حکیم آن مرحوم راجعاً به اساتید خود شمرده است. اساتید فن او را بر محقق سبزواری ترجیح داده اند، حواشی آن مرحوم را بنده در حواشی اسفار خطی ملکی آقای حاج شیخ عباس تهرانی نزیل قم دیده ام.

۲. چون اهل سلوک و عرفان در سیر معارج یقینی چهار سفر دارند، صدرالمآلهین نیز اسفار را بر طبق حرکات عرفا در انوار و آثار و سیر معنوی و عروج اندکاکی در چهار سفر قرار داده است؛ در کیفیت انطباق مطالب کتاب با چهار سفر عرفا، اختلاف است. سفر به اصطلاح اهل یقین عبارت از سیر و مسافرتی است معنوی که مبدأ آن عالم طبع و منتهای آن فنای فی الله و بقای به اوست. سفر اول از خلق به سوی حق است، سفر ثانی از حق به سوی حق است، ولی بالحق چون آخر این سفر، اول مقام ولایت است و وجود سالک در این سلوک وجود حقانی شده است. سفر ثالث از حق به خلق است ولی بالحق سالک در این سفر از حق به خلق رجوع می نماید ←

→ شوارق رانزد آن مرحوم قرائت نمودم؛ علاوه بر مراتب علمی در زهد و ورع و بی اعتنائی به شؤون دنیای کم نظیر بودند.

(۳) آقای آقا میرزا احمد آشتیانی (رحمة الله علیه) فرزند مرحوم میرزای آشتیانی، مجتهد بزرگ عصر قاجار، یکی از اساتید بزرگ عصر ما در علوم نقلی و عقلی می باشند که علاوه بر تخصص در علوم نقلی و تبحر در عقلیات؛ فلسفه و عرفان و طب قدیم و فنون ریاضی و جامعیت بی نظیر، یکی از اوتاد اعصار در زهد و ورع و تقوی بودند و در بلندی طبع و علوهمت و نجابت و اصالت، تالی اهل عصمت به شمار می روند. حقیر مدتی از محضر آن حضرت استفاده نموده است و عنایتی خاص به حقیر داشتند، الحق مصداق واقعی قول معصومند که فرمود: عالم ربانی کسی است که درک محضر او انسان را متوجه مبدأ اعلی نماید. معظم له در سال ۱۳۰۰ هـ. ق متولد شده اند، فرزند بزرگ ایشان آقای آقا میرزا محمد باقر آشتیانی یکی از افاضل و دانشمندان نامدار این عصرند که علاوه بر استفاده از محضر والد ماجد خود، مدت‌ها به درس آقا ضیاء الدین عراقی و آقا میرزا حسین نائینی حاضر شده اند و خود از اساتید بزرگ و مسلم این عصرند و از حیث روحیات و اخلاق به پدر ماجد خود، تأسی نموده اند و از حسنات دوران به شمار می روند، «ادیمت ظلاله و حرسه الله تعالی عن العاهات».

مصنف در این کتاب در صدد مقایسه بین افکار خود و پیشینیان بر آمده و به نحو خاصی مشی نموده است. در نزد ارباب معرفت کتاب اسفار بهترین کتابی است که از زمان پیدایش فلسفه تاکنون نوشته شده و پر از تحقیقات و تدقیقات فلسفی بوده و مشتمل است بر اقوال و افکار جمیع متصدیان معرفت حقایق و بهترین مدرک است، برای شخصی که بخواهد تاریخ زنده و مستندی در فلسفه بنویسد.

گاهی در گوشه و کنار این کتاب، مؤلف به تفنن مطالب بسیار مهمی به صورت اشارت و رمز نوشته و معانی و حقایق نفیسه را به طور اجمال و اشاره بیان نموده است و هر کسی مرد فهم آن کلمات نیست. لذا بزرگان کتاب اسفار را مشکلترین کتاب در فلسفه دانسته اند.

صدرالمتألهین مطالب زیادی از قوم بدون ذکر مأخذ در این کتاب نوشته، ولی مطالبی را که از دیگران اخذ کرده، مطالبی ساده و سطحی و رایج است و غیر از تحقیقات مختص به خود اوست؛ اهمیت صدرالمتألهین در تحقیقات رشیقه ای است که اختصاص به خود او دارد.

این که درالسنه و افواه بعضی از عوام عصر، معروف شده است که صدرالمتألهین مطالب و مبانی دیگران را به اسم خود ذکر کرده و این معنا را موجب قدح به ساحت قدس این حکیم عظیم دانسته اند، ناشی از وارد نبودن آنها به مبانی حکمیه است؛ لذا اعظام و بزرگان فن با مشاهده این معنا، صدرالمتألهین را در علوم الهیه بزرگترین فیلسوف اسلامی دانسته اند. کلمات اختصاصی صدرالحکماء به کلی ممتاز از تحقیقات دیگران است و متخصص در حکمت متعالیه، می تواند آراء و عقاید و افکار او را از آثار دیگران جدا نماید؛ نکته قابل توجه آن که سبک تحریر و نحوه آثار خاص او خصوصیتی دارد که به کلی از نوشته های دیگران ممتاز است.

→

و برای او «تمکین» بعد از «تلوین» و «صحو» بعد از «محو»، حاصل می شود. سفر رابع خلق به خلق است «بالحق»؛ کتاب اسفار به اعتبار مباحث امور عامه و جواهر و اعراض کفیل سفر اول و به اعتبار مباحث الهیات به معنای اخص که در آن اثبات ذات حق و صفاتش می شود، کفیل سفر ثانی و به اعتبار اثبات جواهر عقلیه و ملائکه علوی، کفیل سفر ثالث و به اعتبار مباحث نفس و معاد، کفیل سفر رابع است. برای بحث تفصیلی در این باب رجوع شود به شرح حقیر بر کتاب توحید و نبوت و ولایت قیصری.

مقدمه مصحح □ ۶۵

ملا صدرا بر اسفار مقدمه نفیسی نوشته است که از حیث اسلوب تحریر و فصاحت الفاظ وجودت معانی و در بر داشتن مطالب عالیّه، مورد توجه تمام اهل معرفت است؛ اسفار اوّلین بار به قطع بزرگ چاپ سنگی مشتمل بر ۵۵۹ فصل و ۹۲۷ صفحه، در سال ۱۲۸۲ هـ. ق در تهران، به خط کلبعلی افشار قزوینی به طبع رسیده است.

۱۸. رساله خلق الأعمال، این رساله در آخر رسائل در سنه ۱۳۰۲ هـ. ق و با کشف الفوائد علامه حلی (رض) چاپ شده و مشتمل بر اقوال علمای اسلام در خلق اعمال و افعال عباد است.

آخوند بعد از نقل کلمات علمای سنت از اشاعره و معتزله، در مسأله خلق اعمال و افعال عباد به طریقه حقّه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام پرداخته است. همین مطالب را در الهیات اسفار و بعضی از کتب دیگر خود ذکر کرده است؛ نگارنده تاکنون در کلام احدی از حکما و عرفا تحقیقات آخوند ملا صدرا را در مسأله جبر و تفویض بدین مستدلّی و نفیسی، ندیده است. مسلک او در این مسأله، مرام و ممشای اهل الله و محققان از اهل توحید است.

۱۹. دیباجه عرش التقدیس که آن را ملا صدرا بر اثر نفیس استاد بزرگ خود، خاتم الحکماء والمجتهدین میر محمد باقر داماد نوشته است؛ نسخه ای از این اثر در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (ف ۲۲۹).

۲۰. دیوان شعر که شاگرد عظیم الشان او علامه محقق، عارف نامدار فیض کاشانی اشعار استاد را جمع کرده است. نسخه ای از آن در کرمانشاه در کتابخانه جناب آقای آقاضیاء موجود است، برخی از اشعار آن مرحوم را دانشکده معقول و منقول تهران با رساله سه اصل به مناسبت چهارصدمین تولد ملا صدرا چاپ کرده است.^۱

صدر المتألّهین با آن همه مقامات عالیّه در علم و عمل و داشتن ذوق سرشار، اشعارش ناموزون و بی حلاوت است و خیلی با تکلف شعر گفته است، به خصوص این اشعاری که

۱. دوست معظم دانشمند بزرگوار آقای دکتر سید حسین نصر، این اشعار را به انضمام رساله سه اصل با مقدمه ای زیبا و عالی به طبع رسانیده اند.

به طبع رسیده، بسیار سست به نظر می‌رسد، به عقیده من انتشار این اشعار موجب وهن مقام اوست، اگر شخصی در فنون علمی تبحر داشت و از نوابغ علم به شمار رفت، لازم نیست که شاعر هم باشد؛ اغلب دانشمندان عصر صفوی طبع شعر داشتند و من نمی‌دانم چه سببی در این کار است که محققترین فقیه و اصولی و بزرگترین فیلسوف و عارف، آرزو داشته است که بتواند شعر بگوید. این حکایت از عظمت شعر و مطلوبیت ذاتی آن می‌نماید. و در عمر خود ندیدم کسی را که صاحب ذوق سلیم و روح مستقیم باشد و به شعر اظهار علاقه ننماید.

ملا صدرا در مطاوی تحقیقات خود در تفسیر اشعاری دارد که بعضی از آن اشعار لطیف و زیباست.

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

از طرز تحریر این رساله معلوم می‌شود که از تصنیفات ملا صدرا نمی‌باشد، این کتاب در حاشیه مبدأ و معاد چاپ سنگی قدیم (ص ۱۵۳ تا ۱۸۳) در تهران چاپ شده است. حقیر این اثر را از آخوند ملا صدرا نمی‌داند.

۲۲. سریان نور وجود حق، این رساله را بعضی از حکیم محقق و عارف کامل، ملا محسن فیض دانسته‌اند؛ ولی حق آن است که رساله از فیض نیست، چون فیض هیچ وقت قائل به اصالت ماهیت نبوده و این رساله به طریقه ذوق التأله نوشته شده است و صدر المتألهین در این رساله مبنای محقق دوانی را تمام دانسته است؛ معلوم می‌شود آخوند این رساله را در اوائل عمر خود که قائل به اصالت ماهیت بوده، نوشته است؛ این اثر جزء رسائل (ص ۱۳۲ تا ۱۴۸) در تهران به چاپ رسیده است.

۲۳. رساله سه اصل که به فارسی نوشته شده است، در واقع این رساله ای است در رد منکران حکمت و معارف عقلیه، ملا صدرا از آن جایی که در فشار عجیب واقع بوده اهل ظاهر و قشربون و منکران معارف الهیه سخت او را تعقیب کرده بودند، به همین لحاظ نتوانست در شیراز توقف نماید، لذا در این رساله کسانی را که با وی ستیزه نموده‌اند و یا با ستیزه کنندگان هم مذاق بوده‌اند، سخت تعقیب کرده است. در این کتاب در تحقیق مبدأ و معاد به طریقه ریاضت و مجاهدت و وجوب اعراض از اهل اوهام و منغمران در دنیا، پرداخته است و الحق از

مقدمه مصحح □ ۶۷

عهده بر آمده است. این رساله را دانشگاه تهران چاپ کرده است.^۱

۲۴. شرح اصول کافی، از اول احادیث اصول کافی تا باب: «ان الائمه علیهم السلام ولاه امر الله» را شرح کرده است. از این شرح احاطه او به فنون «رجال» و «درایه» و «حدیث» و احاطه او به اقوال اهل حدیث معلوم می شود؛ این کتاب تحقیقی ترین شرحی است که بر اصول کافی نوشته شده است.

صدر المتألهین در این شرح به بیان و تحقیق معنای خلافت و ولایت کلیه و شؤون مربوط به مقامات و مراتب تجلیات و نحوه ظهور و تجلی ائمه، در اعیان ثابت و مظاهر اسمائیه پرداخته و قسمت مهمی از عقاید حقه اثنا عشریه را مبرهن و مدلل کرده و معانی و حقایق لطیفه ای را از کلمات اهل عصمت علیهم السلام استنباط نموده است؛ از این کتاب ظاهر می شود که ملاصدرا نهایت تصلب را در عقاید شیعه داشته و مبانی عامه را در مسأله ولایت و بسیاری از مسائل مربوط به نبوت ابطال کرده است. در مقدمه این شرح مشایخ اجازه خود را در حدیث ذکر کرده است.

۲۵. شرح الهدایة الاثریة، این کتاب نفیس شرحی است بر هدایة اثیر الدین ابهری^۲ که آن را بر سبک فلسفه مشائیین نوشته است و گاهی به طریقه فلسفی خود در آن کتاب اشاره نموده، در معاد جسمانی و حرکت جوهریه و علم باری و بعضی دیگر از مباحث عمیق فلسفی که از تحقیقات خود اومی باشد، سخن نگفته است. البته مبانی و طرز تفکر او در همین کتاب نیز گاهی به نحو صراحت و مفصل و گاهی موجز و گاهی به نحو اشاره و ایهام معلوم و

۱. صدر المتألهین از اشخاص مخصوصی که با وی خصومت ورزیده اند، در کتب خود شکوه دارد و در کثیری از موارد بٹ و شکوی نموده است و آنها را تابع اهواء نفسانیه می دانسته، ولی نسبت به مشایخ و بزرگان و مجتهدان با و رع، کمال احترام را قائل است. از مشایخ اجازه و اساتید خود با عظمت اسم می برد و نسبت به اعظام از فقها و محدثان و بزرگان شیعه احترام فوق العاده قائل است، رجوع شود به مقدمه اصول کافی چاپ سنگی تهران، ۱۲۸۲ق و مقدمه این کتاب.

۲. غیر از دانشمندان مذکور، کثیری از افاضل هند بر این کتاب تعلیق و حاشیه نوشته اند. در زمان صفویه برخی از محصلین هندی در اصفهان فلسفه تحصیل نموده و بعد از مراجعت به اوطان خود، در مقام اشاعه فلسفه بر آمده اند، در همان دوران فلسفه استدلالی در هند رواج داشته است و حواشی مفصل و متعدد بر شرح هدایه حکایت از این معنی می نماید.

هویدا است. این شرح در سال ۱۳۱۳ قمری در تهران به چاپ سنگی رسیده است. کتاب هدایه را صدر المتألهین تدریس می کرده و بنا به خواهش اصحاب بحث خود، بر آن شرحی نوشته است. این شرح محققانه و مورد استفاده اهل تحقیق است.

۲۶. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، این کتاب ملخص آرای صدر المتألهین است و از حیث جامعیت و در بر داشتن مبانی و آرای فلسفی و تحقیقات رشیده، بی نظیر می باشد. الشواهد الربوبیه مشتمل است بر خلاصه افکار و آراء فلسفی و عرفانی ملاصدرا. در این کتاب با این وصف، مطالب زیادی را به طور اختصار بیان کرده است.

مرحوم حکیم سبزواری بر تمام این کتاب حاشیه نوشته و آخوند ملا علی نوری نیز بر قسمتهایی از این کتاب تعلیقه نوشته است؛ آقا علی حکیم و آقا محمد رضا قمشه ای نیز تعلیقاتی^۱ بر این کتاب دارند، یکی از فضیای عصر قاجاریه به اسم میرزا ابوالقاسم بن احمد یزدی به خواهش شاهزاده محمد ولی میرزا، پسر فتحعلی شاه قاجار این کتاب را ترجمه کرده است که نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس (۴: ۴۷ ش ۴۰۴) موجود است.

نگارنده این سطور شواهد را در سال ۱۳۸۶ هـ. ق با حواشی و مقدمه ای مبسوط در شرح حال مؤلف و بیان آراء و آثار او به انضمام سیر فلسفه اسلامی در چهار قرن اخیر با ذکر اتباع

۱. تعلیقات آقا محمد رضا بر شواهد تحقیقی و نفیس است. آقا محمد رضا در تحریر قواعد عرفانی در اعصار اخیر نظیر ندارد و در عرفانیات بر ملا صدرا و اتباع او ترجیح دارد، سلسله اساتید آقا محمد رضا در ذوقیات به ملا صدرا منتهی نمی شود، استاد آقا محمد رضا، مرحوم آقا سید رضی لاریجانی نیز در عرفان تلمیذ آخوند نوری نیست، در حکمت متعالیه جزء تلامیذ آخوند است. آقا سید رضی در تصوف از تلامیذ عارف مثاله آقا میرزا عبدالجواد شیرازی است، آقا میرزا عبدالجواد نیز در عرفان از شاگردان آخوند نوری و آقا محمد بیدآبادی محسوب نمی شود. آقا محمد و آخوند نوری در عرفان همان قسمتهایی که در اسفار «فصول عرفانیه» و برخی از موارد دیگر کتب آخوند مثل تفسیر و اسرار الآیات و مفاتیح الغیب است، تقریر می نمودند؛ بر خلاف آقا میرزا هاشم گیلانی و آقا سید رضی و میرزا عبدالجواد که درست مانند اتباع شیخ اکبر در عرفان راسخ و مقتدر بوده اند و از جهت احاطه بر مبانی فلسفی و تخصص تام در مشارب حکمی، از حکمت بحثی و فلسفه ذوقی قدرت خاصی در تحریر عرفان دارند و این اعظام به طور مسلم بر جامی و اتراپ و امثال او ترجیح دارند، ولی مجهول القدرند.

مقدمه مصحح □ ۶۹

و تلامیذ و مناشران افکار فلسفی و عرفانی او و در آخر کتاب حواشی حکیم سبزواری جداگانه با شرح حال و افکار فیلسوف سبزواری جزء سلسله انتشارات دانشگاه مشهد به طبع رسانند. آخوند در شواهد بین مبانی حکمی بحثی و کشفی ذوقی و تحقیقات عرفانی جمع کرده است.

بعضی ها الشواهد الربوبیه دیگری نیز از آخوند جزء آثار و در ردیف مؤلفات او ذکر کرده اند که فهرست آرای فلسفی ملا صدراست، ولی چنین کتابی حقیر سراغ ندارد.

۲۷. **القضاء والقدر** که مشتمل بر مسائل مختلفه در جبر و تفویض و کیفیت وجود عوالم غیبی و بیان نحوه دخول شر در قضاء الهی می باشد، این کتاب نیز جزء رسائل آخوند بعد از رساله حرکت و حدوث عالم جسمانی (ص ۱۴۸ تا ۲۳۷) در تهران سنه ۱۳۰۲ به چاپ سنگی رسیده است.

۲۸. **کسر الأصنام الجاهلیة** در ذم صوفیه (جهال متصوفه، قلندران عاری از معرفت و حکمت و مدعیان کاذب که راهزنان دین و دنیای مردمند و به عقیده میرفندرسکی: این جماعت در نظام کل؛ از باب تطبیق بین نظام کل و نظام جزء به منزله موی ظهارند) که در یک مقدمه و چهار مقاله و یک خاتمه است. این گفتار را آخوند ملا صدرا بر رد جماعت عوام صوفیه که در عصر او می زیسته اند، نوشته و فضایح آنها را آشکار کرده است. این کتاب در تهران با مقدمه و تصحیح دانشمند معاصر، آقای محمد تقی دانش پژوه به مناسبت چهارصدمین سال تولد مؤلف با طرزی عالی منتشر شده است.

۲۹. **لمیة اختصاص المنطقه بموضع معین من الفلک**، نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است.

۳۰. **المبدأ والمعاد**، این کتاب مشتمل بر الهیات به معنی اخص، مباحث توحید و صفات کمالی و ... و طبیعیات؛ کیفیت پیدایش جسمانیات از مبادی عالیه و تکوین مادیات توسط حقایق ملکوتی و ظهور نفس ناطقه و مقامات و نهایات آن و مباحث نبوات و منامات است. در اول کتاب اشاره اجمالی به مباحث وجود شده است، سبک کتاب به روش اسفار است، ولی در علم باری متعرض طریقه خود نشده و طریقه شیخ الإشراق را بر سایر طرق در علم باری

ترجیح داده است و در اسفار علم تفصیلی در ذات حق را قبل از اشیا، ثابت کرده و به وجوه متعدد طریقه شیخ الإشراق را رد کرده است. بر این کتاب آقا میرزا ابوالحسن جلوه و آخوند ملا اسماعیل اصفهانی و حاج ملاهادی سبزواری حاشیه نوشته اند. یکی از افاضل اواخر صفویه این کتاب را تلخیص نموده است.

نسخه ای از مبدأ و معاد آخوند ملا صدرا به خط مرحوم حکیم محقق آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی، در کتاب خانه استاد علامه آقای حاج میرزا محمد حسین طباطبائی تبریزی^۱ روحی فداه که از اساتید و مدرسین بزرگ حوزه علمیه قم است و نگارنده مدتی مدید از محضرشان استفاده نموده، موجود است.

حقیر نسخه ای عکسی از این کتاب تهیه نموده و با مقابله چند نسخه قدیمی دیگر شروع به طبع این کتاب نموده که جزو سلسله انتشارات انجمن فلسفه ایران در دسترس اهل معرفت قرار گرفت.

آخوند ملا عبدالرزاق کتاب مزبور را در خدمت استاد خود قراءت کرده و همه کتاب را با نسخه اصل (نسخه آخوند) مقابله نموده و در حواشی کتاب، خط و مهر مبارك صدر المتألهین (رب اشرح لی صدری) که زینت بخش کتاب و موجب نورانیت چشم و دل است، دیده می شود. این کتاب قبلاً در سنه ۱۳۱۴ هـ. ق در تهران به چاپ سنگی رسیده و در آخر همین کتاب، طهارة الأعراق حکیم محقق ابن مسکویه و در حواشی چند رساله فلسفی و عرفانی و اخلاقی به طبع رسیده است.

۳۱. المشاعر، این کتاب مشتمل است بر مباحث وجود و اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اثبات مبدأ و صفات کمالیه او، از علم، قدرت و اراده و بیان حدوث زمانی عالم. صدر المتألهین در این کتاب برای اثبات اتحاد عاقل و معقول به برهان تضایف تمسک^۲ جسته است. تاریخ افاضه برهان قویم تضایف از ملکوت وجود بر قلب منور مؤلف در حاشیه

۱. آقای طباطبائی صاحب تفسیر المیزان که از تفاسیر مهم به شمار می رود، از اعلام و بزرگان این عصرند و در احاطه به علوم متداوله از معقول و منقول کم نظیرند و در ترویج معارف اسلامی و احیای کلمه توحید، ساغی و کوشا می باشند. وجود معظم له مصدر برکات و منبع افاضات و انوار است.

مقدمه مصحح □ ۷۱

نوشته شده است. کتاب مزبور با سلیقه تام و جودت تمام نوشته شده و بهترین کتابی است که در مباحث راجع به وجود تألیف گردیده است.

بر این کتاب حکیم دانا، آقا میرزا احمد اردکانی شیرازی، شاگرد آخوند نوری شرحی به نام وکیل الدوله نوشته است که با کتاب در سنه ۱۳۱۵ ق به چاپ سنگی رسیده است.

حکیم محقق حاج ملا محمد جعفر لنگرودی، شاگرد دیگر حکیم یگانه آخوند نوری به اسم مرحوم حاج میرزا آقاسی صدراعظم معروف، نیز بر مشاعر شرحی نوشته که دو نسخه از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران جزء کتب اهدائی حضرت آقای مشکوة، استاد معظم دانشگاه و نسخه ای در کتابخانه آستان قدس (۴: ۱۹۲ ش ۸۴۶ - ف ۲۸۲)^۱ موجود است.

آخوند ملا علی نوری و مولی زین العابدین بن محمد جواد نوری و میرزای جلوه بر این کتاب نیز حاشیه و شرح نوشته اند.

بدیع الملک میرزا عمادالدوله دولتشاهی این کتاب را درس می گفته و بر آن شرحی نوشته است به نام عمادالحکمة (مجلس ۲: ۴۹ ش ۱۰۰).

حقیر کتاب مشاعر را با شرح لنگرودی و حواشی مفصل فارسی به انضمام مقدمه ای مبسوط در تاریخ فلسفه اسلامی در چهار قرن اخیر، در سال ۱۳۴۲ هـ. ش در مشهد به طبع رسانیده است. حضرت استاد فاضل کامل آقای همایی مقدمه ای بر این کتاب مرقوم فرموده اند که در باب خود نظیر ندارد. مستشرق بزرگ آقای پروفیسور هانری کُرن، کتاب را با ترجمه فارسی عمادالدوله به انضمام حواشی و شرح و تعلیقات به زبان فرانسه چاپ و منتشر نموده اند. به وسیله این مستشرق عالقدر بوده که فلسفه ملا صدرا در دنیای غرب منتشر شد.

۳۲. متشابهات القرآن در شش فصل است و صدرالمحققین در این کتاب به روش مخصوص خود در این مسأله گفتگو کرده است.

این رساله که مشتمل است بر عالی ترین تحقیقات در باب متشابهات از قرآن و حدیث

۱. نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه حاج ملا محمد جعفر، صدر کتاب را به قول خودش مزین به نام حاج میرزا آقاسی نموده است، ولی در نسخه کتابخانه آستان قدس، اسمی از او برده نشده است؛ نگارنده بر متن شرح مشاعر مزبور مقدمه و تعلیقاتی مبسوط و مفصل به فارسی نوشته که به طبع رسیده است.

۷۲ □ سه رساله فلسفی

با حواشی و مقدمه نگارنده این فهرست در دسترس اهل معرفت قرار گرفته است .

۳۳ . المزاج ، صدر المتألهین در این مسأله رأی خاصی دارد که در مباحث جواهر و اعراض اسفار و بعضی دیگر از کتب خود، از آن بحث نموده است (طوس ۴ : ۱۴۳) .

۳۴ . المظاهر الإلهية في اسرار العلوم الكمالية ، صدرالدین شیرازی^۱ این کتاب را به منظور بیان قسمت مهمی از علوم حقیقی و معارف الهی، تصنیف کرده و آن را مشتمل بر ۶ مقصد قرار داده است که سه مقصد آن پایه و اساس و سه مقصد دیگر به منزله فروع و لواحق است .

مقصد اول : در بیان معرفت حق اول و صفات و اسمای الهی و مسائل مربوط به آن می باشد .

مقصد دوم : در بیان شناسایی صراط مستقیم و درجات صعود و کیفیت ارتقای به سوی حق و بیان کیفیت سلوک و عروج به سوی مبدأ است .

مقصد سوم : در بیان معرفت معاد و نحوه رجوع به حق و شرح احوال سلاک و مسافران به جانب مبدأ وجود می باشد .

مقصد چهارم : در بیان شناسایی انبیاء و اولیاء و برگزیدگان از جانب حق است .

مقصد پنجم : در بیان اقوال اهل انکار و کشف فضایح اهل کفر و نفاق می باشد .

مقصد ششم : در بیان کیفیت تعلیم عمارت منازل و مراحل و نحوه تهیه زاد و راحله و توشه برای سفر آخرت است که از آن تعبیر به علم اخلاق می شود، نسخه ای خطی از این رساله در کتابخانه آستان قدس جزء کتب مرحوم آیه الله العظمی آقای سید ابوالحسن اصفهانی - قدس الله روحه - م ۱۳۲۴ هـ . ش موجود است .

این نسخه در سنه ۱۳۱۴ ق در حاشیه مبدأ و معاد و در شوال المکرم ۱۳۸۰ هـ . ق در مشهد با مقدمه و تعلیق نگارنده به منظور چهارصدمین سال تولد صدر المتألهین جزء انتشارات

۱ . نگارنده این رساله را به تشویق استاد علامه ، مرحوم دکتر علی اکبر فیاض به مناسبت چهارصدمین سال تولد مؤلف و با مقدمه معظم له با حواشی و مقدمه به هزینه دانشگاه مشهد چاپ و منتشر نمود . این رساله اولین اثری است از ملاصدرا که نگارنده منتشر نمود .

مقدمه مصحح □ ۷۳

دانشگاه مشهد چاپ شده است. راقم این سطور بر این رساله شرح مبسوط فارسی نگاشته است و منتظر فرصت است که آن را طبع و منتشر نماید.

۳۵. *المسائل القدسیّة*، یکی از آثار نفیس ولی ناتمام و ناقصِ آخوند ملا صدرا است. ما به این رساله که اگر به اتمام می رسید، بهترین اثر مؤلف محسوب می شد، بعد از تفحص زیاد دسترسی پیدا نمودیم که در مجموعه رسائل فلسفی ملا صدرا به طبع رسید.

۳۶. رساله در معاد جسمانی، یک نسخه از این رساله در کتابخانه آستان قدس موجود است (۴: ۲۰۱ در دنبال نسخه شفای ش ۸۷۶، گویا همان که در ف ۳۲۲ آمده است)، مطالب آن بدون کم و زیاد مقدماتی است که در شواهد و اسفار و مبدأ و معاد جهت اثبات معاد جسمانی بیان کرده است. بعضی گمان کرده اند این همان رساله حشر ملا صدراست که مطالب آن در اکثر آثار مؤلف آمده است. نگارنده این رساله را همراه با شرح مفصل به چاپ رسانده است.

۳۷. *مفاتیح الغیب*، این کتاب با شرح اصول کافی او در تهران به چاپ سنگی رسیده است. مفاتیح را صدر المتألهین در موقعی که مبانی خویش را کاملاً محکم نموده بوده، نوشته است؛ لذا مفاتیح الغیب مورد توجه اهل ذوق قرار گرفته و این کتاب را اهل فن بر بسیاری از کتب دیگر صدرالدین ترجیح می دهند. بیشتر مسائل مربوط به معارف مبدأ و معاد در این رساله مندرج است. مرحوم حکیم سبزواری بر این کتاب حواشی و تعلیقات نوشته است که در هامش کتاب با نشانی «یا هادی المضلّین» طبع شده است، «یا هادی المضلّین» صورت خاتم اوست.

۳۸. نامه صدرالدین شیرازی (ریو ۴۱۷/۳ ذیل)

۳۹. نامه صدر المتألهین به استاد خود سید محقق داماد، در این نامه اول از استاد خود اجازه می خواهد که در سفر قم (یا کاشان) ملتزم رکاب باشد، چند مسأله از استاد خود سؤال می نماید و در این سؤال اصالت ماهیت را ابطال کرده است، این نامه ناقص است (طوس ۱۰۹: ۴ جزء نسخه ش ۵۹۰).

۴۰. نامه به میرداماد، حقیر این نامه را در آخر شرح حال و آراء و آثار او منتشر نموده است. نامه ای دیگر از ملا صدرا به میرداماد توسط دانشمند معاصر آقای دانش پژوه در راهنمای کتاب چند سال قبل چاپ شده است. قلم فارسی مؤلف مثل تحریر عربی او روان و جذاب

۷۴ □ سه رساله فلسفی

و منشیانه است و نهایت تسلط را در تحریر مطالب علمی به فارسی داشته است. در هر دو نامه استاد خود را نزدیک به حد پرستش تعریف نموده است، از این نامه ها معلوم می شود که نزد استاد، دارای مقامات رفیعه بوده است. آخوند از بی اقبالی مردم به علوم و معارف و نیز از انحطاط مزاج و هجوم ضعف ناشی از پیری و ابتلای به غربت و عدم تجانس او با ابنای زمان بسیار نالیده و بث و شکوی کرده است.

۴۱. الواردات القلییة، این کتاب نیز حاوی مطالب بسیار سودمندی است و با کمال اتقان و استحکام نوشته شده است و جزء کتاب رسائل (ص ۲۳۸ تا ص ۲۷۸) در سال ۱۳۰۲ در تهران به چاپ سنگی رسیده است. در این رساله از علمای ستایشگر و متملق که از حکام جور و استبداد زمان طرفداری می کرده اند، مذمت کرده است.

و چون مرسوم بوده است که بعضی از علمای آن زمان از دولت وقت مستمری می گرفتند و بین اتباع و انصار و اهل درس و بحث خود قسمت می کردند، البته معلوم است گرفتن این قبیل از پولها مقدماتی لازم دارد که نوعاً توأم با کارهای سبک و خودفروشی و التزام به حقارت و کوچکی و وقوع در شرك خفی و احترام به اشخاص فقط به جهت مال و ثروت و ارتکاب خلاف شرع و انجام کارهای مستهجن می باشد. (اشخاصی که این قبیل از کارها را انجام می دهند، چه بسا مدعی قصد قربت به حق می شوند و در عین اعانت به ظلم و ستم، خود را مصیب قلمداد می نمایند و به تدریج امر بر آنها مشتبه شده و نعوذ باللّه محامل صحیحی هم پیش خود درست می کنند) آخوند گفته است: «والعجب انه مع البلاء كله والداء جلّه تمنی نفسه العثور وتدلیه بحبل الغرور ان فیما یفعله مرید وجه الله ومذیع شرع رسول الله وناشر علم دین الله والقایم بكفاية طلاب العلم من عبادالله، ولولم یكن ضحكة للشیطان وسخرة لأعوان السلطان؛ لعلم بآدنی تأمل ان فساد الزمان لاسبب له الا كثرة امثال اولئك الفقهاء المحدثین فی هذه الاوان، الذین یاكلون ما یجدون من الحلال والحرام ویفسدون عقاید العوام باستجرائهم على المعاصی اقتداء بهم واقفاءً لأثارهم، فنعوذ بالله من الغرور والعمی بأنّه الداء الذی لیس له دواء».

۴۲. القواعد الملکوتیة، در پاره ای از کتب تراجم این کتاب جزء آثار آخوند ذکر شده است، ولی مسلماً این اثر همان المسائل القدسیة فی القواعد الملکوتیة است.

مقدمه مصحح □ ۷۵

کتبی که ذکر شد غیر از رسالهٔ سِرُّ النقطه و کتاب «شواهد» دیگر غیر از الشواهد ربویّه، مسلماً از تصنیفات آخوند می باشد؛ ولی پاره ای از کتب و رسائل دیگری را غیر اهل فن بدون تفحص و دقت و پرسش از اهل فن از آثار صدر المتألهین شمرده اند.

۱. اثبات الواجب که نگارنده رساله ای در این باب دیده است که به ملا صدرا نسبت داده اند و بعد از تفحص و رجوع به مطالب رساله معلوم شد که حتماً از میر صدر دشتکی است و نسخه هایی از آن در کتابخانهٔ آستان قدس و سایر کتابخانه ها موجود است که مطالب آن با طریقه و ممشای ملا صدرا سازش ندارد.

۲. حواشی بر شرح تجرید که به واسطهٔ اشتراك اسمی بین صدر المتألهین و صدر الدین دشتکی به ملا صدرا نسبت داده شده است، از نحوهٔ تقریر مطالب و مبانی پُر واضح است که از ملا صدرا نمی باشد.

۳. حواشی بر شرح لمعه که از آقا میرزا ابراهیم پسر صدر المتألهین است.

۴. شبهة الجذر الأصم که ارباب تراجم آن را از تصنیفات صدر الدین دشتکی شمرده اند و نسخه ای از آن در دست است که چند سال قبل از ظهور ملا صدرا نوشته شده است.

۵. حاشیه بر روضح سماویّه میرداماد این کتاب محتمل است از ملا صدرا باشد؛ چون صدر المتألهین در علم رجال و حدیث مهارت داشته است. رساله های دیگر هم مانند «المباحث الاعتقادیّه» و «الکفر والإیمان» و «القواعد الملکوتیّه» که همان «المسائل القدسیّه فی القواعد الملکوتیّه» است و آن را به دو اسم بعضی از ارباب تراجم آخوند در صورت فهرست آثار او ذکر کرده اند. رموز القرآن و حاشیه انوار التنزیل و تجرید مقالات ارسطو و رساله در امامت، بحث المغالطات و بدء وجود الإنسان و چند رسالهٔ دیگر که بیشتر آن رسائل قطعاً

۱. آقا میرزا ابراهیم فرزند آخوند مذاق کلامی داشته و بر تجرید و حواشی آن حواشی و تعلیقات نوشته است، فرزند کوچک آخوند دارای استعداد و ذوق کامل فلسفی و عرفانی بود که در اوائل جوانی چهره به نقاب تراب پنهان نمود.

چون میرزا ابراهیم به سبک اهل کلام مشی نموده است، برخی از یار و گویان و منغمران در او هام در مقام تعریض بر ملا صدرا او را مصداق «یخرج الحی من المیت» معرفی کرده اند، «هرکسی بر طینت خود می تند».

از ملاصدرا نیست.

آخوند رساله ای در سریان عشق در جمیع موجودات (اثبات عشق هیولی به صورت) تألیف نموده است که نگارنده این سطور آن را ندیده است. در کتاب «الشواهد الربوبية» چاپ دانشگاه مشهد که با مقدمه مفصل حقیر در سال ۱۳۸۶ هـ. ق منتشر شده است (ص ۷۸) گوید: «ومن هاهنا يعلم وجه صحة ماذهب اليه القدماء من اثبات الشوق للهوى الى صورتها وان استبعده الشيخ في الشفاء غاية الاستبعاد... ثم اثبت العشق لها في رسالة ونحن قد اوردنا كلاماً مبسوطاً في دفع ما ذكره (في الاسفار) و عملنا في بيانه رسالة منفردة».

این رساله به منظور توزیع در جشن چهارصدمین سال تولد مصنف علامه بنا به پیشنهاد جناب مستطاب آقای دکتر حسن شهیدی معاون و استاد دانشگاه مشهد و تصویب حضرت مستطاب آقای دکتر حسین سامی راد استاد دانشگاه تهران و رئیس دانشگاه مشهد - که تأسیس و ایجاد دانشگاه مشهد و ترقی و توسعه شایان آن راحقاً بایستی مرهون مجاهدت و کوشش ایشان دانست - با نسخه صحیح مقابله شده و باتصحیح کامل و بیان مشکلات جهت تجلیل از مقام شامخ مصنف آن در دسترس دوستان علم و فضیلت قرار می گیرد. از راهنمایی‌هایی که استاد علامه جامع معقول و منقول آقای دکتر علی اکبر فیاض - مد ظله - رئیس دانشکده ادبیات و معقول و منقول مشهد و استاد دانشگاه تهران در تهیه و تنظیم و ترتیب این کتاب نسبت به نگارنده نموده اند، کمال تشکر را دارم و توفیقات معظم له را از خدای بزرگ خواستارم.

مشهد

۲۸ شهر شوال المعرم ۱۳۸۰

جلال الدین الموسوی «الأشتیانی»

۲. متشابهات القرآن

این رساله یکی از آثار نفیس آخوند ملاصدراست که در چند مورد از آثار خود، در این مسأله بحث کرده است، از جمله کتاب مفاتیح الغیب و تفسیر کبیر خود در تفسیر آیه الكرسی.

ملاصدرا در مسأله متشابهات از کتاب و سنت و به طور مطلق در کتاب تفسیر خود، در موارد متفرق مسائلی را که به تفسیر ارتباط دارد، مفصل مورد بحث قرار نداده است، از جمله تعریف تفسیر و بیان وجوه فرق تفصیلی بین تفسیر و تأویل و بیان معنای حدیث شریف وارد از طرق عامه و خاصه «ان للقرآن بطناً وللبطن بطن و ظهراً وللظهر ظهر»^۱.

از طرق عامه وارد شده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً» و فی روایة «... لبطنه بطناً

۱. روی العیاشی باسناده عن جابر قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن شيء من تفسير القرآن ... فاجابني ثم سألت فاجابني بجواب آخر ... فقال ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن وعن الصادق عليه السلام ظهر القرآن، الذين نزل فيهم ويطنه الذين عملوا بمثل اعمالهم ...

عیاشی به اسناد خود از امام صادق عليه السلام نقل کرده است (عن ابن صدقة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الناسخ والمنسوخ والمحکم والمتشابه ... قال: الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد كان يعمل به، ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتهى على جاهله (معلوم می شود عالم به جهات مختلف قرآن، مراد از متشابه را درک می کند و چه بسا متشابهات از آیات نزد او، محکمت از آیات محسوب شود) و ورد: المحکم ما يعمل به والمتشابه الذی يشبه بعضه بعضاً ... ؟؛ باز از وجه فرق بین (قرآن) و (فرقان) سؤال شده که امام جواب فرموده است.

الی سبعة أبطن» وفي رواية «... الی سبعین أبطن»^۱.

در معنای متشابه که در قرآن آیات منقسم به محکم و متشابه شده است، از طرق خاصه و عامه روایاتی نقل شده است و نیز در این که مراد از متشابه چیست مباحثی در کتب تفسیر در این زمینه مطرح شده است و نیز در این که کدام دسته از آیات قرآنی، جزء متشابهات محسوب می شود و تکلیف در عمل به متشابهات چیست، بین محققان اختلاف است. ما در این جا اول می پردازیم به معنای تفسیر و فرق آن با تأویل و بیان حقیقت تأویل، بعد مختصر پیرامون محکّمات و متشابهات بحث می نماییم.

بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل

برخی از مردم غیر وارد به اهمیت تفسیر، گمان کرده اند که علم تفسیر بعد از فراگرفتن بعضی از اصول و قواعد، سهل ترین علوم است^۲؛ ولی حقیقت غیر از این است. ما نخست می پردازیم به تعاریفی که راجع به علم تفسیر شده است و بعد وارد در معنای تفسیر و تأویل می شویم. فنقول بعون الله تعالی والإستمداد من ملکوته الأعلی.

قبل از شروع بحث باید به این نکته توجه نمود و انصاف داد که قرآن از آن جایی که کلام حق تعالی است (عز شأنه العزیز) و بین کلام و متکلم کمال سنخیت وجودی موجود است، کسی حق دارد در این بحر بی پایان شناور شود و به تفسیر کلام حق پردازد که دارای روحی پاک و قلبی صاف و مبرا از کدورات معاصی و دور از مشتبهات نفسانی و آراسته به زیور تقوی باشد که «اتقوا الله يعلمکم الله»، تا آن که نتیجه بین مفسر یا مؤول و متکلم به کلمات تامات قرآنی مناسب

۱. برخی از محققان از علمای اصول فقه، در مسأله جواز و عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، بطون قرآنی را به برخی از لوازم معنای لفظ حمل نموده اند؛ برخی از علمای سنت و جمعی از دانشمندان امامیه - کثرهم الله تعالی - بر طبق برخی از روایات به معانی دیگر حمل کرده اند.

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

مقدمه مصحح □ ۷۹

و سنخیت تحقق یابد و با روحيات و معنویات مستجن در عوالم ملکوتی آشنا شود و به رموز قرآنی به اندازه انس او با حق و آشنایی او به وجهه کلمات تامات الهیه و حروف عالیات و کلمات شامخات و به رموز کلمات الهیه واقف گردد و روی همین مراتب و درجات ادراک و شدت و ضعف همین آشنایی و انس و استحضار است که مراتب فهم و وجدان متصدیان معرفت حقایق، متعدد و مختلف و قابل شدت و ضعف است^۱.

از این جا هویدا و ظاهر می شود سر وجوب رجوع به اهل عصمت و طهارت^۲ در فهم حقایق قرآنی و لزوم وجود ولی مطلق در هر عصر و زمانی و مراد از عترت در کلام نبوی و روایات وارد از طرق عامه و خاصه، و احادیث معروف به ثقلین «انی تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي» اهل بیت و عترت است که در کلام معجز نظام نبوی به اهل عصمت (عترتی اهل بیتی) تعبیر شده است.

مفسران بر طبق مذاق و مشرب خود، تعاریفی برای علم تفسیر ذکر نموده اند. برخی گفته اند:

«التفسير علم يبحث فيه عن معاني كلام الله، من ناسخها ومنسوخها وصريحها ومؤولها ومحكمها و متشابهها ...» و برخی در مقام تعریف این علم گفته اند: «التفسير علم يبحث فيه عن

۱. در مباحث این رساله و مقدمه آن تحقیق شده است که قرآن به اعتبار آن که کلام الهی نازل از سماء اطلاق وجود است، دارای مراتبی است که از جهتی به حسب تعدد مراتب علم و معلوم، مرتبه اعلای آن تعیین اول است که از آن به «مابعد مطلع» تعبیر نموده اند و مرتبه اسفل و نازل آن همین صور و نقوش موجود است. فهم همین صور و نقوش (کلمات تدوینی) در نهایت غموض است، آنچه که ما اهل ظاهر (ساکنان در عالم ظلمت و محفوف به تبعات و لوازم مقام نفس) از قرآن درک می کنیم، همین معانی ظاهر و نصوص مربوط به اخلاقیات و احکام فقهی و برخی از مسائل مربوط به ذات و صفات و افعال الهیه است.
- تعاریفی که برای تفسیر نموده اند، مبین آن چیزی است که در این جا ذکر نموده ایم و نیز بیان خواهیم نمود که بهره اهل ظاهر از مباحث موجود در قرآن، از قبیل معرفت ذات حق و صفات و افعال و معرفت نشأت بعد از موت و مباحث مربوط به اخلاق و احکام و آداب اجتماعی و نیز مباحث اجتماعی چقدر است.
۲. و نیز عدم جواز تفسیر آیات قرآنی به رأی از رجوع به روایات دال بر منع تفسیر به رأی هویدا می شود.

تبیین معانی القرآن و ایضاح مایراد من عباراته و الفاظه.

بنابر این دو تعریف، قرآن دارای مجملات و مبهمات و معضلات است که مفسر شارح مبهمات و حلال معضلات است و در مقام تفسیر آیات حدود محکم و متشابهات را معین نموده و موازین از برای معرفت آیات منسوخه و آیات ناسخه مقرر می دارد.

بنابراین دو تعریف، «تفسیر» عبارت است از تشریح و تقریر معانی آیات بینات قرآن و تبیین مقاصدها و مآربها و توضیح مبهمات و مجملات و بالجملة ایضاح مایراد من الالفاظ و العبارات القرآنية.

بنابراین تبدیل الفاظ قرآنی به الفاظ فارسی یا فرانسوی و یا انگلیسی ترجمه قرآن است، آن هم ترجمه الفاظ نه تفسیر آیات و الفاظ و کلمات قرآنی؛ بنابر مذاق مفسرانی که تفسیر را به آن چه که ما نقل نمودیم تعریف نموده اند و حدود و مشخصات آن را بیان کرده اند، باید معین نمایند که مراد از آیاتی که نفی ریب و شک از آیات نموده اند و قرآن را به القابی نظیر «ذلك الكتاب لا ريب فيه» یا «هدى لا ريب فيه» و «هذا كتابنا ينطق بالحق» و «لدينا كتاب ينطق بالحق» و غیر اینها از الفاظ معرفی کرده اند چیست؟ اصولاً چنین کتابی محتاج به تفسیر و توضیح هست؟

در این معنا شک نیست که در قرآن به طور وضوح، آیات محکمه و متشابهه وجود دارد؛ دارای ناسخ و منسوخ است، الفاظ عموم در قرآن وجود دارند که از آنها مفاهیم خاصی اراده شده است.

اصولاً اخباری که از ائمه علیهم السلام در نهی از تفسیر به رأی روایت شده است و نیز غور و خوض در این دریای بی کران را شأن راسخان در علم دانسته اند، دلیل است بر این که قرآن به واسطه آن که کلام حق است و هر کلامی ظهور و تجلی متکلم و مشهد بروز احکام قائل بدان کلمات می باشد، فهم آن در نهایت غموض است.

بدون شک متکلم هر چه به معانی^۱ و حقایق بیشتر احاطه داشته باشد، کلام او تمام تر و از

۱. جای شک نیست که قرآن دارای بطون و لبای است که کثیری از حقایق، مرتبط با آن بطون است، ولی راه نیل به مراتب درجات وجودی قرآن که مرتبه اول آن عالم مثال است و مرتبه اعلای آن مقام احدیت وجود، و مدخل و معبر از برای نیل به این حقایق همین الفاظ بینات قرآنی است. در مباحث بعدی به تحقیق در روایات وارد ←

مقدمه مصحح □ ۸۱

حیث وسعت مطالب و از جهت اشتغال بر دقایق و حقایق جامع تر خواهد بود و بالأخره کلام معجز نظام حق مطلق که جامع جمیع نشأت وجودی و محیط بر جمیع حقایق و معارف و مبدا افاضه جمیع علوم و معارف است، باید از حیث احاطه بر دقایق و رموز معانی و حقایق مصداق کامل «لا رطب ولا یابس إلا فی کتاب مبین» باشد، به خصوص آن که کلام متزلزل از حضرت غیب وجود جهت هدایت خلائق نازل شود و مشتمل باشد بر علوم و معارفی که مدخلیت در تشکیل نظامی تام و تمام داشته و بلکه نظامی اتم، پس بنابراین باید ظل وجود نظام موجود در مرتبه علم عنایی حق بوده باشد.

بنابراین قرآن مجید و کلمات تدوینی حق به اعتباری مشتمل است بر جمیع معارفی که مدخلیت در رسانیدن هر ممکنی به کمالات لائقه آن ممکن دارد و نتیجه باید قدر و قوت آن را که جمیع افراد بشر را به سعادت دنیا و آخرت برساند داشته باشد، از قوانین مربوط به تنظیم اجتماع بشری و نیز قواعد مربوط به تکمیل نفوس و ارواح افراد انسان از علم به مبدا و معاد و علم اخلاق و بالجمله علم آغاز شناسی و انجام شناسی و بناء علی هذا علم به حق و ایمان به مبدا وجود و ایمان به ملائکه و عوالم غیب که در لسان حکما از آن به علم به ماوراء الطبیعه تعبیر شده است، در قرآن به نحو اعلی و اتم موجود است، با این خصوصیت که چو انبیاء خواص از امت خود را که اولیاء و عرفاء ایشانند، خواه به این اسم مسمی باشند یا نباشند، به عین جمع واحدیت وجود دعوت می نمایند و آنها را با تعالیم الهی به حق اول می رسانند (که قرب به حق و بُعد از عالم ماده و طبیعت عبارت از آن است)، فرق است بین علم به مبدا و دانایی به وجود حق و عوالم ملکوتی و نیل به این عوالم و بالأخره رسیدن به حق که مرتبه اعلای قرب است.^۱

→

* از طرق خاصه و عامه، مربوط به ظهر و بطن وحد و مطلع کلام الهی بحث می نماییم، عجب آن که برخی گفته اند: صحت این روایات مورد تردید است و گمان کرده اند این روایات را باطنیه نقل کرده اند، در حالی که جمیع مشایخ حدیث از عامه و خاصه آن را نقل نموده اند و صدور مضمون این روایات قطعی و مسلم است.

۱. دیدن حق به چشم دل و نهایت قرب و بالأخره وصول به حق حاصل نمی شود مگر آن که انسان مؤمن و سالک، به واسطه طی درجات عبودیت و عبور از منازل طبع و نفس و طی درجات و مراحل وحدت و رفع جهات مغایرت و وسایل بُعد و کشف سبحات جلال و جمال، حقیقت حق را بدون وساطت صورت علمی شهود نماید.

در این مسأله نمی توان شک نمود که قرآن کریم جلوه و ظهور و تجلی حق اول است و منشأ این کلام موجود بین «دفتین»، حق تعالی بوده که به اسم «المتکلم» متجلی است به صور اعیان و جواهر، و کلام تدوینی یکی از مظاهر تجلیات حق است.

در این معنا نیز نمی توان شک نمود که متکلم به کلمات قرآنی حایر جمیع کمالات و مشتمل بر جمیع فعلیات و مبدأ جمیع علوم و معارف است و نیز مسلم است که همانطوری که حق اول مبدأ جمیع وجودات و منشأ ظهور جمیع انوار است، کلام الهی و جلوه احدی او نیز از این احکام (یعنی احکام مربوط به مبدأ کلمات الهیه حق اول) بهره دارد و کلام به معنای حقیقی و کتاب به معنای عام، مشتمل است بر جمیع مراتب و مقامات کمالیه و متضمن است بر جمیع علوم و معارف و حقایق نازل از مقام احدی و مرتبه غیبی.

بنابراین کلام الهی مشتمل است بر جمیع احکام مربوط به مقام احدیت و واحدیت و عالم ملکوت (عالم ملائکه مجرد و عقول طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه) و عالم ناسوت (عالم طبع و جهان ماده که از آن به گیتی تعبیر شده است) و نیز مشتمل است بر جمیع احکام مربوط به قوس صعود عالم وجود که همه این احکام در وجود انسان به اعتبار ترقی و تکامل از عالم ماده و استقرار در ارحام تا طی درجات عالم طبع و نفس و عقل و قلب و مقام سر خفی و اخفی که از آن به هفت شهر عشق تعبیر نموده اند^۱، در کتاب الهی بیان شده است.

از طرفی بدون شک در کلمات قرآنی محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و مجمل و مبین

۱. والیه اشار مولانا:

هفت شهر عشق را عطار گشت ماهنوز اندر خم یک کسوجه ایم

وجود به حکم «انا لله وانا الیه راجعون» دارای نزول و صعود است که از نزول یعنی قوس نزولی تعبیر به معراج تحلیل شده است، چه تنزل فرع بر آن است که شیء منتزل مرتب و منظم بدون حصول طفره، مرتبه به مرتبه فعلیات خود را از دست می دهد تا به مرتبه اعلای نزول که ماده و هیولا باشد برسد. بعد از رسیدن به این درجه، قوس صعود و معراج ترکیب شروع می شود. مبدأ این قوس صعود را عرفا بر طبق قرآن، مقام استقرار در رحم می داند و ماده و هیولا در این سیر فعلیت بر فعلیت می افزاید تا به مقام حیوانی رسیده و بعد از طی درجات حیوان وارد عالم تکلیف شود و به ارشاد الهی تا مقام فناء فی الله نائل گردد، حکم جمیع این مراتب در کتاب الهی موجود است.

مقدمه مصحح □ ۸۳

و مطلق و مقید و عام و خاص و ... موجود است که مفسر کتاب تدوین باید به این احکام واقف و مطلع باشد، تا بتواند قرآن را تفسیر نماید^۱.

باید دانست منافاتی بین وجود مبهمات و معضلات و محکمت و متشابهات و احکام و اتقان و عدم اجمال و ابهام نمی باشد، کسانی که شرایط کلمات الهیه را واجدند، کلیه آیات قرآنی در نزد آنها محکم و مبدا از ابهام و اجمال و تعقید است. کسانی که در عالم طبع واقع شده اند و به مقام قلب نرسیده اند و به رموز و حقایق قرآنی و اشارات الهیه پی نبرده اند و در تنگنای عالم طبع نفس به سور الهیه می نگرند، با مشکلات متشابهات و مجملات و ابهام حاصل از عموم و خصوص و اطلاق و تقیید مواجه می شوند. این مطلب را مفصلاً در مباحث بعد در مقام بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل تقریر می نمایم.

از طرق عامه و خاصه وارد شده است که «ان القرآن تبیان کل شیء».

فی الکافی «عن ابی عبد الله علیه السلام: ان الله تعالى انزل فی القرآن تبیان کل شیء حتی والله ماترك الله شیئاً یحتاج الیه العباد، حتی لا یستطیع عبد یقول: لو کان هذا انزل فی القرآن، الا وقد انزل الله فیهِ».

عن عمرو بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام قال سمعته یقول: «ان الله تعالى لم یدع شیئاً یحتاج الیه الامه ع الا انزله فی کتابه وینه لرسوله علیه السلام وجعل لكل شیء حداً وجعل علیه دلیلاً یدل علیه ...»

وفی الکافی ایضاً «ما من امر یختلف فیهِ الإثنان الا وله اصل فی کتاب الله^۲ ولكن لا تبلفه عقول الرجال».

۱. بنابراین تفسیر عبارت است از سیر در کلمات الهیه از آیه ای به آیه ای و از سوره ای به سوره ای دیگر تا حصول توفیق که از سیر در جمیع سور الهیه حاصل می شود.

۲. در جمیع این روایات نکات و دقایقی نهفته است که شرح آن در این جا موجب تطویل این مقدمه می شود. اما این که فرمود: عقول رجال به احکام مذکور نمی رسد، مراد عقل غیر متنور به نور قلب است؛ چون عقل جزئی یعنی عقل غیر مستکمل به انوار قلب و عقل غیر بالغ به مقام کشف متوقف در مقام تفسیر است و بین اهل تفسیر یعنی مردم محاط به احکام عالم نفس با اهل تأویل یعنی بالغان به مقامات کشف اختلاف است و این دو همیشه در مقام معارضه اند، لذا متوقفان در مقام تفسیر به منزلت شخص نائم می باشند.

در برخی از روایات است که جمیع حقایق در قرآن و سنت نبی اکرم موجود است، ناچار مراد از سنت، علوم و دایع مخصوص مقام ولایت کلیه است که اهل عصمت و طهارت به خصوص باب مدینه علم او، امیر مؤمنان سرسلسله کمل اولیاء علیه السلام مصداق حقیقی آن می باشند.

از طرق عامه و خاصه نیز وارد شده است: «قال رسول الله ﷺ: نزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف».

این روایت به این مضمون شاید متواتر باشد، ولی در معنای آن اختلاف کرده اند. در روایت دیگر وارد شده است:

«... نزل القرآن على سبعة احرف - امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و قصص ...» در روایت دیگر وارد است: «... زجر، و امر و حلال و حرام و محکم و متشابه»^۱. از طرق خاصه و عامه نقل شده است:

«ما نزل القرآن من آية الا ولها ظهر و بطن»، حمل مدلول این روایت بر قصص (باخبار هلاك الاولین و باطنها عظة للآخرین) یا حمل بر این معنا که: «جميع اقسام القرآن لا يخلو من ستة: محكم و متشابه و ناسخ و منسوخ و خاص و عام» درست نیست کما نذکر معنی الحديث.

در این مسأله شکی نیست که تمسک به قرآن و اخذ معارف از این کتاب آسمانی و تمسک به آن واجب و لازم است و نصوص و ظواهر آن حجت است و امر به تمسک به اخبار اهل عصمت در مقام تفسیر قرآن، مربوط است به مبهمات و مجملات و متشابهات از آیات کریمه قرآنی و روایات ناظر به حجیت مدالیل کتاب و جواز یا وجوب اخذ آن متواتر است و نهی از تفسیر قرآن به رأی منافات با حجیت آیات بینات قرآنی ندارد و ناظر است به مواردی که درك آن از عهده

۱. این روایات از طرق عامه نقل شده است و در مقدمه تفسیر صافی و نیز در مقدمه تبیان شیخ اجل طوسی نقل شده است.

حمل بطون سبعة قرآنیه بر مدلول این روایات درست نیست، چون محکم و متشابه از بطون قرآن نمی باشند.

مقدمه مصحح □ ۸۵

اشخاص عادی خارج است و باید به راسخان در علم در فهم این قبیل از مطالب رجوع نمود و یا استمداد کرد. بر همین معنا محمول است روایاتی که از عامه و خاصه نقل شده است که (لایجوز تفسیر القرآن الا بالاثر الصحیح و ...)

اعتقاد به این که جمیع آیات قرآن مشتمل است بر رموز که فقط اهل عصمت و طهارت به آن آگاهی دارند، از سخایف اقوال است (یجب الاعراض عنها وترك التشاغل بها). این قول در سخافت و سستی و بی اساسی نظیر اعتقاد به وقوع تحریف در آیات قرآنیه است.^۱

روایاتی که دلالت دارند بر عدم جواز تفسیر قرآن (بالرای)، نظر دارند به این که نباید آیات قرآنیه را حمل بر آراء و عقایدی نمود که از غیر قرآن حاصل شده است.^۲

نقل و تحقیق

شیخ طایفه ناجیه شیعه، عالم محقق و مجتهد بارع ابو جعفر محمد بن حسن طوسی -رضی الله عنه وارضاه فی الأبرار- در مقدمه خود بر تفسیر تبیان فرموده است:

«والذی نقول فی ذلك: انه لایجوز ان یکون فی کلام الله تعالی و کلام رسوله ﷺ تناقض وتضاد. وقد قال الله تعالی «إنا جعلناه قرآناً عربیاً» (زخرف/ ۴۳) وقال: «بلسان عربی مبین».

(شعراء/ ۱۹۵) وقال: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» (ابراهیم/ ۴) وقال: «وفیه تبیان کل شیء» (انعام/ ۳۸) وقال: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء».

۱. وقوع تحریف در قرآن مجید چه به حسب زیاده و چه نقیصه، از اقوال باطله است و در روایات منقول در این باب شواهد جعل بسیار است.

۲. مثل حمل آیات قرآنیه بر جبر و تفویض، مثل آن که قائلان به تنزیه و تشبیه (اشاعره و معتزله) هریک از این دو طایفه در مقام بیان مرام و اثبات عقیده خود بر آیات قرآنی استدلال کرده اند و درست عقیده هر طایفه، طرف نقیض معتقد طایفه دیگر قرار دارد؛ در حالتی که در همین قرآن دلیل بر نفی تشبیه و تنزیه صرف موجود است و حق جمع بین این دو است، کما هو المصرح فی المأثورات الواردة عن الائمة المعصومین (علیهم السلام) بنابراین تفسیر به رأی عبارت است از حمل آیات قرآنیه بر عقایدی که برخی از غیر اهل تحقیق عقاید خود را از طریق صحیح اخذ ننموده اند و با فکر ضعیف و عقل مشوب با وهم، عقایدی غیر مطابق با واقع تحصیل نموده اند و آیات قرآنیه را حمل بر معتقد فاسد خود نموده اند و مورد استدلال این جماعت اغلب متشابهاً از آیات است.

۸۶ □ سه رساله فلسفی

فكيف يجوز ان يصفه بعربى مبين وانه بلسان قومه وانه بيان للناس ولا يفهم بظاهره شىء .
وهل ذلك وصف له باللغز والمعمى ، الذى لا يفهم المراد به الا بعد تفسيره وبيانه؟ وذلك
منزه عن القرآن .

وقد مدح الله تعالى اقواماً على استخراج معانى القرآن ، فقال : «لعلمه الذين يستنبطونه منهم»
وقال فى قوم يذمهم حيث لا يتدبرون القرآن ولم يتفكروا معانيه : «أفلا يتدبرون القرآن ، أم على قلوبهم
أقفالها» .

وقال النبى ﷺ : «انى مخلف فيكم الثقلين : كتاب الله وعترتى اهل بيتى» ، فبين ان الكتاب حجة ،
كما ان العترة حجة ؛ وكيف يكون حجة ما لا يفهم به شىء . و روى عنه عليه السلام انه قال : «اذا جاءكم عنى
حديث ، فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فاقبلوه فما خالفه فاضربوا به عرض
الحائط»^۱ .

شيخ طوسى - اعلى الله مقامه الشريف - مواردی را که در قرآن قابل ادراك نيست و يا
به واسطه وجود مبهمات و تشابهات ، درك مراد واقعى و جدی از آیات مشکل و يا متعذر
است ، شمرده و جهت توفيق بين روايات وارد در مقام گفته است :
«والذى نقول به : ان معانى القرآن على اربعة اقسام :

۱ . از ائمة اهل بيت نیز روایاتی به این مضمون وارد شده است که هر روایتی مخالف کتاب باشد ، باید مورد
اعراض واقع شود و این خود دلیل است بر حجیت ظواهر کتاب . بنابراین روایاتی که دلالت بر عدم حجیت
ظواهر کتاب و یا عدم جواز رجوع به کتاب بدون وجود روایت در تفسیر آیات دارند ، باید مورد اعراض
واقع شوند .

این که برخی به عدم جواز رجوع به کتاب الله استدلال کرده به این که کلمات اوائل (یعنی اوائل از حکمای
یونان) را درك نمی کنند ، مگر اوحدی از مردم ، پس قرآن مجید که نازل از مقام ربوبی است ، قابل ادراك
نمی باشد ؛ پس باید بدون اتكاء به وجود روایت وارد از معصوم علیه السلام در مقام تفسیر قرآن و بیان مراد حق تعالى ،
رجوع به قرآن نمود ، کلامی باطل است ؛ چون کلمات اوائل مشتمل است بر اصطلاحات و دقائق علم الهی که
باید از راه تعلیم آن را آموخت و حال آن که قرآن برای هدایت عموم مردم نازل شده است ، اگرچه قرآن نیز مشتمل
است بر دقائق علم الهی که اوائل هم به کنه آن حقایق پی نمی برند ؛ ولی این خاصیت کتاب مجید الهی است که
فیض آن عام است و خواص و عوام به اندازه ظرفیت وجودی خود از آن بهره می برند .

مقدمه مصحح □ ۸۷

احدها - ماخص الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه، ولا تعاطى معرفته، وذلك مثل قوله تعالى: «يسئلونك عن الساعة إيان مرساها. قل إنما علمه عند ربى لا يجليها لوقتها الا هو». ومثل قوله تعالى: «ان الله عنده علم الساعة...»، فتعاطى معرفة ما اختص الله تعالى به خطأ. وثانيها - ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرف اللغة التى خوطب بها، عرف معناها مثل قوله تعالى: «ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق» ومثل قوله: «قل هو الله احد»، وغير ذلك. وثالثها - ما كان هو مجملاً لا ينبىء ظاهره عن المراد به مفصلاً، مثل قوله تعالى: «اقموا الصلوة وآتوا الزكاة ولله على الناس حج البيت ... وآتوا حقه يوم حصاده» وقوله: «وفى أموالهم صدقة ...» وما أشبه ذلك. فان تفصيل اعداد الصلوة وعدد ركعاتها وتفصيل مناسك الحج وشروطه ومقادير النصاب فى الزكاة لا يمكن استخراجها الا ببيان النبى ﷺ ووحى من جهة الله. فتكلف القول فى ذلك خطأ ممنوع منه، يمكن ان تكون الاخبار متناولة له.

مورد ديگرى كه شيخ طایفه ناجیه از مواردی دانسته كه بدون رجوع به اهل عصمت و آشنایان به موارد نزول آیات و عالمان به رموز قرآنیه ممكن نیست معنا و جهت خاصی را اختیار نمود، موردی است كه لفظ مشترك بین معانی متعدد باشد؛ صرف لفظ به مورد یا معنای واحد احتیاج به دلیل دارد و اخبار مانع از رجوع به قرآن بدون تمسك به قول اهل عصمت، شاید محمول بر این مورد باشد.

بنابر تقسیم آیات قرآنی بر اقسام مذکور، اخبار مانعه را به بعضی از این اقسام حمل و آن را رد نموده ایم. شیخ بعد از بیان مطالبی كه نقل شد گوید:

«ولا ينبغى لأحد ان ينظر فى تفسير آية لا ينبىء ظاهرها عن المراد^۱ تفصيلاً، او يقلد

۱. در بین جماعت شیعه برخی گویند جائز نیست رجوع به قرآن بدون اتكاء به قول اهل عصمت و طهارت. این جماعت به طایفه اخباری معروف هستند و باید مورد منع آنها ظواهر كتاب الهی باشد، چون نصوص قرآنیه كه به طور قطع دلالت بر معنای واحد دارد، نباید مورد اختلاف واقع شود.

شیخ اعظم انصاری در كتاب رسائل در باب حجیت ظواهر كتاب و سنت اشاره به اختلاف علمای اخباری در حجیت نصوص قرآنی نموده است، چون مورد بحث حجیت مطلق ظواهر است، از جمله كتاب مجید. شیخ اعظم می بایست این مسأله را (حجیت نصوص) در جزء اول رساله (رساله حجیت قطع) عنوان می فرمودند. شاید چون قول به عدم حجیت نصوص از آیات قرآنی بسیار سست و بی اصل است و دلیل آن واهی

احداً من المفسرين، الا ان يكون التأويل مجمعاً عليه، فيجب اتباعه لمكان الاجماع؛ لأن من المفسرين من حمدت طرائقه، ومدحت مذاهبه، كابن عباس و قتادة والحسن ومجاهد و ... ومنهم من ذمت مذاهبه، كابى صالح والسدى والكلبى وغيرهم. هذا فى الطبقة الاولى وأما المتأخرون، فكل واحد منهم من نصر مذهبه وتاول على ما يطاق اصله ولا يجوز لأحد ان يقلد احداً منهم، بل ينبغى ان يرجع الى الادلة الصحيحة؛ اما العقلية او الشرعية، من اجماع عليه او نقل متواتر به عمن يجب اتباع قوله، ولا يقبل فى ذلك خبر واحد خاصة^۱، اذا كان عما طريقه العلم. ومتى كان التأويل يحتاج الى شاهد من اللغة، فلا يقبل من الشاهد الا ما كان معلوماً بين اهل اللغة شايعاً بينهم.

واما طريق الآحاد من الروايات الشاردة والالفاظ النادرة، فانه لا يقطع بذلك ولا يجعل شاهداً على كتاب الله وينبغى ان يتوقف فيه و يذكر ما يحتمله ولا يقطع على المراد منه بعينه، فانه متى قطع بالمراد كان مخطئاً.»

→

وبى اساس بوده شيخ متعرض آن نشده است. ديگر آن كه بنا بر حجت ظواهر كتاب - كما هو الحق - اگر روايتى در مقام تفسير قرآن دلالت نمايد برخلاف ظاهر آيه اى از آيات، در اين مقام ظاهر كتاب حجت ندارد، اما اگر روايتى به تفسير باطن قرآن ناظر باشد، ظاهر قرآن حجت است.

۱. ادله عقلية ناظر به مباحث مربوط به عقايد كه مسائل آن در قرآن مجيد موجود است، حجت است و اگر ظاهر آيه اى از آيات قرآنيه برخلاف حكم عقل دلالت نمايد، بايد آيه را تاويل نمود و حمل نمود بر مؤداى احكام عقلى، خلافاً لما ذهب اليه طائفة من الاخباريين؛ در مواردى كه آيه اى از آيات قرآنيه به قول شيخ طائفة شيعه، لاينى ظاهرها عن المراد تفصيلاً، بايد متابعت از دليل عقلى نمود و يا به اجماع و اخبار متواتر تمسك جست در مقام بيان فهم آيات قرآنيه.

بنابراين در مباحث مربوط به تفسير آنچه كه حجت دارد، دلايل عقلى و ادله نقلى متواتر و بالآخره دليل مفيد قطع است، لذا اخبار آحاد در اين موارد حجت ندارد.

اگر آيه ناظر به احكام شرعيه باشد، مثل نماز و روزه و حج و امثال اينها و داراى اجمال نيز باشد، مبين آن ناچار ادله نقلى خواهد بود از قول و تقرير معصوم و غير اينها، اگر چه محل اختلاف است كه آيا جايز است تخصيص عموماً و تنقييد مطلقاً كتاب به اخبار آحاد يا آن كه بايد مخصص و يا مقيّد خبر متواتر و دليل قاطع باشد؛ اگر چه عموماً و مطلقاً خود از ظواهر و به حسب دلالت ظنى مى باشند.

آنچه كه مسلم است آن است كه به طور مطلق در غير احكام شرعى، يعنى احكامى كه به فعل مكلف تعلق دارد، آنچه كه حجت است علم و قطع است در اصول عقايد، ظواهر - اعم از ظواهر كتاب و سنت - حجت ندارد، حجت در اين موارد دليل عقلى است و يا نقلى مفيد علم و يقين.

بیان حجیت ظواهر کتاب

برخی از علمای شیعه موسوم به اخباریه قائلند به عدم حجیت ظواهر کتاب و شیخ طایفه -رضی الله عنه- همانطوری که بیان شد، به ابطال این عقیده پرداخته اند و در مقدمه خود بر تفسیر تبیان فرموده اند:

«فکیف یجوز ان یصفه بعربی مبین وانه بلسان قومه وانه بیان للناس، ولایفهم بظاهرة شیء وهل ذلک وصف له باللغز والمعمی، الذی لایفهم المراد به الا بعد تفسیره وبیانه وذلک منزّه عن القرآن ...»

علمای اخباری در مقام بیان و اثبات عقیده خود به وجوهی از ادله تمسک نموده اند که این ادله را محققان از علمای اصول به خصوص متأخران از اصولیون، مثل فقیه بارع و مجتهد کامل آقاباقر بهبهانی (قده) و فقیه نامدار، میرزا ابوالقاسم قمی و استاد بارع محقق صاحب فصول و برادر او رئیس الاصولین و افضل المحققین، شیخ محمدتقی تهرانی اصفهانی صاحب حاشیه بر معالم الاصول و جمعی دیگر از متأخران به طور مفصل نقل و این ادله را تزییف نموده اند. محقق خراسانی صاحب کفایة الاصول، دلایل آنها را خلاصه کرده است بما افاده (قده) فی الکفایة بقوله:

«... وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجیة ظاهر الکتاب اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خطوب به کما یشهد به^۱ ماورد فی ردع ابی حنیفة وقتادة عن الفتوى به،

۱. آنچه که در کتب مسطور است از اظهار دشمنی و عداوت و مخالفت ابوحنیفه نسبت به حضرت صادق (علیه السلام) در جمیع موارد، اصل ندارد. ابوحنیفه نسبت به آن حضرت کاملاً خاضع و خاشع بود و کمال احترام را نسبت به آن حضرت قائل بود. داستان مسافرت او به مدینه و تشرف او به محضر حضرت صادق و گفتگوی او با آن حضرت منافات دارد با آنچه که در مقام قدح بر ابوحنیفه نقل شده است. ابوحنیفه در باطن از طرفداران اهل بیت عصمت و خاندان علوی و مشوق مردم به مخالفت با خلفای عصر بود و داستان معروف که گفته است: اگر اموال مردم نزد من نبود، در صف انقلابیون با حکومت جبار جنگ می کردم، در کتب مسطور است. کتابی از ابوحنیفه در دست است که مقام و مرتبه علمی و افکار و عقاید او را معرفی می کند. نقل این معنی که ابوحنیفه می گفت: «من در نماز یک چشم خود را باز و چشم دیگرم را می بندم که از این راه مخالفت خود را با جعفر بن محمد

او بدعوی آنکه لاجل احتواءه علی مضامین شامخه و مطالب غامضة عالیة، لاتکاد یصل الیها ایدی افکار اولی الانظار غیرالراسخین العالمین بتأویله کیف ولایکاد یصل الی فهم کلمات الاوایل، الا الاوحدی من الافاضل؟ فما ظنُّک بکلامه تعالی مع اشتماله علی علم ماکان وما یکون وحکم کل شیء او بدعوی شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لاقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله، او بدعوی آنکه وان لم یکن منه ذاتاً الا انه صار منه عرضاً للعلم الاجمالی بطرو التخصیص والتقیید والتجوز فی غیر واحد من ظواهره - كما هو الظاهر - او بدعوی شمول الاخبار الناهیة عن تفسیر القرآن بالرأی، لحمل الکلام الظاهر فی معنی علی ارادة هذا المعنی ...^۱.

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

بدون شک سیره عقلاء در مقام عمل به ظواهر، از طرف شارع امضاء شده است و طریق خاص در مقام افهام مقاصد شارع اختراع نشده است.

بیان معنای محکم و متشابه و تحقیق در وجوه فرق بین محکم و متشابه

در این مسأله از چند جهت باید بحث نمود، بدون شک محکم و متشابه دو صفت از صفات آیات قرآنیہ اند و در ابتدای نظر می شود آیات قرآنیہ به منزله جنس و محکم و متشابه فصل آن محسوب شوند.

یا آن که محکم و متشابه از معقولات ثانیه محسوب شوند، مانند مفهوم وجود و ماهیت

→

۱- امام صادق (علیه السلام) اظهار نموده باشم، چون او در مقام سجود یا چشمان خود را می بندد و یا باز نگه می دارد» از عجایب است.

۱. رجوع شود به کتاب کفایة الاصول آخوند خراسانی، جلد دوم، ط ف المپبعة العلمیة، ۱۳۷۲ هـ. ق، ص ۸۴، ۸۵، ۸۶.

مقدمه مصحح □ ۹۱

و امکان و وجوب و نظائر اینها از معانی و مفاهیم معقوله .

بحث دیگر آن است که آیا کلیه آیات قرآنی خالی از این قسم نیستند، یا آن که برخی از آیات محکم و برخی دیگر متشابه اند، یعنی محکم و متشابه دو ضدی هستند که دارای ثالث اند و یا آن که آیات ضدان لا ثالث لهما می باشند .

بعضی از اهل تفسیر گفته اند ممکن است برخی از آیات نه از محکّمات باشند و نه از متشابهات، بنابراین دو وصف محکم و متشابه منفصل حقیقی نیستند و آیاتی نظیر «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ» را خارج از محکّمات و متشابهات کتاب تدوینی حق دانسته اند .

بحث دیگر آن است که چون «محکم و تشابه» دارای معانی مختلفه هستند، آیه شریفه قرآن «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ»^۱ دلالت بر حصر حقیقی ندارد .

و این خود معلوم است که از این دو وصف محکم و متشابه موجود در آیه، و بالجمله از مفهوم آیه قضیه منفصله حقیقیه استفاده نمی شود و تقابل فی الجمله مستفاد است .

ما قبل از آن که احکام محکّمات و متشابهات را به طور مفصل تقریر کنیم، مباحثی را که در این مقدمه بیان آنها ضرورت دارد، تحریر نموده، سپس می پردازیم به بیان وجوه فرق بین

۱. سورة آل عمران، آیه ۷؛ در تفسیر و بیان معنای آیاتی که لفظ محکم و متشابه با هم و آیاتی که لفظ محکم یا لفظ متشابه تنها در آنها ذکر شده است، مطالبی بیان می نماییم؛ چون آیات قرآنی و محکّمات و متشابهات نسبت به حال ناظران در آیات و یا کسانی که آیات الهیه در شأن آنان نازل شده است، تفاوت دارد و قابل تغییر و تبدل است؛ چه آن که ممکن است برخی از آیات نسبت به شخص واحد از محکّمات و برخی دیگر از متشابهات محسوب شوند و یا آن که نسبت به برخی از مردم جمیع آیات کتاب حق محکم و نسبت به بعضی جمیع آیات متشابه باشد و یا آن که آیات قرآنی نسبت به حال سلاک متبدل شوند، مثلاً برخی در اوایل و یا اواسط سلوک بعضی از آیات نسبت به آنها متشابه باشد و در نهایت سلوک علمی یا عملی یا هر دو همان متشابهات به محکّمات مبدل شوند و هکذا .

و نیز بیان خواهیم نمود که چون لفظ کتاب و آیه برای معانی عامه وضع شده است و از باب تطبیق بین آیات کتاب تدوین و تکوین کتاب وجود نیز دارای محکّمات و متشابهات است و نیز ناظر در حقایق ممکن است همه کتاب وجود را، محکم و یا برخی را محکم و برخی را متشابه بداند و یا آن که تمام کتاب وجود مثل کتاب تدوینی در نظر برخی جزء متشابه محسوب شود. «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ ...» اشاره به رجال برخی از مردم است .

تأویل و تفسیر و تحقیق در مباحث محکّمات و متشابهات .

نقل و تحقیق

شیخ طوسی - رضی الله تعالی عنه وارضاه فی الأبرار - در مقدمه خود بر کتاب^۱ تفسیر شریف تبیان فرموده اند :

« ... واعلموا ان المعروف من مذهب اصحابنا والشایع من اخبارهم وروایاتهم ، ان القرآن نزل بحرف واحد علی نبی واحد ، غیر انهم اجمعوا علی جواز القراءة بما يتداوله القراء ، وان الانسان مخیر بأی قراءة شاء قرا ، وكرهوا تجویز قراءة بعینها ، بل أجازوا القراءة بالمجاز الذي يجوز بين القراء ولم يبلغوا بذلك حد التحريم والحظر . وروی الخالفون لنا عن النبی ﷺ انه قال :

«نزل القرآن علی سبعة احرف كلها شاف كاف» و فی بعضها «علی سبعة ابواب» و كثر فی ذلك روايتهم ولامعنی للتشاكل بايرادها واختلفوا فی تأویل الخبر ، فاختار قوم ان معناه علی سبعة معان : امر ونهی و وعد و وعید و جدل و قصص و امثال . و روی ابن مسعود عن النبی ﷺ انه قال : «نزل القرآن علی سبعة احرف : زجر و امر ، و حلال و حرام و محكم و متشابه و امثال» .

و روی ابو قلامه عن النبی ﷺ انه قال : «نزل القرآن علی سبعة احرف : امر ، و زجر ، و ترغیب و ترهیب ، و جدل ، و قصص ، و امثال» . و قال آخرون : نزل القرآن علی سبعة احرف ، ای سبعة لغات مختلفة مما لا یغیر حکماً فی تحلیل و تحریم مثل -هلم- و یقال من معان مختلفة و معانیها مؤتلفة . و كانوا مخیرین فی اول الإسلام فی ان یقرءوا بما شاءوا منها . ثم اجمعوا علی حدها ، فصار ما اجمعوا علیه مانعاً مما اعرضوا عنه .

و قال آخرون : نزل القرآن علی سبعة لغات من اللغات الفصیحة ، لان القبایل بعضها افصح من

۱ . تفسیر تبیان ، چاپ نجف اشرف ، مطبعة علمیه منشورات مكتبة الامین ، مقدمه .

برخی مدعی تواتر حدیث منقول از حضرت رسول (القرآن علی سبعة احرف) شده اند ، ولی حق با شیخ اعظم است ؛ چون شرایط تواتر در جمیع مراتب رواات محفوظ نمی باشد .

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

مقدمه مصحح □ ۹۳

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

اولها - اختلاف اعراب الكلمة او حركة بنائها فلا يزيلها عن صورتها فى الكتاب ولا يغير معناها نحو قوله: هؤلاء بناتى هى اطهر لكم بالرفع والنصب وهل نجازى الالكفور بالنصب والنون وهل يجازى الالكفور؟ بالياء والرفع وبالبخل والبخل ورفع الباء ونصبها وميسرة وميسرة بنصب السين ورفعها ...».

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

«وهذا الخبر عندنا وان كان خبراً واحداً، لا يجب العمل به فالوجه الاخير اصلح الوجوه على ما روى عنهم عليه السلام من جواز القراءة بما اختلف القراء فيه^۱.

واما القول الاول فهو على ماتضمنته، لان تاويل القرآن لا يخرج عن احد الاقسام السبعة^۲: اما امر او نهى، او وعد، او وعيد، او خبر، او قصص، او مثل. وهو الذى ذكره اصحابنا فى اقسام تفسير القرآن.

فاما ما روى عن النبى من انه قال: «ما نزل من القرآن من آية الا ولها ظهر وبطن» وقد رواه أيضاً اصحابنا عن الائمة عليهم السلام فانه يحتمل ذلك وجوهاً:

۱. مثل: الاختلاف فى الحركات بتغير فى المعنى فقط؛ الاختلاف فى الحروف بتغير المعنى لا الصورة؛ الاختلاف فى الحروف بتغير الصورة لا المعنى؛ الاختلاف فى الحروف بتغير الصورة والمعنى معاً؛ الاختلاف فى التقديم والتاخير؛ الاختلاف فى الزيادة والتقصير.

۲. تاويل قرآن بنا بر قول تحقيق كه برگشت آن به بيان بطون وحقایق ملكوتى قرآن باشد، ارتباط با جهات مذکور ندارد و حال مفسر نسبت به مؤول حال شخص نائم را دارد نسبت به شخص بيدار و هر مرتبه اى از مراتب و هر بطنى از بطون قرآن، اختصاص به سالكى از سلاك الى الله دارد.

از طرق عامه وارد شده است: «انزل القرآن على سبعة احرف، لكل حرف منها ظهر وبطن ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع» رجوع شود به تاريخ القرآن تأليف دانشمند معاصر، دكتور عبدالصبور شاهين، المدرس لکلیه دارالعلوم، ط مصر، ۱۹۶۶ م، ص ۲۳۶. در روایتی وارد است: «ان القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف مصدر ومطلع».

این روایت با روایات دیگر مربوط به بیان مراتب حقیقت قرآن از ظهر وبطن وحد ومطلع بهتر سازش دارد. چون در آن آمده است: لكل آية منها ظهر اما ولكل حرف ظهر. حرف را به چه باید حمل نمود و هكذا.

۹۴ □ سه رساله فلسفی

احدها- ماروی فی اخبارنا عن الصادقین علیه السلام وحکی ذلك عن ابی عبیده أن المراد بذلك القصص باخبار هلاک الاولین وباطنها عظة للآخرین .

والثانی- ماحکی عن ابن مسعود^۱ انه قال : «ما من آية الا وقد عمل بها قوم ولها قوم يعملون بها» .

والثالث- معناها ان ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها، ذكره الطبري واختاره البلخي .

والرابع- مقاله الحسن البصري : «انك اذا فتشت عن باطنها وقستها على ظاهرها، وقفت على معناها وجميع اقسام القرآن لا يخلو عن ستة : محكم ومتشابه، وناسخ، ومنسوخ، وخاص، وعام» .
فالمحكم ما انبأ لفظه عن معناه من غير اعتبار امر ينضم اليه سواء كان اللفظ لغوياً او عرفياً ولا يحتاج الى ضروب من التأويل . وذلك نحو قوله : «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» .
وقوله : «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله» .

وقوله : «قل هو الله احد» وقوله : «لم يلد ولم يولد» وقوله : «وما ربك بظلام للعبيد» وقوله «ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» ونظائر ذلك .

والمتشابه ما كان المراد به لا يعرف بظاهره، بل يحتاج الى دليل وذلك ما كان محتملاً لأمور كثيرة او امرين ولا يجوز أن يكون الجميع مراداً، فانه من باب المتشابه وانما سمي متشابهاً لاشتباه المراد منه مالميس بمراد وذلك نحو قوله : «يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله» وقوله : «السموات مطويات بيمينه» وقوله : «تجرى باعيننا» وقوله : «يضل من يشاء» وقوله : «فاصمهم وأعمى أبصارهم وطبع على قلوبهم» ونظائر ذلك^۲ .

۱ . این عبارات را ملاجلال سیوطی با مختصر تغییر نقل کرده است (انك اذا بحثت عن باطنها) و (انه مامن آية الا عمل بها ... ولها قوم سيعلمون بها) ونیز از ابو عبیده نقل شده است : ان القصص التي قصها الله عن الامم الماضية وما عاقبهم به، ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين وحديث حدث بها عن قوم، وباطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم ان يفعلوا كفعلهم فيحل بهم مثل ما حل بهم . مناهل العرفان، محمد عبدالعظيم الزرقاني، ۱۳۷۲ هـ . ق، ص ۵۴۸ .

۲ . محكم ومتشابه دارای معانی متعدد و متکثر است که ما بیان خواهیم نمود و مواردی که اهل تفسیر برای متشابه ذکر کرده اند، یکی آیات صفات الهیه است که در آیات صفات و کیفیت تشابه آن کتاب و رساله مخصوص تألیف کرده اند .

قسم دیگر از اقسام متشابه اوائل - فواتح - سور قرآنی است، برخی گفته اند : و فيها أيضاً من الاسرار التي لا يعلمها

مقدمه مصحح □ ۹۵

نگارنده جهت تحریر و توضیح و تحقیق در این قسمت از مطالبی که از مقدمه شیخ اعظم بر تبیان نقل شد، به بیان چند مطلب به طور مختصر می پردازد؛ از جمله بیان معنای تواتر قراءات چون برخی یکی از معانی (انزل القرآن علی سبعة احرف) را اشاره به این معنی (یعنی احرف را به معنای قرائت گرفته اند) دانسته اند و گویا راوی^۱ از امام صادق علیه السلام حرف را به معنای قرائت منقول از قراء گرفته و حضرت فرموده اند: قرآن (نزل بحرف واحد من عند الواحد) بنابراین روایت نفی نمی کند روایت (سبعة احرف) را.

و دیگر به بیان مطلب بسیار با اهمیت که مسئله محکامات و متشابهات باشد، پرداخته و بعد از تحقیق در این مسئله موارد مشکلات رساله را تقریر می نماید؛ چون آنچه که بیان می شود مرتبط است به بیان مطالب موجود در رساله (متشابهات القرآن).

محققان از علمای اصول فقه^۲ از طایفه ناجیه شیعه اثناعشریه - کثرهم الله تعالی - این

→

الا الله. و روایاتی نیز در این باب ذکر کرده اند که ما به نقل آنها خواهیم پرداخت.

در موارد متعدد اهل حدیث از قدما و متأخرین و برخی از معاصرین (لکل آیه ظهر ولکل حرف حد ولکل حد مطلع) را نقل نموده اند.

۱. در مباحث بعد از این مبحث را مفصل نقل می نمایم. حدیث منقول از طرق عامه شاید متواتر باشد، بنابراین آنچه علمای خاصه نقل نموده اند، ممکن است این حدیث را نفی نماید.

۲. علمای شیعه در مباحث اصولیه تحقیقات عالییه ای نموده اند، به خصوص متأخران از علمای شیعه از عصر استاد الكل محقق خوانساری صاحب مشارق الشموس در شرح دروس شهید در فقه و مؤلف حواشی بر شفاى شیخ رئیس و تعلیقات بر حکمة العین و اشارات و تجرید و محقق سبزواری و ملا محمد باقر محشی شفا در حکمت الهی و مؤلف کفایه و ذخیره و فاضل تونی و غیر اینها از علمای دوران صفویه.

در عصر آقا باقر بهبهانی علم اصول ترقی شایانی نمود و تلامیذ او این علم را ترقی دادند. صاحب فصول و صاحب قوانین و رئیس الاصولیین شیخ محمد تقی اصفهانی و عالم نحیر شریف العلمای مازندرانی و تلامیذ او از جمله شیخ اعظم انصاری و اصحاب حوزه بزرگ او و تلامیذ اصحاب حوزه او، عالی ترین تحقیقات در این زمینه به عمل آورده اند، به نحوی که اصول فقه مؤلف علمای عامه در این عصر در مقایسه با تحقیقات شیعه خیلی ابتدایی و سطحی است و ابداً نمودی ندارد و همچنین فقه عامه. منشأ این همه تحقیقات را باید در افکار علمای ایرانی جستجو نمود. متأخران از فقهای ایرانی آثار بسیار گرانبها در علم فقه و اصول فقه از خود باقی گذاشته اند.

مسأله را در کتب خود ذکر کرده اند؛ محقق خراسانی در کفایة الاصول گوید:

«ثم ان التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتحديد والتخفيف، يوجب الاختلاف بجواز التمسك والاستدلال لعدم احراز ماهو القرآن ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها وان نسب الى المشهور تواترها، لكنه بما لا اصل له وانما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفى ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها، بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناءً على اعتبارها من باب الطريقة، والتخير بينها على السببية مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات، فلا بد من الرجوع حينئذ الى الاصل والعموم حسب اختلاف المقامات.»

از آنچه که خاصه از امام نقل کرده اند (نزل القرآن بحرف واحد من عند الواحد) یا (ان القرآن واحد نزل من عند واحد) فهمیده می شود که در مقام اختلاف دو قرائت مثل (ملک) و (مالک)، یکی از این دو کلام الهی است و از آن جایی که هر دو قرائت حجت است، از باب آن که امام فرموده است:

«اقرأ كما يقرء الناس»، در نماز واحد شاید ممکن است (ملک) و (مالک) هر دو قرائت شود، ولی در مواردی مورد اشکال واقع می شود.

در این مسأله اموری باید مورد تحقیق و دقت قرار گیرد، یکی مسأله تواتر قراء است؛ بالحرى اولاً ان نتكلم فى اصل مسألة تواتر القراءات؛ بعد وارد شویم در حکم دو قرائت مختلف بنا بر قول به تواتر و عدم ثبوت تواتر که این مسأله از جهت حکم فرق می کند.

شهید ثانی در کتاب روض الجنان و محقق ثانی در جامع المقاصد، بعد از اعتقاد به تواتر اصل قرآن (فی الجملة) مدعی قیام اجماع شده اند بر تواتر قراءت منقول از قراء سبع (نافع، ابو عمرو، کسائی، حمزه، ابن عامر، عاصم و ابن کثیر).

از علامه در کتاب تذکره و صدوق و سید مرتضی و شهید اول در کتاب ذکری و شیخ طبرسی - قدس الله اسرارهم - نیز تواتر قراءت نقل شده است. برخی از فقها قراءت منقول از خلف و ابو جعفر و یعقوب را نیز متواتر دانسته اند.

مقدمه مصحح □ ۹۷

سید علی بن طاووس در کتاب سعد السعود ورضی - نجم الأئمه - تواتر قرائت رانفی کرده اند .
چند مسأله دیگر نیز باید مورد بحث واقع شود ، یکی آن که محل نزاع در تواتر قرائت :
ما اذا كانت جوهرية (که در صورت اختلاف قرائت معنا نیز تغییر می یابد) ظاهر کلام اکثر مشایخ
فن - اعلی الله مقامهم - مورد اختلاف اختصاص دارد به اختلاف ذاتی و جوهری ، اگرچه به
عقیده بعضی از اعلام مورد نزاع اعم است از موارد اختلاف جوهری و عدم آن . اما اعتبار
اختلاف معنا در محل نزاع از کلمات اهل فن استفاده نمی شود ، بلکه ظاهراً به تعمیم
قائل شده اند .

بحث دیگر آن است که مقصود و غرض از تواتر قرائت تواتر آن از مشایخ قرائت است و یا
تواتر آن از حضرت رسول ﷺ و نتیجه تواتر آن از مصدر وحی (جبرئیل) یا حضرت رب الارباب
که جبرئیل یک مرتبه نازل شد و ملک قرائت نمود و دفعه دیگر (مالک) و یا فرمود : ملک - مالک
یوم الدین .

