

دست‌آورد حکمت

تألیف

مرحوم آیه الله میرزا علی اکبر مدرس نیدی حکمی
مدرس تهرانیف

وزارت ارشاد اسلامی
اداره کل انتشارات و تبلیغات



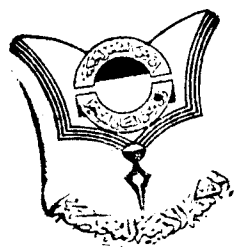
وزارت ارشاد اسلامی
اداره کل نشرات و تبلیغات





سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران





کتابخانه ملی

مرحوم آیت الله میرزا علی اکبر مدرس ندوی حکمی
مدرس تهرانشریف

وزارت ارشاد اسلامی
اداره کل انتشارات و تبلیغات



وزارت ارشاد اسلامی
اداره کل انتشارات و تبلیغات

رسائل حکمیّه
تألیف

مرحوم آیه الله میرزا علی اکبر مدرس یزدی حکمی

چاپ دوم

(با تجدید نظر و اضافات)

پاییز ۱۳۶۵

نسخه ۳۰۰۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

۱۱	مختصری در شرح حال مؤلف
۱۳	شرح حال مؤلف به قلم مرحوم آیه الله میرزا خلیل کمره ای رحمه الله
۱۹	مقدمه و توضیحات نجل مرحوم مؤلف
۲۹	رسالة بديعة الهیة فی بیان مفهوم الماهیة والوجود
۳۳	بديعة تقسیمیه فی تقسیم الماهیة
۳۳	تذنیب - تدقیق - تبصره
۳۵	برهان بر دو قسم است
۳۶	غیب هویت ذات
۳۹	در تحقیق بعضی مطالب مهم
۴۰	وحدت نوعیه
۴۱	احدیت ذات و اسماء و صفات
۴۳	بیان عرفا در باب چگونگی علم
۴۵	در مبحث علم متحقق شده که هر شیء ماهیت کلیه نباشد
۴۷	سؤال اول و جواب آن در ادراک ذات باری تعالی شأنه
۴۸	تحریر انتقادی و تنویر اعتقادی
۴۹	جواب درباره لفظ حقیقت وجود
۵۰	آنچه در ذهن درآید مفهوم باشد
۵۴	در بیان مراتب وجود و مفهوم حقیقت خارجیه متأصله
۵۴	نظر حکمای اشراقیین
۵۵	آنان که (غیر اشراقیین) برای مفهوم وجود حقیقت اصلیه خارجیه قائلند
۵۵	حکمای مشاء قائلند به تباین وجودات خاصه
۵۶	نظر حکمای الهی و عرفا
۵۸	فرق بین مشائین و صوفیه
۶۲	فرق بین وجود ذهنی و وجود خارجی
۶۵	مراد از حقیقت مطلقه، حقیقت وجود مطلق است

۷۲	مراتب وجود: وجود به شرط لا، وجود به شرط شیء، وجود لا به شرط
۸۱	در توحید واجب الوجود
۸۲	افتخار الشیاطین (ابن کثونه و...)
۹۱	سؤال دّوم و جواب آن در اینکه ذات باری تعالی صرف حقیقت است
۹۳	ممتنعات فرضیه
۹۳	نفس ناطقه در بدو فطرت
۹۴	ذات واجب الوجود مجرد است
۹۵	علم تامّه به علّت تامّه
۹۶	ذات واجب الوجود عین علم اوست
۹۷	مسأله تناهی و لاتناهی عالم
۹۹	مسأله لاخلاق و لاملا
	سؤال سوم و جواب آن در اینکه ذات باری تعالی داخل و خارج از
	ممکنات است
۱۰۱	تحدیر و تنویر
۱۰۲	مواد سازنده عالم و اجزای لایتجزی
۱۰۳	عیسویان هرگز نگفته اند که عیسی خداست (- در جواب شیخ
	محمی الدین)
۱۰۵	علم عین حضور است
۱۰۶	علم نفس ناطقه به معلوماتش بر دو قسم است
۱۰۷	حکما بر سه مسلک هستند:
۱۰۸	- حکمای الهی
۱۰۹	- حکمای طبیعی
۱۱۴	- متکلمین
۱۱۷	نظر اشاعره
۱۱۹	سؤال چهارم و جواب آن در نحوه علم باری تعالی
۱۲۲	سؤال پنجم و جواب آن در علم الهی به اعمال موجودات و ممکنات
۱۲۴	صور مرتبه در خواب
۱۲۵	وحدت عالم با حق در نظر موحد
۱۲۶	سؤال ششم: در صورتی که عالم، ظاهراً و باطناً، مطلقاً حق نباشد
۱۳۰	اجمال و تفصیل همان بطون حق است
۱۳۱	صدور افعال اختیاری موقوف است بر مبادی متعدّد
۱۳۳	اختیار عباد در افعال
۱۳۵	بیان نفی مجعولیت
۱۳۷	سؤال هفتم: عقاید حکمای فرنگ و جواب به آنان در باب خالق
۱۳۹	

۱۴۳

توضیحات در باب دور و تسلسل

۱۵۱

شرح فارسی مؤلف بر رساله مسأله وجود ملا عبد الرحمن جامی

۱۶۹

رساله معرفه النفس و معرفه الرب

۱۷۷

هندسه با خط مؤلف



تصویر مرحوم آیت الله میرزا علی اکبر مدرس یزدی حَسَن
معروف به حکیم الهی

مختصری در شرح حال مؤلف

استاد و فیلسوف بزرگ، مرحوم آیه الله آقای میرزا علی اکبر یزدی، متخلص به تجلی، معروف به حکیم الهی، فرزند حاج میرزا ابوالحسن تاجر اردکانی مقیم یزد، در شهر یزد متولد شده، تحصیلات مقدماتی، فارسی و صرف و نحو عربی و فقه را نزد اساتید یزد فرا گرفته، بعداً راهی شهر اصفهان که در آن زمان دارالعلم بوده است می شوند. یکی از شاگردان ایشان نقل می نمود که گفته بودند: «مدّت چهل سال در اصفهان به تحصیل اشتغال داشتم که جز مدرسه تا راه حمام جای دیگری را در اصفهان بلد نبودم.»

این مطلب می رساند علاقه ایشان به تحصیل تا آن اندازه بوده است که به خود اجازه گردش و حتی دیدن شهر اصفهان را در مدّت چهل سال نداده اند.

بعد از خاتمه دوره تحصیل اصفهان، به تهران عزیمت می نمایند و در مدرسه شیخ عبدالحسین اقامت داشته اند و از ارث پدری خانه ای در تهران تهیه می کنند. معلوم نیست چه مدّتی در تهران ساکن بوده اند. نظریه اینکه خواهری در قم داشته اند، با وساطت مشارالیه عیال در قم اختیار کرده و از آن پس در قم سکونت گزیده اند؛ و در اواخر سال ۱۳۴۴ هجری قمری وفات کرده اند. گفته شده است متجاوز از ۸۰ سال زندگی کرده اند.

این عبارت روی سنگ قبر ایشان در محلّ شیخان قم ثبت است:

هذا مرقد شريف

العالم النبيل الفاضل الجليل والفضيل جامع المعقول والمنقول
حاوى الاصول والفروع وحيد العصر فريد الدهر العالم الربانى
والبحر الصمدانى الحكيم الالهى استاد الكل فى الكل اعلم العلماء
العاملين وافضل الفقهاء والمجتهدين، آية الله العظمى آقاى ميرزا
على اكبر المدرس اليزدى طاب ثراه وجعل الجنة مكانه ومثواه
وحشره مع تواله بحق محمد وآله.

به تاريخ ۱۳۴۴ من الهجرة النبوية

حضرت امام خمينى، مدّ ظلّه، ضمن مباحثى كه در تفسير
سورة حمد (قسمت پنجم) داشتند، به مناسبتى، به مرحوم آية الله
حكيمى اشاره كرده، فرمودند: «ماكه آمديم قم، مرحوم آقاى ميرزا
على اكبر حكيم - خدا رحتمش كند - در قم بودند. وقتى كه
حوزه علمية قم تأسيس شد... علما مى رفتند آنجا در محضر آقاى
ميرزا على اكبر حكيمى درس مى خواندند. مرحوم آقاى خوانسارى،
مرحوم آقاى اشراقى و آقاى خوانسارى [= مرحوم آية الله العظمى
حاج سيد احمد خوانسارى] مى رفتند پيش آقاى ميرزا على اكبر
درس مى خواندند...

شرح حال مؤلف به قلم مرحوم آیه الله میرزا خلیل کمره ای رحمه الله

«نویسنده سطور در سال ۱۳۳۹ قمری از حوزه علمیه اراک به همراه مؤسس حوزه، مرحوم آیه الله العظمی آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، تقریباً با فاصله یک ماه به قم منتقل شدم. بدین قرار که آن مرحوم شب عید نوروز برای زیارت به قم آمدند و به تقاضای تجار تهران که در قم بودند با تعهد آنان در قم ساکن گردیدند.

«نویسنده در آن ایام در اراک غیبت داشته، به هوای مراسم نوروزی رفته بودم و بعد از یک ماه که برگشتم، به همراه عده ای شاخص از طلاب، سوار آرابه (دلیجان) شده و به قم آمدم. به محض ورود به قم به ما بشارت دادند فیلسوفی عظیم التظیر از پیران فلسفه در قم هستند، شاگرد مرحوم جهانگیرخان قشقائی و بعد معلوم شد علاوه بر درس جهانگیرخان از درس مرحوم آقا محمدرضا قمشه ای معروف نیز استفاده کرده اند. معظم له، درس فلسفه را شروع کردند، چنان که مرحوم مؤسس حوزه آیه الله حائری، فقه و اصول را؛ به همین مناسبت شوری در سراها پیدا شد و ما که به فاصله یک ماه به قم آمدم شاگردان مخصوص بودیم که ذوق فلسفی را در اراک بروز داده بودیم و از مقارنه این نعمت دلشاد شدیم که فقه و اصول (علوم ظاهری) و فلسفه و عرفان (علوم باطنی) در تأسیس حوزه قم به هم دست داده اند.»

«جذبۀ عمومی حوزه طوری بود که از طهران علما و مراجع، مثل مرحوم آیه الله حاج میرزا احمد آشتیانی و آقازاده ایشان آقای میرزا محمد باقر

آشتیانی و مرحوم حاج میرزا عبدالله مسیح تهرانی و میرزا فخرالدین جزایری، به عنوان تحصیل و تکمیل و بعضی جهت افاضه به حوزه قم آمده بودند. شور حضور استادی مثل مرحوم آیه الله حائری که قبلاً کاری کرده بود که از قم عده ای متشخص مانند آقای سید محمد صدر قمی و آقای حاج میرزا محمود روحانی و حاج میرزا ابوالفضل زاهدی از قم به اراک آمده بودند، موجب شد برای استقبال معنوی، همه در شب عید نوروز به قم حرکت کردند. متوطنین اراکی و مهاجرین قمی به قم آمدند و آیه الله آقای حاج سید احمد خوانساری که چندی بعد آمدند، شور و شعف در سر ما جوانان از حد گذشت، از دیوار فیضیه بالاتر و بالاتر می رفت.

«درس آقای حائری در مدرسه فیضیه بود، در ایوان وسط، بین فیضیه و دارالشفا، درس حاج میرزا سید علی یربلی کاشانی اصولی کفایه؛ و اصولی حائری بزرگ، اصولی سامرا بود. آقای حاج میرزا سید علی یربلی که اصولی نجف بود، غوغایی بر پا می کرد، چه در درس کفایه خودشان که ما حاضر بودیم و چه در پای درس مرحوم حائری. اما درس استاد فیلسوف بزرگ، آقای آقا میرزا علی اکبر مدرّس یزدی در مدرسه خان، واقع در میدان آستانه بود. طلاب دور ایشان را گرفته بودند، حتی میرزا هدایت گلپایگانی که یادم هست مرد موقری بود به آنجا می آمد.»

«در اولین روز که به مدرسه خان برای استماع درس آمدم، بحث از وجود به عقیده پهلویون بود که قائل به تشکیک مراتب در وجودند؛ چنان که اضعف انوار نور است و اقوی هم نور است، پس وجود در مراتب وجود، در عین مراتب، وحدت دارند با اینکه لایتناهی است عده و مده و قوه.»

«استاد شرح این سه موضوع می دادند، لایتناهی عذی و لایتناهی مدی و لایتناهی شدی را بیان می کردند. ما بی اندازه سرمست می شدیم و دنبال کار درس را گرفته، هر روز یک قدم به استاد نزدیکتر می شدیم، تا ما از مخصوصین ایشان شدیم. عده ای از طلاب، منظومه سبزواری را با کثرت اولیه و هجوم دسته جمعی شروع کردند، اما اندک اندک عده ای عقب نشینی کردند؛ به عکس، اخصا، پا به جفت استقامت کردیم. حتی یادم هست درسی هم از الهیات اخص و درسی

هم از طبیعیات نزد ایشان شروع کردیم و معظم له را سرگرم کردیم.»
 «در نظر دارم در طبیعیات در شرح مسأله طفره، که آیا هست یا نیست، ابراهیم مرزجرانی که بعدها به نام دهگان مشهور گردید، خطبی در مسأله تقریر و تفهیم طفره کرد؛ آمد و گفت: شب دوشین من مسأله طفره را حل کردم، بدین قرار کلاب که به معنی قلاب است، او کلاغ تصور کرده بود؛ گفت، از کلاغ که در وسط چاه است طنابی به بالا می کشیم تا لب چاه، طفره ثابت می شود! غافل از اینکه نظر آنها این است که قلابی در وسط چاه می کویم و دلوئی بر طنابی به قدری که به آن قلاب برسند سرازیر می کنیم و از قلاب می گذرانیم و طناب وسط چاه را در حلقه مزبور داخل کرده به بالا می کشیم، وقتی دلوته چاه به لب چاه رسید، ریسمان وسطی هم سر رسیده، عمق چاه بالا آمده و مسافت نیم عمق چاه هم بالا آمده است. بالاخره بعد از تشریح و توضیح مسأله، دهگان خجالت کشید.»

«مقصود اینکه به عکس آنها که متفرق شدند، ما متفرق نشدیم، هیچ، بلکه کوشش خود را افزودیم تا طبیعیات و منظومه و اخلاق را که فصل آخر کتاب است، تمام کردیم.»

«به یاد دارم روزی دُروس آخر اخلاق را به تنهایی در مدرّس زیر کتابخانه فیضیه با استاد بودیم. در این ضمن مرحوم آیه الله حائری، به تمایل انس و مجانست با استاد، نزد ما آمدند و در نزد استاد جلوس نمودند. بعد از احوال پرسی از استاد، فرمودند فلانی — یعنی نویسنده این سطور — از روزه لاغر شده است؛ از خوش خُلقی فقیه بزرگ و نشستن بی آرایش پهلوی استاد و فیلسوف بزرگ نمونه هائی بود.»
 «مقایسه فرمائید این دو قطب با هم می نشستند و به آن صمیمیت صحبت می داشتند.»

«ملاً ابراهیم، پیرمردی بود که حجره ای در فیضیه تصرف کرده بود. بعد از تشکّل حوزه آن را رها کرد، برای طلاب تازه نفس جدی. او خود اهل جد نبود؛ یک روز بر نقد فلسفه این شعر را خواند و خود را چرخ می داد.»

در «محسن فیض» هم سخنهاست
 زیرا که قرابتش به «صدرا» است

«اگر چه استاد از فقه قواعد علامه را هم درس می داد و می دانید آن کتاب به عنوان فصاحت است.»

«خلاصه اینکه پس از ختم منظومه مرحوم سبزواری، اسفار را شروع کردیم که مورد رغبت افاضل حوزه شد؛ حتی مرجع مقدس آیه الله خوانساری و مرحوم آیه الله آقای حاج سید محمد تقی خوانساری و مرحوم آقا میرزا محمد تقی اشراقی ارباب هم شرکت فرمودند و شنیدم بعضی دیگر مانند آیه الله آقای حاج میرزا سید علی یربلی و آیه الله «کبیر» هم به طور خصوصی در درس استاد شرکت می کردند؛ اما بیشتر مداومت روی من و آقا سید محمد علی اراکی شاه زندی می چرخید.»

«در آخر هفته به نام درس تعطیلی نزد استاد، ریاضیات و فارسی و هیأت و حساب می خواندیم. بعد از تدریس اسفار، شروع کردیم به درس شرح فصوص محیی الدین از قیصری، در نزد معظم له، کتاب شرح قیصری را آقا شیخ محمد آیه الله زاده مازندرانی معروف به ابن شیخ در دست من دید، گفت این گونه کتابهای عرفان خطرناک است، البته نه در فلسفه. شیخ محمد بزدی، کتاب شرح نفیسی را که شرح بر کلیات قانون ابن سینا است نزد استاد می خواند.»

«به خاطر دارم در وفات مرحوم استاد معظم، آیه الله حائری درس را تعطیل کرده، با همه طلاب حوزه و جمع کثیری از قمی ها در تشییع جنازه آن مرحوم، باشکوه و جلال خاصی که کمتر در گذشته نظیر داشت، شرکت نمودند. جنازه آن مرحوم در محل شیخان، که مرکز مدفن علماء است مدفون گردید.»

«این مختصری بود از فضایل استاد در قرن اخیر. خداوند تبارک و تعالی ایشان را مشمول عنایات و رحمت خود قرار دهد و مقام او را متعالی فرماید.»

«بعد از رحلت استاد، درس الهیات اخص اسفار را من با حضرت آیه الله آقای خمینی مذاکره بینابین داشتیم و همچنین مقداری خارج فقه جواهر را با شرکت حضرت معظم له و میرزا عبدالله تبریزی مجتهدی مذاکره می کردیم.»

«غرض از تحریر این تاریخچه، بیان و شرح خلاصه ای از درس و تقریرات استاد بود در شهر قم. در حالیکه شنیدم مرحوم استاد معظم در

مدرّس مدرّسه شیخ عبدالحسین در تهران تدریس داشته اند که از برجستگان علماء وقت مثل حضرت آیه الله العظمی آقای حاج آقا حسین قمی طباطبائی و مرحوم آیه الله حاج میرزا احمد آشتیانی و سایرین در درس ایشان شرکت داشته اند.»

«از یادگارهای استاد، خط بسیار زیبای ایشان است که اشهد بالله می توان گفت استاد خوش نویس هم بودند؛ و نیز حاشیه ای بر اسفار صدرالمآلهین و فصوص و قوانین مرحوم میرزای قمی نوشته اند.»

«فرزند ارشد ایشان آقای محمود حکمی که در حیات و زمان وفات پدر طفل بوده، اینک با کسب معلومات و دانش و آشنایی به زبانهای انگلیسی و فرانسه، از نظر علایق دینی و اشاعه علوم اسلامی، بخصوص تألیفات استاد، درصدد جمع آوری آن آثار برآمده است. از جمله آثار آن مرحوم، رساله هایی است در اثبات صانع، حاوی نظرات فلاسفه و عرفا؛ و نظریات شخص استاد، مہیای برای چاپ و انتشار است. ضمناً قرار است به زبانهای خارجی نیز ترجمه و انتشار یابد. علی هذا چون از نظر نشر آثار و نظریات فلاسفه و عرفا، در سطح بسیار عالی و بسیار باارزش است، جهت مطالعه اساتید فنّ و طلاب عاشق فلسفه و عرفان و تدریس در دانشگاه توصیه می نماید.»

الاحقر حاج میرزا خلیل کمره ای

مقدمه و توضیحات نجل مرحوم مؤلف

این بنده محتاج به رحمت پروردگار — جلّت عظمته — نجل مرحوم آقای آقا میرزا علی اکبر مدرّس یزدی، معروف به حکیم الهی — قدس سرّه — در زمان حیات و رحلت آن مرحوم طفل صغیری بیش نبوده ام و بعدها مطلع گردیدم که والد بزرگوار در اواخر عمر مریض بوده و قادر نبوده اند تا نوشته ها و تحریرات علمی خود را جمع آوری و به طبع برسانند. حضرت آیت الله مرعشی نجفی — دامت افاضاته — که بنا بر تصریح خودشان، از محضر درس ایشان استفاده می کرده اند، با اظهار تأسف بیان فرمودند که چگونه کتابها و نوشته های ارزشمند علمی آن مرحوم پس از فوتشان متفرّق و از بین رفت و از قرار معلوم آن مرحوم در حواشی بعضی از آن کتابها مطالب و نظرات فلسفی و عرفانی خود را درج نموده بودند و دو جزوه ای هم که از گزند حوادث باقی مانده بود یکی از شاگردان تاجرمسلکشان گرفت که به چاپ برساند. بعد از چندی که از چاپ آنها خبری نشد، از او مطالبه می شود، می گوید: «این دو جزوه در اطاقی بوده است که سقف اطاق در اثر بارندگی فرو ریخته به انضمام اشیاء دیگر از بین رفته و قابل استفاده نمی باشد.»

و با اطلاع از اینکه یکی از تلامیذ مرحوم والد، شخصی به نام بدیع الملک میرزا دولتشاه، سالهای زیادی را در درس و مصاحبت ایشان حضور می یافته و تقریر دروس مرحوم والد را تحریر می کرده است، از جمله کتاب الذرة الفاخرة تألیف ملا عبدالرحمان جامی و کتاب المشاعر تألیف مرحوم ملاصدرا — قدس سرّه — که در سالهای اخیر به طبع رسیده

است و جهت مزید اطلاع خوانندگان محترم، مقدمه آن کتاب را که درباره استاد خود، حکیم یزدی، نوشته است در این مقام نقل می نماید.
در آغاز مقدمه الدرة الفاخرة چنین می گوید:

«این بنده محتاج به فضل ربه الکریم را موجب اجری و در عالم یادگاری باشد، تا در سنه ۱۳۰۷ هجری موفق شد که رساله موسومه به ذرة الفاخرة را که تألیف مولانا المحقق المدقق العارف الکامل، ملا عبد الرحمن جامی — علیه الرحمه — می باشد؛ و جامع اصول مطالب و عمده مقاصد در این علم است، در خدمت جناب عمدة الحکماء الإلهیین و قدوة الفضلاء المتألهین، الوحید الموحد، والفريد المتفرد، المدرس فی المعقول والمنقول، والفروع والأصول، آقای آقا میرزا علی اکبر یزدی — دامت افادته — استفاده نمود و شرح بر آن رساله مقرر داشتند و به ملاحظه صحت استاد رسانیده و در خاتمه کتاب، افاده مختصری در مسأله وجود از عبد الرحمن جامی — قدس سره — به نظر رسید و شرحی بر آن نوشته اضافه نمودند...»

و اینجانب رساله مذکور را، ضم به همین مجموعه، مبادرت به طبع آن نمودم تا از نظر وظیفه آثار مرحوم والد را که وسیله بعض از شاگردانش جمع آوری شده است، در حفظ و انتشار آنها در حد امکان کوشیده باشم.

و نیز در مقدمه کتاب المشاعر ملا صدرا — علیه الرحمه — نوشته است:

«این بنده کتاب المشاعر را در خدمت استاد، جناب مستطاب عمدة الحکماء و المتألهین، وزبدة العلماء المتشرعین، المحقق الکامل والعارف الواصل، آقای آقا میرزا علی اکبر یزدی المدرس — دام افضاله — استفاده نمود و بیانات معظم له را جمع و به رشته تحریر درآورد و به نظر استاد رسانید و آن را کتابی نمود موسوم به عماد الحکمة.»
سید علیرضا ریحان، مؤلف کتاب آئینه دانشوران، در شرح حال آن مرحوم چنین می نویسد:

«ابو محمود میرزا علی اکبر ابن ابوالحسن یزدی، یکی از متألهین عالیقدر است که در روزگار مرحوم حائری یزدی در حوزه علمیه قم به تدریس معقول می پرداختند و بسیاری از فضلا و دانشمندان از مجلس

درس حضرتش استفاده کرده‌اند.»

«وقتی شاهزاده بدیع‌الملک میرزا ملقب به عمادالدوله، حکمران یزد بوده، از آن جناب خواهش کرده رساله‌ای به فارسی مشتمل بر مسائل مهمه حکمت الهی بنویسند. ایشان نیز اجابت کرده و به‌طور موجز خلاصه مسائل را به پارسی روشن نگاشته‌اند و قسمتی از نسخه شریفه را سید طه موسوی اصفهانی، که از طلاب مدرسه رضویه قم بوده، به سال ۱۳۵۳ هجری به خواهش من بنده [ریحان] از روی نسخه خطی که نزد آقا میرزا علی ناسوتی یزدی، خواهرزاده حکیم نامبرده بوده، نوشته است. نام آن تألیف رساله عمادیه است.»

و نیز در صفحه ۲۷ کتاب آئینه دانشوران، تحت عنوان «اساتید تدریس تفسیر و معقول» می‌نویسد:

«پیش از آنکه نگارنده، به قم وارد شود مجالس متعدده در این بخش از علوم (معقول) صورت می‌گرفته، ولی اکنون (سال ۱۳۵۱ هجری) که قلم نگارنده بر این اوراق در گردش است، می‌توان گفت هیولانی هم از آنها باقی نمانده است، چه اساتیدی که در این فن مورد استفاده بوده‌اند، یا بدرود جهان گفته‌اند، چون آقای آقا میرزا علی اکبر یزدی، که مردی استاد و حکیمی بزرگ بوده است و بسیاری از علما و بزرگان از خدمتش استفاده کرده‌اند و یا از شهر قم مهاجرت کرده‌اند، مثل آقا سید ابوالحسن قزوینی که اینک در قزوین صاحب ریاست علمیه می‌باشند، خلاصه «شیشه بشکسته و می ریخته و ساقی نیست.» از جمله اساتیدی که در سالهای اخیر در پژوهشها و تحقیقات فلسفی آثار حکمای اسلامی به معرفی شخصیت مرحوم والد و توجّه و در مقام شناساندن حکما و فلاسفه برآمده‌اند، استاد محترم دانشگاه تهران در رشته ادبیات محقق فاضل آقای دکتر علی موسوی بهبهانی می‌باشد که در مقدمه کتاب الذرة الفاخرة، پس از نقل مآخذ معتبر در شرح حال مرحوم حکیم الهی یزدی چنین یادآور می‌شود:

«در آغاز مقدمه متذکر شدیم که شرح و ترجمه کتاب الذرة الفاخرة به قلم عمادالملک است، ولی به واقع وی بیانات استاد خود، یعنی فیلسوف متأخر حوزه علمیه قم، مرحوم آقای میرزا علی اکبر یزدی، معروف به «حکیم» را تحریر کرده است. در باب ترجمه حال فیلسوف

یزدی، متأسفانه نگارنده اطلاعات دقیق و مستندی در اختیار ندارد. ولی قدر مسلم آن است که وی از بزرگترین اساتید فلسفه اسلامی در قرن اخیر، در حوزه علمیه قم بوده است، و بنابر آثاری که به واسطه از ایشان باقی مانده و مورد مطالعه نگارنده قرار گرفته است، معظم له از مبرزترین مدرستین قرن اخیر برای فلسفه صدرالمتألهین بوده‌اند. شرح و ترجمه کتاب المشاعر ملا صدرا که به قلم عمادالدوله است و توسط انجمن ایران و فرانسه تصحیح و طبع شده است، در واقع و حقاً بیانات و تقریر دروس آقای آقا میرزا علی اکبر حکیم یزدی می باشد. و از آن شرح المشاعر، تضلّع و تبخّر استاد در مشرب فلسفی ملا صدرا به خوبی استنباط و درک می شود و همچنین از مطالعه شرح الدرّة الفاخره، جامعیت استاد در شعب علوم عقلی؛ یعنی، کلام و فلسفه و تصوف روشن و آشکار می شود. اخیراً نسخه خطی از رساله ای به نام حکمت عمادیه مورد مطالعه قرار گرفت که از مترجم همین کتاب است و آن نیز تحریر تقریرات استادش؛ یعنی، آقا میرزا علی اکبر حکیم یزدی است. نکته قابل ذکر اینکه رساله مذکور شرحی ملخص از حکمت اشراق است که با بیان ساده نگارش یافته. این موضوع نمایانگر این است که مرحوم حکیم یزدی در حکمت اشراق نیز تبخّر داشته است. با تمام این احوال با اینکه پاره ای از شاگردان درس فلسفی ایشان - بحمدالله - در قید حیاتند، متأسفانه بر اثر بی کفایتی بازماندگان وی و بی التفاتی شاگردانش، اطلاعات دقیقی از احوال و افکار این شخصیت علمی در جایی به چاپ نرسیده است. ولی خود این شاگردان که بعدها از بزرگترین اساتید درس حکمت، در حوزه های علمیه بوده اند، بهترین اثر آن استاد بزرگ و گویاترین یادگار علمی ایشان به شمار می روند. از جمله آنان مرحوم آقای سید ابوالحسن رفیعی قزوینی که چندی قبل به رحمت ایزدی پیوست و مرحوم آیه الله شاه آبادی، فیلسوف بزرگ متأخر که از تعریف و ترجمه بی نیازند. بعضی دیگر از شاگردان ایشان: فرید گلبایگانی و استاد ابوالحسن شعرانی و آقای میرسید علی برقی و آقا سید علی اکبر برقی، جزو آنان بوده اند. امید است توفیقی دست دهد تا در صورت به دست آوردن اطلاعات جدید آن را طبع و منتشر سازیم.»

و نیز محقق ارجمند جناب آقای منوچهر صدوقی شها، در کتاب

تاریخ حکمای متأخر بر صدر المتألهین که انصافاً زحمت زیادی برای تدوین و تألیف این کتاب متحمل شده‌اند، مرحوم والد را در ذیل اولین طبقه تلامیذ عارف کامل مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای اصفهانی، — رضوان الله علیه — معرفی نموده‌اند و در شرح احوال مرحوم آقا سید کاظم عصار طهرانی، متذکر شده‌اند که مرحوم عصار، ریاضیات قدیم را در مدرسه شیخ عبدالحسین تهران، نزد مرحوم آقا میرزا علی اکبر مدرّس یزدی فرا گرفته است.

و از دیگر تلامیذ مرحوم والد به طوری که محققین در آثار خود متذکر شده‌اند می‌توان نام آیات عظامی مانند آقایان: حاج آقا حسین قمی طباطبائی، حاج سید محمد تقی خوانساری، حاج سید احمد خوانساری، آقا میرزا احمد آشتیانی، حاج میرزا سید علی یربری کاشانی، آقا میرزا محمد تقی اشراقی ارباب — اعلی الله مقامهم — را در این مقدمه یادآور شد.

به سعی و اهتمام مستشرق ایران دوست شهر، استاد دانشگاه سربین فرانسه، پروفیسور هانری کربن، کتاب المشاعر با مقدمه و به همراه ترجمه عمادالدوله که تقریر دروس مرحوم آقا میرزا علی اکبر مدرّس یزدی می‌باشد، به زبان فرانسه توسط انجمن ایران و فرانسه به طبع رسیده است.

باری این بنده با جدیت و زحمت فراوان از میان اوراق پراکنده باقی‌مانده مرحوم والد، موفق گردید موضوعاتی را جمع‌آوری و پاک‌نویس کرده و مبادرت به چاپ آنها بنماید که آن کتاب متأسفانه به واسطه مسافرت و عدم درک مسؤولیت و قصور چاپخانه مربوطه در مورد غلط‌گیری آن و همچنین به چاپ نرسیدن قسمتی از مطالب مهمه این مجموعه مجدداً با تصحیح اغلاط درصدد تجدید طبع کتاب برآمدم.

خوشبختانه، وزارت ارشاد اسلامی در چاپ کتاب مذکور شائق گردید و نیز با اضافه نمودن موضوعات چاپ نشده، اقدام به چاپ آن نمود؛ و امید واثق دارد مورد مطالعه اساتید فن و دانشمندان ذی‌نظر و ذی‌علاقه به آثار فلسفه اسلامی واقع شود. علی‌هذا با این توضیح امید است جبران بی‌کفایتی، چنانکه بیان شده است، از بازماندگان آن استاد معظم به عمل آمده باشد. ضمناً چون مرحوم میرزا، صاحب

طبع شعر نیز بوده اند، از جهت حُسن ختام، چند بیت از اشعار ایشان را که در حافظه دارم، نقل می نمایم:

آن که دل برد وزمن گشت نهان روی تو بود
وان که گُشتم به دو شمشیر، هم ابروی تو بود
خوش شمیمی که نه هرگز بزداید زمشام
نکعت لعل تو و رایحه بوی تو بود
لاله سان داغ نهادم به دل از آتش عشق
در گلستان قدم خال چو هندوی تو بود
آن که مدهوش نمودم زمی و سحر حلال
شهد آب دهن و دیده جادوی تو بود
کشدم آن که به زنجیر و رسن سوی توام
تار گیسوی تو و سلسله موی تو بود
خم گیسوی توام دور زده همچو کمند
خوشدل آن صید که در حلقه گیسوی تو بود
می توان یافت خلاصی ز کمندت؟ هیهات
رو به هر جا که نهادیم همه سوی تو بود
شرط انصاف نباشد که به خود ره ندهی
آن که دائم به امید تو سرکوی تو بود
تشنه آب حیات است «تجلی» را دل
جرعه ای بخش که دائم به لب جوی تو بود

★

ای دل افسرده تا کی در قفس مانی خموش
در گلستان اندرا چون بلبلان با صد خروش
گرچه سر عشق نتوان فاش کردن در جهان
می توان در پرده گفتن رازها با اهل هوش
پخته گردانید این دل های خام از تاب عشق
کز فروزان آتش او سنگ می آید به جوش
در فنا گر چشم و گوشت رفت، هوش هست پاک
کوبه عاریت دهد از خویشتن چشمی و گوش
جام دل لبریز کن از می که ناگه بشنوی
هاتف غیبی که می گوید گوارایت بنوش

کی به کوشش وصل یابی گر نباشد لطف دوست
 لیک بشتاب اندر این ره تا توانی و بکوش
 پس به چشم یار بینی این زمان اغیار را
 وز درون پرده بینی پرده دار پرده پوش
 گر غریق بحر عیبی ای دریغا غم مخور
 کورحیم است و کریم است و غفور و عیب پوش
 گرمی وحدت «تجلی» نوشی از دست حبیب
 تا ابد مدهوش مانسی و نمی آیی به هوش

★

در خاتمه فرصت را مغتنم شمرده، مراتب تشکر و قدردانی
 صمیمانه خود را به حضور وزیر محترم و دانشمند وزارت ارشاد
 اسلامی حضرت حجة الاسلام جناب آقای خاتمی و مسئولان اداره
 کل انتشارات و تبلیغات آن وزارت تقدیم می دارم که به نظر لطف و
 علاقه مقدمات طبع یکی از آثار حکمای الهی قرن اخیر را صادقانه
 مهیا نموده اند.

محمود حکمی یزدی

رسالة

بديعة الهية فى بيان
مفهوم الماهية والوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة على خير خلقه محمد وآله اجمعين

بديعة الهية في بيان مفهوم الماهية والوجود

بدان که ماهیت را دو معنی بود: یکی «ما به الشيء هوهو»، و دیگری «ما يُقال في جواب ماهو». و معنی اول عبارت از حقیقت شیء است؛ و معنای ثانی حد جامع مانع که مرکب است از جنس و فصل و بر اجزاء وی نیز اطلاق می شود. و اول اعم از ثانی است، زیرا که اول بر وجود و غیر وجود نیز اطلاق شود، به خلاف ثانی که مخصوص است به غیر وجود.

و معنی ثانی بر واجب اطلاق نشود، مگر به مذهب کسی که واجب را ماهیت مجهول الکنه می داند^۱، به خلاف معنی اول که مطلقاً بر واجب اطلاق شود.

۱- مذهب حکمای اشراقیین و متکلمین در حقیقت واجب الوجود این است که وی را ماهیتی است مجهول الکنه، چنانچه ممکنات را ماهیاتی است معلومه. پس در نزد این دو طایفه وجود واجب الوجود زاید است بر ماهیت وی، مانند ممکنات؛ و فرق واجب با ممکن این است: وجود واجب مقتضای ذات اوست و وجود ممکن مقتضای ذاتش نیست بلکه مقتضای غیر است که مبدأ و علیت او است و چون تخلف ما بالذات محال است، پس وجود از برای ماهیتش واجب و ضرورتی الثبوت است ولیکن خیلی غریب است؛ با وجود اینکه بالاتفاق گویند ماهیت من حیث هی قبل الوجود لاشیء محض است و محال است وی را طلبی و اقتضائی بوده باشد. پس چگونه می تواند وجود واجب الوجود مقتضای ماهیتش باشد. اللهم الا ان يقال که مرادشان از وجود مفهوم عام بدیهی است که از او انتزاع شده حمل بر او شود و ماهیت به اعتبار کونها فی الخارج که

و مراد از ماهیت در غالب استعمالات، معنی ثانی است نه اول.

باید دانست که حقیقت وجود را ماهیت به معنی ثانی نیست؛ یعنی، «ما يقال فی جواب ماهو». و از این جهت می توان گفت که از حیث ماهیت، آخفای اشیاست از جهت تصوّر و اکتناه؛ زیرا که او را ماهیتی نباشد که تصوّر شده اکتناه شود. ولی به ملاحظه اینکه اول اثبات ماهیت می شود؛ خیلی تکلف است و وجه ثانی صحیح است و اولی. و اما ماهیت به معنی اول «ما به الشیء هوهو»، چون اعم از ماهیت به معنای ثانی است، بر حقیقت وجود نیز صادق باشد. و چون حقیقت وجود ممتنع است که در ذهن درآید، می توان گفت که ماهیت وجود، آخفای اشیاست از حیث تصوّر و اکتناه؛ و حاصل آنکه بنابر ثانی، وجود آخفای از همه چیز است به جهت آنکه ماهیتی ندارد که در ذهن درآید؛ و بنابر اول ماهیت دارد. ماهیت وجود گفته شد که عین وجود اوست، ولی چون ممتنع است که در ذهن درآید، اخفاست از همه چیز از حیث تصوّر و اکتناه. و علی ای تقدیر غنی از تعریف است، چنانچه انیت او نیز به جهت غایت جلا و ظهور و انکشاف غنی از تعریف بود. با وجود اینکه تعریف وجود ممتنع است، بعضی از حکما و متکلمین وی را

تعبیر از او به هویت کنند، مقتضی حمل این وجود بر وی باشد. و در نزد حکمای مشائین و صوفیه حقیقت واجب وجود محض است بلا ماهیت؛ یعنی، فرد و حقیقت وجود به مفهوم عام بدیهی و حصص وی؛ و فرق مابین مشائین و صوفیه این است که مشائین افراد وجود را حقایق متباینه بالذات می دانند و بنابر این حقیقت واجب فردی از افراد وجود خواهد بود که مابین است با سایر افراد بالذات و وی وجودیست قائم بالذات؛ مستغنی از علت و از این جهت است که او را واجب الوجود می گویند به خلاف وجودات ممکنه که قائم به غیرند و محتاج به علت؛ که اگر علتی نباشد آنها معدوم باشند. و اما صوفیه، افراد وجود در نزد آنها حقایق متباینه نباشد بلکه تماماً از سنخ واحد و اصل فاردند. و فرق میان واجب و ممکن این است که وجود واجب اصل است و وجودات ممکنه فروعات؛ پس حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق باشد و عندالتحقیق وجود را نزد این طایفه یک فرد بیشتر نباشد و همان حقیقت واجب است و باقی وجودات اظلال و عکوس و نمایشات و حکایات و ظهورات وی باشند که حقایق متاضله چنانچه توضیح داده خواهد شد.

و چون که در نزد اشراقیین و متکلمین حقیقت واجب ماهیتی از ماهیات است و ماهیت فی حد ذاتها ابای از تکثر افراد ندارد؛ پس تعدّد واجب متصور باشد و از این جهت در اثبات وحدت وی محتاج به سوی دلیل و برهانند. و همچنین در نزد مشائین چون حقیقت واجب وجود خاص و فردی از افراد وجود مطلق است و افراد وجود متباین از یکدیگر، پس حقیقت واجب ابای از تعدّد ندارد، یعنی می توان تصور کرد که معدودی از افراد وجود واجب باشند، لهذا این طایفه هم در توحید محتاج به سوی برهان و دلیل اند چنانچه در کتب ایشان مذکور است. و یکی از آن براهین برهان فرجه است که مستفاد از اخبار ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین است.

تعریف کرده اند، چنانچه متکلمین در تعریف وجود گفته اند: «الثابت العین» و بعضی از حکما گفته اند: «الذی يمكن أن يخبر عنه» و بعضی دیگر: «الذی يكون فاعلاً ومنفعلاً» و بعضی دیگر: «الذی ينقسم الى الفاعل والمنفعل» و بعضی دیگر: «الذی ينقسم الى الحادث والقديم». پس اگر مقصودشان تعریف حقیقی است خطاست و مستلزم دور؛ در بعضی مصرّح و در بعضی مضمّر. و اگر مقصودشان تعریف لفظی است؛ یعنی غرض از تعاریف اخطار ببال یا تنبیه مافی البال است به لفظی که اعرف باشد در نزد سامع ضرری ندارد. چون که مقصود از حدّ شیء تصوّر آن شیء است بالکنه، چنان که از رسم تصوّر اوست به وجهی که امتیاز داده شود از ماعدای خود. پس محدود و مرسوم باید ممکن التصوّر باشند و تصوّر عبارت است از حصول معنی شیء در ذهن بر وجهی که مطابق با آن شیء باشد به اعتبار حصولش در خارج؛ پس لازم باشد که برای آن شیء معنا و ماهیتی باشد غیر وجود که تارة موجود شود به وجود عینی و تارة موجود شود به وجود ذهنی و بنابراین ماهیت و معنی محفوظ باشد در هر دو وجود؛ و وجود متبدّل شود به حسب خارج و ذهن. و هرگاه این مقدمه دانسته شد، گوئیم وجود ممتنع التصوّر است زیرا که از برای وجود وجودی دیگر نباشد تا متبدّل شده، معنی و ماهیت منحصراً در وجودتین باقی باشد؛ و ظاهر شد که وجود در ذهن درنیاید، پس ممتنع التصوّر باشد. و ایضاً گوئیم که حقیقت وجود آنه فی الایان است؛ یعنی، نفس خارجیت است، پس ممتنع است موجود شود در اذهان، و الاً انقلاب در حقیقت وجود لازم آید. چون انقلاب محال است، پس وجود ممتنع التصوّر است، و هرگاه ثابت شد امتناع تصوّر وجود، ثابت شود امتناع تعریف آن حدّاً و رسماً.

و وجود را نیز بر دو معنی اطلاق کنند: یکی کون رابطی نسبی که عبارت است از نسبت اتحادیه بین موضوع و محمول که مفاد کون ناقص باشد، چنان که گوئی: «کان زید قائماً» و «زید موجود له القیام»؛ و این نسبت در هر قضیه حملیه ای حاصل است، چه تلفظ بدان شده باشد و چه نشده باشد؛ و این معنی را وجود رابط

گویند و معنی حرفی است و غیرمستقل در مفهومیت و آلت ملاحظه طرفین (موضوع و محمول)، مانند عکس که آلت ملاحظه عاکس است.

و دیگری کون و تحقق و هستی اشیا که مفاد کون تام است، چنان که گوئی: «کان زید و وجد عمرو»؛ و این یکی معنی اسمی است و مستقل در مفهومیت و با معنی اول اشتراک لفظی دارند. و همچنان که معنی اول، مفهوم واحد است مشترک در بین قضایای حملیه، معنای ثانی نیز مفهومی است واحد مشترک در جمیع موجودات، زیرا که هرگاه گفته شود واجب موجود است و ممکن موجود است و انسان موجود است و فرس موجود است، الی غیرذلک، بجز معنی هستی که مفهوم واحد است چیزی منظور نباشد. پس مفهوم وجود مشترک معنوی باشد در تمام موجودات؛ و غلط رفته است کسی که آنرا مشترک لفظی دانسته. و این معنی تعدد و تکثیری ندارد، مگر به اضافه‌ی وی به سوی اشیا خاصه، چون وجود انسان و وجود فرس، به شرط آنکه تقید داخل باشد و قید خارج. و وجودات متکثره به این اعتبار را حصص وجود گویند و این وجود عام و خاص هر دو از امور ذهنیه باشند و خارجیت ندارند؛ یعنی، اعتباری و انتزاعی باشند؛ و این عام ذاتی این خاص است.

حصص عبارت است از معنای عامی که مقید شود به قیود خاصه، به نحوی که قید خارج باشد و تقید داخل معنی، به ماهوتقید که معنای حرفیست و غیرمستقل در مفهومیت و غیرملحوظ است بالذات که به تبعیت قید و مقید ملحوظ شود، نه خودش بنفسه، زیرا که اگر تقید هم مستقلا ملحوظ و داخل در مقید باشد، به این اعتبار او نیز قید شود و فرض این است که قید باید خارج باشد، پس تقید علی آنه تقید به نحوی که ذکر شد داخل باشد و بنابراین مفهوم وجود عام که معنائی است کلی به اضافه و نسبت به سوی ماهیات خاصه مثل وجود انسان و وجود فرس و وجود بقر متعدّد شود و این وجودات متعدده را حصص وجود مطلق گویند که عبارتند از وجود مطلق و تقید غیر ملحوظ بالذات. پس وجود مطلق ذاتی و داخل است در حصص و نظیر این بیاض ثلج است نسبت بهذا الثلج و ذاک و تعدّدش به محض

اضافه به سوی ثلوج است فقط، این وجودات خاصه که عبارت از آنهاست با مفهوم عامی که ذاتی آنهاست، هر دو خارجند از ماهیات. اما در نزد محققین به حسب ذهن فقط؛ و اما در نزد غیرمحققین به حسب ذهن و خارج هر دو.