برخی از برای اثبات تواتر قرائت^۱ گفته اند : «ان بعض المتأخرين من القراء افرد کتاباً فی
اسماء الرجال ، الذين نقلوها فی کل طبقة وهم یزیدون عما یعتبر فی التواتر فیجوز القراءة بها ... »
جماعت کثیری از عامه نیز معتقد به تواتر قرائت می باشند و در مقابل کثیری از
اهل تحقیق ، نفی تواتر نموده اند ؛ ولی انصاف آن است که قطع به حصول تواتر قرائت

۱ . جمعی از قائلان به تواتر قرائت تصریح کرده اند که مراد از تواتر قراءات این نیست که آنچه از قرائت
نقل شده است دارای تواتر است ، بلکه مقصود آن است که تواتر انحصار دارد در آنچه که از این قرائت
نقل شده است ، چون برخی از قرائت قرآء سبعة شاذ است تا چه رسد به سایر قرآء .
«والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها فی بعض مالم یترتب بعضها علی بعض بحسب العربیة
فیجب مراعاته نحو : (فتلقى آدم من ربه كلمات) فانه لا يجوز الرفع فیهما ولا النصب وان كان کل منهما متواتراً ،
بان یؤخذ رفع آدم من غیر قراءة ابن کثیر و رفع کلمات من قراءته ؛ فان ذلك لا یصح لفساد المعنی ونحوه فی الفساد
(وكتفلها زكريا) بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزی فی الشرع عن اکثر القراء جواز ذلك ایضاً واما اتباع
قراءة الواحد من العشرة فی جميع السور فغیر واجب قطعاً ، بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامین
علی قلب سید المرسلین ، تخفیفاً للامة وتهویناً علی اهل هذه الملة و انحصار القراءة فی ما ذکر امر حادث غیر معروف
فی الزمن السابق بل کثیر من الفضلاء انکر ذلك خوفاً من التباس الامر ... »

قاریان هفتگانه مستبعد است، تا چه رسد به قرائت منقول از دیگر قاریان: (ابوجعفر و یعقوب و خلف) و غیر اینها از حضرت رسول ﷺ؛ برخی از متأخران علاوه بر اجماع به تواتر قرائت، به روایت منقول از طرق متعدد (انزل القرآن علی سبعة احرف) استدلال کرده اند، این روایت اگرچه مشهور بلکه به ادعای برخی از علمای عامه متواتر است، ولی دلالت بر مدعای مستدلان ندارد، چون همانطوری که ذکر شد حدود چهل معنا برای آن ذکر کرده اند^۱.

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

مراد ابن اثیر در نهایت آن است که بعضی از قرآن به لغت قریش و برخی به لغت هذیل و هوازن و بعضی از آن به لغات یمن و سایر لغات است، چون مسلم است که معنای روایت این نیست که در هر حرف از حروف قرآنی، هفت وجه تحقق دارد.

در روایات خاصه (مأثور از اهل بیت و عسرت) در این باب دو روایت متعارض نقل شده است، یکی آن که قرآن به حرف واحد نازل شده است. شیخ کلینی (ره) از فضیل بن یسار نقل کرده است که «قلت لابی عبدالله علیه السلام: انَّ الناس (یعنی عامه) يقولون: ان القرآن نزل علی سبعة احرف. فقال علیه السلام: كذبوا ان القرآن نزل علی حرف واحد من عند الواحد».

یکی از اعلام و اکابر عصر ما^۲ بر طبق این روایت گفته اند: «ان نزول القرآن علی سبعة

۱. تواتر حدیث مشهور بین عامه (ان القرآن نزل علی سبعة احرف) مسلم نیست، چون شرایط تواتر در ناقلان و راویان از حضرت ختمی مرتبت مسلم است، ولی در طبقات بعد از صحابه ادعای تواتر اصل و اساس ندارد، لذا شیخ اعظم ابوجعفر طوسی، صاحب تفسیر تبیان آن را جزء اخبار آحاد دانست و خبر واحد در این قبیل از مسائل حجیت ندارد.

محمد عبدالعظیم الزرقانی در مناهل العرفان (ط ۱۳۷۲ هـ. ق، ص ۱۳۲) گفته است:

«وكان هذه المجموع التي يؤمن تواطؤها على الكذب، هي التي جعلت الامام اباعبيد بن السلام يقول بتواتر هذا الحديث، لكنه خبير بان من شروط التواتر، توافر جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة من طبقات الرواية وهذا الشرط اذا كان موفوراً هنا في طبقة الصحابة، كما رأيت فليس بموفور لدينا في الطبقات المتأخرة ...».

۲. وهو الاستاذ البارع الكامل سيد الاساطين ورئيس الملة والدين السيد ابو القاسم الخوئي (ره)، البيان في تفسير القرآن، ط نجف، ۱۳۸۵، ق، ص ۲۱۱.

مقدمه مصحح □ ۹۹

احرف لايرجع الى معنى صحيح، فلا بد من طرح الروايات الدالة عليه ولا سيما بعد ان دلت احاديث الصادقين على تكذيبها، وان القرآن نزل على حرف واحد، وان الاختلاف قد جاء من قبل الرواة. صحیحہ زرارة عن أبی جعفر قال: «ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة».

دیگر اینکه در خصال از حضرت صادق نقل شده است که حضرت در جواب سائل که به آن حضرت عرض کرد: «ان الاحادیث یختلف عنکم». فرموده است: «ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى مالالإمام ان یفتی على سبعة وجوه».^۱

برخی بین این روایات جمع کرده اند و روایت اخیر را حمل بر بطون سبعة قرآنیہ نموده اند.^۲ برخی گفته اند: این جمع با روایت عیسی بن عبدالله هاشمی (در کتاب خصال) قال رسول الله ﷺ: «اتاني آت من الله فقال ان الله يامرک ان تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت يا رب وسع

۱. این روایت را برخی حمل بر بطون سبعة قرآنیہ که از طرق خاصه وعامه نقل شده است نموده اند، ولی مشکل کار در این امر است که اختلاف احادیث به حسب مضمون آیا مستند است به بطون قرآنی؟ این نیز مسلم است که امام در مقام بیان احکام، حکم واقعی را بیان می کند و مأخذ علم او در احکام فروغاً و اصولاً مأخذ علم نبی ﷺ است، در مقام بیان احکام و معارف جهت ارشاد امت و اصحاب خود به اطلاق وعموم وظواهر استدلال و استشهاد می نمودند، ولی خود در مقام استفاده احکام از باطن به ظاهر رجوع یا سیر می نمودند، چون باطن امام و مرتبه و مقام سر وجود او (ام الکتاب) است که همه حقایق و معارف در آن مقام به وجود جمعی موجود است و امام در مقام تفصیل و در مرتبه و مقام وجود فرقی، معانی را در قالب الفاظ اظهار می نمودند. به عبارت دیگر و مشرب آخر، مقام و مرتبه امام به حسب باطن ولایت همان ام الکتاب و کتاب مبین است که جامع جمیع حقایق است و به اعتبار اصل ذات باطن امام و حقیقت قرآن، یک چیز است و چون باطن او ام الکتاب است، به همه چیز عالم است و مقام ظاهر امام مرتبه تفصیل آن حقایق است، لذا اهل عرفان حقیقت محمدیه را مبدأ ظهور و تفصیل علوم حقیقیه دانسته اند و اهل عصمت و طهارت و عترت طاهرین به اعتبار باطن ولایت، با آن حضرت متحدند و احادیث راجع به تقدم خلقت آن حضرت به حسب وجود نوری ملکوتی، (اول ما خلق الله نوری) به این اصل ناظر است و حقیقت محمدیه با ارواح طاهره اوصیاء او متحد است که «انا وعلی من نور واحد» و «انا وعلی من شجر واحد والناس من اشجار شتی».

۲. در روایت عامه نیز نقل شده است: «ان القرآن نزل على سبعة احرف، لكل آية منها ظهر و بطن و لكل حرف مصدر و مطلع» و نیز همانطوری که ذکر شد، عامه و خاصه نقل کرده اند: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الى سبعة ابطن».

علی امتی فقال إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة احرف» منافات دارد.

ولی این روایت علاوه بر ضعف سند، نظیر روایات منقول از طرق عامه مبهم و معنای محصلی از آن استفاده نمی شود.

دکتر عبدالصبور شاهین در کتاب تاریخ قرآن از این که علامه محقق آقای سید ابوالقاسم خویی (ره) فرموده اند: «ولا قيمة للروایات اذا كانت مخالفة لما یصح عنهم (ای عن اهل البيت) ولهذا لایهمنا ان نتکلم عن اسانید هذه الروایات، وهذا اول شیء تسقط به الروایة عن الاعتبار والحجیة» خیلی ناراحت شده و گفته است: «معاذ الله ان یقال هذا بحق اصحاب القرآن فهم اهم ورعاً وضبطاً فی الروایة والاداء ...»

این دانشمند معاصر از وجود آن همه روایات وارد از طرق عامه در شأن اهل بیت و عترت و ارجاع حضرت رسول امت خود را به اهل عصمت و طهارت که اول آن بزرگواران باب مدینه علم آن حضرت، علی علیه السلام است غفلت کرده است؛ بر طبق آن روایات اگر همه اصحاب قرآن در یک طرف و علی علیه السلام در طرفی قرار گیرد، حق با علی علیه السلام است که عامه به طرق متعدد نقل کرده اند: «الحق مع علی وعلی مع الحق ...»، اما در مسأله که (نزل القرآن علی سبعة احرف) چون در روایات وارد از طرق خاصه نیز به این مضمون روایت وارد شده است و علاوه بر این، روایات داله بر نزول قرآن بر حرف واحد جزء اخبار آحاد به شمار می روند، بیان آقای خویی در این باب تمام نیست و قابل منع است؛ چون در این قسم مسائل، خبر واحد حجیت ندارد، اما این مسأله که مرجع دینی بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله اهل بیت عصمت و طهارت می باشند^۱، جای شک و شبهه نیست و این نیز مسلم است که نزول قرآن بر هفت حرف بنابر آنچه که از روایات وارد از طرق عامه استفاده می شود، قابل حمل بر معنای معقول و متصور نمی باشد؛ ما ذکر کردیم که این روایات نیز تواتر ندارند، یعنی صدور آنها از حضرت رسول قطعی نیست و از

۱. حدیث ثقلین منقول از طرق عامه بر این مدعا دلالت تام دارد و نیز روایاتی که دلالت دارند بر لزوم رجوع امت اسلام به سر سلسله اولیاء صاحب مقام ولایت کلیه الهیه شاه مردان امیرالمؤمنین علیه وآله السلام.

مقدمه مصحح □ ۱۰۱

همان اوائل تدوین کتب تفسیر و حدیث در اسلام، هرکس در بیان معنای این روایات و مدلول و دلالت آنها رأی مخصوصی را اختیار نموده است، به نحوی که برخی از اعلام بیش از چهل قول در این مسأله نقل کرده اند.

بنابر آنچه که محققان از علمای اصول به خصوص متأخران آنها (شیخ اعظم انصاری، محقق خراسانی و دیگران) بیان کرده اند، اجماع منعقد است بر جواز قرائت به قرائت مختلفه، اگرچه ما قائل به تواتر همه این قرائت نشویم.

برخی از محققان مثل شهید ثانی معتقدند که این مسأله مبتنی است بر ثبوت تواتر، یعنی هر قرائتی که متواتر است قرائت به آن جائز می باشد، اعتقاد و قطع به تواتر جمیع قرائت به این معنا که آنچه قراء سبعة یا عشرة قرائت نموده اند، مسلماً از پیغمبر و از خداوند صادر یا نازل باشد، امری مشکل است؛ اما مسأله تجویز اهل عصمت و طهارت و جواز قرائت قرآن کما یقرأ الناس برخی از جمله صاحب قوانین در کتاب قوانین در این باره گفته است:^۱

۱. بنابر آنچه متأخران از علمای شیعه و محققان از فقها و اصولیین خلافاً للمشهور (و منهم الشیخ الاعظم الانصاری وتلامیذه والمحقق الخراسانی) فرموده اند تواتر قرائت مسلم نیست، آنچه که ثابت و محقق است همان جواز قراءت است به آنچه که نقل شده است از قرائت مختلفه وملازمه بین تواتر قراءت وجواز قراءت محقق نیست.

همانطوری که نقل شد، جمعی تصریح نموده اند به این که اختلاف در قرائت اگر سبب اختلاف در ظهور آیه شود، مثل (یطهرن) به تشدید و تخفیف مانع می شود از تمسک به دو قراءت (مثلاً) از آن جایی که تواتر قرائت مسلم نیست، نمی شود ملتزم شد که هریک از قرائت سبعة نازل از حق تعالی است به قلب حضرت ختمی مرتبت و در صورت وجود اختلاف در ظهور عمل به یکی از قرائت (چون آنچه که واقعاً کلام حق تعالی است محرز و مسلم نمی باشد)، عمل به چیزی است که ما علم به قرآن بودن آن نداریم.

و در صورتی که اختلاف بین دو قراءت موجب اختلاف در ظهور آیه نشود، در این صورت عمل به آن جایز است؛ چون حجیت ظواهر مسلم شد و فرض آن است که علم به قرآن بودن آن حاصل است. بنا بر جواز استدلال به قراءت به اعتبار آن که قرائت است، در صورت تعارض بین دو قراءت احکام خبر واحد در این مقام جاری است (کما ذهب الیه بعض العامة وقالوا انها كأخبار الأحاد. آیا اثبات کتاب مثل سنت به خبر واحد ممکن است؟) یا آن که در صورت تعارض قرائت رجوع به مرجحات سندیه، بی وجه است واحکام مربوط به

←

«فهذا هو الذى يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القرآن، كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافى عدم علمية صدورها عن النبى و وقوع الزيادة والنقصان فيه والإذعان بذلك والسكوت عما سواه، اوفق بطريقة الاحتياط».

بحث و تحقيق

يکى از مباحثى که بنا شد به مناسبت رساله متشابهات القرآن و پيرامون توضيح کلمات شيخ طوسى در آن بحث کامل شود، مسأله متشابهات در قرآن و حديث است «هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محکمات و اخر متشابهات»^۱.

ابن حبيب نيشابورى (بنا به نقل ملاجلال سيوطى) در اين مسأله سه قول نقل کرده است، يکى آن که جميع آيات قرآنيه محکم است «كتاب احکمت آياته ثم فصلت».

قول ديگر آن که جميع آيات قرآنيه متشابه است «كتاباً متشابهاً مثنائى ...»، قول سوم آن است که بعضى از آيات قرآنيه محکم و بعضى متشابه است^۲. حق آن است که بين اين قول اخير که به

→

دو خبر متعارض جارى مى شود که در صورت رجحان يکى از دو سند به دليل راجح اخذ شود و در صورت تعارض هر دو ساقط شوند، يا آن که احکام راجع به اخبار متعارضه شامل قرآت متعارض نمى شود و المرجع فى القرأتين المتعارضتين تساقط است و رجوع به دليل ديگر يا رجوع به اصل مى شود، بناءً على الطريقية فى حجية الامارات و اما بنا بر سببيت و موضوعيت اصل تخير است، كما صرح به صاحب الكفايه (ط نجف، ۱۳۷۲ هـ. ق، ص ۹۱، ۹۲).

برخى گويند: چون قرآت کننده (که قرآت آن به ما رسیده است) به منزله راوى قرآن است، آیا در صورت اختلاف دو قرآت که مدلول اين دو متعارض باشند، قاعده تعارض بين دو روايت در اين مقام جارى است يا نه؟ قرآت منقول از قرآء از دو حال خارج نيست و دو صورت در آن مفروض است: يکى آن که اين قرآت توسط قرآء نظير منقول به اخبار آحاد به ما رسیده است، نظير ساير اخبار آحادى که داراى معانى و مفهوم واحد و يا داراى مفاهيم مختلفند و يا آن که قرآت مختلف ناشى از اجتهاد شخصى قرآء است و اين دو احتمال مانع از آن است که ما اين قرآت را به منزله روايات منقوله فرض نماييم، روى اين ميزان مشکل است که در احکام شرعى به آنها استدلال کنيم.

۱. كتاب الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ط بولاق ۱۳۰۶ هـ. ق، ص ۱، ۲، ۳، ۴، ۵.

۲. ما در مباحث قبل بيان کرديم که ممکن است برخى از آيات نه محکم باشد و نه متشابه. برخى گفته اند: الآية لاتدل على الحصر ... اذ ليس فيها شيء من طرقه.

←

مقدمه مصحح □ ۱۰۳

طور قضیه مهمله از آیه استفاده می شود، بین دو آیه مورد استدلال قائلان به محکم بودن جميع آیات و تشابه جميع آیات منافات نمی باشد، چون مراد از آیه «كتاب احکمت آیاته ...» اتقان وعدم تطرق نقص واختلاف در آیات قرآنی و مستفاد از آیه «کتاباً متشابهاً ...» تشابه آیات نسبت به یکدیگر است، از حیث اتقان و احکام و اعجاز و اشتغال بر حقایق و معارف و اشتغال جميع آیات بر بطن و مطلع وحد و هکذا

بیان وجوه فرق بین محکم و متشابه

کلمات قدما در تعیین مراد از محکم و متشابه مختلف است، بعضی از ناظران در علوم قرآن گفته اند: «المحکم ماعرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأویل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، کقیام الساعة وخروج الدجال و الحروف المقطعة فی أوائل السور» .

برخی گفته اند: «المحکم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه» .

بعضی دیگر گفته اند: «المحکم ما لا یحتمل من التأویل الا وجهاً واحداً، والمتشابه ما یحتمل اوجهاً ...» .

و نیز جمعی گفته اند: «المحکم ما کان معقول المعنی والمتشابه بخلافه، کاعداد الصلوة واختصاص الصیام بر رمضان دون شعبان»^۱ .

وقیل: المحکم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا یستقل بنفسه الا بردهً الى غیره .

بعضی دیگر از اهل تفسیر و حدیث گفته اند: المحکم ما لم یکرر الفاظه ومقابله المتشابه .

کما این که برخی دیگر گفته اند: المحکم الفرائض^۲ والوعد والوعید والمتشابه القصص والأمثال .

→

شیخ در مقدمه تبیان گوید: «وصفه بانه محکم کله، المراد به انه یحیی لا یطرق علیه الفساد والتناقض والاختلاف والتباين والتعارض ... ووصفه بانه متشابه انه یشبه بعضه بعضاً فی باب الاحکام الذی اشرنا ... ووصفه بان بعضه محکم وبعضه متشابه ما اشرنا الیه من ان بعضه ما یفهم المراد بظاهره، فیسمی محکماً وبعضه ما یشبه المراد منه بغیره وان کان علی المراد والحق منه دلیل فلاتناقض فی ذلك بحال ...» .

۱. فی الاتقان: قاله الماوردی. (جزء دوم، ص ۲، ۳، ۴) .

۲. اغلب تعاریف وارده در این قبیل از موارد، جامع و مانع نیست و روی جهات و اعتبارات قابل اختلاف است و اکثر این تعاریف به یکدیگر برمی گردد، مثلاً الفاظ و کلمات حاکی از اوامر و نواهی و به طور کلی احکام مربوط ←

۱۰۴ □ سه رساله فلسفی

وقیل: المحکم ماناویله تنزیله والمتشابه مقابله و اخرج ابن ابی حاتم من طریق علی بن ابی طلحة عن ابن عباس قال: «المحکمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما یؤمن به و یعمل به والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله واقسامه وما یؤمن به ولا یعمل به».

از مجاهد نقل شده است: «المحکمات مافیہ الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه یصدق بعضه بعضاً ...».

در برخی از کتب تفاسیر این بحث مطرح شده است که آیا علم به متشابهات ممکن الحصول است یا آن که فقط حق تعالی به آن علم دارد^۱، منشأ این دو قول اختلاف عقیده در مقام فهم آیه شریفه «وما یعلم تاویله إلا الله والراسخون فی العلم» می باشد.

و نیز این مسأله باید مورد بحث واقع شود که متشابهات از آیات دارای اقسام متعدّدند و تشابه از جهات مختلف، عارض آیات می شود و متشابه علی الإطلاق به معنای غیر مفهوم به طور مطلق وجود ندارد و معانی آیات به اعتبار تنزل در کسوت الفاظ حاکی از علم ربوبی، نسبت به

→

به عبادات و معاملات و کلیه الفاظ مستعمل در محاورات عرفی که شارع نیز بر همان طریق مشی نموده است، محکم و غیر متشابهند و تأویل در ظواهر کتاب و سنت با ظواهر مربوط به احکام شرعی و به عبارت واضحتر در فروع احکام، مطلقاً جائز نیست. باطنیه از آن جهت در ورطه گمراهی و هلاک واضح قرار گرفته اند که در فروع تأویل نمایند و تأویل در فروع احکام، اکثر احکام الهیه را به طور کلی بی اثر می نماید.

۱. محققان از علمای شیعه و اهل تحصیل از عرفا و متألّهان معتقدند که علم به متشابهات ممکن الحصول است و راسخان در علم (اهل عصمت و طهارت) به متشابهات عالمند و حق آن است که محکم و متشابه از امور نسبیّه اند؛ ممکن است آیه ای از آیات نزد برخی از محکّمات و نسبت به بعضی متشابه باشد و نیز ممکن است کلیه آیات قرآنیّه نزد جمعی از متغمران در جهل و عصیان، متشابه و جمیع آیات نسبت به کُلّ از اهل ولایت و حکمت محکم باشد. کما سیأتی تحقیق هذا ان شاء الله تعالی.

و اخباری از طرق خاصه نقل شده است که عترت (اهل بیت عصمت و طهارت) راسخان در علم قرآنند و به متشابهات از آیات قرآنیّه عالمند. سرّ این مطلب آن است که مقام و مرتبه آنان مطلع کلام الهی است و به جمیع مراتب قرآن از ظهّر و بطن و حدّ احاطه دارند و علم آنان علم کسبی حاصل از معلم بشری نیست، بلکه علم آنان لدنّی و مفاض از احدیت وجود است و به اعتباری همین کلمات قرآنیّه را از قائل آن استماع می نمایند. در این مقام مطلبی است که فهم آن خالی از غموض نیست و درک کامل آن از مواهب خاصه حق است.

مقدمه مصحح □ ۱۰۵

ناظران در آیات الهیه متشابه می شوند و ما در این مقدمه بیان می کنیم که محکم و متشابه در کتاب تکوینی حق نیز وجود دارند و بین کتاب تکوینی (اعم از آفاقی و انفسی) و کتاب تدوینی از محکّمات و متشابهات، مناسبات تامه وجود دارد؛ کما نذکره مفصلاً ان شاء الله تعالی و تبارک. سیوطی گفته است: «منشاهما الاختلاف فی قوله: والراسخون فی العلم هل هو معطوف و«یقولون» حال او مبتداً خبره «یقولون» والواو للإستئناف وعلى الاول طائفة یسیره منهم مجاهد»^۱.

از ابن عباس اصحاب حدیث نقل کرده اند که فرموده است: «انا من یعلم تاویله^۲». از مجاهد نیز نقل کرده اند که در معنای «الراسخون فی العلم» گفته است: یعلمون تاویله و یقولون آمنّا به. وعن الضحاک: الراسخون فی العلم یعلمون تاویله، لولم یعلموا تاویله لم یعلموا ناسخه من منسوخه ولا حرامه عن حلاله ولا محکمه من متشابهه. برخی از مفسران و متکلمان عامه گفته اند: «یبعد ان یخاطب الله عباده بما لا سبیل لاحد من الخلق الی معرفته»^۳.

از ائمه اهل بیت روایات کثیره ای دلالت دارد بر این که علم به متشابهات، از مختصات آن بزرگواران است و نزد محققان از عرفای اسلامی و اعظم از دانشمندان شیعه علم تأویل از خصایص صاحبان ولایت کلیه - اهل بیت عصمت و طهارت - خصوصاً باب مدینه علم نبوت، علی السلام است و به لحاظ دانایی آنها به تأویل و اطلاع آنان از بطون و حقایق قرآن حضرت ختمی مرتبت فرموده است: «انی تارک فیکم الثقلین ...» این حدیث را عامّه و خاصه نقل کرده اند. جمع کثیری از اهل سنت معتقدند که علم به متشابهات، برای احدی حاصل نمی باشد؛ چون علم به تأویل آن اختصاص به حق تعالی دارد و راسخان در علم به متشابهات علم ندارند و به آن ایمان آورده اند^۴.

۱. الاتقان، جلد دوم، چاپ قاهره، ص ۳، ۴، ۵.

۲. علمای خاصه در تفاسیر و محدثان از طایفه ناجیه شیعه - کثرهم الله تعالی - در کتب خود نقل کرده اند.

۳. شیخ بارع کامل، حجّت فرقه ناجیه ابوجعفر طوسی - رضی الله عنه - در مقدمه تبیان یک قسم از متشابهات را به «ما اختص الله تعالی بالعلم به، فلا یجوز لاحد تکلف القول فیهِ، ولا تعاطی معرفته، وذلك مثل قوله: «یسئلونک

از ابن عباس نقل شده است: «انه كان يقرأ: وما يعلم تاويله الا الله، ويقولون الراسخون في العلم أمناً به»، جمع كثیری همین خبر را دلیل گرفته اند بر این که -واو- در آیه شریفه «وما يعلم تاويله ...» از برای استیناف آورده شده است «وان هذه الرواية وان لم تثبت بها القراءة، فاقبل درجتها ان تكون خبراً باسناد صحيح الى ترجمان القرآن، فيقدم كلامه في ذلك على من دونه ...».

ما در مباحث بعد بیان خواهیم کرد که ترجمان قرآن در درجه اول امیر مؤمنان علی عليه السلام است و ابن عباس بنا به تصریح علمای عامه، در علم قرآن شاگرد اوست و خود تصریح نموده است

→

عن الساعة أيان مرساها، قل: انما علمها عند ربی، لا یجلیها لوقتھا الا هو ... معرفتی نموده اند و علم به این قسم از تشابهات را مختص به حق دانسته اند، ولی همانطوری که قبلاً بیان شد علم به بقیه اقسام متشابه امکان دارد^(۱)، بنا بر مسلک امامیه این معنا مسلم و اظهر من الشمس است که راسخان در علم همان کسانی هستند که حضرت رسول در شأن آنان فرمود: «انی مخلف فیکم الثقلین، ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا، کتاب الله وعترتی اهل بیتی، وانهما لن یفترقا، حتی یردا علی الحوض»؛ این روایت را علمای عامه به طرق متعدد نقل کرده اند و برخی از عامه گفته اند: «هذه الرواية لا يمكن ان یدفعها احد» و بعضی دیگر از آنها گفته اند این روایت دلالت دارد بر لزوم وجود یکی از افراد عترت الی یوم القیامه؛ مع ذلك معاصران ما از اهل سنت از نقل این قبیل روایات که به اعتبار آنها قدمای از آنها تصریح کرده اند، خودداری می کنند «وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم یظلمون».

(۱) اما مسأله ساعت و کیفیت علم به قیامت و روز محشر، این خود از مسائل مهمه است و متوقف است بر بیان معانی ساعت و موارد اطلاقات آن چون قیامت بعد از طی دوران زمان و مکان قائم می شود و بساط سماوات و اراض هنگام قیام قیامت برچیده می شود، اما علم حضرت ختمی مرتبت و باب مدینه علم او علی عليه السلام به قیامت، باید دانست که به وجود حقیقت محمدیه و خاتم ولایت مطلقه او قیامت قائم می شود و ما برای آن که بحث مبسوط نشود، به نحوی که منافات با وضع این مقدمه داشته باشد، به نحو اشاره و رمز و ... می گویم:

همانطوری که حقیقت محمدیه و بالتبع اولیای کاملین و ابواب مدینه علم و بالجمله کُمُل از ورثه او، واسطه در تسطیر و ترقیم نقوش ممکنات در لوح وجودند. همین طور به حکم النهایات هی الرجوع الی البدایات، حقیقت محمدیه واسطه رجوع اشیاء به حق و وجود او مبدأ هدایت تکوینی و تشریعی است، لذا ورد: بکم (اهل بیت) بدأ الله و بکم یختم؛ و لذا قامت قیامتهم فی هذه النشأة والی هذا اشار علی عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً» و از آن جایی که قبل از طی بساط کون و مکان، قیامت آنان قائم است و در عین احدیت ظاهری فناء در حق و بقاء به او برای آن بزرگواران (بلکه فناء عن الفنائین و صحو بعد المحو و تمکین بعد از تلوین) حاصل شده است، به واسطه رجوع آنان به احدیت، وجود قیامت قائم می شود، الی هذا اشار المولوی:

صد قیامت خود از او گشته عیان

زاده ثانی است احمد در جهان

دیدن هر چیز را شرط است این

رو قیامت شو قیامت را به بین

مقدمه مصحح □ ۱۰۷

که «ما اخذت فی تفسیر القرآن، فعن علی بن ابی طالب».

روایاتی که عامه نقل نموده اند برای اثبات این معنا که راسخان در علم، علم به تشابهات ندارند و فقط به آن ایمان دارند، علاوه بر این که مخالف احادیث وارد از طرق اهل عصمت و طهارت است (و این نزد ما مسلم است که اگر روایاتی از طرق اهل بیت وارد شود و این روایات متواتر باشد، از روایات وارد از غیر اهل بیت وحی و عصمت اعراض می شود)، برخی از حیث سند ضعیف و بعضی دلالت بر مقصود ندارد و مضامین بعضی مبهم و مضطرب است. مثلاً از عایشه نقل کرده اند «قالت: کان رسولهم فی العلم ان آمنوا بمتشابهه ولا یعلمونه» بر هر مؤمن به حقانیت محمد ﷺ و قرآن به تشابهات ایمان دارد و معتقد است که از خداوند نازل شده است، چون انکار آیات قرآنی اگرچه تشابهات باشد، با علم به این که آیه نازل از جانب حق است، معنا ندارد.

اما عدم جواز اخذ به تشابهات در مقام عمل و ایمان به آن و وجوب عمل به محکومات، محتاج به دلیل نیست و این نیز مسلم است که آیات تشابهات آن قسم از آیاتی محسوب می شود که ارتباط به مقام عمل پیدا نمی کند، چون در برخی از روایات تصریح شده است که «المحکمات مافیة الحلال والحرام ... والمحکمات هی اوامره وزواجره» مگر آن که در تشابهات تعمیم قائل شویم؛ در این صورت مفهوم متشابه نیز معنای معلوم و معین نخواهد بود و لفظ متشابه نیز به حسب دلالت بر مصادیق متشابه، متشابه خواهد بود.

اما روایت منقول در کتب اهل سنت راجع به منع عمر از سؤال از تشابهات (رجل جاء فی المدینه فجعل یسئل عن متشابه القرآن ... فارسل الیه عمر ... فضربه حتی دمی راسه)، معلوم نیست این شخص از چه قسم از انواع متشابه سؤال نموده است؛ به هر حال باید خلیفه جواب او را می داد، نه آن که سر او را می شکست؛ این روایت را می توان از سلسله روایاتی دانست که محققان خاصه از مطاعن خلیفه دوم شمرده اند.^۱

۱. این معنا نیز مسلم است که برخی از تشابهات بعد از عرض به محکومات، جزء محکومات محسوب می شود و از ابهام خارج می گردد. تشابهات از آیات مربوط به صفات و افعال حق نیز دارای اقسام واحکامی است که بیان خواهد شد و قول قائلان به منع رجوع به تشابهات و عدم جواز غور در آن و بالأخره وجوب ایمان به تشابهات ←

و این نیز باید معلوم شود که اتباع و پیروی از متشابهات، غیر از غور در معانی آیات متشابه و عرض متشابهات به محکمت و یا رجوع به راسخان در علم جهت رفع ابهام و اجمال و تشابه از آیات بینات قرآنی می باشد.

ما بیان خواهیم نمود که جمیع آیات قرآنی به حسب ذات از باب آن که نازل از حکیم علی الإطلاق و کلام الهی است، محکم و لاریب فیها است؛ تشابه و اجمال و ابهام بالعرض و به حسب حالات ناظران به آیات بینات و عدم ادراک قاصران، عارض بر آیات می شود.

برخی از عامه گفته اند: المراد بالمحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه، لان اللفظ الذي يقبل معنى، اما ان يحتمل غيره اولاً؟ والثاني النص والاول اما ان تكون دلالة على ذلك الغير ارجح اولاً؟ والاول هو الظاهر. والثاني اما ان يكون مساويه اولاً؟ والاول هو المجهول والثاني المؤول. فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم. والمشارك بين المجهول والمؤول هو المتشابه.

ويؤيد هذا التقسيم انه تعالى اوقع المحكم مقابلاً للمتشابه. قالوا: فالواجب ان يفسر المحكم بما يقابله ويعضد ذلك اسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم، لانه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بان قال «منه آيات محكمات واخر متشابهات» و اراد ان يضيف الى كل منهما ماشاء؛ فقال اولاً فاماً الذين في قلوبهم زيغ ... الى ان قال والراسخون في العلم يقولون آمنا به وكان يمكن ان يقال واما الذين في قلوبهم استقامة، فيتبعون المحكم ولكنه وضع موضع ذلك والراسخون في العلم، لإتيان لفظ الرسوخ لانه لا يحصل الا بعد الثبوت العام والاجتهاد البليغ؛ فاذا استقام القلب على طرق الإرشاد، رسخ القدم في العلم افصح صاحبه النطق بالقول الحق وكفى بدعاء الراسخين في العلم «ربنا لاترغ

→

بدون تفكر در این آیات، قول سخفی است و در نزد اهل تحقیق از اباطیل و اوهام به شمار می رود. جمع کثیری از عامه، عالی ترین آیات وارده در توحید و صفات و افعال را که متضمن مطالبی تحقیقی و دقیق در معرفت است، متشابه دانسته اند و به واسطه غوطه ور شدن آنها در جهل و اوهام از نیل به معرفت حق که علت غایی عبادت، بلکه غرض اصلی از خلقت است، محروم شده اند و عجب تر آن که قائل به تجسیم شده اند و حق تعالی را مثل اجسام مستتیره قابل رؤیت می دانند و جم غفیری از آنان در مبحث صفات قائل به حدوث شده اند و برخی اوصاف اجسام و مواد را برای مبدأ وجود که منزّه از صفات امکانی است، ثابت دانسته اند و عطلوا العقول عن معرفة ذاته وصفاته، بل قالوا بوجود امساك الفيض والتعطيل و ...

مقدمه مصحح □ ۱۰۹

قلوبنا بعد اذ هديتنا ...» شاهدأ على ان الراسخون فى العلم مقابل لقوله والذين فى قلوبهم زيغ ... وفيه اشارة الى ان الوقف على قوله : الاالله تام والى ان علم بعض المتشابه مختص بالله تعالى و انّ من حاول معرفته هو الذى اشار اليه فى الحديث بقوله : فاحذرهم .

وقال بعضهم : العقل مبتلى باعتقاد حقية التشابه كابتلاء البدن باداء العباداة ، كالحكيم اذا صنف كتاباً اجمل فيه احياناً ليكون موضع خضوع المتعلم لاستاذة وكالمملك يتخذ علامة يمتاز بها من يطلعه على سره^۱.

برخی از مفسران و اهل حديث متشابهات را بر دو قسم تقسيم نموده اند كه يك قسم از آن به هيچ وجهی از وجوه از تشابه خارج نمی شود و به هيچ اعتبار معنای آن شناخته نمی شود .
قسم ديگر از متشابهات بعد از رد به محكمات ، از تشابه و اجمال و ابهام خارج می شود .
قسم اول از اين دو قسم چیزی است كه مورد و مصداقِ قوله حق تعالى است كه فرمود : الذين فى قلوبهم زيغ ، از متشابهات تبعيت نموده و حق را به باطل آميخته و موجب ضلالت می شوند و خود و غير خود را در مهلكه می اندازند^۲.

فى الاتقان ، قال ابن الحصار : قسم الله آيات القرآن الى محكم ومتشابه واخبر عن المحكمات انها ام الكتاب ، لان اليها ترد المتشابهات وهى التى تعتمد فى فهم مراد الله من خلقه فى كل ماتعبدهم به من معرفته و تصديق رسله وامثال اوامره واجتناب نواهيه ، وبهذا الاعتبار كانت امهات ؛ ثم اخبر عن الذين فى قلوبهم زيغ انهم هم الذين يتبعون ماتشابه منه ، ومعنى ذلك : ان من لم يكن على يقين من المحكمات ، وفى قلبه شك واسترابة ، كانت راحته فى تتبع المشكلات المتشابهات^۳.

نقل و تحقيق

ما برای تمهید مقدمات جهت تحقيق در مشكلات رساله متشابهات ، ناچاریم از ذكر

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

۲ . رجوع شود به مفردات قرآن ، راغب اصفهانی .

۳ . الاتقان ، جلد دوم ، ص ۵ .

پاره ای اقوال و نقل کلمات اهل فن از قدما و متأخران.

راغب اصفهانی گوید: الآيات عند اعتبار بعضها ببعض، ثلاثة اضرب: محکم على الإطلاق، متشابه على الإطلاق، ومحکم من وجه ومتشابه من وجه.

والتشابه بالجملة ثلاثة اضرب: متشابه من جهة اللفظ فقط، ومن جهة المعنى فقط ومن جهتهما، فالاول ضربان، احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو-الأب- و (يزفون) او الاشتراك ك: اليد-اليمين- وثانيهما يرجع الى جملة الكلام المركب، وذلك ثلاثة اضرب: ضرب لاختصار الكلام، نحو وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى، فانكحوا ما طاب لكم ... وضرب لبسطه نحو ليس كمثله شيء، لأنه لو قيل: ليس مثله شيء، كان اظهر للسامع، وضرب لنظم الكلام نحو: انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً^۱.

والتشابه من جهة المعنى، اوصاف الله تعالى و اوصاف القيامة؛ فان تلك الاوصاف لاتصور لنا، اذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة مالم نحسه، اوليس من جنسه^۲.

این جماعت از تصور مفاهیم و معانی و اوصافی که از شوون وجود، بلکه عین هستی در جمیع مراتب وجودیه اند، عاجزند و به واسطه عدم غور در الهیات و ربوبیات و غور در علوم ابتدایی و ممارست در مباحث الفاظ، از درک معارف بی پایان قرآن مجید محرومند و به واسطه اعراض از اهل عصمت و طهارت عالمان به تأویل، همیشه در عقاید راه افراط و تفریط پیموده اند و ضلوا و اضلوا و قعوا فیما و قعوا:

چشم باز و گوش باز و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا
والتشابه من جهتهما خمسة اضرب: الاول من جهة الكمیة كالعموم والخصوص نحو:

۱. مفسران در تفسیر این آیه از مجاهد و عکرمه نقل کرده اند: هذا من التقديم والتأخير (انزل على عبده الكتاب قيماً و...).

۲. بحث ما با اشاعره و معتزله و اتباع این دو فرقه در این قسم از تشابهات است که به تحقیق آن می پردازیم و محقق مؤلف صدرالحکما و دیگر از اهل معرفت و حکمت متعرض این قبیل از مباحث تشابهات شده اند. مؤلف علامه در تفسیر آیه الكرسي و بیان حقیقت کرسی به تحقیق در معنای تشابهات از کتاب و سنت پرداخته است.

مقدمه مصحح □ ۱۱۱

اقتلوا المشركين، والثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو: فانكحوا ما طاب لكم ... والثالث من جهة الزمان كالنسخ والمنسوخ ... والرابع من جهة المكان والامور التي نزلت فيها نحو وليس البر ان تاتوا البيوت من ظهورها، انما النسيء زيادة في الكفر؛ فان من لا يعرف عاداتهم في الجاهلية يتعذر عليه تفسير هذه الآية، والخامس من جهة الشروط التي يصح بها الفعل ويفسد، كشروط الصلوة والنكاح.

به عقیده راغب و جمعی دیگر، متشابهات از این چند قسم خارج نیستند و آنچه که مفسران در تفسیر متشابه گفته اند، در این تقسیم داخل است؛ بعد از بیان آنچه که ذکر شد، گفته است: *

برخی از متشابهات مورد معرفت واقع نمی شوند و راهی برای وقوف به آنها نیست و علم به یک قسم دیگر از متشابهات حاصل می شود، مثل الفاظ غریبه و الأحكام المغلقة و قسم دیگر متردد بین دو امر است؛ راسخان در علم به آن علم دارند و بر غیر راسخان مخفی است و این که رسول اکرم در حق ابن عباس گفته است: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، راجع به این قسم از متشابهات است (محققان از اهل حدیث از فرقه امامیه و برخی از عرفای متأله از عامه، علی السلام را مورد این دعا دانسته اند و حق هم همین است، باب مدینه علم او و وصی و جانشین او اعلم و اعرف از هر کس به کتاب خداست و عنده علم الكتاب)، بنابراین وقف و وصل در آیه شریفه «وما يعلم تأويله إلا الله و ...» جائز است، و ان لكل واحد منهما وجهاً حسبما دل عليه التفصيل المتقدم.

تحقیق

مفسران به خصوص قدمای از مفسران عامه، کثیری از آیات قرآنی را که مشتمل است بر معارف حقیقه و شناسایی مبدأ وجود و صفات ثبوتی حق اول و از نفایس معارف حقیقی به شمار می روند، از متشابهات شمرده اند؛ در حالتی که بنا بر اصول و قواعدی که از اهل عصمت و طهارت و عالمان به تأویل و راسخان در علم و ابواب مدینه علم پیغمبر - علیه و علیهم السلام والتحية - به ما رسیده است، هیچ یک از آیات صفات و آیات ملحق به صفات متشابه نیستند

و دارای معانی عالی‌ه اند و قرآن کریم متضمن عالی‌ترین تحقیقات در ربویات است، از معرفت ذات و صفات و اسماء و علم به آخرت و مراتب و درجات آن و علی‌التحقیق به یک معنا، فواتح سور قرآنی و برخی از آیات که نسخ و عدم نسخ آن مورد اختلاف است؛ اما آنچه را که برخی از عامه از متشابهات آیات قرآنی و روایات وارد از حضرت رسول که به حسب الفاظ، مشابه این آیاتند دانسته‌اند، از قرار زیر است:

وفی الاتقان: «ومن المتشابهان آیات الصفات ومنها فواتح السور ...».

برخی از قدما و متأخران در آیات صفات و کیفیت تشابه این آیات، رساله و کتاب مستقل تألیف نموده‌اند و آیاتی از قبیل «الرحمن علی‌العرش استوی» و «کل شیء هالک الا وجهه و یبقی وجهه ربک ...» و «لتصنع علی عینی» و «یدالله فوق ایدیهم» و «السموات مطوَّیات بیمیته» را متشابه پنداشته‌اند.

چون مفسران و اخباریون و اهل حدیث از عامه، قدرت و توانایی غور در مباحث ربوبی را نداشته‌اند، در مقام تفسیر آیات مربوط به ربویات والهیات، مطالب موهوم به رشته تحریر درآورده‌اند و چون از فهم غوامض علم الهی موجود در قرآن و حقایق و دقائق مربوط به آغازشناسی و انجام شناسی - لطایف و حقایق مربوط به مبدأ و معاد - عاجز داشته‌اند، عملاً آنچه از قرآن کتابی که مشتمل است بر عالی‌ترین مطالب مربوط به مبدأ و معاد استفاده کرده‌اند، مطالبی است سطحی و معمولی. و گاهی مطالبی موهوم را که ساخته فکر غوطه‌ور در اوهام و خرافات آنان است به قرآن نسبت داده‌اند و در بسیاری از مطالب مرتبط به عقاید، اموری را به قرآن نسبت داده‌اند که خدا و رسول از آن موهومات می‌راهند. اگر کسی در اصول عقاید مدون در کتب کلامی سیر نماید و به مآخذ عامه - اهل سنت - در عقاید مراجعه نماید، تصدیق خواهد نمود که احتیاج به عترت از حیث اهمیت، در عرض احتیاج به قرآن قرار دارد و نیز اذعان می‌نماید که رجوع به قرآن مجید و اعراض از اهل عصمت و طهارت و راسخان در علوم قرآن، چه مفاسدی را در برداشته است. به هر حال جمهور اهل سنت و محدثان از عامه، در آیات متشابه گفته‌اند: «یجب الایمان بها و تفویض معناها المراد منها الی الله و لافسرها، مع تنزیها له عن حقیقتها».

مقدمه مصحح □ ۱۱۳

در آیه شریفه «الرحمن على العرش استوى» از عایشه^۱ نقل نموده اند «الكيف غير معقول

۱. وفي كلام بعضهم في تفسير قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى «الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والاقرار به من الايمان والوجود به كفر». وعن مالك: والسؤال عنه بدعة. واخرج البيهقي عنه (اي مالك) انه قال: «هو كما وصف نفسه ولا يقال: كيف وكيف عنه مرفوع».

ترمذی در حدیث رویت (رویت حق تعالی در آخرت) گفته است: «المذهب فی هذا (یعنی در مبحث رویت) عند اهل العلم من الائمة، مثل سفیان الثوری ومالك وابن المبارك وابن عیینة وکیع وغيرهم انهم قالوا: نروی هذه الاحادیث كما جاءت ونؤمن بها، ولا يقال: كيف، ولا نفسر، ولا نتوهم».

برخی دیگر از اهل سنت وجماعت وجمعی از محدثان دیگر از طایفه شیعه گفته اند: احادیث صفات و رویت را باید تأویل نمود به معانی و جهاتی که منافات با تقدس و تنزه حق اول نداشته باشد.

به عبارت دیگر: این جماعت در باب صفات حق، آیات و اخبار موهم تشبیه و تجسیم را تأویل می نمایند و مفاد آنها را حمل می نمایند به معانی که لایق حضرت باری باشد، به نحوی که منافات با تقدس و تنزه حق نداشته باشند.

قالوا: انا نؤولها على مايلق بجلاله تعالى، وهذا مذهب الخلف وكان امام الحرمين يذهب اليه، ثم رجع عنه. فقال في الرسالة النظامية: الذي نرتضيه ديناً وندين الله به عقداً اتباع سلف الامة، فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها.

برخی دیگر از همین به اصطلاح علمای امت تصریح کرده اند که: على هذه الطريقة مضى صدر الامة وساداتها وایاها اختار ائمة الفقهاء و... آنهايي که به تأویل معتقدند و اهل تنزیه صرفند گفته اند: منشأ اختلاف بین فریقین (اشاعره و معتزله یعنی مشبه و منزّه) آن است که آیا جائز است در قرآن چیزی موجود باشد که معنای آن

مخفی باشد و کسی به آن عالم نشود؛ یا آن که راسخان در علم، عالم به متشابهات و مشکلات آیات قرآنی اند؟ برخی عقیده دارند که تأویل اگر از لسان و اصطلاحات موجود در زبان عرب (لابد الفاظ و کلمات و حروف که معانی و مفاهیم مختلف را به وسیله آن القاء می نمایند) دور نباشد و متداول باشد در السنه اعراب، انکار نمی شود و اگر هم تأویل دور باشد و مستبعد، باید توقف نمود و با مراعات تنزیه حق از جهات خلقی و لوازم امکانی به آن ایمان آورد. (لابد مراد آن است که به جهاتی حمل می شود که موجب تشبیه و اتصاف حق به صفات امکانی نگردد).

و اگر الفاظ موجود در قرآن دلالت نماید بر معانی ظاهر و مفهوم، از تخطاب عرب، یعنی لفظی که در معانی ظهور داشته باشد که عرب در مقام محاوره الفاظ را در این معانی استعمال نمایند، باید حمل بر معانی نمود که لایق جناب کبریایی حق باشد.

به هر حال این جماعت جمیع آیات صفات را به معانی و مفاهیمی که منافات با مقام واجب نداشته باشد حمل نموده اند، بعضی از اشاعره که آشنا به قواعد علم کلام و حکمت بوده اند همین مسلک را اختیار کرده اند؛ از جمله فخرالدین خطیب رازی که گفته است: «جميع الاعراض النفسانية اعنى الرحمة والفرح والسرور والغضب

والاستواء غیر مجهول والاقرار به من الایمان والجحود به کفر».

برخی از عامه در آیات صفات گفته اند: «اتفق الفقهاء کلهم من المشرق الى المغرب علی الایمان بالصفات من غیر تفسیر ولا تشبیه».

به عقیده این جماعت در اوراد و اذکار و ادعیه مشتمل بر صفات الهیه و در مقام اقامه نماز و سایر امور عبادی، ما الفاظی را جاری به لسان خود می نماییم، بدون آن که از آن الفاظ معنایی را بفهمیم و آنچه که ادا می کنیم، اکثراً غیر لقلقه لسان چیز دیگری نیست، نعوذ باللّه من التفوه بهذه الاقوال.

→ والحیاء والمکر والاستهزاء، لها اوائل ولها غایات، مثاله الغضب، فان اوله غلیان دم القلب وغایته ارادة ایصال الضرر الى الغضوب علیه، فللفظ الغضب فی حق الله لایحمل علی اوله الذی هو غلیان دم القلب، بل علی غرضه الذی هو ارادة الاضرار ... فللفظ الحیاء فی حق الله - مثلاً - یحمل علی ترکه الفعل لا انکسار النفس ...».

این مسلک قابل توجه نیست، چون لفظ و کلمه ای که دارای موضوع له خاص است، حمل بر معنایی نموده اند و بر مصداقی اطلاق کرده اند که بر آن دلالت ندارد، نه به نحو مجاز و نه به نحو حقیقت. و سیاتی تحقیق الحق و بیان ماهو المرصی عند المحققین و خواهیم گفت که این قبیل از اوصاف، مضاف به مرتبه جمع وجود و مقام احدیت حق نمی باشند، بلکه این الفاظ به مقام فرق وجود و مرتبه تفصیل حقیقت هستی اضافه می شوند که نه به تأویل حاجت است و نه به تنزیه و مذهب اهل عصمت و طهارت جمع بین تشبیه و تنزیه است.

و حق تعالی دارای مراتب و شؤون مختلف از جمع و فرق و مقام قرآن و فرقان و مرتبه جمع و اجمال و تفصیل است و به همین معنا محمول است آنچه از اهل بیت طهارت مأثور است که «لا جبر ولا تفویض، بل امر بین الامرین»، حقیقت حق به حسب مقام ذات و مرتبه کثر مخفی و غیب وجود و مقام استهلاك و فنا صفات و اسماء، متعین به هیچ تعینی نمی باشد و به حسب مقام فرق، وجود اضافه این قبیل از اوصاف - بدل علی کماله و اکملیه، لأنها آیات قدرته و شواهد سعته و مقام حقیقتة الإطلاقیة - چه آن که اصل حقیقت وجود جمیع جهات وجودی را استیعاب نموده؛ به عبارت دیگر: اثبات این اوصاف بر حق تعالی و نفی آنها از حق تعالی دلالت بر کمال و سعه وجودی حق دارد، چه آن که اضافه این اوصاف دلیل بر سعه وجود و احاطه تامه قدرت او و مراتب الوهیت اوست که «فی السماء اله و فی الارض اله».

عدم اضافه این صفات دلالت دارد بر استغنائی ذاتی و نزاهت تامه حق از اوصاف موجب نقص.

مسأله بداء و اطلاق فرج و سرور و غضب و نیز اضافه اوصافی نظیر تردد و ... به نحو حقیقت بدون تأویل بر حق اول اطلاق می شود و کلیه آیات صفات بنابر این مقدمه - بنابر مسلک اهل توحید - از محکّمات آیات به شمار می روند.

مقدمه مصحح □ ۱۱۵

قدمای از عامه آیات مشتمل بر الفاظ نفس، وجه، عین، ید و ساق را از متشابهات می دانند.

«تعلم مافی نفسی ولاعلم مافی نفسک»، «يحذركم الله نفسه»، «انما نطمعكم لوجه الله»، «اینما تولوا فثم وجه الله»، «يدالله فوق ايديهم»، «يوم يكشف عن ساق».

و نیز آیاتی نظیر: «علی مافطرت فی جنب الله» حتی آیاتی که مشعرا یا صریح در قرب حق نسبت به اشیاء است، چون از تعقل احاطه قیومیة حق و از نحوه تجلی و ظهور او در آیات آفاق و انفس و معیت قیومی او نسبت به حقایق وجودیه عاجزند و ندانسته اند که حقیقت احدی وجود با همه خلایق، معیت قیومیه دارد و نیز چون این غوطه و ران در او هام و قاطنان عالم ماده و منغمران در طبیعت، از قرب و بعد و معیت و فوق، قرب و بُعد زمانی و مکانی و از فوقیت فوقیت مکانی فهمیده اند و کوچکترین ارتقایی از برای افکار آنان به ملکوت اعلی حاصل نشده است، در این قبیل از الفاظ موجود در قرآن دچار تحیر شده اند؛ روایاتی که در مقام تفسیر آیات صفات از ائمه شیعه وارد شده است، متضمن معانی لطیفه ای است که اهل تحقیق و صاحبان ذوق را به حالت وجد می آورد، اعراض از طریقه اهل بیت که خداوند مسبب آن را لعنت نماید، برای امت اسلام گران تمام شد.

در بیان جمیع آیات صفات، روایاتی از اهل بیت نبوت وارد شده است که بدون مجامله و تعصب از حیث متانت و دقت، عالی ترین تحقیقات فلسفی و عرفانی در مقابل این روایات نمودی ندارد.

جمعی از مفسران از این جماعت - عامه - در تفسیر آیه «نحن اقرب الیه من جبل الورد» گفته اند: ای بالعلم، در حالتی که علم حق عین ذات اوست و جمیع اوصاف کمالیه زائد بر حقیقت احدی حق تعالی نمی باشند.

در تفسیر کریمه «وهو معکم اینما کتتم» و «هو الله فی السماوات والارض» و «هو الذی فی السماء إله و فی الارض إله» گفته اند: وهو معکم ای بعلم وهو المعبود فی السماوات والارض ویا: بعلم مافی السماوات والارض، در حالتی که از اهل عصمت و طهارت یعنی ائمه شیعه علیهم السلام حقایق و دقایق لطیفی در مقام تفسیر این قبیل از آیات نقل شده است.

بحث و تحقیق

محکم و متشابه از اوصاف کلام الهی است و در قرآن، آیات قرآنی به محکمت و متشابهات تقسیم شده است؛ ما در مباحث قبل به طور اختصار برخی از احکام محکم و متشابه را ذکر نمودیم و از جمله بیان نمودیم که چون محکم و متشابه دارای معانی متعدد است و قهراً مصادیق این دو نیز مختلف و متعدد می باشد، اصل آیه شریفه دال بر وجود محکمت و متشابهات در قرآن کریم نیز خود خالی از تشابه نیست.

و نیز بیان نمودیم که محکمت و به تبع آن متشابهات، دارای معانی متعدد است؛ لذا برخی اکثر آیات قرآنی را از متشابهات دانسته اند و جمعی جمیع آیاتی که مشتمل است بر ذات و صفات و افعال حق (از باب آن که حق تعالی منزّه از اوصاف خلق است و ذات و صفت و فعل او امکان ندارد مشابه ذات و صفات و افعال خلق باشد)، از متشابهات دانسته اند.

برخی از این جماعت جمیع الفاظی را که به حق و خلق هر دو نسبت داده شده است، مشترک لفظی می دانند و منکر اشتراك معنوی وجود و شؤون آن از اوصاف کمالیه نظیر علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و ... شده اند.

دامنه این بحث منجر می شود به تعطیل از معرفت ذات و صفت و افعال الهیه و انکار اصول اولیه متعارف بین اهل معرفت و حکمت، بنابر این که لفظ محکم و متشابه دارای معانی و مصادیق وسیع متعدد و مختلف باشد؛ اصل آیه شریفه «... منه آیات محکمت و ...» متشابه است.

و نیز گفتیم که این حصر، حصر حقیقی نیست؛ بلکه امکان دارد آیه ای نه محکم باشد و نه متشابه، به حسب معانی و اوصافی که برای محکمت و متشابهات بیان کرده اند.

و نیز باید توجه داشت که بنابر اصول و قواعد مقرر در کتب محققان از شیعه و متألهان از اتباع ائمه اثنا عشریه، مثل صدر المتألهین و اتباع او که در حکمت نظری و بحثی و فلسفه ذوقی راسخند و از اهل بیت وحی و تنزیل متابعت نموده اند، با حفظ قواعد مقرر و اصول متخذ از راسخان در علم قرآن جمیع آیات مربوط به ذات و اوصاف و افعال الهیه از محکمت محسوب می شوند.

بیان اقسام محکم و متشابه با تحقیق عرشی به لسان اهل توحید و معرفت

یکی از معانی محکم، ثابت و غیرمتغیر و باقی و دایم و متشابه به معنای متصرم و متزلزل خواهد بود. بنابراین آیات یا روایاتی که دلالت بر دوام و ثبات دایمی حکم و بقای آن الی یوم القیامه نمایند، از محکومات و آیات دال بر احکام غیر ثابت و قابل تغییر و تبدل از متشابهات به شمار می روند.

و اما محکومات و متشابهات در کتاب تکوین و عالم وجود، حقایق ملکوتی اعم از مجردات عالم ملکوت اعلی و مجردات برزخی در عالم آفاق و مدرکات کلی و ثابت و دایم در عالم عقل انسانی و قواعد لایتغیر حاکمی از دوام و ثبات در عالم انفس از محکومات کتاب تکوین به شمار می روند.

حقایق محکوم به فناء و فساد موجود در عالم ماده و صور حالت در هیولی و موجودات سیال و متحرک از متشابهات عالم وجودند و همچنین قواعد و قوانین متغیر به تغییر زمان و مکان از جمله متشابهات محسوب می شوند.^۱

دوم - از معانی محکم و متشابه:

محکم به معنای امری حتمی و قطعی و معلوم و متشابه به معنای مجهول و غیر محتوم نیز آمده است، آنچه از اسرار عالم وجود و رموز عالم طبیعت و ماده و آنچه از روابط و وابستگی های اجزای عالم وجود و نحوه تأثیر و تأثر مواد عالم از یکدیگر و آنچه از خواص و آثار حقایق عالم و آثار حاصل از ترکیب و تجزیه و تحلیل عناصر و مواد عالم کون و فساد به مرحله قطعیت و جزمیت رسیده باشند، از امور محکمه و آنچه از اسرار مجهول و غیر معلوم باقی مانده اند از متشابهات به شمار می روند.

در کتاب و سنت آن سلسله از احکام نازل از حق تعالی که علت و سبب نزول و تشریع آنها

۱. به عبارت دیگر مشهودات و مدرکات مقام عقل و قلب و روح و حقایق متمکن در مقام سر انسانی از محکومات و موجودات نفسی وحسی و عقاید قابل زوال و افکار متغیر از متشابهات عالم صغیر محسوب می شوند.

و فلسفه جعل این احکام توسط حضرت ختمی مرتبت، بر ما معلوم و واضح است، از محکّمات کتاب تدوین و آنچه از احکام که فلسفه تشریع آنها بر ما مجهول و غیر معلوم است، از متشابهات باید محسوب شوند^۱.

سوم- اگر محکم را به معنای امری فعلی و منجز و غیر قابل تعلیق و بالآخره امری که حالت منتظره نداشته باشد، بدانیم و متشابه را امری غیر منجز و معلق و مشروط و امری دارای حالت منتظره محسوب داریم، جمیع احکامی که در قرآن معلق به شرطی نشده اند و فعلی و صریح و جامع جمیع مراتب حکم باشند، از محکّمات و احکام معلقه و مشروطه و احکامی که منجز نباشند، از متشابهات به شمار می آیند^۲.

و نیز آیات مشتمل بر صفات الهیه و آیات متضمن اسماء و اوصاف نافذ در اقطار سموات و ارضین، نظیر علیم و قدیر و قهار و جمیع اوصافی که عین ذات حق اند و سمت علیّت مطلقه دارند، باید از محکّمات محسوب گردند.

چهارم- لفظ اگر دارای یک معنا باشد و احتمال بیشتر از یک معنا در آن نرود (بنا بر آن که محکم و متشابه به اعتبار لفظ و کلام لحاظ شود و از ناحیه دلالت لفظ بر معنا کلام متصف به این دو وصف گردد)، آن را محکم و در صورتی که لفظ دارای معانی متعدد باشد و هیچ یک

۱. در کتاب انفسی بنابر این معنا محکّمات و متشابهات وجود دارد، آنچه از حالات نفسانی که از ناحیه ممارست در انجام افعال و تکرار کارهای زشت و زیبا و آنچه از ملکات و احوال نفسانی که مستقیماً مرتبط به افعال و اعمال خارجی اند و یا تصورات مکرر حاصل آید، از محکّمات عالم انفس و حالات و اطواری که علل آنها بر ما مجهولند، نظیر انقباضات و انبساطات و اهتزازات و حالاتی که سبب آنها مخفی است، مثل ترس و حصول اوهام و خرافات و یا حالاتی نظیر انبساط و ضعف و ضد این دو- حزن و غم- و ... حاصل آید، از متشابهات عالم صغیر یا کبیر انسانی باید محسوب شود.

۲. بنابر این اموری که تحقق آنها به نحو جزم و حتم نمی باشد و با «لیت» و «لعلّ» القا شده است، نظیر «لعلّ الله يحدث بعد ذلك امرأ» و یا کریمه «لعلکم تتقون» و غیر اینها از آیات بینات از متشابهات باید به شمار آیند.

در مباحث بعد از این مبحث در مقام بیان جهات فرق بین تفسیر و تأویل برخی از نکات دقیق در این باب را ذکر خواهیم نمود و قد وقع الفراغ من تحریر هذه السطور آخر ليلة شهر رمضان ۱۳۹۲ هـ. ق (والی کم قلت، قلت و قد اسفر الصبح و ارتفع الظلام) وانا العبد جلال الدین الآشتیانی.

مقدمه مصحح □ ۱۱۹

از معانی بر دیگری ترجیح نداشته باشد، آن را متشابه گویند.^۱

شیخ طوسی (قده) در مقدمه تبیان می فرماید: «... والمتشابه ماكان المراد به لايعرف بظاهره، بل يحتاج الى دليل وذلك ماكان محتملاً لأمور كثيرة او امرين ولايجوز ان يكون الجميع مراداً، فانه من المتشابه وانما سمي متشابهاً، لإشتباه المراد منه بما ليس بمراد».

لذا محکم را به: «ما انبأ لفظه عن معناه من غير اعتبار امر ينضم اليه، سواء كان اللفظ لغوياً او عرفياً ولايحتاج الى ضروب من التأويل» تعریف کرده اند.

بنابراین لفظی که جهت دلالت بر معنا القاء می شود و غرض از ایجاد آن لفظ، افاده معنا و مقصود باشد و از لفظ معنای خاص و معین اراده شود و لفظ بر آن دلالت نماید و احتمال معنای دیگر در آن داده نشود؛ محکم و در صورتی که معنای لفظ معلوم و مشخص نباشد از این باب که لفظ دلالت ننماید و یا دلالت بر معانی متعدد نماید و دلیل بر ترجیح یکی از معانی بر دیگری نباشد، آن را متشابه نامند.^۲

و نیز اگر مخاطب لفظ و کلام مجهول و نامعلوم باشد، کلام متشابه است و اگر معلوم و مشخص باشد این کلام را محکم باید دانست. لذا برخی از ابناء تحقیق در این مقام گفته اند: «بنابراین محکم را ممکن است به معنای معلوم المعنی والغرض والمخاطب، و متشابه را

۱. در معانی متعدد که برای محکم و متشابه ذکر نمودیم، یکی از اقسام همین قسم بود. در برخی از موارد لفظ صریح یا ظاهر در معنای واحد است، ولی اگر معنای ظاهر و یا صریح از لفظ مراد واقعی باشد، مستلزم اشکالاتی است و یکی از موارد تأویل، همین قسم است که لفظ باید بر معنایی حمل شود که موجب اشکال نشود، مثل آیات دالّه بر تجسیم. کثیری از آیات صفات را از این قسم شمرده اند، کما ذکره ابن اللبان و غیره فی آثارهم علی مائقل فی الإتيان (اتقان سیوطی، جلد دوم، چاپ مصر، ص ۶).

۲. بنابر این مسلک اقسام و انواع ملائکه از عقول مجرده و قواهر اعلون و ادنین و حقایق برزخیه و اصناف بشر و نفوس انسانیه، بلکه جمیع حقایقی که دارای نظام تام و معین و صاحب غایت و غرض مشخص از جهت خلقت هستند، از محکّمات کتاب تکوین باید محسوب شوند و موجودات خسیسه که وجود آنها تبعی است و یا آن که احتمال عدم اصالت و احتمال عدم ترتب غرض بر آنها بالذات داده شود، از متشابهات به شمار می روند. و در صیحه کتاب عالم انسانی، قوا و اجزاء و اعضا و جوارحی که دارای غرض معین و مشخصی هستند و آثار صادره از آنها بالذات مستند به این قوا و اعضا باشند و ترتب غایات و اغراض بر وجود آنها حتمی و مسلم است، مثل آثار مترتب بر قوای نباتی و حیوانی و انسانی عالم صغیر، مصداق «کتاب احکمت آیاته» می باشند.

مجهول المراد والمخاطب ومحتمل المعنى قرار داد^۱.

بنابر این معنا، محکّمات از آیات قرآنی آیاتی هستند که اولاً حکمت تشریع و سبب نزول این آیات و ثانیاً مخاطب این آیات معلوم و معین باشد؛ بنابر این مشرب ممکن است آیات قرآنیّه نسبت به اشخاص مختلف از حیث محکم و متشابه بودن مختلف باشند و نیز ممکن است به حسب از منہ و حالات و مقتضیات و اشخاص، آیات از حیث اتصاف به این دو معنا مختلف و قابل تغییر و تبدیل باشند.

بیشتر روایاتی که دلالت دارند بر وجوب وجود ولی برای تشخیص محکم از متشابه و لزوم رجوع به معصوم در فهم کلمات قرآنیّه و عدم جواز اتکا به رأی در معضلات کتاب و سنت ناظر به این قسم از متشابهات و محکّمات می باشند، چون بنا بر معنای اخیری که برای متشابهات و محکّمات ذکر شده است، کسی که احاطه به ملکوت عالم دارد و مقام و مرتبه او مطلع کلام الهی است و به اسرار نزول آیات قرآنیّه و به سرّ تشریع احکام الهیه عالم و واقف است و به واسطه ترفع از عالم خلق، احاطه بر بطون سبعة قرآنیّه دارد و از مقام تفسیر تجاوز نموده و به مقام تأویل نایل آمده است، عالم به متشابهات قرآن است؛ لذا چنین وجودی را حضرت ختمی مرتبت یکی از دو ثقل معرفی نموده است: «انی تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي».

بیان تحقیقی آنچه ذکر شد متوقف است بر ذکر مقدمه ای که باید بیان شود تا این مسأله به طور کامل واضح گردد^۲.

۱. وهوالاستاذ الكامل الفقيه البارع والفيلسوف المحقق السيد محمد كاظم عصار (ره).

۲. حضرت ختمی مرتبت در ایام نبوت خود به خصوص اواخر عمر خویش، در مواقع مقتضی می فرمود: «انی تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، ما ان تمسكنم بهما لن تضلوا...». نگارنده در مباحث بعدی این قبیل از مآثورات را که از طرق عامه نقل شده است، نقل و به نحو اختصار بیان خواهد نمود که امت اسلامی لازم بود بعد از حضرت ختمی مرتبت، در اخذ معارف اسلامی، به قرآن و عترت هر دو رجوع نمایند و نیز بیان خواهد نمود که بر طبق این روایات، یکی از افراد عترت (اهل عصمت و طهارت) علی سبیل تجدد الأمثال تا قیامت باقی و زنده و موجود است. فرد اعلی و اکمل عترت شاه مردان، باب مدینه علم پیغمبر علی (علیه السلام) است که حضرت رسول از همان اوایل بعثت تا آخر حیات ظاهری خود، گاهی به صراحت و گاهی با رمز و اشارت او را

مقدمه مصحح □ ۱۲۱

قال بعض الاكابر^۱: «والحق ان الكتب الالهية السنة وعبارات تخبر عن احوال الخلق من حيث كينونتهم معه تعالى كما قال: «وهو معكم اينما كنتم» و«نحن اقرب اليه من حبل الوريد» و«ما من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم». ومن حيث تعينهم لديه تعالى بصور يقتضيها استعداداتهم الذاتية الغير المجعولة، التي بها اخذوا الوجود منه تعالى ومن حيث لوازم تلك الاستعدادات التابعة لها وهي احوالهم الثابتة في علم الحق الذاتي الازلي، والى هذا ينظر من كتاب الله آيات التقدير والإثابة والعقاب ومجملها قوله تعالى: «فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره ...» ومجموعها الحكمة العملية المنقسمة الى العبادات والمعاملات و... والى الآداب المذكورة في علم الاخلاق.

ظواهر وبطون ومراتب كلام الهی السنة احوال مردم است و آیات قرآنی، لسان مرتبه آنهاست به حسب وجود افراد انسان در عالم ماده و جهان طبیعت و سیر آنها در ملکات و حالات حاصله از افعال و نیز به حسب سیر و ترقی آنها از عالم طبع و شهادت و رجوع آنها به عالم ملکوت. چه آن که افراد بشر به حسب افکار و حالات به اصناف مختلف تقسیم می شوند و اگرچه به حسب وجود ابتدایی واقع در تحت یک نوعند، ولی به اعتبار نهایات وجود مردم به انواع مختلف تقسیم می شوند، و به اعتباری طبقات و اصناف مردم نسبت به آیات قرآنی، از حیث اتصاف آیات به محکم و متشابه سه طبقه و سه دسته اند.

به عبارت دیگر کتاب تکوین (عالم وجود) و کتاب تدوین (قرآن کریم) نسبت به افراد مختلف مردم و به حسب دید و نظر خلاق، دارای احکام متعدد است و در آیات قرآنی

→ وصی و حامل علم خود و علوم قرآن معرفی نمود و از برای انصراف فهم مردم از رجوع به عترت، آن رند هنگام رحلت حضرت پیغمبر و بعد از رحلت او می گفت: «کفانا کتاب الله».

۱. آعنی استاد مشایخنا العظام، العارف التحریر خاتم المتألهین، آقامیرزا هاشم رشتی - قدس سره و اعلی الله مقامه - فی تعالیقه المبارکه علی مقدمه کتاب المفتاح و شرحه. نگارنده در مقام بیان و شرح حدیث نبوی و خبر وارد از طریق اهل بیت (علیهم السلام): «ان للقرآن ظهراً و بطناً و ...» و تطبیق آن بر مراتب سلوک و نیز تطبیق آن با کتاب تکوین و نیز شرح کلام اهل عصمت در وجوه فرق بین کلام و کتاب، برخی از تحقیقات لطیف آن استاد اعظم را در این مقدمه ذکر نموده است.

مرحوم آقامیرزا هاشم در انواع حکمت و فلسفه به خصوص الهیات از نوادر زمان و در عرفانیات و احاطه به کتب افکار اهل توحید، یکی از اکابر عرفای امت مرحومه در ادوار اسلامی باید محسوب شود.

از این جهت (از جهت اتصاف به محکم و متشابه بودن) شاهد و دلیل موجود است.

نظر به آن که مراتب^۱ کلام الهی از ظهر و بطن و حد و مطلع، منصات و منازل تجلی

۱. از طرق خاصه و عامه نقل شده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً» و فی روایة: «ولبطنه بطناً الى سبعة ابطن و فی روایة الى سبعین ابطن».

شیخ کبیر در تفسیر فاتحه گوید: «الظهر هو الجلی والنص المنتهی الى اقصى مراتب البیان والظهور، نظیر الصورة المحسوسة، والبطن هو الخفی نظیر الارواح القدسیة المحجوبة عن المدارک، والحد هو المیز بین الظاهر والباطن، وبه یرتقی من الظاهر الیه، وهو البرزخ الجامع بذاته، الفاصل ایضاً بین الباطن والمطلع، ونظیر عالم المثال الجامع بین الغیب المحقق والشهادة، والمطلع ما فیکدک الإستشراق علی الحقیقة التی الیهما یستند مظهر و ما بطن و ما جمعهما ومیز بینهما، فیراک ما وراء ذلك کله.

و هو اول منزل للغیب الإلهی وباب حضرة الاسماء والحقایق المجردة الغیبیة ومنه یستشرف المکاشف ...».

بنابر این ظهر قرآن همان معانی است که از الفاظ قرآن مستفاد می شود و ظواهر و نصوصی است که دلالت بر معانی می نمایند. مطابق آنچه که متعارف است، در بین اهل لسان بطن قرآن تعلق دارد به معاملات قلبیه و متعلق مطلع کلام الهی حقایق جمعی و اسرار سری است و حد مطلع تا تعیین اول است و مقام و مرتبه بعد از تعیین اول را شیخ کبیر قونیوی مابعد مطلع نامیده است. و سیاتی زیاده تحقیق هذا المطلب فی مقام بیان وجوه الفرق بین التفسیر والتأویل. جمیع مراتب وجودی به اعتباری کتاب و به اعتباری کلام حق تعالی است و متکلم در جمیع مراتب و مقامات حق اول است به اعتبار تجلی در حقایق به صورت اسم (المتکلم)، چه آن که لفظ کلام موضوع است از برای معنای عام و کلام منقوش و مسطور در کاغذ، یکی از مراتب کلام بلکه انزل مراتب کلام حق است.

ولیعلم ان معنی الکلام لیس انه تعالی اوجد الحروف والأصوات. وگرنه لازم آید هر صوتی کلام حق باشد، چه آن که کلام یکی از امهات صفات و متکلم یکی از اسماء سبعة کلیه است که جمیع اسماء حق در این اسماء کلیه، مندمج و جمیع اسماء منتشاً از این چند اسم کلی می باشند.

به همین مناسبت ما در جمیع این مباحث احکام کتاب تدوینی را به کتاب تکوینی سرایت دادیم - واللّه یقول الحق وهو یهدی السبیل - عالم ماده و عالم برزخ به مراتب و عالم و ارواح و عقول به مراتب و عالم و احادیث کلام و کتاب حق می باشند که از تجلیات حق به اسم متکلم ظاهر شده اند و به اعتباری ظهر و بطن و حد و مطلع، منصات تجلی کلامی و منازل تعیینات و مراتب ظهورات احکام اسم متکلم هستند، به اعتبار امتیاز این اسم از مسمی «... وللکلام رتبة خامسة من حیث انه لیس بشیء زائد علی ذات المتکلم، یعرف من سر النفس الرحمانی».

چون وجود منبسط و نفس رحمانی اول کلامی است که «قرع اسماع الممکنات ...» به اعتبار مرور بر مخارج حروف وجودیه و چون نفس رحمانی و وجود منبسط از جهتی عین وجود صرف است، به این اعتبار متکلم و کلام و تکلم یک چیز است؛ چون ماسوی الله کلامی است که از غیب وجود متکلم حقیقی ظاهر شده است

→

و حق تعالی در مقام تکلم و تجلی به اسم متکلم، چهار حالت در وی متصور بلکه واقع است :
اول مرتبه اراده کلام و ظهور ذات برای ذات و شهود متکلم ذات خویش را می باشد به عنوان آن که اراده می نماید
اظهار کلمات وجودی را و شهود متکلم ذات خود را در حالتی که کلام و متکلم و تکلم به یک وجود موجودند
و فرق آن با غیب وجود آن است که در مرتبه غیب ظهور ذات للذات، جهت تجلی بصورت شهود کلام در مقام
احدیت وجود نیز متغی است .

مرتبه دوم تجلی و ظهور حق است در مرتبه واحدیت به صورت اسم متکلم، در این مرتبه ذات واحد متجلی
است به صورت اسماء کلیه و اعیان ثابته و صور اسماء الهیه . حق در این مرتبه از وجود، جمیع کلمات الهیه را
قبل از ظهور تفصیلی در الواح وجودیه و کتب مفصله، به تفصیل شهود نموده و از ظهور حق به اسم متکلم در این
مرتبه اسماء و اعیان به تفصیل مشهود حق اند و این مرتبه از کتاب و کلام جامع جمیع کتب وجودیه و حاوی جمیع
کلمات الهیه است و حق خویش را در ملابس کلمات و صور و نقوش به صورت ظهور جمع در تفصیل شهود
می نماید . در این مرتبه از وجود وحدت حالت کلامیه به صورت کثرت کلامی ظهور نموده است و مقدمه است
از برای ظهور مفصل در مفصل .

حق بعد از شهود خویش در کسوت کلمات، جهت ظهور مفصل در مفصل و ایجاد کلمات محکمت و آخر
متشابهات به وساطت نفس رحمانی، به اسم المتکلم متجلی در حروف و کلمات وجودیه می شود . از تجلی
کلام حق در عالم کون و وجود، مراتب کتب الهیه از کلمات تامات عقول طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه و آخر
متشابهات عوالم ماده و مدت ظاهر می شود و کمال جلاء که تجلی حق در عوالم وجودیه و رؤیت ذات خویش در
کلمات کونیه باشد و کمال استجلاء که رؤیت حق ذات خویش در کسوت و جلیاب انسان کامل محمدی باشد،
حاصل آید و از تجلی در جلیاب انسان کامل حق به صورت معروفیت مطلقه تجلی نماید که :

اسـمـالـله در وجود آمد در پس پرده آنچه بود آمد

در قوس صعودی و مقام رجوع خلق به حق، چون جهات تفصیل و فرق، به جهات جمع و وحدت مطلقه رجوع
نماید و کثرت در وحدت تحقق پذیرد، یک قسم دیگر از کتاب و کلام از تجلی حق به اسم المتکلم به صورت
عکس حالت اول ظاهر شود و قوس صعود به واسطه همین رجوع به وحدت تمام شود و دایره وجود و ایجاد
تام گردد و حق تعالی به اسم قهار متجلی شود و ندای لمن الملک عالم را فراگیرد :

تـعـیـن مـر تـر فـع گـر د ز هـسـتـی نـمـانـد در جـهـان بالا و پـسـتـی

از این جا، یعنی از آنچه که در مراتب تجلیات کلامی بیان نمودیم، معلوم می شود معنای روایات و اخباری که
می گویند تمام قرآن در فاتحه الكتاب منظوم است و نیز معلوم می شود سر کلام حضرت ولایت مدار علی علیه السلام که
فرمودند: «لوشئت ان اوقر سبعین بعیراً من تفسیر ام القرآن، لفعلت»، چون آن حضرت به جمیع مراتب قرآن از
مقام واحدیت و احدیت تا مرتبه و مقام نقوش و حروف ظاهری احاطه دارد . به همین معنا باید حمل نمود روایت
←

کلامی و تعینات احکام اسم «المتکلم» می باشد و صاحبان ولایت کلیه و کمال از اولیای محمدین، محیط به بطون سبعة قرآنیه اند و از جهت آن که مقام آنها، حضرت احدیت جمع الجمع است، واقف به اسرار کلام احدی و شاهد تجلی حق به اسم المتکلم هستند، بلکه وجود کلی آن بزرگواران مفتاح مفاتیح اسماء غیب و شهود است؛ جمیع آیات الهیه نزد آنان محکم و جمیع مراتب کلیه کتاب اعم از تکوینی و تدوینی نزد آنان مصداق «کتاب احکمت آیاته ثم فصلت» می باشد و نزد آنان کلیه آیات الهیه از محکمت به شمار می روند.

نزد جمعی از مردم که قوه و اهمه در آنان حاکم مطلق است، جمیع آیات الهیه از کتاب تکوینی و تدوینی متشابه است. این مردم در کلیه امور مبتلا به وسوسه اند و در عقاید، هرگز به مطلبی جزم پیدا نمی نمایند. گفت: «یا محمد- و چه بسا در بدیهیات شک نمایند مثل آن شخص که به پیغمبر قانع نمی شود- مع علمی بانک رسول الله لا اصدقک».

نزد اغلب مردم برخی از آیات الهیه از محکمت و برخی از متشابهات است، آیه «منه آیات محکمت و اخر متشابهات» در شأن آنان نازل شده است و این که گفتیم ممکن است برخی از آیات متشابهه تبدیل به محکمت شود و یا آن که ممکن است آیات نزد برخی محکم و همان آیات نزد دیگران از متشابهات باشند، یا بالعکس و یا آن که جمعی در زمانی مخاطب به آیاتی و در زمان دیگر به آیات دیگر مخاطب باشند و یا آن که ممکن است برخی از احکام به اختلاف زمان تغییر و تبدیل یابد در حق طایفه سوم از مردم متصور است و مآثورات وارده از طریق اهل بیت علیهم السلام در باب احتیاج به امام در فهم حقایق قرآنی و لزوم رجوع به امام، جهت تمیز محکمت از متشابهات در حق طایفه سوم متصور است.

هذا تمام الکلام فی هذا المقام. الحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. ما در مباحث بعد می پردازیم به بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل و معنای حدیث نبوی: «ان للقرآن ظهراً و باطناً و ...» با بیان و تقریر احادیث راجع به عترت و نیز تقریر برخی از مواضع مشکلات رساله به نحو

→

وارد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله را که فرمود: «انزل القرآن علی سبعة احرف، لكل حرف منها ظهر و لکل حرف حد، و لكل حد مطلع». (مقدمه تفسیر فاتحه الكتاب تألیف شیخ کبیر، غوث اعظم صدر الدین قونیوی (قده)، ط حیدرآباد دکن، ص ۲).

مقدمه مصحح □ ۱۲۵

اختصار این مقدمه را تمام می کنیم بعون الله تعالى و مستمداً من قدس روح الائمة الطاهرين (علیهم السلام).

شبهه وازاله

سیوطی در خاتمه بحث محکم و متشابه اتقان گفته است :

«اورد بعضهم سؤالاً وهو انه هل للمحكم مزيد على المتشابه، اولاً؟ فان قلتم بالثاني وهو خلاف الإجماع فان قلتم بالاول فقد نقضتم اصلكم في ان جميع كلامه تعالى سواء وانه منزل بالحكمة».

وقيل ايضاً: ما الحكمة في انزال المتشابه عن اراد لعباده البيان والهدى؟

امام فخر رازی در تفسیر کبیر در ذیل تفسیر آیه «... منه آیات محکمات و اخر متشابهات ...» گفته است : «من الملحة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات وقال : انكم تقولون ان تكليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ، ثم إنا نراه بحيث يتمسك به صاحب كل مذهب على مذهبه ؛ فالجبري متمسك بآيات الجبر كقوله : وجعلنا على قلوبهم أكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقراً ، والقدری يقول : هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عنهم في معرض الذم في قوله تعالى ، وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ، وفي موضع آخر ، وقالوا قلوبنا غلف .

ومنكر الرؤية متمسك بقوله تعالى : لا تدركه الابصار ، ومثبت الجهة متمسك بقوله تعالى : يخافون ربهم من فوقهم ، الرحمن على العرش استوى ، والنافي متمسك بقوله تعالى : ليس كمثله شيء ، ثم يسمى كل واحد الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، والآيات المخالفة متشابهة ، وانما آكل في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية و وجوه ضعيفة ، فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى يوم القيامة هكذا» .

و نیز گفته اند : اگر مقصود از انزال آیات متشابهه ، عمل به مؤادی آنهاست به این معنا که این آیات در عبادات و معاملات و امور دیگر که ارتباط با افعال بشری دارد می باشد ، به متشابهات عمل نمی توان نمود^۱.

۱ . شیخ کامل و عالم بارع حجت فرقه ناجیه شیعه (قده) در مقدمه تبیان می فرماید :

«... فان قيل : هلا كان القرآن كله محكماً يستغنى بظاهرة عن تكلف ما يدل على المراد منه ، حتى دخل على كثير

و اگر آیات متشابه در امور مربوط به عقاید نازل شده باشد، مثل آیات صفات و آیات مربوط به جبر و تفویض، در این صورت این آیات چه بسا سبب اضلال و گمراهی واقع شوند. برخی از اجوبه از این مناقشات سست و بعضی از جوابها قوی و قابل اعتماد است.

اما این مناقشه که «هل للمحكم مزيد على المتشابه...»، بعضی گفته اند: «المحكم كالمتشابه من وجه و يخالفه من وجه، فيتفقان في ان الاستدلال بهما لا يمكن الا بعد معرفة حكمة الواضع، وانه لا يختار القبيح، و يختلفان في ان المحكم بوضع اللغة لا يحتمل الا الوجه الواحد؛ فمن سمعه امكنه ان يستدل به في الحال و المتشابه يحتاج الى فكر و نظر ليحمله على الوجه المطابق، ولأن المحكم اصل و العلم بالاصل اسبق و لان المحكم يعلم مفصلاً و المتشابه لا يعلم الا مجملًا».

گوینده باید بین انواع متشابهات قائل به تفصیل می شد، چون جمیع متشابهات دارای حکم واحد نیستند؛ آیات صفات دارای یک نوع حکم و متشابهات در احکام که آیات از ناحیه عوارض و جهات خارجی به این حکم متصف شده اند، دارای حکم دیگر می باشند. مثلاً آیات احکام که نسخ یا عدم نسخ آنها مورد اختلاف است، تفاوت کلی با متشابهات در آیات صفات دارند و ما بیان کردیم که بنا بر طریقه حقه امامیه، فقط فواتح سور و آیات احکام در سلک متشابهات باقی می مانند و در مباحث بعد بیان می کنیم که آنچه را که قدمای عامه از آیات قرآنی در مسئله خلق اعمال و آیات صفات از متشابهات شمرده اند، محققان از علمای امامیه به تبعیت

→

من المخالفين للحق شبهة فيه و تمسكوا بظاهرة على ما يعتقدونه من الباطل؟ اتقولون: ان ذلك لم يكن مقدوراً له تعالى؟ فهذا هو القول بتعجيزه؟ او تقولون هو مقدور له و لم يفعل ذلك، فلم لم يفعله؟!

قيل: الجواب على ذلك من وجهين، احدهما ان خطاب الله تعالى مع ما فيه من الفوائد المصلحة معتبرة في الفاظه، فلا يمتنع ان تكون المصلحة الدينية تعلقت بان يستعمل الالفاظ المحتملة و يجعل الطريق الى معرفة المراد به ضرباً من الاستدلال، و لهذه العلة اطال في موضع و اسهب و اختصر في آخر و اوجز و اقتصر و ذكر قصّة في موضع و اعادها في موضع آخر، و اختلفت ايضاً مقادير الفصاحة فيه و تفاضلت مواضع منه بعضه على بعض.

و الجواب الثاني: ان الله تعالى انما خلق عباده تعريضاً لثوابه و كلّفهم لينالوا اعلى المراتب و اشرّفها ولو كان القرآن كله محكماً، لا يحتمل التأويل و لا يمكن فيه الاختلاف لسقطت المحنة و بطل التفاضل و تساوت المنازل، و لم تبين منزلة العلماء من غيرهم. و انزل الله القرآن بعضه متشابهاً ليعمل اهل العقل افكارهم و يتوصلوا بتكلف المشاق و النظر و الاستدلال الى فهم المراد، ليستحقوا به عظيم المنزلة و عالى الرتبة.

مقدمه مصحح □ ۱۲۷

از ارشاد اهل عصمت و طهارت، بعد از فحص و تدقیق آیات متشابهات را (بعد از رفع ابهام و تشابه و ذکر لطائف و دقایق و اشارات مأثور از اهل بیت و توجه تام به کلمات تالین قرآن مجید) به محکمت ارجاع داده اند، کما سنذکره ان شاء الله تعالی.

در مباحث قبل بیان شد که محکمت و متشابهات نسبت به افراد مختلف دارای احکام متعدد است و می شود آیه ای نزد شخصی از متشابهات باشد و در زمانی همین متشابه مبدل به محکم و داخل محکمت گردد و نیز ممکن است آیه ای نسبت به شخصی از متشابهات و همان آیه نزد دیگری از محکمت محسوب شود.

مثلاً بین آیات ظاهر در جبر و آیات ظاهر در تفویض نزد ائمه شیعه به واسطه احاطه آنها بر معارف قرآنی و شهود کلام حق از مطلع کتاب الهی تناقض وجود ندارد، مسأله «الامر بین الامرین» جامع بین تشبیه و تنزیه است و به حکم کریمه «قل کل من عند الله» به اعتبار فنای جهات خلقی در جهت ربوبی، همه چیز مستند به حق است و مع ذلک قیام افعال صادره از مبادی جسمانی، مصحح استناد حقیقی افعال به وسایط وجود است و بالجمله منافاتی بین استناد فعل به عباد و بندگان و خلق و بین استناد آن به پروردگار و معبود مطلق و حق تعالی نمی باشد و فاعل الهی محیط است بر فاعل مباشر افعال و فعل عبد و قوت و قدرت او چون مستند به حق است، در طول اراده و مشیت و قدرت و اختیار حق مطلق واقع شده است.

و اگر مسلمین بعد از غروب شمس رسالت، به اهل ولایت رجوع می نمودند، آن همه اختلافات خانمان برانداز بین اشعری و معتزلی به وجود نمی آمد و مسلمانان این اندازه از واقعیات دور نمی افتادند.

بنابر مسلک برخی از علمای عامه، آنهایی که حصول علم به متشابهات را محال می دانند و به قول خودشان به واسطه متابعت از خلیفه دوم سؤال از متشابهات را بدعت می دانند و ایمان به آنها را واجب می دانند (چون عمر کله شخصی را که از آیات متشابهات سؤال نمود، با عصا شکست)، بعضی از جوابهایی که در جواب بعضی مناقشات داده اند تمام نیست، مثل این که برخی در جواب این مناقشه که قرآن بعد از آن که جهت بیان حقایق و ارشاد و هدایت مردم نازل شده است، حکمت نزول آیات متشابهات چیست؟ گفته اند: آیات متشابه سبب می شوند

برای تفکر عباد و به کار انداختن عقل خود جهت درک غوامض و مشکلات و عویصات و اگر همه آیات الهیه محکم باشند، مقام و مرتبه جمیع علما در یک حد و مرتبه واقع خواهد شد - ولم يظهر فضل العالم على غيره^۱.

این قبیل از توجیهات ناشی از افکار غیر نورانی و عقول مشوب به اوهام است و هرگز نمی شود علت وجود متشابهات و سبب واقعی نزول آیات متشابهه را به کار افتادن عقول مسلمانان دانست؛ در هر حالتی آیات قرآنی از آن جایی که نازل از مقام علم عنایی حق است، در کمال احکام و اتقان است و عروض تشابه و ابهام و اجمال معلول افهام و عقول غیر نورانی به نور الله است و این نیز مسلم است جمیع آیات قرآنی به واسطه اشتغال بر حقایق و معارف، میدان جولان افکار محققان از متألهان است، نه آن که فقط آیات متشابهات آن هم برخی از آنها و آن هم مربوط به غیر مسائل مربوط به معاد و احوال آخرت کما قیل: «یوجب مزید المشقة فی الوصول الی المراد و زیادة المشقة توجب مزید الثواب ...»^۲.

۱. مثل این که جمیع حقایق موجود در قرآن نازل از حق را، محصور در ظواهر و نصوص قرآن دانسته اند و ندانسته اند که: ظاهر و بطن وحد و مطلع و بالجملة جمیع حقایق و معارف الهی به حکم «لارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین»، مخصوص کلیه آیات قرآنی است و مراتب و حقایق و درجات قرآن به اعتباری نهایت ندارد و به همین مناسبت از طرق عامه و خاصه روایاتی در این خصوص نقل شده است.

جمیع آیات قرآن مشتمل است بر دقایق و لطایف و حقایق مربوط به مبدأ و معاد و عالم ملائکة (عوالم غیب وجود) و نیز مشتمل است بر براهین ثابت کننده عوالم غیب و همین محکومات مشتمل است بر بطون کثیره که هر مرتبه ای از آن با مرتبه دیگر متفاوت است به شدت و ضعف و هر مرتبه نازله ای، تفسیر مرتبه عالی و مرتبه عالی تاویل مرتبه نازله است و هكذا الی ان یصل الی المرتبة الاحدیة والواحدیة.

و نیز باید دانست که به یک معنا تأویل در محکومات و متشابهات وجود دارد و ان الالفاظ موضوعات للمعانی العامة وللمعانی مراتب و مظاهر و انه تعالی قد تجلی فی کلامه ولكن الخلق لا یبصرون و ان هذه الالفاظ المكتوبة بین الدفین تكون اخیره مرتبه تنزلاته (فاقره و ارق) و لهذا السریجب فی الوجود ظهور من کان محیطاً بهذه المراتب و قد صرح بوجوده من نزل به القرآن و هو قوله ﷺ: «انی مخلف فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی اهل بیتی». و لهذا کان علی باب مدینه علمه صلی الله علیهما و آلهما.

۲. گوینده خطیب رازی در کتاب «التفسیر الکبیر» است. ما بیان کردیم که محکم و متشابه از امور نسبی محسوب می شوند، اگرچه اصل در آیات بنابر قواعد مسلمة عدم تشابه است و از باب وجوب سنخیت بین منفیض ←

مقدمه مصحح □ ۱۲۹

برخی دیگر در حکمت نزول متشابهات از آیات الهیه گفته اند: «لو كان القرآن كله محكماً، لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكل ماسوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والإنتفاع به، وإذا كان مشتملاً على المحكم، والمتشابه طمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه مايؤيد مذهبه وينصر مقالته، فينظر فيه جميع ارباب المذاهب؛ فيجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، فبهذا الطريق يتخلص المبطل من باطله، ويتصل الى الحق»

لا بد مراد از مذاهب مختلف (که در صورت وجود متشابهات هر صاحب مسلکی سعی می کند قرآن را بر طبق مسلک خود تفسیر و تعبیر کند) مذاهب اسلامی از اشاعره و معتزله و امامیه و ... می باشد و گرنه مذاهب خارج از اسلام که نمی شود مورد بحث مستدل قرار گیرند.

در این صورت مراد مستدل آن است که هر صاحب مسلکی از مذاهب و مسالک مختلف در اسلام می تواند جهت حقانیت معتقد خود به کتاب الهی استدلال کند، در حالتی که هر یک از این مذاهب درست طرف نقیض مسلک دیگر قرار دارد؛ این مستدل علاوه بر آن که نفهمیده قرآن را ملعبه افکار خام و اوهام و خرافات قرار داده است، ندانسته است که این قسم مراجعه به کتاب آن هم در اصول عقاید، همان تفسیر به رأی ممنوع در شریعت است؛ چون مصداق کامل تفسیر به رأی آن است که هر صاحب مذهبی برای اثبات مسلک خود، به قرآن استدلال کند و قرآن مؤید مسالک متناقض واقع شود. در این صورت و با این فرض هرگز محکومات مفسر متشابهات واقع نمی شود و به واسطه همین امر (استدلال مسالک و مذاهب مختلفه به قرآن) وجود عالم به کتاب و لزوم حجت و ولی کامل در جمیع اعصار که مصداق (ومن عنده علم الكتاب) باشد مطابق نصوص مأثور از حضرت ختمی مرتبت در اسلام امری مسلم است و اعراض از فرموده حضرت رسول ﷺ که (اننى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى اهل بيتي)

→

ومفاض كلام الهی وآيات ربانيه در کمال اتقان واحکام است ومحققان از اتقان واحکام کتاب تکوینی حق، استدلال نموده اند به علم حق به جمیع حقایق قبل از خلقت وبعد از حصول کثرت در عالم وجود.

سبب وجود این همه مسالک مختلف در دین واحد و شریعت نبی واحد شد.

و اسخف بما ذکر قول من قال: «ان القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، وطبايع العوام تنفر في اكثر الامر عن درك الحقائق؛ فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفى و وقع في التعطيل. فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ماتوهموه وتخيّلوه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح. فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر، يكون من التشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر من المحكمات ...»^۱.

ماحصل این قول آن است که حق تعالی در مقام اثبات وجود خود و در مقام بیان صفات الهیه، ذات منزّه خود را که معرا و میرا از جهات امکان و لوازم حدوث و اجسام است، ملازم با جهات منافی با مقام قدوسی خود معرفی کرده است، با آن که جسم نیست و از لوازم جسم به حسب اصل ذات و حقیقت منزّه و مبراست، خود را به اوصاف اجسام و لوازم حدثان

۱. محصول این اعتقاد آن است که خداوند مطابق عقاید عوام که از وجود، محسوس و مرئی را درک می کنند و عقل آنها قوت تعقل موجود مجرد و بسیط صرف و معنای یحیت میرا از قیود امکانی را ندارد، خود را به صفت امکانی بلکه متصف به اوصاف متحرکات و اجسام معرفی کند و بعد از این رویه عدول نموده و خویش را کما هو اهله و مستحقه معرفی می نماید، تا افکار عوام را از محسوسات عبور داده به وجود مجرد تام الوجود خود برساند. آیاتی که برخلاف واقع مشتمل است بر اوصاف حق تعالی به صفت اجسام و صفات حدثان از تشابهات و آیات دال بر تنزیه از محکّمات است، مثلاً الرحمن علی العرش استوی و وسع کرسیه السماوات والارض ... دلالت دارد بر آن که خداوند متمکن و مستقر در عرش و جالس بر کرسی ساخته شده از اجسام است و خود نیز بالملازمه جسمی است از اجسام و آیه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار سلب می نماید صفات امکانی را از حق و هر دو آیه به عقیده خطیب رازی، ناظر به یک اصل و وارد بر یک موضوع واحد است و علت این تناقض گوئی نعوذ بالله عبور دادن افکار عامه است از محسوسات به معقولات.

ما بنابر مسلک حق و مذهب اهل بیت طهارت (علیهم السلام) در محکّمات و تشابهات گفتیم که حقیقت وجود جامع مقام تشبیه و تنزیه است که:

وان قلت بالتشبيه كنت محدداً	فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً
وان قلت بالامرین كنت مسدداً	و كنت اماماً في المعارف سيداً
فما انت هو بل انت هو وتراه	في عين الأمور مسرحاً ومقيداً

مقدمه مصحح □ ۱۳۱

(نعوذ بالله) متصف نموده است که تا فلان عرب عامی که عقلش به وجودی مجرد و تام الوجود وازلی و ابدی و سرمدی منزّه از صفات امکانی راه ندارد، به وجود حق با قید اتصاف او به صفات امکانی، از تجسم و تقدّر و حرکت و مرئی بودن به واسطه لون معتقد شود و فکر او از این وجود عبور نموده، به وجود مجرد تام مبرا از صفات امکان و اصل شود؛ نعوذ بالله من الثّوّه بهذه الاقاویل، (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور).

تعریف علم تفسیر و بیان وجوه فرق بین تعاریف مفسران

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

تفسیر در لغت به معنای ایضاح و تبیین است^۱، بنابراین توضیح مبهمات و تبیین مجملات و شرح معانی مشکله، تفسیر آیات قرآنی محسوب می شود، ولی تبدیل لفظ عربی به فارسی که همان ترجمه باشد، تفسیر محسوب نمی شود.

برخی گفته اند: «التفسير علم يبحث فيه عن احوال الكتاب العزيز من جهة نزوله وسنده وادائه والفاظه ومعانيه المتعلقة بالالفاظ والمتعلقة بالاحكام»^۲.

۱. کریمه: ولاياتونك بثل الاجتناك بالحق واحسن تفسيراً، به این معناست.

۲. (والمراد بكلمة نزوله) مايشمل سبب النزول و مكان النزول و زمان النزول که در لسان برخی به شأن نزول تعبیر شده است (والمراد بكلمة سنده) مايشمل كونه متواتراً أو آحاداً أو شاذاً؛ (والمراد بكلمة ادائه) مايشمل كل طرق الاداء كالمند والإدغام؛ (والمراد بكلمة الفاظه) مايتعلق باللفظ من ناحية كونه حقيقة أو مجازاً أو مشتركاً أو مرادفاً أو صحيحاً أو معتلاً أو معرباً أو مبنياً؛ (معانی متعلق به الفاظ) مايشبه الفصل والوصل ...؛ (معانی متعلق به احكام) از قبیل عموم و خصوص، مطلق و مقيد و نسخ.

این تعریف شامل كثيری از جزئیات و مسائل علم قرآنت و علم اصول و علم قواعد لغت ... نحو، صرف، معانی، بیان و ... می شود.

بعضی دیگر از مفسران در مقام تعریف تفسیر گفته اند: «بانه علم یبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حال التركيب وغير ذلك، كعرفة النسخ وسبب النزول وما به توضيح المقام كالقصة والمثل.»

و برخی دیگر گفته اند: «التفسير علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى.»

جمعی گفته اند: «التفسير علم يبحث فيه عن معاني كلام الله من محكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وصريحها ومؤولها...»

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

برخی از اهل تحقیق گفته اند: «التفسير هو البحث عن جزئيات كتاب الله بقدر الطاقة البشرية»^۱.

و تفسیر نیز تعریف شده است به: «التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن واحكامها الإفرادية والتركيبية.»

۱. در تعریف علم حکمت این قید (بقدر الطاقة البشرية) آورده شده است، چون علم به حقایق در جمیع مراتب وجود و یا علم به حقیقت چیزی به حسب جمیع مراتب نفس الامر و یا علم به حقیقت هر شیء به اعتبار جمیع حضرات وجود، بلکه علم به اشیاء به اعتبار علم حصولی و حضوری علی ماهو علیه از طاقت بشر خارج است، چون حقیقت هر شیء عبارت است از نحوه تعین آن شیء در علم حق و ... ذوات الاسباب لانعرف إلا باسبابها ...، این علم حاصل نمی شود مگر به رفع جهت خلقی و انحاء آن در جهت حقی و فنای محض در احدیت وجود و بقا به سلطان وجود و صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین ...، چون در فناء اول اسم و رسمی برای سالک نمی ماند و خود را به وصف فناء شهود نمی کند، تا خلق را در عین حق شهود نماید، فضلاً از این که بشناسد و تعریف کند.

در این مبحث مسائل دقیقی رامی توان بیان کرد، چون مسأله تأویل در قرآن و حدیث یکی از عالی ترین مباحث علم تفسیر و یکی از مهمترین مسائل علم توحید و عرفان است، بلکه اساس علم مکاشفه همین مسأله تأویل و نحوه استفاضه اهل معرفت از آیات قرآنی و احادیث اهل کشف و تنزیل است. و قال النبی ﷺ فی حق اشرف الخلائق بعد نفسه المقدسة ودعا للذی کان بمنزلة روحه المنور اقرب الناس الی نفسه علی بن ابی طالب: «اللهم فقهه فی الدین وعلمه التأویل» وکان دعاءه ﷺ مستجاباً لانه کان الداعی اشرف المقربين والممدوع له افضل الناس استعداداً.

مقدمه مصحح □ ۱۳۳

و این علم را به جهاتی تعریف نموده اند: «بانه علم باصول يعرف بها معانى كلام الله من الاوامر والنواهي وغيرها ...».

کما این که برخی دیگر^۱ روی جهات و اعتباراتی در مقام تعریف این علم گویند: «التفسير علم يعرف به نزول الآيات وشؤونها واقاصيصها والاسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وعامها وخاصها وناسخها ومنسوخها ومجملها ومفصلها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها».

بعضی از محققان که نظر جامع تری دارند، در مقام تعریف تفسیر گفته اند: «التفسير علم باصول يعرف بها احوال الكتاب من حيث المتكلم والكلام دالاً ومدلولاً والمخاطب وجهة الخطاب ومصدره ونظمه بحسب الطاقة البشرية».

قید اخیر را این جماعت از تعریف حکمت اخذ نموده اند، اگرچه این قید خود معلوم است، چون انسان سالک در طریق تفسیر کلام الهی هرچه سیر او کامل و تام و جامع باشد، به باطن کلام الهی نمی رسد، چون کلام از امهات اسماء الهیه محسوب می شود و اولین مقام تعیین حق به این اسم اعظم، مقام و مرتبه واحدیت بلکه احدیت وجود است و کلیه نقوش و ارقام حاصل از فیض اقدس در مرتبه واحدیت از تجلی اعرابی حق در موطن احدیت وجود

۱. هریک از مفسران بر طبق مقصود و غرض خویش از تفسیر بحث نموده و به تعریف این علم پرداخته، چون سبک مفسران مختلف است، برخی از دانشمندان که در علوم ادبی تخصص داشته اند به جنبه های ادبی قرآن پرداخته اند و برخی مفردات و ترکیبات (حالات ترکیبیه) و نحوه قراءت، بعضی مباحث الفاظ و مدلولات را نیز در تعریف آورده اند و جمعی موارد نزول و اجمال قصص و حکایات را نیز در تعریف تفسیر بر طبق مقصود خود آورده اند، علی ای حال اختلاف در تعاریف دلیل بر اختلاف حقیقت معرف نمی شود، مثل آن که در تعریف علم حکمت و فلسفه مشارب مختلف وجود دارد کسی که قائل به اتحاد عقل و عاقل و معقول است، حکمت را به صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی (زدانش هر آن کس برد توشه ای * جهانیت بنشسته در گوشه ای) تعریف کرده است و از آن جایی که شناسایی حقایق بدون شناسایی علل و اسباب اولیه اشیاء امکان ندارد، حکمت را به (العلم بعلم الأشياء ومعلولاتها وربط الاسباب بمسبباتها وربط المعاليل بعلمها الاوليه) تعریف کرده اند و برخی حکمت را به «هى التشبه بالله» تعریف نموده اند به اعتبار آن که غایت آن فنای در حق و بقای به او و ترتیب امور علی ما هو الموجود فی علمه تعالی است.

حاصل شده است و این مرتبه از وجود کتاب جامع تام و کامل الهی است که اصل جمیع کتب الهیه به شمار می رود^۱.

قرآن مجید و کلام الهی که علم تفسیر مبین و شارح آن می باشد، مشتمل است بر معرفت توحید؛ انواع و اقسام آن، چون قرآن ترجمان حال خلائی است و مردم در معرفت حق دارای مراتب و درجات و مقامات مختلفند، برخی از مردم که اهل حجب و واقع در صریح عالم ماده و محاط به عوارض عالم طبیعتند، حق را به چشم قلب نمی بینند و از کثرت و عوارض آن به حق استدلال می کنند، آیاتی که مردم را از طریق تفکر در خلق به حق دعوت می نمایند، نظیر «افلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» ترجمه حال آنهاست. برخی قدم را بالاتر گذاشته با آن که از کثرت به وحدت استدلال می کنند، معذک بویی از درك اصل وحدت به مشام جان آنان رسیده است و آیاتی نظیر: «سنريهم آياتنا في الأفق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ...» ترجمان احوال آنان است. بعضی از خواص خلق، حق را به چشم جان می بینند و کلام حق را به گوش دل می شنوند، اگرچه این طایفه نیز دارای مراتب مختلف مشککند، ولی جامع مراتب آنها شهود اصل وحدت است؛ آیاتی نظیر «وفي أنفسكم أفلا تبصرون» و «شهد الله أنه لا اله الا هو» ناظر به

۱. اگر مراد از کلام، کلام و کتاب تدوینی نیز باشد، علم جامع به تفسیر که همان کشف معانی الفاظ و مراد از معانی کلمات است، علی ماهی علیها توقف دارد بر احاطه به این کلمات و حصول علم به الفاظ و کلمات قرآنی از جهت علم به علل یا علت ظهور این کلمات و تنزل آن از مقام غیب وجود به قلب حضرت ختمی مقام و از آن جایی که ظواهر و محسوسات قائم به معانی و بواطن هستند و قرآن نیز دارای بطون متعدد است، علم تام به حقیقت قرآن اختصاص به اولیا و ورثه علم آن حضرت (عترت طاهرین) دارد و واسطه تنزل کلمات قرآنی از مقام عالم حق به شهادت و ظاهر، اگرچه جبریل است ولیکن جبرئیل یکی از اشعاع و لمعات حقیقت محمدیه است که:

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مبهوت ماند جبرئیل
چه آن که حقیقت کلیه، حقیقه الحقایق است و آنچه از کلمات و کتب تدوینی (خاص شرایع الهیه) و کتب تکوینی در طول و عرض عالم وجود و صحیفه آفاق و انفس حاصل گردیده است، وساطت در ترقیم و تسطیر خاص اوست و قلم غیبی در دست کاتب احرف وجود اوست که فرمود: اول ما خلق الله القلم.

مقدمه مصحح □ ۱۳۵

مقام و مرتبه آنان است .

کتاب قرآن مجید مشتمل است بر احکام مربوط به نظام اجتماع بشری و متضمن است بر قواعد مربوط به عبادات و طاعات ، قواعد و قوانین مربوط به حدود و دیات و بالآخره مشتمل است بر آنچه که مدخلیت دارد در تنظیم قواعد اجتماعی و ایجاد مدینه فاضله و قوانین مربوط به تنظیم احوال یک فرد و قواعد مربوط به نظام اجتماع یک خانواده و یک طایفه و یک شهر ، و بالآخره بیان آنچه که مدخلیت تام دارد در به وجود آوردن یک مدینه فاضله در منطقه و مملکت واحد و نیز مشتمل است بر آنچه که مایه و موجب سعادت دنیا و آخرت کلیه افراد بشر است و به همین جهت صاحب شریعت اسلامی مبعوث است بر کافه مردم و آورنده رسالت بزرگ اجتماع بشری است الی یوم القیامه .

به همین مناسبت استنباط احکام شرعیه و قواعد فرعیه و اطلاع بر انتظام معیشت و علم بر اصول معرفت و حکمت و بیان اقسام فضائل نفسانی و به عبارت کافی تر و تمام تر آیات الهیه مشتمل است بر مکالمات ربانیه با حضرات نفوس انسانی ، لذا بحث از احوال و کیفیات خطابات الهیه و مقام مخاطب و کیفیت تخاطب و اضافات و نسب الهیه بین این دو و ارتباطات ربوبیه شأن علم تفسیر است و احکام جمیع منازل سلاک الی الله از بدایات و اقسام آن و نهایات و مراتب آن (قسم بدایات که مشتمل بر ده باب است و قسم ابواب و قسم معاملات و قسم اخلاق و قسم اصول و اودیه و احوال و ولایات و حقایق در آخر قسم نهایات از معرفت و فناء و بقاء و تحقیق و تلبیس و وجود و تجرید و تفرید و جمع و توحید (هر کدام مشتمل است بر ده باب ، مجموع هزار باب کلیات آن محصور است در صد منزل) در این کتاب الهی که (لا یغادر صغیره ولا کبیره الا احصاها) به نحوی جامع و شامل و کامل بیان شده است .

بنابر تعریف اخیر که مختار برخی از محققان از متأخران است ، غرض حقیقی از تفسیر فهم خطابات الهیه و نحوه حال مخاطبین و معرفت لسان متکلم به این خطابات است ؛ چه آن که خطابات الهی و تنزلات ربانی السنه احوال مخاطبین است و کتاب الهی خبر می دهد از احوال خلائق ، به اعتبار وجود آنها در عوالم غیبی و تعیین علمی خلق در عالم اعیان ثابته و تعلق خطاب تکوینی به ایجاد خلائق و نحوه تأثیر نفس رحمانی و بیان آن که این نفس ربوبی اول کلمه

صادر از حق است که «شق اسماع المکنات». و به اعتبار تنزل انسان از عوالم ربانی و کیفیت معیت حق با خلایق در این عالم.

و این کتاب الهی نیز ترجمان احوال نفوس خلایق است نزد حق و از آن جهت که حق معیت با خلق دارد و نیز کتاب الهی ترجمان نسب و اضافات و جهاتی است که متعین از مناسبات حقی و خلقی می شود و تعیناتی که از این اضافات و نسب متکرر حاصل می گردد، چه آن که ظواهر قرآن و کتاب الهی تعلق دارد به اعمال قالبیه کالایق بالایمان، و بطن کلام الهی متعلق است به معاملات قلبی، مطلع و مابعد مطلع تعلق به اسرار سرّی و حقایق جمعی الهی می گیرد، تا حد تعین اول^۱ که مقام فنای اسماء و صفات است.^۲

آیات قرآنی نیز لسان و ترجمان کیفیت ظهور حق در اشیاء و تجلی حقیقت وجود در آفاق و انفس و بودن حقایق وجودیه مرآت ذات و اسماء و صفات حق و نحوه مرآتیت حق نسبت به معالیل امکانیه و آئینه بودن ممکنات نسبت به ذات و صفات حق (لأنه تعالی مرآت احوال الخلاق و الخلاق مرآئی ذاته تعالی)، لذا آیات قرآنی برخی ناظر به حکمت نظریه و برخی ناظر به حکمت عملیه اند و چون آیات قرآنی و خطابات الهیه لسان و ترجمان احوال مخاطبین است، و از باب تطابق بین کتاب تکوین و کتاب تدوین، تعین بطون آیات به حسب بطون خلایق است و هر انسان دارای ظاهر و بطن وحد و مطلع است و آیات لسان حال افراد انسانند به حسب مراتب ترقیات و ظهور او در قوس صعودی از جهت کسب ملکات. برخی از آیات ناظر به مقام خلق و ظهور انسان هستند و لسان وجود مادی و تحصیل وجودی او در زمان و مکان و نحوه تحقق آن در عالم شهادت و خلق به حسب کسب اعمال هستند، کما این که بعضی از آیات ناظر به مقام

۱. تعین اول همان مقام احدیت وجود است که از آن به «او ادنی» تعبیر شده است، کما این که از مقام واحدیت به مقام «قاب قوسین» تعبیر نموده اند. اراده کلام در مقام احدیت مبدأ ظهور کلمات اسمائیه و صفاتی در مقام واحدیت گردید و بعد از واحدیت تمایز کلامی و جلوه متکلم و مخاطب وجود ندارد، لذا انتهای مطلع همان مقام واحدیت است از فنای حقیقت محمدیه در احدیت وجود. برخی از ابناهی تحقیق به مابعد مطلع نیز تعبیر نموده اند.

۲. در این مقام کلام و متکلم و تجلی غیبی حق به صورت اراده الکلام، همه به وجود جمعی بدون امتیاز و تعدد موجودند و به مشرب تحقیق در مقام احدیت ذاتی تجلی و ظهور منفی است.

مقدمه مصحح □ ۱۳۷

انسان به حسب وقوع او در مقام نفس و برخی لسان حال او به حسب نیل در مقام عقل و قلب و سر و خفی و اخفی می باشند.

محقق فرغانی در شرح قصیده تائیه گوید: «... ان للنفس من حيث قوتها العاملة في ضبط الامور الدنيوية المذكور كلياتها سبعة في قوله تعالى: زين للناس حب الشهوات ... بطناً أولاً ولسانه يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ... وطلب صاحبه، ربنا آتانا في الدنيا فماله في الآخرة من خلاق ... من حيث عبورها الى طلب الامور الآخروية^۱ من جهة قوتها العاقلة المنورة بنور الشرع بطناً ثانياً ولسانه ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وهو لعوام اهل الإسلام والایمان واول مراتب الاحسان^۲ وللروح من حيث تعينه في عالم الارواح واللوح المحفوظ، بطن ثالث وهو متقح لخواصهم

۱. سالک بعد از تنبّه و یقظه توجه به آخرت پیدا نموده و از لذات فانیه و مشتهیات نفسانی چشم پوشی نموده و به آخرت متوجه می شود، او امر الهی را امتثال نموده و از محرمات می پرهیزد و نفس خود را از تصرفات غیر مرضیه و احوال باطله و آراء فاسده باز می دارد، این حالت را مقام دخول در باب (احسان) گویند. و لها عرض عریض و مراتب کثیره حتی یتنهی الی اعلی درجات الإحسان.

در ضمن نقل کلام شیخ کبیر اقسام و مراتب احسان بیان خواهد شد و نیز حدیث وارد در این باب ذکر می شود. روایات متعدد به مضامین مشترک در لفظ «کأن» (فاعبد ربك كأنك تراه) در آثار وارده از ائمه شیعه نقل شده است (رجوع شود به شرح مقدمه قیصری، تألیف سید جلال الدین آشتیانی، ص ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹).

۲. شیخ کبیر در کتاب فکوک (فک ختم الفص اللقماني) در مقام بیان معنای احسان فرموده است: «اعلم ان سیر اقران هذه الحکمة بالصفة الإحسانية، هو من اجل ان للإحسان ثلاث مراتب بین احکام المرتبة الاولى منها و بین احکام الحکمة اتحاد و اشتراك فیهما بین ذلك الوجه کالأخوين.

فان حکم الإحسان الاول و مقتضاه هو «فعل ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي»^(۱) و مقتضى الحکمة وضع الشیء فی موضعه، علی الوجه الاوفق و ضبط الحکیم نفسه، و من یقدر علی ضبط من التصرفات الغير المرضیة و الاقوال الغير المفیده و الآراء و التصورات الفاسدة و الوصایا و جمیع النصایح و الآداب المتعلّمة و المعلّمة، داخله فی احکام هذه المرتبة الإحسانية الاولى المختصة بهذه الحکمة.

بدون شک انسان مغمور در غواشی و البسه نشأه دنیا و عالم غفلت و دار هیولی الظالم اهل در غفلت محض و بی خبری تمام از حق تعالی و مبادی غیبی و عوالم ملکوتی به سر می برد و خود نفس غفلت به شمار می رود و از حق بکلی غافل است و نور مکنون در فطرت انسانی که فطرت توحید است، محاط تبعات نفس و مغلوب ظلمات طبع است؛ انسان مغلوب احکام و آثار نشأت طبیعت و ظلمتکده عالم ماده حکم شخص نائم و خواب

ولسان مرتبته جواب حارثة حين سألته النبي: يا حارثة كيف أصبحت؟ قال: أصبحت مؤمناً حقاً. فقال: ان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك. قال عزفت نفسي عن الدنيا، فتساوى عندى ذهبها وحجرها ومدرها... الى ان قال عليه السلام: عرفت فالزم فهذا مرتبة ان تعبد الله كأنك تراه. وللسر الإلهي وهو الوجود المضاف الى الحقيقة الإنسانية من حيث ظهوره العيني في مراتب الكون، روحاً ومثالاً وحساً بطن رابع ولسانه كنت سمعه وبصره وهو اول مراتب الولاية وآخر مراتب الإحسان. ومن حيث بطونه الاستعدادى في قلب الإنسان القابل لتجليه بطن خامس ولسانه «وسعني قلب عبدی المؤمن» وهو اوسط مراتب الولاية.

ومن حيث جمعه الروحاني بين الظهور والباطون في دائرة صفات الألوهية، التي هي المفاتيح الثانية للبرزخ الثانية بطن سادس وهو لأهل النهايات وهم الكمل والافراد. ومن حيث حضرة احدية جمع الجمع للكل متوحدة العين، بطن سابع ولا يفتح شمة منه

→

را دارد.

آن که در خوابست بیداریش به مست غافل عین هشیاریش به
لذا خواجه عالم فرمود: «الناس نيام، اذا ماتوا انتبهوا». چون مرگ خروج از هیات ظلمانی بدن است، وقوع آن عین بیداری است؛ چنین انسانی محتاج است به کسی که او را هشیار نماید تا از خواب بیدار شود. حقیقت حق به مقتضای رحمت ورحیمه امتناییه به وساطت اسم هادی متجلی در صریح ذات انسان بهترین واعظ و منبّه تکوینی است و این انتباه به تعبیر شیخ المشایخ افضل اهل التحقيق خواجه انصار وشیخ کامل محقق وعارف واصل متأله شارح کاشانی: (نفس القومة لله المسماة عندهم باليقظة) است^(۱).
اول تجلی حق به صورت رحمت امتناییه تجلی نوری است که قلب عبد خواب به آن نور روشن می شود و خود، نور تنبیه را در قلب خود مشاهده می نماید.

(۱) شارح مفتاح قونوی علامه حمزه فناری معنای احسان را به طور مطلق به (فعل ما ینبغی لما ینبغی ...) تعریف نمود و آن را از فکوک شیخ (رض) نقل کرد، در حالتی که مراتب دیگر احسان مقصود شیخ نیست، بلکه احسان به معنای اول منظور اوست. رجوع شود به کتاب فکوک، حاشیه شرح منازل عارف علام عبدالرزاق کاشانی، ط ۱۳۱۳ هـ. ق، ص ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸.

رجوع شود به شرح مفتاح قونوی تألیف علامه محقق حمزه فناری، ط تهران، گ ۱۳۲۳ هـ. ق، ص ۲، ۳، ۴، ۵۹، ۵۲.

(۲) فی کتاب المنازل: باب الیقظة قال الله تعالى: قل انما اعظکم بواحدة: ان تقوموا لله مثنی و... القومة لله هي اليقظة من سنة الغفلة والنهوض عن ورطة الفترة.

مقدمه مصحح □ ۱۳۹

الا لصاحب الإرث الحمدي فانه له خاصة.

قال الشيخ في تفسير الفاتحة^۱: «بين مرتبة كنت سمعه وبصره ومرتبة الكمال المختص^۲ بصاحب احدية الجمع مراتب: منها، مرتبة النبوة ثم الرسالة، ثم الخلافة اعنى الرسالة المقرونة بالسيف المختصة باولى العزم، كل من الثلاث بالنسبة الى امة مخصوصة، ثم العامة من الثلاث، ثم الكمال المتضمن للاستخلاف الا تم من الخليفة الكامل لربه سبحانه، فما ظنك بدرجات الاكملية التي وراء الكمال ...».

انسان منغم در طبیعت و محاط به لوازم عالم حیوانی بعد از بیداری از خواب غفلت، خویش را منغم در موجبات مهلکه مشاهده می نماید و بعد از مشاهده نعم الهیه به تدریج

۱. رجوع شود به تفسیر شیخ کبیر محقق قونیوی، طبع حیدرآباد دکن، ص ۳۲.

۲. آنچه که باعث تقرب و نزدیکی انسان سالک به حق تعالی می شود، از اعمال و عبادات یا از نوع نوافل و مستحبات است و یا از سنخ واجبات؛ آنچه که فعل آن لازم و ترك آن حرام است، از واجبات و آنچه از اعمال که ترك آن جایز است و مصلحت در فعل الزام آور نیست و فعل به سرحد وجوب نرسیده است، از مستحبات و نوافل به شمار می رود. واجب و مستحب هر دو، در جهت تقرب و این که موجب نزدیکی به حقند، مشترکند. اهل عرفان معتقدند که در نوافل (شاید به واسطه جواز ترك و عدم وجوب فعل و الزام آن) وجود عابد فانی در معبود نیست و جهت خلقی در جهت حقّی مندرک نمی شود و صحبت از وجود عبد در میان است. نتیجه نوافل همین اندازه اثر دارد که باعث غلبه حقیقت بر جهات خلقی می شود و نه به تمامها و در این قرب حاصل از عمل به نوافل عبد سالک فاعل و مدرك باشد و حق تعالی شأنه آلت اوست. حدیث (لا يزال يتقرب عبدي الي بالنوافل حتى كنت سمعه وبصره ولسانه ویده ورجله ...) ناظر به این است، ولی در قرب فرائض جهت خلقی بکلی فانی در جهت حقّی می شود و وجود مجازی عبد سالک از میان می رود و ذات سالک فانی در ذات می شود و به این مرتبه و مقام ناظر است (ان الله قال على لسان نبيه او عبده سمع الله لمن حمده).

باید دانست که مقرران از چهار قسم بیرون نیستند، چه آن که یا به قرب نوافل متحققند و یا به قرب فرائض و یا به جمع بین این دو قرب، بدون تقید به یکی از این دو و بی منابوه که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری، بلکه به هردو قرب باهم و احکام این دو متحقق باشند. از این مرتبه به مقام جمع الجمع و قاب قوسین و مقام کمال تعبیر نموده اند و الی هذا المقام اشیر فی قوله تعالی: ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يدالله فوق ايديهم.

اگر سالک به هیچ یک از احوال سه گانه پابند نباشد، بلکه به هریک از دو قرب و به جمع بین این دو و نیز بی تقید به هریک از این احوال ظاهر شود، به مقام احدیت جمع واصل شده است و از مقامات دارای مقام او ادنی و از فتوح به فتح مطلق نایل آمده است، آیه «ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» اشاره به این مقام و لسان مرتبه صاحب آن است.

خود را مستعد برای خروج از عالم حیوانی نموده و نعم الهی را یکی بعد از دیگری می شمرد و درک می کند که ثمرات افعال لازم عالم حیوانی و تجاوز به حدود حق و جنایات صادر از او سبب خسران ابدی و حرمان دایمی از رحمت حق می شود و خود را مهیا برای تدارك مافات می نماید و حق در نظر او بزرگتر از هر شیء جلوه گر می شود و وعید الهی او را می ترساند، و به حقارت وجود خویش پی می برد و بعد از آن که به واجبات و محرمات و موجبات نجات و اسباب هلاك علم حاصل نمود، جهت استمداد از دعوات الی الله خود را مهیا می نماید و درک می کند که رهایی از این ورطه خطرناك امکان ندارد، مگر آن که درصدد خلع عادات برآید؛ چه آن که نفس شخص در خواب و منغمر در دنیا به بطالت و رکون به شهوات و لذات فانیه عادت نموده و باید خود را از لوازم خواب که بعد از یقظه باقی است خلع نماید، چه آن که سیر ترقی با وجود ملکات موجب مهلکه امکان ندارد.

به عبارت دیگر انسان قبل از سلوك و قبل از توجه به عالم ربوبی، از اصل خود غفلت دارد و از اکوان سابق بر وجود خود (اعم از اکوان الهیه و عقلیه و مثالیه) به حکم خواص تطویرات و احکام تعویقات و غلبه احکام طبیعت و آثار و لوازم عوالم حیوانیت و از اصل فطرت خود غافل است و فقط توجه به حظوظ مخصوص نشأه حس و طبیعت دارد، فکان کالنائم المعرض عن المحسوسات الثابتة غافلاً عنها مقبلاً على الخیالات الزائلة، وکان حکم هذه الغفلة شاملاً لحقیقة السر الإلهی الوجودی و حقیقة الاثر الروحانی.

حقیقت نفس انسانی به واسطه غلبه احکام کثرت از اصل وجود خود که جوهر نفس ناطقه موجود از سنخ ملکوت است، غفلت دارد و همین انحراف نفس به سوی تفریط و افراط، او را در عالمی که اهل الله از آن به خواب تعبیر نموده اند، فرو برده است.

برخی از مردم به واسطه تابش نور ایمانی در باطن وجود آنها، خویش را مسجون در زندان طبیعت دیده و حالت بیداری به آنها دست می دهد «و یقول منبهاً لمظهریه عن نومة الاعراض عن الحقیقة والاستجابة للجبار: یا صاحبی السجن: ارباب متفرقون خیرام الله الواحد القهار»؛ در این صورت نفس انسانی به واسطه هوشیاری به باطن وجود و باطن باطن خود پی برده و عقب ماندگی خود را از عالم عقل احساس نموده و لسان حال به

مقدمه مصحح □ ۱۴۱

«يا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله» گویا می شود و به واسطه همین تنبّه درك می کند که بر او سه امر مهم لازم است:

یکی آن که عادات و لذات فانیه را ترك نموده و در جمیع حرکات خود تابع اوامر و نواهی حق می شود و خود را منہیا برای عمل به احکام شرعی می نماید و از طبیعت و لوازم حالات اول بکلی اعراض می نماید و وارد در مقام اسلام می شود.

دوم آن که نفس خود را به واسطه اتصال به احکام و وحدت باطنی و توجه به اخلاق ملکّی و روحانی و انفصال از احکام طبیعت و عادت در غربت تام قرار می دهد^۱ که قال الإمام المحقق السابق جعفر بن محمد الصادق علیه السلام: «طلب الحق غریه».

سوم آن که از راه فنا از احکام حجب و قیود عارض که از ناحیه تلبس به احکام مراتب تنزلات حاصل شده است، نفس خود را از جهت سرّ وارد در باب مشاهده نماید که «الحقیقه جذب الاحدیة لصفة التوحید»، از این مقام به مقام احسان تعبیر نموده اند و مقام احسان دارای سه مرتبه و درجه است.

قال الشيخ الكبير (قده) فی الفکوک: «و اما المرتبة الثانية، فهي التي سال عنها جبرئيل النبي صلی الله علیه و آله بقوله: ما الإحسان؟ فاجابه، الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه. وانه عبارة عن استحضار الحق علی ما وصف نفسه به فی کتبه و علی السنة رسله دون مزج ذلك بشيء من التاویلات السخيفة بمجرد الاستبعاد وقصور ادراك العقل البشري (النظري - خ ل) فی فهم مراد الله من اخباراته ... و المرتبة الثالثة الإحسانية يختص بالعبادة علی المشاهدة دون كان، كما قيل لبعض الأكابر: هل رأيت ربك؟ فقال: لم اعبد رباً لم اره. و اليه الإشارة بقوله: وجعلت قرّة عینی فی الصلوة».

چون مراتب و درجات و مقامات و احوال و ... سلاک الی الله مختلف است، مثلاً برخی از مردم از مقام طبع تجاوز نموده به مقام نفس رسیده اند و برخی از این مقام تجاوز نموده به مقام عقل می رسند و هكذا سایر درجات و مراتب و مقامات، آیات قرآنی ناظر به مراتب و مقامات مختلف است.

۱. فکوک، ط گ، تهران، ۱۳۱۳ هـ. ق، ص ۲۸۶-۲۸۷.

در مبحث قبل بیان کردیم که مقام ظهر قرآن با مقام ظاهر انسان از باب مناسبت تامه و محاذات کلیه بین کتاب تدوین و کتاب تکوین مطابقت دارد و مقامات باطنی انسان به حسب قوس صعودی، با مراتب و مقامات که همان بطون قرآنی باشد مطابقت دارد؛ لذا انسان بالغ به مقام عقل که مقامات نفس را پیموده است، لسان مرتبه او در قرآن مجید آیاتی نظیر «یا ایها الذین آمنوا، اقيموا الصلوة وآتوا الزکوة، وبشروا الذین آمنوا و عملوا الصالحات» است.

چون عقل انسانی شایق به لذات باقیه و حشر با اهل ملکوت و ملائکه است، این لطیفه انسانی مقتضی خروج از مرتع بهایم و ورود در عالم انبیا و صالحان و شهدا است.^۱

برخی از مخاطبان کلمات الهیه و خطابات ربانیه اعم از قرآنی و حدیث، چون به حسب سیر عروجی و معراج ترکیب به مقام ومنصب روح ایمان و آخر درجات آن و حقیقت ایمان رسیده اند و از مقام حق ایمان به مرتبه عالی تر صعود نموده اند و به مقام عیان و شهود و کشف واصل شده اند و از قیود ایمان حجابی رسته اند و از مقامات به مقام قرب نوافل و از بطون سبعة به بطن ثالث و از فتوح به فتح مبین نایل گشته اند، لسان حال و طلب آنان آیاتی نظیر: «ولقد رآه بالافق المبین» و «سبحان الذی اسرى بعبده لیلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الاقصى، لثریه من آیتنا الکبری،

۱. این مقام و مرتبه را مرتبه اسلام نامیده اند، از آن جهت که واصل به این مقام تابع حکم عقل است و عقل او را تسلیم مبدأ نموده و مقتضای آن ملازمت اوامر و اجتناب از نواهی است؛ چون عقل نورانی بین حسنات و سیئات تمیز قائل است و درک می کند که بر حسنات و سیئات ثواب و عقاب مترتب است، شخص در این مقام عالم به وعد و وعید است.

همان طوری که قبلاً بیان نمودیم، سالک بعد از بیداری و تنبه به لذات فانیه و ملکات حاصل از اعمال مخصوص به عالم طبع و قوای بهیمی پست می نماید و نفس خویش را از اعمال غیر مرضی باز می دارد و بعد از طی دایره اسلام و حصول علم قطعی، به مراتب ایمان و تحصیل عقاید صحیح توسط عقل مستکمل علم تفصیلی که مقدمه کشف و شهود عیانی است، به حق تعالی و ملائکه و کتب و رسل الهی به هم می رساند و به تدریج وارد مقام احسان می شود.

و مرتبه دوم احسان، اول مرتبه و مقام دخول در بطن دوم از بطون سبعة است، راجع به عبادت حق مطلق و شهود مبدأ وجود و عوالم غیبی به نحو (کأن) که بطن دوم از بطون سبعة است؛ از ائمه شیعه روایات متعدد در این باب مأثور است که ما چندین مورد از این موارد را در شرح فصوص نقل نموده ایم.

مقدمه مصحح □ ۱۴۳

و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات^۱ مى باشد و لسان مرتبه اين جماعت مقام: «كأننى انظر إلى عرش الرحمن بارزاً» و مرتبه آنان مرتبه: «ان تعبد ربك كأنك تراه» است.^۱

۱. شيخ در فوك فرموده: اين مرتبه، مرتبه اوسط مراتب احسان و اول مرتبه ولايت است و مرتبه بعد از اين مرتبه، مشاهده حق است بدون كآن و لسان آن: «لم اعبد رباً لم اره و جعلت ثرة عيني في الصلوة، و لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً، و الآن قيامتى قائمة» است.

صاحب اين مقام از مراتب واجد مقام قاب قوسين و از بطون داراي بطن چهارم و از خطابات قرآنيه مخاطب به خطاب «ما رميت اذ رميت» و «ما كذب الفؤاد ما رأى» است.

قول صادق عليه السلام: «رضانا اهل البيت رضا الله» به اين مرتبه ناظر است.

نگارنده در حواشى بر فصوص شيخ اكبر، در بيان ايمان و اسلام و احسان تعليقه اى نوشته است كه قسمتى از اين حاشيه را براى توضيح در اين جا ذكر مى كند.

بايد دانسته شود كه احسان داراي اطلاعات عديده است، لفظ احسان گاهى اطلاق مى شود و از آن معنای عام فهميده مى شود، موافقاً لقوله تعالى: «هل جزاء الإحسان الا الإحسان»، احسان در اين مقام داراي سه مرتبه و سه درجه است:

اول: فعل ماينبغى لماينبغى. اى مرتبه الاوامر والنواهى الإلهيه قولاً وفعلاً. هذا هو المعاملة مع الحق فى مقام النفس و الحسن الظاهر فى مرتبة الإسلام.

و المرتبة الثانية: وهى التى اجابها النبى ﷺ عن سؤال الإحسان بقوله: الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه. وهى عبارة عن استحضار الحق على ماوصف به نفسه فى كتبه و على السنة و رسله و انبيائه المعصومين ﷺ من دون شرح ذلك بشيء من التأويلات السخيفة، بمجرد الاستبعاد و قصور ادراك العقل النظرى المشوب بالوهم الغير المنور، بنور الشرع فى فهم مراد الله من اخباراته.

بعبارة اخرى: العلم القطعى بتفاصيل الاخبار النبوية من المبدأ و المعاد و ما بينهما و هذا هو المعاملة مع الحق فى مقام الروحى الحسى الغيبى الإضافى المختص حكمه بباطن الإيمان و حقه،^(۱) كما ذكرنا فى قضية حارثة و فصلناها بما لازم عليها.

و المرتبة الثالثة: هى مقام المشاهدة من دون كآن، كما هو المروى عن قطب الاقطاب و من عنده علم الكتاب «كيف اعبد رباً لم اره، لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» و هذا هو المعاملة مع الحق فى مقام السر الغيبى الحقيقى، فهى اول مراتب الولاية و آخر مراتب الإحسان بهذا المعنى و مرتبة الحارثة اوسط مراتب الإحسان.

و قد يطلق الاحسان على معنى خاص على حسب الحديث النبوى ﷺ المذكور: ان الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه.

←

(۱) فرق است بين حق الايمان و حقيقة الايمان. رجوع شود بشرح نگارنده بر مقدمه فصوص ص ۲۹۸ و حواشى استاد

مشايخ، آقاي ميرزا هاشم رشتى - اعلى الله قدره - بر مقدمه شرح مفتاح - مصباح الأنس حمزه فنارى ص ۴، ۵، ۶، ۷.

جمع قلیلی از خواص از اولیاء چون متنور به وجود حقانی شده اند و بعد از سیر در اسماء ظاهر و تحصیل تمکین در این مقام و تحقق به جمعیت اسم ظاهر و انتهای سیر اول حبی و تحصیل وجود حقانی به خطاب «وسعی قلب عبدی المؤمن» مخاطبند، کما این که حضرت ختمی مرتبت مخاطب به خطاباتی خاص است که دیگران از آن نصیب ندارند، از مراتب واحد مقام اکملیت و تمحض در تشکیک را داراست و از مقامات صاحب مقام او ادنی و از بطون بطن هفتم

→

بعیث تكون المرتبة الاولى المذكورة خارجة عن درجات الإحسان وعلى هذا الإطلاق الثاني، فالاستحضار القطعي التفصيلي العلمي وحقيقة الإيمان وباطنه، كما في قضية حارثة اول درجات الإحسان ومقام قرب النوافل وكنت سمعه وبصره و... ثاني درجاته ومقام قرب الفرائض آخر درجاته و اوسط مراتب الولاية والملاحظة. وقد يطلق على معنى اخص على ما استفاد من قوله تعالى: ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا... ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين. حيث ختم الآية بذكر الإحسان و اقرن محبة الحق مع المحسنين... ومن قوله تعالى: ومن يسلم وجهه الى الله وهو محسن... ومن يتقاد برمة ذاته الى الله وهو شاهد، فقد استمسك بالعروة الوثقى والى الله عاقبة الامور وعلى هذا المعنى فالمرتبة الثانية ايضاً خارجة عن درجات الإحسان، فالول ظهور الولاية ومرتبة الكمال والملاحظة اول درجات الإحسان، فمقام قرب النوافل اول درجاته ومقام قرب الفرائض اوسط درجاته ومقام احدية الجمع، آخر درجاته. فاذا فهمت مانبهننا عليه فيرفع التنافي والتناقض والتخالف من كلمات الشيخ الكبير وغيره من الاكابر عن نظرك حيث قال في الفكوك^(۱)....

وقال في تفسير الفاتحة^(۲) بعد قضية حارثة: انها آخر درجات الإيمان واول درجات الإحسان. وقال ايضاً ان مرتبة قرب النوافل اول درجات الإحسان. وقال الشارح الفرغاني هنا على ما نقله الشارح الفناري على طبق ما ذكرنا في المعنى الاول من المراتب الثلاث. وقال في تحقيق المنازل في شرح القصيدة على ما نقل عنه الشارح الفناري ايضاً: ان اول درجات الإحسان، مقام الملاحظة وقرب النوافل.

شارحان منازل السائرين كلهم، احسان را در مقام اوديه ذکر کرده اند، ولی نکته ای که ما ذکر کردیم تبعاً لبعض الاكابر^(۳) اخباری که اهل حدیث در بیان مراتب ایمان و اسلام از اتمه ﷺ نقل نموده اند، اگرچه به حسب لفظ و عبارات اختلاف دارند، ولی در باطن و معنا بین آنها اختلافی وجود ندارد، با آنچه که ذکر شد تهافت و تناقض در کلمات مشایخ به حسب صورت موجود است، از بین می رود.

(۱) فکوک، ط گ، تهران، ۱۳۱۳ هـ. ق، ص ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸.

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

(۳) استاد مشایخنا الکرام، خاتم العرفاء والمتألّهین، آقامیرزا هاشم رشتی - قدس الله عقله بنوره.

مقدمه مصحح □ ۱۴۵

از بطون قرآنی و از فتوح صاحب فتح مطلق است و لسان مرتبه او: ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی، و یامن لایشغله شان عن شان، (و به اعتبار آن که مظهر تام و تمام اسماء حق است)، «اینما تولّوا فثم وجه الله» است^۱.

بنابر آنچه ذکر شد، تشخیص این مراتب و مقامات و تمیز مخاطبان از یکدیگر و فهم آن که آیات الهیه با اختلاف در مفاهیم و مضامین ناظر به کدام قسم از اقسام مخاطبان است و بالأخره علم به ارادات و معانی کلام الهی، مراتب و شؤون خطابات و ارتباط بین اسماء الهیه و مظاهر خلقیه و تطبیق مضامین کتاب تدوین - قرآن - به کتاب تکوین - نفوس انسانی - به اعتبار نهائیات وجود به حسب ملکات و روحیات حاصل از اعمال و افعال و تشخیص شؤون و احوال مخاطبان کلام الهی، جلوات و اطوار خطابات شأن کسی است که خود محیط به مراتب ملک و ملکوت وجود باشد؛ از این جا ضرورت احتیاج به صاحبان علوم لدنی - اهل عصمت و طهارت - معلوم می شود.

اعرفکم باللّه، اعلمکم بکتابه

این خبر از احادیث نبریه است که محدثان اسلامی از عامه و خاصه نقل نموده اند. شناسایی و معرفت حق اول به سه نحو متصور است: معرفت ذات، معرفت صفات و معرفت افعال.

در کتاب الهی - قرآن مجید - از علم به ذات و علم به صفات و اسماء و علم به افعال الهیه بحث و گفتگو می شود و غایت خلقت انسانی و علت غایی خلقت حقایق ملکوتی و موجودات واقع در موطن غیب و سکان ملاء اعلی معرفت حق و عرفان جمال و جلال وجود مطلق همان معرفت حق است که اصل الأصول علم اعلی به شمار می رود و نزد اهل عرفان علم به ذات و

۱. جمیع مراتب و مقاماتی که برای خاتم انبیاء حاصل شده است، برای صاحب ارث محمدی کمل از اولیا، یعنی عترت طاهرین او به تبع و بالوراثه ثابت است و آنها نیز مظهر تام اسماء و صفات حقند و خلافت آن بزرگواران، خلافت تامه الهیه است و آنچه از فیوضات عامه و خاصه از حق صادر و نازل شده است، از دایره وجود آنان خارج نیست.

معرفت اسمای الهیه کبریت احمر و علم به اسم اعظم حق که شامل جمیع اسمای الهیه است (واسم از ذات نزد این طایفه جدا نیست، چون اسم همان ذات متجلی از جلباب و مشکات صفات است)، مفتاح مفاتیح غیب و شهود به شمار می رود و از باب اتحاد عقل و عاقل و معقول، علم و عالم و معلوم، علم به ذات کما هو حقها از باب آن که علت حدّ تام معلول است و حق اول، علت العلل حقایق ملک و ملکوت است، مستلزم اتحاد با ذات و فناء در غیب وجود است (اتحادی بی تکلیف و معرا از قیاس) و ملازم است با علم به حق به حسب ذات و صفات و افعال، یعنی علم به ذات و شهود ذات بدون وسایط از وجه خاص و علم به اسماء و صفات در موطن و مشهد اسماء و صفات و علم به اعیان و ماهیات و حقایق اشیاء به اعتبار تجلی اسماء در اعیان، علماً و شهود حق در مقام تجلی اسماء در اعیان ثابته عیناً و خارجاً و از آن جایی که کلام حق از صفات ذاتیه حق است و متکلم از اسماء ذاتیه به شمار می رود و عرفان ذات و اسماء و صفات غایت علم تفسیر است، موضوع و غایت آن علم، عین موضوع الهی به معنای اخص است و به وجهی عین علم عرفان و تصوف به شمار می رود؛ برای آن که قرآن بعد از تقریر ارتباط بین اسمای الهیه و حقایق کونیه، مظاهر اسمای الهیه و به اعتباری مظهر اسم اعظم یعنی انسان را از راه ارتباط اسماء و مریی بودن اسماء نسبت به اعیان به احذیت وجود، دعوت نموده و فرق بین دعوت قرآن و سایر دعوات الی الله آن است که قرآن سبب وصول عبد به حق و منشأ رسانیدن انسان به حکم کریمه (إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) به حق مطلق است و فرق بین رسیدن عبد به حق و معرفت حق به حسب وجود عینی و شهود حق مطلق از راه کشف و شهود و بین پیدایش علم به حق از طریق برهان و از راه علم یقین و نیل به مقام عین یقین و حق یقین از طریق سیر در اسمای الهیه با براق کشف و شهود و رفر مشاهده عینیه، چه آن که رجوع به حق وقتی محقق می شود که سالک به موطن اصلی خود رجوع نماید. و نعم ماقیل:

فرقتی لولم تکن فی ذا السکون لم یقل انا الیه راجعون
راجع آن باشد که باز آید به شهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

و از آن جایی که مفسر کلام حق (کلام حق اعم است از تدوینی و تکوینی)، در مقام سیر در

مقدمه مصحح □ ۱۴۷

کتاب الهی سفر می نماید از سوره ای به سوره ای و از آیه ای به آیه ای و این سیر از دو راه و این سفر معنوی از دو طریق محقق می شود: سنذکره بلسان اهل الظاهر و تحقیقه ببناءً علی ما ذکره ارباب التأویل ان شاء الله تعالی شانه.

یکی از طرق سیر در حقایق و وجودات مقیده، سفر از کثرات به وحدت است با حفظ مراتب وجودی و ساینط فیض. به عبارت دیگر مسافر الی الله و سالک الی الحق المطلق مراتب وجودی را یکی بعد از دیگری پشت سر گذاشته و بعد از طی درجات وجود، از وجود عنصری و برزخی و عقلی و غور در اعماق حقایق مقیده و کشف حجب نورانی و ظلمانی به مقام وحدت وجود می رسد و فناء فی الحق برای او حاصل می شود و وجودش وجود حقانی می گردد.

اگر عنایت حق شامل او شود در وحدت وجود بعد از فنای وجود مجازی و عاریتی به مقام صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین، بلکه به مقام فناء عن الفنائین نایل می گردد و به سیر خود در اسمای الهیه یکی بعد از دیگری ادامه می دهد و به اسرار کلمات الهیه واقف می شود و بعد از طی مدارج کمال و تحصیل تمحض در تشکیک، حق را به اسم متکلم متجلی در همه چیز دیده و کلمات قرآنی را در مقام قراءت از زبان قایل آن - حق مطلق - می شنود،

۱. به جمیع مراتب قرآن از ظهر و بطن و حد و مطلع محیط می گردد، این مقام از مختصات اولیاء محمدین و کمل ورثه او می باشد. بیان اجمالی این مطلب (علی ماحقّه الشیخ الاکبر) از این قرار است و ان لایسه افهام القاصرین قال الشیخ (رض): ان الظهر هو التفسیر، والبطن هو التأویل، والحد مایتهای الیه الفهم من معنی الکلام، والمطلع مایصعد الیه منه؛ فیطلع علی شهود الملک العلام. وقد نقل عن الإمام المحقق السابق، جعفر بن محمد الصادق (علیه السلام) انه قال: لقد تجلّی الله تعالی خلّقه فی کلامه ولكن لا یصرون. وروی عنه (علیه السلام): انه خرّ مغشياً علیه وهو فی الصلاة، فسنل عن ذلك؟ فقال: «مازلت اردد الآية حتی سمعتها من المتکلم بها»^(۱) کتاب الجمع والتفصیل، فی ابداء معانی التنزیل، نسخه خطی، ص ۴۶.

(۱) شیخ اکبر واتباع او برای حضرت صادق، مقام و مرتبه منیع قائلند و در مراتب و مقامات به کلمات آن حضرت زیاد استشهاد نموده اند و خلافت کلیه الهیه را خاص عترت طاهرین می دانند، لذا قیصری در شرح مقدمه فصوص شیخ (رض) گوید: «والله اهل و اقاربه و القرابة اما ان یكون صورة فقط او معنى فقط او صورة و معنا، فمن صحت نسبة الیه

صورة و معنای فهو الخليفة والإمام القائم مقامه، این قیود فقط در عترت (امیر مؤمنان و اولاد او - امام حسن و امام حسین و ائمه از صلب حسین علیهم السلام) - جمع است، بلکه باید معتقد بود که این اعظم بر خلاف توهّم فاضل معاصر، عبدالعظیم زرقانی مطابق روایات متواتر مآثور از طرق عامه و صحاح آنان (از حیث معنا) راجع به خلافت کلیه عترت طاهریین امیر المؤمنین و اولاد او مقام خلافت تامه و ولایت مطلقه جامع جمیع مراتب ولایت قائلند و آنان را مرجع علوم قرآن و منبع علم باطن می دانند و برای اهل عصمت مقامی فوق مقام سایر اصحاب (خلفای ظاهری و غیر آنها) قائلند، بلکه جمیع مراحل و مقامات موجود در حقیقت محمدیه را به تبع جهت اهل عصمت - عترت - ثابت می کنند. مدرک این اعظم از عرفا که به حسب ظاهر در فقه و حدیث تابع یکی از مذاهب چهارگانه اند، اخبار و احادیث موجود در کتب اهل حدیث است، نه آن که در مبحث ولایت و احکام و ثمرات آن (بر خلاف توهّم دانشمند معاصر، ابوالعلاء عقیفی محشی فصوص شیخ اکبر) متأثر از شیعه باشند.

این اعظم جهت اولیاء محمدیین - اهل بیت عصمت - به تصریح خودشان مقامات و مراتبی قائلند که برخی از علمای شیعه معتقد به این مقامات را غالی می دانند.

جمعی از کسانی که مدعی دانش اند، از قواعد و قوانین مربوط به اصل نبوت و باطن و حقیقت نبوت، یعنی ولایت غفلت دارند و به واسطه غموض مسأله ولایت که به اصل توحید از جهاتی برمی گردد کثیری از مدعیان معرفت به عمق این قواعد پی نبرده اند و یا از عدم استعداد و طینت اصلی آنان (که باید شقاوت تکوینی به آن اطلاق نموده است که عین ثابت این قبیل از مردم از قبول ولایت کلیه الهیه امتناع ورزیده است) تا چه رسد به سرگشتگان وادی حیرت و منفمران در عالم طبع و مبتلایان به تبعات نفس که از اصول اولیه ولایت و احکام آن غفلت دارند که: «ما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون».

مثل آن که بعضی از معاصرین نسبت جهل و غفلت به حضرت سید الأحرار سید شباب اهل جنت، امام و پیشوای آزاد مردان امام حسین در قضیه کربلا داده اند و نفی علم از آن جناب نموده اند (بلکه صراحتاً غفلت - نمودن بالله - به آن امام همام نسبت داده اند)، در حالتی که علمای خاصه بلکه جمعی از علمای عامه، یکی از مواردی را که پیغمبر اسلام قبل از وقوع آن خبر داده است، همین قضیه نبینوا و شهادت خاندان طهارت ذکر نموده اند.

در نهایت تأسف باید اذعان داشت که این قبیل از مردم به حقیقت قضیه عاشورای حسینی و به فلسفه شهادت آن حضرت پی نبرده اند و ندانسته اند که حضرت سید الشهداء از جمله اشخاص نادر در عالم وجود است که طالب فتح و ظفر بعد از مرگند و اگر عده معدودی از این قبیل فدائیان حقیقت و طالبان حق به وجود نمی آمدند، تاریخ متوقف می شد.

آشکار بود که دخالت اغراض و امیال نفسانی در کار حکومت اسلامی موجب و مایه انحطاط اخلاقی شد، در همان صدر اسلام و بلافاصله پس از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله تمایلی به نظام جاهلیت پیدا شد و در خلافت خلیفه سوم، تعصبات عشیره ای و قبیله ای و جانبداری از قوم و قبیله، جانشین تساوی حقوق اسلامی می شد که علی بن ابی طالب علیه السلام سالهای خلافت ظاهری خود را با یک چنان فساد و مبارزه گذراند.

مقدمه مصحح □ ۱۴۹

→

دوران حکومت معاویه و فساد حاصل از آن را به اجتماع فاسدی که علی با آن روبرو شد، بیفزائید و ببینید که امام حسین گرفتار چه اجتماع فاسدی بود.

لذا یکی از معاصران محقق مصری در رساله الاسلام نوشته است: خلافت عثمان (چه بسا برخلاف میل او) آن چنان نکبتی به بار آورد که شخص عظیم النظیری مانند علی علیه السلام مایوس از اصلاح این مولود دستگاه خلافت بود. اسلام بعد از عثمان خیلی توخالی بود، به نحوی که دیگر هرگز معنویت اسلام لمس نمی شد. خلفا (حکام و فرمانروایان به ظاهر اسلامی) غرق در فساد و تبه کاری شدند، به نحوی که روی جباران و غداران تاریخ را سفید نمودند. درست است که شاه مردان، مریدان و فدائیان داشت که در تاریخ بشر نمونه اند و عده آنان هم نسبتاً زیاد بود، ولی معاویه همه آن رادمردان را ریشه کن کرد. مگر از بین بردن همه فرزندان پیغمبر جهت اثبات رجوع مسلمین به جاهلیت کافی نیست. مگر این لکه ننگ از دامن فساد اعراب (اتباع عثمان و معاویه) در طول تاریخ زایل شدنی است؟

بنابراین تفوه به این معنا که قصد امام حسین اقامه حکومت و تجدید امارت اسلامی بود، به نحوی که اگر علم داشت به این که حتماً کشته می شود، عقلایی نبود که به این قیام تن در دهد و بعد فهمید که به او نیرنگ زده اند و وقتی خود را گرفتار دید، شهادت را اختیار نمود و شهادت مطلوب ثانی امام بود و اگر علم داشت که کشته می شود قیام نمی نمود، به خصوص که یزید هم عمرش کوتاه بود و حتماً حضرت بعد از یزید خلیفه می شد، حاکی از عدم درک و بررسی درست است؛ مثل این که در آن دوره یزید منحصر به فرد بود، درحالی که او آلت دست بنی امیه و اتباع آنان بود و هیچ نقشی در خلافت نداشت. حضرت امام حسین هوشیارتر از این بود که از اجتماع عصر خود و روحیات مردم غافل باشد و برای او مسلم بود که اگر آن صحنه بی نظیر را به وجود نیاورد و اجتماع مسلمین را به واسطه این قیام بزرگ (فدا کردن خود و عائله خود به نحوی نکان دهنده) متوجه فساد دستگاه حکومت ننماید، بی سروصدا او را خواهند کشت، بدون آن که آب از آب نکان بخورد* و حکومت اسلام نیز بکلی به حکومتی محلی و قومی تبدیل خواهد شد.

* اصولاً مسأله خلافت کلیه و ولایت مطلقه محمدیه یکی از غوامض مسائل علم توحید است، معتقد ما در مسأله ولایت و نحوه وجود ولی کامل و کیفیت علم او به مراتب وجود و احاطه او به مظاهر وجودی، غیر از تلفیقات متکلمان است. امام مظهر اسم اعظم الهی است و حق تعالی به جمیع اسمای خود در امام تجلی نموده است و اسمای الهیه از مشکات ولایت کلیه امام به کمال ظهور و بروز که از آن به کمال جلاء و استجلاء تعبیر نموده اند رسیده است، لذا علم او محیط به کافه ذراری وجود است. بی جهت نیست که اهل توحید از جمله سیدنا الاستاذ (سیدالاساطین و رئیس الملة والدین و فرة عیون الموحّدین) در رساله «مصباح الهدایه» مقام واقعی امام را مرتبه احدیت وجود دانسته اند و تصریح کرده اند که: عقل اول - جبرئیل - حسنه ای از حسنات ولایت کلیه علویه است.

باید دانست که بنابر فرموده استاد - دام ظلّه - ولی کامل به حسب این مقام، احاطه حضوری به همه چیز دارد و مقام دنیایی و مرتبه ظاهری او در نشأت ماده به مقام اصلی او متصل است. لذا در روایات خاصه وارد است که: امام هر وقت اراده نماید همه چیز را می داند، کنایه از آن که وجود ناسوتی او متوجه مقام باطن کلی خود می شود و همه مراتب وجودی را در مظهر وجود کلی خود ←

تفصیل این بحث در تنمۀ مسأله تفسیر و فرق آن با تأویل و در بحث مربوط به احادیث ثقلین خواهد آمد.

بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل به وجه تفصیل

تأویل به حسب لغت در بسیاری از موارد مرادف تفسیر است، در کثیری از آیات و احادیث این دو لفظ مترادف استعمال شده اند (اول الکلام تأویلاً، و تاوله، دبره و قدّره و فسّره) در آیه شریفه: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ.

در آیات قرآن تأویل به معنای بیان و کشف و ایضاح زیاد استعمال شده است. تأویل در اصطلاح متأخران از علمای اصول فقه و علمای کلام، غیر از معنای لغوی به معنی ایضاح و کشف است. محققان در مبحث حجّیت قطع و تحقیق آن که حجّیت قطع ذاتی است،

۱. درالسنه شهرت دارد که حجّیت ذاتی قطع است و ما می دانیم که حجّیت نسبت به قطع و علم نه ذاتی باب برهان

→

شهود می نماید و همه حقایق را در لوح وجود و صحیفه ذات خود مشاهده می کند، لذا عین ثابت او سمت سیادت نسبت به سایر اعیان دارد و لذا لسان قابلیت او اتم السنه است و به این اعتبار مظهر اسم - لایشغله شأن عن شأن - است و آنچه از فعلیات و جهات وجودی که ظهور آن از حق اول امکان دارد و می شود که وجود امکانی آن فعلیات را پذیرا باشد در مقام استعداد کلی و عین ثابت امام به فعلیت رسیده است و ولی کامل مظهر اسم اول و آخر و ظاهر و باطن و مظهر اسم رحمن و رحیم است و اسم رحمن صورت حقیقت وجود ساری در قوایل امکانی است.

اسـمـالـله در وجود آمد در پس پرده هرچه بود آمد

از ازل تا ابد هرچه فیض از حق به حقایق وجودی رسد، اصل آن فیض و حقیقت آن در وجود جمعی ملکوتی ولی اعظم به نحو اعلی و اتم موجود است؛ لذا هر فیض به هر قابلی برسد، امام واسطه در ظهور آن می باشد (و ان ذکر الحیر فانت اوله و آخره واصله و فرعه، بکم فتح الله و بکم یختم) رجوع شود به رساله مصباح الهدایة فی النبوة والولاية تألیف سیدنا الاستاد القدیس - جمعه الله من افضل اولیائه المقربین و افیضت برکات انقاسه علی العالمین.

حقیر در شرح خود بر رساله توحید و نبوت و ولایت قیصری و تعالیک بر رساله ولایت شیخ مشایخنا العظام - آقا محمد رضا اصفهانی قمشه ای - که در دست طبع است، در این مسأله مفصلاً بحث نموده است. ما در این حواشی بیان نموده ایم که حسنات ولایت کلیه به خصوص خاتم ولایت محمدیه مهدی موعود - روحی فداء - تناهی ندارد و حق تعالی کلیه اسمای کلیه و جزئیة خویش را در این مظهر به فعلیت تامه می رساند، لذا عارف نامدار حموی گوید: یسمع اویظهر من شراک نعله اسرار التوحید - ارواح العالمین فداء -.

مقدمه مصحح □ ۱۵۱

گفته اند: اگر مفهوم آیه ای مخالف حکم عقل باشد، باید آن را تأویل نمود و یا آن که جمعی از اهل کلام معتقدند که آیات ظاهر در تجسیم را باید تأویل نمود؛ مرادشان آن است که باید آن را حمل بر معنایی نمود که لایق مقام ربوبی باشد.^۱

قدمای از مفسران، لفظ تفسیر و تأویل را به یک معنا حمل نموده اند و این لفظ را از جهت نسبت، متساوی می دانند و برخی بین این لفظ تساوی قائل نیستند، ولی به تباین بین این دو لفظ از حیث نسبت معتقد نیستند و تفسیر را اعم از تأویل دانسته اند. بیان معنی و مفهوم لفظ به طور مطلق، تفسیر و بیان مفهوم لفظ با معنایی که متبادر از ظهور لفظ نیست، تأویل است.^۲ در مباحث بعد این معنا را شرح می دهیم.

شاید کسانی که گفته اند: بین تفسیر و تأویل فرق است مرادشان این باشد که اگر لفظ به

→

است نه ذاتی ایساغوجی، چون صورت علمیه کاشف از واقع به حسب وجود خارجی، واقع در یکی از مقولات ده گانه است و مقوم حقیقت آن که جنس فصل آن باشد، ذاتی آن است (ذاتی به اصطلاح کلیات خمس) و کشف و نورانیت و حکایت از واقع و سایر لوازم غیر منفک از آن ذاتی باب برهان است و حجیت نسبت به صورت علمی واقع در لوح نفس، مسلماً جزء این دو قسم نمی باشد. ناچار مراد اهل تحقیق آن است که صحت احتجاج در مقام حصول قطع مسلم است.

۱. مثل تأویل عرش و کرسی و سایر الفاظ موجود در کتاب و سنت که ظاهرشان منافی مقام ربوبیت است و ما در بحث بعد در مقام تحقیق در قول حق و مختار در این مسأله بحث خواهیم نمود.

۲. باید مراد قائل این باشد که مفهوم و معنای مفاد از جمله با مقدمه خارجی (در صورتی که بدون مقدمه خارجی این معنا از لفظ و جمله مستفاد نشود)، تأویل است و تفسیر اعم است از این معنا. دانشمند بزرگوار معاصر، عبدالعظیم زرقانی در این باب گوید: «و بعضهم یری ان التفسیر یخالف التأویل بالعموم والخصوص فقط، ویجعل التفسیر اعم مطلقاً وکانه یرید من التأویل بیان مدلول اللفظ بغیر المتبادر منه لدلیل. ویرید من التفسیر بیان مدلول اللفظ مطلقاً، اعم من ان یکون بالتبادر او بغیر المتبادر». مراد ایشان ناچار این است که بیان معنا و مفهوم و لفظ چه این معنا مستفاد از صورت الفاظ موجود در جمله باشد و چه با ضم مقدمه معنا مستفاد شود، مستفاد از صورت لفظ تفسیر، و مفهوم مفاد از لفظ با ضم مقدمه، تأویل است، مثلاً جمله: یدالله فوق ایدیهیم. چون خداوند دارای جسم نیست ظاهر آن مراد نمی باشد، پس مراد قدرت مطلقه حق است که محیط بر همه قدرتها است. استفاده این معنا از الفاظ تأویل است و شاید لایعلم تأویله اشاره به این قبیل از موارد است.

یک معنا که غیر آن نیز محتمل نباشد توجیه شود، تفسیر است و تأویل عبارت است از اراده یک معنا به استناد به دلیل و برهان از لفظی که دارای معانی متعدد باشد و دلیلی از برای اراده معانی دیگر موجود نباشد.

به عبارت دیگر اگر لفظی دارای معانی متعدد باشد اراده یکی از معانی مستند به دلیل از بین معانی دیگر که مستند به دلیل نیست، تأویل است و توجیه لفظ به یک معنا که غیر آن محتمل نباشد، تفسیر است.

جمعی معتقدند که تأویل با تفسیر مباین است، بنابراین در آیات قرآنی تفسیر عبارت است از معنای مقطوع مفهوم از آیه و حصول قطع و یقین به آن که مراد حق از آیه همین است و لا غیر ولیکن ترجیح یکی از معانی محتمله بر معانی دیگر، بدون حصول قطع و یقین تأویل است.^۱ برخی دیگر گفته اند: بیان معنای لفظ از طریق روایت، تفسیر و بیان آن از طریق درایت، تأویل است.^۲

۱. بنابراین تعیین یک معنا و جهت لفظ در صورتی که قطع داشته باشیم، مراد متکلم همان معنای معین است و لا غیر، تفسیر است و این قطع باید مستند باشد به نص کتاب که مفید قطع است و یا مستند به دلیل شرعی متواتر و صحیح و تام باشد و اگر منشأ آن دلیلی نادرست و سبب حاصل از دلیل غیر شرعی باشد و مفسر به واسطه تحصیل مقدمات حاصل از وهم و عقل غیر منور به نور شرع، معنایی را از آیه استخراج نماید و یا آن که به عقل ضعیف خود قواعدی را تحصیل نماید که آیه را به آن تطبیق دهد، تفسیر ممنوع و از قبیل تفسیر به رأی و اتباع از ظن خواهد بود.

جماعت اشاعره و معتزله به آیات قرآنی در جبر و تفویض استدلال نموده اند و عقیده هر دسته از این دو جماعت، درست نقطه مقابل عقیده دیگر قرار دارد. اشاعره بعد از نقل آیات موهم جبر به عنوان تفسیر و آن که به طور یقین مراد حق از تکلم به آیات موهم جبر، نفی استناد افعال از عباد و اثبات فاعلیت حقیقی برای حق است در این ورطه افتاده اند. و معتزله نیز تفویض را مفاد آیات قرآنی، آن هم مفاد قطعی دانسته اند.

۲. نزد اهل تحقیق از متألهان از مفسران و اکابر از اهل تأویل از صوفیه و عرفای امت مرحومه، مبنای تأویل بر شهود و کشف تام است که از متابعت صحیح از صاحب شریعت محمدی و طریقت علوی حاصل می شود و منشأ علم آنان، کتاب مبین در عالم شهود است و علم آنها حاصل از ظهورات و اتباع از مفاهیم نمی باشد و مفسر چون از شهود حقیقت کلام الهی عجز دارد و غیب معانی براو مستور و مجهول است، باید از اصحاب شهود و ارباب مکاشفات در فهم حقایق قرآنی استمداد نماید.

مقدمه مصحح □ ۱۵۳

زرقانی در مناهل گوید: «بعضهم یری ان التفسیر مباین للتأویل، فالتفسیر هو القطع بان مراد الله کذا والتأویل ترجیح احد الاحتمالات بدون قطع وهذا هو قول الماتریدی. او التفسیر بیان اللفظ عن طریق الروایة، والتأویل بیان اللفظ عن طریق الدراية. او التفسیر هو بیان المعانی التي تستفاد من وضع العبارة، والتأویل هو بیان المعانی التي تستفاد بطریق الإشارة»^۱.

برخی از اهل ذوق به طور کلی تفسیر را مستفاد از عبارات و ظواهر و نصوص کتاب و سنت می دانند و تأویل را مأخوذ از اشارات می دانند (معان قدسیة ... تنهل من سحب الغیب علی قلوب العارفين) و اصحاب اشارات همان اولیاء محمدین هستند که علوم آنها مستفاد از حی لایموت است، نه مفاد افکار و فهم اهل ظاهر و منقول از (میت بعد میت).

کشف و شهود بعد از طی درجات علم الیقین و ورود در منازل تحقیق و رفض تعینات بشری و قطع تعلقات ناسوتی، حاصل می شود و حقیقت کلام الهی حاصل نمی شود مگر بعد از محو موهومات و صحو معلوم و کشف سر و هتک سر که الحقیقة نور یشرق من صبح الأزل ویلوح علی هیاکل التوحید آثاره.

لذا اهل تفسیر (اشخاص واقع در عوالم تبعات طبع نفس) با اهل تأویل (صاحبان قلب و واقفان به أسرار) در معارضه اند، به همین لحاظ مختار نگارنده این سطور در فرق بین تفسیر و تأویل آن است که تفسیر راجع است به معانی مفاد از ظاهر قرآن و قالب الفاظ آن و تأویل راجع است به مقام باطن و ملکوت قرآن که: «إن للقران ظهراً و بطناً و ...».

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

به هر حال در مقام وجوه فرق بین تأویل و تفسیر، وجوه زیادی بالغ بر چهارده یا پانزده وجه

۱. المناهل، عبدالعظیم زرقانی، ط ۱۳۷۲ هـ. ق، ص ۴۷۱-۴۷۳.

بیان شده است. یکی آن که تفسیر اراده یک معنای معین و مشخص است از الفاظ و عبارات کتاب و تأویل اراده کلیه معانی محتمله است.

دیگر آنکه تفسیر توجیه نمودن لفظ است به معنایی که غیر آن احتمال داده نشود و تأویل اراده معنای واحد است از معانی متعدد، با قیدی که ذکر شد. و دیگر آن که متعلق تفسیر روایت و متعلق تأویل درایت است و وجه دیگر آن که اراده جمیع معانی لفظ، تأویل^۱ و تعیین یک معنا و اراده آن، تفسیر است. وجه دیگر آن که تفسیر عبارت است از تعیین مقصود از لفظ به اراده استعمالی و تأویل در این صورت و فرض عبارت است از بیان مراد و تعیین مقصود و غرض جدی به اراده واقعی.

و فرق است بین اراده جدی^۲ و اراده استعمالی، کما حقق فی الاصول و در این مقام

۱. متکلم الهی چون احاطه قیومیه و معیت تامه به جمیع اشیاء با جمیع حقایق دارد، می تواند لفظ را مرآت معانی متعدد و متکثر قرار دهد و از لفظ جمیع معانی و مصادیق را اراده نماید (نه آن که لفظ قالب مطابقی باشد، برای یک معنا و بقیه معانی از لوازم احتمالی معنا یا لفظ باشند و یا معانی دارای لوازم متعدد باشند، کما توهمه المحقق الخراسانی، صاحب الکفایه در بیان معانی ان للقرآن بظناً و لبطنه بظناً...) و ما بیان خواهیم نمود که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، در این باب جائز بلکه واقع است. در این مورد تمام معانی به یک لحاظ سعی اطلاق انبساطی مورد لحاظ واقع شده اند و لفظ در کافه معانی، یعنی در جمیع آنها به یک اطلاق سعی انبساطی استعمال گردیده است.

بنا بر این فرض در قرآن کریم مثلاً از لفظ میزان (نضع موازين القسط) در مقام تفسیر یک معنا از معانی میزان اراده می شود، ولی در مقام تأویل در مقابل لفظ میزان جمیع معانی میزان (از باب آن که میزان وضع شده است از برای معنی عام؛ چون موضوع له الفاظ در اصطلاح ارباب تحصیل معانی عامه است) از عقل و منطق و نحو و صرف و علم اخلاق و اسطرلاب و قنّان و شاقول و ترازو و پرگار تا امام و کتاب مبین و ... اراده می شود.

۲. یکی از اکابر عصر ما (سید اهل التحقيق مجتهد بارع کامل و حکیم محقق و عارف متألّه المترقی بمدارج الحق والیقین سید محمد کاظم عصار). - ادام الله تعالی ظله - در این باب فرماید:

«... مثلاً ما مشاهده می کنیم که در قرآن مجید سه قسم جزا و اجر برای اتفاق در راه خدا مقرر شده است که بین آنها اختلاف و فرق زیاد است. مفسّر این مراتب را مستند به فعل حق تعالی می داند و این عقیده را دارد که خداوند هر چه بخواهد، به هر کس می دهد بدون ملاحظه اختلاف قوایل و نظر به این معنا که جزاف در فعل حق نیست و اراده جزافی از او مسلوب است، ولی لسان تأویل از این مرحله برکنار است و مراتب را به حسب مراتب قوایل و تفاوت بین درجات آنها، مختلف مشاهده می نماید. چه آن که اگر شخص اتفاق کننده در قالب

مقدمه مصحح □ ۱۵۵

تحقیقی لطیف است که در جای خود بیان می شود، چون غرض ما از این مقدمه ذکر مطالب برسبیل اختصار است از تطویل و تفصیل خودداری می شود.

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

مثلاً در موردی تأویل اطلاق می شود و مراد از آن صرف لفظ از معنای ظاهر و حمل آن بر معنایی مناسب مقام و مورد است، مثل آن که آیات در تجسیم با مقام قدس ربوبی - عز شأنه - سازش ندارد؛^۱ محققان گویند: ظاهر مراد نیست و باید آن را تأویل نمود و به معنایی حمل کرد که منافات با مقام تنزیه حق تعالی نداشته باشد و مفهوم لغوی تأویل یا یکی از معانی آن که به معنای قصد یا رجوع باشد، با این معنا سازش دارد و نیز در برخی از موارد تأویل و تفسیر همان معنای شرح و توضیح و تبیین را می فهمانند. اما معنای اصطلاحی تأویل، آن هم نزد برخی از ارباب تحقیق عبارت است از معانی مستفاد از بطون سبعة قرآنی و تفسیر راجع است به معانی ظاهر الفاظ، مثل آن که انسان و نیز مطلق کتاب تکوین از باب تطبیق بین کتاب تدوین و تکوین دارای ظاهر و بطن است و از برای بطن نیز بطنی است الی سبعة ابطن، یا سبعین بطوناً و به

مرحله مادی و ناسوتی باشد، نتیجه انفاق او اجر و مزد مادی و شبیه آن می باشد و اگر شخص منفق در مرحله ملکوت باشد، جزای انفاق او از سنخ عقلائیات و اگر منفق اهل کشف و شهود صوری و یا اهل کشف معنوی باشد، نتیجه عمل او از سنخ حکمت و از جنس حقایق خواهد بود، تا برسد به کسی که جزای انفاق او لقای حق و مرتبه اعلای آن اختصاص به اهالی جنات صفات و ذات خواهد بود ...». رجوع شود به تفسیر سوره حمد تألیف سید محمد کاظم عصار طهرانی، ط ۱۳۹۰ هـ. ق، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، ط چاپخانه دانشگاه مشهد، ص ۶۳، ۶۴، ۶۵.

۱. این مسأله امر دیگری است که اصولاً چرا حق حکیم محیط به جوانب کلام خود در مقام بیان صفات الهیه کلامی ذکر کند که به حسب ظاهر، منافای مرتبه و مقام احدیت ذاتیه باشد؛ ما بیان کردیم که این ظواهر مراد واقعی است و حق به حسب فعل متصف است به صفات امکان و بنابر وحدت شخصیه و توحید وجودی، ظاهر وجود و باطن آن در سلک یک اصل قرار دارد و هر مرتبه حکمی دارد و به اعتبار ظهور در مراتب اکوان، حتماً وجود باید منصیح به حکم مظاهر گردد و ظاهر و مظهر در اصل به یک وجود موجودند.

۱۵۶ □ سه رساله فلسفی

اعتباری بطون کتاب تدوین و تکوین نهایت ندارد؛ اینها اموری است که اهل تحقیق برای خود اصطلاح به وجود آورده اند، تا حقایق را به صورت های مختلف تقریر نمایند و مواردی که تأویل و تفسیر اطلاق شده است (در کتاب و سنت)، همان چند معنای اول است که با معانی لغوی تأویل سازش دارد.

دیگر از وجوه فرق بین تفسیر و تأویل، وجهی است که صدر المتألهین و شاگرد او آخوند فیض (قده) بیان فرموده اند و آن از این قرار است:

فیض کاشانی در کتاب مستطاب معارف الهیه^۱ به تبع استاد خود مطلبی بیان نموده است که حاصل آن در این جا ذکر می شود:

ملا محسن فیض در مقدمه کتاب تفسیر خود (تفسیر الصافی) و رساله (المعارف الإلهیه) و کتاب (عین الیقین) و بعضی دیگر از آثار خود، به تبع استاد علام خود، در مقام فرق بین تأویل و تفسیر چند اصل مقرر داشته و نتیجه گرفته است که شخص واقف در مقام تفسیر، حکم شخص نائم را دارد و بعد از بیداری به حقیقت کلامی الهی مثلاً پی برده و به مقتضای کلام معجز نظام «الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا»، بعد از عروج به مقام ملکوت آنچه را که درک می کند، تأویل کلام حق است و تأویل به عقیده ملا صدرا - کما صرح به فی هذه الرسالة - به منزله تعبیر خواب است.

قال العلامة المحقق فی کتبه: ^۲ «... ما من شیء فی عالم الحس والشهادة الا وهو مثال وصورة لامر روحانی فی عالم الملكوت، وهو روحه المجرد وحقیقته الصرفة ... وعقول الخلائق فی الحقیقة

۱. نظریه این که این معنا از تأویل که در کلمات فیض و استاد علام او موجود است، تحقیق و مختار جمع کثیری از محققان است، کلام او را تقریباً مفصل تر از دیگران نقل می نمایم و قول تحقیقی نیز در این باب مختار شیخ اکبر، ابن عربی است که مختار نگارنده این سطور است و این قول نزدیک است به مختار و مشرب صدر المحکما - قدس الله نفسه - (این کتاب در دست طبع است و به زودی با مقدمه حقیر منتشر می شود).
۲. رجوع شود به مقدمه کتاب تفسیر صافی و اوایل کتاب عین الیقین^(۱) و رساله المعارف الإلهیه و نیز رجوع شود به اواخر تفسیر آیه الكرسي از صدر المتألهین.

(۱) عین الیقین، ط نهران ۱۳۲۳ هـ. ق، ص ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴.

مقدمه مصحح □ ۱۵۷

امثلة للعقول العالية، فليس للأنبياء ان يتكلموا معهم الا بضرب الامثال، لان لهم ان يتكلموا الناس على قدر عقولهم وقد عقولهم انهم في النوم بالنسبة الى تلك النشأة والنائم لا يكشف له شيء في الاغلب الا بالمثل. ولهذا من يعلم الحكمة غير اهلها يرى في المنام انه يعلق الدر في اعناق الخنازير ... وذلك لعلاقة خفية بين النشآت - فالناس نيام، اذا ماتوا انتبهوا - وعلموا حقايق ما سمعوه بالثال وارواح ذلك، وعلموا ان تلك الامثلة كانت قشوراً. قال الله سبحانه: انزل من السماء ماء، فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً ... فمثل العلم بالماء والقلب بالادوية والينابيع والضلال بالزبد ...، ثم نبه في آخرها فقال: كذلك يضرب الله الامثال ... فكل ما لا يحتمل فهمك، فان القرآن يلقيه اليك على الوجه الذي كنت في النوم مطالعاً بروحك للوح المحفوظ، ليمثل لك بمثال مناسب^۱ وذلك يحتاج الى التعبير ... فالتأويل يجري مجرى التعبير، فالمفسر يدور على القشر ...^۲. چون مفسر حقايق ملكوت رامشاهده نمى نمايد و از عتبة باب الفاظ تجاوز نموده و مهاجرت به سوى معانى و حقايق محكى الفاظ نكرده، با اهل تأويل منازعه دارد.

غزالی نیز همین مسلک را اختیار نموده و آنچه ملاصدرا و فیض در این مقام ذکر کرده اند، ملخص کلام شیخ نحریر غزالی است که در بیان این قسم از مطالب متفرد است یا کم نظیر.

این تصویر در این باب - فرق بین تفسیر و تأویل - بسیار عالی و نفیس است، ولی نسبت به اشخاصی که خیالشان تحت سیطرهٔ قوهٔ عاقله عقال نشده باشد و غلبه با احکام خیال باشد، قوهٔ فکری مفسر از این اشخاص دائماً گرد صور خیالی و حول معانی جزئی دور می زند و واهمه و قوهٔ خیال دایم در صحنهٔ ادراکات، فعلش محاکات صور جزئی می باشد. اما اشخاصی که قوهٔ خیال خویش را مغلوب قوهٔ عاقلهٔ خود نموده اند، معانی و حقايق مفهوم از الفاظ را به اتم و اظهر صور درک می نمایند و خیال را در مقام صدق لفظ بر معانی کلیه کنار زده و فقط در مقام تطبیق لفظ بر معانی و مصادیق متکثره، قوهٔ خیال را استخدام می نمایند و مانع از معارضه بین

۱. روح کلام در این مقام است. شخص نائم به واسطهٔ عدم اتصال به ملکوت، حقايق را در عالم معنا مشاهده نمی کند و الفاظی که حکایت از مدرکات در قوهٔ خیال نماید، احتیاج به تعبیر دارد، مثل تعبیر آویزان نمودن دُر به اعناق خنزیرها به تعلیم حکمت به شخص غیر اهل.

قوة خیال با عاقله می شوند؛ لذا اهل تفسیر بعد از تجاوز از مقام تخیل و نیل به مقام تعقل تام، تسلیم اهل تأویل شوند^۱.

بنابر عقیده فیض و صدرالحکما، متشابهات از کتاب و سنت «کلیها محمولة علی ظواهرها و مفهوماتها الاولیة من دون حاجة الی تأویل او حمل علی تمثیل او تخیل ... الا ان للمفهومات مظاهر مختلفة^۲ و منازل شتی و قوالب متعددة، حسب تعدد النشآت واختلافات المقامات». و كذلك لله تعالى فی کل عالم من العوالم، مظاهر و مرائی و منازل و معالم يعرف بها ... فکل انسان يفهم من تلك الالفاظ مايناسب مقامه والنشأة، التي غلبت عليه والکل صحيح وهي حقيقة فی الکل، ولكن لکل فی محله.

۱. سرّ این که دومی قرآنی را که حضرت ولایت مدار شاه مردان تهیه نمودند- قرآنی که مشتمل بود بر ذکر موارد نزول آیات و تفسیر و تأویل آیات بینات قرآنی- نپذیرفت و گفت ما احتیاجی به جمع آورده تو نداریم، این بود که حضرت جمیع مراتب و مقامات را پیموده بود و به همه مراتب قرآن از ظهر و بطن و حد و مطلع، احاطه داشت و حضرات متوقف در مقام ظهر و قشر قرآن بودند و بین عالم به تأویل و بین متوقف در ادنی درجه تفسیر، تعارضی تام وجود دارد؛ لذا اگر کسی از متشابهات قرآن سخن می گفت، دومی سر او را با عصا می شکست، ولی سرور اولیا می فرمود: «سلونی قبل ان تفقدونی» و نیز فرمود: اگر اهل فهم و درک وجود داشت، از تفسیر فاتحه الکتاب هفتاد شتر را بار می کردم.

۲. متشابهات از قرآن مختلفند، برخی از متشابهات از ناحیه وضع لفظ است و این که آیا لفظ وضع شده است برای نحوه خاصی از تحقق و ظهور و یا آن که معنا دارای مراتب مختلف وسعه درجات است و دیگر آن که گاهی تشابه از ناحیه عدم درک حقیقت و یا صفت و یا عدم نیل و یا عدم تعقل موضوع له است، مثل آیات صفات، برخی بعضی از آیات را متشابه می دانند از باب آن که از درک حقیقت، نحوه قیام اشیاء مثلاً به حق تعالی غفلت دارند. در قرآن مجید است «وهو معکم اینما کنتم»، اهل ظاهر و مردم عامی متظاهر در کسوت اهل دانش، گمان کرده اند که معیت حق باخلق ملازم است با حدوث حق یا اتصاف او به امکان، لذا معیت را معیت در علم دانسته اند؛ در حالتی که علم حق عین ذات اوست. این جماعت نمی دانند که وجود حق در آن مرتبه محصور در مرتبه ای نمی باشد و نمی توان مرتبه ای از واقع را تعقل نمود که حق در آن مرتبه تحقق نداشته باشد. اینان از فرط جهل نادانی در این ورطه افتاده اند و نمی دانند که از ناحیه حق به مقتضای احاطه و معیت قیومی، معیت در جمیع مراتب وجود برای جمیع موجودات محقق و مسلم است، ولی حقایق امکانیه از این معیت فقط به اندازه وجود خود بهره دارند و حق تعالی رفیع الدرجات است و مرتبه و مقام شامخ وجودی او به اندازه ای رفیع است که حقایق وجودیه بالذات از مقام صرافت وجود، تأخر وجودی دارند.

مقدمه مصحح □ ۱۵۹

قد ورد فی الحدیث ان المساجد بیوت الله . فلفظ البیوت فیہ حقیقة وذلک لان المسجد محل العبادة ومحل العبادة بماهی عبادة ، هو محل حضور المعبود وموقف شهوده ؛ فیکون بیتاً له بالحقیقة لا بالمجاز ... ولكن یرکون بیتاً معقولاً - لامحسوساً باحدى هذه الحواس - وما هو المحسوس لیس معبداً ومشعراً للعبادة ، بل هو من هذه الجهة کسائر مواضع الارض ، وكل محسوس ذی وضع لیس ذاته بذاته محسوساً من کل وجه . فان زیداً مثلاً لیس بمحسوس من جمیع وجوده ، بل محسوسیته باعتبار کونه متقدراً ذا وضع واما من حیث کونه ناطقاً متوهماً متخیلاً عالماً ... فلیس بما یناله الحس .

ویرید هذا ماورد فی حدیث آخر : ان المسجد یروی بالنخامة . مع ان المحسوس منه لم یتغیر مساحته اصلاً . فکان المراد ، ان النخامة توجب قلّة توقیره وتعظیمه ، لانه محل عبادة الله ؛ فیجب ان یرکون موقراً مستعظماً والنخامة فیہ تنافی ذلک ، فیکل عظم قدره فی العقل لا فی الحس .

مسألة مهمی که در این تحقیق مدخلیت عظیم دارد ، همان مسأله وضع الفاظ است برای معانی و حقایق عامه مطلقه واین که برای هر معنی از معانی حقیقت و روح و اصل و باطن است و نیز این معنا دارای قالب و صورت و ظاهر است ، لذا ارباب تحصیل گفته اند : همانطوری که قرآن دارای ظاهر و باطن و باطن باطن است ، جمیع حقایق موجود در عالم نیز دارای ظاهر و باطن بوده و حقیقت انسان درست مطابق قرآن دارای مراتب متعدد از مظاهر و مجالی وجودی است و کتاب تکوین و تدوین به حسب ظهور و بطون ، مناسبت تامه دارند و همانطوری که بیان نمودیم خطابات الهیه بیان حال و السنه احوال مخاطبان از افراد بشر است و این حکم شامل افراد انسانی است ، از حیث تعیین او در عالم علم حق و مقام واحدیت و مقام و مرتبه عین ثابت او تا تحقق و تقرر او در ارحام و استقرار در مشیمه رحم . اهل تحقیق موضوع له الفاظ را حقایق و معانی و ارواح می دانند و از آن جایی که معانی و حقایق ، متزل در قوالب و صورند و صور ظهور و تجلی معانی و حقایقند ، الفاظ به حقیقت و روح و معنا و ظاهر و صور و قالب به نحو حقیقت اطلاق می شوند .

مثلاً موضوع له قلم مطلق مبدأ ترقیم و تحریر است ، ولی شخص موجود در عالم ظاهر و صورت ، از لفظ قلم مطابق آنچه با حس خود ادراک می کند و معهود اوست ، آلت و وسیله کتابت که از آهن یا نی ساخته شده ، می فهمد نه معنای کلی و اصل صادق بر جمیع مراتب ترقیم

و تسطیر. ولی اهل معنا از قلم همان معنای کلی که قلم متخذ از نی قالب و صورت آن محسوب می شود می فهمد، لذا لفظ قلم موجود در آیه و حدیث را «عَلَمَ بالقلم * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» و یا «اول ما خلق الله القلم» حمل بر معنای مجازی نمی نماید؛ لذا قلم حقیقی نزد او قلم اعلاست که روح و معنای قلم است و مطلب دیگری که در فهم مشرب مؤلف خالی از فایده نیست، آن است که محقق فیض در عین الیقین به تبع استاد علامه خود فرموده است: «... ولما كان الناس انما يتكلمون على قدر عقولهم ومقاماتهم فما يخاطب به الكل يجب ان يكون للكل فيه نصيب ... فالقشرية من الظاهرين، لا يدركون الا المعاني القشرية. كما ان القشر من الانسان وهو مافي الاهاب والبشرة من البدن لا ينال الا قشر تلك المعاني، وهو مافي الجلد والغلاف من المواد والصور، واما روحها وسرُّها وحقيقتها فلا يدرك الا اولوالالباب وهم الراسخون في العلم.

ولكل منهم حظ قلّ او كثر، وذوق نقص ام كامل ولهم درجات في الترقى الى اطوارها واغوارها واسرارها وانوارها. واما البلوغ للاستيفاء والوصول الى الاقصى، فلا مطمح لاحد فيه ولو كان البحر مداداً لشرحه والاشجار اقلاماً فاسرار كلماته تعالى لانهاية لها ...».

سبب اختلاف ظواهر کتاب و سنت در عقاید و نیز علت وجود متشابهات در قرآن و خبر، برای آن است که مخاطب به خطابات الهیه طوایف مختلف از مردمند و حق تعالی جهت هدایت مردم و رسانیدن مکلفان به کمالات لایق آنان، طوایف متعدد را در نظر دارد و حضرت ختمی مرتبت جهت ارشاد مردم و رسانیدن موجبات سعادت آنان با یک طبقه از ناس و یک دسته از مردم که بحسب ادراک در یک سطح قرار دارند، مواجه نمی شود؛ عقول و افهام مردم در نهایت اختلاف است و استعدادات آنها جهت درک معانی کلام حق و نیز قوایل ناس جهت تکمیل نیز اختلاف عظیم دارند. نگارنده، این مطلب را در مباحث قبل در مقام بیان سرّ لزوم وجود کسی که به علم لدنی، مفاض از حق عالم به ظهر و بطن و محیط به حد و مطلع کتاب وجود باشد، بیان نمود.

به عقیده حقیر فرق بین تفسیر و تأویل از کلام نبوی و روایت مأثور از اهل عصمت فهمیده می شود. تفسیر راجع است به بیان معانی ظاهر کلمات قرآنیّه و ارتباط دارد با قالب الفاظ و عبارات کتاب حق و تأویل اختصاص دارد به درک بطون معانی قرآنیّه و چون قرآن دارای مراتب

مقدمه مصحح □ ۱۶۱

متعدد از بطون است - هفت بطن یا هفتاد بطن - هر مرتبه دانی نسبت به مرتبه عالی، تفسیر و مرتبه عالی تأویل آن محسوب می شود؛ همانطوری که شیخ اکبر، محیی الدین ابن عربی فرمود که: «ان الظهر هو التفسیر، والبطن هو التأویل، والحد ما یتناهی الیه المفهوم، والمطلع ما یصعد الیه منه فیطلع علی شهود الملک العلام.» چون حق به اسم المتکلم متجلی در مراتب کلامی است، مرتبه ای که حق در آن مرتبه اراده نموده است تجلی در مظاهر و مراتب وجودی و ابراز و اظهار کلمات وجودیه را، مطلع کتاب وجود است. بعضی مطلع کتاب وجود را عقل اول و مقام احدیت و احدیت را مابعد مطلع دانسته اند. به اعتباری مرتبه واحدیت که مقام تجلی حق است در ملابس اسماء و صفات و صور اسماء؛ اعیان ثابته اصل و اساس جمیع کتب الهیه محسوب می شود که - لایقادر صغیره ولا کبیره إلا احصاها.