بدیعة تقسیمیه فی تقسیم الماهیه

بدان که هرگاه ملاحظه کنیم ماهیت را به اعتبار وجود و عدم، می یابیم ذات وی را که یا مقتضی وجود است و یا مقتضی عدم؛ و یا مقتضی هیچ کدام نیست. پس اگر مقتضی وجود باشد و وجود را لازم دارد و انفکاک وجود از وی جایز نباشد، آن را واجب الوجود گوئیم؛ و اگر مقتضی عدم است و عدم را لازم دارد و انفکاک عدم از وی جایز نباشد، آن را ممتنع الوجود نامیم؛ و اگر نه مقتضی وجود باشد و نه مقتضی عدم و هیچ یک را لازم ندارد و انفکاک وی از هر دو در حد جواز است، آن را ممکن الوجود خوانیم. پس ذات واجب الوجود ابا دارد از عدم؛ و ممتنع الوجود ابا دارد از وجود؛ و ممکن الوجود ابا از هیچ کدام ندارد و در حد استواء باشد، بین دو طرف وجود و عدم؛ و چون ترجیح احد المتساویین بر دیگری بدون مرجحی به ضرورت عقلیه محال است، ممکن در اتصاف به وجود یا عدم محتاج باشد به علتی که مقتضی وجود یا عدم وی باشد، به خلاف واجب در اتصاف به وجود و ممتنع در اتصاف به عدم که محتاج به غیر نباشند.

تذنیب

نسبت محمول به سوی موضوع هرگاه متکیف و متصف به ضعف باشد، معبر به امکان باشد؛ و هرگاه متصف و متکیف به قوت باشد، معبر به ضرورت. موضوع هر موصوفی باشد؛ و محمول هر صفتی. لکن در عرف الهیین، موضوع ماهیت باشد و محمول وجود و عدم. و ضعف نسبت وجود و عدم را به سوی ماهیت امکان و جواز گویند و قوتش را ضرورت و وجوب. پس جواز وجود و عدم، امکان باشد و

ضرورت وجود، وجوب؛ و ضرورت عدم، امتناع.

تدقیق

این تقسیم به حسب نظر جلیل و در بدو تعلیم است و بعد از تدقیق و تحقیق معلوم شود که واجب الوجود را ماهیتی نباشد که مقتضی وجود باشد و مقتضی و مقتضی^۱ و اقتضائی در کار نیست، بلکه واجب الوجود وجود بحث باشد بلا ماهیت؛ و موجودیت وی به نفس ذات خویش است چنان که ممتنع را هم ماهیتی نباشد که مقتضی عدم باشد و مقتضی و مقتضی^۱ و اقتضائی در کار نیست، بلکه به حسب تصور و اختراع محض است. ولی ممکن را ماهیتی باشد که به حسب تصور غیر از وجود باشد و وجود وی به حسب اقتضای غیر است که علت آن باشد، هر چند قبل از جعل ماهیتی نباشد که وجود بر وی طاری شود، بلکه بعد از جعل به ملاحظه عقل دو چیز ملحوظ گردد که یکی موصوف باشد و دیگری صفت. و در خارج یک چیز باشد که به تحلیل و تعمّل عقل دو چیز گردد و از این جهت است که گفته اند: «کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من الماهیه والوجود.»

تبصره

اگر چه قبل از جعل در خارج ماهیتی نباشد، لکن در علم حق تمام ماهیات موجود باشند به وجود علمی الهی. هر چند این وجود در حقیقت وجود حق باشد، ولی مجازاً و بالعرض به سوی ماهیات نسبت داده شود و به این اعتبار گفته شود که حق عالم است به تمام اشیا قبل از اشیا. و جعل عبارت باشد از اینکه ماهیات معلومه الهیه موجود گردند به وجودات خاصه خودشان در خارج، و سنزیدک ایضاً حاکماً. ان شاء الله تعالی.

در اثبات صانع واجب الوجود — جلّت کبریائش و بهر آیه — نباید دانست

که برهان^۱ بر دو قسم است: یکی برهان لَمّی و دیگری برهان اَنّی.

برهان لَمّی آن است که از وجود علت بما هو علّة استدلال نمایند بر وجود معلول؛ و برهان اَنّی آنکه از وجود معلول پی برند به وجود علت؛ و در حقیقت برهان و دلیل برهان لَمّی است، چه آنگاه که وجود و هستی شیء علت متعلّق و متصور گردید که این شیء در حد ذات علت و سبب است، و علت و سببیت او نفس ذات و عین وجود اوست و مصدریت او از برای شیء دیگر ذاتی و حقیقی است لامحاله معلول و مسبّب او دانسته و معلول گردد.

و بالجمله علم به کنه ذات علت از آن جهت که علت است، موجب و مستلزم علم به کنه ذات معلول است. ولیکن برهان اَنّی در حقیقت برهان حقیقی نیست، چه آنگاه که ذات و کنه معلول مدرک و معلوم گردید، این علم و ادراک مستلزم علم به علّت مخصوص نخواهد بود، بلکه هرگاه حقیقت و ذات معلول دانسته شد، بیش از این فهمیده نمی شود که این شیء معلول را باید علتی باشد که معلول را

۱- بدان که برهان و قیاس عبارت است از مقدماتی که موجب شود حکمی را از برای شیء که قبل از اقامه برهان ثبوت آن حکم از برای آن شیء معلوم نباشد و به واسطه آن برهان معلوم و ثابت شود و این مقدمات را قیاس و برهان نامند؛ و آن حکمی که به واسطه برهان از برای شیء ثابت شود نتیجه گویند؛ مثلاً «العالم حادث»، یکی از احکام و مطالب مجهوله است قبل از اقامه برهان؛ و موضوعش را که عبارت از عالم است اصغر گویند؛ و محمولش را که عبارت از حادث است اکبر؛ بملاحظه اینکه غالباً موضوع مندرج است در محمول؛ یعنی، محمول اعمّ است از وی؛ و به جهت اعمّیت مناسب است که او را اکبر نامند؛ و همچنین احصیت موضوع را مناسب است که او را اصغر نامند؛ و طریقه اخذ برهان این است که چیزی را پیدا کنند که مناسب با طرفین نتیجه داشته باشد؛ یعنی، با اکبر و اصغر، چنانچه در حدوث عالم تغییر پیدا کنند که هم مناسب است با عالم و هم مناسب است با حدوث؛ زیرا که تمام اجزای عالم آنّا فأتّاً تغییر و تبدّل است، چنانچه مشهود و هویداست و چون تغییر عبارت است از اینکه حالتی موجود و معدوم شود یا حالت معدومی موجود؛ و حدوث هم عبارت است از وجود بعد العدم، پس تغییر مناسب است با وی و این امر مناسب را حدّ اوسط نامند و او را در بین اصغر و اکبر نهند، پس محمول شود از برای اصغر و گفته شود «العالم متغیّر»؛ و موضوع شود از برای اکبر و گفته شود «کل متغیّر حادث»، پس دو مقدمه حاصل شود یکی «العالم متغیّر» و دیگری «کل متغیّر حادث»، و مقدمه اولی را که مشتمل است بر اصغر (صغری) نامند، چنان که مقدمه ثانیه را که مشتمل است بر اکبر کبری گویند، و ظاهر است که نتیجه به هر دو جزئش مندرج است در مقدماتین که قیاس عبارت از آن است به زیادتى حدّ وسط؛ پس هرگاه حدّ اوسط را اسقاط کنند، از مقدماتین نتیجه باقی ماند حدّ اوسط عبارت است از چیزی که مکرراًست در مقدماتین مانند تغیر که محمول صغری است و موضوع کبری، و هرگاه قیاس مذکور اسقاط شود «العالم حادث» باقی ماند.

ایجاد کرده و هستی داده است. بنابراین ذات پاک واجب تعالی را چون علتی نیست، بلکه آن مقدس وجود مسبب الأسباب و علت اللعل است. پس دلیل و برهانی بر وجود و ذات او نیست جز وجود و ذات مقدس خودش. چنان که شاه اولیا فرمود: «یا من دلّ علی ذاته بذاته». و حضرت سید الشهداء می فرماید: «أغیرک من الظهور ما لیس لك حتی یكون هو المظهر لك». پس برهان بر وجود او ذات اوست که:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی و متاب
خود نباشد آفتابی را دلیل جز که نور آفتاب مستطیل

و اما برهان آنی و دلیل بر هستی او بسیار است، بلکه عالم بجمیع اجزائه دلیل وجود و آیه هستی و بود اوست و کلّ موجودات مرآت ذات و مظاهر اسما و صفات اوست. در هر موجودی روئی دارد و در هر مرآتی جلوه ای می نماید. و این تجلّی همه را هست. لکن خواص می دانند که همه می بینند. از آن است که فرموده اند: «ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله فیہ أو قبله أو بعده».

به هر چه می نگرم صورت تومی بینم از این میان همه در چشم من تومی آئی
و عوام نمی داند که چه می بیند.

گفتم به کام وصلت خواهم رسید روزی گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی
دوست نزدیکتر از من به من است وین عجبت که من از وی دورم
چه کنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم
پس غیب هویت ذات که مطلق است به اطلاق حقیقی، مقتضی آن است که منضبط و متمیز نشود و تحت انحصار و احاطه درنیاید. و اصل حقیقت علم احاطه عالم است بر معلوم؛ و کشف او بر سبیل تمیز از ما عدا. پس اگر حقیقت علمیه متعلق شود به وی، لازم آید تخلف مقتضای ذات از وی با انقلاب و تبدل حقیقت علم. و کلاهما محال. پس حقیقت علم محیط نتواند شد به ذات حق — سبحانه — من حیث الاطلاق المذكور. و نسبت آنچه متعین نشده است نسبت متناهی است به غیرمتناهی و نسبت مقید است به مطلق. و همچنان که متعذر است

احاطه به ذات حق از حیثیت اطلاق مذکور. همچنین متعذر است از حیثیت عدم تناهی اموری که مندرج و مندمج است در غیب هویت او. و بالجمله آنچه ماسوای حق — جل و علا — است همه محاط وجود و علم اوست و محدود به حدی و مقید به قیدی محاط محیط نتواند شد، و محدود از بی حد نشان نتواند یافت.

پیش بی حدّ هر چه محدود است کلّ شیء غیر وجه الله فناست
هر چه اندیشی پذیرای فناست آنچه در اندیشه ناید آن خُداست
آن بگو چون در اشاره نایدت دَمّ وزن چون در عبارت نایدت
نه اشارت می پذیرد نه بیان نه کسی زو علم دارد نه نشان
پس ادراک گُنه ذات حقّ — سبحانه — مرغیر او را ممتنع است؛ زیرا که در رتبه اطلاق و تجرّد از اسما و صفات و تعینات ابداً به حجاب عزت محتجب است و به ردای کبریائی مختفی. هیچ نسبت میان او و ماسوای او نیست. پس ازلاً و ابداً در حجاب خفا محجوب و در پرده و نقاب کمون و بطون مستور است و عظیمترین حجاب و کشفترین نقاب مرجمال وحدت حقیقی را تقیّدات و تعدّداتی است که در ظاهر وجود واقع شده است و به واسطه تلبّس آن به احکام و آثار و اعیان ثابته در حضرت علم که باطن وجود است، و محجوبان را چنان می نماید که اعیان موجود شده اند در خارج؛ و حال آنکه در حقیقت بوئی از وجود خارجی به مشام ایشان نرسیده و همیشه بر عدم اصلی خود بوده اند و خواهند بود. و آنچه موجود و مشهود است حقیقت وجود است، اما به واسطه تلبّس به احکام و آثار اعیان، نه از حیثیت تجرّد از آنها. زیرا که از این حیثیت بطون و خفا از لوازم اوست. و فی الحقیقه حقیقت وجود همچنان بر وحدت حقیقی خود که ازلاً بود و ابداً خواهد بود. اما به نظر اغیار به سبب احتجاب به صورت کثرت احکام و آثار متقیّد و متعیّن درمی آید و متعدّد و متکثر می نماید. و مراد از اعیان ثابته که گفتیم در نزد عرفای حقّه عبارت است از صور حقایق اعیان خارجیّه که آن صور موجودند پیش از آن حقایق در مرتبه علم حق به وجود علمیه الهیه نه به وجود خارجیّه امکانیه. و حقایق اشیا و اعیان در

نزد اهل معرفت عبارت است از تعینات وجود حق و تمیزات هستی او در مرتبه علم. و تعینات حق و تمیزات وجود مطلق به حسب خصوصیات اعتبارات و شؤونی که پوشیده و مخفی است در غیب ذات خالی از آن نیست که یا در مرتبه علم است یا در مرتبه غیر، اگر در مرتبه علم است حقایق و ماهیات اشیا است که در اصطلاح عرفای حقه مسمی به اعیان ثابته است؛ و اگر در مرتبه غیر است، وجودات اشیای خارجیه است. پس حقایق اشیا عبارت است از تعینات وجود حق در مرتبه علم به اعتبار خصوصیات اعتبارات و شؤون مخفی و پوشیده؛ و به عبارت دیگر مستجنه در غیب ذات. هرگاه وجود تجلی کند در نفس خود بر خود متلبس شود به شأنی از شؤون تجلی علمی غیبی، حقیقتی باشد از حقایق موجودات. و چون تجلی کند به شأن دیگر و متلبس گردد به طور دیگری، حقیقتی دیگر باشد از حقایق و بر این قیاس. و اما وجودات اشیا عبارت است از تعینات و تمیزات وجود حق و هستی مطلق در هر عین به اعتبار احکام و آثار این حقایق و ماهیات در خارج. پس بنابراین حقایق و ماهیات اشیا همیشه در باطن وجود؛ یعنی، در مرتبه علم ثابت باشند و آثار و احکام آنها که اظلال و عکوس اند آنها در ظاهر وجود که مجلی ذاتیه است مربوطنش را پیدا و هویدا؛ و هر وقت که ظاهر وجود متعین گردد به سبب انصباع به آثار و احکام حقیقتی از حقایق، موجودی باشد از موجودات عینی و خارجی. و چون منصبغ گردد به آثار و احکام، به احکام و آثار حقیقتی دیگر، موجودی دیگر باشد از آن موجودات، و هکذا الی غیرالتهایه. پس منشأ این تعینات و تمیزات خصوصیات شؤون ذاتیه، یعنی، نسب و اعتباراتی است که مندرج در غیب هویت ذات حق است — سبحانه و تعالی — مثل اندراج لوازم در ملزومات مانند اندراج نصفیت و ثلثیت، مثلاً در واحد عددی پیش از آن که واحد جزء اثنین و ثلاثه بشود. پس وجود حق، اولاً تجلی می کند به صفتی از صفات؛ و در این کلی متمیز جدا می شود از وجود متجلی به صفت دیگر؛ و آنگاه که به صفتی از صفات تجلی نمود و جدا شد از متجلی، حقیقتی از حقایق اسمائیه متعینه در حضرت علمیه

می شود و این نحو از تجلی، تجلی غیبی علمی است که تعبیر از آن به فیض اقدس کرده اند. و تجلی اول نیز گویند. و مرادشان از فیض اقدس ظهور حق — سبحانه و تعالی — است ازلاً در حضرت علم خودش به صور اعیان و قابلیتات و استعدادات آن اعیان و منشأ این تجلی محبت ذاتیه حق است به ذات خود مرذات مقدسه خود را. چنانچه فرموده است: «فَاُخْبِتُ أَنْ أَعْرِفَ.» پس از اینکه صور حقایق اعیان را ظهوری در علم به نفس ظهور علمی حاصل گشت، به واسطه ظهور آن صور حقایق اشیا موجود می گردد در خارج به سبب تجلی دوم که تعبیر از او به فیض مقدس کرده اند؛ و مراد از فیض مقدس، ظهور وجود حق — سبحانه و تعالی — است منصبی به احکام و آثار اعیان خارجی؛ و این تجلی ثانی مرتب بر تجلی اول است و مظهر است مرکمالاتی را که به تجلی اول در قابلیتات و استعدادات اعیان اندراج یافته بود. و بالجمله اعیان ثابت، لوازم و نسب و اضافات اسما و صفات حضرت حق است که موجودند در رتبه علم حق به وجود علمیه و این صور ممیزه اسما، در علم حق که از روی حقیقت عین حق آند و از وجهی اعیان آند، نسبت به اسما ابدان آند و نسبت به اعیان خارجی ارواح و واسطه آند در ایصال فیض حق به اعیان خارجی، لکن فیض منحصر در این نیست بلکه فیض بی واسطه به هر موجود می رسد از وجه خاصی که او را با حق فیاض هست. چه احاطه ذاتی به جمیع ارواح و اشباح دارد و در زمین استعداد هر موجودی به ذات خود تخم هستی می کارد.

همه را خود نواز و سازد گرچه از خود به کس نپردازد

در بیان تحقیق بعضی مطالب مهمه و اشاره به معنی بعضی از کلمات که در مطالب گذشته مذکور شده و معنی او معلوم نگشته، بر سبیل اختصار، از آن جمله بیان معنی وحدت حقه حقیقه است و ذکر مراتب احدیت حق. از پیش گفتیم که وحدت حضرت وجودیه از جمله وحدات مشهوره است، از وحدت عددیه یا نوعیه یا جنسیه و غیرها. و بالجمله وحداتی که کثرات از آن جنس مضاد وی بوده باشد، مثلاً واحد عددی را کثرت عددیه مضاد و مقامی است. و وحدت نوعی را کثرت

نوعی، اگر چه با کثرت عددی مقابل و مضاد نیست. چه وحدت نوعیه مانند وحدت انسان یا وحدت قرّس، یا وحدت نوع اسد مضاد است با کثرت نوعیه خودش؛ یعنی، انسان که نوع واحد است، ضد است با اینکه آن انسان انواع متعدده بوده باشد. و اسد یا قرّس که هریک نوع واحدی از حیوان می باشند، مقابل می باشند با کثرت نوعیه خودشان. لکن منافی با کثرت عددیه نبود؛ زیرا که انسان یا قرّس یا اسد با اینکه نوع واحدی می باشند، هریک منافی و مضاد با کثرات افراذیه شخصیه انسانیه از زید و عمرو و بکر و غیرهم با این قرّس و آن فرد قرّس یا این فرد اسد؛ و آن شخص اسد نخواهد بود. و چنین وحدت جنسیه مقابل و مضاد است با کثرت جنسیه، مانند حیوان که جنس است انواع خود را منافی و مقابل است با کثرت جنسی؛ یعنی، جنس واحد نتواند اجناس متعدد شود، لکن منافی و مضاد با کثرت نوعیه یا کثرت شخصیه عددیه نخواهد بود، چنانچه حیوان که جنس واحد است، در عین وحدت او را انواع بسیار است؛ و انواع او را افراد بی شمار. پس معلوم شد که هر وحدتی مقابل و مضاد است با کثرتی که از جنس خود است. لکن وحدت ذات واجب تعالی را هیچ یک از این کثرات مضاد و مقابل نتواند بود، بلکه در آن وحدت مستهلک و مقهور است جمیع مقابلات و متناقضات و متضادات. چه آن وجود واحد مقدس در عین وحدت، محیط و مشتمل است بالذات بر جمیع موجودات، خواه کثیر بوده باشند آن موجودات، خواه واحد، چه وحدت وی از جنس این وحدات نیست تا کثرات متقابله او را منافی باشند. پس همچنان که محیط و شامل است وجود واحد واجبیه همه اقسام واحد را، چنین نیز محیط و مشتمل است جمیع اقسام کثیر را. پس وحدت حق — سبحانه و تعالی — بالذات جامع است میان مقابلات و متضادات. از این جهت است که واحد به این وحدت را ضدّی و ندّی نیست؛ و از این روی است که واجب را — تعالی شانه — ضدّی و ندّی نبود، چنانچه شاه اولیا فرموده: «احد لا تأویل العدد»؛ یعنی، واجب واحدی است نه به وحدتی که مضاد با کثرت باشد. پس وحدت مضاف به سوی هویت و ذات حق — سبحانه — وحدت

حقیقیه حقه است؛ یعنی، وحدت مطلقه که جمیع کثرات و مضادات مستهلک و مقهور او می باشند و مشتمل آنهاست در عین وحدت. چه آن کثرات و مضادات و متناقضات از جنس او و طور او نیستند تا منافی و مقابل آن وحدت توانند شد. پس این وحدت را بالذات پیشی و تقدیمی است بر جمیع وحدات دیگر و کثرات؛ و اشتمالی است بر کلّ متعینات و متخالفات و متناقضات و متوافقات، واحده کانت أو متکثرة.

در هر چه بنگرم تو پدیدار بوده ای ای نانموده رُخ، تو چه بسیار بوده ای چون معلوم شد که مراد از وحدت واجب چه نحو وحدت است، پس گوئیم که اهل معرفت از کملین از برای احدیت سه مرتبه اعتبار نموده اند؛ یعنی، در واقع و نفس الامر مر احدیت را این سه مرتبه است، نه محض اعتبار و فرض.

احدیت ذات است که در آن مرتبه به هیچ وجه کثرت را راهی و گنجایشی نیست و این مرتبه احدیت ذاتیه مطلقه است که عین ذات و نفس وحدت است و ذات را به این اعتبار احد خوانند؛ و متعلق این اعتبار بطون ذات و غیبت و ازلیت او. احدیت اسما و صفات است؛ یعنی، همه اسما و صفات الهیه با بسیاری و کثرت آنها با ذات یکی می باشند و مستهلک در ذات. «هو الله الواحد القهار» و این مرتبه احدیت الهیه است و به این اعتبار وحدت صفت واحد تواند شد، به خلاف مرتبه اول که احدیت ذاتیه بود که به آن اعتبار وحدت نعت و صفت واحد نتواند بود، بلکه عین واحد و ذات وی خواهد بود؛ و این وحدت ثانی را وحدت نسب و اضافات گویند، زیرا که به اعتبار وجود و تمیز حقیقی او را تعددی نیست، و ذات را به این اعتبار واحد گویند، و متعلق این اعتبار ظهور ذات است و ابدیت او. پس احدیت مقام انقطاع و استهلاک کثرات نسبیّه ام وجودیه است در احدیت ذات و واحدیت، اگرچه کثرت وجودیه در وی منتفی است، لکن کثرت نسبیّه متعلّق التحقق است در وی و جمیع تعینات وجودیه غیر متناهیّه مظاهر این نسبت متعلّقه در مرتبه واحدیت است که همه مظاهر اسما و صفات الهیه می باشند.

احدیت افعال و تأثیرات و مؤثرات است؛ یعنی، ذات مقدسه حق —سبحانه و تعالیٰ— چون عالی و متعالی است که فی الحقیقه در مرتبه ذات، مصدر جمیع افعال و متأثرات نبوده باشد، بلکه همان ذات اقدس مصدر کل افعال و مؤثر در جمیع منفعلات است که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله.» و به حکم ترتیب هریکی را به حسب تألیفات و به قانون نظام، هر کدام را به سوی حضرت ذات می کشاند. کشکشانه می کشد تا کوی دوست.

و این احدیت را احدیت ربوبیت نامند و ذات را به این اعتبار نیز واحد خوانند؛ و متعلق این احدیت ظهور اوست در افعال و معقولات. از آن جمله معنی تنزیه و تقدیس حق و تشبیه اوست. تنزیه حق —سبحانه و تعالیٰ— از بعضی امور به مقتضای عقل عرفی تقید اوست بماعدای آن امور. چنانچه اطلاق تقید مطلق است به وصف اطلاق، با اینکه او از اطلاق هم منزّه است، چنان که از تقید هم مبراست. و چنان که قائل به تشبیه بلا تنزیه ناقص المعرفه است، مانند مجسمه که در تشبیه حق، حدی پیدا کردند و مطلق را مقید و محدود دانستند. همچنین قائل به تنزیه بلا تشبیه ناقص المعرفه است، از آن جهت که مقید حق مطلق است و محدود حق غیرمحدود. پس به مقدار آن امور که حق را از آن تنزیه کرده است از معرفت تعینات وجود و ظهورات نور و تنوعات ظهور حق —سبحانه و تعالیٰ— محروم و مهجور مانده است و این معلوم و روشن است که تنزیه حق از جسمانیات تشبیه اوست به عقول و نفوس. چه آنها نیز منزّه از جسمانیات می باشند، و تنزیه او از عقول و نفوس تشبیه اوست به معانی مجردة از صور عقلیه و نفسیه؛ چه صور عقلیه و صور نفسیه معانی مجردة از ماده می باشند؛ و آنها معلوم است غیر عقل و نفس می باشند؛ و تنزیه حق از جمیع، الحاق اوست به عدم؛ و تحدید او عدمی اوست به عدمات غیرمتناهی. چه هر حدی که از برای حق قرار دهی، معنی او این که وی تا بر این حد منتهی است و حد دیگر ندارد.

و محدودات که غیرمتناهی می باشند، و حد معنی است عدمی. پس حد

قرار دادن عدمی قائل شدن است از برای حق — تعالیٰ عن ذلك علواً کبیراً — پس باید که حق را من حیث ذاته منزّه از تشبیه و تنزیه دانست و از آن حیثیت که با جمیع اشیا مع است، که هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ. و از جهت ظهور او به اشیا میان تشبیه و تنزیه جمع باید نمود و هریک را در مقام خود ثابت داشت و حق را به هر دو وصف تشبیه و تنزیه توصیف نمود، با اینکه از این توصیف و تنزیه و تشبیه نیز منزّه و معرّ است. و از این تشبیه و تنزیه به تشبیه مبرّا. پس اگر گوئیم حق محدود است به حدود هر ذی حدی چه ساری است در آن ذی حدود، تشبیه است از راهی؛ و بعینه تنزیه است از وجهی. چه نفی کرده، ماسوی را. و هرگاه بگوئیم محیط به کلّ اشیاست و منحصر نیست در یکی از اشیا و نه در کل اشیا، تنزیه است از محدودیت. «فسبحان من تحیر فی ذاته الأفهام والأوهام.»

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف، گاه عنقا شوی
تونه این باشی نه آن در ذات خویش ای برون از و همها از پیش پیش
از تو ای بی نقش با چندین صور هم موحد هم مشبّه، خیره سر
و بعضی از عرفا — قدس سرهم — گفته اند که هیچ فرد از موجودات از صفت علم عاری نیست. اما علم بر دو وجه است: یکی آنکه به حسب عرف آن را علم می گویند؛ و دیگری آنکه به حسب عرف آن را علم نمی گویند و هر دو قسم پیش از باب حقیقت از مقوله علم است. زیرا که ایشان مشاهده می کنند مراتب علم ذاتی حق را در جمیع موجودات. و از قبیل قسم ثانی که در عرف علمش می گویند آب است مثلاً که او را عالم نمی گویند. اما می بینیم که تمیز می کند میان بلندی و پستی؛ و از بلندی عدول می کند و به جانب پستی جاری می گردد و چنین در داخل جسم متخلخل نفوذ می کند و ظاهر جسم متکاثف را ترطیب می کند و می گذرد، الی غیر ذلک.

و بر این قیاس است مراتب علم در سایر موجودات، بلکه مراتب جمیع کمالات تابعه وجود در موجودات بتمامها، همچنان که وجود از جهت صرافت

اطلاق خودش در ذوات جمیع موجودات ساری است به حیثیتی که در آن ذوات عین آن ذوات است، چنان که آن ذوات در وی عین وی بودند. همچنین صفات کامله از حیثیت کلیت و اطلاق در جمیع صفات موجودات ساری اند، به مثابه ای که در ضمن صفات ایشان عین صفات آنهاست. چنان که صفات ایشان در ضمن آن صفات کامله عین آن صفات کامله بودند. مثلاً صفت علم در ضمن علم عالم به جزئیات، علم به جزئیات؛ و در ضمن علم عالم به کلیات، علم به کلیات؛ و در ضمن علم فعلی و انفعالی، علم فعلی و انفعالی؛ و در ضمن علم ذوقی و وجدانی، عین علم ذوقی و وجدانی. و بر این قیاس است سایر صفات.

و بالجمله چنان که وجود واجب که عین حقیقت اوست، صاحب مراتب متفاوت و مظاهر مختلفه است، چنانچه گفتیم. و نور آن وجود ساری در کل مراتب و مظاهر و نشأت وجودیه، همچنین صفات کمالیه او از علم و قدرت و اراده و حیات و غیرها که عین ذات واجب تعالی می باشند، همه آنها نیز صاحب مراتب متفاوت و مظاهر مختلفه و ساری در کل آن مظاهر فی کل بحسبها، مثل وجود بدون تفاوت و اختلاف. و چنانچه کنه ذات حق معلوم نیست و ممتنع التصور است، صفات او نیز معلوم نیست. چه ادراک دریافت کنه حقیقت شیء موقوف بود بر حصول صورت آن شیء در ذهن مدرک؛ یعنی، مثلاً در ادراک کردن، شخص انسان را موقوف است به حصول صورت انسان در ذهن؛ که آن صورت مطابق بوده باشد با حقیقت خارجیّه انسان، یعنی حصول صورت حیوان ناطق در ذهن که آن صورت ذهنیه مطابق می باشد با حقیقت خارجیّه انسان. چه حقیقت انسان در خارج حیوان ناطق است. و چنین است حال در هر چیزی. و نیز از شرط شناخت و دریافت هر شیء آن است که مدرک را احاطه بر مدرک ممکن شود، بنابراین ذات و حقیقت واجب تعالی را ممتنع است بکنه ادراک نمود. چه اجل و اعظم از آن است که صورت مطابق با حقیقت خارجیّه او حاصل در ذهن مدرک شود. چه او را ماهیتی ذوزائد بر وجود خارجی او نتواند بود، بلکه ماهیت او عین انبیت و وجود اوست.

و وجود حیثیتی است خارجی، بعینه حیثیت ذهنیه شود؛ و این مستلزم آن است که ذات غیر ذات شود. زیرا که حیثیت وجود در خارج حیثیت بودن وی است مبدأ آثار و احکام خارجی. و موجودات ذهنیه را حیثیت آن است که صورتی باشد از موجود خارجی که آن صورت به حسب حصول و جهت موجود بودن در ذهن آثار خارجی و احکام عینیه بر وی مترتب نشود. پس وجود که منشأ ترتب آثار است در خارج، اگر در ذهن موجود شود منشأ عدم ترتب آثار خارجی خواهد بود، لازم آید که ذات غیر ذات شود؛ و این محال. پس ادراک و شناخت وجود به عقل و صورت ذهنیه محال است؛ و دریافت وجود منحصر است به مشاهده حضور بعینه، و این مطلب به جای خود مفصلاً مبرهن است و ما در اینجا به جهت زیادتى بصیرت اشاره نمودیم و همین قدر اینجا کفایت است.

بعلاوه آنکه در مبحث علم متحقق شده است که هر شیء را که ماهیت کلیه نباشد، وجود ذهنی او را نتواند بود. و وجود چیزی است بنفسه جزئی و شخص و مناط جزئیت و شخصیت و مابه تشخیص هر موجود و شخصی خارجی، پس چون وجود را ماهیت کلیه نتواند بود، تصور او در عقل و ذهن محال خواهد بود؛ و واجب الوجود که دانسته شد وجود بحت و هستی صرف است و حقیقت مقدسه او عین وجود غیرمتناهی در شدت، پس او را ماهیتی جز وجود نتواند بود. پس ادراک و شناخت وی به کنه حقیقت محال خواهد بود.

در تصوّر ذات او را گنج کو تا درآید در تصوّر مثل او پس ادراک بر وجه تعقل محال. و چون آن ذات مقدّس غالب و قاهر و محیط بر ماسوای خود، محاط هیچ چیز نتواند شد. پس مشاهده حضوریّه او نیز از برای غیر خودش محال و ممتنع. بعلاوه آنکه مخلوق او چه از اول صادر تا به آخر؛ که جمله ذلیل و زبون و فانی و معدوم در هستی او می باشند، چگونه توانند ادراک نمود آن ذات مقدسه را که در شدت و مدت و عدت فوق غیرمتناهی است بما لایتناهی، چنانچه از پیش گفتیم. و چگونه مخلوق ضعیف حادث را آگاهی از

ذات خالق قدیم حاصل تواند شد، «ماللثراب ورب الأرباب.»

آدمی داند که خانه حادث است عنکبوتی نی که در وی عابث است
پشه کی داند که این باغ از کی است کوبهاران زاد و مرگش در دی است
پس معرفت ذات بکنه ممتنع. و چون صفات جمالیة او عین ذات مقدسه
اوست پس معرفت و شناخت کنه صفات نیز محال و ممتنع. لیکن چون ذوات
موجودات جمله مظاهر و مراتب و اظلال آن مقدس ذات اند؛ و اشعه صفات بر
ماهیت انسان تابیده، ادراک آنها به وجهی معتد به می توان نمود. و شناخت ذات و
صفات تا به مرتبه ای که در خور طاقت بشریه و به اندازه مرتبه وجود اوست او را
ممکن است که به وجهی از وجوه تنزیه و تقدیس معرفتی حاصل آید؛ و با وجود این
«کل ما میزتموه بأوهامکم فی ادق معانیه فهو مخلوق لکم مردود الیکم.»

هرچه پیش تو بیش از آن ره نیست غایت فکر توست الله نیست
چه آن اقدس ذات مقدس صفات، اجل و ارفع از آن است که آلوده گردد به
خاطر بشر و اعظم و اشرف از آنکه گنجایش یابد در اذهان اهل فکر، «فاقصی ما
وصل الیه الفکر العمیق، فهو غایة مبلغه من التدقیق.»

گفتم همه مُلک حسن سرمایه توست خورشید فلک چو ذره در سایه توست
گفتا غلطی زمانشان نتوان یافت از ما تو هر آنچه دیده ای پایه توست
«فسبحان من حار لطائف الاوهام فی بیداء کبرائه وعظمته، وسبحان من لم یجعل للخلق
سبیلاً الی معرفته الا بالعجز عن معرفته.»

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست اینقدر هست که بانگ جرسی می آید

بعد از شرح مختصر موضوع ماهیت و وجود و بیان غیب
هویت و تشریح چگونگی علم، سؤال و جوابها ادامه
می یابد.

سؤال اول:

آنکه در ذات باری - تعالی شأنه - اگرچه در شرع انور نهی و منع از تفکر و گفتگو شده است، لکن انسان متفکر را گریز و گزیر از تفکر نیست که به مصدوقه «مالا يدرك كله لا يترك كله»، به قدر طاقت بشریه، معارف الهیه و مقاصد ربوبیه را از مبدأ و معاد ادراک کند و به جدّ و جهد و اجتهاد به مصدوقه «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»، تحصیل عقاید دینیّه نموده باشد و تشقی قلبی حاصل کند و در نزد نفس خود خجل و در نزد پروردگار مقصر نباشد.

جواب:

بلی تفکر در ذات حق تعالی در شریعت مطهره ممنوع است:
«تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله، فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدُّهُ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحْيَرًا.»
ولی باید دانست که مراد تفکر در کنه ذات است، زیرا که معرفت کنه ذات محال است.

«احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار.»

بدان جهت که کنه ذات حق عبارت از حقیقت وجود است. و حقیقت وجود را، ماهیتی نباشد که در ذهن درآید، بلکه عینیت صرفه و خارجیت محضه باشد. و اگر خارجیت محضه در ذهن درآید و ذهنیه گردد انقلاب لازم آید؛ و انقلاب حقیقت و ماهیت محال است.

اما مفاهیمی که منتزع از ذات حق یعنی از حقیقت وجود باشند و آنها را نسب و وجوه و اعتبارات گویند در ذهن درآیند و متصور باشند. پس معرفت ذات حق به وجوه و اعتبارات ممکن باشد و در شرع انور مأمور به است؛ «فاعلم انه لا اله الا الله.»

حاصل آنکه حق معرفت که عبارت از معرفت بالکنه است، منهی عنه و محال است. و معرفت فی الجمله که معرفت به وجه باشد مأمور به و ممکن، کما اشار الیه التبی — صلی الله علیه وآله —: «ما عرفناك حق معرفتك.»

تحریر انتقادی و تنویر اعتقادی

بدان که مراد از معرفت مذکوره، علم مرکب است، که علم به علم باشد؛ که نسبت به کنه ذات حق محال است و نسبت به وجه ممکن، نه علم بسیط. زیرا که علم بسیط نسبت به ذات حق حاصل است از برای هر ذی شعوری، بلکه برای هر شیئی، کما یدلّ علیه قوله تعالی: «وان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم.»

پس انسان که یکی از اشیاست مدرک است ذات حق را به علم و ادراک بسیط شهودی به جمیع قوی و مدارک خود. ولیکن علم به علم ندارد، یعنی نمی داند که می داند: «عمیت عین لا تراک.»

مگر انسانی که جلاباب بشریت طبیعیه را خلع نموده، در سلک مجردات منسلک گردیده باشد.

«فکأنهم وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نظوها وتجردوا عنها وانخرطوا فی سلك المجردات.»
 که او می داند که چه می داند؛ و می داند که چه می بیند؛ و می فرماید:
 «کیف اعبد رباً لم اره.»

و این علم بسیط شهودی و علم مرکب شهودی اگر چه تعلق به عین ذات حق دارد، ولی علم به کنه ذات نباشد، بلکه به قدری است که از برای مفاض علیه

ممکن است ادراک مفیض؛ و آن به قدر ظهور منیض است در مفاض علیه و ظهورات مختلفه باشند به حسب قوایل مختلفه، مانند ظهور شخص واحد در مرایای مختلفه به حسب صفا و کدر و قرب و بعد و صغر و کبر و تحذب و تقصع و استداره و استطاله و به حسب الوان مختلفه. و نهایت ادراک مظهر به قدر سعه و ظرفیت آن است از برای ظهور. زیرا که ادراک عبارت از وجدان است و او واجد نباشد مگر ذات خود را و ادراک کنه ذات خود، ادراک ذات حق است که:

«العبودية جوهره کنها الربوبية. ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.»

بقیه سؤال اول:

لذا عرض می کند که چنانچه عرفای سالکین و حکمای متألهین مثل شیخ مشایخ معرفت و عرفان، شیخ محیی الدین عربی و صدر اعظم حکمت و ایقان، شیخ صدرالدین قونوی — قدس سرهما — ذات باری — جلّت عظمته — را صرف حقیقت هستی و وجود دانسته اند، به رأی شریف عالی هم همین است یا آنکه آن ذات مقدس از صرف حقیقت وجود نیز اشرف و اعلاست؟

جواب:

باید دانست که لفظ حقیقت وجود در دو مقام مستعمل است، یکی در مقابل مفهوم وجود و دیگری در مقابل ظلّ.

اما حقیقت وجود به معنای اول که عبارت از مصداق مفهوم از لفظ وجود باشد. ذات باری — تعالی — نباشد. زیرا که هر چند صرف وجود است لکن صرافت آن به اعتبار ماهیات است؛ یعنی، خالص از شوب ماهیت است؛ نه خالص از تقید و اطلاق و اصالت و ظلّیت. و اگرچه واحد است ولی وحدت وی وحدت ابهامی و عمومی است که منافی با کثرت و تعدّد نیست، مانند حقیقت انسان که حقیقت واحده است و درعین وحدت نوعیه دارای کثرت افرادی است و صاحب افراد

متعدده است. پس حقیقت وجود نیز مشتمل باشد بر ذات باری و ذوات ممکنات؛ یعنی، وجودات ممکنه که ظلال و انوار ذات باری — جلّت عظمته — می باشند. و اما حقیقت وجود به معنای ثانی که عبارت است از اصل وجود قائم بالذات که صرف و خالص است از ماهیات و سایر قیود و اعتبارات؛ و حتی قید اطلاق و تقید، ذات باری است — جلّت عظمته — و چون صرف است واحد است. زیرا که «صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکثر» پس دارای کثرت و تعدّد نباشد، بلکه واحد است به وحدت شخصیّه که منافی کثرت و تعدّد است و چون ثانی ندارد پس اشرف و اعلای از وی متصور نباشد.

ثانیاً بقیه از سؤال اول:

به هر تقدیر آنچه در تصور ما آید جز مفهومی نیست. پس هر حکم که بر آن ذات مقدّس کنیم، بر آن مفهوم وارد شود و در این صورت چگونه توان گفت که صفات متعدده که از آنها نیز در تصور ما جز مفاهیم چیزی نیست، عین آن مفهوم است. و حال آنکه حکمای متألهین — قدّست اسرارهم — فرموده اند که ماهیات و مفاهیم را بینونت بالعزله است. و اگر به فرض توانیم که آن صفات را در ذات اعتبار کنیم و ثابت کنیم، چگونه آن صفات را عین ذات مقدّس بدانیم، با آنکه ذات مقدّس بسیط و واحد است؟ یا صفات را خارج از ذات و قائم به ذات بدانیم؟ و در صورتی که قائم به ذات باشند، البتّه ذات بر آنها مقدّم خواهد بود؛ و این تقدّم مثل تقدّم حرکت ید بر حرکت مفتاح است؛ که تقدّم ذات بر آن صفات تقدّم بالذات و بالعلیّه باشد به قِدَم ذات یا اینکه از قبیل تقدّم ذات قابل بر مقبول است که پس از کمال استعداد قابل، مقبول در او حاصل می شود که تقدّم ذات بر آن صفات تقدّم بالطبع باشد تا صفات حادث باشند اگر چه ذات قدیم باشد.

جواب:

بدان که آنچه در ذهن در آید مفهوم باشد، زیرا که مراد از مفهوم صورت

ذهنیّه است و واجب و ممکن و ذات و صفات را در این مرحله فرقی نیست الا آنکه گاهی مفهوم ملحوظ شود به اعتبار وجود ذهنی؛ و گاهی ملحوظ شود به اعتبار وجود خارجی؛ و گاهی ملحوظ شود به اعتبار نفس الامر، یعنی من حیث هوهو. و به عبارت اُخری ملحوظ شود به اعتبار وجود خارجی، تحقیقاً یا تقدیراً و احکامی که برمفاهیم وارد می آید به یکی از این سه اعتبار است. و در صورت اوّل محکوم علیه موجود ذهنی است و قضیه را ذهنیه می نامند. و در صورت ثانی محکوم علیه موجود خارجی است و قضیه را خارجیه گویند. و در صورت ثالث محکوم علیه موجود نفس الامری است و قضیه را حقیقیّه نامند. و در قضیه ذهنیه صورت ذهنیه بذاتها ملحوظ است. و در دو صورت دیگر مرآت و آلت ملاحظه خارج و نفس الامر است، یعنی عنوان و حکایت است و محکوم علیه فی الحقیقه معنون و محکی عنه باشد.

امثله

قضیه ذهنیه مثل: «الإنسان نوع» و «الحيوان جنس». قضیه خارجیه، مثل: «کل من فی الذارفائهم». قضیه حقیقیّه، مثل: «کل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين». و بعد از تمهید این مقدمه گوئیم: احکامی که بر ذات باری تعالی وارد آید در علم ربوبیات، یا الهی به معنای اخصّ که علمی است که در آن بحث می شود از مفارقات محضه، چون واجب الوجود و عقول مجرّده از قبیل احکام خارجیه و قضایای خارجیه است، و در علم کلی — امور عامّه — که آنها را خواصّ واجب گویند، از قبیل احکام نفس الامریه و قضایای حقیقیّه است، پس احکامی که بر آن ذات مقدّس اطلاق کنیم بر حقیقت و ذات وی وارد آید نه بر مفهوم. زیرا که مفهوم عنوان و حکایت است و حکم بر معنون و محکی عنه.

و کلام در صفات باری تعالی نیز به همین ترتیب و اعتبارات است. پس می توان گفت صفات متعدّده که از آنها در تصوّر ما جز مفاهیم چیزی نیست، عین باری تعالی است؛ زیرا که تمام این مفاهیم عنوانات و حکایاتند و محکوم علیه و

محکوم بها معنونات و محکی عنها. پس هرگاه بگوئیم باری تعالی عالم است معنی این باشد که مفهوم باری به اعتبار وجود خارجی و به عبارت اخری مصداق آن مفهوم عین مفهوم عالم است به اعتبار وجود خارجی یا عین مصداق آن مفهوم است؛ و بینونت بین مفاهیم منافاتی با اتحاد به حسب ذات و به اعتبار وجود خارجی ندارد، زیرا که ممکن است مفاهیم متعدده موجود باشند به وجود واحد و منتزع شوند از حقیقت واحده، چه ذاتی باشند و چه عرضی. چنانکه مفهوم جنس و فصل موجود باشند در خارج به وجود واحد نوعی، خصوصاً در بسایط خارجیّه، مانند مفهوم لون و قابض بصر در سواد. و مفاهیم اعراض عامه و خاصه که نیز متحدند در وجود خارجی انواع، چون مفهوم مادی و مستقیم القامه و قابل علم و صنعت و کتابت در انسان.