ما در آخر این مقدمه به مناسبت مقام به نقل حدیث (ثقلین) که از طرق عامه و خاصه متواتر است و از طریق عامه به حسب مضمون تواتر دارد، می پردازیم و نتیجه می گیریم که یکی از افراد عترت الی یوم القيامة علی سبیل تجدد الأمثال باقی است، کما این که قرآن الی یوم القيامة باقی است، لقول النبی ﷺ: «لن یفترقا حتی یردا علی الحوض یوم القيامة» ان هذا القرآن العلمی والعلم النازل الی الملک باجمعه متحد مع العترة، فمدة بقاء القرآن بقاء الزمان، کما ان بقاء العترة كذلك، فهما مجتمعان فی جمیع العوالم ولانعنی بالإمامة الا هذا.

یکی از مباحث مهمی که می بایست در این مقدمه مفصل مورد بحث قرار بگیرد، مسأله عترت یعنی اهل بیت عصمت و طهارت و ارتباط آنها ﷺ به قرآن و مسأله تفسیر و تأویل است، چون فریقین نقل کرده اند که پیغمبر بارها فرموده است: «انی قد ترکت فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا بعدی، الثقلین واحدهما اکبر من الآخر، کتاب الله جبل ممدود من السماء الی الارض، وعترتی اهل بیتی - الا وانهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض^۱ ...».

۱. حدیث ثقلین اگر متواتر نباشد مستفیض است، ولی با انضمام به احادیث دیگر که به حسب مضمون با احادیث ثقلین توافق دارند، مسلماً متواتر است. باید معلوم نمود که چه مناسبت (به حسب مضمون این روایات) بین قرآن و اهل بیت نبوت که رأس و رئیس آنان باب مدینه علم حضرت رسول، امیر مؤمنان، شاه مردان است، وجود دارد.

حدیث الثقلین متواتر او مستفیض، و قد رواه احمد فی مسنده من طرق كثيرة جداً عن جماعة، و رواه الترمذی فی مناقب اهل البيت من سننه عن خمسة من الصحابة. و رواه مسلم فی فضائل علی عليه السلام من عدة طرق عن زيد بن ارقم، و رواه الحاكم فی المستدرک^۱ عن زيد ايضاً من طريقين، و قال ابن حجر فی الصواعق عند تعرضه لحدیث الثقلین^۲:

«الحاصل ان الحث وقع على التمسك بالكتاب والسنة وبالعلماء بهما من اهل البيت ويستفاد من مجموع ذلك^۳، بقاء الامور الثلاثة الى قيام الساعة» ثم قال (يعني: ابن حجر): «ان لحدیث التمسك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً».

این که در احادیث ثقلین مذکور است که «عترت و کتاب الله لا یفترقان»، نظر حضرت رسول آن است که اهل بیت، عالم به کتاب خداوندند و این شأن آنهاست در امت مرحومه، و دیگر آن که خداوند توسط رسول خود عصمت اهل بیت را تضمین نموده است، به این معنا که قولاً و فعلاً در صدد مخالفت با کتاب بر نمی آیند و در بیان معارف قرآن مردم را به غلط هم نمی اندازند، یعنی مصون از اشتباه و نظیر قرآن هستند که (لایاتیهم الباطل من بین یدیهم ولا من خلفهم) و لذا علی عليه السلام فرمود: انا کلام الله الناطق.

دیگر این که اهل بیت عدیل قرآن می باشند، همان طور که اخذ به کتاب واجب است، تمسک به اهل بیت هم واجب است^۴.

۱. مستدرک، جلد سوم، ص ۱۰۹.

۲. فی الآية الرابعة من الآيات الواردة فی اهل البيت.

۳. ابن حجر تصریح نموده است که احادیث تمسک به عترت از بیش از بیست تن از صحابی نقل شده است. ما در مباحث بعد در مقام تعرض قول برخی از معاصران مصری، از جمله فاضل معاصر زرقانی که گفته اند: اصلاً دلیل بر خلافت علی در کتاب و سنت وجود ندارد و اگر علی منصوص به خلافت بود، به نحو تواتر به ما می رسید و نیز به مناسبت ارتباط علی عليه السلام با قرآن و مناسبت اهل بیت او با کتاب الهی خواهیم گفت که به چه مناسبت این حضرات در کتب مؤلف در تاریخ قرآن و مباحث مربوط به قرآن متعرض این روایات نشده اند. ما بیان خواهیم نمود که رجوع ما به اهل بیت عليهم السلام در معارف قرآن وجود همین روایات است که آنها، یعنی اصحاب آنان از اهل سنت و جماعت نقل کرده اند و در کتب آنها محفوظ مانده است؛ در ادواری که نقل یک روایت در فضایل اهل بیت نبوت موجب قتل و زجر و شتم و هزاران مصائب برای ناقل بود.

۴. بنابراین، این که عامه نقل کرده اند: عمر گفت کفانا کتاب الله. با این روایات مخالفت نمود، بلکه این روایات ←

مقدمه مصحح □ ۱۶۳

عبارت حدیث را مختلف نقل نموده اند و این خود واضح است که حضرت در موارد مختلف با عبارات مختلف (با حفظ وحدت معنا و مفهوم) مأموریت خود را انجام داد و امر الهی را اجابت نمود.

از کتاب و عترت به (خلیفین) تعبیر شده است، کما فی حدیث الثعلبی و حدیث احمد فی مسند (جلد ۵، ص ۱۸۲ و ۱۸۹) عن زید بن ثابت: انی تارک فیکم خلیفتین کتاب الله و اهل بیتی (لفظ اهل بیت مفسر لفظ عترت است، یعنی عترت همان اهل بیت اند) ... و انهما لن یفترقا (از لن، نفی ابد مستفاد می شود) و این خود واضح است که خلافت در قرآن، همان اشمال این کتاب است بر احکام و معارف و ... و خلافت اهل بیت همان امامت و قیام به حفظ شریعت است و تفریق حق و باطل و هکذا. و دیگر آن که در صدر برخی از این روایات است که قال رسول الله: یوشک ان یتینی رسول ربی فاجیب. و یا: کأنی قد دعیت، فاجبت، معلوم می شود پیغمبر برای آن که در امر امت اهمال روا نداشته باشد، تکلیف مسلمانان را معلوم فرموده است و در این مسأله مهم که از

→

را با آن که خود از حضرت رسول شنیده بود طرح نمود، اما به چه دلیل این کلام از عمر صادر شد، آن است که صاحب ملل و نحل، شهرستانی گوید: اعظم خلاف بین الامّة خلاف الإمامة، اذ ما سل سيف فی الاسلام علی قاعدة دینیّة، مثل ما سل علی الإمامة فی کل زمان.

اول کسی که مصدر این خلاف گردید خلیفه اول بود؛ اصل مطلب متفق علیه است، ولی کلام صادر از عمر در مقام به حسب عبارت مختلف نقل شده است. قال رسول الله ﷺ فی مرض موته: ایونی بدواة و بیضاء، لازیل عنکم مشکل الامر و اذکر لکم من المستحق بعدی (معلوم می شود پیغمبر به امر خداوند مأمور بود، خلیفه را با نص معین نماید) قال عمر: دعوا الرجل فانّه لیهرج (کتابه از این که ما خود طرح این کار را ریخته ایم).

بخاری - محمد بن اسماعیل - خود از عبد الله بن عباس نقل کرده است: لما اشد بالنبی مرضه الّذی توفی فیهِ قال ﷺ: ایونی بدواة و قرطاس اکتب لکم کتاباً لا تضلّوا بعدی، قال عمر: ان رسول الله قد غلب علیه الوجع، حسبنا کتاب الله (خلیفه با علم به صدور احادیث ثقلین به این کلام تقوّه نمود)، پیغمبر در حالتی که از مرض رنج می برد، صحابه به مشاجره مشغول بودند که حضرت ناراحت شد و فرمود: برخیزید و بروید، «لا ینبغی عندی التنازع» و نیز همین عامّه خود نقل کرده اند که بعد از این ماجرا پیغمبر فرمود حبیب من بیاید، عایشه رفت و پدرش را آورد، حضرت رو برگرداند و باز فرمود: چرا حبیب من نیامد، عمر را خبر کردند، باز حضرت اعراض نمود که عایشه گفت: به خدا قسم غیر علی کسی را نمی طلبد، حضرت امیر به بالین پیغمبر حاضر شد و او را روی پارچه ای که خوابیده بود نشانند، حضرت رسول سر مبارک را در دامن علی گذاشت و جان به حق تسلیم نمود. این روایت را ما با سند آن نقل می کنیم.

اهم تکالیف نبوت است، العیاذ باللّٰه ساکت نشده است.

و نیز در ذیل حدیث حضرت رسول تأکید فرموده اند که: مادامی که به این دو خلیفه یا ثقلین تمسک جوئید، هرگز گمراه و ابدأ در ضلالت واقع نمی شوید و نیز حدیث دلالت دارد بر بقای قرآن و عترت، هر دو تا قیام قیامت و نتیجه بر سبیل تجدد امثال یکی از افراد عترت به بقای قرآن باقی است.

به مناسبت وجود روایت عترت و روایات دیگر که به حسب مضمون شبیه این روایت می باشند، مثل: النجوم امان لاهل السماء ... و اهل بیتی امان لاهل الارض، و یا روایت: مکل اهل بیتی کسفینه نوح ...، جمع کثیری از محققان عامه با این عبارت حاصلها التوصیه بحفظ احکام الکتاب و اخذ العلم من اهل البیت و تعظیم اهل البیت و محبتهم و موالاتهم و کل هذه فريضة على المسلمين ... و شبیه این عبارات مانند: الوصیة بالحفظ و اخذ العلم منهم و جعلهم قراء للقرآن و لزوم الاقتداء بهم فی الأعمال و الأفعال مما لانزع فيه. به مقام منیع اهل عصمت اذعان نموده اند، مثل مؤلف مواقف و شارح آن و صاحب مقاصد و شارح آن و فضل بن روزبهان. ما بیان نمودیم که به چه نحو این روایات دلالت بر خلافت اهل بیت دارند.

چون از طرق عامه در موارد متعدد و به الفاظ مختلف روایاتی از حضرت رسول وارد شده است که اگر انسان خالی از تعصب در مضامین آنها تأمل نماید، تصدیق خواهد کرد که از همان اوایل ظهور اسلام حضرت رسول، علی را به جانشینی خود مفتخر فرموده است و از طرفی شخصی که در محیط سنت و جماعت پرورش یافته باشد، اگر چه به مقام منیعی از علم و کمال رسیده باشد، نظر به آن که عقاید راسخ دوران قبل از نیل به مقام دانش در ذهن او دارای بنیانی مستحکم و استوار است، نمی تواند عقاید حاصل از محیط را که خود طبیعت ثانویه به شمار می رود، از خود دور نماید؛ بعضی از دانشمندان محقق عصر ما از فضیلتی عامه گفته اند:

عقیده شخص حضرت محمد ﷺ این بوده است که علی سزاوار جانشینی اوست، ولی برای حفظ آزادی و ارزش قائل شدن برای آرای عامه، امت را در نصب خلیفه مختار و آزاد قرار

داده است.^۱

به عقیده دانشمند معاصر، حضرت رسول در مسأله خلافت رأی عموم را محترم شمرد و نخواست رأی خود را به آنان تحمیل نماید؛ امت هم رأی پیغمبر را نادیده گرفته و خود به انتخاب خلیفه نشستند و ابوبکر را انتخاب نمودند، ولی ابوبکر از این طریقه عدول نمود و شخصاً عمر را انتخاب کرد و مردم هم از او متابعت نمودند. عمر هم بعد از انقضای مدت خلافت خود، خلافت را به شور گذاشت و جمعی را برای انتخاب یک نفر از بین خود مجبور نمود و برای هر کدام نقاط ضعفی ذکر کرد و عدم صلاحیت آنان را اعلام نمود و شایسته برای خلافت، فقط علی را تشخیص داد و فقط یک عیب (العیاذ باللّه) در او دید، آن هم کثرت دعابه و خوشرویی و عدم خشونت بود، آری میرا بودن از غلظت و فظاظت نزد اشخاص سنگدل و خشن و عبوس - از باب آن که فاقد کمال دشمن کمال است - صفت مذموم جلوه می نماید.^۲

اما روایاتی که از طرق عامه وارد شده و دلالت دارد بر خلافت حضرت امیر مؤمنان که برخی از اجله عصر، آن روایات را حمل بر معنایی نمودند که ذکر شد و جمع کثیری از متکلمان از عامه آن روایات را حمل نموده اند بر وراثت علمی و مأموریت برای نشر معارف و علوم

۱. مثلاً در این مورد قریب به این مضمون می شود گفت: پیغمبر در موارد متعدد در طول چند سال به مردم اعلام داشته است: ای مردم اگر عقیده مرا شایسته متابعت می دانید و بخواهید در این امر از من پیروی کنید، من شخصاً معتقدم که علی باید خلیفه باشد، شما خود اختیار دارید روی اصل (ذیمقراطیه - به قول این فاضل معاصر مصری) هر که را خواستید، انتخاب کنید.

۲. چون خودش فقط و غلیظ القلب بود، صفی را که پیغمبر از خواص مؤمن معرفی نموده است: (المؤمن هش ویش و بسام، بشره فی وجهه و حزنه فی قلبه) مانع خلافت دانست و این نیز بی اساس است، چون یکی از خواص اصحاب امیر مؤمنان به معاویه گفت: علی علیه السلام در حالی که از نهایت تواضع اصلاً تظاهر به برتری به دیگران نمی نمود، دارای هیبت و شخصیت ممتازی بود که قهراً انسان را تحت تأثیر قرار می داد. کنایه از آن که مقام منبع ولایت کلیه الهیه علی، هر کسی را مقهور می داشت و یک انقهار ذاتی و خضوع جبلی در افراد نسبت به ولی مطلق به مرحله ظهور می رسد و این غیر از بیم و ترسی است که نسبت به اشخاص عربده جو و پر خاشاکر اظهار می شود. بین برخی از صفات و ملکات نفسانی تشابه است، مانند بی غیرت و صبور که این دو غالباً با هم مشته می شوند.

۱۶۶ □ سه رساله فلسفی

موجود در قرآن^۱ (انها تدل على وراثه العلم والمعرفة وايضاح الحجّة والقيام به لإتمام منصب النبوة - كذا ذكر شارح المقاصد والمواقف وفضل بن روزبهان وغيرهم من المتكلمين).

در مسند احمد بن حنبل و صحيح مسلم است كه (لم يكن احد من اصحاب رسول الله ﷺ يقول: سلوني قبل ان تفقدوني الا على بن ابي طالب وقال رسول الله: انا مدينة العلم وعلى بابها)^۲ و نیز وارد شده است: «انا دارالحكمة وعلى بابها».

در صحاح معتبره از طرق عامه نقل شده است: «على منى وانا منه^۳» و «هو ولي كل مؤمن»

۱. ما در اخبار راجع به امامت و فضائل اهل عصمت، فقط به احاديث وارد از طرق مخالف استدلال می كنيم، چون اخبار آنها برای ما حجت است؛ ولي آنها فقط به اخبار وارد از طرق خود استدلال می كنند.

۲. حديث ريب را حاكم در مستدرک (ج ۳، ص ۱۲۶) از طرق متعدد از ابن عباس و نیز از جابر نقل کرده است و سيوطی فی اللثالی المصنوعة عن ابن جوزی آنه نقل الحديث بلفظه او مايشبهه من خمسة عشر طريقاً و اخرجها ابن عدی و ابونعيم وابن مردويه والطبرانی وابن حبان عن جابر وابن عباس وغيره.

جمع كثيری از علمای عامه اين حديث را با الفاظ و عبارات مختلف نقل کرده اند. رجوع شود به: دلائل الصدق، علامه مظفر، جلد دوم، ص ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۸.

۳. عرفای اسلامی از عامه و خاصه طریقه خاصي در مسأله ولایت دارند، مسلک آنها به واسطه وسعت مشرب و سعه دانش و خبرگی مخصوصی كه در مباحث مهم و تحقیقی داراست، در بسیاری از مباحث مطابق است با مسلک اهل عصمت و طهارت، مثل مسایل قضا و قدر و تشبیه و تنزل و عالم مثال و از جمله بحث ولایت. از باب مثال محققان از شیعه ائمه اهل بیت (ع) را از انبیاء اولوالعزم افضل می دانند (برخلاف علمای عامه)، محیی الدین و تلامیذ حوزه درس وی و اتباع و شارحان کلمات وی در این باب به عقیده شیعه معتقدند و در این مسأله به همین مسلک استوارند، لذا در فتوحات مطلبی در این امر دارد كه شارحان عقاید وی آن را نقل و معضل آن را تشریح نموده اند. در فتوحات مكیه گفته است:

«... فلما اراد الله وجود العالم و بدها على حد ما علمه بنفسه، انفعَلَ عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلّيات التنزيه الى الحقيقة الكلية حقيقة تسمّى الهاء وهذا اول موجود فى العالم ... ثم انه تجلّى بنوره الى ذلك الهاء وسمّيه اصحاب الافكار بهيولى الكل، والعالم كلّه فيه بالقوة ... فقبل منه - تعالى شأنه - كل شيء فى ذلك الهاء، فلم يكن اقرب اليه قبولاً فى ذلك الهاء الا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل، فكان مبتدا العالم باسره، واول ظاهر فى الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهاء ومن الحقيقة الكلية، وفى الهاء وجد عينه، وعين العالم من تجليه واقرب الناس اليه على بن ابي طالب ﷺ امام العالم و سرّ الأنبياء اجمعين ...»^(۱)

(۱) الجزء الاول، الباب السادس، ط بيولا ق مصر، ۱۲۹۶ هـ. ق، ص ۱۳۱ - ۱۳۴، الجزء الرابع الباب السابع والخمسون وخمساه (فى معرفة ختم الاولياء).

و «ولکل نبی وصی و وارث و انّ علیاً وصیی و وارثی و خلیفتی».

ما در حواشی و شرح خود بر رساله «التوحید والنبوة والولاية» شرف الدین قیصری (این رساله غیر از مقدمه وی بر فصوص ابن عربی است) و نیز در تعلیق خود بر رساله عارف نامدار و فیلسوف متأله، آقا محمدرضا قمشه ای به طور مفصل این روایات را با مآخذ آن صحاح و کتب معتبره عامه نقل نموده ایم. رساله آقا محمدرضا تعالیقی است بر چند موضع از مقدمه و شرح قیصری بر فصوص که از حیث اشتغال بر تحقیقات عرفانی، همسنگ آثار صدر قونیوی و عبدالرزاق کاشانی و شرح قیصری است، با این ملاحظه که آقا محمدرضا در مشارب حکمت اعم از مشاء و اشراق و حکمت متعالیه صدر المتألهین به مراتب بر این اعظم برتری دارد.

نگارنده، رساله قیصری را که تا به حال چاپ نشده است، با شرح و تعلیق به انضمام تعلیقات و حواشی مفصل آقا محمدرضا بر چند موضع از مواضع فصوص و مقدمه قیصری و شرح قیصری بر فصوص (قسمت مربوط به ولایت در مقام بیان مراد شیخ اکبر و اثبات آن که شیخ اکبر ابن عربی حضرت مهدی علیه السلام را به حسب دایره ولایت کامل تر از عیسی می داند)، به همین زودیها چاپ و منتشر می نماید. چون در این شرح مفصل اخبار وارد در مناقب آل عصمت و احادیث دالّه بر امامت و خلافت امیر مؤمنان علی علیه السلام را نقل نموده ایم و مأخذهای این نقل را از صحاح و کتب معتبره نزد عامه به طور کامل نشان داده ایم، به همین اندازه از بحث اکتفا شد.

نگارنده به این جهت در این مقدمه متعرض مسأله ولایت و موضع خلاف بین عامه و خاصه شده است که دانشمند معاصر مصری (زرقانی) در مناهل العرفان فی علوم القرآن در

صدرالدین قونیوی ^(۱) در فکّ هارونی گوید: «ان الإمامة ينقسم من وجه الى امامة لا واسطة بينها وبين الحضرة الإلهية والى امامة ثابتة الواسطة ... فالتعبير عن الإمامة الخالية عن الواسطة، كقوله تعالى للخليل: انى جاعلك للناس اماماً، والتى بالواسطة مثل استخلاف هارون على قومه والخالية عن الواسطة (امامت مطلقة عامه از حیث حکم و ظهور و تجلی) مثل خلافة المهدي علیه السلام، فان رسول الله لم يصف خلافته اليه، بل سمّاه خليفة الله وقال: اذا رأيتم رايات السود من ارض خراسان ... فان فيها خليفة الله مهديين - يملأ الارض قسطاً وعدلاً ...»

(۱) کتاب الفکوک (صدرالدین قونیوی) ط تهران، ۱۳۱۳ هـ. ق، حاشیه منازل سائرین ص ۲۸۸.

مباحث مربوط به تفسیر، بدون آن که به کتب محققان از مفسران رجوع نماید، در چند مورد به شیعه تاخسته و اصولاً در باب تفسیر به احادیث عترت اشاره هم ننموده. در حالتی که در این اواخر تصمیم گرفته شد که مواضع خلاف بین شیعه و سنی کنار گذاشته شود.

ایشان افاده مرام فرموده اند که: علی علیه السلام مبتلا به شیعیانی شد که در حق او غلو نموده اند و او را بر ابوبکر و عمر و عثمان ترجیح داده و به فضیلت او معتقد شدند و در اظهار حب به او طریق افراط پیمودند. بنا بر افادات این آقا جماعت کثیری از عامه را باید از غلات شر دانست. زرقانی با این که مردی دانشمند و متبع و مسلط به مباحث مربوط به علم قرآن است، در علم کلام راجل و از عقلیات و عرفانیات کم بهره است و در برخی مباحث در چهارچوب تقلید از قدمای متکلمان و عقاید واهی آنان، خود را محصور نموده است؛ ولی باید انصاف داد که در فن خود زحمت زیاد متحمل شده و بحمدالله تعالی اثر خوبی از خود باقی گذاشته است، نظیر او و محقق تر از او در این مباحث و مباحث دیگر مربوط به علوم اسلامی در دانشگاه الأزهر نسبة زیادند.

بیان مناسبت بین قرآن و عترت بر مسلک اهل عرفان و توحید^۱

در جمیع مراتب وجودی و تجلیات حق، قرآن و عترت متحدند و در عالم فرق و ماده متمایزند، لوجه المناسبة الموجودة بین الکتابین، ای کتاب التکوین و کتاب التدوین، و جمیع القاب و اسامی موضوع از برای کتاب تدوین بر کتاب تکوین نیز صادق است.

بیان این معنا توقف دارد بر ذکر مطالب و تحقیقات عالیه ای که لایسعه کثیر من الافهام و کل میسر لما خلق لاجله. ولی از باب لکل کلمه مع صاحبها مقام (سخن را روی با صاحب دلان است) یجب اظهار حقیقت کلام نبوی، بلکه افشاء سر موجود در کلام حضرت ختمی: «انی مختلف

۱. هذا التحقيق موافق لما ذكره الشيخ الأكبر في الفتوحات والمولى عبد الرزاق في التأويلات (تأويلات قرآن عبد الرزاق كاشی که به نام تأویلات محیی الدین در دو جلد در احمدآباد هند چاپ شده است، تفسیر سوره عمّ النبأ العظیم هو القيامة ...) لذا قيل في حق علي هو النبأ العظیم لكونه جامعاً بين المقامين الفرقان والقرآن. و در جای دیگر از تفسیر گوید: ولذلك قال علي: انا كلام الله الناطق.

فیکم ما ان تمسکتکم بهما لن تضلُّوا».

شکی نیست که علم حق در مقام احدیت وجود، عین ذات مطلقه الهیه و عین هویت غیبیه حق اول تعالی شأنه است و هو تعالی علم و عالم و معلوم فی موطن ذاته، وینکشف له جمیع الحقایق بعین انکشاف ذاته لذاته وهو کل الأشياء فی مقام بطونه ولكن بالجهات الكمالية لا الحدود الماهوية.

حقیقت وجود در مقام صرافت ذات، جامع همه کمالات وجودی است، ولی به وجودی واحد که عین علم و قدرت و اراده و حب و ... است؛ به این مناسبت می شود گفت: کمال ذاتی و غنای حقیقی و علم او به نظام هستی و بالآخره تمام جهات بی نیازی و صمدیت اطلاقی او، باعث و موجب فیضان وجود و اظهار کمالات ذاتی است که از نهایت تمامیت بر سبیل اختیار و استقلال تام، فیض وجود از او ساری و حقیقت هستی از آن مقام اطلاقی و ماء حیات از سماء مطلق سرازیر به اراضی مقیده و اعیان ماهویه می گردد که «اتزل من السماء ماءاً فسالت اودية بقدرها»^۱.

از آن جایی که مقصود اصلی حق تعالی از اظهار کلمات وجودیه، ظهور کمالات و یا اظهار کمالات خود لفرط الکمال والتمام است، فهو الغاية والبداية والمبدأ والنهائية که «كنت كنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف».

چون لاتعین مقدم بر تعین است و اطلاق مبدأ ظهور مقید می باشد و ظهور وارد بر خفاست، «تا» در کلمه (کُنْتُ) کنایه است از مقام لاتعین و مرتبه غیب وجود که از آن به کنز مخفی و عتقاء مُغرب و مرتبه لا اسم له ولا رسم له تعبیر نموده اند، بنابراین (أَحَبَبْتُ) موضوع حکم و متفرع بر مرتبه و مقام ذات غیر متعین است، ناچار اشاره است به مقام احدیت وجود که نسبت به مقام ذات ظاهر و متعین و نسبت به مقام واحدیت باطن و مخفی و غیر متعین و مطلق

۱. لذا اهل تحقیق گویند: فغاية فعله نفسه وظهوره وجلاته واستجلاته که نهایت جلاء و غایت استجلاء عبارت است از ظهور حق به ذاته در مقام تفصیل و فرقان وجودی و رؤیت خود را در مرآت حقایق وجودیه و بالآخره شهود خود در مرآت انسان کامل لظهور الجلاء ونهائة الإستجلاء. وقيل شعراً:

نظری کرد ببیند به جهان صورت خویش خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد

است، چون اطلاق و تنقید از امور نسبیه اند و می شود امری به جهتی غیر متعین و مطلق و نسبت به مرتبه دیگر به شرط شیء و مقید و متعین و ظاهر باشد.

بناءً علی هذا، اول تعین عارض بر غیر متعین و اول ظهور ظاهر در مقام وجود، عبارت است از حضور ذات برای ذات و شهود ذات للذات که شهود جمیع حقایق وجودیه را در بر دارد به شهودی و حضور و انکشافی واحد که علم به ذات مبدأ تعین ذات به کمالات ذاتیه است و علم ذات به ذات به این اعتبار که عالم و معلوم و علم وجود و نور و حضور و شهود است اگر سؤال کنی از حق حکم می کند به بودن ذات کنز مخفی تعین عارض بر ذات و اینکه متأخر از مقام غیب ذات است ولیکن در این حکم به خفاء، یک نحو ظهوری متحقق است که مفتاح جمیع ظهورات و تعینات است شهود ذات به ذات و حضور ذات در مرتبه ذات عین شهود اسماء و صفات است، ولی شهود مفصلات در مجمل (کالشجرة فی النواة) مقام ذات با حفظ وحدت و بساطت، ولی با تعین علمی و ظهور و شهود و حکم به این که ذات ظهور است و نور وجود است، مفتاح کمالات اسمائیه است، به این لحاظ در موطن ذات به اعتبار آن که مفتاح کمالات صفاتی و اسمایی است، صفات به نحو امتیاز از یکدیگر و کذلک ذات از صفات مورد حکم نمی باشند و شهود و ظهور تفصیلی در این موطن ملحوظ نمی باشد، لذا از این شهود و حضور و وجود و وجدان و نور تعبیر به مفاتیح غیب نموده اند.

چون شهود ذات به اعتبار آن که جامع جمیع صفات و کمالات است به نحو وحدت و بساطت، و حب و عشق به ذات ناشی از شهود ذات است ذات را به وصف آن که جامع همه کمالات است، منبعث می شود از حب به ذات، حب به ظهور ذات که از آن به اراده یا ابتهاج به ذات و معرفت ذات تعبیر نموده اند و (فاحبیت) اشاره است به این معنا.

بنابر این تجلی علمی، مبدأ ظهور تجلی حبی است و تجلی حبی، مبدأ ظهور کمالات اسمایی و صفاتی می شود و حق ذات خویش را در جلباب اسمایی و صفاتی به نحو امتیاز و تفصیل شهود می نماید و اسماء و صفات در این موطن در جلباب و صور اعیان ثابته ظهور می نمایند و حق به اسم المتکلم در مطلع کتاب وجود ظاهر می شود و این که در کلام اهل عصمت وارد شده است:

مقدمه مصحح □ ۱۷۱

«ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً»، مطلع عبارت است از این مقام و موطن که اهل عرفان از آن به مقام واحدیت تعبیر نموده اند.

چون مقام و مرتبه و ولایت کلیه مطلقه، مرتبه اوادنی و احدیت وجود است، حقیقت ولویه علیه السلام در مقام فنای در احدیت متحد است با مابعد مطلع کتاب و مطلع کتاب (قرآن) منطبق است با مقام قاب قوسین و واحدیت که مقام ظهور اسم الله نیز به آن اطلاق شده است. حقیقت محمدیه و علویه در مقام اسماء و صفات متحدند و چون اسم الله حاکم بر اسماء دیگر است، از جمله اسم متکلم، مطلع قرآن از تجلی حقیقت محمدیه و علویه ظاهر شده است؛ بنابراین قرآن به اعتبار بطن آخر که مرتبه وجود منبسط و نفس رحمانی (و تجلی حق به صورت وجود کلی عام مطلق) و یا مرتبه عقل اول است از تجلی و ظهور انسان کامل ظاهر شده است^۱ و به عقیده اهل معرفت عقل اول (و قهراً کینون عقلی قرآن) از حسنات مقام عقلی انسان اول و قلم اعلاست، لهذا امیرمؤمنان فرمود: «انا القلم» و فی الماثورات «اول ما خلق الله القلم».

شیخ عارف کامل، عبدالرزاق کاشانی ام الكتاب را حمل بر مرتبه روحانیت مقام ولایت کلیه ولویه نموده و گوید: لذا اهل معرفت گویند قرآن شرح حال انسان کامل است.

قرآن از آن جایی که صورت علم حق است و علم حق عین ذات اوست و صفات زائد بر ذات، مستلزم نقص و امکان و خلو ذات از صفات کمالیه است، باید مراحل از وجود را در مقام تنزل طی نماید، تا به صورت نقوش و الفاظ ظاهر شود و کلام حق عبارت از ایجاد اصوات در اجسام نیست و گرنه باید هر کلامی، کلام حق باشد؛ بلکه کلام عبارت است از تجلی اعرابی

۱. این که برخی از محققان علمای امامیه جمع نموده اند بین قول به حدوث قرآن و قدم آن، به آنچه ذکر شد نظر داشته اند؛ چون الفاظ قرآن و نقوش و صور و نیز سور مکتوب موجود بین الدقین مانند وجود حضرت ختمی مرتبت به اعتبار وجود مادی، حادث به حدوث زمانی است و معتقد به قدم این نقوش و الفاظ معنی قدیم و حادث را نفهمیده است و قول قدم قرآن ناچار باید حمل شود بر بطون قرآنی و مطلع آن که عبارت است از ام الكتاب (عقول طولیه و عرضیه) که قدیم زمانی و حادث ذاتی و مسبوق الوجودند به حق قدیم، قدیم الإحسان. و از آن جایی که قرآن صورت علم حق است، مقام بطون آن قهراً منطبق است بر مقام علم حق به حقایق در واحدیت و باطن آن مقام اتحاد صفات با ذات است.

حق در هیاکلِ ممکنات و ظهور اسمایی حق به اسم المتکلم در آفاق و انفس، چه آن که متکلم از امهات اسماء حق است و اسماء و صفات حق عین ذات حقند، لهذا قرآن دارای مراتب مختلف است، از ظهر و بطن وحد و مطلع و لبطنه بطن الی سبعین

نقل و تزئیف

یکی از دانشمندان معاصر^۱ در کتاب «مناهل العرفان» گوید: «القرآن عند المتکلمین - ثم ان المتکلمین حين یطلقونه علی الکلام النفسی یلاحظون امرین، احدهما: ان القرآن علم ای کلام ممتاز عن کل ماعده من الکلام الإلهی. ثانيهما: انه کلام الله، وکلام الله قدیم غیر مخلوق، فیجب تنزهه عن الحوادث واعراض الحوادث^۲.»

این معاصر معظم در صفحه قبل کلام را منقسم نموده به کلام لفظی و کلام نفسی و در این مسأله قهرآ از اشاعره پیروی می نماید و شاید به حسب عقاید اشعری مذهب است: «... فالکلام البشری اللفظی بالمعنی المصدری: هو تحریک الإنسان للسانه وما یساعده فی اخراج الحروف من الخارج، و الکلام اللفظی بالمعنی الحاصل بالمصدر: هو تلك الكلمات المنطوقة، التي هی کیفیة فی الصّوت الحسی.

واما الکلام النفسی بالمعنی المصدری، فهو تحضیر الإنسان فی نفسه بقوته المتکلمة الباطنة، للكلمات التي لم تبرز الی الجوارح؛ فیتکلم بکلمات متخيلة یرتبها فی الذهن بحيث اذا تلفظ بها بصوت حسی كانت طبق کلماته اللفظیة. و الکلام النفسی بالمعنی الحاصل بالمصدر:

۱. محمد عبدالعظیم زرقانی در مناهل، ط ۱۳۷۲ هـ. ق، ص ۹-۱۲.

۲. چون کلام صفت الهی است و حق تعالی متصف به احکام حوادث نیست، باید صفات او نیز قدیم و غیر مخلوق و میرا و متزه از صفات حدوث باشد. این دانشمند مصری اصلاً اطلاع از آن همه تحقیقات که محققان از حکما و متکلمان در این قسم از مباحث به عمل آورده اند ندارد، صفت اگر زائد بر ذات باشد، قهرآ متأخر از ذات و مستند به ذات است و توقف و جودی بر ذات حق دارد و همین معنای معلولیت است و معلوم است که سبق عدم زمانی شرط تأثیر و تأثر نیست، قهرآ چنین امری نمی شود صفات کمالی جهت حق باشد، چون حق اول وجود صرف است و آنچه صفت کمالی متصور شود، باید عین اصل وجود باشد.

مقدمه مصحح □ ۱۷۳

هو تلك الكلمات النفسية والالفاظ الذهنيّة المترتبة ترتباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتب الخارجی^۱.

حصول نقوش والفاظ به هر هیئت و صورتی که باشد، در ذات حق محال است و محل این صور والفاظ و تراکیب و کلمات باید نفس جزئی حیوانی منطبق در ماده باشد؛ خیلی اگر تنزل نماییم می شود گفت صور جزئی در محل جسم متقدر، ولی میرا از ماده و حال است و یا قائم است به قیام صدوری، و مجرد تام و وجود بحث و صرف و بسیط و واحد حقیقی، مگر امکان دارد محل صور و نقوش و کلمات جزئی واقع شود؛ علاوه بر این محذور متکلم از امهات اسماء و صفات است و صفات ثبوتی باید عین ذات باشد نه قائم به ذات و متأخر از ذات، خلو ذات از صفات کمالی مستلزم امکان و معلولیت حق تعالی است^۲.

اما مسأله کلام نفسی، اصولاً تعقل صفتی با اوصافی که اشاعره برای آن ذکر کرده اند امکان ندارد، لذا محققان از حکما و متکلمان و عرفای اسلامی این مسلک را تخطئه نموده اند^۳ و در

۱. در صدد پیدا کردن مثال هم برآمده است، از جمله این آیه (فاسرها يوسف فی نفسه ولم یبدها لهم قال اتمم اشیر مکانا)، (انی لاحدث نفسی بالشیء لو تکلمت به لاحتبط اجری).

۲. صفات کمالیه در عقول نیز عین ذاتند تا چه رسد به واجب، چون حلول صفت در ذات موصوف مستلزم حدوث و ملازم با تجسم و تقدّر است.

۳. برخی از متأخرین مثل سید شریف خواسته اند این مسلک غیر مرضی عند المحققین را توجیه نمایند، ما با کمال اختصار کلام نفسی را مطابق آنچه که متأخران از اشاعره بیان کرده اند، تقریر نموده و به تزییف آن می پردازیم و بر طبق آنچه خاتم المحققین خواجه (رض) فرموده اند که «تصدیق فرع تصور است و کلام نفسی غیر معقول است» مطلب را ختم می نمایم.

اشاعره از باب آن که صفت را عرف، زائد بر موصوف می داند و به ضرورت کتاب و سنت خداوند به اوصاف کمالیه متصف است که از کلیات آنها به امهات صفات تعبیر شده است، از جمله صفت تکلم قائل شده اند که این صفات از جمله کلام قائم و زاید بر ذات و قدیم اند. معتزله بکلی صفات را از حق نفی و ذات را نایب صفات دانسته اند. گفته اند حق عالم نیست به این معنا که صفتی به نام علم زاید بر ذات داشته باشد، اما ذات او کار علم را انجام می دهد. حکیم العرب والعجم، امیرمؤمنان فرموده اند: کمال التوحید نفی الصفات عنه. به این بیان معجز نظام بعد از اثبات صفات و بیان این معنا که هر صفتی غیر موصوف است به حسب مفهوم، می فرمایند در حق صفات زائده منفی است و توحید حقیقی آن است که صفات زائده را موحد از حق نفی نماید، چون تعدد مصداقی ذات و صفات منافی توحید حقیقی و مستلزم تکثر ذات حسب تکثر صفات و خلو ذات از صفات کمالیه است و بالاخره جمیع کمالات وجودی باید منتهی شوند به ذات مستجمع جمیع اوصاف وجودیه.

←

→
اشاعره گویند: حروف و اصوات ملفوظه حکایت از یک قسم دیگر از کلام می نمایند که آن را کلام نفسی نامیده اند. اصولاً باید دانست که منشأ پیدایش کلام از آن جاست که عقلاً جهت تفهیم و تفهّم مقاصد، الفاظ و حروف و کلماتی وضع نموده اند و آنها را کاشف عقاید و مقصود و اغراض خود قرار داده اند و این دلالت به حسب وضع و قرارداد است. آیا عقلاً امری غیر معانی متصور ذهنی و یا صور تصدیقی که علم و آگاهی به آن اطلاق نموده اند، چیزی دیگر تصور می نمایند؟ نه. اشاعره از باب آن که کلام صفت حقیقی است و نمی شود این صفت قائم به اجسام باشد و نمی شود که ایجاد کلام در مواد خارجی باشد، در این تنگنا خود را قرار داده اند و نتوانسته اند بفهمند و تعقل نمایند که کلام حق عبارت است از ایجاد حروف عالیات و صور مجردات و کلمات تامات و آخر متشابهات کما قال علی علیه السلام: لا بصوت یقرع و لفظ یسمع. و نیز نفهمیده اند که در برخی از مشتقات ادنی ملایست کافی برای انتساب است و ظاهر اشاعره متکلم به کسی اطلاق می نمایند که کلام به آن قائم باشد، نه آن که صفت تکلم به آن قائم باشد (کما توهّمه الفاضل الفضل بن روزبهان)، چون کلام هیأت و کیفیات عارض بر صورت قائم به هواء است، کلام قیام به هواء دارد و هوا قائم به متکلم نیست و ملاک و علت نسبت کلام به متکلم از این باب است که متکلم سبب تعیین و ظهور و تمیز حروف و کلمات است و گرنه اطلاق متکلم به انسان غلط می بود.

حق آن است که متکلم موجد کلام در هواء است و همین به حسب عرف، مصحح اطلاق متکلم بر انسان است و لا غیر و کسانی که حق را متکلم می دانند، از باب ایجاد کلام و حروف و اصوات قائم به اجسام است. مثل تکلم حق با موسی به واسطه شجره. ملاک صدق یا اطلاق متکلم بر حق، همین ایجاد کلام است در مواد و اجسام؛ ولی متکلم از اوصاف حقیقی و ذاتی حق و یکی از امهات اسماء الهیه است، کما قال علی علیه السلام. و ما مفصل در مقدمه آن را بیان نمودیم.

یکی از متأخرین از اشاعره گوید: شخص عاقل وقتی به کلام تکلم نماید، کلمات و الفاظ را به خاطر آورده و آنها را اظهار می نماید^(۱) صورت ذهنی کلام، کلام نفس و عبارات دال بر آن، الفاظ و کلمات قائم به هوا، کلام متعارف است (هذه المدلولات هی الکلام النفسی، لأن الالفاظ التی تتکلم بها لها مدلولات) فان قال الخصم: هی عبارة عن العلم، قلنا هی غیر العلم، لان من جملة الکلام الخیر و قد یخبر الإنسان عن ما لا یعلمه (این امکان ندارد. خود این آقای فاضل تصریح نمود که ما کلمات ملفوظه را مرتب و منظم نموده، بعد از خطور بالبال اظهار می کنیم. بنابراین این استدلال قابل منع است) ... بل یعلم خلافه (این کذب است، چون خبر داده است به

(۱) به عقیده روزبهان علم به کلمات نفسی غیر نفس کلمات است؛ ایشان و سایر علمای تابع این عقیده باید معتقد شوند که صور و نقوش و کلمات ذهنی معلوم و مشهود نفس نیستند و واسطه در ارائه این صور به اعتبار وجود خارجی نمی باشند، در حالتی که جمیع خواص و لوازم علم در کلام نفسی موجود است، کاشف واقع است و حکایت از خارج می نماید و

مقدمه مصحح □ ۱۷۵

حق به طور مطلق تعدد ذات و صفات منافات با وحدت حقه حقیقیه دارد و جمیع کمالات و اوصاف وجودی در ذات مستهلکند.

زرقانی در مناهل گوید: «القرآن عند المتکلمین، ثم ان المتکلمین حين يطلقون الکلام النفسی یلاحظون امرین: احدهما، ان القرآن علم ای کلام ممتاز عن کل ماعده من الکلام الإلهی، ثانيهما: انه کلام الله، وکلام الله قدیم غیر مخلوق فیجب تنزهه عن الحوادث»^۱.

اگر کلمات ملفوظه به طور حتم و مسلم باید دلالت بر مدلولات نفسی نمایند، باید کلیه کتب الهیه در ذات باری دارای مدلولات قدیم باشند و نیز باید تمام الفاظ صادر از بشر و اصوات

امری که تصدیق ندارد و کذب خبری است که با واقع تطبیق نمی شود، نه آن چیزی که با معلوم ذهنی آن مطابقت ننماید) فان قال: هو الإرادة، قلنا هو غیر الإرادة، لان من جمله الکلام الامر وقد یامر الرجل بما لا یریده (اراده عزم و شوق مؤکدی است جهت اظهار این کلمات و ایجاد معلوم ذهنی در خارج).

باید دانست که در مقام اخبار انسان و تکلم او به اخبار پنج چیز متصور است و لا غیر: لفظ صادر از متکلم، معانی مفردات لفظ و معنی هیأت آن، تصور الفاظ و معانی، مطابقت نسبت یا عدم مطابقت آن با واقع و پنجم تصدیق و علم به نسبت ثبوتی یا سلبی در صورتی که معتقد به آن باشد و کذلک در وقتی که امر یا نهی آن انسان صادر شود، چهار چیز در این مقام متصور است: لفظ صادر و معانی مفردات لفظ و ... و تصور الفاظ و معانی، یعنی علم به الفاظ و معانی و اراده و کراهت و مقدمات اراده و کراهت، علم به مرجح و تصدیق به وجود آن، کلام نفسی این حضرات غیر از لفظ صادر از متکلم است و نیز غیر معانی مفردات لفظ و هیئت است و بالآخره با هیچ یک از اقسام متصور کلام نفسی مطابقت ندارد و در خبر به اقرار این فاضل، کلام نفسی نیز معقول نمی باشد. ترتیب اجزاء کلام در ذهن و اظهار آن فقط توقف دارد بر تصور آن قبل از اظهار؛ لذا خواهی در تجرید فرموده اند: تصدیق فرع بر تصور است، یعنی کلام نفسی قابل تصور نیست تا در وجود و عدم آن بحث شود و تصدیق به وجود و یا عدم آن حاصل آید.

برخی از اعلام متأخر با این که صفات زائده را از حق نفی نموده و وجود صفات زائد را منافی با وجوب وجود دانسته اند، مثل سید شریف گرگانی استرآبادی با این وضع در صدد تصحیح قول اشاعره برآمده اند. اما مسأله طلب و اراده که یکی از موارد نزاع بین محققان با اشاعره است، تحقیق در آن محتاج به مقامی دیگر است.

۱. مناهل العرفان، طبع مصر، ۱۳۷۲ هـ. ق، ص ۱۰، ۱۱؛ مراد ایشان از متکلمان اشاعره، اتباع ابوالحسن اشعری است، معتزله و شیعه از منکران کلام نفسی اند.

خارج از اجسام به طور مطلق در صقع شامخ ربوبی، دارای مدالیل از سنخ خود باشند که مطابقت شرط اول در دال و مدلول است، در حق اول نیز باید دال و مدلول مطابقت داشته باشند، چون فاعل حقیقی حق است و بنا بر مسلک اشعری استناد همه افعال به مبادی و فواعل مباشر مجاز است. اما این که این فاضل معاصر متوجه این قسم تالی فاسد نمی شود، جای تعجب است. در ادواری که اشاعره این قبیل مطالب را در آثار خود ظاهر می ساختند، مطالب عقلی نضج کامل نگرفته بود، ولی بعد از این همه اعلام فن که در ادوار اسلامی به وجود آمده اند، خیلی بعید است که انسان از آن همه تحقیقات بی اطلاع باشد؛ اما این که صفتی قائم به حق باشد، ولی مستند و مخلوق او نباشد، از عجایب است. ملاک معلولیت توقف وجودی است، هر چه به حسب وجود متوقف بر شیء دیگر بود، معلول آن شیء است و مخلوق آن و از لوازم معلولیت حدوث است، اگر چه آن حدوث، حدوث زمانی نباشد.

مضافاً بر آنچه که ذکر شد در مقام شامخ ربوبی کلمات و حروف مطابق کلمات ملفوظه (حال هر چه این کلمات را منزله از سنخ کلمات عالم ماده و حروف قائم به خیال و ذهن بدانیم)، وجود ندارند و شیء در هر عالمی به وجودی مناسب آن عالم تحقق دارد، قرآن دارای مراتب و مظاهر مختلف است؛ مرتبه نازل آن به صورت کلمات موجود و محفوف به عوارض خاص و متحقق به هیأت مخصوص ظاهر شده است، ولی قرآن در عوالم ملکوت و جبروت، مقام واحدیت و احدیت به وجودی اشمخ و اعلی موجود است.

بیان اتحاد قرآن و عترت

فی التزیل: «أَنَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْمُبَارَكَةِ»، «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ». نظر به آن که قرآن صورت علم حق است و نزول آن با آن که در عالم بشری توقف بر ظهور به صورت کلمات و الفاظ دارد، مطلع و بطون آن در عوالم به وجودی منزله از عوارض و لوازم ماده متجلی می شود؛ لذا نزول قرآن در مقام واحدیت (از آن جایی که علم حق عین ذات اوست) عبارت است از تنزل حق در مشهد اسماء و صفات و از آن جایی که مرتبه حقیقت محمدیه، مقام واحدیت و عالم اسماء و صفات است، چه آن که مظهر اسم الله حاکم بر جمیع مظاهر وجودیه است، اول مرتبه نزول

مقدمه مصحح □ ۱۷۷

انسان با اول مرتبه نزول قرآن متحد است، چون جمیع مقاماتی را که حقیقت محمدیه واجد است، اولیاء خاص او نیز این مراتب را واجدند؛ با این فرق که مقامات برای حضرت بالإصاله و جهت حضرت ولایت مدار علی علیه السلام و عترت مقدسه او بالوراثه ثابت است؛ قرآن در اولین جلوه و ظهور با عترت متحد است، ولی نه نظیر اتحاد موجود در اجسام و جسمانیات، اهل بیت که حضرت رسول نیز در آیه تطهیر جزء آنهاست، دارای مرتبه ای دیگر از وجود و ظهور و مقام هستند که از آن به مابعد مطلع تعبیر شده است (کما ذكره الشيخ الكبير والمحقق الفناری شارح مفتاحه فی اوائل مصباح الانس والشيخ الأكبر فی الفتوحات).

بنابر این مرتبه ولایت کلیه حقیقت احمدی و علوی، عبارت است از لیلۃ القدر و لیلۃ المبارکه؛ چون جبرئیل و روح و دیگر ملائکه در زمان و مکان منتزل نمی شوند، محل نزول قرآن قلب تقی نقی احدی احمدی است که (نزل به روح الامین علی قلبک، لتكون من الموقنین).

قرآن و عترت در مراتب و مقامات وجود مناسب با وجود مخصوص آن مرتبه متجلی می شوند و در عالم ماده و زمان و مکان مفترقند با یک نحو اتحادی، کما قررناه فی شرحنا علی النصوص و در جمیع مقامات افتراق آنها محال است و الیه اشار علیه السلام: لن یفترقا حتی یردا علی الخوض.

قوله: لیلۃ القدر خیر من الف شهر. به اعتبار احاطه حقیقت احمدیه به جمیع مدُن عوالم وجودیه است، چون جمیع مظاهر روح آن حضرت محل ظهور رحمت حق است، فرمود: تنزل الملائکة ... فیها من کل امر، و مقام احمدی و علوی چون مرتبه احدیت وجود است، به اعتبار فنای آنان در ذات و بقای به آن مقام شامخ فرمود: سلام هی حتی مطلع الفجر.

از آنچه ذکر شد، معلوم می شود سر و حقیقت کلام شاه ولایت علی علیه السلام که فرمود: «الا وانا نحن اهل البيت من علم الله علمنا، و یحکم الله حکمنا، من قول صادق سمعنا، فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا ... معنا آیه الحق، من تبعها لِحَقِّ، ومن تاخر عنها غرق، الا و بنا عِزَّة کل

مؤمن ...^۱ و بنا فتح الله و بنا یختم .»

۱. وقد روی ابن عبدربه من الجمهور: ان امیر المؤمنین کان یألم من الصحابة کثیراً فی عدة مواطن وعلی رؤوس المنابر ... جمعی از عامه از جمله ابن عبدربه این کلمات را که در نهج موجود است نقل کرده اند، همین خطبه مشتمل است بر مطالب عالی که حضرت در برخی از موارد افاضت فرموده اند. قسمتی از کلام مولای علی (علیه السلام) از غوامض معارف است که برخی از فصحا و اهل ادب و نیز برخی از اهل معرفت آن را شرح نموده اند و قسمتی از این خطبه را یکی از اعلام عصر، از حکیم و عارف نامدار حاج ملاهادی سبزواری برای رفع مشکل و معضل و تقریر مرام این کلام الهی نوشته و حکیم علام برخی از مشکلات آن را شرح نموده. حضرت از این که حق مسلم او را خلفا با بلوای عوامانه و نقشه شیطانی زیر کانه غصب نموده اند شکوه کند و همانطوری که خود حضرت فساد عظیمی را که نتیجه غصب حق الهی او بود، برای مردم تقریر فرمودند، نتیجه این حق کشی این شد که معنویات اسلام به کلی از بین رفت و قهر با غصب حق وی، زمینه حکومت فاسدترین اشخاص فراهم آمد و کار به جایی رسید که مسلمانان (یعنی اعراب، و وای بر این مردم که ضربت علیهم الذلّه و المسکنة) فرزند پیغمبر را کشتند و اولاد او را اسیر نمودند و اموال اهل عصمت و طهارت را به عنوان غنائم جنگی به غارت بردند و زنان و دختران خاندان نبوت را به رسم جاهلیت، به دستور فاسدترین و رذل ترین مردم (روسی زاده معروف) بر شتر برهنه سوار نمودند و شهر به شهر گردانیدند.

بعضی از علمای عامه و به تبع آنها عوام عامه، سعی دارند قضیه کربلا را کوچک جلوه دهند، ولی هیچکس شک در نادرستی معاویه نداشت، از یکی از اصحاب که به شام وارد شده بود، سؤال شد که در شأن معاویه چه می دانی؟ گفت هیچ فقط از رسول الله شنیدم که فرمود: لا اشیع الله بطنه.

همه اصحاب از پیغمبر شنیده اند و نقل نموده اند که مراد از شجره ملعونه در قرآن بنی امیه است و همه نقل کردند که معاویه رأس و رئیس آنان است، با این حال به او حکومت شام را تفویض نمودند و او را تأیید کردند و به اعمال شوم او صحه گذاشتند و او را برای فساد در حکومت و امت پرورش دادند، تا چنین وجود خبیثی به خلافت برسد و مصدر آن همه مفاسد و جنایات شود.

بعد از رحلت حضرت رسول و ظهور خلیفه گری، یک قومیت رقیق در حکومت اسلامی ظاهر شد و برتری نژادی متروک کمکی رنگ گرفت و در عصر عثمان چهره شوم قومیت ظاهرتر شد، مرم بیچاره، با فلاکت در ممالک اسلامی زندگی می نمودند، مالیات یا جزیه می دادند و عثمان همه را در اختیار بنی امیه قرار می داد و به کسانی که پیغمبر ایادی آنان را کوتاه نمود و از بیم و ترس از شوکت اسلام به دروغ تظاهر به مسلمانی نمودند، آن قدر قدرت داد که دوباره جان گرفتند، معاویه را علم کردند و او کار نژادپرستی را به جایی رسانید که کم کم مردم ممالک اطراف اسلام داشتند معتقد می شدند که اصلاً اسلام دینی قومی و نژادی است. وقوع صحنه کربلا بکلی حساب عرب را از اسلام جدا نمود و به جهانیان فهماند که اسلام را باید از دید علی و اولاد او شناخت.

←

مقدمه مصحح □ ۱۷۹

از باب آن که ولی کامل مظهر اسم الله است و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، حقیقت انسان کامل و ولی مطلق واسطه در ظهور کلمات وجودیه و مبدأ تحقق عقول طولیه و عرضیه و حقیقت مقدسه او متجلی در مرئی آفاق و انفس است که فرمود: «ان ذکر الخیر کنتم اوله و آخره ...» و «ان ارواحکم فی الارواح ... بیدکم رزق الوری.»

و از باب آن که فاعل و غایت در نظام وجود و عالم هستی به یک امر برمی گردد، مقام منبع ولایت همانطوری که واسطه است جهت ترقیم کلمات وجودیه، در قوس صعود نیز واسطه است جهت رجوع خلایق به حق اول، بلکه به وجود ولی کامل حق قیامت قائم می شود؛ لذا ظهور حضرت خاتم ولایت مطلقه محمدیه، مهدی موعود- روحی فدا- از اشراف ساعت است و از آن جایی که نهایت همان رجوع به بدایات است، هر انسانی که در قیامت صغری (بعد از مرگ، که من مات فقد قامت قیامته) به ملکوت رجوع نماید و یا در قیامت کبری محشر، روز به روز سربا و ارتفاع حجب کثرت محشر شود، صاحب ولایت کلیه را شهود نماید؛ چه آن که ولایت کلیه ساری در جمیع اشیاء و متجلی در کافه مظاهر و ذراری وجود است. به همین جهت امیرمؤمنان فرمود:

یا حارهمدان من یمت یرنی من مؤمن او منافق قبلاً

در این خطبه است که حضرت صریحاً به عثمان طعن زده- انه كالقرباب همه بطنه ... ان عرفتم فاعرفوا حق و باطل ... و لكل اهل، و لان امر الباطل فقیماً فعل وان قل الحق فلربما ولعل، و لقلما ادبر شیء فاقبل، ... (الی ان قال ﷺ: الا ان ابرار عترتی ...)، بسیاری از حقایق را حضرت بیان کرده است ... وانی لاخشی ان تكونافی فترة ... و در همین خطبه است «قیمه کل امرء ما یحسنه» قسمتهایی از در و لطایف این خطبه را حکیم شرح نموده است.

۱. و من هذا وامثاله (من ان کمال الإنسان بالتوحید و کمال التوحید بالولاية لان المظهر التام يعرف المظهر و قال علی ﷺ: معرفتی بالنورانية معرفة الله)، یظهر سر و جوب البیعة معهم سرّاً و علانیه، و لذا قالوا: بنا عرف الله و بنا عبد الله. و لذا قال تعالى: ان الذين یبایعونك ... یبایعون الله. یدالله فوق ایدیهم. و لافرق بین یدالرسول و ید وصیه و ایدادی سائر الائمه ﷺ و من هذا يعرف سرّاً نقله العامة عن النبی ﷺ قال لابی بکر: کفی و کف علی ﷺ فی العدل سواء. و كان ﷺ نفس النبی الامی، و فی الآیه المباهلة: قل تعالوا ندعو ... و انفسنا.

و اما المخالف فهو ینکر هذه الفضائل قلباً و ان اقرّ به لساناً و یدعی الإجماع علی افضلیة الاول و الثانی و الثالث- علی علی سلام الله تعالی علیه و آله- و قال نفسه روحی فدا: الدهر انزلنی و انزلنی حتی یقول الناس معاویة و علی. و من

هذا ما اردنا بيانه في هذه المقدمة، والحمد لله أولاً وآخراً والصلوة على سيدنا محمد وآله ظاهراً
و باطناً الحمد لله الذي جعلنا من المتمسكين بولاية علي بن ابي طالب صلى الله عليه و اولاده .

این مقدمه را نگارنده در معرفی سه رساله از آثار ملاصدرا که تاکنون به طبع نرسیده است،
به رشته تحریر درآورد:

۱- رساله المسائل القدسية

۲- متشابهات القرآن

۳- أجوبة المسائل

این آثار از نفایس کتب و رسائلی است که راجع به این مباحث تألیف شده است:
رساله اول، اثری است بسیار عالی که از اول امور عامه تا آخر مبحث وجود ذهنی نه مفصل
و نه مختصر، بلکه متوسط و برزخ بین اجمال و تفصیل مباحث حکمی به سبک و طریقه خاص
آخوند نوشته شده است.

متشابهات القرآن نیز که تاکنون به طبع نرسیده بود، اثری است محققانه ولی تمام مباحث
مربوط به این مسأله در آن تحریر نشده است.

اجوبة المسائل در جواب چند سؤال فلسفی و حکمی است که بسیار عالی و محققانه
مشکلات سائل را آخوند حل کرده است.

نگارنده حواشی مفصل - مفصل تر از اصل اجوبه - بر این اثر منیف نوشته است، از باب آن
که رساله مشتمل است بر معضلات مبحث علم الهی از جمله مبحث غایات و نفی عبث از افعال
الهی و به طور مطلق از وجود و هستی و نفی بخت و اتفاق.

در خاتمه از عنایات و مراحم خاص ریاست معظم دانشگاه مشهد، حضرت بندگان استاد

→

لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

چشم باز و گوش باز و این عمی

حیرتم از چشم بندی خدا

مقدمه مصحح □ ۱۸۱

بزرگوار آقای دکتر عبداللہ فریار - دامت برکاتہ - کہ ہمیشہ مشوقِ حقیرند ممنون و متشکرم،
توفیق روزافزونِ آن جناب را در راه اعتلای دانشگاه و پیشبرد مقاصد علمی و فرهنگی از خداوند
خواستارم.

این مجموعه توسط دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد به شرحی کہ
دانشمند محقق، جناب آقای دکتر محمود رامیار - ادام اللہ توفیقاته - ریاست محترم دانشکده کہ
علاقهٔ خاص به نشر آثار دانشمندان و محققان اسلامی و ترویج علوم عقلی و معارف اسلامی
دارند، مرقوم داشته اند منتشر می شود.

آقای دکتر رامیار از زمان تصدی ریاست دانشکده تا این زمان از همه جهات مصدر خدمات
شایسته ای شده اند و امیدواریم از مساعی جمیلہ و نیت خیر معظم له این مؤسسه بیش از پیش،
منشأ آثار علمی قرار گیرد و مبدل به یکی از مراکز مهم نشر معارف اسلامی گردد.

مشهد

بهمن ۱۳۵۱

محرم الحرام ۱۳۹۳

سید جلال الدین آشتیانی

(١)

المسائل القدسيّة

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان الذي أبان في بدايات^۱ حالات ذوي الهمم، نهايات تقلبات اصحاب الفكر والفهم، وفاوت بين المسافرين اليه بحسب علمهم وعينهم وحقهم في مراتب درجاتهم، ووضح عند اطمينان احوال السالكين اليه وسكون قلوب الطالبين لديه عند الوصول الى غايات قصودهم، تفاوت مقاماتهم الناشئة من بدايات ذواتهم وتفاضل اعيانهم وهوياتهم في منازل معرفة الحق الأول وآياته المددوعة في عوالمه وحضراته ومظاهر أسمائه وصفاته وطبقات ارضيه وسماواته.

بيت

سیر هر کس بر کمال او بود	جنبشش بر حسب حال او بود
گر بپرد پشه ای چندان که هست	کی کمال صرصرش آید به دست
لاجرم چون مختلف افتاد سیر	هم روش باهم نگردد هیچ طیر

۱. در چند نسخه عنوان: المسائل القدسیة فی الحکمة المتعالیة. و در یک نسخه: المسائل القدسیة والقواعد الملکوتیة و در نسخه مکتوب سنه ۱۰۴۹ در زمان دولت حیات مؤلف علامه. «فهذه مسائل ...» نوشته شده است.

ثم ميز الخاصة من اهله من بين سكان عالم الملك والملكوت بأنه لم يخلق لهم غاية سوى ذاته من جميع عوالمه ومنصّات اسمائه وصفاته وطبقات حضراته وجنّاته، بل جعل غاية وجودهم ومنتها مقصودهم متعلّقات علم الله الأزلي ودواعي مشيئته بحسب اقتضائه الذاتي وقضائه الحتمي الأولي وما يريد سبحانه من تجلّيات ذاته في طبقات افعاله وشؤوناته^١ اسمائه وصفاته في ملائكته وكتبه ورساله واليوم الآخر عند بروز نوره القاهر.

فهو سبحانه حقيقة علمهم اليقيني وعينه وحقّه عند فناء ذواتهم عن ذواتهم واستهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته بلا مزاحمة هويّاتهم.

وصلى الله على المتحقّق بالشهود الأكمل الاتم والعلم الأشرف * الأشمل الأعم، من أكرم قبائل بني آدم مع ادامة الإستغراق والحضور معه في جميع افعاله واطواره ومراتب تجلّياته وانواره، سيدنا محمد النبي الأمي مع المصطفين الأبرار من أهل بيته وأولاده الأمجاد الأطهار الفائزين بميراثه الأوفى والخائزين علومه ومقاماته القصوى، صلاة مستمرة الأحكام باقية مدى الليالي والأيام وقصيا الشهور والأعوام.

وبعد فهذه «مسائل قدسيّة وقواعد ملكوتيّة» ليست من الفلسفة الجمهوريّة ولا من الأبحاث الكلاميّة الجدلية ولا التقليدات العاميّة ولا المكابرات السوفسطائية، بل انما هي من الواردات الكشفية على قلب أقل العباد^٢، عند انقطاعه عن الحواس والموادّ وانسلاخ نفسه عن البدن العنصري، المؤلّف من الأضداد وترقيّه من مراتب العقول والثّقوس الى أقصى الغايات، مسافراً من المحسوسات الى الموهومات ومنها الى المعقولات حتى اتّحد بالعقل الفعال، اتحاداً عقلياً فعلياً بعد تكرّر الاتصالات وتعدد المشاهدات عند انتقاش النفس بصور المعلومات انتقاشاً كشفياً نورياً.

قد أوردت^٣ تلك المسائل وفرّقها في كتب عديدة ورسائل، بحيث يصعب

١. شؤون اسمائه ... ل ق.

٢. في نسخة ق ل: أقل العباد محمد بن ابراهيم القوامي الشيرازي.

٣. قد اورد ... ل ق.

المسائل القدسيّة □ ١٨٧

على الناظر فيها تمييزها وتفصيلها وتحصيلها لإمتزاجها بغيرها، من طرق اصحاب الأنظار وارباب الأفكار من غير تألّه وكشف.

فأردت ان أبينّها ملخصة عن الزوايد مجتمعة في أوراق يسيرة وأجزاء غير كثيرة بعبارات موضحة غير عسيرة، ليسهل أخذها على المستحقين ويتيسّر الانتفاع بها على الطالبين للحق - السالكين الى جوار الله - الملك المطلق.

ولنشرع في البيان، مستمدّين من العزيز المتّان، موردين هذه المعاني في جملتين:
الجملة الأولى في الحكمة القصوى والعلم الأعلى.^١

١. از قرار معلوم مؤلف علامه موفق به اتمام اين رساله نشده وكتاب به جمله اولی ختم شده است، در مقدمه اين معناراروشن كرديم.

الجملة الأولى

في الحكمة القصوى والعلم الأعلى

وفيها مقالات:

المقالة الاولى

في الوجود واحكامه لانه اول كل فكر
واليه ينتهي مبادي كل علم وصناعة

فصل في تحقيق موضوع الحكمة الكلية

لما ثبت وتحقق أن الحكمة الأولى والعلم الأعلى باحثة عن أحوال الوجود بما هو موجود وعن الأقسام الأولية للموجود المطلق، من غير أن يصير نوعاً مخصوصاً من باب التعليميات أو الطبيعيات، فيكون موضوعها طبيعة الموجود المطلق أو مفهوم الموجود بما هو موجود، فيجب أن يكون موضوعها أمراً بيئاً بنفسه مستغنياً عن التعريف التصوري وعن الإثبات التصديقي.

فصل في تعريف العلم الكلي وما بعد الطبيعة

هو ما يبحث فيه عن احوال المعاني الكلية العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاص لها بقسم من اقسام الوجود، كالواجب والجوهر والعرض .
وقد عرف القوم، الأمور العامة تعريفات وفسروها تفسيرات غير سديدة، كقولهم: ما يشمل الموجودات أو أكثرها، فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وكقولهم: ما يشمل الموجودات اما مطلقاً واما مع مقابله، فيختل طرده بالأحوال المختصة ولا يخلو شيء منها من الغلط والخط، كما يظهر لمن يراجع

١٩٢ □ رسالة فلسفي

الكتب المتداولة .

وبعضهم ارتكبوا في دفع النقوض والمناقضات تمحلات شديدة .

منها : أن الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها .

ومنها : أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمي .

وتلك الأحوال أي التي تورد ليتعلّق بها التعريف ، أمّا أمور متكررة وأما غير متعلقة

بطرفيها غرض علمي ، كقبول الخرق والإلتيام وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى

عدم الملكة .

ومنها : أن المراد بالمقابل ماهو اعمّ من أن يكون بالذات أو بالعرض ، وبين الواجب

والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة الى غير ذلك من التكلّفات والتعسّفات

الريكة .

كشف وتحقيق

قد وقع للمتأخّرين مثل هذا التحير والاضطراب في موضوعات سائر العلوم .

بيان ذلك : أن المشهور بين الجمهور والمنقول من قدماء المنطقيين انهم ذكروا في

تعريف الموضوع لكل علم انه ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية له ، والعرض

الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشئ لذاته او لأمر يساويه .

فاستشكل عليهم الأمر لما رأوا ، انه قد يبحث في بعض العلوم عن الأحوال التي

يختصّ ببعض افراد الموضوع دون البعض ، بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الأحوال

المختصة ببعض انواع موضوعه .

فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلوم العقلية في اقوالهم بـ :

أن المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم ، ماهو اعمّ من أن يكون عرضاً

ذاتياً له او لنوعه أو عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع

العلم .

أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع .

أو عرضاً عاماً له بشرط المذكور .

وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة ، كما فرّقوا بين موضوعيهما
بـ: أن محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل كلّها على طريق التريد .

وأعجب من ذلك ما وقع للسيد الشريف - قدس سره - من أن موضوع الحكمة ليس
أمراً واحداً ، بل اموراً متعددة ومحمولاتها المفهومات بشرط تخصّصها بتلك
الموضوعات الجزئية .

وأقول : لا يخفى على البصير المحدث أن ما يختصّ بنوع من الأنواع التي تحت
موضوع ، ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو هو وأخصية الشيء من شيء لا ينافي
عروضه لذلك الشيء ، من حيث هو وذلك كالفصول المنوّعة للأجناس .

فإن الفصل المقسمّ عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها
والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع ، قد يكون أعراضاً أولية للأجناس ' وقد لا يكون
كذلك ، مع أن القسمة بها تكون أولية مستوعبة .

فاستيعاب القسمة قد يكون بغير أعراض أولية ، فيكون القسمة أولية ذاتية
والأعراض غريبة .

وقد يتحقّق أعراض أولية ولا يقع القسمة بها أولية مستوعبة ، نعم كل
ما يلحق الشيء لأمر أخصّ وكان ذلك الشيء مفترقاً في حوقه الى أن يصير نوعاً متهيّجاً
لقبوله ، ليس عرضاً ذاتياً بل غريباً على ماهو مصرح في كتب الشيخ وغيره ، كما أن
ما لا يلحق الموجود الا بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ، فليس البحث عنه من العلم
الإلهي في شيء .

وما أسهل عليك ان تتفطن بأنّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس ، كالاستقامة والانحناء
للخط مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصّص الاستعداد ، بل التخصّص إنما حصل بها
لاقبلها ، فهي مع كونها أخصّ من طبيعة الجنس أعراض أولية له . ومن عدم التفطن

بما ذكرنا، استصعب الأمر على بعض أجلة المتأخرين^١ حتى حكم بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة، من حيث أنهم صرحوا ب: أن اللاحق لشيء لأمر أخص، إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه إلى أن يصير نوعاً، ليس عرضاً ذاتياً له بل عرضاً غريباً عنه، مع أنهم مثّلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط.

ولست ادري أي تناقض في ذلك سوا أنهم لما توهموا: أن الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أولياً له، حكموا بأن مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون عرضاً للخط، بل العرض الأولي له هو المفهوم المردد بينهما.

ولهذا الكلام زيادة تحقيق لا يحضرني الآن كشفه ووضوحه.

فصل في أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي

ان كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية، فيجب أن يكون ماهية محفوظة مع تبدل نحو الوجود.

والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان، فيمتنع أن يكون في الأذهان والالزم انقلاب الحقيقة. فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن.

فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجه من وجوه وعنوان من عنواناته.

فليس عموم ما انشعب من الوجود في الذهن بالقياس إلى الوجودات الخاصة عموم معنأ جنسي، بل عموم امر عرضي انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة.

وايضاً لو كان جنساً لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل، فيلزم تركيب الواجب وهو مستحيل.

١. أي المحقق الدواني في حواشي التجريد.

المسائل القدسية □ ١٩٥

وأما ما قيل: «أن الوجود حملة على الافراد بالتشكيك والمحمول على الأشياء بالتشكيك، عرض لها، فالوجود عرض للأفراد.» فغير تمام، كما سينكشف ان شاء الله.

فصل في ان الوجود حقيقة في الخارج وليس مجرد مفهوم

انتزاعى مصدرى ذهنى كما ذهب اليه جمهور المتأخرين.

بيان ذلك: أن الوجود لو لم يكن موجوداً، لم يوجد شيء من الأشياء المترتبة عليها الآثار المخصوصة، اعني الماهيات. والتالى باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أن الماهية قبل انضمام الوجود اليها، غير موجودة وهو ظاهر وكذلك اذا اعتبر من حيث هي هي لامع اعتبار الوجود، فهي غير موجودة ولا معدومة.

فاذن لو كان الوجود غير موجود، لا يمكن ثبوت احدهما للآخر؛ فان ثبوت شيء لشيء او انضمامه اليه او انتزاعه منه، فرع لوجود المثبت له واذا لم يثبت احدهما للآخر، لم يكن الماهية معروضة للوجود كما ذهب اليه الجمهور، ولا عارضة له كما ذهب اليه المحصلون، فلا يكون موجودة اصلاً «هذا خلف».

بحث وتفصيل

وليس لك أن تقول: هذه المقدمة مخصصة بما عدا الوجود.

والمراد بها أن ثبوت شيء هو غير صفة الوجود مشروط بوجود المثبت له حين الوجود لاقبله.

ولاشك أن حين ثبوت الوجود له، موجود بنفس ذلك الوجود.

فانا نقول أولاً: أن التخصيص والاستثناء إنما يجريان في النقلات الظنية لافي العقلات المحضة، لاسيما الضروريات.

وثانياً: أن من راجع وجدانه او انصف نفسه، ادرك أن انضمام معدوم الى معدوم في الخارج، من غير قيامهما او قيام أحدهما بوجود خارجى، مما لا يجوز العقل، بل يقضي بامتناعه.

ويشير اليه ما قال فيثاغورس: «كيف ينساغ في العقل ان يمتزج الميَّت بالميت، فينتج بينهما حيٌّ او يمتزج جهل بجهل فيكون بينهما عقلٌ». وثالثا: أن العقل الصحيح الفطرة يشهد بان الماهية إذا كانت موجودة بنفس وجودها، لا قبل وجودها بوجود آخر يكون الوجود بالذات والإصالة هو نفس الوجود، لانفس الماهية.

شك وتحقيق

ولا يذهب عليك أنَّ الماهية باعتبار وجودها العقلي، معروضة للوجود الخارجي في العقل فرعاً لوجودها فيه لا في الخارج؛ لأن الكلام يعود الى وجودها العقلي بان يقال: ثبوت الوجود العقلي، لها موقف على وجود سابق لها فيه. وثبوت الوجود السابق موقف ايضاً على وجود سابق آخر فيتسلسل الوجودات. وليس هذا من قبيل التسلسل في الاعتباريات المنقطعة بانقطاع الاعتبار. فإنَّ كل لاحق هاهنا موقف على سابقه، سواء كانت المعروضات المترتبة في عروض الوجود كلها موجودة في ذهن واحد او في اذهان وعقول متكثرة متناهية كانت او غير متناهية - مترتبة كانت او غير مترتبة، كما لا يخفى على المتدبر المستبصر. فبطلان التالي واضح غير مفتقر الى البيان. فثبت أنَّ الوجود موجود عيني.

تنبيه

ان حقيقة كل شيء هي خصوص وجوده، الذي ثبت له فان موجودية الشيء وكونه ذا حقيقة معنى واحد؛ فمعنى الحقيقة اولا بان يكون له حقيقة من غيره. لست أقول: إنَّ مفهوم الحقيقة او الموجودية، يجب ان يصدق عليه بالحمل الشائع ذلك المفهوم. بل الغرض، ان الأمر الذي يكون هذا المفهوم حكاية عنه وعنواناً، يجب أن يكون مما يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع. اى ليس ذلك مجرد عنوان من غير وجود ما يطابقه موجوداً في العقل فقط دون الخارج، وكما أنَّ البياض اولى

المسائل القدسية □ ١٩٧

بان يكون أبيض مما يعرض له البياض ؛ والمضاف الحقيقي البسيط ، اولى بان يكون مضافاً من المشهوري المركّب .

فكذلك الوجود احق بان يكون موجوداً من الماهيات ، التي يعرضها الوجود في ملاحظة العقل . هذا ما ذكره بعض الحكماء .

وأنا أقول : انه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانية أنّ الماهية غير مجعولة بالذات وأن الجاعل و أثر الجاعل ، لا يمكن ان يكون شيئاً من الماهيات ولا شك في أنّ هاهنا تأثيراً وتأثراً .

فإذا لم يكن المؤثر ولا الأثر هو الماهية ، بقى أن يكون الوجود هو المؤثر والأثر ، اذ لا ثالث في الإمكان .

فالمؤثرات وجودات والآثار وجودات دون الماهيات .

فصل في دفع شكوك اوردت على موجودية الوجود في الاعيان

منها : ما تمسك به الشيخ الإشراق في كتبه وهي أمور :

الاول : ان الوجود لو كان حاصلاً في الاعيان ، لكان له وجود فلو جوده وجود الى غير النهاية !

والجواب : ان للباحث ان يقول : ليس بموجود لو اريد من الوجود حقيقة ما يقوم به الوجود ، فان الشيء لا يقوم بنفسه . كما لا يقال في عرف اللغويين : ان البياض ابيض .

فغاية الأمر أنّ الوجود ليس بذی وجود ، كما ان البياض ليس بذی بياض . وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه ، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود ، لا المعدوم واللاموجود لا اعتبار اتّحاد نحو الحمل في التناقض .

وله ان يقول : الوجود موجود وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً وهو موجودية الشيء في الأعيان . لا ان له وجوداً آخر ، بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه ، يكون له في ذاته كما ان المتقدم الزماني في غير اجزاء الزمان ، يكون بتقدم مكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجددة وكذلك حكم الاتصال في الجوهر الاتصالي وفي غيره .

وهم وتنبه

فان قيل : فيكون كل وجود واجباً بالذات ، اذ لا معنى للواجب الا ما يكون بحقيقة نفسه .

قلنا : الفرق واضح بين الوجودين عند المنطقيين ، فان الاول تعالى واجب بالضرورة الأزلية والوجودات واجبة بالضرورة الذاتية .
فمعنى وجود الواجب تعالى بنفسه ، انه يقتضي ذاته مطلقاً من غير احتياج الى جاعل يجعل نفسه ولا قابل يقبله .

ومعنى تحقق الوجود بنفسه إنه إذا حصل أمّا بذاته او بفاعل ، لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود لا احتياجه .

الثاني : انه اذا أخذ كون الوجود موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود ، فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنى واحد .

اذ مفهومه في الأشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود ، انه هو الوجود ونحن لانطلق على الجميع الا بمعنى واحد ، فلا بد من اخذ الوجود موجوداً ، كما في ساير الأشياء وهو : انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود ، وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعاً .

والجواب : انا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ، ليس في مفهوم الموجود ، بل هذا المفهوم واحد عندهم في الجميع ؛ لأنه أمّا معنى بسيط يعبر عنه في لغة أخرى بـ : «هست» ومرادفاته . وأمّا عبارة عما ثبت له اوقام به الوجود سواء كان

قياماً حقيقياً أولاً؟!

وكون الموجود مشتملاً على امر زائد غير الوجود، كالماهيّة الموجودة او لم يكن، كالوجود المحض انما ينشأ من خصوصيات ماصدق عليه، لامن نفس المفهوم المشترك. ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيئات الشفاء: «ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ان ماهيته ماهي انسان مثلاً او جوهر آخر هو الذي واجب الوجود، كما انه قد يعقل من الماء انه ماء او انسان وهو واحد...».

قال: «ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الموجود و بين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود...».

وقال أيضاً في التعليقات: «اذا سئل هل الوجود هو الموجوديّة؟» ويؤيد ذلك ما في حاشية المطالع وهو: «ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً والا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضروريّة، فان الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري، فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيها...» هذا كلامه.

وعلم منه: ان مفاد المشتق وما يطابقه، امر بسيط وليس الموصوف داخلاً فيه لا عامّاً ولا خاصّاً.

ومن هاهنا نشأ ما ذهب اليه بعض اجلة المتأخّرين في حواشي التجريد من اتحاد العرضي والعرض^٢.

والعجب ان الشيخ الالهي قد ادى نظره في آخر التلويحات الى ان النفس الإنسانية وما فوقها من المفارقات، وجودات صرفة جوهرية قائمة بذواتها.

١. حواشي سيد شريف بر مطالع، شرح مطالع، چاپ سنگی، خط عبدالرحيم.

٢. محقق دواني در حواشي جديد، نسخه خطی.

ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود ذا هوية عينية ، كما اكد القول في اوائل القسم الالهي منه وهل هذا الا تناقض في الكلام .

الثالث : ان كان الوجود في الأعيان صفة للماهية ، فهي قابلية^١ اما ان يكون موجودة بعده محصل الوجود مستقلاً دونها ، فلا قابلية ولا وصفيّة او قبله ، فهي قبل الوجود موجودة .

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

والجواب عنه اما اولاً : فباختيار ان الماهية مع الوجود في الأعيان وما به المعية نفس الوجود ، الذي هي به موجودة لا وجود آخر غير وجود الماهية .

كما ان المعية الزماني هي الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر ، حتى يلزم التسلسل في وجود الأزمنة .

واما ثانياً : فبان اتّصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتّصاف الموضوع بالعرض القاييم به ، حتى يكون للماهية وجود ولوجودها وجود ثم يتّصف احدهما بالآخر ويكونان معاً او بتقدّم احدهما على الآخر ، بل هما في الواقع مع قطع النظر عن تحليل العقل ، امر واحد بلاتقدّم بينهما ولا تاخّر ولا معية بالمعنى المذكور وإنما اتّصاف الماهية بالوجود امر عقلي فقط .

الرابع : انه ليس في الوجود ماعين ماهية الوجود .

فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشكّ في أنه هل له الوجود ام لا؟ فيكون له وجود زايد . وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا محال . ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي .

وجوابه بما اشرنا اليه من أنّ حقيقة الوجود لا يحصل في ذهن من الأذهان وما حصل منها فيه ، هو امر انتزاعي عقلي فهو وجه من وجوهه .

١ . فهي صفة قابلية - ل .

المسائل القدسيّة □ ٢٠١

والعلم بحقيقة الوجود يتوقّف على المشاهدة الحضوريّة وعند المشاهدة الحضوريّة، لا يبقى الشك في هويّته .

والأولى ان يورد معارضة الزاميّة على أتباع المشائين، كما فعله في كتاب حكمة لإشراق؛ لأنّهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهيّة ب: انا نعقل الماهيّة ونشكّ في وجودها والمشكوك فيه، ليس نفس المعلوم ولاداخلأ فيه؛ فهما متغايران في الأعيان. فالوجود زايد على الماهيّة؛ فالشيخ الزمهم بعين هذه الحجّة، لأن الوجود ايضاً كوجود العنقاء مثلاً فهمناه ولم نعلم انه موجود في الأعيان ام لا؟

فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً الى لانهاية، لكن ما اوردناه يجري في اصل الحجّة فانهدم الأساسان .

الخامس: أنّ الوجود لو كان في الأعيان وليس بجوهر، فتعيّن ان يكون هيئّة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر، فيكون كيفيّة عند المشائين؛ لأنّه هيئّة قارّة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزٍ واطافة الى امر خارج، كما ذكروا في حدّ الكيفيّة .

وقد حكموا مطلقاً ان المحلّ يتقدم على العرض، فيتقدّم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدّم الوجود على نفسه؛ ثم لا يكون الوجود اعمّ الأشياء مطلقاً، بل الكيفيّة والعرضيّة اعمّ منه من وجه .

وايضاً اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحلّ، ومعنى أنّه قائم بالمحلّ انه موجود به، مفتقر في تحقّقه اليه ولا شكّ ان المحلّ موجود به، فدار القيام وهو محال .

وجوابه: انهم حيث أخذوا في عنوانات حقايق الأجناس العوالى، كونها ماهيّات كليّة حق وجودها العيني كذا وكذا .

فسقط كون الوجود في ذاته جوهرأ او كيفأ او كمأ او غيرهما، لعدم كونه كلياً؛ بل الوجودات هويّات عينيّة متشخصات بانفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي . وليس الوجود عرضاً بمعنى كونه قائماً بالماهيّة الموجودة ولا بما يحلّ فيها وان كان عرضياً متّحدأ بها نحواً من الإتحاد .

وعلى تقدير كونه عرضاً لا يلزم كونه كيفيةً، لعدم كليته وعمومه وما هو من الأعراض العامة والمفاهيمات الشاملة للموجودات، إنما هو الوجود الإنتزاعي العقلي المصدري، المشتق منه صيغة الوجود. ولخالفته أيضاً ساير الأعراض في أن وجودها في نفسها، عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية، لا وجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره. في تحققه إلى الموضوع، فلا يلزم الدور الذي ذكره على أن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى.

وكذا وجود الكيف، كيف بنفس كيفية تلك الكيف، لا بكيفية أخرى وهكذا في ساير الأعراض ومقولاتها وأنواعها. وذلك لما مر من أن الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر، بل في اعتبار العقل.

السادس: انه اذا كان الوجود وصفاً زائداً على الماهية، فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة، نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل وجوابه ما عرفت. والتسلسل في الأمور الاعتبارية ينقطع باعتبار الانقطاع العقلي.

فصل في كيفية اتصاف الماهية بالوجود

لعلك تقول: لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد الوجود فرعاً على ثبوتها، ضرورة ان ثبوت الشيء لآخر، فرع على ثبوتها فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها.

فالجواب اماً بطريق النقض فبان لا خصوصية لهذا الإيراد بكون مفهوم الوجود ذاهوية خارجية في الماهية، بل منشاء حال اتصاف الماهية بالوجود، سواء كانت له افراد عينية اولم يكن له إلا الحصص.

واما بطريق الحل فبان الحق الحقيقي بالإذعان والتصديق هو أن الوجود نفس ثبوت الماهية العينية لا ثبوت شيء لها، حتى يكون هاهنا ثبوت شيء حتى قيل: انه فرع

ثبوت ذلك الشيء، بل ليس هاهنا إلا ثبوت شيء فقط .
والجمهور لما غفلوا عن هذه الدقيقة، تراهم تارة يخصّصون القاعدة الكلية القائمة بالفرعية^١.

وتارة يهربون منها الى القول بالاستلزام فقط^٢.
وتارة ينكرون ثبوت الوجود اصلاً لاذهنأ ولا عينأ ولا اعتبارأ ولا تحقّقأ.
ويقولون انه مجرد اختراع كاذب وان مناط صدق الوجود كساير المشتقات على شيء
اتحاد ذلك الشيء بمفهوم الوجود. وهو امر بسيط كنظايره يعبر عنه بـ: «هست» كما
يعبر عن العالم بـ: «دانا»، من غير قيام امر حقيقي او انتزاعي الى غير ذلك
من التعسّفات.

فصل في توضيح القول في نسبة الوجود الى الممكنات

أن وجود كل ممكن عين ماهيته خارجاً ومتّحد بها، نحواً من الاتحاد. بيان ذلك:
انا حيث بيّنا ان الوجود بالمعنى الحقيقي، الذي به تكون الماهية موجودة ويطرد
عنها العدم امر عيني. فلو لم يكن وجود كل ممكن متّحداً مع الماهية، لا يخلو اما ان
يكون جزءاً منها او زائداً عليها قائماً بها.

والأول باطل، لان وجود الجزء غير وجود الكل ففي مرتبة وجود الجزء، لا يكون
للكل وجود والمقدّر خلافه.

وكذا الثاني لما مرّ من أن قيام الصفة بالموصوف وثبوته له، فرع ثبوت الميث له في
نفسه. فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرر انحاء وجود شيء واحد، من حيثية واحدة
وكلاهما ممتنعان.

او ينجر الى التسلسل في المرتبات من الوجود المجتمعة الأحاد وهذا التسلسل،

١. والمخصّص هو الامام الرازي.

٢. اليه مال العلامة الدواني.

٣. والمنكر لثبوت الوجود مطلقاً هو السيد السند صدر الدين الدشتكي الشيرازي.

مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانهصار ما لا يتناهي بين حاصرين؛ الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية في العين، لأن قيام جميع الوجودات العارضة بحيث لا يشدُّ عنها وجود عارض، يستلزم وجوداً لها غير عارض والا لم يكن الجميع، جميعاً فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهية في العين، فلا يخلو [اما ان يكون] بينهما مغايرة بحسب المعنى والمفهوم ام لا. والثاني باطل والا لكانا معنى لفظين مترادفين.

ونحن نفهم من الانسان معناً ومن وجوده معنى آخر لا مكان تصوّر احدهما مع الغفلة عن الآخر ولغير ذلك من الوجوه المذكورة في المتداولات^١. فتعين الشق الأول وهو كون كل منها غير الآخر، بحسب الذهن مع اتحادهما في الخارج.

فحينئذ بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود في ظرف التحليل العقلي. وكل موصوف بشيء معروض له، مرتبته غير مرتبة العارض. فعروض الوجود اما للماهية الموجودة او المعدومة او غير الموجودة والمعدومة. فالأول يوجب الدور او التسلسل والثاني يوجب التناقض. والثالث يوجب ارتفاع النقيضين.

والجواب بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جاز، بل واقع غير نافع. لأن المرتبة التي يجوز خلو النقيضين عنها هي مرتبة من مراتب نفس الامر، لها تحقق في الجملة سابقة على النقيضين، كمرتبة الماهية بالقياس الى عوارضها. فان للماهية وجوداً مع قطع النظر عن الوجود. فقياس قيام الوجود بالماهية على نحو قيام البياض بالجسم ووزان خلوها عن الوجود بخلو الجسم من البياض. ومقابله غير صحيح، لأن الجسم له مرتبة سابقة على بياضه في الواقع. فقياس البياض للجسم فرع وجوده المطلق عن قيد البياض ومقابله وليس

١. في ن، ع، ق: في المطولات.

المسائل القدسيّة □ ٢٠٥

قيام الوجود، فرع الماهيّة المعرّاة عن صفة الوجود والعدم؛ لأن الماهيّة المعرّاة عنهما لا تكون موجودة لأفي نفس الأمر ولا في مرتبة من مراتبها.

فالحقّ في هذا المقام ان يقال: ان العقل اذا حلّل الماهيّة الموجودة الى شيئين، حكم بتقدّم احدهما اما بحسب الواقع، فالتقدّم هو الوجود لانه الأصل في ان يكون حقيقة وهو الصادر عن الجاعل بالذات والماهيّة متحدة معه محمولة عليه، لا كحمل العرضيّات اللاحقة، بل حملها عليه واتّحادهما معه بحسب مرتبة هويّته وذاته. واما بحسب الدّهن، فالتقدّم هو الماهيّة، لأنها الأصل في الأحكام العقلية.

والتقدّم هاهنا ليس بحسب الوجود، بل بحسب نحو آخر غير الخمسة المشهورة وهو: التقدّم بحسب الماهيّة، كتقدّم معنى الجنس على النوع مع قطع النّظر عن ملاحظة وجودهما.

و بالجملة مغايرة الماهيّة للوجود واتّصافها به، امرٌ عقلي انما يكون في اعتبار الدّهن.

واعتبار الدّهن، مغايرتها للوجود وتجريدها عنه وان كان ايضاً نحواً من الوجود، كما ان الكون في الخارج نحو من الوجود الا ان للعقل ان يلاحظ هذا النّحو ويصف الماهيّة بالوجود.

فهذه الملاحظة التي من شأن العقل ان يجرّد الماهيّة فيها عن جميع الوجودات، أي لا يلاحظ معها شيء من الوجودات، حتى هذا النّحو التجرّدي الذي هو ايضاً نحو من الوجود في الواقع، لا يتعمّل العقل لها اعتباران.

احدهما: اعتبار كونها تخلية الماهيّة في ذاتها عن جميع العوارض والوجودات.

وثانيهما: اعتبار كونها نحواً من أنحاء وجود الماهيّة.

فالماهيّة باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود المطلق وبالأخر ملحوظة به غير موصوفة به، فالتعرية باعتبار الخلط باعتبار.

وليس حيثيّة احد الإعتبارين غير حيثيّة الآخر، حتى يعود الإشكال جذعاً من ان الإعتبار الذي بها يتصف الماهية بالوجود، لا بدّ فيه ايضاً من مغايرة بين الموصوف

٢٠٦ □ رسالة فلسفي

والصفة؛ لأن هذا التجريد عن كافة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود بالذات لاغيره.

فانظر الى نور الوجود المطلق كيف تغمد في جميع هياكله، المعاني واقطار الماهيات بحيث لايمكن عراها عنه حتى ان عراها عنه ايضاً نحو من انصباعها به.

تقرير في تحقيق زيادة الوجود على الماهية في التصور لافي العين

هو: ان العقل بحسب شأنه من التحليل ان يلاحظ كلاً من الماهية والوجود، من غير ملاحظة معناه له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج، ليلزم تقدّمها عليه بل بحسب العقل.

وغاية الأمر أن يلزم تقدمها على الوجود، بالوجود العقلي ويلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين العيني والذهني معها، وملاحظتها مع عدم اعتبار نحو من الوجود وان كانت نحو وجود ذهني، لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود، او يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة، فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه.

فللعقل أن يصف الماهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها.

ثم ان اعتبر العقل هذا النحو من وجودها الذهني، لم يلزم تسلسل في الوجودات، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وليعلم انا في متسع من هذا التجشّم حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهية لاثبوت شيء لها، فلامجال للفرعية هاهنا. وكان اطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية ووجودها من باب التوسع او الاشتراك؛ فانه ليس من قبيل اتّصاف الموضوع بالعرض القائم به، بل من قبيل اتّصاف البسائط بالفصول المتحدة بها.

فصل في أن تخصيص الوجود بماذا على الاجمال؟!

وليعلم: ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدّم والتأخّر

والشدّة والضعف، او بنفس موضوعه.

وقيل: «تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه، لأن الإضافة لحقته من خارج، فان الوجود المعلول عرض وكل عرض فأنّه متقومٌ بوجوده في موضوعه^١.

وكذلك حال الوجود فوجود كل ماهية يتقوم باضافته الى تلك الماهية، كما يكون الشيء في المكان، فان كونه في نفسه غير كونه في المكان».

وفيه بحث: فان الخبط في قياس نسبة الماهية الى الوجود بنسبة الموضوع الى العرض واضح، لما مر من انه لا قوام للماهية مجردة عن الوجود، قيام الموضوع بما يقوم به.

فالوجود ليس سوى كون الموضوع، لا كون امر كالعرض للموضوع والعرض وان كان كونه في نفسه هو بعينه هو كونه للموضوع، الا ان كونه غير كون موضوعه بخلاف الوجود فان كونه هو بعينه كون الموضوع، فلا يكون الماهية موضوعة للوجود، بل نسبة الوجود اليها نسبة الفصل الحقيقي الى الجنس.

ففرق اذن بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون الشيء في الموضوع، كما يفهم من كلام هذا القائل.

ثم فرق ايضاً بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع، نصّ على هذا الشيخ في مواضع من التعليقات ونصّ عليه غيره ايضاً من موافقيه ومتابعيه. وقد نقلنا عباراتهم وتنصيصاتهم على هذا المطلب، في كتابنا الكبير المسمى بـ: الأسفار الأربعة. وما اكثر ما زلت أقدم المتأخرين حيث أهملوا في فهم الغرض عنها وحرّفوا الكلم عن مواضعها وحملوها على اعتبارية الوجود وأنّه مما لاحقيقة له في الخارج ولا في الماهيات منه شيء غير الحصاص.

واني كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى هداني

١. القائل هو بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل - منه دام ظله -.

ربي فانكشف لي انكشافاً بيّناً: ان الامر بعكس ذلك . والحمد لله الذي ثبتني على القول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ولولا ما ثبتني لقد كدت اركن اليهم شيئاً قليلاً.

فالوجودات حقايق متحصّلة^١ والماهيات التي هي الأعيان الثابتة، ما شمت رايحة الوجود ابدأ. وليست الوجودات الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الأحدي «جلّ مجده». ثم لكل منها نعوت ذاتية ومفهومات ذهنية، هي المسماة بالماهيات كما سنبهرن عليه «ان شاء الله تعالى».

زيادة كشف

اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته الواجبة وبمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنا والحاجة، فانما هو تخصيص له بما فيه من حيثياته الذاتية وشؤونه الحقيقية باعتبار حقيقته البسيطة، التي لا جنس لها ولا فصل.

واما تخصيصه بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه في العقل من الماهيات المتخالفة لذوات وان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين عيناً وهذا امر غريب سيتضح لك سره «ان شاء الله».

قال الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات: «ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع، بل ان كان اختلاف فبالأكد والضعف^٢.

وانما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع. فان الإنسان يخالف الفرس بالنوع، لأجل ما هيته لالوجوده ...». فالتخصيص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته. واما على الوجه الثاني

١. في بعض النسخ: «حقايق متأصلة» وفي نسخة (متصلة) والظاهر انه من سهو الناسخ.

٢. في نسخة م: فبالأكد والضعف.

المسائل القدسيّة □ ٢٠٩

فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النُّعوت الكلية .

ولا يبعد أن يكون معنى قول اتباع المشائين بتخالف الوجودات أنواعاً هذا المعنى وهذا كمراتب الأعداد، فإنّها يصحُّ القول بكونها متحدة في النوع، اذ ليس في كل منها سوى الوحدات وهي امور متشابهة .

ويصحُّ القول ايضاً بكونها متخالفة المعاني الذاتية، اذ ينتزع العقل من كل مرتبة منها نعوتاً ذاتيةً خلاف ما ينتزع من غيرها ويكون مصداق حمل تلك النُّعوت نفس ذوات تلك المراتب .

فهي كالوجودات ومراتبها في النزول، كأنّها متّفقةٌ حقيقة ذاتيةٌ مختلفة ماهية ومفهوماً . فاتقن ذلك فإنّه من نفايس المطالب .

١ . في نسخة (ع . ق) : كأنّها متّفقة حقيقة وذاتاً، مختلفة ماهيةً ومفهوماً .

المقالة الثانية

في احكام واجب الوجود بحسب المفهوم

فصل

في ان حقيقة الوجود الواجبي جلّ مجده، غير معلوم لأحد بالعلم الحسولي ولا يمكن ايضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التامة الاكتناهيّة. اما انه غير معلوم الكنه على سبيل الارتسام، فلاّنه لو كان كذلك لكان ذا ماهيّة كليّة [وكان له] امكان حصولات متعددة والواجب محض الوجود، [و] لآنه يلزم تعدّد الواجب بالذات «تعالى عنه علواً كبيراً».

ولان كل موجود في الذهن عرض قائم بالذهن والواجب بالذات، ليس بعرض لاحتياجه الى المحلّ. ولأنّ وجود الشئ في الذهن عبارة عن حصول صورة منه في الذهن مطابقة للخارج. وهذا انما يكون بتبدّل الوجود مع انحفاظ الماهيّة وهذا انما يتصور فيما ليس مجرد الوجود، والالزم انقلاب الوجود العيني، وجوداً ذهنيّاً هذا محال.

واما انّ الوجود الواجبي، غير معلوم لأحد بالمشاهدة الحضوريّة على سبيل الإحاطة والاكتناه، فان المعلوم بالمشاهدة لا يكون الا ما يكون له وجود نسبي للعالم يعنى ان وجوده من حيث كونه محسوساً هو بعينه وجوده للجوهر الحاس، والوجود الرابطي لا يكون الا للحال والعرض بالقياس الى المحل والموضوع او للمجبول بالقياس

المسائل القدسيّة □ ٢١١

الى الجاعل . والواجب بالذات ليس شيئاً من هذين ، فلا يكون حقيقته معقولاً لشيء غيره ، بل له التسلُّط والقهر على الممكنات باشراف نور الوجود عليها* . فبقدر ما يحصل لكل احد من اشراق نوره ولمعة وجوده يعرفه وبالجمله حصول الشيء لعلته الفياضة ، حصول تامٌ يوجب العلم التام .

واما حصول العلة المفيضّة للمعلول المفاض عليه ، فليس الا حصولاً ضعيفاً بتوسُّط مايفاض منها ويرشح عنها عليه .

فلكل ممكن من الممكنات ان ينال ذات الحق المجرد عن الأحياز والجهات على قدر ما يحصل له من تجلّي ذاته المقدسة بقدر وعائه الوجودي ويفقد عنه ، ويحرم عليه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة ، لبعده عن منبع الوجود من قبل مقارنته الأعدام والقوى والمواد لالمنع وبخل من قبله تعالى .

فأنّه لشدة نوره النافذ وعدم تناهي جوده ورحمته ، اقرب [إلى] كل احد كما اشار اليه بقوله : «ونحن اقرب إليه من حبل الوريد» وقوله : «وإذا سالك عبادي عنّي فإني قريب»^١ .

عقدة وحلٌ

لك ان تقول : اذا جوزت كون ذاته تعالى معلوماً بحضور إشراقى لكل احد بقدر مايفاض عليه . ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ، ليس حينئذ الا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه . فكيف لا يكون معلوماً بالكنه والمشهود ليس الا هويته البسيطة لا غير .

فاعلم ان المعلوم من الحق لكل احد وان كان نفس ذاته الحقّة ، الا ان المشاعر والمدارك ، قاصرة عن البلوغ الى كنه ذاته والوصول الى حرم كبريائه ، بل أنما ينالونه ويشاهدون له بقدر احداق مداركهم الضعيفة .

١ . ق (٥٠) آيه ١٦ .

٢ . البقره (٢) آيه ١٨٦ .

وقد مرَّ أن سبب الحجاب، الضعف والقصور في البصائر عن ادراك النور.
فليس للممكنات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب، او حجب هي مراتب
القصورات الحاصلة من جهة الإمكانيات، حتى المعلول الأول، فهو ايضاً لا يشاهد ذاته
سبحانه الا بواسطة من وجوده الإمكاني و وسيلة ادراك هويته.
فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته وبقدر وعائه الوجودي، لا بحسب
ماهو المشهود.

وهذا لا ينافي الفناء الذي يدعونه، فأنه يحصل بترك الالتفات الى اللذات^١
والإقبال بكلية الذات وشرائح الهمة الى الحق. والهوية الإمكانية، لا يرتفع بترك
الالتفات اليها؛ فحكمها باق في كونها حجاباً. ولأن الكلام في مقام الغيرية وفي
كون الممكن، بحسب ذاته عارفاً بالحق.

فاذا لم يبق للممكن من حيث ذاته اثر، فلم يكن الممكن ممكناً وللإشارة الى ان هوية
كل ممكن حجاب له عن ادراك ذات الحق؛ قال الحلّاج:
بينى وبينك اتّبي ينازعنى فارفع بلطفك اتّبي من البين

حكمة عرشية

اعلم يا اخا الحقيقة هداك الله طريق الحق، ان العلم كالجهل قديكون بسيطاً
وقد يكون مركباً.

والاول عبارة عن الإدراك مع الدُّهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأن المدرك
ماذا؟!

والثاني عبارة عن إدراك الشيء مع الشعور بذلك الإدراك وبأن المدرك: هو ذلك
الشيء. إذا تمهد هذا فنقول:

إن أدراك الحق الأول سبحانه على الوجه البسيط، حاصل لكل احد بحسب الفطرة

١. بترك الالتفات الى اللذات و ... م وفي نسخة د: الى الذات ... والظاهر انه سهو.

المسائل القدسية □ ٢١٣

من غير تعمّل وكسب، لأن المدرك بالذات في كل إدراك، ليس الا نحو وجود الشيء على ماهو تحقيق المحققين من المحصلين - سواء كان الإدراك احساساً او تخيلاً او توهُماً او تعقُّلاً - حسب ما ينقسم الوجود الى المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات، لإختلاف مراتب صُور الموجودات في التجرد عن المواد وعن الأغشية المادية.

وسيتّضح لك ان شاء الله أنّ وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بنفس الذات، الى الوجود القيوم الإلهي .
وتبيّن ايضاً ان الهويّات الوجوديّة من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله .

فإذن إدراك كل شيء بأيّ نحو من الإدراك، ليس الا حضور ذلك الشيء عند المُدرك على الوجه الذي ينسب اليه سبحانه ومشاهدة المدرك له على الجهة التي هو بها مرتبط الى الحق تعالى وهي موجوديته ونحو وجوده .

وهذا لا يمكن الا بمعرفة ذات الحق بذاته، لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلّقات . فإذا كان التعلّق والإرتباط اليه مقوماً لموجودية كل موجود ممكن والعلم ليس الا حضور وجود الشيء مجرداً عن نفس المادّة او غواشيها وعوارضها، فلا محالة كل من ادرك شيئاً بأي ادراك كان، فقد ادرك الباري جلّ ذكره، وإن غفل عن هذا الإدراك . فظهر أن جميع من يصحّ منه الإدراك عرفاء الله تعالى، ويستوي في هذا الإدراك، الذي هو على الوجه البسيط المؤمن والكافر والخواص والعوام من البشر .

وأما الإدراك على الوجه المركّب - سواء كان بطريق المكاشفة او بطريق الاستدلال - فهو ليس مما هو حاصل للجميع، بل للبعض وهو مناط التكليف ومقصد الرسالة، واليه يتطرّق الخطاء والصواب وبه يحصل احكام الكفر والايمان .

١ . في بعض النسخ : في كل علم وادراك ...

وفيه يحصل التفاضل بين الناس ، لافي النحو الأول ؛ فانه لا يتطرق اليه الخطاء والجهالة ، لكونه فطرياً للجميع «فطرت الله التي فطر الناس عليها»^١ .
وقيل في الحكمة الفارسيّة :

دانش حق ذوات را فطريست دانش دانش است كان فكريست
فاذن قد انكشف ان مدركات الخمس كمُدركات ساير القوى الإدراكية ،
مظاهر الهوية الإلهية ومشاهد للوجود الحق الأحدي الذي هو المحبوب الاول
والوجهة الكبرى للإنسان «فاينما تولّوا فتمَّ وجهُ الله»^٢ .

فبعينه يشاهده وينظر اليه لاعلى وجه يعتقده الأشاعرة وبأذنه يسمع كلامه وبأنفه
يشمُّ رائحة طيبة . وبجميع لامسته يلمس لاعلى وجه يقوله المجسّمة ، تعالى الله
عما يوجب التجسّم والتّكثير والتّشبيه والتّغيير علوّاً كبيراً . بل على نحو يعتقده
الراسخون في العلم . فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوا والجوارح مع تقدّس ذاته
عن الأمكنة والجهات وتجرد حقيقته عن الموادّ والجسمانيّات ، وما ذكرناه ممّا اطبق عليه
ائمة الكشف والشّهود ، الَّذِينَ هم خلاصة عباد الله المعبود .

فصل : في انّ الوجود الواجبي غير متعدّد

لنا بفضل الله وملكوته ، برهان شريف على هذا المطلب الذي هو الوجهة الكبرى ،
يتكفّل لدفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة ، [لكن تتميمه] تستدعى تمهيد مقدّمة .
وهي : ان الواجب تعالى كما انه واجب الوجود بالذات من جهة ذاته ، كذلك
واجب الوجود من جميع الجهات والحشيات وليس للواجب تعالى جهة أخرى ، لا يكون
بحسبها واجباً وموجوداً .

وهذه مقدمة قد حقّقناها وبسطنا القول فيها في «الأسفار الاربعة» .

١ . الروم (٣٠) آية ٣٠ .

٢ . البقرة (٢) آية ١١٥ .

المسائل القدسيّة □ ٢١٥

ورزقنا قول من جوز أنّ ذات الواجب تعالى ، يكون بالقياس الى ايجاد الحوادث ممكنة الوجود ، لأنّه غير مرضى عندالمبرهن التام الحكمة .

وان قبله كثير من الأتباع كصاحب حواشي التجريد حيث ذكر : ان الواجب بالذات قديعرض له امكان بالقياس الى الغير ، وللغير امكان بالقياس اليه وان لم يعرض له الإمكان .^١

ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات ، واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه ، وهي ايضاً واجبة الحصول له تعالى ، لأن وجوداتها رقايق فيضه ورشحات بحره . كيف ولو كانت له في ذاته بذاته جهة اخرى ، لزم التركيب وهو ممتنع . ولو كانت له لغيره ، فيكون للغير تأثير في ذاته ، فيكون له في ذاته تأثر وانفعال ينافي فعليته ووجوبه ، لكونه بسيط الحقيقة من كل وجه .

فإذن لا بدّ [و] أن يكون واجب الوجود بذاته ، موجوداً وواجباً بجميع الحثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لما هو الواقع ، وإلا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقاً لحمل الوجود والوجوب ، اذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود وجهة من جهات التحصّل او عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود ، فلم يكن من هذه الحثيّة مصداقاً للوجود .

فيستحقّ في ذاته جهة امكانية او امتناعية ، يخالف جهة الفعلية والتحصيل ؛ فيتركّب ذاته من حثيّتي الوجوب وغيره ، بل ينتظم من جهة وجوديّة وجهة عدميّة ، فلا يكون المفروض واجباً ، بل الواجب غيره ولا يكون ايضاً واحداً حقيقياً ، بل مركّباً .

فاذا تمهّدت هذه المقدّمة التي مفادها : أنّ كلّ كمال وجمال يجب أن يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى ، ولو وجد في غيره يكون مترشّحاً عنه . فأيضاً فنقول : لوتعدّد الواجب بالذات ، فلا بدّ [و] أن لا يكون بينهما علاقة ذاتيّة ، توجب تعلّق

١ . قبله قبل صاحب حواشي التجريد ، رئيس الفلاسفة في اوائل كتاب الشفاء بقوله : « ولانبالي بأن يكون ذاته تعالى مأخوذة مع ... ممكنة الوجود » وتبعه اكثر المتأخرين .

احدهما بالآخر والا لزم معلوليّة احد الواجبين ، وهو خرق الفرض .
 فإذاً لكل منهما مرتبة من الكمال وحظٌّ من الوجود والتحصيل ، لا يكون للآخر
 ولا منبعثاً منه ، مأخوذاً من لذته . فيكون كلُّ منهما عادماً لنشأة كماليّة وفاقداً لمرتبة
 وجوديّة - سواء كانت متمتعة الحصول له لذاته او ممكنة - فذات كلِّ منهما بذاته ، ليست
 محض حيثيّة الفعلية والوجوب والكمال ، بل يكون بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء
 وفقدان شيء ، كلاهما من طبيعة الوجود بما هو موجود ؛ فلا يكون واحداً حقيقياً
 والتركيب ينافي الواجبية ، كما مرّت الإشارة اليه .

فالواجب الوجود بالذات ، لا بدّ وان يكون من فرط التحصيل وكمال الفعلية جامعاً
 لجميع النشآت الوجوديّة والحيثيّات الكماليّة ، لا اموراً عدميّة وصفات نقصانيّة .
 فلامكافي له في الوجود والفضيلة ، بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع
 الكمالات ومنبع كلِّ الخيرات . وهذا البرهان قليل الجدوى للناقصين ، لكنّه عند من
 ارتاضت نفسه بالفلسفة يُرجّح على كثير من البراهين الشديدة القويّة .

المقالة الثالثة

في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي

قد اتَّفقت اقوال الحكماء - خلافاً لشرذمة من المتكلمين - على أن للأشياء سوى هذا النحو من الوجود، الذي يترتب عليها فيه الآثار المعروفة، نحو آخر من الوجود وظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهني مظهره، بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية.

تمهيد

ان من المقدمات المبنية عليها معرفة نحو آخر من الوجود وعالم آخر من الشهود، امران يجب الخوض فيهما على من اراد استكشاف الحال فيما اختلفت فيه الأقوال .
الاول : ان للممكنات ماهيةً ووجوداً، واثراً الفاعل (وما يترتب على تأثيره، بل على نفس ذاته) ليس الا نحو وجود المعلول دون ماهيته، لاستغناءها عن الجعل والإضافة^١ لالوجوبها وفعليتها، بل لشدة نقصها عن تعلّق الجعل والإضافة بها .
والوجود من الأمور المشكّكة الواقعة في مراتب متفاوتة شدةً وضعفاً وتامةً ونقصاً، بنفس حقيقتها المتفقة في الجميع ؛ فكُلّما كان الوجود للشئ اقوى واكمل،

كانت الآثار المترتبة عليه، أكثر واطهر وبالعكس في خلافه، حتى أنه قد يكون لماهية واحدة انحاء من الكون والوجود، بعضها اقوى يترتب عليه الآثار المخصوصة وبعضها اضعف لا يترتب عليه تلك الآثار والخواص.

فالجوهرية مثلاً مفهوم واحد ومعناً فارد، يوجد تارة مستقلاً بنفسه، مفارقاً عن الموضوع والمادة، ثابتاً دائماً مبرئاً [متبرئاً عن الكون والفساد والتغير، فعلاً ثابتاً كالعقول الفعالة] والملائكة المقربين على مراتبها^١.

ويوجد تارة اخرى مفترقاً الى المادة مقترناً بها، منفعلاً عن العلل الخارجية متحرراً وساكناً وكائناً فاسداً، كالصور النوعية والنفوس الارضية على تفاوت درجاتها في الضعف والفقر.

ويوجد طوراً آخر وجوداً اضعف من هذين، حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحرراً كالصور التي توهمها الإنسان.

والثاني: ان الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة والمادية، لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والفعل.

والمانع من التأثير والإفادة، مصادفة احكام التجسّم وجهات الإمكان والفقر وحيثيات القوة والعدم، لصحبة المادة ولواحقها. وكل صورة صدرت عن الفاعل الغالب، عليه احكام الوجوب والتجرد والغناء، يكون لها حصول تعلّق لذلك الفاعل، بل حصولها في نفسها هو بعينها حصولها لفاعلها المفيض لوجودها، وهو الفاعل في عرف الإلهيين.

واما عند الطبيعيين فكل منشأ الحركة [هو الفاعل] وان كان على جهة الإعداد والتهيئة للمواد كالبناء في بنائه والتجار في تجره. وهما بالقابل لتلك الحركات، اشبه منهما عند اولئك من الفاعل لها.

ثم أعلم ان حصول الشيء للشيء ليس من شرطه ان يكون حالاً فيه ووصفاً

١. في نسخة (ع. ق.): مبرئاً عن الكون والفساد والتغير الا ما شاء الله كالعقول المفارقة والملائكة.

المسائل القدسيّة □ ٢١٩

ناعتأله، بل حصول الشيء للفاعل الذاتي، اوكد واخلى من حصوله لقابله، كما ان جميع صور الأشياء الخارجيّة والذهنيّة حاصلة للفاعل الحقيقي الإلهي ولافاعل بالحقيقة الا هو. وفاعليّة الفواعل الذاتيّة، عبارة عن تكثير جهات افاضته وتعداد حيثيات جعله وافادته. وذلك الحصول الذي لها عنده تعالى ليس حصولاً بمعنى الحلول والناعتيّة، لاستحالة ذلك في حقّه تعالى، بل حصولاً اشدّ واوكد من حصول صفة الشيء له،

وقد حقّق الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء الراسخين: ان حصول صور الممكنات للباري سبحانه ونسبتها اليه، ليس الا قيوميّة لها ويتحد في تلك النسبة معنى كونها عنه وفيه.

يعني: ان حصولها عنه تعالى، هو بعينه وجودها له، من غير قيام حلولي وهكذا الحكم في قيام الصور العقليّة او المتخيّلة للنفس الإنساني.

فان النفس خلقت ووجدت مثلاً للبارئ - ذاتاً وصفة وفعلاً - مع التفاوت الحاصل بين المثال والحقيقة. والبارئ سبحانه وتعالى منزّه عن المثل، لأنه لا يكون له مشارك في الحقيقة لا عن المثال، لأنّ المثال ليس من حقيقة الممثل.

فللنفس الإنسانيّة في ذاتها عالم خاصٌّ ومملكة شبيهة بمملكة بارئها، مشتملة على أنواع الجواهر والأعراض، المجرّدة والماديّة. واصناف البسائط والمركّبات من الأفلاك المتحرّكة والساكنة والعناصر والجماد والنبات والحيوانات البريّة والبحريّة وسائر الخلائق، يشاهدها بنفس حصولها منها ولها. والناس لفي غفلة وذحول عن عالم القلب وعجائب الملكوت الإنساني، لشدة اهتمامهم بإصلاح الظواهر وقوّة اشتغالهم بعالم الأجسام ونسيانهم امر الآخرة والرجوع الى الحق وعرفانه «نسوا الله فانساهم أنفسهم».

والحق تعالى خلق النفس الإنسانيّة مثلاً له ذاتاً وصفة وفعالاً، ليكون معرفتها وسيلة الى معرفة الحق. كذلك فمن جهل نفسه واحوالها الباطنيّة وافعالها الملكوتيّة، فهو بان يجهل بارئه أخلق واحرى. لأن من لا يعرف المثال الحاضر عنده القريب منه،

٢٢٠ □ سه رسالة فلسفي

فكيف يعرف ماهو مثال له ومراقبة لمعرفة، كما في الحديث المشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

اما كونها مثالا له بحسب الصفات، فلكونها ذات صفة العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام. وأما كونها مثالا له تعالى في الأفعال، فلأن لها عالم أو مملكة شبيهة بمملكة باريها في الملك والملكوت والخلق والأمر، تفعل في عالمها الخاص ما تشاء وتختار ما تريد. لكنها لأجل أنها حين تعلقها بهذا البدن العنصري، ضعيفة القوام والفعليّة ضعيفة التأثير والتكوين.

فكل ما يصدر عنها ويترتب عليها من الأفعال والآثار المختصة، التي توجد في عالمها بلامشاركة شيء من المعاونات الخارجية ومباشرة حركات بدنية، يكون لماهيته ومعناه نحو ضعيف من الوجود والكون، لا يترتب عليه الخواص والآثار على نحو وجود الأظلال والعكوس المرآتية.

فان الثابت في المرأة وإن كان مشاركا للشخص الخارجي في الماهية وصفاتها الإمكانية، إلا انها مفارقان في الوجود. فكذلك الصور المتصورة الثابتة في صقع النفس الإنسانية وعالمها الخاص مشاركة للأمر الخارجي، الذي له هذا الصورة [وهذه صورة له و متحدة معه] في الماهية والمعنى ومخالفة له في الإتصاف بالوجود المخصوص به وعدمه.

هذا اذا اعتبر كونها مطابقة له ومرآة لملاحظته من غير استيناف نظر اليها واما اذا لوحظت مستقلة، فلها نحو وجود كوجود العوارض النفسانية كما ستقف عليه، ان شاء الله تعالى.

فهذا الوجود للأشياء والماهيات، الذي لا يترتب بحسبه عليها آثارها المختصة عندما يتصورها النفس وتكون حاضرة في عالم النفس وان قطع النظر عن الخارج، تسمى وجوداً ذهنياً وظلياً ومثالياً وذلك الآخر المترتب عليها بحسبه الآثار، تسمى وجوداً خارجياً وعينياً واصيلاً. فاتقن هذا كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه.

تنصيب تأكيدى.

قال الشيخ الكامل، قدوة المكاشفين، محيى الدين الأعرابى فى كتاب «فصوص الحكيم»: «بالوهم يخلق كل إنسان فى قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام. والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمة ولا يزال الهمة يحفظه ولا يؤودها حفظ ما خلقتة. متى طرأ على العارف غفلة (ما) عن حفظ ما خلق عديم ذلك المخلوق. إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات ... «الى آخر كلامه».

والمقصود من نقل موضع الحاجة ان يتأيد كلامنا بكلامه - قدس سره - فى دعوى: ان نسبة النفس الى الصور الإدراكية مطلقاً، نسبة الفاعل المؤثر لانسبة القابل المنفعل المتّصف.

وتوضيح هذا المقام يحتاج الى بسط الكلام فى موضع آخر ولعلك ستجد منّا ما يكفيك من التحقيقات الاليفة به عند تحقيقنا المعاد الجسمانى واثبات وجود عالمين تامينّ مشتملين على جميع ما فى هذا العالم، مع زيادة قد غفل عنها اكثر الموصوفين بالحكمة، من أتباع المعلم الأول ارسطاطاليس.

فإذا تحقق هذه المقدمات، فلنذكر نبذاً من الطرق المؤدية الى ثبوت نحو آخر من الثبوت، سوى هذا النحو الظاهر المشهود المكشوف عند الجمهور وهي كثيرة.

المسلك الاول فى اثبات الوجود الذهنى الهمنا به^١ وتحدسنا تأييداً من الله

وهي: ان الطبائع المحركة لموادّها العنصريّة، لها توجه الى غاياتها الطبيعىّة ك:
«أين ما»، كما فى البسائط العنصريّة او «وضع ما»، كما فى الفلكيّات او «كيف ما»
او «كم ما»، كما فى المركبات. ولا بدّ لغاية كلّ حركة وطلب، أن يكون لها وجود (ما)

١. ما الهمنا به.

قبل وجود تلك الحركة ، لأنها علة - علة الحركة - والعلة هي السابقة على معلولها في الوجود .

ولما لم يكن لشيء من تلك الغايات التي هي فيما تحت الكون وجود تام قبل تمام الحركات ، فلا بد لها نحو آخر من الوجود هو المسمى بالوجود الذهني . وهو الكون الناقص ، الذي يتوجّه ويتشوق الى تمامه القوة الفاعلة ، التي هي في الأجسام الطبيعية تصحبها قصورات إما بحسب التجوهر والقوام وإما بحسب الفضيلة والتمام .

فالأول كحركات المواد المنوية والبذرية في تحصيل الاشخاص الحيوانية والنباتية . والثاني كحركات الأجسام البسيطة والمركبة الجمادية في كمياتها وكيفياتها وألوانها وأوضاعها ، كما سيجيء تحقيقها في مباحث العلة الغائية .

فقد ثبت أن لمقاصد تلك الحركات الطبيعية عالم آخر ، لها ثبوت في ذلك العالم - سوى ثبوتها الخارجية - ولها حضور فيه - سوى حضورها العينية - .

وذلك العالم هو العالم الباطني المكشوف لذوي الكشف والعالم العيني الذي لا يشاهد بهذا العين ولا بشيء من الحواس الظاهرة ، وعالم المثال الذي يكشفه السالك واهل الرياضة .

فان قلت : فعلى ما ذكرتم يلزم أن يكون للجمادات والنباتات والأجسام البسيطة العنصرية ، علوم وادراكات متعلقة بغايات حركاتها .

قلت : إذا تحقّق الحقائق وقامت البراهين على تحقّق مرتبة من الشعور والإدراك في جميع الأجسام الطبيعية ، التي لها وحدة حقيقية لاعتبارية ولها وجود بالذات لا بالعرض ، فلم يبق للإنكار فيه الا مجرد استبعاد ناش عن اعتياد الإنسان بما استأنس به ولم يتعدّ فكره الى ما وراءه من أن وجود الشعور في شيء مشروط بآلات حيوانية ومبادئ اختلافات افاعيل اختيارية ، والاختيار المطلق شيء والتفنن في الحركات والاختيارات شيء آخر ، وليس فقدان احدهما دليلاً على فقدان الآخر * وهذا الكلام ممّا اورده الخطيب الرازي - فخر المباحثين - راداً على الفلاسفة ونقضاً على قاعدتهم في

اثبات الغايات للطبايع الجسمانية .

فاجاب عنه المحقق لمقاصد كتاب الإشارات ، بما ذكرناه معترفاً بان لها شعوراً بمقتضاها وحضوراً بمبتغاها .

المسلك الثانى في اثبات الوجود الذهني

ومنها : ماهو المشهور المذكور في كتب الجمهور .

وهو أننا نحكم على الأشياء المدومة في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ماله وجود ولكن لانقتصر في الحكم على ما وجد منه ، بل حكماً شاملاً لجميع افراده المحققة والمقدرة ، كقولنا : كلُّ عنقاء طائر ، وكلُّ مثلث فان جميع زواياه مساوية لقائمتين . وصدق الحكم الإيجابي يستدعي ثبوت موضوعه ، واذا لا وجود للموضوع وجوداً شمولياً على الوجه الذي وصفناه في الخارج ، فيكون له نحو آخر من الوجود وهو الوجود العقلي الإحاطي ، الذي يتشعب منه الأفراد وينبعث منه الأعداد ، وهذا تقرير الكلام وتحرير المرام .

ولكن يرد عليه ابحاث كثيرة لها أجوبة مشهورة قد أوردناها في غير هذا المقام ، مع تصرفات علمية وتحقيقات حكمية ، ليحيط الناظر عليها بطرف من الأفكار الدقيقة ونط من الأنظار الأنيقة . فعليك أيها السالك بالمراجعة اليها تشحيذاً للخاطر .

ومايلام ذكره هاهنا ، هو : ان امثال هذه القضايا وإن كانت حقيقيات ، والحقيقية لا يستدعي لموضوعها إلا وجوداً مقدراً ، لكن المحكوم عليه فيها إذا أخذت محصورات لابد وان يكون بحيث يسري الحكم عليها الى الأفراد ، بخلاف الحكم على فرد من الافراد كالشخصية او الطبيعية ، فانه لا يتعدى الحكم فيها الى فرد آخر .

وبهذا التحقيق يندفع اكثر الاعتراضات التي ترد على هذه الطريقة ، ولعمري ان كل من له عقل صحيح ، يعلم يقيناً أن المأخوذ على وجه الاشتراك بين كثيرين والمحكوم عليه بحكم شامل لأعداد كثيرة ، لا يكون إلا في ظرف آخر غير الخارج ونشأة أخرى غير مايشاهدها الحواس الظاهرة .

المسلك الثالث في اثبات الوجود الذهني

ومنها: ما هو قريب المأخذ مما ذكر وهو أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصليّة، معنأً واحداً نوعياً أو جنسياً، بحيث يصح أن يقال على كل من تلك الافراد انه هو ذلك المعنى المشترك الكلي.

فهذا المعنى يمتنع ان يوجد في الخارج واحداً، والا لزم أنصاف امرٍ واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية. فوجوده في النشأة الخارجيّة الحسيّة، لا يكون إلا على نعت الكثرة والانتشار. ونحن قد لاحظناه وحدانياً محتملاً، لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها، متحداً بها بحيث يسع وجوده العقلي الكلي، وجوداتها الحسيّة الجزئية.

فوجوده من هذه الجهة، ليس في عالم الحسّ والجهة إلا لاختصّ بمكان خاصّ ووضع مخصوص، ينافي وجوده الانحصاري المضيّق، وجود ما يغيّره ويفارقه بحسب المكان والوضع.

فمن هذا السبيل اي من جهة ملاحظة المشاركات والمباينات بين الموجودات التي قبلنا يتفطنّ العاقل الذكيّ بنحو آخر من الكون وينتقل السالك من هذه المرحلة بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى، اقرب الى المقصود الأصلي والمرجع الحقيقي، حيث يعلم جزمأ أن ليس للموجودات، الذي يسع بوحدته الذاتية، أطواراً من الكون ويكون له بما هو هو اثار مختلفة وانحاء متفاوتة بجهات متعدّدة.

شك و تحقيق

فان اختلج في سرّك ان الثابت المحكوم به عند المحقّقين من علماء الفن، ان الأجناس والأنواع وبالجملّة الطبايع الكلية لها وجود في وعاء وجودات اشخاصها، اذ هي متحدة الوجود معها في الوجود الخارجى، فلم يلزم لها وجود سوى هذا الوجود المكشوف لكلّ احد.

المسائل القدسيّة □ ٢٢٥

فاعلم ان في هذا الكلام خلطاً يوجب المغالطة وقد وقع فيها كثير من الناس ؛ فان لفظ الكلّي يقع فيه الاشتراك الاصطلاحي بين معانٍ : احدها : صفة عقلية من جملة موضوعات علم الميزان ، والثاني : معروض هذه الصفة بالفعل ، والثالث : الماهية من حيث هي هي ، التي من شأنها ان يتصف بالمعنى الأول عند تجرّدها عن القيود الحسيّة ، وكلامنا في هذا المعنى والموجود بعين الشخصيات ليس الا المعنى الثاني وتحقيق هذا البحث مرجوع الى مباحث الماهية ، كيف ولو كانت الماهية المتصفة بصفة الكلية والعموم ، موجودة بنحو وجود الحسيّات الماديّة ، متحدة بوجود شخصياتها في الخارج ، فيلزم ان يكون موجود واحد بعينه في هذا العالم ، متشخصاً بشخصاتها متعددة ، معروضاً لعوارض متكرّرة متقابلة باقياً مع زوال كلّ واحد منها ، موجوداً في امكنة متعددة؟! وهو ظاهر البطلان عند المحقّقين وان التبس بطلانه على بعض المتشبهين باهل العلم .

واما الموجود العقلي فحيث يكون له وجود ارفع من الوجود الحسيّ المشار اليه ، ووحدته اوسع من هذه الوحدات الوضعيّة والمقداريّة ، فوحدته العقلية يجامع الكثرات الحسيّة ، اذ لها الحيطّة والسعة ولهذه الوحدات الضيق والحصّر والقصور . فهي مع فردانيّته يجامع هذه الوحدات مع تعددها ، فلاتناقض بينهما والتناقض انما يتصور بين وحدة وكثرة تكون حاصلة من تكرّر تلك الوحدة^١ .

ثم الوحدة المعتبرة في الموضوع من جملة وحدات التناقض ، انما هي الوحدة الوضعيّة والحسيّة ، دون العقلية والذهنية والا لاوجب تعقلنا جسماً واحداً متصفاً بامرّين متقابلين ، التقابل المستحيل ، مع انه ليس كذلك (هذا خلف) .
وهذا التخصيص الذي ذكرناه في وحدة موضوع التقابل وان كان امرأ غير مشهور ولا منصوفاً عليه في كلام اكابر الحكماء والمنطقيين ، لكنه يلوح من إشاراتهم

١ . لا الواحد الذي لاثاني له من سنخه ويجامع مع قيد الوحدة في الكثرات والكثرة ، عبارة عن تجليه بصور المتكررات .

ورموزهم ويستفاد من آراء اهل الكشف والشهود^١ ويؤدّي اليه التعمّق في مقاصد الربوبيات، كما ستطّلع عليه في مباحث المثل الأفلاطونية وبعض الاستبصارات العرفانية وتحقيق العوالم والنشآت وغير ذلك من مواضع هذا المختصر.

ظلمات وهمية واضواء عقلية

قد تقرّر عند المعلّم الأول ومتبعيه من المشائين والشيخين «ابي نصر» و«ابي علي» وتلامذته واتباعه وجمهور المتأخرين، أنّ ظرف الوجود العقلي والظهور المثالي للأشياء فينا، انما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والخيالية.

فالكليات توجد في النفس المجردة، والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الخيال. فوقعت للناس في ذلك اشكالات كثيرة مذكورة في مؤلّفات المتأخرين.

وتكلّفوا في دفعها تمحّلات شديدة، قد اوردنا جملة من تلك المعضلات في كتابنا الكبير^٢ مع أجوبة تحقيقية يقع للنفس اعتماد عليها، كما يظهر لمن يراجعها ان شاء الله. *

واما ما يناسب ذكره في هذا المختصر فهي اشكالات:

الاشكال الاول

أولها: ان الانسان إذا تعقل الحقايق الجوهرية، يلزم بناءً على اثبات الوجود الذهني وانحفاظ الماهية عند تبدل الوجود الخارجي بالذهني ان تكون ماهية واحدة جوهرًا

١. من قولهم: ان الوحدة الاطلاقية لا يابى عن الاجتماع مع الاضداد وان الوجود يجتمع مع المتقابلات ويظهر بصورة الضدين.

٢. أي: في كتاب الاسفار وفي حواشيه النفيسة على الشفاء ايضاً قد تعرض لهذه المباحث ولقد اجاد في ما افاد وجاء بتحقيقات، لم توجد في زبر الاولين من الحكماء المتألهين وان كانوا من الاولياء المقربين ولا في كتب الحكماء المحقّقين في الدورة الاسلامية.

المسائل القدسيّة □ ٢٢٧

وعرضاً. فان التزم احد ذلك مستنداً بان مفهوم العرض لكونه عبارة عن نحو الوجود الناعتي، يجوز تبدله وانقلابه وعروضه للجوهر الذي هو قسيم ساير الأعراض في الخارج، فكما يجوز كونه عرضاً عاماً لمقولات التسع المشهورة في الخارج، فليجز كونه عرضاً عاماً للجوهر ايضاً في الذهن، حتى يكون افراده الذهنيّة عشر مقولات وافراده الخارجيّة تسع مقولات.

وبعبارة أخرى لامنافاة بين كون الشيء جوهرأً بحسب الماهيّة، عرضاً بحسب نحو الوجود؛ فان الجوهريّة حال الماهيّة، اذ معناها كون الماهيّة بحيث إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع والعرضيّة حال الوجود، بل نحو من انحاء الوجود؛ لأن معناها وجود شيء في موضوع.

نقول: ان في الصورة المذكورة كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرأً وعرضاً، يلزم ان يكون شيء واحد جوهرأً وكيفأً، لصدق تعريف الكيف على الصورة الجوهريّة الذهنيّة. فالقوم تشعبوا في دفع هذا الإشكال فرقاً:

المسلك الاول: في دفع الاشكال وهو مسلك السيّد صدر الدين الدشتكي الشيرازي فمنهم من التزم انقلاب ماهيّة الجوهر والكم وغيرهما كيفأً في الذهن. وفيه ما لا يخفى من الفساد، خصوصاً مع الاعتراف بان للأشياء الموجودة، نحوأً آخر من الوجود ومع الإعتراف بان لاذاتي مشترك بين المقولات العالية.

المسلك الثاني: في دفعه وهو مسلك معاصره الدّواني

ومنهم من ادعى أن اطلاق الكيف عليها، من باب المسامحة والتشبيه وليس يصدق عليها تعريف الكيف بناءً على قيد زايد اعتبروها في تعريف الكيف، بل كلّ مقولة ايضاً وهو انها ماهيّة اذا وجدت في الخارج، كانت كذا وكذا.

ومثّلوه بالمغناطيس الذي في الكفّ، يصدق عليه خاصيّة جذب الحديد على وجه اخذ في تعريفه وهي كونه حجراً من شأنه جذب الحديد، اذا كان في

خارج الكف مصادفاً للحديد وان لم يكن بالفعل جذاباً وكونه بصفة كذا، لا يتبدل في الكف وغيره .

فكذا حال الماهيات الجوهرية والكيفية والكمية وغيرها في كونها جوهرأ وكيفأ وكماً وغيرها، لا يتغير عند كونها في الذهن بصفة أخرى، غير ما ذكر في العنوانات من الشرط المذكور وهو كونها اذا وجدت في الخارج (كذا وكذا)، فحينئذ يندفع المحذور ويرد عليه أن هذه الصورة الجوهرية التي هي موجودة في الذهن لا شبهة في انها من حيث كونها صفة لموجود عيني متشخص، هي موجودة عينية متشخصة .

كيف والإنسان عند تصوُّره الأشياء ينفعَل بصورها العقلية والحكماء قد صرَّحوا بـ: ان الواهب لتلك الصور هو المبدأ الفياض، فلامحالة لا بد أن يكون للمفاض وجود، كما ان للمفيض والمستفيض وصف الافاضة والاستفاضة وجوداً؛ فاذا كان للصورة الذهنية عند كونها في العقل وجود، يعود المحذور المذكور (جذعاً). اللهم إلا ان يراد من الخارج ما يقابل القوة المدركة، لاما يترتب فيه على الماهية الآثار المختصة بها . وهو تحكم والآ يلزم ان يكون صفات الجواهر الإدراكية، كلها موجودات ذهنية .

المسلك الثالث : في دفعه وهو مسلك الفاضل القوشجي

ومنهم من ذهب الى ان الحاصل عند تعقل الإنسان أمراً جوهرياً، شيان احدهما : موجود في الذهن غير قائم به وهو معلوم وجوهر وكلّي .

وثانيهما : موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قايم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا إشكال اذ لاتنافي لتعدد الموضوع في متقابلين .

ويرد عليه سوى كونه مصادماً للوجدان (حيث لانجد بالفحص عند تعقلنا شيئاً إلا صورة واحدة حاضرة عندنا) انه إحداث مذهب ثالث، لا يصار اليه إلا بدليل وبرهان .

هذه خلاصة اقوالهم وقد بسطنا القول في شرحها وتفصيلها وضبطها وتحصيلها في كتابنا الكبير . واما ما جعله قسطاً ونصيباً لنا في هذا المقام من الرد والإحكام والنقض والإتمام، فهو مما اذكره في عدة مقاصد .

المقصد الاول : في دفع الاشكال على منهج الجماهير من الحكماء

وهو مسبوق بمقدمة هي : ان الحمل قد يكون ذاتياً اولياً ، معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول ، ومبناه الاتحاد بينهما في المفهوم والماهية وقد يكون عرضياً متعارفاً ومعناه كون الموضوع ممّا يصدق عليه المحمول ومبناه الاتحاد بينهما في الوجود والهوية . وقد يصدق معنى على نفسه بأحد الحملين ويكذب عنها بالآخر ، كمفهوم الجزئي والتشخيص والوجود والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء وشريك الباري واجتماع النقيضين واشباهها .

فان كلاً منها يصدق على نفسه بالاول ويكذب عنها بالمتعارف ولهذا اعتبروا في شرايط التناقض من الوحدات ، وحدة اخرى ، غير الثمان المشهورة ، هي وحدة الحمل .

فاذا تمهدت هذه فنقول : ان ما يستدعيه دلائل اثبات الوجود الذهني للأشياء ، ليس الا أن للأشياء حصولاً عندنا بمعانيها وماهياتها ، لابهوياتها وشخصياتها والا لكان الوجود الذهني بعينه وجوداً خارجياً ، فلم يكن لها نحو آخر من الوجود .

فاذن مؤدى الدلائل ليس الا حضور معاني الأشياء في اذهاننا ، فالحاضر من الجوهر ، ماهيته لافرده والحاضر من الحيوان ، مفهوم الحيوان ، لاشخصه .

وكما ان مفهوم الجوهر كلي وجنس عال لما تحته وليس فرداً لنفسه والا لكان مركباً من الجوهر وشيء آخر متقوم به ، لم يكن ما فرضنا جوهرأ مطلقاً ، جوهرأ مطلقاً (هذا خلف) ؛ بل لابد ان يكون جوهرأ بأحد الحملين ، عرضاً بالآخر .

فكذا الحال في تصورنا الحيوان المطلق او الإنسان المطلق في انه حيوان او انسان بأحد الاعتبارين ، لحيوان ولا انسان بالاعتبار الآخر .

فاجعل هذه القاعدة مقياساً في كل وجود ذهني لشيء ، تعرف كيفية حضور الأشياء عندالذهن ، حيث يلزم من وجود ماهية شىء في الذهن ان يكون ماهيته فرداً لنفسه او لما هو اعم ذاتي لنفسه . فمعنى تصورنا الإنسان ان يحصل في ذهننا ماهية الإنسان ، اي مجرد معناه وهو مفهوم الحيوان الناطق ومفهوم الحيوان الناطق ، عين

هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتي وليس عينه بحسب الحمل العرضي . اذ ليس نفس هذا المفهوم جسماً ذا نُموٍّ واغتذاءٍ وحركة اراديةٍ وادراكات جزئيةٍ وكليةٍ بمعنى ان يصدق عليه هذه المعاني ويحمل حملاً شائعاً ومن ارتكب هذا، فقد فارق بديهية العقل .

وبهذا الأصل يندفع الإشكال المذكور من لزوم كون شىء واحد جوهرًا وكيفاً لاختلاف الحملين في الجوهرية والعرضية . ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرضية لذات الجوهر وحقيقته، كما فعله العلامة الدواني واتباعه، فان مفهوم الجوهر ليس فرداً لنفسه؛ نعم ماهية الجوهر يصدق عليها انها ماهية شىء وجوده لا في موضوع وليس معناه ولا لازم معناه كون هذه الماهية بعينها، بحيث اذا وجدت في الخارج، كانت لا في موضوع؛ كيف وهذا الوجود ايضاً وجود خارجي لا مر قائم بالذهن، إلا ان ذلك الأمر ماهية لشيء آخر، هو من مقولة الجوهر وله ماهية اخرى هي من مقولة الكيف .

والسر في ذلك ان كل ماهية ومعنى لشيء، فهو تابع لنحو من انحاء الوجود، يترتب عليه اثر من الآثار الخارجية وماهية الجوهر امر وجوده لا في موضوع، فكل وجود لا في موضوع، يصدق عليه ماهية الجوهر . ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهية الجوهر الموجودة في الذهن بوصف الكلية والمعقولة والتجريد عن الزوائد، ماهية الجوهر بالحمل الشائع الصناعي .

اذ ليست هي في هذا الوجود القائم بغيره بصفة وحالة، ينتزع العقل منها معنى الجوهرية والوجود المستغني عن الموضوع وان كانت هي بعينها نفس معنى الجوهرية بالحمل الذاتي الأولي وهذا وان كان امراً عجبياً، حيث ان ماهية الجوهر لا يكون جوهرًا ومعنى الوجود المستغني عن الموضوع لا يكون بصفة، إلا انه ممّا ساق اليه الفحص والبرهان .

بل نقول: ان الطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها، لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس - (اي وجود حالة او ملكة في النفس يصير مظهرًا ومصدرًا لها كما سنبين) - تحت مقولة الكيف .

المسائل القدسيّة □ ٢٣١

فان سألت عنّا: اليس الجوهر مأخوذاً في طبائع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبائع افرادهما، كما يقال: الإنسان جوهر قابل للابعاد، حسّاس ناطق، والزمان كم متصل غير قارّ، والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط.

فالجواب: ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان، لا يوجب ان يصير هذا المجموع، الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً [فيه]. بل اللازم منه صدقه على أفراد الإنسان وشخصياته الموجودة، كما ان مجرد كون مفهوم الجزئي عين نفسه، لا يوجب كونه ولا كون حدّه جزئياً له وكون الشيء عين حدّه وان كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود ولا كونه فرداً لأجزائه ومعنى كون تلك الأجزاء محمولة ان كلاً منها يصدق على ما يصدق عليه الآخر جزئياً كلياً. فمعنى كون الناطق - حيواناً - وانساناً، ان كلّ ما وجد في الخارج، كان ناطقاً، فهو بحيث اذا وجد كان حيواناً وانساناً. وكذا قياس كون كلّ من الحيوان والإنسان عين صاحبه وعين الناطق.

وبالجملة كون الشيء مندرجاً تحت مقولة اوجنس، متوسط اوسافل، ليس يستلزم الا دخول معناها في معناه وصدقها على أفرادها الخارجية. واما صدقها على حدودها ومفهوماتها، صدقاً متعارفاً غير مستلزم؛ فقد تلخّص مما ذكرنا: ان الوجود من الجوهر في الذهن، شيء واحد هو جوهر ذهني عرض، بل كيف خارجي اي حالة ادراكية كيفية يظهر بها وينكشف عند العقل ماهية الجوهر عند وجودها العيني. فافهم وأحسن اعمال رويّتك في بسط ما اوتيت من الحكمة (لتؤتي خيراً كثيراً).

المقصد الثاني: في دفع هذا الاشكال على وجه آخر

من غير لزوم ما يلزمه القائل بانقلاب ماهية الجوهر والكم وغيرها كيفاً ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق كيف على العلوم والصور النفسانية من باب المجاز والتشبيه. بل مع التحفّظ على ان العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة مع كونها كيفاً ايضاً بالحقيقة.

بيانه: انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً ويوجد معه صفاته واعراضه

وذاثياته كالأبيض والضاحك والنامى والحيوان، فهي موجودات بوجود زيد، بل عين زيد ذاتاً ووجوداً. فان الموجود المنسوب الى شخص هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات والى عرضياته بالعرض. وكما ان كون الجوهر ذاتياً وجنساً لزيد، لا يستلزم كونه ذاتياً للضاحك والكاتب والناطق، فكذلك الحال في الموجود الذهني؛ فان من جملة الحقايق الكلية العلم. واذا وجد فرد منه في الذهن، فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم؛ ب: ان يكون ذلك الفرد جوهرأ أو كمأ او اضافة.

فهذا الفرد من العلم عند تصورنا الإنسان مثلاً، يصدق عليه الكيف والجوهر معاً. لابان يكون كلاهما مقولة له اي جنساً عالياً، بل بان يكون احدهما جنساً له والآخر عرضاً له.

لكن الأولى والأقرب الى التحقيق الذي مرّ ان يكون الكيف، جنساً بعيداً له والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضاً عاماً له والإنسان محصلاً ومعيناً له ومتحداً به، بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة اليه، ذاتاً واحدة مطابقة لها وهذا ما قصدناه.

المقصد الثالث: في ابطال ما ذكره القائل بان القائم بالذهن غير الحاصل فيه

فنقول: ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالإعتبار، موافقاً لما عليه القوم فلا يفي الا بدفع اشكال كون شيء واحد علماً ومعلومأ وكونه كلياً وجزئياً، لانه هذه امور نسبية يختلف تحصيلاتها بحسب الاعتبارات المختلفة.

واما اشكال كونه جوهرأ وعرضاً فبمجرد اختلاف الجهات لا يخرج الجواب عن ورود التناقض؛ لأن الجوهرية والعرضية من الامور الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المتغيرين وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات، فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق والوجدان واحداث مذهب جديد من غير ما سابق اليه دليل وبرهان، انه قد تقرّر عندهم وسيجيء إن شاء الله، ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها، فانها ذات عقلية عالمة بذاتها موجودة بابداع الله تعالى قبل عالم الأجسام.

فيلزم على هذا القائل ان يكون النفس الإنسانية عند تصوّره المعقولات محصلة

المسائل القدسيّة □ ٢٣٣

ومكوّنة لذوات مجردة عقلية ابداعية بناءً على اعترافه بانه عند تصوّرنا الأشياء يحصل امر معقول، غير قائم بالذهن ولا بامر آخر، كما هو الظاهر. وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود من المستبين فساد واستحالة. كيف والنفس من حيث هي نفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل، جوهر عقلي من العقول الفعالة؛ فاذا كانت النفس مفيدة للفعل كان ما بالقوة (بالذات) مخرجاً ومحصلاً لما بالفعل بالذات من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود هذا محال فاحش.

وايضاً يلزم على ما تخيّل وتوهمه كون المعلوم كلياً وجزئياً معاً. اما كونه كلياً فلكونه مطابقاً للأشخاص الخارجية منتزعا منها. واما كونه جزئياً فلو جوده الإستقلالي والوجود عين التشخص او مساوق له.

وايضاً ليت شعري إذا كان المعلوم موجوداً مجرداً عن المادة، قائماً بذاته والنفس ايضاً كذلك، فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما ظرفاً والآخر مظروفاً. والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود، انما يتصور في المقادير والأجرام بحسب مناسبة وضعية. نعم هاهنا شيء آخر ليس في عيش هذا القائل ان يطلع عليه وسنشير اليه ان شاء الله تعالى.

المقصد الرابع: في ذكر نمط الهامي في دفع الاشكال لم يسبق اليه فهم احد من الرجال ان من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتيين، له ان يحقق هذا المقام ويحسم مادة الإعضال بالتمام بان يعلم علماً يقينياً حسب ما لوّحنا اليه في صدر البحث:

ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية، اشبه بالفاعل المبدع المنشئ منها بالمحلّ القابل المتّصف، اذ به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على هذه المسألة، التي مبناها ان النفس محلّ للمدركات والمعلومات وان قيام شيء بشيء ليس إلا باتصاف ذلك الشيء به، من جهة الحلول.

منها : كون النفس هيولا للصور الجوهرية ؛ ومنها : صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً ؛ ومنها : اتّصاف النفس بامور هي مسلوقة عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والحجرية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام .

فانه اذا ثبت وتحقّق أنّ قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ، ليس بالحلول [بل] بنحو آخر اشرنا اليه [بحيث] لم يلزم منها محذور اصلاً ، فلا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها او فيها ولا الى القول بانقلاب الجوهر كيفاً ولا الى القول بان [كون] الكيفية النفسانية من مقولة الكيف ، ليس الا من باب التجوّز والتشبيه . بل بان حصول هذه الصور الإدراكية في انفسها عين حصولها للنفس .

ومعنى حصولها لها وقيامها بها هو : انها موجودة في صقع من النفس ناشية منها نشأة اخرى ، لا كنشوء الصور الصناعية الحسية من ارباب الصنایع الجزئية فى هذا العالم وهذا نمط التحقيق في ادراك الحسيات والخياليات من النفس .

واما حالها بالقياس الى الصور العقلية للأنواع المتأصلة ، فهي بمجرد اضافة اشراقية يحصل لها الى ذوات ومثل مجردة نورية واقعة في عالم الإبداع وهي المثل الأفلاطونية الموجودة في صقع الربوبية .

وكيفية ادراك النفس ايها ان تلك الصور لغاية شرفها وعظمتها ، لايتيسر للنفس لعجزها في هذا العالم وكمال قوتها بواسطة تعلّقها بالجسمانيات الكثيفة ، ان يشاهدها مشاهدة تامّة نورية ويراها رؤية صحيحة عقلية ويتلقاها تلقياً كاملاً ، بل انما تشاهدها وتراها ببصر ذاتها النفسانية ، مشاهدة ضعيفة ويلاحظها ملاحظة ناقصة ، لعلوها ودنوّ النفس مثل إبصارنا شخصاً في هواء مغبر من بعد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصاً ، فيحتمل عندنا ان يكون زيداً او عمرواً او بكراً وقد تشكّ في كونه انساناً او شجراً او حجراً ، فكذلك يحتمل المثل النوري والصور العقلية القائمة بنفسها عند ملاحظة النفس ايها ، ملاحظة ضعيفة العموم والإبهام والكلية والاشتراك مع كونها جزئية متعينة في نفسها ، لأن تلك الصفات من نتائج ضعف الوجود وهي المعقولة على النحو الضعيف ، سواء كان الضعف ناشياً من قصور وجوده المدرك او من فتور

المسائل القدسيّة □ ٢٣٥

ادراك المدركين ؛ فان ضعف الإدراك وقلة النيل وقصور الحظّ، كما قد يكون من جانب المدرك كضعفاء العقول في ادراك الأمر المعقول، اما لضعف فطري او كسبي بسبب التعلق بالأمور الدنيّة الظلمانيّة، فكذلك يكون من جانب المدرك وذلك لوجهين : اما لغاية جلّائه وظهوره او لغاية خفائه وقصوره .

فالأول كالباري عزّ اسمه وضرب من مجاوريه كالملائكة المقربين واوليائه الكاملين .

والثاني كالهيمولي الأولى والحركة والزمان .

فالنفس الإنسانيّة مادامت في هذا العالم، يكون تعقلها للأشياء العقليّة والذوات المفارقة الوجودات تعقلاً ضعيفاً ولأجل ضعف الإدراك، يكون المدرك بهذا الإدراك وان كان جزئياً حقيقياً بحسب نفسه، قابلاً بحسب قياسه الى هذا الإدراك للشركة بين جزئيات، يكون لها ارتباط بذلك المدرك العقلي من جهة انها معاليل لوجوده واشباح لحقيقته ومثل لذاته . ولاعجب في كون المفهوم المشتق عن معنى له ارتباط تامّ بشيء او أشياء محمولاً على ذلك الشيء او تلك الأشياء بهو هو .

او لا ترى ان الناطق والحساس يحملان على افراد الإنسان وافراد الحيوان وليس ملاك الحمل في هذين المفهومين، الا كونهما مأخوذين من النفس الإنسانيّة او الحيوانيّة، بل هما عين ذات النفس الناطقة بذاتها . وحقيقة النفس وجوهرها مغايرة لجوهر المجموع المركب من النفس والبدن، مغايرة الجزء للكلّ . ومع مغايرتها لهما بوجه محمولة عليهما بوجه . فمشتق الحمل ومصحح الاتحاد بوجه ليس الا كون النفس مقوماً للبدن بحسب الوجود وللمجموع بحسب المعنى والماهيّة، كما سنبيّن الفرق ان شاء الله .

فاذا كان كذلك، فلاشكّ ان نسبة كلّ واحد من المثل العقليّة والذوات النورية الإدراكية، التي هي ارباب لأنواع الجسمانيّة الى أصنامها اوكد في العليّة والارتباط من نسبة النفوس الى الأبدان والأشخاص* . فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كلّ واحد منها على اشخاص صنمه وصدقه عليها، أولى من حمل المشتق عن النفس

على الأشخاص المندرجة تحت نوع تلك النفس على ما هو المشهور وعليه الجمهور^۱.

کشف و اشاره

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكلية، يشاهد ذوات نورية عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاع معقولها من محسوسها، كما يراه جمهور الحكماء. بل بانتقال يحصل لها من المحسوس الى المتخيل، ثم الى المعقول وارتحال يقع لها من الدنيا الى الآخرة، ثم الى ماوراء هما ومسافرة من هذا العالم الى العالمين الآخرين وفي قوله سبحانه: «ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون»^۲ اشارة الى هذا المعنى.

فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا، لأن مفهوميهما من جنس المضاف وأحد المضائفين لا يعرف إلا مع الآخر. ولهذا قيل: «الدنيا مرآة الآخرة» وكذا العكس. والعارف بمشاهدة اعمال الإنسان وافعاله وصفاته وعقائده في هذا الدار، يحكم بأحواله في القيامة ومنزلته يوم الآخرة.

واعلم ان هذه المسألة اي اثبات الوجود الذهني وتحقيقه على الوجه الذي ادركه الراسخون في الحكمة، من المهمات العظيمة في تحقيق المعاد الجسماني والروحاني وكثير من المقاصد الدينية ومباحث الايمانية. فهذا كلام وقع في البين ساق اليه التقريب.

۱. سیاتی منا تحقیق الکلام فی المقام؛ چون اتحاد علت با معلول، اتحاد حقیقت و رقیقت است و تقوم معلول به علت مطلقه، به حسب صریح وجود اتم از تقوم ذات به اجزاء ذات و ذاتیات می باشد، قهراً وحدت در مقام اتم از وحدت یا اتحاد ذات و ذاتیات است.

۲. الواقعة (۵۶) آیه ۶۲. در تعلیقات این رساله به طور مبسوط تحقیق می شود که مبدأ عقاب و ثواب، اعم از جسمانی و روحانی ناشی از تجسم اعمال و افعال است و نفس به اعتبار اتحاد با صور عقلیه و خیالیه، خود عالم مستقل و تام تمامی است که عقاب و ثواب و منشأ رحمت و غضب را در ظاهر و باطن وجود و عرصه هستی خویش مشاهده می نماید. ما در این حواشی در حقیقت معذب داخلی و خارجی مفصلاً بحث نموده ایم.

المسائل القدسيّة □ ٢٣٧

واصل المقصد هاهنا ينكشف حقّ الإنكشاف بان يعلم ان كلّ وجود جوهرى او عرضيّ تصحبه ماهيّة كليّة يقال لها عند قوم: العين الثابت. وهي في حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن وجودها، لا موجودة ولا معدومة ولا متصفة بشيءٍ من صفات الوجود والموجود من العليّة والتقدّم والتأخّر، كما مرّت الإشارة.

فكما ان الموجود في نفسه - سواء كان موجوداً لنفسه كالجواهر المستقلّة او لغيره كالاعراض والصّور - انما هو نحو من الوجود - مجرداً كان او مادياً، معقولاً او محسوساً - ولها ماهيات كليّة متّحدة معها ضرباً من الاتحاد. فكذا المعلوم والموجود للقوة المدركة والمشهود لها والمماثل بين يديها انما هي انحاء الوجودات الحسيّة او العقلية.

اما الحسيات فباستيناف وجودها وصدورها عن النفس الإنسانيّة ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر من هذا العالم لها، كالجليديّة والمرآة والخيال^١.
واما العقليات فبارتقاء النفس بذاتها اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس، كما في المشهور؛ اذ لا تسلّط للنفس على انشاء الذوات العقلية، لأنّها اشرف من النفس والاخس لا يحيط بالاشرف.

وتلك الوجودات الحسيات والعقليات في ذاتها، شخصيّة وباعتبار ماهياتها، كليّة صادقة على كثيرين من اشخاص الاصنام النوعيّة. وحصول الماهيات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات للعقل، حصول تبعية ووقوع عكسي. ووقوع مايتراءى من الأمثلة والاشباح في الأشياء الصيقليّة الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف، من غير ان يحكم على تلك الاشباح بأنّها في ذاتها جواهر او أعراض، فكما ان مايتخيل من صورة انسان مثلاً في المرآة ليس انساناً بالحقيقة، بل شبح انسان متحقّق بتحقيقه بالعرض، فكذلك مايقع ويحصل في الذهن من ماهيات الأشياء الجوهرية والعرضية

١. والمظهر للصور الخياليّة والموجودات البرزخيّة عند جمع هو الجليدية وعند بعض المرآة ولكن بناءً على لزوم المناسبة بين المظهر والمظهر والمدرك والمدرك هو الخيال الانساني او غيره وسيأتى ماينفعك في فهم مرام هذا العظيم في تعالينا على هذه الرسالة فانتظر.

هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها، لاذواتها وحقايقها، حصول تباعي انعكاسي.^١
ومن هاهنا أيضاً يظهر ظهوراً تاماً أن مفهوم كل شيء لا يلزم أن يكون مصداقاً له.
اذالماهيات هي نعوت وحكايات واوصاف للوجودات وصفة الشيء الموصوف، لا يلزم
ان يكون موصوفة بتلك الصفة، فان الشجاعة مثلاً صفة للرجل الشجاع صادقة عليه
وليس للشجاعة شجاعة.

[المقصد الخامس: في دفع الاشكال وهو]:

قريبة المأخذ مما سبق ان للحاصل للنفس الانسانية [حين] موافاتها الموجودات
الخارجية، لاجل صقاتها وصفاءها وتجرد ذاتها عن المواد، حكايات لصور عقلية او
خيالية او حسية، كما يحصل في المرأة اشباح الأشياء وخيالاتها* والفرق
بين الحصولين، ان الحصول في المرأة بضرب شبيه من القبول ومن النفس بضرب
من الفعل والوجود. ولاتظن ان ماذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال
المنكرين للماهيات الجوهرية والعرضية، نحو آخر من الظهور والوجود*. اذ الفرق
متحقق بين الطريقتين بان: طريقتهم ان الوجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته وذاته
[و] في الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته*.

وهذه الطريقة ان الماهية الإنسانية وعينه الثابت محفوظة في كلا الموطنين وشيئته
(شيئية - خ ل) ثابتة في كلا الطريقتين وانها لاحظ لها من الوجود في احد منهما
بان يصير الوجود فيه صفة لها، حالاً فيها او متحداً بها، اتحاد شيئين متحصلين
في الوجود.

الا ان لها ضرباً من الاتحاد، مع نحو من الوجود او انحاء منه، اتحاداً ظلياً عقلياً،
بين متحصل وغير متحصل كاتحاد المرأة والشخص، فنقول: هذا زيد ولست بصادق

١. في نسخة ل، ق: «ان الحاصل للنفس ...» وفي الاسفار: «يحصل للنفس ...» وهكذا في حواشي
الشفاء وغيرها.

ولا كاذب في هذا القول .

فمفهوم الإنسان معنى وهو الحيوان الناطق ، يوجد في هذا العالم الأدنى بوجودات متعددة وفي العالم الأعلى بوجود واحد . اما هذه فهي الوجودات التي يصدق على كل منها انه جوهر قابل للأبعاد نام حساس ذوا دراك كلي . و اما ذاك فهو وجود يصدق عليه انه : جوهر قايس فعال للمعقولات ، ذو عناية بالمحسوسات التي هي امثلة لذاته ، وكذلك قياس وجوده خارجاً وذهناً .

ففي الخارج يظهر من مظاهر حسية متعددة وفي الذهن يظهر للنفس من مظهر واحد عقلي مسمى بروح القدس ، وسيلة كيفية نفسانية هي شعاع يقع منه على النفس يحصل به ملكة نورانية بها ، يقع المشاهدة العقلية لذات ذلك المفارق .
فبنور يقع منه على النفس يرى ذاته النيرة . فبالنور يرى النور ، كما ان بنور الشمس ترى الشمس وهكذا تكون مشاهدة كل معلول لذات علته الفيضة .

[الاشكال الثاني]

انا نتصور جبلاً شاهقة وصحاري واسعة ، مع اشجارها وانهارها وتلالها و وهادها^١ .

ونتصور الفلك والكواكب العظيمة القدر ، كثيرة العدد على الوجه الشخصي المانع عن الاشتراك . فوجب على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الأمور في القوة الخيالية التي ليست جسماً عظيماً او صغيراً ولا متقدرة بمقدار عظيم او صغير . بل كيفية وقوة عارضة

١ . آنچه که در این صفحه و صفحات دیگر ذکر می شود ، نقل اشکالاتی است که بنا بر قول به وجود ذهنی وارد نموده اند و محققان از آن جواب داده اند . همانطوری که می بینیم اشکال را بدون عنوان ذکر نموده است . در اسفار در مقام بیان تقرير اشکالات ، این اشکال را به عنوان «الاشكال الثاني» تقرير فرموده است و در مقام تقرير اشکالات قبل از نقل اشکال گفته است : «في ذكر شكوك اعتقادية وفيه فكوك اعتقادية ... الاشكال الاول ان الحقايق الجوهرية ... الاشكال الثاني انا نتصور جبلا ...» رجوع شود به تعليقات نگارنده در آخر کتاب .

لبخار حاصل في حشو الدماغ.^١

وكذا اذا تصورنا زيدا مثلاً مع اشخاص اخرى، انسانية تحصل في تلك الكيفية المسماة بالخيال، اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الادميين، مشغولون في تلك القوة بحرفهم وصناعاتهم، وهو مما يجزم العقل بطلانه، وكذا لو كان محل هذه الأشياء الروح الدماغية، فانه شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير، مما لا يخفى بطلانه.

والاعتذار بـ: ان كلاً منهما يقبل القسمة لا الى نهاية غير مسموع، فان الكف لا يسع الجبل وان كانا مشتركين في قبول القسمة من غير نهاية. وكذا الاعتذار بأن الأشخاص الخيالية ذوات مقادير صغيرة الا ان النفس تستدل وتقيس اليها مقاديرها الخارجية، لأجل وقوع نسب بينها كالنسب التي بين الخارجيات، لظهور ان النفس عند مشاهدتها الأشياء في لوح بنطاسيا، على مذهب الانطباع اوفي الخيال لا يستدل من واحد، واحد من الصور المرئية الحاضرة عندها على مافي الخارج. فالإشكال غير مندفع بأمثال هذه الاعتذارات الواهية.

فالجواب الحق انما يتأتى بالإيمان بوجود عالم مثالي، منفصل عن الخيال كما ذهب اليه ارباب الشرايع الإلهية من الخسروانيين والمتألهين من الإسلاميين، على الوجه المحقق الذي كشفنا واوضحنا سبيله وقومنا دليله على ماسنشير اليه.

واما من لم يؤمن بوجود عالم آخر في الخارج غير هذا العالم الذي يدرك باحدى الحواس الظاهرة، فلافسحة له عن مضيق هذا الإشكال ولا مندوحة الا بالاعتراف بالقصور عن رتبة الكمال. على انهم لم يبرهنوا على ارتسام الأشباح الخيالية وانطباع الأمثلة المقدارية في القوة الدماغية ببيان واف ودليل شاف، كما لا يذهب على متبعي كتبهم واقوالهم، بل ليس لهذه القوى الإدراكية الا كونها آلات واسباب معدة لإدراكها

١. قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي على وتلاميذهم والجمهور المتأخرين ان ظرف الوجود الذهني فينا انما هو قوانا الإدراكية ... وفي ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والجواب عنها.

المسائل القدسيّة □ ٢٤١

او مظاهر طبيعيّة، كالمرايا الصناعيّة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الأعظم، كما هو رأي صاحب الإشراف تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والأفلاطونيّين، اوفي عالم مثالها الأصغر على مذهبنا اليه . وبالجملّة فأنما يثبت بدلائل الوجود العلمي للأشياء الصوريّة وجود عالم آخر وان لها وجوداً آخر سوى ما يظهر على الحواسّ.

وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند المدارك الباطنيّة، بل يشاهد النفس المجردة المنزهة لذاتها عن الوجودين المستعلية بجوهرها عن العالمين بمعونة القوى الباطنيّة، كما يشاهد هذه الأشباح الهيولانيّة بمعونة القوى الظاهرة، كما يشاهد الذوات العقليّة النوريّة بذاتها المجردة النوريّة المفارقة عن الكونين .

والحق ان للنفس في ذاتها تنزّلات وترقيات ولها وحدة جامعة، تارة تنزل الى مرتبة ارض الحس المكتنف بالمادة العنصريّة، وتارة تصعد الى سماء العقل، وتارة تتوسط بين العالمين . ففي كلّ مرتبة من المراتب الثلاث يكون في عالم من هذه العوالم ويدرك الموجودات والصّور التي تخصّ بذلك العالم من جهة اسباب ومناسبات، واغراض ودواع يتأدّى بها الى عالم خاص وموجودات خاصّة منه، هذا خلاصة الكلام في هذا المقام . ومن استحکم هذا الأصل، انكشف له كثير من الحقائق الحكميّة والأصول الدينيّة والمقاصد الشرعيّة^١ وينحل عليه كثير من الاشكالات الواردة في اثبات الوجود الذهني كما لا يخفى .

وقد تصدى الشيخ الإلهي صاحب المكاشفات النوريّة «شهاب الدين» المبرور لوجوه من الأدلة على وجود العالم المقداري البرزخي . لكن اكثر اعتماده على الكشف الصحيح في هذا المطلب .

١ . ومنها مسألة تجسم الأعمال وحشر الناس على صور نيّاتهم وكيفية تبدل الخلود الاخرويّة وبها يثبت اصل مسألة المعاد وكيفية استحکام بنیان الصور البهيميّة والملكيّة وعدم انقطاع العذاب عمّن تحول هذه الصور في نفسه وصارت من حيث الرسوخ، كالتبيعة الثانية وغيرها من اللطائف الواردة في الاخبار والايات .

ومما يعول على الاستدلال به عليه في «حكمة الإشراق» هو: ان الإبصار ليس بالانطباع في العين، كما هو رأي المشائين، ولا بخروج الشعاع منها الى المرائي كما هو مذهب الرياضيين بوجوه ذكرها*. فيكون بمقابلة الصورة المستتيرة للعين السليمة لا غير، اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري بالمرائي فرآه.

قال: «فكذلك صورة المرأة ليست في البصر، كما علمت وليست هي صورتك او صورة مارايتها بعينها كما ظن». لأنه بطل كون الإبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرأة الى الصورة التي يظهر منها. فكما ان صورة المرأة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية، بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستتير؛ فان كان له هويّة في الخارج فيراه وان كان شبحاً محضاً، فيحتاج الى مظهر آخر كالمرأة.

فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرأة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النفس ايضاً اشراق حضوري، فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرأة الخارجة، لكن عند الشرايط وارتفاع الموانع: وبمثل ما امتنع انطباع الصورة في العين، يمتنع انطباع ما في موضع من الدماغ. فاذن الصور الخيالية لا يكون موجودة في الأذهان، لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الأعيان والا لرأها كل سليم الحس. وليست عدماً محضاً والا لما كانت متصورة للنفس ولا متميزة ولا محكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية. واذ هي موجودة وليست في الأعيان الحسية ولا في عالم العقول، لكونها صوراً جسمانية مقدارية ولا عقلية^١.

فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادّي، تشبيهاً بالخيال المتصل. وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الأقدمون كـ «افلاطون» و«سقراط» و«فيثاغورس» و«انباذقلس» وغيرهم من المتألهين

١. في نسخة د، ط: صوراً جسمانية لاعقلية.

وجميع السلاك من الأمم المختلفة وأرباب الشرائع .

تعقيب وتحصيل

انا ممن يؤمن بوجود هذا العالم المتوسط بين العالمين الحسّي والعقلي^١ كما ذهب اليه الحكماء المقتبسين انوار الحكمة من مشكاة نبوة الأنبياء - سلام الله عليهم اجمعين - حسبما قرّره وحرّره صاحب الاشراف - قدس سره - الا انا نخالف مع هذا الشيخ، العظيم الحكمة والذوق في كيفية تقريره وتحريره لهذا المطلب بامور :

الأول : ان الصور المتخيّلة عندنا موجودة في عالم النفس وصقعتها بمجرد تأثيرها وتصويرها، كما أوّمانا اليه، لافي عالم آخر خارج عن ذاتها بتأثير مؤثر مباين لها، كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيّلة ودعاباتها الجزافيّة وما يعبث بها من الصور الاختراعيّة والأشكال القبيحة الشيطانيّة المخالفة لفعل الحكيم، ليس إلا في العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيّلة في تصويرها وتشكيلها، فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت .

نعم اذا اتصلت النفس بالمبادي العالية واعتدلت صفاتها، فيوشك ان يكون فعلها فعل الحق، كما للأنبياء والأولياء ويكون من شأنها ان تخاطب بقوله تعالى «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى^٢» .

والثاني : ان الصور المرآتيّة موجودة عنده في عالم الخيال وعندنا هي ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم، ثبوتاً ظلياً أي وجوداً بالعرض لا بالذات، فان وضع المرآة وصفاءها وتوسط الجسم المشف بين الجليديّة والمرآة وكذا بين المرآة والشخص الرائي على وضع خاص من وجود زوايا ثلاث : احداها : الشعاعيّة الأصليّة . وثانيها : الانعكاسيّة . وثالثها : التي توسط بينهما

١ . هذه العبارة : انا ممن ... موجود . في حواشي الشفا وكتاب الاسفار وغيرهما .

٢ . الانفال (٨) آية ١٧ .

٢٤٤ □ سه رسالة فلسفى

بحيث يمرُّ سطح واحد وهمي على الجميع وسائر الشرايط المخصوصة يوجب ان يظهر للنفس عكساً وخيلاً من الوجود العيني بتوهم ان هذا بعينه هو وليس كذلك، بل الشخص موجود عيني بالذات والشبح معدوم بالذات موجود بالتبع، اي بالمجاز والماهية مشتركة بينهما، لأن الماهية الموسومة بالعين الثابت حالها كذلك في الثبوت بالعرض. واسم الخيال اذا استعمل بمعنى الاعتقاد المخالف الواقع على الأشباح المرآتية احق من غيرها.

لأن وجودها لا يكون الا على غلط الحسّ ككثير من الأوضاع والهيئات الحاصلة من أغاليط المآيا والرطوبات الصقيلة كـ «قوس-قزح» و«هالة» و«هاب العين وما يراه الأحول من ثوانى الصُّور. ونسبتها الى الباصرة، كنسبة الصدى الى السامعة^١. بل لكل من الحواس الظاهرة يقع شبه محسوس من بابه يتوهم انه ذلك المحسوس بوسط غلط الوهم الا انه ليس آياه.

فكل هذه الأمور عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية، كما ان ماسوى انحاء الوجودات من الماهيات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وظلال وعكوس، حاكية لها وحكاية الشيء ليست هي حقيقة ذلك الشيء كما في^٢ الفرس: همه عالم صدای نغمه اوست كه شنيد اين چنين صدای دراز؟

الاشكال الثالث

اشكال ودفع

انه لو كان للأشياء وجود في الذهن - على ماقررتم - يلزم ان يكون لكل نوع من الأنواع الجسميّة والأنواع العرضيّة، فرد شخصى مجرد عن المادة ولواحقها يكون ذلك الشخص كلياً ونوعاً.

١. خود صدا آنتست ديگرها صداست

١. في المنظوم: آن صدا کو اصل هر بانگ و نداست

٢. كما في نظم الفرس ... ل ق.

المسائل القدسيّة □ ٢٤٥

بيان ذلك : ان كل مفهوم كلّّي تعقلنا فيوجد ذلك المفهوم في الذهن ، كما قرّرتم فوجوده فيه اما مع التشخص أو لا والثاني محال ، لان الوجود لا ينفك عن الشخص^١ ووجود المبهم ، مبهماً غير معلوم وعلى الأول يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقلنا الإنسان ، انسان شخصي مجرد عن الكم والكيف وسائر العوارض الماديّة ، اذلو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد ، لكن التالي باطل بديهية واتفاقاً ، فالمقدم مثله .

والجواب :

ان الموجود في الذهن وان كان امراً شخصياً ، الا أنّه عرض وكيفيّة قائم بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ عنه ذلك الفرد ، نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا حكم العرض الجسماني وتعقله .

وقد علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الأول ، ان الماخوذ من الجواهر النوعيّة الجسمانيّة في الذهن هو معانيها ومفهوماتها دون ذاتها وشخصياتها .

وامّا كليّة الموجود الذهني وصدقه على كثيرين ، فباعتبار اخذه مجردة من العوارض الشخصية الذهنية والخارجيّة . ثم لاستحالة في كون شيء واحد كلياً باعتبار جزئياً باعتبار ، كما مرّ سيما بالقياس الى الوجودين على ما هو المشهور . والحق ان كون الشيء كلياً شرطه بعد التجريد عن الزوايد الشخصية ، ان يكون موجوداً بنحو ضعيف شبحي ومدركاً بادراك غير شهودي اشراقي ، كما حقّق في مقامه .

وان ألح ملح وارتكب مرتكب كالحشي لكتاب التجريد^٢ وامثاله ان الانسانيّة التي في الذهن ، يشارك الانسان في الحقيقة الانسانيّة وهي جوهر وحالة في الذهن ومحلّها مستغن عنها ، فقد ركب شططاً ووقع فيما لانجاة عنه على ما علمت آنفاً . ثم العجب ان المولا الدواني مع اصراره على جوهرية المعقولات الجوهرية الموجودة في الذهن .

١ . عن التشخص ... ل . ق .

٢ . وهو الحكيم التحرير ملا جلال في حواشي : القديم والجديد والاجد .

وقوله ب: ان الجوهر هو الذي من شأن ماهيته، اذا وجدت في الخارج ان تكون لافي موضوع، اخذ يشنع على معاصره القائل ب: ان ماهية الجوهر الموجودة في الذهن ليس جوهرأ في الذهن، بل عرضاً وكيفأ؟ ان هذا قول بانقلاب الجوهر كيفأ.

وقد ذهل عن ان هذا الالتزام وارد عليه بأبلغ وجه؛ فان ما يلزم على معاصره بحسب الوجودين، يلزم مثله عليه بحسب وجود واحد، فان المقولات اجناس متباينة.

ويلزم على مذهبه ان يكون صورة الجوهر في الذهن، مندرجاً تحت مقولة الجوهر حسبما اعتبره من القيد المذكور، وهي ممأ يصدق عليه معنى الكيف ايضاً بأي اعتبار اخذ.

فان الموجود من النفس الشخصية المخوف بعوارضها ولو احقها النفسانية، موجود خارجي وهو عرض فيكون كيفأ نفسانياً خارجياً وان كان جوهرأ ذهنيأ لا خارجياً على عكس ما اختاره وقدمرأ ان المراد من كون شئ خارجياً وذهنيأ، ليس مجرد خروجه عن النفس وعدم خروجه عنها، ليلزم ان يكون العلم والقدرة والشجاعة من الامور الذهنية. بل المراد منه ترتب الاثار والاحكام المختصة بحقيقة ذلك الشئ وعدمه.

ولاشك ان الموجود من الجوهر في النفس يترتب عليه آثار الكيف بحسب الخارج، اي الواقع لظهور ان الانسان العقلي ليس جسمأ ولا نامياً ولا حساسأ ولا ناطقأ.

اللهم الا ان يلتزم في معاني هذه الأشياء، بل في جميع الحدود للأمور الجوهرية التقييد بكونها «اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا». وحينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة العقلية كيفأ بالفعل وبين كونها جوهرأ بهذه المعاني. ولعل القائل بمذهب الشيخ والمثال، لا يعجز عن مثل هذا الاعتذار^١.

فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية، كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها ومفهوماتها وحدودها بالحمل الأولي الذاتي ويكذب هي عنها بالحمل

١. والسيد السند حيث قال معنى انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات هو: ان الصورة العقلية من الانسان جوهر لانها في الخارج كانت جوهرأ مثلاً واما في الذهن، فلا استبعاد ان تنقلب كيفأ واعترض عليه معاصره الجليل: ان القائل بالشيخ يعجز عن مثل هذا الاعتبار.

المسائل القدسية □ ٢٤٧

الشائع كما مرّ مراراً، ودلائل الوجود الذهني لا يعطي أكثر من هذا في العقليات .
هذا غاية ما يتأتى لمن يرى رأي المشائين وينتحل بمذهبهم في الاكتفاء بوجود
العقليات الصورية المحاذية للأنواع الجسمانية، بظرف الذهن ودار الكيفيات النفسانية،
التي بمنزلة كتابة الحقايق وحكايتها لا عينها واصلها، ولا يدعن بوجود عالم عقلي فيه
صور جميع الحقايق على الوجه المقدس العقلي .

وأما من يؤمن بوجود هذا العالم الكبير الشامخ الإلهي الربّاني، الذي فيه معاد
الاولياء والحكماء وجنة المقربين، فله ان يقول: كون بعض من افراد الماهية النوعية
مفارقاً عن المادة ولواحقها وبعضها مقارناً لها مما لم يحكم بفساده بديهة
ولا برهان، ولا وقع على امتناعه اتفاق، كيف ونحن قد صحّحنا دليله واوضحنا سبيله
بفضل الله وتأنيده .

وقد ذهب العظيم أفلاطن واشياخه الذين هم سادات الحكماء الكرام ورؤساء
الانام، فيما تقدم من الأيام، الى أن لكل من الانواع الجسمانية فرداً في العالم العقلي،
هو ربُّ ساير الافراد وصفو كدرها ومبدأ نوعها وواسطة وجودها من ربِّ الأرباب
ووسيلة رزقها وبقائها من مسبب الأسباب وهو ذو عناية بها، على المعنى المقرر عندهم
من رحمة العالي على السافل وعطوفته الخالية عن شوب النقص والافتقار .
والدليل الدال على ان افراد نوع واحد، لا يختلف بالتقدم والتأخر والكمال
والنقص والجوهريّة والعرضيّة وغيرها من صفات الشرف والخسة على تقدير تمامه انما
يتم بحسب^١ نحو واحد من الكون، لا بحسب الوجودين وباعتبار المواطنين .

وأما الاعضال الذي ورد في كون بعض الافراد جسماً مركباً حيوانياً لحمياً وبعضها
بسيطاً فارداً مجرداً نورياً، فقد تفصينا عنه ونذكره فيما سيجيء من الكلام في

١ . واعلم ان الشيخ واتباعه استدّلوا على امتناع وجود الصور الالهية بأن افراد نوع واحد لا يختلف
باختلاف انحاء التشكيك وانه لا يمكن ان يكون للانسان مثلاً افراداً مادية ومثالية وعقلية واعترض عليه
المصنف العظيم (رض): بان ذلك على تقدير اتقانه، انما يكون في المتواطئة من المهيئات
لا المشككة، لانه على فرض التشكيك يكون هذا اول الكلام .

مقامه اللائق به^١. وبالجمله قول افلاطن واسلافه العظام في غاية القوة والمتانة والاستحكام، لا يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين وايراداتهم كما ستطلع عليه ان شاء الله .

ومنشأ ايراد تلك النقوض انما هو قصور المدارك عن درك (ثناءهم - كذا) [شانهم] ومقامهم وفقد الإطلاع على مقاصدهم ومرامهم، بل عدم الوقوف على مقدماتهم ومبانيهم الدقيقة واصولهم الغامضة العميقة وسوء فهم اللاحقين لدرك - ثناء - [شان] السابقين المقربين، انما هو لبناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية العلمية واللوامع القدسية العقلية، التي لا يعترىها وصمة شك وريب ولا شايبة نقص وعيب، لا على مجرد الأفكار البحثية والانظار التعليمية التي سيلعب بالمعولن عليها والمعتدين بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ولا يتوافقوا فيها، بل «كلما دخلت أمة لعنت اختها» .

ثم هؤلاء العظماء من كبار الحكماء والأولياء وان لم يذكرنا حجة على وجود تلك المثل النورية واكتفوا فيه لغيرهم بمجرد الحكاية والرمز، كما هو عادة الأنبياء والأولياء، لكن ينبغي لمن يأتي بعدهم ان يعتمد بما ادعوه ويجزم بما شاهدوه ثم ذكروه. وليس لاحد ان يناظرهم فيه، كما لم يناظر احد من المنجمين في اصول علم النجوم والاحكام لأبرخس، ولا بطلميوس، بل قلدوهم وبنوا علومهم واحكامهم على ما شاهدوه من اوضاع الكواكب واعداد الأفلاك بناءً على ترصد شخص او اشخاص، بوسيلة آلة حسية واخرى مدرية او نحاسية او غيرها .

فاذا اعتمد الإنسان في الزيجات والتقويم على الرصد الحسي واعتبر قول واحد او جماعة من اولى الدقة والنظر في الأمور المقدارية والعددية، فبان يعتبر اقوال فحول الأولياء والعرفاء المبتنية على ارسادهم العقلية وخلواتهم ورياضاتهم المتكررة التي لا يحتمل الخطاء وكان اخرى [- كان اخرى -] لخلو عالم القدس عن الغلط والشر،

١ . ويرجع هذا ايضاً الى عدم جواز التشكيك في الذاتيات وهو نقاوة حجته الثانية في الشفاء .

المسائل القدسيّة □ ٢٤٩

فما يفيض منه على العقل الصافي عن الأعراض والكدورات النفسانيّة او تصل اليه همّة
اولى المعارج الملكوتيّة لا يعتريه شايبة شكّ وريب ولا يلحقه وصمة نقص وعيب .

الاشكال الرابع

انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حاراً وبارداً عند تصور الحرارة
والبرودة ومتحيزاً ومعوجاً ومستقيماً وكروياً ومثلثاً ومربعاً وكافراً عند تصور
هذه الأشياء وحصول صورها فيه ، والواقع خلافه بديهية واتفاقاً .

بيان اللزوم ان الحارّ ما حصلت فيه الحرارة وحلّت فيه والبارد ما حصلت فيه البرودة
وحلّت فيه والحلول هو الاختصاص الناعت ، فيجب ان يكون حقائق تلك المعلومات
اوصافاً ونعوتاً للذهن . وهكذا الحال في ساير هذه المشتقات ، فيلزم اتصاف النفس
بصفات الأجسام وبالأمر المتضادّة والمتناقضة عند تصورها الضدين والنقيضين .

والجواب عنه بوجوه من العرشيات :

الاول : ان صور هذه الأشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس
من غير ان يحلّ فيها . بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند اشراق نورها
على القوة الباصرة ، يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من الألوان
والاشكال وغيرها ، فكذلك عند اشراقه على المتخيّلة يدرك بعلم حضوري اشراقي
الصور الخياليّة المبينة لذات النفس ، من غير حلول ؛ بل كما ترى النفس وتحس
صور الأشياء الخارجيّة [بالباصرة وغيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنيّة] الواقعة في عالم
الباطن بالحاسة الخياليّة وغيرها من غير الحلول . والوجدان لا يحكم بالتفرقة
بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم ، فكان الخيال باصرة عالم الغيب والباصرة
خيال عالم الشهادة .

واما التخيل الذي ليس على سبيل المشاهدة عند اليقظة والنوم ، فهو ايضاً مرتبة
من الرؤية الباطنيّة ضعيفة كرؤية حاصلة من ضعيف البصر في هذا العالم واسباب

ضعف المشاهدة اما ضعف الآلة او آفة في القوة المدركة او حجاب بينها وبين المدرك او التفات الى عالم، غير العالم الذي فيه ذلك المدرك. فمادام الإنسان ملتفتاً الى هذا العالم مستعملاً للحواس الظاهرة، فلا يمكنه مشاهدة عالم الباطن المثالي، إلا على سبيل التخيل. اللهم إلا لبعض النفوس القويّة التي لا يشغلهم جهة عن جهة وعالم عن عالم. واما مشاهدة عالم مثل النورية العقلية، فهي تفتقر الى تجريد النفس من هذا العالم اتمّ تجريد. وكذا يحتاج الى رفض عالم الأشباح الباطنية ايضاً.

الوجه الثاني: بعد التنزل عن هذا العالم وتسليم ان التخيل والتصور يستلزم القيام الحلولي للصور الخيالية بالنفس، هو: ان شرط الإتصاف بشيء هو الإنفعال والتأثر منه دون مجرد القيام؛ فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية لها الأحاطة العلمية بها على نحو ارتسام تلك الأشياء، كما هو مذهب المعلم الأول وتلاميذه والشيخين المعلمين ابي نصر وابي علي - قدس سرهما -.

ومع ذلك هذه المبادي منزّهة عن الاتصاف بسمات المواد والأجسام، لأن قيام الصور الكونية بمباديها الفعالة من جهة الإضافة والتأثير، لا من جهة الانفعال والتأثر عنها. وليس بلازم ولا ثابت ان مجرد قيام امر بالشئ يوجب (وان قيام امر بشئ لا يوجب - خ) اتصاف ذلك الشئ به الا ان يكون وجوده فيه ويغيره عما هو عليه. ولست اقول: ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح؟ لأن ذلك حديث آخر، لا ينطبق هذا بغرضنا هذا أصلاً.

الوجه الثالث: وهو ايضاً باستعانة الرجوع الى ماسبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل؛ فان مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع الصناعي، فلا يلزم من الاتصاف به الإتصاف بالكفر، حتى يلزم ان من تصور معنى الكفر يصير كافراً وكذا الحكم في مفهوم النقيضين ونظائرها، وهذا الوجه للعقليات اليق كما ان الأول للخياليات.

المسائل القدسيّة □ ٢٥١

فليحسن المسترشد اعمال رؤيته في ذلك التحقيق ، لينحل منه الإيراد بنظائر هذه النقوض ان كان يساعده من الله التوفيق .

وبهذا الاصل يندفع الإشكال المشهور المسطور في الكتب الدائر على السنة الجمهور ، وهو : لزوم تصور الكواذب للمبادي العالية بناءً على كونها خزائن المعقولات التي يتصورها الإنسان ويسترجعها متى شاء . ففي الكواذب الباطلة التي يتصورها الإنسان بقوته الوهميّة ويذهل عنها يجب ان يكون صورها محفوظة في خزانة عقلية . والحلّ ما اشرنا اليه واحسن تدبره وتأمل كي تدرك حق تصوره .

وها هنا وجوه من الجواب دائرة على السنة من لهم نصيب من الكتاب .
منها : ان مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل ، الذي به الهوية والعينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية . فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية ، لا صورتها الذهنية . والتضادّ انما هو بين هوية الحرارة والبرودة واشباهها (اشباههما - خ ل) لابين صورة المتضادين .

وبالجملة هذه الصفات تعتبر في حقايقها ، انها بحيث اذا وجدت في المواد الجسميّة ، يجعلها بحالة مخصوصة ويؤثّر فيها بما يدركه الحواس .
مثلاً الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها ، والإستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون اجزائه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكّلات ، فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها ، لم يلزم إلا الاتصاف بما من شأنه ان يصير الأجسام به حارة او باردة او مشكّلة [متشكّلة] او غير ذلك ، لا ان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية الماديّة .

ولقائل ان يقول : هذا لا يجري في النقض بلوازم الماهيات والأوصاف الانتزاعية والإضافات المسلوبة عن النفس دائماً او وقتاً (ما) كالزوجة والوجوب الذاتي والعليّة والأبوة وأمثالها ، مما ليست من الامور الخارجيّة في صفات المعدومات كالعدم والامتناع وامثالهما . اذ لا يتيسر لاحد ان يقول : ان اتصاف محل الزوجيّة والعليّة والامتناع من

احكامها المتعلقة بوجودها العيني، اذ لا وجود لأمثالها لأنها امور عقلية من لوازم الماهيات او عديمة من صفات المعدومات .

لكن اجيب عن هذا الإيراد بما سنقرر في هذا الكتاب [من] ان: لكل معنى من المعاني وعين من الأعيان نصيباً من الوجود وحظاً من الحصول هو وجودها الأصيل الذي يترتب عليه اثره وحكمه .