توضیح: همچنان که زید مثلاً واحد شخصی است هم معلوم باری تعالی است و هم مقدور؛ و نمی توان گفت جهت معلومیت او غیر جهت مقدوریت اوست. زیرا که لازم آید که بدان جهت که معلوم است مقدور نباشد؛ و بدان جهت که مقدور است معلوم نباشد؛ و این لازم منافات دارد با عموم علم و عموم قدرت باری — تعالی شأنه — و حال آنکه به عموم هر دو ثابت و محقق است نسبت به کلّ اشیا. همچنین در ذات باری تعالی با اینکه واحد است دارای صفات علیا و اسماء حسنی است؛ یعنی مصداق جمیع آن مفاهیم است. و تماماً منتزع شوند از ذات او بذاته، بدون اعتبار جهات و حیثیات، چنان که زید مصداق مفهوم عالم و قادر بود بدون اعتبار جهتین و حیثیتین. پس دانسته شد که صفات الهیه با اینکه مفاهیم متکثره متباینه باشند، عین ذات واحده الهیه باشند و تقدّم و تأخری در کار نیست، نه بالعلیه و نه بالطبع. و حدوثی در صفات لازم نیاید، بلکه قدیم باشند به عین قدم ذات، یعنی قدم آنها عین قدم ذات است، فاعرف قدره ولا تعدّ طوره.

بالجمله هر چه در عقل و فهم و حواس و قیاس گنجد، ذات اقدس ایزد از آن مقدّس و منزّه است. چه این همه محدثات اند و محدث جز محدث ادراک نتواند

کرد، زیرا که او به خود پیداست و پیدائی سایر هستیها به اوست همهٔ اشیاء بی هستی و وجود او عدم محض است؛ و مبدأ ادراک همهٔ هستی است، چه از جانب مدرک و چه از جانب مدرک. چه هر چه ادراک شود اول هستی و وجود مدرک شود، اگر چه از ادراک این ادراک غافل باشند، اما از روی تحقیق و هستی واجب تعالی پیداتر از همهٔ چیزهاست و پوشیدگی و دشواری معرفت او از غایت روشنی است که: «یا من خفی من فرط ظهوره.»

و غایت بُعد او از غایت قرب و حضور او، اگر چه حضرت سید الشهداء — علیه السلام — فرموده است:

«متی غبت حتی تحتاج إلى دليل يدلّ عليك ومتی بعدت حتی تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقبيا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً.»

پس در عین غیبت او را حضور است و در عین نزدیکی از همه دور که:

«نحن اقرب اليكم من جبل الوريد.»

مولوی فرماید:

توفکنندی تیر فکرت را بعید	دان که حق است اقرب از جبل الوريد
صید نزدیک و تودور انداخته	ای کمان تیرها بر ساخته
از چنین گنجی است او مهجورتر	هر که نزدیک از تو هست او دورتر
زان بدانی قرب خورشید وجود	چون ببینی قرب عقل اندر شهود

* * *

در بیان مراتب وجود

و اینکه از برای مفهوم وجود حقیقتی است خارجیه متأصله

بدان که در میان حکماء و متکلمین در باب وجود اختلاف بسیار است و آرای هر طایفه از حکماء و متکلمین و عقاید ایشان متفاوت، چه بعضی برآن اند که وجود را حقیقتی است متأصله خارجیه؛ و در خارج چیزی نیست غیر وجود. و اوست اصل هر موجود و حقیقت هر کون و بود؛ و اوست منشأ آثار و افعال. و بعضی دیگر گویند، مفهوم وجود را در خارج اصلی و حقیقتی نیست، بلکه امری است اعتباری انتزاعی که منتزع می شود از موجودات خارجیه. پس در قسمت اولیه عقلا را این دو مذهب می باشد. و هر یک از این دو طایفه را نیز عقاید مختلفه است، آنان که بر اعتباریت وجود اعتقاد دارند نیز دو فرقه می باشند: حکمای اشراقیین که از جمله ایشان شیخ شهاب الدین مقتول سهروردی است، صاحب حکمة الإشراق، و محققین از متکلمین و سلطان الحکماء و المتکلمین، خواجه نصیرالدین طوسی — قدس سره القدوسی — در کتاب تجرید برآن اند که وجود را حقیقتی و اصلی در خارج نیست و در اعیان او را ما به ازایی نبود و چیزی در خارج موجود نیست که او را به ازایی وجود باشد، بلکه چون جاعل و علت جعل نمود، ماهیت شیء را؛ و علت ایجاد فرمود حقیقت چیزی را، مثلاً انسان را که علت ایجاد کرد و جاعل جعل ماهیت انسان کرد، عقل از او انتزاع می کند مفهوم وجود و هستی را. و فرض می کند ذهن

و عقل که انسان را حقیقتی است که ماهیت اوست، یعنی حیوانیت و نطق. و چون مجعول جعل موجد گردید و علت او را موجود نمود، مفهوم موجودیت را از او نیز انتزاع می کند؛ یعنی، ذهن و انسان را به تحلیل عقلی منقسم می کند به دو چیز: ماهیتی که حیوان ناطق باشد و مفهوم وجودی که هستی او باشد. لکن این اعتبار و فرض اعتبار و فرضی است نفس الامر؛ یعنی، واقعیت دارند نه محض اعتبار ذهن؛ و فرض عقل است و بس؛ بلکه ذهن معتبر و عقل عاقل خواه اعتبار بکند خواه نکند این امر یعنی وجود اعتباری در او هست. لکن در خارج چیزی از ایشان نیست که به ازای این مفهوم وجود باشد، مثلاً مانند فوقیت سماء و تحتیت ارض که عقل از سماء انتزاع می کند فوق بودن و از ارض تحت بودن. لکن در سماء و ارض امری نیست در خارج که به ازای فوقیت و مقابل تحتیت بوده باشد؛ و سماء فوق هست و ارض تحت در واقع و نفس الامر، خواه معتبری اعتبار او بکند یا نکند. و جمهور متکلمین برآن اند که وجود امری است اعتباری محض و به علاوه آنکه در خارج او را ما به ازایی نیست، نفس الامریت نیز ندارد، بلکه بسته به اعتبار ذهن و معتبر است اگر معتبری او را اعتبار نمود، موجود بر او صدق می کند، و آلا فلا. و چنان که فرقه اول می گویند که از برای این مفهوم وجود اعتباری افرادی است نفس الامری که فرضاً وجود زید و عمرو با وجود آسمان یا زمین یا غیرذلک باشد. و این وجودات در واقع و نفس الامر افراد مفهوم وجود می باشند، اما فرقه دوم گویند که وجود را افراد نفس الامری نیز نباشد، بلکه می گویند افراد او همان حصص است؛ و مرادشان از حصه نفس مفهوم وجود اعتباری مضاف به سوی ماهیت؛ که اضافه به سوی ماهیت داخل در حصه بوده باشد و مضاف الیه که ماهیت باشد خارج؛ یعنی، محض اضافه و نسبت است به ماهیت و معنی وجود کون الماهیه، همین معنی مصدری مضاف به ماهیت است و بس.

و اما آنان که از برای مفهوم وجود، حقیقتی اصلیّه خارجیه دانند؛ یعنی، سایر حکماء غیر اشراقیین نیز اولاً دو طایفه اند: حکمای مشائین برآن اند که از برای

وجود حقیقتی است در خارج و ما به ازایی از عین و افراد متخالفه در حقیقت؛ یعنی، حقیقت وجود مطلق که منشأ آثار و احکام خارجیّه است، در خارج او را افرادی است که آن افراد از حقایق خود متخالف می‌باشند. و آن افراد را در خارج واقع حقیقتی است و ما به ازایی که عین موجودات خارجیّه باشند. و در ذات موجودات و حقیقت آنها این افراد موجود است که چون منضم به ماهیّت موجودات شد، ماهیّت آنها موجود گردید و عقل هر موجودی را تحلیل می‌کند به وجودی که حقیقت آن موجود است و ماهیّتی که به تبع آن وجود موجود گردیده، لکن در ذهن ماهیّت کلیّه تعقل می‌کند، اولاً وجود را عارض او می‌سازد و هریک از وجودات در حقیقت خود با دیگری متخالف است. پس وجود شما بالحقیقه متخالف است با وجود ارض و وجود زید غیر وجود عمرو است و وجود فرشته جز وجود انسان است و متمایز از یکدیگر در اصل حقیقت.

فرقه دیگر از حکمای الهیّین و عرفای ربّانین برآن اند که مفهوم وجود را حقیقتی خارجیّه است و آن حقیقت عین موجودات خارجیّه؛ و حقیقت وجود حقیقتی است واحد؛ و او را افراد متخالفه نتواند بود، بلکه آن حقیقت را مراتبی است متفاوت و مظاهر و شؤونی است متعدّد و مختلفه، به سبب حدود و تعینات. و ماهیّات را امور اعتباریّه منتزعه از مراتب وجود دانند؛ و اختلاف و تفاوت مراتب وجود را در اصل حقیقت ندانند بلکه در اوصاف و نعوت و آثار و احکام دانند؛ و تفاوتشان را گویند به کمال و نقصان و قوت و ضعف و فقر و غنی و وجوب و امکان است. پس گویند مرتبه‌ای از وجود اکمل است و دیگری انقص؛ و مرتبه‌ای اشد و دیگری اضعف؛ یکی فقیر، یکی غنی و غیر ذلک من الاختلافات. و اصل حقیقت وجود را حقیقت واجب دانند و موجود حقیقی جز حق — سبحانه تعالی — نشناسند. و موجودات ممکنه را مراتب و اظلال و مظاهر شؤون و عکوس مرایای آن ذات مقدّسه شمارند؛ و گویند حقیقت وجود اگرچه بر جمیع موجودات ذهنیه و خارجیّه محمول می‌شود، اما او را مراتب متفاوت است؛ بعضها فوق بعض؛ و در هر مرتبه او را اسامی

وصفات و نسب و اعتبارات مخصوصه است که در سایر مراتب نیست، چون مرتبه الوهیت و ربوبیت و مرتبه عبودیت و خلقت و غیرها.

اما مذهب مشائین که قائل اند به تباین وجودات خاصه، یعنی افراد حقیقیه و وجود و مصادیق خارجیّه وی و بنابر مذهب آنها، از برای وجود معنی و مفهوم واحدی است که مشترک است بین الوجودات و الموجودات و افراد وجود در خارج متمایزند از یکدیگر، بالذات نه به محض اضافه و نسبت به سوی ماهیات، چنانچه مذهب متکلمین است و این تمایز به حسب فصول نباشد، زیرا که اگر به حسب فصول باشد، لازم آید که وجود مطلق جنس باشد از برای آنها و وجود مطلق جنس نمی تواند بود، به جهت اینکه اگر جنس باشد لازم آید فصل مقسم مقوم شود، یعنی در محلّ خودش ثابت و محقق گردیده، که احتیاج جنس به سوی فصل در تحصل و وجود است، نه در تقوم ذات، و چون جنس وجود باشد، لازم آید که احتیاج وی به فصل در نفس ذاتش باشد که وجود است، پس فصلی که موجب وجود تحصل او باشد مقوم ذات و جوهر او شود و این محال است. و حاصل مطلب این است که تمایز افراد در این مقام، یعنی به حسب نظر آنها در بادی نظر به سه وجه متصور است:

اول اینکه محض اضافه به سوی ماهیات باشد؛ و در این صورت افراد متمایل و متفق الحقیقه خواهند بود؛ و این باطل است، زیرا که اگر چنین باشد بعضی از وجودات را اولویت نباشد به علیّت؛ و بعضی را به معلولیت؛ و حال آنکه علیّت و معلولیت در آنها متحقق است، پس باید امتیازشان در حقیقت باشد و اشتراکشان نباشد، مگر در مفهوم وجود که عارض آنهاست و خارج و زاید بر حقیقتشان؛ چنان که شمس و سراج دو حقیقت مختلفند و اشتراکی باهم ندارند مگر در عارض نور؛ و همچنین ثلج و عاج که در حقیقت مختلفند و اشتراکی ندارند مگر در عارض بیاض؛ و همچنین کم و کیف که مختلف در حقیقتند و اشتراکشان نیست، مگر در عرضیت؛ بلکه مثل جوهر و عرض که اشتراکی ندارند مگر در امکان

و وجود.

دوم آنکه اختلاف امتیاز افراد وجود به فصول باشد؛ و این هم باطل است، چنان که گذشت به سبب انقلاب فصل مقسم به سوی فصل مقوم. سیم آنکه اختلافشان در حقیقت و ذات باشد، یعنی افراد وجود حقایق باشند بسیطة الذوات که به نفس ذوات ممتازند از یکدیگر و اشتراکی ندارند مگر در مفهوم عام وجود، چنانچه مفصلاً بیان شد و بامثله مذکوره واضح گردید؛ و این مذهب حکمای مشائین است، لیکن چون هریک از وجودات را با آنکه مختلفة الحقيقة والذات هستند، اسماء خاصه نیست، چنانچه اقسام ممکنات راست، توهم شود که تكثر وجودات به محض اضافه به سوی ماهیات معروضه است که بدین واسطه حصص گردند مثل بیاض هذا للثلج و ذاک؛ ولی باید دانسته شود که اختلاف به حسب ذات در افراد حقیقت نافی اختلاف به محض اضافه به سوی ماهیات نیست، بلکه هرگاه آن مفهوم عام را مضافاً الی ماهیت لیتحصّل الحصص ملاحظه کنیم، امتیاز به محض اضافه نیز متحقق شود؛ و باید دانسته شود که آن مفهوم عام که ذاتی حصص است یا خود حصص، هر دو خارجند از وجودات مختلفة الحقایق که افراد حقیقت وجودند، پس در اینجا سه چیز متصور است یکی مفهوم عام مشترک وجود و یکی حصص وجود و یکی وجودات خاصه، یعنی افراد حقیقت وجود. و دانسته شد که وجود عام ذاتی داخل است در حصص و هر دو خارجند از وجودات خاصه. و حال گوئیم که وجود خاص عین ذات است در واجب الوجود؛ و زاید و خارج است در ممکنات.

فرق ما بین مذهب مشائین و مذهب صوفیه از دو وجه است:

وجه اول آنکه وجودات خاصه در نزد مشائین متباینه بالذات است؛ و در نزد صوفیه مراتب حقیقت واحده؛ که اختلافشان به کمال و نقص و غنا و فقر و تقدّم و تأخّر و شدّت و ضعف است؛ و همه از سنخ واحد و اصل فارزند. وجه دوم آنکه حقیقت واجب تعالی در نزد مشائین، فردی از افراد وجود است که مباین است از

سایر افراد بالذات و دارای جمیع صفات کمال و جلال است، و در نزد صوفیه حقیقت وجود مطلق که قائم بالذات و مقیم (کذا) اشیاء است به ظهور و تجلی خود در مرایای اعیان ثابته و ماهیات امکانیه و مفهوم وجود مطلق، همچنان که در نزد مشائیین زاید و خارج و عارض وجودات خاصه است، سواء کان ممکناً او واجباً، همچنان در نزد صوفیه مفهومی است خارج از حقیقت واحده و عارض است نسبت به آن.

اگرچه از بیانات سابقه این مطلب مستفاد و معلوم است، لیکن به جهت زیادتی در اینجا می گوئیم که مفهوم عام مشترک از وجود در نزد هر دو طایفه امری است اعتباری و غیر موجود در خارج؛ و موجود در ذهن که عارض حقیقت وجود است، در اعتبار عقل و مابیه ازایی که مفهوم وجود عین ذات او یا ذاتی او باشد ندارد، بلکه حقیقت وجود چه واحد باشد، چنانچه مذهب صوفیه است و چه متعدّد که مذهب مشائیین است، مصداق است از برای مفهوم وجود بالعرض، یعنی مفهوم وجود امری است عقلی و انتزاعی که منتزع است از حاق حقیقت وجود چون مفهوم انسانیت که منتزع است از حاق حقیقت انسان.

بالجمله، معلوم گردید آراء عقلا در باب وجود؛ و هریک از آن طایفه را بر مذهب خود دلایلی است؛ و مذهب حقّ و طریقه دُرست، مذهب فرقه اخیره است؛ یعنی، مذهب آنان که از برای وجود حقیقتی دانند و او را اصل موجود خارجی دانسته اند و حقیقت وجود را واحد و صاحب مراتب متفاوته اش دانند.

امّا دلیل و برهان ایشان بر اصالت وجود بسیار است و ما دو دلیل از ادله ایشان را بیان می کنیم که در اثبات مطلب کافی بوده باشد و رساله به تطویل نیجامد.

آن است که شگ نیست در اینکه مراد از حقیقت هر شیء آن است که آثار و احکام آن چیز را مترتب شود، مثلاً، مقصود از حقیقت انسان آن است که آثار انسانیت و احکام او بر انسان مترتب شود؛ و احساس و حرکت و تعقل و تکلم و

صنعت و کتابت و غیرذلک که اثرهای انسان و احکام اوست از وی ظاهر و ناشی شود، و گرنه چنین بودی، فرقی میان موجود بودن انسان و معدوم بودنش نبود، پس اینکه حقیقت داشته باشد انسان یا نداشته باشد، در این صورت بی تفاوت خواهد بود. و چون مراد و معنی از صاحب حقیقت بودن هر شیء معلوم شد، آن است که آثار و احکام مخصوصه آن شیء مترتب بر او شود و ناشی از وی گردد، پس در تقریر برهان گوئیم که سبب و منشأ صاحب حقیقت شدن هر چیزی، وجود آن چیز است که علت ترتب آثار آن شیء است بر او. چه شیء تا موجود نگردد آثار و احکام بر وی مترتب نگردد، پس چون حقیقت هر شیء وجود وی شدی، پس نفس حقیقت وجود که به واسطه او هر موجودی صاحب حقیقت می شود، احق و اولی است از اینکه صاحب حقیقت بوده باشد؛ و نتوان بر این دلیل اعتراض نمود که هر مفهومی غیر وجود، مانند انسان و فرس و فلک و غیرها مثلاً در صاحب حقیقت بودن محتاج است به وجود، و به سبب وجود آنها صاحب حقیقت می شود و خود وجود به چه چیز ذات حقیقت تواند شد؟ و اگر به وجود آن هم با حقیقت شود، لازم آید از برای وجود وجود زایدی باشد؛ و این بالضرورة باطل است. چه سخن از ما به الوجود کنیم و لازم آید دور یا تسلسل؛ و هر دو محال. پس وجود نتواند صاحب حقیقت باشد.

چه در جواب گوئیم که صاحب حقیقت بودن وجود به نفس همان وجود است نه به وجود زاید. و چنانچه روشنی هر چیزی به نور است اما روشنی نفس نور به عین خود نور است. چنین است حال در وجود که حقیقت هر شیئی به سبب وجود است، لکن صاحب حقیقت شدن وجود به نفس خود است نه به چیز دیگریا به وجود دیگر، چه جز وجود چیزی نتواند منشأ حقیقت داشتن او شود، پس وجود را حقیقتی است متأصله از خارج، یعنی این مفهوم وجود را که از او به فارسی به هستی تعبیر کنند و او معنی است مصدری به شیء ذهنی در خارج، مصداقی باشد که این مفهوم بر او حمل می شود و همان مصداق حقیقت وجود است. پس وجود موجود است در خارج؛ یعنی، حقیقت وجود بنفسه واقع در خارج است و مصداق

است مر مفهوم وجود را؛ مثل اینکه زید فرضاً و غیر اینها از افراد انسان؛ و معنی انسان صدق می کند بر همه به معنی واحد. اما جزئی و فرد، مانند زید مثلاً مشترک نبود میان افراد بسیار. و ممتنع است صدق او بر جز زید. و وجود نیز چنین است و ممتنع است صدق او بر چیزهای بسیار؛ بلکه مفهوم وجود صادق نیاید بر چیزی جز حقیقت وجود، و لکن اگر کسی در این مقام گوید که متبادر از لفظ وجود مفهومی است مشترک میان چیزهای بسیار، مثل وجود حق و وجود خلق و وجود عقل و نفس و غیر ذلک از موجودات، پس چگونه جزئی حقیقی تواند بود؟ گوئیم در جواب که سخن در حقیقت وجود است نه در مفهوم او و آنچه متبادر می شود از لفظ وجود؛ پس تواند بود که حقیقت وجود جزئی حقیقی باشد و مفهوم او کلی، چنانچه هست و برهان قائم بر این است که حقیقت وجود جزئی حقیقی است. اما این مفهوم معنی است مصدری، نسبی، کلی و عَرَضی و نسبت به اصل حقیقت وجود عَرَض عام است، مانند مفهوم متحرک بالاراده که عَرَض عام است نسبت به جمیع انواع و افراد حیوان و انسان. اما مفهوم متحرک بالاراده را مصداقهای مختلفه ای در حقیقت است و مفهوم وجود را جزیک مصداق که حقیقت وجود است مصداقی نبود. و نظیر این مفهوم واجب الوجود که در بدایت نظر و اصل مفهوم بودن کلی است. اما قیاس با حقیقت واجب جز همان یک مصداق دیگر بر چیزی صدق نکند و او را افراد نتواند بود.

پس معلوم شد که وجود جزئی حقیقی است و واحد است به وحدت حقّه حقیقیّه، اگر چه به نظر ارباب عرفان و شهود طور و رای طور عقل گفته اند که حقیقت وجود که عین واجب است نه کلی است نه جزئی، نه مطلق است نه مقید، نه عام است نه خاص، بلکه معرّی و مبرای از همه قیود، حتی از قید اطلاق نیز در واقع انسان است. مراد این است که در واقع زید موجود است و انسان بر او صدق می کند و او مصداق انسان است. چنین است حال در وجود که گویند وجود در خارج واقع است، مراد این است که وجود به نفسه موجود در خارج است و غیر وجود

به آن وجود موجود است.

آنکه اولاً باید دانست که از برای هر شیء دو نحوه وجود است: وجود خارجی و وجود ذهنی، یعنی هر شیء را وجودی است در خارج؛ مثلاً، از برای انسان وجودی است در خارج که وجود زید و عمرو و بکر و غیرهم باشد و وجودی است در ذهن؛ یعنی، انسان را شخص در ذهن تصور می کند مطابق با آن طور که در خارج است و این تصور را وجود ذهنی گویند و موجود خارجی منشأ آثار مطلوبه از شیء است، چه مثلاً انسان آنگاه که در خارج موجودات آثار او بر او مرتب می شود از صغر و کبر و حس و حرکت و تعقل و غیرها. و چون در ذهن موجود شدی و متصور آمدی، این آثار خارجی و احکام غیبیه بر وی مرتب نخواهد بود. چه انسان موجود در عقل معلوم است احساس ندارد، متحرک نیست مرید و متعقل نخواهد بود.

پس فرق میان دو وجود ذهنی و خارجی این است که وجود ذهنی محل ترتب آثار و احکام مطلوبه نبود؛ و وجود خارجی منشأ ترتب آثار و احکام مخصوصه بود، لکن ماهیت انسانیّه در هر دو موجود معلوم است که یکی است و گرنه این موجود ذهنی نه آن موجود خارجی خواهد بود و تصور انسان، تصور انسان نخواهد بود. و این مطلب مقرر و مبرهن است به جای خود؛ چون این مقدمه معلوم گردید.

پس در تقریر برهان بر اصالت وجود گوئیم که اگر وجود را در خارج حقیقتی نبوده باشد و متحقق در اعیان نباشد و متحقق در خارج همان ماهیت نبوده باشد، چنانچه قائلین به اعتباریت وجود گویند، فرقی میان وجود خارجی و ذهنی نخواهد بود. چه ماهیت در هر دو وجود یکی است بدون تفاوت؛ و فرض این است که وجود هم اصلی در خارج ندارد و اعتباری صرف است و حقیقتی و مصداقی در خارج از برای او نیست؛ و چون چنین باشد معلوم است که انضمام این گونه امر اعتباری که در خارج موجود نیست به ماهیت، سبب و منشأ نتواند بود از برای صدور آثار و احکام خارجیّه از ماهیت. و چون بر ماهیت به عروض این امر اعتباری معدوم در خارج آثار مخصوصه مرتب نشدی، در ذهن نیز حال ماهیت که چنین خواهد

بود. پس فرقی میان موجود خارجی و موجود ذهنی نخواهد بود. لکن فرق حاصل است بالا تفاق. پس اعتباری بودن وجود باطل؛ و چون اعتباری بودنش باطل است، پس باید وجود امری باشد متحقق در خارج و صاحب حقیقت تا آنکه هرگاه ماهیت موجود شدی در خارج به آن وجود آثار مطلوبه و احکام مخصوصه بر وی مترتب گشتی. این بود تقریر دلیل دوم. و غیر از این دو نیز برهان هست بر اصلی بودن و متحقق بودن وجود در خارج، لکن در اینجا کفایت است و ذکر همه موجب تطویل. و چون معلوم و محقق گردید که وجود را حقیقتی و مصداقی است در خارج پس گوئیم، این حقیقت را افراد متخالفه در حقیقت نتواند بود، بلکه وی را حقیقتی است واحده و یک حقیقت او را بیش نتواند بود. چه معنی و مقصود از وجود چیزی است که بذاته منشأ آثار و مصدر احکام و رافع و طارد عدم باشد و این معنی در جمیع وجودات و کل موجودات متفاوت نبود، بلکه هر چیز که موجود شدی به خود وجود او، منشأ آثار و احکام و رافع و طارد عدم او است، پس وجود در همه یک چیز است.

پس وجود، حقیقت واحد و امر فاردی است و نه این است که وحدت او از جنس وحدات نوعیه و جنسیه بوده باشد. و وجود را که گوئیم حقیقت واحده است معنی او این باشد که وجود، حقیقت واحده نوعیه بوده باشد، زیرا که حقیقت وجود کلی نیست، بلکه جزئی است و مناط جزئی بودن هر جزئی و تشخیص هر شخصی. چه جز وجود هر چه متصور آید کلی است و چون کلی خواهد جزئی و شخص شود باید امری به او منضم شود که او بذاته جزئی و مشخص بوده باشد نفس ذات، و گرنه دور یا تسلسل لازم آید. و انضمام کلی به کلی هر چه باشد، اگر چه موجب تخصص آن کلی خواهد شد، اما موجب تشخیص کلی نتواند شد. پس باید به انضمام امری که آن امر فی حد ذاته شخص باشد بوده باشد تا آن کلی شخص شود. و آن امر جز وجود و انحاء وجودیه چیز دیگر نتواند بود، چه جزئیت و شخص بودن ذاتی وجود است و جز وجود امری دیگر بالذات مشخص نبود. پس حقیقت وجود

واحد است نه به وحدت کلیّه نوعیه یا جنسیه، بلکه به وحدت حقّه حقیقیه و جزئی حقیقی است؛ یعنی، ممتنع الاشتراک بین کثرین. چه کلیّ مفهومی است غیر ممتنع الصدق بر کثرین، بلکه مشترک است میان اشیاء بسیار، مانند مفهوم انسان که مشترک است میان افراد او، از زید و عمرو و بکر. و این حقیقت عین ذات مقدسه واجب الوجود و نفس حقیقه اقدس او؛ و مابقی وجودات مراتب و مظاهر او. پس موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و صرف هستی مطلق؛ لکن او را مراتب بسیار است و کلیّه او را سه مرتبه است، چنانچه محققین از حکماء الهیین و کمل عرفای موحدین تحقیق آن فرموده اند؛ وجودی است که مقید به قیدی نه و متعین به تعینی نبوّ نه وی را در این مرتبه اسمی است و نه رسمی، نه او را صفتی است نه نعتی، نه مطلق است نه مقید، بلکه منزّه است از این حیثیت از اضافه نعوت و صفات و مقدّس است از دلالت الفاظ و لغات، نه نقل را در نعت جلال او زبان عبارت است و نه عقل را به کنه کمال او امکان اشارت. هم ارباب کشف از ادراک حقیقتش در حجاب؛ و هم اصحاب علم از امتناع معرفتش در اضطراب. صدرنشینان عالم اعلیٰ زبان به عجز و قصور گشوده و ذرّ معنی ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ سُفِّتَهُ اند. غایت نشان، از اویبی نشانی است و نهایت عرفان او حیرانی؛ چنانکه ساکنان ملاء اعلیٰ ربّ زدنی فیک تحیراً گفته اند. نه عقل را در آن ساحت قدس راهی است، نه فکر را از آن حریم آگاهی.

آتشی از عشق در جان بر فروز سربه سر فکر و عبارت را بسوز
و اگر چه این مرتبه را اسمی نه و عبارتی و حدّی نیست و معرفتی، لکن در مقام تعبیر عرفا از این مرتبه به وجود مطلق که از قید اطلاق نیز معری است تعبیر نموده اند، و حکماء به وجود بشرط لاشیء تفسیر فرموده اند. و این مرتبه را عرفا و کمل حکما، مقام وجود حضرت حق — سبحانه و تعالی — دانند؛ و مراتب دیگر را تجلیات و ظهورات و معلولات این مرتبه که عین ذات واجب الوجود تعالی شأنه است گفته اند. اگر چه صفت واجبیّت و خالقیت و عالمیت و غیرها را نیز در این

مرتبه بروی اطلاق نکنند، لکن از تنگی عبارت و ناچاری در تعبیر اطلاق این اسماء بروی نمایند. پس از این جهت:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو آنچه می خواهد دل تنگت بگو
چند از این الفاظ و اضممار و مجاز سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
مراد از حقیقت مطلقه، حقیقت وجود مطلق است یا اعم از او که ماهیات
مرسله و مطلقه را هم شامل باشد؛ یعنی، حقیقت وجود حقیقتی است لا بشرط؛
یعنی، بدون هیچ قیدی که مقید به هیچ قیدی و متعین به هیچ تعینی نیست؛ و از آنجا
که لا بشرط را گویند مجتمع مع الف شرط با جمیع تعینات مجتمع است و ساری در
کل موجودات، چنانکه ماهیات مطلقه لا بشرط با اینکه در مرتبه ذاتشان هیچ تعینی
ندارد با همه تعینات مجتمعند؛ مثلاً، ماهیت انسان من حیث هوانسان که لا بشرط
عبارت از اوست با خصوصیت زیدیه و عمرویه و بکریه جمع شود و منافاتی با هیچ
خصوصیتی از خصوصیات ندارد، ولیکن باید دانست که مابین حقیقت لا بشرطیه
فرقی است و آن این است که ماهیات مطلقه از جهت ضعف و ابهام با سایر تعینات
جمع شود و حقیقت وجود را ضعفی و ابهامی نباشد که از آن جهت با تعینات
بسازد، بلکه حقیقت وجود چون امری است عینی و خارجی «والشئ عالم بتشخص لم
یوجد» پس باید متشخص باشد ولیکن به تشخصی که عین ذات اوست، زیرا که غیر
وجود چیزی نباشد که وجود به انضمام او متشخص گردد، پس در عین لا بشرطیت و
اطلاق متشخص به تشخصی و متعین به تعینی است مناسب ذات او که منافات با
هیچ تعینی از تعینات ندارد، بلکه مجتمع با تمام تعینات است.

پس هرگاه ملاحظه شود این حقیقت لا بشرطیه وجود من حیث هی لا بشرط
او را هویت ساریه نامند به اعتبار سریان ذات او در کل موجودات به سریان
مجهول الکنه، چنان که شبستری فرماید:

سریان دارد و ظهور اما سریان برون ز دانش ما
و اگر بخواهیم این سریان را تمثیل کنیم به وجهی که اسباب قرب او شود

به ذهن گوئیم مثل سریان عاکس است در عکس که شخص انسانی مثلاً هرگاه مترائی شود و مرآة و صورت او جلوه نماید در وی، نمی توان گفت آن صورت مرآتیه معدوم است، زیرا که اشاره حسیّه بدو توان کرد و چیزی که قابل اشاره حسیّه باشد معدوم نتواند بود؛ زیرا که اشاره به سوی معدوم بالضروره محال است؛ و همچنین نتوان گفت که موجود است، زیرا که اگر موجود باشد یا باید مابین انسان و مرآة باشد یا در جرم و ثخن مرآة یا در وجه مرآت یا در خلف مرآة، و در هیچ یک از این مواضع بالضروره موجود نیست. و همچنین نتوان گفت که عین انسان است، زیرا که انسان امری است متقوم بنفسه و مستقلّ بالذات در هویت خارجیه، و صورت مرآتیه امری است تبعی و غیرمستقل و مرتبط بالغیر. و نتوان گفت که غیر از انسان است که اگر غیر بودی بهیچوجه من الوجوه حکایت از انسان ننمودی و در خیال ذات خود وجود و قوامی داشتی، و از این جهت است که گفته اند: «وجه الشیء هو الشیء بوجه». و این نیست مگر به اعتبار سریان هویت انسان در صورت مرآتیه و این سریان عبارت از تجلّی و ظهور وی است.

ولیکن باید دانسته شود که این تجلّی و ظهور را محلّ قابلی چون مرآت شرط تحقیق است ولی حقیقت وجود را مرآتی و قابلی مابین از ذات خویش لازم نیست، زیرا که او بذاته ظهور تواند نمود در ملابس اسماء و صفات و مظاهر کمالات خویش. پس این مثالی که ذکر شد از وجهی مقرب است و از وجهی مُبعد. تحقیق مطلب را من جمیع الجهات به مثال واحد نتوان نمود، بلکه باید به امثله کثیره به طور سلب و ایجاب تقریب به سوی اذهان نمود تا از هر مثالی به جهت مقربّه جهتی از جهات مطلب را دریافته، و از وجوه مبعده تنزیه نمایند تا به تردید و قرائن، علی التدریج حقیقت امر منکشف و معلوم گردد؛ و آلا:

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش
و ذات وی عین وجود و وجود او عین ذات اوست، یعنی به ذات خود موجود بود نه به امری مغایر ذات. و لا شک چنین موجود واجب خواهد بود، زیرا که

انفکاک شیئی از نفس خودش متصور نباشد و جدائی شیء از ذات آن شیء تصور نتوان کرد، چه جای آن که در خارج واقع تواند شد. و این مرتبه از وجود بدون شک و رتب اکمل مراتب وجود است؛ و فطرت سلیم و عقل مستقیم جازم است به اینکه واجب — تعالی و تقدس — می باید بر اکمل مراتب وجود باشد، پس ذات وی عین وجود او می باشد. و چون لفظ وجود و هستی بر ذات واجب اطلاق کنند، مراد بدان ذاتی است که موجود است به نفس خود و هست است به عین ذات خویش؛ و موجد است مرغیر ذات خود را. و این مرتبه حقیقت وجود است و عین واجب؛ و این حقیقت در همه اشیاء که موصوفند به وجود، تجلی و ظهور کرده است. بدین معنی که هیچ شیئی از اشیاء از این حقیقت خالی نیست که اگر از حقیقت وجود به کلی خالی بودی اصلاً به وجود موصوف نگشتی. و این است معنی وحدت وجود که عرفا را در آن اتفاق است.

مرتبه وجود متعلق به غیر و متعین به تعین مخصوص هر نحو از وجود و هر تعینی از تعینات است، مثل تعین او به تعین عقلی یا نفسی و کبری حیوانی یا انسانی؛ و بالجمله وجود مرتبه موجودات از عقول و نفوس و کواکب و عناصر و حیوانات و نباتات و انسان و غیرذلک من الموجودات. و از این مرتبه عرفا بما سوی الله و عالم یقین؛ و حکما به وجود بشرط شیء تعبیر نموده اند.

وجود مطلق عام منبسط بر جمیع اشیاء و ساری در کل موجودات است که قید اطلاق را در او ملحوظ داشته اند. و این رتبه از وجود شامل کل ماهیات و اعم از جمیع وجودات و منبسط بر جمیع هیاکل اعیان موجودات ممکنه است و حکما از این مرتبه تعبیر به وجود لا بشرط شیء نموده اند، و این مرتبه را مقام امر الهی دانند. و نزد عرفا این وجود را اسماء بسیار است، مانند: امرالله و نفس الرحمن و حقیقة الحقایق و شمس الازل و عالم الاسماء و الصفات و مادة المولود هیولی الهیولات و الحق المخلوق به و غیرذلک. و این مرتبه وجود اصل عالم و حیات عالم و صورت وی است. و نور این وجود است که ساری در جمیع مخلوقات

ماسوی است از سموات و کواکب و عقول و نفوس و غیرها، بدون اینکه متجزی شود به اجزا در هر موجودی جزوی بوده باشد از این وجود، چه وی اگر چه واحد است لکن وحدت او را منافی با کثرات وجودیه متعدده نیست؛ چه وحدتش وحدت عددیه نبود. و نیز وحدت نوعیه یا وحدت جنسیه نیز نبود، بالجمله از این وحدات معروفه نخواهد بود، بلکه واحد است به وحدت حقیقیه که این کثرات شخصیّه یا نوعیه یا جنسیه و غیرها منافی و ضدّ آن وحدت نتواند شد. پس این وجود حقیقت همه اشیاء است و فی حدّ نفسه واحد و به حسب ذات غیر مقید به قیدی. پس نه عام است نه خاص، نه جزئی است نه کلی، نه جوهر است نه عرض، لکن به حسب سریان او در کلّ موجودات، با عام، عام و با خاص، خاص و با کلی، کلی و با جزئی، جزئی، با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض، در عقل، عقل بود و در نفس، نفس و در طبیعت، طبیعت و در جسم، جسم، در مجرد، مجرد و در مادی، مادی، الی غیرذلک. و بعضی از عرفای کاملین این مرتبه وجود را ذات واجب تعالی دانند و از این روی است که به وحدت وجود قایل شده اند و با وحدت او را ساری در کلّ موجودات دانسته اند و حقیقت ممکنات را عین حقیقت حق دانند و ماهیات و تعینات را جمیعاً امور اعتباریه و اشیا و ماهیت محض دانند که چون رفع آن تعینات و تقیدات از ممکن واقع شدی، جز وجود واجب چیزی نماندی؛ و گفته اند:

کَلَّمَا فِي الْكَوْنِ وَهَمَّ أَوْ خِيَالٌ أَوْ عَكُوسٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظَلَالٌ
و بعضی از کمل ایشان فرموده: حقیقة الحقایق که ذات الهی است

— تعالی شأنه — حقیقت همه اشیا است. و اوفی حدّ ذاته واحدی است که عدد را به او راه نیست. اما به اعتبار تجلیات متکثره و تعینات متعدده در مراتب تارة حقایق جوهریه متبوعه است. و تارة حقایق عرضیه تابعه. پس ذات واحد به واسطه صفات متعدده جواهر و اعراض متکثر می نماید و من حیث الحقیقه یکی است که اصلاً متکثر و متعدّد نیست و عین واحد است. و این عین از حیث تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکوره حق است و از حیثیت تعدّد و تکثری که به واسطه تلبس او

به تعینات خلق و عالم، پس عالم ظاهر حق است و حق باطن عالم. عالم پیش از ظهور عین حق بود و حق بعد از ظهور عین عالم، بلکه فی الحقیقه یک حقیقت است و ظهور و بطون و اولیت و آخریت از نسب و اعتبارات او. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ.» انتهى.

لکن جمعی دیگر از کملین عرفای موحدین و حکمای الهیین این مرتبه را ذات واجب تعالی ندانند، بلکه فعل حق و امر واجب الوجود مطلق دانند و ذات مقدسه او را اعلی و اشرف از آن دانند که ساری در موجودات و جاری در ممکنات شود و حقیقت قدسیه او را اقدس و انزه از این دانند که با هر تعینی متعین و با هر موجودی مجتمع آید. و متعالی و اجل از آن است که به ساحت جلال و کبریای او احدی از قدسی ذوات مخلوق او را راهی پیدا شود. و وحدتش اعظم و اعز از آنکه کثرات وجودیه را اصل، و آنان را با وی ربطی بوده باشد. و وجود واحد احد او متنزل شده و ملتبس به لباس کثرات شده باشد؛ بلکه آن مقدس ذات را مرتبه و مقام اعلی و اشرف و اجل و اعز از این مرتبه است. و در مقام تعبیر از ذات وی حکما به وجود بشرط لاشیء و عرفا به وجود مطلق عاری از قید اطلاق تعبیر نموده اند. و آن وجود اقدس را گویند در رتبه ذات محض و وجود بحث نه حدی است نه اسمی، نه وصفی نه رسمی، نه قیدی است نه اطلاقی، بلکه غیر محدود و غیر متناهی در عِدّت و مدّت و شدّت؛ یعنی، نه در شماره و تعداد به نهایت رسد و نه در وقت و زمان وجود او را نهایتی و نه در قوت و کمال هستی او را غایتی و انتهای بود. و در این مرتبه هیچ صفتی از صفات جمالیّه و جلالیّه و هیچ اسمی از اسمای کمالیّه ملحوظ نبود؛ اگرچه بالذات و بالحقیقه موصوف به کلّ صفات منعوت و به کلّ نعوت می باشد؛ یعنی، از همان مرتبه ذات مصداق کلّ آنها است، لکن از شدّت تنزیه و تقدیس هیچ یک از اوصاف و اسمای من حیث انه صفت او اسم ملاحظه نشده و آن مرتبه از وجود؛ یعنی، مرتبه وجود لاشیء فعلی فعل او و مرآت اوست. و اول صادر او و نخست تجلی و ظهور اوست و ناچار این رتبه از وجود صادر اوّل و جلوه اوّلی باید

باشد؛ چه چون حضرت ذات وجود بحت و هستی صرف است اول ظهور و فعل او باید محض وجود باشد و چون در آن رتبه موصوف به هیچ حیثیتی و مستی به هیچ اسمی نیست، اول صادر او باید چنین باشد. و چون غیرمتناهی است شدة وعدة و مدة اول ظهور وی نیز باید غیرمتناهی باشد؛ شدة وعدة و مدة. و این مرتبه از وجود را این اوصاف مذکوره متحقق است، لکن ذات واجب فوق مالایتنهای است بمالایتنهای شدة وعدة و مدة؛ یعنی، اگر چه صادر اول او غیرمتناهی است به طور مذکور، اما ذات او بدون نهایت فوق آن است از حیثیت مذکوره. و این مطلب به جای خود مبرهن شده است که نسبتی و سنخیتی و ربطی باید فیما بین علت و معلول بوده باشد و فعل هر شیء بر شاکله؛ یعنی، بر وفق حقیقت او و مشابه او باید باشد؛ و در ماسوی چیزی که در این اوصاف ربطی و نسبتی با ذات حق داشته باشد، این نحو از وجود است و بس؛ چه پس از این رتبه اشرف و اکمل از عقل اول شیء نیست، و لکن عقل اول نتواند صادر اول از ذات بحت بوده باشد، چه لا اقل در وی کثرت فرضیه اعتباریه ماهیت و وجود هست؛ و واجب تعالی را ماهیتی نیست و واحد است به وحدت حقه حقیقه. و مرتبه این وجود نیز چنین است. پس عقل اول در عالم خلق، اول صادر است؛ و عالم این وجود عالم امر است نه عالم خلق؛ و نیز عقل اول متعین به تعین عقلی است؛ و واجب تعالی چون متعین به هیچ تعینی نیست، بلکه در مقام ذات نه تعین نه لا تعین به هیچ یک ملحوظ نیست، پس باید اول صادر او چنین باشد. و جز این مرتبه وجود چیز دیگر را صلاحیت این گونه مذکورات نخواهد بود، پس اوست اول صادر و ظهور حق، لکن این وجود در عین اطلاق و عدم تناهی و هستی صرف و وحدت محض در مرتبه تنزلات و تعینات، متعین به هر تعینی و موصوف به هر صفتی و مقید به هر قیدی است، چنانکه گفته شد. و مرتبه ذات وی پیش از تنزل او به متنزلات وجودیه خاصه در انحای وجودات ممکنه و ظهور او به مظاهر متعینه موجوده عینیّه عالم اسماء و صفات الهیه است. و صدق صفات و اسماء و حمل آنها بر ذات واجب تعالی در این مرتبه است، پس

وجوب و علم و قدرت و اراده و غیرها من الصفات و واجب و عالم و قادر و مرید و غیرها من الاسماء الالهیه و الصفات الجمالیه، از برای ذات در این رتبه و مقام است. از این است که تعبیر از وی به عالم الاسماء و الصفات نیز نموده اند. و اگر در کلام اکابر از اهل عرفان و اعظام از اهل الله یافت شود که این مرتبه وجود را به حق مستمی نموده اند و گفته اند ذات حق با وجود مطلق واجب ساری در کل ممکنات و موجودات است به این اعتبار است؛ یعنی، به اعتبار اینکه صدق اسماء و صفات بر واجب در این رتبه است، از این روی است که مولوی قدس سره فرموده:

یا خفیا قد ملات الخافقین	قد علوت فوق نور المشرقین
أَنْتَ سِرٌّ کاشف أسرارنا	أَنْتَ فَجْرٌ مَفْجَرُ أَنْهَارنا
یا خفی أَلْدَاتِ مَحْسُوسِ الْعَطَا	أَنْتَ کَالْمَاءِ وَنَحْنُ کَالرَّحَى
أَنْتَ کَالرَّیْحِ وَنَحْنُ کَالْغُبَارِ	یَخْتَفِی الرِّیْحُ وَغُبْرَاهُ جِهَارِ
تو چو جانی ما مثال دست و پا	قبض و بسط دست از جان شد روا
تو مثال شادی و ما خنده ایم	که نتیجه خنده فرخنده ایم

لکن نه آن است که مرادشان عین ذات بحت بوده باشد، بلکه مقام ذات و رتبه حقیقت مقدسه او فوق و بالای این مرتبه است. و این مرتبه، اول تجلی و نخستین ظهور او است. مثال این را در عالم شهود که: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»، آفتاب باید تصوّر کرد که اصل آفتاب و حقیقت ذات شمس که ظهور اصل نور وی بدو است، مثل ذات بحت حضرت حق — جل و علا — وضوء و نور مطلق بدون تابش او بر متقابلات. مثال مرتبه وجود لابشرطی عام و عالم امر الهی و تابش او بر متقابلات، مثال تابش و فروغ این مرتبه از وجود موجودات و تعین ضوء آفتاب و شعاع او و تلون او به الوان زجاجات و شکل وی به اشکال مستضیئات، مثال تعین این وجود امری به متعینات عقلیه یا نفسیه یا جرمیه و غیرذلک و تطور او به اطوار موجودات ممکنه غیرمتناهی. و چنان که اصل شعاع و نور آفتاب فی حد ذاته نه شکلی دارد نه رنگی؛ و به حسب تابش بر اشکال و رنگها، شکلها پیدا کند و رنگها

پذیرد؛ چنین است حال در این وجود عام، و چنانچه این اشکال و الوان چون مرتفع شوند، جز محض نور وضوء شمس چیزی نماند. چنین است حال وجود، و چنان که اصل نور از جرّم شمس است و موجب و سبب و موجد نور ذات شمس، پس موجد و موجب و منور این وجود و سایر مراتب و مظاهر او نفس ذات بحت بسیط حضرت حق — سبحانه و تعالی — است. پس اصل کلّ وجود و مراتب کون و بود و مظاهر و اعیان موجود عین وجود اقدس و محض هستی مقدّس اوست و مابقی از وجود عام الی آخر المراتب الظهوریه الکوئیه، مراتب و مایا مجالی و مظاهر اظلال و عکوس و پرتوهای نور آن شمس حقیقت، آری:

منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه
یک گُهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سرّیه	شد عدد چون سایه های کنگره

وجودات را سه مرتبه است، اوّل وجودی که متعلق به غیر نیست و مقید به قید مخصوصی نه، و آن وجود است که سزاوار به مبدئیّت کلّ؛ و دوّم وجودی که متعلق به غیر است، مثل عقول و نفوس و طبایع و اجرام و مواد؛ و سیّم وجود منبسط است که منبسط بر هیّا کلّ ممکنات؛ و شمول انبساط وی بر هیّا کلّ اعیان و ماهیّات مثل شمول طبایع کلیّه و ماهیّات عقلیه نیست بلکه بر وجهی است که می شناسد، آن وجه را عارفان می نامند او را به نفس رحمانی؛ و این تسمیه اقتباس است از قول حق تعالی «و رحمتی وسعت کلّ شیء». و این وجود منبسط است که صادر اول است در ممکنات از علّت اولیّی بالحقیقه و بالذّات، و او را «حق مخلوق به» نیز نامند؛ و اصل وجود عالم است وضوء و نور حق است که ساری است در جمیع موجودات سماوات و ارضین، در هر یک به حسب خویش؛ به این طور که در عقل، عقل است و در نفس، نفس و در طبیعت، طبع و در جسم، جسم و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض؛ و نسبت وی به سوی حق، مثل نسبت نور محسوس و وضوء پراکنده در سماوات و ارض است به سوی شمس.