فالزوجية (مثلاً) له وجود أصيل وهو كون موصوفها على نحو يتزعزع الذهن منه الانقسام بمتساويين وهو الوجود الخارجي له واما عند تصور القوة المدركة معنا الزوجية او الانقسام بمتساويين، فلا يصير في الواقع بحيث إذا ادركه ذاهن يتزعزع منه ذلك المعنى كما ان الصفحة المنقوشة بالنقوش الكتابية الحسية، متصفة بتلك النقوش بالمعنى المذكور .

واما من قرأها وحفظها في قوته الذاكرة، لا يكون بالصفة المذكورة اي النقوش بالنقوش الحسية الخارجية . اذ ليس بحيث اذا فتش دماغه احد يشاهد ويقرأ تلك النقوش من صفحة ادركه . (ويقرأ تلك النقوش فى صفحة ادراكه - م، د -) .

اللهم الا من جهة اخرى في عالم [آخر]، فكذا الحكم في امثال ما ذكروا، نظايره . واما العدم والامتناع ونظايرهما، فلا صورة لها في العقل، بل العقل بقوته المتصرفه، يجعل بعض المفهومات صورة وعنواناً لأمر باطله ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها، لينكشف بها احكام الموجودات من حيث التقابل والتخالف، لأن الأشياء قد تعرف باضدادها ومقابلاتها كما يعرف بامثالها .

الاشكال الخامس

انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون بالحقيقة اشخاصاً لها، لا بحسب فرضنا لأننا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى، متشخصاً متعيناً . فالموجود في ذهننا فرد شخصى من اجتماع النقيضين . مع ان بديهية العقل يجزم بامتناع

المسائل القدسيّة □ ٢٥٣

اجتماع النقيضين في الذهن والخارج .

وكذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق وكذا الشريك البارى تعالى ، فيلزم وجود فرد منه في الواقع ايضاً ، لأنه وجد في الذهن فرد مشخّص لشريك البارى . فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والا لم يكن شريكاً للبارى .

وجوابه كما يستفاد من الأصول الذي سلف متناً : ان القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود ، حمليات غير بتيّة وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد . فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك البارى والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات ، حتى عدم نفسه وعُلتّه وعدم العدم ومفهوم الممتنع ويحكم عليها بأحكام غير بتيّة ، بل يقدرّه لاعلى ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع ، اذكل ما يوجد في الذهن يحمل حملاً شائعاً عليه انه ممكن وان حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملاً آخر ، كما عرفت مراراً فاحسن اعماله في كثير من الإشكالات لينكشف المخرج عنها ، وبه يخرج الجواب عن شبهة المجهول المطلق المذكور في كتب المنطق حين حكم بانه لا بدّ من تصور المحكوم عليه في كلّ قضية ، بل هي من جملة أمثلة هذا الإشكال * . ومآل الجواب في الجميع واحد وهو : [ان العقل] يقدران يتصور مفهوماً ويجعله عنواناً لطبيعة باطل الذات او لأمر مجهول مطلق ويحكم عليه بامتناع الحكم وعدم الإخبار عنه .

فباعتبار وجود هذا المفهوم العنوانى في الذهن ، يصير منشأ لصحة الحكم على الممتنع بامتناع الحكم عليه وعلى المجهول المطلق بـ[عدم] الإخبار عنه ، لأن صحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن معلوم وامتناعه يتوجه اليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع وعنوان الممتنعات ونفس مفهوم مجهول المطلق وعنوان المجهولات المطلقة .

فعلم ان هذه القضايا ونظايرها ، حمليات غير بتيّة وهي وان كانت مساوقة للشرطيّة ، لكنها غير راجعة اليها ، كما يظن للفرق بينهما بان الحكم في هذه الحملية على الماخوذ بتقدير بان يكون التقدير من تمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة

محصله اصلاً اوفی الذهن، لا بان يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه، ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور، حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقّعة او المقيدة، ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى وان كانت حملية في الصورة. فليكتف بهذا القدر من هذا المطلب في هذا المختصر وزيادة الكشف يطلب من كتابنا الكبير [الاسفار الأربعة] والتوفيق من الله العليم الخبير^۱.

۱. وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة النفيسة: «المسائل القدسية» التي ألفها الحكيم العلامة شيخنا الأقدم واستاذنا المقدم، مفخر علماء العالم افضل المحققين وصدر المتألهين - عليه منى السلام والتحية - ليلة الثالثة من شهر رمضان سنة ۱۳۹۰ هـ. ق.

مصنّف تحریر در هیچ یک از آثار خود از این رساله اسمی نبرده است، مگر در مبحث وجود ذهنی «الشواهد الربوبية» که فرموده است: ما این مسأله را در اسفار به نحو تفصیل و در این کتاب «شواهد» به نحو اختصار و در حکمت متعالیه برزخ بین اجمال و تفصیل تحقیق نموده ایم «وفی الحکمة المتعالیة بسطاً متوسطاً». ملاصدرا این کتاب را در آراء اختصاصی خود به سبک تحریر آورده، ولی موفق به اتمام آن نشده است. وانا العبد الفانی سید جلال الدین الآشتیانی.

(٢)

متشابهات القرآن

ربَّنَا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا
بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين
آمَنوا ربَّنَا إِنَّكَ رءُوفٌ رَحِيمٌ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم تباركت بالتقديس والتنزيه وتعاليت عن المثل والشبيه، انت الذى نورت
سماوات الارواح بانوار معارف القرآن وصورت قوابل النفوس بكمال العقل والايمان،
وكتبت في قلوبهم آيات كتابك وهديتهم الى سبيل جنابك^١ بفهم رموز كلامك
وخطابك.

اجعلنا^٢ عارفين بانواره، مهتدين برموزه واسراره عالمين لمعانيه، عاملين بمافيه،
بحق مصطفيك الاخيار ومرتضيك الابرار، سيما محمد وآله الاطهار - صلواتك
وتسليماتك عليه وعليهم - ماتعاقب الليل والنهار.

فيقول انزل خلق الله وافقرهم الى ربه محمد المسمى بـ: صدرالدين^٣ الشيرازي:
هذه لمعة من لوازم علوم المكاشفة في فهم متشابهات القرآن، الذي وقع الاختلاف
فيه بين الناس في ماسلف من الزمان والقرآن، قد فتح الله باب فهمه على قلبي ونور به
سري ولبي وفضلني ربي على كثير من خلقه وهم اهل العلم، الظاهر [يون] المفتقرون
على مايتأذى الى عقولهم من إحدى المشاعر المحتجون [المحتجبون] على مايرد

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

٢ . اللهم اجعلنا ... خ ل .

٣ . صدرالدين القوامى ...

٢٥٨ □ سه رسالة فلسفى

على القلوب من عالم الضمائر ، من العالم بالسرائر وقدينا ذلك وشرحناه في بعض مواضع من تفسير كتابنا الكبير ، الجامع لأكثر ما يوجد في التفاسير ، المتميز عنها بعلوم الانوار وبطون الاسرار المكنونة المخزونة في كتاب الله المبين ، الذي لا يمسه الا المطهرون ؛ الذين قلوبهم مطهرة عن وساوس الشياطين وصدورهم منشرفة بانوار المعرفة واليقين ، خالية عن اوهام المعطلين وأقاويل المبتدعين ولنورد مانحن بصده في فصول :

الفصل الأول:

في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة

اعلم : ان الناس اختلفت مذاهبهم في باب المتشابه من الآيات الالهية ، كقوله تعالى : «يد الله فوق أيديهم»^١ وقوله : «الرحمن على العرش استوى»^٢ وقوله : «ما فرطت في جنب الله»^٣ ، «وجاء ربك»^٤ ونحو ذلك مما ورد في الكتاب والسنة ، من الوجه والضحك ، والحياء والبكاء والكلام والإتيان في ظلل من الغمام وما يجري مجراه من الالفاظ المشبهة الكثيرة ، بحيث لا يعد ولا يحصى على اربعة مسالك :

احدها مسلك اهل اللغة^١ واكثر الفقهاء واصحاب الحديث والحنابلة . وهو ابقاء الالفاظ على مدلولها الاول ومفهومها الظاهر من غير عدول عن

١ . الفتح (٤٨) آيه ١٠ .

٢ . از كتاب مفاتيح (بحث متشابهات) مطالبى جهت توضيح مسائل مشكله با نشانى اعداد در رساله مستقل (صفحات ٩٨ تا ١٢١) آمده است .

٣ . طه (٢٠) آيه ٥ .

٤ . الزمر (٣٩) آيه ٥٦ .

٥ . الفجر (٨٩) آيه ٢٢ .

٦ . فى المفاتيح : مذهب اهل اللغة و (خل) : مسلك اهل اللغة .

ذلك وإن كان منافيا للقواعد العقلية عند غيرهم زعماء منهم ان الذي لا يكون في مكان وجهة؛ ممتنع الوجود وان الموجود منحصر فى ما يناله الحواس ويدرك بالاماس . وان الذي وصف عند الحكماء بأنه لا يشار اليه وليس بداخل في العالم ولا بخارج ولا متصل ولا منفصل ولا قريب ولا بعيد ولا فوق ولا تحت ولا متناه ولا ، لامتناه ؛ ليس الا من صفات العدميات وسمات الفرضيات الذهنية الصرفة .

فان كل موجود موصوف بتلك الصفات او بمقابلاتها ولا يمكن ارتفاع المتقابلين عن موجود واثبات اخس صفات الشئ ، بل علامات للشئ لواجب الوجود الحى القيوم بانه مدح وثناء او صفة كمال ، يتعجب منه كل عاقل لبيب ولم يعلموا أن هذه الامور في الحقيقة سلوب لاوصاف النقايس ، لانها اوصاف كمالية للذات الاحدية وله تعالى صفات حقيقية كمالية ، سوى هذه السلوب إنما مجده وعلوه وبهائه بذاته لا بهذه السلوب ، لكن سلب النقايس مما يلزم الذات الكاملة بحسب الصفات الوجودية الكمالية ، كما ان سلب الجمادية يلزم الانسان بواسطة كونه ناميا وسلب الشجرية بواسطة كونه حيواناً وسلب الاعجمية لأجل كونه ناطقاً .

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايس ، لأجل كونه في غاية الكمال من غير تركيب في ذاته ولا في صفاته .

وثانيها نهج ارباب النظر الدقيق واصحاب الفكر العميق وهو تاويل هذه الالفاظ وصرفها عن مفهومها الاول الى معان يوافق عقولهم يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم الفكرية ، التزاماً لتلك القوانين وتحفظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايس الامكان وسمات الحدثان ومثالب الاكوان والجسمان .

وثالثها الجمع بين القسمين والخلط بين المذهبين ، مذهب التشبيه والتزليل في بعض الآيات والاخبار ومذهب التنزيه والتاويل في البعض الآخر منها .

فكل ماورد فى باب المبدأ ، ذهبوا فيه الى مذهب التاويل ، وكل ماورد في باب المعاد ، جروا فيه على قاعدة التشبيه من غير تاويل .

متشابهات القرآن ٢٦١

وهذا مذهب اكثر المعتزلة ومنهم «الزمخشري» و«القفال» وغيرهما من اهل الاعتزال وجمهور علماء الامامية - رحمهم الله تعالى -.

ورابعها منهج الراسخين في العلم الذين ينظرون ببصائر قلوبهم المنورة بنور الله وعيون عقولهم الصحيحة من غير عمى ولا عور ولا حول . فهم يشاهدون وجه الله في كل موجود ويعبدونه في كل مقام ، اذ قد شرح الله صدورهم للإسلام ونور قلوبهم بنور الإيمان وكشف عنهم حجب الغيوب وازاح عنهم الامراض والعيوب ، فهم لانشرح صدورهم وانفتاح روضة قلوبهم ، يرون ما لا يراه غيرهم ويسمعون ما لا يسمع سواهم .

ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما ، الداخل تحت جنسهما كالفاتر من الماء ، بل حالهم كحال الخارج من عالم الاضداد كجوهر السماء ؛ فالخارج عن جنس الضدين ليس كالجامع للطرفين . وسنشير الى النموذج من كيفية مذهبهم ووصف طريقتهم .

ومنهم من تحير في هذا الباب واضطرب في فهم آيات الكتاب .

قال «ابوعبدالله محمد الرازي» صاحب «التفسير الكبير» وكتاب «نهاية العقول» وغير ذلك من التصانيف المعظمة في آخر مصنفاته وهو كتاب «اقسام الذات» لما ذكر ان العلم بالله وصفاته وافعاله ، اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك ، فعلم الذات عليها عقدة انها الوجود عين الماهية زائد عليها وعلم الصفات عليه عقدة انها امور زائدة على الذات ام لا وعلم الافعال عليه عقدة انه هل الفعل المطلق منفك عن الذات متأخرة عنها ام لازم مقارن لها . ثم انشد :

نهاية اقدام العقول عقال	واكثر سعى العالمين ضلال
وارواحنا وحشة من جسمونا	وحاصل ديانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

ثم قال : ولقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها يشفى عيلا ولا تروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن اقرأ في الإثبات «الرحمن على

٢٦٢ □ سه رسالة فلسفي

العرش استوى^١ و «إليه يصعد الكلم الطيب»^٢.

وفي النفي «ليس كمثله شيء»^٣ «ولا يحيطون به علماً»^٤ ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي.

وقال ابن ابي الحديد البغدادي - وهو من أعظم المعتزلة المتفلسفة -: فيك اغلوطه الفكر حار امري وانقضى عمري سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر، زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذي ذكروا خارج عن قوة البشر.

وكان يقول^٥ المولوي الذي سمي كتابه كشف الأسرار: «أموت ولم اعرف شيئاً الا ان الممكن مفتقر الى مرجح». ثم قال: «الافتقار امر سلبي اموت ولم اعرف».

اقول: ان هذه الآفة العظيمة والداهية الشديدة، إنما لحقت عقول هؤلاء المتفكرين لاعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل، وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الحق وهي التأمل في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ بقلب صاف عن نقوش الافكار المبتدعة، فارغ عن الوسواس العادية والنواميس العامية وعن محبة غير الله من حب الجاه والشهرة والتقرب الى السلاطين بوسيلة الوعظ والتدريس وعن العيوب والرزائل النفسانية، كمحبة الجاه وما يلزمها من صرف وجوه الناس اليهم والاستطالة على الخلق والتوفيق في المفاتيح والتفوق ... على الاقران والاقبال الى الدنيا بكلية القلب والاخلاد الى الارض والتبسط في البلاد، الى غير ذلك من نتائج الهوى والعدول عن طريق الهدى والمحجة البيضاء.

اذ مع هذه الشوائب والأعراض المكدره أتى يتيسر للإنسان، الإخلاص ومتى ينهز له الفرصة بطلب الحق والآخرة والفراغ للذكر الحقيقي والا فالطريق الى الله

١. طه (٢٠) آية ٥.

٢. فاطر (٣٥) آية ١٠.

٣. الشورى (٤٢) آية ١١.

٤. طه (٢٠) آية ١١٠.

٥. الخونجي، كذا في المفاتيح.

متشابهات القرآن □ ٢٦٣

واضح في غاية الإنارية والقواد موجودون والهداة مأمونون «إن الله لا يضيع أجر المحسنين»^١.

قال تعالى: «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد»^٢ وقال: «من قرب منى شبرا قربت منه ذراعا، من كان لله كان الله له».

١ . التوبة (٩) آيه ١٢٠ .

٢ . القصص (٢٨) آيه ٨٥ .

الفصل الثاني

في نقل ماذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة التنزيه البحث

قال القفال (٢) في تفسير قوله تعالى «الرحمان على العرش استوى»^١: «المقصود من هذا الكلام وامثاله، هو تصوير عظمة الله وكبريائه، وتقديره انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوكهم وعظماءهم، فمن اجل ذلك انه جعل الكعبه بيتاً يطوف الناس به، كما يطوفون بيوت ملوكهم وامرالناس بزيارته، كما يزورالناس بيوت ملوكهم. وذكر في حجر الاسود، انه يمين الله في ارضه، ثم جعل موضعاً لتقبيل الناس [كما يقبل الناس] أيدي ملوكهم. وكذا ماذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين والكتب. فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشاً فقال «الرحمان على العرش استوى».

ثم وصف عرشه، ثم قال: «وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون»^٢ وقال: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»^٣.

١. طه (٢٠) آيه ٥.

٢. الزمر (٣٩) آيه ٧٥.

٣. الحاقة (٦٩) آيه ١٧.

متشابهات القرآن □ ٢٦٥

ثم اثبت لنفسه كرسيًا، فقال: «وسع كرسيه السموات والأرض»^١، اذا عرفت هذا فنقول: كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى، فقد ورد مثله بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقيل الحجر ولما توقفنا هاهنا على ان المقصود تعريف عظمته وكبريائه مع القطع بانه منزّه عن ان يكون في الكعبة، فكذا الكلام في العرش والكرسى انتهى كلامه.

وقد استحسنته كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتأخرين ك: «الزمخشري» و «الرازي» و «البيضاوي». وظني ان ماذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدون، من اهل الفضل والكمال غير مرضي -عند الله وعند الرسول [و] ان^٢ حمل هذه الالفاظ الواردة في القرآن والحديث، من غير ضرورة داعية على مجرد التخيل والتمثيل، بلا حقيقة يطابقه قرع باب السفسة والتعطيل وفتح ابواب التأويل في ماورد في الامور الآخرة وفي ذلك ضرر عظيم؛ كما لا يخفى على اهل التحصيل، اذبتطرق تجويز امثاله من التخييلات والتمثيلات، ينسد باب الاعتقاد لحشر الأجساد واحوال يوم المعاد، من القبر والصراط والحساب والميزان والجنة والنار وسائر المواعيد.

اذ يجوز لأحد عند ما جوزه ان يحمل كلا من هذه الامور المذكورة على مجرد تخيل بلاتحصيل، فكما جاز على رأيه ان يحمل بيت الله وعرش الله وكرسيه وما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين على مجردالتخويف والترغيب والإنذار والإرجاء، فليجز مثل ذلك في الصراط والعرض والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم وطلع منضود وظل ممدود وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحرور عين وكذا السلاسل، والأغلال

١ . البقرة (٢) آيه ٢٥٥.

٢ . فى خ: لان ...

وشجرة تخرج في اصل جحيم طلعتها كانه رؤوس الشياطين^١ الى غير ذلك مما ورد في باب المعاد .

بل الحق المعتمد ابقاء صور الالفاظ على ظواهرها ومبانيها من غير تصريف عن اوائل معانيها، اذ ترك الظواهر وارتكاب التأويل الخارج عن المفهوم الاول منها يؤدي الى مفاسد عظيمة .

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الاول لأصول صحيحة دينية وعقايد حقة يقينية، فينبغي للناظر ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويوكل العلم به على الله تعالى والراسخين في العلم، ثم يترصد لهوب رياح الرحمة من عند الله ويتعرض لنفحات جوده وكرمه، رجاء ان يأتي الله بالفتح او امر من عنده امتثالاً لأمره ﷺ : «ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها»^٢.

ثم ان الذوق السليم من الفطرة الصحيحة كما انه شاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على ما يدرك كنهها كل احد من الأعراب والبدويين واهل القراء والعاملين وان كان لكل احد منهم في قشور منها نصيب، كذلك شاهد ايضاً بان المراد تصوير وتخيل وتمثيل يدركه كل من كان تصرف^٣ في الافكار الكلامية وتميز في الانظار البحثية بألة الفكر النظري وميزان المنطق التعليمي، من غير مراجعة الى سلوك مسلك اهل الله بتصفية الباطن وتهذيب القلب وتنقية السر، ليكشف بشيء من انوار القرآن واسرار آيات الفرقان والا لما قال سبحانه في باب المتشابه من الكتاب «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم»^٤.

ولما قال في الغامض منه «لعلمه الذين يستنبطونه»^٥.

١ . الصفات (٣٧) آية ٦٥ .

٢ . وقد شرحنا اقسام التعرض ومغزى مراد القائل عليه منى السلام في ما علقنا على هذا الموضع .

٣ . في نسخة م : كل من كان له تصرف في ... وتميز .

٤ . آل عمران (٣) آية ٧ .

٥ . النساء (٤) آية ٨٣ .

متشابهات القرآن ٢٦٧

ولما دعا رسول الله ﷺ في حق أحب خلق الله إليه أمير المؤمنين عليه السلام : اللهم «فقهه في الدين وعلمه التأويل»، [فإن كان علم التأويل] أمراً حاصلاً بمجرد [الذكاء] الفطري . أو الحاصل بطريق النظر الفكري كما هو المتعارف بين النظار المستعملين لالة المنطق في الافكار، لما كان أمراً عظيماً وخطباً جسيماً، استدعاه رسول الله ﷺ لأحب خلقه ولما من تعالى يوسف الصديق عليه السلام بتعليم التأويل بقوله : «وكذلك مكنا ليوسف في الارض ولنعلمه من تأويل الاحاديث»^١.

واما ما ذكره القفال وتبعه اكثر اهل الاعتزال كالزمخشري وغيره في باب زيارة البيت وتقبيل الحجر، فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه، بل ينبغي ان يعلم ان لله وصفاته في كل عالم من العوالم، مظاهر ومرائي ومنازل ومجالي، تعرف بها وتشاهد فيها؛ كما ان قلب الآدمي، اشرف البقاع والأصقاع من البدن واعمر البيوت واخصها باقامة الروح، لكونه اول موارد فيض الروح ومهبط انواره واول بيت وضع لأن يسكن فيه نفس الناطقة ومنه يسرى الحياة الى ساير مواضع الأعضاء ومساكن ساير القوا وهذا الاختصاص، امر نظري الهي من غير وضع واضع .

وإنما واضعه ومخصصه هو الله تعالى وهو بيت الله، لأنه محل معرفة الله ومعرفة الشيء من حيث انها معرفته، ليست شيئاً غيره؛ فيكون القلب المعنوي بيت بالحقيقة لا بالمجاز.

كذلك الكعبة بيت الله لكونه فيه يعبد الله وهو اشرف بقاع الارض و «إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم»^٢ كالقلب المنور بالإيمان، الذي ببكة الصدر المنشرح للإسلام وذلك البيت محل للعبادة [ومحل العبادة] بما يكون محل عبادة وعبودية محل حضور المعبود وموقف شهوده، فيكون بيتاً له بالحقيقة لا بالمجاز والتخيل ويكون بيتاً معقولاً مدركاً بمشاهدة العقل،

١ . يوسف (١٢) آية ٢١ .

٢ . آل عمران (٣) آية ٩٦ و ٩٧ .

لايبتأ محسوسا مدركا باحدي هذه الحواس . وما هو المحسوس المركب من اللبنة والأحجار والخشبات من حيث هو كذلك ، ليس بيت الله بالحقيقة ، لانه مقدس عن كونه ذامكان وليس المحسوس بما هو محسوس معبداً ومشعرا للعبادة ، بل هو من هذه الحيثية موضع من مواضع الأرض ويكون من الدنيا ، والدنيا بما فيها لا قدر ولا شرف لها عند الله .

ولا بد ان يعلم ان المحسوس ذاالوضع ليس بذاته محسوسا من كل جهة ، فان زيدا ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه وحيثياته ، بل لها من الحيثيات والجهات ما لا يقتضى كون الشيء محسوساً ذا وضع كالامكان المطلق والوجود المطلق والشيئية والجوهرية والمعلولية والمعلومية وغير ذلك من الصفات والإعتبارات الموجودة فيه وإنما محسوسيته من جهة كونه جسماً ، شخصياً متقدراً ، ذاحيز مخصوص ومادة ، جسمانية والاشارة الحسية إنما يتوجه اليها من هذه الجهة ، لامن جهة كونه جوهرأ ناطقاً موجوداً عاقلاً مميزاً فاهماً مؤمناً عابداً لله .

فكذلك مشاعر العبادة وبيوت النسك ومساجد الله من جهة كونها معابد ومشاعر لله وبيوت طاعته وعرفانه ، ليست محسوسة بل معقولة .

اولا ترى ان النبي ﷺ روى انه قال : «ان المسجد يتردى^١ بوقوع النخامة ... » عليه مع ان المقدار المسحوق ، المحسوس منه لم يتغير مساحته عما كان عليه قبل النخامة عليه ، بل مقداره المساحي لم يتغير اصلاً به .

فعلم ان مراده ان إبقاع النخامة عليه ينافي تعظيمه المعنوي و [يوجب] تحقير شأنه ومرتبته ، لأنه محل عبادة الله ؛ فيجب ان يكون معظم الرتبة مفخما متبركا به ذاشأن وفخامة ، فاذا وقعت النخامة عليه ، فكانه قل خطره وصغر قدره في العقل لافي الحس .

وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف بنور البصيرة ، لا بآلة البصر وغيرها .

١ . والصحيح : « ليلتوى ... » كذا في سفينة البحار للمحدث القمي (ره) . في م ف : يزدي ...

متشابهات القرآن □ ٢٦٩

يؤيد ذلك ماروى الشيخ الجليل ، محمد بن على بن بابويه القمى - رحمه الله - في كتاب «من لا يحضره الفقيه» انه : كان ابن ابى العوجاء من تلامذة الحسن البصري ، فانحرف عن التوحيد ، فدخل مكة تمرداً وانكاراً على من يحج وكان يكره العلماء مسائلته اياهم ومجالسته بهم لخبث لسانه وفساد ضميره ، فاتى جعفر بن محمد عليه السلام فجلس اليه في جماعته من نظرائه ثم قال : ان المجالس امانات ولا بد لكل من به سؤال ان يسأل ، فتأذن لي في الكلام ، فقال عليه السلام : تكلم فقال : الى كم تدوسون هذا البيدر وتلذذون بهذا الحجر وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهزلون حوله هزولة البعير ، اذا نفر من فكر في هذا وقدر ، علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولا ذى نظر ، فقل انك رأس هذا الأمر وسنامه وابوك اسه ونظامه .

فقال ابو عبد الله : من اضله الله واعمى قلبه ، استوخم الحق ، فلم يستعذ به وصار الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة ، ثم لا يصدره هذا بيت استعبد الله به من خلقه ليختبر طاعتهم في اتيانه ، فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له ، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه ، منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال ، خلقه الله قبل وجود الارض بالفي عام واحق من أن اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله المنشئ للأرواح بالصور^١ .

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

فقال ابن ابى العوجاء : فهو في كل مكان اليس ، اذا كان في السماء كيف يكون في الارض واذا كان في الأرض ، كيف يكون في السماء؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام : انما

١ . الظ : الصور ...

٢ . الظ : واليهم اقرب من جبل ...

٢٧٠ □ سه رسالة فلسفى

وصفت المخلوق الذي اذا انتقل من مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان، فلا يدري في المكان الذي صار اليه ما حدث في المكان الذي كان فيه؟ فاما الله عظيم الشأن، الملك الديان فانه لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه عن مكان، والذي بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالاته صدقنا قوله ب: ان ربه بعثه وكلمه.

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

الفصل الثالث

في التنبيه على فساد مذهب اليه (٣) اهل التعطيل من سوء التأويل

ان ما يدل على ان اسرار التنزيل والانزال ، اجل مآلا واعظم منالا من ان يناله اويؤل اليه فكر اهل الاعتزال ، كالزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين ، مارواه ابوبصير عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال : «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله» .

وفي رواية اخرى رواها عبدالرحمان^١ كثير عنه عليه السلام قال : «الراسخون في العلم امير المؤمنين والأئمة من بعده عليه السلام .»

وعن ابي بصير ايضا قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام في هذه الآية «بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم» فأومى بيده الى صدره .

اذ قد علم ان فهم رموز القرآن واغواره واسراره مما لا يمكن حصوله بدقة الفكر وكثرة البحث والنظر الا بسلوك مسلك الأصفياء ، من طريق التصفية للباطن والتهذيب للسر والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباس انوار الحكمة من مشكات النبوة ومنبع

١ . والصحيح : رواها عبدالرحمان بن كثير .

آثار الأنبياء الكاملين والأولياء المعصومين - سلام الله عليهم اجمعين - والاستضاءة
لأنوارهم والتتبع لاسرارهم والإقتداء بهداهم والاقتفاء لمنارهم، ليقع للسالك الاطلاع
على بعض انوار الكتاب والسنة ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعة وستسمع انموذجاً
مما وصل الينا في هذا الباب من تتبع آثار اهل بيت الولاية والعصمة والاستنباط من
احاديثهم وكلماتهم، المشيرة الى انوار الحقايق واسرار الدقايق، ليكون لك دستوراً لفهم
المتشابه من آيات القرآن ومقياساً يمكنك ان تنظر من تعبئة اسطرلابه الى انوار كواكب
الفرقان.

ثم لا يخفى على اولي النهى ومن له تفقه في الغرض [و] المقصود^١ من الإرسال
والانزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الألفاظ على مفهوماتها الاولى
ومعانيها العرفية واللغوية، سيما اذا قالوا: «يد» لا كالايدى و «وجه» لا كهذه الوجوه و
«سمع» لا كهذه الاسماع «وبصر» لا كالأبصار، اشبه بالحقيقة الاصلية من طريقة الماولين
من المتكلمين وأبعد عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين واصون للتحفظ
على عقايد المسلمين من الزيع والضلالة وسلوك اودية، لا يامن فيها الغاية وسوء العاقبة
وذلك لأن مافهموه عامة المحدثين وجمهور الظاهريين واهل الحديث من
اوائل المفهومات، هي قوالب الحقايق ومنازل المعاني التي هي مراد الله تعالى ومراد
رسوله.

لكن الاقتصار على هذا المقدار والجمود على هذا المقام من قصور الأفهام
وضعف الأقدام. واما التحقيق فهو مما لا يجب الاستعانة فيه والاستمداد من ابحر
علوم المكاشفة والالتماس من بعض علماء الآخرة، فان علماء الدنيا ليس عندهم من
هذا الباب شئ يسمن ويغني. ولا يكفي مطالعة التفاسير المشهورة المتداولة
بين الطلاب، بل لعل الانسان لو انفق عمره في استكشاف اسرار هذا المطلب وما يرتبط
بمقدماته ولواحقه ومباده ونتاجه، لكان قليلاً لأنه مطلب شريف ومقصد غال ومرتقى

١. في بعض النسخ: في الغرض المقصود ونسخة م: في الغرض المقصود.

متشابهات القرآن □ ٢٧٣

عال، اذبه ينكشف من انوار كلام الله وحقايق اسمائه وصفاته وعظمة جماله وجلاله «مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

بل ما من آية من آيات القرآن وكلمة من كلماته، الا وتحقيق معناها يحوج الى استيفاء العمر الى اكتسابه واقتباس النور من سواد كتابه وانما انكشف لعلماء الآخرة من اسرار هذا الكتاب وانواره ولباب معانيه واسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء ضمائرهم وتوفر الدواعي، على التدبر وتجردهم للطلب فهم الراسخون في العلم والمعرفة والكاملون في الحكمة والشرعية ويكون لكل منهم حظ وذوق، نقص او كمل ونور وسرور، قل او كثر ولهم درجات عند الله، بحسبه كما قال تعالى «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات»^١

واما البلوغ الى الاقصى والمنتهى والغاية والنهاية، فلا مطعم للبشر «ولو كان البحر مداداً، والأشجار اقلاماً» لشرحه وتفسيره وبيانه وتعبيره.

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

١ . المجادلة (٥٨) آية ١١ .

الفصل الرابع

في الإشارة الى ماذهب اليه اهل التحصيل في التأويل
من غير تشبيه ولا تعطيل ولا خروج في فهم الاشارات
عمّا يدل عليه اوائل مفهومات الألفاظ والعبارات (٤)

ومما يجب ان يعلم : ان الذي قد حصل اوسى حصل للعلماء الراسخين والعرفاء
الكاملين من اسرار القرآن وعجائب انواره ، ليس مما يناقض ظاهر التفسير ، بل هو اكمال
وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور من عنوانه الى باطنه وسره وهذا هو
المراد بفهم المعاني والحقايق القرآنية . لا ما يناقض الظاهر كما ارتكبه السالكون مسلك
الإفراط والغلو في التأويل وهم في طرف الواقفين ، موقفاً من التفريط والتقصير
في التفسير .

والتقصير والجمود اولى من الغلو ، لأن المقصر الواقف قد يتدارك دون المسرع
المنحرف ، كتأويل الاستواء على العرش على مجرد تصوير العظمة والكبرياء وتأويل
الكرسي الى مجرد العلم والقدرة وتأويل المعية والايمان والقرب والرحمة
والغضب والمجيء او الذهاب والعين والجنب وغير ذلك الى مجرد التخيل الخالي
عن التحصيل .

لأن ما ذكره كلها مجازات لا يصار اليها من غير ضرورة داعية اليه ، ثم
لاضابطة للمجازات والظنون والجزافات ، فكيف يركن اليها ويعتمد عليها القائل

منشابهات القرآن □ ٢٧٥

بان يقول^١ للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً وتشبيهاً استعارياً وان الالفاظ التشبيهية كالوجه واليد والانيان في ظل من الغمام والمجيء والذهاب والضحك والحياء والغضب وغير ذلك، صحيحة شائعة في لغتهم استعمالها مجازاً.

لكننا نقول: الفرق معلوم عند الواقف بأسلوب الكلام بين استعمال هذه الالفاظ، مجازاً واستعارة وبين استعمالها، حقيقة وجدأ ويدل ذوي العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية ولا استعارية، ان المواضع التي يوردونها حجة في أن العرب يستعمل هذه المباني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة الأصلية، مواضع مخصوصة في مثلها يصلح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيها تلبس.

واما قوله تعالى: «فى ظلل من الغمام»^٢ وقوله: «هل ينظرون إلا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك»^٣ على القسمة المذكورة وما جرى مجراها فليس، مذهب الاوهام فيه [البتة] الى ان العبارة مستعارة او مجازية، فان كان أزيد بذلك اضماراً فقد رضي بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج في الايمان بظواهرها تصريحاً واما مثل «يدالله فوق ايديهم»^٤ و «ما فرطت في جنب الله»^٥. فهو مما يجوز ان يكون موضع الاستعارة او التجوز والتوسع في الكلام والجري على عادة العرب فيه.

ولا يشك اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذي معرفة بلغتهم وواقف على اسلوب كلامهم، كما لا يلتبس عليه في تلك الأمثلة، انها غير مستعارة ولا مجازية ولا مراد فيها شيء يخالف الظاهر وكذا مثل قوله: «من يضل الله فلا هادي له»^٦ وقوله:

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

٢. البقرة (٢) آيه ٢١٠.

٣. الانعام (٦) آيه ١٥٨.

٤. في تفسير الكبير: فليس يذهب.

٥. الفتح (٤٨) آيه ١٠.

٦. الزمر (٣٩) آيه ٥٦.

٧. الاعراف (٧) آيه ١٨٦.

«ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين»^١ وقوله: «ومن يوذى الله ورسوله» وقوله: «هو معكم اينما كنتم»^٢.

فلا يجوز للمفسر ان يقول: ان هذه كلها مجازات ومستعارات، بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولا يتجاوزها الا بنص صريح من الشارع او من ينتمي اليه او المكاشفة التامة، او وارد قلبي لا يمكن رده، ولا تكذيبه سيما اذا كان موزوناً بميزان الشريعة من الكتاب والسنة، كما تقرر عند العرفاء في تصحيح الخواطر وردها والا^٣ فسيغلب [فسيلعب] به الشكوك، كما لعبت باقوام تراهم او ترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون او من القرون الخالية وشر القرون والدهور، ما طوى فيه بساط المجاهدة والمكاشفة واندرس فيه عمارة القلوب بالمعارف الالهية وانحسم باب الذوق والمشاهدة [وانسد] طريق السلوك الى الملكوت الاعلى، باقدام العبودية والمعرفة ودفع لإقتصار من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية وابحاث مظلمة، مضلة وعن جادة الحقيقة مزلة، مزلة؛ فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكره والاستحقاق لسخطه ومقته والإحتجاب عن ملكوته وقربه والحرمان عن الوصول اليه والإحتراق بنيران الطبيعة والبعد عنه والصمم والعمى عن استماع آيات الله ومشاهدة الأنوار التي يكاشفها ويشاهدها المجردون عن الوسوس والاغراض النفسانية، المتعرضون لنفحات في ايام دهرهم، المنتظرون لأمره ونزول رحمته على سرهم وورود سكينته على صدورهم وفيضان نوره على قلوبهم، فهم في الحقيقة عباد الرحمن الواقفون على اسرار القرآن وآيات الفرقان المكتوبة بقلم التقديس، على صحايف قلوب المقربين وكتاب العليين دون غيرهم، سواء كانوا من الظاهريين المتشرعين او من المدققين المناظرين؛ فكلاهما لمعزل^٤ عن فهم كلام الله

١. محمد (٤٧) آيه ٣١.

٢. الحديد (٥٧) آيه ٤.

٣. كذا في النسخ التي عندنا.

٤. بمعزل عن ... ن، س، خ (دق).

متشابهات القرآن □ ٢٧٧

وقراءة كتابه بنور البصيرة واليقين؛ إلا أن الظاهري القشيري أقرب إلى النجاة من الباطني، الجري والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة تبرأ لما أشرنا أن عقايدهم قوالب المعاني القرآنية والعلوم الإلهية.

[تنبيه]

في زيادة تأكيد في ما قرّناه وتنوير ما أشرنا إليه (٥)
وتبين لك مما تلوناه عليك أن لأصحاب النظر في المعاني والمناهج الكتابية مقامات
أربعة:

الأول: للمسرفين في رفع الظواهر كالمفلسفة والباطنية وأكثر المعتزلة حيث انتهى امرهم إلى تغيير أكثر ما ورد من الظواهر [في الخطابات] خطابات الشريعة^١ الواردة في الكتاب والسنة، بل جميعها إلى غير معانيها الحقيقية، كالحساب والميزان والجنة والنار و^٢ مناظرات أهل الجنة وأهل النار؛ من^٣ قول هؤلاء «أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله». وقول هؤلاء: «إن الله حرمهما على الكافرين»^٤. وزعموا أن ذلك لسان الحال.

الثاني: للمغتربين الغالين في حسم باب العقل والتأويل كالحنابلة، اتباع^٥ ابن خليل [ابن حنبل] حتى منعوا تأويل قوله تعالى: «كن فيكون»^٦. وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت مسموعين يتعلق بهما السماع الظاهري، يوجد [من] الله كل لحظة بعدد كل مكون^٧ حتى نقل عن بعض أصحابه أنه كان يقول:

١. في تفسيره الكبير: في المخاطبات التي يرى في الشريعة.

٢. في تفسيره الكبير: وفي مناظرات أهل ...

٣. في قولهم: أفيضوا علينا.

٤. ٥. الأعراف (٧) آية ٥٠.

٦. في تفسيره الكبير: كالحنابلة اتباع أحمد بن حنبل.

٧. يس (٣٦) آية ٨٢.

٨. كل متكون كذا في تفسيره الكبير.

حسم باب التأويل الا في ثلاثة الفاظ قوله ﷺ : الحجر الاسود يمين الله في الأرض .
وقوله ﷺ : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان . وقوله : ﷺ : اني لأجد
نفس الرحمان من جانب اليمين .

ثم^١ من الناس من اخذ في الاعتذار عنه بأن غرضه في المنع من التأويل ، رعاية
اصلاح الخلق وحسم باب الوقوع في الترخص^٢ والخروج عن الضبط ، فانه اذا انفتح
باب التأويل وقع الخلق في الخرق والعمل بالرأي ويخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز
الناس عن حد الإقتصاد في الاعتقاد .

قال ابو حامد الغزالي : لا بأس بهذا [الزجر و] يشهد له سيرة^٣ السلف^٤ بأنهم
كانوا يقولون اقرؤها ، كما جاءت حتى قال مالك (لما سئل عن الاستواء على العرش) :
الاستواء معلوم وكيفيته مجهول^٥ والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

وأما المقام الثالث : فهو لطايفة ذهبوا الى الإقتصاد في باب التأويل ، ففتحوا
هذا الباب في احوال المبدأ وسدوها في احوال المعاد ، فاولوا^٦ أكثر مايتعلق لصفات
الله تعالى من الرحمة والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيء والضحك
وغيرها ، وتركوا مايتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التأويل فيها وهم^٧
الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الأشعري .

وزاد المعتزلة عليهم حتى اولوا من صفات الله مالم يأوله الأشاعرة^٨ فاولوا السمع
الى مطلق العلم بالمسموعات ، والبصر الى مطلق العلم بالمبصرات وكذا اولوا حكاية

١ . في تفسيره الكبير : ومن العلماء من اخذ في ...

٢ . في تفسيره الكبير : وحسم باب الوقوع في الرفض ...

٣ . في تفسيره الكبير ؛ تفسير آية الكرسي : قال الغزالي : لا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة .

٤ . في تفسيره الكبير : فانهم كانوا .

٥ . في تفسيره الكبير : مجهولة .

٦ . في تفسيره الكبير : فاولوا كل مايتعلق ...

٧ . وهم الاشعرية ، كذا في التفسير .

٨ . مالم يؤولوه الاشاعرة . ت ، ف .

متشابهات القرآن □ ٢٧٩

المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد واولوا بعضهم عذاب القبر [والميزان] والصراط^١ وجملة من الاحوال الآخرة^٢ ولكن اقروا بحشر الاجساد والجنة المحسوسة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار المحسوسة واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم وعلى عقارب تلذع وحيات تلسع . ومن ترقبهم الى هذا الحد من التأويل ، زاد المتفلسفون والطبيعيون والأطباء فأولوا كلما ورد في الآخرة وردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية .

وانكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة عن الابدان ، اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لا يدرك بالحس .

وهؤلاءهم المسرفون عن حد الاقتصاد^٣ الذي هو بين برودة جمود الحنابلة وحرارة جراءة المأولة^٤ .

واما الاقتصاد الذي لا يفوته الغالي ولا يدركه المقصر ، فهو امر دقيق ومنهج انيق ، لا يطلع عليه الا الراسخون في العلم^٥ والكاملون في المعرفة ، الذين يدركون حقايق الأشياء بنور قدسي وروح الهي ، لا بالسمع الحديثي ولا بالفكر البحثي . اقول : وكما ان الاقتصاد الفلك في طرفي التضاد^٦ هو عبارة عن الخروج

١ . في تفسيره النفيس : عذاب القبر والميزان و ...

٢ . وجملة من احوال الآخرة واحكامها ... كذا في تفسيره - وفي نسخة د ، ل وجملة من احكام الآخرة ...

٣ . عن حد الاقتصاد والحكمة الذي ... ن ، م ، د .

٤ . في تفسير آية الكرسي : وحرارة خلال المأولة ...

٥ . الا الراسخون في العلم والحكمة والمكاشفون ، الذين يدركون الامور بنور الهي لا بالسمع الحديثي ولا بالفكر البحثي ... تفسيره الكبير .

٦ . اقول : كما ان اقتصاد الفلك في طرفي التضاد ليس من قبيل اقتصاد الماء الفاتر الواقع في جنس الحرارة والبرودة ، بل الممتزج منهما فكذا اقتصاد الراسخين في العلم ، ليس كإقتصاد الاشاعرة لانه ممتزج من التأويل في البعض والتشبيه في البعض . واما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمين واعلى من جنس الطرفين .

عن الأضداد والامتزاج بينها اوالتوسط بينها، [لا] كاققتصاد الماء الفاتر الواقع بين طرفي الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة الجامع لطرفيها الممتزج منهما، فكذا [اقتصاد الراسخين في العلم كاققتصاد الأشاعرة لأنه ممتزج من التنزيه في البعض والتشبيه في البعض كمن] يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض؛ فان اقتصاد هؤلاء ارفع من القسمين وابعد من جنس الطرفين، حيث انكشف لهم بنور المتابعة والمكاشفة والاعتباس من معدن النبوة ومشكاة الولاية، اسرار الآيات وحقايق الصفات على ماهي عليها من غير تشبيه وتعطيل وتجسيم وتأويل وتنور باطنهم بنور قذفه الله في قلوبهم وشرح به صدورهم، فلم ينظروا في معانى الألفاظ القرآنية والكلمات النورية بمجرد الأفكار البحثية والانظار الفكرية ولا من جهة السماع المجرد والتقليد المحض [والا، لا يمكن تطرق] ولا التطرق التخالف بينهم والتناقض في معتقداتهم والتنافي بين متلفقاتهم ومروياتهم ومسلماتهم، كما لسائر الفرق وحيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف ماوصل اليهم من الروايات، كما وقع التدافع والتناقض بين طائفة وطائفة اخرى مع ان الجميع متعبدون لاله واحد ورسول واحد؛ فطعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة لما اعتقده الأخرى، كما هو عادة اهل النظر واصحاب الفكر في اشتغال علومهم الفكرية وكتبهم البحثية على التعارضات والتناقضات، فاصبحت مؤلفاتهم معركة للآراء وميدانا للمجادلة والطعن على العقلاء «كلما دخلت أمة لعنت اختها»^١.

وهذا بخلاف طريقة اهل الله، فلاخلاف فيها لأحد مع صاحبه، لأن مأخذ علومهم ومعارفهم من عند الله «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^٢، «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^٣.

١. الاعراف (٧) آية ٣٨.

٢. النساء (٤) آية ٨٢.

٣. النور (٢٤) آية ٤٠.

[الفصل الخامس]

في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة (٦)

واعلان النموذج من تحقيق معاني الالفاظ التشبيهية الواقعة في الكتاب والسنة واهداء تحفة منه للطلابين الراغبين في فهم اسرارهم ودرك انوارهم .
واعلم ان الذي وعدنا ذكره من طريق العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين ، الذين لا يعلم غيرهم بعد الله ورسوله متشابهات كتابه المبين ، الذي «لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» .

فها انا اذكر لمعة منه ان شاء الله لأنني اراك ومن [في] درجتك عاجزين عن درك ماهيته قاصرين عن فهم سره وحقيقته ، فانه نبأ عظيم وانتم عنه معرضون ولأنني اخاف ان يكذبون ، فلأجل هذا «ويضيق صدري ولا ينطق لساني»^١ «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله كذلك كذب الذين من قبلهم»^٢ .

ومع اللتياو التي فاعلم اولاً ان مقتضي الدين والديانة كما هو عادة السلف قبل ظهور البدع والاهواء بقاء الظواهر على حالها وان لا يسارع الى تاويل شيء من الأعيان ، التي نطق بها القرآن والحديث والوقوف على صورتها وهيئتها التي جاءت

١ . الشعراء (٢٦) آية ١٣ .

٢ . يونس (١٠) آية ٣٩ .

٢٨٢ □ سه رسالة فلسفي

من عند الله ورسوله .

بيان وجوه الفرق بين التفسير والتأويل

فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقائق والاسرار واشارات التنزيل ورموز التأويل ، فاذا كوشف بمعنى خاص او اشارة وتحقيق قرر ذلك المعنى من غير ان [لا] ينطبق ظاهره فحواه او يناقض باطنه مبناه ، فهذه علامة الإصابة في الفهم وصحة المكاشفة ، فان كل تأويل ينافي التفسير فليس بصحيح ، كما ستعلم .

وكذا كل ظاهر ليس له باطن فهو كشبح لاروح فيه ، فان الله سبحانه ما خلق شيئاً في عالم الصورة الا وله نظير في عالم المعنى وما ابدع شيئاً في عالم الآخرة الا وله نظير وروح في عالم المبادي والرجعي . وكذا له نظير يحاكيه وروح يحاذيه في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق المطلق والغيب المحض وهو الواحد الأحد المبدع ساير الاشياء وكل ما يوجد في الارض والسماء . فما من شيء في عالم من العوالم الا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه والعوالم متحاذية متطابقة . فالأدنى مثال وشبح للأعلى والأعلى حقيقة وروح للأدنى وهكذا الى الأعلى ، فالأعلى حتى يتتهى الى حقيقة الحقائق وسر الاسرار ونور الانوار ووجود الوجودات .

فجميع ما في هذا العالم امثلة وقوالب لما في عالم الأرواح النفسانية ، كما انها امثلة لما في عالم الأرواح العقلية المجردة التامة وهي ايضاً امثلة ومظاهر لما في عالم الأعيان الثابتة الالهية . واعتبر ببدن الإنسان ومناسبة اعضائه الى الأرواح والأرواح الى القوى العقلية وادراكاتها وتصوراتها ومعلوم عند اولى البصائر ان هوية البدن بالروح وكذا هوية جميع قواه النفسانية والطبيعية ، فكذلك جميع ما في عالم الأرواح هي مثل واشباح لما في عالم الاعيان العقلية الثابتة التي هي ايضاً مظهر اسماء الله تعالى واسمه عينه ، كما حقق في مقامه ؛ ثم ما خلق شيء في العالمين الا وله مثال مطابق وانموذج صحيح في الإنسان ولذا ذكر لبيان المطابقة بين العوالم والنشآت مثلاً واحداً في الإنسان ، ليكون دستوراً للبواقي ومقياساً لملاحظة احوالها ولنكشف أولاً عن بيان حقيقة العرش

متشابهات القرآن □ ٢٨٣

والكرسى والاستواء عليه بمثال مطابق لها في هذا العالم الانساني ، ليقاس [به] غيره من معانى الالفاظ التشبيهية .

ف نقول : مثال العرش في ظاهر عالم الانسان قلبه المستدير الشكل وفي باطنه روحه الحيواني ، بل النفساني وفي باطن باطنه قلبه المعنوي ونفسه الناطقة محل استواء الروح الاضافي ، الذي هو جوهر علوي نوراني مستقر عليه بخلافة الله تعالى في هذا العالم الصغير ، كما ان مثال الكرسي في ظاهر هذا العالم البشري صدره . وفي باطنه روحه الطبيعي الذي وسع سموات القوا السبع الطبيعية وارض مادة البدن وقابلية الجسد وفي باطن باطنه نفسه الحيوانية ، التي فيه موضع قدمي الناطقة اليميني واليسري اي قوتيه العلمية والعملية او المدركة او المحركة ، كما ان الكرسي موضع القدمين «قدم صدق عند ربك» وقدم الجبار ، كما ورد ان جهنم لا يزال يقول «هل من مزيد»^١ . حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني قطني .

ثم العجب كل العجب ان العرش مع عظمته و اضافته الى الرحمان بكونه مستوياً عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن العارف ، قيل انه «كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والارض» . وقد ورد في الحديث الرباني «لا يسعني ارضي ولا سمائي وانما يسعني قلب عبدي المؤمن» .

وقال ابو يزيد البسطامي : «لولا ان العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها» .

فاذا علمت هذا المثال وتحققت القول على هذا المنوال ، علمت ان معنا هذا الإستواء معنا صحيح .

ولا يلزم من ذلك سيرورة الروح العقلي الذي هو بريء عن الصفات الجسمية القلب الصنوبري ، بل مستواه اولا ما يناسبه في اللطافة والروحانية مع كونه انزل منه في اللطافة والتروحن ، ثم بتوسطه يستوى الى مادون ذلك المستوي ، اعني مستوى

١. ق (٥٠) آية ٣٠ .

المستوي هكذا الى ان ينتهي في النزول الى مستوي هو جسم من الاجسام اللطيفة وقس عليه معنى استواء الرحمان على العرش ؛ فان ذلك ليس كما زعمه الوهم بأن الله تعالى بحسب ذاته الاحدية المقدسة عن عالم الامكان ، فضلاً عن الاجرام يستوي على جسمية العرش ؛ بل اول ما استوى عليه ملك مقرب وروح هو اعلى الأرواح ، كما ان جسمية العرش اعلى الأجسام وبتوسط ملك آخر دونه في الرتبة من جوهر نفساني يحرك العرش ، حركة شوقية نفسانية والاول يحركه تحريكاً عقلياً غائياً ، كما يحرك المعشوق العاشق من غير ان يتغير وكما يحرك العلة الغائية الفاعل القريب وهكذا يتنزل الأمر من الباري الى العقل ومنه الى النفس الناطقة ومنها الى القوة الحيوانية ومنها الى القوة السارية في جسميته^۱.

۱. حقیر در مقدمه رسائل موجود در این مجموعه «مسائل قدسیه» و «متشابهات القرآن» و «اجوبة المسائل» ، برخی از مباحث مربوط به متشابهات از کلمات قدسیه «قرآن» و «احادیث» صادر از مصدر وحی و مکاشفه رابیان و تحقیق نموده است و تصمیم دارد رساله ای مبسوط و مستقل در باب متشابهات منتشر نماید که به منزله شرحی است بر این اثر صدرالحکماء -رضی الله تعالی عنه- . مؤلف علامه متعرض برخی از مباحث مهم راجع به این مسأله نشده است از قبیل : معنای متشابه ، جهات فرق بین محکم و متشابه ، فرق تفصیلی بین تفسیر وتأویل ، بیان احادیث مربوط به ظواهر و بطون قرآن و فرق بین ظاهر و بطن و حد و مطلع و غیر این مباحث از مسائل مهم مربوط به فن تفسیر . وقد فرغت من تصحیح هذه الرسالة اواخر ليلة ۱۸ من شهر الربیع المولود سنة ۱۳۹۲ من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها آلاف التحية والثناء وانا العبد الفاني السيد جلال الدين الآشتياني كتب الله له بالحسنی .

تعليقات متشابهات القرآن

نظر به آن که نسخ رساله «متشابهات القرآن» پر غلط و دارای افتادگی های زیاد بود، حقیر با تحمل مشکلات نسخه ای صحیح از آن مرتب و منظم نموده، از طرفی همین مسأله را ملاصدرا در کتاب مفاتیح و تفسیر کبیر خود بر قرآن عنوان و تحقیق فرموده است. از باب امثال امر یکی از اساتید عظام مطالب موجود در «مفاتیح الغیب» را به عنوان حواشی با علائم مخصوص به این رساله منضم نمودیم.

(۱) فی المفاتیح: «فی بیان مذاهب الناس فی باب متشابهات القرآن، اعلم ان للناس فی باب متشابهات القرآن والحديث كقوله تعالى: «يدالله فوق ايديهم»^۱. وقوله: «استوى على العرش»^۲، و «جاء ربك». وكذلك: الوجه، والضحك، والحياء والغضب، والاتيان في ظلل من الغمام. ومايجري مجراها من الالفاظ التشبيهية كثرة مذاهب:

احدها: مذهب (مسلك - خ ل) اهل اللغة وعليه اكثر الفقهاء والمحدثون والحنابلة

۱. الفتح (۴۸) آیه ۱۰.

۲. الفرقان (۲۵) آیه ۵۹.

والكرامية وهو ابقاء الالفاظ على مدلولاتها الاولى ومفهوماتها الظاهرة وان كان منافياً للقوانين العقلية (زعماء) منهم ان الذي لا يكون في مكان وجهة (ممتنع الوجود) وان قول الحكماء في صفة المجرد: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، لا قريب ولا بعيد ولا فوق ولا تحت، لا ممتناه ولا، لا ممتناه؛ ليس الا من صفات المعدومات وسمات الأمور الذهنية الصرفة، فان كل موجود موصوف بتلك الصفات، واثبات اخس الصفات للأمور، بل علامات الاشياء، لواجب الوجود الحي القيوم بأنه مدح وثناء وصفة كمال، مما يتعجب عقل كل لبيب ولم يعلموا ان هذه الأمور في الحقيقة، سلب لأوصاف النقايس عن الباري لا انها اوصاف كمالية للذات الاحدية وله صفات حقيقية كمالية سوى هذه السلوب «وانما مجده وعلوه بذاته لا بهذه السلوب»، لكن سلب النقايس مما يلزم الكامل بحسب صفاته الوجودية الكمالية، كما ان سلب الجمادية يلزم الإنسان بواسطة كونه نامياً وسلب الشجرية بواسطة كونه حيواناً وسلب الاعجمية بواسطة كونه ناطقاً.

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايس عنه، لأجل ذات (ذاته الأحدية -خ ل) الاحدية من غير تركيب^١.

وثانيها: منهج ارباب النظر والتدقيق واصحاب الفكر والتعميق من تأول (وهو تأويل -خ ل) الالفاظ وصرفها عن مفهومها الاول (الاولى -خ ل) الى معان، تطابق قوانين النظر ومقدمات الفكر الزاماً للقوانين وتحفظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايس الإمكان وسمات الحدثان ومثالب الأكوان.

وثالثها: الجمع بين القسمين والخلط من المذهبين التشبيه في بعض والتنزيه في بعض، فكل ماورد في باب المبدأ ذهبوا فيه الى مذاهب التنزيه وكل ماورد في المعاد، جروا على قاعدة التشبيه كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض وهذا مذهب اكثر المعتزلين (المعتزلة -خ ل) كالزمخشري والقفال وغيرهما من اهل الاعتزال.

١ . واعلم ان هذه العبارات كثيرة الدوران على السنة (ارباب التحصيل من الحكماء (رض).

تعليقات متشابهات القرآن □ ٢٨٧

ورابعها: مسلك الراسخين في العلم الذين ينظرون بعيون صحيحة منورة بنور الله في آياته من غير عَوَرٍ ولا حَوْلٍ ويشاهدونه تعالى في جميع الاكوان، من غير قصور ولا خلل؛ اذ قد شرح الله صدرهم للإسلام ونور قلوبهم بنور الايمان، فلإنشراح صدورهم وانفتاح روزنة قلوبهم يرون ما لا يراه غيرهم ويسمعون ما لا يسمعون، ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما، كالفاتر من الماء بل الخارج عن عالم الأضداد كجوهر السماء، فالخارج عن الضدين ليس كالجامع للطرفين وسنشير الى كيفية مذهبهم في ذلك باشارة خفية.

ومنهم من تحير في تلك الآيات ولم يمكنه التخلص عن ورطة الشكوك والشبهات.

قال ابو عبد الله محمد الرازي صاحب التفسير الكبير وكتاب نهاية العقول في آخر مصنفاته وهو كتاب اقسام اللذات، لما ذكر ان العلم بالله تعالى وصفاته وافعاله، اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك.

فعلم الذات عليه عقدة: ان الوجود عين الماهية او الزايد عليها وعلم الصفات عليه عقدة انها امور موجودة زائدة على ذاتها ام لا وعلم الافعال (عليه عقدة - خ ل) هل الفعل منفك عن الذات، متأخر عنها او لازم مقارن لها، ثم انشد:

نهاية اقدام العقول عقلال واكثر سعي العالمين ضلال

وارواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل ذيانا اذي ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

ثم قال: «لقد تأملت الكتب والطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عيلاً ولا تروى غليلاً ورأيت اقرب الطرق طريقة القرآن.

أقرأ في الإثبات «الرحمن على العرش استوى»^١، «إليه يصعد الكلم الطيب»^٢

١. طه (٢٠) آية ٥.

٢. فاطر (٣٥) آية ١٠.

وفي النفي «ليس كمثله شيء»^١ «ولا يحيطون به علماً»^٢ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي».

وقال ابن ابي الحديد البغدادي - وهو من اعظم المعتزلة المتفلسفة -: «باغلوطة الفكر حار امري، وانقضى عمري، سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر، زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذي ذكر، خارج عن قوة البشر كان يقول خوئجي - الذي سمى كتابه كشف الاسرار -: «اموت ولم اعرف شيئاً، الا ان الممكن مفتقر الى مرجح»، ثم قال: «الافتقار امر سلبي اموت ولم اعرف».

اقول هذه الآفة والقصور انما لحقت هؤلاء لاعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الله تعالى وهي التأمل في كتاب الله وسنة نبيه بقلب صاف فارغ عن محبة غير الله، من حب الجاه والرياسة والثروة والشهرة والوعظ والتدريس وصرف وجوه الناس اليهم والاستطالة على الخلق والتفوق على الأقران والإقبال على الدنيا، بكلية القلب والإخلاد الى الأرض والتبسط في البلاد والتقرب الى السلاطين والتنفر عن الفقراء والمساكين الى غير ذلك من نتائج الهوى ولوازم العدول عن طريق الهدى والمحجة البيضاء والا فالطريق الى الله واضح، في غاية الإنارة والسطوع والهداة موجودون والقواد مأمونون والله لا يضيع اجر المحسنين، قال تعالى «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد»^٣ و قال من قرب الي شبرا قربت اليه ذراعا وقال اذا طال شوق الابرار الى لقائي، فانا اشد شوقا الى لقاءهم من كان لله كان الله له.

(٢) في المفاتيح: «في نقل ماذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة الاعتزال، قال القفال في تفسير قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»: المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره: انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته،

١. الشورى (٤٢) آية ١١.

٢. طه (٢٠) آية ١١٠.

٣. القصص (٢٨) آية ٨٥.

بما اعتادوه من ملوكهم [وعظمائهم فمن ذلك أنه جعل الكعبة بيتاً يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم] وأمر الناس بزيارته، كما يزورون بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الأسود أنه يمين الله تعالى في أرضه، ثم جعله موضعاً للتقبيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم وكذا ما ذكره في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين.

فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشاً فقال: «الرحمن على العرش استوى»^١ ثم وصف عرشه بأنه على الماء، ثم قال: «وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون»^٢ وقال تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»^٣ ثم اثبت لنفسه كرسيّاً. وقال تعالى: «وسع كرسيه السموات والأرض»^٤.

إذا عرفت هذا فنقول: كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسي فقد ورد مثلها، بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توقفنا ههنا على أن المقصود تعريف عظمة الله تعالى وجلاله وكبريائه مع القطع بأنه منزّه عن أن يكون في الكعبة، فكذا الكلام في العرش والكرسي» انتهى كلامه.

وقد استحسنه كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتفكرين، كالزمخشري والرازي والنيسابوري والبيضاوي.

وظنى أن ما ذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدودون من أهل الفضل والكمال، غير مرضى عند الله وعند رسوله؛ لأن حمل هذه الألفاظ الواردة في القرآن والحديث على مجرد التخيل والتمثيل من غير حقيقة، قرع باب السفسطة والتعطيل وسد باب الإهتمام والتحصيل، إذ بتطرق تجويز هذه التخيلات والتمثيلات، ينسد باب الاعتقاد بالمعاد الجسماني وأحوال القبر والصراط والميزان والجنة والنار وسائر المواعيد.

١. طه (٢٠) آيه ٥.

٢. الزمر (٣٩) آيه ٧٥.

٣. الحاقة (٦٩) آيه ١٧.

٤. البقرة (٢) آيه ٢٥٥.

اذ يجوز لأحد عند ذلك ان يحمل كلا من تلك الامور على مجرد تخييل بلا تحصيل، فكما جاز ان يحمل بيت الله وتقبيل الحجر وما في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين على مجرد التخييل والتخويف والترغيب والارجاء والترهيب والإنذار، فليجز مثل ذلك في الحساب والميزان والكتاب والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم. بل الحق المعتمد ابقاء الظواهر على هيئتها واصلها، اذ ترك الظواهر يؤدي الى مفساد عظيمة.

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مناقضا بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية وعقايد حقة يقينية، فينبغي للإنسان ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويحيل العلم به الى الله والراسخين في العلم، ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله تعالى ويتعرض لنفحات جوده وكرمه، رجاء ان يأتي الله بالفتح او امر من عنده ويقضى الله امراً كان مفعولاً امثلاً لأمره ﷺ : «ان لله تعالى في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها».

ثم ان الذوق الصحيح من الفطرة السليمة، كما انه يشاهد بان متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على ما يعرف كنهها، كل احد من الاعراب والبدويين والقرويين وعامة الخلق وان كان قشور منها لكل احد فيها نصيب، كذلك هو شاهد ايضاً بان المراد ليس مجرد تصوير وتمثيل يعلمه كل من كان له قوة التمييز والتصرف في الافكار بحسب استعمال ميزان الفكر والقياس من غير مراجعة الى سبيل الله تعالى ومكاشفة الأسرار والا لما قال سبحانه في باب المتشابه من القرآن : «وما يعلم تاويله إلا الله والراسخون في العلم»^١ ولما قال في الغامض منه «لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»^٢.

ولما دعا رسول الله ﷺ في حق امير المؤمنين ﷺ : «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل».

١ . آل عمران (٣) آيه ٧.

٢ . النساء (٤) آيه ٨٣.

تعليقات متشابهات القرآن □ ٢٩١

فان كان علم التأويل امراً حاصلًا بمجرد الذكاء الفطري او المكتسب بطريق القواعد العقلية المتعارف بين النظار ، لما كان امراً خطيراً وخطباً جسيماً استدعاه رسول الله ﷺ بالدعاء من الله لأحب خلقه اليه وهو على ﷺ .

اما ما ذكره القفال في باب زيارة البيت وتقبيل الحجر ، فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه ، بل ينبغي ان يعلم ان لله تعالى وصفاته في كل عالم من العوالم ، مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها فكما ان قلب الآدمي اشرف البقاع من البدن واعمرها واخصها باقامة الروح لكونه مورد فيض الروح الانساني أولاً ومهبط نوره وبواسطته يسري الى سائر مواضع البدن وهذا الاختصاص امر فطري الهي من غير وضع واضع وانما أمره وواضعه هو الله تعالى وهو بيت معرفة الله تعالى «لأن معرفة الشيء من حيث هي معرفته ، ليست شيئاً غيره فيكون بيت الله ايضا بهذا المعنى بالحقيقة خ» ، كذلك الكعبة بيت الله واشرف بقاع الارض التي فيها يعبد الله واول بيت وضع للناس في الارض ومحل العبادة بما هي عبادة هو محل حضور المعبود وموقف شهوده ، فيكون بيتاً له بالحقيقة لا بالجاز والتخييل ويكون بيتاً معقولاً ، لا محسوساً باحدى هذه الحواس وما هو المحسوس منه ليس بيته ، اذ ليس المحسوس من حقيقته بما هو محسوس ، معبدا ومشعرا للعبادة ، بل هو من هذه الجهة كسائر مواضع الأرض ولا بد ان تعلم ان المحسوس ذا الوضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه ، فان زيدا مثلاً ليس كونه محسوساً من جميع وجوهه ، بل انما محسوسيته من حيث كونه متقدراً متحيزاً ، ذا وضع .

واما من حيث كونه موجوداً مطلقاً او جوهرأ ناطقاً ، متوهماً متخيلاً ، فليس مما يناله الحس ولا اليه الإشارة الوضعية من هذه الجهة .

اولا ترى ان النبي ﷺ قال : «ان المسجد يزوي بالنخامة» مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلاً وكانت قبل النخامة وبعدها واحدة ، فكان مراده ﷺ النخامة يوجب قله توقيره وتعظيمه ، لأنه محل عبادة الله تعالى ؛ فيجب ان يكون موقراً مستعظماً والقاء النخامة فيه ينافي ذلك ، فيقل عظم قدره في العقل لافي الحس

وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف والبصيرة وكذا قياس الحال في تقبيل الحجر ونظائره .

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

فأتى جعفر بن محمد ؑ فجلس اليه في جماعة من نظرائه ، ثم قال له ﷺ : ان المجالس امانات ولا بد لكل من كان به سؤال ان يسأل ، فتأذن لي في الكلام ؟ فقال : تكلم . فقال : الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر ، تعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهزلون حوله هرولة البعير ، اذا نفر من فكر في هذا او قدر علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولا ذي نظر ، فقل فانك رأس هذا الأمر وسنامه وابوك اسه ونظامه .

فقال ابو عبد الله ﷺ : ان من اضله الله تعالى واعمى قلبه ، استوخم الحق ، فلم يستعذ به وصار الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة ، ثم لا يصدره وهذا بيت استعبد الله تعالى به من خلقه ، ليختبر طاعتهم في اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له ، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله بعد دحو الأرض بالفي عام واحق من ان اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله تعالى المنشئ للأرواح بالصور .

فقال ابن ابي العوجاء : ذكرت يا ابا عبد الله فاحلت على غائب ، فقال ابو عبد الله ﷺ : ويليك فكيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد ، واليهم اقرب من حبل الوريد ، يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم وانما المخلوق الذي

تعليقات متشابهات القرآن □ ٢٩٣

إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان، فلا يدري في المكان الذي صار إليه ما حدث في المكان الذي كان فيه .

فاما الله تعالى عظيم الشأن الملك الديان، فانه لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه عن مكان والذي بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالته، صدقنا قوله بان ربه بعثه وكلمه؛ فقام عنه ابن ابي العوجاء فقال لأصحابه: من القانى في بحر هذا سألتكم ان تلتمسوا لي جمرة فالقيتموني على جمرة .

(٣) في التنبيه على فساد مذهب اليه اهل التعطيل من سوء التأويل .

ومما يدل على ان اسرار التأويل والتنزيل والإنزال اجل مقالاً واعظم منالاً من ان يناله بقوة التفكير اهل الاعتزال، كالزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين مارواه ابوبصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله» .

وفي رواية عنه عليه السلام قال: «الراسخون في العلم امير المؤمنين والأئمة المعصومون من بعده عليه السلام» .

وعن ابي بصير قال سمعت ابا جعفر محمد عليه السلام في هذه الآية: «بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم»^١ فأومي بيده الى صدره، اذ قد علم ان فهم رموز القرآن واغواره واسراره مما لا يمكن حصوله بدقّة الفكر وكثرة البحث والنظر من غير طريق التصفية والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباس انوار الحكمة من مشكاة علوم النبوة واستيضاح اضاء المعرفة من جهة احكام التبعية المطلقة وتصفية الباطن، بالعبودية التامة واقتفاء آثار الأئمة الماضين الواقفين على اسرار الشريعة وتتبع منار الهداة المتقين المطلعين على انوار الكتاب والسنة، لينكشف على السالك شئ من انوار علوم الملائكة والنبیین ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعين . وستسمع انموزجاً مما وصل اليها

١ . العنكبوت (٢٩) آية ٢٩ .

ان شاء الله تعالى في هذا الباب من اسرارهم وتتبعنا من انوارهم ، ليكون لك دستوراً وميزاناً يمكنك به ان تنظر من ثقبه اسطرلابه الى انوار كواكب القرآن وآيات كتاب العرفان .

ثم لا يخفى على ذوى الحجى ممن له تفقه في الغرض المقصود ، من الارسال والإنزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الالفاظ على مفهوماتها الأولية ، سيما اذا قالوا (يد) لأكهذه الايدي و (وجه) لأكهذه الوجوه و (سمع) لأكهذه الاسماع و (بصر) لأكهذه الابصار اشبه بالحقيقة الأصلية من طريق التأولين ، وابتعد عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين والمتكلمين ، واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيغ والضلالة وسلوك اودية لا يأمن فيها الغائلة .

وذلك لان ما فهموه عامة المحدثين وجمهور اهل الرواية من اوائل ، المفهومات هي قوالب الحقايق ومنازل المعاني التي هي مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ لكن الاقتصار على هذا المقام من قصور الافهام وضعف الأقدام ، واما التحقيق فهو مما يستمد من ابحر علوم المكاشفة لا يغني عنه ظاهر التفسير ، بل لعل الإنسان لو انفق عمره في استكشاف اسرار هذا المطلب وما يرتبط بمقدماته ولواحقه لكان قليلا ، بل لا يقطع عمره قبل استيفاء جميع لواحقه وما من كلمة من القرآن الا وتحقيقها يحوج الى مثل ذلك وانما ينكشف للعلماء الراسخين من اسراره واغواره بعد غرابة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيهم على التدبر وتجردهم ، للطلب ويكون لكل منهم حظ وذوق نقص أو كمل قل أو كثر ولهم درجات في الترقى الى اطواره واغواره واسراره وانواره .

واما البلوغ للاستيفاء والوصول الى الأقصى والمنتهى ، فلا مطمع لأحد فيه «قل لو كان البحر مداداً» لشرحه والأشجار اقلاما ، فاسرار كلمة الله تعالى لانهاية لها ؛ فنغد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربه ، فمن هذا الوجه يتفاوت العقول في الفهم بعد

الاشترك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون .

(٤) في المفاتيح : وما يجب ان يعلم : ان الذي حصل اويحصل للعلماء الراسخين والعرفاء المحققين من اسرار القرآن واغواره، ليس مما يناقض ظاهر التفسير، بل هو اكمال وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور عن عنوانه الى باطنه وسره؛ فهذا هو ما نريد بفهم المعاني لا ما يناقض الظاهر، كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والغلو في التأويل، كتأويل الاستواء على العرش الى مجرد تصور العظمة وتخيل الكبرياء وتأويل الكرسي الى مجرد العلم أو القدرة وتأويل المعية والإتيان والقرب وغير ذلك الى مجرد التخيل الخالي عن التحصيل، لأن كلها مجازات لا يصار إليها من غير ضرورة، ثم لاضابطة للمجازفات والظنون والالوهام فكيف يصار إليها .

ولقائل ان يقول : ان للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً وان الالفاظ التشبيهية كالوجه واليد والإتيان في ظل من الغمام والمجىء والذهاب والضحك والحياء والغضب وغير ذلك صحيحة، لكن مستعملة مجازاً.

قلنا : الفرق معلوم بين استعمالها حقيقة وبين استعمالها مجازاً ويدل ذوي العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية ولا مستعارة، بل محققة ان المواضع التي يوردونها حجة في ان العرب يستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع في مثلها، يصلح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيها تلبس واما قوله تعالى : «فى ظل من الغمام»^١ وقوله تعالى : «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك»^٢ على القسمة المذكورة وما يجري مجراه، فليس يذهب الالوهام فيه البتة الى ان العبارة مستعارة أو مجازية؛ فان كان أزيد فيها ذلك اضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج بالايان بظاهرها تصريحاً واما مثل «يدالله فوق أيديهم»^٣، «ما فرطت في جنب الله»^٤، فهو مما يجوز ان يكون موضع

١ . البقرة (٢) آيه ٢١٠ .

٢ . الانعام (٦) آيه ١٥٨ .

٣ . الفتح (٤٨) آيه ١٠ .

الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام والجري على قاعدة العرب فيه ولا يشك فيه اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذوي معرفة في لغتهم، كما لا يلتبس عليه في تلك الأمثلة بأنها غير مستعارة ولا مجازية بلا شبهة ولا مراداً فيها شيء يخالف الظاهر.

فلا يجوز للمفسر ان يقول بانها مجازية، بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولا يتجاوزها الابنص صريح من الشارع أو من يتسمى اليه أو لمكاشفة تامة أو وارد قلبى، لا يمكن رده وتكذيبه والا فسيلعب به الشكوك، كما لعبت باقوام تراهم وترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون أو من القرون الخالية وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد والمجاهدة واندرس فيه المكاشفة وانحسم باب الذوق والمشاهدة وانسد طريق السلوك الى الملكوت الاعلى، باقدام العبودية والمعرفة واقتصر من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية؛ فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكر الله تعالى والاستحقاق لسخطه والاحتجاب عنه والحرمان عن الوصول اليه والاحتراق بنار الطبيعة والبعد عنه والطرود والغمز عن مكاشفة الانوار، التي يكشفها المجردون عن الاغراض النفسانية المتعرضون لنفحات الله تعالى في ايام دهرهم المنتظرون لأمره ونزول رحمته على سرهم، فهم في الحقيقة عباد الرحمان الواقفون على اسرار القرآن، دون غيرهم سواء كانوا من الظاهريين المشبهين أو من المدققين المناظرين؛ فكلاهما بمعزل عن فهم القرآن الا ان الظاهريين اقرب الى النجاة والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء من ان عقائدهم قوالب المعاني القرآنية والعلوم الالهية.

(٥) في المفاتيح: قد ظهر وتبين لك مما تلونا عليك ان لأصحاب المسالك التفسيرية

اربعة مقامات:

فمن مسرف في رفع الظواهر كأكثر المعتزلة والمتفلسفة حيث انتهى امرهم الى تغيير

تعليقات منشأهات القرآن □ ٢٩٧

جميع الظواهر في الخطابات الواردة في الكتاب والسنة الى غير معانيها الحقيقية، كالحساب والميزان والصراط والكتاب ومناظرات اهل الجنة واهل النار في قول هؤلاء «ان افيضوا علينا من الماء او نمارزكم الله»^١ وقول هؤلاء «إن الله حرمهما على الكافرين»^٢ وزعموا ان ذلك لسان الحال .

ومن مقصر غال في حسم باب العقل كالحنابلة - اتباع ابن حنبل - حتى منعوا تأويل قوله «كن فيكون»^٣ وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يتعلق بهما السماع الظاهري، يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكون، حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول حسم باب التأويل الالثلاثة الفاظ قوله ﷺ : الحجر الاسود يمين الله في الأرض . وقوله : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان . وقوله : اني لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن .

وبعض الناس اخذ في الاعتذار عنه بأن غرضه في المنع من التأويل، رعاية اصلاح الخلق وحسم الباب للوقوع في الرخص والخروج عن الضبط؛ فانه اذا فتح باب التأويل، وقع الخلق في الحزق والعمل بالرأي، فيخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الاقتصاد في الاعتقاد .

وقال ابو حامد الغزالي : لا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف بانهم كانوا يقولون : اقرءوها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الاستواء، الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة .

واما المقام الثالث : فهو لطائفة ذهبوا الى الاقتصاد في باب التأويل، ففتحوا هذا الباب في احوال المبدأ وسدوها في احوال المعاد، فأولوا اكثر ما يتعلق بصفات الله تعالى من استواء الرحمان (من الرحمة - خ ل) والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيء وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيها وهم الاشعرية،

١ و٢ . الاعراف (٧) آيه ٥٠ .

٣ . البقرة (٢) آيه ١١٧ .

اصحاب ابي الحسن الأشعري وزاد المعتزلة عليهم اولوا من صفات الله تعالى ما لم يأوله الأشاعرة، فأولوا السمع الى مطلق العلم بالمسموعات والبصر الى العلم بالمبصرات وكذا اولوا حكاية المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد واول بعضهم عذاب القبر والصراط وجملة من احكام الآخرة ولكن اقرؤا بحشر الأجساد وبالجنة وباشتغالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار واشتغالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم.

ومن ترقيههم الى هذا الحد، زاد المتفلسفون والطبيعيون، فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية وانكروا حشر الأجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة، اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون عن حد الاقتصاد الذي هو بين برودة جمود الحنابلة، وحرارة خلال (انحلال - خ ل) المأولة.

واما الاقتصاد الذي لا يفوته الغالي ولا يدركه المقصي (المقصر - خ ل) فشيء دقيق غامض، لا يطلع عليه الا الراسخون في العلم والحكم والمكاشفات، الذين يدركون الامور بنور قدسي وروح الهي لا بالسمع الحديثي ولا بالفكر البحثي.

اقول: وكما ان اقتصاد الفلك في طريق التضاد هو عبارة عن الخروج عن الأضداد، لا كإقتصاد الماء الفاتر الواقع في جنس الحرارة والبرودة الجامع لطرفيهما الممتزج منهما، فكذا اقتصاد الراسخين في العلم ليس كإقتصاد الأشاعرة، لأنه ممتزج من التنزيه في البعض والتشبيه في البعض، كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض.

واما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمين وابعد من جنس الطرفين، حيث انكشف لهم بنور المتابعة والإقتباس من مشكاة النبوة اسرار الآيات وحقايق الصفات على ماهي عليها، من غير تشبيه وتعطيل وتنور باطنهم بنور قذف الله تعالى في قلوبهم وشرح به صدورهم، فلم ينظروا في معاني الألفاظ من جهة السماع المجرد والتقليد المحض والا لأمكن التخالف بينهم والتناقض في معتقداتهم والتنافي بين مطالبهم ومسلماتهم، كساير الفرق حيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف

تعليقات متشابهات القرآن □ ٢٩٩

طعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة ما اعتقده الأخرى، كما هو عادة اهل النظر واصحاب البحث والفكر من المعارضات والمناقضات «كلما دخلت أمة لعنت أختها»^١.

واما طريقة اهل الله تعالى، فلا خلاف فيها كثيراً، لأن مأخذ علمهم ومعارفهم من عند الله «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^٢ و «و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^٣.

(٦) في المفاتيح: في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة في تحقيق معاني الألفاظ التشبيهية للقرآن واهداء تحفة من تحف ما خصه الله تعالى به اهل الحق والرحمة والرضوان.

واما النموذج الذي وعدنا ذكره من طائفة العلماء الراسخين والاولياء الكاملين، الذين لا يعلم غيرهم بعد الله تعالى ورسوله متشابهات كتابه المبين «لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»^٤.

فها انا اذكر مثلاً ولمعة منه ان شاء الله تعالى لأنني اراك عاجزاً عن دركه قاصراً فهم سره وحقيقته فانه «نبا عظيم»^٥ و «أنتم عنه معرضون»^٦ ولأنني اخاف ان يكذبوني، فلاجل هذا يضيق صدري ولا ينطلق لساني، كما في قوله تعالى «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله كذلك كذب الذين من قبلهم»^٧.

ومع اللتيا والتي فاعلم اولاً ان مقتضي الدين والديانة، ابقاء الظواهر على حالها وان لا يؤول شيئاً من الاعيان التي نطق به القرآن والحديث الا بصورتها وهيئتها التي

١. الاعراف (٧) آية ٣٨.

٢. النساء (٤) آية ٨٢.

٣. النور (٢٤) آية ٤٠.

٤. فصلت (٤١) آية ٤٢.

٥. ص (٣٨) آية ٦٧.

٦. ص (٣٨) آية ٦٨.

٧. يونس (١٠) آية ٣٩.

جاءت من عند الله ورسوله، فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقائق والمعاني والاسرار واشارات التنزيل ورموز التأويل، فاذا كوشف بمعنى خاص او اشارة وتحقيق، قرر ذلك المعنى من غير ان يبطل ظاهره فحواء وتناقض باطنه مبناه ويخالف صورته معناه، لأن ذلك من شرايط المكاشفة وهذه من علامات الزيغ والاحتجاب؛ فالله سبحانه ما خلق شيئاً في عالم الصورة والدنيا الا وله نظير في عالم الآخرة (والمعنى) وله ايضا نظير في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق وغيب الغيوب وهو مبدع الأشياء.

فما من شيء في الارض ولا في السماء الا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه والعوالم متطابقة متحاذاة المراتب، فالأدنى مثال الأعلى والأعلى حقيقة الأدنى، هكذا الى حقيقة الحقائق ووجود الموجودات؛ فجميع ما في هذا العالم امثلة وقوابل لما في عالم الروح، كبدن الانسان بالقياس الى روحه ومعلوم عند اولى البصائر ان هوية البدن بالروح وكذا جميع ما في عالم الارواح هي مثل واشباح لما في عالم الاعيان العقلية الثابتة، التي هي ايضا مظاهر اسماء الله واسمه عينه، كما حقق في مقامه. ثم ما خلق في العالمين شيء الا وله مثال مطابق وانموزج صحيح في الانسان، فلنكشف اولاً عن بيان حقيقة العرش والكرسي والاستواء عليه والتمكن فيها بمثال واحد في هذا العالم الإنساني ليقاس به غيره من معاني الألفاظ الموهمة للتشبيه.

فنقول: مثال العرش في ظاهر عالم الانسانية قلبه المستدير الشكل وفي باطنه روحه الحيواني، بل النفساني وفي باطن باطنه النفس الناطقة وهو قلبه المعنوي محل استواء الروح الإضافي الذي هو جوهر علوي نوراني مستقر عليه بخلافة الله تعالى في هذا العالم الصغير، كما ان مثال الكرسي في ظاهر هذا العالم البشري صدره وفي الباطن روحه الطبيعي، الذي وسع سماوات القوي السبع الطبيعية وارض قابلية الجسد وفي باطن باطنه، نفسه الحيوانية التي هي موضع قدمي الناطقة اليمنى واليسرى، أي المدركة والمحركة كما ان الكرسي موضع القدمين، قدم صدق عند ربك وقدم الجبار

حين يضع في النار .

ثم العجب كل العجب وليس بعجب ان العرش مع عظمتة و اضافته الى الرحمان بكونه مستوياً عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن قيل : انه كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والأرض . وقد ورد في الحديث الرباني : لا يسعني ارضي ولاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن . وقال أبويزيد البسطامي : لو ان العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما احس بها .

فاذا علمت هذا المثال وتحققت القول على هذا المنوال ، فاجعله دستوراً لك في تحقيق حقائق الآيات وميزاناً تقيس به جميع الأمثلة الواردة على لسان النبوات ، فاذا بلغك عن رسول الله ﷺ : ان للمؤمن في قبره روضة خضراء ويرحب له قبره سبعين ذراعاً ويضيء حتى يكون كالقمر ليلة البدر . أو سمعت في الحديث عنه ﷺ انه قال في عذاب الكافر في قبره : يسلط عليه تسعة وتسعون تيناً لكل تين تسعة رؤوس ينهشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه الى يوم يبعثون . فلا تَوَقَّفْ في الايمان به صريحاً من غير تأويل ولا تحمله على الاستعارة او المجاز ، بل كن أحد رجلين اما المؤمن ايماناً بالغيب من غير تصريح وتأويل لظواهر نصوص التنزيل أو العارف المكاشف ذوالعينين الصحيحتين والقلب السليم في تحقيق الحقائق والمعاني مع مراعات جانب الظواهر وصور المباني ، كما شهدة أصحاب المكاشفة ببصيرة أصح من البصير الظاهر ولا تكن الثالث بأن تنكر الشريعة وماورد فيها رأساً وتقول : انها كلها خيالات سوفسطائية وتمويهات وخدع عامية نعوذ بالله وبرسوله ﷺ من مثل هذه الزندقة الفاحشة والكبيرة الموبقة .

والارابع بأن لاتنكرها رأساً ولكن تأولها بفطانتك البتراء وبصيرتك الحولاء الى معان عقلية فلسفية ومفاهيم كلية عامية ، فان هذا في الحقيقة ابطال الشرايع النبوية ؛ لأن بناءها على امور يشاهدها الأنبياء ﷺ مشاهدة عينية لايمكن ذلك لغيرهم ﷺ الا بمرآة تابعيتهم .

فان كنت من قبيل الرجل الاول فقد امسكت بنوع النجاة ، لكن لاقيمة لك

في الآخرة الابد قدر قيمتك في الدنيا ولا مقدار لك في عالم العقبى الاعلى ، مبلغ علمك بحقايق المعنى واذلا علم فلامرّبة هناك ، لأن قوام عالم الآخرة والدار الحيوانية بالعلوم الباقية والنيات الحقّة كالعلم اليقيني بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

فغير العارف بمنزلة جسد لاروح معه وللفظ لامعنى له ومع ذلك فالنّجاة فوق الهلاك للنفسوس السليمة لبقائها على فطرتها الاصلية وعدم خروجها عن سلامتها الذاتية بالامراض النفسانية ، فيكون قابلة للفيض الرباني والرحمة الرحمانية بشرط ان يكون لها تشوق الى الكمال واستعداد التجاوز عن درجة العوام نحو العلوم والاحوال والا فيكون تقصيرك ايها المحجوب عما اهملت واغفالك عما تستدعيه بقوة استعدادك وسكوتك عما تطلبه بلسان قابليتك ، موجباً لسخط الباري عليك في معادك وآخرتك وباعثاً لعذابك بانقطاعك عن مبنائك ومبتغاك .

وعلى أي الحالين فليس لك نصيب من القرآن الا في قشوره ، كماليس للبهيمة نصيب من اللب الا في قشره الذي هو التبن . والقرآن غذاء الخلق كلهم على اختلاف اقسامهم ومقاماتهم ولكن اغتذاؤهم على قدر منازلهم ودرجاتهم وفي كل غذاء مخ ونخالة وتبن ، وحرص الحمار على اغتذائه التبن اشد منه على الخبز المتخذ من اللب وأنت ونظراؤك شديد الحرص على أن لا تفارق درجة البهائم ولا تترقى الى درجة معنى الإنسانية والملكية ، فدونكم والانسراج في رياض القرآن ، ففيها متاع لكم ولأنعامكم .

وان كنت من قبيل الرجل الثاني فبسبب رسوخ قدمك في مقام اليقين وثباتك على جادة الحق والدين وانزعاجك عن درجة الناقصين وتجاوزك عن مواطن الظن والتخمين ، يسر الله تعالى لك ان تعرف عرفاناً ذوقياً وعلماً كشفياً ان التبن الذي اشار اليه النبي ﷺ في الحديث المذكور ليس مجرد تخيل بلاتحصيل وتخويف بلا أصل وتهويل من غير حقيقة ، كما يفعله المشعبدون نعوذ بالله ان نكون من الجاهلين ، بل انما هو تفصيل وشرح لقوله ﷺ : « انما هي اعمالكم ترد اليكم » وقوله تعالى : « يوم نجد

كل نفس ما عملت من خير محضراً...^١.

بل سر قوله تعالى: «كلا لتعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين»^٢. اي ان الجحيم في باطنكم فاطلبوها بعلم اليقين، بل هو سر قوله: «يستعجلونك بالعذاب وإن جهنم لمحيطة بالكافرين»^٣ ولم يقل انها سوف تحيط، بل قال هي محيطة بهم.

وقوله: «إنا اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها»^٤ ولم يقل يحيط بهم وهو معنى قول من قال ان الجنة والنار مخلوقتان وقد انطق الله لسانه بالحق ولعله لا يطلع على سر ما يقوله، فان لم تفهم معاني القرآن كذلك فليس لك نصيب من القرآن الا في قشوره، كما ليس للبهيمة نصيب من الحنطة الا في تبناها وقشورها وكما ليس للأعمى نصيب من الشمس فوق تسخن حدقته من نورها.

فنقول: هذا التين المشار اليه موجود في الواقع الا انه ليس خارجاً عن ذات الميت الكافر، بل كان معه قبل موته لكنه لم يكن يحس به قبل كشف الغطاء عن بصره وحسه بالموت لتحذر، كان في حسه الباطن لغلبة الشهوات وكثرة الشواغل الظاهرة، فاحس بلذعه بعد موته وكشف غطاء حياته الطبيعية بقدر عدد اخلاقه الذميمة وشهواتها (شهوته - خ ل) لمتاع الدنيا.

واصل هذا التين حب الدنيا ويتشعب عنه رؤوس بعدد ما يتشعب الملكات عن حب الدنيا من الحسد والحقد والبغض والنفاق والمكر والخداع والكبر والرياء وغير ذلك من الاخلاق الذميمة. فكما ان لكل خلق صورة طبيعية في هذا العالم، كما يشهد في الحيوانات، فكذلك لكل ملكة نفسانية صورة اخروية في عالم الآخرة ودار الحيوان. واصل ذلك التين معلوم لذوي البصائر وكذا كثرة رؤوسه.

١. آل عمران (٣) آيه ٣٠.

٢. التكاثر (١٠٢) آيه ٥ تا ٧.

٣. العنكبوت (٢٩) آيه ٥٤.

٤. الكهف (١٨) آيه ٢٩.

واما انحصار عدده في تسعة وتسعين ، فانما يقع الاطلاع منهم له بنور اتباع النبوة ، فهذه التنين متمكن من صميم فؤاد الكافر المنكر للدين لا لجرد جهله بالله تعالى وكفره ، بل لما يدعو اليه الكفر والجهل كما قال تعالى : «ذلك بانهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة»^١.

فكل ما يدعو اليه الجهل بالله وملكوته من محبة الأمور الباطلة الزائلة ، فهو بالحقيقة تنين يلذعه ويلسعه في اولاه وأخراه ، سواء كان مع صورة مخصوصة ، كما في عالم القبر بعد الموت أو لم يكن ، كما في عالم الدنيا قبل الموت وعند عدم تمثل هذا الامر اللذاع اللساع على صورة تناسبه لايعوده شيء من حقيقة التنين ومعنى لفظه بالحقيقة اذ اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي جميعاً وخصوصيات الصور بخصوصيات النشأة خارجة عما وضع له اللفظ وإن كان اعتبار الناس بمشاهدة بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره والحكم بانه مجاز ، كما في لفظ الميزان .

تمثيل وتبصرة

قد مر ان الاصل في منهج الراسخين في العلم ، هو ابقاء ظواهر الالفاظ على معانيها الاصلية من غير تصرف فيها ، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الامور الزائدة وعدم الإحتجاب عن روح المعنى ، بسبب غلبة احكام بعض خصوصياتها على النفس واعتبارها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له بتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة ، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقاً ؛ فهو امر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمقول ، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من غير ان يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة ، فكل ما يقاس به الشيء بأي خصوصية كانت - حسية أو عقلية - يتحقق الميزان ويصدق عليه معنى لفظه ، فالمسطرة

١ . النحل (١٦) آية ١٠٧ .

تعليلات متشابهات القرآن □ ٣٠٥

والشاغول والكونيا والأسطرلاب والذراع وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل، كلها مقائيس وموازين يوزن بها الاشياء الا ان لكل شيء ميزان يناسبه ويجانسه.

فالمسطرة ميزان الخطوط المستقيمة والشاغول ميزان الأعمدة على الأفق والكونيا ميزان السطوح الموازية للأفق والأسطرلاب، ميزان الارتفاعات القوسية من الأفق اولا ولجيوبها وأوتارها ثانياً والنحو ميزان الإعراب والبناء للفظ على عادة العرب والعروض، ميزان كمية الشعر والمنطق، ميزان الفكر يعرف به صحيحه من فاسده والعقل ميزان الكل ان كان كاملاً، فالكامل العارف اذا سمع الميزان لا يحتجب عن معناه الحقيقي مما يكثر احساسه ويتكرر مشاهدته من الأمر الذي له كفتان وعمود ولسان وهكذا حاله في كل ما يسمع ويراه؛ فانه ينتقل الى فحواه ويسافر من ظاهره وصورته الى روح معناه ومن دنياه الى اخراه ولا يتقيد بظاهره واولاه واما المقيد بعالم الصورة، فلجمود طبعه وخمود فطنته وسكون قلبه الى اول البشرية واخلاد عقله الى أرض الحيوانية، فيسكن الى اوائل المفهوم ويطمئن الى مبادي العقول ولا يسافر من مسقط رأسه ومعدن جسمه ومنبت حسه ولا يهاجر من بيته الى الله تعالى ورسوله ﷺ حذراً من ان يدركه الموت ويفوته الصورة الجسمية، ثم لا يصل الى عالم المعاني لعدم وثوقه بما وعده الله تعالى ورسوله وعدم تصديقه بما قال تعالى «ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله»^١ والحاصل ان الحق عند اهل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل، كما ذهب اليه محققوا الإسلام وائمة الحديث، لما شاهدوه من سيرة السابقين الاولين والائمة المعصومين - سلام الله عليهم اجمعين - من عدم صرفها عن الظاهر، لكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حق الله تعالى.

قال بعض الفضلاء المعتقد اجراء الأخبار على هياتها من غير تأويل ولا تعطيل،

١. النساء (٤) آية ١٠٠.

فمراده من التأويل حمل الكلام على غير مفهومها الأصلي ومن التعطيل التوقيف في قبول ذلك المعنى واكثر اهل الدين على ان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات اخر فوق ماهو الظاهر ، كما في الحديث المشهور «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً» ، كيف ولو لم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأول ، كما زعمه اكثر الفلاسفة لما كانت فايده في نزولها و ورودها على الخلق كافة ، بل كان نزولها موجبا لتحير الخلق وضلالهم وهو ينافي الهداية والرحمة والحكمة ، فكيف يكون القرآن «تبانياً لكل شيء» و «هدىً ورحمة» وكيف يكون الرسل هادين المهديين وهم زادوا على ما قالوا ألغازاً ومجازاتٍ طول أعمارهم ، فتعالى كلام رب العالمين وحاشا احاديث نبيه ، اعلم العالمين عن ذلك . فليس لمن بقي في زوايا صدره ذرة من ايمان ان يعتقد في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ ان يكون ظاهره كفراً والحاداً والغازا ومجازا من غير قرينة أو مع قرينة متأخرة بيانها عن وقت الحاجة ، فثبت من تضاعيف ما ذكرنا ان القرآن ظاهره حق وباطنه حق وحده حق ومطلعه حق «لا ياتي الباطل من بين يديه ولا من خلفه» .

(٧) في الهداية لكشف نقاب وتصوير ثواب وعقاب ، قدمرت الإشارة الى ان كل ما يوجد في هذا العالم فهو مثال لأمر روحاني وله صورة وعالم الآخرة عالمان : احدهما عالم الصورة الأخروية المنقسمة الى الجنة وما فيها والجحيم وما فيه على درجاتهما ودركاتهما ومنازلهما وطبقاتهما وثانيهما عالم المعنى العقلي الخالص ، الذي لا يشوب صورته العقلية كثرة وتجسم وتغير وتقدر وفيه روح كل شيء وسره ومعناه وليس هو بما هو مفتقراً في تحققه الى صورة جسمانية ولا الى صورة نفسانية وهذا المثال الجسماني مرقاة الى المعنى الروحاني ولذلك قيل الدنيا منزل من منازل الطريق الى الله وعالم ملكوته ، فيستحيل الترفي الى عالم الآخرة في شيء من الأشياء الا من هذه المعابر ومن هذه الأمثال ، لقوله تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون»^١ وقوله عز من قائل

تعليقات متشابهات القرآن □ ٣٠٧

«ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون»^١ وقيل : من فقد حساً فَقَدْ فَقَدَ علماً والقرآن والاخبار مشحونة بذكر الأمثلة من هذا الجنس ، الذي مر ذكره في مثال التنين المشار اليه في الحديث النبوي في عذاب القبر للكافر ؛ فهذا التنين يتمثل للفساق الخارج عن الدين في عالم البرزخ المتوسط بين هذا العالم والآخرة المحضة حتى يشاهده وينكشف عليه صورته وكسوته ، لكن لا يمكن لغيره من هو في هذا العالم بعد لكشافة الحجاب وغلظة الغطاء مشاهدتها ومشاهدة ساير الصور الأخرية الملمدة أو الموزية وان كانت موجودة الآن .

فان الجنة التي يتصل اليه بعد الموت هي موجودة لك الآن ، ان كنت من اهلها وتتقلب فيها وتتناول من ثمارها وتلاقي حورها وقصورها وكذلك جهنم موجودة لمن هو من اهلها محيطة به تحرق جلده وتذيب شحمه وهو يحترق من نيرانها ويتعذب من حياتها وعقاربها الا ان لذات الآخرة وآلامها الآن غير محسوسة لخدر الطبيعة وسكر العقل وبهذا الأصل يندفع انكار المنكرين لعذاب القبر ، كما سيجيء شرح ذلك وامثاله في تفسيرات الآيات التي هي في تشريح احوال الآخرة إن شاء الله تعالى والغرض هاهنا ان القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التي حقايقها موجودة في علم الله تعالى وامثالها موجودة في هذا العالم مثل قوله تعالى «يدالله فوق أيديهم»^٢ وقوله تعالى «علم بالقلم»^٣ وقوله «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان»^٤ ومثل قوله ﷺ : «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن» اولاترى ان روح الإصبع هي القدرة والقوة على سرعة التقلب وحيث يكون قلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان ، كما ورد في الحديث هذا يغويه وذاك يهديه والله تعالى يقلب قلوب عباده ، كما تقلب انت الأشياء باصبعك .

١ . الواقعة (٥٦) آيه ٦٢ .

٢ . الفتح (٤٨) آيه ١٠ .

٣ . العلق (٩٦) آيه ٤ .

٤ . المجادلة (٥٨) آيه ٢٢ .

فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين الى الله تعالى نسبة اصبعيك في روح الاصبعية وخالف في الصورة، فاستخرج من هذا ما نقل عنه ﷺ انه قال : ان الله خلق آدم على صورته فمهما عرفت الأصابع امكنك الترقى الى اللوح والقلم واليد واليمين والوجه والصورة من غير نقص ووجدت جميعها حقايق غير جسمانية متمثلة بأمثلة جسمانية، فتعلم ان روح القلم وحقيقته، شيء يسطر به؛ فكل جوهر يسطر بواسطته نقوش العلوم الحق في الواح القلوب، فأحرى به ان يكون هو القلم الحقيقي، اذ لكل شيء حد وحقيقة وهي روحه وملاك امره، فاذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانياً وفتحت لك ابواب الجنان وعالم الملكوت وكنت من اهل بيت القرآن وهم اهل الله خاصة، كما ورد في الحديث واهلت لمرافقة الملائكة الأعلی وحسن اولئك رفيقاً وفي القرآن اشارات كثيرة من هذا النمط، بل معظم آياته امثال يذكر للناس كما مر .

فان كنت لانقوى على قبول ما يقرع سمعك من هذا الباب الا مايستند ذلك الى احد من المفسرين في تفسيره العامي، كقتادة أو مقاتل أو مجاهد أو سدي أو غيرهم، فالتقليد غالب عليك والحجاب غليظ بينك وبين نور البصيرة وكلامنا ليس الا مع المستبصر ومع ذلك فانظر الى هذه التفاسير في معنى قوله تعالى «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها»^١ وانه تعالى كيف مثل العلم بالماء الذي به حياة كل شيء في هذا العالم، كما بالعلم حياة كل نفس في الآخرة ومثل القلوب بالأودية والينابيع، لأنها مواضع العلوم التي بها الحياة الابدية ومثل الضلالة بالزبد الذي لا بقاء له ولا قوام، ثم ينهك في آخرها بقوله تعالى «كذلك يضرب الله الامثال»^٢.

تنبيه تذكيري

بل نقول : كل ما يحتمل فهمك فان القرآن يلقيه اليك على وجهه،

تعليقات متشابهات القرآن □ ٣٠٩

لو كنت في النوم مطالعاً بروحك اللوح المحفوظ، لتمثل ذلك بمثال مناسب يحتاج الى التعبير ولذلك قيل: ان التأويل كله يجري مجرى التعبير ومدار تداور المفسرين على القشرة، ونسبة المفسر الى المحقق المستبصر، كنسبة من ترجم معنى الخاتم والفروج والافواه في مثال المؤذن الذي كان يرى في المنام ان في يده خاتماً يختم به فروج النساء وافواه الرجال الى الذي يدرك منه انه كان يؤذن قبل الصبح في شهر رمضان.

فان قلت: لم أبرزت هذه الحقايق في هذه الأمثلة المضروبة ولم تكشف صريحاً، حتى وقع الناس في جهالة التشبيه وضلالة التمثيل.

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

فاذا عرفت ذلك عرفت انك في هذا العالم نائم وان كنت عارفاً، فالناس كلهم نيام في هذا العالم، فاذا ماتوا وانتبهوا، انكشف لهم عند الانتباه بالموت حقايق ما سمعوه من الأمثلة وارواحها ويعلمون: ان تلك الامثلة كانت قشوراً وقوالب لتلك الأرواح ويعاينون صدق آيات القرآن والأحاديث النبوية، كما يتقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين وصحة تعبيره للرؤيا، فكل ما يراه الانسان في هذا العالم من قبيل الرؤيا ويصل كل احد بعد الموت الى تعبير رؤياه، حيث يقول المجاهد والغافل: «يا ليتنا اطعنا الله واطعنا الرسول»^١ و «يا ليتنا نرد»^٢ ويقول: «يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً»^٣ و «يا ويلتي ليتني لم اتخذ فلاناً خليلاً»^٤ و «يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله»^٥ الى غير ذلك من

١. الاحزاب (٣٣) آيه ٦٦.

٢. الانعام (٦) آيه ٢٧.

٣. الفرقان (٢٥) آيه ٢٧.

٤. الفرقان (٢٥) آيه ٢٨.

٥. الزمر (٣٩) آيه ٥٦.

الآيات المتعلقة بشرح احوال المعاد .

فافهم وتحقق انك لما كنت نائما في هذه الحياة الدنيا وانما يقطتك بعد الموت وعند ذلك تصير بصيراً اهلاً لمشاهدة صريح الحق كفاحاً وقبل ذلك ، فلايحتمل درك الحقائق الا مصبوبة في قوالب الأمثال الخيالية ، ثم بجمود فطرتك عندالحس تظن ان لا معنى له الا هذاالمتخيل وتغفل عن الحقيقة والسر ، كما تغفل عن روح قلبك ولاتدرك منه الا صورة قلبك «وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»^١ .

هذا هو مع ان هذه التحقيقات والتأويلات في الرموز القرآنية والكنوز الرحمانية اشارة وجيزة من بسيط تمثيلات حجة الإسلام وخلاصة مجملة من وسط متحفلات ، ذا الخبر الهمام محصلة لنجاة النفوس وشفاء الأرواح ملخصة لطريق الهداية والفلاح ، اذ هو ايده الله تعالى بحر ذاخر تقتنص من اصدافه جواهرالقرآن ونارموقدة تقتبس من مشكاته انوار البيان ذهنه الوقاد ، كبرت احمر يتخذ منه كيمياء السعادة الكبرى وفكره غواص لينبسط من بحار المباني لآلي المعاني ، فهمه صراف محك ذنانير العلوم على معيار العلوم عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان القويم على منهج الصراط المستقيم وله الحكم المسيحية في احياء اموات علوم الدين والمعجزة الموسوية ، من اخراج اليد البيضاء لإيضاح معالم اليقين فطوبى لنفس هذه آثارها وخواصها وسقيا لروح الى الله مصيرها ومثابها ومناصها .

١ . العنكبوت (٢٩) آيه ٤٣ .

(٣)

أجوبة المسائل

هو الهادي الى طريق الصّواب

جواب مسائل بعض الخلّان لصدر الحكماء «قدس الله سره»^١

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

وصل الى كتاب من اعز الإخوان الإلهيين واشرف ذوي القرابة الروحانيين،
مشتملاً على نفايس عرايس اللطف والكرم، مملوئاً من زواهر جواهر الإحسان والنعم،
دالاً على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة ونقائه وصفائه عن شوائب امراض النفس،
وسكونه الى ما يتولاه به وانعمه عليه من تسليم النفس وادامة الانس بالله واعتناؤه
بالامور المهمة الفكرية واستيناسه بما يصير به الانسان من اصحاب الارتقاء، متعظماً
في الملكوت الأعلى واشتغاله بما يتكامل به القوة النظرية التي هي رئيس ساير القوا
الإنسانية ومخدومها، وذلك مما يعظم به استنادنا ويكثر منه الاستيناس والاسترواح،
فحمداً له ثم حمداً له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنه حمداً كما يستحقه
وكما ينهض به (القدرة والطاقة - كذا في النسخ).

واما المسائل الجليلة التي طلب الكشف عنها، فحق الايضاح مما لا يتيسر الا مشافهة

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

واعلم ان هذا العنوان: «هو الهادي الى ... جواب مسائل بعض الخلّان» موجود في النسخ الثلاثة التي
وجدناها بعد الفحص البالغ.

٣١٤ □ سه رسالة فلسفى

- مواجهة، وبعد شروط - لاتعتقد - الا - مكافحة .

فان نشر الحقايق واطلاع الرعاى والمضغة عليها وتمكينهم من تلقي الاسرار التي ليسوا من اهلها وذويها مما يستتبع الندامة والحسرة ويستصحب الأسف والالهم . واما ما يمكن لنا الآن ان نكتب شيئاً منها بحسب النظر البحثي ، الذي يقرب طباع جمهور ارباب الأبحاث النظرية ويناسب افهام اقوام العلوم الرسمية ، فهو هذا الذي نستعرضه عليه فلنورد ما سأل عنه بلفظه ، ثم نتبع كل مسألة منها بالجواب مستعين (مستعينين) بواهب الحق وملهم الصواب .

المسألة الأولى

انهم^١ قد اتفقوا (على ان الواجب مختار) : بمعنى : «ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل». ولاشك في انه لابد للمشيئة من العلم المقدم على اليجاد، فان معناها هي التي يعبر عنها باللغة الفارسية بـ: «خواهش» او «خواستن» ومالم يكن الشيء معلوماً، كيف يتحقق هذا المعنى بالنسبة اليه؟ وصاحب الاشراف حيث لا يقول بالعلم المقدم مايقول في الشرطية المذكورة؟ فان لم يقل بها يلزم القول بالايجاب الذي اتفقوا اهل الملل والحكماء جميعاً على نفيه عنه تعالى عن مثل ذلك الايجاب، ولو قال تنهدم القاعدة التي قررها في العلم.

وهذه وان عرضت عليكم مكرراً، لكن دليلها وتقريرها من سوانح هذه الأيام.

الجواب

ان حبيبي^٢ وفقه الله تعالى حيث علم وتحقق ان اختياره تعالى، ارفع من النمط الذي فهمه جمهور اهل الكلام من لفظ الاختيار؛ فليعلم ان مشيئته تعالى للأشياء،

١ . اي الحكماء والمحققون من اهل الكلام .

٢ . في نسخة م-ل : وفقك الله تعالى حيث علمت وتحققت ان ...

ليست الا عنايته بها ومحبتها لها وهي تابعة لمحبتها تعالى ذاته المقدسة وناشئة عنها ؛ فان من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عن ذلك الشيء . فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها ، بل لأجل انها صدرت^۱ عن ذاته تعالى^۲ .

فالغاية له تعالى في اليجاد نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل ، كان فاعلاً وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت مصدر الفعل عنها ، لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادراً عن ذاتها ، فكانت حينئذ فاعلاً وغاية . وما وجد كثيراً في كلامهم من : ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والالزم ان يكون مستكملاً به ، لا ينافي ما ذكرناه ؛ إذ المراد من الإرادة والإلتفات المنفيين عن العالي بالنسبة الى السافل ، هو ماهو بالذات وعلى سبيل القصد لا ماهو بالعرض وعلى سبيل التبعية .

فلو احب واجب الوجود مفعوله واراده لأجل كونه اثرأ من آثار ذاته ، ورشحة من رشحات فيضه ، وجوده لا يلزم من احبابه تعالى له ؛ كون وجوده له تعالى بهجة وخيراً ، بل بهجته انما هي بماهو محبوبة بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله ، فالمحبوب والمراد بالحقيقة ، نفس ذاته تعالى لذاته .

قرأ الفارسي بين يدي (الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير) قوله تعالى : «يحبهم ويحبونه»

۱ . في نسخة مـ ل : «لأجل انها صادرة عن ذاته ...»

۲ . برخی گویند : اراده صفت فعل حق است و جهت فرار از اعتقاد به قدم ، بعضی از ممکنات اراده را از حق تعالی سلب نموده اند و جمعی از اصحاب ختاس قائل به تجدد اراده شده اند و جماعتی به اخبار وارده از اهل بیت استدلال به نفی اراده نموده اند (ارادته فعله) ؛ تمسک به اخبار و ظواهر در اعتقادات جایز نیست ، گرچه ظواهر و نصوص زیادی دلالت دارد بر تقدم اراده به افعال حق مثل : اذا اراد الله لشيء (مراد از شيء قطعاً معلول امکانی است) ان يقول له كن فيكون . اما وجه بطلان قول کسی که اراده را از صفت فعل می داند ، واضح است .

أجوبة المسائل □ ۳۱۷

فقال: الحق يحبهم لأنه لا يحب الا نفسه، فليس^۱ في الوجود الا هو وماسواه، فهو من صنعه فقد مدح نفسه.

۱. واعلم انه لا يلزم ان يكون الإرادة امرأ زائداً على ذات المريد ولا يلزم ايضاً ان تكون الغاية، اي العلة الغائية امرأ زائداً على ذات الفاعل، كما في الممكنات الواقعة في دار الحركات والمتحركات والموجودات التي تكون الغاية متمم فاعلية الفاعل. بيان اين مطلب توقف دارد بر ذكر تحقيقي عميق كه در فهم مطالب مذکور در جواب مدخليت تام دارد، بنا بر اصالت وجود و وحدت حقيقت هستی و تشكيك خاصي بلكه خاص الخاصي، جميع صفات كماليه وجود عين حقيقت وجود است در جميع مراتب وجودی. یکی از معانی عامه كه در جميع مراتب و مظاهر وجودی تحقق دارد و ساری در همه حقایق است، اراده به معنای حُب و عشق به شيء و رضای به شيء است كه تابع ادراك خير و شهود امر ملايم وغير منافی با ذات عاشق و محب بوده و از آن به ابتهاج نیز تعبیر شده است.

مخفی نماند كه این بهجت و سرور و عشق و حُب ناشی از درك و شهود كمال و خيريت گاهی به این صورت متحقق شود كه عشق و حب و عاشق و محب و معشوق و محبوب و مبتهج و بهجت در يك شيء واحد مجتمع شود و يك وجود واحد از آن جهت كه كامل تام و خير مطلق است، منشأ حب و عشق است و از آن جایی كه شيء در ذات این بهجت و سرور را شهود می كند، مبتهج است و نتیجه خود مبتهج است و چون عاشق حقيقي نفس عشق است^(۱)، عاشق و معشوق و عشق و به حسب واقع مريد و مراد و اراده يك شيء واحد است. و از آن جایی كه وجود دارای مراتب و مظاهر متعدد است، گاهی مريد و عاشق و محب امری و مراد و معشوق امر ديگر است، اگرچه در این جا نیز و نیز در موارد ديگر يك نوع وحدت و اتحادی بين مريد و مراد و اراده تحقق دارد. بنا بر وحدت حقيقت وجود و علم و قدرت و اراده و ساير شؤون وجودی، هر وجود و موجودی خود مصداق علم و عالم و معلوم و مريد و اراده و عشق و معشوق و عاشق و رضا و مرضی و راضی است و این معانی به حسب شدت و ضعف و وحدت و كثرت تابع وجودند و در جای خود نیز بیان شده است كه اول تعین عارض بر اصل وجود، تعین شهودی و علمی و نوری است كه مفتاح جميع مفاتيح غيب و شهود می باشد.

خلاصه كلام آن كه از آن جایی كه جميع صفات كماليه از جمله اراده كه از آن به: علم به نظام اتم و احسن^(۲)، تعبیر شده است و اهل عرفان از آن به حب و عشق به ذات و معرفيت اسماء و صفات

(۱) از همین جا سر معنای این كلمه قدسيه كه «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف ...» ظاهر می شود و منتظر باش كه آن را تحقيق می نمايم.

(۲) اراده بر دو قسم است: تكوينی و تشريعی كه از دوم علمای كلام و محققان از علمای علم اصول فقه در بحث طلب و اراده، به تعبیرهای مختلف از جمله علم به مصلحت و مفسده در افعال مكلفان یاد کرده اند و در این مقام (يعنی فرق بين اين دو اراده) بحثی تحقيقي است كه شايد در این حواشی به طور اختصار متعرض بيان آن شويم.

والغرض ان محبة الله للخلق عائدة اليه حقيقة، كما إنك إذا أحببت إنساناً فتحب آثاره، لكان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان، على ما قيل شعراً:

امر على الديار ديار سلمی اقبل الجدار وذا الجدارا
وما حب الديار شغفن قلبی ولكن حب من سكن الديارا
ومن ذلك يظهر حقيقة ما قيل: «لولا العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر».

فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: كما ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بذوات الاشياء الصادرة عنه، عين ذواتها وكما ان ذاته وعلمه بذاته علة لذوات الاشياء وعلمه تعالى بها بلا ترتب وتفاوت، لا في جانب العلة ولا في جانب المعلول، فكَذلك عشقه لذاته الذي هو عين ذاته، يكون علة لإرادته للأشياء التي هي عين ذوات الاشياء بلا جهة اخرى، زائدة على الأشياء وعلى علمه بالأشياء^۱.

→

تعبیر کرده اند و به معنای عام عبارت است از همان معنایی که در صدر این حاشیه بیان شد، در اصل وجود عین آن و به یک معنا امری ساری در جمیع ذرات وجودیه است و علت آن که جمیع کمالات وجودی عین اصل وجود موجود در مقام کنز مخفی و عین وجودات امکانی که از مشیت ساری در اشیا و اراده فعلیه متحقق شده اند و بالاخره عین وجودات مقیده است، که همان مراتب وجودیه باشد و حق اول به حسب اصل ذات، بدون انضمام صفتی از معانی زاید بر ذات و به حسب صریح وجود، متجلی در حقایق است. جمیع صفات به تبع وجود از جمله عشق ساری در اشیا و حب متجلی در سلاسل طول و عرض وجود عین وجودات است، کما این که علم نیز دارای مراتب است و اراده نیز عین علم و حب و عشق و ابتهاج است؛ اراده به معنایی که ذکر شد، عین اصل وجود است، اطلاقاً و تقییداً، عاماً و خاصاً.

۱. همانطوری که در تعلیق در مقام شرح مراد مؤلف مجیب عظیم بیان کردیم اراده به معنای وسیع کلمه ساری در جمیع مراتب وجودی است و اراده و مشیت همان علم به نظام اتم است که عین ذات ربوبی است و به معنایی همان ابتهاج به ذات و حب به وجود کامل و حقیقت هستی خیر محض و رضای به ذات مستجمع جمیع کمالات و حاوی کافه حقایق است به وجودی جمعی احدی و چون بیان شد که علم به ذات، عین ذات و ذات حق علم و عالم و معلوم است و به صریح ذات، واجد جمیع خیرات و مبرا از جمیع نقایص غیر ملایم خیریت و کمال است، عشق است و عاشق است و معشوق وانه اعظم عاشق و اعظم معشوق.

←

→ بنا بر اصول وقواعد مقرر در مسفورات این محقق عظیم الشان، علیت همان تشان علت است به صورت معلول و نیز مقرر شده است که معلول باید قبل از وجود خارجی به وجودی مناسب با ذات علت در صریح وجود علت، تحقق داشته باشد^(۱).

جميع حقایق وجودی از آن جهت که از حقایق وجودیه محسوب می شوند، در وجود علت و موجد حقایق به وجودی اعلی و اتم از وجود خارجی مخصوص به خود تحقق دارند و از این نحوه وجود، در لسان اسلاء عقل به وجود علمی نیز تعبیر شده است؛ از آن جایی که علم حق و در نتیجه اراده او مثل وجود اونهایت و حد ندارد و قدرت او نیز متحد با ذات و صفات حق است، علم به هر چیزی است و از حیطة علم حق هیچ معلومی خارج نمی باشد، این علم عین تحقق اشیاء در وجود حق است به وجودی اعلی و اتم از وجود خارجی اشیاء و از این علم، به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی تعبیر شده است که عین عشق و حب بالذات و عین اراده و عین معلوم است و مراد و محبوب و معشوق کل است و سریان این حب و عشق بالذات که عین اراده حق است، در هیاکل ماهیات و جلیباب اعیان به تبع حب به ذات و ابتهاج ذات است و از باب ملازمه بین علم و عشق و حب و اراده به ذات و علم و عشق و اراده به آثار ذات حقایق وجودی، بالعرض و بالتبع مراد و محبوب و معشوق حقتند و چون حقایق منزل و مفاض از ذات عین وجود علمی هستند و از باب عینیت ذات با علم و سایر صفات الهیه مراد و معلوم و محبوب در مرتبه اول حقایق وجودیه موجود در ذات حق است و همین مراد بودن حقایق در مقام علم، عین اراده حق است و حقایق وجودیه در مرتبه ای اراده و مراد اجمالی و جمعی و در مرتبه ای اراده و مراد تفصیلی حقتند به اراده و علم و معلوم و مراد واحد مطلق صاحب درجات متعدد و یا مظاهر مختلف است، پس مراد حقیقی نفس ذات و حقایق خارجی مراد حقتند، به تبع اراده و مراد بودن ذات.

به تعبیر دیگر حقایق وجودی در موطن ذات مراد و محبوب بالذات هستند و در موطن خلق و تفصیل مراد و محبوب حقتند بالعرض و بالتبع و حقایق وجودی در مراتب و مراحل مختلف، از اراده و علم و قدرت و وجود واحد منبعث می شوند.

به همین مناسبت حکمای محققین فرموده اند: حق تعالی را در مقام ایجاد حقایق وجودی، غرض و مقصودی غیر از ذات خود نباشد و اشیاء خارجی به تبع مراد بودن ذات، مراد حقتند و اگر فاعلی فعل ←

(۱) از این معنی به مناسبت تامه و سنخیت و مشاکلت تعبیر شده است، موافقا لقوله تعالی: کل يعمل علی شاکلته. و موافقا لقولهم: فعل کل فاعل مناسب لطبیعت او مثل طبیعت؛ نفی سنخیت همان نفی اصل علیت و معلولیت است و ملازم با جواز صدور کل شیء عن کل شیء است.

این معنا همانطوری که مؤلف علامه تحقیق فرموده اند، باطل است و ایصال کمال از ناحیه حق به عباد به این معنا که افاضه فیض از مبدأ وجود فقط جهت ایصال نفع و یا تکامل عباد باشد، عبارت است از اراده حق اول بالذات ایجاد حقایق امکانیه را که عین فقر و صرف ربط به حقند و بالذات مراد حق واقع نشوند، چون رسانیدن نفع و ایصال کمال نسبت به حق تعالی باید بالذات با آن حق محض ارتباط داشته باشد و این ایصال نفع که علت انبعاث اراده و مشیت الهیه است، نسبت به مبدأ وجود یا موجب کمال است در حق اول، چون فعل بدون غرض از او صادر نمی شود و یا سبب نقص است و یا این ایصال کمال که فعل حق است، جهت وجود و عدمش نسبت به ذات متساوی است صورت اول و دوم بدیهی البطلان و شق سوم مستلزم ترجیح بلامرجح است و بنابر جمیع تقادیر حصول صفت زائد بر ذات ملازم است با ترکب حق از صفت و موصوف. علاوه بر این جهت، این صفت زائد بر ذات قهراً باید صفت کمالی حق و موجب تمامیت ذات باشد که افاضه و ایجاد بر آن توقف دارد، در حالتی که ذات باید صرف کمال و آنچه که مدخلیت در فعالیت او دارد عین وجود او باشد.

جماعت اشاعره که حسن و قبح عقلی را منکرند، از نتایج مترتب بر این مباحث بکلی خود را کنار کشیده اند و فاضل این جماعت و مدافع مسلک اشاعره، فخر رازی در کتاب محصل در مقام نفی غرض از فعل حق به طور مطلق گفته است: اثبات غرض و علت غایی در فعل کامل مطلق مستلزم استکمال ذات است و در اثبات مدعای خود، دلیل حکما را در نفی غرض از فعل حق، غرض زائد بر ذات مفصل تقریر و تحریر نموده است^(۱).

(۱) امام فخر به این معنا توجه ننموده است که در صورتی استکمال حق لازم می آید که غایات و اغراض زائد بر ذات حق باشد، از آن جایی که مراد مقصود بالذات حق اول است و جمیع اغراض و غایات به آن حقیقت کامل محض مترتب می شود و حق اول در مقام اظهار کمال خود، غایت و مقصود بالذات و خود مراد و اراده بالذات و محبوب بالذات است و از باب ملازمه بین حب به ذات و حب به آثار اشیاء، مقصود به تبع و بالعرض می باشند «مقصود تویی کعبه و بتخانه بهانه». معنی «لایسأل عما یفعل» آن است که صدور فیض به نحو اطلاق از او به آن جهت است که خود غایت بالذات است و همه اغراض به آن ذات منتهی شود و غایه الغایات و نهایت النهایات اوست و فاعل مطلق و غایت مطلق در ذات او، به وجودی واحد موجود است و قد قرر فی مقرر ان الحق هو المرجع لکل شیء. و نیز بیان شده است که صورت تمامیه که همان غایت باشد، در هر معلولی وجود علت است و النهایات هی الرجوع الی البدایات و فعل صادر از حق فعل وحدانی، شامل همه اشیاست و حقایق خارجی به علل خود می پیوندند، كما فی التزیل «انا لله وانا الیه راجعون».

أجوبة المسائل □ ٣٢٣

متمسكين بامثلة جزئية من رغبة الجايح وقدحى العطشان وطريقى الهارب
لخفاء المرجح فيها على علمهم لكونه من اسباب خفية كالأوضاع الكلية^١
والأمور العاليه الإلهية معطين فعله تعالى عن الغاية والمصلحة والحكمة، مع ان فعل
العابث والنائم والساھي لا ينفك ايضاً عن غاية ومصلحة لبعض قواه و ان لم يكن
للعقلية او الفكرية، كتخيل لذة او زوال حالة عملة او غير ذلك؛ فان التخيل غير الشعور
بالتخيل وغير بقاءه في الذكر.

ولم يعلموا انه مع ابطال الداعي وتمكين الارادة الجزافية، لا يبقى للنظر والبحث
مجال وعلى اليقينيات اعتماد لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق
في الانسان حالة تريه الاشياء، لا كما هي لأجل الجزافية التي تنسبونها الى الله تعالى.
وكذا مازعمته جماعة اخرى من المتكلمين، من انه تعالى فاعل بالقصد والروية
والالزم كونه فاعلاً بالطبيعة.

ولم يتفطن بان كل قادر يكون افعاله معللة بالأغراض والدواعى الزائدة على ذاته،
يكون كالإنسان مضطراً في صورة مختار كما بُينَ في محله^٢.
فهو ايضاً انما نشأ من الجهل بان ارادته تعالى، ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه
في حقه، بل ذاته اجل من القصد والطبيعة جميعاً.

→
امام علامه خواجه طوسی در نقد خود بر کتاب محصل گوید: «هذا حکم اخذه من الحكماء واستعمله
في غير موضعه ...» و این که در کلمات برخی از اعلام است که غرض از خلقت، عرفان حق و یا ایصال
کمال به حقایق و یا علم عنایی حق مقتضی ایصال هر شيء است به کمال لایق آن و این که در کلمات اهل
عرفان و ظواهر و نصوص وارد شده است، قصد حق از خلق احسان بوده است و «فخلقت الخلق لکی
اعرف»، مراد غرض ثانی و غایت به تبع و بالعرض است که مترتب است بر حب به ذات و عشق به
معروفیت اسماء و صفات و الیه يحمل ماورد في کلامهم ان الغرض من التجلي الاحدي، کمال الجلاء
والاستجلاء اي ظهور الحق في مرآة الکامل و شهود نفسه فيه او شهود نفسه في کل شيء «انت مرءاته وهو
مرآة احوالک».

١. فی الاسفار والمبدأ والمعاد وغيرهما «كالأوضاع الكلية».

٢. كما قالوا: «ان النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في افاعيلها».

فحيثذ لا بأس بنا لو بسطنا الكلام في تحقيق ذلك المقام على ما وافق مذهب الحكماء الكرام والمحققين من افاضل اهل الاسلام، متضمناً لا يراد شكوك وقعت منا في سالف الايام مع اجوبة الهمنى بها واهب العلم ومفيض العقل والالهام فنقول:

الارادة فينا شوق متأكد^١ يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصوراً ظنياً او تخيلياً او علمياً، موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة العضلات الآلية والاعضاء الادوية، لأجل تحصيل ذلك الشيء وفي الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تاماً وفوق التمام، تكون عين الداعي وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضي له. وذلك العلم عند رؤساء المشائين، صورة زائدة على ذاته وعند شيعة الاقدمين كشيخ الاشراق واتباعه عين ذاته تعالى.

فارادته تعالى للأشياء اي مريدته لها عند هذه الطائفة، هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضياً لديه على نظام هو اتم النظمات الممكنة خيراً وكمالاً. لاعلى ان تتبعه صور الأشياء، اتباع الضوء للمضيء والأسخان للنار تعالى عزه عن ذلك علواً كبيراً.

بل على انه عالم بكيفية نظام الخير الواقع في الوجود، مشاهدأياها وفيضان الخير والفضل عنه غير مناف لذاته، بل انه مناسب لجناحه ومرضيه^٢ عند ذاته وليس انه يوجد الأشياء، ثم يرضى بها بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها.

فإذا تحقق وتبين ان ارادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصلح، الذي هو تابع لعلمه بذاته وعلمه بذاته هو بعينه داع له الى افادة الخير والوجود، لما علمت من القول بان محبته تعالى لذاته تستتبع محبته للأشياء، فكما ان لعلمه مراتب، فكذلك لإرادته ونفس وجود الأشياء الخارجية، كما انها

١ . واعلم ان في كون الارادة فينا شوقاً مؤكداً عقيب داع دركنا الملائم شكوكاً اوردت في موضعها، لانا قد نريد امراً ونفعله وليس فينا الشوق المؤكد، بل قد كان فينا اتيان الفعل مقارناً للكرهه ولكن نفعله لمصلحة كلية، كحفظ النفس وحفظ العرض وغيرهما المريض يشرب الدواء ويكره شربه وقد يكون في فعل واحد جهة اكراه وانقباض وجهة رضاه ورغبة.

أجوبة المسائل □ ۳۲۵

نفس علمه تعالی بها هي ايضاً نفس ارادته تعالی لها بمعنى مراديتها لا بمعنى^۱

۱. این مسأله که جمیع موجودات مراتب علم و اراده حقدند، یکی از مباحث عالی عرفان و مبتنی بروحدت شخصی وجود است. فهم این بحث بسیار غامض است و عادت این عظیم آن است که گاهی عالی ترین دقایق را که بر مهمترین قواعد توقف دارد، با عبارتی کوتاه تقریر و اشاره نموده، رد می شود و مشکل فهم اسفار بیشتر در این قبیل از تحقیقات است. آخوند در اسفار و یکی دو مورد از دیگر آثار خود، این عبارت را ذکر کرده (معلوم می شود عبارت این رساله غلط است و شاید ناسخی که خود اهل علم بوده است، از دشواری مطلب را عوض کرده و به مسلک مشهور حمل نموده است).

«... واقول: هاهنا سرّ عظیم من الاسرار الالهية نشير اليه اشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته، بمعنى عالميته و مریديته، لا بمعنى معلوميته و مراديته فقط و هذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره.»^(۱)
بنابر وحدت شخصی حق تعالی دارای بطون و ظهور است^(۲) و در مقام غیب ذات، جمیع حقایق را به نفس تعقل ذات تعقل می کند و در مقام ظهور و تجلی در هیاکل ممکنات در هر مرتبه ای از مراتب تحقق دارد و متصف است (به مریدیت) و (عالمیت) و ... وهو عال في ذاته و دان في علوه ... و صرف الوجود لا يتعدد ولا يتكرر، آنچه به اسم خلق ظهور دارد، مقام تفصیل و فرقان آن حقیقت واحد است. قال استادنا الأقدم افضل المحققين و قدوة اولياء المقربين، مولانا النوري (رض): «اشارة الى المرموز الذي يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد (ای له زيد)، اذ حقيقة الوجود الصرف التي هي عين ذاته تعالی، انما هي الوجود الموجود بذاته و بالحقيقة و ماسواها ليس له في مرتبة ذاته الفارقة حظ من حقيقة الوجود و الا لزم المماثلة الموجبة للتركيب و الافتقار و التحديد و الاضطراب، فيصير القاهرة مقهوراً و الواجب ممكناً و اذا لم يكن لشيء مما سواه سبحانه في مرتبة ذاته، حظ من حقيقة الوجود و الموجودية لا يتصور الا بالوجود و الوجود بما هو وجود لا يتصور له ثاب و لا يتعدد، كما او مانا اليه و اظهرنا؛ فلا يمكن الا بالوجود الصرف الذي هو حقيقة الحق الحقيقي القيومي، وحده لا شريك له»

(۱) رجوع شود به اسفار، الهیات بالمعنی الاخص، طبع جدید ط ۱۳۸۶، جلد ۶، ص ۳۵۴ (مبحث اراده و نحوه وجود آن).

(۲) والی ما ذکرنا اشاره الشاعر العارف:

دربا به خیال خویش موحی دارد خس پندارد که این کشاکش از اوست
عالم به خسروش لاله الا هوست غافل به گمان که دشمن است این یا دوست

یعنی پندارد که این دشمن است و آن دوست است، هیئات از اثبات دوتی در وجود که اساس شرک است و لذا قال علی «بینوته مع خلقه بینونة صفة لا عزلة» و هذا نصاب تمام التوحید والی هنا یتنهی القول.

مريدته^١.

وتلك الأشياء وان كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه ولكن ليست هي علة غائية وغرضاً له تعالى في فعله، بل ذاته تعالى علة غائية لايجاد الاشياء وغرض له فيها كما انه علة فاعلية لها، لما عرفت من الفرق بين ما بالذات وبين ما بالعرض.

قال الشيخ الرئيس في التعليقات: «ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات، ثم ينظم الامور التي بعده على مثاله، حتى كانت الامور على غاية النظام، لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال.

فان كان واجب الوجود بذاته، هو الفاعل فهو ايضاً الغاية والغرض» انتهى^٢.
ومما يجب على وليي وفقه الله تعالى ان يعتقد ان الواجب تعالى، كما انه غاية الأشياء بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى ان جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال، بحسب ما يتصور في حقها. فلكل منها عشق وشوق اليه، ارادياً كان او طبيعياً.

والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم «ولكل وجهة هو موليها»^٣. يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها. واليه الاشارة بقوله سبحانه: «وان من شيء الا يسبح بحمده»^٤.

وقد صرح الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتاب التعليقات بـ: «ان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا يحرك موادها، لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان

→

فهو وجود كل شيء بمعنى انه الذي به يتحصل الاشياء يامن كل شيء قائم به وهذا بالحقيقة هو المقصود من قول اهل الله من كون وجود كل ممكن زائداً على ذاته، خارجاً عنه لا ما يتخيله الجمهور من الزيادة في الذهن على الماهية».

١. به حاشية نكارنده اين سطور مراجعه شود، عبارت مسلماً به معنى (مريدته ...) است نه (مراديته) وگرنه مطلبى غير آنچه جمهور فهميده اند ذكر نشده است، به تعاليق حقيير رجوع شود به شماره (١).

٢. كتاب التعليقات، نسخة خ ط، م (١٠١٢)، ص ٢٨.

٣. البقرة (٢) آيه ١٤٨.

٤. الاسراء (١٧) آيه ٤٤.

أجوبة المسائل □ ٣٢٧

كانت هذه من التوابع اللازمة لها ، بل الغاية في تحريكاتها لموادها هي كونها على افضل مايمكن لها ، لتحصيل التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بـ«تفاوت» انتهى .

ومن العرشيات الالهامية التي لنا على اثبات هذاالمطلب هو : ان النفس الانسانية في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشية كلها البتة . ولاخفاء في ان استعمال الآلات متوقف على العلم بها وهكذا يعود الكلام فاما ان يدورا ويتسلسل وكلاهما محالان مطلقاً ، لحدوث النفس فاول علوم النفس : هو علمها بذاتها ، ثم علمها بقوى البدن والآلات والتي هي الحواس الظاهرة والباطنة .

وهذان العلمان إنما هما من العلوم الحضورية الاشراقية ، ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها ، استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقاً .

فان هذا الاستعمال ليس فعلاً اختيارياً بمعنى كونه حاصلًا بالقصد والارادة وان كانت النفس عالمة به مريدة له ، لأن ذلك الفعل انما تنبعث عن ذاتها ، لاعن رويتها لذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات ، لا بقصد زائد عليها قائم بها ولاعن طبيعة عديمة الشعور ، كاحراق النار وتبريد الماء ، بل لأنه لما كانت ذاتها في أن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها ، عشقاً ناشياً عن الذات لذاتها ، اضطر الى استعمال الآلات التي لاقدرة لها الا عليه .

وبهذا التحقيق اندفع مايتوهم من ان استعمال الحواس ، فعل اختياري وحدود كل فعل اختياري مسبق بتصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ، فوجب ان يحصل قبل استعمال الحواس صور تصورية وتصديقية .

وذلك لاننا نقول : ان نسبتي صدور استعمال الآلات وعدمه ، ليستا متساويتين بالنسبة الى النفس حتى يلزم احتياجها الى المرجح ، من تصورالفعل والتصديق بفائدته ، قبل الاستعمال . بل المرجح المقتضى ذات النفس فينبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعن الشوق الذاتي لها ، الى كمالها الاقصى والى التشبه بما فوقها ، فلايكون

مسبقاً بتصور ذلك الفعل، بل صدور ذلك الجزئي عن النفس هو بعينه تصورها له وشوقها اليه بلاصورة مستأنفة.

ومن هاهنا يتفطن اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها: هو الواجب تعالى، فيكون غاية بهذا المعنى ايضاً. وبهذا يعلم سر قولهم: «لولا عشق العالى لأنطمس السافل ...».

ثم لا يخفى عليك يا اخا الحقيقة أن فاعل التسكين، كفاعل التحريك في ان مطلوبه ليس ماتحته كالأين مثلاً، بل غايته ومطلوبه ايضاً كونه على افضل مايمكن في حقه ويلائمه كما قال المعلم الثاني في كتاب الفصوص: «صلت السماء بدورانها، والأرض برجحانها ...» وقيل في الشعر:

فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من دقيق الشوق شكر
(فان قلت): كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير وهو عين ذاته، علة غائية وغرضاً في الابداع والعلة الغائية، كما صرحوا به هي: ما يقتضي فاعلية الفاعل، فيجب ان يكون امراً غير الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى والمقتضى.

(قلت): كثيراً ما يطلقون الاقتضاء ويريدون به المعنى الأعم وهو مطلق عدم الانفكاك، اعتماداً على فهم المتدرب في العلوم.

كيف ولم يقدّم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل والغاية يجب ان يكونا متغايرين، بل قد يكون وقد لا يكون؟ فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان نفس الفاعل او اعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها، او كانت يصدر عنها امر لكانت فاعلاً وغاية. فذات الباري علة فاعلية من حيث انه يفيد وجودها [ما] يوجد عنه. وعلة غائية من حيث انه أفادته الوجود، لأجل علمه بنظام الخير فيه الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته.

فان قلت: الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل ولكن يجب ان يكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه. فلو كان الباري فاعلاً وغاية، يلزم ان يكون متقدماً على ساير الاشياء ومتأخراً عنها، فيكون شيء واحد اول الأوائل

وآخر الأواخر .

قلت : تاخر الغاية عن الفعل وترتبتها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت اعلى من الكون فلا ، لأن المعلول منقسم الى مبدع ومحدث . والغاية في القسم الأول يقترن مع المعلول ماهية ووجوداً باعتبارين . وفي القسم الثاني ، يتاخر عنه وجوداً وان تقدمت عليه ماهية هذا ماذكروه في الكتب .

وانا أقول (يا اخا الحقيقة) : إنَّ العلة الغائية في الكائنات ، يعني القرية منها لا الغاية القصوى ، فانها في الكل هي ذات الباري جل مجده ، إذا تأملت فيها ، فهي في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً ، فان الجامع اذا اكل ليشبع ، فحاول أن يستكمل له وجود الشبع ، فيصير من حد التخييل الى حد العين ، فهو من حيث انه شبعان تخيلاً ، هو الذي ياكل ليصير شبعان وجوداً ، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية والشبعان وجوداً هو العلة الغائية . فالاكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين : فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل ، وباعتبار الوجود العيني غاية .

واما في الواجب تعالى ، فلا مغايرة بينهما اصلاً فانه عز وجل ، لما كان ماهيته انيته ، كان الفاعل والغاية فيه امراً واحداً بالذات وبالإعتبار جميعاً .

ثم اقول : ان الواجب تعالى اول الأوائل من جهة وجود ذاته وكونه علة فاعلية لجميع ماسواه وعلة غائية وغرضاً لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهه كونه غاية وفائدة ، يقصده الاشياء ويتشوق اليه طبعاً واردة ، لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته ، ومصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه ، يلزمها عشق يقتضي حفظه كمالاتها الأولية وشوق الى تحصيل مايفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدأها بقدر الامكان ، كما اشير في قوله تعالى : «قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى»^١ وستعلم الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية .

فان قلت : ان الحكماء قد استنكفوا عن القول بكون افعال الله تعالى معللة بالغرض

والغاية، فكيف يحصل الموافقة بين كلامهم وما ذكرته من اثبات الغاية فيها.

قلت: مرادهم من الغاية المنفية عن فعله هي ما يكون غير نفس ذاته تعالى من كرامة او محمدا او ثناء او اتصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء المترتبة على الفعل، من دون الالتفات اليها من جناب القدس. بل كل فاعل لفعل فليس له غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق، لأجل معلوله؛ لأن كل ما يكون لاجله قصد، يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة، فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون، لكان القصد معطياً لوجود ما هو اكمل منه وهو محال.

(فان قلت): غرض الطبيب وقصده في معالجة شخص وتديره اياه، حصول الصحة وقد يستفاد الصحة من قصده اياها.

(قلت): ليس قصد الطبيب مفيد الصحة، بل مفيدها انما هو مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الكمال على المواد، حين استعدادها والقصد مطلقاً مما يهيهى المادة لا غير. والمفيد شيء آخر ارفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات.

فان قلت: كثيراً (ما) يقع القصد الى ما هو اخس منه.

قلت: لكنه على سبيل الغلط والخطاء والجزاف.

فان قلت: إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها، فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والإحكام.

ولا يمكن لنا ان ننكر الآثار العجيبة الحاصلة في العالم من تكون اجزائه على وجه يترتب عليها المصالح والحكم، كما يظهر بالتأمل في آيات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات، كوجود الحاسة للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت، والخيشوم لاستنشاق الهواء والأسنان للمضغ، والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوزاع مناطقها ومنافع الكواكب، سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره اللسان والأوراق.

قلت: وإن لم يكن له تعالى علة غائية ولا مية مصلحة من المنافع والمصالح، التي

أجوبة المسائل □ ٣٣١

نعلمه اولاً نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه ولكن ذاته تعالى ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح ، سواء كان ضرورياً كوجود العقل للإنسان ووجود النبي للأمة او غير ضروري ولكن مستحسن ، كانبات الشعر على الأشجار والحاجبين وتقدير الأخص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفى وجلى «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض»^١.

كيف وعناية كل علة لما بعدها كما مرت اليه الإشارة سبيلها ، هذا السبيل من انها لا يجوز ان يعمل عملاً لأجل مادونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض في بعض الاشياء ، لا بالذات ولا ان يقصد فعلاً لأجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به .

فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افعالها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا ، لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل^٢ :
«وللأرض من كأس الكرام نصيب»

كذلك مقصود نفوس الأفلاك في حركاتها ليس هو نظام العالم السفلى ، بل ما هو وراءها وهو التشبه بالخير الأقصى ولكن ترشح منها نظام مادونها على ما قيل شعراً:
عالم به خروش لاله الا هو ست

غافل به گمان كه دشمن است اين يا دوست^٣

١ . سباء (٣٤) آية ٣ .

٢ . شربنا واهرقنا على الارض جرعة

٣ . كلمة (يا) مثل (او) جهت تقسيم است نه ترديد ، يعنى شخص نادان گمان مى كند كه اين دشمن است و آن دوست ، در حالتى كه همه ناشى از تجليات معشوق كل است و ذلك لأن حقيقة وجود العالم حقيقة مبسطة تمتع عليها العدم وحقيقة الوجود التي هي الوجود وظهوره تنادي وتشهد بالتوحيد وهو عين الهوية وبها للعالم ، الذي هو الماهيات ظهور وهوية بالعرض ، لا بالحقيقة ؛ لأن شيئية الماهية بذاتها [لا] موجودة ولا معدومة ، بل ولا جزئية ولا كلية وسيأتى انه بذاته المستجمعة مع جميع الاشياء (حكيم سبزواری) .

حقيقت وجود ذاتا بدون واسطه يك نوع معيت قيميه با اشياء دارد كه از آن به قرب ويردى تعبير شده

دریا به وجود خویش موجدی دارد

خس پندارد که این کشاکش از اوست

فهذه اللوازم یا حبیبی هی غایات عرضیه إن ارید بالغایة مایجعل الفاعل فاعلاً .
وذاتیه إن ارید بها ما یترتب علی الفعل بالذات ، لا بالعرض کوجود مبادی الشر و غیرها
فی الطبایع الهیولانیة .

فان قلت : هذه اللوازم الثانیة مع ملزوماته التي هی کون تلك المبادی علی
کمالاتها الاقصى ، یجب ان یکون متصوراً لتلك المبادی سواء کان التصور بالذات ،
کما فی الملزومات او بالعرض ، کما فی اللوازم مع ان طائفة من تلك المبادی انما
هی القوى الطبيعية التي لاشعور لها اصلاً .

قلت : نفی الشعور مطلقاً ولو بوجه ضعیف عن الطبایع مما لاسبیل لنا الیه ،

→

است که عین احاطه قیومی حق است و فعل واحد او ، احاطه سریانی در حقایق دارد و فعل واحد که از
آن به (امر) تعبیر شده است ، از جهتی عین حق و از جهتی غیر حق و عین خلق است و مصحح کثرت
و سبب ایجاد یا ظهور و سیاط و جودی و تهیه اعداد از برای ایصال فیض به همه حقایق است ، ولی
جهت قرب و ریدی و معیت قیومی غالب است بر هر چیز ؛ پس همه چیز از اوست و برگشت همه به او
(خس پندارد که این کشاکش از اوست) .

۱ . شعور و علم به معنای بسیط و فطری برای همه حقایق ثابت است و علم مرکب برای برخی از حقایق
که از ماده و جسم متحرک دورند ثابت است ، اما دلیل بر این معنی از این قرار است : بدون
شک صریح وجود حق علت حقایق و جودی است و آنچه که مداخلیت در علیت و خالقیت و مبدئیت
حق دارد ، زائد بر ذات حق نمی باشد و صفات کمالیه عین وجود حقند و صریح ذات حق با
وصف این که همه کمالات عین وجود اوست ، متجلی در اشیاست و منتزل از حق نفس حقایق
وجودیه است ؛ بنابراین وجودنازل از سماء اطلاق به اراضی تقیید دارای همه کمالات مستجن در
غیب وجود است ، ولی کمالات نازل از حقیقت وجود چه آن که انحطاط از مقام وجوبی ، لازم
مخلوقیت است و کمالات و جودی از جمله علم و اراده (حب و عشق) در ظهور و خفا و شدت
و ضعف تابع اصل وجود است ؛ لذا حقایق موجود در عالم ماده به قدر وجود خود از علم بهره دارند
و لذا قال المؤلف العظیم : «بل هذه الصفات عینه تعالی وهو بذاته المتصفة بها مع جمیع الاشیاء ،
لأنها مظاهر ذاته و مجالی صفاته ... غایة الامر ان تلك الصفات فی الموجودات متفاوتة ظهوراً
و خفاءً ...»

أجوبة المسائل □ ٣٣٣

بل الفحص والنظر يشبتانه . فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها ، مقتضي ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة ، واذا لم يكن لمقتضاها وجود الا آخراً ، فله نحو من الثبوت اولاً المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والفكر ، بل الحق عدمه كما في القرآن «وان من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»^١ .

(فان قلت)^٢: قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصد . وانت تقول : ليس افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية؟

(قلت) إن كان مع الروية القصد الى حصولها اولا يكون ، والروية لا يجعل الفعل ذاغاية كما انه يحصل الولد وان اقترن معها روية وقصد . وما يويد هذا : ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى . وايضاً اصحاب ملكات الصناعات كالكتاب الماهر ، لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة . واذا روي الكاتب في كتبه حرفاً او العواد في نقره يتبدل . فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه ومبادرة اليد الى حك العضو ، بلا فكرة وروية .

فان قلت : قد صرحوا بان الغاية قد يكون في نفس الفاعل كالفرح والغلبة وقد يكون في القابل كصورة الكرسي في الخشب وقد يكون في شيء ثالث خارج عن الفاعل جميعاً ، كرضاء فلان وقد علم من تقسيمهم هذا ان الغاية لا يجب ان يكون غير حامل فيما دون الفاعل . [غير حاصل في مادون الفاعل] .

قلت : الكلام في الغاية الذاتية التي يجعل الفاعل فاعلاً وهي بالحقيقة ماهي متمثلة في نفس الفاعل ان جاز له التمثل ، كالعقول والنفوس والطبايع او يكون عين معقولة الفاعل لذاته المعشوقة المستتبعة لوجود المفعول ، كذات الباري المصدر لنظام الخير في الكل لأجل معقولة ذاته .

١ . الاسراء (١٧) آية ٤٤ .

٢ . اين مباحث را مؤلف بزرگ در اسفار تقرير فرموده و برخی از اشکالاتی را که در این جا به صورت (ان قلت) بیان کرده ، در اسفار به صورت (سؤال) تقرير فرموده است .

والغايات المذكورة في التقسيم، انما هي غايات عرضية لأنها خارجة عن الفاعل .
فان محصل صورة الكرسي في الخشب بعمله وقاصد رضاء انسان بفعله، ليس
غرضه الا طلب اولوية يعود الى نفسه . وكذا الباني لا يبنى بناء بيته للاستقرار
وللأجرة، الا لحصول الغاية الاخيرة وهي الأولوية العائدة الى نفسه . نعم
حصول الصورة في القابل وغيرها من رضاء، فلان اوسكنى الدار ونحوها انما هي غاية
بمعنى نهاية الفعل . والتقسيم المذكور انما يتأتي فيها اما الغاية التي هي اقصى ما يطلب
الشيء لأجله فلا .

(فان قلت): قد يكون لبعض الأشياء غاية بالمعنى الأخير ولغاياته غاية وهكذا الى
غير النهاية، فلا يكون غاية قصوى يسكن لديه كأشخاص الكائنات، مع انك تقول:
الغاية القصوى بالمعنى الأخير ايضاً هو الباري جل اسمه .

قلت: الغاية هناك نفس طبيعة تلك الأشخاص وكانت ممتنعة الاستبقاء الا في
ضمن اشخاص لانهاية، فهذا الاستبقاء امر واحد لا بد في حصوله من وجود تلك
الأشخاص الغير المتناهية، فوجوداتها غايات عرضية ضرورية لاذاتية فهي في حصول
الفاعل، فكما ينتهي سلسلة العلل الفاعلية الى الواجب تعالى، كذلك ينتهي
سلسلة الغايات الى الغايات القصوى التي هي ذاته تعالى، فالله هو الأول والآخر منه
ابتداء الأمر واليه ينساق الوجود . فقد تحقق وتبين من تضاعيف ماذكرناه ان الباري تعالى
هو الغاية القصوى بالمعنيين^١.

١ . قال في كتابه الكبير الأسفار الأربعة ج ٢، ص ٢٨٤: «قد استوضح من تضاعيف ماذكرناه ان المبدأ
الاول هو الذي ابتداء الأمر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين [كما أنه الفاعل
والعلة الغائية لكل والفرق بين المعنيين]. احدهما بوجه الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود
العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره ... » قال وحيد عصره وفريد دهره، المحقق المحشى
(السبزواري) في حواشيه على هذا الموضع من الاسفار:

«اي بينهما فرق اعتباري من وجهين كل منهما مؤسس الاثنيّة ومحصلها وكآته فصل مقسم للغاية
بمعنى المنتهى اليه للحركات والافعال والطلبات، لا ان مابه الإفتراق المذكور من الطواري بين الاثنيّة
وكذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبك اعتباري من اعتباري .

→ خلاصه ماذکر من زیاده التبصرة الى التذنب^(۱): ان الغاية الأخيرة لجميع العالم لها ثلاثة معان: (احدها) العلة الغائية وقد علمت اعتبار السبق في علم الفاعل فيها^(۲) وانها علمه السابق الفعلي بوجه الخير في النظام الكلي (چون اراده حق همان علم حق است به نظام اتم و اراده و علم حق، مبدأ نظام کلی است و محیط و واسع و شامل همه اشیا است، برخلاف اراده انسانی مثلاً که مبدأ افاعیل جزئی و نفس انسانی مدبر نظام جزئی بدن است. مراد از کلی در اصطلاح اکابر معنای سعی محیط واسع است نه کلی به اصطلاح اهل میزان). و (ثانیها): الغاية بمعنى ما یتهی الیها الفعل و یتعبر فیها النهایة، و هذا قسمان: احدهما: ما یتهی الیه الفعل بالذات و الآخر ما یتهی الیه بالعرض و هذان هما المراد بالذاتية و العرضية و بحسب الوجود العینی لذاته و التحقق العرفانی لغيره، یعنی وجوده العینی النفسی لذاته ما یتهی الیه بالذات، هذا الفعل الكلي و الایجاد المطلق. و وجوده الرباطی لغيره معروفاً ما یتهی الیه بالعرض و إنما مغایرة هاتین الغایتین، مادام بقاء ما للعارف و عند الطمس الصرف و الفناء المحض و العلم الحضوری من باب علم الفانی بالمفنی، لا یبقى شيء حتى یتحقق وجود رابط و المعرفیة صفة آتیة له تعالی کالعلم، انتهى مآزره و حققه الحکیم المحشی (قده).

بنابراین (احببت) ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء و صفات ملازم با اعیان و مفاهیم و ماهیات، با این قید که اسماء مشهود حقتند به عین شهود ذات - شهوداً مفصلاً - و اعیان لازم اسماء مشهود حقتند - شهوداً مجملاً - و از این شهود و تجلی و تحرك غیبی اسماء طالب اعیان جهت اظهار وجود کمال خود و اعیان طالب ظهور اسماء و تجلی صفات در کسوت خود، جهت خروج از ظلمت امکانی و ←

(۱) در اسفار آنچه را که آخر این رساله تحریر نموده است، به عنوان «زیاده تبصرة» است و بعد از ذکر آنچه را که محقق سبزواری تقریر نموده است و ما نقل کردیم، مطلب را به «تذنب» ختم نموده است و به تحریر فصول عرفانی اسفار که مشتمل بر عالی ترین مباحث و مسائل فلسفی است، پرداخته است.

ملاصدرا گویا در اسفار هم نظر به جواب مسائل این سائل داشته است و برخی از مشکلات را به عنوان سؤال و جواب تقریر و تحقیق فرموده است، به وجود این رساله که بسیار عالمانه نوشته شده است در چند مورد از آثار خود از جمله اواخر تعلیقات خود بر حکمت اشراق و شرح آن (شرح علامه شیرازی) در تحقیق در نحوه ظهور نفس و این که به چه نحو می شود بین مجرد و مادی (روح و بدن) ترکیب طبیعی به وجود آید و فقط در بین حکمای عظام دوره اسلامی او این مسأله را به نحوی جامع الاطراف تحقیق فرموده است، تصریح کرده و حل مشکل را به نحو تفصیل به جوابهای خود از سوالات یکی از اصداق ارجاع داده است.

(۲) مسلماً علت غایی باید قبل از وجود خارجی فعل یک نحو تقرر و تحقیق داشته باشد، اگرچه این سبق غیر زمانی و به حسب تحقق خارجی عین وجود فاعل باشد و در برخی از موارد نیز متمم فاعلیت فاعل و به حسب زمان مقدم بر فعل جهت متمم فاعلیت فاعل است و فاعل زمانی به همین جهت فاعل حقیقی نیست و در فعل نیز دایره اختیار او ضعیف و به حسب واقع در افعال او یک نوع اضطراب تحقق دارد و فاعل به نحو اطلاق و مختار به تمام معنای کلمه حق اول است.

تور به نور واجبی است و سمت اسماء به اعیان، سمت فاعلی و طلب اعیان تجلی اسماء را به نحو قبول، ملازم با یک نوع انفعال و تأثر ذاتی غیر معمول مبرا از حرکت و قوه و استعداد لازم جسمانیات و حقایق موجود در دار حرکات و متحرکات است و ظهور اعیان، لازم اسماء و صفات ناشی از فیض اقدس است که این فیض عین مفیض و مفاض و مستفیض است و ملازم است با تجلی اسماء در اعیان ثابته و حقایق امکانیه به تجلی واحد تفصیلی که ناشی از فیض مقدس و وجود منبسط می باشد و کلمه قدسیه (فخلقت) حکایت از این حقیقت نماید که:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
کلمه مقدسه (لکی اعرف) حکایت نماید از نهایت و غایت وجودی اشیاء و مظاهر اسماء و صفات حق که هر وجودی به اندازه سعه وجودی خود، طالب عاشق حق است و نیز به قدر حد وجودی خود، معرفت حق از برای او در قوس صعودی حاصل آید که اندازه و مقدار معرفت تابع حوصله وجودی عارف است، نه سعه کمالی و وجودی معروف (حق) که (ادراك المفاض علیه للمفیض بقدر الإضافة لا بمرتبة المفیض).

به عبارت دیگر: کثرات اعم از اسماء و صفات و اعیان و ماهیات به وجودی واحد جمعی احدی عاری از شوائب کافه تراکیب در مقام ذات غیبی الهی احدی موجودند و در این مقام کثرت و سوائت و دوئیت اگرچه نسبی باشد، وجود و تحقق ندارد. اگر الله اسم ذات باشد لفظ الصمد اشاره است به این مقام و ذات و مرتبه که همه این تعابیر از برای صرف تفهیم است^(۱) به مقتضای (كنت كنزاً مخفياً فاحییت)، از موطن وحدت صرفه منتزل به کثرت نسبی شد و از این حرکت غیبی اسماء و صفات ظاهر شد؛ منشأ این حرکت غیبی عشق به ذات و اسماء و صفات و حب به معرفت و ظهور اسماء و صفات است که غایت محبت و عشق سبب تجلی شد که رقیقه عشقیه اعیان ثابته به ظهور تفصیلی (به تبع اسماء و صفات) ظهور نمودند و چون عشق به ذات و حب به اسماء و صفات کمالیه منفک از حب و عشق به لوازم اسماء و صفات نیست و از طرفی طلب از اسماء فعلی و طلب از اعیان ذاتی است و وجود و کمالات وجود بالذات، مطلوب اعیان است، از تجلی فیض مقدس که صورت فیض اقدس است، مفاهیم و اعیان و ماهیات به وجود و ظهور تفصیلی در عرصه عین تحقق یافتند. بنابراین کمال جلاء عبارت است از تجلی حق به صور اسماء و کمال استجلاء تجلی و ظهور حق است در مرآت جمیع اشیاء. بنابراین خلق حجاب حق و حق باطن خلق است (باطن الخلق ظاهر الحق ←

فارغ از اندوه و عاری از تعب
حکم غیریت بکلی محو بود

(۱) ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب
متحد بودیم با شاه وجود

أجوبة المسائل □ ۳۳۷

والفرق بينهما انما هو بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره .
يعنى بذلك انه تعالى هو الاول بالإضافة الى الوجود، اذ صدر منه وله الكل على رتبة واحداً بعد واحد .

وهو الآخر بالإضافة الى سير المسافرين اليه، فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الإنتهاء الى تلك الحضرة، فيكون ذلك آخر السفر . فهو آخر في المشاهدة، اول في الوجود .

وان الله عزوجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال : «كنت كنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف»^۱ .

وهو الظاهر والباطن واليه ترجع الأمور). نزد اهل حجاب خلق ظاهر وحق باطن و نزد اهل شهود خلق باطن وحق ظاهر است . «تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخی»
۱ . قوله : «كنت كنزاً مخفياً . . .» وهو انبأنا بوجود الغاية الثاني للعالم ...

در علم اعلی بیان شده است که غایت وجودی هر معلول به عینها علت مفیض آن خواهد بود و این همان معناست که عرفای عظام فرموده اند : «النهايات هي الرجوع الى البدايات» موافقاً لقوله تعالى : «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» .

و چون معرفت عینی غایت وجود خلق است، باید عرفان حق اگرچه به وجهی از وجوه باشد، ممکن التحقق باشد و نیز باید برخی از موجودات به حسب نهایات، وجود فانی در مرتبه واحدیت و متحد با مقام تعین اول گردند و چون عقول طولیه توسط عقل اول به نفس وجود عینی حق را شهود می نمایند و عقل اول نیز به اعتبار حد وجودی، منتزل از مقام احدیت و واحدیت است، ناچار باید بعضی از افراد انسان به اعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی، به مقام فناء فی الله و مرتبه لی مع الله برسند که :

فرشته گرچه دارد قُرب درگاه ننگنجد در مقام «لی مع الله»^(۱)
←

(۱) نهایت سیر وجود امکانی در معراج ترکیب و قوس صعودی به بدایت وجود امکانی تحقق نمی یابد که مرتبه بدایت وجود امکانی در قوس نزول تعین وجود مطلق، به وجود عقل اول است و در نهایات وجود، حقیقت انسان کامل از این مرتبه به مقامات و مراتب فوق این مرتبه عروج می نماید . والیه اشار بقوله تعالى : «دنی فذلّی فکان قاب قوسین او ادنی» لذا در مقام فناء انسان در حق و رجوع نهایت به بدایت، احکام وجود امکانی از قبیل مرآتیت و آیت بودن و ظلیت در وجود ذی ظل و صاحب آیت محو می شود و عابد از معبود در این مقام متمیز نیست .

پس عدم گُردم چون ارغنون گُویدم انا الیه راجعون

فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم هو الله معروفاً، كما انه الفاعل والعلة الغائية له وجوداً.

ودلنا ايضاً على بعض الغايات المتوسطة بقوله: «لولاك لما خلقت الافلاك». فالغاية الأخيرة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الله عز وجل. لذلك بني العالم ولأجله نظم النظام والى ذلك ينساق الوجود «وان إلى ربك المنتهى»^۱.

واذا بلغ الكلام الى هذا المبلغ، الذي لم ير مثله اعين الأنام، فاعلم يا وليي وفقك الله ان ما ذكرناه انما يكون في الغايات الحققة المطلقة وهاهنا غايات اخر وهمية، كما اشرنا اليه مجعولة زينت بطوائف من الناس، فهم سالكون اليها في لبس وعماية

→ غایت وجود امکانی فاعل اوست و اگر سیر صعودی حقایق امکانیه به حق اول، منجر نشود با آن که فاعل آنها حق است، لازم آید که از برای شیء دو صورت تمامیه و کمالیه موجود باشد. - كما حققناه في محله. -

اما کیفیت تجلی و ظهور حق به وجهی که مانوس با اذهان و افکار باشد، از این قرار است که (کنت) اشارت است به ذات صرف احدی که جمیع صفات و اسماء و احکام و آثار در آن به نحو فناء کثرت در وحدت یا وجدان وحدت نسبت به کثرت و در برداشتن کثرات به وجودی صرف و غیر محدود و غیر قابل اشاره و حکایت که از آن به غیب ذات و کتز مخفی و احدیت ذاتیه و عتقاء مغرب تعبیر کرده اند وجود دارد و اطلاق لفظ (موجود و وجود) بر این مرتبه از باب تفهیم است، نه لفظ حاکی از مسمی و محکی عنه و (احببت) اشارت است، از تجلی ارفع اعلی و مقدس از شوائب ترکیب و مرتبه ظهور مفاهیم اسمائیه و صفاتی حاکیه از ذات واحد احدی، متصف به جمیع اسماء و صفات و عناوین حاکی از کمالات ذات که به وجهی مغایر و به وجهی عین ذاتند و این (احببت) حکایت می کند از یک نوع تنزل و تحرك غیبی، ملازم با ظهور ذات از برای ذات و شهود ذات در کسوت اسماء و صفات؛ و کثرتی میرا از شوائب ترکیب عینی و خارجی و این تحرك غیبی منزّه از قوه و استعداد ملازم با عنوان صمدیت است جامعیت نسبت به جمیع کمالات و اسمای حسنی و صفات علیای ملازم با شهود این کمالات و لوازم اسماء و صفات از اعیان و مفاهیم و جمیع کثرات منطوی در وجود واحد، و مشهور از برای ذات (کالشجرة فی النواة) و از همین تجلی ارفع اعلی و تنزل مقدس و میرا از شوائب امکانی و نقایص حدی (جاءت الکثرة ما شئت و کم شئت).

من غير بصيرة ودراية وهم كل اناس الا عباد الله المخلصين .

واعلم ان هؤلاء الطوائف ليسوا بمحل نظرولي الوجود ولا يعبؤ الله بهم ، فانهم مع ولي الوجود في شقاق ، فانهم متوجهون الى غير ماوجه الله اليه الوجود ونظم النظام فهم في شق والوجود في شق ، فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة والله مولاهم وسيدهم وانما اولياءهم ماتولوا من الهوا ، فله لا محالة ولي وهو شيطان من الطواغيت .
فان شئت سمهم عبدة الهواء وان شئت سمهم عبدة الطاغوت ، فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله واحب لقائه وجرى على ما جرى عليه النظام الحقيقي ، تولاهم وهو يتولى الصالحين .

ومن تعدى ذلك فطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى ، فلكل نوع من الهوى ، طاغوت مشخص لكل معبود ووجه اليه كقوله «افرايت من اتخذ إلهه هواه»^۱ .

وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية ، تضمحل ولا تبقى متى هلك هذا الدار وانتقل الأمر الى الواحد القهار . كل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الدنيوية ، فكما معنت^۲ هذه النشأة^۳ في العدم ازداد الطاغوت

۱ . الجاثية (۴۵) آیه ۲۳ .

۲ . والظاهر : فكلما ... كما في الاسفار ولكن في النسخة التي اعتمدنا عليها : فكما ... والحق انه غلط من الناسخ والمتعين : فكلما ... امعنت هذه ...

۳ . لعلك تقول : ان للنفس في مقام خياله اقتداراً على التصوير ، كما حققه في المعاد فالملائم والمنافر مامو موجود لها وهو المدرك بالذات لا بالعرض ... اقول : ويعلم ان مألوفات هذه الطوائف المحسوسات الطبيعية ، فلا يتسلى بخيالاتها كمن يفوت ماله ويتوفى ولده في الدنيا ، فلا يتسلى بخيالهما (المال والولد) ، بل يتحزن اكثر وايضاً عقد قلبهم على فواتهم وذلك الايقان لا يفارقه ... »

آنچه كه بايد در اين مسأله با اهميت تلقى شود ، آن است كه صور اخروى كه حاصل از تجسم اعمالند (اين قيد در اين جا لازم است) ، بر طبق صور حاصل در نفوس در روح مقرر نمى شود ، بلكه انسان هنگام انشاء صور اشياء خارجى جهت انجام اعمال وافعال (اعم از افعال زشت يا زيبا) ، اراده و نيت و غرض منشأ افعال در نحوه ظهور صور در برزخ نفس انسانى اثر عجيبى دارد و صور حاصل از اعمال در آخرت و برزخ ، به صورتى مناسب آن نشأه و نيز روح عمل در باطن و صقع نفس مقرر مى شود ؛ چون روز قيامت و آخرت روز حصول ثمره افعال واعمال است ، تصور بيتيم و اكل مال او در آخرت

۳۴۰ □ سه رساله فلسفی

اضمحلالاً، فيذهب به معنى في وروده العدم متقلباً^۱ به في الدركات، حتى تحله دارالبوار.

فاياك يا حبيبي ومتابعة الهوا والركون الى زخارف الدنيا جعلك واياي من عباده الصالحين^۲ الذين يتوالهم رحمة يوم الدين.

→

مطابق صورتی که شخص متجاوز به حقوق مردم و حدود الهی در نفس خود ایجاد نموده است ظاهر نمی شود، بلکه منقلب به آتش دردناک می شود (نعود بالله من تبعات اعمالنا) که باید مآکول ظالم در آخرت واقع شود و عذاب آخرت از آن جهت دردناک است که از طریق جهات خارجی وارد بر اجسام اخروی و از راه اجسام بر نفوس و ارواح آنها نمی شود، بلکه از صمیم روح شعله ور می شود و بر ظاهر سرایت می کند و حرکات اهل نار دوری و غیر مستقیم است، لذا اگر منشأ این عذاب مستحکم در روح انسان شده باشد، زائل نخواهد شد و معذب در آخرت امری داخلی است نه خارجی. تجسم صور حاصل از اعمال به صور مناسب با روح نیات و نشأت آخرت، از ضروریات است و از لوازم لایتنک نفوس؛ لذا در اخبار وارد است که: مردم بر طبق نیات خود محشور می شوند (وخاصیة تبدل النشأت کتبدل سنی القحط سبع بقرات عجاف فی الرؤیا ...)

۱. منقلباً به في الدركات (الاسفار)، چاپ سنگی ۱۲۸۲ هـ. ق، ج ۱، ص ۱۸۲.

۲. فی الاسفار: والذين ...

المسألة الثانية

ان المحققين^١ قد اتفقوا على ان الجوهر ذاتي لما تحته وقد سمعت

١ . قول السائل : ان المحققين قد اتفقوا على ان الجوهر ذاتي ...

اقول : كلمات اهل تحقيق در اين مسأله مختلف و در خور دقت و تحقيق است . محقق لاهیجی^(١) در حواشی مختصر خود بر تجرید علامه طوسی گوید : « ... والمقصود (یعنی مقصود مؤلف تجرید خواجه) ان الجوهر والعرض ليسا بجنسين لما تحتهما وانما عبّر (علامه طوسی) من نفي الجنسية بكونهما من الامور الاعتبارية ، لاستلزامه له فان جنس الشيء من اجزاء الحقيقة ، فلا يكون امراً اعتبارياً وكونهما امرين اعتباريين بعد ابطال جنسيتها ظاهر ؛ اذ ليس في الخارج امر زائد على حقيقة افرادهما بالضرورة يكون هو الجوهرية او العرضية ، بل لو امکن كونهما من الامور الخارجية لوجب كونهما من الذاتيات ولذلك لم يزد لدعوى كونهما من الامور الخارجية الاعتبارية^(٢) شيئاً على ادلة نفي جنسيتها .

←

(١) ملا عبد الرزاق شرح مبسوطی بر تجرید نوشته است که آن را شوارق نامیده است . این شرح بر کلیه مباحث امور عامه وجواهر واعراض وقسمتی از الهیات تا اواخر مبحث علم باری نوشته شده است ، چون آن را مفصل دانسته گوید : «فصرفت عنان العزيمة ثانياً الى الايجاز في مقاصدها مع احراز فوائدها ...» .

در این مسأله از جهات متعدد بحث شده است ، از جمله آن که اصولاً جوهر وعرض صلاحیت از برای آن که جنس الاجناس واقع شوند دارند یا نه ؟ دیگر آن که معنای کلی جوهر وعرض به چه اعتبار جنس واقع شده اند آیا به فرض آن که جوهر جنس باشد ، عرض هم همین حکم را دارد یا نه ؟ فرق بین این دو در این امر چیست ؟
(٢) ظاهر آن است که کلمه (الخارجية) از ناسخ اضافه شده است ، چون امر خارجی با امر اعتباری متباین است و عبارت صحیح این است : لدعوى كونهما من الامور الاعتبارية شيئاً على ... واللّه اعلم بالصواب .

→ محقق لاهیجی بعد از تحریر تعلیق مذکور در شرح این کلام خواجه که فرموده است: «اختلف العلماء في ان الجوهر جنس ...» گفته است: «المتكلمون ذهبوا على نفي جنسیتها والحکماء قالوا بجنسية الجوهر والظاهر ان النزاع لفظي^(۱)، فان المعنى الذي ذهب المثبتون الى جنسيته ليس هو الذي نفاه النافون. قال بعض: ان للجوهر معنيين: احدهما الموجود بالفعل لافي الموضوع وان هذا ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة.

وثانيهما الماهية التي هي ذاتها بحيث حقها ان تكون قائمة لافي موضوع وهذا حد الجنس الأقصى لأجناس الجواهر، اذله بالنسبة اليها خواص الذاتي بالنسبة الى ما هو ذاتي له هذا! وانت تعلم ان ادلة النفاة لا تنتهض على ابطال هذا^(۲).

صاحب شوارق در شرح قول خواجه (كما ان العرض ليس بجنس ...) گوید: «هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم، الا ان بعضاً من الأعظم صرح بجنسية العرض ايضاً لما تحته وحكم بان للمعقولات الجائز ان [الجائزات] جنسين اقصيين: احدهما الجوهر والآخر العرض واثبتا في كتبه بما يطول ذكرها؛ وحاصلها ان العرض يطلق على معنيين، الموجود في الموضوع وليس له صلاح ان يكون حداً لمقولة العرض والطبيعة الناعية، التي حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها جميعاً ان يكون قائمة في الموضوع وهذا هو الجنس الأقصى لمقولة العرض لغير [بعين] ما يدل على جنسية الجوهر بالمعنى الثاني لماتحته، فلا فرق في ذلك بينهما».

مراد حکیم محقق لاهیجی (قده) از بعض الأعظم، سید میر محمد باقر داماد - ثالث المعلمین - استاد استاد خود است که برخی از آثار خود را در عصر میر داماد نوشته است و در مقام نقل مطالب از او به: بعض الأعظم - دام ظلّه - تعبیر نموده است؛ كما این که حکیم عارف و فقیه علام، آخوند فیض کثیری از آثار خود را در زمان حیات میر داماد نوشته است و ملا صدرا در عصر استاد خود، دارای حوزه فلسفی بوده است و اهل تحقیق و صاحبان بصیرت او را بر استاد خود ترجیح داده اند و او نیز آثار مهم خود را در عصر میر تألیف کرده است و در عصر فیض از او به (صدر المتألهین) تعبیر نموده اند. میر داماد در قبسات و برخی دیگر از آثار خود تصریح نموده است که عرض نیز جنس اقصای مقولات عرضی به شمار می رود، ولی سر آن که جوهر جنس الأجناس است و عرض این حکم را ندارد، آن ←

(۱) نزاع هرگز لفظی نیست، جوهر جنس الاجناس و عرض هرگز امکان ندارد جنس عالی باشد، كما سنحققه في هذه الحواشی بعون الله تعالى ومشیته.

(۳) قائلان به نفي جنسیت جوهر به طور مطلق نفی این معنا نموده اند و همین تقریر را در کلمات اعلام فن دیده اند، این خود از اشکالاتی است بر آنها که چرا این تفصیل را ندیده گرفته اند.

أجوبة المسائل □ ۳۴۳

است که ملاصدرا در تعلیقات خود بر حکمت اشراق و شرح آن به طور مختصر بیان کرده است.^(۱) چون این مسأله یکی از مباحث دقیق حکمی است لا باس بذكر بعض الأقوال، ثم بیان ماهو الحق والصواب تأییداً لما حققه المؤلف -رضی الله عنه-.

میر در قبسات گفته است: «لاتنسين ماقد تحققته في اضعاف ماتلي عليك في ساير الكتب: ان سنخ جوهر المهيبة وجوهرياتها واجبة الانحفاظ في جميع انحاء الوجود واوعية التحقق، اليست الوجودات بأسرها من عوارض المهيبة والعوارض لاتبدل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ المهيبة». میرداماد بعد از بیان این معنی که ذاتیات در جمیع انحای وجودات محفوظ است و قبول تغییر و تبدل نمی نمایند و معقول و مفهوم^(۲) از جوهر، جوهر است و هویات و اشخاص جوهر و افراد آن نیز جوهرند و این معنا در عرض یعنی معقول و مفهوم از عرض و مصداق و فرد عرض نیز بدون فرق محفوظ است و ملاک جوهریت و عرضیت انحفاظ معنای جوهری و عرضی است، در سنخ ماهیت محفوظ غیر متبدل گفته است:

«... ان مقولة الجوهر لأنواع الجواهر واجناسها، هي المهيبة المنعوتية التي حقها في الأعيان اي في حد نفس ماهياتها المرسله بحسب نفسها من حيث هي مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات ان يكون قائمة الذات لافي الموضوع. و مقولة العرض لأنواع الاعراض واجناسها هي الطبيعية الناعتية التي حقها بحسب نفس ماهيتها المرسله من حيث هي هي وبحسب خصوصية الشخصية جميعاً، ان تكون قائمة الذات في موضوع.

فالعرض مافي حد نفسه بحيث يكون حقه بحسب ماهيته وبحسب خصوصية شخصيته جميعاً ان ←

(۱) نگارنده این سطور قبل از مراجعه به تعلیقات به این مطلب پی بردم، ایام استفاده از محضر حکیم بارع و فقیه کامل، آقامیرزا ابوالحسن قزوینی (ره) در شهر قزوین با یکی از دوستان (فاضل بارع و دانشمند جامع آقامیرزا ابوالقاسم خرم شاهی (ره) که از فضلای این عصرند) در این مسأله بحث می نمودیم، دریافتیم که معنای جوهری به اعتبار آن که دویده در هیولای اولی و صور حاله در هیولی و اجناس و فصول متحد با اجناس تا فصل انسانی که فصل الفصول است و در هویت نفوس و عقول به نحو ابهام و تردید و عدم تحصیل مأخوذ است، و نیز در قوس نزول این معنا به نحو ابهام در عقول طولیه و عوالم برزخی تا قوه وجود که ماده مبهمه باشد محفوظ است، محقق معنای جنسی است؛ ولی مفهوم عرض به اعتبار تباین بالذات، موجود در اجناس عرضی این حکم را ندارد، مثلاً معنای کمی و کیفی هیچ جهت اشتراک ندارند و معنای جامع بین این دو امری جوهری و ذاتی نمی باشد و چون مفهوم عرض بر اکثر از دو مقوله متباین بالذات صدق می کند، مثل وجود خارج از مقولات است و ملاک خروج شیء اعم از مفهوم و مصداق از مقولات ماهوی صدق و یا تحقق آن شیء است در اکثر از یک مقوله، مثل شیء وجود و امکان و وجوب و از جمله مفهوم عرض.

(۲) در این جا نیز مطلب به این سادگی نیست و انحفاظ معنا و مفهوم در سنخ مفهوم و معقول از جوهر سبب آن که مفهوم جوهر، جوهر به حسب وجود عقلی شود نمی باشد.

تكون ووجوده في نفسه، عين تقرر ووجوده في الموضوع. والجوهر مافي حد ذاته بحيث يكون حقه بحسب نفس ماهيته، لا بحسب خصوص نحو وجوده تشخصه ان يكون تقرر ووجوده لافي موضوع.

والمحل انما يكون موضوعاً للحال فيه، اذا كان مقوماً لشخصيته ولمهيته جميعاً. فاذن للمقولات الجائزات جنسان اقصيان و كل حقيقة متأصلة من الماهيات الممكنة تحت احد ذينك الجنسین الأقصىين لامحالة - فليثبت.

در کلام این محقق بزرگ موارد مناقشه زیاد است، یکی آن که عناوین معانی جوهری و عرضی که در نشأه ذهن حاصل می شوند جوهر و یا عرض می باشند به حسب معنی و مفهوم، ولی مصداق جوهر و عرض نیستند، كما حققه المحقق العظيم وتلميذه الأعظم مؤلف هذه الرسالة «ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولا ايضاً معنى الحيوان فرداً لنفسه»، چون شیء وقتی فرد جوهر و یا عرض محسوب می شود که علاوه بر اخذ مفهوم جوهر و یا کیف و یا کم در ماهیت آن شیء به حسب وجود خارجی شیء معقول آثار مترقب از مقوله جوهر و یا عرض نیز بر آن مترتب شود «ولا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفرداً للعرض».

اما تقرير این مطلب که به چه اعتبار مفهوم جوهر و مفهوم عرض جنس اقصی از برای مقولات جوهریه و عرضیه اند، در قبسات گوید^(۱):

«فالقول الفصل ان الجوهر يطلق على معنيين: الموجود لافي موضوع ولا يستراب في ان هذا المعنى ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة والمهية المتأصلة التي هي في حد جوهرها بحيث حقها ان تكون بحسب نفس طبيعتها المرسله قائمة الذات، لافي الموضوع وهذا المفهوم حد الجنس الأقصى لأجناس الجواهر؛ لما ان لطباع هذا المفهوم بالنسبة اليها بحسب نفس المهية خواص الذاتي بالنسبة الى ذي الذاتي ولأنه لولم يكن من الذاتيات، بل كان من لوازم الماهية كان لامحالة مبدأ بالذات في نفس جوهر الماهية، فذلك المبدأ هو الذي جنسناه لمقولة الجوهر وسميناه الجنس الأقصى ولأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلها...»^(۲).

میرداماد ماهرانه نحوه لحاظ جعل جوهر جنس نسبت به انواع جوهریه را تقرير فرموده است وبعد جهت اثبات جنس اقصی بودن عرض چنین گوید:

«... والطبيعة الناعتية التي في حد ذاتها بحيث حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسله جميعاً ان تكون قائمة الذات في موضوع، فهذا الطباع المشترك بين جميع الأعراض

(۱) قبسات، چاپ ط ۱۳۱۳ هـ. ق، ص ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰.

(۲) محقق لاهیجی آنچه را که ما نقل می کنیم به طور تلخیص بیان نمود.

هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة^(۱)، كما في الجوهر من غير فرق أصلاً.

هر طبیعت مشترکه ای جنس اقصی و اعلى نمى شود، چون در عرض تصوير این معنا مشکل، بلکه مستلزم محذوراتی است و جهت اشتراك ذاتی بین دو امر و دو مقوله متباین به تمام ذات محال است و گرنه بین مقوله جوهر و عرض نیز تصویر جهت مشترك امکان داشت و از حیث تباین فرق بین مقوله كم و كيف و فرق بین این دو مقوله با جوهر وجود ندارد، با این که می شود گفت عرض از شؤون جوهر و منبعث از ذات جوهر است و این ملازمت و سنخیت بین مقوله اضافه و كم مطلقاً وجود ندارد، ولی جوهر امری دویده و ساری در جمیع انواع جواهر از عقل اول تا هیولای اولی و از ماده اولی تا عقل اول است و مراتب و درجات محفوظ است، به همین مناسبت صدرالحکماء در تعلیقات بر حکمت اشراق سهروردی گفته است:

«ولقائل ان يقول: ما بال الحكماء لم يفسروا العرض ايضاً على قياس ما فسروا به الجوهر، حتى يكون جنساً للأعراض وذلك بان يقال: ان العرض ماهية شأنها في الوجود ان يكون في موضوع ولعل سبب ذلك ان الاختلاف في انحاء الوجودات، يوجب الاختلاف في المهية، ثم الأعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي؛ فان الممكنات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاص من الوجود لذاتها والكميات ايضاً على اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات وكذا الأعراض النسبية على اختلاف معانيها لها نحو آخر من الوجود، اضعف من الكل حتى زعم بعضهم: ان وجوداتها ليس الا في العقل، فليس للأعراض كلها مهية مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة من الخصوصيات كما في الجوهر ...»^(۲).

میرداماد به نحوه وجودات و سر و علت انتزاع جهات مشترکه از حقایق به واسطه انکار اصالت وجود توجه تام نداشته است، چه آن که ترتب اجناس و فصول و انواع مختلف از حقیقت تشکیکی عریض مثل جوهر تابع نحوه وجودات است و مفاهیم و ماهیات امور اعتباریه اند که به حسب مفهوم معروض وجود و به حسب مصداق عارض وجودند عروضی غیر از اقسام^(۳) عوارض مشهور عند الاعلام که فرمود:

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک های مرآت شهودیم

(۱) چون با سه تعلیل این معنا را اثبات نمود. بقوله: ولانه لو لم يكن من الذاتيات ... ولانه طبيعة مشتركة بين الجواهر وقوله: لما ان لطباع ...

(۲) تعلیقات صدرالحکماء بر حکمت اشراق، ط تهران گ ۱۳۱۳ هـ، ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳.

(۳) جمیع انواع جوهریه متفرق در نظام هستی در وجود انسان به وجود جمعی الهی موجودند، و در سلك یک وجود قرار ←

هذا من حضرتكم.

فقد اشكل الأمر (علّي) في ذلك، فانه يستلزم تركيب المجردات في الخارج، بل تركيب الهيولى ايضاً من المادة والصورة^١.

لان الجنس والفصل وان كانا من الأجزاء العقلية الانتزاعية، لكن لا بد لهما من منشأ انتزاع. ولا يمكن ان يكون منشأ انتزاعهما من الجهات الخارجة عن الذات والا لم يكونا ذاتيين، بل من الجهات الداخلة التي تركيب عنها الذات.

وايضاً اذا كان الجوهر جنساً للأجسام، يجب ان يكون مأخوذاً من الهيولى على ماتحققه المحقق^٢ في حاشيته القديمة من ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة. واخذ الجوهر عن هيولى الجسم دون صورته، تحكم فان نسبته اليهما على السوية^٣.

١. واما حديث تركيب الهيولى من المادة والصورة والقوة والفعليّة، چون هيولى به اعتبار آن كه جوهر است، موجود بالفعل است و به اعتبار جهت قوه مستعد است از برأى قبول فعلیات؛ ناچار باید مركب باشد از جهت بالفعل و از جهت قوه، ثم ينقل الكلام الى المادة وهكذا فيلزم التسلسل ونيز اين معنا با بساطت هيولى سازش ندارد^(٨).

٢. اى المحقق الدواني (قده)

٣. باید دانست كه فعلیت در هيولى فعلیت در قوه واستعداد است و جوهریت هيولى نیز، جوهریت استعدادی است؛ يعنى هيولى جوهر مستعد است و استعداد و قوه نحو وجود آن است واگر ←

→ دارند و اين انواع متفرق نیز به حسب باطن وجود و باطن باطن وجود الى سبعة او سبعين بطناً و به اعتبار لحاظ تقدم انواع مثاليه وعقليه بر انواع ماديّه، هر حقيقت جوهری مثل معدن و نبات و حيوان و انسان داراى وجودی جوهری و ممتد است كه مرتبة ادنى آن هيولای اولی (جوهر بالقوه) و مرتبة اعلاى آن عقل مجرد تام الوجود است كه به حسب فطرت جوهری است، معرا از ماده و مبرا از مقدار و شكل كه باطن باطن آن بالاخره عقل اول و عقل نیز صورت اسم الهی است ومعناى جوهری به معناى جنس دويده در اين مراتب است، ولى در اعراض تباین ذاتی موجود است و ترتب برقرار نيست و بينونت عزلّی اعراض مانع است از وقوع آنها تحت جنس اقصی به نام عرض.

والعجب من المحقق الداماد مع براعته في الحكمة النظرية وتضلعه في المشكلات الحكمية وسعة باعه في المعقولات واحاطته بالمسائل العقلية وعلو مقامه في العلم، كيف غفل عن هذه الدقيقة.

(١) في حواشی شرح الهداية: لا ضرورة ملجئة الى النقل، فان الخلف ثابت بدون لانه، لامادة للمادة ولذلك قالوا: ان الهيولى امر مجردة.

الجواب

هذه المسألة مما اشكل الأمر على كثير من الأذكياء، حتى ذهب بعضهم الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجاعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل. ولما لزم عليه من كون البسائط المتباينة الذوات، مشتركة في امر عرضي لذواتها بلاجهة جامعة فيها مصححة لعروضه لها، صحة انتزاع امر واحد من نفس حقايق مختلفة وكان متحاشياً عن ذلك، ارتكب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع والفرق بينهما عنده بان الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل مأخوذ من اللازم المتيقن الاختصاص. وفيه من التعسف ما لا يخفى على احد.

فالحق في هذا المقام ان يقال: ان الحيشيات والمعاني المتزعة عن الحقايق، على ضربين: منها ما يوجب التركيب الخارجي وهي المعاني التي ينتزع عن نفس الماهيات بحسب حالها في الواقع. ومنها ما لا يوجب ذلك وهي التي انما ينتزع عنها بحسب حالها في نحو من انحاء ملاحظة العقل. وان كان هذا النحو ايضاً مرتبة من مراتب نفس الامر التي هي وجود الشيء، لا بمجرد تعمل العقلي لكن التركيب بحسب هذه المرتبة من مراتب نفس الامر لا يوجب التركيب فيها.

→

هيولى دارى فعليت باشد، در تحقق ملتجى به صورت نمى شود وفعليت بر قوه مطلقاً تقدم دارد؛ لذا اهل تحصيل تركيب هيولى وصورت را تركيب اتحادى مى دانند، نه انضمامى وهيولا در قبول صورت و اظهار استعداد وساير احكام مترتب بر نفس هيولا محتاج به فعليت است. و ان سئلت الحق در خارج يك وجود است كه داراى جهات مختلف است، جهت استعداد وقوه و ماده بودن و جهت فعليت و بنا بر مسلك حكماى مشائين نيز در هيولى دو جهت متمايز تحقق ندارد كه به جهتي بالقوه وبه جهت ديگر بالفعل باشد و درست شباهت دارد به بسايط كه جنس و فصل در آنها امر عقلى است.