و توضیح آنکه وجود را بر سه وجه اعتبار توان کرد:

اول وجود «بشرط لا»، یعنی وجودی که غیر متعلق به غیر باشد به غیر و غیر مقید به قیدی؛ یعنی، عدم تعینات امکانیه و خصوصیات ماهیات و نقائص و اعدام که به عبارت اخیری آن را «وجود محض» گویند و این وجود مبدأ کل موجودات است.

دوم «بشرط شیء» یعنی وجودی متعلق به غیر باشد؛ یعنی، ماهیات مانند موجودات امکانیه بحذافیرها.

سیم «وجود لا بشرط» است که حکما تعبیر کنند به وجود منبسط؛ و عرفا او را «نفس رحمانی» نامند، تشبهاً له بالنفس الانسانی؛ یعنی همچنان که نفس انسانی صوتی ساذج است که در مقام ذات خود متعین به هیچ تعینی از تعینات حروف و کلمات نیست و در هر مقطعی از مقاطع فم متعین به یکی از تعینات است و متصور به صور حروف و کلمات. و در هر مرتبه ای عین آن مرتبه است؛ یعنی، در هر حرف و کلمه عین آن حرف و کلمه است، همچنین وجود منبسط که فیض حق است؛ به حسب ذات خود لا بشرط است و متعین به هیچ تعینی از تعینات نیست و در هر مرتبه عین آن مرتبه است و متعین به تعین آن مرتبه؛ و اوست «وجه الله الباق بعد فناء کل شیء، وهو الذی قبل باعتبار به ملئت سماؤك وارضك». چنان که گفته اند:

از این عالم چو انسان چشم پوشد	به سیر غیب این عالم بکوشد
بود در غیب این عالم نبشته	هر آنچه آید و هر چه گذشته
از آن پس عالم نفس است و عقل است	دلیل مشیتش عقل است و نقل است
نشانی در توز آنها نفس و عقل است	دگر حاجت نه بر عقل و نه نقل است

و نیز مثل دیگر نفس ناطقه انسانیه که در رتبه ذات جز صرف ذات و محض وجود نفسیه عاقله چیزی و مرتبه ای در آن ملحوظ نبود، لکن بر حسب تطور او به اطوار، اولاً به طور کلیه قوی و مشاعر و اعضاء و بعد به طور تعین او به واحد واحد از قوی و افعال و تنزل او به مرتبه هریک از مشاعر و اعضا عین هریک شود در مرتبه

اعلی. و هریک عین او در مرتبه ادنی. پس در مرتبه اعلی و اشرف عین قوه عاقله و سامعه و باصره و شامه و ذائقه و لامسه و غیرذلک. و هریک از آنها او می باشند در مرتبه ادنی، یعنی مثلاً، قوه باصره همان نفس است در مرتبه باصره بودن؛ و سامعه اوست در مرتبه سامعه بودن؛ و هکذا. و همچنین است حال در وجود واجبی و مراتب عاقله و خاصه او.

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من
رحم فرما بر قصور فهمها ای برون از عقلها و وهمها
و از این روست که عرفا — قدس سرهم — می فرمایند چون تعینات و تشخیصات عامه و خاصه از میان برخیزد چیزی باقی نمی ماند جز ذات بی زوال حق؛ و وجودات موجودات جز وجود رابطی و هستی نسبی مضاف به حضرت حق — سبحانه و تعالی — چیزی نه.

ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم به دم
حمله مان پیدا و ناپیدا است باد جان فدای آنکه ناپیدا است باد
ما عدم هائیم هستی ها نما تو وجود مطلق فانی نما
ما چونائیم و نوا در ما زتوست ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست
باد ما و بود ما از داد زتوست هستی ما جمله از ایجاد زتوست
بالجمله مرتبه ذات واجب من حیث هی ذات، از جمیع اسماء و صفات معری است و از نسب و اضافات میرا. اتصاف او به این امور به اعتبار توجه اوست به عالم ظهور در تجلی اول که خود به خود تجلی نمود، نسبت علم و نور و وجود و شهود متحقق گشت و نسبت علم مقتضی عالمیت و معلومیت شد و نور مستلزم ظاهریّت و مظهریّت؛ و وجود و شهود مستتبع احدیّت و موجودیّت و شاهدیّت و مشهودیّت.

اما رتبه مرتبه وجود لابشرطی که عالم امر حق — سبحانه و تعالی — است وحدتی است صرف و قابلیتی است محض، مشتمل بر جمیع قابلیات. چه قابلیت

تجرد از جمیع صفات و چه قابلیت اتصاف به همه؛ و به اعتبار تجرد از جمیع اعتبارات تا غایتی که از قابلیت این تجرد نیز مرتبه احدیت است و مر اوراست بطون و اولیت و ازلیت؛ و به اعتبار اتصاف او به همه صفات و اعتبارات مرتبه واحدیت است و مر اوراست ظهور و آخریت و ابدیت. و اعتبارات مرتبه واحدیت بعضی از آن قبیل اند که اتصاف ذات به آنها به اعتبار مرتبه جمع است، خواه مشروط باشد به تحقق و وجود بعضی حقایق کونیّه چون خالقیت و رازقیت و غیرهما؛ و خواه نباشند، چون حیات و علم و اراده و غیرها؛ و اینها اسماء و صفات الهیت و ربوبیت اند، و صورت معلومیّت ذات متلبسه به هذه الاسماء والصفات حقایق الهیه است، تلبس ظاهر وجود به آنها موجب تعدّد وجودی نیست.

و بعضی از آن قبیل اند که اتصاف به آنها به اعتبار مراتب کونیّه است، چون خواصّ و فصول و تعینات که ممیزات اعیان خارجیّه اند از یکدیگر. و صورت معلومیّت ذات متلبسه به هذه الاعتبارات حقایق کونیّه است؛ و تلبس ظاهر وجود به احکام و آثار آنها موجب تعدّد وجودی است. پس از این مذکورات معلوم و مشخص گردید که این مرتبه از وجود را حدی و تعینی و خصوصیتی و تقیدی نخواهد بود و به حسب اصل رتبه ذات او را امتناع و ابائی از اجتماع با هیچ تعین و تقیدی فی حدّ ذاته نتواند بود، از این است که در میان اهل علم این قاعده مسلّم است که لا بشرط تجتمع مع ألف شرط، لکن آن شروط جزو موقوف علیه ذات وی نبوّد. و بالجمله در عین اطلاق و عموم و عدم تعین و شمول با هر مقید و خاصی و با هر متعین و محدودی مجتمع است. و ذات او در کل این اطوار و جمیع این مراتب ساری و در عین برهان نقصی به کمال او و تعدّدی در وحدت او وضعفی به شدت او طاری نگشته، چنانچه مثلاً به حرکت حقیقت او آب مطلق است، چون متعین و متمیز شود به صورت امواج، موجش خوانند و چون مقید به شکل شود، حبابش گویند و همچنین چون متصاعد شود، بخارش نامند چون بخار متراکم گردد و بر یکدیگر نشیند ابر شود و ابر به سبب تقاطر باران شود و باران بعد از اجتماع و قبل از وصول به

بحر سیل و سیل بعد از وصول به بحر، بحر. پس فی الحقیقه نیست اینجا مگر امری واحد؛ یعنی، آب مطلق که مستی شده است به این اسامی به حسب اعتبارات. و بر این قیاس حقیقت وجود مطلق نیست مگر وجود و هستی مطلق که به واسطه تفقید مقیدات مستی می شود اولاً به عقل، پس به نفس، پس به اجرام، بعد به طبایع، پس به موالید، الی غیرذلک. و فی الحقیقه نیست مگر وجود مطلق و هستی بر حق که به اعتبار مرتبه ذات مطلقه او وی را حق مخلوق به خوانند و مستی شده به این اسماء به حسب اعتبارات تنزل از حضرت احدیت به واحدیت؛ و از حضرت واحدیت به حضرت ربوبیت؛ و از آن حضرت به حضرت کونیه و از آن حضرت به حضرت جامعه انسانیّه که آخر حضرات کلیّه است.

و نیز گوئیم کلی طبیعی عبارت است از ماهیت موجوده به وجود مطلق، چه ذهنی باشد چه خارجی؛ و وجود ماهیت نیست، بلکه شمول او نسبت به اشیاء یک نحو شمول دیگر است که او را نمی شناسند و نمی دانند مگر عرفاً که راسخ باشند در علم. و گاهی تعبیر شود از آن احاطه و شمول به «نفس رحمانی»، زیرا که وجود صرف محض را هرگاه ملاحظه کنی تمام موجودات و اشیاء از نظر محوشوند و به جز وجود صرف چیزی نماند، چنانچه در حدیث وارد است «کان الله ولم یکن معه شیء»، شیخ جنید بغدادی بعد از شنیدن این حدیث گفت: «الآن کما کان.» و در آیات قرآنیّه نیز وارد است در مقام قیامت «لن الملك اليوم الله الواحد القهار»، پس به این اعتبار محیط و محاطی و حق و خلقی و مطلق و مشوبی و احاطه و شمولی متصور نباشد و هرگاه اشیا ملاحظه شوند و موجودات متکثره در نظر آیند و نظر و مقصود بر وجود صرف نباشد، غیر از وجود صرف چیزی مشهود شود و چون اشیاء مشهوده لابدند از وجود بدون وجود تحقق و ظهوری ندارند، پس از حیثه وجود خارج نباشند و بالضرورة وجود صرف نباشند، زیرا که صرافت ملازم وحدت و بساطت است و منافی کثرت، بلکه اینها تنزلات وجود صرفند و تعینات وی. و این تعین و تنزل را که مابه الاحاطه و مابه التحقیق است، از برای اشیاء تسمیه کرده اند به نفس انسانی

به اعتبار اینکه نفس انسانی صورتی است سازج که متعین و مصوّر به صور حرفیه به حسب ذات نیست، و هرگاه واصل شود به مقاطع حروف متعین شود به تعینات حرفیه و مصوّر به صور کلمات، همچنین ظهور وجود صرف و تنزل وی وجودی است مطلق و ظهوری است بلا تعین و نوری است بلالون که در مقام ذاتش هیچ یک از قیود و تعینات و الوان نیست؛ و چون تنزل نماید در مراتب عالم امکان و تابش نماید بر هیاکل ممکنات و منصبع شود به صبغ الوان، متعین شود به تعینات اشیا و متلون به الوان آنها، همچنان که تعینات نفس انسانی به ترتیب است، اول حرف است و بعد اسم و بعد فعل، اول تعینات آن ظهور عقول که مجردات مطلقه باشند که به منزله حروفند به اعتبار افراد و عدم ترکیب؛ و بعد از او عالم دهر است؛ یعنی، عالم نفوس ناطقه که به منزله اسماء است که فی الجمله ترکیبی در اوست به اعتبار تعلقشان به ابدان؛ یعنی، از جهت آنکه تعلق به جسم دارد ذات مجردة مطلقه نیست، پس در ذات مجرد است و در فعل مادی؛ و سیم عالم ناسوت؛ یعنی، عالم اجسام متحرک متحد است که به منزله فعل است و اعراض مفارقه از برای موضوعات به منزله اعرابند از برای معربات و اعراض لازمه به منزله بناء است از برای مبنیات؛ پس بدین مناسبات که ذکر شد، آن فیض وجود مطلق را به نفس رحمانی تعبیر کرده اند؛ و گاهی دیگر تعبیر کنند او را به رحمت واسعه، چنانچه در دعای کمیل است «و برحمتک الّتی وسعت کلّ شیء.» و مراد از رحمت خیر مؤثر است؛ یعنی، اختیار کرده شده و وجود هر شیء نسبت به آن شیء، هم خیر است و هم مؤثر؛ پس تسمیه آن به رحمت واسعه در کمال ظهور است و گاهی تعبیر کنند از او به حق مخلوق به.

و از این تفصیل معلوم که شمول و احاطه وجود نسبت به اشیا به ظهور اوست در مریای آنها؛ و آنها نباشند مگر ظهورات و حکایات او و لمعات وجه او و ظهورات نور او و اطوار شئون او و تجلیات ذات او و اظلال کمال او و امثال ذلک، و احاطه او بر اینها مثل احاطه عاکس است بر عکس و احاطه ذی ظل است بر ظل

که بضرب من الاّ تحاد است، چنانچه حق تعالی فرماید: «وهو معكم اينّا كنتم»، «وهو اقرب اليكم منكم»، و در حدیث وارد است «ولو انكم ادلیم بجل إلى الارض السفلی لحبط علی الله.» و ایضاً در دعای عرفه گفته شده «کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک.»

پس عامی چون نظر کند به صورت موج و حباب و ابر و سیل، گوید: بحر کجا است؟ و نداند که بحر نیست الاّ آب مطلق که به صور این مقیّدات برآمده است و خود را در این مظاهر مختلفه ظاهر ساخته. و همچنین چون نظر کند به مراتب عقول و نفوس و اجرام و موالید و طبایع گوید: حق کجاست؟ و نداند که این همه مظاهر وی اند و او خارج نیست از این مظاهر و مظاهر از وی. اما عارف چون نظر کند داند و ببیند که چنانچه بحر اسمی است از برای حقیقت مطلقه آب که محیط است به جمیع مظاهر و صور خویش از موج و حباب و غیرهما؛ و میان مطلق آب و این مظاهر و صور مغایرت و مباینتی نیست، بلکه هر قطره ای از قطرات و هر موجی از امواج صادق است که عین آب است من حیث الحقیقه و غیر اوست من حیث التّعیّن. و همچنین اسم حق عبارت است از حقیقت مطلقه که محیط است به هر ذره ای از ذرات موجودات و به هر مظهری از مظاهر کائنات؛ و میان او و این مظاهر تغایر و تباین نیست. و بر هر یک از اینها صادق است که اوست من حیث الحقیقه، اگر چه غیر اوست من حیث التّعیّن، مانند امواج بحر که بحر است من حیث الحقیقه؛ و غیر اوست من حیث التّعیّن، پس عارف نبیند مگر وجود مطلق و وجود مقید و حقیقت وجود را در هر دو یکی داند؛ و چون تعین از متعیّنات و تقید از تقیّدات مرتفع شود، جز وجود مطلق چیزی نماند و حقیقتی ندارد. و اطلاق اسم حق بر این وجود مطلق سبب ظهور مرتبه ذات بذاته واجب است در این مرتبه به مقام حقیقت و رتبه الوهیت. و اما اصل مرتبه ذات و رای این و فوق این رتبه است به غیر نهایت که در آن مرتبه لا اسم ولا رسم ولا حدّ ولا نعت، فکلّ ما یُطلق ویوصف به الواجب من الاسماء والصفات والنوعات والجلال والجمال یدقق و یطلق علیه فی هذه المرتبه بحسب تنزله بهذه المنزله و باعتبار ظهوره و تطوره بهذا الظهور والطور الذی منه المظاهر

والاطوار كلها واليه. فافهم ولا تغفل.

و ذات واجب الوجود — تعالی شأنه — دانسته شد که صرف وجود و عین حقیقت هستی است؛ و نیز از این بیانات هم معلوم گردید که وجود مطلق عام که او را حق مخلوق به و امر حق و نفسِ رحمن گویند نیز جز هستی وجود چیزی نیست؛ و مراتب وجودات متعینه جز وجود و اطوار وجود چیزی نیست. پس تصور و تعلق و تعقل وحدت وجود درست توان نمود که متفق علیه عرفا و بعضی از الهیین حکما است. و اما مرتبه وجود به شرط شیء معلوم است که هر وجودی و هر تعینی محدود است به حدی معین و مخصوص به نحو خاصی از وجود از انحاء تعینات و اطوار وجودات، چنانچه وجود عقل متعین است به تعین عقلی؛ و وجود نفس به نحو وجود نفسی؛ و جسم به وجود خاص جسمی، الی غیر ذلک. لکن چون از این خصوصیات متعینه قطع نظر شود، جز صرف وجود چیزی متعقل نگردد و باقی نماند، مثلاً چون تشخصات و تعینات افراد انواع مندرجه تحت الحیوان را رفع کنی، افراد هر نوع در وی جمع شوند؛ و چون ممیزات آن نوع را که فصول و خواص اند رفع کنی، همه در حقیقت حیوان جمع شوند؛ و چون ممیزات حیوان و آنچه با اوست در تحت جسم نامی مندرج است رفع کنی، همه در جسم نامی جمع شوند؛ و چون ممیزات جسم نامی و آنچه با او مندرج است تحت الجسم رفع کنی، همه در حقیقت جسم جمع شوند؛ و چون ممیزات جسم را و آنچه با او مندرج است تحت الجواهر، اعنی العقول و النفوس، رفع کنی، همه در حقیقت جوهر جمع شوند؛ و چون مابه الامتیاز جوهر و عرض رفع کنی، هر دو در موجود مطلق جمع شوند که عین حقیقت وجود است و به ذات خود موجود است نه به وجود زاید بر ذات خود، چنانچه در پیش گفته آمد. و این ممیزات خواه فصول و خواه تعینات و تشخصات همه شؤون الهی اند که مندرج و مندمج در ذات بودند، پس در خارج چیزی نیست جز حقیقت واحد که به واسطه تلبس به شؤون و صفات متکثر و متعدّد می نماید. پس در هر جزوی از اجزای عالم و هر موجودی از موجودات، پرتوی از نور حقیقت مقدسه تافته که اصل حقیقت و مناط

موجودیت و منشأ آثار و احکام اوست؛ و آن تعینات و تقیدات و خصوصیات امور اعتباریه، بلکه اعدام و اظلام در هر ذره‌ای از ذرات، فروغی و تابشی از آن شمس حقیقی تابان و نمایان.

گر به اقلیم عشق روی آری همه آفاق گلستان بینی
دل هر ذره‌ای که بشکافی آفتابیش در میان بینی
پس اصل و حقیقت عالم، واحد؛ و این کثرت وهمی و شئون است و صفات.

یک باده بیش نیست در اقداح کائنات ز اقداح باده مختلف اطوار آمده
این همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
و چون کثرات از میان برخیزد، جز واحد چیزی نماند.
هلا عاشقان بشارت که نماند این جدائی برسد زمان دولت، بکند خدا خدائی
و این مرتبه ثلاثه وجود نه این است که در ذات مختلف بوده باشند؛ و این اعتبارات و اسما و تعبیراتی که مذکور شد، در حقیقت او را مختلف به سه حقیقت نماید.

سه نگردد بریشم، ار او را پرنیان خوانی و حریر و پرند
بلکه این اعتبارات ثلاثه را تفاوت به حسب ملاحظات و مراتب و اطوارات و اختلاف اسما، سبب اختلاف در حقیقت ذات مسمی نشود، بلکه موجب ظهور کمال و بروز جمال ذاتی حضرت لایزال گردد. پس اصل حقیقت یکی است و اطوار او بسیار و کلیه وی را سه مرتبه.

پس سه باشد تا توئی صورت پرست پیش آن یک گشت کز صورت پرست
چون به صورت بنگری چشمت دو است توبه نورش در نگر کان یک تو است
لاجرم چون بر یکی افتد نظر آن یکی باشد دو نماید در نظر
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد چون که بر نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آری در مکان هر یکی باشد به صورت غیر آن

فرق نتوان کرد نور هریکی چون به نورش روی آری بیشکی
 گرتو صد سیب و صد آبی بشمری صد نماند یک شود چون بفشری
 اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد

در توحید واجب الوجود - جلّ جلاله و عظمت کبرائه -

از بیانات پیشین و تحقیقات گذشته، صاحب ذوق و وجدان می یابد و یقین می کند که پس از آنکه وجود حقیقتی است واحده و صاحب مراتب متفاوت؛ و آن عین ذات واجب الوجود است؛ لامحاله آن ذات مقدسه را شریک و انبازی در وجود نتواند بود و هستی و بود وی را ثانی نخواهد بود، چه او صرف وجود و محض هستی و بود است؛ و صرف شیء مکرر نتواند شد و محض شیء را تکراری و تعدادی نخواهد بود، چنان که گفته اند: «صرف الوجود الذی لا اتمّ منه کلاً فرضه ثانیاً فاذا نظرت الیه فهو هو اذ لا میز فی صرف شیء.» یعنی صرف وجود و هستی که از آن چیزی تامتر نبوده باشد، هرآنچه از برای او ثانی فرض کنی و دوم بار او را اعتبار کنی، چون صرف آن شیء است هرگاه نظربه وی نمائی، ثانیاً همان اول است و لا غیر. چه جدائی و غیره در صرف شیء نتواند بود و این از برای صاحب ذوق و بصیرت کافی است، لکن،

توان گفت این نکته با حق شناس ولی خُرده گیرند اهل قیاس
 بنابراین به طور مشهور استدلال کنیم و گوئیم هرگاه فرض کنیم در وجود واجب الوجود فرضاً - تعالی الله عن ذلك علوّاً کبیراً - لازم آید ترکیب در ذات واجب و ترکیب مستلزم افتقارات، چه مرکب محتاج بود به اجزای خویش و هر محتاجی ممکن. پس لازم آید که واجب بالذات ممکن بوده باشد، و این معنی باطل است و محال. پس تعدّد در واجب الوجود محال. اما بیان ملازمه که اگر تعدّد بیابد واجب، ترکیب لازم آید، این است که هرگاه بالفرض دو واجب الوجود بالذات موجود بود، البتّه آن دو را اشتراکی خواهد بود در وجوب وجود، پس ناچار آن دو را امتیازی در

ذات لازم باشد تا هریک از دیگری ممتاز بوده باشند. پس ذات هریک مرکب خواهد بود از مابه الاشتراک ذاتی و مابه الامتیاز ذاتی و ترکیب منافی با وجود چه مستلزم افتقار، چنان که گفته شد، پس تعدد در واجب محال.

این است برهان مشهور بر توحید واجب الوجود و در این مقام این کُمونه را شبهه ای است بس صعب و عسیرالدفع، و لهذا او را به «افتخار الشیاطین» ملقب نمودند. و تقریر شبهه او این است که می گوید، چه ضرر دارد که در عالم وجوب دو هویتی باشد، هر دو در غایت بساطت و هر دو مجهول الکنه و ممتاز و مختلف بوده باشند، هریک از دیگری به تمام ذات و تمام ماهیت مجهول الکنه خودشان و هر دو واجب الوجود باشند؛ و مفهوم وجوب وجود امری باشد عرضی و عارض ذات آن دو. و منتزع از آن دو ذات، نه آنکه وجوب ذاتی آن دو باشد تا ترکیب لازم آید. پس هر دو بسیط می باشند، و به تمام ذات ممتاز دان و آن دو را اشتراکی در ذات نبوده تا مابه الامتیازی در ذات خواهند؛ و این مفهوم امری است عَرَضی عارض آن دو.

این بود تقریر شبهه او؛ و جواب از این شبهه بسیار داده اند و همه ناتمام است، جز جواب صدرالمتألهین و متابعین ایشان؛ و آن این است که اولاً باید دانست که هر مابه العرضی لابد باید منتهی شود بما بالذات دفعاً للدور و التسلسل. و نیز محال است که امری واحد از اشیای متخالفه بالذات که به هیچ وجه آنها را اشتراکی در آن امر نبوده باشد انتزاع شود، چه معلوم است که مثلاً مفهوم حساسیت منتزع نمی شود از نبات و جماد و حیوان؛ و محال است انتزاع این معنی واحد از این اشیای متخالفه بالذات، لکن مثلاً از انواع حیوان و انسان منتزع می شود، به جهت اینکه آنها را در ذات اشتراکی در این مفهوم می باشد؛ و از حیوان و نبات و جماد منتزع نتواند شد. اما مفهوم جوهر فرضاً انتزاع از این امور می شود، چه آنها را اشتراکی در این مفهوم بالذات می باشد. و چنانچه شیء واحد از امور متخالفه بالذات منتزع نتواند شد که آنها را اشتراکی در آن شیء نباشد، همچنین شیء واحد

عارض اشیای متخالفه بالحقیقه از حیث اختلاف نتواند شد. چون این مقدمه معلوم گردید، پس در جواب این کمنه گوئیم اینکه می گوئی این دو هویت مختلف به تمام ذات و متمایز در اصل ماهیت و حقیقت می باشد و مفهوم وجوب وجود عارض آن دو منتزع از هر دو، چگونه می شود که مفهوم واحدی انتزاع از دو شیء مختلف به تمام ذات شود، بدون اینکه اشتراکی آن دورا در آن مفهوم بوده باشد؟ پس عروض این مفهوم بر آن دو از حیثیت نفس اختلاف آن دو بلاشبه نتواند بود؛ و این مفهوم از جهت اختلاف آن دو انتزاع نتواند شد. پس لامحاله یک جهت اشتراکی و حیثیت اتحادی باید از جهت این مفهوم داشته باشد، پس گوئیم آن جهت اشتراک و اتحاد اگر در ذات هر دو است، اشتراک ذاتی پیدا خواهند کرد؛ و اگر در ذات هر دو نبوده باشد، این حیثیت یا در ذات یکی است دون دیگری، پس انتزاع مفهوم از آن دیگر که این حیثیت در او نیست، محض کذب و دروغ است و واقعیتی ندارد، پس او واجب نتواند بود؛ و اگر در ذات هیچ کدام نیست، هیچ یک واجب نتوانند بود. و اگر بازگوئی انتزاع این مفهوم از آن دو و عروض وی آن دورا به سبب امر عرضی دیگر است، لابد باید آخر الامر منتهی شود به امری که در ذات باشد؛ چه عرضی را انتها به ذاتی لازم و واجب. پس لازم آید یا ترکیب هر دو، یا ترکیب یکی، و ترکیب منافی با وجوب، زیرا که ترکیب مستلزم احتیاج است و هر محتاجی ممکن، به علاوه آنکه گوئیم از پیش متحقق شد و نیز به جای خود مبرهن شده است که ذات واجب الوجود وجود بحت و هستی صرف است؛ و هرگاه فرضاً دو واجب الوجود در عالم وجود بوده باشد، البته هریک منفصل الذات خواهد بود از دیگری. پس هریک را مرتبه ای از وجود خواهد بود که آن دیگر را نتواند بود. پس هر کدام را ذاتی خواهد بود فراهم آمده از وجودی؛ و فقدان مرتبه ای از وجود مرکب خواهند شد از وجود امری؛ و لا وجود امری و واجب را این حال محال است؛ چه واجب از شدت تحصل و فعلیت باید دارای جمیع مراتب وجودیه بوده باشد؛ و اگر یکی از آن دورا و رای وجود دیگری بوده باشد، او واجب بذاته است، دون آن

دیگری. پس تعدّد در واجب الوجود محال و ممتنع. این بود تقریر دفع شبهه ابن کُمنه به اتمّ تقریر و برهان قوی بر توحید واجب الوجود الحقّ، به طوری که شبهه ابن کُمنه وارد نیاید، این است که گوئیم، چون واجب الوجود منتهای سلسله حاجات و تعلّقات است؛ یعنی، هر چیز محتاج و هر شیء که متعلّق به چیزی است، ناچار منتهی شوند به واجب الوجود؛ و واجب در وجود خود متوقف نبود بر چیزی، چه توقف مستلزم احتیاج است، پس واجب الوجود بسیط بود در حقیقت از جمیع جهات و از کلّ حیثیّات؛ و در او به هیچ وجه جهت امکانیه نتواند بود؛ و چنانچه در ذات واجب الوجود است، در جمیع جهات واجب الوجود خواهد بود، و گرنه چنین باشد و از جهتی فرضاً واجب نبوده باشد، از آن جهت ممکن خواهد بود؛ و ترکیب لازم آید و ترکیب در ذات وی محال. و بالجمله هر وجودی و کمال وجودی بالوجوب حاصل در ذات واجب تعالی باید باشد و فایض از وی می باشد بر غیر. چون این مقدمه معلوم گردید، پس گوئیم در تقریر برهان توحید که اگر در وجود واجب الوجودی باشد، جز ذات وی و غیر او، ناچار و ناگزیر آن واجب الوجود مفروض در حدّ حقیقت و ذات خود باید جدا و منفصل از واجب الوجود دیگر باشد، چه محال است که میان دو واجب الوجود بالذات علاقه ذاتیه بوده باشد که موجب تعلّق یکی به دیگری باشد؛ که اگر چنین باشد، لازم آید که هر دو معلول دیگری باشند. اگر علاقه از هر دو بوده باشد؛ یعنی، هریک به دیگری علاقه ذاتیه داشته باشند و با یکی از آن دو معلول خواهند بود، اگر علاقه از یک کدام بوده باشد، دون دیگری و معلولیّت فرع احتیاج است؛ چه احتیاج معلول به علّت روشن است؛ و احتیاج مستلزم امکان. پس لازم آید که واجب ممکن باشد و این خلف است و محال. و چون این معنی؛ یعنی، تعلّق احدهما به دیگری محال شدی، پس نباید علاقه ذاتیه میان ایشان بوده باشد؛ و چون علاقه نشد، پس هریک را مرتبه ای از وجود حاصل خواهد بود و در رتبه ای از کمال وجودی واقع خواهد بود که از برای آن دیگر این مرتبه وجود و رتبه کمال وجودی حاصل نخواهد بود. پس هریک از این دو

فاقد مرتبه‌ای از وجود و عادم رتبه‌ای از کمال و واجد مرتبه‌ای دیگر از وجود و دارای رتبه‌ای از کمال وجود خواهند بود که آن مرتبه فایض از یکی از آن دو به دیگری نتواند بود و ذات هریک عین فعلیت و حصول و محض هستی و بود نخواهد بود، بلکه ذات هریک به حسب ذات مصداق خواهد بود از برای حصول امری و فقدان امری دیگر که آن هر دو امر امری است وجودی. پس ذات هیچ کدام بسیط و واحد حقیقی نخواهد بود، بلکه مرکب خواهد بود از این دو امر وجود و فقدان و ترکیب منافی بود با وجوب ذاتی، همچنان که گفته شد. پس واجب الوجود بالذات از کمال تحصیل و شدت وجود و فرط فعلیت، جامع جمیع نشأت وجودیات است و دارای کلّ مراتب موجودیه. پس او را مکانی و همدوشی در وجود و شبه و شریکی نتواند بود، بلکه ذات مقدسه‌اش از تمامی در فضیلت واجب است، اینکه مستند جمیع کمالات و منبع کلّ خیرات بوده باشد و تمام بود در کلّ مراتب و فوق التّمام در همه نشأت وجود، بلکه واجب تعالی از جهت آنکه غیرمتناهی است در شدت وجود، بلکه به اعتباری مرتبه فعل او غیرمتناهی است در شدت وجود، چنانکه گفتیم. و ذات واجب فوق مالایتناهی است، بمالایتناهی در شدت، هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود و هیچ نشأه از نشأت و کون و بود را فاقد نتواند بود، بلکه دارای جمیع آن مراتب و نشأت است در مرتبه اعلی، و به نحو اتمّ و اشرف. چنانچه مرتبه وجود امری و فعلی او دارای کلّ آن نشأت و مراتب است از رتبه آنها؛ و چون چنین است، پس در واقع و حقیقت، غیری در عالم وجود موجود نیست تا تواند او را ثانی و شریک شود؛ و جز ذات و مظاهر ذاتیه و مراتب اظلال وجودیه‌اش که عین وجود حقّند در مرتبه دون و او عین وجود آنها در مرتبه اشرف و اعلی چیزی نه و موجودی یافت نگردد تا تواند وی را شبهه و ضدّ گردد.

غیرتش غیر در جهان نگذاشت	زان سبب عین جمله اشیا شد
ای غیرتورا به سوی توسیری نه	خالی ز تو مسجدی نه و دیری نه
دیدم همه طالبان و مطلوبان را	آن جمله تویی و در میان غیری نه

پس در حقیقت، ذکر براهین و بیان دلایل بر توحید واجب، نظربه مقام
 انظار آنان که در قید کثرات محبوسند و موجودات را اشیاء متخالف می بینند لازم
 است؛ و بر اشخاص دو بین و آحول اقامه برهان واجب، لکن نسبت به آنان که از
 قید و تعلق بماسوی رسته و نظرشان از کثرات وهمیه گذشته، در عالم وجود
 موجودی جز ذات حق ندانند و وجودی غیر از هستی او شناسند؛ و به علم یقین
 دانسته اند که در وجود، جز ذات و صفات و افعال او چیزی دیگر نیست؛ و به
 عین یقین شناخته و دیده اند که «لیس فی الوجود الا ذاته و صفاته». و به حق یقین
 مشاهده کرده اند که «لیس فی الوجود الا هو».

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو

چندین برو این ره که دوئی برخیزد جائی بررسی کز تو، توئی برخیزد
 پس عارف موحد در عالم وجود، موجودی، بلکه وجودی، نمی شناسد و
 چیزی مشاهده نمی کند جز ذات واحد معبود بر حق خود را، او جهد می کند تا خود
 را به مقامی رساند که خودی خود را نیز مرتفع سازد و از میان بردارد.

این خودی را خَرَج کن اندر خدا تا نگردي همچو ابلیسی جدا
 جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز آب را از جوی کی باشد گریز
 آب کوزه چون در آب جو شود محو گردد در وی و جو او شود
 وصف او فانی شود ذاتش بقا زان سپس نی کم شود نی بد لقا
 رزقنا الله و ایاکم هذا المقام. و زیاده بر این در این مقام نتوان گفت که
 عبارت شک است و توسن افهام، لنگ.

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته ها هست ولی محرم اسرار کجاست
 بعضی از ایشان در این مقام گفته اند که توحید، یگانه گردانیدن دل است؛
 یعنی، تخلیص و تجرید او از تعلق به ماسوای حق — سبحانه و تعالی — هم از روی
 طلب و ارادت، و هم از جهت علم و معرفت؛ یعنی، طلب و ارادت او از همه

مطلوبات و مرادات منقطع گردد؛ و همه معلومات و معقولات از نظر بصیرت او مرتفع شود؛ از همه روی توجه بگرداند و به غیر سبحانه و تعالی آگاهی و شعورش نماند؛ و جز وی موجودی و وجودی و هستی و بودی نبیند و نداند. چه حقیقت حق — سبحانه و تعالی — جز هستی نیست؛ و هستی او را انحطاط و پستی نی. مقدس است از سمت تبدل و تغیر؛ و مبراست از وصمت تعدد و تکثر. از همه نشانها بی نشان؛ نه در علم گنجد و نه در عیان. همه چندها و چونها از او پیدا؛ و اوبی چند و چون. همه چیزها بدو مُدَرِّک و او از احاطه ادراک بیرون. چشم سر در مشاهده جمال او خیره و دیده سر به ملاحظه کمال او تیره.

و باید دانست که آنچه گفتیم در توحید ذات واجب و اینکه او واحد است و او را ثانی در وجود وجوب نیست، مراد ما به این وحدت، نه وحدت عددیه است، نه وحدت کلیه از جنسیه و نوعیه، بلکه مراد از وحدت، وحدت حقیقیه حقّه شخصیه است؛ و این وحدت عین ذات و نفس وجود اوست، نه اینکه او را ذاتی بوده باشد و وحدت چیزی باشد که عارض ذات او شده باشد، بلکه وحدت واجب تعالی مانند سایر صفات، عین ذات است، نه زائد بر ذات. چنانچه علم واجب و قدرت او و اراده و غیر اینها از صفات کمالیه جمالیه عین ذات حق و نفس وجود مطلق او می باشند و نشاید که زائد بر ذات او باشند، چنانچه اشاعره گویند. چه اگر وحدت فرضاً زاید بر ذات بوده باشد، البتّه عارض ذات شده؛ و چون عارض گشته، عروض وی ذات را سببی خواهد بود. سخن در سبب او گوئیم که علت و سبب عروض وحدت بر ذات چیست، آیا خود ذات واجب است یا غیر ذات؟ غیر ذات محال است که علت عروض بوده باشد، زیرا که لازم می آید که واجب تعالی در عروض این صفت بر وی محتاج به غیر خود بوده باشد و احتیاج فرع امکان است. و لازم آید که واجب از این جهت ممکن بوده باشد و ذلک محال. پس باید علت نفس ذات باشد و چون ذات علت شد باید فی حد ذاته واحد باشد و دارای صفت وحدت باشد تا ایجاد این صفت در خود نموده باشد. پس لازم آید که وحدت پیش از خود موجود

باشد و این تقدّم شیء بر نفس است و بالضرورة شیء پیش از خود مقدّم بر خود بودن، محال و ممتنع است. به علاوه سخن در آن وحدت توضیح کنیم که یا عین ذات یا زاید، اگر عین ذات است مطلوب ثابت؛ و اگر زاید است، لازم آید دور یا تسلسل. چه سبب عروض اگر نفس وحدت پیشین بوده، دور. و اگر وحدت، دیگر آن وحدت را سبب وحدت دیگر تسلسل؛ و هر دو باطل و محال. پس باید وحدت عین ذات واجب بوده باشد نه زائد بر ذات، و هوالمطلوب. و چنین است حال در سایر صفات، مانند علم و قدرت و اراده وجود و تکلم و غیرها. چه هریک از اینها یا جمیع، اگر زائد بر ذات باشند البتّه عارض ذات خواهند بود و در عروض سبب لازم دارند. سخن در سبب آنها گوئیم که ذات است یا غیر ذات. غیر نتواند سبب عروض شود، چه لازم آید احتیاج واجب به غیر خود؛ و این محال. و اگر ذات است باید دارای این صفات باشد. چه معطی شیء فاقد شیء نتواند بود، پس باید عالم باشد تا افاضه علم کند؛ و قادر باشد تا فیضان قدرت فرماید و هکذا. و باید این علم و قدرت عین ذات او بوده باشد، و گرنه سخن در زیادتى و عروض آنها گوئیم مثل آنکه در وحدت بیان نمودیم، به علاوه آنکه گوئیم ذاتی که وحدت و علم و قدرت و اراده و غیرها من الصفات عین حقیقت و نفس ذات او باشد، البتّه به صریح عقل اشرف خواهد بود از ذاتی که این اوصاف در وی زائد باشند و عارض او گردند. و چون واجب الوجود - تعالی - اشرف و اعلی و اتم از هر چیز و از غیر خود است و لامحاله این صفات باید در وی عین ذات او باشند، و گرنه ذاتی اشرف از ذات واجب لازم آید، و هو محال. و معنی غیبت صفات در واجب آن است که نفس ذات بذاته او مصداق است از برای حقیقت این صفات، اگر چه مفاهیم این صفات مختلف می باشند و مفهوم هر کدام غیر مفهوم آن دیگر است. اما مصداق و حقیقت آنها یکی است و آن عین ذات واجب. پس صفات غیر ذات اند من حیث مایفهم العقول. و عین ذات اند من حیث التحقق و الحصول؛ مثلاً؛ عالم ذات واجب تعالی است به اعتبار صفت علم که آن صفت در تحقق و حصول، عین ذات واجب و نیز

قادر بوده به اعتبار قدرت؛ و مرید به اعتبار ارادت؛ که در اصل حقیقت نفس ذات حق — سبحانه و تعالی — و شک نیست که اینها به حسب مفهوم مغایرند مرذات را. اما به حسب تحقق هستی عین ذات اند، به این معنی که آنجا وجودات متعدده نیست که مناط صدق این صفات باشد، بلکه وجودی است واحد و اسما و صفات نسب و اعتبارات ذاتیه او و نه آن است که این اسما و صفات در عالم وجوب الفاظ و معانی مترادفه واحده باشند، چنانچه بعضی گمان کرده اند و ذات را خالی از حقایق این صفات دانند. و اطلاق این اسما و صفات را بر ذات واجب به حسب سماع از شرع دانند و گویند الله ذات یا الله عالم یا الله قادر تفاوتی ندارد؛ و آنچه از عالم فهمیده می شود از قادر متان فهمیده می شود. و آنچه از اینها یافت می شود، از الله درک می شود. و این عقیده تعطیل در ذات است — تعالی عن ذلك علواً کبیراً —، بلکه اطلاق این اسماء و صفات متغایره به حسب مفهوم بر ذات واجب به واسطه این است که ذات بذاته مصداق جمل این اسما و مناط تحقق صفات است، لکن در ذات وی جهات مختلفه و حیثیات متفاوته نیست که به جهتی عالم باشد، به جهتی قادر و به جهتی دیگر مرید و واحد و از حیثیتی ذات باشد و به حیثیتی علم و به حیثیتی قدرت و غیرها، بلکه به همان جهت که عالم است به همان جهت قادر، به همان جهت مرید، بدان حیثیتی که ذات به عین آن حیثیت علم است؛ و به عین آن قدرت؛ الی غیرذلک. و جمیع این جهات و حیثیات راجع به جهت واحده و حیثیت واحد؛ که آن جهت ذات و حیثیت حقیقه او که عین حقیقت وجود باشد. چه در حقیقت مناط تحقق همه این صفات از علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر و وجوب و وحدت نفس وجود است، و برگشت و مرجع کل این اوصاف عین هستی و بود. هر جا که وجود است صفات تابع او. پس مثلاً علم تابع است وجود را، به این معنی که هر حقیقت از حقایق را که وجود هست علم هست و تفاوت علم به حسب تفاوت حقایق است در قبول وجود کمالاً و نقصاناً؛ پس آنچه قابل است مر وجود را علی وجه الأتمّ الأکمل قابل است علم را علی وجه الاتمّ

الاکمل؛ و آنچه قابل است وجود را علی وجه الانقص، متّصف است به علم بر این وجه انقص. و منشأ این تفاوت غالبیت و مغلوبیت احکام وجوب و امکان است. در هر حقیقت که احکام وجوب غالبتر، آنجا وجود و علم کاملتر؛ و در هر حقیقت که احکام امکان غالبتر، وجود و علم ناقصتر. پس چنانچه ذات واجب محض وجوب و عین وجود؛ علم و قدرت و غیرها در کمال شدت و وجوب. از این است که معلم ثانی فرمود: «وجود کله وجوب کله علم کله قدرة کله حیاة کله لا ان شیئاً منه علم و شیئاً آخر قدرة لیلزم التركيب فی ذاته ولا ان شیئاً فیة قدرة و شیئاً آخر فیة علم، لیلزم التکثیر فی صفاته الحقیقة.» یعنی، در واجب الوجود تمام او وجود است و تمام او وجوب؛ و کلّ او قدرت و همه او علم و تمام او حیات، نه اینکه چیزی از واجب علم باشد و چیزی دیگر از او قدرت؛ تا ترکیب در ذات او لازم آید، چنانچه گفته شد. و نه اینکه در واجب چیزی باشد که آن قدرت باشد و چیز دیگر در وی یافت شود که آن چیز علم بوده باشد، تا لازم آید تکثر در صفات حقیقیّه او.

عبارة تنا شئى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال یشیر

سؤال دوم:

در صورتی که ذات باری — تعالی شأنه — را صرف حقیقت هستی باید تصور کرد، آیا یک وجود و یک حقیقت در وجود باید قائل شد، که سایر موجودات وجود و حقیقتی ندارند و پرتو و انعکاس همان وجود است، یا نه وجودات متکثره باید قائل شد که هستند و ذات باری تعالی اعلی و اشرف و حاکم بر آن وجودات است؟ در صورتی که یک حقیقت از برای وجود قائل شویم، سایر وجودات همان وجود مطلق است که به طور تنزل اختیاری در مقامات لایقه واقع شده و ظاهر گشته، یا مراتب آن وجود است و تنزل و انحطاطی در او نشده است. در صورتی که تنزلات وجود مطلق تصور کنیم، مفهوم تنزل که متضمن مقام پستی است، تخیل شایسته نباشد. و اگر اجمال و تفصیلی باید قائل شد، چنان که حکما و عرفا فرموده اند که عالم قبل از ظهور و شهود عین حق بود و بعد از ظهور، حق عین عالم است، چنان که محیی الدین و دیگران فرموده اند. در این صورت باید عالم را لایتناهی دانست و این لایتناهی را چه قسم تخیل کنیم؟ و اگر متناهی فرض کنیم، معنی لاخلأ و لاملاً چیست؟ و زمان اشیا را قبل از بروز و در صورت اجمال چه قسم باید تصور نمود؟

جواب:

بعد از آنکه دانسته شد که ذات باری تعالی صرف حقیقت هستی است؛ و

صرف هر حقیقتی قابل تثبیت و تکرار نیست و مستلزم وحدت است، البته باید یک حقیقت از برای وجود قائل شد و سایر وجودات را، نه موجودات را باید پرتو و عکوس و ظهور و اطوار و ظلال و وجوه و انوار آن حقیقت دانست. همه عالم ظهور نور حق دان، مانند ظهور شخص در مرایای متکثره مختلفه به انواع اختلافات مذکوره؛ و تعدد ظهورات منافاتی با وحدت حقیقت ندارد. و این مرحله بنابراین که جمیع وجودات از یک سنخ و یک حقیقت باشند نه حقایق متباینه، چنان که مشائین گفته اند. و باید دانست که «وجه الشیء هو الشیء بوجه»، و «وجه الشیء لا هو ولا غیره».

و بدان که هرگاه حقیقت وجود را در مقابل مفهوم ملاحظه کنی و مراد مصداق مفهوم عام بدیهی التصور باشد که حقیقتی است مبهمه؛ و وحدت آن وحدت سنخی و عمومی و ابهامی است، در عین کثرت است؛ و صاحب مراتب و مقامات لابد یک مرتبه آن، که اعلی و اشرف است، ذات باری تعالی باشد و سایر وجودات مراتب نازله.

و هرگاه حقیقت در مقابل ظل ملاحظه کنی و مراد اصل حقیقت وجود باشد که حقیقتی است شخصیّه و وحدت او وحدت شخصیّه است و منافی با کثرت، البته آن حقیقت ذات باری تعالی باشد و سایر وجودات ظلال و انوار او. و تنزل آن حقیقت اصلیه در مراتب ظلال و انوار به طور تجافی از مقام نباشد، بلکه گفته شود تنزل متضمن مقام پستی است و شایسته نباشد، بلکه این تنزل عبارت از ظهور است، مانند ظهور شخص در مرآت و ظهور نفس ناطقه در خیال و حسّ پس همچنان که به ظهور شخص در مرآت چیزی از شخص نکاهد و بعد از زوال و رجوع آن ظهور به سوی شخص، چیزی بر شخص نیفزاید. تنزل و ظهور حق را نیز بدین گونه باید دانست که به قبض و بسط ظهور زیاده و نقصانی در ذات او طاری نگردد.

به اتفاق اهل عرفان، الله اسم جامع است، او محیط بر کل اسما است چنانچه سایر اسما در حیطه او و جهات و شؤون او یند؛ و هر اسمی چون اقتضای

مظهري می کند و طالب مرآتى است که در او جلوه کند، چنانچه اسم رحمن که جامع اسمای کلیه است به نحو اجمال و بساطت مظهر او عقل اول است که دارای کل مظاهر اسما است به نحو اجمال و کلیت؛ و بعد از آن اسم رحیم که مظهر او نفس کلیه است که دارای کل مظاهر اسماء است بنحو کلیت و تفصیل؛ و هکذا هر اسمی را مظهري است خاص، مناسب با وی که در آن مظهر جلوه و ظهور دارد و خود اسم به منزله روح است و آن مظهر به منزله بدن و به عبارت اخرى، اورب است و آن مظهر مر بوب، پس تمام اسما را مظهري لازم است الا ممتنعات.

ممتنع بر دو معنى اطلاق شود: یکی ممتنعات فرضیه که عینی و حقیقتی ندارد؛ مثل، شریک باری، چنانچه محیی الدین فرماید: «لفظ ظهر تحته العدم المحض.» و فی الحقیقه از ترکیبات و تصرفات متخیله که پس از تصور باری و شریک در ممکنات ترکیب کرده و او را شریک باری نامیده است. و یکی دیگر اسمائی که طالب غیب مطلقند و فرار و تابی از ظهور در عالم شهادت دارند، پس این اینها را عین ثابت و حقیقتی هست؛ و مراد از ممتنعاتی که مظهر ندارد و مذکور شد، این قسم ثانی است. و از جمله اسمائی که طالب مظهر است، اسم جامع است که الله عبارت از اوست، چنانچه گفته شد و مظهر او انسان کامل است.

و باید دانسته شود که نفس ناطقه در بدو فطرت قوه محضه است و از این جهت او را در این مرتبه به لسان حکما عقل هیولائی نامند، به جهت هیولای اولی در اینکه همچنان که هیولای اولی قوه محضه و خالی از جمیع صورت است، نفس ناطقه هم در این مرتبه خالی از جمیع صور علمیه است و فعلیت وی به واسطه صور علمیه است؛ و همچنان که حقیقت اشیاء مادیه به صور آنها است نه به مواد، چنان که گفته اند شیئیت شیء به صورت است نه به ماده، همچنین حقیقت نفس ناطقه به صور علمیه است، پس نفس ناطقه نباشد، مگر صور معقوله.

ولی نفس ناطقه را دو قوه است: یکی را قوه نظریه، و دیگری را قوه عملیه نامند؛ و پس از حصول صور معقوله، نفس به حد کمال رسیده است در قوه نظریه؛ و

کمال وی به طور اطلاق موقوف است بر تکمیل قوه عملیه نیز به تهذیب ظاهر و باطن، چنانچه سابقاً اشاره بدان شد. و این نفس ناطقه کامله با اینکه در بدو فطرت مظهر جامع است، جمیع اسما در او ظهور ندارد، ولی بالقوه مظهریت جامعه در او متحقق است و پس از خروج از قوه به فعل، جمیع آثاری که بر الله مترتب است به طور اصالت بر او مترتب شود، نیز به طور ظلیت و تبعیت، چنانچه در حدیث قدسی فرماید: «عبدی اطعنی حتی اجعلک مثلی اه» پس نفس را در این مقام مظهریت است از برای صفت خلاقیت؛ و هرگونه تصرفی که بخواهد در وجود کند می تواند؛ مثل استطاق حصی و نظایر وی از معجزات.

چنان که تمام اسما از شعب و فروع و مظاهر اسم الله اند، تمام اعیان ثابته از مظاهر و فروع و شعب عین ثابت انسان کامل اند که مظهر اسم الله است، پس همه مستمّد از او و مستفیض بدویند. چنانچه تمام اسما مستمّد و مستفیضند از اسم الله، و همچنین است امر در مقام واحدیت ثانیه که مقام خلق و ظهور حق است در اعیان ثابته، پس در جمیع نشئات به بروز و ظهور حقیقت محمدیه که برزخ البرازخ و انسان کامل و خلیفه الله عبارت ازوست تمام اعیان موجودات ظاهر شوند و در هر نشای مستمی است به اسمی چنانچه در نشای عقول و جبرات مستمی است به عقل اول و در نشای نفوس ملکوت مستمی است به نفس کلی و هکذا فی جمیع مراتب التّزول. پس همچنان که به ظهور تنزل او جمیع کثرات ظاهر محققند، همچنین به اختفا و صعود او جمیع کثرات مضمحل و فانی گردیده و رجوع کنند به سوی مقام اول پس معلوم شد که به او راجع شد کثرت به سوی وحدت اصلیه خود.

بدان که در محل خودش ثابت شده است که ذات واجب الوجود مجرد است از ماده و از لواحق ماده، بلکه وجود محض است بلا ماهیت، و همچنین ثابت شده است که «کل مجرد عاقل لذاته». پس واجب الوجود عاقلی است ذات خویش را؛ و این تعقل ثابت است از برای او در مقام ذات؛ یعنی، هرگاه ذات را بدون ملاحظه اغیار اعتبار کنیم، او را عالم به ذات خویش یابیم. پس فرقی و تغایری

مابین ذاتش و علمش به ذاتش نباشد به حسب خارج، اگر چه متغایزند در اعتبار معتبرین، چنانچه سابقاً اشاره بدان شد که به اعتبار «کونه مجرداً حاضر عند مجرد قائم بذاته معلوم.» و به اعتبار «کونه مجرداً قائماً بذاته حاضر عنده مجرداً عالم.» و به اعتبار «کونه حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته علم.» و حکمت به آن عقله لذاته عقله لعقله المعلول الاول.

باید دانسته شود که علم تام به علت تامه، مستلزم است علم به خصوصیت معلول را؛ و این عبارت مأثور است از متقدمین از حکما، و بسیاری از متأخرین از بیانش عاجزند، چنانچه گویند مراد از علم تام به علت آن است که علم به جمیع جهات علت باشد از علل و معلولات و ملزومات و لوازم و صفات و احوال؛ و چون چنین باشد علم به معلول نیز مندرج در علم به علت باشد کما لایخفی. و از این جهت است که علم تام به علت را گویند مستلزم علم به معلول است. و غافلند از اینکه مراد از استلزام، این نحو از استلزام که استلزام کلّ مر جزء را باشد، نباشد؛ بلکه مراد از استلزام انتقال از علم به علت است به سوی علم به معلول، نه اشمال بر وی. و فهم این مطلب موقوف است بر دانستن نسبت میان علت و معلول و اینکه معلول از لوازم ذات علت است خارجاً و ذهناً، چنانچه متذکر باشی از بیانات سابقه دانسته که نسبت علت نسبت معنای حرفی است به سوی معنای اسمی، پس چنانچه معنای حرفی که به تبعیت معنای اسمی ملحوظ شود، معلول هم تبعیت علت ملحوظ گردد. گفته نشود که معلول را مستقلاً می توانیم ملاحظه کنیم بلکه بدون استقلال ملحوظ کسی نشود. زیرا که جواب گوئیم از اینکه ما گفتیم معنای حرفی به تبعیت معنای اسمی ملحوظ است و معلول به تبعیت علت، لازم نیاید که نظر به سوی آنها بالاستقلال ممکن نباشد بلکه همچنان که معلول مستقلاً ملحوظ گردد، معنای حرفی نیز مستقلاً ملحوظ شود و در این هنگام از حقیقت خود منسلخ باشد، چنانچه صورت مراتبه که آلت رؤیت غیر است و باید به تبعیت غیر مرئی شود و در این هنگام از مراتب که بر نحو آلیت است منسلخ شده خود مرئی باشد. واذعرفت

ذلك، فاعلم. که هرگاه علم به علت من حیث هی علّة حاصل باشد لابد معلول به تبعیت وی معلوم گردد، و این است مراد حکما از اینکه علم به علت مستلزم است علم به معلول را؛ پس واجب الوجود که علت عقل اول است و علم به ذات خویش دارد، لازم آید که علم به عقل اول داشته باشد.

از بیانات سابقه معلوم شد که ذات واجب الوجود عین علمش است مر ذاتش را؛ و ایضاً دانسته شد که چنانچه ذاتش علت است از برای عقل اول، همچنین علمش به ذاتش علت است از برای علمش؛ عقل اول و اتحاد علتین؛ یعنی، ذاتش و علمش به ذاتش بالذات مقتضی اتحاد معلولین؛ یعنی، عقل اول و علم حق به علم اولی است بالذات، زیرا که از واحد من جمیع الجهات صدور کثیر ممتنع است، کما حق فی محله. پس ثابت شد که علم واجب الوجود به معلول اول به صورت مرتسمه در ذات او نیست، بلکه به صورت قائمه بالذات است که عین معلول اول است.

دانسته شد که ذات واجب الوجود به اعتباری عالم است و به اعتباری معلوم و به اعتباری علم؛ و همچنین معلول اول به اعتباری علم است و به اعتباری معلوم. و اما مسئله اجمال و تفصیل این باشد که چون حقیقت وجود صرف است و صرافت موجب بساطت، پس ذات باری تعالی بسیط الحقیقه باشد؛ و «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء». زیرا که اگر فاقد وجودی یا کمال وجودی باشد، صرف نباشد. چرا که مرکّب باشد از وجدان و فقدان؛ و بعبارة أُخری از وجود و عدم. پس تمام اشیاء یعنی وجودات آنها در ذات حق مندرج و مندمج باشند، نه به نحو ترکیب و تکثر — تعالی عن ذلك — بلکه به نحو بساطت و وحدت؛ و اجمال عبارت از این بساطت و وحدت است. و اگر به نحو ترکیب و کثرت بودی اجمال نبودی، بلکه تفصیل بودی به نحو اجتماع. پس آن وجود، وجود حق است نه وجود اشیا؛ و اگر به اشیاء نسبت داده شود، بالعرض و المجاز باشد؛ یعنی، اشیاء مترائی باشند در ذات حق. پس در آن مقام حق ظاهر است و عالم مخفی؛ و تفصیل عبارت است از ظهور اشیا و در این

مقام، عالم ظاهر است و حق مخفی. پس عالم قبل از ظهور عین حق است؛ یعنی، عالم نیست حق است و بس. و بعد از ظهور حق عین عالم است؛ یعنی، عالم است. و حق نیست و عینیت به این اعتبار است که بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء است. و به این اعتبار که وجه شیء همان شیء است به وجهی، پس حق، حق است، و عالم، عالم، نه این عین آن است، نه آن عین این، لکن باید دانست که حق را با خلق بینویت عزلی نباشد، بلکه بینونت وصفی است که به نحو کمون و بروز و خفا و ظهور است.

تبصرة مثالیّة:

مرآت آلت دیدن است و فی الحقیقه آلت دیدن شخص در مرآت صورت مرآتیه است نه جرم صیقلی. پس هرگاه نظر در صورت مرآتیه نمودی و شخص را دیدی، آن شخص مرئی باشد و صورت مرآتیه مرآت (آلت دیدن). و هرگاه نظر در صورت مرآتیه کردی و خود آن صورت را مشاهده کردی، مرئی خود آن صورت باشد نه شخص. و در آن وقت مرآت از حقیقت خود؛ یعنی، مرآتیت منسلخ گشته مرئی شده باشد. و نظر اول صواب است و ثانی خطا. و عالم قبل از ظهور مترائی است در ذات حق؛ یعنی، حق مرآت عالم است، و بعد از ظهور حق در عالم مترائی است و عالم مرآت حق، لکن به همان نسبت مرآت و شخص؛ یعنی، چون مرآت ظهور شخص است و تبع محض و استقلال ندارد و البته باید شخص را در مرآت مشاهده کرد و مشاهده مرآت فقط خطا است، ولی شخص چون مستقلّ است و اصل است و تابع چیزی نیست، لازم نیست مرآت را در آن مشاهده کرد، اگرچه ممکن است.

واقا مسئله تناهی و لاتناهی عالم:

اگرچه حق تعالی غیرمتناهی است، بلا تناهی شدی، و لاتناهی عذی و مدی در ذات وی معقول نیست، لکن لاتناهی در اسماء و صفات الهیه حاصل

ست ولا تناهی عالم به حسب شدت معقول نیست. پس لا تناهی ذات حق به حسب شدت مستلزم لا تناهی عالم به حسب شدت نیست؛ ولا تناهی اسماء و صفات هم اگر چه عدی است، لکن مستلزم لا یتناهی عالم به حسب عدد نیز نباشد، چرا که لازم نیست جمیع اسماء و صفات الهیه در عالم ظهور داشته باشد. زیرا که صاحب اسماء متأثره نیز باشد که اختیار کرده است از برای ذات خود؛ و عالم را گنجایش ظهور آنها نبوده.

ولا تناهی شدی چون در عالم محال است اگر لا تناهی حق در عالم ظهور کند، باید لا تناهی کمی باشد (عددی یا مقداری)، و لازم نیست که لا تناهی عدی به حسب کرات متشکته در جو باشد ولا تناهی مقداری به حسب ابعاد ثلاثه؛ زیرا که بر فرض که این دو نباشد، لا تناهی عدی به حسب عدد موجودات متتالیه در ازمئه غیر متناهی خواهد بود ولا تناهی مقداری به حسب زمان غیر متناهی، لکن مستبعد نیست که ابعاد عالم نیز غیر متناهی باشد و عدد کرات هم غیر متناهی، هرگاه برهانی بر تناهی ابعاد قائم نباشد. و براهین حکما مثل برهان تطبیق و سلمی و تُرسی و محاذات و امثال آنها ناتمام باشد. اما برهان تحدّد جهات ناتمام و باطل است؛ و اینجا مقام تعرّض این گونه براهین و جرح و تعدیل نباشد.

در بیان اینکه واجب الوجود غیر متناهی است در شدت و قوت؛ و اینکه ماسوای او متناهی و محدود است، چون دانستی واجب الوجود محض حقیقت وجود است و مشوب به چیزی غیر وجود نیست، پس این حقیقت را عارض نخواهد شد حدی و نهایتی، چرا که اگر صاحب حدّ و نهایت بودی، هر آنچه به غیر طبیعت وجود متحدّد و متشخص بودی، زیرا که حقیقت اقتضای تحدّد و تناهی و تشخص نکند، چرا که حدّ و نهایت و شخصیت از عدم و نفاد است و عدم نقیض وجود است و هیچ چیزی مقتضی نقیض خود نتواند بود، پس چون حقیقت وجود مقتضی تحدّد و تناهی و تشخص نتواند بود، اگر متحدّد شود، باید به واسطه سبب خارجی باشد، نه نفس ذات وی. پس محتاج بود به سوی سببی که تحدید کند و تخصیص دهد او را.

پس لازم آمدی که محض حقیقت وجود نباشد. پس ثابت شد که واجب الوجود را نهائیتی نباشد و نقضی وی را عارض نشود و قوه امکانیه در او نباشد، و صاحب ماهیت نباشد و مشوب به عموم و خصوص نیز نباشد. پس فصلی ندارد و تشخیص به غیر ذات خود وی را نباشد و صورتی از برای او نیست، چنانچه فاعلی نیست. و غایتی نیست از برای او چنان که نهائیتی نه، زیرا که همه این خصوصیات از عوارض و امور زائده است که نسبت به حقیقت وجود راجع شود به سوی نقص و قصور و عدم که منافی با صرافت است، بلکه خود صورت ذات خویش است و مصور هر چیزی است، به جهت اینکه خود کمال ذات خویش است و کمال هر چیزی، به جهت اینکه ذات او بالفعل است من جمیع الوجوه، پس معرفی ندارد و کاشفی از برای ذات او بجز ذات او نیست، زیرا که معرف و کاشف مأخوذ از علل قوام و وجود است؛ و چون ثابت شد که علتی ندارد، پس معرف از برای وی نباشد و برهان بر او نیست، زیرا که برهان مأخوذ از علت آن شیء است و دانسته شد که علت ندارد، پس برهان ندارد. پس ذات او خود شاهد است بر ذات خویش و بر واحدیت ذات خویش، زیرا که از نظر در صرف حقیقت وجود دانسته شود که واجب الوجود است، چنانچه گفته شد. و همچنین از نظر در وی ثابت شود وحدانیت وی، زیرا صرف هر شیء غیر متنتی و غیر متکرر است، چنانچه خود فرموده: «شهد الله انه لا اله الا هو».

و اما مسئله لا خلا ولا ملا:

توهم و تخیل نمی توان کرد، قوه واهمه و خیال عاجزند از این گونه تصورات، ولی هرگاه برهان قائم شود بر تناهی ابعاد و تحدّد جهات، پس به حکم عقل که مقیم برهان است، لابد فوق محدّدالجهات خلاء و ملائی نباشد. و هرگاه برهان قائم شود بر امتناع، خلاء نیز به حکم عقل خلا نباشد. پس به حکم عقل می توان گفت، فوق محدّدالجهات نه خلا باشد نه ملا، نه به حکم وهم و خیال و اما

زمان از اجزاء عالم است؛ و قبل از بروز و ظهور عالم زمانی نباشد. و این قبلیت
تقدم زمانی نباشد، بلکه در نزد بعضی تقدم دهري است و در نزد جمهور تقدم بالعليه
وبالذات.



سؤال سوم:

چطور باید تصوّر نمود که ذات باری تعالی خارج از ممکنات است و آن محلّ کجاست؛ و محدود می شود ذات باری تعالی. و اگر داخل است آن به چه قسم است؟ چنان که فرموده اند حکما که باری تعالی روح عالم است و عالم به مقام بدن است. در این صورت این موادّ که عالم از او بنا شده از کجا آمده است؟ از عدم که معنی صرف نیستی است که بیرون نیامده؛ و ممکنات هم عدم نیستند، غیر آنکه موادّ عالم ساز را هم قدیم دانیم؛ چنانچه معروف است از دیمقراطیس و اتباع او. در این صورت باید ماده و روحی، یا به عبارت اُخری قوّه و ماده ای قائل شویم که حقیقت هستی، آن قوّه و بدن، ماده آن و محلّ آن حقیقت باشد که به منزله یک شخص است، چنانچه گفته اند: «حقّ جان جهان است و جهان جمله بدن.» و محیی الدّین فرموده که ایراد بر عیسویان نیست که عیسی را خدا دانسته اند، بلکه ایراد در آن است که او تنها را خدا دانسته اند؛ و فرموده روح عالم خداست و ممکن و مخلوقی وجود حقیقی ندارد، همان یک حقیقت است که به شؤونات خود در مظاهر و مرایا بروز و ظهور می کند. و اجمال و تفصیل را تقدّم جلوه ای بر جلوه ای قبول کنیم، و الا اجمال و تفصیل موجب اشکالات دیگر می شود.

جواب:

ذات باری تعالی را می توان گفت داخل است در اشیا، لکن «لا کدخول

شیء فی شیء.» و می توان گفت خارج است از اشیا، لکن «لا ڪڍجڻ شیء عن شیء.» و به عبارت اُخَری: «داخل فی الاشياء لا بالممازجة وخارج عن الاشياء لا بالمُزايلة.» زیرا که دخول شیء در شیء و خروج شیء از شیء و ممازجت و مزایلت، فرع اثنینیت و تعدّد است و حق تعالی را ثانی نباشد. و می توان گفت نه داخل است و نه خارج، «بل هو عین الأشياء.»

همه عالم ظهورِ نورِ حقّ دان حقّ اندروی ز پیدائی است پنهان
قال الإمام موسى الكاظم - علیه السلام -:

«لیس بینہ و بین خلقہ حجاب غیر خلقہ.»

پس محلی نباشد که حقّ در آن نباشد، «ولا یخلوعنه مکان.» و محدودیت لازم نیاید. چرا که تحدّد فرع تقیّد است و حقّ تعالی مقیّد به هیچ قیدی نباشد و محدود به هیچ حدّی نه، «وهو محیط بکلّ شیء.»:

در دیده دیده دیده ای می باید وز خویش طمع بریده ای می باید
لکن

تو دیده نداری که ببینی او را ورنه همه اوست دیده ای می باید
والّا

یار بی پرده از در و دیوار در تجلّی است یا اُولی الابصار
تحدیر و تنویر:

ایّاك ایتّاك ، از اینکه از این بیان چنان گمان کنی که عالم حقّ است یا حقّ عالم، یا اشیاى محدوده مقیّده حقّ اند یا حقّ اشیاى محدوده مقیّده، یا حقّ جسم است یا جسم حقّ - تعالی عن ذلك علوّاً کبیراً. - چشم کثرت بین بجز عالم نبیند و عالم، حجاب حقّ باشد. و چشم وحدت بین بجز حقّ چیزی نیابد و حقّ حجاب عالم گردد. و چون حقّ دیده شود، خلق مرئی نباشد تا گفته شود عین حقّ است یا غیر وی؛ و چون خلق دیده شود، حقّ مرئی نباشد تا گفته شود عین عالم است یا غیر آن. پس نه عالم حقّ باشد نه حقّ عالم، بلکه حقّ، حقّ است و عالم،

عالم؛ و عارف کامل ذوالعینین است که به چشمی وحدت بیند و به چشمی کثرت. و هیچ یک از حق و خلق حجاب یکدیگر نشوند. پس در نظر او چون هر دو مرئی است، حکم به عینیت می تواند کرد؛ و می گوید:

مجموعه کون را به قانون سبق کردیم تصفح و رقاً بعد ورق
حقاً که نخواندیم و ندیدیم در آن جز ذات حق و صفات ذاتیه حق
«وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم. فاستقم كما أمرت وكن من

الشاکرین.»

و حق تعالی را نتوان گفت روح عالم است؛ زیرا که اگر مراد از روح، عقل باشد، عقل اول روح عالم است. و اگر مراد نفس ناطقه است، نفس کلی روح عالم باشد. و اگر مراد روح بخاری است که مظهر قوه خیال و سایر قوی است، خیال منفصل روح عالم باشد. پس به هیچ یک از این معانی، حق روح عالم نباشد، و عالم بدن وی نی، بلکه روح و بدن هر دو مخلوق وی باشند.

و اما مواد عالم ساز که مراد اجزاء لایتجزئی یا اجرام صغار صلبه است؛ که گفته اند در خارج قسمت پذیر نباشند و در وهم قابل قسمتند، سؤال فرموده اند که از کجا آمده اند؟ اگر مقصود مکان است، قبل از وجود مکانی از برای آنها معقول نباشد. اگر مراد ماده است که این مواد از مواد دیگر حاصل شده باشد، به دو نحو متصور است: یا به نحو ترکیب باید حاصل شده باشند، یا به نحو تحلیل. اما به نحو ترکیب محال است؛ زیرا که به نقل کلام به سوی اجزاء اجزاء اجزاء ترکیب از اجزاء غیر متناهی لازم آید. و از آن عدم تناهی مقادیر اجزاء؛ یعنی، هر جزئی باید غیر متناهی المقدار باشد. و اما به نحو تحلیل که عبارت از تجزیه است. پس مطلقاً باطل نباشد، زیرا که لازم آید سابق بر این اجزاء جسم اعظم متصلی بوده باشد که به تجزیه آن، این اجزاء حاصل شده باشد. پس اگر این اجزاء متناهی العدد باشند، آن جسم نیز باید متناهی المقدار باشد. و اگر غیر متناهی باشند، می شود جسم واحد غیر متناهی المقدار باشد؛ و می شود اجسام عدیده غیر متناهی العدد باشند،

هرگاه عدم تناهی ابعاد جایز باشد.

و اگر مراد علت و فاعل است، علت و فاعل وجود؛ یعنی، موجد جسم و جسمانی نتواند بود؛ زیرا که تأثیر جسم و جسمانی موقوف باشد بر وضع و محاذات و معدوم قبل الوجود معدوم باشد؛ و وضع و محاذات با معدوم محال است. پس ایجاد کردن جسم و جسمانی شیء معدوم را محال باشد. پس فاعل و موجد و علت آن اجزاء باید عقل مجرد باشد که نه جسم است و نه جسمانی. بر این گونه که چون این اجزاء اجسامند و هر جسمی صاحب ابعاد ثلاثه و هر صاحب بُعدی قابل تقسیم در خارج، پس این اجزاء قابل تقسیم باشند در خارج، اگر چه آلت قطاعیه صنایعه یا شیمیائیة (کذا) نباشند که آن را قطع و یا تجزیه نماید. پس آن اجزاء به اعتبار قابلیت و قوه انقسام دارای ماده قابل باشد و به اعتبار اتصال فعلی دارای صورت جسمیه. پس هریک از آن اجزاء مرکب باشند از ماده و صورت و به عبارت اُخری مرکب باشند از هیولا و صورت؛ و صورت و هیولا؛ و صورت از عقل صادر گشته اند. هیولا از جهت ماهیت وی و صورت از جهت وجود. و هیولا و صورت متباین در وضع نباشد، بلکه ترکیبشان ترکیب اتحادی باشد، همچنان که ماهیت و وجود عقل متحدند با یکدیگر و اثنیت ندارند مگر به حسب اعتبار. و حاصل اینکه ظهور ماهیت و وجود عقل در این عالم به ماده و صورت است.

و معنی بیرون آمدن از عدم، نه این است که عدم ظرفی باشد که این اجزاء در آن موجود بوده و بیرون آمده باشند. و نه اینکه عدم ماده قابل یا علت فاعله آنها باشد، بلکه مقصود این است که نبوده اند و موجود شده اند. و به عبارت اُخری حادث شده اند؛ یعنی، وجودشان مسبوق به عدم است. پس اگر حدوثشان حدوث زمانی باشد، مسبوق باشند به عدم زمانی. و اگر حدوثشان حدوث ذاتی باشد، مسبوق باشند به عدم ذاتی. و اگر دهری، دهری.

ممکنات هم راست است که عدم نیستند، ولی معدوم بوده اند و موجود شده اند؛ و به ایجاد واجب به حدوث زمانی و یا به حدوث دهری و یا به حدوث

ذاتی. بنابراین مواد را می توان گفت قدیمند لکن به قدم زمانی؛ و می توان گفت حادثند به حدوث زمانی یا ذاتی یا دهری. و اینکه فرموده اند در این صورت باید ماده و روحی یا ماده و قوه ای قائل شویم صحیح است، لکن اطلاق لفظ روح در این مقام مناسب نباشد و لفظ قوه مناسبتر است، ولی تعبیر به ماده و صورت بهتر است و صحیح و مراد صورت نوعیه باشد، زیرا که مراد از قوه در این مقام مبدأ تأثیر است و صورت نوعیه نیز مبدأ جمیع آثار جسمانیه است و ماده محل آن صورت است و آن صورت حال در آن. و این محل و حال را به بدن و روح تعبیر کردن غلط است.

و شعر مذکور صحیح نباشد چنانچه مذکور شد. و بر فرض صحت، مراد این باشد که همچنان که روح مقوم و مقیم بدن است، همچنین حق مقوم و مقیم عالم است. و همچنان که بدن بدون روح قوامی ندارد، همچنین عالم هم بدون حق قوامی ندارد.

و عیسویان هرگز نگفته بودند که عیسی خداست که شیخ محیی الدین آنها را تصدیق یا تکذیب فرماید، بلکه گفته اند عیسی پسر خداست. و بدان که هیچ چیز غیر از خدا، خدا نباشد. چنانچه مفصلاً مذکور گشت.

و اینکه ممکنیات وجود حقیقی ندارند، همان حقیقت واحده است که به شوئون و اطوار خود متجلی و ظاهر است. از باب این است که ماهیات ممکنات بر عدم ذاتی خود باقی اند ازلاً و ابداً. «الأعیان الثابتة ماضت رايحة الوجود ازلاً و ابداً».

و اما وجودات آنها از قبیل معانی حرفیه غیر مستقلة الذوات باشند؛ و به عبارت آخری روابط محضه و تعلقات صرفه و فاقات الذوات باشند. و معانی حرفیه و آلات مرآتیه که حقایق وجودات ممکناتند، زیرا که تمام مرایای وجود حق اند محکوم علیه به هیچ حکمی نشوند، نه موجودند نه معدوم. پس ممکنات وجود حقیقی ندارند و نمایش و ظهورات وجود حقیقی باشند؛ و فی انفسها اعدام باشند.

ما عدم هائیم هستیها نما تو وجود مطلقى فانى نما
و از آنها به عبارات کثیره تعبیر کرده اند، مثل اطوار و انوار و لمعات و

تجلیات و ظهورات و مریا و عکوس و حکایات و خیالات و امثال اینها. و معنی اجمال و تفصیل هم گذشت، تکرار لازم نیست و هیچ اشکالی هم لازم نمی آید.

اکنون گوئیم چنان که نفس به سبب آنکه مدبر بدن بود به سبب علاقه تدبیری عالم بود بر تن و قوتهای وی. حق تعالی مدیر عالم است، هم کلیات عالم تحت تدبیر او هستند و هم جزئیات. و از طرق مختلفه می توان بیان نمود. اما به طریق ذوق با اهل آن و کاملان این مسئله را معاینه و مشاهده می کنند. مراد ما مبتدی است که لازم آید عالم باشد جزئیات و کلیات که تدبیری علم صورت نپذیرد، به اتفاق جمله عقلا، عقول و نفوس معلول علم باری تعالی اند. چه عالمیت بالذات مرء واجب الوجود را ثابت است. و جمله ممکنات چون اصل وجودشان عرّضی است، علم که کمال وجود است، چگونه عرضی نباشد؟ پس از روی صناع، مثل نسبت ممکنات علوم با علم باری تعالی — عزّ اسمہ — نور شعاع است به نسبت با نور قرص خورشید. چه نور شعاع به نور آفتاب، پائنده است و دائماً هستی از او می گیرد، بلکه حقیقت نور شعاع خود عین نور آفتاب است.

بیان کردیم که علم عین حضور است. اگر قائلی گوید اجرام فلکی نه تحت تدبیر باری تعالی هستند، بلکه هر نفس تحت تأثیر عقلی است که علت اوست. جواب این که آخر سلسله به عقل اوّل خواهد رسید و او مسلماً تحت تدبیر حق — سبحانه — قرار دارند. بعضی از قدما قائلند به اینکه واجب الوجود را علم نیست مطلقاً، نه به ذات خود و نه به معلولات؛ و بعضی قائلند که علم دارد به ذات خود و به معلولات ندارد؛ و بعضی دیگر قائلند به عکس این؛ و همه قائلند به نفی علم، فی الجمله از ذات او. و افلاطون قائل است به اینکه علم واجب به ماعدای خود به صورت مفارقه و مثل نوریّه ای است که قائمند بانفسها و مباین اند با ذات حق. و مشائین قائلند به اتحاد عاقل و عقل و معقول. و دیگری می گوید که: «انما ارتکبوا تلك المحالات.» یعنی طوئف ثلاثه از قدما قائل به این اقوال شده اند. «حدوا من التزام هذه المعانی.» یعنی، به جهت فرار از آن توالی فاسده که بر قول شیخ وارد

می آمد.

علم نفس ناطقه نسبت به معلوماتش مطلقاً بر دو قسم است: علم حصولی و علم حضوری. اما علم حصولی به حصول صور اشیاء است در نزد وی مثل علم به انسان و فرس و بقر و سایر ماهیات و صور آنها عبارت از نفس ماهیاتشان است که موجود شوند به وجود ذهنی و خود صور معلومات بالذاتند؛ یعنی، بدون واسطه صورت دیگر و اشیاء خارجیّه معلوماتند به واسطه این صور، پس معلوم بالعرضند نه بالذات. و اما علم حضوری عبارت از حضور نفس ذات معلوم در نزد عالم بدون حصول صورت، چون علم نفس ناطقه به خودش که به حضور ذاتش است در نزد خویش؛ و مراد از حضور، سلب غیبت و خفا است و معلوم است که خودش از خودش غایب نیست؛ و همچنین علم نفس ناطقه به صور حاصله در وی حضوری است، زیرا اگر حضوری نباشد، لازم آید تضائف صور و عدم تناهی و هر دو باطل است.

و باید دانسته شود که ادراک حواس ظاهره و باطنه و ترتیب قیاس و سایر مقدمات علل فاعلیّه نیستند برای صور علمیّه، بلکه نفس را اعداد کنند از برای قبول این صور، و پس از حصول تهیّو و قابلیت، صور علمیّه فائض شوند از مبدأ فیاض به سوی نفس ناطقه. پس حصول این صور نسبت به نفس ناطقه، به معلولیتشان است از برای نفس به مشارکت مبدأ فیاض.

پس با وجود اینکه نفس مستقل در صدور آنها نیست، در ادراک آنها محتاج به صور زائده نیست، بلکه به حضور نفس ذاتشان علم به آنها حاصل است، پس اگر شیء که مستقل باشد در صدور صور بخواند، عالم به آن صور باشد به حضور نفس ذات آن صور عالم به آنها خواهد بود بدون استیناف صوری و این است معنی قول خواجه: «فهی صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة مامن غيرك ومعذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصورة فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة او على سبيل التركيب.»

و معنی آن این است که نفس در علمش به ذات خود صاحب سه اعتبار

است: یکی از آن اعتبارات عالم است؛ و به یکی معلوم و به دیگری علم؛ یعنی، به اعتبار اینکه مجردی است که حاضر عنده مجرد عالم است و به اعتبار اینکه حضور مجردی است، در نزد مجردی علم است؛ و همچنین در علمش به صور، چون با خود نفس، (بضرب من الاتحاد) متحدند. نفس نسبت به آنها به اعتباری عالم است و به اعتباری معلوم و به اعتباری نفس علم. بدان که در محل خودش ثابت شده است که ذات واجب الوجود مجرد است از ماده و از لواحق ماده، بلکه وجود محض است بلا ماهیة. و همچنین ثابت شده است که «کل مجرد عاقل لذاته.» پس واجب الوجود عاقل است مر ذات خویش را و این تعقل ثابت است از برای او در مقام ذات؛ یعنی، هرگاه ذات را بدون ملاحظه اغیار اعتبار کنیم، او را عالم به ذات خویش یابیم، پس فرقی و تغیری مابین ذاتش و علمش به ذاتش نباشد به حسب خارج، اگر چه متغایرنند در اعتبار معتبرین، چنانچه سابقاً اشاره بدان شد که به اعتبار «کونه مجرداً حاضر عند مجرد قائم بذاته علم.»

از بیانات سابق معلوم شد که ذات واجب الوجود عین علمش است مر ذاتش را؛ و ایضاً دانسته شد که چنانچه ذاتش علت است از برای عقل اول، همچنین علمش به ذاتش علت است از برای علمش به عقل اول و اتحاد علتین؛ یعنی، ذاتش و علمش به ذاتش بالذات مقتضی اتحاد معلولین؛ یعنی، عقل اول و علم حق به عقل اول است بالذات؛ زیرا که از واحد من جمیع الجهات صدور کثیر ممتنع است، کما حقق فی محله. پس ثابت شد که علم واجب الوجود به معلول اول به صورت مرتسمه در ذات او نیست، بلکه به صورت قائمه بالذات است که عین معلول اول است.

پس عارف کامل در شناسائی واجب و اثبات وجود او محتاج به هیچ برهانی و دلیلی نیست. ولكن عقلا و حکما به جهت اعوجاج طبایع نامستقیم ادله ای چند ایراد نموده اند، بنابراین علما و عقلا را در اثبات وجود مقدس واجب الوجود چند مسلک است و کلیه آن مسالک سه مسلک است:

مسلک حکمای الهیین، مسلک حکماء طبیعیین، مسلک متکلمیین. و احسن و ادقّ مسالک، طریقه الهیین است؛ و پس از آن طریقه طبیعیین، از آن پس روش متکلمیین.

اما مسلک حکمای الهیین و عرفای ربانیین آن است که ایشان اولاً نظر در طبیعت وجود و مفهوم هستی کنند و گویند عقل صریح و فهم صحیح حکم می کند که این مفهوم وجود را لامحاله باید حقیقتی باشد و مصداقی که آن حقیقت و مصداق را ذاتی باشد صرف وجود و حقیقتی محض هستی و بُود که وجود و هستی او عین ذات و نفس حقیقت او باشد و بذاته و لذاته موجود بود. و سزاوارترین اشیاء به موجودیت و آحقّ همه چیزها به هستی و بودن، حقیقت وجود است. چه هستی هر شیء و موجود بودن هر ذاتی به وجود است. پس نفس ذات وجود سزاوارتر است به موجود بودن و صاحب حقیقت بودن؛ و اوست مبدأ آثار و ظهور. چه هر شیئی که اثری و ظهور است به واسطه وجود است، زیرا تا موجود نشود و هستی نپذیرد اثری بر وی مترتب نشود و ظهوری نیابد. پس حقیقت وجود آحقّ و اولاست از مبدأ بودنش از برای آثار و ظهور یافتن، چنانچه تابش و روشنی هر شیئی به واسطه نور است؛ پس خود نور سزاوارتر است به تابش و روشنی. پس نور بذاته با فروغ و روشنی است، بلکه عین فروغ و تابش و روشنی است و منور و فروغ دهنده غیر خود است. همچنین وجود بنفسه موجود و عین هستی و وجود و صرف کون و بود است؛ و موجود غیر خود و هست کننده اشیاء دیگر است.

و چون معلوم شد که وجود را حقیقتی است، پس در تقریر برهان گوئیم که موجود یا متعلّق و مفتقر است و قائم در ذات خود به غیر، یا متعلّق و مفتقر به غیر خود نیست؛ و شیء ثالثی متصوّر نیست. چه میان نفی و اثبات بالضروره واسطه نبود. پس اگر موجود متعلّق و مفتقر به غیر نبود و در ذات غنی و بی نیاز از غیر است و در عالم وجود این چنین موجود هست، همان واجب الوجود است. و مراد ما از واجب این موجود است و ثبت المطلوب.

و اگر چنین موجودی بر فرض در عالم وجود نباشد؛ و هر موجودی متعلق و مفتقر و قائم به غیر باشد، لامحاله، این موجود مستلزم وجود واجب الوجود است. و البته ناگزیر باید منتهی شود به موجودی که متعلق به غیر نباشد، و گرنه لازم آید دور یا تسلسل. زیرا که این موجود متعلق به غیر و محتاج به غیر اگر متعلق و مفتقر به دیگری است که آن غیر، قائم بنفسه و غنی بذاته و غیر متعلق به شیئی دیگر است، مطلوب ثابت. و اگر آن غیر نیز متعلق و مفتقر به غیر است، سخن در آن غیر کنیم. اگر آن غیر همان موجود اول است، دور لازم آید و دور باطل. چه دور مستلزم توقف شیء است بر نفس خود؛ و همچنین مستلزم تقدّم شیء است بر نفس خود، و بطلان وی بدیهی است.

و اگر آن غیر نه موجود اول است، بلکه شیئی ثالث است، سخن در آن ثالث کنیم و گوئیم که اگر موجود ثالث متعلق و محتاج به غیر نیست، باز مطلوب ثابت. و اگر متعلق و محتاج و قائم به غیر است، نقل کلام در آن کنیم. اگر رشته علاقه و احتیاج منتهی شود به غنی و وجوب و این موجودات متعلقه به غیر مفتقر به شیء دیگر نرسند به موجود واجبی که در حدّ ذات بی نیاز و غنی از غیر خود باشد و به هیچ وجه او را تعلقی به غیر خود نبوده باشد، لازم آید تسلسل؛ یعنی، کشیدن رشته احتیاج و علاقه به غیر نهایت؛ و تسلسل باطل به براهین قطعیّه تعینیه. چنانچه به جای خود مبرهن شده است. و چون تسلسل باطل و محال، پس لامحاله و ناچار باید منتهی شود به ذات واجب قائم به نفس؛ و غیر مفتقر و غیر متعلق به غیر خود و غنی به ذات خویش و بی نیاز در وجود و هستی خود از ماسوای خویش. و اوست مراد و مقصود ما از واجب الوجود لذاته. پس ثابت شد مطلوب. این است تقریر برهان بر مسلک حکمای الهیین که مجمل او این است که شگ نیست در وجود موجود. چه همه کس می دانند که موجود در عالم وجود هست. پس اگر این موجود در وجود خویش بی نیاز و مستغنی از غیر و قائم به نفس خویش است، مطلوب ثابت. و اگر محتاج به غیر خود است، مصرّح دور وجود و قائم به آن غیر؛ و آن غیر یا در وجود

غنی و قائم به ذات است، باز مطلوب ثابت. والا که محتاج است. اگر مفتقر به موجود اول است دور. و اگر به موجود دیگر نقل کلام از آن کنیم، باز یا برمی گردد احتیاج به موجود اول مفروض، دور مضمّر. و اگر برود رشته احتیاج و افتقار بدون نهایت، تسلسل. و هر دو باطل. پس لابد باید منتهی شود به موجودی که در وجود خود واجب بود و غنی از غیر و قائم به نفس. و هو المعنی بواجب الوجود لذاته و بذاته.

و نیز گوئیم که شگ نیست که هر چه غیر وجود و هستی است در موجودیت و هست شدن و هست بودن، محتاج است به هستی و وجود؛ و وجود و هست به خود موجود و هست است، نه به وجود و هستی دیگر. و هر چه محتاج است، حق نخواهد بود. پس حق واجب عین وجود و هستی خواهد بود که به خود هست است و موجود و همه چیزها به او موجود و هست می شوند. پس وجود و هستی واجب الوجود است و قائم به ذات خود و متعین به ذات خود. چه اگر ممکن بودی یا متعین به غیر شدی، محتاج به غیر بودی؛ و غیر هستی و وجود هر چه باشد، محتاج است به هستی و وجود. پس هر چه جز هستی و وجود است، قائم به اوست. و وجود و هستی قائم نیست به هیچ چیز.

چون دهان دلبران در هست و نیست خود به بود خود شهادت می دهد و بر این، قیاس باید کرد صفات کمالیه واجب را، چنان که مثلاً در حقیقت علم گوئیم. شگ نیست در حقیقت علم. پس اگر این حقیقت واجب است، مطلوب ثابت. و اگر در افاضه این حقیقت بر موجود محتاج به غیر است، البته آن غیر باید دارای صفت علم باشد، چه مبرهن است که معطی شیء فاقد آن شیء نتواند باشد. پس حصول این علم در وی یا بالذات و للذات است و واجب، مطلوب ثابت. و گرنه چنین باشد، لازم آید دور یا تسلسل. مثل بیان مذکور در وجود. پس واجب انتهای به سوی ذاتی که علم وی واجب و لذات او باشد؛ و همچنین است حال در سایر صفات کمالیه حق، از حیات و قدرت و ارادت و غیر ذلک. پس

واجب است که حیاتی بوده باشد واجب؛ و اراده‌ای واجب؛ و قدرتی واجب؛ الی غیر ذلک من الصفات الکمالیه، چنانچه استاد فلاسفه اسلامیین؛ معلم ثانی ابن‌نصر فارابی — قدس سره — در فصوص فرموده کلامی که ترجمه او این است:

«که واجب است اینکه در حیات حیاتی باشد بالذات؛ و در اراده ارادتی بالذات؛ و در اختیار اختیاری بالذات، تا اینکه بتواند موجود شود.» انتهى.

این صفات در شیئی که بالذات نیست. و بالغیر بوده باشد، خواه وجود یا غیر وجود، لامحاله واجب است که منتهی شود به بالذاتی. از این است که قاعده کلیه قرار داده‌اند که ما بالغیر لازم است منتهی شود بمابالذات؛ یعنی، هر چیزی که عَرَضی بوده باشد نسبت به چیزی، به این معنی که ذات آن شیء به اقتضای وجود و اتصاف به آن شیء عَرَضی نداشته باشد و به واسطه امری عارض آن شیء شده باشد، لامحاله باید منتهی شود به چیزی که آن امر ذاتی او باشد، مثلاً مانند نور و مستنیر فرضاً، می‌بینیم که روشنی ماه و زمین و هوا فی حد ذات آنها نیست، و گرنه مظلم نشدی، بلکه روشنی آنها به سبب تابش نور آفتاب است بر آنها. و آفتاب نیز روشنی دارد به واسطه نوری که عارض اوست. اما روشنی نور به نفس خودش است نه به چیز دیگر، و گرنه چنین باشد، لازم آید دور یا تسلسل؛ و هو محال. پس باید منتهی شود ما بالعرض بما بالذات.

ضوء شمس موجب زوال لیل است و نور سراج نیست، و همچنین علم واجب موجب وجود معلول است و علم انسان به حسب طبیعت نیست، لهذا بعضی را شبه شده است که این اختلاف موجب اختلاف در حقیقت است، زیرا اگر حقیقت مختلف نبود، موجب اختلاف آثار نشدی، پس از اختلاف آثار، اختلاف مؤثرات لازم آید، پس باید حقیقت علم و ضوء واحد نباشد. حقیقت ضوء شمس غیر از حقیقت ضوء سراج باشد؛ و حقیقت علم واجب غیر از حقیقت علم انسان باشد. و این مطلب فی الحقیقه از فروعات مسئله تشکیک است که گمان کرده‌اند تشکیک در حقیقت و ذات محال است. ولیکن اگر تأویل شود قولشان به اینکه اختلاف به

کمال و نقص است، راجع شود به سوی مذهب محققین.

لسان حکما این است که نفس چون از عالم تجرد و علّیین است، حجابی مابین او و مجردات نیست، پس تمام مجردات و کمالات آنها متجلّی و ظاهر است در مرآت نفس، ولیکن چون قوای بدنیه و حواس ظاهره و باطنه آلات نفسند و خود بذاتها ادراک و فعل ندارند و باید به تصرف نفس و توجه وی به مشتهیات و مقاصد خود نائل شوند، نفس را به سوی عالم طبیعت جذب نمایند و متوجه سازند؛ و این است مراد از غواشی و زنگ و کدورت نفس. و ظاهر است که چون نفس توجه به عالم طبیعت نموده، متوغل در او گردد، از عالم خود باز ماند و از این جهت از مشاهده مجردات و کمالات آنها محجوب ماند. پس باید شخص سالک نقص علائق جسمانیه و رفض آثار مشتهیات نفسانیّه را نموده، نفس را تهذیب و تجرید نماید؛ یعنی، تهذیب ظاهر را به نوامیس شرعیه و تهذیب باطن را به اخلاق مرضیه نموده که تخلیه و تحلیه عبارت از آنست. پس نفس به عالم خود که عالم تجرد و جبروت و ملکوت است بازگشته، مشاهده انوار عینیّه و آثار علویّه نموده، به بعض امور آتیه نیز اطلاع به هم رساند. و نفس را در این مقام، بعضی عقل منور گویند و بعضی قریحه ثانیه و بعضی او را مولود ثانوی گویند و گاهی موت اختیاریش نامند و بعضی او را طور وراء طور عقل. ولی آنچه ما گفتیم اول مرتبه این طور است و تا این مرتبه حاصل نگردد ادراک بسیاری از مطالب الهیه و دقائق حکمیه صورت نیندد.

و مخفی نماند که آنچه مذکور و مبّین گردید بر مذاق اهل نظر و استدلال است. اما بر مذاق اهل کشف و شهود از اهل الله، این گونه استدلالات از گونه نظری دانند؛ و ایشان در عالم غیب و شهود موجودی نمی دانند جز ذات حق و صفتی نمی یابند جز صفات حق؛ و گویند نیست در دار وجود، جز وجود حقیقی حق و صفات ذاتیه او و مظاهر شؤون حق — جل و علا — و ماسوای حق — سبحانه و تعالی — را همه در معرض زوال و فنا دانند و حقیقت او را معلومی معدوم و صورتش

را موجودی موهوم انگارند؛ و جنبه را نمودی بی بود شمارند، چنانکه گفته اند:

هستی به قیاسِ اهلِ اربابِ قیود جز عارضِ اعیانِ حقایقِ نمود
لکن به مکاشفاتِ اصحابِ شُهود اعیان همه عارضند و معروضِ وجود
و نیز گویند:

مجموعه کون را به قانونِ سَبَق کردیم تَصَفُّحَ وَرَقاً بعد وَرَق
حقاً که نخواندیم و ندیدیم در او جز ذاتِ حق و شُؤنِ ذاتیه حق
و این گروه با شکوه، در عالم مکاشفه و شهود خویش، اولاً نظر ایشان به
حقیقتِ وجود است که عینِ ذات واجب است. و از ذات مقدسه او استدلال بر
وجود ماسوا کنند و از صفاتِ حقیقه کمالیه وجود که همه آنها عینِ ذاتِ وجود و
نفسِ حقیقتِ واجب الوجود است، پی به صفات ماسوای حق برند. نه چون ارباب
نظر و استدلالِ ظاهری که:

پای استدلالیان چوبین بُود پای چوبین سخت بی تمکین بُود
از وجود موجوداتِ ممکنه، استدلال بر وجودِ واجبی؛ و از صفاتِ کمالیه
ممکنات که زائد بر ذات آنهاست، پی به صفاتِ کمالیه ذاتِ کبریائی — جلّ
جلاله — برند. و آنگاه برهان گویند و ادله اقامه نمایند بر اینکه صفاتِ کمالیه و
جمالیه در ذاتِ واجب، عین حقیقت و نفس ذاتِ حق — سبحانه و تعالی — است،
چنانچه ان شاء الله بیاید.

جز به مصنوعی ندیدی صانعی بر قیاسِ اقتراعی قانعی
می فزاید در وسائطِ فلسفی از دلائلِ باز برعکسش صفی
این گریزد از حجاب و از حجیب از پی مدلول سر بُرده به جیب
گر دُخانِ ما را دلیلِ آتش است بی دُخان ما را در این آتش خوش است
خاصه آن آتش که در قُرب ولا از دُخان نزدیکتر آید به ما
رَبِّ وَقَفْنَا السَّلُوكَ الی سَبِيلِهِمْ.

و اما مسلک و طریقه حکمایِ طبیعیین در اثباتِ صانع واجب الوجود،

طریقه حرکت است. و تقریر برهان ایشان این است که شگ نیست در اینکه بعضی اشیا متحرک اند و معنی حرکت، خروج از قوه به فعل است بر سبیل تدریج؛ یعنی، برون شدن شیء است از قوه که در اوست به سوی فعلیت، لکن این خروج بر طریق تدریج و کم کم بوده باشد، نه دفعتاً، مثلاً جسمی که در مکانی باشد، شگ نیست که قابل است اینکه از آن مکان بیرون شود و به مکان دیگر درآید، یا باراده یا بالطبع یا بالقسر. و نتواند شد که جسم دفعتاً بتمامه از مکان اول به در شود و به مکان ثانی درآید، چه جسم قابل انقسام است و اقسام و اجزای او در حرکت واجب است که محاذات با اقسام و اجزای مسافت پیدا کند، زیرا که طفره، بالضروره محال است و مسافت نیز قابل انقسام است. پس بیرون شدن اجسام از مکان خویش به مکان دیگر، ممتنع است که بتمامه و دفعتاً باشد، بلکه بتدریج خواهد بود. و این خروج شگ نیست که از جسم بالقوه بوده است، و گرنه طالب مکان دیگر نبودی. پس آن گاه که از مکان اول کم کم خارج شد و به مکان دوم حاصل گشت، از آن قوه بیرون شد و بالفعل گردید؛ و همچنین از مکان دوم به مکان سوم و از او به چهارم؛ و هکذا تا به غایت مطلوب خود برسد؛ و چنین است حال در غیر مکان از وضع و کیف و مقدار به اتفاق قاطبه حکما؛ و از جوهر به مذهب منصور و بعضی از حکما مانند صدر المتألهین — قدس سره العزیز — این بود معنی حرکت.

و حرکت را چهار چیز ناچار است:

محرک؛ یعنی، فاعل و موجد حرکت که حرکت دهنده شیء است.
 متحرک؛ یعنی، شیئی که قابل حرکت باشد، مانند جسم متحرک فرضاً.
 مافیه الحركة؛ یعنی، مقوله ای که حرکت در آن واقع می شود؛ که مسافت باشد، خواه مسافت کمی یا کیفی یا آئینی یا وضعی، به اتفاق جمیع حکما، یا جوهری بنابر مذهب بعضی.

ما الیه الحركة؛ یعنی، غایت و مقصود از حرکت مانند مکانی معین در حرکت آئینی یا اندازه محاذات در حرکت کمی، یا مرتبه معینه از سواد یا بیاض یا

علم و غیر ذلک در حرکت کیفی، یا وضع و جمادات معینی در حرکت وضعی، یا وصول به کمال ذاتی در حرکت جوهری؛ و بالجمله لامحاله هر چیزی که متحرک است و حرکتی دارد، محرکی لازم دارد.

پس در تقریر برهان گویند که حرکت را ناچار است از محرکی؛ و محرک اگر متحرک است نیز لازم دارد محرکی. سخن در باره وی گوئیم: اگر آن هم متحرک است، نقل کلام در محرک او کنیم و ناچار باید منتهی شود به محرکی که او غیر متحرک باشد، و گرنه لازم آید دور. اگر محرک او برگردد به متحرک اولی و گرنه لازم آید تسلسل. اگر محرکها به غیر نهایت باشند و دور و تسلسل هر دو محال. پس لازم و واجب است که حرکت را محرکی پیدا شود که وی متحرک نباشد بالذات. و سلسله محرکها بر او منتهی گردد؛ و محرکی که وی بالذات متحرک نباشد، در عالم امکان نیست. پس وی باید واجب الوجود بالذات، غیر متحرک بالذات باشد، وهو المطلوب.

و بر این طریقه حرکت، بعضی از ارباب ذوق و عرفان سلوک نموده اند، لکن سالک به سلوک طریق حرکت نفس شده اند. و در تقریر برهان چنین گفته اند:

که نفس ناطقه در اول امر سازج و خالص از کمالات است، لکن در اوست قوه جمیع کمالات. پس در اول هر نفس چیزی است بالقوه و قابل خروج از این قوه به سوی فعلیت کمال؛ و در خروج وی از قوه به سوی فعل ناچار است او را از مخرج فاعلی؛ و آن مخرج یا واجب الوجود است، مطلوب ثابت، یا چیز دیگر است و دفعاً للذور والتسلسل لابد منتهی شود به واجب الوجود. و نیز گویند ناچار است نفس را در خروجش از قوه به سوی فعل از مخرج غائی. چه حرکت طلب امری است که در وی نیست؛ و طلب را ناچار است از مطلوبی. سخن در آن مطلوب کنیم و بالاخره به هر مطلوبی که نفس برسد واقف نخواهد شد بدان مطلوب و مطمئن نخواهد گشت؛ و نفس نزد آن مطلوب جز وصول و خود او علی باب الله

تعالی و درود بر جناب او تعالی شأنه. پس لابد است که جمیع مطالب منتهی شوند به مطلوبی که قلوب و نفوس بدان مطلوب مطمئن شود؛ و آن مطلوب چیزی نتواند جز واجب الوجود باشد و هو المطلوب، «آلا بذكر الله تطمئن القلوب.» چه نفس انسانی را مقام معلومی نیست تا بعد از وصول بدان مقام معلوم واقف شود، بلکه به هر مقامی که برسد، مقامی اعلی و اشرف از آن مقام می یابد و می بیند و طالب آن مقام شود. و چون بدانجا رسید، باز مقام اعلی و اشرف بیند و طالب گردد؛ و چون ذات مقدسه منزله حق — سبحانه و تعالی — هر چه باشد حتی معلول اول و عقل کل، نسبت به مرتبه واجب مرتبه اش ادون و انقص است، لامحاله پس کامل من جمیع الجهات و بالفعل من جمیع الحیثیات و غیرمتناهی من کل الوجوده والوجود والاعتبارات شدة و عدة و مدة نیست، جز ذات مقدسه و وجود حضرت واجب الوجود و مفیض الوجود — جل شأنه — و وصول بدان کبریا جناب سبب اطمینان نفوس و قلوب است و بس. پس اوست منتهای مطالب. و بالجمله هر جمال که در جمیع مراتب وجودیه ظاهر، و هر کمال که در کل مظاهر موجودیه سائر است، پرتو جمال و فروغ کمال اوست که از آن مقدس ذات یافته، و ارباب مراتب، بدان صفت جمال و سمت کمال یافته، هر که را بینابینی، اثر بینائی اوست و هر کجا دانائی، ثمر دانائی او.

خلق را چون آب دان صاف و زلال و ندران تابان صفات ذوالجلال
پادشاهان مظهر شاهی حق عارفان مرآت آگاهی حق
خوبرویان آینه خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او
اما جمیل علی الاطلاق و کامل علی التمام و الکمال، حضرت ذوالجلال و الافضال است و بس. و ماسوای مظاهر و مرائی و عکوس و اظلال و شؤون و فروغ و وجود و صفات، اسماء جمالیه و جلالیه او.

و اما مسلک و روش متکلمین در اثبات صانع، همچون طریقه حدوث عالم است؛ و اگر این گروه مناط احتیاج ممکنات را به واجب الوجود و افتقار معلولات را به علت موجود، حدوث دانند، نه امکان به تنها و نه امکان با حدوث و نه امکان به

شروط حدوث. به این معنی که ممکن از جهت اینکه حادث شده است، محتاج است به علت واجب، نه از جهت اینکه ممکن است وحده و بس. و نه از جهت اینکه چون ممکن است و حادث، باهم محتاج است به واجب. و نه اینکه چون ممکن است و شرط امکان حدوث است، به واسطه این امکان شروط محتاج به واجب الوجود است، بلکه گویند محض اینکه ممکن حادث است، محتاج است به واجب الوجود.

و گویند در تقریر برهان، که شک نیست در حدوث عالم و ممکنات. چه عالم متغیر است و هر متغیری حادث، پس عالم حادث. و معنی حدوث این است که شیء حادث مسبوق به غیر باشد و آن غیر سابق و مقدم بر آن شیء بوده باشد؛ و چون این طایفه را آرای جمهور ایشان آن است که جمیع اجزاء عالم بلکه کلیه عالم را حادث می دانند به حدوث زمانی؛ یعنی، پیش از موجود شدن، ممکنات را معدوم می دانند به عدم زمانی؛ یعنی، در زمانی اگر چه در وهم بوده باشد، عدم بر آنها سابق و مقدم بوده؛ و چون موجود شدند حادث می باشند و ناچار محدثی می خواهند که این ممکنات را از عدم پیش بیرون آورد به وجود. پس سخن در آن محدث کنیم که محدث او قدیم است؛ یعنی، مسبوق به عدم و غیر خود نیست یا حادث است؟ اگر قدیم است مطلوب ثابت؛ چه قدیمی جز ذات واجب نتواند بود. و اگر حادث است، محدث می خواهد. نقل کلام در این محدث گوئیم: اگر محدث او برگردد به اول؛ یعنی، همان شیء حادث، اول محدث به او بوده باشد، لازم آید دور. و اگر برود به غیر نهایت، تسلسل؛ و هر دو محال. پس باید لامحاله منتهی شود به محدثی غیر حادث و قدیم؛ و هوالمعنی بواجب الوجود؛ و مطلوب ثابت.

این است خلاصه تقریر برهان و مذهب ایشان، لکن این طریقه احسن از دو طریقه پیشین نمی باشد، بلکه طریقه ای است سخیفه و برهانی است ناتمام و بحثها و منعهای بسیار بر او وارد است که این مختصر را گنجایش ذکر آنها نیست. این بود بیان اقامه براهین بر اثبات واجب الوجود — تعالی و تقدس — اگر چه

برهانی بر وجود او جز وجود وی نبود. و اگر چه حق — سبحانه و تعالی — از روی حقیقت و ذات از همه چیز پوشیده تر است و کنه ذات و غیب هویت او — تبارک و تقدّس — مدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نتواند بود و پایه رفعت ادراکش از مشاهده حواس و محاوله قیاس متعالی است و ساحت عزّت معرفتش از تردّد افهام و تعارض اوهام خالی، نهاییات عقول را در بدایات معرفت او جز تحیر و تلاشی دلیلی نه؛ و بصیرت صاحب نظران را از اشعه انوار عظمت او جز تحاشی سیلی نه.

در این ورطه کشتی فروشد هزار که پیدا نشد تخته ای بر کنار اشاعره، که عبارت از اتباع شیخ ابوالحسن اشعری اند، قائلند به اینکه ذات حق متّصف است به صفات ثبوتیه ثمانیه؛ از قبیل، علم و قدرت و حیات و اراده و کلام و سمع و بصر و این صفات را اموری دانند زائد بر ذات، مانند سواد که امری است زائد بر نفس جسمیت؛ همچنین واجب الوجود متّصف به صفات کمال، و آن صفات اموری هستند زاید بر نفس ذات وی، و به ملاحظه اینکه لازم نیاید بودن واجب الوجود محلّ از برای حوادث، این صفات زائده را قدیم دانند. و لهذا معتزله که اتباع واصل ابن عطا بوده اند، الزام کرده اند اشاعره را به قول قدمای ثمانیه یا تسعه که منافی با توحید است؛ و خودشان؛ یعنی، معتزله در صفات واجب قائل شده اند به نیابت؛ یعنی، ذات واجب الوجود نایب است از صفات؛ یعنی، آثاری که بر غیر واجب الوجود مترتب شود به توسط صفات، بر ذات واجب الوجود، مترتب شود بدون توسط صفات؛ و از این جهت است که در صفات واجب گویند: «خذ الغایات ودع المبادی». یعنی، مثلاً هرگاه گوئی واجب الوجود رحیم است، مقصود اثبات صفت رحمت نیست از برای او که به معنی رقت قلب است، زیرا که منافی با وجوب وجود است، بلکه مراد اثبات اثر و غایت رحمت است؛ یعنی، معامله می کند با عباد، نوع معامله رحیم با مرحوم از عنایات و الطاف نسبت به او؛ و مثل علم که مقصود از او اثبات صورت ذهنته نیست از برای واجب الوجود، بلکه اثبات اثر او است که انکشاف اشیاء است در نزد واجب الوجود؛ و هکذا فی سایر صفات.

واجب الوجود بنا بر تحقیق عالم است به ذات خود به حضور ذات لدی الذات، و عالم است به عقول مجردّه به حضور نفس آن عقول. و چون آن عقول عالمانند به معلولات خودشان بر نحو علم واجب بدانها؛ یعنی، از جهت علمشان به خودشان که علّتند و علم به علّت مستلزم است علم به معلولات را؛ و همچنین عالمانند به غیر معلولات خود، حتی واجب الوجود به اعتبار اینکه واجب الوجود علّت کلّ موجودات ممکنه است، و علم به علّت مستلزم علم به معلول را لازم آید که هریک از عقول مجردّه عالم باشند به تمام موجودات و علمشان نسبت به غیر معلولاتشان به نحو حضور صورت نبیند. پس لابدّ باید به حصول صور آنها باشد در نزد این عقول مجردّه؛ و واجب الوجود چون به نحو حضور عالم است به هریک از این عقول مجردّه به حضور نفس ذاتشان، لازم آید که صور حاصله در آنها نیز حاضر باشد در نزد واجب. پس علم واجب بدان صور هم به حضور نفس آن صور باشد، پس هیچ چیز از کلیّات و جزئیّات نباشد که معلوم حق نباشد، «ولا یعزب عن علمه متقال ذرّة فی الارض ولا فی السماء.» و آن محالاتی که بر قول شیخ و سایر قدما از قبیل، افلاطون و اتباع اشراقین و غیرهم وارد می آمد، وارد نیاید. چون که علم حق سابق است بر اشیاء؛ یعنی، ایجاد کرده است اشیاء را عن علم و قدرة. پس هر چه موجود است از ممکنات، باید معلوم باشد از برای حق قبل الوجود؛ و هرگاه علم حق عین عقول مجردّه باشد، لازم آید که اینها مسبوق به علم نباشد؛ یعنی، حق اینها را ایجاد کرده باشد لاعن علم، و این ظاهر البطالان است.

عنایت در نظر حکما عبارت است از علم ازلی فعلی؛ یعنی، علمی که علّت وجود معلوم باشد، در مقابل علم انفعالی که معلول است از برای معلوم که متعلق است به کلیّات و به جزئیّات بر نحو کلی، و سابق است بر وجود اشیاء. و هرگاه علم عین وجود عقول باشد، عنایت به این معنی باطل و مفقود باشد. چون واجب الوجود غتی مطلق است و در جمیع جهات بی نیاز از غیر خود، و آلا واجب الوجود نباشد، زیرا که احتیاج منافی با وجوب وجود است و مستلزم

امکان؛ و ثابت شده است که واجب الوجود بالذات واجب است من جمیع الجهات. پس همچنان که وجودش واجب است، صفات کمالیه اش نیز باید واجب باشد؛ و هرگاه علمش عین عقول مجرد باشد، لازم آید که در اشرف صفات و اعلای کمالات محتاج به سوی معلولات خویش باشد، وقد ظهر بطلانه. واجب الوجود از کتم عدم و لا من شیء ایجاد فرموده است اشیاء را؛ یعنی، اعطاء وجود کرده است به ماهیات آنها؛ و معطى الشیء لیس فاقدھا، بلکه واجد است مر اورا، زیرا اگر واجد و دارا نباشد، اورا مستحیل است ایجاد وی؛ و چون وجدان واجب الوجود اشیاء را به نحو کثرت و تمایز، منافی با وحدت و بساطت اوست، پس وجدان وی مرآنها را به عین ذات خودش باشد؛ و چون عالم است به ذات خویش، کما ثبت. پس عالم است به اشیاء قبل الاشیاء به اعتبار سبق ذاتش بر اشیاء، زیرا که ذاتش عین علم بدانهاست، پس معلوم شد که علم به اشیاء ممکنه موجوده سابق است، بر وجودشان؛ و هرگاه ثابت شد سبق علم بر آنها، ظاهر است مغایرت علم با آنها؛ پس معلوم شد که علم حق به اشیاء عین عقول مجرد نباشد.

سؤال چهارم:

علم باری تعالی را به ممکنات به چه نحو می دانید؟ علم اجمالی است و به طور اجمال و کُلّی عالم است، یا علم به جزئیات علی التحوّل الأدقّ والا کمل دارد؟ به عبارت اخری، جزئیات اعمال و افکار موجودات بر باری تعالی معلوم است یا نه؟ اگر علم کلی بگوئیم نقص است و اعمال نامعلوم حقّ خواهد بود. و اگر علم به جزئیات قائل شویم، موجب تغییر در علم می شود، خاصّه آنکه علم و سایر صفات را عین ذات می دانیم. در این صورت ذات باری تعالی محلّ تغییر خواهد بود و جایز نیست.

جواب:

چون که علم عبارت از ظهور و انکشاف معلوم است در نزد عالم و ملاک ظهور و انکشاف وجود است، زیرا که وجود ظاهر است بذاته و مظهر سایر اشیا و خود ظهور خود و ظهور ماهیات است، زیرا که ماهیات به وجود از کتم عدم و اختفا در عرصه ظهور و بروز، ظاهر و هویدا گشته اند، پس وجود بذاته عین علم و شعور است و بدیهی است که هر چه وجود اقوی باشد، علم و ظهور نیز اقوی است و هر قدر وجود اضعف باشد علم و ظهور نیز اضعف.

پس همان طور که وجود ساری است در تمام موجودات به سریانی مجهول الکنه،

سریان دارد و ظهور اما سریان برون ز دانش ما
 مان سریان عاکس در عکس، علم نیز ساری است در تمام موجودات به
 نحو سریان وجود. پس ذات حق که عین حقیقت وجود است، محض علم است و
 عین عالم و عین معلوم؛ و همان طور که حقیقت وجود اصل وجودات است و قائم به
 ذات خویش و سایر وجودات ظلال و عکوس، حقیقت علم نیز که عین حقیقت
 وجود است، اصل علوم است و قائم به ذات خویش و سایر علوم ظلال و عکوس.
 و همچنان که تغیر بعض موجودات موجب تغیر ذات حق نباشد، زیرا که
 این تغیر از خواص ذات مظهر است نه ظاهر، تغیر بعض علوم نیز موجب تغیر در ذات
 حق که عین حقیقت علم است نگردد.

و اندران تابان صفات ذوالجلال	خلق را چون آب دان صاف و زلال
عارفان مرآت آگاهی حق	پادشاهان مظهر شاهی حق
عشق ایشان عکس مطلوبی او	خوبرویان آینه خوبی او

* * *

آب مُبدل شد در این جُو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار
 قَرنها بر قَرنها رفت ای همام و این معانی برقرار و بردوام
 اجمال و تفصیل در علم نیز بعینه مثل اجمال و تفصیل در وجود است و
 اجمال که به معنی بساطت و وحدت است، در مقام شامخ اعلی است و تفصیل در
 مقامات نازلۀ أدنی؛ و این اجمال عین تفصیل است. پس علم بسیط اجمالی در عین
 کشف تفصیلی است. پس حق تعالی عالم است به تمام کلیّات و جزئیّات، هم بر
 نحو کلی و هم بر نحو جزئی.

«وما یعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.»

سؤال پنجم:

علم الهی به اعمال موجودات و ممکنات واضح است مکه سبقت بر آن اعمال دارد؛ در این صورت تا یک قِدم وجودی مقارن علم بلکه اسبق از علم، برای ممکنات قائل نشویم، علم محلّ و موقع نخواهد داشت. و اگر ممکنات را اسبق قائل شویم، با آنکه علم را عین ذات می دانیم، چطور این تصوّر صحیح می شود؟ و دیگر آنکه علم باری تعالی علّت می شود یا نه؟ اگر می شود و علّت خواهد بود، لازم می آید که حُسن و قبح و ظلم و عدل نباشد، و بر ممکنات ایرادی وارد نیاید. و در صورتی که ممکنات را قائل نشویم و به همان قول به آنکه عالم حقّ است قائل شویم، لازم می آید که مؤثّر و متأثّر همان حقّ باشد در این قسم اوامر و نواهی غیر لازم و ارسال رسل — علیهم السّلام — موجب اشکال می شود.

جواب:

دانسته شد که علم عین وجود است و ساری در تمام موجودات به سریان وجود، پس همان طور که حقیقت وجود که حقّ است — تعالی شأنه — سابق و مقدّم است بر سایر وجودات که ظلال و انوار وی اند، حقیقت علم نیز سابق و مقدّم است بر سایر علوم که عین وجودات اند و ظلال و انوار وی. پس علم مقدّم است بر موجودات امکانیه به اعتبار مقام شامخ اعلیٰ؛ و معیّت دارد با آنها به اعتبار مقامات نازله به تقدّم و تأخّر ذاتی نه زمانی. و به اعتبار اوّل عین ذات حقّ است و به اعتبار

ثانی عین ذوات اشیا؛ و به اعتبار اول قدیم است به قدم ذات حق و به اعتبار ثانی حادث است به حدوث ممکنات. و چنان که وجودات عالیّه و دانیّه مراتب یک حقیقت اند و به نظر توحید، غیر حق مشهود نگردد. مراتب عالیّه و دانیّه علم هم مراتب یک حقیقت اند و به نظر توحید، غیر علم حق مشهود نگردد. و چنانچه به نظر تکثر اغیار، حق همه مشهودند، اغیار علم حق نیز مشهود باشند. و چنانچه ذات حق علت وجود اشیاست، علم حق نیز علت علم به اشیاست و به اتحاد علتین، اتحاد معلولین نیز ثابت شود. پس وجودات اشیا تماماً علوم حق باشند.

و حُسن و قبح اعمال ذاتی اعمال است و هریک از اعمال سیئه و حسنه را لوازمی است که «یوم تبلی السرائر» ظاهر و مشهود گردد، «ان خیراً فخیراً وان شراً فشرّاً.»

مثال و توضیح:

همچنان که صور مرئیّه در خواب، بعد از بیداری باید تعبیر شود و برحسب تعبیر در خارج واقع می شود، تعبیر آن صورتی که در خواب دیده شد به وجهی که دانسته می شود که این صور خارجیّه، حقایق همان صور مرئیّه در خواب است؛ همین طور اعمالی و افعالی که در دنیا از خلق سر می زند و مرتکب می شوند، تعبیر آنها به نحوی که انبیاء گفته اند، بعد از مردن ظاهر می گردد در صور اخرویّه، تعبیر آن صور دنیویّه به وجهی که دانسته می شود که حقیقت همان اعمال دنیویّه است. و این تبدل را تجسم اعمال گویند؛ و از این جهت است که حضرت امیرالمؤمنین — علیه الصلوة والسلام — می فرمایند: «التاس نیام اذا ماتوا انتبهوا» و به هیچ وجه ظلمی بر کسی وارد نیاید، «ان هی اعمالکم ترد الیکم.»

و صدور این اعمال از لوازم ماهیات و حقایق عباد است برحسب استعداد ذاتی و استعداد ازی آنها، چرا که اعیان ثابته و ماهیت ممکنات، لوازم و مظاهر اسماء الهیه باشند و بعضی مظاهر لطف باشند و بعضی مظاهر قهر. و با اینکه صدور این اعمال و افعال از عباد از لوازم ذات آنهاست، مجبور نباشند بلکه مختارند. به این معنی که صدور آنها از عباد مقرون است به علم و قدرت و اراده و چنین فعلی

اختیاری باشد:

اینکه گوئی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم
زیرا که هرگاه فعلی صادر شود بدون علم، چون احراق نار، یا بدون قدرت،
چون حرکت شخص مزمن؛ و یا بدون اراده، چون حرکت انسان عالم قادر برخلاف
اراده به تحریک غیر خود اضطراری باشد. و هرگاه مقرون به هر سه باشد، چون
افعال انسان عالم قادر بر وفق اراده خود، البته اختیاری خواهد بود. و لزوم و وجوب
صدور به اختیار، منافاتی با اختیار ندارد؛ و از این جهت است که گفته اند:
«الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار.» و حاصل اینکه استعداد ذاتی عباد در ازل مستدعی
شده است که این افعال از آنها صادر شود بر وفق اختیار؛ یعنی، اول اختیار در آنها
متحقق گردیده، ثانیاً افعال بر وفق آن اختیار صادر شود.

و وحدت عالم با حق، در نظر موحد منافاتی با کثرت واقعی ندارد، چنان
که دانسته شد؛ و از آن وحدت مؤثر و متأثر لازم نیاید، زیرا که تأثیر و تأثر فرع
کثرت است و با وحدت تأثیر و تأثری نماند. و ارسال رسل و انزال کتب و اوامر و
نواهی شرعیه بر حسب اقتضای اسما و صفات الهیه است و اسباب اطاعت و انقیاد و
انکار و امتناع عباد و صدور اعمال حسنه و سیئه و ظهور سعادت و شقاوت آنها و
وصول به سوی جنت و نار است؛ و قول به عدم لزوم ارسال رسل و انزال کتب و اوامر
و نواهی شرعیه مثل قول به عدم لزوم صدور سایر ممکنات است و هرگاه بر حسب
اقتضای ذات الهی و اسما و صفات الهیه و استدعای اعیان ثابته، ظهور و بروز در
مقامات و مراتب امکانیه لازم است، ارسال رسل و انزال کتب و اوامر و نواهی
شرعیه نیز لازم الصدور است و به هیچ وجه اشکالی لازم نیاید.

و از جمله مطالب مهمه تحقیق، مغایرت اعیان موجودات و حقایق خارجیه
است با وجود حق — سبحانه و تعالی — وجود موجودات ممکنه عبارت است از
تعیین وجود حق حقیقی در مرتبه ای از مراتب ظهورات او به سبب تلبس و انقطاع او
به احکام ممکنات و آثار آنها؛ و ایجاد آنها عبارت است از تجلی حق — سبحانه و

تعالی — در ماهیات ممکنه که آنها برایای ظهور و سبب انبساط اشعه نور اوست. پس از حیثیت امتیازات نسبیه و ذاتیه به سبب خصوصیات اصلیه اسم غیر و سوی بر ممکنات اطلاق می کنند؛ و از این وجه بعضی با بعضی ممتاز و غیر یکدیگرند؛ و از حیثیت اینکه هریک تعین مخصوصی و اعتبار و قید خاصی است از برای وجود واحد، پس هریک مغایرند با وجود مطلق؛ و از یکدیگر ممتازند به واسطه خصوصیت تعینی که مخصوص هریک از آنهاست. لیکن وجود حق و هستی مطلق نه مغایر است با کلّ و نه با بعض، زیرا که کلیّت کلّ و جزئیت جزء نسب ذاتیه او می باشد؛ و این اعتبارات و نسب موجب غیریت او نتواند بود، پس وجود مطلق را انحصاری در کلّ و جزء نخواهد بود. پس او با آنکه در کلّ و جزء عین هر دو است، مغایر هیچ یک بخصوص نبوّد و حقیقت هستی به جمیع شئون و صفات و نسب و اعتبارات که در واقع این معانی حقایق به وجودات اند در حقیقت هر موجودی عاری از این است که گفته اند:

کلّ شیء فیه معنی کلّ شیء فلفظن واصرف الذهن الی
 کثرة لایتناهی عددا قد طوتها وحده الواحد طی
 پس حقیقتی در عالم وجود نیست، مگر وجود مطلق و وجود مقید؛ و حقیقت وجود در هر دو واحد است و اطلاق و تعین و تقید نسب ذاتیه او. و بالجمله ذات معدوم از عرصه عدم محض و نفی صرف، قدم به منزل وجود و موطن شهود نمی نهد؛ و چنانچه معدوم محض رنگ وجود نمی پذیرد، آئینه وجود حقیقی نیز رنگ عدم نمی گیرد. ذات هیچ چیز را معدوم نمی توان ساخت، چه مثلاً اگر چوب را به آتش بسوزانی، ذات او معدوم نشود، بلکه صورت او مبدل گردد و هیأت خاکستر گیرد؛ و واجب الوجود — تعالی شأنه — ذاتی است که در جمیع احوال باقی و ثابت است و آن عین وجود مطلق منزّه از قید اطلاق. و فعل او وجود مطلق به قید اطلاق. و ممکن الوجود صور و احوالی که تبدل می یابد و آن وجودات مقیده است که عبارت از ماهیات باشد؛ و ایجاد حق تعالی عالم را ظهور نور حقیقت مطلقه

اوست به طور مختلفه متعدده او که مشهود است. از این است که از عارفی پرسیدند که موجب این کثرات وجودیه چیست؟ گفت: «التصريف تحویل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل إلا بها.»

مصدر به مثل هستی مطلق باشد عالم همه اسم و فعل مشتق باشد چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست پس هر چه در او نظر کنی حق باشد بالجمله مطلق بی مقید نباشد و مقید بی مطلق صورت نبندد؛ و اما مقید محتاج است به مطلق و مطلق مستغنی از مقید، پس استلزام از طرفین است و احتیاج از یک طرف، مانند حرکت ید و حرکت مفتاح که درید است که حرکت از هر دو می باشد، ولیکن احتیاج از طرف حرکت دست است؛ و نیز مطلق مستلزم مقیدی است از مقیدات علی سبیل البدلیه، نه مستلزم مقیدی مخصوص؛ و چون مطلق را بدلی نیست، قبله احتیاج همه مقیدات اوست.

قبلاً بیان کردیم که ماهیات اشیاء عبارت از اعیان ثابته است و هویاتشان اعیان موجوده؛ و اعیان ثابته نیستند، مگر مظاهر و آثار اسمای الهیه؛ یعنی، همچنان که اسما عبارتند از مفاهیمی و نسبی و تعیناتی معقول از ذات حق به اعتبارات مختلفه که متحدند در حقیقت ذوات؛ و قطع نظر از آن اعتبارات، همچنین هرگاه ملاحظه شود هر اسمی به اعتبار حقیقت و ذات و مصداق، نه به اعتبار مفهوم، لازم است او را معنی معقولی تعبیر کنند از آن به مظهر آن اسم و اثر وی و ماهیت و عین ثابت، و همچنین که اسما مغایرتشان با ذات و با یکدیگر به اعتبارات بود، همچنین اعیان ثابته مغایرتشان با یکدیگر و به اسما و با ذات به اعتبارات است، چرا که این اعتبارات عبارتند از تعیناتی و نسبی که در ذات حق اعتبار شوند و به آن اعتبار ذات حق متلبس شوند به صور آن اعتبارات؛ و همان نسبتی که اعیان ثابته را به اسماء و ذات حق است، هویات اشیا را نسبت به اعیان ثابته و اسما و ذات حق است؛ یعنی، تمام اینها مظاهر مترتبه و اعتبارات متعالیه باشند که ذات حق را متعین به تعینات خاصه و متلبس به البسه متکثره نمایند. و معلوم است که اعتبارات و تعینات

و ملابس مفاهیم معقوله و امور انتزاعیه که ناشی از احکام مظاهرنده پیدا شوند و حقیقت و اصلی ندارند، همچون ظهور نور ساذج در ذجاجات متلونه که منصبغ بصبغ زجاجات گشته، مشهود و مرئی گردد. پس مادام که نظر واقف است بر مظهر و متقید به قیود آن نور، ساذج را مشاهده نتواند کرد؛ همچنین مادام که نظر عارف واقف بر تعینات و تقیدات است و احکام مرآتیه چشم حق بینش را پوشیده، غافل از ذات حق باشد و نبیند مگر خلق را، پس در واقع و نفس الامر، بجز وجود حق و آن ذات مطلق چیزی نباشد و این اختلافات و کثرات به حسب ظهورات و تعینات و نسب و اعتبارات سرایه اند.

مجموعه کون را به قانون سبق کردیم تصفح ورقاً بعد ورق
حقاً که نخواندیم و ندیدیم در او جز ذات حق و صفات ذاتیه حق
پس ذات به اعتبار علمش به ذات خویش عالم است به کلّ اسما و
ماهیات و هویات اشیاء؛ و به اعتباری عالم است و به اعتباری شاهد است و به
اعتباری مشهود و به اعتباری شهود و به اعتباری واجد است و به اعتباری موجود
است و به اعتباری وجود. «فلیس فی الدار غیره دیار.» و مراد از وجه کلی و جزئی
که در عبارت است، محیط بودن و محاط بودن است.

سؤال ششم:

در صورتی که عالم، ظاهراً و باطناً و مطلقاً حق نباشد و فرض ممکنی شود، یا اجمال و تفصیلی قائل شویم که اجمال سبقت بر تفصیل داشته باشد، مراد از این تفصیل و مقصود از این بروز و ظهور چه باید باشد؛ و علت غائیّه چیست از بروز ممکنات، آیا وصول به امری مقصود است که ذات باری تعالی فاقد آن بود قبل ممکنات؟ در این صورت استکمال لازم آید و نقضی است برای ذات باری، مگر آنکه باز به همان قول قائل شویم که عالم حق است و ممکنی در میان نیست و تفصیل صرف است و هرگز به طریق اجمال نبوده. منتها این است که کمون و بروزی باید تصوّر کرد، نه کمون کلی که وقتی بوده و سابق بر بروز، بلکه از اوّل بلا اوّل بروز بوده است و خواهد بود الی آخر بلا آخر.

به عبارت اُخری، چون نهایت نیست برای ذات باری تعالی، همان یک ذات باری است ازلاً و ابداً. «وكان الله ولم يكن معه شيء. والآن الى الأبد كما كان.» مسائل مشکله لا ينحل از جبر و اختیار و نقص و استکمال و امکان غیر و قضا و قدر و بقا و افنای نفس و ظهور و وقوع منافی نظم و رضای خالق با عدم امکان حفظ و منع آن لازم می آید که عقول عقلا در آن حیران و از اصلاح و جواب آن عاجز می شود؟

جواب:

بعد از اطلاع و فهم اجوبه سابقه این سؤال را مجالی نماند، ولی من باب

المذاکره می گوئیم، وجوب واجب و امکان ممکن باهم منافاتی ندارند که گفته شود هرگاه عالم مطلقاً ظاهراً و باطناً حق نباشد، امکان در عالم و اجزای وی متصور است، و الا فلا؛ بلکه عالم به وجهی حق است و به وجهی خلق؛ و به اعتبار اول واجب است و به اعتبار ثانی ممکن؛ یعنی، عالم ظاهر حق است و حق باطن عالم. و به ظهور عالم حق، ظاهر است، زیرا که ظهور عالم بعینه ظهور حق است. «ألغیرک من الظهور ما لیس لك حتی یكون هو المظهر لك». و به بطون وی حق باطن، «فهو الباطن». بلکه به ظهور عالم، حق باطن است و به بطون عالم، حق ظاهر، زیرا که به خفای حق، عالم ظاهر شود و به ظهورش مختفی. چنان که در قیامت کبری است که به صفت وحدت و قهر ظاهر گشته که می فرماید: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار». و عالم لازم ذات حق است به اعتبار اسما و صفات؛ مانند، شعاع شمس و شمس. اگر شمس را قدرت و علم و اراده ای بودی، دائماً و ازلاً و ابداً منفک از حق نیست زیرا که همچنان که حق واجب الوجود بالذات است، عالم نیز واجب الوجود بالغیر است.

و اجمال و تفصیل نیز همان بطون و ظهور حق است، نه اینکه وقتی باطن باشد و وقتی ظاهر، بلکه ازلاً و ابداً هم باطن است و هم ظاهر، و تقدم باطن بر ظاهر به اعتبار مقام و مرتبه است و سبق بالذات است، نه سبق بالزمان. و هرگاه در نظر عارف، حق ظهور فرماید، عالم از نظر او محو شود و غیر از حق چیزی نبیند و می گوید: «كان الله ولم یکن معه شیء». و چون این کینونت به حسب زمان نیست و به حسب مقام و مرتبه است، عارف دیگر می گوید: «والآن کما کان». و هرگاه عالم ظاهر باشد چنان که در نظر جاهل است، حق مختفی است و غیر از عالم چیزی مشهود نباشد، پس هرگاه عارف بگوید عالم حق است، چون غیر حق چیزی نمی بیند، مرادش این باشد که حق، حق است، نه خلق، حق. و کسی را که آن نظر نباشد و بجز عالم و خلق چیزی مشهود او نیست، نمی تواند بگوید عالم حق است یا حق عالم. هر چه گوید غلط گفته است.

و سابقاً دانسته شد که حق وجود صرف است و مرکب از وجدان و فقدان نیست. پس چگونه توان گفت که فاقد امری بوده و به واسطه ظهور، واجد آن گردیده، بلکه چنان که دانسته شد، تام است و فوق التمام؛ که هیچ وجودی و هیچ کمال وجودی را فاقد نیست و جمیع وجودات و کمالات آنها فایض از اوست. بلی، مقام عالی الهی که مقام وجوب است قبل از ظهور در عالم امکان به قبلیت ذاتیه نه زمانیه، این نحو از ظهور را فاقد است و به ظهور عالم واجد و استکمالی لازم نیاید، زیرا که استکمال احتیاج به غیر است در کمال؛ و این ظهور صفت اوست و صفات او عین ذات؛ پس احتیاج به غیر لازم نیاید. علاوه آنکه این ظهور نحو وجودی است و حق در مقام شامخ خود دارای این نحو وجود است، لکن به نحو اعلی و اشرف. پس فی الحقیقه فاقد نقص و عدم است که لازم این نحو ظهور است و آن نقص و عدم عبارت است از تنزل و تقید و تعین وجود مطلق که از تحدّد و فقدانات و عدم کمال است. و اینکه گفته اند:

ظهور توبه من است و وجود من از تو فلسست تظهر لولای لم اکن لولاک
مقصود حاجت به غیر و استکمال نیست، بلکه مقصود این باشد که اگر ظهور تو نباشد که تحقق من بدان است، پس ظاهر نباشی؛ یعنی، مقام ظهور تو موقوف است بر ظهور تو. پس استکمال و حاجت به غیر لازم نمی آید.

و علت غائی خود حق است که در حقیقت «خود به خود می باخت عشق.» و فهم این مسأله به مثالی میسر و آسان گردد. پس گوئیم هرگاه انسان گرسنه باشد غذا می خواهد و به اراده خود غذا می خورد و مقصودش سیری است. پس علت غائی شبع و سیری است و علت فاعلی نیز همان. زیرا که اگر نمی دانست که به خوردن غذا شبع حاصل می شود، غذا نمی خورد، لکن چون می داند که به خوردن غذا شبع حاصل می شود، می خورد. پس اولاً شبع را تصوّر کرده است و آن شبع متصوّر او را به خوردن واداشته است تا آنکه در خارج واقع شود. پس علت فاعلی فی الحقیقه شبع متصوّر است، زیرا که علت فاعلیت فاعل

است و علت غائی شیع خارجی که معلول معلول است، پس فاعل و غایت یکی باشد. و از این است که گفته اند علت غائی در وجود، مؤخر است؛ و در تصور، مقدم، پس مقصود حق از خلق، ظهور خودش باشد و منشأ آن حبّ ذاتی که نسبت به ذات خود دارد و به مشاهده ذات و کمالات خود ملّتذ و مبتهج است. و هو اجل مبتهج بذاته.

خواست تاجلوه دهد صورت خود را معشوق خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد و عالم، انسان کبیر است، چنان که آدم، انسان صغیر. «اقرع انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر.» و اما مسائل مشکله مذکور، تمام در جای خود منحلّ است و بعض آنها از بیانات سابقه استنباط می شود.

اما اینکه واجب الوجود موجب نیست و مختار است، بدان جهت است که صدور فعل از او به قدرت و علم و اراده است.

بدان که صدور افعال اختیاریه، موقوف است بر مبادی متعدده: اول علم بدان؛ یعنی، تصور حقیقت آن، بعد از آن تصدیق یقینی یا ظنی به خیریت آن، بعد میل به سوی آن، بعد اراده؛ یعنی، قصد جازم به صدور آن، بعد انبعاث قوه منبّه در عضلات به سوی اصدار آن، زیرا که تا تصور حقیقت شیء نشود و تصدیق به خیریت وی، محال است اختیار صدور آن؛ و بعد از این تصور تصدیق تا میل به سوی او نباشد، ایضاً صدور اختیاری نتواند یافت و بعد میل شوق به سوی تحصیل آن، زیرا که گاهی میل باشد بدون شوق، چنانچه گاهی تصور حقیقت شیء متحقق باشد، بدون تصدیق به خیریت آن؛ و گاهی تصدیق به خیریت متحقق شود بدون میل؛ و بعد از شوق، عزم به سوی فعل نباشد و بعد از عزم لازم است مطاوعت و انبعاث قوه محرکه؛ یعنی، مباشر تحریک به سوی تحریک اعضا، تا متحقق شود طلب به سوی ملایم، پس چنانچه بیان کرده اند، ذات ما فاعل آن فعل است؛ و قوه عضلیّه قدرت است و تصور آن شیء شعور بدان؛ و تصدیق به خیریت که معرفت مصلحت عبارت از آن است، علم به غایت و حالت نفسانیه که مستمی به میل است،

خیری است که تابع شوق است، که آن شوق، فرع معرفت غایت است.

اختیاری که در خلق تصوّر شود، ترجیح احدالمتساوین است که مختار مردّد باشد بینهما به جهت فائده یا مصلحتی که حاصل نبوده بدان فعل طلب نماید آن را؛ و چون حق — سبحانه و تعالی — احدی الذّات و الصفات است و امر و علم او به ذاتش و به کل اشیا علم واحد است، تردّد بر او جایز نباشد، و وی را دو حکم مختلف ممکن نباشد بلکه علمش و حکمش و امرش ازلاً و ابداً واحد است، بلکه در نفس الامر بجز معلوم و مراد وی ممتنع الوجود است.

چون که معلومات حق تعالی مرتسم است در عرصه علم وی ازلاً و ابداً مرتباً به ترتیب «لا اکمل له فی نفس الأمر». چه از مرتبه علم خارج به سوی عین شده باشد یا نباشد بدون تغیر و تبدّل؛ و علم وی موجب وجود معلومات است، پس افعال وی از ذاتش تخلّف ناپذیر است، با اینکه ذات او به اراده و علم و حکمت مصدر این افعال است و فعلی که مسبوق به اراده و علم باشد، صادق آید در فاعل وی. «کونه بجث ان شاء فعل، وان لم یشأ لم یفعل». پس آن فعل اختیاری باشد و فاعل وی مختار، پس اختیار الهی واقع مابین جبر و اختیاری که معروف بین الناس است، چون معلولات حق ممکناتند و ممکن در حد استواست بین طرفی الوجود والعدم، و ترجیح احدالمتساوین مستحیل، پس لابدّ است در ایجاد از ترجیح و ایجاب؛ ولی این اولویّت و ترجیح نسبت به سوی متوهم و متردد است، اما نسبت به سوی حق واجب و ضروری است از جهت تحقق علت تامه و آنچه واقع نیست ممتنع الوجود. حاصل این ایراد این است که چگونه صدور افعال را نسبت به حق واجب دانند و حال آنکه حق تعالی می فرماید: «ألم تر ألی ربّک» الی آخر، که در بر دارد اختیار را به این نحو که حق ظل تکوین را در مکونات گسترده و اگر می خواست نگستراند، هر آینه وی را ساکن کرده نمی گسترانید، پس تکوین عالم بنابر مشیّت اوست، بدون لزوم که اگر می خواست نکند نمی کرد، علاوه بر اینکه اگر حق تعالی نمی خواست ایجاد عالم را، ظاهر نمی شد عالم؛ و از برای اوست نخواستن و عدم ظهور عالم. جواب

چنان است که سابقاً بیان شد که قضیه شرطیه صادق است بدون صدق مقدم و رفع تالی و چون حق تعالی چنان است که اگر بخواهد کند و اگر نخواهد نکند، لیکن نسبت به بعض اشیاء، ازلاً خواسته و کرده است و نسبت به بعض دیگر نخواسته و نخواهد کرد ابداً، پس آن مشیت به اختیار اوست و منافات با ایجاب ندارد.

اینکه در شرع انور وارد است که وجود عالم منوط به مشیت حق است و حق راست در ایجاد عالم، اینکه نخواهد و ظاهر نکند عالم را، یا به جهت آن است که عقول ضعیفه توهم جبر نکند و یا به جهت این است که حق به اعتبار ذات احدیت غنی مطلق است و به اعتبار این غنی، صدور عالم از او واجب نیست. اما اینکه واجب الوجود نیست و مختار است، بدان جهت است که صدور فعل از او به قدرت و علم و اراده است.

و اما اختیار عباد در افعال نیز به همان جهت است و فرق بینهما این باشد که حق را اختیار ذاتی است؛ و عباد را اختیار غیری که فایض از حق است.

و اما جبر نیست به جهت ثبوت اختیار.

و اما تفویض نیست به جهت وجوب صدور افعال عباد از ایشان بالاختیار.

و اما نقص نیست به جهت تمامیت ذات او.

و اما استکمال نیست به جهت عدم حاجت به سوی غیر در کمالات.

و اما امکان غیر به جهت ثبوت وجودات امکانیه به ظهور حق در مرایای ماهیات ممکنه و اعیان ثابته.

و اما قضا به جهت ثبوت عالم جبروت که عالم عقول است و قضا عبارت از عالم عقول است.

و اما قدر به جهت ثبوت عالم ملکوت که عالم نفوس است و قدر عبارت از

آن.

و اما بقای نفس به جهت تجرد آن است و انتقال وی بعد از موت و خراب

بدن از دنیا به سوی آخرت و عدم فنای او به خراب بدن، زیرا که نه جسم است و نه

جسمانی.

و اما فنای نفس نباشد، مگر در قیامت کبریٰ به ظهور وحدت تامّة الهیّه و بعد از آن باقی ماند به بقاء الله.

و اما ظهور و وقوع منافی نظم و رضای خالق و عدم امکان حفظ و منع آن، در قضایای کاذبه است و منشأ آنها جهل به سرّ قدر و استعدادات ذاتیّه ازلیّه است. و حیرانی عقول و عجز از جواب نیز ناشی از جهل است و اگر حیرت از جهت مشاهده نورانیت و جمال و کمال مشهود باشد و از قصور ادراک مقهور و مبهور در تحت سطوع و اشراق نور الهی باشد، کمال عقل است چنان که حضرت ختمی مآب — علیه و علی آله آلاف السّلام والصلوة — فرموده: «رَبِّ زِدْنِي فَيْكَ تَحْيَرًا».

ولکن پوشیده نماند که مراد ما از این وجود مطلق، نه مرتبه اعلی و مقام ذات بذاته و عین حقیقت مقدّسه واجب الوجود است که در آن مرتبه و مقام منعوت به هیچ نعت و موصوف به هیچ صفت و مستی به هیچ اسم و موسوم به هیچ رسم و محدود به هیچ حدّ نبود، بلکه نه او را نعتی، نه صفتی، نه اسمی، نه رسمی، نه حدّی، نه اطلاق، نه تقیدی، بلکه منزّه و مقدّس و اشرف و اجلّ از همه اینهاست و از اطلاق و عدم اطلاق و حدّ و عدم حدّ نیز بری و معری است بلکه از غنی و وجوب نیز منزّه و مبرا است و در این مقام غیب برحق و مجهول مطلق است. عقول مقرّبین ملأ اعلی از رتبه غیب الغیوبی او حیران و بی آگاه و دست کروی بین عالم بالا از دامن معرفتش کوتاه.

من چه گویم که مرا دوخته است	وانگهم وانکه او سوخته است
دود آن نارم دلیل می برد	دور از آن شه باطل ما عبروا
بی حدّی تو در کمال و در جلال	در کثری ما بی حدّیم و در ضلال
بی حدّی خویش بگمار ای کریم	بر کثری بی حدّ مشتی لثیم

بلکه مراد از آن وجود مطلق که گفتیم، مرتبه ثالث از وجود است که از پیش گفته شده و مقام اسما و صفات و رتبه ظهور حضرت حق در مقام اطلاق و

نوعت عالم، لاحدی وعدم نهایت چنان که بیان داشتیم. و در این مرتبه، به اعتباری صفات جمالیّه و اسمای کمالیّه از یکدیگر جدا و ممتاز می باشند.

اما از اینکه گفتیم واجب تعالی در مرتبه ذات، بذاته منزّه از اسماء و صفات و سایر مذکورات است، نه آن است که مراد این باشد که در آن مرتبه، ذات خالی از آن صفات است، بلکه مراد آن است در آن رتبه ذکر از آنها و امتیازی آنان را نبود و ذات در همان رتبه وجود دارای همه آنهاست به نحو اتم و اکمل؛ و تعبیری از این نوعت نتوان نمود جز «کون الواجب فی هذه المرتبة متصفاً بجمع النوع والصفات بدون ان يكون لها ذكر وتعبير و امتیاز فی تلك المرتبة.» و این نکته را باید دانست و غفلت نکرد.

و از جمله مطالب، بیان نفی مجعولیت است از اعیان ثابته که دانسته شد مراد چیست؛ یعنی، نفی مجعولیت از ماهیات اشیا، چه در حقیقت مراد از اعیان ماهیات اشیا است. پوشیده نماناد که عرفای موحدین و حکمای محققین هر دو متفق اند در نفی مجعولیت از اعیان ثابته و ماهیات او؛ و مراد به نفی مجعولیت از ماهیات، عدم احتیاج آنهاست فی حدّ انفسها به جعل جاعل و تأثیر مؤثر، زیرا که ماهیت سواد مثلاً وقتی که او را به تنهایی تصور کنی؛ یعنی، چیزی و مفهومی دیگر با او ملاحظه نشود غیر از مفهوم سواد، عقل مجعولیت و متأثریت را از او انتزاع نکنند، بلکه عقل، جعل و تأثیر را در وی تجویز نکند، زیرا که میان ماهیت و نفس خودش مغایرتی نیست تا فاعل به جعل و تأثیر او را نفس خودش گرداند؛ یعنی، سواد در سواد بودن محتاج به علت و مؤثر نیست، بلکه در این که بخواهد موجود گردد محتاج است به فاعل و مؤثر.

و همچنین متصور نیست جعل و تأثیر فاعل در نفس صفت وجود، به این معنی که فاعل وجود را به وجود متصف گرداند، بلکه جعل و تأثیر بنابر رأی بعضی

آن است که ماهیت را متصف می گردانند به وجود؛ و نزد بعضی محققین، جعل فاعل متحقق می شود و متعلق می گردد به نفس به خود وجود، چه انحاء وجود نفس افتقار و احتیاج می باشند نفس حقیقت وجود که عین واجب الوجود است. و گویند چون واجب جعل و ایجاد نمود به خود، وجود متعین به تعین خاص و محدود به حدی معین را، از آن حد وجود و تعین او ماهیات و اعیان ثابته منتزع می گردند. پس بذاته وجود مجعول است و ماهیات و اعیان ثابته که حدود و تعینات وجود می باشند، به تبع وجود مجعول و مخلوق می گردند و این است مذهب حق و رأی صدق.

اما آنان که می گویند جعل و تأثیر متعلق است به ماهیت به اعتبار وجود، به این معنی که فاعل ماهیت را متصف می گردانند به وجود همچنان که صباغ مثلاً جامه را به جامه نکرده است و رنگ را نیز رنگ نکرده است، بلکه فعل و تأثیر او این است که جامه را منصف می سازد به رنگ، و لکن این معنی درست نیست، چه ماهیات که فی حد نفسه قابل مجعولیت و مخلوقیت نیستند، وجود هم می گویند فی نفسه وجودات، پس فعل فاعل علی الاطلاق در ممکنات جز این امر رابطی به شیء؛ یعنی، محض اتصاف ماهیت به وجود چیزی نخواهد بود — و تعالی عن ذلک — و بالجمله معنی اینکه بعضی از عرفای موحدین گفته اند: «الأعیان الثابته ما شئت رائحة الوجود.» معنی او این است که اعیان ثابته که صور علمیه حضرت حق می باشند، بر عدم اصلی خودند و بر بطون و خفا که ذاتی آنهاست ابداً باقی؛ زیرا که ذات شیء از شیئی جدا نشود و آنچه ظاهر می شود از این اعیان، آثار آنهاست که بالتبع وجود به وجود پیدا می شوند نه ذات آنها. این است معنی نفی مجعولیت اعیان ثابته و ماهیات که از بزرگان رسیده است. فافهم.

سؤال هفتم:

حکمای فرنگ مثل متکلمین این مملکت قائل اند به خالق قدیم و علیم و ازلی و ابدی، مستجمع جمیع صفات کمالیه؛ و صفات را عین ذات می دانند و عباد را مسؤول در اعمال؛ و عالم را بهترین اقسام ممکنه الایجاد می دانند. با آنکه منافی نظم را قائل اند باز بهتر از اقسام دیگر دانسته اند؛ و براهین آنها همان براهینی است که حکما و متکلمین اسلام بیان کرده اند. از جمله حکمای فرنگ که بر این اعتقادند، دکارت به کسر «دال» و سکون «تا» و باکن به ضم «کاف» و سکون «نون» و لیبز به کسر «لام» و سکون «با» و کسر «نون» و سکون «یا» و «زا» و فنلن به کسر «فا» و «نون» و ضم «لام» و سکون «نون» و بوسوت به ضم «با» و سکون «واو» و «تا».

و فرقه دیگری از حکمای فرنگستان قائل به خالق مستجمع آن صفات کمالیه نیستند، بلکه به خالق معتقد نیستند و می گویند که قوه و ماده، قدیم و لایفنی بوده و هست؛ که آن قوه و ماده از یکدیگر منفک نمی شوند؛ یعنی، ماده بی قوه و قوه بی ماده ممکن نیست؛ و از توافق آن ماده و قوه این عالم ترکیب شده و می شود و آنچه شده و آنچه خواهد شد، مثل حکمای الآن که مشهور آنها کان به فتح «کاف» و سکون «نون» و فیشته به کسر «فا» و سکون «یا» و «شین» و «تا».

فرقه دیگری می گویند، وجود است که به صور مقتضیه ظهور و بروز دارد و

آنچه دیده می شود شؤونات و بروزات اوست، لاغیر ازلی و ابدی در کمال کمال؛ و این فرقه کم هستند.

آنچه در این سؤالات عرض شده، هیچ یک غیر آنچه ظاهر شرع انور است، اعتقاد نویسند و سائل نیست. در بعضی مواضع، به طور نسبت به خود، اعتقادی را عرض کرده، محض طریق سؤال است که مطلب معلوم شود.

جواب:

این مذهب منسوب به حکمای فرنگ در باب خالق، موافق است با مذهب متکلمین شیعه اثنی عشریه و متکلمین دیگر را اقوال دیگر است که در ذکر آنها فایده ای نباشد.

و اینکه عالم را بهترین اقسام ممکنه الایجاد می دانند، بعینه مذهب حکما و متکلمین اسلام است که تعبیر از آن به «نظام احسن» کرده اند و منافی نظم به حسب ظاهر و در نظر قاصر است که تعبیر از آن به «شرّ قلیل» کرده اند که لازم خیر کثیر است؛ و علت اختیار و ایجاد آن این است که در ترک شرّ قلیل که مستلزم ترک خیر کثیر است، اختیار شرّ کثیر است که لازم آید از ترک خیر کثیر و صدور شرّ کثیر از خیر محض جایز نیست.

و مذهب فرقه دیگر که به خالقی معتقد نیستند، مذهب دهریین و طبیعیین است که دهریین، وجود عالم را به بخت و اتفاق نسبت داده اند، چنان که مذهب ذیمقراطیس است که گفته است به بخت و اتفاق آن اجزا فراهم آمده و این عالم از سموات و ارضین ترکیب یافته؛ و محتمل است عوالم دیگر غیر این عالم نیز ترکیب گردیده و موجود باشد. و طبیعیین، وجود عالم را به طبیعت نسبت داده اند و عالم را قدیم و صاحب طبیعت کلیّه می دانند که بلاشعور و اراده منشأ آثار قدیمه و حادثه است؛ و قائل اند به هیولی و صورت جسمیه و صور نوعیه.

و ماده قدیمه در نزد فرنگیان عبارت از اجزاء لایتجزی است که در خارج قابل قسمت نیستند و در ذهن قابل قسمت اند؛ و قوه قدیمه و قوه واحده نباشد، بلکه

قوای کثیره باشد که عبارت است از صور نوعیه آن اجزا و صور نوعیه دیگر که صور مرکبات باشد، حادث باشند.

و توافق ماده و قوه که قائل اند، ممکن است به حسب اتفاق گفته باشند؛ و ممکن است به حسب تجاذب آن اجزا گفته باشند، لکن اتفاق چون باطل است از تجاذب آن اجزا یکدیگر را، این کرات متحرکه متشکته در جو فراهم آمده، به تفضیلی که محل مقتضی ذکر آن نیست. اما مذهب اخیر، بعینه مذهب حکمای اسلام و صوفیه و حکمای فرس باشد.

و اما طریقه به سوی حق تعالی بسیار است، زیرا که فضایل و جهات وی غیر محدود است، «ولکل وجهه هومولها.»؛ یعنی، و هر طریقی را ذوالطریق اوست و حرکت در آن طریق به تحریک او؛ و همه موجودات را گرداننده به سوی خویش است. لکن بعضی از آن طرق، روشنتر و شریفتر است و محکمتر و متین. و از همه براهین محکمتر و شریفتر از برای ذات و صفات و افعال حق، برهانی است که در آن برهان حدّ اوسط غیر حق نباشد، پس طریق به سوی مطلوب از نفس مطلوب باشد، به جهت اینکه حق برهان است بر تمام اشیا، زیرا که علت هر چیز، برهانی است بر آن چیز، زیرا که مراد از برهان، برهان لمی است که از علت است بر معلول. و حق تعالی علت است بر همه اشیا، پس برهان باشد بر تمام اشیا. و خود هر چند علت خویش نیست، لکن چون که برهان بودن، علت بر معلول بودن به جهت اشتغال وی است بر آن، به نحو اعلی و اشرف؛ و به جهت اینکه معلول شائی از شؤون علت است و ربط محض و فقر بحث است نسبت به علت، پس حقیقت معلول، مدرک نگردد مگر به ادراک علت، به این طور که معلول مترائی شود در علت به تبعیت علت؛ و هرگاه برهان و طریق عین مبرهین علیه و ذوالطریق باشد، بر ظهور و انکشاف بیفزاید، زیرا که ظهور شیء در نزد ظهور ذات خویش زیاده است از ظهور شأن در نزد ظهور ذی الشأن؛ و ظهور مترائی در نزد ظهور مرئی. و ذلک ظاهر عند من له قدم راسخ فی العلم والعرفان.

و این طریقه، راه انبیا و صدّیقین — صلوات الله علیهم اجمعین — است، «قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن التبعي.»، «انّ هذا لفي الصّحف اولى صحف ابراهيم وموسى.»؛ یعنی، راه من دعوت به سوى حقّ است با بصیرت و سابقین انبیا نیز چنین بوده اند؛ و ظاهر است که بصیرت حاصل نشود مگر به برهان قطعی که افاده بصیرت و بینائی نماید که مفید شهود حقّ علی ما هو علیه شود.

و دانسته شد که أجلاى براهین و اتمّ و اشرف، برهانی است که طریق ذوالطریق باشد و از خود مطلوب استدلال بر مطلوب کنند. پس این طایفه را استشهاد به حقّ است بر حق، «شهد الله انه لا اله الا هو.» و بعد استشهاد می کنند به ذات حقّ بر صفات حقّ و به صفاتش بر افعال و آثار واحداً بعد واحد.

و غیر این جماعت متوسّل اند در سلوک به سوى معرفت حقّ و صفات او به واسطه دیگر، غیر حقّ، مانند جمهور فلاسفه که متوسّل اند به حرکت جسم؛ و متکلمین متوسّل اند به حدوث خلق، یا غیر اینها. و این ادله نیز دلائل و شواهدند، لکن آن منهاج، احکم و اشرف است و در کتاب الهی اشاره شده است به سوى آن طرّق به این آیه شریفه: «سُرِیْهِمْ اَیَاتِنَا فِی الْاَفَاقِ وَ فِی اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَيَّنَ لَهِمْ اَنَّهُ الْحَقّ.» و به سوى این طریقه اشاره شده است به تتمه این آیه «أَوَلَمْ یَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَهِید.»

پس ربّانیون نظر می کنند به سوى حقیقت وجود اولاً؛ و تحقیق می کنند حقیقت وجود را؛ یعنی، اثبات می نمایند حقیقت وی را و حقیقت بودنش را؛ و می فهمند که وی اصل هر شیء است و اینکه به حسب حقیقت، واجب الوجود است.

و اما امکان و حاجت و معلولیت، از لواحق وجود باشد که عارض نباشد وی را به جهت حقیقت وجود، بلکه عروضشان به جهت نقایص و اعدامی است که خارجند از اصل حقیقت وجود. و بعد از آن به نظر کردن در لوازم وجوب و امکان و غنی و حاجت، می رسند به سوى توحید صفات؛ و از صفات به سوى کیفیت احوال

و آثار، زیرا که از وجوب ذاتی که مستلزم است وجوب من جمیع الجهات را؛ و از غنای مطلق دانسته شود که تام است و همه کمالات را در مقام ذات داراست بالاستقلال و بالاصالة. و از امکان و حاجت ذاتی معلوم شود که تمام ممکنات، ظهورات یک حقیقتند و نمایشهای یک اصل؛ و وی حقیقت است و اینها احوال؛ و او مؤثر است و اینها آثار.

به نام آن کز وقائم جهان است جهان گوئی تن و او همچو جان است
 بلی آن کو جهان قائم بدان است نه تنها جان که جانان جهان است
 ولی جانی که شد قیوم آن چیز بود جان جهان، قیوم او نیز
 پس آن جان جهان جانان اشیاست که از او جان اشیا جمله احیاست
 چون در مطالب پیشین، بعضی براهین مبتنی بود بر بطلان دور و تسلسل، لازم افتاد در این مقام، بیان آن دورا بر وجه اختصار توصیف نمائیم، تا بر مطالعه کنندگان پوشیده نماند و محتاج به رجوع کتب قوم از مبسوط و مختصر نشوند. پس گوئیم که مراد از دور این است که شیء دور بزند و بچرخد تا باز نیازمند به خود شود و موقوف به نفس خویش و مقدم بر خود گردد؛ و به عبارت دیگر، دور توقف شیء است بر نفس خود، مثلاً بر حسب فرض و تصور، مانند اینکه «الف» در وجود خویش موقوف بوده باشد بر «ب» و «ب» موقوف بوده باشد بر «الف». پس «الف» محتاج خواهد بود بر «الف»؛ و این را «دور مصرح» گویند. و هرگاه فی المثل «الف» موقوف بوده باشد بر «ب» و «ب» بر «ج» و «ج» موقوف بر «الف»، این را «دور مضمّر» و «دور به یک مرتبه» خوانند. و نیز هرگاه «الف» محتاج و موقوف بوده باشد بر «ب» و «ب» بر «ج» و «ج» بر «الف» و «الف» موقوف بوده باشد باز بر «الف»، این نیز «دور مضمّر» است، و لکن به «دور مرتبه». و همچنین دور به «سه مرتبه» یا «چهار مرتبه» یا بیشتر که باز بالأخره منتهی شود به توقف شیء اول؛ یعنی، فرضاً «الف» همه اقسام دور مضمّر است و همه اقسام باطل است. چه توقف شیء بر نفس، مستلزم تقدّم شیء است بر نفس، چه

موقوف علیه علت موقوف است و تقدّم علت بر معلول، از جمله لوازم و واجبات و ضروریات است. پس هرگاه موقوف علیه نیز محتاج به موقوف شد، موقوف باید مقدّم بر او بوده باشد؛ و از این لازم آید که موقوف علیه مقدّم بوده باشد بر خودش؛ یعنی، علت مقدّم بوده باشد بر نفس خودش که علت است. و بطلان این معنی از بدیهیات و ضروریات است که عقل به بداهت حکم بر بطلان او می کند، لکن باید دانست که اتحاد جهت در دور ضرور است؛ یعنی، باید توقّف «الف» بر «ب» از آن جهتی که هست از همان جهت بعینه «ب» موقوف بوده باشد بر «الف» نه از جهت دیگر؛ و چنین است حال در سایر اقسام دور. پس جهت باید متحد و یکی باشد پس اگر بر حسب فرض، «الف» از جهت وجود محتاج و موقوف بوده باشد بر «ب» و «ب» محتاج و موقوف بوده باشد بر «الف» از جهت تشخّص، نه وجود، این گونه دور را باطل ندانند، بلکه در بعضی جایها محقّق است چنان که تحقیق نموده اند در باب هیولی و صورت؛ که هیولی در وجود و حصول محتاج است به صورت و صورت در تشخّص و تعین موقوف است به هیولی، نه در وجود. پس این گونه دور باطل نخواهد بود.

و اما تسلسل عبارت است از کشیدن رشته نیاز و افتقار بدون نهایت؛ یعنی، ترتّب احتیاج و نیازمندی به حدّی نرسد که آن حدّ آخر او بوده باشد، بلکه به هر حدّی که برسد باز موقوف و محتاج بوده باشد به فوق و همچنین الی غیر التّهایه؛ مثل این که «الف» فرضاً محتاج بوده باشد به «ب» و «ب» بر «ج» و «ج» بر «د» و «م» بر «ه» و او بر «و» الی غیر التّهایه؛ و این معنی باطل و ممتنع است، لکن امتناع و بطلان او ضروری و بدیهی نیست، چه عقل به بدایت نظر حکم به امتناع او نتواند کرد، بلکه محتاج به استدلال و اقامه برهان است، پس محالیت و بطلان او نظری است نه ضروری.

و پوشیده نماند که در تسلسل، ترتّب و اجتماع در وجود شرط است؛ یعنی، افراد و آحاد سلسله باید ترتّب داشته باشند؛ یعنی، هر یک مترتّب و موقوف بر دیگری

بوده باشند، اول بر دَوم و او بر سِیم و او بر چهارم الی غیرالتهایه؛ و نیز آحاد و افراد
 سلسله باید در وجود جمع بوده باشد، نه اینکه فردی معدوم شود و فردی بعد از آن
 موجود و باز این یک معدوم گردد و ثالثی موجود، اگر چه وجود دَوم مثلاً متوقف بوده
 باشد بر عدم اول، و ثالث بر عدم دَوم، و هکذا مانند اجزای زمان، چه معلوم است تا
 امروز نرود فردا نیاید؛ و تا ساعتی معدوم نشود ساعت دیگر موجود نگردد؛ و همچنین
 در اعداد، چه میان آحاد اعداد ترتب نیست، چه اثنین مترتب بر واحد نیست، چه
 عدد جز تکرار واحد چیزی نیست. پس دو، تکرار یک است و سه و چهار و پنج و
 غیرها همه تکرار واحد است و ترتب علیتی و معلولیتی در میانشان نبود، به این معنی
 که تصوّر ده فرضاً موقوف بر تصوّر هشت، یا بیست و پنج موقوف بر تصوّر پانزده و
 امثال اینها نیست و عشره فرضاً مرکب از چهار و شش نیست و این دو جزو عشره
 نبودند بلکه عشره مؤلف از تکرار واحد است به ده مرتبه؛ و واحد عدد نیست، پس در
 میان اعداد ترتب نخواهد بود، از این است که حکما با اینکه تسلسل را ممتنع و
 باطل می دانند، زمان را غیرمتناهی می دانند و نیز عدد، هم غیرمتناهی بالقوه
 می دانند نه بالفعل؛ یعنی، مبدأ او را واحد می دانند و می گویند مراتب اعداد به
 جائی نمی رسد که زیادتى و افزونی در او ممکن نبوده باشد، بلکه به هر قدر که برسد
 افزون و زیادى بر او ممکن است، لکن بالفعل باز متناهی است، پس شرط در
 تسلسل، ترتب و اجتماع در وجود و بالفعل بودن شرط است، و گرنه چنین باشد،
 تسلسل محال نخواهد بود.

و ما اولاً اشاره به دوسه برهان بر بطلان تسلسل در علل معلولات که اقوى
 است می کنیم بالا صاله و بالتبع بر دوسه برهان بر لا تناهی ابعاد، ان شاء الله تعالى.
 پس گوئیم که محال و ممتنع است اینکه رشته احتیاج و افتقار در میان علل
 و معلولات بکشد بدون نهایت و منحل نگردد به جائی و به علتی که او مبدأ بوده
 باشد از برای این سلسله. برهان تضایف و تقریر برهان آن است که گوئیم هرگاه
 متسلسل شوند علل و معلولات الی غیرالتهایه، لازم می آید زیادتى عدد معلول بر عدد

علّت و زیادتی عدد معلول بر علّت باطل است؛ چه علّت و معلول متضایفان می باشد؛ یعنی، تصوّر احدهما بسته به تصوّر دیگری است و نتوان یکی را تصوّر کرد بدون آن دیگر؛ زیرا که تصوّر نشود علّت، از آن جهت که علّت است بدون تصوّر معلول، بدان جهت که معلول است. چه علّت بودن و معلول بودن نسبتی است و نسبت فرع وجود دو طرف نسبت است. و علّت علّت است، به جهت آنکه معلول از وی صادر می گردد و معلول معلول است، از جهت اینکه از علّت صدور می یابد. و تصوّر علّت بودن و معلول بودن، مانند تصوّر پدر بودن و پسر بودن. چه معلوم است پدر بودن متصوّر نیاید، جز اینکه پسر داشتن او تصوّر شود؛ و پسر بودن متصوّر نگردد جز اینکه پدر داشتن او تصوّر شود. چنین است حال در علّت و معلول. پس معلوم شد که علّت و معلول متضایفین می باشند و از شرط اوشیء متضایف تکافو و همدوشی و برابری در وجود است. و هرگاه عدد کمی بیش از عدد دیگری بوده باشد، برابر و همدوش در وجود نخواهد بود و چون تکافوی بالضروره شرط است در متضایفین؛ پس گوئیم: هرگاه فرض کنیم دو سلسله: یکی سلسله عددی و یکی سلسله معلولات. و فرض کنیم معلولی را که آخر جمیع معلولات بوده باشد و علّت نبوده باشد از برای شیء و او را مبدأ سلسله معلولات قرار دهیم؛ و نیز فرض کنیم سلسله علل را و علّتی که آخر همه علّتها بوده و مبدأ سلسله علل، مانند علّت معلول اخیر که مبدأ سلسله معلولات قرار دادیم؛ و این را نیز مبدأ سلسله علل قرار دهیم و فرض کنیم که سلسله عددی و معلولات بروند به غیر نهایت. گوئیم که شک نیست که مافوق معلول اخیر، هریک از آن معلولات به جهتی علّت می باشد و به جهتی معلول. مثلاً علّت معلول اخیر؛ علّت معلول اخیر است، نسبت به معلول اخیر؛ و معلول است از برای علّت خود که فوق است. و همچنین علّت این علّت معلول اخیر است، نسبت به مافوق؛ و علّت است از برای مادون و هکذا. پس اگر این سلسله عددی و معلولات نرسند به جایی و به علّتی که آن علّت، علت بوده باشد از برای مادون؛ و دیگر معلول نبوده باشد از برای مافوق خود، لازم آید که عدد معلولات از عدد عددی بیشتر بوده باشد،

مثلاً به واحد؛ مانند معلول اخیر که دیگر علت چیزی نیست و هریک از سلسله مافوق، معلول می باشند نسبت به مافوق؛ و علت می باشند نسبت به مادون علت معلول اخیر که معلول است بدون اینکه علت باشد هر چیزی را. پس بنابه فرض عدم تناهی، زیادتی عدد معلولات بر عدد علل پیدا گردید و زیادتی معلولات...

چون معلوم شد این مقدمه و دانسته شد مطالب مذکوره، پس گوئیم که قاطبه حکما تسلسل را به معنی مذکوره ممتنع و محال دانند، هم در سلسله علل و معلولات و هم در ابعاد و اجرام؛ و براهین چند بر بطلان وی اقامه نموده اند، مانند: برهان تطبیق و تضایف و حیثیات و ظرف و وسط و اسد و اخصر فارابی و غیر اینها از براهین، در تسلسل علل و معلولات؛ و برهان سلم و ترسی و مسامته و موازات و نیز تطبیق و غیره در امتناع لایتناهی ابعاد.

و چنان که سائل معظم فرموده اند، تمام این سؤال و جواب که در این رساله مذکور است، تقریر مذاهب حکما و فلاسفه و متکلمین و صوفیه است؛ بیان اعتقاد سائل و عجیب نیست.

و للناس فیما یعشقون مذاهب ولی مذهب فرد اعیش به وحدی

در زمان تحریر این رساله، کمتر کسی از علما و حکما به حروف لاتین آشنایی داشته است. به همین جهت برای اینکه اسامی و الفاظ لاتین غلط تلفظ نشود، این موارد با املای فارسی و به صورت معرب نگاشته می شده است. اکنون که استفاده از حروف لاتین در متون فارسی متداول است، از نظر حفظ امانت، دست به پیکر تحریر مرحوم مؤلف نزدیم و در اینجا اسامی لاتین را که ضمن سؤال هفتم آمده است با املای لاتین ذکر می کنیم:

Kant	کانت	Bacon	بیکن
Descarte	دکارت	Bossuet	بوست (بوسوئه)
Philone	فیلون	Leibniz	لایب نیتز

شرح فارسی مؤلف بررسالة
مسألة وجود ملاعبد الرحمن جامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الوجود - أى ما بانضمامه إلى الماهیات يترتب عليها آثارها المختصة بها - موجود؛
فأنه لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء أصلاً، والتالى باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنّ
الماهية قبل انضمام الوجود إليها غير موجودة قطعاً، فلو كان الوجود أيضاً غير موجود لا يمكن
ثبوت أحدهما للآخر؛ فإن ثبوت شيء لشيء فرع لوجود المثبت له. وإذا لم يثبت أحدهما
للآخر لم تكن الماهية معروضة للوجود - كما ذهب إليه النظر - ولا عارضة له - كما ذهب
إليه القائلون بوحدة الوجود - فلا تكون موجودة.

چون مائیت شارحه مقدم است بر هلیت بسیطه، لهذا ابتدا کرده است
مصنّف به تعریف وجود. و بعد از تعریف اثبات نموده موجودیت آن را.
سؤالاتی که از اشیا شود مرتّب است. و هرگاه سؤال از تصوّر باشد به «ما»
واقع شود، و هرگاه سؤال از تصدیق باشد به «هل»، و هرگاه سؤال از علّت شيء
باشد به «لیم»، و هكذا.

و سؤال از تصوّر بردوگونه است: زیرا که یا قبل از علم به وجود شيء است
یا بعد از آن. اوّل را «مائیت شارحه» و دوّم را «مائیت حقیقه» نامند.
و سؤال از تصدیق هم بر دو قسم است: زیرا که یا سؤال از وجود شيء است

یا از عوارض آن شیء. اوّل را «هَلْ بسیطه» و دوّم را «هَلْ مرکّبه» نامند.
و سؤال به «لم» نیز بردو گونه است: زیرا که یا سؤال از علّت ثبوت آن
است یا از علّت اثبات.

امّا «ماء شارحه» سؤال اوّل است که او را به فارسی «پرسش نخستین»
نامند. و سؤال از شرح لفظ است، چنانچه مراد از لفظ انسان، هرگاه معلوم نباشد،
پرسند که «الإنسان ماهو؟»، و جوابی که در این مقام گفته شود، مقصود از آن بیان
معنی آن لفظ است؛ چنانچه در جواب گویند «بشر»، و یا به لغت دیگر تعبیر کنند،
چون لفظ «مردم» در فارسی. و جایز است که اجزای حدّیه را در جواب آورند،
چنانکه گویند «حیوان ناطق است». و در این وقت او را «حدّ اسمی» نامند.

و بعد از فهمیدن معنای لفظ، سؤال از وجودش شود. و آن سؤال به «هَلْ»
واقع شود، چنانچه گویند «هَلْ الإنسان موجود؟» و به فارسی آن را «پرسش از بود
شیء» گویند و جوابش را «پاسخ پرسش از بود شیء» چنانچه جواب ماء شارحه را
«پاسخ پرسش نخستین» گویند؛ و در عربی این دو جواب را مطلب «ماء شارحه» و
مطلب «هَلْ بسیطه» گویند.

و بعد از علم به وجود شیء سؤال از حقیقت او شود. و چون سؤال از تصوّر
است، به «ما» واقع شود. و این «ما» را «ماء حقیقیّه» گویند، و در فارسی
«پرسش از گوهر شیء». و حدّ حقیقی در جواب واقع شود، چون «حیوان ناطق»،
در جواب «انسان». و این جواب را مطلب «ماء حقیقیّه» و «پاسخ پرسش از گوهر
شیء» گویند.

پس در تعریف وجود و بیان مائیّت شارحه گوید: وجود چیزی است که به
انضمام او به سوی ماهیات آثار مختصّه به ماهیات مترتب شود بر آنها، یعنی وجود
منشائیّت آثار است که اگر ماهیّت موجود نباشد آثارش بروی مترتب نشود، و پس از
موجود شدن به وجود صاحب آثار شود؛ چنانچه ظاهر است که انسان معدوم، نه عالم
است و نه جاهل نه شاعر است نه کاتب نه قادر است نه قائم نه ماشی نه ضاحک،

و هکذا. و پس از موجودیت این آثار را دارا شود. و در بیان هلیت بسیطه گوید: اگر وجود موجود نباشد، لازم آید که هیچ چیز موجود نباشد، و تالی چون باطل است مقدم نیز باطل باشد. پس لازم آید وجود موجود باشد.

و بیان ملازمه این است که البتّه ماهیت قبل از انضمام وجود به سوی او موجود نباشد. پس اگر وجود نیز موجود نباشد و ثبوت احدهما از برای دیگری ممتنع باشد، زیرا که ثبوت شیء از برای شیء فرع وجود و ثبوت مثبت له است. و هرگاه احدهما ثابت از برای دیگری نباشد، نه ماهیت تواند معروض از برای وجود شد، چنانچه حکما قائل اند و گویند: موجودیت ماهیت به عروض وجود است بروی؛ و نه عارض تواند شد وجود را، چنانچه صوفیه قائل اند که مناط موجودیت را به عروضش بر وجود دانند؛ و بعد از آنکه مناط موجودیت بنابر مذهبین متحقق نباشد البتّه ماهیت موجود نتواند بود.

فان قلت: هذه المقدمة مخصوصة بما عدا الوجود. والمراد بها أنّ ثبوت شیء هو غير صفة الوجود فرع لوجود المُثبت له. وأما ثبوت الوجود لشيء؛ فإنّها هو مشروط بوجود المُثبت له حين ثبوت الوجود له لا قبله، ولا شك أنّ حين ثبوت الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود.

حاصل ایراد این است که این قاعده فرعیّه که عبارت است از ثبوت شیء حاصلش فرع علی ثبوت المُثبت له، در ثبوت وجود از برای ماهیت جاری نباشد. زیرا که اگر وجود ثابت از برای ماهیت باشد به مقتضای قاعده فرعیّه، ماهیت قبل از وجود باید موجود باشد با اینکه موجودیت شیء قبل از وجود بالضروره محال است.

گفته می شود: قبل از وجود یا موجود به همین وجود است یا به غیر این؟ اگر به همین وجود موجود باشد، لازم آید تقدّم شیء بر نفس؛ و اگر به غیر از این وجود موجود باشد یا دور لازم آید یا تسلسل و چون توالی با سرها باطل است، پس ثبوت وجود از برای ماهیت در تحت قاعده فرعیّه نتواند بود. پس استدلال به قاعده فرعیّه بر موجودیت وجود باطل باشد.

قلنا: التخصيص والاستثناء إنما يجريان في الخطابيات الظنية لا العقليات الصرفة لا سيما الضروريات.

چون مسأله وجود و ماهيت در نظر ارباب انظار مخالف با قاعده فرعيه مي نمايد و امر قاعده را مشكل و مختل نموده، هر كسي را در اين اشكال مهربي است:

اما امام فخر رازي گويد كه مسأله وجود از اين قاعده فرعيه، مستثني است؛ يعني، در همه جا ثبوت شيء از براي شيء فرع ثبوت مثبت له است إلا در ثبوت وجود از براي ماهيت كه فرعيّت مستحيل است.

و مخفي نيست كه قواعد عقليه تخصيص بردار نيست. و استثنا از كليّات عقليه ممتنع است و صورت پذير نباشد، إلا در خطايات فتيه نه عقليات صرفه— خطايات عبارت است از قياساتي كه مؤلف باشند از مبادي مشهوره و مسلمّه، چون بيانات واعظين كه جز افاده ظنّ چيزي براو مترتب نيست و افاده قطع و يقين نكند.

و محقق دواني، فرعيّت را تبديل کرده است به استلزام و گويد: ثبوت شيء از براي شيء فرع ثبوت مثبت له نيست، بلكه مستلزم اوست و استلزام لازم ندارد، تقدّم وجود مثبت له را؛ بلكه با معيّت نيز سازگار است. و ثبوت وجود از براي ماهيت مستلزم ثبوت ماهيت است به همين وجود، نه به وجودي ديگر و در حال اين وجود نه سابق. پس نه دور لازم آيد و نه تسلسل و نه تقدّم شيء بر نفس.

و بعضي ديگر را طرق ديگر است كه اكنون موقع بيان آنها نيست. و تا اينجا جواب از ايراد داده شد؛ يعني ابطال ايراد شد. ولي اصل مسأله معلوم نشد، و آن را بعد از «أيضاً» بيان مي كند.

و أيضاً من راجع وجدانه وأنصف من نفسه أدرك أنّ انضمام أمرين معدومين في الخارج من غير قيام أحدهما بوجود خارجي لا يجوز العقل، بل يشهد بامتناعه.

حاصل اين است كه ضروري و وجداني است كه انضمام دو امر معدوم در

خارج بدون قیامشان به وجود یا قیام یکی از آن دو امر به وجود خارجی ممتنع است؛ زیرا که انضمام تصوّر نشود مگر در موجودات.

فان قلت: الماهية باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود الخارجی، فيكون ثبوت الوجود الخارجی لها في العقل فرعاً لوجودها فيه لا في الخارج.

یعنی ماهیت و وجود را به حسب خارج عارضیت و معروضیتی نیست، بلکه بر حسب وجود در عقل است. و از این لازم آید که ماهیت در عقل ثابت باشد تا وجود خارجی عارض شود او را؛ پس تقدّم شیء بر نفس لازم نیاید.

قلنا: نقل الكلام إلى وجودها العقلي بأن ثبوت الوجود العقلي لها في العقل موقوف على وجود سابق لها فيه، وثبوت الوجود السابق موقوف على وجود سابق آخر، فتسلسل الوجودات. وليس هذا من قبيل التسلسل في الأمور الاعتبارية التي تنقطع بانقطاع الاعتبار؛ فإن كلّ لاحق موقوف على سابقه، كما لا يخفى على المتدبر.

حاصل جواب این است که نقل کلام کنیم به سوی وجود و ماهیت در عقل، و گوئیم: ثبوت او نیز از برای ماهیت موقوف است بر وجود دیگر، و هکذا إلى غير التّهایة.

و اگر گوئی: این تسلسل در امور اعتباریه است و منقطع است به انقطاع اعتبار.

جواب گوئیم که از آن قبیل نیست، بلکه هر وجود لاحقی ثبوتش از برای ماهیت موقوف است بر وجود ماهیت قبل از آن به حسب خارج، و این تسلسل تسلسل محال باشد.

و أمّا بطلان التّالی، فظاهر لا یحتاج إلى البیان.

چون ملازمه را بیان کرد، در صدد بیان بطلان تالی برآمد، و چون بطلان تالی ظاهر بود به ظهور آن اکتفا نمود.

تحقیق*

تحقیق این است که وجود و ماهیت را در خارج عارضیت و معروضیت به

هیچ وجه نباشد. پس نه مذهب حکماً درست است و نه صوفیه. و مناط موجودیت ماهیت نه به قیام یکی از این دو به دیگری است، و نه به اتحاد ماهیت با مفهوم موجود؛ چنانچه سید المدققین گوید، بلکه مناط موجودیت ماهیت بضرب من الاتحاد است با وجود.

و بنابراین ثبوت وجود از برای ماهیت در تحت قاعده فرعیه مندرج نشود. زیرا که ثبوت شیء از برای شیء نیست، بلکه ثبوت شیء است. و اگر وجود ماهیت وجود شیء از برای ماهیت بود، مثل وجود بیاض از برای جسم، ثبوت شیء لشیء بود؛ ولی وجود ماهیت ثبوت خود ماهیت و کون خود ماهیت است نه ثبوت شیء از برای ماهیت، پس مندرج در تحت آن قاعده نباشد.

و بنابراین تحقیق، اشکال مرتفع شود بدون تخصیص و استثنا، و بدون تبدیل فرعیت به استلزام، و بدون تکلف قول به اتحاد ماهیت با مفهوم وجود.

فثبت ان الوجود موجود. وان كان موجوداً وجب ان يكون وجوده بنفسه والاّ تسلسل، فيكون واجباً لامتناع زوال الشئ عن نفسه، فيلزم ان يكون حقيقة واحدة يلحقها التعدد اللّیسی بإضافتها إلى الماهیات، والاّ تعدّد الواجب. وقد برهنوا على امتناعه. چون هر چه موجود است موجود است به وجود. پس وجود باید موجود باشد بنفسه که اگر موجود به وجودی غیر خودش باشد، نقل کلام برسر آن وجود کنیم؛ و گوئیم، او نیز باید موجود به وجود دیگر باشد، و آن وجود دیگر یا عین وجود اوّل است یا غیر آن. بنابر اوّل دور لازم آید، و بنابر ثانی تسلسل. پس وجود باید موجود باشد به ذات خویش. و چون تخلف ذات از ذات محال است، پس باید وجود واجب الوجود باشد. و تعدّدی که لاحق شود وجود را به واسطه نسبت و اعتبارات است که او را عارض شود به اعتبار ماهیات که اگر چنین نباشد، یعنی تعدّدی حقیقی باشد، لازم آید تعدّد واجب الوجود. و برهان توحید نافی آن است.

فان قلت: لا شك ان معنى الوجود مفهوم عرضی لا یصدق على شیء قائم بنفسه مواطئة كالمشی والضحك واللون والسواد وأمثال ذلك، وانكار ذلك مكابرة. فكيف

يكون ذات الواجب نفس ذلك المفهوم؟

حاصل إشكال این است که مفهوم وجود مفهومی است انتزاعی و عرضی که به طور مؤاطاة حمل بر شیء که قائم به نفس باشد نشود، مثل مشی وضحک ولون و سواد. پس چگونه می شود آن مفهوم عین ذات واجب باشد؟

قلت: كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الخاص الواجب و على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة على ما قال به الحكماء يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب، ويكون هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود، إلا في العقل؛ ويكون معروضة موجوداً حقيقياً خارجياً، هو حقيقة الوجود.

حکمای مشائین گویند که حقیقت وجود را افراد متعدده و حقایق متباینه است، و اشتراکی باهم ندارند إلا در این مفهوم انتزاعی که مفهوم وجود است، مانند: شمس و سراج، که دو حقیقت متباین اند و اشتراکی ندارند، مگر در مفهوم اضافی. پس در نزد آنها مفهوم وجود امری است اعتباری و انتزاعی و عرضی که زاید است بر حقیقت واجب که فردی از افراد حقیقت وجود است. و آن را وجود خاص گوید و بر سایر افراد. پس همچنانکه در نزد آنها مفهوم وجود عرضی و زاید است نسبت به کل افراد با وجود تعدد و تكثر، همچنین جایز است که خارج و زاید باشد نسبت به حقیقت واحده، که ذات واجب الوجود است بدون تعدد و تكثر.

فان قلت: إذ كان الموجود حقيقة هو الوجود ينبغي أن يكون الماهية عارضة له لاحقة آتاه والوجود معروضاً ملحوقاً هذا خلاف ما يفهم من قولنا «الماهية موجودة فأننا...» تم قطعاً أن الماهية متصفة بالوجود، فهي معروضة والوجود عارض، فكيف يصح ما قلت؟ قلنا: إطلاق الوجود عليها بالمعنى المذكور أنها هوباً اعتباراً اشتقاق هذه الصيغة من الوجود، إذا اريد به هذا المفهوم العارض اللازم. وأما إذا اعتبر اشتقاقه منه إذا اريد به تلك الحقيقة المعروضة، فعنناه حينئذ ذوالوجود لا المتصف به.

به ملاحظه اینکه ماهیت موصوف است و وجود صفت، و گویند: «الماهية موجودة» یا «الإنسان موجود». پس باید وجود عارض بر ماهیت باشد. و هرگاه

موجود حقیقی خود وجود باشد. پس لازم آید که ماهیت منتزع از او زاید بر او و قائم به او باشد نه وجود قائم به ماهیت، زیرا که موجود حقیقی قائم به موجود بالعرض و اعتباری نتواند بود.

و تحقیق این است که وجود را دو اعتبار است: اعتبار مفهوم انتزاعی و اعتبار مصداق عینی. و به اعتبار اول مفهوم موجود از او انتزاع شده، حمل بر ماهیت شود و صفت وی باشد و قائم بدو. و به اعتبار ثانی ماهیت منتزع از او شود و قائم به او باشد.

فان قلت: هذه الحقيقة بالاعتبار اطلاقها كلى طبعى، فما ذكرتم في معرض الاستدلال على وجودها معارض بما استدلت به على امتناع وجود الكلى الطبعى.

و حاصل اشکال این است که شما استدلال کردید بر تحقق وجود، یعنی بر اینکه وجود موجود است در خارج به نفس ذاته؛ و بعض حکما استدلال کردند بر امتناع وجود کلی طبیعی در خارج. و حال آنکه وجود مطلق نیز کلی طبیعی باشد، و به مقتضای براهین امتناع وجود کلی طبیعی باید وجود موجود نباشد.

قلنا: لانسلم أولاً أنها باعتبار اطلاقها المذكور كلى طبعى، فان المراد بإطلاقها ان لا يكون لها تعين لاجتماع التعيينات اللاحقة اياها في المراتب بواسطة تلبس الماهيات بها؛ ولا يستلزم ذلك عدم تعيينها في نفسها بتعين يخرجها عن الكلّيتين، سلّمنا أنّ هذا الاعتبار كلى طبعى، لكن لا نسلم إمتناع وجوده كيف. و كثير من الحكماء صرحوا بوجوده، والكتب مشحونة به. وما ذكره بعض المتأخرين في معرض الاستدلال على إمتناع وجوده لا يخلو عن وجه أو وجوه خلل.

حاصل جواب این است که به محض اینکه وجود را مطلق گوئیم، لازم نیاید که کلی طبیعی باشد. زیرا که کلی طبیعی آن است که متعین به هیچ تعینی نباشد، نه کلیت و نه جزئیت. و ما وجود را گوئیم مطلق است، یعنی متعین به تعینی نیست که منافی با سایر تعینات باشد. پس می شود که او را تعینی باشد که مجامع با تعیناتی است که لاحق شود او را به اعتبار تنزل در مراتب و تشابک او با ماهیات. پس کلی طبیعی نباشد به جهت آنکه خالی از تعین نیست، بلکه متعین به

تعینی است مناسب با ذات او؛ یعنی تعینی که عین ذات اوست. و هرگاه تسلیم کنیم که وجود مطلق کلی طبیعی است، گوئیم کلی طبیعی نیز موجود است. و حکما براهین بر وجود وی اقامه کرده اند، و کتب پُر است از آنها. و وجوهی که در امتناع وجود آن ذکر شده است خالی از خلل نیست، چنانچه اشاره بدان خواهد شد. و لنذکر اقوی ما ذکره، و هو ما آورده شارح المطالع. و نبین وجه الخلل فيه - بعون الله تعالى.

قال - رحمه الله - الکلی الطبیعی لا وجود له فی الخارج، وذلک لوجهین: احدهما انه لو وجد الکلی الطبیعی لکان إما نفس الجزئیات فی الخارج أو جزء منها أو خارجاً عنه، والأقسام باسرها باطلة.

أما الأول، فلأنه لو كان نفس الجزئیات لزم ان يكون کل واحد من الجزئیات عین الآخر فی الخارج حتی ان اتى واحد فرض عینه الطبیعة الکلیّة؛ وهی عین الجزئی الآخر عین العین عین، فیکون کل واحد فرض عین الآخر منه.

و أما الثانی، فلأنه لو كان جزء منها فی الخارج لتقدم علیها فی لوجود الخارجی، فلا یصح حمله علیها.

و أما الثالث، فبین الاستحالة.

حاصل این دلیل این است که کلی طبیعی اگر موجود باشد در خارج از سه شق بیرون نیست: یا عین افراد است یا جزء افراد است یا خارج از افراد.

اما اول باطل است به جهت آنکه لازم آید که افراد کلاً عین یکدیگر باشند، به جهت اینکه کلی طبیعی یک حقیقت بیش نیست. و هرگاه عین تمام افراد باشد لازم آید که تمام افراد یک حقیقت باشند، و این بدیهی البطلان است.

و اما دوم باطل است به جهت اینکه اگر کلی طبیعی جزء افراد باشد در وجود خارجی لازم آید که حمل بر آنها نشود به جهت مباینیت جزو و کل، و حال آنکه حمل می شود؛ مثلاً انسان حمل بر زید و عمرو نشود، پس نمی شود گفت زید انسان است و عمرو انسان است.

و اما سیم باطل است بالضرورة به جهت اینکه کلی طبیعی که ماهیت

افراد است ظاهر است که نمی شود خارج از آنها باشد.

قوله: «أو جزء منها»، ان اراد بكونه جزء منها ان يكون وراه جزء آخر في الخارج. وتكون الجزئيات عبارة عن مجموع الأجزاء لم تنحصر القسمة في الأقسام الثلاثة. وان اراد به كونه متضمناً مع أمر آخر خارجاً كان أو اعتبارياً، فالحصر مسلّم، لكن لانسلّم عدم صحّة الحمل؛ فأنه إذا كان الموجود في الخارج هو الطبيعة فقط. ويكون التمايز بين جزئياتها بتعيّنات اعتباريّة غير موجودة لاشكّ أنّه يصحّ الحمل حينئذ؛ فأنه لا يوجد من الجزئيات في الخارج سوى الطبيعة حتّى يتصوّر عدم الاتحاد في الوجود لتقدّم أوتأخر.

جواب است از آن دليل به اختيار شقّ ثانی. و اینکه گفت لازم آید که هرگاه کلی طبیعی در خارج جزء افراد باشد حمل بر آنها نشود، گوئیم که جزئیّت دو احتمال دارد: اگر مراد این است که جزئی است در خارج از برای افراد بشرط لا که وراى او جزئی دیگر نیز باشد، آن وقت حصر حاصل نباشد، زیرا که غیر از این سه شقّ شقّ دیگر متصوّر است؛ و آن این است که کلی طبیعی جزء از برای افراد باشد منضمّاً مع الجزء الآخر؛ یعنی لا بشرط.

و اگر مراد جزء لا بشرط باشد که متحد با جزء دیگر تواند بود اعمّ از آنکه آن جزء دیگر خارجی باشد یا اعتباری؛ پس حمل صحیح شود به جهت اینکه در این صورت موجود در خارج نفس طبیعت است، و تمایز افراد در خارج نیست مگر به تعینات اعتباریّه غیر موجوده. و این نحو تمایز مانع از حمل نخواهد بود.

وثانیهما أنّ الطبيعة الكلّیة لو وجدت في الأعيان لكان الموجود في الأعيان إمّا مجرد الطبيعة أو مع أمر آخر لا سبيل إلى الأول؛ وإلّا لزم وجود الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعدّدة مختلفة و اتّصافه بصفات متضادّة من البين بطلانه. ولا إلى الثانی، وإلّا لم یخل من ان يكونان موجودین بوجود واحد أو بوجودین؛ فان كانا موجودین بوجود واحد، فذلك الوجود ان قام بكلّ واحد منها یلزم قیام الشیء الواحد بهلّین مختلفین، و أنّه محال. وان قام بالمجموع لم یکن کلّ منهما موجوداً، بل المجموع هو الموجود. وان كانا موجودین بوجودین، فلا یمكن حمل الطبيعة على المجموع، هذا خلف.

این دلیل دوّم است و تقریرش این است که کلی طبیعی اگر موجود باشد

در خارج، موجود در خارج یا محض طبیعت است بالانفراد یا طبیعت است با چیز دیگر.

اما اول باطل است به جهت اینکه لازم آید امر واحد شخصی موجود باشد در امکنه متعدده مختلفه و اتصافش به صفات متضاده، و این ظاهر البطلان است. و اما ثانی باطل است به جهت اینکه طبیعت و آن چیز دیگر که با هم موجودند در خارج یا موجودند به وجود واحد یا موجودند به دو وجود.

اما اول باطل است به جهت آنکه یا این وجود قائم است به هریک از آن دو، پس لازم آید قیام شیء واحد به محلین مختلفین، و این ظاهر الاستحاله است؛ و یا قائم است به مجموع آن دو، پس لازم آید که هیچ یک از آن دو موجود نباشد، بلکه مجموع موجود باشند.

و اما ثانی باطل است به جهت اینکه هرگاه آن دو، موجود به دو وجود باشند، حمل طبیعت بر مجموع ممکن نباشد، و حال آنکه حملش واجب است.

قوله: «لکان الموجود فی الأعیان إمام مجرد الطبیعة أومع أمر آخر.»

المراد بمجرد إمام ان یکون الطبیعة ومن غیر انضمام أمر خارج أومن غیر انضمام أمر مطلق خارجاً کان أو إعتباریاً؛ فان کان المراد الأول— كما هو الظاهر من کلامه— فی ابطال الشق الآخر، فلا نسلم أنه یلزم وجود الأمر الواحد بالشخص فی أمکنه مختلفه، و کونه متصفاً بصفات متضاده لم لا یجوز ان تكون الطبیعة بإعتبار تقیدها بتعین إعتباری عدمی شخصاً معیناً، وبتعین آخر كذلك شخصاً آخر إلى غیر ذلك. وتكون متمکنه فی أمکنه مختلفه و اتصافه بصفات متضاده بإعتبار هذه الأشخاص المتمایزه المتغایرة بالأمر الإعتباریة.

وان کان المراد الثانی، فلا نسلم أيضاً الإحصار فی القسمین؛ فان المراد من أمر آخر ما یکون موجوداً— كما یظهر من وجا ابطاله— فیجوز ان تكون الطبیعة مجردة، ولا مع أمر آخر موجود فی الخارج؛ بل مع أمر عدمی إعتباری— كما مر— وان حملت الأمر علی أمر اعم انتقل المنع إلى قوله «لم یخل من ان یکونا موجودین بوجود واحد أو بوجودین مختلفین»، فانه علی ذلك التقدير یجوز ان یکون احدهما موجوداً خارجياً والآخر أمراً إعتباریاً.

تقریر ردّ این استدلال این است که مراد از طبیعت مجرّده چیست؟ زیرا که محتمل دوشقّ است:

یکی آنکه مجرّد باشد از انضمام امر خارجی، یعنی موجود در خارج؛ و دیگری مجرّد باشد از انضمام امری مطلقاً، خارجی باشد یا اعتباری.

اگر مراد اوّل باشد چنانچه در ابطال شقّ اخیر ظاهر است، پس گوئیم که لازم نیاید امر واحد بالشّخص در امکنه مختلفه باشد و متّصف به صفات متضاده. زیرا که ممکن است که طبیعت مجرّده به این معنی یعنی بودن انضمام امر خارجی متعیّن باشد به امر اعتباری عدمی و به واسطه این تعیّن شخصی باشد معیّن که مغایر شود با خودش که متعیّن باشد به تعیّن دیگر اعتباری که به اعتبار آن تعیّن شخصی دیگر شود مغایر با شخص اوّل، و به اعتبار این اشخاص موجود شود در امکنه مختلفه و متّصف شود به صفات متضاده. پس فی الحقیقه بطلان این تالی ممنوع است. زیرا که طبیعت واحده بالشّخص به این معنی که ذکر شد، یعنی طبیعت به اعتبار تعیّنش به امور اعتباریه عدمیه و صیورتش به این اعتبار اشخاص عدیده متمکّن شود در امکنه متعدّده و متّصف به صفات متضاده، و ظاهر است که در این تالی استحاله متصوّر نیست.

و اگر مراد ثانی باشد، یعنی طبیعت مجرّده از انضمام امری به نحو اطلاق، یعنی اعمّ از اینکه خارجی باشد یا اعتباری؛ خواهیم گفت که حصر مذکور حاضر نیست. زیرا که مراد از آن امر دیگر که منضمّ به طبیعت اعتبار شود امری باشد موجود در خارج، چنانچه از وجه ابطالش ظاهر می شود. پس گوئیم که طبیعت با اینکه مجرّد است و امر موجودی با او نیست، بلکه متعیّن است به امر عدمی اعتباری، و هیچ یک از این توالی لازم نیاید.

و اگر گوئی که مراد از آن امر منضمّ اعمّ است از اعتباری و خارجی. خواهیم گفت که قول تو که خالی نیست از اینکه موجود باشند این دو به وجود واحد یا وجودین - وع است؛ زیرا که احدهما موجود است و دیگری معدوم.

قوله: «يكونان موجودين بوجود واحد أو بوجودين مختلفين.»

لقائل ان يقول: لا نسلم الحصر في الصورتين المذكورتين لم لا يجوز ان يكون احدهما موجوداً بنفسه والآخر موجوداً به، كما يقول به القائلون بوحدة الوجود. فإن الطبيعة الوجود هو الموجود عندهم وماعداها من الماهيات ولوازمها أمور عارضة لها موجودة بها، فلا يلزم محدود.

قائل را می رسد که بگوید: این حصر مذکور ممنوع است، زیرا که شق ثالثی متصور است. زیرا که ممکن است نه موجود باشند آن دو امر به وجود واحد و نه به وجودین مختلفین، بلکه یکی از آن دو موجود باشد بنفسه، یعنی بالذات؛ و دیگری موجود باشد بدان، یعنی بالعرض و بالتبع. چنانچه قائلین به وحدت وجود گویند که موجود حقیقی در خارج طبیعت وجود است فقط، و ماعدای وی که عبارت از ماهیات و لوازم آنهاست عارض اند مراورا و موجودند به طبیعت آن؛ و هیچ محظوری لازم نیاید.

فان قلت: صدق في هذه الصورة أنها موجودان بوجود واحد، فإن احدهما موجود بنفسه والآخر به، فلا يخرج عن القسمة.
قلنا: ينقل المنع إلى انحصار الواحد في كونه قائماً بكل واحد منها و كونه بالجموع، فلا يجدى نفعاً.

و اگر بگوئی: بنابراین دو امر موجود به وجود واحد باشند، اگرچه احدهما موجود است بنفسه، و دیگری بالتبع؛ پس از قسمت خارج نباشد.

جواب گوئیم: بنابراین حصر دیگر باطل شود. زیرا که در این هنگام نه وجود قائم است به هریک، و نه مجموع؛ چنانچه تو حصر در این دو کرده بودی، بلکه قائم است باحدهما بالذات، و به دیگری بالتبع؛ و این شق خارج از حصر است.

تحصيل و تکميل

بعضی از قائلین به نفی کلی طبیعی در خارج منشأ اشتباهشان عنوان

کلیّت است به ملاحظه اینکه کلی من حیث هو کلی، در خارج ممتنع الوجود است. و از این جهت گفته اند «الشیء مالم يتشخص لم يوجد».

پس کلی طبیعی چون دارای عنوان کلیّت است در خارج موجود نتواند شد. و این منشأ اشتباه نسبت به کسانی سبب اشتباه باشد که خیلی ضعیف الرأی و قليل المئونه در علوم فلسفیه باشند؛ والا بعد از تصریح به اینکه کلی بر سه قسم است: «کلی عقلی» و «کلی منطقی» و «کلی طبیعی»، و اینکه «کلی منطقی»، نفس مفهوم کلیّت است که عارض شود کلیّات را در عقل؛ و «کلی طبیعی»، نفس معروض این وصف کلیّت است؛ و «کلی عقلی» مجموع عارض و معروض است؛ مثلاً انسان کلی، کلیتش کلی منطقی است و خودش کلی طبیعی؛ و مجموع عارض و معروض، یعنی انسان با وصف کلیّت، کلی عقلی.

پس ظاهر شد که عنوان دو وصف کلیّت منشأ این اشتباه نتواند شد. و منشأ اشتباه بعضی دیگر این شده است که چون هر چیزی تا مشخص نشود در خارج موجود نتواند شد؛ پس کلی طبیعی لا بشرط هرگاه در خارج موجود باشد لابد است از تشخص. و چون لا بشرط مجتمع است با الف شرط، و در همه افراد و اشخاص باید متحقّق باشد؛ پس لازم آید که شیء واحد شخصی موجود در امکنه متعدّده باشد و متّصف به صفات متضاده؛ چنانچه مصنّف اشاره بدان کرده بود، و بطلانش ظاهر شد.

و توضیحش این است که اگر کلی طبیعی نسبتش به سوی افراد و اشخاص نسبت آب واحد به اولاد بودی، هرآینه لازم آمدی حلول شیء واحد شخصی در امکنه متعدّده، و اتّصاف وی به صفات متضاده؛ و چنین نیست، بلکه نسبتش بدانها نسبت آباء است به اولاد. پس این لازم محال مترتب نخواهد شد. و منشأ اشتباه بعضی دیگر که قطب رازی شارح مطالع از جمله آنهاست، وصف معروضیت است؛ یعنی چون که گفته اند کلی طبیعی معروض کلی منطقی است؛ چنین گمان کرده که کلی طبیعی معروض کلیّت است من حیث هو معروض به طوری که تقید داخل

باشد و قید خارج. و چون این حیثیت معروضیت در خارج موجود نباشد، پس کلی طبیعی را که محبت است بدان در خارج موجود نتواند بود؛ و گویا در نزد آنها کلی طبیعی را با طبیعت مطلقه فرق باشد.

پس گوئیم: اگرچه به ملاحظه این فرق این بیان خالی از تحقیق نباشد، ولی بعد از آنکه محققین از قوم تصریح کرده باشند به وجود کلی طبیعی در خارج، و گفته باشند کلی طبیعی معروض کلی منطقی است بدون تقید و اعتبار حیثیت معروضیت؛ و گفته باشند که کلی طبیعی متحد است با اشخاص در آنجا که گفته اند: «یجتمع مع الف شرط»؛ و در آنجا که گفته اند: «موجود است به عین وجود اشخاص»؛ این تحقیق را موقعی نماند. و اعتبار این حیثیت اصطلاحی است جدید و خارج از مصطلح قوم.

و تحقیق حق این است که کلی طبیعی ذات معروض کلی منطقی است بدون تقید و حیثیتی لا بشرط الکلیّة والجزئیّة. پس آن کلی طبیعی در حقیقت نه کلی باشد و نه جزئی، با کلیت کلی است و با جزئیت جزئی. پس هرگاه در عقل باشد و ملاحظه شود به اعتبار مطابقه با کثیرین یا اشتراک بین آنها کلی شود؛ و هرگاه موجود شود در خارج به اعتبار اتحادش با اشخاص جزئی شود؛ و هرگاه اعتبار شود در ذهن و در خارج هردو، بدون اعتبار امرزائد؛ یعنی کلیت و جزئیت؛ نه کلی باشد و نه جزئی با اینکه موجود است هم در ذهن و هم در خارج. و از این جهت است که ما در بعضی از تحقیقات خود تصریح کرده ایم که کلی طبیعی لا بشرط قسمی است نه لا بشرط مقسمی، برخلاف بعضی از حکما. و گفته ایم که فرق میان لا بشرط قسمی و مقسمی نه چنان است که بعضی گمان کرده اند، بلکه فرق صحیح این است که لا بشرط مقسمی لا بشرط است نسبت به کلّ اشیا الا ذات و ذاتیات حتی الوجود؛ و لا بشرط قسمی لا بشرط است نسبت به غیر وجود و وجود مطلق؛ یعنی اعم از ذهنی و خارجی، مأخوذ است با او. و فهم این مطلب موقوف است بر تدرّب و تحذق تام در فلسفه؛ و لهذا مخفی نمانده است بر بسیاری از اذکیا.

و نکته ای که باید دانسته شود این است که بنابر اصالت ماهیت، موجود در خارج بالحقیقه و بالذات اشخاص و طبایع باشند. زیرا که طبایع موجودند به عین وجود اشخاص، پس طبایع بالحقیقه و بالذات موجودند.

و اما بنابر قول قائلین به اصالت وجود موجود بالا صاله نباشد مگر وجود، و ماهیت چون متحد است با وجود بضرب من الاتحاد، و حکم احد المتحدین دیگری را می گیرد؛ پس طبایع موجود باشند در خارج بالعرض و بالتبع نه بالذات و بالحقیقه.

و بعد اللّٰتیا و الّتی، در حقیقت وجود گوئیم: اولاً وجود کلی طبیعی نیست. زیرا که مراد از کلی طبیعی ماهیت لابشرط است که موجود شود در خارج یا در ذهن و مفهوم وجود از سنخ ماهیت نباشد؛ اگرچه بعضی این اشتباه کرده اند، مثل صاحب شوارق.

ولی تحقیق این است که ماهیت عبارت از مفهومی است که ذاتی از برای افراد باشد؛ و مفهوم وجود ذاتی از برای افراد نیست؛ چنانچه در محلّ خودش تحقیق شده؛ پس مفهوم وجود کلی طبیعی نیست، خواه کلی طبیعی موجود باشد در خارج یا نباشد. و حقیقت وجود موجود بودنش در خارج مبتنی بر وجود کلی نیست؛ و بر فرض که وجود کلی طبیعی باشد، تحقیق چنانچه دانستی موجودیت کلی طبیعی است در خارج. پس روشن شد که حقیقت وجود موجود است در خارج بلاشک و اریاب. و هذا آخر ما اردنا ایراده فی هذا المقام.

رسالة

معرفة النفس ومعرفة الرب

بسم الله الرحمن الرحيم

بدان که معرفت مطلوب، که حقّ تعالی است، سهل است جداً از قبل خود؛ زیرا که او نیّر اعظم است که امکان خفا ندارد، و آلا بایستی چیزی وی را احاطه کردی، چنان که لازمه شیء مستور است و حال آن است که او به کلّ شیء محیط. و صعب است جداً از قبل ما، به واسطه ضعف عقول ما از ادراک او، چنان که آفتاب مثلاً سهل است از قبل خود که نوری در کمال ظهور، و صعب جداً از قبل خفاش از واسطه ضعف حسّ او از ادراک وی. و عقل چنان که از ادراک ذات او عاجز است، از ادراک صفات او نیز عاجز است. سیّما صفات سلویه، زیرا اگر کسی گوید که خدای تعالی نه جسم است و نه جوهر و نه عرض و نه متصل به عالم، نه منفصل از او، نه داخل و نه خارج از او، هیچ کس از عوام این را به ذوق دل تصدیق نکرده، بلکه او را معدوم می داند.

پس ایمان عوام نیست، آلا تقلیدی که شنیده اند خدائی هست متّصف به صفات مذکوره و به زبان اقرار کرده و اصلاً به ذوق دل وی را ندانسته و تصدیق نکرده، و دانستن به ذوق قلبی موقوف است بر شناخت نفس ناطقه خود، زیرا که او نیز موصوف است به صفات مذکوره.

پس هر کس به ذوق دل یافت که نفس ناطقه او نه جسم است و نه جوهر الی آخر الصفات آنچه در حقّ حقّ تعالی شنیده بود به ذوق دل یافت و تصدیق کرد.

و دلائل بر ثبوت نفس ناطقه و اتصاف او به صفات مذکوره بسیار است، فأمّا در این رساله اختصار می کنیم آنچه سهلتر و کوتاهتر است. والله الموفق ويهدى السبيل.

بدان که اولاً معنی نفس جسم نیست و جوهر نیست و عرض نیست و داخل و خارج نیست، متصل و منفصل عالم نیست، چنان که بعینه در حق ذات باری تعالی گفته شد. و ثانیاً شیء حمل نمی کند، الا جنس خود را؛ مثلاً جسم چیزی را که غیر جسم باشد مثل معنی حمل نمی کند، والا بایستی معانی را در ظروف چون تنور و غیره توانستی کردن و آن محال است؛ چون این دو معنی را دانستی بر تو واضح شد که آنچه در انسان حامل معانی است، جسم نیست و جوهر نیست الی آخر الصفات.

و اگر کسی گوید که حامل معانی جسم انسان است و قیاس بر سایر اجسام مثل تنور و غیره فاسد است بنابر آنکه او صاحب حیات است و آنها جامدند. جواب گوئیم، بعد از تسلیم تفاوت از میان ایشان که جسم هر زمان که قبول کرد صورتی را، ممکن نیست که قبول صورت دیگر کند بی خلع صورت اول؛ مثلاً موم چون قبول کرد صورت اسب را، محال است که قبول صورت دیگر کند مثل گاو و غیره بی خلع صورت اسب. پس آنچه در انسان حمل معانی می کند اگر جسم او بودی، بایستی که چون به یک معنی متفطن شدی ممکن نبودی که به معنی دیگر متفطن شود بی خلع معنی اول؛ و نه چنان است بلکه امر برعکس اوست، زیرا که انسان هر چند حمل معانی می کند، قابلیت از جهت حمل معانی دیگر زیاده می گردد؛ و هلمّ جراً الی غیر التّهایه.

و اگر کسی گوید که ثابت که حامل مذکور جسم نیست، فأمّا چرا نشاید که عرض باشد از رنگ و بوی و غیره.

اول گوئیم که چون قیام معانی به حامل مذکور است نمی تواند بود که عرض باشد، چرا که عرض آن است که به خود قائم نباشد، بلکه حدوث او در اجسام و جوهر است و چیزی که قیام او به خود نباشد، چگونه قیام چیز دیگر به او

تواند بود.

دوم آن است که بسیار است که شخص خود را از خواصّ جسم، مثل اکل و شرب منع می کند از برای غرضی از اغراض. پس اگر ذات شخص همین جسم او بودی و به غیر از جسم او چیزی دیگر در وی نبودی، آن کیست که بر جسم غضب کرد و او را از مقتضای او منع کرده در حالت گرسنگی نان نداد و در حالت تشنگی آب.

سوم آن است که جمیع بدن انسان آلتی است مثل چشم و گوش و زبان و غیره و هریک از اینها جهت امری موضوع است که آن از دیگری نیاید. والاّ تورا کارگری باید که به کار درآورد، زیرا که محال است که آلت خود را یا آلت دیگر بکار درآورد. پس اگر در انسان غیر او چیزی دیگر نباشد، لازم می شود که آلات بی کارگر خود بکار درآورد.

چهارم آن است که انسان هر محلّ خواهد که معنای صعبی دریافت کند محتاج آن می شود که به خلوتی رفته جمیع حواس خود را معطل سازد و به ذات خود رجوع کند و در او مستغرق شده، دم به دم از او استفاده معانی کند. پس اگر مدرک معانی جسم او بودی، در حصول معانی چرا به تعطیل محتاج شدی.

پنجم آن است که گاه هست که آن چنان مشغول می شود به امری دینی یا دنیائی که اجزای خود را فراموش می کند. پس اگر در انسان جز جسم او دیگر چیزی نبودی، آن کیست که جسم او را فراموش کرد.

ششم آن است که بدن انسان نشو و نما می کند و متحلّل می گردد و اصلاً از آن خبری ندارد. پس اگر انسان همین جسم بودی، البته از نشو و تحلل او خبر داشتی.

ای طالب راه عرفان! چون دانستی که ذات تو موجودی است بی جسم و بی جوهر، الی آخر الصفات؛ و آن را به ذوق دل دریافت نکرده جز به زبان تصدیق نمی کردی، اکنون وقت آن است که آن را به ذوق دل و وجدان تصدیق کنی و خود

را متصف به صفات مذکوره در نظر داشته و معرفت خدای تعالی را بر او مرتب کرده و همیشه به او در مقام مشاهده باشی که آنچه صوفیان موحدین قرار می دهند همین است، پس ای برادر زنهار که این مرتبه را سهل نگیری که بالاتر از این متصور نیست، چرا که تا به حال خود را گم کرده بودی، اکنون خود را یافته و به مقتضای «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در شناخت خود، خدای تعالی را شناخته و چه نعمت و منزلت از دریافت خود و خدای تعالی، عزیز و شریفتر است. «فاعتبروا یا أولى الابصار لعلمکم تفلحون.»

هفتم چنان که معرفت ذات نفس ناطقه، ایمان تقلیدی را به خدای تعالی ایمان ذوقی می گرداند، معرفت بقای او پس از مرگ بدن نیز ایمان تقلیدی را به احوال معاد از لذت و الم بعد از مفارقت بدن ایمان ذوقی می گرداند و دلیل بر بقای او بسیار است و بسیار مشکل، در فهم عوام در نمی آید، فاما در این رساله، ما چیزی را بیان کنیم که تورا از جمیع دلائل بی نیاز گرداند. ان شاء الله تعالی.

ای عزیز، بسیار هست که در حال ضعف بدن، مثل حالت خواب، نفس ناطقه تو چیزی را مشاهده می کند که بعد از آن به مدتی قلیل یا کثیر پدید نمی آید، پس معلوم شد که نفس ناطقه به سبب ضعف بدن ضعیف نمی گردد، بلکه قوت او به ضعف بدن افزون شود؛ زیرا که در حالت بیداری که حالت قوه بدن است، هرگز نفس ناطقه چیزی مشاهده نمی کند که بعد از آن پدید آید. پس ضعف او در حالت قوت بدن است و قوت او در حالت ضعف بدن. پس هر چند که بدن بیشتر سُست و ضعیف می شود، قوت او در ادراک عجائب عالم ملکوت زیاده می گردد؛ تو آن را اعتبار از حالت خواب و شدت مرض کن که در حالت شدت مرض چون بدن را ضعف و سستی از حالت خواب بیشتر است، نفس ناطقه را در آن حالت نهایت ضعف بدن که آن را مرگ گویند و در آن چون بدن در کمال ضعف است، نفس ناطقه در کمال ادراک است، یا ادراک کمال لذت و فرح می نماید که آن را به جنت تعبیر می کنند؛ والعیاذ بالله ادراک کمال الم و اندوه که آن را تعبیر به دوزخ

می کنند.

پس عزیز من! اگر تا به حال از خلق می شنیدی که آدمی بعد از مرگ یا به جنت رفته در کمال لذت و خوشحالی است و یا به دوزخ رفته در کمال الم و اندوه است و آن را به ذوق وجدانی دریافت نمی کردی، بلکه دل بی اختیار تومی گفت کسی که مُرد جامد می گردد و جامد چگونه درک الم و لذت می کند، اکنون هنگام آن است که از شائبه شُبّه بیرون آمده ایمان تقلیدی تو، ایمان ذوقی و مشهود گردد.

بعد از فهمیدن این مقدمات، تردد در امر معاد باقی نمی ماند از هیچ وجه، مگر از وجه عناد. زیرا که تونمی میری؛ تا تردد که چگونه مرده پوسیده زنده می شود، مُردن را مثل حالتی از حالات طفلی و شبابی و شیخی و صحت و مرض و خواب و غیرها. و غزالی — علیه الرحمة — گفت که انسان در حالت شیخی مثلاً همان انسان است که در حالت طفولیت بوده، می تواند بود از آن جسم طفولیت اثری نمانده باشد و به تمامه متحلّل شده باشد.

پس چنان که نفس ناطقه در حالت شیخی باقی است بی آن بدن، در حالت مرگ هم باقی است بی بدن. بعضی از فضلا گفته اند هر چیزی که اوقابل فناست جهت هلاک، در خارج نیز اسباب و آلات و ادوات موضوعند چنان که جهت جنس حیوان، تیر و شمشیر و سایر مهلکات؛ و نفس ناطقه چون جسم نیست، هلاک او با این اسباب و آلات متصور نیست و آن علاقه عدم فنای وی است. و دیگر اگر عضوی از اعضای کسی را قطع کنند، آن شخص در ذات خود که محلّ معرفت است، هیچ نقصی نمی یابد و آن عضو، همچنین تا محلّ مردن بدن در محلّ معرفت است، اصلاً نقص واقع نمی شود. پس معلوم شد که آن محلّ معرفت به فنای بدن فاسد نمی شود.

اگر کسی گوید که لذت، خوردن چیزهای لذیذ است و دیدن چیزهای لطیف و شنیدن آوازهای خوش و ادای شهوت فرج؛ و الم خلاف اینهاست، مثل

نخوردن در اصل و یا خوردن چیزهای به غایت ناخوش و علی هذا القیاس، اینها همه از لوازم بدنند و به مرگ باطل می شوند، پس از مرگ لذت و الم چگونه متصور می گردد؟

شیخ الرئیس در مبحث معاد از کتاب نجات گفته: «ولا يتوهم العاقل انّ كلّ لذّة كما للحمار في بطنه وفرجه وانّ مبادئ الأولى مقرّبه عند ربّ العالمين عادة للذّة وانّ ربّ العالمين ليس له في سلطانه وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والقلب الذي يحلّه ان يستمي لذّة ثمّ للحمار والبهايم حالة طبيعة ولذّة لذیذ کلا بل اونسبة يكون لما للعالية إلى هذه الخسيسة.»

گوئیم، بدان که اولاً لذت هر چیزی از حواسّ، وجود ملایمات اوست و الم او در وجود منافی او. مثلاً لذّت قوّه باصره در رؤیت مبصرات نیکوست و الم در عدم رؤیت یا رؤیت مبصرات خبیثه و علی هذا القیاس؛ و چنان که هریک از حواسّ جهت امری موضوع است، نفس ناطقه نیز جهت دانستن معقولات موضوع است، پس لذّت او به علم است و الم او به جهل.

و زندهای برادرانکار این لذت نکنی و یا او را کمتر از لذت حواسّ نپنداری که ملحق به بهائم می شوی، بلکه از بهائم نیز کمتر؛ زیرا که تفضیل بهائم به خدای جهان و ملائکه می کنی که بهائم را این لذت هست و خدا و ملائکه را نیست.

شیخ الرئیس در مبحث معاد از کتاب نجات گفته:

یعنی وهم نمی برد عاقل، آنکه همه لذت در شکم و فرج است مثل بهائم؛ و ملائکه مقرب نزد خدای را لذت نیست و حقّ تعالی را با آن قوّه و غلبه چیزی نیست که از غایت فضیلت و شرف آن را توان لذت نام نهاد و برای خود بهائم حالت طیبه و لذت لذیذ باشد. از این سخن منع متوجه است میان لذت خدای تعالی و ملائکه و لذت خرو سایر بهائم.

اهل تحقیق گفته اند که بعد از مرگ بدن، نفس ناطقه کامله را لذتی مثل لذت خداست، زیرا که لذت نفس ناطقه به معرفت ذات حق تعالی و صفات او و

حقایق موجودات است که فضیلت و کمال لذت حمار به اعتبار مایلند به است. پس چندان که ذات و صفات حق تعالی و حقایق موجودات را بر محسوسات تفاوت است، لذت نفس ناطقه را به لذات حواس متفلوت است. فاعتبروا یا اولی الابصار. پس بعد از مفارقت روح از بدن تا موعد حشر، اجساد به مقتضی تعزمن تشاء بعضی از نفوس ناطقه به واسطه معرفت مذکوره در کمال لذت و نشاطند. و این معرفت را اهل تحقیق جنة الذّات و جنة الصفات نام کرده اند؛ و به موجب تذلّ من تشاء بعضی دیگر آثم و در فقدان این معرفت است؛ و بعد از حشر اجساد، چنان که به این لذّت متلذّذ بوده اند، به لذت حواس که آن را جنة التّعیم گویند متلذّذ می گردند. والله یرزق من یشاء به غیر حساب.

بدان که در حالت حیات بدن، نفس ناطقه را هر چند که معرفت باشد، حواس وی را چنان مشغول می کند که درک لذّت آن معرفت نمی کند؛ زیرا که بسیار وقت هست که معشوق حاضر می شود و تواز واسطه اشتغال به امر دیگری از حضور او غایب بوده به آن لذت متلذّذ نمی شوی.

پس در حالت حیات بدن، انسان را لذت ادنی که عبارت از لذت حواس است، مانع است از لذّت اعلی که آن لذّت نفس ناطقه است، چون نفس ناطقه از بدن مفارقت کند به مقتضای «التّاسّ نیام فاذا ماتوا انتبهوا.» از خواب غفلت بیدار گشته آن مانع زایل شده، می بیند خود را از جود الله العالمین متوج به تاج کرامت و متلذّذ به لذتی که هیچ چشم ندیده و هیچ گوش نشنیده و به دل هیچ احدی خطور نکرده.

ای برادر عزیز! در حالت مردن بدن، انقطاع لذّت حواس و حصول لذّت نفس ناطقه به مثابه مردن چراغی است شخص را در عین طلوع آفتاب چنان که آن شخص را از مُردن چراغ باکی نیست، آن کس را از رفتن حواس اصلاً المی نیست؛ غلط گفتم، بلکه آن شخص را هر چند که از مُردن چراغ باکی نیست، اما چون بودن چراغ وی را مانع از طلوع آفتاب نیست، به مُردن او هم خوشحال نمی گردد. این کس را لذت خسیس حواس مانع از لذت نفس ناطقه است، پس به انقطاع حواس

خوشحال شده آن را غنیمت عظیم می داند و اگر عیاذاً بالله در حالت حیات بدن
نفس ناطقه را معرفت مذکوره حاصل نیست، وی را لذت جز لذت ادنی نیست.
پس چون از بدن مفارقت کند، نور حواس از او منقطع می گردد و به نور قدسی
واصل نمی شود و در ظلمات به عذاب الیم معذب می گردد. ونعوذ بالله منه.

هندسه با خط مؤلف

[illegible]

مفتی

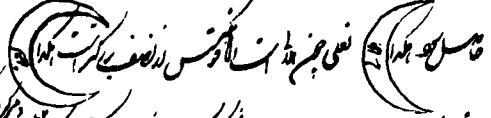
[illegible]

کمال عجب و شگفتی و تعجب است که از این کتب و کتب و کتب
 بهر خط و چاه و باریک و درجه و از چاه و کتب و کتب و کتب
 که بهر خط و کتب و کتب و کتب و کتب و کتب و کتب
 احاطه کرده بر وی کتب و کتب و کتب و کتب و کتب و کتب
 اصحاب و کتب و کتب و کتب و کتب و کتب و کتب

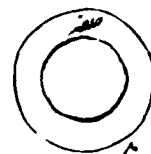
که نیز اینها را در یک دایره قرار دهیم و از مرکز آن به هر نقطه از محیط آن خطی بکشیم که در تصویر دیده می شود.



قطعه آپسی سخی هالی ان شمس لاهور و خورشید کمره انصاف دایره برآید



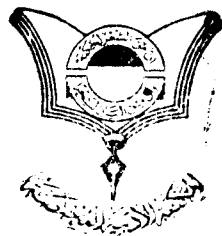
مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند مولانا محمد شفیع صاحب دہلی



ان است که از اخطار و کسب احوال و خبر و منافع و کسب و



طریقہ ہندوستان کے اندر داخل ہونے کے بعد
 ہندوستان کے اندر داخل ہونے کے بعد
 ہندوستان کے اندر داخل ہونے کے بعد



سبروم و در صورت ضرورت شش قطع است که در هر
نقطه مستقیم بر پشت دال اعتباری است بر سیم است در این نقطه
است و در این نقطه که از آن است که از آن که یک خوش و در

قطر من شوق و آن مرد مستم، خوش آن بزرگوار از نصف دایره به یک ربع

اول رافع کبر جرم رافع قطع منکر و نیز کجا جبرم و هوس و منکر

سبعين مسطر سبعين في الرفع والانساق وقطع نصفه شقي

خدا بر بقیین تسلیم و غیر ازینها را مستحقان کنید مریدان است

چرا خطت و محیط را بر تمام صحنه که معین این است که محیط را

قوامیہ منبر کے مندرجہ ذیل احکامات پر عمل کرنا

کوه کرشنده و محیط رودخانه را می بیند و در مسیر است محمد حسن خان

وہ اللہ تعالیٰ کہ عہد اودھ عالم دہلی دیکھ کر معجزہ دیکھ کر قانع و راضی ہو گیا۔

والتحسين في كل شيء من هذه الأشياء المذكورة