بيان ذلك : ان هذا التركيب إنما يحصل بان يتصور العقل المعني الجنسي الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالفصول والانواع المحصلة ومتحد معها غير مخلوط بها ولا متحداً معها ، بل امرأ مبهماً ويضم اليه المعاني الخاصة المخصوصة التي هي الفصول . وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل ، حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر قد حصل بانضمامهما شيء ثالث ، كاتحاد المادة بالصورة وكان المجموع الحاصل منهما ليس شيئاً منهما ولا احدهما هو الآخر ، ليلزم التركيب في نفس الأمر ، بل كانضمام شيء الى شيء لافرق بينهما الا بحسب التعيين والإبهام .

قال الشيخ في المقالة الخامسة^١ من الهيات الشفاء : «الذهن قديعقل معنى يجوز ان [يكون] ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود ، فيضم اليه معنى آخر بعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمناً فيه .

وإنما يكون آخر من حيث التعيين والإبهام لافي الوجود ، مثل المقدار فانه معناً يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لاعلى ان يقارنه شيء ، فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق ،^٢ بل على ان يكون ذلك نفس الخط والسطح لأن معنا المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط ، بل على شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يصدق عليه ذلك المعنى هذا المعنى في الوجود لا يكون الا احده ، لكن الذهن يخلق له من حيث تعقل وجوداً مفرداً ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضيف على انها معنا من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة ، حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجاً عن ذلك ، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او اكثر منه ، فالكثرة هاهنا من جهة امر محصل وغير محصل ؛ فاذن الأمر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك

١ . كتاب الشفاء ، چاپ سنگی ایران ، ص ٥٠٩ . ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان ...

٢ . في الشفاء : بل على ان يكون نفس الخط .

غيرية، لكن اذا صار محصلاً لم يكن شيئاً آخر الا بالاعتبار العقلي، فان التحصيل ليس بغيره بل يحصله» انتهت الفاظه.

ومن سبيل آخر نقول ان تعدد المعاني بحسب المفهوم لا يوجب كلياً تعدد ما يؤخذ هي عنها، بل هذا انما يستقيم اذا كانت من المعاني التي دل البرهان على تخالفها حقيقة، كالقوة والفعل والاتصال والانفصال والتحريك والتحرك الى غير ذلك من الامور التي يستدعي التركيب في نفس الامر بحسب دلالة البرهان على تخالفها بالذات واما بدونها، فلا. مثلاً كون الشيء عاقلاً يوجب حضور شيء مجرد عنده سواء كان ذلك الشيء نفسه او غيره وكذا كون الشيء معقولاً يوجب حضوره عند شيء مجرد سواء كان ذلك الشيء هو بعينه او لا.

فاذن نقول كون الشيء عاقلاً ومعقولاً لا يوجب تعدداً لا في الذات ولا في الاعتبار، بل في التعبير وترتيب اللفاظ لا لأمر في المعبر عنه ولا يرى ان مصداق الحمل في جميع صفاته الحقيقة، انما هو ذاته تعالى مع بساطته الصرفة ووحدانيته المحضة بلاحيثية اخرى، لا في ذاته ليلزم التركيب ولا في خارج ذاته، ليلزم النقص تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قال في المقالة الثامنة من الإلهيات: «ان المتحرك اذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الإقتضاء يوجب ان يكون شيئاً آخر وهو، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك بعينه هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الأشياء، شيئاً محركاً لذاته الى وقت ان قام البرهان امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك، اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له شيء محرك بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضافات تعرف انيتها [تعريف اثنييتها ش] لأمر لالنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن: .» انتهى^١.

١. منظور شيخ اعظم آن است كه متضايغان به طور مطلق، اباة از امتناع اجتماع اطراف ندارند، از جمله محركيت و متحركيت كه از باب اقامه برهان بر امتناع اجتماع جهت قوه و فعل در يك شىء از جهت واحد گوييم يك، شىء واحد متصف به اين دو عنوان نمى شود و اطراف برخى از اقسام تقابل ←

فان قلت : إذا أخذ كل من الجنس والفصل في الماهيات البسيطة بشرط لا شيء ،
يكون مبايناً للآخر وللنوع ، فكيف يكون ماهية بسيطة مما يصدق عليها لذاتها امور
متباينة الحقيقة .

قلنا أخذ الجنس في البسيط على وجه يكون امراً محصلاً ويكون مادة عقلية .
وكذا أخذ الفصل شيئاً محصلاً حتى يكون صورة عقلية وبالجملة أخذ ذلك البسيط
على وجه يكون مركباً من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل على وجه ،
اذ لا تتركب هناك حقيقة لا في الخارج ولا في نفس الأمر بوجه ما .

بل ذلك امر يفرضه العقل بضرب من التحليل من غير ان يطابق الواقع .
قال بعض المحققين : ويشبه ان اطلاق المركب عليه وعلى غيره ، على سبيل
الاشتراك ، بل على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك المعنى
وقد صرح به في التعليقات .

فان قلت : الحد عين المحدود ، فكيف يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب فيه اصلاً الا
بمجرد فرض العقل الحد امراً مركباً من معان متعددة كل منها غير الآخر .
قلت : مقام الحد مقام تفصيل المعاني التي تؤخذ عن نفس ذات النوع
وملاحظة تلك المعاني فرداً فرداً ، فطبيعة الحد من حيث انه حد ، مما يقتضي التركيب
والتفصيل و ذلك لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئاً واحداً
في الحقيقة .

ومما ذكرناه ظهر لك وتبين عليك ان مجرد صدق المفهومات المتعددة على ذات
واحدة ، لا يوجب اثنيية ولا تركيباً دائماً ، بل قد لا يقتضي التركيب اصلاً لافي الواقع
ولافي فرض العقل ، كصدق صفاته تعالى على ذاته وقد يقتضي ذلك ، لكن بمجرد
فرض العقل لا غير كصدق مفهومي الجنس والفصل في البسائط ، كاللون وقابض البصر

→ ممكن الاجتماع ، بلکه به حسب وجود خارجی مجتمع در یک شیء واحد است ، مثل عاقلیت
ومعقولیت در علم مجرد تام به ذات خود بلکه هر معقول بالذات با عاقل به حسب وجود خارجی
اتحاد دارد و قد صرح به المؤلف المجيب الاعظم في كتبه مراراً .

أجوبة المسائل □ ٣٥١

في السواد مثلاً. وقد يقتضيه في الواقع كاطلاق القوة والفعل او التحريك والتحرك على ذات متأحدة. واما حكاية اخذ الجوهر في ماهية الجسم عن الهيولا دون الصورة الجسمية، فيبانه يستدعي تهديد امور:

الاول:

ان المادة في كل شيء امر مبهم بالقوة والصورة امر محصل بالفعل، مثلاً مادة السرير هي قطع الخشب لامن حيث ان لها حقيقة خشبية.

فانها من تلك الخشبية ليست مادة لشيء اصلاً، بل من حيث انها يصلح لأن يكون سريراً او باباً او كرسيّاً او غير ذلك. وصورته هي مابه يصير سريراً بالفعل وهي الهيئة المخصوصة بالسرير وكذا مادة الخشب هي العناصر، لامن حيث كونها ارضاً او ماءً وغيرهما، بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج، لأن يصير جماداً او نباتاً او حيواناً وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لامادة لها اصلاً، فلا تحصل ولا فعلية لها الا كونها جوهرّاً مستعداً، لأن يصير كل شيء بلا تخصص لواحد منها دون آخر لعدم كونها الا قابلاً محضاً دفعاً للتسلسل.

فهى مادة المواد وهيولا الهوليوات وكونها جوهرّاً مستعداً، لاوجب تحصلها الا تحصل الابهام. وكونها مستعدة لاوجب فعليتها الالفلية القوة. وبهذا يتحقق الفرق بينها وبين العدم، فان العدم بما هو عدم لا تحصل له بوجه حتى تحصل الابهام. ولا فعلية له اصلاً حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولا، اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لاغير دون غيرها، اللهم الا من جهتها.

ومن هذا الكلام انكشف حق الانكشاف تركيب الجسم، بما هو جسم من الهيولى والصورة على ما هو رأي المحصلين من المشائين، فان الجسم لأجل تحصله وفعليته لا يصلح لأن يكون نفسه هي الهيولى الاولى للاشياء، بل ما هو ابسط منها. وبه يتبين حق التبين كون الهيولى اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجوداً، لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال مجلس الإفاضة والوجود.

الثاني

ان الإمكان الذاتي وان كان مفهومه سلب ضرورة وجود الشيء وعدمه عن ذات من حيث هي هي^۱. [عن الذات من حيث] لكنه بالقوة اشبه منه بالعدم، لأن القوة عبارة عن خلو شيء في الواقع عن شيء يجوز طريان ذلك الشيء عليه. والإمكان الذاتي عبارة عن تعري شيء؛ بحسب ملاحظة ذاته من حيث هي هي عن شيء، يكون متلبساً به في الواقع كالحال في الماهية بالقياس الى وجودها وطبيعة الجنس بالقياس الى فصله المقسم وان كانت في البسائط الإبداعية، فكل من القوة والامكان مما يوجب تركيباً، سواء كان بحسب الواقع او بحسب العقل.

ولزم من ذلك ان كل ماسوى الباري تعالى، ففيه شيء شبيه بالمادة وشيء آخر شبيه بالصورة وان كانتا في نحو من انحاء ملاحظات الذهن، كما قالت الحكماء من ان كل ممكن زوج تركيبى وان كل ماله ماهية نوعية وان كانت بسيطة، فيكون جنسه هو الشيء الشبيه بالمادة وفصله هو الشيء الشبيه بالصورة.

الثالث

ان كل حقيقة تركيبية بوجه، فانها إنما هي تلك الحقيقة حسب ما هو منها بمنزلة الصورة، لا بحسب ما هو منها بمنزلة المادة، حتى انه لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة، لكانت هي تلك الحقيقة بعينها.

۱. بنا بر وقوع علت و معلولیت در سنخ وجود و بنا بر اعتباریت ماهیات، امکان در معلول و ملامک احتیاج آن به علت عبارات است از بودن وجود معلول عین ربط به علت خود و این حکم در جمیع وجودات معلولیه صادق است. وجود منبسط با آن که وجه حق و از جهتی عین حق است، اگرچه از جهتی عین خلق است و سریان آن در حقایق و اعیان منشأ ظهور حقایق است و ملامک معیت سریانیه حق نسبت به اشیاء از آن جهتی که منتزل از وجود صرف عاری از جمیع قیود حتی قید اطلاق مرکب است، از جهت هستی و جهت فقدان لازم تنزل و مرکب است به ترکیب مزجی و ملازم است با ظلمت لازم نفاد وجودی و نبودن در مقام وجود صرف مطلق بلا تعین.

أجوبة المسائل □ ٣٥٣

لما علمت من ان المادة في كل شيء هي قوة ذلك الشيء لاغير ، فالعالم عالم بصورة العالمية لاجمادتها . والسرير سرير بهيأتها المخصوصة لابخشيته . والإنسان انسان بنفسه المدبرة لايبدنه . والموجود موجود بوجوده لاجماهيته ، فصورة العالم لوكانت مجردة لكانت عالماً . والهيئة السريرية لوكانت مجردة ، لكانت سريراً وكذا نفس الانساني حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان .

والوجود المجرد عن الماهية ، موجود كالواجب تعالى ولاجل ذلك قالوا الانسان إذا إحاط علمه بكيفية وجود الاشياء على ماهي عليه يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ، كما قيل في الحكمة الفارسية :

ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو و خر باشد و ضياع و عقار

ومن هذا السبيل تبين ما ذهب اليه قدماء المنطقيين من تجويز التعريف الحدي بالفصل القريب وحده ، مع ان الحد عندهم كما صرحوا به ليس لمجرد التمييز ، بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته .

فبعد تمهيد هذه القواعد الثلاث ، نقول : ان لكل واحدة من الهيولا والصورة اللتين تركبت منهما حقيقة الجسم بما هو جنس لأنواع الاجسام الطبيعية باعتبار ومادة لها باعتبار آخر ماهية بسيطة نوعية مركب في العقل ، من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية نوعية ويقومه وجوداً وذلك هو الجنس هو مفهوم الجوهر . والفصلان هما الاستعداد لاحدهما اعني الهيولى والإمتداد للأخرى أعني الصورة . فاذن كما ان الهيولى إنما يكون هيولى لأجل انها مستعدة ، كذلك إنما هي صورة لأجل انها تمتد . لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصلة ، فاذا نظرت اليها لم يبق لها من التحصل عندك الا كونها جوهرأ الذي لا يوجب الانحواً ضعيفاً من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة ، فان الجوهر فيها متحد مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه .

فالهيولى في الجسم ليست الا جوهرأ محضاً له في الوجود قابلية التلبس ، بأية حلية وصفة كانت ، كما ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد

بقیوده الممنوعة والمشخصة والصورة هي فيه الجسمية والاتصال، كما أن الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد الذي هو امر بسيط لا يدخل فيه الشيء لاعاماً ولا خاصاً على ما عليه المحققون من ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه، لا غير ويؤيد ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو قوله: «الفصل الذي يقال بالتواطوء معناه شيء نصفه كذا جوهرأ او كيفاً مثاله ان الناطق هو شيء له نطق، فليس في كونه شيئاً له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرأ او جسمأ.» انتهى.

فقد ثبت ان الجنس في ماهية الجسم مأخوذ من المادة والفصل من الصورة وكذا الحكم في كل مركب خارجي باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام كلام آخر اشترطنا على انفسنا ان لا نذكره ولا نباحث به مع الجماعة المشاركون لنا في العلم الظاهري، لأن فيه خروجاً عن الطريقة المشهورة لما فيه من سر اشراقي^۱، فان انتهت يا اخي ان تكون من اهل الحقائق والأسرار، فاستمع لما يتلى عليك ملتزماً صوته

۱. آنچه که مؤلف علامه بیان فرموده اند وآن را شبه سر دانسته اند، در کتب اهل فن به آن تصریح شده است:

قال المحقق الداماد في القبسات: «وميض - فان اعضل بك الشك واعتاص عليك الأمر في ان الفصل يحمل على النوع حملاً بالذات وقد انصرح بما قد اقتر في مقاره، ان فصول الأنواع على الإطلاق مفهومات المشتقات وليست بداخله في شيء من المقولات التي تحت الجنسين الأقصين الجوهر والعرض دخولاً بالذات بته، فاذا يلزم ان يكون الأنواع العرضية عن مقولة العرض فاستمع لما نتلو عليك وهو: ان الفصل المنطقي مطلقاً هو المشتق^(۱) كالناطق والحساس وقابل الأبعاد والمنفصل والمتصل وكذلك العرضيات، هي المشتقات كالکاتب والضحاک ومفهوم المشتق ذات ما مبهمه يتنسب اليها مبدأ الاشتقاق على ان يعتبر الاضافة الى ذلك على شاکلة التقييد لاعلى سبيل القيد،

(۱) این که در بین متأخرین مشهور شده است مشتقات به حسب مفهوم، ترکیب ندارند و بسط می باشند اصلی ندارد؛ استدلال سید شریف و دیگران به فرض تمامیت ترکیب را اگر نفی کند، از مفهوم مشتق بساطت را اثبات نمی کند، مضافاً بر این که کلام در ترکیب یا بساطت مشتق است به حسب مفهوم عرفی و شک نداریم که در مشتقات (ذات ما) مبهمه ملحوظ است، متبع در تعیین مفاهیم و این که (موضوع له) لفظ مرکب یا بسط است، ذهن صافی عرف است، نه ذهن مشوب به احکام عقل و آنچه که برخی از اساتید در این باب تحقیق فرموده اند، از کلام سید داماد در قبسات اخذ شده است.

عن الأغيار من الاشرار فنقول :

ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض عام لازم له ، كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ، ثم ذكروا : ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة . فيلزم من هذين القولين ، عدم كون فصول الجواهر

→ مفهوم الناطق مثلاً وهو فصل الإنسان ذات - ما - مبهمة حقها النطق^(١) ، اي إدراك الكليات على ان تعتبر الإضافة الى النطق على أنها تقييد لا قيد . والفصل لأي جنس كان هو آية النوع من الجنس وليس هو الا حثية من حثيات النوع المحصل واعتباراً - ما - من الاعتبارات المضمنة في طبيعة الجنس ، اذ هو في حد طبيعته ذو وحدة مبهمة بالقياس الى الفصول والأنواع التي هو في الوجود عينها .

فالفصل إنما يحمل على النوع حملاً بالذات ، لا من سبيل المائية بل من سبيل الآية ؛ فاذا الفصل ليس مهية متأصلة متحصلة وإنما هو اعتبار في جوهر المهية المتأصلة ، فان المهية وتأصلها ، اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المائية لا بحسب الآية والشئ إنما يدخل في المقولة بما هو مهية لا بما هو آية مهية ، فكون الفصل محمولاً على النوع حملاً بالذات لا من سبيل ماهو ، بل من سبيل اي شئ هو في جوهر مائيته ليس يستلزم وقوع النوع في مقوله - ما - من المقولات بذلك الاعتبار ولا عدم كونه بذلك الاعتبار في مقولة اصلاً يصادم كونه بحسب مائيته في مقولة الجوهر مثلاً .

ثم ان الداخل في مقولة بالذات ، هو كل ما لحقيقته المحصلة المتأصلة تأخذ نوعي محصل بعد احدية جنسية ، فالعرضيات باسرها وفصول الانواع مطلقاً خارجة عن جملة المقولات ، نسبتها الى مقولات الجنسين الأخصين نسبة قوم بداءة الى المتمدين في المدينة^(٢) . اين عبارات اخير از شيخ رئيس است در قاطيغورياس شفا - قسبات ، چاپ سنگی ۱۳۱۳ هـ . ق ، ص ۴۸ ، ۴۹ .

(١) در اين مسأله شك نيست كه دو جزء جوهری جسم در خارج جوهرند ، ماده جوهر بالقوة و صورت جوهر بالفعل است و مجموع مركب از اين دو نيز جوهر است . صورت حال و ماده محل است ، نه نظير حلول اعراض در صور نوعيه و صورت علت است از برای ماده و بنا بر تركيب اتحادی عليت به حسب تحليل عقلي است كه در خارج منشأ انتزاع دارد و جسم واحد دارای جهات كثره است .

ولی جنس نسبت به ذات فصل ، عرض عام و فصل عرض خاص است نسبت به جنس و اين سؤال پيش می آيد كه صورت به اعتبار آن كه فصل لحاظ شود ، با آن كه بالذات به نوع حمل می شود و جزء آن است (و لحاظ لا بشرطی مصحح حمل است) ، بايد فصول از مقولة جوهر خارج باشند .

ملاك دخول چیزی تحت مقولة ای از مقولات ، اول اخذ حد در ماهيت معرفه و دوم ترتب آثار لازم آن مقولة است و ترتب آثار فرع بر وجود خارجي مقولة است ، نه تقرر ماهوی و تحصيل جوهری آن مفهوم محصل . انسان مركب از حيوان و ناطق نيز بدون لحاظ وجود خارجي فرد جوهر نيست .

جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر، اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها. وكذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها من النوعيات، جوهرأ بالمعنى المذكور، لإتحادها معها وإن صدق عليها الجوهر صدقاً عرضياً.

ولا يلزم من عدم كونها جوهرأ في ذاتها [ان تكون] عرضاً، و مندرجاً تحت احدي المقولات التسع العرضية، حتى يلزم تقوم الجوهر بالعرض الخارجي. فان الماهيات البسيطة خارجاً وعقلاً، ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من عوالى الأجناس. ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر، كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء. اذ المراد من انحصار الأشياء فيها، هو: ان كل ماله من الأشياء حد نوعي فهو مندرج في شيء منها بالذات.

ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم الدور او التسلسل، بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدّها، كالوجود وكثير من الوجدانيات.

فقد اتضح مما ذكرناه غاية الاتضاح ما اشتبه عليك امره من كون الهيولى جوهرًا دون الصورة. ثم لا يذهب عليك ان ما قررناه ليس هو قولاً بالتركيب الاتحاي بين المادة والصورة، كما زعمه سيّد المدققين واصحابه ولا يكون هيولى عالم العناصر عن واحدة بالشخص، بل بالجنس كما ذهب اليه القائلون بالتركيب الاتحادي. ولا بعرضية الامتداد الجسماني، كما هو رأي الشيخ المتأله «شهاب الدين السهروردي» في «التلويحات». ولا بعرضية الصور النوعية، كما عليه «الإشراقيون» وإن أمكن توجيه كلامهم على وجه يؤل إليها بتكلف شديد؛ فان كون الشيء لا جوهرأ ولا عرضاً بالمعنى المذكور، لا يوجب عدم كونه موجوداً بوجود انفرادي.

وكون الشيء جنساً باعتبار اخذه «لابشروط»، لا يستدعي عدم كونه نوعاً او شخصاً باعتبار آخر. وسلب الجوهرية عن شيء، لا يساوق اثبات العرضية كما علمته. فجميع هذه الأمور مما يترآى وروده أولاً لكن بعد الإمعان يظهر خلافه.

أجوبة المسائل □ ٣٥٧

وما استدل به بعض الأذكياء^١ على صحة التركيب الاتحادي بين المادة والصورة من وجهين .

أحدهما : ان كل ما كان كثرتة بالفعل ، كانت وحدته بالقوة وبالعكس كمانص عليه بهمنيار . والجسم لما كان ذاتاً واحدة ، لا يكون تركيبه من جزئيه تركيباً خارجياً .

والآخر : ان الهیولی متحدة بالجنس والصورة بالفصل وهما اي الجنس والفصل من الأجزاء المحمولة ، فالهیولی والصورة ایضا كذلك فيكونان واحده في الوجود ، فمنظور فيه .

اما الأول فلعدم تحقیقه معنی المنقول من التحصيل ، كما يظهر بالرجوع اليه . واما الآخر فلإهماله الفرق بين الجنس في المركبات وبينه في البسائط وكيفية الإعتبارات الثلاثة في كل منهما وليس هاهنا موضع بيانه^٢ .

١ . مراد ميرصدر دشتکی است که در حواشی بر تجريد برهان بر اتحاد آورده است . در کتاب اسفار گوید :

« فصل في معرفة كيفية تركيب الجسم الطبيعي عن مادته وصورته . الحق عندنا موافقاً لما تظن به بعض المتأخرين من اعلام بلدتنا - شیراز - حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادي . »
٢ . ميرصدر وملاجلال در حواشی بر تجريد در مباحث مشكله متعرض كلمات يكديگر شده اند ، از جمله مباحث وجود ذهنی وهمین مسأله اتحاد ماده و صورت (که منجر به مباحث عمیقی در این قبیل مسائل گردیده است) .

باید دانست که بر مسلک ميرصدر درمسأله اتحاد ماده و صورت ونیز بر كلمات ملاجلال اشکالات زیادی وارد است ، لذا آخوند در جواهر و اعراض اسفار فرماید : « واعلم ان هذين التحريرين قد افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبين هذا المقام وبسطا الكلام فيه حتى رمي كل منهما الى صاحبه ، اي سهم كان في كتاب علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى مرتبة التنقيح ومشرّب التحقيق » .

چون سيد سند اجزای محسوسه در مرکبات حقیقی مثل اعضای بدن انسانی و حیوانی ونیز وجود نفس وبدن و ماده و صورت را نفی نموده است ، لذا مؤلف مجيب فرمود : « ان ما قررناه ليس هو قولاً بالتركيب الاتحادي الذي زعمه سيد المدققين واصحابه ... » ونیز برخی از مقدّماتی که تركيب اتحادي بر آنها توقف دارد تحصیل ننموده است ، مثل آن که حرکت جوهری را منکر است ونیز ملاک موجودیت در معانی و مفاهیم ماهوی را درنفس وجود مصدری انتزاعی که به تكثر ماهیات متكثر میشود ، دانسته و چون بين مفاهيم تباین عزلی موجود است ، ملاک جهت وحدت در ماده و صورت ←

لکن بقی علینا اشکال آخر یرد علی قولنا بسلب الجوهریه عن الصور، كما یرد نظیره علی قول السید السند بالترکیب الإتحادی.

اما الوارد علینا فهو ان الإنسان مرکب من البدن الذي هو مادته ونفسه الذي هي صورته. وقد برهن علی جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهین قطعية. ویلزم مما ذکر فی امر الصور عدم کونها، كذلك لکونها صورة ایضاً.

→

در مشرب حکمی وی وجود ندارد، از این راه نمی تواند معتقد شود به تحول ماده به صورت که ملازم با اتحاد است؛ روی همین مقدمات و غلبه احکام کثرت ماهیات بر وحدت وجود انتزاعی معاصر او ملاجلال اصولاً وحدت حقیقی لازمه انواع موجود از ناحیه تکامل طبیعت و حصول اتحاد بین اجزاء و وجود جهت وحدت بین ماده و صورت، مأخذ جنس و فصل را انکار نموده است، چه آن که معانی و حقایق متباینه بدون حصول وحدت و غلبه یگانگی بر کثرت و دوئیت، به صورت نوع واحد متحقق نمی شوند، لذا قال:

«لاریب ان التركيب يقتضى الأجزاء وتغايرها والإتحاد ینافی ذلك».

اما اشکال او بر سید سند در باب صورت مجرد تام بدن که نفس ناطقه باشد و این که اتحاد آن با بدن ملازم است با حصول تجزیه و تقدر، بلکه کون و فساد در مجردات تامه - نفوس انسانی - این اشکال بنا بر مسلک مشهور از جمله میرصدر وارد است، چون اتحاد بدون سرایت حکم احد المتحدین با یکدیگر نمی شود و اصولاً مجرد تام با بدن مادی، رابطه تدبیر و اظهار فعل از مجلای ماده نمی تواند داشته باشد، لذا نفس به حسب مرتبه دانی که با ماده متحد است و مرتبه عالی و تجرد بعد از این مرتبه حاصل می شود، عین بدن و نفس مواد و صور عناصر است؛ لذا با حرکات و تحولات جوهری باید به مقام تجرد برسد و از بلده دیجور مزاج با حصول تکامل به سلک عقول پیوند که «مدتی بایست تا خون شیر شد».

ملاصدرا همین معنا را یکی از دلائل قوی بر حرکت در جواهر و اشتداد در انحاء وجودات دانسته است، چون وقوع حمل بین اجزاء حدیه انسان دلیل است بر اتحاد ماده بدن - و صورت - نفس مجرد و از باب همین صحت حمل اهل تحقیق ترکیب اعراض را با موضوعات اتحادی می دانند، نه به این معنا که از جوهر و عرض و ترکیب این دو، نوعی حاصل شود. چون مرکب از جوهر و عرض نه جوهر است و نه عرض، بلکه خارج از مقولات است، لما حققنا ان العرضیات ای المشتقات طراً خارجة عن المقولات والمقوله بالحمل الشایع عبارة عن الفرد الجوهری الخارجی، که در حد آن معانی جنسی اعم از جوهری و عرض مأخوذ شود و در خارج نیز اثر مطلوب از جوهر یا عرض نیز بر آن مترتب شود؛ فافهم وتأمل و اخفض جناح عقلک ولا تکنن من الجاهلین.

أجوبة المسائل □ ٣٥٩

لكننا نجيب عن ذلك شبه ما اجبنا به عن اشكال يرد على الحكماء في شبه هذا المقام، فلنذكر ذلك أولاً ونجعله في قيد الكتابة بهذا التقريب، لئلا يخرج عن مالنا من بعد، ثم نرجع الى نحن بصدده انشاء الله.

فنقول اعترض بعض الناس على قول الحكماء بان كل حادث زماني يسبقه استعداد مادة ينتقض بالنفوس المجردة الإنسانية الحادثة، على مذهب المعلم الأول واتباعه^١. واجيب عنه في المشهور بان المادة هاهنا اعم من المحل والمتعلق به. والبدن مادة

١. اين بحث را مؤلف علامه برای آن آورده است که سيد سند، مير صدر دشتکی از ناحیه اين که نفس صورت بدن و بدن ماده آن می باشد (و شيخ و اتباع او به آن تصريح نموده اند)، به اتحاد بدن، ماده وهیولی و صورت (نفس ناطقه) استدلال کرده و گفته است:

«... ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما تنصف بصفة معينة لشيء، فهو عين ذلك الشيء، فالنفس عين البدن». اثبات صغرای قضیه از این باب است هر انسانی جمیع افعال خود اعم از افعال صادر از قوای طبیعی و مادی و افعال صادر از جهت غیب وجود نفس را، به اصل ثابت خود که از آن به (انا) تعبیر می شود نسبت می دهد، ولی نسبت ملازم با جمل (انا الأكل والشارب والجالس والذائق والمتحيز والمتجسم) و این قبیل از صفات از مختصات بدن است و نفس نیز به آن متصف می شود و حمل صفات بدن بر نفس دلیل است بر اتحاد این دو^(١).

و اما کبرای قضیه ... «فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين، لان العرض وجوده في نفسه، هو بعينه وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجود الأمرين مختلفين من غير ان يتحدوا بنحو من الوجود ...، فثبت ان النفس تكون عين البدن، فاذا ثبت انها عين البدن فإن كل صورة عين مادتها، اذ لا قائل بالفصل ولأن غير النفس من الصور اولی بان يكون عين المادة من النفس بان تكون عين البدن»^(٢).

(١) حواشی سید سند میر صدر الدین دشتکی شیرازی بر تجرید. این حواشی با کمال اهمیتی که داراست، با کمال تأسف هنوز به طبع نرسیده و همچنین حواشی نفیس دیگر از ملا جلال دوائی و غیاث الحکما فرزند میر صدر و غیرهم.

(٢) بر این مسلک اشکالات متعدد وارد است که فقط با قواعد مقرر در مسغورات مجیب علامه - رضی الله عنه - می توان از آن اشکالات جواب داد و اتحاد اثبات نمود، اگرچه برخی از دلائل میر صدر قوی است، از قبیل صحت حمل بین جنس و فصل - جنس مأخوذ از بدن - ماده - و فصل مأخوذ از صورت - ولی اشکالاتی نیز در بین است.

علیک بالتأمل فیما علقنا علی هذه الرسالة فی اثبات الاتحاد واقامة البرهان علی الحركة الجوهرية من مسلک الاتحاد وایضا من کیفیة ارتباط النفس مع البدن واثبات ان النفس تكون عين المواد بحسب وجودها البدنی واتحاده مع المادة فی جمیع المقامات (من مبدأ تعلقها، بل تخيلها الى مرتبة فنائها فی الحق وبقائها به).

النفس على هذا المعنى وان لم يكن مادة لها بالمعنى الأول.

اقول: وفيه قصور، لان استعداد القابل لشيء لا يكون إلا إذا كان ذلك الشيء بحيث يوجد له ويقترب به، لا ان يكون مبيناً عنه كل المبينة والا لكان الحجر ايضاً مستعداً لكل مجرد. فالأولى ان يجاب عن ذلك بان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص، صورة مدبرة له متصرفه فيه، اي امراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك، فوجب على مقتضى جود الواجب الفياض، ان يفيض عليه امراً يكون مصدرراً للتدابير الانسية والافاعيل البشرية. ومثل هذا الأمر لا يمكن الا ان يكون بحسب ذاته مجرداً؛ فلا محالة قد فاض عليه حقيقه النفس لامن حيث ان البدن اقتضاها بالذات، بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه^۱.

۱. بر یکی از دلائل ترکیب جسم از دو جزء جوهری (هیولی و صورت) چند اعتراض از لسان شیعه و تبعه اقدمین از اشراقیون شده است، از جمله دلیلی نقضی از ناحیه پیدایش نفوس انسانی والدلیل «ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك، فهو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون من حيث هو بالقوة - لأن مرجع القوة - الى امر واحد عدمي، فهو فقد شيء و مرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأ لهاتين الحالتين ...»^(۱).

قيل: ان هذا الدليل منقوض بالنفس الإنسانية، اذ حيث من حيث مهيتها بالفعل وهذا قوة قبول المعقولات، فكبرى القياس الأول لهم وهو قولهم كل ماهو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر - ما - فيتج بعض ماهو امر بالفعل يكون قوة امر ما^(۲).

(۱) رجوع شود به شرح هدایه، چاپ سنگی، ص ۴۴، ۴۵، ۴۶.

(۲) یجب ان یعلم: فان لكل قابل جهتين واعتبارين. این قابل از جهت نفس ذات و حقیقت و حیثیتی که حامل قوت و قبول است، ناچار باید با مقبول اجتماع داشته باشد، ولی از جهت نفس قوه و قبول امکان اجتماع با مقبول ندارد (لاقول من جهة قبولها مطلقاً، من جهة قوتها الخاصة والاستعداد الخاص، الذي يكون لها بالقياس الى المقبول الخاص) لذا قوه نامی موجود در جسم متحرک به طرف صورت نباتی بعد از نيل به درجات نباتی زائل می شود و اما استعداد و قوه حیوانی باقی است، تا حصول صورت حیوانی. لذا در کلمات اهل حکمت دیده می شود: «ان المستعد من حيث هو مستعد لا یجتمع مع المقبول». اما حدیث بودن یک شی واحد بالقوه وبالفعل (معاً) چند قسم تصویر می شود: یکی آن که شیء واحد به حسب نفس ذات، دارای فعلیتی باشد و در همین شیء قوه و استعداد باشد، جهت فعلیات و صور دیگر که کان ←

أجوبة المسائل □ ٣٦١

فالبطن استدعى بمزاجه الخاص امراً مادياً، لكن جود المبدأ الفياض اقتضى ذاتاً قدسية. وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرأ وعرضأ باعتبارين، كما بين في الشفاء وغيره في تحقيق العلم بالجواهر، فكذلك ايضاً قد يكون امر واحد مجرداً ومادياً باعتبارين.

فاذا كانت النفس الانسانية مجردة ذاتاً ومادية فعلاً، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به. واما من حيث الذات والحقيقة، فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الإقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض.

فهذا ما ذكرته في دفع تلك الشبهة، فانظر اليه ايها الأخ -رحمك الله- بنظر الاعتبار، فانه مع وضوحه لا يخلوا من دقة ويمكن تأويل مانقل عن افلاطن الالهى في قدم النفس اليه بوجه لطيف^١.

واما الجواب عن الإراد الذي نحن فيه، فهو ان النفس لها اعتباران: اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتاً [مجردة] فى نفسها. ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه، اعم من ان يكون لنفسه او لغيره.

١. يعنى بگويم: مراد افلاطون از قدم نفوس، قدم علت نفوس و حقيقت نفوس است به اعتبار وجود عقلانى ارواح قبل از هيوط به عالم نفس كه تعيين جزى و رقيقت همان حقيقت است وبالأخره كينونت عقلى نفوس، قديم زمانى است وازلى؛ چون شأن افلاطون اجل است از اين كه بگويد نفوس انسانى با قيد متعلق به ابدان جسمانى مادى قديمند، در كلمات اتباع افلاطون نیز شواهدى بر اين معنا وجود دارد.

→ نه قوة اشيا و اعدام تلك الاشياء، اين قسم نه آن كه باطل نيست بلکه واقع است و بنا بر حرکت جوهرى، هر صورت فعلية بعينها قوه و استعداد اشياء ديگر است كه در صراط تكامل تحقق مى يابد. قسم ديگر آن است كه شيء واحد از جهت واحد، مصداق صفت و فعليتى و از همان جهت مصداق نقيض آن باشد، نه از جهت ديگر اين باطل است.

ولما كانت الصورة الحاله وجودها في نفسها، لما كان عين وجودها لنفسها، فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان. ولهذا زوال الصورة الحاله في الماده، يوجب فسادها في نفسها؛ بخلاف الصورة المجردة، فان وجودها للماده وان استلزم وجودها في نفسها، لكن زوالها عن الماده لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين.

اذا تقرر هذا فنقول: كون الشيء واقعا بحسب وجوده في نفسه تحت مقولة، لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة، بل ولا تحت مقولة من المقولات اصلاً. فالنفس وان كان بحسب ذاتها جوهرأ وبحسب نفسيته مضافاً، لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر، لا يوجب ان يكون جوهرأ كما في ساير الصور المادية على ما علمت.

فكون النفس جوهرأ مجردأ من حيث كونها مقومة لوجود الجسم، صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به ماده مع الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا، فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين. وهاهنا ايها الأخ - رحمك الله - طريقة اخرى في تميم البيان.

وهي انك لو نظرت حق النظر الى ما بينه الشيخ الالهي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، وكونها انية صرفه وذلك في التلويحات، والمآل واحد؛ اذ الظهور والوجود امر واحد عنده. وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور والوجود بسيطة، لا جنس لها ولا فصل لها، والاختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي، بل إنما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لافي موضوع؛ فعليك يا اخي بهذه القاعدة^١، فان

١. دليل قانع كننده بر نفی خروج نفوس ناطقه وجواهر عقليه از مقولة جوهر در كلمات شيخ اشراق وصدر الحكما واتباع ملاصدرا وشيخ شهيد ديده نمی شود، چون نفی ماهيت از وجود معلول امكانی، امكان ندارد و قول به اين كه حكم ماهيات عقول در تحت شعاع نور حق محكوم است و

أجوبة المسائل ۳۶۳

لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم، ثم بمراجعة كتبه في دفع شكوك يتعرض لك فيها.

والإشكال الوارد على القائل بالاتحاد بين المادة والصورة، فهو ان التركيب الاتحادي في الانسان غير معقول، لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما، يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد.

واجاب عنه ب: انا لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما، يستلزم ذلك^۱ لان

→

حقائق مجردة موجودند به وجود حق و نقص جوهری آنها به کمال ذاتی منجبر است برهانی نیست، چون فیض حق که وجود منبسط باشد، بعد از قبول وتعیین به وجود عقلی نفس حد قبول نموده و از همین حد وانحطاط وجود از رتبه واجبی و حقیقت قیومی وتعیین در مرتبه و مقام خاص همان ماهیت است و این که یکی از اعظام حکما و افاحم عرفا فرموده است: ماهیت در عقول و جواهر اعلون امر عقلی است. باید اذعان نمود که ماهیت مطلقاً امری عقلی است و اعتباری بودن ماهیت، همان عدم اصالت و عدم تحقق خارجی ماهیت است؛ لذا اهل عرفان گویند: عین ثابت ممکن محو نمی شود و وجود امکانی هرگز حد خود را رها ننموده و هرچه به حق نزدیک شود، احکام و جویی غلبه می نماید و غیریت کم می شود، ولی از حد امکانی خلاصی نمی یابد و حکم به هلاک دائمی شامل همه حقایق است، غیر از حق قیوم.

۱. عبارات منقول از سید میر صدر و ملاجلال زیاد مغلوپ است، عبارت سید در این موضوع از این قرار است: «... لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما (مراد بدن و نفس است)، مستلزم لذلك، اي تجسم المجرد او تجرد المجسم لماعرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج، حتى يكون هناك مجرد ومادی بالفعل ولزم من صيرورتهمما واحداً، احداً الامرین المذكورین...»، واقعاً از این رجل نحریر عجیب است که این قبیل مطالب را به رشته تحریر درآورده است، ولی حق آن است که مسأله از عویصات است از طرفی حمل جنس و فصل بر یکدیگر، دلیل است بر اتحاد خارجی، این دو از طرفی در مرکبات حقیقیه به کلی اجزاء خارجی را انکار نمودن جای تعجب است مگر می شود نفس انسانی که جوهر مجرد است به خصوص به سبک فلسفه مشاء که سید تابع آن است، نفس ناطقه در مقام ذات از ماده تجرد دارد و در مرتبه عقلانی نفس از ماده و تجسم عین و اثری نیست، معنای کلام سید در این جا آن است که انسان در واقع نه مجرد باشد نه مادی، چون بدن به اعتبار قبول تجسم و تقدیر حقیقت ندارد و از نفس ناطقه مجرد تام در صریح ذات و صمیم وجود، نیز خبری نیست؛ چون در حواشی تصریح کرده است (فان الانسان قد انقلبت النطقة اليه بالوسائط وهو واحد طبعی لیس له في الخارج جزءاً اصلاً، لامادی و لا مجرد کسایر مراتب

←

الصورة والمادة ليستا امرين، مختلفين في الخارج حتى يكون مجرد ومادى بالفعل ولزم صيرورتهما واحداً واحداً الامرین المذكورین. فان الإنسان امر انقلبت النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي، ليس له في الخارج جزء اصلاً لا مجرد ولا مادی، كسائر مراتب الإنتقالات. والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للأبعاد ونام وحساس مدرك للکليات. ولاخفاء في ان تلبسه ببعض هذه الآثار، كقبول الأبعاد والنمو، مستلزم لان يكون له مقدار ووضع وحيز^۱.

وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم بشيء من هذه الثلاثة، فهو مدرك للکليات من حيث أنه مجرد عن هذه الثلاثة^۲ وهذا هو المجرد عندهم.

→

الانقلابات المذكورة)، این مطلب واقعاً شنیدن دارد که موجود مرکب طبیعی در عالم اجسام به حسب تحلیل عقلی، نه مادی و نه مجرد باشد و نفس مجرد عاقل و معقول تام الوجود فقط به حسب تحلیل عقلی مجرد بوده و در واقع و خارج مجرد نباشد، در حالتی که آثار مجرد و آثار مادی بر وجود خارجی انسان مترتب شده، چون ایشان تشکیک در وجود را انکار کرده اند، از تصور این که یک شیء واحد می شود دارای مراتب باشد و به حسب برخی از منازل وجود مجرد تام و به اعتبار بعضی از مراحل مادی تام و به اعتبار مرتبه وسطای وجود، برزخ بین این دو بوده باشد و نیز می شود یک وجود واحد دارای عرض عریضی باشد و مصداق واقع شود از برای جمیع معانی موجود به وجود متفرق و مفصل به وجودی واحد قرآنی و حقیقت احدی جمعی. صحیح بود که گفته شود انسان موجود مادی متحیز متقدر صرف نیست، کما این که موجود مجرد عاقل و معقول بحث و محض نیز نمی باشد، بلکه دارای مراتب کثیره و مواطن متعدده است و معجونی است از خلطین و حقیقتی است مرکب از دو اصل. اما بیان دلایل بر اتحاد و اثبات این معنا علاوه بر آنچه مؤلف بزرگ بیان کرده است، موکول است به حواشی نگارنده این سطور بر مطالب موجود در تعلیق جواهر و اعراض اسفار.

۱. در حواشی تجرید: «والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للأبعاد، تام حساس، مدرك للکليات وان كان تلبسه ببعض هذه الآثار، كقبول الأبعاد والنمو مستلزماً لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك الكليات، لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلاثة، فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة ... (حواشی تجرید).

۲. ... وهذا هو المجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان وارادوا به العاری عن هذه الثلاث ... (حواشی تجرید).

أجوبة المسائل □ ٣٦٥

ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر، منها كان مات الفرس مثلاً فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والإحساس، فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراكات الكليات، فقد انقلب الى مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوه الى الفعل ولادليل على امتناع ذلك، فمنشأ السؤال اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل « انتهى » مذكره.

ولا يخفى ما فيه من وجود الخبط والخلط بعد الأحاطة بالقواعد المقررة الثابتة

١ . ذكر السيد السند (قده) في حواشي التجريد بعد ما نقل عنه المؤلف المجيب: « فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءاً تحليلياً، كما هو شأن ساير الصور لاجزاء تركيباً ... »

سيد علامه معنى تركيب اتحادي را درست غور ننموده است ونيز آن طورى كه بايد به تحول ماده به صورتهائى مقوم ماده (واين كه شىء بالقوه مثل ماده به شىء بالفعل وقتى متحول مى شود كه شأنيست از براى قبول صوروارد را داشته باشد)، پى نبرده است ونيز به اين اصل واقف نشده است كه معنای اتحاد ماده با صورت يا متحد شدن ماده با صور فايضه آن است كه: موجود واحد به حسب وجود عين موجودى است كه ماده نام دارد، به اين معنا كه هريك از ماده و صورت موجودند به يك وجود كه در صورت وجود بالفعل ودر ماده بالقوه است وماده امكان ندارد در قبال صورت خود داراى فعليت باشد، مگر فعليت به معنای نفس القوه چون فعليت از قبول جهت فعليت ابا وامتناع دارد مگر آن كه احد المتحدين لامتحصل وديگرى متحصل وغير مبهم باشد ومعنای تركب جسم ازدو جزء جوهرى آن است كه جهت قوه متحد با جهت فعليت جوهر بالقوه است و صورت جوهر بالفعل (مثلاً: الجسم مادة للصورة النباتية وقبل حيورة الجسم نباتاً يصدق عليه انه جوهر قابل للأبعاد فقط واذا تصور بصورة النبات وانقلب اليها، صار من افراد مفهومات اخرى ايضاً غير الجوهرية وقبول الأبعاد وهي المتغذي والنامي والمولد)، جميع اين معنای موجودند بالفعل نه بالقوه به وجود واحد، ليكن نه به اعتبار تجريد بعضى از اين اجزاء. بنابر اين جسم مأخوذ به نحو اطلاق وابهام ولا به شرط جنس است و قابل حمل بر نامى، ولى اگر به نحو بشرط لا، وتقيد آن به عدم اخذ شىء ديگر در آن لحاظ شود، ماده است و همچنين است فرق بين لحاظ شىء بالفعل فصل وصورت در حقيقت ومعنای نامى (فالحاجة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية).

٣٦٦ □ سه رسالة فلسفى

بالقواطع البرهانية . منها : كون مدرك المعقولات مجرداً بالفعل لا بالقوة ، ومنها : امتناع انفكاك الحقايق . ومنها : محالية زوال فصل البسيط مع بقاء جنسه والتمثيل بالشجر المقطوع ، مع كونه مصادرة على المطلوب الأصل مندفع في مقامه . وقس على ما ذكرناه سائر ما هو مذكور في سخافة هذا الرأي ورداءته فيما بين اهل التحصيل . فنحن بحمد الله منسلخ عنه نشكره على ذلك كثيرا ان شاء الله .

المسألة الثالثة

ما ذكره صاحب روضة الجنان على دليل اثبات الهيولى^١ من ان اللازم من ذكر هذا الدليل، ليس الا ان حقيقته الجسمية يجب ان يكون لذاتها وبالنظر الى نفس، حقيقتها قابلة للأبعاد ومتصلة بازائه^٢.

١. يعنى صاحب روضة الجنان بر نفى تركيب جسم از هيولى و صورت (دو جزء جوهرى) اين شبهه را تقرير نموده است.

٢. اين اشكال را بربرهان فصل و وصل قبل از صاحب روضه وشيخ اشراق، برخى از محققان وارد ساخته اند و آن را متأخران به صورت هاى مختلف تقرير نموده اند؛ في كلام بعضهم: «سَلَمْنَا ان في الجسم باعتبار الإمتداد اموراً ثلاثة:

الأول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والأخير ان عرضان فيه زائدان عليه، يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه؛ لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهرى، فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الإتصالية فلا، وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم، فان الإنسان الواحد او السرير الواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات بعضها الى بعض. بل اللازم كون القابل للإتصال والإنفصال امراً واحداً شخصياً ويجوز ان يكون لك الواحد امراً متصلاً لذاته مع استمرار وحدته الشخصية؛ يتعدد اتصاله الذاتى فحيثئذ لأحد ان يقول: ان الإنفصال لا ينافي الاتصال مطلقاً، بل إنما ينافي وحدة الاتصال، فما كان متصلاً واحداً بعينه صار متصلاً متعدداً فالممتد الجوهري (اذا الممتد

←

واما انه يجب ان يكون الجسم قابلاً واحداً ومتصلاً واحداً، فلم يلزم اصلاً فعند هذا لاحد ان يقول ان الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقاً ولا يتفق به الاتصال بالكلية، بل انما ينافي وحدة الاتصال اذ بعد الانفصال يحدث جسمان منفصلان فما كان متصلاً واحداً صار منفصلاً متعدداً.

فال اتصال الذي ذاتي اولاًزم للذاتي باق والزوال انما هو لعارضه اي الوحدة او الكثرة.

الجواب

ان الذي قد سنخ لنا في شرح الهداية في التقضي عن هذه الشبهة هو انه لاشك لاحد من العقلاء، انه ينعدم عن الجسم حين طريان الانفصال عليه امر يكون موجوداً فيه في الواقع. وكذا يوجد له حين حدوث الاتصال امر لم يكن فيه موجوداً قبل ذلك^١.

فحيث^٢ نقول: ذلك الامر إما انه اتصال حقيقي او اضافي، فعلى الاول^٣ يلزم المطلوب وهو تبدل امر جوهري عن الجسم حين الفصل والوصل، لأن مرتبة هذه الشبهة بعد اثبات اتصال الجوهري في الجسم وتسليمه.

والكلام في ان الزائل حين الانفصال اهموم غيره من الامور العرضية، كالوحدة فيه

→

١. مجيب محقق در اسفار وبرخی دیگر از کتب خود از شبهه مفصل تر و در شرح هدایه مختصر تر و در این رساله قدری مفصل تر از شرح هدایه جواب داده است.
٢. فی الاسفار: نقول: ذلك الامر الذي زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عن طريان الانفصال، ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لامحالة يكون وحدة (ما) للاتصال البتة، فهي لا تخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصالاً حقيقياً او وحدة ارتباطياً واتصالاً اضافياً.
٣. فی الاسفار: فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى، لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال، لو كان اتصالاً جوهرياً، فلا بد من اشتغال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداماً وافناءً للجسم في المرة والوصل ابداعاً وانشاءً نشأة اخرى ...

أجوبة المسائل □ ٣٦٩

او الاضافة بين اجزائه . فاذا كان الزائل عن الجسم حين الفصل امراً معتبراً في مرتبة ذاته ، فلا بد من اشتماله على ذاتي آخر غير متصل بنفسه ، قابل له وللانفصال لثلا يكون التفريق اعداماً للجسم بالكلية وذلك هو الهيولى الاولى .

وعلى الثاني : يلزم ان يكون في الجسم وحدات او اضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع ، مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مترتبة في الطبع ، كالتنصيف والتثليث والتربيع وغيرها تنعدم كل واحدة من تلك الوحدات او الإضافات عند طرو شيء من الانقسامات ويلزم منه المحالات الواردة على اصحاب لاتناهي اجزاء الجسم كالنظام وتابعيه . على ان هاهنا دقيقة اخرى وهي ان الشيخ وغيره من اكابر الحكماء ، قد صرحوا بان وحدة المتصلات عين ذواتها ويلزمها نفي الكثرة بخلاف وحدة المفارقات ، فانها هناك من لوازم نفي الكثرة عنها .

فحينئذ تحويل وحدة الاتصال الى كثرته ، ليس التحويل شخص متصل الى شخصين متصلين وذلك يوجب المطلوب .

ثم ان اصل هذه الشبهة مأخوذ من كلام صاحب الاشراق وتلخيص ما اجيب عنها في روضة الجنان^١ وافيد في الإيماضات بعد تمهيد : ان وجود كل شيء ليس

١ . مراد سيد محقق داماد است كه در مقام انتصار از محققين از حكماى مشائيه در ايماضات^(١) از شبهه جواب داده است :

«ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته ، سواء كان في العين او في العقل وانه مساوق للتشخص ، بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي ، فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته وهو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك ، لما لم يكن الا موجوداً واحداً له ذات واحدة وتشخص واحد ، فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر كيف ؟ وقد بين ان الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الإنقسامات الغير المتناهية . فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها ، فيلزم المفساد التي ترد على اصحاب لاتناهي اجزاء الجسم واذا طرء عليه الإنقسام ، وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان ، فاما ان يكونا موجودين حال الإتصال مع تعيينهما وهو باطل ؛ لأن

(١) به تلخيص صدرالحكما (قده)

الا موجوديته عيناً كان اودهنأ، وانه مساوق لشخصه [للتشخص]، بل هو عينه كما ذهب اليه الفارابي هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك، لما لم يكن الا موجوداً واحداً، له ذات واحدة وتشخص واحد؛ فليس لأجزائه العرضيه [الفرضيه] وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر، فاذا طرء عليه الإنقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان.

فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما وهو باطل، لأن اجزاء المتصل الواحد تعيينهما ليس الا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب الواقع او بدونهما وهو

→

اجزاء المتصل الواحد تعيينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الأمر او بدونهما، فحيث أنهما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال ولا سبيل الى الاول، لأنه خلاف ماقرر ان المساوقة بين التعين والوجود؛ فالتعين الحادث بعد الانفصال ولا الى الثاني، لأنه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود متجدد، ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر وهو ايضاً خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدريّة المنزعة عن الذات، لا مابه الموجودية، فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى. واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القرية او البعيدة، فلا بد لها من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعيينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعيينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل، تصير حاملة لهما متلبسة بهما وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقاً، فيكون القابل لهما معاً جوهر آخر وهو المطلوب ...^(۱).

مطلبی که باید در براهین اثبات هیولی یعنی جزء قابل جوهری در اجسام مورد دقت واقع شود، آن است که: هیولا اگرچه بنابر مسلک مشاء در حد ذات هویت و تشخص واحد است، ولی قابل اشاره حسیه نیست و اتصاف به ابعاد و مقادیر و تخصص در احیاز و جهات و حصول فصل و وصل و وحدت و تعدد بالذات در آن امکان ندارد، بعد از آن که از ناحیه صورت جسمیه قبول تعین نمود، به این اوصاف متصف می شود.

(۱) این عبارات به سبک تحریر سیدالمدققین میرصدر دشتکی شبیه است واز میرداماد نیست. حواشی میرصدر بر جواهر و اعراض تجرید نزد این جانب نیست.

أجوبة المسائل □ ٣٧١

ايضا باطل ، سواء كان وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الإتصال اولم يكن كذلك ، لأنه خلاف ماقرر من المساوقه بين التعين والوجود ، فلايتصور وحدة احدهما وتعدد الآخر . وان الوجود نفس الوجودية الانتزاعيه المأخوذه عن الذات ، فلايتصور تعدده مع وحدة الذات .

واما ان يكونا موجودين حين الإتصال بالفعل - بل بالقوة - فلابدلها من مادة حاملة لقوة وجودهما حين الاتصال متلبسة بهما حين الانفصال . وليست نفس ذلك الجوهر المتصل الواحد ، لما علم فيكون القابل^١ له وللمتصلين معا جوهر آخر وهو المطلوب .
واقول : فيه نظر ، فان القول بكون الاتصال والانفصال عبارتين عن الوجود وتكثره على مايلزم من الدليل المذكور وان كان مسلما عندنا ونحن نساعد عليه ، لكننا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض .

ونقول : لانسلم ان الموجودات متعددة ، اذالمتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال اولا وبالذات هو حقيقة الجوهر المتصل ، لم لايجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات بالذات هو حقيقة المقدار وبواسطة الجوهر المتصل وان كان الفرق بينهما ليس الا بالتعين والابهام بحسب المساحة .

فالجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد^٢ ، فاذا طرء عليه الانفصال ، انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران كل واحد منهما غير الآخر وغير المقدار الأول في وجوده وتشخصه .

والممتد بمعنى القابل للأبعاد مطلقاً لم يتغير وجوده ولاتشخصه ، بل نقول : القابل

١ . في شرح الهداية : فيكون القابل له ولهما معاً جوهر آخر ...

٢ . واعلم ان الجسم ليس امراً ممتداً وواحداً شخصياً متصلاً ، كما هو ظاهر محسوس ؛ لان الجسم مركب من الاجزاء المنفصلة في الواقع واذا طرء عليه الانفصال ينفصل منه اجزائه ، فالمصير الى ما حققه الطبيعيون في عصرنا هذا ويجب علينا تقرير هذه المباحث على وجه مطابق للتحقيقات العالية الموجودة في آثار علماء العصر . ومن القبيح جدا اهمال هذا الامر والالتزام بما هو مسطور في كتب القدماء والحال انه ظهر بطلان امثال هذه الآراء .

للأبعاد حقيقة واحدة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد وهو ماحواه السطح الأعلى من الفلك الاول، سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية. وهذا الشخص الممتد له تعين واحد مستمر ذاتي. وله ايضاً تعيينات متبدلة عرضية حاصلة فيه من قبيل تعيينات مقداره المساحي.

وهذا كما ان هيولى الإسطقسات عند المشائين، شخص واحد لا تزول وحدته الشخصية في مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند ورود الفصل والوصل. فان قيل: الهيولى لما كانت أمراً مبهماً يمكن الحكم ببقاء ذاتها، حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم.

قلنا: كون ذات الهيولى عندهم مبهماً بالمعنى الذي لا يمكن اجرائه في ذات الجسم غير بين ولا مبين.

فان معنى ابهام الهيولى بالنسبة الى الأشياء، ليس كما فهمه^١ بعض المدققين من انها لاتعين لها في ذاتها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص. وإنما تصف بشيء من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة بها، اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص، بل تستمر باستمراره ويزول بزواله. فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحده غير معقول، انما المعقول في هيولى العناصر إنها متعينة الذات مبهمة الصور.

فلها عندهم تعيينان: تعين مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي. قلنا: مثل ذلك في الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم المقدار، وحدة وكثرة. ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري متبدل على طبق ما قالوه في الهيولى^٢.

١. وقد حققنا معنى الهيولى بالمعنى الجوهر القابل الذي عرفوه بانه جزء جوهرى للجسم في حواشينا في آخر الرسالة.

٢. ماده وهيولا باصورت جرمية واحد، واحد بالاتصال وبا صور متعدد، متعدد بالانفصال است و لكنها لو قصر النظر الى ذاتها، لكانت خالية عن الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية، بل لها وحدة ذاتية تنحفظ بها ذاتها الشخصية الباقية، مع تبدل الاتصال بالانفصال وبالعكس وليست لها ذات تكون
←

أجوبة المسائل □ ٣٧٣

فالاولى ان يتمسك بما ذكرناه من قبل «والله اعلم بالصواب» .

→

درجتها في الوجود فوق درجة الصورة الجسمية ، ليلزم كونها بحسب ذاتها من المفارقات العقلية او البرازخ الخيالية ، ولالها ذات تكون مرتبتها في التحصل بعينها مرتبة الصورة الجسمية ، ليلزم من عدم كونها في حد ذاتها خالية عن الإتصال كونها ذي مفاصل متألفة من الجواهر المتفاصلة المتناهية او الغير المتناهية ، بل انما درجتها في الوجود ومرتبتها في التحصل متأخرة عن مرتبة الصورة الجسمية ، لأنها بذاتها ليست الا قوة محضة لها في الوجود ، قابلية التلبس بأية صفة وحلية كانت .
فنسبة الصورة اليها نسبة الفعلية الى القوة . فكل فعلية بما هي كذلك مقدمة بالذات على القوة وان كانت قد تتأخر عنها بالزمان^(١) .

(١) واعلم ان ما ذكرناه في هذه التعليقة مما حرره سيدنا الاستاذ المتأله التحرير ، الفيلسوف الكبير سيد سادات اعظم الحكماء والفقهاء الحاج الميرزا ابو الحسن القزويني - رحمه الله عليه - في بعض حواشيه .

المسألة الرابعة

«الشبهة التي تدل على ان للاعراض مادة تتركب منها .
وبيانها : ان العرض المعين كهذا السواد اذا انفصل بانفصال محله ، وجد موجودان
مشخصان .
فاما ان يكون هاتين الذاتان موجودتين حال الإتصال الى آخر ما ذكره بعض
الأذكياء في دليل اثبات الهيولى .
ولما اورد النقض بالأعراض بما ذكره المحقق الدواني في الحاشية من ان العرض
والعرضي متحدان بالذات وانا لا أرضى بذلك .

والجواب

انا نختار من الشقوق المفروضة ان السوادين الحاصلين بعد الانفصال ، لم يكونا
موجودين من قبل بالفعل ، بل بالقريبة منه .

١ . معنای بساطت اعراض حال در صور نوعیه آن است که اعراض از علل اربعه فقط دارای علت فاعلی
وعلت غایی هستند وعلل قوام - علت مادی و علت صوری - ندارند واین منافات با تتركب عقلی
ندارد ، چون مأخذ جنس وفصل لازم نیست . ماده و صورت خارجی باشد ويجوز التركيب في
الجنس والفصل ولا شك ان للاعراض اجناساً وفصولاً وان البساطة الخارجية لاتنافي تركب الاعراض
عقلاً ولاينافي ايضاً انحصار المقولات العرضيه في تسعة ، كما هو المصرح في الكتب الحكمية .

أجوبة المسائل □ ٣٧٥

قولكم : وهو خلاف ما يحكم به الضرورة .»

نقول : الذى يحكم به الضرورة والبرهان هو امتناع انعدام الشيء عند الفصل ذاتاً وقابلاً وحدث آخرين من نوعه من كتم العدم كذلك ، واما غير ذلك فغير ضرورى لامبرهن عليه ، كيف والقسمة ترد اولاً وبالذات على الجسم وبتبعيته على العرض القائم به .

وفي [ومن] جعل القسمة في الجسم راجعة الى تبديل المتصل الجوهرى الى متصلين جوهرين ، مع بقاء مادة الجميع ، كيف يبالي تبديل العرض القائم به الى عرضين آخرين قائمين بجسمين آخرين ، مع بقاء موضوعها الذى هو الهيولى ؛ فان الهيولى بالقياس الى الاعراض القائمة بالجسم موضوع وان كانت بالقياس الى الجسم باعتبار ، وبالقياس الى الصورة باعتبار آخر مادة .

والحاصل : ان تكثير الشيء ، الذى لاماده له ولا محل غير معقول ، لانه يرجع الى ابطال شيء بالكلية وابداع شيئين من كتم العدم الصرف ، من دون استعداد وقابلية ، بخلاف ما اذا كانت له قابلية مادة واستعداد يبطل عن المادة بسبب قسمته استعداداً ويوجد لها استعداد وجود امرين آخرين من نوع ذلك الشيء او من صنفه ، ومن المعلوم ان الواهب الجواد لكل قابل مستحقه والمفيض على كل ذى حق حقه ، ليس في جوده تراخ ولا في افاضته مهلة ، فيفيض منه على القابل ما يقبله بلا تراخ ومهلة كل ما لامادة له ، بل هو آخر الموضوعات ومادة المواد كالجسم بما هو جسم عند الاشراقين وكالهيولى عند المشائين . فلا يمكن تكثره اصلاً ولا ايجاده الا بالابداع لا بالاحداث باتفاق الفلاسفة .

واما الاشياء ذوات الموضوعات والمواد والاستعدادات ، فزوال شيء منها وحدث آخر مثله بالقسمة او بغيره من الاسباب المعدة غير مستنكر عند الجميع .

ومن ذلك ترى مباحث الهيولى دائرة^١ عندهم اثباتاً ونفيّاً على ان الزائل

١ . نگارنده این سطور بر قسمت جواهر واعراض اسفار ، فصل کیفیت ترکیب جسم از هیولا و صورت و نیز در نحوه علیت صورت نسبت به هیولی ، دو حاشیه نوشته ام که در این جا نقل می کنم :
بنابر ترکیب اتحادی این دو (کما هو الموافق للبرهان) ومعلولیت هیولا نسبت به صورت علی وجه
←

غیردائر، باید معتقد شد که ورود صور بر هیولیات به نحو تدرج و تدریج و حرکت است و گر نه لازم آید انعدام جسم من رأس، ثم ایجاد من دون ماده سابقه. بنابراین آنچه که در این تعلیق ذکر می شود، چند مطلب مهم این رساله واضح و ظاهر می شود و فنقول: یجب تقدیم مقدمات یتوقف علیها تنویر المرام.

اما مسأله ماده و هیولا، هیولا جوهری است که فی نفسه نه واحد متصل است و نه منفصل (ای لیس منفصلاً بالانفصال) که نسبت به صورت جسمیه که ممتد جوهری باشد، قابل است.

هیولا به معنای اعم یعنی شیء و حقیقتی که قبول اتصال و انفصال نماید و در حس نسبت به انواع اجسام دارای جهت قبول باشد و هیأت خارجی از قبیل صور انواع نطفه و علقه و صور نباتیه و حیوانیه و صور معدنیّه (صور به معنای اعم) بر آن عارض شود و ماده و زمینه و استعداد از برای کافه صور قرار بگیرد، مورد تصدیق جمیع است. لذا گفته می شود: فلان صورت از فلان ماده به وجود آمده است و زید مثلاً از نطفه عمر و تحقق پیدا کرده است و عنصر آب مثلاً از دو حقیقت بسیط به وجود می آید (حتی منکران تکامل که حرکت را تغییر مکان دادن ذرات^(۱) در فضا و جو می دانند، ماده به این معنا را انکار نمی کنند. «فانه اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق الابن من نطفة ابيه، فلا يخلو اما ان يكون الطين باقياً طيناً والنطفة باقية نطفة وهو حيوان او انسان، حتى تكون في حالة واحدة طينا وحيوانا ... وهو محال واما ان يكون بطلت النطفة بکلیتها، حتى لولم يبق منها شيء اصلاً وكذا الطين، ثم حصل حيوان او انسان فحيثئذ ماصارت النطفة انساناً ... بل ذلك شيء بطل بکلیته وهذا شيء آخر حصل

(۱) پیروان این عقیده، حرکت در کیفیات را که ما به آن استحاله می گویم، انکار نموده اند و معتقدند که از پیدایش صور و اعراض چیزی در این تغییرات بر اصل مواد نمی افزاید. قائلان به ترکیب جسم از اجزاء صغار بعد از توافق در ترکیب جسم از اجزاء موجود بالفعل و نفی پیوستگی در اجزاء و قول به گسستگی برخلاف قول محققان از قدما (قائلان به این که جسم در حد ذات گوهر پیوسته است، اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبود) مختلف سخن گفته اند، برخی جسم را مرکب از اجزاء صغار صلبه دانسته اند که از شدت صلابت قابل قسمت نمی باشند، ولی اجزاء متناهی هستند. ذی مقرطیس و اتباع او به این قول رفته اند. متکلمان غیر از نظام جسم را مرکب از اجزاء متناهی قابل قسمت می دانند، با قیدی که قبلاً ذکر نمودیم. نظام جسم را مرکب از اجزاء غیرمتناهی بالفعل می دانند.

محققان از حکمای طبیعی در عصر ما جسم را مرکب از اجزاء منفصل از یکدیگر می دانند، با قیود و شرایطی که هیچ یک از اشکالات وارد بر قائلان به جزء بر آنها وارد نمی باشد، قهراً حرکت کمی مصطلح محققان از حکمای اسلامی را انکار نموده اند و اجزاء با فواصل معین تشکیل اجسام می دهند و اجزاء خود جسمند، برخلاف جوهر فرد به اصطلاح قائلان به آن که جسم نیست، اگرچه اجسام از آنها تشکیل می شود، فواصل بین اجزاء جسم محسوس به اندازه ای است که اگر ما بر جسم بسیار بزرگی با وسائل فشار وارد آوریم، ممکن است به اندازه قطره ای آب درآید، بلکه مواد اجسام آن قدر استعداد تجمع را دارند که ممکن است کلیه نفوس بشری به صورت جسم کوچکی درآید.

→

جديدا بجميع اجزائه، واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية، مثلاً بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان والقسمان الأولان باطلان، لا يعتقدهما الكافة لأن كل من زرع يذراً او تزوج للولد، ليحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وولد غيره بانه من مائه وان عانده معاند لا يلتفت اليه ... فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيه خلاف ...؛ لذا اهل تحقيق گویند: هیولا به معنای اعم را جميع ملل اثبات نموده اند، اما نزاع در این است که این امر قابل اجزاء و ذرات غیر قابل تجزیه است که اصلاً قبول قسمت نمی نماید. (یعنی اشیاء ذوات اوضاع جوهریه است که به وجهی از وجوه انقسام اعم از وهمی و فرضی و قطعی و کسری قبول قسمت نمی نمایند) این مسلک را متکلمان اختیار نموده اند با این قید که به تناهی این اجزاء اعتقاد دارند. نظام معتزلی قائل است به عدم تناهی این اجزاء، یعنی جسم را مرکب از اجزایی می داند که آن اجزاء قبول قسمت نمی نمایند و غیر متناهی هستند.

مذهب دیگر در این مسأله، مسلک ذی مقراطیس حکیم است که جسم را مرکب از اجزایی می داند که فقط در خارج قبول قسمت نمی نمایند، به علت آن که او جسم مفرد را ذرات سخت و صلب کوچک می داند که از نهایت صلابت امتناع از قبول قسمت دارد.

جمعی از قدما و به تبع آنان شیخ اشراق و اتباع او جسم را جوهر بسیط ممتد می دانند که بالذات متصل است به اتصال مقداری جوهری که قائم به ذات خود، یعنی غیر حال در هیولا و محل است و همین متصل به ذات قبول صور و مقادیر می نماید.

جمعی از قدما (ارسطو و اتباع او) و به تبع ارسطو، معلم ثانی و شیخ رئیس و اتباع آنان از محققان دوره اسلامی، جسم را مرکب از هیولا و صورت می دانند و معتقدند که اجسام از جهت ماده و قوه و هیولا که جزء جوهری جسم است، قبول صور و مقادیر می نماید، نه از جهت نفس اتصال یعنی متصل ممتد جوهری حکمای اشراق و مشا جميع آراء مذکور را ابطال نموده اند و در این معنا اتفاق دارند که قابل انفصال و اتصال در اجسام امر واحد شخصی است که در حد ذات کثرت ندارد و وجود آن در حالت انفصال و اتصال باقی است و این قابل را ماده و هیولا نامیده اند و نیز در این معنا نیز اتفاق کرده اند که نفس^(۱) جسم به معنای جنسی ماهیت مرکب است که جنس آن جوهر و فصل آن امر ممتد در جهات ثلاث (طول، عرض و عمق) می باشد.

←

(۱) در اوائل شرح هدایه است: «واتفقوا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جنس الانواع الطبيعية بوجه مهيأة مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا: ممتد في الجهات الثلاث وانما وقع الخلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور، هل بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه، هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين ...»

.....

→

در بیان ترکیب جسم از هیولا و صورت

اتباع ارسطو و جمعی از حکمای اسلامی، اتباع شیخ رئیس و در متأخرین صدرالحکماء مؤلف مجیب علامه^۱ جسم را مرکب از دو جزء جوهری می دانند. ظاهر اقوال اتباع مشایه آن است که ترکیب بین این دو جزء انضمامی است و هیولا در مرتبه وجود خود موجود است، ولی به صورت وعلیت صورت را همه معتقدند، صورت حال و هیولا محل صورت است و بین این توقف است علی وجه غیردائر، كما حقق في محله.

سید سند میر صدر شیرازی و صدرالحکما قائل به ترکیب اتحادی هستند، ولی بین این دو معتقد فرق زیاد است، كما قررناه في حواشينا. قبل از برای تشحید اذهان و تقریر مرام و تحقیق در این مسأله باید مطالبی را از باب مقدمه تحریر نمود:

اول آن که ماده با اینکه موجودی واحد است (و با جزء دیگر جسم که صورت باشد، منشأ تحقق جسم می شود) چه حظی از وجود دارد؟ آیا مثل همه موجودات مادی دارای وضع است؟ آیا می شود شیء مادی (یعنی غیر مجرد) در مقام تحصیل و متحقق به نحو ابداع از مجردات نباشد (کما توهم؟) باید در نحوه وجود هیولا تأمل نمود و درست به مغزای مرام اهل تحصیل پی برد که گفته اند: «فهیولی الجسمین اللذین احدهما فی المغرب والآخر فی المشرق، لها نحو وحدة ذاتية یجامع اثنتیهما وحصولها للجہات المتخالفة والأحیاز المتباعدة، عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصولة بالواقع فی تلك الأحیاز والجہات بالذات»^(۱).

جان کلام و روح مرام در این جمله است که: «فوحدها الشخصية لا ینافی الکثرة الانفصالية، بخلاف وحدة الإتصال. فان وحدة الهیولی سلبی من لوازم نفی الکثرة، بل هو عین نفی الکثرة ووحدة المتصل

←

(۱) شرح هدایه، ط گ، ص ۴۴، ۴۵. فرق است بین نفی کثرتی که از لوازم وحدت است، چون کثرت از وحدت (بما هی هی) متفی است و نفی کثرتی که از لوازم آن وحدت است، چون در خارج شیء یا معنوی است به جهت وحدت یا کثرت. وحدت اگر مقابل کثرت لحاظ شود، بلکه امتناع از اجتماع با کثرت نداشته باشد، عبارت است از وحدت نوعی مثل انسان که با کثرت شخصی مثل افراد انسان مجتمع می شود. وحدت شخصی هرگز با این کثرت قابل اجتماع نیست. چه آن که وحدت شخصی و کثرت شخصی از آن جایی که از امور وجودیه اند، با یکدیگر متقابلند. ولی وحدت نوعی وصف مفهوم و ماهیت است و تحصیل خارجی ندارد.

«واما الوحدة النوعية فلیست امرأ وجودیاً له تحصیل فی الوجود، بل اذا لوحظت المہیة مجردة عن الوحدات الشخصية التي هی الهویات العينية ثبت لها وحدة وذلك انما هو من اجل ضعف الشیء فی الوجود، اذالوحدة والوجود متحدان عیناً متغایران مفهوم و حال الهیولی مع الصورة ایضا بتلك المثابة تدبر وتفهم» من افادات استاذ مشایخنا العظام الحکیم المؤسس، آقا علی المدرس - قدس الله عقله - فی حواشی الاسفار والهدایه.

من الجسم حين ورود الانفصال جوهر أو عرض؛ فان كان جوهرًا فلا بد للجسم من جزء آخر، يكون قابلاً له ولعدمه وان كان عرضاً؛ فيكفي ذات الجسم لقبول وجوده وعدمه حتى انتهى الأمر على ذلك المنوال^١.

معنى وجودي نفى الكثرة منه انما هو من لوازمه.

ماده اگرچه در مقام ذات واحد است ولیکن به واسطه انحطاط از درجات فعلیت ووجود (چون شأن آن از تحصیل و حفظ آن از وجود قوة الوجود است)، قابل اشاره نیست. ابعاد مقداری و تخصص به مکان و جهت معین و حصول فصل و وصل و وحدت و تعدد بالذات از برای آن ثابت نیست، بلکه امور مذکور از برای آن از ناحیه صورت و از جانب التجاء به صورت جسمی حاصل می شود، بنابراین هیولا از مفارقات و حقایق مجرد و ابداعیه نیست و از جواهر متفاصله که قبول تجزی و تقدر نمی نماید، نیز نمی باشد و صورت به حسب وجود بالذات مقدم بر هیولا است ولیکن به حسب واقع و خارج، چون با صورت به وجودی واحد موجودند، تمام این اوصاف از برای ماده ثابت است.

١. «الهیولی حين الإتصال لها وحدة شخصية ذاتية (بالنظر الى ذاتها) ووحدة اتصالية (بالنظر الى الصورة الإتصالية)، فاذا طرأ الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد، فان وحدة الإتصال فيه هي الوحدة الشخصية او المساوقة لها، فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال.

فمادة الجرمين الحادثين. عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجرمين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتی الاتصال و الانفصال غیر حادثه حدوث شیء منهما لیلزم التسلسل فی مواد الحادثه^(١).

ولا متکثرة بتکثر الانفصال فی ذاتها، لیلزم اشتمال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية، بل الزوال والحدوث والوحدة الإتصالية وکثره الانفصالية، انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهیولی لا یقتضى شیئاً من وحدة الجسم واثنیته ولا مرتبه من مراتب کثره الجسمیه ولا یضاً تأباها ...»

برخی از اعلام فن خیال کرده اند این که اهل تحصیل تصریح نموده اند که هیولا به حسب نفس ذات جوهر غیر ممتد است و به اعتبار اتحاد با صورت، قبول اتصال و انفصال نموده و زوال صور باعث زوال هیولا نمی شود و هیولا دارای هیولا نیست، بلکه از این جهت مثل مبدعات است به اعتبار وجود شخص و وحدت ذات صادر از عقل مجرد است و از ناحیه قبول امتداد واسطه است از برای صدور

(١) هر صورت نوعی در مقام تحصیل خارجی احتیاج به ماده و هیولا و استعداد و زمینه دارد، ولی نفس هیولا یعنی ماده اولی ادبای است، یعنی ماده ندارد و در کلمات اهل تحقیق وارد شده است که هیولای عالم ماده و اجسام مستند است به جهت عقل عاشر یا عقول عرضیه و ارباب انواع علی اختلاف المذاهب و المشارب (وللناس فیما یعشقون مذاهب).

اما حدیث اتحاد العرض والعرضی، فیحتاج الی تحصیل ونقد له، حتی ینظر الیه بعد ذلك ایخرج منه الجواب عن النقص المذكور ام لا؟

فنقول: مفهوم المشتق - سواء كان ذاتياً لماهية طبيعية ام عرضياً - غير صادق ووضوح بحسب العرف العام والخاص لما ثبت له مبدأ الاشتقاق، سواء كان ذلك المبدأ عینه حتی يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه، الذي يرجع الی عدم سلبه عنها او غيره وذلك الغير اما خارج عنه اوداخل فيه.

والدلیل علی اطلاق المشتق علی هذه الامور الثلاثة، اطلاقاً شایعاً قول العلامة التفتازانی:

مفهوم الكلّی یرسمی کلیاً منطقیاً ومعرضه طبعیاً والمجموع عقلياً.

والقدر المشترك بین هذه الاطلاقات الثلاثة ما ذكرناه، فلا وجه لتخصیص مفهوم المشتق بالمعنی الاول، كما ذهب الیه المحقق الدوانی حیث جعله عین العرض بالذات والفرق باعتبار الإبهام والتحصل كما ستعلم.

ولا بالمعنی الثاني، كما افید حیث جعل عین المفروض والفرق باعتبار اخذ الحيثية

→ ممتدات وصور نوعیه مثلاً.

این مسأله را متفرع ساخته است بر این بحث اساسی که اهل تحقیق گفته اند: هر معلولی باید دارای مناسبت تامه ای با علت خود باشد که از آن جهت از علت خود صادر شود، چه آن که سنخیت شرط اساسی از برای افاضه وایجاد است، موافقاً لقوله تعالی: «قل کل یعمل علی شاکلته». قائلان به این قول گمان کرده اند که هیولا به حسب وجود خارجی مقدم است بر صورت، در حالی که امر به عکس است و فیض وجود اول به صورت و فصل می رسد و از صورت و فصل مرور نموده، به جنس و ماده می رسد و نیز به نحوه وجود هیولا پی نبرده اند و ندانسته اند که قوه از آن جهت که قوه است با صورت باید به یک وجود موجود باشد و این که می گوئیم هیولا از جواهر است و جسم مرکب است، معنائش این است که عقل وجود واحد خارجی را منحل به دو جزء جوهری می نماید^(۱).

(۱) و این منافات با ترکیب خارجی ندارد و جسم را در سلک بسایط وارد نمی نماید، چون جهت قوه امری است واقعی و خارجی و جنس و فصل در بسایط از یک شیء خارجی، بدون جهات کثرت انتزاع می شود؛ ولی جسم در خارج بالفعل متکثر است و وجودی واحد دارای جهات متعدد است که به یک وجود موجودند.

أجوبة المسائل □ ٣٨١

التعليلية التي هي المعروضة على انها تعليلية لا تقييدية وعدمه .
ولا بالمعنى الثالث ، كما زعمه اهل الكلام حيث جعلوه عبارة عن مجموع
المعروض والعارض .

ومحصول الكلام ، ان المبدر كالبياض او النطق مثلاً اذا اخذ بشرط لاشيء ، كان
عرضاً او صورة . واذا اخذ بشرط شيء ، كان صنفاً او نوعاً . وكذا الموصوف كالجسم او
الهوى اذا اخذ بشرط لاشيء ، كان موضوعاً او مادة . واذا اخذ لا بشرط شيء ، كان
عرضياً او جنساً . واذا اخذ بشرط شيء ، كان صنفاً او نوعاً .

فجميع هذه الاعتبارات يرجع بالذات الى الامور الثلاثة المذكورة اولا المتباينة
الذوات المتحد كل منها مع مفهوم المشتق المطلق الصادق عليها بالذات وعلى غيرها
بالعرض .

وعلى ما افصله وهو : ان البياض الحاصل لشيء مثلاً ، اذا اخذ ذلك الشيء عينه
كان الأبيض بهذا الاعتبار بعينه عرضاً مقابلاً للجوهر ، غير محمول على غير البياض
اصلاً .

واذا اخذ ذلك الشيء غيره كان الأبيض حيثش معروضاً للبياض ، غير محمول
عليه ؛ بل محمولاً على ذات الجسم بالعرض وعلى الجسم المحيث بهذه الحيثية التعليلية
وعلى المركب من الجسم والبياض بالذات .

واذا اخذ ذلك الشيء اعم من نفسه ومن غيره ، كان حملاً على كل من العارض
والمعروض بما هو معروض والمجموع منها بالذات وعلى ذات المعروض بالعرض .

وكذا من جانب الموصوف به ، فان الشيء الحاصل له البياض قد يؤخذ عين
البياض ، فيكون بياضاً وابيض . وقد يؤخذ مبايناً له ، فيكون الأبيض صادقاً على
معروض البياض ، باعتبار الذات وباعتبار آخر بالعرض . وقد يؤخذ على وجه اعم ،
فيكون الأبيض صادقاً على كل واحد من المعروض والعارض والمجموع المركب منهما
صدقاً بالذات وعلى ذات المعروض ، صدقاً بالعرض .

واما ان اخذ الأبيض عبارة عن المجموع الحاصل من الجسم والبياض ، كما

٣٨٢ □ سه رسالة فلسفى

رآه المتكلمون، فلا يصدق الأبيض عليه دون غيره. وقس الحال في الأمر الصورى كالنطق مثلاً على ما ذكرناه كلا على نظيره.

وإذا احطت يا حبيبى باطراف هذا المقال، علمت ما في كلام صاحب الحواشى من القصور والإهمال حيث قال:

«الأبيض إذا اخذ لا بشرط شىء، فهو عرضى وإذا اخذ بشرط شىء، فهو الثوب الأبيض مثلاً وإذا اخذ بشرط لاشىء، فهو العرض المقابل للجوهر، فكما ان طبيعة الذاتى جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين، فطبيعة العرضى عرضى وعرض باعتبارين وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضى، لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات.» انتهى.

وعلمت ايضاً عدم مدخلية اتحاد العرض مع العرضى، على الوجه التحصيلى في اندفاع النقص المذكور، الا ان يرجع الى ما ذكرنا اولاً.

المسألة الخامسة

ان الحيشية^١ مكثرة للذات، كما سمعت من حضرتكم غير مرة ويلزم من ذلك ان يكون زيد مثلاً كلياً.

فانه من حيث أنه حيوان مغاير له، من حيث انه ناطق او كاتب او ضاحك .
ويصدق على جميعها زيد مع غير التقييد، فيكون امراً مشتركاً بين الكثيرين فيكون كلياً^٢.

الجواب

الحشيات الموجودة في زيد مثلاً بعضها تكون جزء ذاته وبعضها عين ذاته وبعضها خارجة عن ذاته . فالأولى كالجسمية والحساسية والناطقية وغيرها والثانية كالزيدية والثالثة : كالكاتبية والضاخكية والأبيضية وغيرها وليس شيء من هذه الأمور زيد عدا زيد، إذ الشيء لا يصدق على جزئه ولا على الخارج عنه .

١ . مراد سائل از حیثیت، ناچار حیثیت تقييدیه است که مکثر ذات موضوع است، نه حیثیت اطلاقیه (الماهية من حيث هي ليست الا هي لاموجودة ولا معدومة ...)

٢ . ملاك کلیت وجزئیت، عدم لحاظ وجود در اول والتجاء مفهوم به وجود در ثانی است؛ انواع واقسام مفاهیم کلیه در مقام اتحاد با وجود خارجی جزئی و مشخص و آبی از صدق بر کثیرین است .

وان جعل قيداً له ، حتى حصل هناك تركيب منه ومن ذلك القيد ، سواء كان تركيباً طبيعياً او اعتبارياً . فان المركب منه ومن ذلك القيد وان كان عين مجموع القيد والقيد ، لكنه غير كل واحد منهما . فالأشخاص المأخوذه في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركب من زيد وغير زيد . فلا يصدق على شىء من القبيلتين زيد إنما زيد في الواقع ، امر واحد طبيعى لا غير .

فمعنى قولهم : الحيشية التقييدية مكثرة للذات إنها مكثرة للذات تكثيراً افرادياً ، سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة او بحسب الاعتبار .

فالأول : كتقييد الحيوان بالنطق الحاصل منهما الانسان ، والثانى كتقييد الجسم بالبياض الحاصل منهما الجسم الأبيض .

فان النطق والبياض مثلاً جزءان للإنسان والأبيض وكل واحد منهما علة لتعيين الجزء الآخر واتصافه بصفة كاتصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض ، ومن هاهنا عُلِمَ الفرق بين الحيشيتين وان كل حيشية تقييدية بشىء ، فهى تعليلية بشىء آخر وبالعكس كالفصل ؛ فانه علة لوجود الحيوان ومقوم لماهية الإنسان وكالتشخص ، فانه علة للطبيعة ومقوم للشخص وكالبياض ، فانه علة لوجود الجسم نحواً خاصاً من الوجود عرضياً لا ذاتياً وجزء للماهية المركبة من الجسم والبياض وان كانت ماهية صنفية لاحقيقية .

وعُلِمَ أيضاً فساد ما قاله بعضهم من : ان ما بالعرض اذا اخذ بالعرض ، قيداً له يصير بالذات ، وذلك لأنه اذا اخذ كذلك ، كان الحاصل منه ومن القيد ، شيئاً آخر لاهو بعينه . مثلاً : الحركة بالعرض إذا اخذ بالعرض قيداً ، وإنْ صارت مع القيد امراً بالذات لا بالعرض ، لكن ذلك الأمر ليس حركة ، بل شيئاً آخر وكذلك الموصوف بالكتابة بالإمكان ، اذا اخذ بالإمكان جزء للمحمول لاجهة للنسبة ، يصير المادة ضرورية ولكن ليست هي بعينها التي كانت اولاً .

هذا ماتيسر لنا في كشف هذه المسائل والإبانة عنها ، من المقال مع توزع واختلال الأحوال . فعليك يا حبيبى وفقك الله وايانا للمعرفة والتقوى بالتأمل الصادق

أجوبة المسائل □ ٣٨٥

والتفطن الفائق، ليظهر لك جليلة الحال والله ولي الجود والإفضال وصلى الله على نبيه المفضل وآله خير آل وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير الى رحمة الله الملك القديم محمد المشتهر بصدرالدين بن ابراهيم اوتي كتابهما بيمينهما^١.

١ . وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة التي ألفها الحكيم البارع والفيلسوف الكامل، افضل المتأخرين محمد بن ابراهيم الشيرازي -رضى الله عنه- يوم السابع من المحرم سنة ١٣٩٢ من الهجرة النبوية، على هاجرها آلاف التحية بيد العبد الفقير المحتاج الى الله الغنى، سيد جلال الدين الأشتياني .

فهرست تفصیلی

۵	فهرست اجمالی
۷	مقدمه ناشر
۱۱	پیشگفتار

مقدمه مصحح

۱۷	۱. المسائل القدسیّة
۲۱	روش ملاصدرا در تحریر مباحث علمی
۲۶	منابع کارهای علمی ملاصدرا
۴۲	سبک فلسفه ملاصدرا در بین مشارب حکمی و عرفانی
۵۳	فهرست آثار آخوند ملاصدراى شیرازی
۷۷	۲. متشابهات القرآن
۷۸	بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل
۸۵	نقل و تحقیق
۸۹	بیان حجیت ظواهر کتاب
۹۰	بیان معنای محکم و متشابه و تحقیق در وجوه فرق بین محکم و متشابه

٩٢	نقل و تحقيق
١٠٢	بحث و تحقيق
١٠٣	بيان وجوه فرق بين محكم و متشابه
١٠٩	نقل و تحقيق
١١١	تحقيق
١١٦	بحث و تحقيق
١١٧	بيان اقسام محكم و متشابه با تحقيق عرشي به لسان اهل توحيد و معرفت
١٢٥	شبهة وازالة
١٣١	تعريف علم تفسير و بيان وجوه فرق بين تعاريف مفسران
١٤٥	اعرفكم بالله ، اعلمكم بكتابه
١٥٠	بيان وجوه فرق بين تفسير و تأويل به وجه تفصيل
١٦٨	بيان مناسبت بين قرآن و عترت بر مسلك اهل عرفان و توحيد
١٧٢	نقل و تزيف
١٧٦	بيان اتحاد قرآن و عترت

(١) المسائل القدسيّة

١٨٩	الجملة الأولى في الحكمة القصوى والعلم الأعلى وفيها مقالات
١٩١	المقالة الاولى : في الوجود واحكامه لآنه اول كل فكر ...
١٩١	فصل في تحقيق موضوع الحكمة الكلية
١٩١	فصل في تعريف العلم الكلي وما بعد الطبيعة
١٩٢	كشف و تحقيق
١٩٤	فصل في أنّ الوجود العامّ البدهي اعتبار عقليّ
١٩٥	فصل في ان الوجود حقيقة في الخارج وليس مجرد ...
١٩٥	بحث و تفصيل

فهرست تفصیلی □ ۳۸۹

۱۹۶	شكّ و تحقیق
۱۹۶	تنبيه
۱۹۷	فصل في دفع شكوك اوردت على موجودية الوجود في الاعيان
۱۹۸	وهم و تنبيه
۲۰۲	فصل في كيفية اتصاف الماهية بالوجود
۲۰۳	فصل في توضيح القول في نسبة الوجود الى الممكنات
۲۰۶	تقرير في تحقيق زيادة الوجود على الماهية في التصور لافي العين
۲۰۶	فصل في ان تخصيص الوجود بماذا على الاجمال؟!
۲۰۸	زيادة كشف
۲۱۰	المقالة الثانية: في احكام واجب الوجود بحسب المفهوم
۲۱۰	فصل
۲۱۱	عقدة وحلّ
۲۱۲	حكمة عرشية
۲۱۴	فصل: في ان الوجود الواجبي غير متعدّد
۲۱۷	المقالة الثالثة: في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي
۲۱۷	تمهيد
۲۲۱	المسلك الاول في اثبات الوجود الذهني الهمنا به ونحسنا تأييداً من الله
۲۲۳	المسلك الثاني في اثبات الوجود الذهني
۲۲۴	المسلك الثالث في اثبات الوجود الذهني
۲۲۴	شكّ و تحقیق
۲۲۶	ظلمات وهمية واضواء عقلية
۲۲۶	الاشكال الاول
۲۲۷	المسلك الاول: في دفع الاشكال وهو مسلك السيد صدر الدين الدشتكي الشيرازي
۲۲۷	المسلك الثاني: في دفعه وهو مسلك معاصره الدواني

٢٢٨	المسلك الثالث : في دفعه وهو مسلك الفاضل القوشجي
٢٢٩	المقصد الاول : في دفع الاشكال على منهج الجماهير من الحكماء
٢٣١	المقصد الثاني : في دفع هذا الاشكال على وجه آخر
٢٣٢	المقصد الثالث : في ابطال ما ذكره القائل بان القائم بالذهن غير الحاصل فيه
٢٣٣	المقصد الرابع : في ذكر تَمَطُّ الهامي في دفع الاشكال لم يسبق اليه فهم احد
٢٣٦	كشف واشارة
٢٣٨	[المقصد الخامس : في دفع الاشكال وهو]
٢٣٩	[الاشكال الثاني]
٢٤٣	تعقيب وتحصيل
٢٤٤	الاشكال الثالث
٢٤٤	اشكال ودفع
٢٤٥	والجواب
٢٤٩	الاشكال الرابع
٢٤٩	والجواب عنه بوجوه من العرشيات
٢٥٢	الاشكال الخامس

(٢) متشابهات القرآن

٢٥٩	الفصل الاول : في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة
٢٦٤	الفصل الثاني : في نقل ما ذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة التنزيه البحث
٢٧١	الفصل الثالث : في التنبيه على فساد
٢٧٤	الفصل الرابع : في الاشارة الى ما ذهب اليه اهل التحصيل في التأويل
٢٧٧	[تنبيه] في زيادة تأكيد في ما قررنا
٢٨١	[الفصل الخامس] في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة (٦)
٢٨٢	بيان وجوه الفرق بين التفسير والتأويل

فهرست تفصیلی □ ۳۹۱

۲۸۵		تعليقات متشابهات القرآن
۳۰۴		تمثيل وتبصرة
۳۰۸		تنبيه تذكیری

(۳) أجوبة المسائل

۳۱۵		المسألة الأولى
۳۱۵		الجواب
۳۴۱		المسألة الثانية
۳۴۷		الجواب
۳۵۱		الأول
۳۵۲		الثاني
۳۵۲		الثالث
۳۶۷		المسألة الثالثة
۳۶۸		الجواب
۳۷۴		المسألة الرابعة
۳۷۴		والجواب
۳۸۳		المسألة الخامسة
۳۸۳		الجواب

مجموعه آثار استاد سید جلال الدین آشتیانی که در این مرکز منتشر می شود:

الف) آثار منتشر شده:

۱. اصول المعارف
۲. شرح مقدمه قیصری
۳. هستی از نظر فلسفه و عرفان
۴. تفسیر سوره فاتحه الكتاب
۵. المظاهر الإلهیه
۶. شرح حال و آرای فلسفی ملا صدرا
۷. نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی
- ۸-۱۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ۴ جلد
۱۲. سه رساله فلسفی ملا صدرا (اثر حاضر)

ب) آثار در دست نشر:

۱. مشارق الدراری
۲. شرح فصوص الحکم جندی
۳. الشواهد الربوبیه
۴. المبدأ و المعاد
۵. شرحی بر زاد المسافر
۶. شرح رساله المشاعر ملا صدرا
۷. مشرع الخصوص الی معانی النصوص
۸. تمهید القواعد
۹. اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن