





# درس گفتار حکمت

﴿ شرح منظومه ﴾

جلد پنجم

فقیہ حکیم

حضرت آیت اللہ العظمی منتظری رحمۃ اللہ علیہ

سرشناسه: منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱-۱۳۸۸.  
عنوان و نام پدیدآور: درس گفتار حکمت: شرح منظومه / منتظری.  
مشخصات نشر: تهران: سرایی، ۱۳۹۸.  
مشخصات ظاهری: ۷ ج.  
جلد پنجم / ۶۴۰ ص / ۶۵۰۰۰۰ ریال.

978 - 964 - 7362 - 78 - 8

978 - 964 - 7362 - 20 - 7

شایک جلد پنجم:

شایک دوره:

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فلسفه اسلامی.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ د ۴ ۷۶ م / ۱۴ BBR

رده‌بندی دیوبی: ۱۸۹ / ۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۶۷۷۹۳۳

### درس گفتار حکمت (درس شرح منظومه)، جلد پنجم

« آیت‌الله العظمی حسینعلی منتظری رحمته »

انتشارات سرایی

نوبت چاپ: اول، ۱۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: زمستان ۱۳۹۸

قیمت: ۶۵۰۰۰ تومان

شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۳۶۲-۷۸-۸

قم، میدان مصلی، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۸

تلفن: ۰۲۵) ۳۷۷۴۰۰۱۱ - (۰۲۱) ۲۲۵۶۳۴۵۸ \* موبایل: ۰۹۹۰ ۳۷۱ ۲۰۱۸ - ۰۹۱۲ ۲۵۲ ۵۰۵۰

E-mail: SaraeiPublication@gmail.com

www.Amontazeri.com

## ﴿ فهرست مطالب ﴾

- ﴿ درس صد و چهل و دوّم ﴾
- ۱۷
- ﴿ درس صد و چهل و سوّم ﴾
- ۲۱
- ﴿ درس صد و چهل و چهارم ﴾
- ۴۱
- ﴿ درس صد و چهل و پنجم ﴾
- ۵۱
- ﴿ درس صد و چهل و ششم ﴾
- ۵۹
- ﴿ درس صد و چهل و هفتم ﴾
- ۶۰
- « غررٌ في ذكر الأقوال في العلم و وجه الضبط لها » ..... ۱۸
- اقوال گوناگون درباره علم حق تعالی ..... ۲۱
- قول برخی از پیشگامان از فلاسفه ..... ۲۱
- خلاصه بحث گذشته و ادامه آن ..... ۳۳
- قول شیخ اشراق ..... ۳۳
- قول تالیس ملطی ..... ۳۶
- قول مشائین ..... ۳۷
- سخن شیخ الرئيس درباره علم حق تعالی ..... ۴۳
- قول فرفور یوس ..... ۴۷
- نظر متأخرین از حکما در مورد علم حق تعالی ..... ۵۳
- قولی دیگر از برخی از حکمای دیگر ..... ۵۷
- « غررٌ في أنّ علمه تعالی بالأشياء بالعقل البسيط و الإضافة الإِشراقية » ..... ۶۰

- ۶۱ ..... علم حق تعالی به اشیا در مرتبه ذات و فعل
- ۶۱ ..... علم حق تعالی به اشیا در مرتبه فعل
- ۶۴ ..... دلیل خواجه نصیر بر علم تفصیلی در مرتبه فعل
- ۶۷ ..... بازگشت «علم» به «نور»

۷۱ \* **درس صد و چهل و هفتم**

- ۷۳ ..... قدرت حق تعالی در مرتبه فعل
- ۷۸ ..... عینیت قدرت فعلی با اضافه اشراقی

۸۵ \* **درس صد و چهل و هشتم**

- ۸۷ ..... علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

۹۷ \* **درس صد و چهل و نهم**

- ۹۹ ..... خلاصه آنچه گذشت و ادامه آن
- ۱۰۰ ..... رابطه مراتب طولی هستی: ازل، دهر، زمان

۱۰۷ \* **درس صد و پنجاهم**

- ۱۰۹ ..... مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت در نظام هستی و علم حق تعالی
- ۱۱۴ ..... پاسخ به اشکالات وارد بر علم فعلی
- ۱۱۵ ..... اشکال به مرحوم حاجی

۱۲۱ \* **درس صد و پنجاه و یکم**

- ۱۲۳ ..... جمع بندی مطالب درباره علم تفصیلی حق تعالی

۱۳۵ \* **درس صد و پنجاه و دوم**

- ۱۳۷ ..... دنباله بحث قبل

۱۳۸ ..... معنای اسمی و حرفی

۱۴۵ \* درس صد و پنجاه و سوم \*

۱۴۶ ..... «غررٌ في ردِّ حجة المشائين على كون علمه تعالى بالارتسام»

۱۴۷ ..... بررسی و نقد و نظر رأی مشائین

۱۴۷ ..... خلاصه رأی مشائین

۱۴۸ ..... استدلال مشائین

۱۵۲ ..... جواب نقضی به مشائین

۱۵۵ \* درس صد و پنجاه و چهارم \*

۱۵۷ ..... جواب حلی به استدلال مشائین

۱۶۱ ..... «غررٌ في مراتب علمه تعالى»

۱۶۳ ..... مراتب علم حق تعالی

۱۶۹ \* درس صد و پنجاه و پنجم \*

۱۶۹ ..... تبیین مخازن علمی حق تعالی

۱۶۹ ..... علم عنایی

۱۶۹ ..... قلم اعلی (قضای اجمالی)، قضای تفصیلی، لوح محفوظ

۱۷۱ ..... لوح محو و اثبات

۱۷۱ ..... قدر علمی و قدر عینی

۱۷۵ \* درس صد و پنجاه و ششم \*

۱۷۷ ..... اسامی مراتب علمی حق تعالی

۱۸۵	﴿ درس صد و پنجاه و هفتم ﴾
۱۸۷	دیگر اسامی مراتب علم حق تعالی
۱۸۷	قضای تفصیلی و اجمالی
۱۹۱	لوح محفوظ
۱۹۳	﴿ درس صد و پنجاه و هشتم ﴾
۱۹۵	لوح محو و اثبات (قَدَر علمی)
۱۹۷	قَدَر عینی
۱۹۸	قضای عینی
۲۰۱	﴿ درس صد و پنجاه و نهم ﴾
۲۰۲	«غررٌ في القدرة»
۲۰۳	معنای قدرت و دلیل بر قادر بودن حق تعالی
۲۰۴	معنای قدرت نزد متکلمین و نقد آن
۲۰۷	فاعل موجب و فاعل موجب
۲۱۵	﴿ درس صد و شصتم ﴾
۲۱۶	«غررٌ في عموم قدرته تعالی لكل شيء، خلافاً للثنوية و المعتزلة»
۲۱۷	ثنویه، معتزله، اشاعره، و نگرش آنها در گستره قدرت الهی
۲۲۳	دلیل اول بر عمومیت قدرت حق تعالی
۲۲۵	دلیل دوم:
۲۲۶	دفع شبهه جبر



۲۲۹	﴿ درس صد و شصت و یکم ﴾
۲۳۱	خلاصه نظریات مختلف درباره فاعلیت انسان و تعقیب آن.....
۲۳۶	دلیل سوّم:.....
۲۳۷	دلیل چهارم:.....
۲۴۱	﴿ درس صد و شصت و دوّم ﴾
۲۴۵	دلیل پنجم:.....
۲۵۵	﴿ درس صد و شصت و سوّم ﴾
۲۵۷	نگاهی اجمالی به مباحث گذشته و تعقیب آن.....
۲۵۸	توهم (یا اشکال) جبر و اثبات «أمر بین الأمرین».....
۲۵۹	تکثر طولی و عرضی.....
۲۶۷	﴿ درس صد و شصت و چهارم ﴾
۲۶۸	«غررٌ في حياته و بعض ما يتبعها».....
۲۶۹	صفت «حیات» حق تعالی.....
۲۷۰	اشکال:.....
۲۷۳	«غررٌ في تكلمه تعالی».....
۲۷۵	تکلم حق تعالی.....
۲۷۵	اقسام دلالت.....
۲۷۷	کلام و کلمات تکوینی حق تعالی.....
۲۸۱	﴿ درس صد و شصت و پنجم ﴾
۲۸۳	صفت تکلم حق تعالی.....

- ۲۹۱ ﴿ درس صد و شصت و ششم ﴾
- ۲۹۳ ..... دنباله بحث درباره صفت کلام خداوند
- ۲۹۹ ..... «غررٌ في تقسيم الكلام»
- ۳۰۱ ..... اقسام کلام الهی
- ۳۰۷ ﴿ درس صد و شصت و هفتم ﴾
- ۳۰۹ ..... دنباله بحث در کلام حق تعالی
- ۳۱۴ ..... تسبیح و ستایش خداوند از سوی موجودات
- ۳۱۹ ﴿ درس صد و شصت و هشتم ﴾
- ۳۲۰ ..... «غررٌ في الإرادة»
- ۳۲۱ ..... اراده حق تعالی
- ۳۲۲ ..... معنای اراده انسانی و مبادی آن
- ۳۲۲ ..... اشکال به مرحوم حاجی
- ۳۲۶ ..... معنای اراده الهی
- ۳۲۷ ..... ابتهاج و عشق حق تعالی به ذات و آثار خود
- ۳۳۳ ﴿ درس صد و شصت و نهم ﴾
- ۳۳۵ ..... عشق حق تعالی به مخلوقات و نظام آفرینش
- ۳۳۹ ..... «غررٌ في تأكيد القول بأنّ الداعي والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى»
- ۳۴۳ ..... ذات حق تعالی علت غایی نظام آفرینش

۳۵۱	<b>الفريدة الثالثة في أفعاله تعالى</b>
۳۵۳	﴿ درس صد و هفتادم ﴾
۳۵۴	« غررٌ في أنحاء تقسيمات لفعل الله تعالى » .....
۳۵۵	تقسيم افعال خداوند به: «كائن»، «مخترع»، «مبدع» .....
۳۵۷	تقسيم فعل خداوند به: «تامّ» و «ناقص» و «مكتفي» .....
۳۵۸	تقسيم فعل خداوند به: «محرّك» و «متحرّك» .....
۳۶۵	﴿ درس صد و هفتاد و يكم ﴾
۳۶۷	تقسيم فعل به: فعل از «شيء»، و از «لا شيء»، و از «لا من شيء» .....
۳۷۰	تعبيرات حكماى مشائى از اقسام فعل حق تعالى .....
۳۷۱	تعبيرات دينى و عرفانى از اقسام فعل خداوند .....
۳۷۴	تعبيرات حكماى اشراقى از اقسام فعل حق تعالى .....
۳۷۷	﴿ درس صد و هفتاد و دوّم ﴾
۳۷۸	« غررٌ في أنّ ما صدر عنه تعالى إنّما صدر بالترتيب » .....
۳۷۹	ترتيب و چينش موجودات در قوس نزول هستى .....
۳۸۰	قاعده امكان أشرف و قاعده امكان أحسّ .....
۳۸۱	عقول طولى .....
۳۸۱	عقول عرضى .....
۳۸۲	عالم مثال .....
۳۸۲	عالم طبيعت .....

- ۳۸۹ ﴿ درس صد و هفتاد و سوم ﴾
- ۳۹۰ ..... «غررٌ في إثبات أنَّ أوَّل ما صدر هو العقل»
- ۳۹۱ ..... اولین موجود صادر از حق تعالی
- ۳۹۱ ..... فرق بین عقل و نفس
- ۳۹۲ ..... دلیل عقلی بر صادر اوّل بودن عقل
- ۴۰۱ ﴿ درس صد و هفتاد و چهارم ﴾
- ۴۰۳ ..... دلیل نقلی بر صادر اوّل بودن عقل
- ۴۰۹ ..... «غررٌ في كيفية حصول الكثرة في العالم»
- ۴۱۱ ..... چگونگی پیدایش کثرت در نظام آفرینش
- ۴۱۲ ..... نظریه مشاء
- ۴۱۹ ﴿ درس صد و هفتاد و پنجم ﴾
- ۴۲۱ ..... تعقیب نظریه مشاء درباره صدور کثرت از وحدت
- ۴۲۹ ﴿ درس صد و هفتاد و ششم ﴾
- ۴۳۰ ..... «غررٌ في ربط الحادث بالقديم»
- ۴۳۱ ..... چگونگی ارتباط حادث به قدیم و اشکال آن
- ۴۳۵ ..... پاسخ مشائین به اشکال ربط حادث به قدیم
- ۴۴۳ ﴿ درس صد و هفتاد و هفتم ﴾
- ۴۴۵ ..... چکیده بحث پیشین و تعقیب آن
- ۴۴۷ ..... پاسخ صدرالمتألهین به اشکال ربط حادث به قدیم

- اشکال و جواب ..... ۴۴۹
- ﴿ درس صد و هفتاد و هشتم ﴾
- چکیده و تعقیب آنچه گذشت ..... ۴۵۷
- توجیهی دیگر در ربط حادث به قدیم ..... ۴۵۹
- ﴿ درس صد و هفتاد و نهم ﴾
- « غررٌ في كيفية حصول التكثر على طريقة الإشراقين » ..... ۴۶۶
- چگونگی پیدایش کثرت از وحدت نزد اشراقیین ..... ۴۶۷
- تأمل در نظر اشراقیین ..... ۴۷۲
- ﴿ درس صد و هشتادم ﴾
- چگونگی پیدایش کثرت عرضی ..... ۴۷۹
- ﴿ درس صد و هشتاد و یکم ﴾
- دنباله بحث پیشین ..... ۴۸۹
- علت اشراق و مشاهده مجردات نسبت به یکدیگر ..... ۴۹۳
- ﴿ درس صد و هشتاد و دوم ﴾
- « غررٌ في تمايز الأشعة العقلية و تكثرها في المحلّ العقلي و شعوره بها  
بخلاف الحسية في الحسي » ..... ۴۹۸
- اشعه عقلی و امتیاز آنها از یکدیگر ..... ۴۹۹
- « غررٌ في فذلكة ما ذكر » ..... ۵۰۵
- خلاصه و تکمیل آنچه گذشت ..... ۵۰۷

- ۵۱۱ ﴿ درس صد و هشتاد و سوم ﴾
- ۵۱۳ ..... دنباله بحث گذشته
- ۵۱۷ ..... نقد نظر مشائین در توجیه صدور کثرت از وحدت
- ۵۲۱ ﴿ درس صد و هشتاد و چهارم ﴾
- ۵۲۳ ..... اشاره‌ای به نقد اول نظریه مشائین و تأمل در آن
- ۵۲۵ ..... نقد و اشکال دوم بر نظریه مشائین
- ۵۲۹ ..... نقد و اشکال سوم بر نظریه مشائین
- ۵۳۱ ﴿ درس صد و هشتاد و پنجم ﴾
- ۵۳۲ ..... «غررٌ في تطابق عالم الحسّ و عالم العقل»
- ۵۳۳ ..... یادآوری چند نکته
- ۵۳۵ ..... مطابقت عالم طبیعت با عالم عقل
- ۵۳۹ ..... «غررٌ في أنّ الأفاعيل المتقنة في هذا العالم من ربّ النوع»
- ۵۴۱ ..... استناد کارهای استوار مادی به ارباب انواع
- ۵۴۵ ﴿ درس صد و هشتاد و ششم ﴾
- ۵۴۶ ..... «غررٌ في تحقيق ماهية المثل الأفلاطونية بعد الفراغ عن إتيانها»
- ۵۴۷ ..... چيستی مُثُل افلاطونی
- ۵۵۳ ..... جامعیت مُثُل افلاطونی نسبت به افراد مادی
- ۵۵۵ ..... دلیل جامعیت مُثُل
- ۵۵۷ ﴿ درس صد و هشتاد و هفتم ﴾
- ۵۵۹ ..... خلاصه مطالب گذشته و تعقیب آن

۵۶۷	﴿ درس صد و هشتاد و هشتم ﴾
۵۶۹	تشبیهی دیگر در توضیح جایگاه مثال افلاطونی در نظام هستی .....
۵۷۵	﴿ درس صد و هشتاد و نهم ﴾
۵۷۷	اتحاد ماهوی مثال افلاطونی با افراد مادی .....
۵۷۷	اشکال .....
۵۷۸	جواب .....
۵۸۰	اجرای قاعده امکان اشرف برای اثبات مثل بر مبنای مشهور .....
۵۸۳	مخالفت صدرالمتألهین با مبنای مشهور در اجرای قاعده امکان اشرف .....
۵۸۵	﴿ درس صد و نودم ﴾
۵۸۶	« غررٌ في ذكر تأویلات القوم للمثل الأفلاطونية » .....
۵۸۷	مُثل افلاطونی و مُثل معلقه .....
۵۸۸	تأویلات فلاسفه درباره مُثل افلاطونی .....
۵۸۸	تأویل فارابی .....
۵۸۹	اشکال به تأویل فارابی و پاسخ از آن .....
۵۹۵	﴿ درس صد و نود و یکم ﴾
۵۹۷	تأویل دوّم .....
۵۹۷	مقدمه اول .....
۵۹۸	مقدمه دوّم .....
۵۹۹	مقدمه سوّم .....
۶۰۱	تأویل سوّم .....

۶۰۵	﴿ درس صد و نود و دوّم ﴾
۶۰۷	دنبالہ بحث در تأویلات مُثل افلاطونی
۶۰۷	تأویل چهارم
۶۰۹	نقد تأویلات فلاسفه درباره مُثل افلاطونی
۶۱۰	نقد تأویل اوّل
۶۱۱	نقد تأویل دوّم
۶۱۳	نقد تأویل سوّم
۶۱۳	نقد تأویل چهارم

۶۱۵	﴿ درس صد و نود و سوّم ﴾
۶۱۶	« غررٌ في قاعدة إمكان الأشرف »
۶۱۹	قاعدة امکان اشرف و جایگاه آن
۶۲۰	تقریر قاعدة امکان اشرف
۶۲۱	برهان بر صحّت قاعدة امکان اشرف

\* \* \*

۶۳۳	فهرست منابع
-----	-------------



## ﴿ درس صد و چهل و دوّم ﴾

### غررٌ في ذكر الأقوال في العلم و وجه الضبط لها

قد قيل لا علم له بذاته و قيل لا يعلم معلولاته  
و مثبت لعلمه بما جعل إمّا يقول إنّه عنه انفصل  
أو ليس مفصلاً، فأما المبتدا إمّا هو المعدوم ثابتاً بدا  
عيناً فهذا مذهب المعتزلة أو ذهباً الصوفية ذا قاتلة  
أو ذو وجود ليس ذا ثبات فمثل قائمة بالذات  
مع سبقه ذا من فلاطون اشتهر و دون سبق إن يكن بأن حضر  
في الكلّ نفس كونها العينية فذاك قول شيخ الإشراقية  
و إن يكن في البعض كالعقل ارتسم صور الأشياء فيه ذا ثاليس أم  
أما الذي ليس يرى انفصاله إن كان غيره علا جلاله  
مرتسماً فذا بغير ميين لأنكسيميايس و الشيوخين  
أو غير بالمعقول لا محسوس إن يتحد فهو لفرفوريوس  
و دونه فالذات الإجمالي من علم فإن بكلّ الأشياء زكن  
للمتأخرين أو بالبعض تفصيل البعض له ذا المرضي

## غررٌ في ذكر الأقوال في العلم و وجه الضبط لها

(قد قيل) القائل بعض الأقدمين من الفلاسفة (لا علم له بذاته) بناء على أنّ العلم إمّا إضافة و هي لا يتصوّر بين الشيء و نفسه أو صورة مساوية للمعلوم فيلزم تعدّد الواجب تعالى. و أنت تعلم أنّ علم الشيء بذاته حضوري لا يستدعي شيئاً منهما، فهذا مع كونه كفوفاً أو هن من بيت العنكبوت و يناسب الدهرية - خذلهم الله تعالى - (و قيل: لا يعلم معلولاته)، أي مع علمه بذاته بقرينة المقابلة. و مراد القائل أنّه لا يعلمها في الجملة، أي في الأزل، إذ ليست موجودة في الأزل و هو باطل، إذ العلم بالعلّة في الأزل، يستلزم العلم بالمعلول في الأزل، و إن لم يكن المعلول في الأزل.

(و مثبت لعلمه) تعالى (بما جعل)، أي بمجوعولاته من علمه بذاته، (إمّا يقول: إنّه)، أي علمه تعالى (عنه) تعالى (انفصل أو) يقول: إنّه (ليس مفصلاً) عن ذاته تعالى، (فأمّا المبتدأ) و هو أن يكون منفصلاً عن ذاته فلا يخلو (إمّا هو)، أي علمه (المعدوم ثابتاً بدا)، أي ذو شبيهيّة ثبوت و تقرّر، فإمّا (عيناً) له الثبوت منفكاً عن كافة الوجودات، (فهذا مذهب المعتزلة). فجعلوا علمه تعالى الماهيات الثابتة في الأزل. و أنت تعلم أنّ أصل تقرّر الماهية منفكاً عن الوجود باطل (أو ذهنياً) له الثبوت منفكاً عن وجود الماهية نفسها لا عن الوجود التبعية لله تعالى، (الصوفية) مثل الشيخ العربي و أتباعه (ذاقائلة)، فجعلوا الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه تعالى في مقام الواحدية علمه تعالى.

و هذا أيضاً مزيف من حيث إبتاتهم شيئية للماهيات و إسنادهم الثبوت إليها في مقابل الوجود، مع أنك قد عرفت أصالة الوجود و لا شيئية الماهية إلا أن يصطلحوا أن يطلقوا الثبوت على مرتبة من الوجود و كأنهم وضعوا مباناً من حقيقة الوجود مرتبة منها و قابلوها بها. (أو ذو وجود) عطف على قوله: إمّا هو المعدوم (ليس ذا ثبات) فقط على اصطلاحهم (فمثل)، أي فعلمه مثل (قائمة بالذات)، أي بذواتها (مع سبقه)، متعلق بذوي وجود (ذا من فلاتون اشتهر) فجعل علمه تعالى بالأشياء منفصلاً عن ذاته ذا شيئية وجود سابقاً على الأشياء و هو المثل النورية التي سيجيء إبتاتها في الفريدة المعقودة لبيان الأفعال و لكنّها ليست مناط علمه التفصيلي بالأشياء عندنا لكونها متأخرة الوجود عنه تعالى و عن علمه بها.



بسم الله الرحمن الرحيم  
و به نستعين

## غررٌ في ذكر الأقوال في العلم و وجه الضبط فيها

### اقوال گوناگون درباره علم حق تعالی

بحث در علم خداوند بود، یک بحث این بود که خداوند به ذات خود علم دارد، و بحث بعدی این بود که خداوند به همه نظام آفرینش که مجعول و مخلوق اوست علم ذاتی دارد، یعنی همین که خدا به ذات خود که علت آنهاست علم دارد به آنها هم علم دارد؛ زیرا علم به سبب از آن جهت که سبب است علم به مسبب است. خداوند یک علم فعلی هم به آنها دارد؛ چون همه نظام آفرینش عین حضور نزد حق تعالی است و علم هم چیزی جز حضور نیست؛ همه نظام آفرینش نسبت به حق تعالی مثل مجعولات ذهن ما نسبت به ذهن ما است؛ پس خداوند از هر دو راه: علم ذاتی و علم فعلی، به مجعولات خود علم حضوری دارد. در باب علم خداوند اقوالی وجود دارد که مرحوم حاجی آنها را در این جا گردآوری و ذکر کرده است.

### قول برخی از پیشگامان از فلاسفه

برخی از گذشتگان بسیار دور از فلاسفه قدیم گفته‌اند: خداوند اصلاً علم به ذات خودش ندارد، و بر این مدعا دو دلیل آورده‌اند:  
یکی این که: علم همان رابطه بین دو طرف: عالم و شیء معلوم است؛ درحقیقت

آنان علم را از مقوله اضافه دانسته و بر این اساس گفته‌اند: اضافه شیء به خودش معقول نیست؛ برای این که مضاف و مضاف الیه باید دو چیز باشند؛ پس علم چون اضافه است و اضافه شیء به خودش محال است و خداوند نمی‌تواند به خودش اضافه داشته باشد، بنابراین خداوند علم به خودش ندارد. این یک دلیل مبتنی بر این است که علم از مقوله اضافه باشد.

دلیل دوم این که: علم عبارت است از صورت مساوی و مطابق با شیء معلوم، مثلاً شما علم به این کتاب دارید، یعنی نقش و صورت مطابق و مساوی با این کتاب در ذهن شما وجود دارد، این صورت مساوی همان علم شماست؛ حال اگر خداوند علم به ذات خود داشته باشد، باید ذات حق تعالی صورت مساوی با خودش را دارا باشد، پس این جا دو چیز وجود دارد: یکی ذات حق تعالی که واجب الوجود است، دیگری صورت مطابق با آن ذات، که آن نیز چون صورت واجب الوجود است، واجب الوجود می‌باشد؛ بنابراین دو واجب الوجود وجود دارد، و حال این که واجب الوجود واحد است و متعدد نیست. این هم دلیل دوم که مبتنی بر این است که علم از مقوله کیف و همان صورت حاصله از شیء می‌باشد.

مرحوم حاجی می‌گوید: اشکال در این دو دلیل این است که آنان علم را فقط علم حصولی دانسته‌اند، در حالی که ما گفتیم: دو گونه علم وجود دارد: علم حصولی و علم حضوری، یک وقت خود معلوم پیش عالم حاضر نیست بلکه صورت آن پیش او حاضر است، این را علم حصولی می‌گویند؛ یک وقت صورت شیء پیش عالم حاضر نیست، بلکه عین و ذات معلوم پیش عالم حاضر است، این علم حضوری است؛ و علم شیء به خودش از قبیل علم حضوری است، و در علم حضوری شیء به خودش هیچ دوئیت و کثرت واقعی در کار نیست، بلکه بین عالم و معلوم، دوئیت و کثرت اعتباری وجود دارد، در مورد بحث هم که ما گفتیم: خدا به ذات خودش علم دارد، یعنی علم حضوری دارد، و به طور کلی علم هم از مقوله اضافه نیست، بر فرض

هم اضافه باشد علم حصولی، اضافه است، مثل این که نفس من اضافه به این کتاب خارجی پیدا می کند، اما در علم حضوری شیء به خودش اضافه نیست و صورت شیء هم نیست؛ زیرا اساساً در این علم هیچ دوئیتی بین عالم و معلوم نیست. عده ای دیگر می گویند: خدا علم به معلومات خود ندارد با این که علم به ذات خودش دارد.

کسانی هم که علم خداوند به خودش را پذیرفته اند چند گروه هستند، عده ای علم او را متصل و عده ای منفصل می دانند که در متن آن ها را می خوانیم.

توضیح متن:

«غررٌ في ذكر الأقوال في العلم و وجه الضبط لها»

این غرر در یادآوری گفته ها درباره علم حق تعالی و وجه گردآوری آن گفته هاست.

«(قد قيل)، القائل بعض الأقدمين من الفلاسفة (لا علم له بذاته)»

بعضی از فلاسفه پیشگام تر گفته اند: خداوند علم به ذات خودش ندارد.

«بناء على أن العلم إما إضافة و هي لا يتصور بين الشيء و نفسه»

این گفتار بنا بر این است که علم یا اضافه است، و اضافه بین شیء و خودش فرض

و تصور نمی شود.

«أو صورة مساوية للمعلوم فيلزم تعدد الواجب تعالی»

یا بنا بر این است که علم عبارت است از صورتی که مساوی با شیء معلوم است،

و بنا بر این که حق تعالی به خودش علم داشته باشد تعدد واجب پیش می آید.

حق تعالی وقتی به خود علم داشته باشد صورتی از ذات خودش در خودش دارد؛

و چون آن صورت، صورت واجب الوجود و مطابق با اوست پس تعدد واجب لازم می آید.

«و أنت تعلم أن علم الشيء بذاته حضوري لا يستدعي شيئاً منهما»

در حالی که شما می دانید که علم شیء به خودش علم حضوری است، و این علم

مستدعی و مستلزم هیچ یک از این دو امر نیست، یعنی نه مستلزم اضافه است و نه مستلزم صورت.

«فهذا مع كونه كفوفاً أوهن من بيت العنكبوت و يناسب الدهرية خذلهم الله تعالى»

پس این گفتار درباره علم حق تعالی، علاوه بر این که کفر است، سست تر از خانه عنکبوت است که با لعاب دهان خود آن را می تند، لذا استحکام ندارد و با یک باد، تمام آن خراب می شود، و این گفتار مناسب با دهریه و مادی ها است که اصلاً خدا را قبول ندارند، حق تعالی آنان را بی یاور گذارد.

«و (قيل: لا يعلم معلولاته)، أي مع علمه بذاته، بقرينة المقابلة»

بعضی گفته اند: خدا علم به معلولات خودش ندارد، یعنی با این که علم به ذات خودش دارد علم به معلولاتش ندارد. این که این گروه علم حق تعالی به ذات خودش را قبول دارند، از شعر فهمیده نمی شود، ولی مرحوم حاجی می گوید: این به قرینه مقابله معلوم است، یعنی این که دو قول را مقابل هم قرار دادیم این مطلب معلوم می شود، آن گروه می گفت: خدا به ذات خود علم ندارد، این گروه می گوید: به معلولات خود علم ندارد، یعنی خودش به خودش علم دارد ولی علم به معلولات خودش ندارد.

«و مراد القائل أنه لا يعلمها في الجملة، أي في الأزل، إذ ليست موجودة في الأزل»

و مراد گوینده این قول این است که به طور اجمال حق تعالی به معلولات خود علم ندارد، یعنی در ازل و گذشته، یعنی قبل از پیدایش معلولات، علم به آنها ندارد؛ چون معلولات در ازل موجود نبودند و علم به معدوم هم ممکن نیست، ولی پس از این که معلولات موجود می شوند به آنها علم پیدا می کند؛ پس این ها به طور اجمال علم حق تعالی به معلولاتش را نفی می کنند نه به طور کلی.

«و هو باطل، إذ العلم بالعلّة في الأزل يستلزم العلم بالمعلول في الأزل و إن لم يكن

المعلول في الأزل»



و این قول باطل است؛ چون علم به علت در ازل، مستلزم علم به معلول در همان ازل است، هر چند معلول در ازل، وجود خارجی نداشته باشد.

«(و مثبت لعلمه) تعالی (بما جعل)، أي بمجعولاته من علمه بذاته (إمّا يقول: إنّه)، أي علمه تعالی (عنه) تعالی (انفصل أو) يقول: إنّه (لیس مفصلاً) عن ذاته تعالی»

کسانی که علم حق تعالی را به آنچه جعل و خلق کرده از طریق علم او به ذات خودش ثابت می‌کنند، یعنی می‌گویند: حق تعالی علم به ذات خودش که دارد علم به مجعولاتش هم دارد؛ این‌ها چند گروه هستند: یا این است که می‌گویند: علم خدا به معلولاتش از خدا جداست، یا می‌گویند: این علم او از ذات او جدا نیست. این‌که این علم از حق تعالی جدا نیست را بعد ذکر می‌کنیم.

«فأما المبتدأ) و هو أن يكون منفصلاً عن ذاته فلا يخلو (إمّا هو)، أي علمه (المعدوم ثابتاً بدا)، أي ذو شئیة ثبوت و تقرّر»

اما اولی یعنی این‌که علم حق تعالی به غیر خودش (معلولاتش) جدای از ذات او و منفصل از اوست، این چند وجه است: یا این‌که علم او به غیرش معدوم است در حالی که ثابت آشکار شده است، یعنی علم او معدوم است اما ثبوت دارد، یعنی ثابت است ولی وجود ندارد. «بدا» یعنی ظاهر شد، یعنی ماهیتستانی است که از ازل ماهیت‌ها آن‌جا ثابت هستند، هر چند وجود خارجی ندارند و بعد وجود پیدا می‌کنند. باز این دو قسم است:

«فإمّا (عیناً) له الثبوت منفکاً عن کافة الوجودات»

یا علمی که معدوم است و وجود خارجی ندارد، دارای ثبوت عینی و خارجی است، در حالی که هیچ‌گونه وجود خارجی ندارد، گویا در خارج یک ماهیتستانی داریم که این ماهیت‌ها آن‌جا ثبوت و تقرّر دارند.

«(فهذا مذهب المعتزلة). فجعلوا علمه تعالی الماهیات الثابتة فی الأزل. و أنت تعلم أنّ

أصل تقرّر الماهية منفکاً عن الوجود باطل»

این همان مذهب معتزله است، این‌ها که قائل به ثابتات ازلیه هستند و قولشان در این باره قبلاً گذشت، علم حق تعالی را همان ماهیات ثابتة در ازل قرار داده‌اند؛ و حال این‌که شما می‌دانید که این حرف نادرستی است و اساس و ریشه قول به تقرر ماهیت بدون وجود باطل است؛ چون وجود و ثبوت یکی هستند و ماهیت بدون وجود ثبوت هم ندارد. این‌که بگوییم: ما یک ماهیتستان داریم که ماهیت‌ها یک نحو ثبوتی در آن دارند و بعد به نور وجود روشن و موجود خارجی می‌شوند، این سخن نادرست و باطل است. این در صورتی است که بگوییم: علمی که معدوم است و وجود خارجی ندارد ثبوت عینی دارد.

«(أو ذهنًا) له الثبوت منفكًا عن وجود الماهية نفسها لا عن الوجود التبعية لله تعالى (الصوفية) مثل الشيخ العربي و أتباعه (ذا قائله)»

یا علمی که معدوم است و وجود خارجی ندارد، دارای ثبوت ذهنی است، بدون وجودی که خود ماهیت بعداً در خارج پیدا می‌کند، نه بدون وجودی که به تبع وجود حق تعالی دارد، بلکه این علم به تبع وجود خداوند وجود دارد و مانند وجود ذهنی برای حق تعالی است، البته حق تعالی ذهن ندارد، ولی نظیر موجودات ذهنی ما که جلوه نفس ما و به تبع نفس ما موجود است ماهیت‌ها نیز یک نحو ثبوتی به تبع وجود حق تعالی دارند، و به اصطلاح آن‌ها موجود به وجود الله هستند نه موجود به ایجاد الله، چون هنوز خداوند آن‌ها را ایجاد نکرده است. این قول از صوفیه و عرفایی مثل شیخ محیی الدین عربی و أتباع اوست، آن‌ها به این قول قائل شده‌اند.

«فجعلوا الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه تعالى في مقام الواحدية علمه تعالى»

این‌ها گفته‌اند: اعیان ثابتة (ماهیات به اصطلاح فلاسفه) که لازمه اسماء خداوند در مقام واحدیت حق تعالی هستند، علم حق تعالی به اشیاست. اعیان ثابتة، تابع اسماء الله و مظاهر آن‌ها هستند، گویا اعیان ثابتة در ذهن حق تعالی است.

«و هذا أيضاً مزيف من حيث إثباتهم شبيبة للماهيات و إسنادهم الثبوت إليها في مقابل

الوجود، مع أنك قد عرفت أصالة الوجود و لا شيءية الماهية»

این قول نیز باطل است، چرا؟ چون آنان برای ماهیات جدای از وجود خارجی شان یک شیئیتی اثبات کرده‌اند و ثبوت را به ماهیات نسبت می‌دهند در مقابل وجود خارجی که دارند، یعنی می‌گویند ماهیات غیر از وجود خودشان که در خارج پیدا می‌کنند قبل از آن یک چیزی هستند و یک گونه ثبوتی به تبع وجود حق تعالی دارند؛ در حالی که شما قبلاً دانستی که وجود، اصیل و متحقق است، و هیچ ثبوت و شیئیتی برای ماهیت نیست، ماهیت بدون وجود، هیچ چیز نیست.

«إلا أن يصطلحوا أن يطلقوا الثبوت على مرتبة من الوجود و كأنهم وضعوا مباناً من حقيقة الوجود مرتبة منها و قابلوها بها»

مگر این که این‌ها یک اصطلاح جدیدی داشته باشند و عنوان «ثبوت» را بر مرتبه‌ای از وجود اطلاق کنند؛ و گویا آنان بخشی از حقیقت وجود را جدای از آن حقیقت فرض کرده و آن را مقابل حقیقت وجود قرار داده‌اند؛ و گرنه قطع نظر از این توجیه، هیچ چیزی بدون وجود، هیچ گونه تحقق و ثبوتی ندارد.

«أو ذو وجود، عطف على قوله: إما هو المعدوم»

یا علم دارای وجود خارجی است، این «ذو وجود» عطف بر «المعدوم» است؛ یعنی یا علم حق تعالی به غیر خودش که جدا و منفصل از ذات اوست، معدوم است، این فرض خودش دو قول شد: قول معتزله و قول عرفا که گذشت، یا علم حق تعالی به غیر خودش که جدا و منفصل از ذات اوست وجود خارجی دارد، این فرض نیز چنان که می‌آید به اقوالی منشعب می‌شود: یک قول این است که علم حق تعالی به غیر خودش همان مثل افلاطونی می‌باشد؛ افلاطون قائل بود که: هر یک از انواع جوهری که در عالم طبیعت هستند یک ربّ النوع و وجود عقلانی در عالم عقول دارند که آن ربّ النوع قائم به ذات و مقدم بر همه افراد مادی آن جواهر است، و افراد مادی خارجی، معلول و پرتو آن ربّ النوع هستند. روایت ما هم دارد: وقتی که خروس‌ها

صدا می‌کنند همان وقتی است که خروس آسمانی صدا می‌کند، او صدا می‌کند همه این خروس‌ها هم به تبع او صدا می‌کنند.<sup>(۱)</sup> خروس مادی ربّ النوعی دارد، انسان مادی هم ربّ النوعی دارد، هر نوعی از انواع جوهری مادی یک ربّ النوع دارد که آن ربّ النوع موجودی مجرد و عقلی و مستقل است و همان ربّ النوع علم ربوبی به تمام افراد تحت پوشش آن ربّ النوع است؛ یعنی ربّ النوع پیش حق تعالی حاضر است و همه موجودات مادی که معلول و پرتو آن ربّ النوع هستند در آن ربّ النوع مندک و مندمج و نهفته‌اند، نظیر این است که کسی در یک نقشه نگاه می‌کند، مثلاً یک باغ خارجی یک نقشه‌ای دارد، نگاه در آن نقشه منشأ علم به این باغ خارجی می‌شود. «(لیس ذاتات) فقط علی اصطلاحهم (فمثل)، أي فعلمه مثل (قائمة بالذات)، أي بذواتها (مع سبقه)، متعلق بذی وجود»

یا علم حق تعالی دارای وجود است، نه این که فقط دارای ثبات به اصطلاح معتزله یا عرفا باشد، که علم حق تعالی ثابتات ازلیه یا اعیان ثابتة باشد، بنابراین مُثل است، یعنی علم حق تعالی مُثلی است که قائم به ذات خودشان هستند با سبق و تقدم آن علمی که دارای وجود است، یعنی تقدم مُثل بر موجودات مادی خارجی، یعنی ربّ النوع که مثال افلاطونی است مقدم بر افراد مادی خارجی است. «سبقه» متعلق و مربوط به «ذی وجود» است، یعنی این علم که دارای وجود است که همان مُثل باشند سبقت دارد بر موجودات مادی خارجی.

«(ذا من فلاطون اشتهر) فجعل علمه تعالی بالأشیاء منفصلاً عن ذاته ذا شئیة وجود سابقاً علی الأشياء»

این قول از افلاطون مشهور شده است، پس او علم خداوند به اشیا را امری جدای از ذات حق تعالی که دارای شیئیت وجود و سابق بر اشیاست قرار داده است.

۱- ر. ک: بحارالأنوار ج ۵۶، ص ۱۷۳، حدیث ۳؛ مستدرک الوسائل ج ۸، ص ۲۸۹، حدیث ۳.

خلاصه: او می‌گوید: علم حق تعالی به اشیا منفصل از ذات حق تعالی است و این علم دارای وجود خارجی است و بر اشیا، یعنی افراد مادی زیر مجموعه خود هم تقدم دارد، مثلاً ربّ النوع انسان بر افراد مادی انسان تقدم دارد.

«و هو المثل النورية التي سيحيء إثباتها في الفريضة المعقودة لبیان الأفعال و لكنّها ليست مناط علمه التفصيلي بالأشياء عندنا لكونها متأخرة الوجود عنه تعالی و عن علمه بها»

و آن علم، همان مُثُل نوریه افلاطونی است که آن‌ها را ما بعداً در فریده‌ای که برای بیان افعال خدا منعقد شده است اثبات می‌کنیم؛ ولی به نظر ما ملاک علم تفصیلی حق تعالی به اشیا، مُثُل نوری و ربّ النوع‌ها نیست؛ برای این‌که مُثُل نوری وجوداً متأخر از ذات حق تعالی و متأخر از علم او به همان مُثُل هستند، در حالی که علم به اشیا، کمال است، و اگر این کمال در مرتبه متأخر از ذات حق تعالی باشد لازم می‌آید که ذات او ناقص و واحد عددی و دارای ماهیت باشد؛ علاوه بر این خود آن مُثُل، معلولات خداوند هستند و چنانچه علم حق تعالی به آن‌ها نیز به واسطه مُثُل دیگری باشد، در نهایت به تسلسل کشیده می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و چهل و سوّم ﴾

(و دون سبق)، يعني أو ذو وجود علمه، و لكن لا يكون سابقاً في الكلّ فهاهنا قولان كما أشرنا بقولنا: (إن يكن) علمه بمجعولاته، (بأن حضر في الكلّ)، أي كلّ ما سواه (نفس كونها) و وجودها (العينية) -التأنيث باعتبار نفس - فالصورة العينية عين الصورة العلمية (فذاك قول شيخ) الطائفة (الإشراقية) و تبعه في ذلك كثير من محقّقي المتأخّرين و سنوضح لك صحّته من وجه و سقمه من وجه إن شاء الله (و إن يكن) بأن حضر أي علمه بالارتسامي (في البعض) و الحضور في البعض (كالعقل) الأوّل حال كونه (ارتسم صور الأشياء فيه ذا)، أي هذا القول (تاليس) الملطي (أم) أي قصد فإنّ مذهبه أنّه تعالى يعلم العقل بحضور ذاته و يعلم الأشياء الآخر بارتسام صورها في العقل.

و لمّا فرغنا عن ذكر شعب القول بانفصال العلم، شرعنا في ذكر شعب القول باتّصاله بقولنا: (أمّا) العلم (الذي ليس يرى) - مبنّي للمفعول - (انفصاله)، فلا يخلو إمّا أن يكون غيره و زائداً عليه، و لكن زيادة متّصلة أو لا، فالأوّل ما أشرنا إليه بقولنا: (إن كان غيره علا جلاله) حال كونه (مرتسماً) فيه فيكون علمه حصولياً (فذا)، أي هذا القول (بغير مين)، أي كذب (لانكسيمائس) الملطي (و الشيخين) أبي علي و أبي نصر الفارابي.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

**خلاصه بحث گذشته و ادامه آن**

بحث راجع به اقوال درباره علم خدا به معلولات و مخلوقاتش بود، یک قول این بود که اصلاً خدا به ذات خودش هم علم ندارد؛ قول دیگر این بود که خدا به ذات خود علم دارد، اما به معلولات خود علم ندارد.

اما گروهی دیگر می‌گویند: خدا به معلولات خود علم دارد، این‌ها چند گروهند؛ چون یا علم خداوند به معلولات را متصل به ذات می‌دانند یا منفصل از آن؛ قائلین به انفصال نیز دو دسته‌اند: یک دسته می‌گویند: علم حق تعالی به معلولات موجود است، یک دسته می‌گویند: آن علم، موجود نیست، فقط ثبوت دارد، باز قول به ثبوت هم دو قول بود: یک قول به ثبوت خارجی، این قول معتزله است، یک قول به ثبوت ذهنی، این قول صوفیه است.

اما آن کسانی که می‌گویند: علم حق تعالی به معلولاتش موجود و منفصل از ذات اوست، این‌ها هم باز اقوالی دارند: یک قول، قول افلاطون است که قائل به مُثُل بوده و همین مُثُل را میزان علم حق تعالی به مخلوقاتش دانسته و گفته است: هر یک از این مُثُل، علم حق تعالی به افراد مادی تحت پوشش آن مُثُل است و این علم که همان مُثُل است بر آن افراد تقدم و سبقت دارد.

**قول شیخ اشراق**

قول دیگر این است که: علم حق تعالی به معلولاتش موجود و منفصل از ذات

اوست، اما این چنین نیست که این علم سابق بر معلولات باشد، بلکه عین معلولات است، این هم باز دو قسم دارد: یک قول، قول شیخ اشراق است، قول دیگر قول ثالیس ملطی است، قول شیخ اشراق این است که: علم خدا به همه معلولاتش علم حضوری است، یعنی عبارت است از خود اعیان معلولات و موجودات خارجی؛ برای این که ملاک علم، حضور است و همه موجودات در پیشگاه خدا حاضر هستند، مانند صور ذهنیه شما که مخلوق ذهن شما و نزد ذهن شما حاضر است، نظام آفرینش هم نسبت به حق تعالی مانند صور ذهنیه شماست، چنان که گفته اند: «صفحات الأعیان عند الله كصفحات الأذهان عندنا»؛<sup>(۱)</sup> پس این علم، سابق بر معلولات و موجودات خارجی نیست، بلکه عین خود این موجودات است؛ لذا مرحوم حاجی تعبیر می کند به «نفس کونها» یعنی این علم، نفس وجود خارجی موجودات است. این قول شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی است.

توضیح متن:

«(و دون سبق)؛ یعنی أو ذو وجود علمه، و لكن لا يكون سابقاً في الكل فهانها قولان، كما أشرنا بقولنا:»

و بدون این که علم حق تعالی به اشیا سابق بر اشیا باشد، یعنی با این که علم حق تعالی به اشیا دارای وجود است ولی سابق بر اشیا نیست، بلکه عین اشیاست، پس در این صورت، این جا دو قول است، چنان که ما در شعرمان به آن اشاره کردیم به سخن خودمان که:

«(إن يكن) علمه بمجولاته، (بأن حضر في الكل)، أي كل ما سواه (نفس كونها) و وجودها (العينية) - التأنيث باعتبار نفس -»

۱- ر.ک: شرح المنظومة، قسم المنطق، ج ۱، ص ۳۷۳.

اگر علم حق تعالی به معلولات و اشیا به این باشد که در همه معلولات و اشیا، یعنی در همه ما سوی الله، خود وجود خارجی معلولات و اشیا، حاضر نزد حق تعالی باشند، یعنی علم حق تعالی به اشیا همان حضور وجود خارجی اشیا نزد حق تعالی باشد، مانند موجودات ذهنی نسبت به ذهن شما.

کلمه «العينية» با این که صفت «کون» است و «کون» مذکر است و باید آن صفت هم به تبع آن، «العینی» مذکر می بود، ولی آن را به ضرورت شعری مؤنث آوردیم به اعتبار این که کلمه «نفس» مؤنث است و مراد از «نفس» هم خود «کون» است.

«فالصورة العينية عين الصورة العلمية (فذاك قول شيخ الطائفة الإشراقية)»

پس بنا بر این قول، خود صورت خارجی اشیا، عین صورت علمی آنها برای خداست، یعنی موجودات خارجی عین حضور در پیشگاه حق تعالی هستند. این قول شیخ شهاب الدین سهروردی بزرگ طایفه اشراقیین است، که گفته است: «صفحات الأعيان عند الله كصفحات الأذهان عندنا»؛ موجودات خارجی هم مخلوق و هم علم حق تعالی هستند.

«و تبعه في ذلك كثير من محققي المتأخرين و سنوضح لك صحته من وجه و سقمه من وجه إن شاء الله»

و در این قول بسیاری از محققین متأخر، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله از او پیروی کردند، و ما بعد، بیان می کنیم که این قول از یک جهت درست و از یک جهت باطل است، چرا؟

زیرا خداوند دو علم دارد: یک علم ذاتی، یک علم فعلی، و موجودات خارجی، علم فعلی حق است، و منحصر کردن علم حق تعالی به اشیا در علم فعلی درست نیست؛ زیرا خداوند باید یک علم ذاتی هم داشته باشد که سابق بر موجودات باشد؛ چون خدا تا علم به چیزی نداشته باشد نمی تواند آن چیز را موجود کند.

### قول ثالثیسِ ملطی

یک عدّه دیگر بر حسب ترتیب در نظام وجود گفته‌اند: عقل اوّل، مخلوق اوّل و بدون واسطه خداوند است، و دیگر موجودات نظام هستی، معلول عقل اوّل هستند و به واسطه عقل اوّل، معلول حق تعالی می‌باشند؛ پس خود عقل اوّل نزد حق تعالی حاضر است و خدا به او علم حضوری دارد، و چون صور موجودات دیگر، در عقل اوّل نگارش یافته و مرتسم هستند خدا به موجودات دیگر از طریق آن صوری که در عقل اوّل دارند علم ارتسامی و حصولی دارد، گویا عقل اوّل یک نقشه‌ای از همه نظام آفرینش است و خدا این نقشه را که می‌بیند به واسطه آن به موجودات دیگر هم علم دارد. این قول ثالثیسِ ملطی از حکمای قدیم یونان است.

«و إن یکن) بأن حضر أي علمه بالارتسامی (فی البعض) و الحضوری فی البعض، (كالعقل) الأوّل حال کونه (ارتسم صور الأشياء فیه ذا)، أي هذا القول (ثالیس) الملطی (أمّ)، أي قصد فإنّ مذهبه أنّه تعالی يعلم العقل بحضور ذاته و يعلم الأشياء الآخر بارتسام صورها فی العقل»

و اگر علم حق تعالی در باره بعضی اشیا ارتسامی و حصولی و در باره بعضی اشیا حضوری باشد، مانند عقل اوّل در حالی که صور اشیا در آن مرتسم است، این قول را ثالثیسِ ملطی قصد کرده و قائل شده است.

مراد از «البعض» عقل اوّل است. ثالثیسِ ملطی اهل مالت بوده است، مالت ظاهراً همین جزیره مالت است که الآن تقریباً نزدیک یونان و از توابع یونان است، ملطی را به طاء می‌نویسند ولی به آن جزیره مالت به تاء می‌گویند.

«أمّ»، یعنی قصد کرده، یعنی این قول را ثالثیسِ ملطی قصد کرده و قائل شده است، مذهب او در علم خداوند به اشیا این است که خداوند علم حضوری به عقل اوّل دارد، به واسطه این که عقل اوّل در پیش او حضور دارد، ولی اشیا دیگر را به علم حصولی

می‌داند؛ چون صور اشیا در عقل اوّل مرتسم‌اند.

«و لَمَّا فرغنا عن ذکر شعب القول بانفصال العلم شرعنا في ذکر شعب القول باتّصاله

بقولنا:»

و چون از ذکر اقوالی که علم خدا به اشیا را منفصل از ذات او می‌دانستند فارغ شدیم، از این جا به بعد شروع می‌کنیم در ذکر اقوالی که علم حق تعالی به اشیا را متصل به ذات او می‌دانند، به این بیان که گفتیم:

«(أَمَّا العلم (الذي ليس يُرى) مبني للمفعول (انفصاله)»

اما آن علمی که منفصل از حق تعالی دیده نمی‌شود، بلکه نظر بر این است که متصل به حق تعالی است. می‌گوید: «یُرى» را مبنی بر مفعول، یعنی به صیغه مجهول بخوانید تا «انفصاله» نایب فاعل آن باشد.

«فلا يخلو إمّا أن يكون غيره و زائداً عليه، و لكن زيادةً متّصلةً أو لا»

این علمی که متصل به ذات حق تعالی است، از یکی دو حال خارج نیست: یا غیر ذات حق تعالی است و زائد بر ذات اوست، ولی زائد بودنش به طور پیوسته و متصل به ذات است یا آن علم زائد بر ذات نیست، یعنی غیر ذات نیست، بلکه عین ذات حق تعالی است. این قسم که علم، عین ذات است را بعداً می‌گوییم.

### قول مشائین

«فالأوّل ما أشرنا إليه بقولنا: (إن كان غيره علا جلاله) حال كونه (مرتسماً) فيه فيكون

علمه حصولياً. (فذا)، أي هذا القول (بغير مسين)، أي كذب (لانكسيميايس) الملطّي (و

الشيخين) أبي علي و أبي نصر الفارابي»

پس فرض اوّل، یعنی این که علم حق تعالی به اشیا، متصل به ذات اوست اما زائد بر ذات است، چیزی است که ما به آن اشاره کردیم به این قول خودمان که در شعر گفتیم: اگر علم خدا غیر ذات او باشد، «علا جلاله» که البته شأن او علو و برتری دارد از این که

علم او غیر ذات او باشد، در حالی که علم او مرتسم در ذات او باشد و در نتیجه علم او حصولی باشد، این قول در واقع و بی تردید و بدون نسبت دروغ، قول انکسیمایس و شیخ الرئیس ابو علی سینا و شیخ نصر فارابی است که از ارکان فلسفه مشائی هستند. یعنی این‌ها می‌گویند: علم حق به اشیا، به صور اشیاست که زائد بر ذات او و متصل به ذات او هستند، و به اصطلاح، علم او به اشیا ارتسامی و حصولی است؛ همان‌طور که علم ما به اشیا به واسطه صور اشیاست، صوری که در ذهن ما و متصل به ذهن ما و علم حصولی ماست.<sup>(۱)</sup>

معنای علم حصولی این است که خود شیء پیش عالم، حاضر نیست، بلکه فقط صورت آن نزد او حاضر است، مثل این که شما به این کتاب علم دارید، خود کتاب که در نفس و ذهن شما حاضر نیست، بلکه صورت آن در ذهن شما حاضر است؛ بنابراین این قول، علم خداوند به اشیا هم علم ارتسامی و به واسطه صور اشیاست.

البته صدرالمتألهین رحمته الله علیه در «اسفار» تلاش کرده است این قول را به گونه‌ای توجیه و به قول عرفا باز گرداند، به این بیان که خداوند دو فیض دارد: فیض اقدس و فیض مقدس، در مرتبه فیض اقدس، اسما و صفات حق تعالی و صور علمی اشیا که همان اعیان ثابت به اصطلاح عرفا هستند همگی موجود به وجود حق تعالی هستند و به

---

۱- به مشائین نسبت داده شده که آنان به طور کلی، علم حضوری را منحصر در علم ذات به خودش دانسته‌اند؛ از این رو نیز به آن‌ها نسبت داده‌اند که علم حق تعالی به غیر خودش را علم حصولی می‌دانند، در حالی که با دقت و کنکاش در سخنان اکابر آن‌ها روشن می‌شود که آن‌ها از چنین نسبت‌ها بی‌زارند، حتی شیخ الرئیس به طور اجمال، علم حضوری معلول به علت را تجویز نموده است، چنان‌که فرموده است: «لا اشارة الیه (تعالی) الا بصریح العرفان العقلی»، اشاره به حق تعالی جز با عرفان صریح عقلی امکان ندارد، (اشارات و تنبیهات، فصل ۲۷، نمط چهارم). مراد او از صریح العرفان العقلی، علم حضوری منزّه از ماده و تعلقات مادی است. وقتی علم حضوری معلول به علت ممکن باشد، بلکه علم و اشاره معلول به حق تعالی جز به علم حضوری ممکن نباشد، پس علم حق تعالی به معلولاتش چگونه حضوری نباشد، در حالی که او احاطه وجودی تام به آن‌ها دارد؟! (اسدی)

حسب وجود متحدند، و در مرتبه فیض مقدّس، اشیا وجود خارجی پیدا می‌کنند و هر موجودی وجود خاص خود را دارد.

نکته: انکسیمایس اشتباه است، سابقاً من یک وقتی کتاب‌هایی مثل «تاریخ فلسفه» و «سیر حکمت در اروپا»<sup>(۱)</sup> و مانند این‌ها را می‌خواندم، درستش انکسیمانوس است، ولی مرحوم حاجی انکسیمایس خوانده است، پس صحیح آن ظاهراً انکسیمانوس (Anaximenes) است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- سیر حکمت در اروپا، ص ۶.





## ﴿ درس صد و چهل و چهارم ﴾

فقال الشيخ الرئيس: «إنَّ المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود، كما أخذنا عن الفلك بالرصد و الحسّ صورته المعقولة، و قد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود، بل بالعكس كما أنّا نعقل صورة بنائية نخترعها، ثمّ يكون تلك الصورة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها، و لكن عقلناها فوجدت، و نسبة الكلّ إلى عقل الأوّل الواجب الوجود، هذا فإنّه يعقل ذاته و ما يوجب ذاته، و يعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكلّ، فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده لا على أنّها تابعة اتّباع الضوء للمضيء و الإسخان للحارّ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود و أنّه عنه، و عالم بأنّ هذه العالمية يفرض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً و نظاماً»، انتهى.

و الثاني قولنا: (أو غير) بأن كان العلم عينه فهو مع كونه متّحداً بالعالم (بالمعقول) أيضاً - متعلّق بيتّحد - (لا محسوس)، إذ العلم الإحساسي مستنفٍ عنه على ما نسب إلى المشائين (إن يتّحد فهو) مذهب (لرفوريوس) أعظم تلاميذ المعلّم الأوّل، و قد تكلمنا على مذهبه، و عسى أن يكون مراده ما سنذكر من العقل البسيط إن شاء الله.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### سخن شیخ رئیس درباره علم حق تعالی

در جلسه قبل گفته شد که: کسانی که گفته‌اند: علم حق تعالی به اشیا متصل به ذات حق تعالی است، یک گروهشان گفته‌اند: علم حق تعالی متصل به ذات خداست، اما غیر ذات خدا و زائد بر ذات خداست؛ همان‌طور که برای انسان یک صفحه ذهنی فرض می‌کنیم که صور علمی اشیای خارجی در آن منعکس است، و به این علم ارتسامی یا حصولی می‌گوییم؛ مشائین نیز علم حق تعالی را چنین تصویر کرده و گفته‌اند: همان‌طور که صور ذهنیه شما زائد بر ذهن و حاضر نزد ذهن شماست و علم شما به خود این صور علم حضوری است ولی به اشیای خارجی علم حصولی است، برای خدا همچنین صور مرتسمه‌ای هست که حاضر نزد اوست، این صور علم خدا به اشیاست و غیر از خود موجودات خارجی است؛ منتها صوری که در نفس و ذهن ما وجود دارد و علم ارتسامی و حصولی ماست دو قسم است: یک قسم آن علم انفعالی است، یک قسم آن علم فعلی، یعنی یک وقت صوری است که معلول موجودات خارجی است، یعنی از موجودات خارجی گرفته شده است، مثل این که این خانه موجود است بعد صورت این خانه در نفس ما منعکس می‌شود؛ به این می‌گویند: علم انفعالی؛ یک وقت به عکس است، یعنی موجود خارجی، معلول صورت ذهنی است، شیخ رئیس مثال زده است به معماری که می‌خواهد یک ساختمانی را احداث کند، که اول در نفس خود صورتی و نقشه‌ای از آن را تصویر و طرح می‌کند، بعد این نقشه را به بناها می‌دهد تا در خارج پیاده کنند، به این می‌گویند: علم فعلی؛ پس یک وقت

صور ذهنی، معلول موجودات خارجی و برگرفته از آن‌هاست، یک وقت، صور ذهنی، علت برای موجودات خارجی می‌شود. مشائین هم که برای خدا علم ارتسامی و حصولی قائل شده‌اند نمی‌خواستند بگویند: صور موجودات خارجی که در ذات حق تعالی منتقش است به گونه علم انفعالی و برگرفته از موجودات خارجی است، هرگز! چون اولاً: این علمی که خداوند به اشیا دارد علم قبل از ایجاد اشیاست؛ و ثانیاً: خداوند محلّ حوادث نیست، بلکه مراد مشائین از علم ارتسامی حصولی، علم فعلی است که سر منشأ پیدایش موجودات خارجی می‌باشد؛ چون خداوند که نظام آفرینش را ایجاد کرده است در رتبه قبل از آن، نقشه آن را آن‌طور که هست، آسمان و زمین و من و شما، همه آن‌ها را می‌داند و نقشه آن پیش او حاضر است، بعد مطابق با آن نقشه، این نظام را در خارج موجود می‌کند، و درحقیقت علم او به نظام آفرینش، علت پیدایش آن نظام در خارج است؛ پس علم حق تعالی به اشیا چنین نیست که اشیا موجود باشند و بعد او آن‌ها را تعقل نماید، بلکه تعقل او سبب وجود خارجی اشیا شده است، مثل همان نقشه‌ای که آرشیوتکت در نفس خود ایجاد می‌کند، بعد آن را در خارج پیاده می‌کند. این بیان شیخ الرئیس درباره علم حق تعالی به نظام آفرینش است.

توضیح متن:

«فقال الشيخ الرئيس: إنّ المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود، كما أخذنا عن

الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة»

پس شیخ الرئیس گفته است: معنایی که تعقل می‌شود یا این است که از چیزی که در خارج موجود است برگرفته می‌شود، مثل این که ما از فلک موجود در خارج با رصد و حس کردن، صورت معقوله آن را برگرفته و ادراک می‌کنیم. این یک قسم که نوعاً علم ما این‌طور است.

«و قد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس، كما أنا نعقل صورة

بنائية نخترعها، ثم يكون تلك الصورة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدها فلا تكون وجدت

فَعْقَلْنَاهَا، و لَكِن عَقَلْنَاهَا فَوَجَدتْ»

و گاهی صورت معقوله برگرفته و مأخوذ از موجود خارجی نیست، بلکه به عکس است، یعنی صورت معقوله خودش سبب وجود خارجی می‌شود و موجود خارجی برگرفته از صورت معقوله می‌باشد، مثل نقشه و صورت ساختمانی که آن را می‌سازیم، که اول آن نقشه را در ذهن خود ابداع و تعقل می‌کنیم، بعد این صورت، سبب حرکت اعضای ما می‌شود تا این‌که آن را در خارج ایجاد کنیم، پس این چنین نیست که آن صورت قبلاً در خارج موجود شده باشد و بعد ما آن را تعقل کنیم، بلکه اول، آن صورت و نقشه را در ذهن خود طرح و تعقل کرده‌ایم، بعد در خارج موجود می‌شود.

«و نسبة الكل إلى عقل الأول الواجب الوجود، هذا»

و نسبت همه نظام آفرینش به عقل، یعنی به تعقل و علم حق تعالی که اولین موجود و واجب الوجود است، این است، «هَذَا»، یعنی نسبت آن، این طور است، یعنی مانند صورت و نقشه ساختمان است که اول تعقل می‌شود بعد وجود خارجی پیدا می‌کند. بنابراین، نزد حق تعالی یک نقشه‌ای از نظام آفرینش از ازل بوده است اما جدای از حق تعالی بوده است و خداوند به آن نقشه، علم حضوری و به نظام آفرینش علم حصولی دارد، برای این‌که خود نقشه پیش خدا حاضر است، و خود او آن را طرح کرده است، بعد مطابق آن نقشه، موجودات را در خارج موجود کرده است؛ پس خدا صور معقوله و علمی را از موجودات خارجی نگرفته است، بلکه آن صور، علت وجود خارجی آن‌ها در این عالم شده است، چرا؟

«فإنّه يعقل ذاته و ما يوجبه ذاته، و يعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل»

زیرا خداوند ذات خود را و هر آن چیزی را که ذات او ایجاد می‌کند، که همان موجودات خارجی باشند، همه را تعقل می‌کند و خداوند از ناحیه و پیش ذات خود چگونگی وجود خیر و پیدایش خیر در مجموعه نظام آفرینش را هم می‌داند، یعنی می‌داند که خیر چیست و چگونه تحقق خارجی پیدا می‌کند.

«فیتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده»

در نتیجه، متابعت و پیروی می‌کند آن صورت معقوله حق تعالی را صور موجوداتی که در خارج هستند، طبق همان چینش و نظم که نزد حق تعالی تعقل شده است، یعنی نظام خیر و نیکو به نحو علم ارتسامی پیش حق تعالی است و همان علم ارتسامی، علت وجود موجودات خارجی است.

کسی ممکن است از سخن شیخ این چنین برداشت کند که: وقتی موجودات خارجی، در تحقق خودشان، تابع آن صور معقوله‌ای باشند که نزد حق تعالی دارند، این مثل این می‌شود که نور خورشید تابع خورشید است، و همان‌گونه که خورشید در این جهت علم و اختیار ندارد، به طوری که نور خورشید بدون علم و اراده خورشید منعکس می‌شود؛ همین‌طور موجودات خارجی، لازمه آن صور معقوله است و آن صور هم لازمه وجود حق است، خدا می‌خواهد علم و اراده داشته باشد می‌خواهد نداشته باشد، به هر تقدیر، موجودات خارجی از ناحیه او تحقق می‌یابند.

شیخ می‌گوید: خیر، این‌طور نیست، بلکه ذات خداوند، هم علم به چگونگی نظام خیر در هستی دارد و هم علم دارد که این نظام از او صادر می‌شود و هم علم دارد که عالم بودنش سرمنشأ پیدایش موجودات خارجی طبق نقشه علمی اوست. این است که می‌گوید:

«لا على أنّها تابعة اتباع الضوء للمضيء و الإسخان للحارّ»

نه به این نحو که موجودات خارجی که در خارج تحقق می‌یابند تابع صورت معقوله و نقشه علمی خود باشند آن چنان‌که نور چراغ تابع چراغ است و نور خورشید تابع خورشید است یا حرارت تابع گرما دهنده‌ای مثل آتش است.

«بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود و أنّه عنه»

بلکه خداوند به کیفیت نظام خیر در وجود آگاه است، و می‌داند که این نظام از ناحیه خود اوست.

«و عالم بأنّ هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً و نظاماً،  
انتهی»

و خداوند می‌داند که این عالمیت و علم اوست که علت نظام آفرینش و موجودات خارجی است به همان ترتیبی که خداوند آن نظام را به عنوان خیر و نظام وجود تعقل می‌کند، یعنی خداوند نقشه نظام آفرینش را دارد و این نقشه بعد در عالم خارج پیاده می‌شود و پیاده شدن آن در عالم خارج هم با علم و اراده خود اوست.  
تا این جا درباره علم متصل زائد بر ذات بود، اما قول کسانی که علم خداوند به اشیا را عین ذات او می‌دانند به این شرح است:

### قول فرفور یوس

پیش از این درباره اتحاد عقل و عاقل و معقول گفتیم که: نفس ما وقتی که چیزی را تعقل می‌کند، تعقل و آن چیزی که تعقل می‌شود وجوداً عین خود نفس تعقل کننده می‌شوند و چیزی زائد بر ذات نفس نیستند، طبق نظر فرفور یوس که خودش از پایه گذاران قول به اتحاد عقل و عاقل و معقول است، و سخن او در پایان بحث وجود ذهنی گذشت، علم خداوند به اشیا هم زائد بر ذات او نیست، بلکه عین ذات حق تعالی است.  
جلوتر حاجی سبزواری در مقام بیان حرف فرفور یوس گفت: این طور که بزرگانی همچون سید سند و صدرالمتألهین گفته‌اند، ماده و صورت با هم متحد هستند، مثلاً ماده‌ای که به صورت نطفه، بعد علقه، بعد مضغه در می‌آید، چنین نیست که آن ماده، چیزی باشد و صورت، زائد بر آن باشد، بلکه همان ماده یک وقت به صورت علقه در می‌آید، یک وقت به صورت مضغه در می‌آید، یک وقت به صورت عظام در می‌آید. خلاصه: ماده با صورت متحد می‌شود، همچنین نفس انسان هم در مرتبه عقل هیولانی، یعنی در مرتبه قوه و استعداد برای پذیرش صور علمی، مثل ماده معقولات است، نفس یک وقت مثلاً علم به آسمان پیدا می‌کند، چنین نیست که این

علم به آسمان چیز جدایی از نفس باشد، بلکه از مراتب نفس است، همین طور که ماده خارجی با صورت نطفه و علقه و مضغه متحد می شود، ذهن هم با این صور علمی متحد می شود. این که می گوئیم: صورت علمی در ذهن موجود است، نه این است که ذهن یک چیز باشد و این صورت هم یک چیز دیگر، مانند ظرف و مظروف، بلکه وجود آن صورت از مراتب ذهن است، وقتی نفس، علم به کتاب پیدا کرد، یعنی وجود صورت علمی این کتاب یکی از مراتب نفس انسان شده است. بعد مرحوم حاجی در توضیح گفت: اتحاد عاقل و معقول و مدرک و مدرک به دو گونه است: یا به نحو وحدت در کثرت است یا به نحو کثرت در وحدت، که حالا نمی خواهیم آن را بیان کنیم.<sup>(۱)</sup>

۱- اتحاد در مقام وحدت در کثرت به این معناست که مدرک، اضافه اشراقی پیدا کرده و در مرتبه مدرک عقلی، یا خیالی، یا حسی، تنزل نموده و نمایان شود، و در مرتبه صورت معقول، به صورت معقول، و در مرتبه صورت خیالی به صورت خیالی، و در مرتبه صورت حسی به صورت محسوس آشکار شود. و بالجمله مدرک در مراتب فروتر و نازل تر خودش خودنمایی و تجلی می کند، بنابراین، در این مقام مدرک و مدرک هم افق و هم پا نیستند، بلکه مدرک مرتبه اعلی و حقیقت مدرک است و مدرک مرتبه دانی و رقیقه مدرک می باشد، و اتحاد آن ها اتحاد حقیقت و رقیقت است.

اما اتحاد در مقام کثرت در وحدت، معنایش این است که وجود مدرک در وجود مدرک منطوی و مندمج است و مدرک به جهت وجود گسترده و احاطه قیومی که نسبت به مدرک دارد وجود مدرک را که پرتو اوست در برگرفته است و مدرک در مقابل مدرک از خودش هیچ خودیتی ندارد، چنان که قطره باران فرو ریخته در دریا در مقابل دریا هیچ نمودی ندارد، چنان که صور تفصیلی یک علم در ملکه علمی آن علم مندمج و مندک و مستهلک اند؛ در این مقام یعنی مقام کثرت در وحدت، مدرک و مدرک اتحاد تام و کامل داشته و هم افق هم هستند، بلکه این مقام، مقام وحدت آن هاست نه مقام اتحادشان؛ زیرا در آن مقام از خودشان هیچ تعینی و نام و نشانی ندارند. حال مرحوم حاجی می گوید: اگر مراد فروریوس از اتحاد در این جا اتحاد در مقام کثرت در وحدت باشد، سخن او سخن درستی است و همان سخن ماست که علم حق تعالی به اشیا، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، ولی اگر مرادش از اتحاد، اتحاد در مقام وحدت در کثرت باشد، هر چند در این صورت اتحاد مدرک و مدرک به نحو اتحاد حقیقت و رقیقت درست است، اما در این صورت دیگر علم حق تعالی به اشیا، علم ذاتی و در مرتبه ذات نیست، بلکه علم فعلی و در مرتبه فعل اوست. (اسدی)



الآن مرحوم حاجی می‌گوید: ممکن است مراد فروریوس از اتحاد علم و عالم و معلوم در حق تعالی همان عقل بسیط اجمالی باشد که بعد ما می‌گوییم: ذات حق تعالی همان که علم به ذات خود دارد، علم به نظام وجود هم دارد؛ چون نظام وجود، منطوی در ذات حق است؛ برای این که معطی شیء فاقد شیء نیست؛ پس خدا همان علم به ذات خود که دارد علم به نظام وجود نیز هست، برای این که نظام آفرینش معلول ذات اوست؛ پس حق تعالی دو نوع علم دارد: یک علم ذاتی به نظام آفرینش دارد که همان علم به ذات خودش است، چون تمام هستی اوست و نظام آفرینش هم منطوی و مندرک در وی است؛ یک علم فعلی هم دارد که خود نظام آفرینش است که اشراق حق تعالی است، چنان که اشراقیین می‌گفتند: علم تفصیلی حق تعالی به اشیا همان فعل و اضافه اشراقی حق تعالی به نظام آفرینش است. مرحوم حاجی می‌گوید: شاید فروریوس می‌خواهد همان حرفی را بزند که ما بعداً می‌گوییم که همان علم حق تعالی به ذات خودش علم به همه نظام وجود است؛ زیرا نظام وجود منطوی در ذات اوست، اگر این را بخواهد بگوید حرف او درست است، ولی اگر بخواهد بگوید: مثلاً ذات حق تعالی که علم به آسمان دارد، یعنی صورت آسمان، عین ذات حق تعالی است، خیر، این سخن درست نیست؛ زیرا آن صورت، عین ذات حق تعالی نیست، بلکه جلوه حق تعالی است. این است که می‌گوید:

توضیح متن:

«و الثانی قولنا: (أو غیر) بأن کان العلم عینه»

این «و الثانی» مقابل «فأول» است. قول اول این بود که: علم حق تعالی به اشیا، مرتسم در ذات و زائد بر ذات اوست، قول دوم این است که: علم حق تعالی به اشیا عین ذات اوست. احتمال می‌دهم عبارت حاجی در اصل «أو عین» بوده که به صورت «أو غیر» خوانده‌اند. اگر «أو غیر» باشد، یعنی غیر چیزی که گفتیم که همان علم

ارتسامی باشد، یعنی یا علم حق تعالی به اشیا علم ارتسامی نیست، اما اگر «أَوْ عَيْن» باشد، یعنی آن علم عین حق تعالی است و زائد بر ذات او نیست.

«فهو مع كونه متّحداً بالعالم (بالمعقول) أيضاً - متعلّق بمتّحد - (لا محسوس) إذ العلم

الإحسائي منتفٍ عنه علی ما نسب إلى المشائين (إن يتّحد)»

پس علم حق تعالی با این که با عالم متّحد است با معلوم هم متّحد است، پس اتّحاد علم و عالم و معلوم می شود. «بالمعقول» متعلّق به آن «إن يتّحد» است که بعداً می آید. می گوید: چرا گفتیم: علم حق تعالی اتّحاد با معقول دارد نه اتّحاد با محسوس؟ می گوید: برای این که بنا بر نظری که به مشائین نسبت داده شده است خداوند علم به محسوسات و جزئیات ندارد، مشائین می گویند علم حق تعالی به جزئیات هم از راه علم به کلیات است، چون علم جزئی از او منتفی است.

«(فهو) مذهب (لرفوریوس) أعظم تلاميذ المعلم الأوّل، و قد تكلمنا علی مذهبه،

وعسى أن يكون مراده ما سنذكر من العقل البسيط إن شاء الله»

این قول مذهب فروریوس است که بزرگترین شاگرد از شاگردان معلم اوّل است،<sup>(۱)</sup> و ما قبلاً در باب وجود ذهنی درباره مذهب او سخن گفتیم، و بسا مراد او از اتّحاد، همان چیزی است که ما بعداً بیان می کنیم و می گوئیم که: حق تعالی همان علمی که به ذات خودش دارد علم به همه نظام وجود است، که علم بسیط یعنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می باشد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- در تعلیقه بر جلد اوّل، صفحه ۶۳۶، مرقوم گردید که وی از شاگردان برجسته «فلوطین» حکیم نام دار نوافلاطونی است. (اسدی)

## ﴿ درس صد و چهل و پنجم ﴾

(و دونه)، أي دون الاتحاد مع المعقول، و لكن مع العينية للذات الواحدة البسيطة غاية البساطة (فالذات) هو (الإجمالي من) -بيانية - (علم)، أي يكون ذاته تعالى علماً إجمالياً، و هذا منشعب على قولين: (فإن بكلّ الأشياء زكن)، أي إن كان علمه إجمالياً بكلّ الأشياء التي دونه، فهذا القول (للمتأخرين) فقالوا: إن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع ما سواه لا تفصيلي لكونه واحداً بسيطاً و الأشياء مختلفة الحقائق، و كيف يمكن أن يكون صورة الشمس مثلاً في ذهننا علماً بالشمس و القمر و الحجر و المدر، و ربما أوردوا مثلاً و قسّموا حال الإنسان في علمه إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون علومه تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول مع شوب تخيل.

و ثانيها: أن يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم.

و ثالثها: كونه بحيث أورد عليه مسائل كثيرة دفعة، فيحصل له علم إجمالي بجواب الكلّ من تلك الملكة البسيطة، ثم يأخذ في التفصيل مستمداً من ذلك الأمر البسيط الذي فيه. فهذا العلم الواحد البسيط فعّال للتفاصيل و هو أشرف منها، فقالوا: فقياس علم الواجب بالأشياء و انطواء الكلّ في علمه

على هذا المنهج، و الفرق بأن هذه الحالة البسيطة ملكة و صفة زائدة على النفس، و في الواجب تعالى عين ذاته، و قد صححنا كلامهم في بعض تحريراتنا (أو بالبعض) - خبر مقدّم لقولنا -: (تفصيل البعض) من الحكماء (له ذا) القول هو (المرضي) فذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأوّل و إجمالي بما عداه من الممكنات. و هكذا كلّ علّة بعد الحقّ الأوّل تعالى علم تفصيلي و صورة علمية له تعالى بالمعلول الذي يلي تلك العلّة بلا واسطة و إجمالي بما له واسطة.

هذا ضبط الأقوال و بيانها مجملًا بحيث يحصل للطالب إحاطة إجمالية عليها، و أمّا بيانها تفصيلًا و بيان ما لها و عليها كذلك فموكول إلى الكتب المفصّلة و لا سيّما الكتاب الكبير لصدر المتألّهين شكر الله سعيه. و لنشرع في تحقيق ما هو الحقّ عندنا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

نظر متأخرین از حکما در مورد علم حق تعالی

اقوالی را که درباره علم خداوند به اشیا بود ذکر می کردیم. این که کدام از آنها حق است و کدام باطل، مسأله دیگری است که در غرر بعد می آید.

خلاصه اقوال تاکنون این شد که: علم خداوند به اشیا یا منفصل از ذات اوست، یا متصل به ذات اوست؛ متصل هم یا این است که زائد بر ذات است، یا عین ذات است؛ و چنانچه عین ذات باشد، یک قول، قول فروریوس است که می گفت: در عین حالی که علم خدا به اشیا با ذات خودش متحد است، با معقول و معلوم هم متحد است. مرحوم حاجی فرمود: ممکن است که حرف فروریوس همان حرفی باشد که ما می خواهیم بزنیم. اکنون می گوید: و اگر علم خداوند به اشیا عین ذات او باشد ولی با معقول و معلوم متحد نباشد، این باز دو قسم است؛ یک قول این است که: این علمی که عین ذات حق تعالی است، علم اجمالی به همه موجودات است، یعنی همان علم به ذات خود که خدا دارد و عین ذات اوست، علم اجمالی به همه موجودات هم می باشد.

توضیح متن:

«(و دونه)، أي دون الاتحاد مع المعقول، و لكن مع العینیة للذات الواحدة البسيطة غاية

البساطة»

یعنی اگر علم خداوند به اشیا بدون اتحاد با معقول باشد، و لكن علم عین ذات

حق تعالی باشد، همان ذات واحد بسیطی که در غایت بساطت است.  
 «(فالذات) هو (الإجمالي من) - بيانية - (علم)، أي يكون ذاته تعالی علماً إجمالياً، و هذا منشعب على قولين:»

پس در این صورت، ذات حق تعالی اجمالی از علم است، یعنی ذات حق تعالی علم اجمالی است، یعنی همان علم حق تعالی به ذات خودش علم اجمالی به موجودات است، و این علم اجمالی عین ذات اوست، و این قول خودش دو قول می شود؛ لذا می گوید:

«(فإن بكلّ الأشياء زكن)، أي إن كان علمه إجمالياً بكلّ الأشياء التي دونه فهذا القول (للمتأخرين)»

«زُكِنَ» یعنی «عُلِمَ»، پس اگر علم به ذات، علم به همه موجودات دانسته شده باشد، یعنی اگر علم حق تعالی، علم اجمالی به تمام اشیا غیر از خودش باشد، این قول متأخرین از حکماست.

«فقالوا: إنّ ذاته تعالی علم إجمالي بجميع ما سواه لا تفصيلي»  
 متأخرین گفته اند: ذات حق تعالی، علم اجمالی به همه آن چیزهایی است که غیر اوست، علم تفصیلی نیست؛ برای این که همه موجودات در ذات حق منطوی هستند؛ برای این که معطی شیء فاقد شیء نیست، پس در ذات حق تعالی این کمالات وجود دارد، منتها به طور بسیط و مجمل نه به طور تفصیل.

«لكونه واحداً بسيطاً و الأشياء مختلفة الحقائق»

چرا علم تفصیلی نیست؟ برای این که خداوند موجود واحد بسیط است و اشیا حقائق مختلف هستند؛ از این رو علم به ذات بسیط، نمی شود علم به چیزهای متباین و مختلف باشد.

«و كيف يمكن أن يكون صورة الشمس مثلاً في ذهننا علماً بالشمس و القمر و الحجر

و المدر»

مثال می‌زند، چطور ممکن است مثلاً صورت خورشید در ذهن ما که علم به صورت خورشید پیدا کردیم، علم به ماه و سنگ و کلوخ هم باشد؟! موجودات نظام آفرینش هم حقایق متباین هستند، اما خدا واحد بسیط است، بنابراین، ذات حق تعالی علم به موجودات به نحو اجمال است نه به نحو تفصیل. «و ربما أوردوا مثلاً و قسّموا حال الإنسان في علمه إلى ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون علومه تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول مع شوب تخيّل» متأخرین از حکما خواستند سخن خود را توضیح بدهند این‌طور مثال زده و گفتند: حالت انسان در علمش به موجودات سه قسم است: یکی این‌که علومش تفصیلی زمانی باشد که از راه حرکت از معقولی به معقول دیگر همراه با تخیل به دست آمده است، یعنی به تدریج این علم را در این دقیقه، آن را در دقیقه بعد پیدا می‌کند، مثلاً ابتدا نورانیت حق را تعقل می‌کند، بعد قدرت حق را تعقل می‌کند، بعد تعقل چه و چه.

«مَعَ شَوْبِ تَخَيُّلٍ»، یعنی اصلاً انسان از باب این‌که ذهن او با جزئیات و محسوسات آشنا است، کلیات را هم که می‌خواهد تعقل کند سریعاً یک مصداق خارجی محسوس در ذهن او می‌آید، بعد کلی را در قالب آن امر محسوس، تخیل و ادراک می‌کند، معمولاً کلیات بدون این‌که جزئیات را در نظر بگیریم ادراک نمی‌شود، مثلاً ما اگر بگوییم: واجب الوجود نور است، یک نور مادی محسوس در ذهن شما می‌آید، یا اگر بگوییم: واجب الوجود بسیط است، در ذهن شما یک نقطه که بسیط است می‌آید، یا اگر انسان کلی را بخواهید ادراک کنید، زید را به یاد می‌آورید که بیشتر در ذهن شماست.

«و ثانيها: أن يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم»

قسم دوم از اقسام حالت انسان در علمش به اشیا این است که: بعد از آن‌که او در علمی ممارست پیدا کرد و ملکه آن علم را پیدا می‌کند، مثلاً وقتی در علم فقه زیاد کار کرده و ورزیده شد، می‌گویند: این آقا مجتهد در فقه است؛ الآن که مجتهد در فقه شده

است، مسائل فقهی یک به یک در ذهن او نیست، اما اجمالاً یک توانایی و دارایی علمی، و به اصطلاح ملکه‌ای دارد که با همین ملکه می‌تواند مسائل فقهی را به تفصیل و یک به یک تبیین کند، این ملکه همان علم اجمالی و بسیط است.

«و ثالثها: کونه بحيث أورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكلّ

من تلك الملكة البسيطة»

قسم سوّم از اقسام حالت انسان در علمش به اشیا این است که: طوری باشد که مسائل زیادی یک دفعه به او عرضه شود، مثلاً ۵۰ ایمیل راجع به مسائل فقهی به او بدهند و برای او از طریق همان ملکه بسیطی که در قسم دوّم درباره او سخن گفته شد، علم اجمالی به جواب همه این مسائل پیدا شود.

از باب این که آن ملکه اجتهاد را که دارد نگاه می‌کند می‌بیند جواب همه این‌ها را

بلد است، این علم، یک اندکی تفصیلی است، اما بالأخره تفصیل کامل نیست.

«ثمّ يأخذ في التفصيل مستمداً من ذلك الأمر البسيط الذي فيه»

سپس انسان با استمداد از آن امر بسیط که در اوست، که همان ملکه علمی باشد

شروع در تفصیل می‌کند و این مسائل را یک به یک جواب می‌دهد.

«فهذا العلم الواحد البسيط فعّال للتفاصيل و هو أشرف منها»

پس این علم اجمالی واحد بسیط، مثلاً ملکه فقاہت، تولید کننده این تفصیلات

علمی و یک به یک جواب‌هاست، و آن علم اجمالی، اشرف از این تفصیلات است؛

چون جامع همه آن‌ها و پدید آورنده آن‌هاست، مثل آن ملکه اجتهاد که همه مسائل

فقهی را شامل می‌شود.

«فقالوا: فقياس علم الواجب بالأشياء و انطواء الكلّ في علمه على هذا المنهاج»

حالاً آن متأخرین از حکما که گفتند: علم خدا به ذات خودش علم اجمالی به همه

موجودات است، گفتند: قیاس علم خدا به همه اشیا و این که همه موجودات در علم

خدا منطوقی هستند بر همین منوال و روش است، یعنی خداوند به طور اجمال به همه



اشیا علم دارد و می تواند با خلق آنها، آنها را به تفصیل در آورد.  
«و الفرق بأن هذه الحالة البسيطة ملكة و صفة زائدة على النفس، و في الواجب تعالی  
عین ذاته»

منتها فرق بین علم انسان و علم حق تعالی در این است که آن حالت بسیطه، ملکه و  
صفتی زائد بر نفس انسان است، اما آن حالت بسیطه در خداوند عین ذات اوست.  
این حرف و قولی که متأخرین از حکما قائل شده اند موقوف بر این است که ما  
خدا را از نظام آفرینش یک چیز جدایی فرض کنیم، خدا این جا، عالم آن جا، در حالی  
که این طور نیست. این را بعداً رد می کنند؛ لذا ایشان می گوید:

«و قد صححنا كلامهم في بعض تحريراتنا»

ما کلام این ها را در بعضی از نوشته هایمان تصحیح و توجیه کردیم و گفتیم: این  
علم اجمالی را باید برگرداند به علم تفصیلی، که اصطلاحاً می گویند: علم اجمالی در  
عین کشف تفصیلی.

#### قولی دیگر از برخی از حکمای دیگر

«(أو بالبعض) - خبر مقدّم لقولنا: - (تفصيل البعض) من الحكماء (له ذا) القول هو  
(المرضي)»

یا ذات خداوند به بعضی از اشیا (مثل عقل اول) علم به نحو تفصیل است، بعضی  
از حکما این قول مورد پسند و مرضی آنهاست.

حاجی سبزواری می گوید: «بالبعض» خبر مقدم برای «تفصیل» است، یعنی ذات  
خدا نسبت به بعض اشیا علم به نحو تفصیل است.

بعضی از حکما گفتند: ذات خداوند به عقل اول، علم تفصیلی است، و به دیگر  
موجودات علم اجمالی است، گویا عقل اول نقشه آن موجودات دیگر است، چنان که  
می گوید:

«فداته تعالی علم تفصیلی بالمعلول الأوّل و إجمالي بما عداه من الممكنات»  
 پس ذات حق تعالی، علم تفصیلی به معلول اوّل است و به غیر عقل اوّل از دیگر  
 ممکنات علم اجمالی است.

«و هكذا كلّ علّة بعد الحقّ الأوّل تعالی علم تفصیلی و صورة علمیه له تعالی بالمعلول  
 الذي يلي تلك العلّة بلا واسطة و إجمالي بما له واسطة»  
 و همچنین هر علتی بعد از حق تعالی علم تفصیلی و صورت علمیه حق تعالی است  
 به معلولی که بعد از آن علت بدون واسطه است و علم اجمالی است نسبت به  
 چیزهایی که واسطه دارند.

مثلاً خداوند به واسطه عقل نهم که علت عقل دهم است به عقل دهم به نحو  
 تفصیل علم دارد، ولی از طریق عقل نهم به معلولات عقل دهم علم اجمالی دارد،  
 یعنی همان عقل نهم، علم تفصیلی حق تعالی به عقل دهم است و علم اجمالی به  
 معلولات عقل دهم. مرحوم حاجی تا این جا یازده قول راجع به علم خداوند ذکر کرد  
 و هنوز فتوای خود را در این باب نگفته است.

«هذا ضبط الأقوال و بیانها مجملاً بحيث يحصل للطالب إحاطة إجمالية عليها، و أمّا  
 بیانها تفصیلاً و بیان ما لها و علیها كذلك فمكول إلى الكتب المفصّلة و لا سیما الكتاب  
 الكبير لصدر المتألّهین شكر الله سعيه. و لنشرع في تحقیق ما هو الحقّ عندنا»

این ضبط و بیان اجمالی اقوالی است که درباره علم خداوند هست، به نحوی که  
 برای کسی که به جستجوی آن اقوال است احاطه اجمالی به آنها پیدا می شود، اما بیان  
 تفصیلی آن اقوال و بیان جهات درست و جهات غلط آن اقوال به نحو تفصیل، مکول  
 به کتاب های مفصل است، به خصوص کتاب بزرگ صدر المتألّهین علیه السلام که همان کتاب  
 «اسفار» باشد. از این جا به بعد در غررهای بعدی باید شروع کنیم در تحقیق آن قولی  
 که به نظر خود ما حق و درست است.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

## ﴿ درس صد و چهل و ششم ﴾

غررٌ في أنّ علمه تعالى بالأشياء

بالعقل البسيط و الإضافة الإشراقية

الذات علّة لذات ما عدا	و العلم للعلم و حيث اتّحدا
بما تلونا لك علّتاها	فاقض بأن وّحد معلولاها
فعلمه قد كان نوريته	و كان نوريته قدرته
قدرته انتسابه الإشراقي	و فيضه المقدّس الإطلاقي
صرف الوجود نسبة ذهنية	يعني لذك الصفة منفية
و العلم الإجمالي الكمالي لدي	علم بتفصيل بذات كلّ شيء
لم تك بالسلب البسيط في الأزل	لكنّ ما به انكشافها حصل
وجودها بما هو العلم سبق	كما بما انضاف إليها قد لحق
و ليس مجد إن وجودها انكشف	بل انكشاف في انكشافه شرف
فذاته عقل بسيط جامع	لكلّ معقول و الأمر تابع

غررٌ في أن علمه تعالى بالأشياء

بالعقل البسيط و الإضافة الإشراقية

(الذات)، أي ذاته تعالى (علّة لذات ما عدا)، و هو كلّ الوجودات الممكنة المجردة و المادّية (و العلم للعلم)، أي علمه بذاته علّة لعلمه بما عداه، لما عرفت أن العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول، (و حيث اتّحدا) -الألف للإطلاق - (بما تلونا لك) من أن صفاته عين ذاته، و أن ذاته و علمه بذاته لا تغاير بينهما أصلاً، (علّتاها) - فاعل اتّحد و ضميره راجع إلى ذات ما عدا و العلم بما عدا - و المراد بالعلّتين الذات المقدّسة تعالت و علمه به، فإذا حكمت باتّحاد العلّتين (فاقض بأن و حد معلولاها)، أي معلولا العلّتين و هما ذات ما عدا، و علمه تعالى بها، و إلاّ لزم صدور الكثير عن الواحد، هكذا حقّق المقام العلّامة الطوسي رحمته.

(فعلمه) تعالى (قد كان نوريته)، لكن لا النورية المصدرية، بل الحقيقية، و لا النورية الحسّية العرضية العديمة الشعور المنبسطة على ظواهر السطوح المظهرة للمبصرات خاصّة اللاحق بها الأقول الممكنة للثاني، بل النورية الوجودية المستقلّة الحيّة القائم بها مواضع الشعور المستمرة و غير المستمرة و غيرهما، النافذة في أعماق الأشياء و بواطنها أيضاً، المظهرة لكلّ الماهيات و لا أقول لها و لا تغبّر حال و لا ثاني لها و لا أمثال.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

## غَرُّ فِي أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى بِالأَشْيَاءِ بِالعقل البسيط و الإضافة الإشراقية

### علم حق تعالی به اشیا در مرتبه ذات و فعل

مرحوم حاجی در این غرر درباره علم حق تعالی به موجودات، به نحو علم اجمالی بسیط، و به اصطلاح علم اجمالی در عین کشف تفصیلی در مرتبه ذات حق تعالی، و به نحو اضافه اشراقی در مرتبه فعل حق تعالی، بحث و استدلال می کند، اول علم در مرتبه فعل و به نحو اضافه اشراقی را بیان می کند و سپس علم در مرتبه ذات را.

### علم حق تعالی به اشیا در مرتبه فعل

در این جا باید چند نکته را مقدمتاً و به نحو اجمال بگوئیم:  
یکی این که: هر صفت کمالی وجودی را خداوند باید داشته باشد، او صفات کمالی علم و قدرت و حیات و اراده و تکلم و سمع و بصر، و مانند این ها را باید دارا باشد؛ زیرا اگر صفتی از صفات کمالی وجودی را نداشته باشد به همان اندازه محدود و ناقص خواهد بود، و در جای خودش گفتیم که: صفات خدا عین ذات خداست، و مانعی ندارد که ذات، هم بسیط باشد، هم عین این صفات باشد؛ چون تمام صفات

کمالی به حقیقت هستی برمی‌گردد و حقیقت هستی حقیقت واحد بسیط است؛ منتها این حقیقت واحد بسیط دارای مراتب است، و مرتبهٔ اعلاّی غیر متناهی آن ذات باری تعالی است.

نکتهٔ دیگر این‌که: ذات باری تعالی یک جلوه و فیض عام دارد؛ چون او عین وجود است و وجود نور است و لازمهٔ نور اشراق و فیاضیت است، و او هستی واحد بسیط محض است، و طبق قاعدهٔ الواحد، او تنها یک جلوه و فیض عام و گسترده دارد که از صدر تا ساقهٔ نظام آفرینش را در بر گرفته است، و به آن جلوه و فیض عام، وجود منبسط می‌گویند، و گاهی هم از این جلوه تعبیر به اضافهٔ اشراقیه یا نسبت اشراقی می‌کنند. این اضافه، اضافه مقولی، مثل بنوّت و ابوّت نیست تا امری اعتباری و انتزاعی و مترتب بر دو طرف اضافه باشد، بلکه اضافهٔ اشراقیه است که عین وجود خارجی است و موجود بودن ممکنات به واسطهٔ آن است، و به تعبیر دیگر، این اضافه همان ایجاد حق تعالی است که موجب وجود اشیاست و این ایجاد و وجود یک حقیقت است، که به لحاظ نسبتش به حق تعالی که فاعل و موجد است، به آن ایجاد یا اضافهٔ اشراقی می‌گویند، و به لحاظ نسبتش به ماهیات که قابل وجود و موجد هستند، به آن وجود یا امکان فقری می‌گویند.

نکتهٔ دیگر این‌که: صفات کمالیه خداوند همگی عین ذات او هستند، و عین یکدیگر هم هستند، یعنی علم خدا عین ذات اوست، قدرت او عین ذات اوست، باز علم او عین قدرت اوست، قدرت عین علم است. برای این‌که ذات حق تعالی وجود صرف است و ملاک در قدرت، توانایی است، خدا هم توانایی دارد، و ملاک علم، انکشاف است، خدا هم برای ذات خود منکشف است، موجودات هم برای خدا منکشف هستند.

وجود هر کجا باشد این کمالات وجودی هم با او هست، و لذا حتی جمادات هم به اندازه‌ای که از وجود بهره دارند از علم و قدرت و حیات و مانند این‌ها بهره دارند،

منتها وجود و کمالات وجودی به مرحله جمادات که می رسد ضعیف است، تمام صفات کمالیه چون کمال اند حقیقت دارند و بنابر اصالت وجود غیر از حقیقت وجود چیزی نیست، بنابراین همه این ها به حقیقت وجود برمی گردند؛ پس هر جا حقیقت وجود رفته است، دنبال آن علم و قدرت و حیات و ارتباط هم رفته است، و وجود اگر نامتناهی باشد تمام هستی و کمالات وجودی را داراست.

نکته دیگر این که: حق تعالی نسبت به موجودات دو علم تفصیلی دارد:

یک علم اجمالی در عین کشف تفصیلی که عین ذات اوست؛ زیرا او موجودی بسیط است و هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد و «بسیط الحقیقة کُلُّ الأشیاء و لیس بواحدٍ منها»، پس خدایی که بسیط الحقیقه است همه موجودات در ذات او منطوی است؛ توضیح چگونگی این علم پس از این داده خواهد شد.

خداوند یک علم تفصیلی دیگر هم به موجودات دارد که عین موجودات خارجی است، و اکنون این علم مورد بحث ما می باشد، توضیح و اثبات این علم به این است که:

وجود منبسط که جلوه و فیض واحد و عام خداست و همه موجودات امکانی به واسطه این وجود منبسط، موجود هستند، در پیشگاه حق تعالی حاضر است، پس موجودات امکانی هم که به واسطه آن موجود هستند، همه در پیشگاه حق تعالی حاضر هستند؛ علم هم عین حضور است؛ این همان علم تفصیلی حق تعالی در مرتبه فعل اوست که عبارت از خود موجودات خارجی است، تشبیه می کنند و می گویند: نظیر این که شما صوری را در ذهن خود موجود می کنید، این ها هم به فعالیت نفس، موجود شدند، یعنی شما به فعالیت نفس خود مثلاً یک گنبد و بارگاه را در ذهن خود می آورید، پس بنابراین، این گنبد و بارگاه معلول و مخلوق شماست، در عین حال، علم شما هم هست؛ برای این که ملاک علم حضور است و این صورت در نفس شما حاضر است، بنابراین، این صور، هم فعل نفس شماست، هم علم نفس شماست؛ نظام

آفرینش هم نسبت به حق تعالی چنین است؛ و لذا تعبیر می‌کنند به این‌که: «صفحات الأعیان عند الله كصفحات الأذهان عندنا»، بنابراین، همه نظام آفرینش، هم فعل خداست و هم به طور تفصیل حاضر نزد حق تعالی است؛ پس خود نظام آفرینش علم تفصیلی اوست.

پس خدا به اشیا دو نوع علم دارد: یک علم اجمالی در عین کشف تفصیلی که عین ذات اوست، یک علم تفصیلی که عین نظام آفرینش است؛ لذا در عنوان این غرر تعبیر آن چنین است: «غرر في أن علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط و الإضافة الإشراقية»، مراد از عقل بسیط همان علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی است که عین ذات حق تعالی است، و مراد از اضافه اشراقیه، وجود منبسط است که علم تفصیلی او در مرتبه فعل است. منتها مرحوم حاجی در مقام بیان، اول دو می را ذکر می‌کند، که نظام آفرینش علم تفصیلی حق تعالی است.

#### دلیل خواجه نصیر بر علم تفصیلی در مرتبه فعل

خواجه نصیر طوسی رحمته الله برای اثبات این‌که نظام آفرینش علم تفصیلی حق تعالی است، این‌طور استدلال کرده و گفته است: ذات حق تعالی علت همه موجودات است، چه مجرد و چه مادی، و علم او به ذات خودش نیز علت و موجب علم به موجودات است؛ برای این‌که علم به علت، مستلزم علم به معلول است، و این دو علت، یعنی ذات و علم به ذات، یکی است؛ زیرا صفات خدا عین ذات اوست. پس این دو علت که یکی ذات حق تعالی و دیگری علم حق تعالی به ذات خویش است، چون یکی هستند، معلول آن‌ها هم که موجودات خارجی و علم به موجودات خارجی است باید یکی باشند، وگرنه لازم می‌آید که از علت واحد، معلول متعدد صادر شود، در حالی که در مباحث علت و معلول گفته‌اند: از علت واحد، معلول متعدد صادر نمی‌شود؛ بنابراین، معلول خداوند که همان وجود منبسط است، هم فعل و معلول خداست و هم علم



خداست؛ بنابراین، موجوداتی هم که با همین وجود منبسط موجود هستند، در عین حالی که خودشان مخلوق خدا هستند، خودشان علم حق تعالی به خودشان هم هستند.

این خلاصه استدلالی است که خواجه نصیر کرده است براین که: نظام آفرینش در عین حالی که مخلوق خداست معلوم خدا هم هست، یعنی علم خدا به همان نظام هم هست، نظیر صورت‌های موجود در ذهن شما که هم مخلوق نفس شماست، هم علم شماست.

توضیح متن:

«(الذات) أي ذاته تعالی (علّة لذات ما عدا)»

ذات حق تعالی علت برای ذات هر آن چیزی است که غیر از اوست.

«و هو کلّ الوجودات الممكنة المجردة و المادّیة»

و آن چیزی که غیر اوست همه وجودات ممکنه، اعم از مجرد و مادی است. غیر از ذات حق تعالی چیزی نیست جز یک جلوه او که همان وجود منبسط و فیض عام اوست، و درحقیقت، تعدّد و کثرت موجودات امکانی همان مراتب این جلوه است، مثل نور خورشید که یکی است اما مراتب دارد.

«(و العلم للعلم)، أي علمه بذاته علّة لعلمه بما عداه، لما عرفت أنّ العلم بالعلّة مستلزم

للعلم بالمعلول»

و علم، علت برای علم است، یعنی علم حق تعالی به ذات خودش علت برای علم به غیر او از دیگر موجودات است، چرا؟ به جهت این که قبلاً دانستید که علم به علت، مستلزم علم به معلول است.

پس این جا دو علت داریم: یک علت، ذات است، و یک علت، علم به ذات است؛

و چون علم حق تعالی به ذات خودش عین ذات اوست، پس هر دو علت یکی هستند، پس معلول‌های آن دو علت هم یکی هستند.

«(و حیث اتّحدا) - الألف للإطلاق -»

الف در «اتّحدًا» علامت تشبیه نیست، بلکه الف اطلاق است. چون «عِلَّتَاهُمَا» فاعل آن است. یعنی و چون این دو علت متحدند، چرا متحدند؟  
 «(بماتلونالك) من أنّ صفاته عین ذاته و أنّ ذاته و علمه بذاته لا تغایر بینهما أصلاً»  
 به جهت آنچه ما جلوتر برای شما گفتیم که: صفات خدا عین ذات اوست و این که هیچ تغایری بین ذات او و علم به ذات او نیست.  
 خداوند وجود بسیط است و علم و قدرت و حیات و دیگر صفات کمالی، همه به حقیقت هستی برمی‌گردد.

«(عِلَّتَاهُمَا) - فاعل اتّحد و ضمیره راجع إلى ذات ما عدا والعلم بما عدا -»

این «عِلَّتَاهُمَا» فاعل «اتّحد» است. و ضمیر آن که «هما» باشد به «ذات ما عدا» و «علم به ما عدا» برمی‌گردد.

«و المراد بالعلّتين الذات المقدّسة تعالت و علمه به، فإذا حکمت باتّحاد العلتین (فاقض بأن و حد معلولاهما)، أي معلولا العلتین و هما ذات ما عدا، و علمه تعالی بها»  
 و مراد از دو علت، ذات مقدسه حق تعالی و علم ذات او به ذات خودش است، پس وقتی که حکم کردید به این که این دو علت، یعنی ذات و علم به ذات، یکی است، پس حکم کنید به این که دو معلول آن دو علت هم یکی است، دو معلول آن دو علت که آن‌ها یکی ذات ما عدا است و یکی هم علم حق تعالی بما عدا، حکم کنید که این دو معلول هم یکی است.

«و إلا لزم صدور الكثير عن الواحد، هكذا حقّ المقام العلامة الطوسی (رحمته)»

وگرنه، یعنی اگر بخواهید بگویید: معلول‌ها جدا و متعدد هستند، یعنی بگویید:

معلول و مخلوق خدا غیر از علم خدا به معلول و مخلوق اوست، آن وقت لازم می آید کثیر از واحد صادر شده باشد، در حالی که صدور کثیر از واحد و بسیط محض، محال است.

علامه خواجه نصیر طوسی برای این که بگوید نظام آفرینش هم مخلوق خداست و هم علم خداست، این استدلال را آورده است. البته صدر المتألهین علیه السلام به این استدلال اشکال دارد، حالا ما به اشکال و جواب آن کاری نداریم.<sup>(۱)</sup>

### بازگشت «علم» به «نور»

حالا می خواهد بگوید: علم خداوند عبارت از نور بودن خداوند است؛ چون در

---

۱- صدر المتألهین از سخن مرحوم خواجه نصیر چنین برداشت کرده است که او می خواهد بگوید: چون علت و معلول، در وحدت و کثرت، باید توافق و تناسب داشته باشند، بنابراین، اگر علت واحد بود معلول هم واحد است و اگر علت متعدد بود معلول نیز متعدد است و بالعکس، و در مورد بحث ما چون علت واحد است معلول هم واحد است. صدر المتألهین در مقام نقد سخن او می فرماید: این سخن، سخنی اقلی و خطابی است، نه یقینی و برهانی؛ زیرا ممکن است علت واحد باشد ولی معلول آن علت به جهت نقص و کاستی وجودی که نسبت به علت خودش دارد، مشوب و آمیخته به گونه ای از کثرت باشد. مرحوم حاجی نیز در مقام دفاع از مرحوم خواجه می فرماید: استدلال مرحوم خواجه مبتنی بر لزوم توافق و تناسب بین علت و معلول، در وحدت و کثرت نیست تا چنین اشکالی بر او وارد آید، بلکه مبتنی بر این است که اگر علت واحد و معلول متعدد باشد، صدور کثیر از واحد لازم می آید و این سخن برهانی است نه خطابی. ولی به نظر می آید بازگشت هر دو سخن به یک چیز است، یعنی این که علت و معلول باید در وحدت و کثرت توافق داشته باشند، به این جهت است که صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر، محال است، و چنانچه علت و معلول در وحدت و کثرت، توافق نداشته باشند چنین محالی لازم می آید. اما آن کثرتی که احیاناً در معلول از ناحیه نقص و کاستی آن نسبت به علتش پدید می آید، کثرتی نیست که موجب تعدد وجود معلول گردد، هر چند ممکن است موجب کثرت تحلیلی و تعدد حیثیت و جهت اعتباری در آن شود، مانند عقل اول که معلول حق تعالی است و از جهت کاستی آن نسبت به حق تعالی وجوه متعدده ای از آن انتزاع می شود، ولی در عین حال وجود آن واحد است. (اسدی)

تعریف نور می‌گویند: «الظاهر بذاته المظهر لغيره»، و علم نیز این‌طور است، علم، انکشاف و ظهور و مظهر است، خودش آشکار است و موجب آشکار شدن معلوم هم هست.

خدا علم به ذات خود دارد، یعنی ذات او برای او منکشف است، علم به موجودات دارد، یعنی موجودات برای او منکشف‌اند؛ پس علم حق تعالی، یعنی نوریت حق تعالی، ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(۱)</sup> و آن‌که واقعاً نور است، یعنی «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» است وجود خداست و باقی موجودات به وجود حق تعالی و ایجاد او که همان وجود منبسط و فیض عام و جلوه فراگیر حق تعالی است موجود هستند. این است که می‌گوید:

«(فعلمه) تعالی (قد كان نوريته)»

پس علم حق تعالی همان نور بودن حق تعالی است، یعنی علم او همان ظاهر بودن و موجود بودن او به وجود خودش برای خودش، و مظهر بودن و موجد بودن او به واسطه اضافه اشراقیه برای دیگر موجودات است.

«لكن لا النورية المصدرية، بل الحقيقية و لا النورية الحسية العرضية العديمة الشعور المنبسطة على ظواهر السطوح المظهرة للمبصرات خاصة اللاحق بها الأقول الممكنة للثاني»

ولی این نوریت، نوریت مصدری، که یک امر اعتباری انتزاعی ذهنی می‌باشد، نیست، بلکه نوریت حقیقی و خارجی است که همان اضافه اشراقی او می‌باشد، همچنین این نوریت، نوریت حسی عرضی خارجی، مثل نور خورشید نیست که شعور ندارد و پخش و منبسط بر ظواهر سطوح اجسام است و دیدنی‌ها را آشکار

۱- سورة نور (۲۴)، آیه ۳۵.

می‌کند و خاموشی عارض آن شده و افول پیدا می‌کند، و امکان نور دومی را فراهم می‌سازد، یعنی نور حسی چون محدود است و به اصطلاح واحد عددی می‌باشد، در قبال آن نور دیگری هم امکان دارد. خلاصه: نوریت حق تعالی نوریت مصدری و نوریت حسی عرضی نیست.

#### «بل النورية الوجودية المستقلة الحیة»

بلکه نوریت حق تعالی نوریت وجودی و مستقل و زنده است، که همان اضافه اشراقیه و وجود منبسط می‌باشد، حق تعالی خودش نور است، جلوه آن هم که اضافه اشراقیه و وجود منبسط است نور است، این جلوه و نوریت همانند خودش عین وجود خارجی است و استقلال و حیات دارد.

#### «القائم بها مواضع الشعور المستمرة و غیر المستمرة و غیرهما»

نوریتی که تمام مواضع نظام آفرینش، قائم به این نوریت بوده و به واسطه آن موجود است، چه مواضع شعور، یعنی موجودات با شعور، چه موجودات دائمی با شعور، مثل عقول و ملائکه که همیشه هستند و شعور دارند، چه موجودات غیر دائمی با شعور، مثل حیوانات، و غیر این دو قسم که اصلاً شعور ندارند، مثل جامدات؛ همه این‌ها قائم به وجود منبسط است، یعنی همه این‌ها به واسطه اضافه اشراقیه محقق شده‌اند.

#### «النافذة في أعماق الأشياء و بواطنها أيضاً، المظهرة لكل الماهیات و لا أقول لها و لا

تغییر حال و لا ثانی لها و لا أمثال»

نور حسی، مثل نور خورشید در اعماق اشیا نفوذ ندارد، اما این نوریت حق تعالی در اعماق و باطن اشیا هم نفوذ دارد، یعنی حقیقت اشیاست و همه ماهیات را آشکار کرده و هیچ‌گاه افول و تغیر ندارد، همچنین دومی برای او نیست و هیچ مثلی هم ندارد.

این خلاصه مطلب درباره علم تفصیلی حق تعالی در مرتبه فعل است؛ دنبال این هم علم اجمالی در عین کشف تفصیلی در مرتبه ذات حق تعالی را بیان می‌کند، با این‌که در عنوان این غرر، اول عقل بسیط را گفت و بعد اضافه اشراقیه را، اما در مقام شرح، اول اضافه اشراقیه را بیان کرد.<sup>(۱)</sup>

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- بعد از این گفته می‌شود که اضافه اشراقیه حق تعالی عین خود اوست و تفاوت این دو به نحو تفاوت اطلاق و تقيید و به نظر عمیق تفاوتی اعتباری است. (اسدی)

## ﴿ درس صد و چهل و هفتم ﴾

(و كان نوريته قدرته)، فعلمه قدرته، و هذا كما أنّ علم النفس بالصور العلمية المثالية التي في عالمها عين قدرته عليها و عين إضافته الإشراقية إليها و لو صارت قويّة الوجود، بل أقوى من الموجودات العينية بقوة النفس أو بالنوم أو الإغماء أو غيرهما، فيكون نفس وجوداتها من سماء و أرض و حيوان و إنسان و غيرها علوماً و قدرة و وجوداً و إيجاداً.

(قدرته انتسابه الإشراقي) إلى الأشياء. (و بعبارة أخرى، قدرته فيضه المقدّس الإطلاقي) و هو الوجود المطلق المنبسط على الأشياء، فإنّ للوجود مراتب: الوجود الحقّ، و الوجود المطلق، و الوجود المقيد. و الأوّل هو الله جلّ شأنه، و الثاني فعله، و الثالث أثره، و إنّما قلنا: انتسابه الإشراقي، إذ (صرف الوجود) المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقعّه، كالعنوان الفاني في المعنون (نسبة ذهنية) مقولية (ينفي)، فإنّه إذا أخذ صرفاً كان كلّ وجود من صقع فيضه و فيضه من صقع ذاته، فلا يبقى طرفاً متحصلاً حتّى يتحقّق نسبة، و (لذلك) كانت (الصفة منفيّة) عنه تعالى إشارة إلى قوله ﷺ: «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه»، أي الصفات المأخوذة بحيث يكون لها نسبة مقولية بخلاف الانتساب الإشراقي، فإنّه لا يستدعي طرفاً، لأنّه الإشراق القائم بالذات و عند ظهوره بالوحدة التامة يعني كلّ مستشرق و ينفي كلّ قابل غاسق.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

قدرت حق تعالی در مرتبه فعل

گفتیم: حق تعالی دو نوع علم تفصیلی به اشیا دارد:  
یکی علم ذاتی که عین ذات اوست، و این علم به نحو اجمال در عین کشف تفصیلی است، که پس از این از آن بحث می‌کنیم.  
یک علم هم اضافه اشراقیه و علم فعلی حق تعالی است، نظام آفرینش فعل و اضافه اشراقیه خداست، در عین حال علم خدا هم هست، برای این که ملاک علم، حضور است این نظام هم حاضر در نزد حق تعالی است، پس خدا به آن علم دارد.  
مرحوم حاجی در پایان بحث گذشته نتیجه گرفت که «فَعَلِمُهُ قَدْ كَانَ نُورِيَّتَهُ»، در اثبات علم فعلی حق تعالی همین که حق تعالی نور است کافی است؛ قرآن می‌گوید: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛<sup>(۱)</sup> برای این که نور تعریف شده است به «الظاهر بذاته الْمُظْهِرُ لِغَيْرِهِ» حق تعالی ذاتاً نور، یعنی آشکار و آشکار کننده است، پس او که نور است جلوه هم دارد، جلوه او فیضش است و این جلوه هم نور است، نظیر خورشید که خود او نور است و جلوه‌اش هم نور است، جلوه آن هم مراتبی دارد، در عین حال یک تجلی است، نور خورشید از اول تا آخرش یک نور است، اما به اعتبار صحن خانه‌ها متعدد می‌شود، جلوه حق تعالی هم مراتب دارد، از عقل اول تا هیولای اولی را

---

۱- سوره نور (۲۴)، آیه ۳۵.

در برگرفته است.

حق تعالی همان طور که دو علم دارد: علم ذاتی و علم فعلی، همین طور دو قدرت دارد: قدرت ذاتی و قدرت فعلی، قدرت ذاتی حق تعالی عین ذات اوست؛ چون صفات کمالی او عین ذات اوست، و قدرت فعلی او عین نظام آفرینش و مقدورات حق تعالی است، درحقیقت، قدرت فعلی جلوه قدرت ذاتی است؛ حق تعالی قدرت دارد؛ برای این که حق تعالی نور است و لازمه نوریت قدرت است، برای این که کار نور فیاضیت و اشراق و آشکار کردن اشیاست، و حق تعالی ذات و اضافه اشراقیه اش ایجاد کننده اشیاست، بنابراین ذاتش قدرت ذاتی و اضافه اشراقیه اش قدرت فعلی اوست؛ چون فیاضیت در صورتی که با علم و اراده همراه باشد اسم آن قدرت می شود، قدرت تعریف دیگری ندارد. خداوند از باب این که فیاض اضافه اشراقیه است و این اضافه فیض عام اوست و با علم و اراده هم محقق شده است، پس او قدرت ذاتی دارد، و از باب این که اضافه اشراقی او واسطه برای فیض های خاص و موجودات خاصه است و این موجودات به واسطه آن موجود هستند و این اضافه با علم و اراده موجودات را آشکار می نماید، بنابراین اضافه اشراقی او هم قدرت فعلی اوست؛ پس همان طور که علم حق تعالی نوریت اوست، چنان که گذشت، همین طور نوریت او قدرت اوست، پس علم او قدرت اوست.

بعد مرحوم حاجی برای تقریب به ذهن می فرماید: علم و قدرت فعلی خداوند نظیر صور ذهنیه انسان است، همین طور که صوری را که نفس در ذهن ایجاد می کند این صور هم علم انسان است، هم فعل انسان؛ نظام آفرینش و اضافه اشراقیه نیز که وجود ممتد و منبسط بر این نظام است هم علم فعلی حق تعالی و هم قدرت فعلی حق تعالی است، چنان که تعبیر می کنند به این که «صَفْحَاتُ الْأَعْيَانِ عِنْدَ اللَّهِ كَصَفْحَاتِ الْأَذْهَانِ عِنْدَنَا».

صور ذهنیه من و شما فقط صور است و منشأ اثر خارجی نیست، اما اولیاء اللّه به صرف تصوّر و اراده یک چیز می‌توانند آن چیز را در خارج ایجاد کنند، مثل این که در روایات دارد که شیر پرده به اراده امام شیر شد،<sup>(۱)</sup> نفس اگر قوی باشد همین طور است، حتی کسانی که خیلی هم با خدا کار ندارند، مثل برخی از مرتاضین که نفس قوی دارند، اراده می‌کنند یک ماشین توقف کند، ماشین هم توقف می‌کند؛ این یک واقعیتی است، نفس اگر قوی باشد حتی در جهت پلیدی و خباثت هم اگر نفس قوی شد باز می‌تواند در خارج تصرف کند، مثل چشم زدن، و یا کسی که یک کسی را دوست ندارد، حسود است اراده می‌کند که به طرف ضرر وارد بشود و ضرر وارد می‌شود، این‌ها واقعیت دارد و همه این‌ها در خارج تحقق می‌یابد، همچنین صوری که انسان در خواب تصوّر می‌کند قوی‌تر از صور ذهنی در حال بیداری است، در بیداری صورت ذهنی باغ را تصور می‌کنیم ولی در این باغ نمی‌توانیم برویم قدم بزنیم اما در عالم خواب شما یک وقت یک باغی را در لوح نفس خود تصوّر و موجود می‌کنید و می‌روید در باغ می‌گردید و از میوه‌های آن می‌خورید، یا فردی را در خواب می‌بینید و با او دعوا می‌کنید، یا به سراغ او می‌روید و از او درخواستی می‌کنید. همین طور بعضی از مرض‌ها موجب می‌شود که صور ذهنی انسان قوی شود، خود من یادم است که یک وقتی سرما خورده بودم، آن وقت در آن حالت کسالت شدید و بیهوشی، در ذهن من بود که یک عده زن بیرون نشسته‌اند و سرما می‌خورند، من گفتم: این زن‌های بیچاره بیرون دارند سرما می‌خورند این‌ها را داخل اتاق بیاورید، منشأ آن ذهنیت و گفتار همان سرماخوردگی من بود، در آن حال صور ذهنی انسان قوی می‌شود، مثل خارج می‌شود. به هر حال، این صور ذهنی، هم مقدور نفس است، هم فعل و اضافه اشراقی

نفس است، هم علم نفس است، چون در پیش نفس حاضر است؛ همین طور که نفس انسان خلّاقیت دارد و صور ذهنیه او هرچند خارجی بشوند و در خارج تحقق بیابند اینها فعل و اضافه اشراقی نفس هستند، همین طور علم نفس هم هستند درباره حق تعالی نیز این چنین است؛ و لذا در حدیث دارد که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»<sup>(۱)</sup> اگر کسی نفس خود را بشناسد، خدا را می‌شناسد، یعنی وقتی انسان نفس خود و قوای نفس خود و نحوه کار و سازوکار و تشعشعاتی که نفس دارد و جلوه‌های نفس و مانند اینها را بشناسد آن وقت متوجه ذات باری تعالی و جلوه‌های حق تعالی می‌شود، چنانکه در سوره ذاریات دارد ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ \* وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾<sup>(۲)</sup> در زمین آیاتی برای موقنین است، ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ﴾، در نفس خود شما هم آیاتی است. ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، مگر، نمی‌بینید؟! یعنی همین طور که نفس جلوه دارد، حق تعالی هم همین طور جلوه دارد.

توضیح متن:

«(و کان نوریته قدرته)، فعلمه قدرته»

یعنی همان نوریت حق تعالی که درباره‌اش گفته شده: «فعلمه قد کان نوریته»، همان نوریت، قدرت حق تعالی هم هست، پس علم حق تعالی قدرت او هم هست؛ از باب این که نور، فیاضیت دارد، و قدرت حق تعالی همان فیاضیت حق تعالی است.

«و هذا كما أنّ علم النفس بالصور العلمية المثالية التي في عالمها عين قدرتها عليها و

عين إضافته الإشراقية إليها»

۱- مصباح الشریعة، ص ۱۳؛ تصنیف غررالحکم، ص ۲۳۲، ح ۴۶۳۷؛ عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۰۲، ح ۱۴۹.  
۲- سوره ذاریات (۵۱)، آیات ۲۰-۲۱.

این مانند این است که علم نفس به صورت های علمی مثالی (خیالی و جزئی) که در عالم نفس انسانی است عین قدرت نفس بر این صور و عین اضافه اشراقی نفس به این صور است.

«و لو صارت قویّة الوجود، بل أقوى من الموجودات العینیّة بقوّة النفس أو بالنوم أو الإغماء أو غیرهما، فیکون نفس وجوداتها من سماء و أرض و حیوان و إنسان و غیرها علوماً و قدرةً و وجوداً و ایجاداً»

هرچند این صور علمی قوی شوند، بلکه قوی تر از موجودات خارجی شوند، حال این قوی بودن صور به واسطه قدرت نفس باشد یا به واسطه خواب یا بیهوشی یا غیر از این ها، بنابراین خود وجودات این صور که تشعشعات نفس است از سماء و أرض و حیوان و انسان و غیرها این ها همه، هم علم انسانند هم قدرت و هم وجودند و هم ایجاد.<sup>(۱)</sup>

لو در «وَلَوْ صَارَتْ» وصلیه است، یعنی هرچند این صوری که در عالم نفس است وجود آن ها قوی بشود، بلکه اقوا از موجودات خارجی شود، بسا انسان یک خوابی می بیند نتیجه و بهره ای که از آن صورت موجود در خواب می گیرد بیشتر از صورت های ذهنی در حال بیداری است یا باغی که در خواب می بیند خیلی قوی تر از باغ خارجی است، و از آن بیشتر لذت می برد.

نفس که مثل نفس مرتاضین قوی باشد می تواند به صرف تصور و اراده یک چیزی را در خارج محقق کند. در بهشت نیز این طور است، در بهشت نفس انسان قوی می شود، لذا تصوّر حور العین که می کند، حور العین موجود می شود، تصوّر مرغ

---

۱- اضافه اشراقی نفس که علم و قدرت نفس است، به لحاظ انتسابش به نفس که اشراق از سوی اوست، و به اصطلاح فاعل اشراق است، ایجاد نامیده می شود، و به لحاظ انتسابش به صور ذهنی که اشراق بر آن ها است، و به اصطلاح قابل اشراق هستند وجود نامیده می شود، بنابراین فرق بین ایجاد و وجود به حسب اعتبار است. (اسدی)

بریان شده می‌کند، در خارج محقق می‌شود، در بهشت به همّت و اراده نفس یک چیزی خارجیت پیدا می‌کند. بنابراین، نظام آفرینش نسبت به حق تعالی مثل همین نظام صور نفسانی موجود در ذهن است.

### عینیت قدرت فعلی با اضافه اشراقی

گفتیم: علم همان قدرت است؛ برای این که علم نور است و نور فیاضیت دارد و قدرت هم همان فیاضیت با علم و اراده است. بعد می‌گوید: قدرت فعلی حق تعالی انتساب اشراقی، یعنی اضافه اشراقیه اوست، در مقابل اضافه مقولیه که از مقولات عشر است، مثل نسبت ابوت و بنوت، اضافه مقولیه محتاج به مضاف و مضاف الیه است، بنابراین متوقف بر دو چیز است، اما اضافه اشراقیه که همان وجود منبسط است یک طرف دارد، اضافه اشراقیه مضاف الیه اش خداست، اما طرف دیگر خارجی ندارد، طرف دیگرش ماهیات موجوده‌اند که به لحاظ ماهیت اموری اعتباری هستند و به لحاظ وجود هم عین اضافه اشراقیه و عین ربط به حق تعالی هستند؛ پس بنابراین موجوداتی نداریم که از خودشان وجود داشته منتها مرتبط به حق تعالی باشند؛ برای این که اگر این طور باشد خود این موجودات دارای استقلال بوده و واجب الوجود بالذات می‌شوند؛ بنابراین موجودات امکانی عین ارتباط و اضافه به حق‌اند به طوری که اگر ارتباط آن‌ها با حق تعالی قطع بشود نابود می‌شوند. این است که می‌گوید:

«(قدرته انتسابه الإشراقی) إلى الأشياء. (و) بعبارة أُخری، قدرته (فیضه المقدّس الإِطلاقی)»

قدرت حق تعالی همان اضافه اشراقیه او به اشیاست؛ و به عبارت دیگر، قدرت حق تعالی فیض مقدّس اطلاق می‌شود. فیض مقدّس در مقابل فیض اقدس است، فیض اقدس، مرتبه اسماء و صفات حق تعالی و مرتبه مظاهر اسماء است. مظاهر اسماء همان صور علمی اشیاست، و به

اصطلاح عرفا اعیان ثابت‌اند و به اصطلاح فلاسفه ماهیات قبل از پیدایش هستند، و فیض مقدس مرتبه فعل حق تعالی است که از عقل اول شروع می‌شود و به هیولای اولی ختم می‌گردد.

اما چرا از آن تعبیر به فیض مقدس اطلاق می‌کنند؟ به جهت این‌که وجود سه مرتبه دارد: یکی وجود حق که ذات باری تعالی است؛ یکی وجود مطلق که جلوه و فیض عام حق تعالی است، خدا وجود واحد است جلوه آن هم واحد است، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةً﴾،<sup>(۱)</sup> نظیر نور خورشید که از اول تا به آخر یک نور است، و همان‌طور که وجود حق تعالی بی‌ماهیت و نامحدود است فیض عام او نیز بی‌ماهیت و نامحدود است؛ یکی هم وجود خاص و مقید که دارای حد و ماهیت است و مرتبه‌ای از مراتب آن وجود مطلق است، مثل وجود من و شما و هر موجود محدود دیگر؛ پس سه وجود داریم:<sup>(۲)</sup> وجود حق، وجود مطلق که وجود منبسط است، وجود خاص و مقید.

۱- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

۲- چنان‌که مکرر گذشت، عرفا وجود حق تعالی را وجود لایشرط مقسمی و صرف و عاری از هر قید حتی از قید اطلاق می‌دانند، برای این وجود هیچ دوّمی قابل فرض نیست؛ زیرا فرض دوّم برای آن مستلزم حدّ و ماهیت داشتن و واحد عددی بودن آن است، اعم از این‌که این دوّم مفروض، وصفی از اوصاف آن قلمداد شود یا مرتبه‌ای از مراتب آن یا موجود و وجودی مستقل یا غیر مستقل از آن و یا حتی وجود منبسط و فیض عام آن محسوب شود؛ لذا از وجود حق تعالی تعبیر به غیب مغیب، غیب مطلق، عنقاء مُغرب، هویت مطلقه و مانند این‌ها تعبیر می‌نمایند. و آنان وجود منبسط را وجود لایشرط قسمی و مقید به قید اطلاق می‌دانند، وجود منبسط نسبت به وجودهای خاص و مقید که حدّ و ماهیت دارند اطلاق داشته و حدّ و ماهیت ندارد، لذا تمام وجودات خاصه را در برگرفته است، و به تعبیر دیگر، وجودات خاصه و مقیده از صقع وجود منبسط هستند، چنان‌که خود وجود منبسط از صقع ذات و وجود حق تعالی است. و کمال اخلاص نسبت به حق تعالی و توحید تام او در این است که او را صرف و خالص و عاری از هر قیدی حتی قید اطلاق و به اصطلاح وجود لایشرط مقسمی بدانیم که نمی‌توان دوّمی حتی به عنوان صفت برای او فرض نمود؛ زیرا اگر دوّمی هرچند به عنوان صفت برای او فرض شود او نسبت به آن محدود و معدود و واحد عددی و مشوب به حدّ و ماهیت می‌گردد و دیگر خالص و صرف نخواهد بود. (اسدی)

این جا که می‌گوید فیض مقدّس اطلاقاً، یعنی وجود مطلق که همان وجود منبسط است، چنان که می‌گوید:

«و هو الوجود المطلق المنبسط على الأشياء، فإنّ للوجود مراتب: الوجود الحقّ و الوجود المطلق و الوجود المقيد، و الأوّل هو الله جلّ شأنه، و الثاني فعله، و الثالث أثره»  
و فیض مقدّس اطلاقاً همان وجود مطلق است که منبسط بر همه اشیاست؛ چون برای وجود سه مرتبه است: یکی وجود حق، یکی وجود مطلق است که همان فیض مقدّس است، یکی هم وجود مقید که مثل وجود من و شما باشد. و اوّلی ذات حق تعالی است، دوّمی فعل او یعنی همان وجود منبسط است، سومی اثر حق تعالی است، یعنی درحقیقت یک مرتبه‌ای از همان فیض مقدّس است، اگر همه را با هم حساب کنیم، می‌گوییم: یک حقیقت و یک جلوه و یک فیض است، هرچند مستفیض‌ها، یعنی فیض گیرنده‌ها که همان ماهیاتند متعدّد هستند، اما چون این جلوه، مقید به قید خاص نیست و حدّ و ماهیت ندارد به آن وجود اطلاقاً می‌گوییم.

«و إنّما قلنا: انتسابه الإشراقي»

و گفتیم: قدرت حق تعالی اضافه اشراقیه اوست که یک وجود واقعی خارجی است، نه اضافه مقولی که یکی از مقولات عشر و از سنخ ماهیات و درحقیقت، نسبت ذهنی است، چرا؟

«إذ (صرف الوجود) المأخوذ بحیث یكون الفیض من صقعّه، كالعنوان الفانی فی المعنون

(نسبة ذهنية) مقولبة (ینفی)»

برای این که ذات حق تعالی که وجود بی حدّ و بی ماهیت و صرف وجود است، به طوری که فیض او که همان وجود منبسط است چیزی جدای از او نیست و درقبال او هیچ خودیتی ندارد بلکه از صقع ذات او می‌باشد، مانند عنوان که فانی در معنون است و درقبال معنون از خودش خودیتی ندارد، این صرف وجود، نسبت ذهنی مقولی را نفی می‌کند.



این «مِنْ صُقعِهِ» را معنا می‌کند و می‌گوید: مثل عنوانی که فانی در معنون است، مثلاً مفهوم وجود، حکایت از حقیقت هستی خارجی می‌کند، مثل هر عنوان دیگر که حکایت از خارج می‌کند و فانی در معنون و محکی خودش است، فیض مقدّس هم نسبت به حق تعالی این چنین است.

صرف الوجود نسبت ذهنی مقولی را نفی می‌کند؛ برای این که نسبت ذهنی مقولی، دو طرف می‌خواهد، مثلاً ابوّت و بنوّت که نسبت مقولی است، یک طرفش اب و یک طرفش ابن، و این نسبت از این دو طرف انتزاع می‌شود و فرع این دو طرف است، ولی صرف الوجود اساساً جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد تا اضافه مقولی بین صرف الوجود و آن غیر برقرار شود.

«فإنّه إذا أخذ صرفاً كان كلّ وجود من صقع فيضه و فيضه من صقع ذاته فلا يبقى طرفاً متحصلاً حتّى يتحقّق نسبة»

چون وقتی که صرف وجود، به طور صرف فرض و لحاظ شود هر وجودی از صقع فیض اوست و فیض او نیز از صقع خود اوست، پس صرف الوجود، چیزی در قبال خودش باقی نمی‌گذارد تا اضافه مقولی بین او و آن چیز محقق شود.

«و (لذاك) كانت (الصفة منقيّة) عنه تعالى، إشارة إلى قوله ﷻ: كمال الإخلاص نفى الصفات عنه»<sup>(۱)</sup>

و چون ذات حق تعالی که وجود صرف است جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد و بر این اساس هم نسبت مقولی را نفی می‌کند بر این پایه نیز هرگونه صفتی هم از حق تعالی نفی می‌شود. مرحوم حاجی می‌گوید: این عبارت «لذاك الصفة منقيّة» اشاره است به فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود: «كمال الإخلاص نفى الصفات عنه»؛ برای این که اگر حق تعالی صفت داشته باشد، مثلاً علم به عنوان این که صفت اوست، یا

۱- نهج البلاغه، ابتدای خطبه اول، و فيه: «و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه».

قدرت به عنوان این که صفت اوست، در این صورت، یک نسبتی بین حق تعالی و صفت فرض می شود، ولی چون حق تعالی وجود صرف است نسبت مقولی برای حق تعالی فرض نمی شود.

«أبي الصفات المأخوذة بحیث یكون لها نسبة مقولية»

صفاتی که از حق تعالی نفی می شود صفاتی است که به گونه ای لحاظ شده که بین آنها و بین حق تعالی نسبت مقولی برقرار می شود، مثلاً علم به عنوان این که صفت عالم است، قدرت به عنوان این که صفت قادر است، یا هر صفت دیگری به عنوان این که صفت یک چیزی است، نه صفت به طور مطلق، مثل علم من حیث هو، قدرت من حیث هی؛ زیرا اگر صفت به طور مطلق و قطع نظر از این که صفت چیست یا متعلق به چیست لحاظ شود، به این لحاظ، صفت عین وجود صرف است، و درحقیقت به این لحاظ، دیگر صفت، صفت نیست، نه این که خدا علم ندارد، قدرت ندارد، حیات ندارد، بلکه علم و قدرت و حیات عین ذات و وجود صرف اوست.

«بخلاف الانتساب الإشراقی، فإنه لا یستدعی طرفاً، لأنه الإشراق القائم بالذات»

به خلاف انتساب و اضافه اشراقی که استدعای طرف ندارد، چون اضافه اشراقی یک چیز جدایی نیست که مرتبط به حق باشد، برای این که اضافه اشراقی از صقع ربوبی و قائم به ذات حق تعالی است.<sup>(۱)</sup>

«و عند ظهوره بالوحدة التامة یفنی کلّ مستشرق و ینفی کلّ قابل غاسق»

وقتی که حق تعالی به وحدت تام خودش ظهور کند در آن هنگام هر آنچه را نور وجود بر آن تابیده است فانی می کند و همه قابل های غاسق را یعنی ماهیات که به خودی خود نور وجود ندارند را نفی و نابود می نماید.

۱- بلکه چنان که گذشت فرق آن با وجود حق تعالی به اطلاق و تقیید است، وجود حق تعالی حتی از قید اطلاق هم عاری است، ولی وجود منبسط و اضافه اشراقی مقید به مطلق بودن از قیدها و حد های خاص موجودات است. (اسدی)

در قیامت کبرا که حق تعالی با صرافت ذات و وحدت مطلقه خود آشکار می شود،<sup>(۱)</sup> و حقیقت «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» ظهور می کند همه موجودات فانی فی الله می شوند و همانند قطرات باران که در آب دریا ریخته است تعیین و خودنمایی شان را از دست می دهند.

مراد این است که در روز قیامت یک نحو فناپی برای موجودات پیدا می شود که نظام و مراتب وجود هیچ می شود، حالا این جا یک نحو استقلال برای آن قائل هستیم اما آن جا روشن می شود که همه موجودات پرتوهای وجود واحد مطلق حق تعالی است و چیزی در دار هستی جز حق تعالی نبوده و نیست.

بحث تا این جا مربوط به علم تفصیلی حق تعالی به نظام وجود بود، اما بحث درباره علم اجمالی بماند برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- یا در قیامت صغرا در هنگام مرگ، یا برای هر کسی که حق تعالی در دنیا تجلی ذاتی نموده و به مرحله توحید عینی ذاتی رسیده است، مثل انبیا و اولیای معصوم و کاملین، و در مرتبه ای ضعیف تر برای کسانی که به مرحله توحید علمی ذاتی رسیده و آن را تصور کرده اند. (اسدی)



## ﴿ درس صد و چهل و هشتم ﴾

(و العلم الإجمالي الكمالي) المتَّفَق عليه بين الإِشراقِي والمِشائِي، حيث يقول الإِشراقِي: إنَّ نفس وجود الذات علم إجمالي مقدَّم على العلم التفصيلي الذي هو وجود الأشياء. و يقول المِشائِي: إنَّ علوَّ الأوَّل و مجده ليس بهذه الصور المرتسمة، بل بذاته التي هي علم إجمالي سابق عليها. و إنَّما كان إجمالياً، لأنَّ وجود الذات واحد بسيط فلا يمكن أن ينكشف به الأشياء المتخالفة تفصيلاً عندهم، و أمَّا عندي موافقاً لبعض أبناء الحقيقة، فلمَّا كان بسيط الحقيقة واجداً و جامعاً لكلِّ وجود و كمال وجود بنحو أعلى فهو في عين وحدته و كونه علماً إجمالياً، أي وجوداً واحداً بسيطاً (الذي) علم تفصيلي، كما قلنا: (علم بتفصيل بذات كلِّ شيء)، فإنَّ الصورة الذهنية، كصورة الشمس لا يمكن أن تكون حكاية عن الأشياء الكثيرة، لأنَّها ماهية و الماهية حيثية ذاتها حيثية المغايرة مع الماهية الأخرى و مع الوجود مطلقاً و الوجود المضاف إليها واحد بالعدد، مرتبته مرتبة الضيق، و أمَّا الوجود فحيثية ذاته حيثية السعة و الإحاطة، فالوجود الصرف يجمع كلِّ وجود بنحو أعلى بحيث لا يشدُّ عنه شيء منها و النحو الأعلى من كلِّ شيء هو تمامه و كماله و شيئية الشيء بتمامه و كماله و فيضه يسع كلِّ شيء، فهو يحكي كلِّ وجود لا يقصر عنه رداء كبريائه.

و لما كان هنا مظنة سؤال هو أن هذا الوجود الخاص و الماهية الخاصة.  
و بالجملة، ذات كل شيء المذكورة في النظم لم يكن في الأزل، فكيف كان  
معلوماً و المعدوم لا يعلم. أجبنا بأنه (لم تك) ذات كل شيء (بالسلب البسيط  
في الأزل)، أي لم تكن بنحو الكثرة في الأزل و قولنا: «بالسلب البسيط»  
معناه أنه لا بد أن يكون التعبير عن سلب الكون في الأزل بالسالبة البسيطة  
المنتفية بانتفاء الموضوع إذا لوحظ الأزل. و بالجملة، لم يكن المعلوم في  
الأزل (لكن ما به انكشافها)، أي العلم بها و هو النحو الأعلى من كل وجود  
على طريق البساطة و الوحدة لا التركيب و الكثرة، كما في المعلوم فيما لا  
يزال، و كذا النحو الأظهر السابق من كل ماهية، أعني الأعيان الثابتة اللازمة  
لأسمائه و صفاته، كيف و إذا ظهرت الماهيات هنا بالوجودات و الأنوار  
المتشعبة، فما ظنك إذا كان الوجود جميعاً و النور واحداً و في عين وحدته  
غير متناهٍ شدة، فإن يد الله مع الجماعة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

مرحوم حاجی در غرر سابق اقوالی را که در رابطه با علم خداست همه را ذکر کرد. در این غرر هم فرمودند: خداوند دو نوع علم به اشیا دارد، یکی علم فعلی که زائد بر ذات خداوند است و آن عبارت است از: موجودات خارجی، اینها همین طور که مخلوق حق تعالی هستند علم حق تعالی هم هستند، برای این که ملاک علم، حضور است و نظام آفرینش حاضر نزد حق تعالی است. این علم تفصیلی حق تعالی در مرتبه فعل است.

علاوه بر این علم تفصیلی که در مرتبه فعل است، خداوند یک علم اجمالی در عین کشف تفصیلی هم دارد که در مرتبه ذات اوست.

مرحوم حاجی در توضیح علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می گوید: علم اجمالی حق تعالی به اشیا را هم مشائین قبول دارند هم اشراقیین، اشراقیین گفتند: خود ذات حق تعالی علم اجمالی به همه موجودات است، این علم، سابق بر موجودات است. مشائین هم با این که به صور مرتسمه برای خدا قائل بودند و می گفتند: خداوند علاوه بر نظام وجود خارجی اشیا، یک نظام علمی تفصیلی هم دارد که همان صور مرتسمه اشیا در ذات اوست، ولی با این حال گفتند: عظمت و کمال خدا به این صور مرتسمه نیست؛ برای این که صور مرتسمه، فیض خدا و متأخر از ذات و

زائد بر ذات خداست، مجد و کمال و عظمت خدا به علم در مرتبه ذات اوست که علم اجمالی سابق بر همه موجودات است، چرا این علم اجمالی است؟ برای این که ذات حق واحد و بسیط است، علاوه بر این، مثلاً وقتی شما شمس را تصوّر می‌کنید نمی‌شود بگوییم: صورت شمس، صورت حجر و قمر و انسان و فرس هم هست؛ چون اساساً ماهیات با هم متباین هستند و قهراً هیچ ماهیتی حاکی از ماهیت دیگر نیست، پس ذات واحد بسیط نمی‌تواند منشأ ظهور و کشف امور متعدد و متکثر باشد و قهراً ذات حق تعالی علم به اشیا به نحو اجمال است.

بعد ایشان می‌گوید: حق مطلب این است که همین علم اجمالی، علم تفصیلی هم هست، زیرا خداوند علم به ذات خودش دارد و ذات او وجود صرف و نامتناهی است و طبعاً جامع همه موجودات است و هیچ موجودی از حیطة آن بیرون نیست، پس همه موجودات را به نحو تفصیلی می‌شناسد، یعنی وجود او چون بی حد و ماهیت است تمام هستی و موجودات را فرا گرفته و همگی در پیشگاه او حضور دارند؛ بنابراین، ذات او در عین حالی که علم اجمالی به اشیاست کشف تفصیلی به آنها هم هست.

خلاصه: در علم اجمالی تفصیل هم هست، و این نظریه را مرحوم ملاصدرا از محی الدین ابن عربی نقل کرده است، و مرحوم حاجی نیز می‌گوید: من هم همین قول را می‌پسندم.

اگر شما اشکال کنید که: ماهیات با هم تغایر دارند، ماهیت شمس غیر از ماهیت‌های قمر و شجر و حجر می‌باشد، آنگاه چگونه ممکن است که ذات حق تعالی که موجود واحد بسیط است علم تفصیلی به همه اشیا باشد؟ می‌گوییم: آری ماهیات همین‌طور هستند و ماهیات با هم تغایر دارند، این ماهیت حکایت از آن ماهیت نمی‌کند، آن ماهیت هم حکایت از این ماهیت نمی‌کند، حتی



وجود هر یک از ماهیات هم یک وجود خاصی است؛ اما حقیقت هستی صرف، که حدّ و ماهیت ندارد مثل ماهیت و وجودهای خاص، محدود نیست؛ بنابراین خداوند که هستی صرف است همانا وجود همه موجودات هم به نحو تفصیل هست؛ لذا گفته‌اند: «بسیطُ الحقیقة کُلُّ الأشیاء» و در عین حال گفته‌اند: «و لیسَ بواحدٍ منها»؛ یعنی بسیط الحقیقة، مثل وجود حق تعالی، همه اشیاست؛ برای این که دارای حدّ و ماهیت نیست، اما در عین حال نمی‌توانیم بگوییم: ذات حق تعالی انسان است، یا آسمان است، یا یکی دیگر از ماهیات است، بله به نحو وحدت و بساطت همه آنها هست؛ بنابراین، علم به ذات خداوند علم به همه این‌ها هم هست. این خلاصه فرمایش ایشان است.

توضیح متن:

«(و العلم الإجمالي الكمالي) المتفق عليه بين الإشراقي و المشائي»

و علم اجمالی کمالی حق تعالی به اشیا که عین علم خودش به خودش هست، که حکیم اشراقی و حکیم مشائی بر آن متفقند؛ چون هر دو علم ذات حق تعالی به ذات خودش و به تبع علم اجمالی به اشیا در آن مرتبه را قبول دارند و می‌گویند: چون این علم اجمالی در مرتبه ذات اوست کمال ذات او هم به همین علم است و علمی که زائد بر ذات باشد کمال ذات نیست. از کجا می‌گویید این‌ها اتفاق نظر بر این علم اجمالی دارند؟

«حيث يقول الإشراقي: إنّ نفس وجود الذات علم إجمالي مقدّم على العلم التفصيلي

الذي هو وجود الأشياء»

از آن جا که حکیم اشراقی می‌گوید: نفس وجود ذات حق تعالی علم اجمالی اوست که مقدّم بر علم تفصیلی اوست که آن علم تفصیلی خود موجودات خارجی است.

«و يقول المشائي: إن علوَّ الأوَّل و مجده ليس بهذه الصور المرتسمة، بل بذاته التي هي علم إجمالي سابق عليها»

و حکیم مشائی می گوید: علو و مجد حق تعالی به صور مرتسمه در ذات او نیست، بلکه به ذات اوست که عین علم اجمالی سابق بر آن صور مرتسمه است.

«و إنّما كان إجمالياً، لأنَّ وجود الذات واحد بسيط فلا يمكن أن ينكشف به الأشياء المتخالفة تفصيلاً عندهم، و أمّا عندي موافقاً لبعض أبناء الحقيقة»

و به این علم، علم اجمالی گفته اند؛ برای این که وجود ذات حق تعالی واحد بسيط است، بنابراین نمی شود این ذات واحد بسيط، به طور تفصیل، حاکی از اشیای مختلف بوده و به واسطه آن وجود واحد بسيط، اشیای گوناگون معلوم و منکشف باشد، و اما نزد من که موافق با برخی از فرزندان حقیقت هستم، که مراد محی الدین ابن عربی است، این گونه است که:

«فلما كان بسيط الحقيقة واجداً و جامعاً لكلّ وجود و کمال وجود بنحو أعلى، فهو في عين وحدته و كونه علماً إجمالياً، أي وجوداً واحداً بسيطاً (لديّ) علم تفصيلي»

چون بسيط الحقیقه واجد و جامع همه وجودات و کمال وجودات به برترین گونه است، پس وجود ذات حق تعالی، در عین وحدتش و علم اجمالی بودنش به اشیا، یعنی در عین وجود واحد بسيط بودنش، نزد من علم تفصیلی به اشیا هم هست.

«كما قلنا: (علم بتفصيل بذات كلّ شيء)»

چنان که ما در شعر گفتیم: علم اجمالی کمالی، علم تفصیلی به ذات تمام اشیاست.

«فإنَّ الصورة الذهنية، كصورة الشمس لا يمكن أن تكون حكاية عن الأشياء الكثيرة، لأنّها ماهية و الماهية حيثية ذاتها حيثية المغايرة مع الماهية الأخرى»

برای این که صورت ذهنیه، مثل صورت شمس، ممکن نیست حاکی از اشیای زیاد باشد؛ برای این که صورت ذهنیه، ماهیت است و حیثیت ماهیت، حیثیت تغایر با دیگر

ماهیات است، یعنی ماهیات با هم ذاتاً مخالف هستند، ماهیت شمس غیر از ماهیت قمر است.

«و مع الوجود مطلقاً و الوجود المضاف إليها واحد بالعدد مرتبه مرتبه الضیق»

همچنین حیثیت ماهیت، حیثیت تغایر با وجود به طور مطلق است، و وجودی هم که مضاف و مخصوص به خود آن ماهیت است واحد عددی و محدود است و مرتبه آن مرتبه ضیق و تنگنایی است؛ برای این که وجود شمس غیر از وجود قمر است و شامل آن نمی شود.

«و أمّا الوجود فحیثیه ذاته حیثیه السعة و الإحاطة، فالوجود الصرف یجمع کلّ وجود

بنحو أعلى بحیث لا یشدّ عنه شیء منها»

و اما وجود به طور مطلق، حیثیت ذاتش حیثیت گستردگی و احاطه است؛ پس وجود صرف حق تعالی که عاری از هر قید و حدّ و ماهیت است تمام وجودات را به گونه برتر و کامل در خودش جمع دارد به طوری که هیچ وجودی از وجودها از حیطة آن بیرون نیست، یعنی نمی شود در ذات آن یکی از موجودات منظوی نباشد، ذات حق تعالی هم وجود صرف است، و چون همه این موجودات جلوه اوست نمی شود در ذات او منظوی نباشند؛ زیرا اگر در ذات او منظوی نباشند در خارج محقق نمی شوند؛ برای این که نمی شود فاقد شیء معطی شیء باشد.<sup>(۱)</sup>

«و النحو الأعلى من کلّ شیء هو تمامه و کماله و شیئیة الشیء بتمامه و کماله»

---

۱- وجود حق تعالی وجود صرف و بی حدّ و ماهیت است و قهراً در قبال آن، وجود دیگری قابل فرض نیست، و طبعاً وحدت آن وحدت عددی نیست، بلکه وحدت مطلقه است؛ بنابراین همه وجودات و موجودات را در برمی گیرد و هیچ وجود و موجودی از حیطة آن خارج نیست؛ زیرا اگر چیزی از حیطة وجود صرف خارج باشد وجود صرف نسبت به آن چیز، فاقد بوده و قهراً محدود و دارای ماهیت است و وحدتش عددی بوده و از صرافت خارج می شود، و این خلاف فرض است. (اسدی)

وگونه برتر هر شیء عبارت است از تمام و کمال آن شیء، و شیئیت شیء هم به تمام و کمال آن شیء است، مثلاً این انسانی که در خارج است، مرتبه کامل تر آن در ذات حق تعالی است؛ بنابراین، همه موجودات در ذات حق تعالی به نحو اعلا و اکمل محقق هستند.

«و فیضه یسع کل شیء فهو یحکمی کل وجود لا یقصر عنه رداء کبریائه»

و فیض عام حق تعالی هم که اضافه اشراقی اوست همه موجودات را در برگرفته است، این فیض هم که از صقع اوست، بنابراین، وجود صرف حق تعالی حاکی از تمام وجودات و موجودات است و ردای کبریای وجود حق تعالی از هر وجود و موجود کوتاه نیست، و آن را در برگرفته است.

با این عبارت «فیضه» می خواهد بگوید: همین طور که ذات حق تعالی به طور کثرت در وحدت و به نحو اعلا همه موجودات را در بر دارد فیض او هم، به طور وحدت در کثرت، وسعت دارد و همه موجودات را در بر می گیرد.

### اشکال و پاسخ

حالا این جا گمان می رود که یک اشکالی هست؛ لذا مرحوم حاجی به صدد پاسخ به آن بر آمده است، آن اشکال این است که: شما می گوید: حق تعالی به ذات خود علم دارد و از ازل به همه موجودات نظام آفرینش هم علم تفصیلی دارد؛ چون این موجودات در ذات او به نحو اعلا وجود دارند؛ ولی اشکال این جاست که این موجودات خاصه خارجی که در مرتبه فعل حق تعالی قرار گرفته اند تا مادامی که در خارج محقق نشوند، مثلاً شمس و قمر و آسمان و زمین تا مادامی که محقق نباشند، چگونه خدا به آنها علم دارد؟ در حالی که علم از صفات ذات الاضافه است و معلوم می خواهد و قهراً به معدوم تعلق نمی گیرد، و موجودات خارجی در مرتبه ذات

حق تعالی معدوم هستند، پس چطور علم حق تعالی به آن‌ها تعلق می‌گیرد؟ این اشکال.

جواب آن این است که: شما علم و معلوم را با هم اشتباه گرفته‌اید، درست است که این موجودات خارجی در ازل نیستند، اما علم به این‌ها در ازل بوده است، علم و معلوم با هم تفاوت دارند و حکمشان از یکدیگر جداست، فرق بین علم و معلوم در این است که علم صفت کمالی است ولی معلوم این چنین نیست، مثلاً علم به شجر صفت کمالی نفس شماست، اما خود شجر که معلوم است صفت کمالی نفس شما نیست؛ برای این که خود شجر جدا از شماست، اما علم به شجر در نفس شماست؛ بنابراین، با این که این موجودات خارجی از ازل به این تفصیل نبودند، اما به نحو وحدت در ذات حق تعالی محقق بوده‌اند؛ پس بنابراین، از ازل علم به آن‌ها در ذات حق تعالی وجود دارد هر چند حقیقت خارجی آن‌ها از ازل نبوده و پس از آن در خارج محقق می‌شود.<sup>(۱)</sup>

«و لَمَّا كَانَ هُنَا مَظَنَّةُ سَوْأَلٍ هُوَ أَنَّ هَذَا الْوُجُودَ الْخَاصَّ وَالْمَاهِيَةَ الْخَاصَّةَ. وَ بِالْجُمْلَةِ ذَاتِ كُلِّ شَيْءٍ الْمَذْكُورَةَ فِي النِّظْمِ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَزْلِ، فَكَيْفَ كَانَ مَعْلُومًا وَالْمَعْدُومَ لَا يَعْلَمُ»  
و چون در این جا گمان یک سؤال و اشکال است، و آن این که: این وجود خاص و ماهیت خاصه، مثلاً انسان، یا فرس خارجی، و به طور کلی ذات تمام چیزها که در شعر ذکر کردیم و گفتیم: «علم بتفصیل بذات کل شیء»، ذات این موجودات خارجی در ازل نبودند، پس چگونه خداوند به آن علم پیدا کرده است، در حالی که علم به معدوم ممکن نیست و معدوم، معلوم واقع نمی‌شود.

---

۱- بر لیب پوشیده نیست که این جواب با این بیان نه تنها جواب آن اشکال نیست، بلکه امعان و فرو رفتن در باتلاق همان اشکال است، مگر این که مراد از آن همان چیزی باشد که پس از این با عبارت: «و ینبغی أن یعلم...» به آن اشاره می‌کند و در تعلیقه بیان می‌شود. (اسدی)

«أجبنا بأنه (لم تك) ذات كل شيء (بالسلب البسيط في الأزل) أي لم تكن بنحو الكثرة في الأزل»

چون در این جا اشکال مزبور جای دارد، ما از این اشکال جواب دادیم که: ذات اشیا در ازل نبودند، اما علم به این‌ها در ذات حق تعالی موجود و منظوی بوده است، پس معلوم هم در ذات حق تعالی هست منتها به نحو وحدت و بساطت؛ می‌خواهد بگوید: در ذات حق تعالی معلومات به نحو تفصیل نیست.

این جا از «لم تك في الازل» تعبیر به سلب بسیط می‌کند. سلب مانند ایجاب دو قسم است:

ایجاب بسیط، مانند «زید موجود»، ایجاب مرکب، مانند «زید عالم»، آن قضیه‌ای که حکایت از اصل وجود شیء می‌کند بسیط است، آن قضیه‌ای که حکایت از عوارض و اوصاف شیء می‌کند مرکب است؛ سلب هم همین‌طور است، یک وقت می‌گوییم: «لم یکن زید» یعنی زید نبود، این سلب بسیط است؛ یک وقت می‌گوییم: «لم یکن زید قائماً»، یعنی زید ایستاده نبود، این سلب مرکب است. در سلب بسیط، موضوع قضیه وجود خارجی ندارند، ولی در سلب مرکب، ممکن است موضوع قضیه وجود خارجی داشته باشد و ممکن است وجود خارجی نداشته باشد؛ حالا این جا می‌گوید: این که گفتیم ذات موجودات خارجی در ازل نبوده‌اند، یعنی به سلب بسیط نبودند، یعنی این موجودات به نحو کثرت اصلاً وجود نداشتند، نه این که ممکن است وجود داشته باشند ولی در ازل نبوده‌اند، که مفاد سلب مرکب است؛ لذا می‌گوید:

«و قولنا: بالسلب البسيط معناه أنه لا بد أن يكون التعبير عن سلب الكون في الأزل

بالسالبية البسيطة المنتفية بانتفاء الموضوع إذا لوحظ الأزل»

و این که ما گفتیم: «بالسلب البسيط» به این معناست که باید تعبیر از این که شیء در ازل نیست، به نحو قضیه سالبه بسیطه که منتفی به انتفای موضوع است باشد وقتی که

ازل ملاحظه می شود.

«و بالجملة، لم يكن المعلوم في الأزل (لكن ما به انكشافها)، أي العلم بها و هو النحو الأعلى من كل وجود على طريق البساطة و الوحدة لا التركيب و الكثرة، كما في المعلوم فيما لا يزال»

خلاصه این که: در ازل، معلوم در خارج وجود نداشته است، لکن آن چیزی که به واسطه آن ذات هر یک از اشیا کشف می شود، یعنی علم به آن ها در ذات حق تعالی وجود داشت، و این علم همان نحوه اعلائی از هر وجود است به نحو بساطت و وحدت، نه به نحو ترکیب و کثرت، چنان که در معلوم در لا يزال، یعنی پس از ازل، یعنی در مرتبه فعل حق تعالی، کثرت است، یعنی اشیا که معلوم حق تعالی هستند در ازل به نحو بساطت و وحدت موجودند، ولی بعد از آن در عالم به نحو ترکیب و کثرت و از هم جدا هستند. خبر «لکن ما به انکشافها» آن «حصل» است که بعد می آید. «و کذا النحو الأظهر السابق من کل ماهیة، أعني الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه و صفاته»

و همچنین مرتبه اظهر و ظهور کامل تر و سابق از هر یک از ماهیات، یعنی ماهیاتی که همان اعیان ثابت به اصطلاح عرفا هستند که لازمه اسماء و صفات حق تعالی می باشند، ظهور کامل تر این ها هم در ازل وجود دارد. «کیف و إذا ظهرت الماهیات هنا بالوجودات و الأنوار المتشتمة فما ظنک إذا کان الوجود جمعياً و النور واحداً و في عین وحدته غیر متناه شدة»

چگونه این چنین نباشد؟ در حالی که در این عالم، ماهیات به وجودات و انوار پراکنده و متکثر و جدای از هم متحقق اند، پس گمان شما چیست وقتی که وجود ماهیات همان وجود جمعی و نور واحد حق تعالی باشد که در عین این که واحد است اما از نظر شدت غیر متناهی است.

چرا وجود ماهیات به وجود جمعی حق تعالی برتر و ظهورشان به آن وجود کامل تر است؟

«فإن يد الله مع الجماعة»

زیرا دست خدا با جماعت است. می خواهد با این روایت تأیید و تأکید کند که وجود موجودات به وجود واحد حق تعالی وجودی برتر است و ظهورشان به آن وجود نیز ظهوری اکمل است.

«و بالجمله، العلم (حصل) في الأزل»

خلاصه: علم به اشیا در ازل وجود داشته است، هرچند خود اشیا که معلوم هستند در ازل نبوده اند.

چنان که قبلاً گفته شد: این «حصل» خبر «لکن ما به انکشافها» است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و چهل و نهم ﴾

و بالجمله، العلم (حصل) في الأزل، فللعلم حكم و للمعلوم آخر، فالعلم عين الذات بخلاف المعلوم، و العلم بالشجر صفة لزيد مثلاً بخلاف الشجر، وهذا كما أنّ ما به الانكشاف في عالم الحسّ للألوان و الأشكال هو شعاع الشمس مثلاً و هو واحد و المنكشفات به كثيرة. و يمكن أن يقال: هو من صقع الشمس و لا يمكن فيها.

و ينبغي أن يعلم: أنّ نسبة الأزل إلى مراتب الدهر و الزمان نسبة الوجود الصرف إلى مراتب الوجود، و مثال النسبتين في هذا العالم بوجه نسبة الحركة التوسّطية إلى مراتب القطعية و الآن السيّال إلى قطعات الزمان و الدهر روح الزمان، و الأزل روح الدهر، فالأزل ليس وقتاً موقوتاً و حدّاً محدوداً و جزءاً ممّا مضى من الزمان يغيب عن أجزائه الآخر و إلاّ كان كماً أو متكّماً، بل يسع القديم و الحادث فيحيط بالحادث و إن لم يكن الحادث فيه. و قد يراد به مبدأ ما هو نازل منزلة الوعاء للسلسلة الطولية النزولية، كما يراد بالأبد المنتهي في السلسلة الطولية العروجية.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

خلاصه آنچه گذشت و ادامه آن

مرحوم حاجی فرمودند: خداوند تبارک و تعالی دو نوع علم تفصیلی به اشیا دارد: یک علم ذاتی که سابق بر وجود خارجی اشیاست، که علم اجمالی است؛ چون خداوند وجود صرف بسیط است که هیچ ترکیبی حتی ترکیب از ماهیت و وجود در آن راه ندارد و چنین وجودی همه موجودات و وجودات را در بر گرفته است بدون این که آن وجود به حدود و نواقص و ماهیات اشیا موصوف گردد؛ چنان که مقتضای قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها» همین است؛ پس تمام موجودات به نحو اتمّ و اکمل در مرتبه ذات حق تعالی وجود و حضور دارند.

آن وقت در این جا جای این اشکال بود که: وقتی موجودات در ازل نیستند، چطور در ازل علم به آنها تعلق گرفته و محقق شده است؟ به این اشکال جواب دادند که موجودات که معلوم حق تعالی هستند در ازل نیستند، ولی علم به آنها در ازل هست، چنان که در بعضی روایات هم دارد «عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومٌ»،<sup>(۱)</sup> در حالی که معلوم نیست، خدا عالم است، حکم علم با حکم معلوم متفاوت است، ذات باری تعالی متّصف به شجر نیست، اما متّصف به علم به شجر است، یعنی از همان ازل علم به شجر دارد، همان طور که انسان که علم به شجر پیدا می کند، متّصف است به این که عالم به شجر

---

۱- نهج البلاغه، ص ۲۱۲، خطبه ۱۵۲؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۴۱، ح ۶.

است، ولی نمی‌شود بگویی او متّصف به شجر است. علم تفصیلی دیگر حق تعالی به اشیا، علم فعلی اوست که عین نظام آفرینش است که در عین حال که مخلوق حق تعالی است، علم حق تعالی هم هست، برای این که همه موجودات در پیشگاه حق تعالی حضور دارند. این‌ها مطالبی بود که گذشت.

### رابطه مراتب طولی هستی: ازل، دهر، زمان

بحث دیگری که باید به آن اشاره کنیم ارتباط ازل با دهر و زمان است. چه بسا ما گمان می‌کنیم که زمان برای همه موجودات وجود دارد، حتی نعوذ باللّه برای خدا و افعال خدا، در صورتی که این طور نیست؛ زیرا حقیقت زمان، مقدار حرکت است؛ لذا می‌گویند: زمان چوب گز حرکت، یعنی واحد اندازه‌گیری حرکت است، و حرکت هم از لوازم ماده است؛ پس ماده و عالم ناسوت است که حرکت دارد، و حرکت مقدار دارد، و اسم آن مقدار، زمان است؛ در فوق عالم ماده، زمان نیست، پس خداوند و مجردات زمان ندارند، بلکه محیط بر زمان هستند. ما برای تقریب به ذهن، یک مثالی می‌زدیم، می‌گفتیم: فرض کنید یک چاهی هست و چند آدم هم ته چاه هستند، و یک طنابی از درب چاه عبور داده می‌شود، آدم‌هایی که انتهای چاه هستند این طناب را به سه قسم تقسیم می‌کنند، می‌گویند: یک قسمت آن الآن درب چاه است، یک قسمت آن از درب چاه عبور کرده است، یک قسمت آن هم بعد می‌آید؛ بنابراین، این طناب را منقسم می‌کنند به گذشته و حال و آینده، اما کسانی که بالای چاه هستند همه این طناب متحرک را یک پارچه می‌بینند و بر تمام آن اشراف دارند، و برای این‌ها دیگر گذشته و حال و آینده ندارد. ما هم که در عالم ماده هستیم، مانند این است که انتهای چاه عالم واقع شدیم، لذا برای موجودات، گذشته و حال و آینده می‌بینیم اما موجوداتی که فوق عالم ماده هستند، مانند همان کسانی هستند که بالای چاه هستند، عالم عقول که مجردات است و همین‌طور حق تعالی که فوق عالم عقول

است، آن‌ها زمان ندارند، ما می‌پنداریم وقتی که می‌گویند: فلان چیز در ازل است، گویا ازل جزئی از زمان است، و حال این‌که اگر ازل هم یک جزئی از زمان باشد باید همین‌طور که زمان کم است و یا دارای کم است و حال و گذشته و آینده دارد، ازل هم این‌طور باشد، ولی ازل این‌طور نیست، همین‌طور که شما زمان را مقدار حرکت موجودات این عالم ماده و ظرف آن می‌دانید، ولی در واقع زمان ظرف نیست بلکه نحوه وجود این عالم است، موجودات مجرد، مثل عقول که فوق عالم زمان هستند، آن‌ها نیز دارای ظرفی متناسب با خود به نام دهر هستند، ولی در واقع ظرف نیست، همان‌طور که زمان نحوه وجود موجودات مادی بود، برای این‌که نحوه وجود آن‌ها تدریجی است و تدریج هم زمان دارد، موجودات مجرد هم که در عالم دهر هستند، دهر نحوه وجود آن‌ها است، دهر، فوق زمان و روح زمان است، و حق تعالی که بالاتر از موجودات مجرد است، نحوه وجود او وجود ازلی است، لذا می‌گویند: ازل، روح دهر است، و دهر، روح زمان است؛ این یک اصطلاح است که ازل را روح دهر می‌گیریم و دهر را روح زمان.

گاهی از اوقات هم این عناوین به یک اصطلاح دیگری به کار گرفته می‌شود، می‌گویند: اصلاً نظام وجود دو مرحله دارد: یک قوس نزول دارد، یک قوس صعود، ذات حق تعالی را اگر ملاحظه کنید، به آن «هاهوت» می‌گویند، و ذات به ملاحظه صفات را می‌گویند: «لاهُوت»، پایین‌تر از عالم لاهوت، عالم «جبروت» است که عالم عقول مجرد می‌باشد، پایین‌تر از عالم جبروت، عالم ملکوت است که عالم نفوس کلیه و موجودات مثالی است که باطن این عالم ماده می‌باشد، در قرآن هم آمده است: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ﴾<sup>(۱)</sup> آن وقت عالم ماده عالم ناسوت است؛ این‌ها همه در قوس نزول است: هاهوت، لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت.

---

۱- سوره انعام (۶)، آیه ۷۵.

خداوند تبارک و تعالی که این عالم ماده را خلق کرده است، آن را طوری قرار داده که به حرکت جوهری تکامل پیدا کند تا باز برسد به مرحله عالم جبروت، و لذا در این عالم، اول جمادات هستند، بعد جمادات تکامل پیدا می کنند نبات می شوند، و نباتات تکامل پیدا می کنند حیوان می شوند، و حیوان تکامل پیدا می کند انسان می شود؛ این ها در قوس صعود است، آن وقت در بین انسان ها هم در اثر تکامل، نبی الهی یا ولی الهی پیدا می شود که به مرحله عقول مجرد یا بالاتر می رسد.

در اصطلاح دوّم، مراد از ازل، مبدأ و آغاز قوس نزول است، و مراد از ابد منتها و پایان قوس صعود است، قوس نزول از ازل، یعنی از خدا شروع می شود و بعد خدا ابدی هم هست، ابد به این معناست که همین قوس صعود می رود تا به مرحله مجرد و به ذات باری تعالی می رسد، منتهای قوس صعود می شود ابد؛ پس ازل مبدأ قوس نزول است و ابد منتهای قوس صعود، آن وقت سرمد عبارت است از: مجموع ازل و ابد با هم؛ و لذا خداوند سرمدی است، هم اول نظام وجود است، هم آخر نظام وجود، هم مبدأ المبادی است، هم غایت الغایات.

توضیح متن:

«و بالجمله العلم (حصل) في الأزل، فللعلم حكم و للمعلوم آخر، فالعلم عين الذات بخلاف المعلوم، و العلم بالشجر صفة لزيد مثلاً بخلاف الشجر»  
و خلاصه این که: علم حق تعالی به اشیا در ازل حاصل است، اما معلوم که اشیاست در آینده می آید، پس علم یک حکمی دارد و معلوم حکم دیگری دارد، پس علم عین ذات حق تعالی است، به خلاف معلوم که این چنین نیست، و به عنوان نمونه، علم به شجر صفت زید است اما خود شجر صفت او نیست.  
«و هذا كما أنّ ما به الانكشاف في عالم الحسّ للألوان و الأشكال هو شعاع الشمس

مثلاً و هو واحد و المنكشفات به كثيرة. و يمكن أن يقال: هو من صقع الشمس و لا يمكن فيها»

تشبیه می‌کند، می‌گوید: این مانند این است که در عالم حس، آن چیزی که به واسطه آن رنگ‌ها و اشکال، کشف و نمایان می‌شود نور خورشید است مثلاً، اگر اطراف ما تاریک باشد با این که موجودات وجود دارند، ولی ما آن‌ها را نمی‌بینیم، اما وقتی که نور خورشید می‌تابد روشن می‌شوند، در حالی که نور خورشید واحد است، ولی آن چیزهایی که به واسطه این نور واحد آشکار می‌شود کثیر و متعددند، و می‌توان گفت نور خورشید از صُقع خورشید است، اما درباره چیزهایی که به واسطه نور خورشید آشکار می‌شوند نمی‌توان گفت که از صقع خورشیدند.

«و ينبغي أن يعلم: أن نسبة الأزل إلى مراتب الدهر و الزمان نسبة الوجود الصرف إلى

مراتب الوجود»

و سزاوار است دانسته شود که نسبت ازل به مراتب دهر و زمان، نسبت وجود صرف است به مراتب وجود.<sup>(۱)</sup> موجودات دهری هم مراتب دارند، بخشی از آن‌ها

---

۱- یعنی همان‌طور که وجود صرف، بی‌حد و ماهیت است و بدین جهت نسبت به مادون خود واحد عددی نیست و تمام موجودات طبقه زیرین را در برداشته و بر آن‌ها محیط است، همچنین است ازل نسبت به مراتب دهر و زمان، بلکه اساساً بین وجود صرف که ازلی است با ازل که ظرف آن محسوس می‌شود و نیز بین موجودات دهری با دهر و بین موجودات زمانی و زمان، تفاوت وجودی نیست و فرق آن‌ها به حسب تحلیل و اعتبار است، بنابراین، وجود صرف و ازل یکی هستند چنان‌که عقول، نفوس مجردة، موجودات مثالی، با دهر یکی می‌باشند، موجودات مادی و زمان هم با هم متحدند، پس تمام موجودات دهری و زمانی در دل وجود صرف و ازل نهفته‌اند و نسبت به آن تجدد و حدود نداشته و نوپیدا نیستند؛ و بر این پایه نیز همان‌گونه که وجود صرف حق تعالی که عین علم به اشیا است از ازل وجود داشته است اشیا هم که معلوم او هستند همگی حتی موجودات مادی حادث نیز به تفصیل، از ازل، برای وجود صرف ازلی هم وجود داشته‌اند؛ و از این رو در حدیث آمده است که: «جَفَّ القلم بما كان و ما يكون و ما هو كائن»، قلم تکوین با نگارش موجودات خارجی گذشته و آینده و حال، خشکیده است، یعنی همه این‌ها در پیشگاه نگارنده‌شان که حق تعالی است از ازل وجود داشته و نگارش شده است و حق تعالی به آن‌ها علم حضوری دارد. (اسدی)

عقول و بخشی نفوس مجرد و بخشی هم موجودات مثالی هستند.  
 «و مثال النسبتين في هذا العالم بوجه نسبة الحركة التوسطية إلى مراتب القطعية و الآن  
 السيال إلى قطعات الزمان»

این دو نسبت، یعنی نسبت ازل به مراتب دهر و زمان، و همین طور نسبت وجود  
 صرف به مراتب وجود، مثالشان در این عالم ماده، به وجهی، مثل نسبت حرکت  
 توسطیه به مراتب حرکت قطعیه و نسبت آن سیال به قطعات زمان است. «بوجه» که  
 می‌گوید می‌خواهد بگوید مثال از جهتی انسان را به مطلب نزدیک می‌کند ولی از  
 جهت یا جهاتی ممکن است انسان را از مطلب دور کند.

حرکت توسطیه مراتب ندارد، بلکه یک امر بسیط و نسبتاً ثابتی است، ولی حرکت  
 قطعیه قابل تجزیه به اجزاء و مراتب است، و همین طور است آن سیال، نسبت به  
 قطعات زمان.

برای توضیح این معنا که یک امر واحد در عین حال که واحد است می‌تواند محیط  
 بر مراتب مختلف و متعدد باشد، مثال زدند به حرکت توسطیه و قطعیه، مثلاً اتومبیل  
 که حرکت می‌کند، یک حالت جا عوض کردن برای اتومبیل است که این یک امر ثابتی  
 برای اتومبیل است، مدام آدم می‌بیند که اتومبیل دارد جا عوض می‌کند، به این  
 می‌گویند حرکت توسطیه، یعنی وجود و بودن تدریجی بین مبدأ و انتها؛ و حرکت  
 توسطیه، سازنده حرکت قطعیه و محیط بر مراتب حرکت قطعیه است، یعنی با این جا  
 عوض کردن اتومبیل، ما می‌گوییم: ماشین از قم به اصفهان رفت، از قم تا اصفهان که  
 مثلاً ۳۰۰ کیلومتر است، این حرکت ۳۰۰ کیلومتری را حرکت قطعیه می‌گویند، برای  
 این که اتومبیل این مسافت را قطع کرده و پیموده است، اما آن حرکت توسطیه، ترسیم  
 کننده این حرکت قطعیه است، حرکت توسطیه قابل انقسام نیست، برای این که یک  
 امر بسیطی است، اما حرکت قطعیه قابل انقسام به گذشته و حال و آینده است.  
 مثال دیگر برای توضیح مطلب، مثال آن سیال و زمان است، انسان همیشه این گونه



خیال می‌کند که یک آنی است سیال که دائماً دارد حرکت می‌کند و با حرکت خودش زمان می‌سازد؛ همین که اتومبیل آن به آن جا عوض می‌کند، این «آن به آن» همان آن سیال است، زمان قابل انقسام است، اما آن، قابل انقسام نیست. بنابراین، یک امر واحد بسیط، مثل حرکت توسطیه یا آن سیال، می‌تواند سازنده مراتبی مختلف، مثل قطعات حرکت یا قطعات زمان بوده و بر آن‌ها محیط باشد؛ حقیقت وجود صرف هم که ذات باری تعالی است پدید آورنده مراتب گوناگون هستی حتی وجودات متدرج بوده و بر آن‌ها محیط است.

«و الدهر روح الزمان، و الأزل روح الدهر، فالأزل ليس وقتاً موقوتاً و حدّاً محدوداً و جزءاً ممّا مضى من الزمان يغيب عن أجزاءه الأخر»

و دهر روح زمان است و ازل روح دهر است، پس این چنین نیست که ازل یک وقت معینی یا حدّ محدودی یا جزئی از زمان گذشته باشد که از اجزاء دیگر زمان غایب است.

این در واهمه ما است که وقتی می‌گویند: خدا ازلی است، گویا زمان به عقب می‌رود، آن وقت، اسم یک تکه از آن زمان که خیلی قدیم است ازل است، گویا زمان اول را ازل می‌گوییم، در حالی که این طور نیست.

«و إلا كان كماً أو متکماً، بل يسع القديم و الحادث فيحيط بالحادث و إن لم يكن الحادث فيه»

و الا اگر این طور باشد که ازل یک جزئی از زمان باشد لازم می‌آید که ازل، مقدار باشد یا متکمّم، یعنی چیزی که دارای مقدار است باشد. می‌گوید: بلکه ازل، قدیم و حادث را فرا می‌گیرد پس محیط به حادث است هر چند حادث در ازل نیست.<sup>(۱)</sup> ازل

---

۱- یعنی حادث به لحاظ ظرف خاص حدوث خود، ازلی نیست، ولی از ازل هم غایب نیست، بلکه ازل محیط به آن است. (اسدی)

محیط به همه عالم است، ولو حادث در ازل نیست اما ازل چون فوق است، همان طور که خداوند محیط به این عالم است، ازل هم محیط به این عالم است. این یک اصطلاح «ازل» بود که به این لحاظ، ازل تمام مراتب دهر و زمان و از آغاز تا انجام هستی را در بر می‌گیرد.

«و قد یراد به مبدأ ما هو نازل منزلة الوعاء للسلسلة الطولية النزولية، كما یراد بالأبد

المنتهی فی السلسلة الطولية العروجية»

و گاهی «ازل» به اصطلاح دیگری به کار می‌رود و مقصود از آن آغاز چیزی است

که نازل منزله ظرف برای سلسله طولیه در قوس نزول است چنان که مراد از «ابد» پایان

در سلسله طولیه در قوس عروج و صعود است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس صد و پنجاهم ﴾

اعلم: أنّ هاهنا مقامين: مقام الكثرة في الوحدة، يعني أنّ المرتبة الأعلى من الوجود بوحدتها و بساطتها جامعة لكلّ الوجودات، و يترتّب عليها بفردانيّتها من الكمال ما يترتّب على الجميع، مثاله الإنسان الكامل بالفعل حيث إنّ بوحدته جامع لكلّ ما في الوجود من الصور و المعاني و الأشباح و الأرواح.

ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد فهو بحيث كان الكلّ من الدرة إلى الذرة مرآتي ذاته، كما هو مرآة الحقّ. و مقام الوحدة في الكثرة، يعني أنّ فيضه المقدّس و رحمته الواسعة في كلّ الماهيات أحاط بكلّ شيء رحمة و علماً. و الأوّل هو العلم الذاتي، و الثاني هو العلم الفعلي، أي مقام الفعل.

إذا عرفت هذا فقولنا: (وجودها)، أي وجود كلّ شيء (بما هو العلم سبق كما) أنّ وجودها (بما) هو (انضاف إليها) و بما هو معلوم (قد لحق) أطبق بالعلم الفعلي، أي قد سمعت منّا أنّ إضافته الإشراقية و فيضه المقدّس علم له تعالى، فلا تتوهم أنّه ليس مقدّماً على المعلومات، لأنّ الصورة العلمية حينئذٍ عين الصورة العينية، كما يقدر به طريقة الشيخ الإشراقي عليه السلام لأنّ وجودها... إلى آخره.

و كذلك لا تغيير في وجودها بما هو علم و بما هو حاضر لدى البارئ المحيط، إنّما التغيير فيه بما هو معلوم و غائب بعضها عن بعض. و بهذا و أمثاله لا ينبغي أن يقدح طريقة الشيخ الإشراقي، بل القدح فيه من حيث انتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذات و الاكتفاء بالإجمالي فيها. و التحقيق ما سبق و أين هذا من ذلك.

(و ليس مجد) و كمال (إن وجودها) بما هو مضاف إليها (انكشف) له تعالى، (بل انكشف)، أي انكشف الأشياء منطقياً (في انكشافه)، أي انكشف ذاته بذاته على ذاته (شرف)، و ذلك الانكشاف المنطوي هو حضور النحو الأعلى من كلّ وجود بوجود واحد بسيط له تعالى، و هذا ما يعبر عنه تارة، بالانطواء و تارة، باستتباع علمه تعالى بذاته علمه بما عداه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

**مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت در نظام هستی و علم حق تعالی**

مرحوم حاجی فرمودند: خداوند دو نوع علم تفصیلی به نظام آفرینش دارد: یکی علم فعلی که همان اضافه اشراقیه بر نظام آفرینش و عین نظام آفرینش است، دیگری علم ذاتی که عقل بسیط و به اصطلاح، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. از این گذشتیم. این جا در راستای همان تقسیم و در توضیح آن می‌گوید: در این جا دو مقام است: یک مقام کثرت در وحدت، یک مقام وحدت در کثرت.

مقام کثرت در وحدت این است که همه نظام وجود با این که متکثر بوده و وجوداتی هستند که هر کدام ماهیتی دارند، این‌ها همگی در ذات و وجود واحد و بسیط حق تعالی موجود بوده و این وجود همه آن‌ها را در بر گرفته است.

اما مقام وحدت در کثرت، یعنی این که حق تعالی یک فیض عام دارد ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾<sup>(۱)</sup> که همان فیض مقدّس و اضافه اشراقیه اوست که به همه اشیا محیط است، خداوند یک وجود کامل غیر متناهی است که یک جلوه غیر متناهی هم دارد، نظیر این که خورشید موجود واحد است، یک جلوه کشدار و دارای مراتب هم دارد؛ حق تعالی نیز یک فیض مقدّس و جلوه عام و فراگیر دارد که همه وجودات را در مراحل مختلف شامل شده و روشن کرده است، فیض او واحد است، اما مستفیض،

---

۱- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

یعنی فیض گیر که همان ماهیات هستند، متعدّد است.

مرحوم حاجی برای تقریب به ذهن برای مقام کثرت در وحدت مثالی می زند، می گوید: نظیر انسان کامل که بالفعل جامع همه مراتب نظام هستی است، همین طور که عرض کردیم: در قوس صعود، ماده که جماد است حرکت دارد و در حرکت تکاملی به مرحله نباتی می رسد و روح نباتی پیدا می کند، بعد روح نباتی در حیوانات، تبدیل به روح حیوانی می شود، و در انسان، روح حیوانی به روح انسانی تبدیل می شود؛ روح انسانی هم مراتب دارد؛ اول مرتبه آن نفس است، بعد مرتبه عقل است، عقل هم مراتب دارد، مرتبه اعلاّی آن عقل کلّ است، مثل پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که انسان کامل است که همه مراتب قوس صعود و تکامل را درنور دیده است، چنان که در قوس نزول از همه مراتب آن قوس بهره مند گردیده است؛ لذا انسان کامل در عین حال که واحد است، همه کثرات و مراتب نظام هستی در او منطوی است؛ چون تکامل به نحو خلع و لُبس نیست، بلکه به نحو لُبس بعد از لُبس است، یعنی مثلاً نطفه که علقه می شود، کمال نطفه در آن علقه موجود است، صورتش تغییر می کند، اما کمال باقی است، علقه مضغه می شود، مضغه حیوان می شود، حیوان انسان می شود، مثلاً اول، روح نباتی دارد، بعد که حیوان شد، روح نباتی را از دست نمی دهد، و لذا می بینید حیوان نموّ دارد، حیوان وقتی به مرحله انسانیت می رسد، مراتب حیوانی مثل حسّ و حواسّ و این ها را دارد عاقل هم می شود. بارها گفته ایم: این که می گویند انسان دارای سه روح است: روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی، این برای تقریب به ذهن است نه این که دارای سه روح مجزا باشد، اگر سه روح مجزا داشته باشد باید سه موجود باشد؛ در حالی که یک انسان، یک موجود است، منتها این موجود، اول مرتبه جسمیت را دارد، بعد تکامل پیدا می کند نبات می شود، بعد همین نبات، حیوان می شود، حیوان، انسان می شود، انسان هم مرتبه ای مثل نبی اکرم پیدا می کند، همه این مراتب، مراتب یک نفس است، اما این نفس تکامل یافته است، و در تکامل، خلع و لُبس

نیست که نفس انسانی یک کمال و صفتی را از دست بدهد و کمال و صفت دیگری پیدا کند، بلکه همان کمال پیشین کامل تر می شود؛ بنابراین انسان کامل، به نحو کثرت در وحدت، همه کمالات نظام هستی را داراست، و به طریق اولی حق تعالی که مرتبه اعلائی هستی است تمام هستی را به طور اتم و اکمل، بدون این که حدود و نواقص موجودات را داشته باشد، در بر گرفته است. بنابراین، دو علم تفصیلی حق تعالی به اشیا، یعنی علم ذاتی و علم فعلی او هم به لحاظ دو مقام: کثرت در وحدت، و وحدت در کثرت است.<sup>(۱)</sup>

۱- صرفاً ذات حق تعالی و حد و ماهیت نداشتن وجود او اقتضا می کند که تفاوت بین دو مقام: کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، به حسب چگونگی نگاه ما به هستی بوده و طبعاً تفاوتی اعتباری و مربوط به عالم اثبات باشد، در نتیجه، تفاوت بین دو علم: ذاتی و فعلی نیز که به لحاظ برپایه آن مقام است تفاوتی اعتباری و مربوط به عالم اثبات خواهد بود؛ زیرا وجود صرف و بی حد و ماهیت، که در ذهن و عالم اثبات جایی برای غیر باقی نمی گذارد در خارج و عالم ثبوت نیز مقام وحدت در کثرت و علم فعلی را به عنوان امری منعزل و جدا از خود بر نمی تابد؛ و لذا حق تعالی که وجود صرف است علمش به تمام مراتب هستی علمی حضوری است، و اعیان ثابتة هم که لازمه اسماء و صفات حق تعالی و صور علمی اشیا قبل از خلق و به تعبیر مرحوم حاجی نحوه اظهر از هر ماهیتی هستند و به وجود الله موجودند، حقیقتاً همان موجودات و اشیای خارجی می باشند که به اصطلاح، بعد از خلق به ایجاد الله موجودند، به عبارتی دیگر: معلومیت و وجود علمی و قبل از خلق آنها با وجود عینی و بعد از خلق آنها حقیقتاً یکی است و مرحوم صدرالمتألهین نیز به همین مطلب اشاره کرده و می فرماید: «إن مرتبة ظهور الأعیان فی علمه تعالی لیس إلا مرتبة وجودها الخارجی من غیر تفاوت أصلاً، لا فی الذات و لا فی الاعتبار؛ لأن وجودات الممكنات فی الخارج بعینها معلومیتها له تعالی، كما حَقَّق فی موضعه من أن علمه تعالی حضوری شهودی لا أنه ذهنی ارتسامی كما رآه بعض المشائین من الحكماء، فالعلم لا يتعلَّق إلا بالوجودات الخارجیة علی ما أوضحه الإلهیون» (ایقاظ النائین، ص ۵۱). این که فرمود: «و لا فی الاعتبار»، بعید نیست مرادش از آن، این باشد که وجود علمی و عینی اعیان، نه تنها به حسب ذات و حقیقتاً، بلکه حتی به حسب اعتبار هم تفاوتی ندارند؛ زیرا وقتی وجود حق تعالی وجودی صرف و نامتناهی بوده و در بردارنده تمام اشیاست و به حسب ذهن هم چیزی بیرون از حیطة آن قابل فرض نیست. بنابراین، تفکیک اعتباری بین وجود علمی و عینی آنها هم امکان ندارد، فافهم.

توضیح متن:

«اعلم: أنّ هاهنا مقامین: مقام الکثرة في الوحدة، یعنی أنّ المرتبة الأعلى من الوجود بوحدتها و بساطتها جامعة لكلّ الوجودات»

بدان که در این جا دو مقام است: یکی مقام کثرت در وحدت است، یعنی حق تعالی که مرتبه اعلامی از وجود است، به سبب این که واحد و بسیط است همه وجودها را در ذات خود دارد؛ چون «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ»، البته «وَلَيْسَ بِوَاحِدٍ مِنْهَا»، نمی توانیم بگوییم: او انسان یا فرس یا بقر است، اما همه این ها هم هست، یعنی کمال این ها در او وجود دارد، ولی حدّ و محدودیت این ها را ندارد.

«و یترتّب علیها بفردانیّتھا من الکمال ما یترتّب علی الجمیع»

و از کمال، هر آنچه مترتب می شود بر همه وجودها، بر همین مرتبه اعلا که ذات باری تعالی است با این که واحد و بسیط است مترتب می شود، انسان، فرس، بقر، هر کدام هر کمال و جودی که دارند، حق تعالی همه این کمالات و جودی را به تنهایی دارد.

«مثاله الإنسان الكامل بالفعل، حیث إنّه بوحدته جامع لكلّ ما فی الوجود من الصور و

المعانی و الأشباح و الأرواح»

براساس آنچه گذشت، اجمالی بودن علم به اشیا، به لحاظ موجود بودن آن ها به وجود الله است، و تفصیلی بودن آن علم، به لحاظ موجود بودن آن ها به ایجاد الله است، پس وقتی که موجود بودن به وجود الله و موجود بودن به ایجاد الله حقیقتاً یکی باشد علم اجمالی و تفصیلی حق تعالی به اشیا هم حقیقتاً یکی است، و اگر اجمال و تفصیلی در آن قابل فرض باشد فقط به لحاظ و به حسب ما است و گرنه در پیشگاه حق تعالی هیچ اجمالی نیست و همه اشیا، مجرد و مادی، از ازل تا به ابد به علم تفصیلی حضوری برای او معلومند، چنان که عارف و محقق بزرگ محی الدین ابن عربی فرمود: «بل الأمر کلّه فی نفسه و فی علم الله مفصل، و إنّما وقع الإجمال عندنا و فی حقّنا و فینا ظهر، فمن كشف التفصیل فی عین الإجمال، علماً أو عیناً أو حقاً فذلك الذی أعطاه الله الحکمة و فصل الخطاب و لیس إلا الرسل و الورثة خاصة». (الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۴۵۶). (اسدی)



مثالش انسانی است که کامل بالفعل است؛ چون انسان کامل بالفعل با این که یک موجود است، همه آنچه در نظام وجود است را دارد، از جمله: صورت‌های جسمی، معانی، موجودات مثالی «اشباح»، موجودات عقلی «ارواح» را دارد. پس مثال کثرت در وحدت، انسان کامل بالفعل است، مثل نبی اکرم که در قوس صعود، اول جسم بوده، بعد نطفه شده، بعد علقه، و همین‌طور تکامل یافته تا موجود کامل شده است.

«ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد»

از خداوند قابل انکار و بعید نیست که همه عالم را در یک موجود واحد جمع کند. این جا مرحوم حاجی حاشیه‌ای مفصل دارد که: اجسام چند قسم است و آسمان و زمین و همه را می‌خواهد در انسان جمع کند، دیگر آن مطالب گفتنی نیست.

«فهو بحيث كان الكل من الذرة إلى الذرة مرآة ذاته كما هو مرآة الحق»

پس انسان کامل بالفعل طوری است که همه چیز از گوهر عقل تا ذره کوچک موجودات جسمانی، همه آینه‌های ذات اوست، همان‌طور که انسان کامل بالفعل خودش آینه حق تعالی است.

«و مقام الوحدة في الكثرة»

و مقام دوّم، مقام وحدت در کثرت است، «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ»، امر تکوینی خداوند یکی است، خداوند یک جلوه دارد، اما این جلوه همه موجودات را شامل می‌شود؛ پس یک وجود واحد در موجودات متعدد و متکثر آشکار شده است.

«يعني أن فيضه المقدس و رحمته الواسعة في كل الماهيات أحاط بكل شيء رحمة و

علماً»

یعنی فیض مقدّس حق تعالی و رحمت او که در تمام ماهیات گسترده و جاری است، به هر چیزی از جهت رحمت و علم احاطه دارد، یعنی فیض عام او که همان اضافه اشراقیه و رحمت عام اوست به همه رسیده است.

«و الأوّل هو العلم الذاتي و الثاني هو العلم الفعلي، أي مقام الفعل»

اولی، یعنی مقام کثرت در وحدت، علم ذاتی حق تعالی به اشیاست، و دوّمی، یعنی مقام وحدت در کثرت، علم فعلی او به آنهاست.

### پاسخ به اشکالات وارد بر علم فعلی

این جا مرحوم حاجی شعری دارد که می خواهد با توجه به بیان آن دو مقام و دو علم ذاتی و فعلی، آن را تفسیر کند؛ و آن شعر این است:

وجودها بما هو العلم سبق      كما بما انضاف اليها قد لحق

می گوید: ممکن است مراد از علم در این شعر علم ذاتی باشد، یعنی وجود اشیا که عین ذات حق تعالی است از آن جهت که علم است مقدم است، و از آن جهت که آن وجود، وجود اشیاست و معلوم است متأخر می باشد، در مقام ذات هم علم هست هم معلوم، ولی جنبه علمی، به حسب رتبه، بر جنبه معلومی تقدم دارد.<sup>(۱)</sup> این در صورتی است که مراد از علم در شعر، علم ذاتی باشد.

اما در عین حال مرحوم حاجی تمایل دارد که علم در شعر را بر علم فعلی تطبیق دهد، به این بیان که: وجود اشیا در مرتبه فعل حق تعالی، یعنی همان فیض مقدس و اضافه اشراقیه حق تعالی، از آن جهت که علم حق تعالی در مرتبه فعل اوست تقدم دارد، و از آن جهت که مضاف به اشیا و ماهیات است و معلوم حق تعالی محسوب می شود تأخر دارد.

---

۱- برای این که وجود اشیا، از آن جهت که علم است همان وجود ذات حق تعالی است که وجود اعلی و اتم و اکمل اشیاست، و وجود اشیا از آن جهت که وجود اشیا و مضاف به اشیا و ماهیات است و معلوم حق تعالی محسوب می شود همان وجودات خاصه اشیاست که از سنخ وجود ذات حق تعالی و از جلوه ها و تشعشعات ذات نامتناهی حق تعالی است؛ و بدیهی است که ذات حق تعالی بر وجودات خاصه اشیا، تقدم ذاتی دارد. (اسدی)

مرحوم حاجی می‌گوید: اگر این شعر را بر علم فعلی تطبیق کنیم جواب اشکال‌هایی هم که به شیخ اشراق کرده‌اند داده می‌شود. به شیخ اشراق اشکال کرده‌اند که شما گفته‌اید: نظام آفرینش و اضافه اشراقی، علم تفصیلی حق تعالی به اشیاست؛ بنابراین، علم با معلوم یکی می‌شود؛ در حالی که علم غیر از معلوم است و بر معلوم تقدم دارد.

مرحوم حاجی می‌گوید: ما می‌گوییم: این اشکال وارد نیست؛ زیرا رتبه علمی اضافه اشراقی بر رتبه معلومی آن تقدم دارد، و لذا تغییری هم که در موجودات این عالم پیدا می‌شود در علم پیدا نمی‌شود، نظام آفرینش به اعتبار خود فیض مقدس و اضافه اشراقی که علم و حضور نزد حق تعالی است تغییری ندارد، هرچند از آن جهت که معلوم است تغییر پیدا کند، نطفه، علقه می‌شود، علقه، مضغه و در نهایت انسان می‌شود، اما از جهت خود اضافه اشراقی و علمیت حق یعنی حضور نزد حق تعالی تغییر ندارد.

خلاصه: می‌خواهد بگوید: در همین علم فعلی که عین نظام آفرینش است جهت علمی رتبه‌تاً مقدم بر جهت معلوم است، و تغییر هم در جهت علمی پیدا نمی‌شود، تغییرات در معلوم پیدا می‌شود. این سخن مرحوم حاجی است.

### اشکال به مرحوم حاجی

به نظر ما این سخن قابل اشکال است؛ برای این که نظام آفرینش چون مخلوق حق تعالی است، حاضر نزد حق تعالی و معلوم برای اوست؛ چون اصلاً علم یعنی حضور، صور ذهنی ما هم همین طور است، چنین نیست که صور ذهنی ما اول علم باشد بعد مخلوق نفس ما باشد، بلکه به حسب رتبه مخلوق بودن آن‌ها مقدم بر معلوم بودن آن‌هاست؛ برای این که آن صور چون مخلوق نفس است حاضر نزد نفس و معلوم برای نفس است؛ در نظام آفرینش هم اگر از وجود، صرف نظر کنیم، علمی

نیست، حضوری نیست؛ پس در رتبهٔ اول، این نظام، مخلوق حق تعالی است، و چون مخلوق حق است حاضر نزد او و معلوم برای اوست، پس جهت علمی تأخر دارد از وجود نه تقدم بر آن. البته خود مرحوم حاجی نیز می‌گوید: این شعر ما با علم فعلی «أَطْبَقُ» یعنی سازگارتر است و در حاشیه می‌گوید: و ممکن است مراد از علم در آن شعر علم ذاتی باشد. ما می‌گوییم: اگر این شعر بخواهد درست باشد و جنبهٔ علمی بر معلومیت تقدم داشته باشد، در علم ذاتی «أَطْبَقُ» و سازگارتر است؛ برای این که در علم فعلی اگر مخلوق نباشد، حضور و به تبع علم معنا ندارد، مخلوق چون مخلوق حق تعالی است حاضر نزد حق تعالی است، موجودات ذهنی ما هم همین طور است، من که این ساعت را تصوّر می‌کنم صورت ذهنی این ساعت در درجهٔ اول، مخلوق نفس من است، و چون مخلوق نفس من است، حاضر در نفس من است؛ پس چنین نیست که جنبهٔ علمی تقدم بر جنبهٔ معلومی داشته باشد، بلکه یا باید بگوییم: آن دو هماهنگ هستند، و در یک رتبه، هم علم هست هم معلوم، یا باید بگوییم: جنبهٔ معلوم مقدم است، یعنی اول معلوم محقق می‌شود و بعد از تحقق معلوم، حضور که همان علم است از آن انتزاع می‌شود.<sup>(۱)</sup>

۱- چکیدهٔ مقصود حاجی این است که: در وجود دو مقام هست: مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت، و علم و وجود با هم تطابق داشته و هماهنگ هستند و مقام علم به حسب مقام وجود است؛ لذا در مقام کثرت در وحدت، علم، ذاتی است، و در مقام وحدت در کثرت، علم، فعلی است. اما در مقام کثرت در وحدت، که علم ذاتی است، چون کثرت ظهور و نمود ندارد و مستهلک در ذات حق تعالی است، از این رو تبیین تقدم علم ذاتی که همان وجود صرف حق تعالی است، بر معلوم که همان وجودات خاصه اشیاست، خالی از تکلف نیست، ولی در مقام وحدت در کثرت که علم فعلی است، چون کثرت سر از نقاب بیرون کشیده است، تقدم علم فعلی که همان فیض مقدس و اضافهٔ اشراقی است بر معلوم که همان موجودات خاصه است، بسی روشن است؛ زیرا اضافهٔ اشراقی، سبب پیدایش موجودات خاصه است، و همین اضافه که امری واحد و بسیط است و وجود جمعی دارد علم فعلی حق تعالی است که سبب ظهور و کشف و معلوم شدن اشیا در مرتبهٔ فعل حق تعالی و در صحنهٔ گیتی شده است، و اشیا در مرتبهٔ فعل حق تعالی کثیر و

توضیح متن:

«إذا عرفت هذا فقولنا»

اکنون که این مطلب را دانستی که: این جا دو مقام است: مقام کثرت در وحدت، و مقام وحدت در کثرت، و قهراً به تبع آن حق تعالی دو گونه علم تفصیلی به اشیا دارد: یک علم ذاتی که عین ذات اوست، یک علم فعلی که خود نظام آفرینش است؛ بر این اساس، سخن و شعر ما که گفتیم:

«(وجودها)، أي وجود کلّ شيء (بما هو العلم سبق كما) أنّ وجودها (بما) هو (انضاف إليها) و بما هو معلوم (قد لاحق) أطبق بالعلم الفعلي»

وجود اشیا از این جهت که علم است سبقت دارد، همان گونه که وجود اشیا از این جهت که اضافه به اشیا دارد، و از این جهت که معلوم است، لاحق و متأخر است؛ این سخن و شعر با علم فعلی بیشتر مطابقت دارد تا با علم ذاتی. در حاشیه می گوید: البته بر علم ذاتی هم می توان آن را به گونه ای تطبیق کرد.

«أي قد سمعت منّا أنّ إضافته الإشراقية و فيضه المقدّس علم له تعالى فلا تتوهم أنّه ليس مقدّماً على المعلومات»

توضیح این که: قبلاً این سخن را از ما شنیدی که اضافه اشراقیه و فیض مقدّس حق تعالی علم حق تعالی است، پس توهم نکن که علم مقدّم بر معلوم نیست، یعنی نپندار که این علمی که اضافه اشراقیه و علم فعلی حق تعالی است مقدّم بر معلومات نیست؛ چرا علم فعلی مقدم بر معلوم نیست؟

«لأنّ الصورة العلمية حينئذٍ عين الصورة العينية، كما يقدر به طريقة الشيخ

الإشراقي رحمته الله»

---

مركب‌اند و وجود فرقی دارند؛ و بدیهی است که واحد و بسیط و سبب و وجود جمعی، تقدم ذاتی دارد بر کثیر و مرکب و مسبب و وجود فرقی. بنابراین، فرمایش مرحوم حاجی تام است و اشکال مزبور متوجه آن نیست. (اسدی)

برای این که در علم فعلی، علم و صورت علمی عین معلوم و صورت خارجی است، موجود خارجی هم علم حق است، هم مخلوق حق، چنان که به همین بیان به شیخ اشراق که قائل به علم تفصیلی حق تعالی در مرتبه فعل شده است، اشکال کرده و گفتند: شما می گویی نظام آفرینش هم علم حق است هم مخلوق حق، در حالی که علم باید مقدم بر معلوم باشد. این اشکال را به او هم کرده اند؛ ولی این اشکال وارد نیست، چرا؟

«لأنّ وجودها... إلى آخره. و كذلك لا تغيير في وجودها بما هو علم و بما هو حاضر لدى البارئ المحيط»

به آن جهت که در شعر گفتیم: «لأنّ وجودها» تا آخر شعر که توضیح آن گذشت؛ و همچنین به همین جهت در وجود اشیا به اعتبار این که علم خداوند است و نزد خداوند خالق محیط بر نظام هستی حضور دارد هیچ تغییری نیست.

«إنّما التغيير فيه بما هو معلوم و غائب بعضها عن بعض»

تغییر در وجود اشیا از آن جهت است که وجود اشیا معلوم است و بعضی اشیا از بعضی دیگر غایبند.

پس همچنین این اشکال که به شیخ اشراق کردند که شما که می گوید: نظام آفرینش علم حق تعالی است لازم می آید که در علم او تغییر و دگرگونی باشد. این اشکال هم به شیخ اشراق وارد نیست، برای این که در وجود اشیا از جهت علمی تغییری نیست، بلکه تغییر فقط در جهت معلومیت است، و از آن جهت که برخی از اشیا از برخی دیگر پنهان و غایبند.

«و بهذا و أمثاله لا ينبغي أن يقدر طريقة الشيخ الإشراقي»

و به این اشکال و امثال آن سزاوار نیست که اشکال شود به طریقه شیخ اشراقی که گفته است: نظام آفرینش علم فعلی تفصیلی حق تعالی به اشیاست؛ چون این اشکالها چنان که گفته شد قابل پاسخ است.

«بل القدح فيه من حيث انتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذات و الاكتفاء بالإجمالي فيها»

بلکه اشکال بی پاسخ که در رهیافت شیخ اشراق هست این است که: بنابر آن نظر، در مرتبه ذات حق تعالی علم اجمالی به اشیا هست ولی علم تفصیلی به اشیا نیست، و شیخ اشراق در مرتبه ذات به علم اجمالی اکتفا کرده است.

«و التحقيق ما سبق و أين هذا من ذاك»

و تحقیق آن چیزی است که ما قبلاً گفتیم که: ذات حق تعالی علم اجمالی به اشیا در عین کشف تفصیلی است، و این نظریه ما کجا و نظریه شیخ اشراق کجا؟

«(و ليس مجد) و کمال (إن وجودها) بما هو مضاف إليها (انكشف) له تعالی»

مجد و کمال حق تعالی این نیست که وجود اشیا از این جهت که مضاف به اشیاست برای او کشف و آشکار باشد، یعنی کمال حق تعالی در علم فعلی او نیست، چنانکه شیخ اشراق پنداشته است، چون این علم، متأخر از مرتبه ذات حق تعالی است و در مرتبه ذات او نیست تا کمال ذاتی او به شمار آید.

«(بل انكشاف) أي انكشاف الأشياء منطوياً (في انكشافه)، أي انكشاف ذاته بذاته علی

ذاته (شرف)»

بلکه کشف شدن اشیا و علم به آنها در ضمن کشف شدن ذات و علم به ذات، شرافت و کمال حق تعالی است، پس شرف و کمال او این است که انکشاف اشیا، منطوی و درهم تنیده در انکشاف او، یعنی در انکشاف ذات حق تعالی به خودی خودش برای خودش باشد، یعنی علم ذاتی اجمالی در عین کشف تفصیلی کمال حق تعالی است، چیزی که برای حق تعالی کمال است این است که همان علم به ذات علم تفصیلی به نظام آفرینش هم باشد.

«و ذلك الانكشاف المنطوي هو حضور النحو الأعلى من كل وجود بوجود واحد بسيط

له تعالی»

و آن انکشافی که منظوی در ذات حق تعالی می باشد همان حضور نحوه اعلائی از هر وجود، به همان وجود واحد بسیط حق تعالی است.<sup>(۱)</sup>

«و هذا ما يعبر عنه تارة بالانطواء، و تارة باستتباع علمه تعالی بذاته علمه بما عداه»

و این حضور نحوه اعلا از هر وجود، همان چیزی است که گاهی از آن تعبیر می کنند به انطواء، یعنی موجودات منظوی در ذات حق تعالی هستند، و گاهی از آن تعبیر می کنند به این که علم حق تعالی به ذات خودش، علم به غیر خودش را به دنبال دارد، یعنی همان علم به ذات، علم به غیر ذات هم هست.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- یعنی علم تفصیلی حق تعالی به اشیا که در علم ذات حق تعالی به خودش، مندرک و درهم تنیده است، همان حضور برتر و کامل تر از هر وجود نزد حق تعالی است، حضور برتر و کامل تری که همان وجودی است که هر یک از اشیا به تبع وجود واحد بسیط حق تعالی دارد و در واحد بسیط حق تعالی مندرک و درهم تنیده است. (اسدی)



## ﴿ درس صد و پنجاه و یکم ﴾

(فداته) تعالی (عقل بسيط) و في عين بساطته (جامع) في مرتبة ذاته (لكلّ معقول) و كلّ خير و كمال بنحو أعلى و أبسط، و هذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة و أنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى، كما قال أرسطاطاليس و أحياء، و برهن عليه صدرالحكماء المتألهين عليه السلام و قال السيّد الداماد عليه السلام في «التقديسات»: «و هو كلّ الوجود و كلّ الوجود و كلّ البهاء و الكمال و كلّ البهاء و الكمال و ما سواه على الإطلاق لمعات نوره و رشحات وجوده و ظلال ذاته. و إذ كلّ هويّة من نور هويّته فهو الهو الحقّ المطلق و لا هو على الإطلاق إلّا هو»، انتهى. و إلى أنّ قولهم: «البسيط كلّ الوجودات و ليس بشيء منها» الذي يتحاشى عنه العقول الوهميّة يرجع إلى مسألة العلم الذاتي له تعالی و أنّه «لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة»، كما أنّ قولنا: (و الأمر تابع) إشارة إلى مسألة الوحدة في الكثرة، و إلى أنّ هذه أيضاً ترجع إلى الفقر الذاتي للوجودات الإمكانية و الغناء الذاتي لوجود الواجب تعالی: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ ﴾. و معنى تبعيّة الأمر أنّ الوجود المنبسط على هياكل الممكنات، أعني أمره و كلمته التي هي أولى كلمة شقّت أسماع الممكنات تابع له تعالی، بل تبع محض و داخل في صقع وجوده.

و فيه دفع لما يتوهم أنّه إن كان عينه تعالى فلم سمّيتموه أمره و فعله، مع أنّه يلزم من انبساطه على الأشياء اختلاطه بالأشياء الخسيسة، و إن كان غيره لم يكن العلم به في مرتبة الذات.

و بيان الدفع، أنّ أمره وجهه، و وجهه لا هو و لا غيره، إذ الموضوعية لقولنا: «هو هو». أو «هو ليس هو» تستدعي الاستقلال و لو في لحاظ العقل و هو عين الربط به و غير مستقلّ في المفهومية، فكما أنّ الوجود الرابط أو المعنى الحرفي لا نفسية له، و إنّما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذهن، كذلك الوجه مرآة ظهور الحقّ بما هي مرآة بحسب العين فلا نفسية له حتّى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو. فإذا كان الذات موضوعاً لحكم كان الوجه داخلاً في صقع الذات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

### جمع بندی مطالب درباره علم تفصیلی حق تعالی

مرحوم حاجی فرمودند: خداوند تبارک و تعالی دو نوع علم تفصیلی به اشیا دارد: یک علم ذاتی که همان علم به ذات خودش هست که علم به همه نظام وجود است، برای این که نظام وجود در ذات او به نحو کثرت در وحدت موجود است، این علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است؛ یک علم هم علم فعلی اوست که خود نظام آفرینش است که مخلوق حق تعالی و عین حضور نزد حق تعالی است، و این علم تفصیلی حق تعالی در مرتبه فعل و مقام وحدت در کثرت است که صفحات اعیان در نزد خدا مانند صفحات اذهان و صور ذهنیه در نفس ماست که هم مخلوق نفس ماست، هم علم نفس ما و حاضر نزد نفس ماست.

آن وقت در آخرین شعر گفتند که: مجد و کمال حق تعالی به این نیست که موجودات خارجی حاضر نزد حق تعالی هستند، بلکه چیزی که مجد و کمال حق است همان کثرت در وحدت است، یعنی همان علم به ذات می باشد به طوری که علم به ذات، علم به همه موجودات است.

توضیح متن:

«فذاته تعالی (عقل بسیط) و فی عین بساطته (جامع) فی مرتبه ذاته (لکل معقول) و کلّ خیر و کمال بنحو اعلی و أبسط»

پس ذات حق تعالی عقل بسیط است، یعنی علم بسیط است و کثرت ندارد و در عین بساطت، در مرتبه ذات خودش جامع همه معقولات و همه خیرات و کمالات به گونه‌ای برتر و بسیط‌تر است.

در عالم خارج وجودات خاصه، مشوب به ماهیات و به گونه‌ای مرکب از وجود و عدم‌اند و وجود رابط هم هستند، ولی در مرتبه ذات حق تعالی این چنین نیستند.

«و هذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة و أنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى»

و این قسمت از شعر ما اشاره است به مسأله کثرت در وحدت و به این که وجود بسیط به تنهایی همه وجودات به نحو اعلا و اکمل است.

«كما قال أرسطاطاليس و أحياء و برهن عليه صدرالحکماء المتألهين<sup>(۱)</sup>»

چنان‌که این مطلب را ارسطو در کتاب «اثولوجیا» بیان کرده و ملا صدرا<sup>(۲)</sup> هم در کتاب «اسفار» آن را زنده و برهانی کرده است.

کتابی است به نام «اثولوجیا»، اثولوجیا یعنی خداشناسی، بعضی‌ها می‌گویند: این کتاب از فلوطین است، و بعضی‌ها می‌گویند: از ارسطو است؛ بنابر این که از ارسطو باشد، آن وقت ارسطو آن سخن را گفته است.

«و قال السيد الداماد<sup>(۳)</sup> في «التقديسات»: و هو كلّ الوجود»

سید و میرداماد هم در کتاب «تقديسات» درباره حق تعالی گفته است: حق تعالی همه وجود است.

«و كلّ الوجود»<sup>(۱)</sup>

۱- این جمله استیناف بیانی و به منزله تعلیل برای جمله: «و هو كلّ الوجود» است، یعنی چون حق تعالی همه‌اش وجود است و وجود خالص و بی‌ماهیت است و حدّ و مرز ندارد در نتیجه جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد و به تنهایی همه هستی است، چنان‌که صدرالمتألهین<sup>(۲)</sup> در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید: «هو كلّ الوجود إذ كلّ الوجود». همچنین است عبارت: «و كلّ البهاء و الکمال» نسبت به عبارت: «و كلّ البهاء و الکمال». (اسدی)

و همه او وجود است، یعنی وجود او ماهیت ندارد، چون ماهیت همان حد وجود محدود است و وجود حق تعالی حد ندارد تا ماهیت داشته باشد، چنان که در امور عامه بر این مطلب برهان اقامه شد که: «الحق ماهیته انیته».

این ماهیت که عین وجود حق تعالی است غیر از آن ماهیت اصطلاحی خاص است، ماهیت یک وقت به معنای «مَا يُقَالُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ» است که همان ماهیت قسیم وجود است، یک وقت هم ماهیت به معنای «مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ» یعنی ذات شیء است، درباره حق تعالی که گفته می شود: «الحق ماهیته انیته» ماهیت به معنای دوم است.

«و كلّ البهاء و الكمال»

و حق تعالی همه بهاء و کمال است.

«و کله البهاء و الكمال»

و همه اش بهاء و کمال است، این ها همه به این جهت است که وجود او حد ندارد و غیر متناهی است.

اگر شما بگویید: پس این موجودات چه هستند؟ می گوید: این ها جلوه حق تعالی هستند. نباید بگوییم: این ها تابع حق تعالی هستند یا مضاف به حق تعالی هستند؛ برای این که اگر بگوییم: مضاف به او یا تابع او هستند، به این معناست که آن ها ذاتاً خودشان یک چیزی هستند که مضاف به حق تعالی یا تابع حق تعالی هستند و یک گونه استقلالی برای خود دارند، بلکه باید بگوییم: این ها عین تبعیت و اضافه به حق تعالی هستند، منتها این اضافه اشراقیه است که دیگر مضاف ندارد، فقط مضاف الیه دارد، ذات حق تعالی مضاف الیه آن است و این عین اضافه و اشراق حق است، اشتباه است که بگوییم: این اضافه مضاف دارد؛ به این دلیل که اگر بگوییم: این اضافه مضاف دارد، معنای آن این است که ممکنات یک چیز مستقلی هستند که اضافه به حق تعالی

عارض بر آن‌ها شده است، در حالی که آن‌ها عین ربط به حق‌اند نه مرتبط به حق. این است که می‌گوید:

«و ما سواه علی الإطلاق لمعات نوره و رشحات وجوده و ظلال ذاته»

و غیر از حق تعالی، همه موجودات، به طور کلی جلوه‌های نور او و رشحات وجود او و سایه‌های ذات او هستند.

«و إذ کلّ هویة من نور هویته فهو الحقّ المطلق و لا هو علی الإطلاق إلا هو،

انتهی»

و چون هر هویتی، یعنی هویت موجودات دیگر، از نور هویت حق تعالی است یعنی جلوه نور حق است؛ پس بنابراین، او، اوی حق و مطلق است، یعنی حق تعالی هویت حقیقی و پایدار و بی هیچ قید و شرط است و هیچ هویتی به طور مطلق نیست جز حق تعالی، یعنی تنها اوست که مستقل است، برای این که موجودات دیگر جلوه او هستند، مثل معنای حرفی هستند، معنای حرفی را اگر به طور مستقل تصور کردی از معنای حرفی بودن بیرون می‌رود. معنای حرفی همان است که جلوه و ربط باشد. سخن میرداماد پایان یافت.

«و إلى أنّ قولهم: البسيط كلّ الوجودات و ليس بشيء منها، الذي يتحاشى عنه العقول

الوهمية»

و همچنین این قسمت از شعر ما اشاره به این است که قول حکما که به عنوان یک قانون عام فلسفی و تحت «قاعدة بسيط الحقیقه» می‌گویند: «وجود بسیط و صرف، مثل وجود حق تعالی، همه وجودات است و در عین حال هیچ یک از این‌ها نیست»، که عقول غیر سلیم و آمیخته به وهم از آن قول وحشت می‌کنند، آن قول به علم ذاتی حق تعالی باز می‌گردد.

«يرجع إلى مسألة العلم الذاتي له تعالى و أنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة»

این «یرجع» خبر «قولهم» است، یعنی این قسمت از شعر ما اشاره به این است که این قول حکما، یعنی قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء»، به مسأله علم ذاتی حق تعالی و این که حق تعالی از حیطة علمش مثقال ذره‌ای بیرون نیست، بر می‌گردد.

مرحوم حاجی در ضمن، آیه قرآن را هم شاهد می‌آورد، به این‌که: قرآن هم که می‌گوید: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾<sup>(۱)</sup> همان علم ذاتی حق تعالی مراد است.

«كما أنّ قولنا: (و الأمر تابع) إشارة إلى مسألة الوحدة في الكثرة و إلى أنّ هذه أيضاً

ترجع إلى الفقر الذاتي للوجودات الإمكانية و الغناء الذاتي لوجود الواجب تعالی»

همچنان که این سخن ما که در شعر گفتیم: «و الأمر تابع»، امر تابع است، اشاره به مسأله وحدت در کثرت است، یعنی امر تکوینی حق تعالی که همان اضافه اشراقی حق تعالی است تابع وجود حق تعالی است، امر تکوینی واحد حق تعالی که اضافه اشراقی اوست وجود منبسط است که در همه موجودات نظام آفرینش که کثرت دارند حضور و وجود دارد، و همچنین این سخن ما اشاره به این است که: مسأله وحدت در کثرت به فقر ذاتی وجودات امکانی و غناء ذاتی وجود واجب تعالی بر می‌گردد.

مراد از امر در «و الأمر تابع»، همان فعل حق تعالی است، قرآن هم می‌گوید: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾،<sup>(۲)</sup> امر، همان فرمان تکوینی «کن» است که به واسطه آن نظام آفرینش موجود است.

خلاصه: این «و الأمر تابع» اشاره به مسأله وحدت در کثرت است، یعنی فیض مقدس و اضافه اشراقی یک امر واحد است که همان امر تکوینی حق تعالی است، آن وقت همه کثرات به آن محقق است، من و شما و آسمان و زمین، همه به واسطه یک جلوه حق تعالی محقق شدیم، به امر تکوینی حق تعالی محقق شدیم، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا

۲- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

۱- سوره سبأ (۳۴)، آیه ۳.

وَاحِدَةً<sup>۱</sup>، خدا این چنین نیست که مانند من و شما بخواهد بنشیند فکر کند، بعد از مدتی یک کاری را بررسی کند، آن وقت تصمیم بگیرد، خدا از ازل علم دارد، و با یک توجه و اراده او همه موجودات نظام آفرینش، از آغاز تا انجام، هر کدام به جای خود محقق شده است، هر چند این نظام، نظام علت و معلول و اسباب و مسببات است، اما همه اسباب و مسببات، معلول حق تعالی هستند و بالآخره، به امر حق محقق شده‌اند. پس این منافات با سببیت و مسببیت ندارد، مثلاً دعای شما یا صدقه دادن شما سبب می‌شود که مرضی برطرف شود، این‌ها همه جزء نظام وجود است، همه این‌ها از ازل، معلوم حق تعالی و جلوه حق تعالی هستند، با این که حق تعالی و فیض و اشراق عام او واحد است. پس گمان نکنید ما می‌خواهیم منکر سببیت و مسببیت بشویم، حتی دعا و صدقه و مانند این‌ها هم علت هستند، خدا از ازل می‌داند که شما دعا می‌کنید و بعد این دعا این استجاب را دارد، شما صدقه می‌دهی و این صدقه به دنبال خود مریض را شفا می‌دهد، اگر صدقه نمی‌دهی خدا می‌داند که صدقه نمی‌دهی و معلول آن هم محقق نمی‌شود.

بعد می‌گوید: اشتباه است که بگوییم: «و الامر تابع»، باید به جای «تابع» بگوییم: «تبع»، برای این که اگر تابع بگوییم چه بسا موهیم این است که این امر تکوینی، یک چیز و یک ذاتی است دارای تبعیت، در حالی که این امر اصلاً غیر از تبعیت و ارتباط هیچ چیز نیست.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ»<sup>(۱)</sup>

وجود انسان‌ها و دیگر مخلوقات عین فقر و احتیاج است، نه این که وجودی باشند مستقل و فقر عارض آن‌ها شده باشد. به وجودی که عین فقر است امکان فقری

۱- سوره فاطر (۳۵)، آیه ۱۵.



می‌گویند و این غیر از امکان ذاتی است که لازمه ماهیات و صفت ماهیات است، خود وجودات ممکنات، وجودات امکانیه هستند، یعنی وجودات فقریه هستند، یعنی عین فقرند.

«و معنی تبعیّة الأمر أنّ الوجود المنبسط علی هیاکل الممكنات، أعني أمره و کلمته التي هي أولى کلمة شقّت أسمع الممكنات تابع له تعالی»

و معنای این که می‌گوییم: امر حق تعالی تابع ذات اوست، این است که وجود منبسط، که منبسط و پهن شده بر هیاکل ممکنات است، یعنی همان امر تکوینی حق تعالی و همان کلمه «کُن» که اولین کلمه‌ای است که گوش ممکنات را پاره کرده است و همه ممکنات به واسطه آن موجود شده‌اند، این امر و وجود منبسط که این‌گونه است تابع حق تعالی است. پس شما گمان نکن که این امر تابع است، یعنی خود آن یک چیز مستقلی است که تبعیت عارض بر ذات آن شده است، نه، چنین نیست؛ لذا می‌گوید:

«بل تبع محض و داخل فی صقع وجوده»

بلکه تبع محض و داخل در صقع و ناحیه وجود حق است؛ برای این که اگر ارتباط آن از حق بریده شود، هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند.

«و فیه دفع لما یتوهم أنّه إن کان عینه تعالی فلم سمّیتوه أمره و فعله مع أنّه یلزم من انبساطه علی الأشياء اختلاطه بالأشياء الخسیسة»

و در این تعبیر ما که در شعر گفتیم: «و الامر تابع»، دفع و پاسخ یک توهم و اشکال است؛ توهم و اشکال این است که: اگر این وجود منبسط عین ذات حق تعالی است پس چرا به آن امر و فعل حق تعالی می‌گویید؟ بگویید: آن امر خود خداست، و آن وقت هر موجودی هم یک پاره و تکه خداست.

علاوه بر این، از انبساط وجود منبسط بر اشیا، لازم می‌آید خداوند هم که

بنابر فرض عین وجود منبسط است با اشیا خسیس و پست، مخلوط شده و احکام آن‌ها را داشته باشد.

«و إن كان غيره لم يكن العلم به في مرتبة الذات»

و اگر این وجود منبسط غیر حق تعالی باشد، در این صورت، علم حق تعالی به وجود منبسط در مرتبه ذات حق تعالی نیست، بلکه در مرتبه متأخر از ذات اوست. خوب، این بخش از توهم و اشکال درست است؛ برای این که اگر وجود منبسط غیر حق تعالی باشد متأخر از ذات اوست و علم به آن هم متأخر از مرتبه ذات اوست و دیگر این علم، علم ذاتی نیست؛ ولی ما خودمان هم علم ذاتی را از علم فعلی جدا کردیم. اما مرحوم حاجی گویا می‌خواهد بگوید که: نه، باز هم وجود منبسط از صقع ذات حق تعالی جدا نیست، و در نتیجه همان علم فعلی او هم یک چیز جدایی نیست. ایشان در این جا یک مقدار دارد طرفه می‌رود، برای این که او چنان که قبلاً هم گفت و همین جا نیز در آخر کار خود می‌گوید: معتقد است که علم حق تعالی به ذات خودش، علم تفصیلی به دیگر اشیا هم هست، و این علم، علم ذاتی اوست؛ ولی حالا می‌خواهد این را هم درست کند که وجود منبسط که علم فعلی تفصیلی او به اشیاست در عین حالی که غیر ذات حق تعالی است، اما جدای از ذات او هم نیست.

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمُمَازَجَةِ وَ خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمُقَارَقَةِ».<sup>(۱)</sup>

«و بیان الدفع أنَّ أمره وجهه، و وجهه لا هو و لا غيره»

و بیان دفع اشکال این است که: امر تکوینی حق تعالی، که همان وجود منبسط و

۱- ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۸۶، ح ۲؛ التوحید، ص ۲۸۵، ح ۲ و ص ۳۰۶، ح ۱؛ شرح اصول الکافی، مولی محمد صالح مازندرانی، ج ۳، ص ۸۲.

اضافه اشراقی او می باشد، وجه حق تعالی است، و وجه حق تعالی نه خود اوست و نه غیر او.

«إذ الموضوعية لقولنا: هو هو. أو هو ليس هو تستدعي الاستقلال و لو في لحاظ العقل و هو عين الربط به و غير مستقل في المفهومية»

چون موضوع بودن برای این قضیه که بگوییم: هو هو، این آن است، یعنی وجود منبسط عین خداوند است، یا بگوییم: «لَيْسَ هُوَ» این آن نیست، یعنی وجود منبسط عین خداوند نیست، که هر دو صورت در اشکال مزبور طرح شده است، این استدعا را دارد که موضوع قضیه یک چیز مستقل باشد و لو این استقلال، استقلال در لحاظ عقل باشد، در حالی که وجود منبسط عین ربط به حق تعالی است و در مفهوم بودن هم که لحاظ عقلی و ذهنی است غیر مستقل است؛ مانند معنای حرفی که مفهومی غیر مستقل است و چنانچه آن را به طور مستقل ملاحظه کنید معنای اسمی می شود، در صورتی که معنای حرفی عین ربط و ذاتاً غیر مستقل است.

«فكما أنّ الوجود الرابط أو المعنى الحرفي لا نفسية له و إنّما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذهن»

پس همان طور که وجود رابط یا معنای حرفی از خودش هیچ خودیتی ندارد و مستقل نیست، و فقط واسطه و ابزار برای لحاظ امر دیگری در ذهن است.

«كذلك الوجه مرآة ظهور الحقّ بما هي مرآة بحسب العين»

همین طور وجه حق تعالی که همان وجود منبسط و یک فروغ رخ ساقی است، به حسب عالم عین و خارج، فقط آینه ظهور حق تعالی است، از این جهت که آینه و وجود رابط نسبت به اوست.

نظام آفرینش در خارج، آینه ظهور حق است، چنان که معنای حرفی در ذهن آینه لحاظ غیر است؛ مثلاً فرض کنید بگوییم: «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ»، بصره یک

معنای مستقل است، کوفه هم یک معنای مستقل است، خود سیر هم یک عملی است که از انسان صادر می‌شود و معنای مستقل دارد، اما معنای «مِنْ» و «إِلَى» این است که سیر و حرکت من که در خارج، محقق شده است، سیر خاصی است، و خصوصیت آن این است که از بصره شروع شده و به کوفه هم ختم شده است، این یک معنای غیر مستقل است؛ اما این ابتدا و انتهای حرکت را اگر مستقلاً ملاحظه کنید معنای آن معنای اسمی می‌شود، مثل این که بگوییم: سیر، بصره، کوفه، ابتدا، انتها، در این صورت، ابتدا و انتها معنایش معنای حرفی نیست، معنای اسمی می‌شود، وقتی معنای حرفی می‌دهد که مستقلاً ملحوظ نشود، و فقط خصوصیت سیر را بیان کند، سیر من یک ارتباطی به بصره دارد، به این که از آن جا شروع شده است، و یک ارتباطی به کوفه دارد، به این که به آن جا ختم شده است، و درحقیقت با این «مِنْ» و «إِلَى» که حرف هستند اشاره به آن خصوصیت می‌کنیم، بدون این که آن خصوصیت را مستقلاً لحاظ کنیم، چون اگر آن را مستقلاً لحاظ کردیم این گونه می‌شود: سیر، ابتدا، بصره، انتها، کوفه؛ آن وقت این جمله نمی‌شود، این معنای اسمی می‌شود، معنای حرفی وقتی معنای حرفی است که خصوصیت معنای اسمی را معین و بیان کند، اما خود آن مستقلاً ملحوظ نشود. وجود منبسط هم که به حسب خارج عین ربط به حق تعالی است همانند معنای حرفی است که در ذهن عین ربط به معنای اسمی است؛ از این رو است که می‌گوید:

«فلا نفسية له حتى يحكم عليه أنه هو أو ليس هو، فإذا كان الذات موضوعاً لحكم كان الوجه داخلاً في صقع الذات»

پس وجه، یعنی وجود منبسط، هیچ نفسیتی و خودیتی از خودش ندارد تا این که حکم شود بر آن به این که آن، عین حق تعالی است، یا عین او نیست، پس وقتی که ذات حق تعالی موضوع حکمی باشد، وجه آن هم که وجود منبسط است داخل در صقع و حریم ذات حق تعالی و در او تنیده است و جدای از آن نیست.

خلاصه: می‌خواهد بگوید: همین وجود منبسطی که پرتو حق است مثل معنای حرفی می‌ماند. (۱)

### و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- رابط بودن وجود منبسط و مانند معنای حرفی بودنش، به این لحاظ است که ذات حق تعالی و وجود صرف و بی‌حد و ماهیت او جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد، چنان‌که خود مرحوم حاجی نیز در عبارت بعدی‌اش به آن اشاره می‌نماید؛ بر این اساس، ما در ابتدای نظر می‌توانیم به وجود دوگونه لحاظ و نگرش داشته باشیم: اگر ما وجود را از بالا لحاظ و نگاه کنیم، یعنی وجود صرف و بی‌حد و بی‌ماهیت حق تعالی، و به اصطلاح، وجود لایشرط مقسمی را در نظر بگیریم، در این نگاه چیز دیگری در قبال وجود صرف، حتی به عنوان وجود رابط با او و مفاد معنای حرفی و فیض او، در ذهن هم قابل فرض نیست، چه رسد به این‌که در خارج تحقق داشته باشد.

و اگر وجود را از پایین لحاظ و نگاه کنیم، یعنی مرتبه‌ای پایین‌تر از وجود صرف را، که همان وجود منبسط، و به اصطلاح، وجود لایشرط قسمی و مقید به قید اطلاق است، یا وجودات خاصه که مقید به حدود و ماهیات خاصه و به اصطلاح وجود بشرط شیء هستند، لحاظ کنیم، در این صورت، وجود منبسط یا وجودات خاصه، با مقایسه با وجود صرف، وجود رابط و مفاد معنای حرفی محسوب می‌شوند.

البته آنچه به حسب عالم ثبوت و خارج و نفس الامر، تحقق دارد همان نگاه و لحاظ اولی ما است، و نگاه و لحاظ دوم ما تنها به لحاظ عالم اثبات و ذهن است و به حسب نظر دقیق، نگاه و لحاظ دوم از اعتباریات انیات اغوالی و از قبیل ثانی ما پراه‌الأحول است. و بر ذکی‌المعی مخفی نیست که آنچه را مرحوم حاجی در این‌جا مرقوم داشته است جز با مبنای وحدت شخصی وجود با هیچ مبنای دیگری نمی‌توان تبیین کرده و سازگار دانست، و این مبنا غیر از مبنای تشکیک در وجود است که مبتنی بر کثرت وجود در عین وحدت آن و وحدت آن در عین کثرت آن است که متکی بر وحدت سنخی وجود و کثرت افراد و اشخاص آن می‌باشد، و مرحوم حاجی هم همواره بر آن پافشاری کرده و فلسفه خود را هم که چکیده حکمت متعالیه است بر آن استوار نموده است. (اسدی)



## ﴿ درس صد و پنجاه و دوّم ﴾

فلما كان الواجب تعالى تاماً و فوق التمام، فإذا قلنا: إنه يعلم الأشياء أردنا بموضوع هذه القضية الوجود الصرف، أعني الوجود المجرد عن المجالي و المظاهر الذي ببساطته يحضره كل الوجودات بنحو أعلى و الفيض المقدّس و الأقدس من صقعه و ربط محض به، فيرجع مفاد القضية إلى أنّ الذات حاضرة للذات، أي غير منفكّة عن نفسه بحيث ينطوي العلم بالغير في هذا الحضور و لو لم يكن الفيض من صقعه لزم أن يتصوّر ما هو أكمل من الواجب تعالى عن ذلك، لأنّ الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقعه أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً، فينبغي أن يكون ذلك هو الواجب. و من هذا يعلم أن لا وجود خارجاً عن حيطة وجوده.





بسم الله الرحمن الرحيم  
و به نستعين

**دنباله بحث قبل**

مرحوم حاجی فرمودند: خداوند تبارک و تعالی دو علم دارد: علم ذاتی و علم فعلی، علم فعلی هم همان وجود منبسط و فعل حق تعالی است. بعد این جا اشکال شد که: اگر وجود منبسط عین ذات حق تعالی است، پس دیگر نباید بگویید: وجود منبسط، فعل خداوند است، بلکه عین اوست؛ علاوه بر این لازم می آید که ذات حق تعالی با همه موجودات حتی چیزهای خسیس آمیخته باشد، برای این که همه موجودات حتی چیزهای خسیس به واسطه وجود منبسط موجود هستند، و این وجود منبسط است که در قالب مخلوقات آشکار شده و به صورت آنها در آمده است.

و اگر وجود منبسط جدا و غیر ذات حق تعالی است پس چطور ذات حق به آن علم دارد؟

در مقام جواب ایشان گفته اند: وجود منبسط یک چیز بینا بین است، نه عین ذات حق است و نه منعزل از ذات او؛ زیرا عین بودن آن با ذات حق تعالی، یا مغایر بودنش با آن، فرع این است که به گونه ای استقلال داشته باشد، در حالی که وجود منبسط نه در خارج و نه در ذهن هیچ استقلالی ندارد، نه عیناً و نه مفهوماً، بلکه عین اضافه به حق تعالی و از صقع ربوبی و مانند معنای حرفی است. چون مرحوم حاجی در این جا وجود منبسط را تشبیه به معنای حرفی کرده است،

ما هم به طور خلاصه معنای حرفی را این جا توضیح می دهیم، هرچند در علم اصول از آن بحث کرده اند اما جای آن در فلسفه است.

### معنای اسمی و حرفی

در کتاب های ادبی خواندیم که: کلمه یا اسم است یا فعل است یا حرف، ولی در واقع کلمه دو قسم بیشتر نیست؛ یا اسم است یا حرف؛ چیزی که نام آن را فعل گذاشته اند به لحاظ این است که آن را مشتمل بر زمان دانسته اند، در حالی که زمان جزء معنای آن نیست، و در حقیقت معنای فعل، مرکب از معنای اسمی و حرفی است، حالا هم نوعاً منکر وجود زمان در معنای فعل می شوند و می گویند: فعل ماضی برای تحقق است، و فعل مستقبل برای ترغّب است، و لازمه تحقق و ترغّب زمان است، نه این که مدلول فعل، زمان باشد؛ فعل مرکب از دو چیز است؛ یکی ماده، یکی هیئت؛ وقتی می گوئیم: «سیرت»، یک ماده است (سیر) که اسم است، هیئت فعل هم دلالت بر ارتباط آن ماده به فاعل می کند، که این ارتباط یک معنای حرفی است، این که می گوئیم: «سیرت»، که فعل ماضی می آوریم، دلالت می کند بر صدور سیر از من و ارتباط سیر با من، و این معنای حرفی است، یعنی هیئت فعل، بر واقعیت صدور دلالت می کند نه مفهوم صدور، و البته واقعیت صدور، یعنی صدور خارجی، یک معنای حرفی است. پس فعل مرکب است از یک ماده که اسم است و یک هیئت که مفادش از معانی حرفیه است.

معنای حرفی چیست؟ از قدیم گفته اند: «الاسم ما دلّ علی معنی فی نفسه»، بهتر این است که ضمیر «فی نفسه» را به خود معنا برگردانیم، یعنی اسم بر یک معنایی که آن معنا در خودش هست و در غیر خودش نیست، یعنی بر معنای مستقل دلالت می کند، و نیز گفته اند: «الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره»، حرف دلالت می کند بر معنایی که آن معنا در غیر خودش هست، یعنی بر خصوصیت غیر خودش دلالت می کند و

خودش مستقل نیست؛ مثال معروفی که می‌زنند این است: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، سیر کردم از بصره تا کوفه؛ این جا وقتی جمله را تجزیه و تحلیل می‌کنیم می‌بینیم بصره یک موجود خارجی است، یک شهر است، کوفه هم باز یک موجود خارجی است، یک شهر است، هر دو معنای اسمی هستند؛ «سرت» که می‌گوییم، من که فاعل سیر هستم، یک موجود خارجی هستم، باز این یک معنای اسمی است، سیر هم کاری است که از من صادر می‌شود، سیر حرکت من است و یکی از اعراض است، این‌ها در خارج واقعیت دارند، یعنی کوفه یک شهر است، بصره هم یک شهر است، سیر هم یک کار است، من هم یک انسان هستم، این‌ها در خارج واقعیت دارند؛ اما علاوه بر این چهار چیز، که بصره و کوفه و من و سیر باشد، سه چیز دیگر هم وجود دارد؛ یکی این که سیر، سیر عام نیست، بلکه سیر صادر از من است، این صدور سیر از من مابازای خارجی جدایی و راء آن‌ها ندارد، سیر مطلق نیست، سیر، سیر خاص است، خصوصیت آن این است که از من صادر شده است؛ و هیئت فعل دلالت بر این خصوصیت می‌کند، ماده «سرت» سیر را می‌رساند، اما هیئت آن همان صدور فعل از فاعل را می‌رساند، و این صدور مابازای جدایی ندارد و خصوصیت همان سیر است، همین طور در «من البصرة إلى الكوفة»، «من» و «إلی» بیان می‌کنند که سیر من سیر مطلق نبوده، سیر شروع شده از بصره و پایان یافته به کوفه، یعنی مبدأ آن بصره و منتهای آن کوفه بوده است؛ پس این جا سه تا معنای حرفی داریم؛ یکی هیئت فعل که دلالت بر صدور فعل از من می‌کند، یکی ابتدای سیر از بصره، یکی انتهای سیر به کوفه است؛ این سه معنا خصوصیات برای غیر هستند، یعنی مشخص می‌کنند که این سیر، سیر مطلق نبوده، بلکه صادر از من بوده، مبدأ آن بصره بوده، منتهای آن هم کوفه بوده است، این سه مابازایی مستقل در خارج ندارند، بلکه خصوصیات بصره و کوفه و سیر هستند، و در ضمن معانی این‌ها قابل فهم هستند و فهمیده می‌شوند سیر فعلی است که در خارج می‌بینیم، بصره هم شهری است که می‌بینیم، کوفه هم شهری است که

می بینیم، من هم انسانی هستم که می بینیم، اما ابتدای سیر از کوفه، و انتهای آن به بصره، و صدور آن از من، معنایی هستند که خصوصیات غیر می باشند؛ پس «الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره»، یعنی حرف دلالت می کند بر معنایی که خودش مستقل نیست، بلکه وابسته به غیر و مندک و فانی در معنای اسمی است و خصوصیت معنای اسمی است. به فرمایش مرحوم آیت الله بروجردی: در این جا اگر شما واقع را همان طور که هست ببینید، چهار چیز مستقل داریم، بصره، کوفه، سیر، من، و آن سه معنای دیگر عین ربطاند، اگر همین واقع را به ذهن و در قالب لفظ و عبارت منتقل کنیم می شود: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، ولی ذهن انسان چون جوال و خلاق و متصرف است می تواند برای آن سه معنا که عین ربط و خصوصیت غیر است یک نفسیت و استقلال لحاظ کند و اسمی هم در نظر گیرد، در عبارت هم این چنین بگوییم: بصره، کوفه، سیر، من، صدور، ابتدا، انتها؛ اما اگر این طور لحاظ کرده و بگوییم دیگر معنای حرفی در کار نیست، جمله هم درست نمی شود، و این که بگوییم: بصره، کوفه، ابتدا، انتها، صدور، این اصلاً خلاف چیزی است که واقعیت دارد، واقعیت این است که در خارج چهار چیز مستقل الوجود و سه خصوصیت آنها که استقلال وجودی ندارند، تحقق دارد.

پس بنابراین، معنای حرفی یک معنای مستقل نیست، «معنی فی غیره» است، یعنی اصلاً زمام آن به دست غیر است و خصوصیت غیر را بیان می کند.

وجود منبسطی هم که فیض حق تعالی است چنین چیزی است، برای این که چیزی که تحقق و واقعیت دارد وجود غیر متناهی حق تعالی است، و صفات او هم عین ذات او هستند، جلوه او هم که وجود منبسط است مرتبط به حق تعالی نیست، بلکه عین ربط به اوست، لذا اسم آن را اضافه گذاشتیم، نه مضاف، نمی گوییم: این وجود منبسط، مضاف به حق تعالی است؛ چون اگر بگوییم: مضاف به حق تعالی است در ذهن می آید که گویا مضاف، یک ذاتی است که بر این ذات، ارتباط و اضافه به غیر،

عارض شده است، در صورتی که این طور نیست، وجود منبسط، عین ارتباط به حق است، پس این وجود منبسطی که جلوه و فیض حق است، نه عین ذات حق تعالی است تا کسی بگوید: لازم می آید ذات حق با همه موجودات متحد و آمیخته باشد، و نه جدای از حق و یک معنای مستقلی جدای از حق است تا کسی بگوید: علم به آن در مرتبه ذات نیست، بلکه فقط پرتو و جلوه حق و از صقع حق تعالی حساب می شود، به طوری که اگر از خدا قطع شود چیزی از آن باقی نمی ماند؛ پس معلوم می شود وجود منبسط عین ارتباط با حق تعالی است نه امری مرتبط به او. این خلاصه فرمایش ایشان است.

توضیح متن:

«فلما كان الواجب تعالی تاماً و فوق التمام»

چون حق تعالی وجود تام بلکه فوق تمام است.<sup>(۱)</sup>

«فإذا قلنا: إنه يعلم الأشياء أردنا بموضوع هذه القضية الوجود الصرف، أعني الوجود

المجرد عن المجالي و المظاهر»

بنابراین، وقتی که می گوئیم: خداوند علم به اشیا دارد، منظورمان از موضوع این

قضیه، یعنی خداوند، همان وجود صرف است، یعنی وجودی که مجرد و جدای از

مجال و مظاهر ممکنه است.<sup>(۲)</sup>

---

۱- وجود تام، وجودی است که حالت منتظره ندارد و پرونده وجودی او بسته و تکمیل شده است و در عین حال دارای حد و ماهیت است، مثل عقول طولیه، و وجود فوق تمام، وجودی است که حد و ماهیت هم ندارد و از این رو در وجود تام و وجود ناقص هم جلوه گر است و محدود و مقید به حدود و قیود آنها نمی شود و طبق تعبیر مأثور: «عالٍ في دُنُوهِ و دانٍ في عُلُوِّهِ» و «یا مَنْ عَلَى فَقَهْرٍ و دَنَى فَظَهْرٍ» می باشد. (اسدی)

۲- مخفی نماند که وجود صرف، وجود لابشرط مقسمی و مطلق حتی از قید اطلاق است، و قهراً

«الذي ببساطته يحضره كل الوجودات بنحو أعلى»

وجود صرفی که به واسطه بسیط بودنش، همه وجودها به نحو اعلا پیش او حاضر هستند.

«و الفيض المقدّس و الأقدس من صقعه و ربط محض به»

و فیض مقدّس که مرتبه فعل حق تعالی و فیض اقدس که مرتبه اسماء و صفات و اعیان ثابت است از صقع ذات او و ربط محض به اوست.

«فيرجع مفاد القضية إلى أنّ الذات حاضرة للذات، أي غير منفكة عن نفسه بحيث

ينطوي العلم بالغير في هذا الحضور»

پس این که می‌گوییم: خدا عالم به اشیا است، مفاد این قضیه، این است که: خود ذات حق تعالی حاضر برای ذات خودش است، یعنی خود ذات از خود ذات منفک و جدا نیست، به نحوی که علم به غیر هم در همان علم به ذات منطوی و درهم تنیده است و علم به ذات، خودش علم به غیر هم هست؛ چون فیض مقدّس هم از صقع اوست و جدای از او نیست، پس حق تعالی هر دو علم را دارد.<sup>(۱)</sup>

مرحوم حاجی می‌گوید: اگر شما بگویید: فیض مقدّس و وجود منبسط از صقع حق تعالی نیست، ما باید خدای دیگری پیدا کنیم؛ زیرا خدایی که فعل و فیض او جدای از او باشد و از صقع و حریم ذات او بیرون باشد و ذات او محدود به عدم آن

﴿ مجرد از مجالی و مظاهر نیست، بلکه نسبت به مجالی و مظاهر اطلاق دارد، چنان‌که در تعلیقات پیشین، از جمله دو تعلیقه گذشته به آن اشاره شده است و دو روایت مزبور هم به روشنی بر آن دلالت دارد. (اسدی)

۱- با فرض صرافت وجود به لحاظ عالم ثبوت و خارج، و عدم امکان فرض چیز دیگری در قبال او، علم فعلی هم فرض صحیحی ندارد، مگر از باب انیاب اغوال و ثانی ما یراه الأحوال، بر همین اساس است که در عرفان نظری گفته شده است که کمالات اسمائی، که در مرتبه متأخر از ذات هستند، که از جمله آن‌ها علم در مرتبه فعل است، به کمالات ذاتی، که در مرتبه ذات هستند باز می‌گردد، فافهم. (اسدی)

باشد این خدا واحد عددی و محدود و ناقص است، باید برویم سراغ خدایی برتر، و آن خدایی است که ذات او جلوه و فعل و فیض او را هم در بر داشته باشد، آن خدا شایستگی خدا بودن را دارد، لذا می‌گوید:

«و لو لم یکن الفیض من صقعه لزم أن یتصور ما هو أكمل من الواجب تعالی عن ذلك»

و اگر فیض حق تعالی از صقع ذات او نباشد و امری جدای از ذاتش باشد لازمه آن

این است که شما وجودی که اکمل از واجب تعالی است تصور کنید، چرا؟

«لأنّ الوجود المأخوذ بحیث یکون الفیض من صقعه أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً،

فینبغی أن یکون ذلك هو الواجب»

چون وجودی که این‌گونه لحاظ شده که فیض آن از صقع ذاتش و مراتب ذاتش

باشد، اکمل است از وجودی که به گونه‌ای لحاظ شده که فیض آن بیرون از ذاتش بوده

و ذاتش محدود به عدم آن باشد؛ پس سزاوار است آن وجود غیر متناهی که فیضش از

صقع ذات اوست همان خدا باشد.

«و من هذا یعلم أن لا وجود خارجاً عن حیطة وجوده»

و از این جا معلوم می‌شود که هیچ وجودی از حیطة و حریم ذات حق تعالی بیرون

نیست؛ زیرا در غیر این صورت، ذات و وجود حق تعالی محدود خواهد بود.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين





## ﴿ درس صد و پنجاه و سوم ﴾

غررٌ في ردِّ حجة المشائين

على كون علمه تعالى بالارتسام

و قولهم علمه الأشياء في الأزل	إمّا بالارتسام في الذات حصل
فهو و إلا الخلق كان أزلي	أو مـيزه و علمه لم يحصل
أو يشبث المعدوم أو يكن مثل	أو غيره و امتنع التالي لكلّ
بمثل قدرة و غيرها انتقض	و الحلّ أن لم يعن معناها العرض

غررٌ في ردِّ حجة المشائين

على كون علمه تعالى بالارتسام

(و قولهم علمه الأشياء) مفعول علمه (في الأزل) لا يخلو إمّا بأنّ لا شبيئية لها ماهية و وجوداً، و إمّا بأنّ لها شبيئية ماهية فقط، و إمّا بأنّ لها شبيئية وجود أيضاً. و الوجود إمّا ذهني و إمّا عيني، و الذهني إمّا بنحو الارتسام و إمّا بنحو الاتّحاد.

و العيني إمّا وجود تجرّدي و إمّا وجود مادّي، و الكلّ باطل سوى واحد منها فأشرنا إلى الثالث بقولنا: (إمّا بالارتسام في الذات حصل فهو المطلوب. و إلى السادس بقولنا: (و إلّا الخلق كان أزلي) - وقف بالسكون على لغة - . و إلى الأوّل بقولنا: (أو ميزه و علمه لم يحصل) - و العلم مضاف إلى المفعول و الضمير عائد إلى الخلق و إفراده مراعاة للفظ الخلق - . و إلى الثاني بقولنا: (أو يثبت المعدوم). و إلى الخامس بقولنا: (أو يكن) تامّة (مثل) أفلاطونية. و إلى الرابع بقولنا: (أو غيره) كاتّحاد العاقل و المعقول (و امتنع التالي لكلّ) من هذه الشرطيات (بمثل) خبر لقولنا: «قولهم» (قدرة و غيرها) كالإرادة (انتقض) لأنّ القدرة أيضاً أزلية تقتضي مقدوراً حتّى القدرة على المكوّنات لأنّها أيضاً أزلية تقتضي المكوّن، فيلزم أزليته و الصورة هنا لا تكفي، لأنّ وجوده العيني أيضاً مقدور.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

## غررٌ فی ردِّ حجّة المشائین علی کون علمه تعالی بالارتسام

### بررسی و نقد و نظر رأی مشائین

در این غرر می‌خواهیم نظر مشائین در مورد علم تفصیلی حق تعالی به اشیا را که قائل به علم ارتسامی بودند بررسی و نقد و رد کنیم.

### خلاصه رأی مشائین

مشائین می‌گفتند: قبل از ایجاد نظام آفرینش در خارج، یک صفحه علمی نزد حق تعالی است، نظیر صور علمی اشیا که در ذهن ماست؛ با این تفاوت که قبلاً از شیخ الرئیس نقل شد که گفت: صور مرتسمه در نزد حق تعالی با صور مرتسمه در ذهن ما این فرق را دارد که معمولاً صور مرتسمه در ذهن ما از خارج به ذهن ما می‌آید، یعنی موجودات در خارج هستند، بعد صور این‌ها در ذهن ما منعکس می‌شوند، ولی صور مرتسمه نزد حق تعالی به عکس است، مثل نقشه‌ای است که مهندس در ذهن خود طرح می‌کند، بعد آن را در خارج پیاده می‌کند، که صورت علمی مقدم بر موجود خارجی است و موجود خارجی بر طبق آن نقشه موجود می‌شود و تابع آن صورت علمی است، مشائین هم برای حق تعالی یک چنین صور مرتسمه‌ای فرض کردند و

اسم آن را علم ارتسامی گذاشتند، که این علم ارتسامی، علت وجود نظام آفرینش است.

### استدلال مشائین

مشائین برای اثبات نظر خود گفتند: علم تفصیلی حق تعالی به اشیا که سابق بر وجود خارجی آن اشیاست، در یکی از این شش قسم فرض می‌شود: یا این است که آن اشیا در ازل نه ماهیت دارند، نه وجود، و یا فقط ماهیت دارند، یا وجود هم دارند، این فرض اخیر نیز چهار قسم است؛ چون وجود هم یا وجود ذهنی است یا وجود خارجی؛ وجود ذهنی هم یا متحد با حق تعالی است یا زائد بر ذات حق تعالی و به نحو ارتسام در ذات حق تعالی است؛ وجود خارجی هم یا وجود مجرد است یا وجود مادی. از این شش قسم، پنج قسم آن باطل است و تالی فاسد دارد و یک قسم آن صحیح است؛ برای این که، اگر بگوییم: اشیا قبل از آفرینش نه ماهیت دارند نه وجود، یعنی اصلاً هیچ چیزی نیستند، لازمه آن این است که اشیا قبل از آفرینش هیچ امتیازی از هم نداشته باشند و معلوم هم واقع نشوند، و معنای آن نفی علم حق تعالی به آن‌ها است. یا می‌گویید: آن‌ها ماهیت بدون وجود دارند، این همان قول معتزله به ثابتهات ازلیه است که ابطال شد. و یا این است که بگوییم: آن اشیا در ازل هم ماهیت دارند و هم وجود، آن وقت این وجود چهار فرض دارد؛ پس مجموع آن شش تا می‌شود:

۱- این که آن اشیا در ازل نه ماهیت داشته باشند نه وجود.

۲- این که فقط ماهیت داشته باشند.

این که هم ماهیت داشته باشند هم وجود، این قسم خودش چهار قسم می‌شود.

۳- اگر بگوییم: آن اشیا در ازل هم ماهیت دارند هم وجود، و وجود آن‌ها زائد بر ذات حق تعالی و به نحو وجود ذهنی است که همان صور مرتسمه باشد، این همان قول مطلوب و مورد نظر ما مشائین است که می‌گوییم: حق تعالی به نظام آفرینش علم

ارتسامی دارد و وجود آن صور وجود ذهنی است، یعنی وجود خارجی نیست و گرنه حق تعالی ذهن ندارد.

۴- اگر بگوییم: که وجود ذهنی است ولی زائد بر ذات حق تعالی نیست بلکه متحد با حق تعالی است، در این صورت، اتحاد عاقل و معقول لازم می آید، و این همان قول فروریوس است که مشائین آن را قبول ندارند.

۵- اگر بگوییم: آن اشیا در ازل، وجود خارجی داشته اند و وجود آنها هم وجود مجرد است، این همان قول به مُثُل افلاطونیه است که مشائین آن را قبول ندارند.

۶- اگر بگوییم: آن اشیا در ازل، وجود خارجی داشته اند و وجودشان هم خارجی مادی است، یعنی درحقیقت این موجودات که در این عالم ماده هستند از ازل موجود بوده اند، این قول هم که به طور مسلم باطل است؛ چون موجودات مادی حادث، چگونه ازلی هستند؟ این تناقض است.

بنابراین، همه فروض باطل است، جز فرض سوم که همان قول به صور مرتسمه است.

#### توضیح متن:

«(و قولهم علمه الأشیا) مفعول علمه (في الأزل) لا یخلو»

این «قولهم» مبتدا و خبرش «بمثل» است که بعد می آید. و سخن مشائین که گفتند: علم حق تعالی به اشیا در ازل، خالی از این فرض های شش گانه نیست. می گوید: «الأشياء» مفعول «عِلْمُهُ» است، یعنی علم حق تعالی به اشیا، خالی از این شش قسم نیست.

«إِذَا بَانَ لَهَا شَيْئٌ لَهَا مَاهِيَةٌ وَ وَجُوداً»

یا به این گونه است که آن اشیا در ازل، هیچ چیزی ندارند، نه ماهیت و نه وجود.

«وَ إِذَا بَانَ لَهَا شَيْئٌ لَهَا مَاهِيَةٌ فَقَطْ، وَ إِذَا بَانَ لَهَا شَيْئٌ وَ وَجُوداً أَيْضاً»

و یا فقط ماهیت دارند، و یا علاوه بر ماهیت وجود هم دارند. آن وقت وجود آن‌ها یا ذهنی است یا خارجی، هر کدام هم دو قسم بود، که مجموع آن‌ها شش قسم می‌شود؛ لذا می‌گوید:

«و الوجود إمّا ذهني و إمّا عيني»

و این وجودی که در ازل دارند یا ذهنی است، به این معنا که وجود خارجی و منشأ آثار خارجی نیست، و یا وجود عینی خارجی است.

«و الذهني إمّا بنحو الارتسام و إمّا بنحو الاتّحاد»

و وجود ذهنی هم یا به نحو ارتسام است و یا به نحو اتحاد. فرض اوّل قول مشائین است و فرض دوّم قول فرفور یوس.

«و العيني إمّا وجود تجرّدي و إمّا وجود مادّي، و الكلّ باطل سوى واحد منها»

وجود خارجی هم یا وجود مجرد است، که همان قول به مُثُل است، و یا وجود مادی است؛ و همه این شش فرض، به جز یک قسم آن، باطل است. حالا ایشان این شش قسم را در شعر می‌خواهد بیان کند.

«فأشّرنا إلى الثالث بقولنا: (إمّا بالارتسام في الذات حصل فهو المطلوب)»

پس اشاره کردیم به قسم سوّم به قول خودمان به این که گفتیم: یا این است که آن اشیا در ازل، مرتسم در ذات حق هستند، اگر این طور باشد همین مطلوب ما مشائین است.

«و إلى السادس بقولنا: (و إلاّ الخلق كان أزلي) -وقف بالسكون على لغة -»

و به فرض ششم اشاره کردیم به این که گفتیم: و اگر به نحو ارتسام نباشد لازمه آن این می‌شود که مخلوقات حتی مخلوقات مادی از ازل محقق باشند.

می‌گوید: «أزلي» وقف به سکون است، این طبق یک نظر و لغتی است که به سکون

هم وقف می‌کنند.

«و إلى الأوّل بقولنا: (أو ميزه و علمه لم يحصل)»

و به فرض اول که بگوییم: اشیا در ازل نه وجود داشته، نه ماهیت، هیچ چیز نداشته‌اند، اشاره کردیم به قولمان که گفتیم: یا تمایز خلق و علم به خلق حاصل نمی‌شود؛ بدیهی است وقتی که برای اشیا هیچ چیز نباشد نه ماهیت و نه وجود، پس تمایز و علم هم نیست.

«و العلم مضاف إلى المفعول و الضمیر عائد إلى الخلق و إفراده مراعاة للفظ الخلق»

کلمه علم در شعر که گفتیم: «و علمه»، مضاف به مفعول است، یعنی علم خدا اشیا را. و ضمیر در «میزه» و همچنین در «عَلْمُهُ» به «الخلق» برمی‌گردد، یعنی امتیاز خلق (اشیا) و علم خدا به خلق (اشیا)، و به اعتبار لفظ «الخلق»، که مفرد است ضمیر در آن دو مفرد آمده است.

«و إلى الثاني بقولنا: (أو يثبت المعدوم)»

و به فرض دوم که اشیا در ازل، فقط ماهیت داشته باشند نه وجود، اشاره کردیم به قول خودمان که گفتیم: یا معدوم ثبوت دارد، حرفی که معتزله می‌زدند، معتزله می‌گفتند: یک وجود داریم، یک ثبوت، ماهیات قبل از وجود خارجی شان در ماهیتستان یک ثبوتی دارند.

«و إلى الخامس بقولنا: (أو يکن تامّة مثل افلاطونية)»

و به فرض پنجم که وجود تجردی اشیا در ازل باشد، اشاره کردیم به قول خودمان که گفتیم: یا مثل افلاطونیه تحقق و واقعیت دارند. مشائین هم که مثل افلاطونی را قبول ندارند.

می‌گوید: این «یکُنْ»، تامّه است، یعنی لازم می‌آید که مثل افلاطونی وجود خارجی و تحقق داشته باشند.

«و إلى الرابع بقولنا: (أو غيرہ) کاتّحاد العاقل و المعقول»

و به فرض چهارم که اتّحاد عاقل و معقول باشد اشاره کردیم به قول خودمان که گفتیم: یا غیر آن.

«(و امتنع التالي لكلّ) من هذه الشرطيات»

لازم و تالی همه این قضایای شرطیه که گفتیم: یا این چنین است یا این چنین...، و همه فروض را بیان کردیم، این لازم و تالی، ممتنع و باطل است؛ جز فرض سوّم که قول به ارتسام است.

تا این جا قول و استدلال مشائین بود.

### جواب نقضی به مشائین

«(بمثل) خبر لقولنا: «قولهم» (قدرة و غيرها) كالإرادة (انتقض)»

این «بمثل» خبر «قولهم» است که اوّل غرر بود، یعنی قول این ها که گفتند: علم حق تعالی به اشیا شش فرض دارد پنج تالی آن باطل است یک قسم آن که صور مرتسمه باشد درست است، این قول این ها رد و نقض می شود به قدرت و غیر قدرت، مثل اراده.

مرحوم حاجی در مقام نقض بر آمده و به مشائین می گوید: شما درباره قدرت و اراده حق تعالی چه می گوید؟ همین طور که علم معلوم می خواهد، قدرت هم مقدور می خواهد، اراده هم مراد می خواهد، تمام صفات حقیقی ذات الاضافه حق تعالی یک مضاف الیه دیگر هم غیر از حق تعالی می خواهد.

مرحوم حاجی می گوید: هر شش فرضی که درباره علم مطرح کردید درباره دیگر صفات حقیقی ذات الاضافه هم مطرح است؛ بنابراین، همان گونه که پنج فرض از آن فروض را ابطال کردید و یک فرض را پذیرفته و برای علم حق تعالی صور مرتسمه درست کردید، برای قدرت و مانند آن از دیگر صفات هم باید یک صور مرتسمه درست کنید، و بگویید: قدرت ازلی حق تعالی هم به صور مرتسمه تعلق گرفته است، با این که قدرت به موجود در خارج هم تعلق می گیرد و خود نظام آفرینش مقدور حق تعالی است؛ بنابراین، باید تمام مخلوقات در ازل وجود داشته باشند و صور



مرتسمه آنها کافی نیست؛ چون خود مخلوقات خارجی هم مقدور حق تعالی هستند.

بنابراین، شما که از راه صور مرتسمه می‌خواستید علم تفصیلی حق تعالی به اشیا را درست کنید، دیگر برای قدرت نمی‌شود صور مرتسمه درست کرد، برای این که علم را می‌گویید: به صورت تعلق گرفته است، ولی قدرت را که نمی‌توان گفت به صورت تعلق گرفته است، قدرت به خود شیء خارجی تعلق گرفته است. پس قول مشائین درباره علم و استدلالی که برای آن کرده‌اند به صفاتی مانند قدرت، نقض می‌شود، چرا؟

«لأنَّ القدرة أيضاً أزلية تقتضي مقدوراً حتىَّ القدرة على المكوّنات، لأنّها أيضاً أزلية تقتضي المكوّن فيلزم أزليته»

برای این که همین طور که حق تعالی علم ازلی دارد از ازل قدرت هم دارد، این چنین نیست که اول خدا قدرت نداشته باشد، بعد قدرت پیدا کند، قدرت را هم از ازل داشته است، اراده را هم از ازل داشته است، این قدرت، مقدور هم می‌خواهد و اقتضای مقدور دارد، حتی قدرت بر مكوّنات، یعنی مخلوقات عالم ماده، بالأخره خدا بر همین مكوّنات هم قدرت دارد و قدرت با صور مرتسمه درست نمی‌شود؛ برای این که خدا قدرت بر خود این درخت، بر خود این نظام دارد، پس باید بگوییم: که این مكوّنات هم ازلی هستند، شما ممکن است بگویید: صورت آنها ازلی است، می‌گوییم: در علم ممکن است بگویید: صور معلومات، در ذات حق تعالی مرتسم است اما در قدرت نمی‌شود بگویید: صور مقدورات، در ذات حق تعالی مرتسم است؛ برای این که قدرت به خود مقدورات و مخلوقات خارجی هم تعلق می‌گیرد. این است که می‌گوید:

«و الصورة هنا لا تكفي، لأنَّ وجوده العيني أيضاً مقدور»

در این جا دیگر نمی‌شود صور مرتسمه فرض کنید، به جهت این که وجود

خارجی مقدور هم مقدور بوده و قدرت به آن تعلق گرفته است. بنابراین باید برای صفت قدرت یک فکری بکنید.

«وَالْحَلُّ»

حل مطلب به این است که دو قسم قدرت داریم: یک قدرت ذاتی که عین ذات است، یک قدرت فعلی که عین اضافه اشراقی و وجود منبسط است، همان طور که علم را هم گفتیم دو قسم است: یک علم ذاتی، یک علم فعلی.

یک وقت است ما می خواهیم معانی اضافی اعتباری را بگوییم، مثلاً قادریت، مقدوریت، اینها صفات اضافی محض هستند، یک وقت سخن درباره مبادی اینها است، که آن واقعیت قدرت باشد، اگر صفات اضافی محض را بخواهیم بگوییم، این صفات، اعتباری محض و متأخر از ذات هستند، اما اگر حقایق و مبادی آن را بخواهید بگویید، حقایق و مبادی آن، همان دو قسم است؛ یکی عین ذات حق است، یکی هم جلوه و اضافه اشراقی حق است.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس صد و پنجاه و چهارم ﴾

(و الحل أن لم يُعْنَ معناها)، أي معنى العلم و القدرة و غيرهما (العرض)، يعني قد يطلق العلم و نظائره و يراد بها معانيها الإضافية العرضية و لا شك أنّها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود متعلقاتها و ليست صفات كمالية له تعالى و قد تطلق و يراد بها مبادي تلك الإضافات و هي متقدمة على وجود المتعلقات و لا مدخلة لغيره تعالى في تنميط ذاته أو صفاته، أما سمعت منّا أنّ العلم الفعلي و هو الإضافة الإشراقية لا يستدعي متعلقاً، فما ظنك بالذاتي و الإيجاد الحقيقي لا المصدري هو الوجود المنبسط الذي هو تلك الإضافة الغير المستدعية للمتعلق. و في أحاديث الأئمة المعصومين ما يؤيده كقول الرضا عليه السلام: «له معنى الربوبية، إذ لا مربوب و حقيقة الإلهية، إذ لا مألوه و معنى العالم و لا معلوم...» الحديث.



بسم الله الرحمن الرحيم  
و به نستعين

جواب حلی به استدلال مشائین

مرحوم حاجی برای حل اشکال‌هایی که به ذهن مشائین آمده، و به خاطر گریز از آن‌ها رو به صور مرتسمه آورده‌اند، می‌گوید:

گاهی لفظ علم، اراده، قدرت و مانند آن، اطلاق می‌شود و مراد از آن، معانی اضافی عرضی آن‌هاست، یعنی عالمیت، قادریت، مریدیت، که معنای عرضی است و توقف بر متعلقات خودشان دارند، باید چیزی باشد تا علم به آن تعلق بگیرد، اراده تعلق بگیرد، قدرت تعلق بگیرد؛ ولی ما در معانی اضافیه بحث نداریم، بحث ما در صفات کمال ذات حق تعالی است و صفات اضافی عرضی کمال او نیستند، این صفات از مقوله اضافه و از اعراض‌اند و بر ذات حق تعالی اطلاق نمی‌شوند؛ بحث ما در مبادی این صفات است، یعنی واقعیت علم و قدرت و اراده که منشأ انتزاع صفات اضافی عرضی است.

چنان‌که قبلاً هم گفتیم: علم به اشیا حق تعالی دو گونه است: یکی علم ذاتی که عین ذات اوست، که همان علم به ذاتش علم تفصیلی به همه موجودات است، یکی هم علم فعلی که خود نظام آفرینش است، که در عین حال که فعل حق است علم حق هم هست، همچنین است قدرت و اراده و مانند آن.

مرحوم حاجی می‌گوید: علم ذاتی، قدرت ذاتی و امثال آن که عین ذات خداوند است جای خود دارد، حتی علم فعلی، قدرت فعلی، که همان اضافه اشراقیه و وجود

منبسط است و به واسطه آن موجودات موجود هستند، با این که اسم آن را هم اضافه می‌گذاشتیم، اما در واقع اضافه نیست و قهراً متعلق نمی‌خواهد، یعنی چنین نیست که ماهیت‌هایی در ماهیتستان باشند یا موجوداتی باشند و بین آن‌ها و خدا ارتباطی با صفت علم یا قدرت یا اراده، برقرار شود تا اسم آن اضافه اشراقیه باشد، خیر، اشراق حق تعالی که فعل اوست متعلق پیشین ندارد، بلکه متعلق آن به واسطه خود آن محقق و انتزاع می‌شود، یعنی حق تعالی هست و جلوه و اشراق او سبب می‌شود ما از آن مراتبی که این اشراق دارد ماهیاتی را انتزاع کنیم، یکی را عقل بگوییم، یکی را نفس بگوییم، یکی را انسان بگوییم، یکی را فرس بگوییم، یکی را بقر بگوییم، و گرنه درحقیقت چیزی که وجود دارد خداوند است و جلوه او.<sup>(۱)</sup>

وقتی در اضافه اشراقی که فعل حق تعالی و علم و قدرت فعلی اوست اشراق واقعی وجود دارد بدون مضاف، در خود ذات حق تعالی که عین علم ذاتی و قدرت ذاتی حق تعالی است، به طریق اولی لازم نیست اشیا بی جدا جدا باشند بعد علم یا قدرت حق تعالی به آن‌ها تعلق بگیرد؛ بنابراین، معلومات و مرادات و مقدورات حق تعالی همگی در ذات او منظوری و درهم تنیده است.

توضیح متن:

«(و الحلّ أن لم يُعْنَ معناها)، أي معنى العلم و القدرة و غیرهما (العَرْض)»

و حلّ اشکال در این است که در این جا معنای این‌ها، یعنی معنای علم و قدرت و غیر این‌ها که معنای اضافی و عرضی است اراده و قصد نشده است.

«یعنی قد یطلق العلم و نظائره و یراد بها معانیها الإضافة العَرْضیة»

۱- چنان که قبلاً گفته شد: حتی جلوه او هم امری انتزاعی است، زیرا هستی نامتناهی هیچ دوّمی را حتی به حسب ذهن بر نمی‌تابد و فرض امر دیگری غیر از او مستلزم متناهی بودن او و بر خلاف فرض نامتناهی بودن اوست. بنابراین، «هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن». (اسدی)

یعنی گاهی علم و نظایر آن، مثل قدرت و اراده، اطلاق می‌شود و از آن‌ها معانی اضافیه عرضیه‌شان که از مقوله اضافه است، یعنی عالمیت و قادریت و مریدیت اراده می‌شود.

«و لا شكَّ أنَّها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود متعلقاتها و ليست صفات كمالية له تعالى»

و شکی نیست که این صفات، به اعتبار معانی اضافی عرضی که دارند، متأخر از وجود خارجی متعلقاتشان هستند، و این صفات عرضی، صفات کمالی حق تعالی نیست، شأن حق تعالی اجل است از این که معروض و موصوف امور عرضی باشد.

«و قد تطلق و يراد بها مبادي تلك الإضافات و هي متقدمة على وجود المتعلقات و لا مدخلية لغيره تعالى في تتيم ذاته أو صفاته»

و گاهی از اوقات علم و قدرت اطلاق می‌شود و مراد از آن‌ها مبادی آن اضافات است، و آن مبادی متقدم بر وجود متعلقات خود هستند، و غیر حق تعالی هیچ مدخلیتی در تکمیل ذات حق تعالی و صفات کمالیه او ندارد، یعنی چنین نیست که موجوداتی، معلوماتی، مقدوراتی باشند تا آن وقت حق تعالی در ذات و صفاتش کمال پیدا کند، خود ذات حق تعالی این کمالات را دارد، و در کمالاتش احتیاج به متعلقات صفاتش ندارد؛ پس ذات حق بدون هیچ واسطه و حیثیت تقییدی یا تعلیلی، طوری است که علم، قدرت و دیگر صفات از آن انتزاع می‌شود.

«أما سمعت منّا أنّ العلم الفعلي و هو الإضافة الإشراقية لا يستدعي متعلقاتاً»

آیا از ما نشنیدی که علم فعلی حق تعالی، که همان اضافه اشراقیه است، متعلق نمی‌خواهد؟ که ماهیتستانی باشد بعد اشراق حق به آن‌ها برسد که رابطه‌ای بین آن‌ها و خدا برقرار شود؟ بلکه اصلاً اشراق حق که می‌آید بعد ماهیت‌ها از آن انتزاع می‌شوند.

«فما ظنك بالذاتي و الإيجاد الحقيقي لا المصدري هو الوجود المنبسط الذي هو تلك الإضافة الغير المستدعية للمتعلق»

پس گمان شما چیست درباره علم ذاتی؟ یعنی علم ذاتی به طریق اولی متعلق نمی‌خواهد، و ایجاد حقیقی حق تعالی (نه ایجاد مصدری) همان وجود منبسطی است که عین اضافه اشراقی حق است که متعلق نمی‌خواهد. ایجاد مصدری، یعنی معنای اضافی و عرضی و انتزاعی وجود که طرفین می‌خواهد، موجد و موجد می‌خواهد.

«وفي أحاديث الأئمة المعصومين ما يؤيده كقول الرضا عليه السلام: «له معنى الربوبية، إذ لا

مربوب و حقيقة الإلهية، إذ لا مألوه و معنى العالم و لا معلوم...»<sup>(۱)</sup> الحديث»

و در احادیث ائمه معصومین علیهم السلام چیزی است که مؤید مدعای ما است، مثل کلام حضرت رضا علیه السلام که فرمود: خدا دارای ربوبیت است وقتی که مربوبی نیست، و دارای حقیقت الهیّت هست وقتی که مألوهی نیست، و دارای معنای عالم است وقتی که معلومی نیست؛ برای این که مربوبیت مربوب به واسطه ربوبیت حق تعالی است، نه این که یک خدا باشد یک موجود هم باشد بعد ربوبیت، یا الوهیت، یا علم رابطه بین این‌ها باشد.

---

۱- التوحید، صدوق، ص ۳۸؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۵۲؛ الامالی، مفید، ص ۲۵۶؛ الامالی، طوسی، ج ۱، ص ۲۳.



## غررٌ في مراتب علمه تعالى

إذ يكشف الأشياء مرّات له  
عناية و قلم لوح قضا  
ما من بداية إلى نهاية  
فالكلّ من نظامه الكياني  
و الممكن الأقرب الأشرف قلم  
و صوراً ما تحت كلّ صورة  
فهي إذن قضاؤه التفصيلي  
نفس سما كلّية لوح حفظ  
علميه ذا و سجلّ الكون

فذا مراتب يبان علمه  
و قدر سجلّ كون يرتضى  
في الواحد انطواؤه عناية  
ينشأ من نظامه الرباني  
و صور قامت به قضا حتم  
جمعها بوحدة ضرورة  
قلمه قضاؤه الإجمالي  
ما انطبعت فقدر منها لحظ  
عينيه من كلّ ما في العين

## غررٌ في مراتب علمه تعالى

(إذ) - توقيتِي - (يُكشِفُ الأشياءَ) و لَمَّا كان كلمة «إذ» للماضي فالفعل ماضٍ معنَى أَدَّى بصيغة المضارع لتصوير ما مضى في الحال، كما في قوله: كما يجزى سِنِّمَار، على أَنَّ الفعل في نظائر المقام منسلخ عن الزمان (مرّات له) تعالى، إذ للأشياء أكوَانٌ سابقة و الوجودات المترتبة الطولية، كمراي يتكرّر فيها نقوش العالم بأجمعها مرّة بعد أولى و كرّة بعد أخرى، فهو تعالى يشاهد موجودات عالمنا الطبيعي قبل وجودها لا مرّة، بل مرّات (فذا مراتب) حال عاملها و صاحبها (بيان علمه).

## غررٌ في مراتب علمه تعالی

### مراتب علم حق تعالی

ما تاکنون به طور کلی دو علم برای حق تعالی اثبات و بیان کردیم: یکی علم ذاتی که عین ذات اوست، یکی هم علم فعلی که عین فعل اوست. حالا می‌گویید: تمام مراتب وجود، مراتب علم حق تعالی هم هستند.

عقل اول که معلول اول و بدون واسطه حق تعالی است علت برای موجودات بعدی است، موجوداتی که معلول عقل اول هستند در ذات عقل اول منطوی و مندمج هستند، از کوزه همان برون تراود که در اوست؛ بنابراین، همین طور که نظام آفرینش در ذات حق منطوی است پس از آن در عقل اول هم منطوی است؛ بنابراین، عقل اول هم یکی از مراتب علم حق تعالی است. همین طور است عقل دوم نسبت به موجودات ما بعد از خودش، و همین طور عقل سوم نسبت به ما بعدش، و همچنین است یکایک دیگر عقول. بعد عالم نفوس کلیه است، که موجودات مادی، منطوی در ذات این نفوس هم هستند؛ پس همین طور که موجودات نظام آفرینش در ذات حق تعالی وجود دارند، در عقل اول هم وجود دارند، در عقل دوم هم وجود دارند، در نفوس کلیه هم وجود دارند، و این‌ها همه پی در پی در پیشگاه حق تعالی حضور دارند؛ بنابراین، همگی آن‌ها مراتب علم حق تعالی هستند،<sup>(۱)</sup> و هر کدام از این مراتب،

---

۱- وجود حق تعالی که حدّ و ماهیت ندارد هر آنچه غیر او لحاظ شود لحاظش نگاهی لوچ مآبانه است، چنان‌که خود مرحوم حاجی نیز در پایان یک غرر قبل از غرر پیشین فرمود: «و من هذا یعلم

نام و اصطلاحی دارد که پس از این بیان می‌شود.

توضیح متن:

«(إِذْ) تَوْقِيتِي (يُكْشِفُ الْأَشْيَاءَ) وَ لَمَّا كَانَ كَلِمَةً «(إِذْ) لِلْمَاضِي فَالْفِعْلُ مَاضٍ مَعْنَى أَدَى بِصِيغَةِ الْمَضَارِعِ لِتَصْوِيرِ مَا مَضَى فِي الْحَالِ»

این «إِذْ يُكْشَفُ» ظرف ماضی است و متعلق به «فَذَا مَرَاتِبِ بَيَانِ عِلْمِهِ» است که بعد می‌آید. یعنی وقتی اشیا در مراتب گوناگون برای حق تعالی منکشف و آشکار است، پس علم حق تعالی مراتب دارد؛ اشیا در ذات او عین انکشاف خود اوست، در عقل اوّل هم منکشف است، در عقل دوّم هم منکشف است، همین‌طور تا آخر مراتب نظام هستی؛ چون این‌ها همه پی در پی معلول هم‌اند، علم به علت هم علم به معلول است، پس برای علم حق تعالی مراتبی هست.

این جا شما اشکال می‌کنید، می‌گویید: «إِذْ يُكْشَفُ» برخلاف ادبیات است، مگر در «سیوطی» نخواندیم، «إِذَا» برای استقبال است، «إِذْ» برای ماضی است، مثل ﴿إِذْ أَنْبِئَتْ أَشْقَاهَا﴾،<sup>(۱)</sup> ﴿إِذْ قَالَ لَهُ﴾،<sup>(۲)</sup> پس چرا این جا سر فعل مستقبل «إِذْ» آورده‌اید؟

می‌گوید: خواستیم شعر بگوییم، اگر «إِذْ كُشِفَ» می‌گفتیم وزن شعر ما درست نمی‌شد، برای همین «إِذْ يُكْشَفُ» گفته‌ایم، ولی «يُكْشَفُ» را این جا ماضی معنا کنید؛ چون در محاورات، گاهی اوقات برای بیان گذشته فعل مستقبل می‌آوریم از باب این‌که حالا داریم گذشته را به تصویر می‌کشیم و بیان می‌کنیم. وانگهی اصلاً افعالی که

«أن لا وجود خارجاً عن حیطة وجوده»، بنابراین هر آنچه به عنوان مراتب او، اعم از مراتب وجودی یا مراتب علمی، به هر نام و نشانی محسوب و نامیده شود، چیزی جز او نیست و تصور هویت مطلقه او نیز بساط غیر را برمی‌چیند، بر این پایه مراتب علمی مورد نظر در این غرر هم مراتبی هستند به لحاظ عالم اثبات و به حسب نگاه ما، نه به لحاظ عالم ثبوت و به حسب هویت مطلقه او جلّ جلاله. (اسدی)

۱- سورة شمس (۹۱)، آیه ۱۲. ۲- سورة بقره (۲)، آیه ۱۳۱.

در مورد حق تعالی استعمال می‌شود منسلخ از زمان است، مثل ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾،<sup>(۱)</sup> این جا نمی‌توانیم بگوییم: «گان» برای ماضی است، یعنی خداوند سابقاً عزیز و حکیم بود.

مطلب دیگری که مرحوم حاجی در این جا نگفته است و ما می‌گوییم این است که: اصلاً چه کسی می‌گوید: زمان در فعل منظوی و در مفهوم آن اخذ شده است؟ این که می‌گویند: فعل زمان دارد، صحیح نیست، فعل زمان ندارد، آنچه صحیح است این است که فعل ماضی برای تحقق است، فعل مستقبل برای ترغیب، یعنی برای چیزی که مورد رغبت و انتظار است فعل مستقبل می‌آورند، و برای چیزی که قطعی است فعل ماضی می‌آورند.

لذا می‌گوید: «إذ» برای زمان و وقت، و به اصطلاح توقیتی است، و چون کلمه «إذ» برای ماضی است فعل «یکشف» این جا معنای ماضی دارد، یعنی اشیا برای خداوند کشف شده است. پس چرا فعل مستقبل آورده‌اید؟ می‌گوید: می‌خواهیم گذشته را در حالا منعکس کنیم، لذا فعل مستقبل می‌آوریم.

«كما في قوله: كما يجزي سنمار على أن الفعل في نظائر المقام منسلخ عن الزمان» همان طور که در قول شاعر هست که می‌گوید: «كَمَا يُجْزَى سِنِمَارٌ». سِنِمَار یک معمار رومی بود، که قصر باشکوهی برای نعمان در خورنق نزدیک کوفه ساخت، نعمان گفت: ممکن است سنمار مانند این قصر به این زیبایی را فردا برای کس دیگری هم بسازد، به خاطر همین که مبادا چنین کند دستور داد او را از بالای همان قصری که خودش ساخته بود به پایین انداختند تا این قصری منحصر به فرد خود او باشد، به جای این که او را تشویق کنند و پول خوبی به او بدهند او را پایین انداختند که دوباره چنین چیزی نسازد! سِنِمَار در گذشته جزا داده شده است، ولی چون شاعر

۱- سورة نساء (۴)، آیه ۱۵۸.

داستان گذشته را نقل می‌کند فعل مستقبل آورده تا بیان حال ماضی کند. بعد می‌گوید: علاوه بر این که فعل، در نظائر مقام، منسلخ از زمان است، یعنی در مورد خداوند هر جا فعل آورده‌اند اصلاً زمان در آن وجود ندارد.

«مَرَات لَه تَعَالَى، إِذْ لِلْأَشْيَاءِ أَكْوَانٌ سَابِقَةٌ»

چون اشیا برای حق تعالی بارها منکشف است، پس علم حق تعالی مراتب دارد؛ چون تمام اشیا وجودهای پیشین داشته‌اند، مثلاً ما که در این عالم طبیعت هستیم در ذات حق منطوی هستیم، در عقل اول منطوی هستیم، در عقل دوم هستیم، در نفوس کلیه هم هستیم.

«وَالْوُجُودَاتُ الْمُرْتَبَةُ الطَّوَلِيَّةُ، كَمَرَائِي يَتَكَرَّرُ فِيهَا نَقُوشُ الْعَالَمِ بِأَجْمَعِهَا مَرَّةً بَعْدَ أُولَى وَ كَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى»

و وجودهای پی در پی که در طول هم قرار دارند مانند آینه‌هایی هستند که همه نقوش عالم در آن‌ها تکرار و ظاهر می‌شود، باری بعد از باری و برگشتی بعد از برگشتی.<sup>(۱)</sup>

«فَهُوَ تَعَالَى يَشَاهِدُ مَوْجُودَاتِ عَالَمِنَا الطَّبِيعِيِّ قَبْلَ وَجُودِهَا لَا مَرَّةً بَلْ مَرَّاتٍ»

پس حق تعالی به ذات خود که علم دارد به نظام آفرینش هم علم دارد، به عقل اول که علم دارد باز از طریق آن به نظام آفرینش علم دارد، همین طور در مراتب دیگر، پس خداوند به وسیله مراتب مختلف نظام هستی، علم به این نظام دارد. پس او موجودات عالم طبیعی ما را پیش از این که در این عالم مادی وجود پیدا کنند نه یک بار بلکه بارها مشاهده می‌کند.

«(فَذَا مَرَاتِبٍ) حَالٌ عَامِلُهَا وَ صَاحِبُهَا (بَيَانُ عِلْمِهِ)»

«ذَا مَرَاتِبٍ» حال است، «بَيَانٌ» عامل آن است، عامل در حال، یعنی همان فعلی که در

۱- «مَرَّةً بَعْدَ أُولَى» مربوط به قوس نزول است، و «كَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى» مربوط به قوس صعود. (اسدی)

حال تأثیرگذار است و آن را نصب می‌دهد، «عِلْمُهُ» هم درحقیقت ذو الحال آن است، این «فذا مراتب بیان علمه» چنان‌که قبلاً هم گفتیم، مربوط و متعلق به «إِذْ يُكْشَفُ...» و جواب آن است، یعنی وقتی که اشیا در مراتب گوناگون برای حق تعالی آشکار است پس ظاهر و روشن می‌گردد علم حق تعالی در حالی که دارای مراتبی است، یعنی معلوم می‌شود که علم حق تعالی مراتب دارد.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ





## ﴿ درس صد و پنجاه و پنجم ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### تبیین مخازن علمی حق تعالی

#### علم عنایی

جلوتر گفتیم که: حق تعالی دو علم دارد: یکی علم ذاتی، یکی هم علم فعلی، در این غرر می‌گوید: خداوند به لحاظ این دو علم، مراتب علمی گوناگون دارد، به علم ذاتی او به اعتبار این که عین علم به نظام آفرینش و مبدأ پیدایش نظام آفرینش است علم عنایی می‌گویند.

#### قلم اعلیٰ (قضای اجمالی)، قضای تفصیلی، لوح محفوظ

پس از وجود حق تعالی عقل اوّل است، بعد عقل دوّم، بعد عقل سوّم تا آخر عالم عقول طولی، این عقول را عقول طولیه می‌گویند؛ برای این که هر عقلی علت عقل بعدی است، عقل اوّل، علت عقل دوّم است، عقل دوّم، علت عقل سوّم است، و همین طور... روشن است که علت و معلول در طول هم هستند.

علاوه بر عقول طولیه، افلاطون یک سری عقول عرضیه متکافئه هم عرض هم ذکر کرده و گفته است: هر یک از انواع جوهری مادی این عالم، یک فرد و نمونه

مجردی در عالم عقول دارد که مدبّر و ربّ النوع افراد آن نوع است و آن ربّ النوع درحقیقت افراد این نوع را اداره می‌کند، هرچند خود عقول عرضیه هم زیر نظر عقول طولیه و معلول آن‌ها هستند، به این‌ها عقول عرضیه می‌گویند؛ برای این‌که این‌ها نسبت به همدیگر علت و معلول نیستند و در عرض هم هستند، هرچند هر یک از آن‌ها برای افراد مادی نوع خود سمت علیت دارد، و این قاعده را هم گفتیم که: هر معلولی در علت خودش موجود و منطوی است، علت درحقیقت، وجود کامل معلول است و معلول، وجود ناقص علت است و همه عقول متکافئه عرضیه نسبت به افراد نوع خود همین سمت را دارند، بعد از عقول عرضیه، نفوس فلکی است.

زرتشتی‌ها هم این حرف‌ها را دارند، شاید در مذاهب هندو و اوپانیشاد نیز این‌ها را داشته باشند، می‌گفتند: هر یک از این سماوات و افلاک نه گانه که تصویر کرده بودند، مثل یک انسان است، انسان هم نفس دارد که با قوای نازل نفس ادراک جزئیات می‌کند، هم عقل دارد که مرتبه اعلا و برتر نفس است و با آن ادراک کلیات می‌کند، همین‌طور که در انسان این دو چیز هست، هر فلکی نیز یک عقل دارد که کلیات در آن منطوی است و مدرک کلیات است و یک نفس هم دارد که قابل صور جزئی است؛ به آن عقلی که سردمدار آن عقول است که همان عقل اول باشد قلم اعلا می‌گویند، و به آن نفسی هم که قافله سالار نفوس فلکی است که همان نفس فلک الافلاک باشد نفس کلّ می‌گویند، که به اعتبار این‌که کلیات در آن محفوظ است به آن لوح محفوظ می‌گویند، یعنی صور همه نظام آفرینش که نظام زیرین است در آن جا به نحو کلی موجود و محفوظ است. عقول را از باب این‌که همه نظام آفرینش به واسطه آن‌ها موجود است اقلام پروردگار می‌گویند، و عقل اول را قلم اعلا و قضای اجمالی حق تعالی نامیده‌اند.

و به ارباب انواع که همان عقول عرضیه هستند و زیر نظر عقول طولیه می‌باشند، قضای تفصیلی حق تعالی می‌گویند.

## لوح محو و اثبات

همچنین این‌ها برای افلاک، نفوس منطبعه که مادی و حال در اجسام فلکی هستند و به منزله و مانند قوه خیال ما هستند که صورت‌های جزئی در آن نقش می‌بندد، فرض می‌کردند، که صور جزئی اشیا در آن‌ها مرتسم و حال و منعکس است، مثلاً خصوصیات عمر و بکر، و این‌که چه کسی می‌میرد، چه کسی زنده می‌شود، به طور مشخص و جزئی در نفوس فلکی منعکس است، به نفس منطبعه فلکی، لوح محو و اثبات می‌گویند؛ برای این‌که صوری که در آن منتقش است می‌شود پایدار و ثابت باشد و یا برطرف و محو بشود، اما در لوح محفوظ تغییر نیست، مثلاً در نفس کلی فلک، منعکس و منتقش است که هر کسی مثلاً صدقه بدهد، عمر او زیاد می‌شود این امر به نحو کلی در آن هست، قابل تغییر هم نیست، اما در نفس منطبعه فلکی که نازل‌تر از نفس کلی است جزئیات منعکس است، مثلاً در آن نوشته است زید استعداد ۹۰ سال عمر را دارد، بعد چنانچه زید رحم خود را قطع بکند، یا پدرش را بکشد عمر او کم می‌شود، مثلاً ۷۰ سال می‌شود، یا اگر صدقه بدهد عمرش زیاد می‌شود؛ پس این لوح محو و اثبات می‌شود، و نفس فلکی که کلیات در آن است، فقط لوح اثبات و به اصطلاح، لوح محفوظ است که در آن امکان تغییر نیست.

## قَدَرِ عِلْمی و قَدَرِ عینی

گاهی از اوقات به نفس منطبعه فلکی که جزئیات در آن منعکس است و به آن لوح محو و اثبات می‌گویند، قدر علمی هم می‌گویند، قدر در مقابل قضااست، قضا قابل تغییر نیست، اما قدر قابل تغییر است. به نفس منطبعه فلکی قدر علمی می‌گویند، چنان‌که به عالم ماده که من و شما و زید و عمر و بکر و دیگر موجودات مادی باشیم قدر عینی می‌گویند.

حالا اگر تمام این‌ها راست باشد، از عالم عقول طولیه گرفته و عقول متکافئه و نفوس کلی و نفوس منطبعه فلکی، تا این عالم ماده، همه این موجودات در همه این مراحل یک نحو وجودی دارند و این‌ها همه مراتب علم حق تعالی می‌باشند، پس یک مرتبه از مراتب علم حق تعالی همان ذاتش است که همه نظام وجود در آن منطوقی است و به آن «علم ذاتی» یا «علم عنایی» می‌گویند؛ مرتبه بعدی عالم عقول و در صدر آن‌ها عقل اول است که «قلم اعلا» و «قضای اجمالی» نام گرفته است و همه نظام آفرینش در آن منطوقی است؛ برای این‌که عقل اول، علت همه مادون است، بنابراین همه این مادون از جمله من و شما در عقل اول و دیگر عقول منطوقی است، به این اعتبار، عالم عقول قلم پروردگار است، بعد از عقول طولیه، عقول متکافئه عرضی است که ارباب انواع هستند؛ و هر رب النوعی علت برای افرادی است که زیر مجموعه این نوع است؛ بنابراین، مثلاً در رب النوع انسان، همه انسان‌ها منطوقی است؛ پس حق تعالی علم به رب النوع انسان‌ها که دارد، علم به من و شما و دیگر افراد انسانی هم دارد. آن وقت به این ارباب انواع «قضای تفصیلی» حق تعالی می‌گویند. بعد از آن، نفس مجرد کلی است که صور کلی اشیا در آن منعکس است و به آن «لوح محفوظ» می‌گویند، چنان‌که قضای تفصیلی دوم می‌باشد. بعد از آن نفس منطبعه فلکی است که از باب این‌که جزئیات این عالم در آن مرتسم است «قدر علمی» است، همان‌طور که «قدر عینی» خود این موجودات مادی خارجی می‌باشند که به آن «سجّل کون» هم می‌گویند.

این‌ها مراتب علم حق تعالی است؛ لذا می‌بینید عبارت این‌جا این است: «إِذْ يُكْشَفُ الْأَشْيَاءَ مَرَاتٍ لَّهٗ»، وقتی اشیا بارها برای حق منکشف می‌شود، «فَإِذَا مَرَاتٍ يُبَيِّنُ عِلْمَهُ»، پس علم حق تعالی به مراتبی ظاهر می‌شود، «عَنَائِيَّة»، که همان علم تفصیلی به اشیا است که در علم حق تعالی به ذات خودش که عین ذات اوست منطوقی است، «قَلَمٌ»، که عبارت است از عالم عقول یا عقل اول که قلم اعلا است، «لَوْحٌ»، که دو قسم

است، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات، لوح محفوظ عبارت است از نفس کلی سماوی که صور کلی موجودات در آن منعکس است، و لوح محو و اثبات هم همان نفس منطبعه فلکی است، «وَقْضَا وَ قَدْر»، قضا نیز دو قسم است، اجمالی و تفصیلی، قضای اجمالی عقل اول است، و قضای تفصیلی هم یک مرحله اش عقول متکافئه عرضی، یعنی همان اریاب انواع است، قدر نیز دو قسم است: یک قدر علمی که همان صور جزئیات در نفس منطبعه فلکی است، یک قدر عینی که خود موجودات مادی باشد، که همان «سِجِلُّ کون» است، یعنی دفتر نظام وجود در خارج، که مرحوم حاجی درباره اش می گوید: «سِجِلُّ کونٍ یُرْتَضَى»، سِجِلُّ کون هم به عنوان یکی از مراتب علمی حق تعالی پسندیده ما است؛ کنایه به ملاصدرا است که در کتاب «مبدأ و معاد» خود نظام وجود را علم حق گرفته است و در کتاب «اسفار» اشکالاتی به آن کرده است، ایشان می گوید: ما خود موجودات مادی خارجی را علم حق تعالی می دانیم.

بنابراین به اعتبار این که نظام وجود مراتب دارد، علم حق تعالی هم مراتب دارد. این خلاصه بحث است، توضیح عبارت آن می ماند برای جلسه بعد ان شاء الله.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و پنجاه و ششم ﴾

و تلك المراتب (عناية و قلم) و (الوح) و (قضا و قدر) و (سجلّ كون يرتضى)، أي هذا الأخير. و فيه إشارة إلى أنّ بعضهم أسقط سجلّ الوجود عن مراتب العلم. و لمّا فرغنا عن تعداد المراتب شرعنا في تفصيلها، فقلنا في تعريف العناية (ما) مبتدأ أوّل (من بداية) للوجود (إلى نهاية) له (في الواحد) متعلّق بقولنا: (انطواؤه) و هو مبتدأ ثان. و بالجملة كون الوجود البسيط مشتملاً على كلّ الخيرات (عناية) خبر الثاني، و الجملة خبر الأوّل و هي عند المشائين صور مرتسمة في ذاته. و لمّا اعتبر في العلم العنائي كونه سابقاً على النظام الأحسن و فعلياً، أي منشأً لذلك النظام، قلنا: (فالكلّ من) بيانية (نظامه الكياني)، أي عالم الكون (ينشأ من نظامه الرباني)، أي عالم العلم، كما قالوا: «العالم الربوبي فسيح جداً» و مرادهم نشأة العلم. و في قولنا هذا إشارة إلى أنّه لا يمكن نظام أشرف من هذا النظام المشاهد، لكونه ظلاًّ للجميل على الإطلاق.

(و الممكن الأقرب الأشرف) و هو العقل الأوّل (قلم) لكونه واسطة لإفاضة الحقّ جميع صور ما دونه. و بوجه كلّ العقول أقلام. و هو قلم أعلى لكونها وسائط في إفاضة العلوم على النفوس الكلّية و الجزئية و إفاضة الصور على الأجرام.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

### اسامی مراتب علمی حق تعالی

مرحوم حاجی فرمودند: علم حق تعالی دارای مراتبی است که اسم این مراتب را عنایت و قلم و لوح و قضا و قدر گذاشتند. این پنج تا نزد بیشتر فلاسفه مسلمان مسلم است.

توضیح متن:

«و تلك المراتب (عناية و قلم) و (لوح) و (قضا و قدر) و (سجلّ کونٍ یُرْتَضَى) أي هذا الأخير»

و آن مراتب علمی عبارت است از: عنایت و قلم و لوح و قضا و قدر و سجلّ کون که پسندیده می شود، یعنی این اخیری، یعنی «سجلّ کون» که مراد از آن موجودات عالم طبیعت هستند به عنوان یکی از مراتب علمی حق تعالی مورد رضایت و قبول ماست. سجلّ، یعنی ثبت، دفتر، یعنی چیزی که در آن ثبت شده است؛ نظام طبیعت هم دفتر وجودی است که موجودات طبیعی در آن ثبت شده است، این نظام هم علم حضوری حق تعالی است. این اشاره به سخن مرحوم صدرالمتألهین است که طبق نقل، در کتاب «مبدأ و معاد» خودش نظام طبیعت را هم مرتبه‌ای از مراتب علم حضوری حق تعالی حساب کرده است، همین طور هم هست؛ برای این که عالم طبیعت مخلوق حق تعالی است و نسبت به حق تعالی مثل نظام ذهنی ما نسبت به ذهن

ماست، نظام ذهنی که صور ذهنی ما می‌باشند هم مخلوقات ذهنی ما و هم علم ما هستند، پس این نظام طبیعت هم علم حضوری حق تعالی است، نه علم حصولی؛ مرحوم صدرالمتألهین در کتاب «مبدأ و معاد» این را قبول کرده است، ولی در کتاب «اسفار» به این نظر اشکال کرده و گفته است: عالم طبیعت آمیخته به بُعد مکانی و کشش زمانی است و این‌ها مانع از حضور موجودات مادی در پیشگاه حق تعالی است و علم هم چیزی جز حضور نیست.

لذا مرحوم حاجی می‌گوید: «سَجَلٌ كَوْنٌ يُرْتَضَى»، یعنی خود دفتر نظام وجود مادی هم مورد رضایت و قبول ماست که از مراتب علم حق تعالی است.

«و فيه إشارة إلى أن بعضهم أسقط سجل الوجود عن مراتب العلم»

و در این‌که گفتیم: «سَجَلٌ كَوْنٌ يُرْتَضَى»، اشاره است به این‌که صدرالمتألهین در بعضی از کتب خود به آن اشکال کرده و نظام وجود مادی را از مراتب علم حق تعالی خارج و حذف کرده است.

«و لَمَّا فرغنا عن تعداد المراتب شرعنا في تفصيلها، فقلنا في تعريف العناية»

و چون ما از شمردن مراتب شش‌گانه علم حق تعالی فارغ شدیم، شروع کردیم در شرح و تفصیل آن مراتب، پس در تعریف عنایت که مرتبه اول علم حق تعالی است چنین گفتیم:

ما من بداية إلى نهاية في الواحد انطواؤه عناية

چنان‌که پیش از این گفتیم: علم حق تعالی به ذات خود علم به همه نظام وجود است، نه آن‌طور که مشائین می‌گفتند: علم تفصیلی حق تعالی به اشیا همان صور مرتسمه آن‌ها در ذات خداوند است؛ چون ما آن را قبول نداشتیم، بلکه به این‌گونه که همه موجودات در وجود حق تعالی به نحو کثرت در وحدت، منطوی است به طوری که علم ذات به ذات، علم به همه نظام آفرینش است و موجودات خارجی ناشی از همان علم حق به ذات خود است، به این علم، علم عنایی می‌گویند؛ و از این رو هم

حق تعالی فاعل بالعناية است، چنان‌که جلوتر هم در اقسام فاعل آن را ذکر کردیم و گفتیم: از جمله فاعل‌ها فاعل بالعناية و بالتجلی و بالرضا است، این‌ها قریب به هم بودند.

بنابراین، آنچه از اوّل نظام وجود تا آخر نظام وجود، از عقل اوّل گرفته تا پست‌ترین مراتب عالم که هیولا باشد، در هم تنیده بودن و منطوی بودن آن در ذات واحد حق تعالی به نحو کثرت در وحدت و به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، همان عنایت حق تعالی است.

«(ما) مبتدأ اوّل (من بداية) للوجود (إلى نهاية) له (في الواحد) متعلّق بقولنا: (انطواؤه) و هو مبتدأ ثان»

حالا مرحوم حاجی در مقام ترکیب و تفسیر شعر خودش می‌گوید: «ما»ی موصوله مبتدای اوّل است، «في الواحد» جار و مجرور و متعلّق به «انطواؤه» است و این «انطواؤه» مبتدای دوّم است، و خبرش «عناية» است که بعد می‌آید، و جمله خبر است برای مبتدای اوّل، یعنی برای «ما». یعنی آنچه از ابتدای نظام وجود تا آخر نظام وجود منطوی در ذات واحد حق تعالی هست منطوی بودن آن در ذات واحد حق تعالی همان علم عنایاتی حق تعالی است.

«و بالجملة، كون الوجود البسيط مشتملاً على كلّ الخيرات (عناية) خبر الثاني و الجملة خبر الأوّل»

خلاصه: این‌که وجود بسیط و صرف، مشتمل بر همه خیرات است، اسمش عنایت است. این‌که می‌گوید: «كُلّ الخيرات»، برای این است که وجود شرور در نظام آفرینش را قبول نداریم و همه آنچه ظلّ و پرتو خیر محض، یعنی پرتو حق تعالی است، خیر است.

می‌گوید: «عناية» خبر برای مبتدای دوّم، یعنی «انطواؤه» است، و جمله خبر است برای مبتدای اوّل که «ما» باشد.

این تجزیه و ترکیبی است که ایشان کرده است، ولی این تجزیه و ترکیب ظاهراً درست نباشد، چون در آن جایی که دو تا مبتدا می‌آوریم مبتدا و خبر دوم، خبر برای مبتدای اول می‌شود، مثلاً می‌گوییم: «زیدُ أبوه قائم»، زید پدرش قائم است، «قائم» خبر «أبوه» است، آن وقت «أبوه قائم» خبر زید است، یعنی درحقیقت زید این حالت را دارد که پدر او قائم است؛ این در مورد این شعر درست در نمی‌آید؛ برای این که «ما» موصوله است، مای موصوله خودش صله می‌خواهد و صله موصول را نمی‌شود مبتدای دوم بگیریم این «من بدایة إلى نهاية في الواحد انطواؤه» درحقیقت صله «ما» است، آن وقت، آن مای موصول مبتدا است «عناية» خبر آن است، نه خبر مبتدای دوم؛ برای این که «ما»، موصوله است و معرف و مبین می‌خواهد، و صله موصول درحقیقت مبین موصول است، یعنی آنچه از ابتدا تا انتها در آن منظوی است، عنایت نامیده می‌شود، پس «عناية» ظاهراً خبر باشد برای مبتدای اول و این «از ابتدا تا انتها منظوی» صله همان موصول و مبین موصول است.<sup>(۱)</sup>

«و هي عند المشائين صور مرتسمة في ذاته»

و عنایت، نزد مشائین، صور مرتسمة در ذات حق تعالی است. چون آنان انطواء کثیر در واحد، یعنی کثرت در وحدت را قبول نداشتند، می‌گفتند: حق تعالی یک صفحه علمی دارد که همان صور مرتسمة در ذات و زائد بر ذات اوست. می‌گوید: این را آن‌ها می‌گفتند ولی ما آن را قبول نداریم.

«و لَمَّا اعتبر في العلم العنائي كونه سابقاً على النظام الأحسن و فعلياً، أي منشأ لذلك

النظام»

۱- ترکیب مرحوم حاجی درست به نظر می‌آید؛ زیرا «من بدایة إلى نهاية»، هر دو جار و مجرور، متعلق به افعال عموم، یعنی کان تامه مقدر است، یعنی ما کان من بدایة الوجود إلى نهایته، یعنی ما تحقّق من بدایة الوجود إلى نهایته، انطواؤه في الواحد عنایة. (اسدی)

و چون در علم عنایی که همان مرتبه اول از مراتب علم حق تعالی است معتبر شده است که مقدم و سابق بر خود نظام احسن خارجی باشد، و همچنین علم فعلی حق تعالی باشد، یعنی منشأ پیدایش آن نظام احسن خارجی باشد، نه علم انفعالی برگرفته از آن نظام.

«قلنا: (فالكل من) بیانیة (نظامه الکیانی)، أي عالم الكون (ینشأ من نظامه الربانی) أي عالم العلم، كما قالوا: «العالم الربوبی فسیح جداً» و مرادهم نشأة العلم»

بر آن اساس در شعرمان گفتیم: همه چیز، که عبارت است از نظام کیانی حق تعالی، یعنی عالم کون و نظام آفرینش، ناشی از نظام ربانی حق تعالی است؛ مراد از نظام ربانی عالم علم حق تعالی است، همان طور که حکما گفته اند: بی تردید عالم ربوبی وسیع و گسترده است؛ و مرادشان از عالم ربوبی همان نشئه علم حق تعالی است.

«و فی قولنا: هذا إشارة إلى أنه لا یمكن نظام أشرف من هذا النظام المشاهد. لكونه

ظلاً للجمیل علی الإطلاق»

و در این که گفتیم: نظام ربانی؛ می خواهیم اشاره کنیم به این که نظام وجود، نظام احسن است و نظامی بهتر از این نظامی که مشاهده می شود ممکن نیست؛ چون این نظام، سایه و شعاع موجودی است که زیبایی مطلق است که حق تعالی باشد؛ خداوند هم علم دارد، هم اراده، هم قدرت دارد و هم بخل ندارد؛ لذا از هر آنچه در نظام آفرینش امکان و مصلحت دارد، دریغ ندارد.

هرچند به نظر ما گاهی به خدا اشکال وارد می آید، ملا نصرالدین گفت: خدایا نه می دانی چه کار بکنی، نه با ما مشورت می کنی؛ اما واقع مطلب این است که نظام آفرینش نظام احسن و اتم است و بهتر از این فرض نمی شد.

این جا مرحوم آیت الله شیخ محمد تقی آملی از «احیاء العلوم» غزالی نقل می کند که می گوید: اگر خداوند تبارک و تعالی انسانها را طوری خلق می کرد که عقل کل بودند و از عقل هیچ کمبود نداشتند و مدام هم خدا عقل آنها را زیاد می کرد و بعد به

آن‌ها با آن عقل کامل می‌گفت: یک نظامی موجود بکنید یک ذره از این نظام نمی‌توانستند کمتر یا زیادتر بکنند. البته نظام انسانی، نظام اختیار است، و کمال آن به همین است که انسان‌ها مختار باشند و به اختیار خود افعالی انجام بدهند تا آن استعدادهای درونی‌شان شکوفا بشود.

خلاصه: این نظام یک نظام کاملی است؛ برای این‌که اگر بگوییم: این نظام، نظام احسن نیست، یا باید بگوییم: حق تعالی علم به نظام احسن نداشته است، این نسبت جهل به حق تعالی است، یا بگوییم: علم به آن داشته است، اما قدرت بر ایجاد آن نداشته است، این هم سلب یا محدود کردن قدرت حق تعالی است، یا بگوییم: خدا به نظام احسن علم داشته، قدرت بر ایجادش هم داشته است، اما او بخیل بوده از این‌که یک نظام احسن ایجاد کند، در حالی که خداوند هم عالم مطلق است، هم قادر مطلق است، هم فیاض و جواد علی الاطلاق است؛ لذا نمی‌شود نظامی را که او ایجاد کرده و جلوه ذات اوست، نظام بد و شرّ باشد.

بنابراین اگر اشکالاتی به ذهن ما می‌آید از باب این است که ما نمی‌دانیم که وضعیت نظام آفرینش چگونه است.

بعد از علم عنایی، عقل اول است که یکی دیگر از مراتب علم حق تعالی است، که مرحوم حاجی در شعرش از آن تعبیر به «ممکن، اقرب، اشرف» کرده و می‌گوید:

«(و الممکن الأقرب الأشرف) و هو العقل الأوّل (قلم) لکونه واسطة لإفاضة الحقّ جمیع

صور ما دونه و بوجه کلّ العقول أقلام»

و آن ممکنی که اقرب به حق تعالی و اشرف از همه نظام آفرینش است که همان عقل اول باشد قلم حق تعالی است؛ برای این‌که همین‌طور که شما به وسیله قلم کلمات و جملات را می‌نگارید و با آن مراد خود را آشکار می‌نمایید، خداوند هم به وسیله عقل اول همه صور این عالم را نگاه داشته و ایجاد کرده و با آن مراد خود را نمایان کرده است، و به وجهی تمام عقول طولیه قلم‌های پروردگار هستند؛ لذا می‌گوید:

«و هو قلم أعلى لكونها وسائط في إفاضة العلوم على النفوس الكلية و الجزئية و إفاضة الصور على الأجرام»

و عقل اول، قلم اعلا است، برای این که عقول، وسائط هستند در افاضة علوم بر نفوس کلیه و جزئیه، همان گونه که وسائط در افاضة صور بر اجرام هستند. مراد از نفوس کلیه، آن نفوسی است که ادراک کلیات می کند، و مراد از نفوس جزئیه، نفوسی است که ادراک جزئیات می کند.

تا این جا دو مرحله علم حق تعالی را ذکر کردیم: یکی علم عنایی، یکی هم قلم اعلا که عقل اول است که به آن قضای اجمالی هم می گویند، مرحله بعدی عقول متکافئه است که ارباب انواع باشند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ





## ﴿ درس صد و پنجاه و هفتم ﴾

(و صور قامت به)، أي بالقلم قيام صدور بلا واسطة أو بواسطة (قضا حتم)، أي قضاء حتمي لا يردّ و لا يبدّل. و للإشارة إلى أنّ المراد بالصور القضائية ليس الصور الكلية القائمة بالعقل بنحو الارتسام، كما يقول به المشائون، بل المراد بها المثل النورية وصفناها بقولنا: (و صوراً) طبيعية لأفراد كونية (ما تحت كلّ صورة) من الصور القضائية و هو المثل النوري الذي يقال له: ربّ النوع (جمعها)، أي جمع كلّ صورة تلك الصور و فعلياتها و كمالاتها (بوحدة)، أي بنحو الوحدة و البساطة (ضرورة) و وجوباً لأنّ معطي الكمال غير فاقد له.

(فهي)، أي الصور القائمة بالعقل (إذن قضاؤه التفصيلي) لكونها عقولاً عرضية متكافئة و فيها كثرة نوعية (قلمه قضاؤه الإجمالي) حيث إنّه بسيط الحقيقة مشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة (نفس سما) مقصور للضرورة (كلية) صفة نفس (لوح حفظ) أمّا كونها لوحاً، فلأنّ منزلتها من العقل في قبول الصور الكلية منزلة اللوح الحسي من القلم الحسي في قبول النقوش الحسية، و كذا تسمية النفس المنطبعة باللوح. و أمّا كونها محفوظة فلانحفاظها و انحفاظ صورها لتجردها و كليتها عن التغيّر.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

### دیگر اسامی مراتب علم حق تعالی

بحث در مراتب علم حق تعالی بود، مرحوم حاجی برای علم حق تعالی شش مرتبه ذکر کردند: عنایت و قلم و لوح و قضا و قدر و سَجَل کون؛ توضیح دو مرتبه اول و دوم در عبارت مرحوم حاجی گذشت.

### قضای تفصیلی و اجمالی

مرتبه سوم عبارت از قضای تفصیلی حق تعالی است، قضا به معنای حکم قطعی است، قضای اجمالی همان عقل اول و دیگر عقول طولیه است، و قضای تفصیلی حق تعالی هم عقول عرضیه متکافئه است که خداوند حکم قطعی تفصیلی بر وجود آنها کرده است، یعنی خود آنها حکم تکوینی تفصیلی و تغییر ناپذیر او هستند. حکمای اشراقی و پیروان حکمت متعالیه قائل هستند به این که: هر نوعی از این عالم ماده، یک فرد عقلانی و مجردی در عالم عقول دارد که علت همین نوع و گرداننده این نوع است، و درحقیقت همه کمالات و فعلیات افراد هر نوع در رب النوع خودش به نحو وحدت موجود است و به آن رب النوع، مثال هم می گویند، مثال یعنی نمونه، و رب النوع نمونه عقلی نوع خودش و نماینده عقلی آنها است؛ از این رو به ارباب انواع، مُثُل می گویند. به اینها قضای الهی می گویند؛ برای این که درحقیقت، فرق قضا با قدر این است

که قضا، علم تغییر ناپذیر است، در ربّ النوع‌ها هم هیچ تغییری نیست. قضای تفصیلی دو مرتبه دارد: یکی همین عقول متکافئه که ارباب انواع‌اند، یکی هم صور کلی موجود در نفس سماوی که لوح محفوظ است، به این‌ها نیز قضای تفصیلی حق تعالی می‌گویند، برای این‌که قلم اعلا که عقل اول و دومین مرتبه از مراتب علم حق تعالی است قضای اجمالی است، برای این‌که در حقیقت، قضای حق تعالی و حکم قطعی کردن حق تعالی نسبت به نظام آفرینش، در مرتبه اول، نسبت به قلم اعلا، یعنی عقل اول است، و در مرتبه بعد در ارباب انواع است؛ پس بنابراین عقول طولیه را هم قلم و هم قضای اجمالی می‌گویند؛ چون این امور مجرد هستند و قهراً قابل تغییر نیستند. اما قدر مربوط به امور مادی است که قابل تغییرند، مثلاً به نحو کلی دارد که: صدقه عمر انسان را زیاد می‌کند، این به نحو کلی و قضای الهی است، اما نسبت به زید، بسا زید صله رحم می‌کند، عمر او زیاد می‌شود، صله رحم نکند عمر او کمتر است، مثلاً اول دارد که زید به حسب طبیعت ۶۰ سال عمر دارد و بعد اگر صدقه بدهد این ۶۰ سال او ۷۰ سال می‌شود، پس این لوح محو و اثبات است، به این معنا که یک صورت آن به حسب ظاهر این است که عمر زید ۶۰ سال است، بعد وقتی معلوم می‌شود که صدقه داده است، ۷۰ سال شده است که محو و اثبات شده است، پس محو و اثبات در جزئیات و امور مادی است، اما در کلیات و امور مجرد تغییر نیست؛ بنابراین، عالم قضا، علم به کلیات است، و عالم قدر، علم به جزئیات است.

توضیح متن:

«(و صور قامت به)، أي بالقلم قیام صدور بلا واسطه أو بواسطة (قضا حتم)، أي قضاء

حتمی لا یردّ و لا یردّل»

مراد از «صور» همان ارباب انواع است، یعنی صوری که با واسطه یا بدون واسطه وابسته به قلم بوده و از آن صادر شده است، یعنی همان عقول متکافئه و ارباب انواع

که از عقل اوّل بدون واسطه یا با واسطه صادر شده‌اند؛ قضاء حتمی حق تعالی است که ردّ و تبدیل نمی‌شود، یعنی قابل تغییر نیست. این که قضاء حتمی می‌گویند در مقابل قدر است که قابل تغییر است.

«و للإشارة إلى أنّ المراد بالصور القضائية ليس الصور الكلية القائمة بالعقل بنحو الارتسام، كما يقول به المشائون»

این «للاشارة» متعلق است به «وصفناها» که بعد می‌آید. یعنی برای این که اشاره و توجه داده شود به این که مراد ما از صور قضائیه در این جا همان عقول متکافئه می‌باشد نه صور کلی که به نحو ارتسام قائم به عقل است چنان که مشایین قائل به آن هستند، آن‌ها را موصوف کردیم به این که: «و صور ما تحت كلّ صورة...».

وقتی که می‌گوییم: «صوری که قائم به عقل است»، چه بسا شما مشرب مشایی به ذهنتان خطور کند، مشایین می‌گفتند: صور کلی اشیا مرتسم در عقل است و به عقل قیام حلولی دارد، شما خیال نکنید ما این جا می‌خواهیم همان را بگوییم، بلکه مراد ما از آن صور همان عقول متکافئه و ارباب انواع است که به عقل قیام صدوری دارند؛ لذا می‌گوید:

«بل المراد بها المثل النورية وصفناها بقولنا: (و صوراً) طبيعية لأفراد كونية (ما تحت كلّ صورة) من الصور القضائية و هو المثل النوري الذي يقال له ربّ النوع»

بلکه مراد از آن صور، مُثُل نوریه، یعنی ارباب انواع است، از این جهت ما آن صور را توصیف کردیم به این که گفتیم: و صورت‌های طبیعی که مال افراد مادی است و در تحت هر صورتی از صور قضائیه که همان مثال نوری است که به آن ربّ النوع می‌گویند.

«(جمعها)، أي جمع كلّ صورة تلك الصور و فعلياتها و کمالاتها (بوحدة)، أي بنحو الوحدة و البساطة (ضرورة) و وجوباً، لأنّ معطي الكمال غير فاقد له»

جمع کرده است آن‌ها را، یعنی هر صورتی از صور قضایی که ربّ النوع است

جمع کرده است آن صور طبیعی مادی را و تمام فعلیات و کمالات آن صور طبیعی را در خود، به نحو بساطت، و این یک امر ضروری و واجب است، چرا؟ برای این که ربّ النوعی که همه کمالات موجودات و صور مادی را ایجاد کرده است ضرورتاً تمام آن کمالات را داراست، از باب این که معطی شیء فاقد شیء نیست.

«(فهي) أي الصور القائمة بالعقل (إذن قضاؤه التفصيلي) لكونها عقولاً عرضية متكافئة و فيها كثرة نوعية»

پس آن صوری که قائم به عقل هستند، یعنی ارباب انواعی که قائم به عقل اول اند قضای تفصیلی حق هستند، چون آن‌ها عقولی در عرض هم و متكافؤ هستند و کثرت نوعیه دارند؛ این‌ها علت و معلول نیستند، بر خلاف عقول عشره که طولی هستند، و ارباب انواع کثرت نوعیه دارند؛ برای این که ربّ النوع انسان‌ها انسان است، ربّ النوع خروس‌ها خروس است، همین‌طور است دیگر انواع.

پس این قضای تفصیلی حق می‌شود، اما خود عقل اول یا عقول طولیه قضاء اجمالی است؛ چنان که می‌گوید:

«(قلمه قضاؤه الإجمالي) حيث إنّه بسيط الحقيقة مشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة»

قلم حق تعالی که عبارت از عقل اول است قضای اجمالی اوست، چرا قضای اجمالی است؟ برای این که قلم به حسب خود موجودی بسیط است و بر همین اساس همه وجودات زیرین را به نحو بساطت در برگرفته و همه آن‌ها در آن منظوم است.<sup>(۱)</sup>

۱- زیرا عقل اول یا هر موجودی دیگر، نسبت به موجود یا موجودات مافوق خود دارای حدّ و ماهیت بوده و قهراً مرکب از وجود و ماهیت است و وحدتش نسبت به مافوق، وحدت عددی است که مافوقش ثانی آن محسوب می‌شود، ولی نسبت به موجود یا موجودات زیرین دارای حدّ و ماهیت نیست و از این رو بسیط بوده و نسبت به آن‌ها وحدتش وحدت حقیقی اطلاق می‌شود و به معنای سعه وجودی است که مادون خود را به حسب وجود در برگرفته و بلعیده است، و این همان مفاد قاعده بسیط الحقیقه است. (اسدی)

عقل مشتمل بر جمیع صور مادون به نحو بساطت است، چنان‌که گفتیم: «بسیطُ الحقیقة کُلُّ الأشیاء و لیس بشيء منها». پس تاکنون ما سه مرتبه از مراتب علم حق تعالی را ذکر کردیم؛ یکی علم عنایی حق، یکی قلم حق تعالی، یکی هم قضای تفصیلی حق که همین عقول متکافئه بود.

### لوح محفوظ

مرتبه چهارم لوح محفوظ و مرتبه پنجم هم لوح محو و اثبات یا قدر می‌باشد؛ برای این‌که در نفس کلی فلکی تمام موجودات پایین‌تر نوشته و ثبت شده است، همان‌طور که نفس انسان دو مرتبه دارد؛ یک مرتبه عقلانی که کارش ادراک کلیات است، یک مرتبه خیالی که کارش ادراک جزئیات است، نفس فلکی هم این دو مرتبه را دارد؛ بنابراین، لوح هم یک لوح محفوظ است که مرتبه ادراک کلیات است که آن قابل تغییر نیست، یک لوح محو و اثبات است که مرتبه ادراک جزئیات است و آن قابل تغییر است، مثلاً عمر زید ۶۰ سال بود حالا چون صدقه داده ۷۰ سال می‌شود. لذا می‌گوید:

«(نفس سما) مقصور للضرورة (کلیّة) صفة نفس (لوح حُفَظ)»

«سما» بدون همزه برای ضرورت شعری است. یعنی آن نفس سماوی و نفس آسمان که کلی به معنای سعه وجودی است و کلیات را ادراک می‌کند، مثل مرتبه نفس ناطقه و عقل انسان که ادراک کلیات می‌کند لوح محفوظ است.

می‌گوید: این «کلیّة» صفت برای نفس است. به نفس کلی آسمانی، لوح می‌گویند؛ برای این‌که همین‌طور که انسان در لوح چیزی می‌نویسد، خدا هم صور کلی نظام وجود را در آن‌جا نگاشته و منعکس و ثبت کرده است.

«أما كونها لوحاً فلأنّ منزلتها من العقل في قبول الصور الكلية منزلة اللوح الحسي من القلم الحسي في قبول النقوش الحسية، وكذا تسمية النفس المنطبعة باللوح»

چرا به نفس کلی سماوی، لوح می‌گوییم؟ برای این‌که جایگاهش نسبت به عقل اول، در پذیرش صور کلیه از عقل، همانند جایگاه لوح حسی نسبت به قلم حسی، در پذیرش نقش و نگارهای حسی است.

عقل اول، در نفس کلی سماوی، یک کلیاتی را ثبت می‌کند، این مرحله اول نفس سماوی است که کلی می‌باشد. مرحله دوم و جزئی نفس هم نظیر قوه خیال ما است که کارش ادراک جزئیات است و به آن نفس منطبعه می‌گویند، که طبق نظر پیشینیان یک نفس مادی و حال در ماده است، مانند نفس نباتی که حال در ماده گیاه است؛ نام‌گذاری نفس منطبعه فلکی به اسم «لوح» به همین مناسبت است، یعنی به خاطر این است که مانند لوح، صور جزئی در آن نقش می‌بندد، منتها نفس کلی سماوی، لوح محفوظ است، و نفس منطبعه، لوح محو و اثبات می‌باشد.

«و أمّا کونها محفوظة فلا نحفاظها و انحفاظ صورها لتجردها و کلیتها عن التّغیّر»

و اما محفوظ بودن نفس کلی فلکی، به خاطر این است که خودش و همچنین صوری که در آن هست هیچ‌کدام قابل تغییر نیست؛ بلکه به جهت مجرد آن نفس و مجرد صوری که در آن هست و به جهت کلی بودن همه آنها همگی آنها از تغییر محفوظ هستند. این «عن التّغیّر»، متعلق به «انحفاظ» است و «لتجردها و کلیتها» تعلیل برای انحفاظ و محفوظ بودن از تغییر است.

و صلّی اللّٰه علی محمّد و آله الطّاهرین



## ﴿ درس صد و پنجاه و هشتم ﴾

(ما، أي نفس (انطبعت) في جرم السماء (فقدر منها لحظ) فإنّ القدر على وزان القضاء، فالصور الكلية القائمة بالعقل كانت قضاء، كذلك الصور الجزئية القائمة بالنفس الجزئية المنطبعة الفلكية كانت قدراً و تلك الصور عند المشائين، كالصور المرتسمة في خيالنا و عند الإشرقيين المثل المعلّقة (علميّة) بالإضافة إلى الضمير، أي علمي القدر و القدر العلمي (ذا) الذي سمعته (و سجلّ الكون)، أي الصور الجزئية العينية المنطبعة في الموادّ الكونية (عينيّه)، أي عيني القدر و القدر العيني (من) بيان للعيني (كلّ ما في العين) كلّ في مادّته و زمانه و مكانه و غير ذلك من مميّزاته الجزئية، بل السيّد المحقّق الداماد رحمته الله في «الأفق المبين» أطلق القضاء العيني عليها، ولكن مأخوذة بالنسبة إلى المبادي طولاً و حينئذٍ فإطلاق القدر عليها ليس بعزيز.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

### لوح محو و اثبات (قَدَر علمی)

مرحوم حاجی مراتب علم خداوند را ذکر می‌کرد، مرتبهٔ اوّل، خود ذات حق تعالی است، که همان علم به ذات او که عین ذات اوست، علم به همهٔ نظام وجود است، بعد عقل اوّل و دیگر عقول طولیه است که به آن قضای اجمالی حق و قلم پروردگار هم می‌گویند، بعد ارباب انواع است که عقول عرضیه و قضای تفصیلی است، بعد لوح محفوظ است که آن مرتبهٔ کامله و اعلاّی نفس سماوی باشد، که به منزلهٔ نفس ناطقه و قوّهٔ عاقله در انسان است.

و مرتبهٔ بعد، لوح محو و اثبات است که مرتبهٔ نازل تر نفس سماوی است، و به آن نفس منطبعه هم گفته می‌شود، که به منزلهٔ نفس حیوانی و قوّهٔ خیال در انسان است که صور جزئی در آن مرتسم و منقّش شده و حلول می‌کند، و به آن قَدَر هم می‌گویند، که در مقابل قضا است که حکم قطعی پروردگار است که قابل تغییر نیست، اما قَدَر، یعنی مقدراتی که ممکن است تغییر کند؛ پس نفس منطبعه یا به عبارتی دیگر: لوح محو و اثبات، یکی دیگر از مراتب علمی حق تعالی است که قَدَر هم نامیده می‌شود و این قدر، قدر علمی حق تعالی است، و طبق نظر مرحوم حاجی، یک قدر عینی هم داریم که همان صور جزئی مادی و حوادث مادی است که در هیولا و ماده، منطبع و حال هستند، و به طور کلی تمام موجودات مادی، قدر عینی حق تعالی محسوب شده و آخرین مرتبه از مراتب علم حضوری حق تعالی می‌باشند.

توضیح متن:

«(ما) أي نفس (انطبع) في جرم السماء»

آنچه، یعنی نفسی که منطبع و حال در جرم آسمان است.

«(فقدر منها لحظ) فإنَّ القدر علی وزان القضاء، فالصور الكلّیة القائمة بالعقل كانت

قضاء»

پس، از آن نفس منطبعه، قدر لحاظ شده است؛ زیرا قدر بر وزان و مقابل قضا است، پس صور کلی که قائم به عقل می‌باشند که همان ارباب انواع باشند قضای تفصیلی حق تعالی است.

«كذلك الصور الجزئية القائمة بالنفس الجزئية المنطبعة الفلكية كانت قدرًا»

همین طور صور جزئی‌ای که قائم به نفس جزئی‌ای است که منطبع در جسم فلک است قدر الهی است.

«و تلك الصور عند المشائین، كالصور المرتسمة في خیالنا»

و آن صور جزئی نزد مشائین همانند صور مرتسمه در قوه خیال ما است، که در قوه خیال ما حلول کرده و به آن قیام حلولی دارند، آن صور هم در نفس منطبعه فلکی حلول دارند. البته طبق نظر صدر المتألهین علیه السلام قیام صور جزئی به نفس ما به نحو ارتسام و قیام حلولی نیست، بلکه آن صور به فعالیت نفس است و قیام صدوری به نفس دارند.

«و عند الإشراقیین المثل المعلقة»

و نزد اشراقیین، آن صور جزئی مُثَل معلقه‌اند. مُثَل جمع مثال است، یعنی نمونه. اشراقیین به آن صور جزئی «معلق» می‌گویند؛ برای این که آن جزئیات، عالم و لوح محو و اثبات است و ممکن است تغییر کند، مثلاً عمر زید ۶۰ سال است اما این معلق

به این است که صدقه نهد، یا مثلاً فلان کار خیر را نکند.<sup>(۱)</sup>

«(علمیه) بالإضافة إلى الضمير، أي علمي القدر و القدر العلمي (ذا) الذي سمعته»

گفتیم دو قدر داریم؛ یک قدر علمی، یک قدر عینی، یعنی خارجی؛ قدر علمی همان انعکاس موجودات در نفس منطبعه جزئیة فلکی است، قدر عینی همین موجودات مادی خارجی است؛ لذا می‌گوید: «علمیه ذاً»، یعنی علمی قدر، یعنی همان قدر علمی، همین است که گفتیم و شنیدی، یعنی همان صور جزئی موجود در نفس منطبعه نازله فلکی است. می‌گوید: در «علمیه» علم، اضافه به ضمیری شده است که به قدر برمی‌گردد؛ یعنی قدر علمی، همین است که شنیدید.

### قَدْر عینی

«(و سجلّ الكون)، أي الصور الجزئية العينية المنطبعة في المواد الكونية (عینیّه)، أي

۱- ظاهراً مراد از عبارت مرحوم حاجی که فرمود: «وعند الاشراقیین المثل المعلقه»، این نیست که آن صور جزئی که قائم به نفس منطبعه فلکی هستند و نزد مشائین همانند صور مرتسمه در قوه خیال ما می‌باشند همان صور، نزد اشراقیین «مثل معلقه» نام گرفته‌اند، تا در نتیجه، اختلاف این دو طائفه از حکما در این مورد، یک اختلاف لفظی و اصطلاحی بوده باشد، و وجه تسمیه آن صور به «معلقه» نزد اشراقیین، معلق و مشروط بودن آنها به یک شرط یا شروط باشد، چنان‌که شیخنا الاستاد رحمته ترسیم کرده‌اند. بلکه به نظر می‌آید مراد مرحوم حاجی این است که صور جزئی اشیا که قدر علمی حق تعالی می‌باشند، نزد مشائین، حال و مرتسم در نفس منطبعه فلکی هستند و قیامشان به آن نفس، قیام حلولی است همانند صور جزئی که در قوه خیال ما ارتسام می‌یابند، ولی آن صور جزئی نزد اشراقیین، حال و مرتسم در نفس منطبعه فلکی یا حال در چیز دیگری نیستند که به آن قیام حلولی داشته باشند، بلکه آن صور همانند ذرات اجسام معلق در فضا جوهرند و استقلال دارند و عرض قائم به شیء و حال در شیء نیستند، بلکه آنها مستقل بوده و در برزخ بین عالم اجسام و عالم عقول قرار گرفته و به علل خودشان که همان عقول هستند قیام صدوری دارند نه قیام حلولی. درحقیقت، سخن مرحوم حاجی در این جا ناظر به یک اختلاف اساسی بین دو طائفه از حکماست که: مشائین عالمی به عنوان «عالم مثال منفصل» را به رسمیت نشناخته‌اند، ولی اشراقیین آن را قبول دارند و نزد آنها قدر علمی حق تعالی همان عالم مثال منفصل است. (اسدی)

### عینی‌القدر و القدر العینی

معنای «سجّل» دفتر است، «کون»، یعنی این عالم کون و فساد، یعنی موجودات عالم ماده و طبیعت. می‌گوید: سجّل کون، یعنی صور جزئی خارجی که منطبق و حال در ماده‌های موجودات طبیعی است، عینی قدر، یعنی قدر عینی و خارجی است. همه موجودات یک ماده و هیولایی دارند که صورت آن‌ها در آن ماده موجود است. صور جزئی عینی، یعنی خارجی که منطبق در مواد کونیه است قدر عینی هستند. چه بگویند: عینی قدر، چه بگویند: قدر عینی، هر دو صحیح است.

«(من) بیان للعینی (کلّ ما فی العین) کلّ فی مادّته و زمانه و مکانه و غیر ذلك من ممیّزاته الجزئیة»

«من» بیان عینی است، یعنی می‌خواهیم عینی را توضیح بدهیم. قدر عینی، یعنی هر چیزی که در عالم خارج وجود دارد، همگی در ماده خود و زمان خود و مکان خود و دیگر ممیّزات جزئی خود، همه موجودات مادی با تمام این خصوصیات مادی، زمانی، مکانی، و دیگر خصوصیات، قدر عینی هستند.

### قضای عینی

«بل السیّد المحقّق الداماد رحمته فی «الأفق المبین» أطلق القضاء العینی علیها، و لكن مأخوذة بالنسبة إلى المبادی طویلاً و حیثیة فإطلاق القدر علیها لیس بعزیز»

بلکه سید محقق میر داماد، در کتاب «افق مبین» بر صور جزئی خارجی حال در ماده و موجودات مادی، عنوان «قضاء عینی» را اطلاق کرده است، ولی به این قید که این‌ها نسبت به علت و مبادی عالیه طولی لحاظ شوند؛ بنابراین، وقتی که بر آن‌ها «قضای عینی» و خارجی اطلاق شود، پس به طریق اولی می‌شود بر آن‌ها عنوان «قدر» را اطلاق کرد. «لیس بعزیز»، یعنی این اطلاق نادر و چیز تازه‌ای نیست بلکه معمولی است.

ببینید هر موجود ممکنى یک جنبه یلی الخلقى دارد، یک جنبه یلی الربى، اشیا اگر مستقل لحاظ شوند قضا و قدر محسوب نمى شوند، اما به اعتبار این که منسوب به پروردگار هستند قضا یا قدر پروردگار هستند، براین اساس، میر داماد گفته است: موجودات خارجى به اعتبار جنبه یلی الربى قضای پروردگار است، یعنی خداوند به لحاظ این که محیط بر تمام هستى است و زمین و زمان، مکانها و زمانها برای او مساوى است و گذشته و حال و آینده، از ازل تا به ابد در پیشگاه او حضور دارند، بر این اساس، تمام موجودات مادى و حوادث زمانى هم مشمول حکم تکوینى قطعى (قضایى) او بوده و هستند و با مقایسه با او هیچ کدام تبدل و تغیر ندارند، مرحوم حاجى مى خواهد بگوید: این حرف سید داماد اشکالى ندارد؛ پس وقتى که به سجد کون، یعنی به موجودات مادى خارجى قضا گفته مى شود، به طریق اولی، قدر هم مى شود به آن گفت.

اینها همه مراتب علم حق تعالی است، حتى سجد کون؛ برای این که همین نظام طبیعت، مخلوق پروردگار است و در پیش او حضور دارد.

مرحوم صدرالمآلهین در بعضی از کتابهای خود گفته است: حق تعالی به عالم طبیعت و موجودات مادى علم حضوری دارد، ولی در بعضی دیگر کتابهای خود گفته است: چطور مى تواند ماده و موجود مادى که عین حجاب است عین حضور نزد حق باشد.

ولی این حرف اخیر او درست نیست، و همان سخن اولش درست است که: علم حق تعالی به موجودات مادى هم حضوری است. اشکال در این مورد از این جا ناشی مى شود که انسانها به موجودات خارجى علم حصولی دارند؛ یعنی خود موجودات خارجى نزد نفس ما حاضر نیستند، مثلاً خود این کتاب پیش نفس من حاضر نیست، بلکه صورتى از این کتاب در نفس من است؛ از این رو فکر کرده اند علم خداوند هم این گونه است، در حالی که حق تعالی در علم و آگاهی خود نسبت به اشیا، احتیاج به

این صورت‌ها ندارد، برای این‌که عین تمام نظام آفرینش معلول و مخلوق اوست و قهراً نزد او حاضر است، و چنان‌که گفته‌اند: «صفحات الأعیان عند الله كصفحات الأذهان عندنا»،<sup>(۱)</sup> صفحات و صور علمی موجود در اذهان ما علم حضوری ما است، بلکه به نظر دقیق، متحد با نفس ما است، موجودات خارجی نظام آفرینش هم از مراتب وجود مطلق و نامتناهی حق تعالی بوده و قهراً علم حضوری حق تعالی است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- شرح المنظومة (قسم المنطق)، ج ۱، ص ۳۷۳.



## ﴿ درس صد و پنجاه و نهم ﴾

### غررٌ في القدرة

و كونه نوراً على القدرة دلّ      لا يلزمنا حدوث ما انفعال  
لكن بالفعل الشعور وجبا      فالحقّ موجب و ليس موجبا

## غررٌ في القدرة

(و كونه) تعالى (نوراً على القدرة دلّ)، لأنّ القياضية لازم النور، و هذا النور عين المشيئة و الشعور (لا يلزمونها حدوث ما انفعل)، أي الحدوث الزماني في المقدور القابل للأثر، خلافاً للمتكلّمين فاعتبروا في مفهوم القدرة انفكاك متعلّقها، وقتاً ما، عن الذات و قد عرّفوا قدرته تعالى بصحّة الفعل و الترك و هو باطل، إذ الصحّة هي الإمكان و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، كما قلنا: (لكنّ بالفعل الشعور وجبا)، و يلزمه المشيئة المعتبرة سابقاً بقولنا:

للقدرة اسم قوّة فعلية      إن قارنت بالعلم و المشيئة  
(فالحقّ) تعالى (موجب) بكسر الجيم، أي فاعل يجب فعله بقدرته و اختياره، و هذا على مذهب الحكيم، حيث يقول: الشيء ما لم يجب لم يوجد، (و ليس موجّباً)، بفتح الجيم، أي فاعلاً يجب فعله لا بقدرته و اختياره، كالمضطرّ، تعريض إلى من نسب إلى الحكماء، إطلاقهم الموجب عليه تعالى بهذا المعنى بأنّه حرّف الكلمة عن موضعها فإنّهم أطلقوا الموجب - بالكسر - و قد حرّف إلى الفتح، كيف و هو تعالى عندهم عين العلم و الإرادة و الاختيار، فكيف يعتقدون أنّ فاعليته كفاعلية الشمس للإشراق، أو النار للإحراق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

### غَرَّرُ فِي الْقُدْرَةِ

#### معنای قدرت و دلیل بر قادر بودن حق تعالی

بحث در صفات خداوند متعال بود، یکی از آن‌ها علم بود که از آن گذشتیم، اکنون وارد بحث دربارهٔ صفت «قدرت» شدیم.

مرحوم حاجی برای بیان معنای قدرت می‌گوید: حق تعالی نور است، و نور بودن او دلالت دارد بر این که قدرت هم دارد، چرا؟ برای این که در تعریف نور گفته‌اند: «النور هو الظاهر بذاته، المُظْهِر لغيره»، مثلاً نور خورشید ظاهر و روشن است چیزها را هم ظاهر و روشن می‌کند، این روشن کردن و ظاهر کردن نور، فیاضیت آن است، حق تعالی هم وجود است و وجود نور است، چون خودش ظاهر و روشن است و ماهیات و دیگر موجودات را هم ظاهر و روشن کرده و از کتم ظلمت عدم به عرصهٔ هستی در آورده است؛ بنابراین حق تعالی فیاضیت دارد، و این فیاضیت بر قدرت او دلالت دارد؛ البته فیاضیت به تنهایی قدرت نیست؛ برای این که خورشید هم فیاضیت دارد اما نمی‌گوییم: خورشید قادر است، فیاضیت اگر با علم و مشیت همراه باشد قدرت است، پس قدرت دو شرط دارد، یکی علم، یکی هم مشیت و اراده؛ فرق بین فیاضیت خدا و فیاضیت خورشید این است که خورشید نور می‌دهد اما نور دادنش از روی علم و اراده نیست، لازمهٔ طبیعتش نور دادن است، اما نظام آفرینش فعل حق تعالی و برآورد فیاضیت اوست که از روی علم و ارادهٔ او محقق شده است،

هرچند علم و اراده او عین ذات او باشد.

در سلسله طولیه، ذات باری تعالی که وجود صرف است نور الأنوار است؛ برای این که خود آن ظاهر است و تمام موجودات از عقل اول گرفته تا پست ترین موجود که هیولا است همه به واسطه حق تعالی ظاهر شده است؛ پس وجود صرف حق تعالی نور الأنوار است و دیگر وجودها نیز هر کدام به اندازه سعه خود نور هستند.

### معنای قدرت نزد متکلمین و نقد آن

اما متکلمین از باب این که قدرت و کار حق تعالی را با قدرت و کار انسان مقایسه کردند نظر دیگری دارند. کار اختیاری ما، مثل سفر کردن، این طور است که اول آن را تصور می کنیم، بعد تصدیق به فایده آن می کنیم، بعد نسبت به آن شوق پیدا می کنیم، سپس نسبت به آن اراده پیدا نموده و تصمیم می گیریم آن را انجام دهیم، پس چنین نیست که فعل ما همیشه با ما باشد، بلکه مدتی فعل را نداریم، مثلاً این سفر را نداریم، بعد حادث می شود، پس فعل ما مسبوق به علم و اراده حادث ما است، و قدرت ما بر فعل هم قدرت بر فعلی است که مسبوق به عدم و نیستی است.

بر این پایه متکلمین گمان کردند لازمه قدرت این است که فعل (مقدور) مسبوق به عدم باشد، یعنی فاعل مدتی فعل نداشته باشد،<sup>(۱)</sup> نعوذ بالله گویا خدا هم نشسته و بعد یک مرتبه به فکر او می رسد یک عالمی خلق کند، آن وقت با علم و مشیت خود عالم را خلق می کند.

بر همین اساس، متکلمین در تعریف قدرت گفتند: «القدرة هي صحّة الفعل و

---

۱- آنان چنین پنداشته اند که اگر فعل، مسبوق به عدم زمانی نباشد، و به اصطلاح حادث زمانی نباشد و همواره وجود داشته باشد، در این صورت، هیچ احتیاجی به علت نداشته و واجب الوجود بالذات خواهد بود، بنابراین، لازمه ذات هر فعلی، مسبوق بودن آن به عدم زمانی است، و بر همین پایه آنان گفته اند: علت این که معلول، احتیاج به علت دارد، حدوث زمانی معلول است. (اسدی)

الترك»، یعنی قدرت، امکان فعل و ترک فعل است.

اگر مثل حکما بگوییم: حق تعالی همین طور که ذات او از ازل هست، علم او به ذات خود و به نظام آفرینش هم که عین ذات اوست از ازل هست، مشیت و اراده او هم که عین ذات اوست از ازل به نظام آفرینش تعلق گرفته است؛ دیگر این را متکلمین قدرت نمی دانند.

اما اگر بگوییم: خداوند تبارک و تعالی از ازل فیاض نبود و مشیت و اراده نداشت، بعد یک دفعه گفت: خوب است ما یک چیزی خلق کنیم، آن وقت اراده او تعلق گرفت که مثلاً حالا نور را ایجاد کند، آن‌ها این را قدرت می گویند.

بدیهی است لازمه قول آنان این است که خداوند محل حوادث باشد، یعنی علم به مخلوق یا اراده ایجاد آن را نداشته باشد، بعد آن را پیدا کرده باشد؛ و این یک امر محالی است. در قدرت هم نخواهی دید که مقدور باید یک مدتی نباشد تا بعد بتواند موجود شود، فرض کنید این نور خورشید که جلوه خورشید است و مانند خود خورشید از یک میلیون سال پیش بوده است، و از یک میلیون سال پیش هم به خورشید وابسته بوده است، از ازل وجود داشته باشند، قهراً این نور از ازل هم به خورشید وابستگی داشته است، البته چون نور خورشید از روی علم و مشیت خورشید نیست به آن قدرت نمی گوییم، ولی به هر صورت، خورشید و نور آن، علت و معلول و مؤثر و اثر هستند و این دو می توانند همواره با هم باشند و انفکاک زمانی بین آن‌ها وجود نداشته باشد. نور وجود ممکنات هم که به خدا وابسته و جلوه اوست از ازل بوده است و چون فیاضیت خداوند از روی علم و مشیت اوست، بر فیاضیت او قدرت صدق می کند.

به متکلمین که قدرت را به «صحة الفعل و الترك»، معنا کردند، اشکال شده است به این که: معنای «صحت»، «امکان» است،<sup>(۱)</sup> یعنی فعل ممکن است صادر شود و ممکن

۱- بنابراین، چنان که مرحوم حاجی در تعلیقه مرقوم فرموده است؛ لازم می آید یکی از صفات

است صادر نشود؛ در حالی که قدرت خداوند تبارک و تعالی این‌گونه نیست، بلکه اصلاً و به طور کلی حقیقت قدرت این نیست؛ حقیقت و تعریف درست قدرت این است که: «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل، و إن لم یشأ لم یفعل»، یعنی فاعل به گونه‌ای باشد که اگر بخواهد فعل را انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد، مفاد این قضیه شرطیه، همانا معنا و تعریف قدرت است، و صدق قضیه شرطیه می‌سازد با این‌که طرفین آن ضرورت یا امکان داشته باشد، لازمهٔ «إن شاء فعل»، این نیست که مشیت ممکن باشد تا فعل هم ممکن باشد، می‌شود هر دو به نحو ضرورت باشد، یعنی از ازل حق تعالی شاء، ففعل، خداوند اراده و مشیتش ازلی باشد فعل او هم ازلی باشد، و این صحیح است، چنان‌که می‌گوییم: «لو کان هنا أربعة کانت زوجاً»، اگر عدد چهار موجود باشد زوج است، چنین نیست که عدد چهار موجود نباشد یا موجود باشد ولی بتواند زوج باشد یا زوج نباشد، تا زوجیت آن امری حادث باشد، عدد چهار ضرورتاً موجود می‌باشد زوجیت هم به نحو ضرورت برای آن ثابت است، پس وجود عدد چهار ضروری است زوجیت آن هم ضروری است.

در حق تعالی همچنین است که: اگر او اراده کند نظام آفرینش را ایجاد کند ایجاد می‌کند، این معنای قدرت داشتن او نسبت به نظام آفرینش است، البته او علم و

❁ اساسی حق تعالی که همان قدرت اوست، امکان الفعل و التبرک باشد، یعنی حق تعالی موصوف به امکان الفعل و التبرک شود، در حالی که امکان، اگر ذاتی باشد، موصوف و موضوعش ماهیت است، و اگر امکان استعدادی باشد موصوف و موضوعش ماده است، و خداوندی که وجود بسیط و خالص است نه ماهیت دارد تا موصوف به امکان ذاتی شود، و نه ماده دارد تا موصوف به امکان استعدادی گردد، و براین اساس، تمام صفات کمالی حق تعالی به نحو وجوب برای او ثابت است. و از این رو گفته‌اند: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و صفات او عین ذات اوست.

بنابراین، تعریفی که متکلمین برای قدرت عرضه کرده‌اند، حدّ اقل، دربارهٔ قدرت حق تعالی درست و صادق نیست، هرچند ممکن است دربارهٔ قدرت حیوان، یعنی موجود ممکن زنده، اعمّ از انسان و غیر انسان، درست و صادق باشد. (اسدی)

اراده اش نسبت به اصل نظام آفرینش به نحو ضرورت و ازلی است و طبعاً اصل نظام آفرینش هم از آغاز و همواره بوده است.

پس چیزی که در قدرت معتبر است، علاوه بر فیاضیت، یکی علم، و یکی هم مشیت است. مرحوم حاجی در شعر از علم تعبیر به شعور کرده است، می گوید: چیزی که در قدرت لازم و واجب است شعور به فعل است، بر خلاف خورشید که شعور به فعل خود ندارد، هر چند فیاضیت دارد، و لازمه شعور و علم داشتن موجود قادر، اراده و مشیت داشتن اوست، همان طور که قبلاً هم گفتیم که:

للسقدرة انم قوّة فعلیة      إن قارنت بالعلم و المشیة

بلکه ما جلوتر گفتیم: در حق تعالی اراده با علم مساوق هستند و معنای اراده حق تعالی نسبت به نظام آفرینش این است که او علم به نظام اصلح و احسن آفرینش دارد، و همین علم، اراده و مشیت او نسبت به نظام اصلح و مبدأ پیدایش این نظام در خارج است، که اصطلاحاً به آن علم عنایی می گویند؛ و لازم نیست اراده و مشیت او حادث باشد، بلکه علم و مشیت او با هم تلازم بلکه یگانگی دارند، یعنی خود علم به نظام اصلح، سبب می شود نظام اصلح موجود شود، مثل توهم سقوط از سوی کسی که روی دیوار بلندی ایستاده است، که هم علم او به سقوط است، هم مشیت او نسبت به سقوط، پس قدرت و فیاضیت ناشی از علم و اراده است، و به تعبیر دیگر: «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل»، بودن فاعل به گونه ای که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد، هر چند این علم و مشیت او ازلی و عین ذات او باشند.

### فاعل موجب و فاعل موجب

در این جا دو اصطلاح هست<sup>(۱)</sup> که مرحوم حاجی به آن اشاره کرده و بر اساس آن

---

۱- در این جا این شبهه مطرح بوده است که: فاعلیت و علیت حق تعالی نسبت به نظام آفرینش اگر

ناقص و متوقف بر امر دیگری غیر از خودش باشد، این عیب و نقص برای حق تعالی است، علاوه بر این که آن امر دیگر نیز معلول اوست، و چنانچه فاعلیت حق تعالی نسبت به آن هم متوقف بر امر دیگری باشد که معلول اوست و همین طور امر ادامه داشته باشد، تسلسل لازم می آید، و اگر فاعلیت و علیت حق تعالی نسبت به نظام آفرینش تام بوده و متوقف بر امر دیگری نباشد و همانند حکما قائل شویم که صدور معلول از علت تامه اش به نحو وجوب و ضرورت است، و به اصطلاح، تخلف معلول از علت تامه امری محال است و صدور معلول از علت تامه، حتمی و امری گریزناپذیر است، چنان که به طور یک قاعده گفته اند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، در این صورت لازم می آید حق تعالی نسبت به نظام آفرینش فاعل موجب (به فتح جیم) باشد، یعنی مجبور و مضطر و بی اراده و بی اختیار و ناچار از ایجاد آفرینش باشد، و قهراً چنانچه او فاعل بی اراده و بی اختیار باشد، قادر و توانا هم نخواهد بود، و صفت کمالی قدرت را نخواهد داشت؛ بنابراین، قادر و قدرتمند بودن حق تعالی اقتضا می کند که صدور فعل از او به نحو وجوب و ضرورت نباشد، بلکه به نحو امکان باشد، و بر این اساس باید قدرت، تعریف به «صحّة الفعل و الترك» شود تا فعل و ترک فعل از سوی حق تعالی یا هر فاعل قدرتمند دیگر امکان داشته باشد، نه ضرورت و وجوب که منافی با قدرت است. و بر این پایه نیز متکلمین قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را نسبت به فاعل مختار و قدرتمند صحیح نمی دانند و آن را منافی با اراده و قدرت دانسته اند.

این خلاصه چیزی است که به ذهن برخی از متکلمین رسیده است. فلاسفه در پاسخ به این شبهه گفته اند: حق تعالی نسبت به نظام آفرینش فاعل و علت تامه است و تخلف معلول از علت تامه هم محال است، و صدور معلول از علت تامه، واجب و ضروری و گریزناپذیر است، ولی این امر مستلزم این نیست که حق تعالی یا هر فاعل مختار و قادر دیگری، فاعل موجب و مضطر و بی اراده و اختیار باشد؛ برای این که وجوب و ضرورت فعل و معلول، ناشی از اراده و اختیار فاعل است، و درحقیقت، اراده و اختیار از متممات علیت و فاعلیت علت تامه است، و الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار، وجوب و حتمیت و ضرورتی که سرمنشأش اراده و اختیار باشد نه تنها منافاتی با اراده و اختیار نیست، بلکه مؤکد اختیار است؛ چرا که لزوم و جویی که برخاسته از اراده و اختیار است حکایت از این دارد که این اراده و اختیار آن چنان شدید و قوی بوده که تحقق فعل و معلول را گریزناپذیر کرده است؛ بنابراین، حق تعالی و هر فاعل و علت تامه دیگری، نسبت به فعل و معلول خودش فاعل موجب (به کسر جیم) است، یعنی اوست که فعل را حتمی و ضروری کرده است، نه این که فاعل موجب (به فتح جیم) باشد که در رتبه ای سابق بر فاعلیت و علیت او فعل و معلولش حتمی و ضروری باشد، تا او ناچار از ایجاد فعل و معلول باشد؛ و به تعبیر شیخ الرئیس: صدور نظام آفرینش و مخلوقات، یجب عن الله است، نه



می‌گوید: پس حق تعالی فاعل موجب است نه فاعل موجب.

متکلمین تصوّر کرده‌اند که اگر بگوییم: خداوند فیاض علی الاطلاق است و از ازل نسبت به نظام آفرینش علم و مشیت دارد و قهراً فاعلیت خداوند ضرورت دارد؛ این به این معناست که او فاعل موجب است، و فاعل موجب، فاعلی است که فعل تحت اختیار او نیست، بلکه مضطرّ و مجبور به کار است، مثل خورشید که فاعل موجب است، یعنی چه بخواهد چه نخواهد فیاضیت و پرتو افکنی دارد، درحقیقت از ناحیه طبیعت ملزم است که این کار را انجام دهد.

ولی در نگاه فلاسفه، خداوند ملزم به آفرینش نیست، بلکه ملزم آن است، یعنی خداوند با علم و اراده خود که عین ذات او هستند موجب پیدایش نظام آفرینش است، مثلاً وجود عقل را ایجاب می‌کند؛ پس باید حق تعالی را فاعل موجب دانست، یعنی فاعلی که وجود موجودات را واجب و حتمی می‌کند، و قهراً این موجودات واجب الوجود بالذات نیستند، بلکه واجب الوجود بالغیر هستند که در ذات خود ممکن‌اند، اما از ناحیه علت خودشان وجوب پیدا کرده‌اند؛ چون اگر علت تامه موجود است معلول قطعاً باید موجود شود و اگر علت تامه موجود نیست محال است معلول موجود شود، پس ممکنات واجب می‌شوند، منتها به نحو وجوب بالغیر؛ بنابراین، چون اراده و شعور حق تعالی از ازل بوده است پس باید نظام آفرینش هم از ازل وجود داشته باشد، نمی‌شود علت تامه موجود باشد و معلول موجود نباشد، اگر معلول موجود نباشد یا برای این است که مقتضی آن موجود نیست، یا برای این است که شرطی از شرایط آن موجود نیست، یا برای این است که مانعی از موانع در سر راه

---

﴿ يجب علی الله، و به طور عام تر صدور معلول و فعل از فاعل مختار، يجب عنه است، نه يجب علیه، تا منافی با اراده و اختیار او بوده باشد، آن‌چنان که برخی از اصولیین متأخر هم به چنین پنداری رسیده‌اند، و بر پایه این پندار گفته‌اند: قاعدة: «الشیء ما لم يجب لم يوجد»، در مورد افعال اختیاری، تخصیص خورده و آن‌ها را شامل نمی‌شود؛ غافل از این که احکام عقلی تخصیص بردار نیست. (اسدی)

آن موجود است؛ و این‌ها همگی با فرض وجود علت تامه سازگار نیست.

از این رو است که فلاسفه می‌گویند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، هر چیزی تا واجب الوجود نشود موجود نمی‌شود؛ این واجب الوجود یعنی واجب الوجود بالغیر، یعنی واجب الوجود از ناحیه علت تامه، به این معنا که: اگر علت تامه محقق شد، یعنی مقتضی و شرایط موجود بود و موانع هم مفقود بود، معلول چاره‌ای ندارد جز این که موجود شود؛ برای این که عدم وجود آن یا مستند است به عدم مقتضی یا به عدم یکی از شرایط یا به وجود موانع، در حالی که علت تامه یعنی مجموع: وجود مقتضی، وجود شرایط و رفع موانع؛ لذا شما وقتی لامپ خاموش است می‌گویید: چرا خاموش است؟ معلوم می‌شود این در ارتکاز شماست که علت تامه اگر موجود باشد باید معلول هم موجود شود، به خاطر همین جستجو می‌کنید که کدام یک از اجزاء علت تامه مفقود است که این لامپ روشن نمی‌شود.

بنابراین، خداوند فاعل موجب است، یعنی او موجودات را به وجوب و حتمیت وجود درآورده است، پس حق تعالی فاعل موجب نیست، چنان‌که برخی از متکلمین به غلط گمان کرده‌اند که: «فلاسفه خداوند را فاعل موجب می‌دانند؛ چون فلاسفه می‌گویند: الشیء ما لم یجب لم یوجد، و خداوند را هم علت تامه دانسته‌اند»؛ در حالی که فلاسفه هرگز خداوند را فاعل موجب نمی‌دانند، بلکه او را فاعل موجب می‌دانند.

توضیح متن:

«(و کونه) تعالی (نوراً<sup>(۱)</sup> علی القدرة دلّ)، لأنّ الفیاضیة لازم النور، و هذا النور عین

۱- حاصله: أنّ الوجود نور؛ لأنّ النور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره، و وجود کُلّ موجود محدود، ظاهر بذاته، أي متحقّق من دون حیثیة تقييدية فقط، مظهر لغيره، أي محقق لماهیته، بمعنی أنّه حیثیة تقييدية لها، و أمّا وجود الحقّ جلّ جلاله صرف لا ماهیة له، فهو ظاهر بذاته من دون حیثیة تقييدية و لا تعليلية، و مظهر لغيره من جمیع ما سواه و حیثیة تعليلية للکُلّ؛ و هذا الوجود عین

### المشيئة والشعور»

این که حق تعالی نور است دلالت می کند بر این که او قدرت دارد، چرا؟ برای این که فیاضیت لازمه نور است، نور جلوه و پرتو روشنایی بخش دارد، و نور حق تعالی عین مشیت و علم اوست.

قدرت در صورتی هست که علم و اراده باشد، مشیت یعنی همان اراده؛ و فرض این است که علم و اراده خداوند ازلی و عین ذات اوست. شما می گوئید: پس لازمه آن این می شود که خدا از ازل که وجود دارد جلوه او هم باشد. می گوید: اشکالی ندارد.

«(لا يلزمها حدوث ما انفعل)، أي الحدوث الزماني في المقدور القابل للأثر»

و لازمه قدرت، حدوث منفعل، یعنی معلول نیست، یعنی لازمه قدرت این نیست که آن چیزی که به واسطه قدرت موجود شده است، که همان مقدور می باشد که از قادر اثرپذیر است، حادث زمانی باشد.

«خلافاً للمتکلمين، فاعتبروا في مفهوم القدرة انفكاك متعلقها وقتاً ما عن الذات»

بر خلاف متکلمین که در مفهوم قدرت، حدوث زمانی و انفکاک زمانی متعلق قدرت یعنی مقدور را معتبر می دانند و می گویند: متعلق قدرت، یعنی مقدور باید در برهه ای از زمان از ذات قادر و علت، منفک و جدا یعنی معدوم باشد.

«و قد عرفوا قدرته تعالى بصحة الفعل و الترك و هو باطل»

و متکلمین قدرت حق تعالی را تعریف کرده اند به «صحت فعل و ترک»، که فعل و ترک هر دو برای او صحیح باشند؛ اما این حرف باطل است، چرا؟

«إذ الصحة هي الإمكان، و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»

چون «صحت» همان «امکان» است، در حالی که واجب الوجود بالذات

---

﴿ العلم بغيره كما مرّ و علمه بغيره هو علمه العنائي بغيره، و هو عين إرادته بالنسبة إلى غيره، فإظهاره للغير قد نشأ عن علمه و إرادته، و هذا هو عين قدرته. و هذا قياس برهاني، لا شعري كما زعم المحقق الشهيد المطهري في شرحه العربي للكتاب. (اسدی)

واجب الوجود من جمیع الجهات است، همین طور که وجود حق تعالی به نحو وجوب<sup>(۱)</sup> است، قدرت او، فیاضیت او و دیگر صفات کمالی او هم به نحو وجوب است، و نمی شود که او محلّ حوادث باشد؛ محلّ حوادث موجودی است که کمبود دارد و کاری را انجام می دهد تا کمبود او برطرف شود؛ و خداوند کمبود ندارد هرچه دارد از ازل دارد؛ بنابراین، فیاضیت او هم به نحو ضرورت است.

«فالقدرۃ کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل»

پس اگر بخواهیم قدرت را تعریف کنیم مفاد آن، دو قضیه شرطیه است، یعنی «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل»، قدرت یعنی این که فاعل به گونه ای باشد که اگر بخواهد فعل را انجام می دهد و اگر بخواهد انجام نمی دهد، البته در مورد حق تعالی، او فاعلی است که از ازل آفرینش را خواسته است و انجام داده است، و این خواست و انجام ازلی با قضیه شرطیه منافات ندارد، چنان که می گوییم: اگر خدایی هست علم دارد، این قضیه شرطیه درست است، و خدا ضرورتاً هست، پس ضرورتاً هم عالم است، و ضرورت مقدم و تالی (طرفین قضیه شرطیه) با قضیه شرطیه می سازد، لذا می گویند: صدق قضیه شرطیه مستلزم امکان طرفین آن نیست، با ضرورت طرفین و با امتناع طرفین هم می سازد. مثلاً می گوییم: اگر شریک الباری موجود بود عالم بود، و لکن محال است شریک الباری موجود باشد، پس محال است شریک الباری عالم باشد؛ پس تعریف قدرت، مفاد این دو قضیه شرطیه است.

«کما قلنا: (لکنّ بالفعل الشعور وجبا)»

می گوید: چیزی که در قدرت معتبر و لازم است این است که فاعل به فعل خودش شعور یعنی علم داشته باشد؛ علم که این جا می گوییم مشیت را هم می رساند، چرا؟

۱- لازمه این که قدرت، به معنای «امکان الفعل و التکرر» باشد این است که فاعلیت و قدرتمند بودن حق تعالی یک وصف امکانی برای او باشد و او به حسب ذاتش خالی از صفت کمالی قدرت باشد، در حالی که او وجود صرف و بی حد و ماهیت است، و قهراً به نحو وجوب، عاری از هر نقص و واجد هر کمال است. (اسدی)

برای این که مشیت و اراده، در حقیقت همان علم به نظام اصلح است، هر چند ما در این جا به اراده و مشیت تصریح نکردیم، اما علم که گفتیم چون دنبال همان علم به نظام اصلح، اراده هست، پس گویا اراده را هم گفته ایم؛ از این رو می گوید:

«و یلزمه المشیة المعترية سابقاً بقولنا:»

لازمه شعور و علم، مشیت است، مشیتی که آن را سابقاً در حقیقت قدرت، شرط کردیم، و چون مشیت را سابقاً گفته ایم دیگر این جا آن را تکرار نکرده و در شعر نیاوردیم. قبلاً گفته ایم:

«للقدرة انم قوّة فعلية      إن قارنت بالعلم و المشیة»

یعنی به قدرت نسبت بده، قوّه فعلیه یعنی قوّه فاعلیت را در صورتی که این قوّه فاعلیت، مقارن با علم و مشیت باشد، یعنی قوّه فاعلیت و توانایی فاعلی را که مقارن با علم و مشیت است قدرت نام گذاری کن، یعنی اسمش قدرت است. بالأخره در قدرت، شعور و مشیت لازم است، پس حق تعالی فاعل موجب است نه فاعل موجب که بی اراده و مشیت بوده باشد.

«(فالحقّ) تعالی (موجب) - بكسر الجیم - أي فاعل يجب فعله بقدرته و اختیاره»

پس حق تعالی فاعل موجب (به کسر جیم) است، یعنی فاعلی است که فعلش ضروری و واجب می شود، البته به سبب علم و اراده خود او فعل او ضروری و واجب می شود، پس او فاعل موجب (به فتح جیم) و مضطرّ و مجبور نیست.

«و هذا علی مذهب الحکیم، حیث یقول: الشیء ما لم یجب لم یوجد، (و لیس موجباً)

- بفتح الجیم - أي فاعلاً یجب فعله لا بقدرته و اختیاره، كالمضطرّ»

این که حق تعالی فاعل موجبی است که فعلش به سبب علم و اراده اش واجب می شود، بنابر مذهب فیلسوف است، فیلسوف می گوید: هر چیزی تا واجب نشود موجود نمی شود، خداوند فاعل موجب (به فتح جیم) نیست، یعنی فاعلی نیست که فعلش واجب و ضروری می شود، ولی نه به سبب قدرت و اختیار خودش، مانند فاعل

مضطرّ مثل خورشید که موجب یعنی ناچار است نورافشانی کند و اختیار و قدرتی در آن ندارد.

این که می‌گوییم: حق تعالی فاعل موجب است نه فاعل موجب، کنایه می‌زنیم به بعضی از کسانی که به غلط به حکما نسبت داده‌اند که حکما گفته‌اند: خداوند فاعل موجب و مضطرّ است؛ در حالی که حکما چنین چیزی نگفته‌اند، آن‌ها خداوند را فاعل مضطرّ نمی‌دانند، لذا می‌گوید:

«تعریض إلی من نسب إلی الحكماء إطلاقهم الموجب علیه تعالی بهذا المعنی»

این سخن ما تعریض است به کسی که نسبت داده است به حکما که آنان وقتی «موجب» را بر خداوند اطلاق می‌کنند مرادشان موجب (به فتح جیم) و به معنای مضطرّ است.

«بأنّه حرّف الكلمة عن موضعها فإتّهم أطلقوا الموجب - بالكسر - و قد حرّف إلی الفتح»  
تعریض به این است که این کسی که این نسبت ناروا را به حکما داده است کلمه «موجب» (به کسر جیم) را تحریف کرده و آن را «موجب» (به فتح جیم) خوانده است و کلمه را از موضع و معنای خودش تحریف کرده است.

حکما موجب (به کسر جیم) را بر حق تعالی اطلاق کرده‌اند، و گفته‌اند: خداوند فاعل موجب است، ولی این‌ها کسره را به فتحه تحریف کرده‌اند.

«کیف و هو تعالی عندهم عین العلم و الإرادة و الاختیار، فكیف یعتقدون أنّ فاعلیته كفاعلیة الشمس للإشراق، أو النار للإحراق»

چگونه این‌ها این تحریف را کرده‌اند؟ در حالی که خداوند نزد حکما عین علم و اراده و اختیار است، پس حکما چطور اعتقاد پیدا می‌کنند که فاعلیت خدا مثل فاعلیت خورشید برای اشراق یا فاعلیت آتش برای سوزاندن است؟ خورشید و آتش فاعل موجب هستند، یعنی مضطرّ هستند، چون اراده و اختیار ندارند، اما خداوند فاعل موجب است.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

## ﴿ درس صد و شصتم ﴾

غررٌ في عموم قدرته تعالى  
لكلّ شيء، خلافاً للثنوية و المعتزلة

يعطي عمومها عمومُ الجعل      و نفي إعطا القوّة للفعل  
و إنّ علم الأوّل فعلي      و كيف لا و علمه ذاتي  
و الشيء لم يوجد متى لم يوجد      و باختيار اختيار ما بدا  
و كيف فعلنا إلينا فوضا      و إنّ ذا تفويض ذاتنا اقتضى  
إذ خمّرت طينتنا بالملكة      و تلك فينا حصلت بالحركة  
لكن كما الوجود منسوب لنا      فالفعل فعل الله و هو فعلنا

غررٌ في عموم قدرته تعالى  
لكلّ شيء، خلافاً للثنوية و المعتزلة

و ذلك لوجه:

أحدها: قولنا: (يعطي عمومها عمومُ الجعل) - مبني للمفعول، أي المجعوليّة -  
عامّة لجميع الممكنات، لعموم ما هو مناطها، و هو الإمكان، و إذا كان الكلّ  
لابدّ من مجعوليّتها لإمكانها و لا يصلح لإعطاء الوجود إلّا واجب الوجود، لأنّ  
غيره لا يخلو عن ملايسة قوّة، سواء كانت إمكاناً ذاتياً، أو استعدادياً، مع عدم  
إفادة العدم للوجود (و نفي إعطا القوّة للفعل) ثبت عموم قدرته تعالى على كلّ  
شيء.

(و) ثانيها: قولنا: (إنّ علم الأوّل) تعالى شأنه (فعلي و كيف لا) يكون فعلياً  
(و علمه ذاتي)، أي عين ذاته التي هي عين حيثيّة العليّة لكلّ شيء و علمه تعلق  
بكلّ شيء، فقدرتّه تعلّقت بكلّ شيء.

و لا تتوهّم الجبر من ذلك، لأنّ علمه الفعلي، كما تعلق بفعلك، كذلك تعلق  
بمبادئه القريبة و البعيدة و المتوسّطة من قدرتك و اختيارك الحسن أو السيئ،  
و تصوّر إياه و تصديقك بغايته العقلية الدائمة أو الوهمية الدائرة. و بالجملة:  
تعلق علمه بفعلك مسبقاً بمبادئه، فلزمت المبادي فاختيارك أيضاً حتم  
فالوجوب بالاختيار و وجوب الاختيار لا ينافي الاختيار، فأين المفرّ من  
الاختيار؟ كيف و أنت و أمثالك أظلال القادر المختار، فتبصّر.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

## غررٌ في عموم قدرته تعالى لكلّ شيء خلافاً للثنوية و المعتزلة

ثنویه، معتزله، اشاعره، و نگرش آنها در گستره قدرت الهی

بعد از آن که گفتیم: خداوند قادر است، می خواهیم بگوییم: قدرت خداوند عام و فراگیر است، و نظام آفرینش، از عقل اول گرفته تا هیولای اولی، همه این ها مخلوق و مقدور حق تعالی است و حتی اعمال انسان ها و حیوانات با واسطه، مخلوق حق تعالی است و هیچ چیزی در نظام وجود، خارج از تحت اراده و مشیت و قدرت خداوند نیست، و این طور هم نیست که خداوند نعوذ بالله آن جا نشسته و لحظه به لحظه تصمیم می گیرد یک کارهایی بکند، بلکه چون علم و اراده حق تعالی عین ذات اوست، از اول، حق تعالی علم به نظام احسن داشته و این نظام احسن به علم و اراده او محقق شده است، ﴿وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾<sup>(۱)</sup> امر تکوینی او واحد است، یعنی وجود منبسطی است که همه این موجودات، از آغاز تا انجام آن، به واسطه آن امر واحد موجودند. دو گروه، عمومیت قدرت حق تعالی را قبول نکردند؛ یکی ثنویه که می گفتند: ما شرور را نمی توانیم به خدا نسبت بدهیم، این همه قتل و خونریزی و شرّ و مرض و

---

۱- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

گرفتاری‌ها را نمی‌شود به خدا نسبت داد، خداوند فاعل خیرات است؛ لذا آنان برای این‌که مسأله را حل کنند گفتند: ما دو مبدأ داریم؛ یزدان و اهرمن، یزدان فاعل خیرات و اهرمن فاعل شرور است.

مانویه هم که از ایرانی‌های باستان هستند این حرف‌ها را می‌زدند، آنان طرفداران مانی نقاش بوده‌اند که درحقیقت یک مذهبی هم داشت که تقریباً یک شعبه‌ای از مذهب همین زرتشتی‌ها و ثنویه بوده است، آن هم می‌گفته است که: خداوند فاعل خیرات است و شرور را نمی‌شود به خدا نسبت بدهیم؛ این‌ها یک دسته هستند که سابقاً هم مرحوم حاجی در ردّ آن‌ها گفت:

و الشرُّ أعدام فكم قد ضلّ من      يقول باليزدان، ثم الأهرمن<sup>(۱)</sup>

یکی هم گروه معتزله است، معتزله و اشاعره درباره‌ی افعالی که از انسان و حیوانات و بلکه همه‌ی موجودات غیر از حق تعالی محقق می‌شود دو نظر متضاد دارند؛ اشاعره از باب این‌که می‌خواستند توحید افعالی را تثبیت کنند و بگویند: «لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله»، و تمام افعالی که از موجودات صادر می‌شود چه از جمادات، مثل این‌که آتش می‌سوزاند، چه از حیوانات که کاری انجام می‌دهند، و چه از انسان، فاعل همه‌ی این‌ها خداوند است؛ از این رو مستقیماً فعل آن‌ها را به خدا نسبت دادند، و احیاناً به آیاتی همچون «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>(۲)</sup> هم استناد جستند و گفتند: مثلاً اگر می‌بینید افعالی به آتش نسبت داده می‌شود که فرش را می‌سوزاند، یا حیوان یا انسان، فلان کار را می‌کند، این موجودات، همه موضوع فعل خدا هستند، به گونه‌ای که اراده‌ی خداوند از ازل تعلق گرفته است که وقتی آتش کنار فرش قرار گرفت خدا خودش آن را بسوزاند، پس درحقیقت، سوزاندن، فعل خود خداوند است، یا اراده‌ی خداوند از ازل تعلق گرفته است که حیوان وقتی یک کاری را اراده می‌کند خداوند خودش آن فعل را انجام

۱- شرح المنظومة، ج ۳، ص ۵۲۸.      ۲- سورة زمر (۳۹)، آیه ۶۲.

می دهد، پس آنان فعل را مستقیماً به خدا نسبت دادند، چرا؟ برای این که می خواستند شرک نباشد؛ چون می پنداشتند اگر ما بگوییم: آتش فرش را سوزاند یا فلان حیوان فلان کار را کرد یا انسان فلان کار را کرد، این شرک است، و ما به فاعلی غیر از خدا قائل شده ایم.

سخن معتزله به عکس سخن اشاعره است، معتزله می گویند: خداوند موجد خود اشیاست، ولی افعالی که از اشیا صادر می شود ربطی به خداوند ندارد و به طور مستقل از خود اشیا صادر می شود، مثلاً انسان را خدا خلق کرده است، حیوان را هم خدا خلق کرده است، آتش را هم خلق کرده است، اما بعد از آن که خدا آتش را خلق کرد، کار آتش سوزاندن است، بنابراین، آتش فرش یا انسان یا اشیا دیگر را می سوزاند، این کارها را به خدا نمی شود نسبت داد، برای این که خدا کار بد نمی کند مثلاً فرش مردم را نمی سوزاند، خدا آتش خلق کرده است و آتش فرش را سوزانده است، خدا حیوان را خلق کرده است بعد حیوان به مردم شاخ زده است، خداوند انسان را به طور فاعل مختار خلق کرده و او را در عرصه گیتی رها کرده است، بعد این انسان، هم کار خوب و هم کار بد می کند، همه این ها به اراده و اختیار انسان است؛ پس انسان فاعل است نه خدا، خداوند انسان را خلق کرده و کارهای انسان را هم به خود انسان واگذار و تفویض کرده است؛ و از این رو، به معتزله که قائل به تفویض هستند «مفوضه» می گویند، و به اشاعره که قائل به جبر بودند، و می گفتند: اصلاً غیر خدا فاعل و مؤثری نیست «مُجَبَّره» می گویند.

یکی از دلایل هایی که معتزله برای اثبات تفویض، ذکر کرده اند این است که می گفتند: اگر انسان فاعل مختار نباشد و کار انسان به اراده خدا باشد، پس چطور خدا انسان را تکلیف می کند؟ خداوند می گوید: دزدی نکن؛ پس معلوم می شود انسان فاعل مختار است، و می تواند دزدی کند، می تواند دزدی نکند؛ لذا خدا او را از آن نهی کرده است، اگر بگوییم: فعل انسان هم فعل خداست، آنگاه تکلیف او به احکام، امری

قبیح است. این یک دلیل عقلی معتزله برای اثبات مدعای خودشان است، آنان برای مدعای خود دلیل نقلی هم دارند، مثل آیات: ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾،<sup>(۱)</sup> هر کسی مسئول کار خود است، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾،<sup>(۲)</sup> ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجْزَ بِهِ﴾،<sup>(۳)</sup> هر کسی کار خوب یا بد انجام دهد جزای عمل خود را می‌بیند، پس معلوم می‌شود که افعال، افعال انسان است، این حرف معتزله است.

در این جا ما می‌خواهیم بگوییم: هر سه قول - ثنویه، اشاعره و معتزله - باطل است. در جواب اشاعره که جبری مسلک هستند می‌گوییم: درست است که: «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، و توحید فعلی بر همه نظام آفرینش حاکم است، و خداوند هم از ازل بر همه مخلوقات و کارهای آنها علم داشته و آنها را اراده کرده است، اما در عین حال نظام هستی، نظام اسباب و مسببات است، و این نظام با این ویژگی که نظام اسباب و مسببات است معلوم حق تعالی و وابسته به اراده و مشیت حق تعالی است، پس حق تعالی چنین نیست که از ازل بدون واسطه و به طور مستقیم اراده کرده است فرش ما بسوزد، بلکه خداوند موجودات نظام آفرینش را با حفظ جایگاه خودشان اراده کرده است، و یکی از اجزاء این نظام، آتش است که کار آتش این است که بسوزاند، پس فعل خداوند، که ایجاد یکایک موجودات نظام آفرینش اعم از اسباب و مسببات است، و سوزاندن که فعل آتش است در طول هم است، یعنی واقعاً آتش فرش را می‌سوزاند اما همین آتش حدوداً و بقائاً جزء نظام آفرینش است و خودش و تمام مبادی و مقدماتش وابسته به حق تعالی است، و لذا اگر خداوند بلا فاصله بخواهد جلوی آتش را بگیرد می‌تواند بگیرد، و یا واقعاً انسان با اراده خود و با اختیار خود

۲- سوره زلزله (۹۹)، آیات ۷ و ۸.

۱- سوره طور (۵۲)، آیه ۲۱.

۳- سوره نساء (۴)، آیه ۱۲۳.

نماز می خواند، روزه می گیرد، اما این اختیار او هم جزء نظام وجود است، و خداوند هم از ازل اراده کرده و مشیت او این بوده است که انسانی موجود کند که اختیار دارد و با اختیار خود کارهایش را انجام می دهد، اما اختیار او هم که جزء نظام وجود است وابسته به حق تعالی است.<sup>(۱)</sup>

این جا حتی بعضی از بزرگان از اصولیین هم گاهی به اشتباه می افتند و می گویند: فعل انسان، معلول اختیار خود اوست، ولی اگر بگوییم: خود اختیار انسان هم مربوط و معلول و واسطه به خداست، جبر لازم می آید، بنابراین، اختیار یک فعل انسانی است و هیچ نحو استنادی به خدا ندارد.

این سخن آنان به معنای این است که در نظام وجود، یک موجوداتی هستند که اراده و مشیت حق تعالی در آنها هیچ کاربردی ندارد، در حالی که خداوند واقعاً همه نظام آفرینش را اراده کرده است و از جمله این نظام نیز مبادی فعل و کار انسان و از جمله اختیار و اراده انسان است، و بعد از تحقق اراده انسان است که فعل او محقق می شود، و به عبارت دیگر: همین طور که افعال انسان را می گوئیم: هم فعل خداست و هم فعل انسان، مبادی آن هم فعل خداست، یعنی شما کارهایی را که انجام می دهید یک مبادی دارد که همه آنها هم مشمول علم و اراده حق تعالی است، شما مثلاً رفتن به تهران را اولاً تصوّر می کنید، و بعد تصدیق به فائده آن می کنید، بعد از تصدیق به فائده اش، نسبت به آن شوق پیدا می کنید، بعد از شوق به آن، آن را اراده کرده و تصمیم می گیرید به تهران بروید، همه این مقدمات و مبادی، برای حق تعالی معلوم است و تحت اراده اوست.

---

۱- این که در مقام نقد سخن اشعری و توهّم جبر، اختیار و اراده انسان از مبادی و علل فعل او محسوب شود، چنان که در کلام مرحوم حاجی هم این چنین لحاظ شده است، به نظر نوعی مصادره بر مطلوب است؛ زیرا اشعری اراده و اختیار انسان را دخیل و تأثیرگذار در صدور فعل از او نمی داند، هر چند آن را مقارن و همزمان با فعل او می داند و اسم این مقارنت را «کسب» گذاشته است. (اسدی)

بنابراین، همه نظام آفرینش، حتی افعال انسان و مبادی بعید و قریب آن، و از جمله اراده و اختیار که مبدأ قریب آن است، همگی فعل خداست.

خلاصه: ما مطلب را به امر بین الامرین برمی گردانیم، چنان که منقول است: «لا جبر و لا تفویض، و لکن امر بین امرین»، که واقعاً نماز مثلاً فعل شماسست، اما این فعل شما به اراده شماسست، خود اراده شما هم مقدماتی دارد که همه از همان اول، یعنی تصوّر و تصدیق به فائده و شوق و به دنبال آن، اراده، اینها همه جزء همین نظام آفرینش است که مورد اراده و مشیت حق تعالی است، خدا از ازل اراده کرده است که شما انسانی مختار و مرید باشید و بعد مبادی اراده در شما محقق بشود بعد به اختیار خود نماز بخوانید، هیچ کدام از اینها خارج از اراده و قدرت حق تعالی نیست، و به قول مولوی: «این نه جبر است بلکه این جبّاری است».

بنابراین، هم حرف معتزله و هم حرف اشاعره، هر دو باطل است؛ حرف اشاعره نسبت به همه فاعلیت هاست، آنان چه سوزاندن آتش، یا حرکت حیوان یا افعال انسان، کارهای همه اینها را از اول نسبت به خدا می دهند و خود اینها را موضوع فعل خدا می دانند، از آن طرف، معتزله همه این افعال را به خود اینها نسبت می دهند و می گویند: کار اینها فعل خدا نیست، خدا فقط آتش را خلق کرد، حالا از دست او در رفته است که آتش، فرش ما را سوزانده است، این سوزاندن به خدا ربطی ندارد.

جواب هر دو دسته این است که نظام هستی، نظام اسباب و مسببات است، ولی این نظام از آغاز تا انجامش متصل و مرتبط به مشیت و اراده خداوند است، چنان که حق تعالی خود فرمود: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ \* وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾،<sup>(۱)</sup> مشیت خدا حتی سبب مشیت شما هم شده است. یعنی مشیت و اراده شما هم جزء نظام وجود و تحت اراده حق تعالی است.

۱- سوره تکویر (۸۱)، آیات ۲۸ و ۲۹.

### دلیل اول بر عمومیت قدرت حق تعالی

مرحوم حاجی برای اثبات عمومیت قدرت خداوند پنج دلیل ذکر می‌کند: دلیل اول این است که می‌گوید: همه موجودات نظام آفرینش ممکن الوجود هستند، و هر ممکن الوجودی احتیاج به جاعل و علت دارد، و علت احتیاج ممکن به جاعل و علت، همان امکان ممکن است، پس همه ممکنات موجوده، معلول و مجعول هستند و مجعول بودن، همه آنها را در بر گرفته است، و همه آنها در وجود پیدا کردن احتیاج به جاعل دارند، جاعل آنها هم فقط حق تعالی است؛ زیرا تنها اوست که شایستگی وجود دادن را دارد؛ چون غیر از او همه ممکن هستند، و هر ممکنی یا مثل عقول فقط امکان ذاتی دارد، و یا مثل موجودات عالم مادی هم امکان ذاتی دارد و هم امکان استعدادی، و در هر صورت، هیچ‌کدام از ممکنات شایستگی وجود دادن را ندارند؛ چون امکان، اعم از ذاتی یا استعدادی، یک نوع قوه است،<sup>(۱)</sup> و قوه نمی‌تواند سر منشأ وجود باشد که مساوق با فعلیت است؛ بنابراین تنها خداوند واجب الوجود است که وجود دهنده و جاعل در نظام هستی است؛ بنابراین، فیاضیت و قدرت او فراگیر و عام است.

توضیح متن:

«غرر فی عموم قدرته تعالی لكل شیء، خلافاً للثنویة و المعتزلة»

---

۱- چون امکان ذاتی که همان سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت می‌باشد قوه و توان تحلیلی و عقلی ماهیت برای وجود یا عدم پیدا کردن است، و این توان تحلیلی، ملازم با این است که خود ماهیت به خودی خود، معدوم بوده و عدم داشته باشد، و امکان استعدادی هم که قوه و توان عینی و خارجی موجود مادی برای پذیرش صورت و فعلیت جدید است ملازم با نیستی و عدم آن صورت و فعلیت می‌باشد، و چیزی که ملازم با عدم و نیستی است نمی‌تواند مبدأ هستی و هستی بخش باشد. (اسدی)

«و ذلك لوجوه»

این غرر درباره فراگیری قدرت حق تعالی است، بر خلاف نظر ثنویه و معتزله که آن را محدود کرده‌اند، و آن‌که گفتیم: قدرت حق تعالی عام و فراگیر است به خاطر وجوه و دلایلی است:

### دلیل اول:

«أحدها: قولنا: (يعطي عمومها عمومُ الجعل)، مبني للمفعول، أي المجعولية عامة لجميع الممكنات لعموم ما هو مناطها و هو الإمكان»

دلیل اول، قول ما است که گفتیم: عطا می‌کند عموم قدرت را، عموم جعل، این «جعل» در شعر، به معنای مجعولیت است، یعنی مجعولیت برای همه ممکنات عمومیت دارد، و شامل همه آن‌ها می‌شود، یعنی همه ممکنات، مجعول و معلول هستند، چرا؟ برای این‌که ملاک مجعولیت امکان است، و همه موجودات نظام آفرینش چون ممکن الوجود هستند مجعول هستند، پس به جاعل واجب الوجود، احتیاج دارند. منتها در بعضی ممکنات امکان ذاتی آن‌ها کافی است، مثل عالم عقول، اما در بعضی دیگر از ممکنات که در این عالم ماده هستند غیر از امکان ذاتی امکان استعدادی هم هست و در تحقق خود ماده و مدت هم می‌خواهند.

«و إذا كان الكلّ لا بدّ من مجعوليتها، لإمكانها، و لا يصلح لإعطاء الوجود إلا واجب

الوجود»

این «و إذا كان» شرط است، جواب آن «ثبت عموم قدرته» است که چند سطر بعد می‌آید.

وقتی که همه موجودات از عقل اول تا هیولای اولی به جهت امکان داشتن شان ناگزیر از مجعول بودن هستند و برای وجود دادن هم هیچ چیزی شایستگی ندارد مگر واجب الوجود، چرا؟



«لأنَّ غيره لا يخلو عن ملابسة قوّة، سواء كانت إمكاناً ذاتياً، أو استعدادياً، مع عدم إفادة العدم للوجود، (و نفي إعطا القوّة للفعل)»

برای این که غیر واجب الوجود خالی از همراهی قوّه نیست، چه این قوّه، امکان ذاتی باشد چه امکان استعدادی، با این که عدم و جنبه عدمی موجودات که قوّه آن هاست نمی تواند مفیض وجود باشد.

قوّه از آن جهت که قوّه است مشروط به عدم است، چیزی که عدم باشد یا قوّه باشد نمی تواند فعلیت را ایجاد کند، و تنها ذات باری تعالی فعلیت محض است، همه ممکنات یک نحو عدمی در آن ها راه دارد، حتی عقل اول هم بالأخره ممکن الوجود و مشروط به نوعی عدم و قوّه است.

«ثبت عموم قدرته تعالی علی کلّ شیء»

بنابراین، عموم قدرت خداوند بر همه چیز ثابت می شود.

چنان که قبلاً گفتیم: این «ثبت» جواب «و إذا کان» است. این دلیل اول بود.

#### دلیل دوم:

(و) ثانیها: قولنا: (إنّ علم الأوّل) تعالی شأنه (فعلی و کیف لا) یكون فعلیاً (و علمه ذاتی)، أي عین ذاته التي هي عین حیثیة العلیة لکلّ شیء و علمه تعلق بکلّ شیء، فقدرته تعلقت بکلّ شیء»

دلیل دوم، این قول ما است که: علم حق تعالی به نظام آفرینش علم فعلی (در مقابل علم انفعالی) است، یعنی علمی است که علت پیدایش وجود اشیاست، چطور می شود علم او علم فعلی نباشد؟! در حالی که علم حق تعالی ذاتی، یعنی عین ذات اوست، ذات او هم که عین حیثیت و جهت علیت برای همه اشیاست؛ و علم خداوند هم به هر یک از موجودات نظام آفرینش تعلق گرفته است، حتی به فعل من و شما؛ بنابراین، قدرت او هم به هر یک از موجودات نظام آفرینش تعلق گرفته است. پس

حق تعالی حتی فاعل فعل انسان‌ها هم هست، منتها به واسطه.

### دفع شبهه جبر

«و لا توهّمَنَّ الجبر من ذلك»

و شما از این سخن ما توهّم جبر نکنید و نگویید: از آن جبر لازم می‌آید؛ برای این‌که اگر خدا مستقیماً فعل انسان را ایجاد می‌کرد جبر می‌شد، اما این چنین نیست، اراده خدا به نظام آفرینش تعلق گرفته است، و از جمله این نظام این است که من باشم، بعد فعل خودم را تصوّر کنم، بعد تصدیق به فائده آن بکنم، بعد شوق آن را پیدا کنم و سپس نسبت به آن اراده پیدا نموده و تصمیم بگیرم؛ همه این‌ها که مبادی فعل من است جزء نظام آفرینش و معلول حق تعالی است، پس جای توهّم جبر نیست.

«لأنّ علمه الفعلي كما تعلق بفعلك، كذلك تعلق بمبادیه القریبه و البعیده و المتوسطه»

به جهت این‌که علم فعلی حق تعالی که به فعل شما تعلق گرفته و سبب فعل شماست، به مبادی فعل شما هم تعلق گرفته و سبب مبادی فعل شما هم هست، چه مبادی قریبه آن فعل و چه مبادی بعیده آن و چه مبادی متوسطه‌اش، منظور از مبادی، علل است، مثلاً تصوّر فعل و تصدیق به فائده آن، این‌ها مبادی بعید و متوسط فعل است و اراده فعل، مبدأ قریب آن است، و همه این‌ها متعلق علم فعلی و مورد خواست و اراده حق تعالی است.

«من قدرتك و اختیارك الحسن أو السیّئ و تصوّرک إیّاه و تصدیقک بغایته العقلیه

الدائمة أو الوهمیه الدائرة»

«من» بیان «مبادیه» است، یعنی مبادی فعل شما عبارت است از: قدرت شما و اختیار شما کار خوب را یا کار بد را و این‌که شما فعل را تصوّر می‌کنید و غایت عقلی دائمی یا وهمی زودگذر آن را نیز تصدیق می‌کنید، همه این‌ها متعلق علم و مورد خواست و اراده حق تعالی است.

تصدیق به غایت عقلی این است که مثلاً من تصدیق کنم که نماز خواندن موجب نزدیک شدن به حق تعالی می‌شود، و تصدیق به غایت وهمی، مثل این که تصدیق کنم دزدی کردن موجب پول‌دار شدن و آسایش من می‌شود.

«و بالجمله تعلق علمه بفعلك مسبوفاً بمبادیه»

خلاصه این که: علم حق تعالی به فعل شما تعلق می‌گیرد، اما نه مستقیماً، بلکه در حالی که فعل شما مسبوق به مبادی خودش هست، یعنی فعل و در رتبه سابق بر فعل، مبادی فعل، همگی متعلق علم فعلی و اراده حق تعالی است.

«فلزمت المبادی، فاختیارك أيضاً حتم فالوجوب بالاختیار»

پس در نتیجه مبادی فعل شما نیز لازم و ضروری است؛ برای این که متعلق اراده حق تعالی است، پس اختیار شما نسبت به فعل خودتان هم حتمی و ضروری است، برای این که متعلق اراده خداست، حال که شما اختیار دارید و اختیار شما هم حتمی و ضروری است، پس وجوب و ضرورت فعل شما هم مستند به اختیار شما و به سبب اختیار شماست.

«و وجوب الاختیار لا ینافی الاختیار»

اما وجوب اختیار و ضروری بودن آن، هیچ منافاتی با اختیار ندارد که فعل شما اختیاری باشد.

این وجوب اختیار از کجاست؟ از آن جا که اختیار یکی از مقدمات فعل انسان است و مقدمات فعل انسان هم متعلق علم فعلی و مشیت حق تعالی است.

«فأین المفرّ من الاختیار؟ کیف و أنت و أمثالك أظلال القادر المختار، فتبصر»

پس، از اختیار کجا می‌توانیم فرار کنیم؟ چگونه تو و امثال تو که سایه‌های نور خداوند قادر مختارید، اختیار نداشته باشید؟

مثنوی هم می‌گوید: «این نه جبر است، بلکه این جبری است»، به این معنا که تعلق اراده و مشیت حق تعالی به نظام آفرینش، افعال اختیاری و مبادی آن را هم در بر گرفته

است و این افعال در عین این که تحت تدبیر و اراده حق تعالی است از مجرای اراده و اختیار انسان که آن نیز تحت تدبیر و اراده حق تعالی است صادر گردیده است؛ بنابراین، حق تعالی جبار در نظام هستی است، یعنی تمام خلأها و کاستی‌ها را جبران و پُر کرده و هر چیزی به جای خود قرار گرفته است، ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ \* وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾<sup>(۱)</sup>.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس صد و شصت و يكم ﴾

(و) ثالثها: قولنا: (الشيء لم يوجد متى لم يوجد)، أي الإيجاد فرع الوجود، و إذ لا وجود حقيقي للممكنات في ذاتها، إذ الممكن من ذاته أن يكون ليس، و له من علته أن يكون أيس، فلا إيجاد حقيقي لها، فإذن كما لا وجود إلا و هو مترشح من لديه، كذلك لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم. لكن ليس هذا قولاً بالجبر، إذ كما أن حصر الوجود الحقيقي في الحق تعالى لا ينافي وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازية، كذلك حصر الإيجاد الحقيقي فيه لا ينافي إثبات إيجادات وسطية غير مستقلة.

(و) رابعها: قولنا: (باختيار اختيار ما)، نافية (بدا)، إذ لو كان الاختيار بالاختيار تسلسل. قال المعلم الثاني في «الفصوص»: «فإن ظنَّ ظانُّ أنه يفعل ما يريد و يختار ما يشاء استكشف من اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن، أو غير حادث؟ فإن كان غير حادث، لزم أن يصحبه منذ أول وجوده، و إن كان حادثاً و لكلِّ حادث محدث فيكون اختياره عن سبب، فإمّا أن يكون هو أو غيره، فإن كان هو نفسه، فإمّا أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار، فيتسلسل، أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مجبولاً على ذلك الاختيار من غيره، و ينتهي إلى الاختيار الأزلي. انتهى باختصار ما، لكن هذا لا ينافي كون فعل العبد باختياره، إذ الفعل الاختياري ما يكون ذلك الفعل بالاختيار لا ما يكون اختيار الفعل بالاختيار.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### خلاصه نظریات مختلف درباره فاعلیت انسان و تعقیب آن

قدرت حق تعالی شامل همه نظام آفرینش است، از عقل اول که افضل مخلوقات است تا هیولای اولی که پست‌ترین موجود عالم است، همه جزء نظام آفرینش هستند، و همه این‌ها مخلوق و مقدر حق تعالی هستند.

ثنویه درباره خیر و شر سخنی داشتند، که متناسب با بحث کنونی ما است؛ چون آن‌ها شرور را به مبدأیی به نام اهریمن نسبت می‌دادند و این سخن آنان مستلزم محدودیت قدرت حق تعالی است، و جلوتر آن سخن مورد بحث واقع گردیده و از آن جواب داده شد؛ و لذا مرحوم حاجی دیگر این‌جا آن را تعقیب نکرده است؛ قبلاً در نقد آن فرمود:

و الشرُّ أعدام فكم قد ضلَّ من يقول باليزدان، ثمَّ الأهرمن

شرور امور عدمی است، و عدم، جاعل و علت و قادر نمی‌خواهد، قدرت هم به آن تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا عدم علت، علت عدم معلول است، بالأخره علت عدم، عدم است؛ بنابراین، جواب آن سابق گفته شده است، ولی چنانچه از آن جواب اغماض شود و شرور اموری وجودی تلقی شود، جوابش همان ادله‌ای است که در غرر کنونی برای اثبات عمومیت قدرت حق تعالی مطرح گردیده است.

اما اشاعره و معتزله که دو دسته از متکلمین اهل سنت هستند، و معمولاً

حرف‌های متقابل هم دارند، و درحقیقت، تقابل هر دو گروه هم ناشی از یک رگ مقدّسی است، آنان در مورد بحث هم سخنان رو در رویی دارند.

اشاعره گفته‌اند: ما اگر بگوییم: فاعلیتی غیر از فاعلیت خداوند وجود دارد، این شرک است؛ و توحید افعالی حق تعالی اقتضا می‌کند که بگوییم: هرچه فعل در نظام آفرینش هست از سوی خداوند است، این بحث و سخن هم منحصر به انسان نیست، حتی جمادات را هم شامل می‌شود، مثلاً آتش فرش ما را می‌سوزاند، اگر ما بگوییم: آتش چنین فاعلیتی دارد که فرش را می‌سوزاند، این شرک است؛ چون: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله»؛ بنابراین همه این فاعل‌های ظاهری، موضوعات فعل خداوند هستند، مثلاً فرض بگیرید اراده خدا از ازل تعلّق گرفته است که وقتی آتش کنار فرش قرار گرفت، خود خداوند فرش را بسوزاند، پس فعل، فعل خداست، منتها خدا چه زمانی فرش ما را می‌سوزاند؟ وقتی آتش کنار فرش قرار گرفت، پس وجود آتش کنار فرش، موضوع فعل خداست، و یا مثلاً اراده خدا از ازل تعلّق گرفته است زمانی که من اراده کردم سخن بگویم، آن وقت خداوند آن سخن را ایجاد کند؛ این گفتار اشاعره حتی به معاصی هم می‌رسد، یعنی هر کاری که من انجام دهم، چه کار خوب چه کار بد، اگر بگوییم: فاعل آن من هستم، این شرک است، پس باید بگوییم: فاعل همه این‌ها خداست، هر زمان من اراده کردم که مثلاً نعوذ بالله دزدی کنم، دزدی را خدا ایجاد می‌کند؛ آنان چون می‌خواستند به توحید در فاعلیت قائل شوند لذا همه افعال را مستقیماً مستند به خدا می‌دانستند. این سخن اشاعره است.

در مقابل اشاعره، معتزله گفته‌اند: نمی‌توانیم کارهای زشت را به خدا نسبت بدهیم، مثلاً بگوییم: خداوند نعوذ بالله، دزدی کرده، زنا کرده، افعال بد را نمی‌توان به خدا نسبت داد؛ پس تمام این افعال، فعل ما است، آتش فرش را می‌سوزاند، من هستم که نماز می‌خوانم، من هستم که دزدی می‌کنم؛ خداوند ما را خلق کرده و ما را به



خودمان واگذار و تفویض کرده است؛ معنای تفویض این است که: خداوند موجودات را خلق کرده و آن‌ها را در صحنه وجود رها کرده است، خدا آتش را خلق کرده و کار سوزاندن را هم به آن عطا کرده و آن را در نظام آفرینش رها کرده است، آتش وقتی کنار فرش قرار گرفت خودش مستقلاً فرش را می‌سوزاند، و من اگر اراده کردم نماز بخوانم، مستقلاً نماز می‌خوانم، اگر اراده کردم دزدی کنم، مستقلاً دزدی می‌کنم؛ این معنای تفویض است؛ مثال زده‌اند به بنا و بنا، بنا ساختمان را می‌سازد بعد این ساختمان از دست بنا خارج است، خداوند هم نظام آفرینش را خلق کرده و به هر موجودی خصوصیتی داده، به انسان اختیار داده و نعوذ باللّه، دیگر کار از دست خدا خارج شده است. این هم حرف معتزله است.

این‌ها دو حرف متناقض و ناسازگار است؛ چون اشاعره مستقیماً افعال را فعل خدا و او را همه کاره می‌دانند، ولی معتزله افعال انسانی را فعل مستقل انسان می‌دانند و خدا را در آن هیچ کاره می‌دانند.

حقّ مطلب، چنان‌که قبل هم گفتیم، این است که امر بین الامرین است، واقعاً فعل من به اختیار من است اما اختیار من هم جزء نظام آفرینش است، فعل من مقدمات و مبادی دارد، مثلاً من که اراده می‌کنم به مدرسه بروم اول این رفتن را تصوّر می‌کنم، بعد تصدیق به فایده آن می‌کنم، بعد نسبت به آن شوق و اراده پیدا می‌کنم و تصمیم می‌گیرم، بعد راه می‌افتم، این فعل من با اختیار و اراده من است، اختیار هم مبادی دارد، اما همه این‌ها جزء نظام آفرینش است و این نظام از آغاز تا انجامش متعلق علم و اراده حق تعالی و فعل الله است؛ منتها چنین نیست که -نعوذ باللّه- خدا مثل ما باشد، که یک مرتبه به فکر بیفتد خوب است فلان چیز را موجود کنیم، فلان کار را انجام دهیم؛ خیر، همان‌طور که می‌گوید: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾،<sup>(۱)</sup> علم خدا ازلی است،

۱- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

مشیت او هم ازلی است، علم و مشیت او هم عین ذات اوست، علم و مشیت که با هم جمع شوند می شود قدرت. پس خداوند از ازل به نظام آفرینش علم دارد، علم او هم علم فعلی است، و این علم فعلی که همان علم عنایی اوست همان اراده او و علت وجود نظام آفرینش است.

مرحوم حاجی در این جا پنج دلیل برای اثبات عمومیت قدرت حق تعالی و ابطال نظر ثنویه و معتزله ذکر کرده که دو دلیل از آن ها تقریر و تبیین شد.

دلیل دوم این بود که: حق تعالی به همه نظام آفرینش علم دارد و این علم هم علم فعلی است و علم فعلی از ازل وجود دارد و با این علم مشیت هم وجود دارد، علم و مشیت که با هم جمع شوند می شود قدرت؛ بنابراین هر موجود از موجودات نظام آفرینش متعلق علم و اراده حق تعالی است و به علم و مشیت او موجود شده و می شود.

این جا ممکن است توهم شود که این جبر است؛ جواب این است که خیر، این جبر نیست، جبر چیزی است که اشاعره می گفتند که: خداوند مستقیماً فعل من را اراده کرده است، ولی طبق نظر ما این طور نیست؛ چون طبق نظر ما خداوند نظام آفرینش را اراده کرده است، اما فعل من واقعاً به اختیار من موجود شده است، واقعاً من اختیار کردم که دزدی کنم یا نماز بخوانم و این اختیار من هم مبادی دارد و همه این ها جزء نظام آفرینش است و علم و اراده و قدرت حق تعالی به این ها تعلق گرفته است، ﴿ذَلِكَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ❁ وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾<sup>(۱)</sup> بنابراین حتی مشیت ما هم متعلق مشیت حق تعالی است.

در ادامه این جواب، مرحوم حاجی فرمود: «کیف و أنت و أمثالك أطلال القادر المختار فتبصر»، یعنی انسان مظهر حق تعالی است و همین طور که حق تعالی به اراده

۱- سوره تکویر (۸۱)، آیه ۲۸ و ۲۹.

و اختیار خود نظام آفرینش را خلق کرده است، انسان هم به اختیار خود افعالی را موجود می‌کند.<sup>(۱)</sup>

این «کیف و أنت ...» در واقع جواب دوّمی برای دفع توهم جبر است. مرحوم حاجی در حاشیه برای آن، جواب سومی را نیز ذکر می‌کند و آن این‌که:  
اجمالاً می‌دانیم حرکت دست شخص مختار با حرکت دست شخص مرتعش (کسی که بدن و دستش دچار رعشه شده است) تفاوت دارد، دست انسان مرتعش بی‌اختیار حرکت می‌کند، اما دست انسان مختار نه، انسان مختار، اول حرکت دست خود را تصوّر می‌کند، بعد تصدیق به فایده آن می‌کند و بعد با شوق و اراده خود دست خود را حرکت می‌دهد، این‌ها همه دلیل بر این است که جبری در کار نیست، آخر بحث هم می‌گوییم که: «أمر بین الأمرین» است.

پس مرحوم حاجی تاکنون دو دلیل برای عمومیت قدرت حق تعالی ذکر کرده است: یکی عموم جعل، یکی هم این‌که علم حق تعالی علم فعلی است.

---

۱- این جواب، ظاهرش اقناعی و خطابی است، ولی در عمق جانش یقینی و برهانی رصین است، و از این رو، مرحوم حاجی در ذیل آن امر به «تبصّر» کرده است؛ زیرا وجودی که صرف و بی‌حدّ و بی‌ماهیت و عاری و مطلق از هر قید و شرط، حتی قید اطلاق است، و از این رو «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» است، و متطور به اطوار گوناگون و متنزل به منازل مختلف می‌باشد، و با هیچ چیزی بینونت عذلی ندارد و خودش عین علم و اراده و دیگر صفات کمالی به طور مطلق است، چنین وجودی قهراً و بی‌تردید در آینه اطوار و پرتوهای نور خود، و بالجمله در یکایک مراتب و تعینات و منازل خود، به ویژه در رخساره انسان که بالقوه یا بالفعل کون جامع است، در هر کدام نیز به گنجایششان، به صفت علم و اراده، و دیگر صفات کمالی، به طور مقید، نقاب از رخ خود بر می‌کشد.

این برهان، حقیقت معنای «أمر بین الأمرین» را به زیباترین وجه آشکار کرده و حضور مستقیم حق تعالی را در کافه نظام هستی از طریق قرب و رسیدی و سرّ وجودی موجودات، بدون وساطت سلسله اسباب و مسببات، ترسیم می‌نماید، بر خلاف دیگر وجوهی که برای بیان «امر بین الأمرین» عرضه گردیده است، و بر خلاف ادله‌ای که مرحوم حاجی در کتاب، برای اثبات عمومیت قدرت حق تعالی تقریر نموده است که بیشتر با وحدت عددی و بینونت عذلی حق تعالی تناسب دارد. (اسدی)

### دلیل سوّم:

دلیل سوّم بر عمومیت قدرت حق تعالی این است که: ایجاد فرع وجود است، یعنی شیء تا موجود نباشد، چیزی را موجود نمی‌کند، غیر از حق تعالی هیچ‌کدام از موجودات در وجود خود استقلال ندارند، و وجود آنها از سوی حق تعالی و عین ربط به اوست؛ پس بنابراین من و شما هم استقلال وجودی نداریم تا بتوانیم موجود فعل خود باشیم، وجود ما جلوه وجود حق تعالی است، پس ایجاد ما هم که فرع وجود ما است جلوه ایجاد حق تعالی است؛ بنابراین، این که معتزله تصوّر کردند خدا موجودات را خلق کرده و آنها را رها ساخته و آنها مستقل در کار خود هستند؛ این سخن غلط و اشتباهی است، چون وجود همه ما حدوثاً و بقائاً جلوه وجود حق تعالی است، پس ما از نظر وجود استقلال نداریم تا از نظر ایجاد استقلال داشته باشیم، هر چیزی به اندازه‌ای که بهره از وجود دارد به همان اندازه بهره از ایجاد دارد.

### توضیح متن:

«(و) ثالثها: قولنا: (الشيء لم يوجد متى لم يوجد) أي الإيجاد فرع الوجود»

دلیل سوّم از وجوه و ادله عمومیت قدرت حق تعالی قول ما است که گفتیم: تا شیء، موجود نباشد ایجاد هم نمی‌کند، یعنی ایجاد فرع وجود است.

«(و) إذ لا وجود حقيقي للممكنات في ذاتها، إذ الممكن من ذاته أن يكون ليس و له من

علته أن يكون أيس، فلا إيجاد حقيقي لها»

و چون ممکنات در ذات خود و به خودی خود هیچ وجود حقیقی ندارند؛ زیرا ممکن، به حسب ذات خود هیچ و پوچ است و به واسطه علتش که بالمآل خداوند است دارای ایس و وجود می‌شود، یعنی موجود می‌شود، چون ممکن لابشرط از وجود و عدم است، پس وجود حقیقی ندارد؛ پس چون وجود ممکنات جلوه وجود

حق تعالی است، بنابراین ممکنات ایجاد حقیقی هم ندارند.

«فإذن كما لا وجود إلا و هو مترشح من لديه، كذلك لا حول و لا قوة إلا بالله العليّ

العظیم»

پس از این رو، همین طور که هیچ وجودی نیست جز این که مترشح از نزد حق تعالی و جلوه اوست، همین طور هیچ نحو تصرفی و قوه و توانی نیست مگر به حق تعالی که بلند و عظیم مرتبه است، پس فاعلیت ما جلوه فاعلیت حق است، این همان «أمر بین الأمرین» است.

«لكن ليس هذا قولاً بالجبر، إذ كما أنّ حصر الوجود الحقيقي في الحقّ تعالی لا ینافی

وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازية»

ولی باید متوجه باشید که این قول به جبر نیست، چرا؟ برای این که همان طور که وقتی می‌گوییم: وجود حقیقی منحصر به خداست، این سخن منافات ندارد با وجود موجوداتی که وجودهایشان عاریه‌ای و مجازی است.

«كذلك حصر الإيجاد الحقيقي فيه لا ینافی إثبات إبداعات وسطية غير مستقلة»

همین طور حصر ایجاد حقیقی در حق تعالی منافات ندارد با ایجادهای ممکنات که در مرتبه متوسطه نظام هستی قرار دارند و غیر مستقل هستند. پس بنابراین، چون ممکنات وجود حقیقی و مستقل ندارند، ایجاد حقیقی و مستقلی هم ندارند، اما وجود و ایجاد را که ظل وجود و ایجاد حق تعالی است دارا هستند.

#### دلیل چهارم:

دلیل چهارم این که: فعل ما به اختیار ما است، حال یا می‌گوییم: این اختیار از اول با وجود ما هست، یعنی از زمانی که به دنیا می‌آییم این اختیار را داریم این سخن نادرست است؛ چون ما می‌دانیم نسبت به کارهایی که انجام می‌دهیم از اول اختیار

نداشته ایم، کم‌کم شعور و علم پیدا می‌کنیم، و کم‌کم اختیار پیدا می‌نماییم؛ پس اختیار ما از اول نبود و بعد در ما حادث می‌شود، خوب، این اختیار حادث، علت می‌خواهد؛ اگر بگوییم: علت آن خود ما هستیم، از دو حال خارج نیست، یا این اختیار را با اختیار خود ایجاد می‌کنیم، یا بدون اختیار؟ اگر بگوییم: برای این که می‌خواهیم جبر نباشد اختیار ما هم به یک اختیار دیگر ما است، نقل کلام در آن اختیار دیگر می‌کنیم، آیا آن اختیار دوم هم به اختیار دیگر ما است؟ اگر بگوییم: به اختیار دیگر ما است، تسلسل لازم می‌آید، و بنابراین باید یک فعلی که می‌خواهد از ما صادر شود متکی به اختیارات غیر متناهی ما باشد وگرنه این فعل موجود نمی‌شود، و این علاوه بر این که تسلسل محال است بر خلاف وجدان هم هست.

بنابراین، اختیار ما به اختیار دیگر ما نیست، با این حال، فعل ما فعل اختیاری است، یعنی معلول اختیار ما است، فعل به اختیار من است، اختیار من هم دارای مبادی است، و همه اختیار من و مبادی آن، وابسته به اراده حق تعالی است. این همان «أمر بین الأمرین» است.

«(و) رابعها: قولنا: (باختیار اختیار ما) نافية (بدا)، إذ لو كان الاختيار بالاختيار تسلسل» و دلیل چهارم از آن ادله، کلام ما است که: به واسطه اختیار، اختیار ظاهر و حاصل نمی‌شود، «این «ما» نافية است»؛ چون اگر اختیار به واسطه یک اختیار دیگر باشد تسلسل لازم می‌آید.

«قال المعلم الثاني في «الفصوص»: فَإِنَّ ظَنَّ ظَانَ أَنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَرِيدُ، وَ يَخْتَارُ مَا يَشَاءُ، اسْتَكْشَفَ مِنْ اخْتِيَارِهِ هَلْ هُوَ حَادِثٌ فِيهِ بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ، أَوْ غَيْرَ حَادِثٍ؟»

معلم ثانی، فارابی در کتاب خود «فصوص» گفته است: اگر کسی گمان کند که می‌تواند هر آنچه را اراده کند انجام دهد و هر آنچه را بخواهد اختیار کند، از اختیار او سؤال می‌کنیم، طلب کشف می‌کنیم، یعنی از او بازجویی می‌کنیم که: آیا این اختیار در او امری حادث است که قبل از آن نبود، یا این که غیر حادث و همیشه بوده است؟

«فإن كان غير حادث، لزم أن يصحبه منذ أوّل وجوده»

اگر اختیار در او حادث نیست، لازم می آید از اوّل وجودش که به دنیا آمده اختیار کارهایی که انجام می دهد با او موجود بوده باشد، حال این که این طور نیست.

«و إن كان حادثاً و لكلّ حادث محدث، فيكون اختباره عن سبب، فإمّا أن يكون هو أو

غیره»

و اگر اختیار در او حادث باشد، و می دانیم که هر حادثی محدث و علتی دارد، پس اختیار او از ناحیه یک علت و سببی است، حال یا علت و سبب آن خود اوست، یا غیر اوست.

«فإن كان هو نفسه فإمّا أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار فيتسلسل»

پس اگر سبب آن خود او باشد از دو حال خارج نیست: یا این که ایجاد اختیار در خودش به واسطه یک اختیار دیگرش می باشد، در این صورت، تسلسل می شود؛ برای این که آن اختیار دوم هم یک اختیار دیگر می خواهد و همین طور امر ادامه دارد.<sup>(۱)</sup>

«أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار»

یا این که وجود اختیار در او به اختیار او نیست، بلکه علل و اسباب و نظم و ساختمان وجودی او همه دست به دست هم داده تا این اختیار در او ایجاد شده است.

«فيكون مجبواً على ذلك الاختيار من غيره و ينتهي إلى الاختيار الأزلي، انتهى

باختصاراً»

اگر چنین باشد، پس او از سوی غیر خودش مجبول بر آن اختیار است، یعنی جبلی و فطری اوست که اختیار کند، یعنی اختیار کردن از ناحیه غیر خودش که در نهایت به

---

۱- چون احکام عقلی تخصیص بردار نیست، پس چنانچه اختیار، امری اختیاری باشد، هر اختیاری این چنین است. (اسدی)

حق تعالی و اختیار ازلی حق تعالی می رسد، در نهاد ذاتش گذارده شده است و او در مختار بودنش مجبور است.

بالآخره خداوند نظام آفرینش را طوری قرار داده است که شما اگر بخواهید کاری را انجام دهید، اول آن را تصوّر می کنید، بعد تصدیق به فایده آن می کنید، بعد هم نسبت به آن شوق و اختیار پیدا می کنید، بعد هم فعل را انجام می دهید، اما بالأخره، همگی این مبادی به اراده حق تعالی منتهی می شود.

تا این جا کلام فارابی بود که ما آن را مختصر کردیم، پس کلام فارابی تمام شد.

«لکن هذا لا ینافی کون فعل العبد باختياره»

ولی این که اختیار انسان به اراده ازلی حق تعالی منتهی باشد، منافات ندارد با این که

فعل بنده او به اختیار بنده اش باشد، چرا؟

«إذ الفعل الاختياري ما يكون ذلك الفعل بالاختيار، لا ما يكون اختيار الفعل بالاختيار»

برای این که فعل اختیاری یعنی فعلی که خودش به واسطه اختیار صادر شود، نه

این که اختیار آن فعل، ناشی از یک اختیار دیگری باشد؛ وگرنه اگر چنین باشد تسلسل

لازم می آید.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و شصت و دوّم ﴾

و خامسها: قولنا: (و كيف فعلنا إيلنا فوّضا و) الحال (إنّ ذا)، أي تفويض فعلنا (تفويض ذاتنا) إيلنا (اقتضى، إذ خمّرت طينتنا)، أي طينة نفوسنا بقاء (بالمملكة) الحميدة العلمية و العملية إن كانت طينتنا من عليّين - رزقنا الله و إيّاكم بحقّ محمّد و آله - أو الملكة الرذيلة الجهلية المركّبة و العملية السيّئة، إن كانت طينتنا من سجين - أعاذنا الله و إيّاكم منها - (و تلك) الملكة (فيها حصلت بالحركة) النفسانية و البدنية، إذ الملكات أنما تحصل من تکرّر الأفعال و الحركات، نفسانية كانت أو بدنية، و المفروض أنّ تلك الأفعال و الحركات مفوّضة إيلنا و حقائق ذواتنا و هويّاتنا ليست إلّا الملكات العلمية و العملية، سيّما بناءً على اتّحاد العاقل و المعقول.

و لأجل أنّه ما لم يستحكم ملكاتنا لم يتمّ تخمير ذواتنا، قيل في حدّ الإنسان: حيوان ناطق مائت، و لم نذكر الحالات، لأنّها في معرض الزوال، فلم يعبأ بها، و لهذا قال تعالى: ﴿فَاسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتَ﴾، و قال النبي ﷺ: «شيبتي سورة هود، لمكان هذه الآية».

ثمّ هذه التخميرات و إن وقعت فيما لا يزال بالقياس إيلنا، لكن بالنظر إلى المبادي العالية فضلاً عن مبدأ المبادي، جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة. فقد فرغوا عن التخمير و التعجيب بوجه، و كلّ يومٍ، بل كلّ آنٍ هو في شأنٍ بوجه. و هذا الوجه الخامس ممّا سنح بخاطري الفاتر في الردّ على المفوّضة.



## بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در عمومیت قدرت حق تعالی بود، بر خلاف ثنویه و معتزله که قدرت حق تعالی را محدود می دانستند، ثنویه قائل به یزدان و اهرمن شدند و خیرات را به یزدان و شرور را به اهرمن نسبت دادند، و معتزله گفتند: خداوند بعد از آن که ما انسان ها یا حیوانات یا چیزهای دیگر را خلق کرد آن ها را رها کرد، گویا آن ها دیگر از دست خداوند خارج شده اند و همه چیز به این ها تفویض شده است، من که نماز می خوانم، روزه می گیرم، یا شخصی را می کشم، این کارها ربطی به خدا ندارد.

در مقام اثبات عمومیت قدرت حق تعالی و جواب مخالفان، از جمله معتزله، مرحوم حاجی پنج دلیل ذکر کرده است، در دلیل چهارم ایشان گفتند: فعل اختیاری ما به اختیار ما است، یعنی معلول اختیار ماست، اختیار ما هم لابد مقدمات و مبادی دارد، من وقتی که یک فعلی را می خواهم اختیار کنم، آن فعل را تصور می کنم، بعد تصدیق به فائده اش می کنم و بعد به آن شوق و اراده پیدا می نمایم و بعد تصمیم گرفته و سپس آن را انجام می دهم، پس این فعل به اختیار خود من موجود شده است، اما اختیار ما باز به سبب اختیار دیگری نیست و گرنه تسلسل می شود. این فرمایش ایشان بود؛ بعد هم در «امر بین الامرین» که می رسیم باز آن را شرح می دهیم.

این جا آیت الله بروجردی رحمته الله در بحث اصول فقه، می خواستند از این اشکال تسلسل فرار کنند، می گفتند: فعل اختیاری آن است که به سبب اختیار باشد، اما خود اختیار به سبب اختیار دیگری نیست، بلکه اختیاری بودن اختیار به خود اختیار است، تشبیه می کردند به این که: چربی هر چیزی به روغن است، ولی چربی روغن به خودش است.

فرمایش ایشان به تقریر ما در «نهایة الأصول» این است: «ثم إن في ما ذكره أخيراً من عدم اختيارية الإرادة لإيجابها التسلسل أيضاً ما لا يخفى، فإن اختيارية كل فعل بالإرادة و اختيارية الإرادة بنفسها».<sup>(۱)</sup>

مرحوم آخوند در «كفاية الأصول» فرموده است: اراده نمی شود به سبب اراده دیگر باشد و الا تسلسل لازم می آید، آقای بروجردی می گویند: حرف آخوند درست نیست، هر فعل اختیاری به اراده است، یعنی شما به اراده این فعل را ایجاد می کنید، اما خود اراده دیگر خودش اراده است، «اختيارية الإرادة بنفسها»، این فرمایشی است که ایشان داشته و ما آن را در «نهایة الأصول» نقل کردیم، و بعد در حاشیه به ایشان اشکال کردیم، اشکال ما هم وارد است؛ چون این که ایشان فرموده اند: اختیاری بودن اراده به خودش است؛ یعنی چه؟ یعنی آیا علت نمی خواهد؟ اگر علت نمی خواهد پس اراده، واجب الوجود بالذات می شود. من دیدم که این حرف را خیلی از بزرگان دیگر هم می گویند، و به تالی فاسد آن هم توجه ندارند، و درحقیقت مثل این که اراده را خارج از نظام وجود می گیرند، و آن را مستند به حق تعالی هم نمی کنند؛ برای این که می گویند: جبر لازم می آید. ما در پاورقی نوشتیم: «أقول: لا معنى لاختيارية الإرادة و كون إراديتها بنفسها، فإن معنى اختيارية الفعل كون اختيار الفاعل و إرادته علّة لحصوله، و لا يعقل كون الإرادة علّة لنفسها. نعم، هي إرادة بالحمل الأولي، و لكن لا تكفي ذاتها في تحققها، و إلا لكانت واجبة الوجود».

اراده من علت حصول فعل من است، نمی شود علت خودش هم باشد، خود اراده هم علت می خواهد و گرنه واجب الوجود می شود، علت اراده، مبادی اراده است، مثل طینت و آموزش و تربیت، مثلاً یک انسان، به حسب مبادی تکون دارای سرشت خوبی است، طبعاً مبادی اراده نیک در او پیدا می شود، آموزش و تربیت خوبی هم

۱- نهایة الأصول، ص ۱۲۲.

دیده است، بالأخره اراده می‌کند کار نیک انجام دهد، یکی هم به حسب سرشتش انسان خبیثی است، آموزش و تربیت درستی هم ندیده است، طبعاً این سبب می‌شود که اراده کند کار بد انجام دهد، ریشه آن به طینت و سرشت اولی انسان و به تبلیغات نسبت به مقدمات اراده برمی‌گردد، ولی نمی‌توانیم بگوییم: اراده خودش دیگر علت نمی‌خواهد، اراده به حمل اولی، اراده است، اما به حمل شایع و به حسب وجودش علت می‌خواهد.<sup>(۱)</sup> بالأخره اراده انسان مبادی دارد. این خلاصه اشکالی است که ما به ایشان کردیم.

### دلیل پنجم:

دلیل پنجمی که مرحوم حاجی برای عمومیت قدرت و در ردّ معتزله می‌آورد این است که: معتزله می‌گویند: «افعال ما به ما تفویض شده است و خدا ما را مختار خلق کرده است و دیگر اختیار فعل و ترک ما به خدا مستند نیست؛ برای این که اگر به خدا مستند باشد لازم می‌آید کارهای بد و زشت ما هم به خدا منتسب باشد».

ولی از این سخن لازم می‌آید که ذات ما هم به خود ما تفویض شده باشد؛ چرا؟ برای این که ذات ما در مرحله بقاء و استمرار وجودش معلول افعال و حرکات ماست، چون ذات انسان در مرحله بقاء و ادامه وجود خود، عبارت است از: آن ملکاتی که انسان در طول زندگی به واسطه افکار و رفتار و کردارش برای خود تحصیل می‌کند، حالا یک کسی ملکات علمی و عملی خوبی دارد و از علین و عالم بالا گردیده است، و یک کسی هم ملکات بدی برای خود تحصیل کرده و انسان شرور و خبیثی شده

---

۱- به عبارتی دیگر: اراده در اراده بودن خودش، محتاج به حیثیت تقییدیه و انضمام اراده دیگری نیست، ولی در تحقق خودش در نفس انسان، محتاج به حیثیت تعلیلی و علت است، و مرحوم آیت‌الله بروجردی و دیگر بزرگانی که همسان ایشان سخن گفته‌اند، بین این دو حیثیت خلط کرده‌اند. (اسدی)

است و از سجّین و عالم پایین و پست است؛ بالأخره این ملکاتی که انسان در طول زندگی تحصیل می‌کند، هویت و حقیقت انسان را تشکیل داده و می‌سازد.

ای برادر تو همان اندیشه‌ای      ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای

حقیقت هر انسانی عبارت است از: ملکاتی که برای خودش تحصیل کرده است، چه ملکات حسنه، چه خبیثه، و این ملکات هم به واسطه حرکات بدنی<sup>(۱)</sup> و روحی<sup>(۲)</sup> تحصیل می‌شود، اگر حرکت تکرار شد به صورت ملکه درمی‌آید. البته یک ملکه داریم، یک حال، حال صفت زودگذر است، اما ملکه، صفت پایدار است و حقیقت و هویت انسان را تشکیل می‌دهد، ما این جا به حالات کار نداریم؛ برای این که این ها امور زودگذر است، آن چیزی که هویت و شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد، آن صفات پایدار و ملکات روحی است که برای خود تحصیل کرده است.

بنابراین، اگر بگوییم: افعال ما و حرکات ما هیچ استنادی به خداوند ندارد و صد درصد فعل خود ما و مستند به خود ما است، لازم می‌آید که ما در استمرار وجود خودمان استقلال داشته باشیم و هیچ وابستگی به حق تعالی نداشته باشیم؛ چون همین حرکات و افعال است که ملکات ما را می‌سازد، و حقیقت و شخصیت ما هم به این ملکات است.<sup>(۳)</sup>

- 
- ۱- مثل اعمال جوارحی، همچون صورت نماز، امساک از اموری که در تحقّق روزه دخالت دارد، و نیز دیگر اعمال بدنی که همگی آنها نوعی حرکت عرضی هستند و موضوع علم فقه قرار می‌گیرند. (اسدی)
  - ۲- مثل اعمال جوانحی، همچون تفکر در بخش عقاید، و سیر نفسانی در بخش اخلاق، چون تفکر هم که در حوزه عقاید است نوعی حرکت است، چنان که گفته‌اند: «الفکر حركة إلى المبادي و من المبادي إلى المراد»، چنان که سیر نفسانی و بازسازی خلیقات نوعی حرکت است، و هر دو حرکت در مقوله جوهرند. (اسدی)
  - ۳- این فرمایش که مرحوم حاجی آن را مرقوم داشته است به نظر ناتمام می‌آید؛ زیرا نفس مادو مرحله وجودی دارد:
- یک مرحله آن، وجود خود نفس به مفاد کان تامه و هل بسیطه است، که طبق نظر معتزلی نیز امری

این جا من یک چیزی را اضافه می‌کنم و آن این‌که: حتی بدن هم همین‌طور است، بدن تجزیه و تحلیل دارد و ما اگر غذا نخوریم، آب نخوریم، بدن ما از بین می‌رود، ما به واسطه افعال و حرکات و غذا خوردن و آب خوردن و این‌طور چیزها بدن خود را می‌سازیم و نگه می‌داریم، پس بقای بدن ما هم به واسطه افعال و حرکات ما است؛ بنابراین اگر بگوییم: خداوند در افعال ما هیچ اثری ندارد و افعال ما صد در صد به ما تفویض شده است لازمه آن این است که ذات ما، روح ما، بدن ما، همه این‌ها در مرحله

غیر اختیاری برای ما و بیرون از قدرت ما است.

مرحله دیگر آن، وجود افکار و رفتار و کردار و ملکاتی است که در پی آن‌ها به مفاد کان ناقصه و هل مرکبه برای نفس ما پدید می‌آیند، و به عنوان اموری اختیاری به اختیار ما برای نفس ما حاصل می‌شوند، هرچند پس از حصول و پیدایش، با اصل وجود اولی نفس که مفاد کان تامه است به نحوی اتحاد و یگانگی پیدا می‌کنند، ولی این اتحاد، اشتداد وجود اصلی اولی نفس و گسترش آن است، و درحقیقت، این امور: افکار، رفتار، کردار و ملکات، فعلیات قوه‌هایی است که نفس داشته است، نه این‌که این‌ها «هو هو» همان وجود اصلی نفس باشند.

و از این روست که اگر فرضاً تمام ملکات نفسانی پدید آمده از بین بروند، اصل وجود نفس از بین نمی‌رود، چون اصل وجود نفس ما حدوثاً و بقائاً مستند به علت تامه خودش هست و از حیثه اراده و قدرت ما خارج است، چنان‌که در مقابل هم، افکار، رفتار و کردار و ملکات نفس ما حدوثاً و بقائاً به اراده ما، به عنوان فاعلی مختار، استناد دارد. بنابراین، وقتی ملکات، که به مفاد کان ناقصه برای نفس ثابت‌اند، با نفس که قبل از پیدایش ملکات به مفاد کان تامه تحقق یافته است، هم‌أفق نبوده و وحدت و عینیت ندارد و به مفاد حمل «هو هو» برای نفس ثابت نیستند، بلکه به مفاد حمل «ذو هو» برای نفس تحقق دارند، هرچند «ذو» که اشاره به نفس است با «هو» که اشاره به ملکات است نوعی اتحاد دارد که احیاناً به آن اتحاد حقیقت و رقیقت می‌گویند، براین پایه اگر کسی همچون معتزلی قائل به تفویض افعال ما به ما شود، و همچون مرحوم حاجی نیز بگوییم: این تفویض، مستلزم این است که ملکات نفسانی ما، که به مفاد کان ناقصه برای نفس ما ثابت شده‌اند و با نفس ما به گونه‌ای اتحاد دارند، به ما تفویض شوند؛ با این حال از این سخن، لازم نمی‌آید که اصل وجود نفس ما به مفاد کان تامه، در مرحله بقاء، به خود ما تفویض گردد، بلکه نهایت چیزی که لازم می‌آید این است که ملکات و فعلیات نفس ما حدوثاً و بقائاً به نحوی به ما تفویض و واگذار شود؛ و ادعای استحاله این امر در میان مناظره با معتزلی مصادره بر مطلوب است. چنان‌که استناد آن ملکات و فعلیات به ما در مرحله حدوث و بقاء، نه در حد تفویض اعتزالی، بلکه در حد امر بین‌الامرین در نزد اهل حکمت و ولایت، عقلاً و نقلاً قابل انکار و نفی نیست، با این حال، این امر مستلزم این نیست که اصل وجود نفس ما، به مفاد کان تامه، به خود ما استناد یابد. (اسدی)

بقاء و استمرار وجودی به ما تفویض شده باشد، یعنی ابتدای خلقت و وجود ما از سوی خدا باشد، اما بقای خلقت و وجود ما چه روحاً، چه جسماً به دست خود ما باشد و خداوند در بقاء ما دیگر بیکار باشد.

مرحوم حاجی می‌گوید: این دلیل پنجم به ذهن خود من آمده است و کسی قبلاً آن را نگفته است.

توضیح متن:

«و خامسها: قولنا: (و كيف فعلنا إلینا فَوْضًا و) الحال (إِنَّ ذَا) أَي تَفْوِیضُ فَعَلْنَا (تفویض ذاتنا) إلینا (اقتضی)»

دلیل پنجم این قول ما است که: چطور فعل ما به خود ما تفویض شده است و حال این که این تفویض فعل ما به خودمان سبب می‌شود ذات ما تفویض به خودمان بشود، چرا؟

«(إِذْ خَمَرْتُ طِیْنَتِنَا) أَي طِیْنَةُ نَفُوسِنَا بَقَاءً (بِالْمَلَكَةِ) الْحَمِيدَةِ الْعَلْمِيَّةِ وَ الْعَمَلِيَّةِ، إِنْ كَانَتْ طِیْنَتِنَا مِنْ عَلَّیْنِ، رَزَقْنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكُمْ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ»

به جهت این که طینت و گِل مایه نفوس ما، در مرحله بقاء، سرشته شده است با ملکه حمیده علمیه و عملیه‌ای که ما در خود تحصیل کردیم، اگر طینت و گِل مایه ما از علیین<sup>(۱)</sup> و عوالم بالا باشد، که خدا به حق محمد و آل او روزی ما و شما بکند تا این چنین باشیم.

طینت (گِل) گاهی از اوقات مربوط به بدن است، چون بدن از آب و خاک و دیگر عناصر جمع‌آوری و تشکیل شده است، از باب این که این‌ها به صورت گِل شده است، و گاهی طینت مربوط به روح است، چون روح نیز متشکل از اموری متناسب با خودش همچون عقاید و خلیقات است، و در این جا مراد از طینت، طینت روحی

۱- یعنی عقایدمان صحیح و اخلاقمان پسندیده و اعمالمان صالح باشد. (اسدی)



است، یعنی همان ترکیب روحی که ما داریم که همان ملکات ما است. این مربوط به انسان‌های خوب است.

«أو الملكة الرذيلة الجهلية المركبة و العملية السيئة، إن كانت طيبتنا من سجين، أعاذنا الله و إياكم منها»

یا طینت و گِل مایهٔ نفوس ما، در مرحلهٔ بقاء، سرشته شده است با ملکهٔ پستی که ناشی از جهل مرکب و اعمال بد است، اگر آن طینت از سجنین باشد، که خدا ما و شما را از ملکهٔ رذیله حفظ بکند.

جهل مرکب این است که نمی‌دانید و فکر می‌کنید که می‌دانید؛ نوعاً آن چیزی که انسان را زمین می‌زند جهل مرکب است، کارهای زشتی را که انجام می‌دهد و خیال می‌کند خوب است، یعنی نمی‌داند و نمی‌داند هم که نمی‌داند.

بالآخره پس طینت ما در مرحلهٔ بقاء، همان ملکات است و ملکات ما به واسطهٔ حرکات و افعال ما ایجاد شده است، و معتزله می‌گویند: افعال و حرکات به طور مستقل، مستند به خود ما و تفویض شده به ما است؛ بنابراین، ذات ما هم به خود ما تفویض شده و خودمان ذاتمان را بقائاً ایجاد می‌کنیم.

«و تلك الملكة (فينا حصلت بالحركة) النفسانية و البدنية، إذ الملكات أنما تحصل من تکرر الأفعال و الحركات، نفسانية كانت أو بدنية»

و آن ملکه حمیده یا رذیله در وجود ما به واسطهٔ حرکات نفسانی و بدنی حاصل می‌شود؛ برای این‌که ملکات از تکرار حرکات و افعال نفسانی یا بدنی حاصل می‌گردد.

«و المفروض أن تلك الأفعال و الحركات مفوضة إلينا، و حقائق ذواتنا، و هویاتنا لیست إلا الملكات العلمية و العملية، سیما بناءً على اتحاد العاقل و المعقول»

و فرض این است که آن افعال و حرکات که با تکرارشان ملکات را پدید می‌آورند به خود ما تفویض و واگذار شده است و حال آن‌که حقایق و هویت‌های ذات ما چیزی

نیست جز همان ملکات علمیه و عملیه، مخصوصاً بنا بر اتحاد عاقل و معقول.<sup>(۱)</sup>  
اتحاد عاقل و معقول به این است که نفس با آن چیزی که تعقل کرده است وجوداً یکی شود.

«و لأجل أنه ما لم يستحکم ملکاتنا لم يتم تخمیر ذواتنا»

و به علت این که مادامی که ملکات ما مستحکم نشده و ریشه در ما نرویانده باشد ساخت و سرشتن ذات ما تکمیل نشده است.

«قيل في حدّ الإنسان: حيوان ناطق مائت، و لم نذكر الحالات، لأنّها في معرض الزوال، فلم يعبأ بها»<sup>(۲)</sup>

۱- یعنی این که گفتیم: نفوس ما در مرحله بقاء با ملکات خود سرشته می شود و حقیقت و هویت ما چیزی جز ملکات نفسانی نیست، با قول به ترکیب انضمامی بین نفوس و بین ملکات و دیگر صفات نفسانی هم سازگار است، چه رسد به قول به ترکیب اتحادی بین آنها که همان قول به اتحاد عاقل و معقول و عامل و معمول است. (اسدی)

۲- فيه ما لا يخفى على من أخذت الفطنة بيده؛ فإنّ ما تحقّق و وُجِدَ، سواء كان مجرداً أم مادياً، و سواء تحقّق في العين، أم في الذهن، تحقّق و وُجِدَ بنحو الضرورة و الوجوب، فإنّ الوجود يساوق الوجوب. نعم لو كان مادياً يُرى بحسب نظرنا متدرجاً متصراً، و لكنّه بحسب نفس الأمر و نظر من هو على الأفق المبين من عالم الطبيعة و الزمان و الزمانيات، ثابت لا يتغيّر، و هذا هو الحكم الحكيم، و حكم الحكيم كما صرّح على ذلك المصنّف الحكيم فيما مضى من كلامه في «غرر في أنّ علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط و الإضافة الإشراقية»، ذيل قوله: «لكن ما به انكشافها حصل»، حيث قال: «و ينبغي أن يعلم أنّ نسبة الأزل إلى مراتب الدهر...» و يؤكّده أيضاً فيما يأتي أنفاً بقوله: «ثمّ هذه التخميرات و إن وقعت...».

و يؤيد ذلك من النقل ما لا يحصى، فإنّ الآيات و الروايات الدالة على أنّ الثواب و العقاب عين ما صدر عنّا و حصل لنا باختیارنا، تدلّ على أنّ ما صدر عنّا و حصل لنا ثابت لا يتغيّر، و كذلك ما دلّ على «أنّ الله يغفر الذنوب»، يدلّ على أنّ الذنب لا يزول، بل يغطّي عليه بغطاء لكي لا يرى المُذنب ذنبه فيتعدّب منه، و أيضاً ما دلّ على «أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له»، يستفاد منه أنّ ذنب التائب باقٍ، و لكن التائب منه كأنّه لم يفعله، و حتّى ما دلّ على «أنّ الله سبحانه يغيّر سيئات بعض المذنبين و يبدّلها حسنات»، يدلّ بالالتزام على أنّ السيئات لا تزول و لا تنعدم، بل تصير صورتها السيئة صورة حسنة.

فعلى ذلك تكون الحالات أيضاً ملکات حقیقه، إلا أنّها أضعف وجوداً ممّا تسمّى ملکات بحسب

بر آن اساس، در تعریف انسان گفته شده است که: «انسان حیوان ناطق مائت است». و ما این جا حالات (در مقابل ملکات)، یعنی صفات زوال پذیر و زودگذر را ذکر نکردیم؛ برای این که حالات در معرض زوال هستند و ممکن است عوض شوند؛ لذا اعتنایی به آن ها نشده است.

انسان حیوان ناطق است و تعقل و عقل نظری و عملی دارد و همواره ملکاتی پیدا می کند و تا وقت مرگ ممکن است ملکات انسان عوض شود، و لذا پرونده ماهوی او تا به آن هنگام باز است و مختومه نیست، بنابراین اگر می خواهید انسان را تعریف بکنید، بگویید: «حیوان ناطق مائت» یعنی هر انسانی تا وقت مرگ معلوم نیست که چیست؟ هر انسانی چیستی اش به آن ملکات و دارایی هایی است که در هنگام مرگ با خود دارد و در او استحکام پیدا کرده است.

مراد از مرگ در این جا مرگ اختیاری نیست، که در اثر ریاضت پیدا می شود، بلکه مراد مرگ اضطراری و گریزناپذیر است که هر انسانی با آن خواهی نخواهی دست و پنجه نرم می کند و دچار آن می شود و با رسیدن آن دست انسان از دنیا و دار تکلیف کوتاه می شود.

«و لهذا قال تعالی: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾.<sup>(۱)</sup> و قال النبی ﷺ: «شبیبتنی سورة هود، لمكان هذه الآية»<sup>(۲)</sup>

و به همین جهت که حالات زائل می شوند خداوند در سوره هود به پیغمبر اکرم ﷺ می گوید: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ یعنی در راه مستقیم می که بر تو نمایانیم

---

التعارف، لا أنها زائلة أو في معرض الزوال، كما تفوه به، فحينئذ يكون حكمها حكمها من حيث كونها فعليات مخرجة للنفوس من القوة إلى الفعل في طريق السعادة أو الشقاوة، كما ورد: «إن من قارف ذنباً فقد فارق عقله لم يعد إليه أبداً». أعادنا الله تعالى من سيئات أعمالنا ما تقدم منها و ما تأخر. (الأسدي)

۱- سوره هود (۱۱)، آیه ۱۱۲. ۲- علم اليقين، ج ۲، ص ۹۷۱.

پایداری کن تا برای تو ملکات و کمالات پایدار خوب تحصیل شود، ممکن است انسان شجاع یا بخشنده باشد، اما آخر عمر شجاعت خود را از دست بدهد یا خسیس بشود.

و در حدیث دارد که داشت موهای پیغمبر سفید می شد از او پرسیدند که چطور شده است؟ فرمودند: «شَیْبَتِنِی سُوْرَةُ هُوْد»، سوره هود من را پیر کرده است، به خاطر همین آیه نامبرده.

پس این تکلیف، تکلیف سختی است، از ابن عباس نقل می کنند که می گوید: که به پیغمبر گفتم: در شما آثار پیری پیدا شده است، چرا این طور است؟ فرمود: «شَیْبَتِنِی سُوْرَةُ هُوْد وَ الْوَاقِعَةُ» «واقعہ» را هم گاهی از اوقات ذکر می کنند.

«ثُمَّ هَذِهِ التَّخْمِيْرَاتُ وَ اِنْ وَقَعَتْ فَيَمَّا لَا يَزَالُ بِالْقِيَاسِ اِلَيْنَا، لَكِنْ بَالنَّظَرِ اِلَى الْمَبَادِي الْعَالِيَةِ فَضْلًا عَنْ مَبْدَا الْمَبَادِي، جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»

اگر کسی اشکال کند که: شما که با این دلیل، تفویض را باطل می کنید به ما بگویید که: چگونه سرشته شدن هایی که برای نفوس به واسطه ملکات برای ما در آینده حاصل می شود را به خدا نسبت می دهید؟ اگر این ها مستند به حق تعالی است باید همگی شان هم اکنون موجود باشند، پس این که هم اکنون موجود نیستند دلیل بر این است که این ها وابسته به ما هستند و افعال و حرکاتی هم که منشأ پیدایش آن ها هستند مستند به ما و تفویض شده به ما هستند.

مرحوم حاجی در جواب می گوید: این تخمیرات و سرشته شدن ملکاتی که ما داریم هر چند با مقایسه با ما که در چاه عالم طبیعت و تنگنای گذر زمان قرار گرفته ایم، در لا یزال یعنی در آینده پیدا می شود، ولی با توجه و مقایسه با مبادی عالی که محیط بر عالم طبیعت و زمان هستند، چه رسد با توجه و مقایسه با حق تعالی که مبدأ المبادی و محیط علی الاطلاق است، قلم تکوین و ایجاد با نگاشتن هر آن چیزی که تا روز قیامت تکوّن پیدا می کند خشک شده است، و همه موجودات از گذشته و حال و

آینده، از ازل در پیشگاه حق تعالی حضور و وجود دارند.

ما که در عالم ماده و زمان قرار داریم اول یک کمال وجودی را نداریم بعد در طی زمان آن را پیدا می‌کنیم، لکن نظر به مبادی عالیه مثل عالم عقول و مبدأ المبادی که خدا باشد بساط زمان برچیده می‌شود و تمام عالم طبیعت از صدر تا ساقه، از گذشته و حال و آینده، همگی به وجود جمعی و بدون تجدد حاضر و موجود است؛ و لذا در حدیث است: «جَفَّ الْقَلَمُ بَمَا هُوَ كَاتِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»،<sup>(۱)</sup> این چنین نیست که، آن به آن، در خداوند علم و اراده جدید پیدا شود، علم او هم علم حصولی نیست که به واسطه صور اشیا به اشیا علم داشته باشد، بلکه علم حضوری است، یعنی اشیا به وجود خارجی خود برای او حضور و وجود دارند، و لذا اشیا همگی نسبت به او ازلی هستند، و لذا فرمود: «جَفَّ الْقَلَمُ بَمَا هُوَ كَاتِنٌ»، یعنی قلم تکوین و ایجاد خشک شد، نظام آفرینش یک وجود منبسط با مراتب مختلف است که به علم و مشیت حق تعالی از ازل وجود دارد، ﴿وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾،<sup>(۲)</sup> خداوند تبارک و تعالی یک فیض دارد و این فیض به اعتبار ماهیت‌های مختلف و زمان‌های مختلف و مکان‌های مختلف متعدّد می‌شود، ولی در عین حال، همگی اش به وجود جمعی از ازل تا به ابد برای حق تعالی حضور دارد؛ پس این که ما می‌گوییم: فعل انسان مستند به خداوند هم هست، معنایش این نیست که خداوند، نسبت به یکایک حوادث و اعمال و افعال انسان، اراده جدید و حادث پیدا می‌کند، بلکه هرچه هست از ازل است.

«فَقَدْ فَرَّغُوا عَنِ التَّخْمِيرِ وَالتَّعْجِينِ بوجِه، وَ كُلُّ يَوْمٍ، بَلْ كُلِّ آنِ هُوَ فِي شَأْنِ بوجِه»

پس حق تعالی و مبادی عالیه به گونه‌ای از ساختن و سرشتن و آمیختن نفوس ما فارغ شده‌اند، یعنی از این که بخواهند به تدریج و روز به روز در نفوس تغییر ایجاد کنند، این به لحاظ این است که تمام موجودات در پیشگاه حق تعالی به نحو کثرت در وحدت و به وجود جمعی، حضور و وجود دارند، اما به لحاظ این که موجودات

۲- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

۱- سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۳۵.

تفصیل وجود نامتناهی حق تعالی هستند و وجود فرقی داشته و هر کدام در مرتبه‌ای خاص با ویژگی خاصی می‌باشد، و به اصطلاح به نحو وحدت در کثرت، وجود حق تعالی در مراتب مختلف جدا، جدا ظهور کرده است ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾،<sup>(۱)</sup> در هر روزی و آنی خدا کار تازه‌ای می‌کند اما نه این‌که در مرتبه ذاتش تجدید اراده بکند، یعنی کارهای او تازه است، برای این‌که هر یک از موجودات مادی، مبادی و مقدمات زمانی و مکانی آن‌ها محقق می‌شود، و در زمان خاص خود موجود می‌شود؛ آن وقت پس ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، یعنی حق تعالی در هر ظهور و آینه‌ای به گونه آن ظاهر می‌شود.

پس دلیل پنجم این بود که اگر بگوییم: افعال ما به ما تفویض شده است، لازم می‌آید که ذات ما به ما تفویض شده باشد؛ برای این‌که ذات ما عبارت از ملکات است و ملکات هم حاصل همان افعال است.

«و هذا الوجه الخامس مما سنح بخاطري الفاتر في الردّ على المفوضة»

در ذیل مرحوم حاجی می‌گوید: و این وجه و دلیل پنجم از دلیل‌هایی است که در ردّ مفوضه به خاطر سست من رسیده است. در این جا یک اشکال ممکن است به نظر برسد، این اشکال و جواب آن برای جلسه بعدی است.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- سورة الرحمن (۵۵)، آیه ۲۹.

## ﴿ درس صد و شصت و سوّم ﴾

و لَمَّا تَوَهَّم من الوجوه المذكورة في النظم الجبر - نعوذ بالله منه - أردنا أن نبين أن المقصود إبطال التفويض المستلزم للشرك الخفي، و أن التحقيق ما هو مذهب أهل الحقّ المأثور من الأئمة الأخيار عليهم السلام من الأمر بين الأمرين، كما أشرنا إليه بقولنا: (لكن كما الوجود منسوب لنا)، أي إلينا، إذ قد علمت أن الكلّي الطبيعي موجود و الماهية متحقّقة و إن كان بواسطة الوجود و ساطة في العروض، و أن الوحدة في عين الكثرة (فالفعل فعل الله)، لأنّ نسبة ذلك الوجود إلى الفاعل بالوجوب و إلى القابل بالإمكان و أن في مقام التوحيد يسقط إضافات الوجود إلى الماهيات، فكذا في الفعل (و هو) في عين كونه فعل الله تعالى (فعلنا)، إذ علمت أن الإيجاد متفرّع على الوجود.

و خلاصة الأمر بين الأمرين: أن الإيجاد يدور مع الوجود حيثما دار، و معرفة نسبة الإيجاد يتوقّف على معرفة نسبة الوجود، و قد علمت أن الوجود الإمكانى له نسبة إلى الفاعل و له نسبة إلى القابل، فكذا الإيجاد، و هاتان النسبتان في الوجود متحقّقتان ما دام ذات موضوعه متحقّقة، فكذا في الإيجاد. و قد بسطت القول فيه في «شرح الأسماء»، و ذكرت فيه: أن من يرى شرّاً و ينفي عن ذاته فعل الشرّ، مع أن الماهية ينبغي أن يكون جنة و وقاية للحقّ تعالى عن إسناد الشرور، فلينف وجود ذاته، و ليفن ماهية و وجوداً و إلا فكما أن الوجود له، كذلك الإيجاد له، لما عرفت من دوران النسبتين.





بسم الله الرحمن الرحيم  
و به نستعين

نگاهی اجمالی به مباحث گذشته و تعقیب آن

صحبت دربارهٔ عمومیت قدرت حق تعالی و نقد سخن ثنویه و بیشتر ردّ نظریه معتزله بود که قائل به تفویض شدند. چنانکه جلوتر عرض کردم سخن اشاعره و سخن معتزله نقیض هم هستند، و نزاع آنان هم فقط مربوط به افعال انسان نیست، بلکه راجع به تمام فاعل‌هایی است که در نظام آفرینش وجود دارد، حتی جمادات. اشاعره از باب این‌که می‌خواستند در توحید افعالی سنگ تمام بگذارند و بگویند: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله»، تمام افعال را مستقیماً به خدا نسبت دادند، و تمام چیزهایی را که ما فاعل می‌دانیم آن‌ها موضوع فعل خدا می‌دانند، و فاعل نمی‌دانند. در مقابل، معتزله گفتند: اگر ما مثل اشاعره بگوییم: مثلاً خدا فرش ما را سوزاند، خدا که کار بد نمی‌کند، یا اگر بگوییم: فعل ما فعل خداست، ما که کار بد می‌کنیم لازم است بگوییم: فاعل فعل‌های بد هم خداست. بنابراین باید بگوییم: خداوند این موجودات را با یک خواصی موجود کرده است، مثلاً خدا آتش را با قوهٔ احراق ایجاد کرده است اما نعوذ بالله از دست خدا در رفته است، آتش که می‌سوزاند، این دیگر ارتباطی به خدا ندارد، من هم اگر یک کاری را انجام بدهم، من به اراده و اختیار خودم این کار را انجام داده‌ام. آنان این حرف را زدند؛ برای این‌که می‌خواستند کارهای بد و سخیف به خدا نسبت داده نشود؛ پس درحقیقت هم اشاعره و هم معتزله که این دو قول متضاد را گفتند، انگیزه‌های مقدّس داشتند.

مرحوم حاجی هم برای اثبات عمومیت قدرت حق تعالی و ردّ سخن ثنویه و معتزله پنج دلیل آورد که ما آن‌ها را ذکر و بیان کردیم.

### توهم (یا اشکال) جبر و اثبات «أمر بین الأمرین»

در این جا ممکن است کسی توهم و اشکال کند که از این ادله‌ای که شما برای اثبات عمومیت قدرت حق تعالی ذکر کردید، جبر لازم می‌آید؛ برای این که لازمه آن‌ها این است که ما چه بخواهیم چه نخواهیم خدا خواسته است اموری را در نظام آفرینش محقق کند.

مرحوم حاجی می‌گوید: همین طور که در روایات ائمه ما وارد شده است: «لا جبر و لا تفویض، و لکن أمر بین أمرین»،<sup>(۱)</sup> نه جبر است، نه تفویض، بلکه «أمر بین أمرین» است. مولوی هم می‌گوید:

این نه جبر است بلکه این جباری است ذکر جباری برای زاری است<sup>(۲)</sup> او نیز می‌گوید:

مذهب جبر از قدر رسواتر است چون که جبری حس خود را منکر است این که گویی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم<sup>(۳)</sup> واقعاً در نظام آفرینش، آتش و حیوانات و انسان‌ها و همه موجودات فاعلیت دارند و هر کدام منشأ فعلی هستند، اما این فاعلیت‌ها، هر چند به اختیار باشد بالأخره اختیار هم جزء نظام وجود است، معدوم نیست، موجود است، و این موجود، علل و اسبابی دارد و به اراده حق تعالی منتهی می‌شود، چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾، بعد می‌فرماید: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾،<sup>(۴)</sup> همه امور به علم و مشیت حق تعالی برمی‌گردد.

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۳.  
 ۲- مثنوی معنوی، ص ۳۱، دفتر اول.  
 ۳- مثنوی معنوی، ص ۸۶۷، دفتر پنجم.  
 ۴- سوره تکویر (۸۱)، آیات ۲۸ و ۲۹.

مسأله فاعلیت و ایجاد، مثل مسأله وجود است، اصلاً ایجاد تابع وجود است، وجود حقیقی که موجود بالذات است ذات باری تعالی است که جامع جمیع صفات کمالی هم هست، وجود حق تعالی نیز پرتو و ظلّی عام دارد، مثل خورشید که یک نور گسترده دارد، چنان که فرمود: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾<sup>(۱)</sup> و همان طور که خورشید نور واحد دارد، منتها این نور واحد، به لحاظ مکان‌های مختلف، متعدّد می‌شود، همان‌گونه که مولوی می‌گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها  
 لیک یک باشد همه انوارشان چون که برداری تو دیوار از میان  
 اگر دیوارها را برداری همه یک نور است، ذات باری تعالی هم یک جلوه دارد که همان وجود منبسط است، که اگر آن را به لحاظ ذات باری تعالی نگاه کنی یک وجود منبسط است که ظلّ الله و وابسته به حق تعالی است، اما در عین حال که این وجود واحد است ولی به اعتبار مراتب و نیز به اعتبار موضوعات، یعنی ماهیات که در پرتو آن وجود منبسط، موجود شده و ظهور می‌یابند مختلف می‌شود.

### تکثر طولی و عرضی

در وجود دو نحو تکثر است:

یک تکثر طولی، و یک تکثر عرضی، تکثر طولی در بین موجوداتی است که نسبت به هم رابطه علیت و معلولیت ایجاد دارند، مثل ذات باری تعالی، بعد، عالم جبروت که عالم عقول است، بعد، عالم نفوس که عالم ملکوت است، بعد، عالم ناسوت که عالم طبیعت است، این تکثر طولی است.

تکثر عرضی در بین موجوداتی است که نسبت به هم علیت و معلولیت ایجاد ندارند، هرچند ممکن است بین آنها علیت و معلولیت اعدادی برقرار باشد، مثل

۱. سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

وجود من و شما و دیگر موجودات مادی که همه در مرتبه واحد هستند، این تکثر عرضی است، مرحوم حاجی در «منظومه» هم جلوتر گفتند: «بکثرة الموضوع قد تکثرا»،<sup>(۱)</sup> وجود به واسطه کثرت موضوع، یعنی ماهیت، متکثر می‌شود؛ نگوید: ماهیت که چیزی نیست تا وجود به واسطه آن کثرت پیدا کند، چون ماهیت با این که چیزی نیست ولی به تبع وجود یک نحوه وجودی پیدا می‌کند؛ انسان، حیوان، فرس، بقر، این‌ها ماهیات هستند، و ماهیات حدود وجودات هستند، یعنی از هر وجود امکانی در هر مرتبه‌ای، یک حدی انتزاع می‌شود که ماهیت آن وجود است که در مقام تعبیر در قالب یک قضیه، ماهیت، موضوع قضیه و وجود محمول آن قرار می‌گیرد، چنان‌که می‌گوییم: الإنسان موجود، الفرس موجود، الشجر موجود؛ ولذا به کثرت عرضی، کثرت ماهوی و کثرت موضوعی هم می‌گویند. و در جای خود گفتیم: کلی طبیعی، یعنی همان ماهیت، در خارج موجود است، مثلاً انسان که کلی طبیعی است در خارج موجود است منتها به واسطه وجود و به عرض وجود، یعنی خود وجود، موجود بالذات است و ماهیت به تبع وجود موجود است؛ پس ما می‌توانیم وجود را حتی به ماهیات هم نسبت بدهیم و بگوییم: انسان موجود است، دروغ هم نگفته‌ایم؛ و به یک لحاظ وجود فقط مال خداست و او جلوه‌ای واحد دارد که مانند معنای حرفی است اما به لحاظ این تکثرات طولی و عرضی که در آن پیدا شده است متکثر شده است. آن وقت همین‌طور که وجود حقیقی و بالذات از آن خداوند است، و فیض و جلوه عام او هم با این که واحد است ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾، اما متکثر به تکثر طولی و عرضی است، همچنین ایجاد هم که فرع وجود است همین‌طور است، یعنی ایجاد حقیقی هم از آن خداوند است و موجد حقیقی هم فقط خداست؛ چون وجود او وجود حقیقی و بالذات و مستقل است، و فیاضیت و موجد بودن او هم تابع وجود حقیقی اوست، مثل این که خورشید فیاض است، خدا هم فیاض است، اما هر

۱- ر.ک: درس ۳۵، صفحه ۱۰۱، جلد دوم.

وجودی، به وسعت خودش فعالیت و فیاضیت دارد، لذا آتش چون خودش وجود دارد خودش هم به همان اندازه فاعلیت و سببیت دارد، واقعاً کار آتش احراق است، آتش فرش را می‌سوزاند، همین‌طور که آتش وجود دارد، ایجاد هم دارد، انسان همین‌طور که وجود دارد به همان اندازه فعالیت و فیاضیت و ایجاد هم دارد، «أبی الله أن یجری الأمور إلاّ بأسیابها»<sup>(۱)</sup> این‌طور نیست که خداوند مستقیماً فرش را بسوزاند، خداوند موجد نظامی است که جزئی از این نظام، آتش است، کار آتش هم واقعاً سوزاندن است، اما آتش از دست خدا در نرفته است، برای این‌که همه نظام آفرینش حدوداً و بقائاً وابسته به حق تعالی است، نسبت نظام آفرینش به حق تعالی، مثل صور علمی موجود در ذهن شما به ذهن و نفس شماست، صور ذهنی شما، مخلوق نفس شماست و حدوداً و بقائاً وابسته به نفس شماست، و اگر توجه شما نسبت به آن صور قطع بشود آن صور هم از صفحه ذهن قطع می‌شود، همچنین اگر توجه خدا، اراده خدا، علم خدا، مشیت خدا نباشد هیچ چیز نیست، همه چیز حدوداً و بقائاً وابسته به حق تعالی است؛ پس وجود من واقعاً وابسته به حق است، و چون وجود دارم ایجاد هم دارم، و چون وجودم وابسته به حق تعالی است ایجادم نیز وابسته به اوست؛ برای این‌که ایجاد فرع وجود است، بنابراین ایجاد من، هم فعل الله است، هم فعل من است. این معنای: «أمرٌ بین امرین» است؛ چون وجود ممکنات یک نسبتی به فاعل دارد و یک نسبتی به قابل، مثلاً وجود من که از طرف خداست یک نسبت به خدا دارد که فاعل آن است و یک نسبت هم به ماهیت من دارد که قابل این وجود است، و بدیهی است که نسبت وجود به فاعل، نسبت وجوبی است و نسبت آن به قابل نسبت امکانی است، و همین‌طور که وجود یک نسبت وجوبی به فاعل دارد و یک نسبت امکانی به قابل، ایجاد هم همین‌طور است، چون ایجاد تابع وجود است، پس فعل ما، هم فعل الله است و هم فعل ما، این همان «أمر بین امرین» می‌شود؛ بنابراین، این‌که اشاعره

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۸۳، ح ۷؛ بصائر الدرجات، ص ۲۶، باب ۴، ح ۲؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۹۰.

می گفتند: فعل، فقط فعل الله است، غلط است؛ این هم که معتزله می گفتند: فعل، فقط فعل ما است، غلط است؛ بلکه فعل، فعل ما است و ما و فعل ما وابسته به اراده حق تعالی هستیم؛ پس فعل ما، فعل حق تعالی هم هست، منتها در طول هم، یعنی خداوند من را ایجاد کرده است و من فعل خود را ایجاد کرده ام.

توضیح متن:

«و لَمَّا تَوَهَّمْ مِنْ الْوَجْهِ الْمَذْكُورَةِ فِي النِّظْمِ الْجَبْرِ - نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ - أَرَدْنَا أَنْ نَبَيِّنَ أَنَّ الْمَقْصُودَ إِبْطَالِ التَّفْوِيضِ الْمَسْتَلْزِمِ لِلشَّرْكِ الْخَفِيِّ، وَ أَنَّ التَّحْقِيقَ مَا هُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ الْحَقِّ الْمَأْتُورِ مِنَ الْأُمَّةِ الْأَخْيَارِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ»

و چون از وجوه و ادله ذکر شده در شعر، توهم جبر می شود - به خدا پناه می بریم از این که ما بنخواهیم قائل به جبر باشیم - خواستیم بیان کنیم که مقصود ما ابطال تفویضی است که مستلزم شرک خفی می باشد، و بیان کنیم قولی که مطابق تحقیق است همان مذهب اهل حق است که از ائمه اخیار علیه السلام نقل شده که گفتند: «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ وَ لَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ». <sup>(۱)</sup> این که معتزله می گویند: ما همه کاره هستیم و کار از دست خدا در رفته است، اشتباه است؛ برای این که همه نظام آفرینش حدوداً و بقائاً وابسته به حق تعالی است. «تفویض» و «قدر» در این جا هر دو به یک معناست؛ لذا به مفروضه، قدریه هم می گویند.

«كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ بِقَوْلِنَا: (لَكِنْ كَمَا الْوُجُودَ مَنْسُوبَ لَنَا)، أَيِ إِلَيْنَا، إِذْ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْكَلْمَةَ الطَّبِيعِيَّةَ مَوْجُودَ وَالْمَاهِيَةَ مَتَحَقِّقَةً وَ إِنْ كَانَ بِوَسْطَةِ الْوُجُودِ وَسَاطَةً فِي الْعُرُوضِ»

چنان که ما به این مطلب اشاره کردیم به قول خودمان که گفتیم: همین طور که وجود به ما نسبت داده می شود، چرا وجود به ما هم نسبت داده می شود؟ چون قبلاً دانستی که کلی طبیعی، مثل انسان، یا هر ماهیت دیگری، موجود است، و ماهیت، در

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۳.

خارج متحقق است، هر چند تحقق آن به واسطه وجود باشد به نحو واسطه در عروض، یعنی به نحو مجاز و بالعرض؛ چون بنا بر اصالت وجود، ماهیت، بالعرض و المجاز در خارج تحقق دارد و وجود حقیقتاً در خارج تحقق دارد. این‌ها را قبلاً بحث کرده‌ایم.

«وَأَنَّ الْوَحْدَةَ فِي عَيْنِ الْكَثْرَةِ»

و همچنین قبلاً دانستی که وجود در عین این‌که حقیقت واحد است به واسطه ماهیات، تعدد و کثرت پیدا می‌کند و این وحدت در عین کثرت است، با این‌که وجود منبسط که ظلّ الله است امر واحد است، اما در عین حال متکثر است؛ برای این‌که وجود هم تکثر طولی دارد، هم تکثر عرضی دارد، در هر صورت این وحدت در عین کثرت است، یعنی وجود منبسط در عین این‌که واحد است به واسطه مراتب طولی و نیز به واسطه ماهیات، متکثر است.

«(فَالْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ)، لِأَنَّ نِسْبَةَ ذَلِكَ الْوَجُودِ إِلَى الْفَاعِلِ بِالْوَجُوبِ وَ إِلَى الْقَابِلِ بِالِإِمْكَانِ»

پس فعل ما، هم فعل خداست، هم فعل ما؛ برای این‌که آن وجودی که منسوب به ما است یک نسبت به فاعل تام دارد که خداوند است و این نسبت به نحو وجوب است؛ چون وقتی علت تامه محقق باشد معلول بالضروره باید محقق بشود، آن وجود یک نسبت هم به قابل، یعنی ماهیات دارد که این نسبت به نحو امکان است؛ چون ماهیات ممکن الوجود هستند و به خودی خود نه ضرورت وجود دارند و نه ضرورت عدم. بنابراین، نسبت وجود ما به حق تعالی شدیدتر است از نسبت وجود ما به ما؛ و چون ایجاد فرع وجود است از این جهت حکم وجود را دارد؛ یعنی نسبت ایجاد و فعل ما به حق تعالی شدیدتر از نسبت آن به ماست.

«وَأَنَّ فِي مَقَامِ التَّوْحِيدِ يَسْقُطُ إِضَافَاتُ الْوَجُودِ إِلَى الْمَاهِيَاتِ»

و در مقام توحید و لحاظ وحدت اصلی حق تعالی یا وحدت ظلّی وجود منبسط، اضافه‌هایی که وجود به ماهیات دارد و به تبع، کثرتی که از این طریق پیدا می‌کند ساقط

شده و مستهلک می شود و حقیقت «لا مؤثر فی الوجود الا الله» آشکار می گردد؛ چون در هر صورت، فعل و ایجاد فرع وجود است؛ لذا می گوید:

«فكذا في الفعل (و هو) في عين كونه فعل الله تعالى (فعلنا)، إذ علمت أن الإيجاد متفرع على الوجود»

پس در فعل هم این طور است، یعنی فعل در عین حالی که فعل خداوند متعال است فعل ما هم هست، چرا؟ برای این که ایجاد، تابع و فرع وجود است.

پس هر موجودی به همان اندازه ای که وجود دارد فاعلیت هم دارد.

«و خلاصة الأمر بين الأمرين: أن الإيجاد يدور مع الوجود حيثما دار، و معرفة نسبة الإيجاد يتوقف على معرفة نسبة الوجود»

و خلاصه این که امر بین الامرین است این است که: ایجاد دایر مدار وجود است، پس به همان اندازه ای که وجود هست ایجاد هم هست و هر کجا وجود باشد ایجاد هم هست؛ و شناخت نسبت ایجاد متوقف بر شناخت نسبت وجود است.

«و قد علمت أن الوجود الإمكانى له نسبة إلى الفاعل و له نسبة إلى القابل، فكذا الإيجاد»

و دانستی که وجود امکانی یک نسبتی به فاعل دارد و یک نسبتی به قابل؛ پس همین طور است ایجاد که فرع وجود است، بنابراین، هم می شود بگوئیم: فعل، فعل خداست، و هم می شود بگوئیم: فعل، فعل ما است.

«و هاتان النسبتان في الوجود متحققتان مادام ذات موضوعه متحققّة، فكذا في الإيجاد»

و مادامی که موضوع هست، یعنی مادامی که ماهیت، مثل انسان، موجود است، این دو نسبت در وجود، یعنی نسبت وجود به فاعل و نسبت آن به قابل، محقق است، یعنی مادامی که من محقق هستم این وجود من هم وجود من است و هم وجودی است که خدا ایجاد کرده است، همین طور است در ایجاد، یعنی تا مادامی که ماهیت، مثل انسان، مثل من، موجود و محقق است، فعل و ایجاد آن نیز هم به حق تعالی استناد



دارد و هم به ماهیت، به من مثلاً.

پس خلاصه: «أمرٌ بینَ أمرین»، یعنی نه جبر است که فاعلیت فقط برای خدا باشد، نه تفویض است که فاعلیت فقط برای من باشد، بلکه فاعلیت برای من است در ظل وجود منبسطی که فعل خداست؛ برای این که من و فعل من حدوثاً و بقائاً در ظل وجود منبسط وابسته به اراده حق تعالی هستیم.

«و قد بسطت القول فيه في «شرح الأسماء»، و ذكرت فيه: أن من یری شرّاً و ینفی عن

ذاته فعل الشرّ»

و من درباره این مطلب، یعنی امر بین الامرین، به طور مبسوط و مفصل در کتاب «شرح اسماء» بحث کرده‌ام و آن جا گفتم: کسی مثل اشعری که می‌گوید: در عالم شرّ وجود دارد اما انجام دادن شرّ را از خودش دور می‌کند و می‌گوید: شرّ به من ربطی ندارد و کارها را به خدا نسبت می‌دهد، اصلاً باید وجود خود را هم نفی کند، چون به اشعری باید گفت: اگر تو موجود هستی و وجود داری، پس شرّ هم از تو صادر شده است، و اگر تو بگویی: شرّ فعل من نیست، پس باید بگویی: من وجود هم ندارم؛ برای این که اگر وجود داری، شرّ لازمه وجود تو است، چون ایجاد فرع وجود است.

با این که اصلاً شرّ مال ماهیات است، لذا وجود محض که ماهیت ندارد، مثل وجود خداوند، هیچ شرّی هم ندارد، ماهیت چون حدّ وجود محدود و مشوب به عدم است خیزشگاه شرور است، وجود تنزل که می‌کند، ماهیات محقق می‌شود و شرور پیدا می‌شود؛ بنابراین، باید ماهیات را منشأ شرور دانست و آن‌ها را سپر برای برخورد نکردن و استناد پیدا نکردن شرور به حق تعالی که خیر محض است قرار داد تا مبادا این که شرور به خدا نسبت داده بشود، چنان که خودش فرمود: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾.<sup>(۱)</sup> یعنی شرّ از ناحیه توست که همان ماهیت است، و خیر از ناحیه حق تعالی است که وجود محض است، وجود دیگر موجودات

۱- سورة نساء (۴)، آیه ۷۹.

هم شعاع همان وجود محض اوست.

«مع أنّ الماهية ينبغي أن يكون جنة و وقاية للحقّ تعالى عن إسناد الشرور، فلينف وجود ذاته و ليفن ماهية و وجوداً»

با این که سزاوار این است که ماهیت، سپر و حفاظی برای حق تعالی باشد از نسبت دادن شرور به او، پس آن کسی که مثل اشعری می گوید: من هستم، اما شرّ، فعل من نیست باید وجود خودش را هم نفی کند و باید ماهیت و وجود خود را فانی در حق تعالی کند.<sup>(۱)</sup>

«و إلاّ فكما أنّ الوجود له، كذلك الإيجاد له لما عرفت من دوران النسبتين»

و اگر چنین نباشد پس همین طور که او وجود دارد، ایجاد هم دارد و نمی تواند فعل و ایجاد به تنهایی را از خودش نفی کند و برای خودش وجودی قائل بشود؛ چون دانستید که نسبت وجود و نسبت ایجاد دایر مدار هم هستند، و هر دو نسبت به لحاظ فاعل علی الإطلاق که حق تعالی است به نحو وجوب است و به لحاظ قابل که ماهیاتند به نحو امکان است؛ بنابراین استناد وجودها و ایجادها به حق تعالی اشدّ و آکد از استناد آنها به ماهیاتی است که همان حقیقت ممکنات هستند و حقیقت ممکنات هم چیزی جز ماهیات آنها نیست، و وجودشان عاریتی و شعاع وجود مطلق حق تعالی است.<sup>(۲)</sup>

### و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

۱- زیرا به حسب دقت نظر، توحید افعالی که اشعری با قول به جبر در جستجوی آن و به دنبال تحکیم آن است، همچنین توحید صفاتی، هیچ کدام جز با تحکیم توحید ذاتی امکان ندارد؛ چون ایجاد و فعل، فرع وجود موجد و فاعل است، و وجود صفت، فرع وجود موصوف است؛ بنابراین، اول باید توحید ذاتی، حدّ اقلّ در حدّ علم الیقین و علم حصولی، در صحیفه جان انسان بنشیند و تثبیت گردد تا در مرحله بعد، توحید صفاتی و افعالی، امکان نزول اجلال بیابد. (اسدی)  
۲- پیرامون بحث جبر و اختیار و امر بین الأمرین، رجوع شود به کتاب «از آغاز تا انجام»، ص ۲۴۲-۲۵۷. (اسدی)

## ﴿ درس صد و شصت و چهارم ﴾

غررٌ في حياته و بعض ما يتبعها

إنّ بيان كون صرف النور حيّ      بعد بيان العلم و القدرة طيّ  
إذ علمه الأشياء من أن تحضرا      فعلمه يكون سمعاً بصراً

## غررٌ في حياته و بعض ما يتبعها

(إنّ بيان كون صرف النور) و محض الوجود (حيّ بعد بيان العلم و القدرة) له (طيّ)، فإنّ الحيّ هو الدراك الفعّال، (إذ) - توقيتي - (علمه) - بالمعنى المصدري - (الأشياء) - مفعوله - (من أن تحضرا) له تعالى، كما سبق أنّ علمه تعالى بالأشياء حضوري و بالإضافة الإشراقية، (فعلمه) المتعلّق بالمسموعات (يكون سمعاً)، و علمه المتعلّق بالمبصرات يكون (بصراً)، بل قال شيخ الإشراق عليه السلام: علمه تعالى يرجع إلى بصره، لا أنّ بصره يرجع إلى علمه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

## غُرُفٍ فِي حَيَاتِهِ وَ بَعْضٍ مَا يَتَّبِعُهَا

### صفت «حیات» حق تعالی

بحث ما درباره صفات ذاتی حق تعالی بود، که آن‌ها را هفت صفت ذکر کردند، آن هفت صفت ذاتی عبارت است از: علم و قدرت، حیات، سمع و بصر، تکلم و اراده، در جلسه‌های سابق علم و قدرت را مورد بحث قرار دادیم، صفت سوم صفت حیات است، که در این جا درباره آن بحث می‌کنیم.

مرحوم حاجی می‌گوید: حیات خداوند یک چیز واضحی است؛ زیرا موجودی که علم داشته باشد، قدرت هم داشته باشد، مجموع همین دو صفت با هم حیات آن موجود است، پس خداوند که عالم و قادر است حی است، یعنی دراک و فعالی است که افعالی که انجام می‌دهد از روی علم و قدرت است.

مرحوم حاجی در این جا سمع و بصر را هم که دو صفت دیگر ذاتی حق تعالی است ذکر کرده است، تعبیر می‌کند می‌گوید: «فی حیاتِهِ وَ بَعْضٍ مَا يَتَّبِعُهَا» حیات خدا و بعضی چیزها که تابع حیات است، مراد از تابع حیات، همان سمع و بصر است، خداوند سمیع و بصیر است، این هم واضح است؛ برای این که خدا سمیع و بصیر است به معنای این نیست که گوش و چشم داشته باشد، بلکه به این معناست که او علم به مسموعات دارد و علم به مبصرات دارد، پس درحقیقت، سمع و بصر هم از شقوق

علم است، منتها به خصوص، از باب این که در انسان‌ها سمع و بصر را کمال می‌دانیم، می‌گوییم: این دو کمال در حق تعالی هم هست،<sup>(۱)</sup> اما همان علم حضوری حق تعالی به ذات خودش که عین ذات اوست، علم حضوری به همهٔ اشیاست، هم به نحو کثرت در وحدت که قبلاً از آن به عقل بسیط تعبیر کرد، و هم به نحو وحدت در کثرت که پیش از این از آن به اضافهٔ اشراقی تعبیر نمود؛ و همین علم حق تعالی اگر به مسموعات تعلّق گیرد سمع می‌شود، و اگر به مبصرات تعلّق گیرد بصر می‌شود. این فرمایش مرحوم حاجی است.

### اشکال:

این جا به نظر یک اشکال هست که: چرا مرحوم حاجی سمع و بصر را از توابع حیات قرار داد؟ با این که شما می‌گویید: سمع به معنای علم به مسموعات و بصر به معنای علم به مبصرات است، بنابراین، باید آن‌ها را به عنوان توابع علم و در باب علم ذکر می‌کردید، نه این جا.

### توضیح متن:

«عُرِّرْ فِي حَيَاتِهِ وَ بَعْضُ مَا يَتَّبِعُهَا»

این غرر دربارهٔ حیات و بعض از صفاتی است که تابع حیات است، که مراد از آن سمع و بصر می‌باشد.

---

۱- به علاوه این که: بیشتر اموری که انسان از طریق آن‌ها خداوند را اطاعت یا عصیان می‌کند از جمله مسموعات و مبصرات هستند یا مسموعات و مبصرات آن‌ها را هم دربر می‌گیرد، و برای این که انسان‌ها حضور و نظارت و مراقبت خداوند را در رفتار و کردار خودشان بیشتر احساس و درک کنند و بیشتر متوجه و هراسان از لغزش‌های خودشان باشند، خداوند نیز در بین صفاتی که به محسوسات تعلّق می‌گیرد به این دو صفت (سمع و بصر) عنایت ویژه کرده و همواره وجودشان را برای خود یادآوری نموده است. (اسدی)

«(إِنَّ بَيَانَ كَوْنِ صَرْفِ النُّورِ) وَ مَحْضِ الْوُجُودِ (حَيِّ بَعْدَ بَيَانِ الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ) لَهُ (طَيِّ) فَإِنَّ الْحَيَّ هُوَ الدَّرَاكُ الْفَعَّالُ»

بیان این که: صرف نور و وجود محض، یعنی حق تعالی حی است، بعد از بیان علم و قدرت او، در هم پیچیده و طی شده است، یعنی بعد از بیان علم و قدرت حق تعالی حی بودنش خیلی واضح است، چرا؟ چون حی یعنی آن چیزی که دراک و فعال است، یعنی عالم و قادر می باشد.

«(إِذْ) - تَوْقِيتِي - (عِلْمِهِ) - بِالْمَعْنَى الْمَصْدَرِي - (الْأَشْيَاءِ) - مَفْعُولُهُ - (مَنْ أَنْ تَحْضُرَا) لَهُ تَعَالَى، كَمَا سَبَقَ <sup>(۱)</sup> أَنْ عِلْمَهُ تَعَالَى بِالْأَشْيَاءِ حُضُورِي وَ بِالْإِضَافَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ (فَعِلْمُهُ) الْمَتَعَلِّقُ بِالْمَسْمُوعَاتِ (يَكُونُ سَمْعًا)، وَ عِلْمُهُ الْمَتَعَلِّقُ بِالْمَبْصِرَاتِ يَكُونُ (بَصْرًا)»

می گوید: این «إِذْ» توفیتی است، و «علم» هم به معنای مصدری یعنی دانستن است، «اشیاء» هم مفعول «علم» است. می گوید: وقتی که علم خداوند به اشیا عبارت از این است که اشیا برای حق تعالی حضور داشته باشد، چنان که قبلاً گذشت که علم حق تعالی به اشیا علم حضوری و به نحو اضافه اشراقی می باشد. بنابراین، علم او که به مسموعات تعلق گرفته است سمع اوست، و علم او که به مبصرات تعلق گرفته بصر اوست؛ یعنی حضور مسموعات نزد او سمع او و حضور مبصرات نزد او بصر اوست. گفتیم: دو علم داریم: یکی علم حصولی، که وجود صورت شیء نزد عالم است، دیگری علم حضوری، که وجود خود شیء خارجی نزد عالم است، مثل علمی که شما به صور ذهنیه خود دارید، آن دیگر علم صوری و حصولی نیست، بلکه علم حضوری است، علم شما به موجودات خارجی علم حصولی است، چون صورت آنها در ذهن می آید، اما خود صور ذهنیه حاضر نزد نفس است و علم به آنها حضوری است، نظام وجود هم نسبت به حق تعالی مثل نظام معلومات ذهنی شما

۱- فی «غُرَّرَ فِي أَنَّ عِلْمَهُ بِالْأَشْيَاءِ بِالْعَقْلِ الْبَسِيطِ وَ الْإِضَافَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ». (اسدی)

نسبت به ذهن شماست؛ بر این پایه علم حضوری حق تعالی به مسموعات و حضور مسموعات در پیشگاه حق تعالی همان سمع حق تعالی است، و علم حضوری او به مبصرات و حضور مبصرات در نزد او همان بصر اوست. بنابراین، سمع و بصر حق تعالی به همان علم او بازگشت می‌کند.

«بل قال شیخ الإشراق رحمته: علمه تعالی یرجع إلی بصره، لا أن بصره یرجع إلی علمه»

بلکه شیخ اشراق گفته است: علم حق تعالی به بصر او برمی‌گردد، نه این که بصر او

به علم او برگردد. (۱)

۱- مشائین علم تفصیلی حق تعالی به اشیا را صور مرتسمه در ذات حق تعالی و به نحو علم حصولی دانسته‌اند، و بر اساس این نظر نیز، سمع و بصر حق تعالی نزد آنان همان علم حصولی به مسموعات و مبصرات است و سمع و بصر حق تعالی از شعب علم حصولی اوست. و بنابر مبنای حکمت متعالیه که مرحوم حاجی هم از پیروان آن است علم تفصیلی حق تعالی به اشیا به دو گونه است:

الف: علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، که در مرتبه ذات و به نحو کثرت در وحدت است و از آن به عقل بسیط یاد شده است.

ب: علم تفصیلی در مرتبه فعل و به نحو وحدت در کثرت که به اضافه اشراقیه او تحقق می‌یابد، و بر این پایه نیز سمع و بصر حق تعالی علم به مسموعات و مبصرات است، منتها به نحو علم حضوری به دو گونه مزبور.

شیخ اشراق هم که به طور کلی، چه در حق تعالی و چه در انسان، سمع و بصر را علم حضوری به مسموعات و مبصرات می‌داند، هر چند در انسان، علم او به دیگر محسوسات را علم حصولی و به توسط صور آن‌ها می‌داند، بر خلاف مسلک مشائین، گفته است: علم حق تعالی به طور کلی به سمع و بصر او باز می‌گردد، یعنی علم حق تعالی، به هر گونه که باشد، علم ذاتی یا فعلی، و نسبت به همه اشیا، اعم از مجردات و مادیات، و مادیات اعم از مسموعات، مبصرات، مذوقات، مسمومات، ملموسات، در تمام این موارد علم او حضوری است، بنابراین، علم حق تعالی به سمع و بصر او باز می‌گردد، یعنی علم او به طور کلی علم حضوری است، نه این که سمع و بصر او به علم او بازگردد تا سمع و بصر او هم به صورت مرتسمه و به نحو علم حصولی باشد آن چنان که مشائین پنداشته‌اند. (اسدی)



## غررٌ في تكلمه تعالى

اللفظ موضوعاً لدى الأنام	ممّا هو المعروف بالكلام
فهو وجود معه وجود	ذهناً له بجعلنا شهود
فحيث في تأدية ذا أيسر	من غيره لاسم الكلام آثروا
ولو فرضت غيره بديله	إذ ذاك حاله يكون حاله
فالكلّ بالذات له دلالة	حاكية جماله جلاله
وكلّ جزئي من الأسماء وضع	وضعاً إلهياً لمعنى ما صنع
إذ عرض الدلالة العرضية	تزول لا الذاتية الطولية

## غررٌ في تكلمه تعالى

و أنّ الوجودات كلماته، لأنّها معربة عمّا في الضمير، أعني المكنون الغيبي، و كما أنّ الكلمات اللفظية تحصل من تقاطع النفس الإنساني في المقاطع الثمانية و العشرين التي هي بعدد منازل القمر، كذلك الكلمات الوجودية تحصل من تقاطع النفس الرحماني، و هو الوجود المنبسط في المراتب الثمانية و العشرين، و هي العقل و النفس و الأفلاك التسعة و الأركان الأربعة و المواليد الثلاثة و عالم المثال و المقولات التسع العرضية.

## غَرُّ فِي تَكَلُّمِهِ تَعَالَى

### تَكَلُّمِ حَقِّ تَعَالَى

این غرر در این باره است که خداوند متکلم است و تکلم از صفات ذاتی اوست، در این جا یک معنای عامی برای تکلم ذکر می‌کنند که منحصر به تکلم لفظی نیست، بلکه براساس آن معنای عام، همه نظام آفرینش کلام خداوند است و هر یک از موجودات، کلمه‌ای از کلمات خداوند است، مانند خود حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام که قرآن درباره او می‌گوید: ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ﴾<sup>(۱)</sup> چنان‌که ما ائمه معصوم را کلمات تامات می‌گوییم.

### اقسام دلالت

برای توضیح مطلب به عنوان مقدمه می‌گوییم: دلالت بر سه قسم است: عقلیه، طبیعی، وضعیه؛ دلالت عقلیه، مثل دلالت معلول بر علت است، وجود هر معلولی دلیل بر وجود علتی است که دارد؛ به این دلالت عقلی می‌گویند؛ چون عقل حکم می‌کند که هر معلولی یک علت دارد.

دلالت طبیعی، این است که لازم یک طبیعتی دلالت بر آن طبیعت می‌کند، یا به عکس، خود طبیعت دلالت بر لازم طبیعت می‌کند، مثل این که شما می‌بینید از یک جا دود بلند است، از باب این که طبیعتاً به دنبال آتش دود است شما از دود پی می‌برید که آن جا آتشی هست، این دلالت عقلی نیست، اما طبیعی است، یعنی در طبیعت این طوری است که به دنبال آتش دود هم هست، لذا از دود به آتش پی می‌بریم.

---

۱- سوره آل عمران (۳)، آیه ۴۵.

دلالت وضعیه، طبق قرارداد است، مثل همه الفاظی که برای معانی و اشیا وضع می‌شوند که دلالت آن‌ها بر معانی تابع قرارداد است، مثلاً واضح لغت عرب، لفظ نجم را برای ستاره وضع کرده است، یا لفظ شمس را برای خورشید وضع کرده است، شما وقتی که لفظ را می‌شنوید از باب این‌که عالم به وضع هستید و لغت عرب را بلد هستید، که مثلاً عرب به خورشید شمس می‌گوید، از لفظ شمس به خورشید پی می‌برید، و این دلالت به حسب وضع و قرارداد است، عرب‌ها برای خود یک لغت‌هایی دارند، عجم‌ها برای خود جدا، انگلیسی‌ها برای خود جدا، هر زبانی یک سری الفاظی را برای یک سری معانی وضع کرده‌اند که دلالت آن‌ها به تبع قرارداد است، چون قرار گذاشتند، مثلاً در انگلیسی Son یعنی پسر، یا Sun به معنای خورشید است، این‌ها از باب قرارداد است و شما هم طبق قرارداد از دال که لفظ است به معنای آن پی می‌برید.

این قرارداد درباره علامت‌ها و تابلوهای قانونی و اشارات هم هست، مثل این‌که برای کر و لال‌ها قراردادهایی گذاشته‌اند، دست خود را بالا می‌برند یک معنایی دارد، دست خود را پایین می‌آورند یک معنایی دارد، این‌ها قراردادی است، منتها عقلاً دیدند وضع الفاظ و به کارگیری آن‌ها برای بیان مقصود و مرادشان از همه اشیا آسان‌تر است، چون انسان خواهی نخواهی نفس می‌کشد و این نفس به مقاطع و مخرج‌های بیست و هشت‌گانه دهان برخورد می‌کند، الف و ب و ت و ث و دیگر حروف پیدا می‌شود، بعد با وضع و قرارداد از این حروف، کلمه و به دنبال آن جمله درست می‌شود، و این روش، هزینه مادی و رنج بدنی زیادی هم ندارد؛ این دلالت، دلالت وضعیه لفظیه است، در دلالت وضعیه لفظیه ما از الفاظ به معانی پی می‌بریم و این دلالت هم به حسب قرارداد است، درحقیقت، دلالت این است که از یک وجودی یک وجود دیگری حاضر می‌شود، لفظ پدر که تلفظ و موجود شد به دنبال آن، معنا و

صورت ذهنی پدر می آید، پس یک وجودی که همان معنا و صورت ذهنی است به دنبال یک وجود دیگر که لفظ است می آید.

### کلام و کلمات تکوینی حق تعالی

در نظام آفرینش هم این طوری تشبیه کرده اند که: همان گونه که نفس کشیدن، امر واحد است اما این نفس، به مقاطع بیست و هشت گانه که برمی خورد، بیست و هشت حرف درست می شود و از ترکیب حروف هم کلمات درست می شود و از ترکیب کلمات، جمله درست می شود، همین طور نفس رحمانی حق تعالی یعنی همان وجود منبسطی که یک جلوه و فیض عام پروردگار است، به بیست و هشت مقطع برمی خورد، و همین طور که نفس شما با برخورد به مقاطع حروف، بیست و هشت حرف درست می کند، وجود منبسط نیز که نفس رحمانی حق تعالی است، با برخورد به بیست و هشت مقطع، بیست و هشت شیء از آن محقق می شود مرحوم حاجی آن بیست و هشت چیز را ذکر کرده است که از جمله آن ها عقل و نفس است.

بعد شما چطور از لفظ پدر معنا و شیء خاصی را می فهمید، این جا هم ما از این بیست و هشت چیز به خدا و علم خدا و قدرت خدا و دیگر صفات او پی می بریم، برای این که معلول دلالت بر علت دارد، بنابراین ما این وجود منبسط را که فیض عام حق تعالی است و موجودات خاص را که با این وجود منبسط تحقق می یابند، همگی را می توانیم تکلم عام و خاص خدا بنامیم، برای این که معنای کلام این است که: در ذهن یک وجود به دنبال یک وجود دیگر می آید؛ منتها در الفاظ پیروی یک وجود از وجود دیگر به وضع و قرارداد است، ولی این جا به حسب تکوین و تحقق خارجی است، در الفاظ این پیروی، امری اعتباری است، ولی این جا امری حقیقی و به واسطه وجود منبسط است؛ این موجودات خارجی که به واسطه این وجود منبسط پیدا شده

است، همه دلالت بر وجود و عظمت خدا و قدرت خدا و اراده خدا می‌کنند، پس به دنبال این موجودات که کلمات الله هستند یک حقایق دیگر در ذهن می‌آید؛ و لذا به ائمه معصومین علیهم‌السلام هم کلمات تامات می‌گویند، برای این‌که مرتبه وجودی آن‌ها خیلی بالا است، حضرت عیسی علیه‌السلام نیز کلمه الله است، ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ﴾،<sup>(۱)</sup> همه این‌ها به واسطه وجود منبسط<sup>(۲)</sup> محقق شدند و حکایت از ذات باری تعالی و کمالات حق تعالی می‌کنند. این معنای تکلم حق تعالی است. پس بنابراین، اول چیزی که از سوی حق تعالی محقق شده است همان کلمه «کن» وجودی است که وجود منبسط و فیض عام و کلام تکوینی عام حق تعالی است، و به واسطه و با تکیه بر آن، موجودات خاصه که کلمات خاصه حق تعالی هستند موجود شده‌اند؛ برای این‌که همین نفس رحمانی و وجود منبسط سبب شده است که عالم عقول و نفوس و مجردات و مادیات و انسان و حیوان و همه این‌ها محقق بشوند.

۱- سورة آل عمران (۳)، آیه ۴۵.

۲- وجود منبسط، فیض عام حق تعالی است که از مرتبه ذات و وجود مطلق حق تعالی، که به اصطلاح وجود لابشرط مقسمی و مطلق حتی از قید اطلاق است، شروع و انبساط پیدا کرده و بر تمام مراتب تقبیدی و وجودهای بشرط شیء حتی بر هیولای اولی که حاشیه‌نشین خوان و وجود منبسط است امتداد و انبساط نموده است؛ و از این‌رو وجود منبسط، وجود لابشرط قسمی و مقید به قید اطلاق است که با همه مراتب مقیده هم‌خوان و سازگار است و همه مراتب مقیده هم بر آن خوان و سفره نشسته‌اند، و این وجود منبسط همان مقام «أو ادنی» به تعبیر قرآنی و به اصطلاح عرفانی است که نبی مکرم اسلام که خاتم انبیاء و مصطفای آن‌هاست بالأصله و ورثه معصوم او بالتبع به آن جایگاه رسیده‌اند، و چنان‌که وجود منبسط و فیض عام بر همه مراتب پس از مراتب ذات حق تعالی انبساط پیدا نموده و با آن‌ها یگانگی پیدا کرده است، همچنین اصلان به مرتبه آن وجود و فیض نیز به حسب باطن ذات و روحانیت خود چنین ویژگی دارند؛ و لذاست که در حق آنان آمده است که: «أسماءکم فی الأسماء و أجسادکم فی الأجساد و أرواحکم فی الأرواح و أنفسکم فی النفوس و آثارکم فی الآثار و قبورکم فی القبور، فما أحلی أسمائکم و أکرّم أنفسکم و أعظم شأنکم و أجل خطرکم...»، هرچند به حسب ظاهر و جنبه بشری و مادی، آوای «أنا بشر مثلکم» بر زبان داشته و همانند دیگران شیوه «یا کل و یمشی فی الأسواق» دارند، و درحقیقت، مظهر تام حق تعالی هستند که: «عالٍ فی دنوّه و دانٍ فی علوّه» است. (اسدی)

توضیح متن:

«غرر في تكلمه تعالی»

این غرر دربارهٔ صفت تکلم حق تعالی است.

«و أنّ الوجودات کلماته، لأنّها معربة عمّا في الضمير، أعني المکنون الغیبی»

و دربارهٔ این است که همهٔ وجودها کلمات حق تعالی هستند، چرا؟ برای این که کلمه‌های وجودی از آن چیزی که در نهان است، یعنی در مکنون و ناپیدای ذات حق تعالی است پرده برداشته و آن را آشکار نموده و از آن حکایت می‌کنند، همهٔ این‌ها از ذات حق و صفات و کمالات حق تعالی حکایت می‌کنند.

درحقیقت دلالت این‌ها دلالت عقلیه است، چون عقل است که رابطهٔ بین دالّ و مدلول را در این جا ادراک و کشف می‌کند و از معلول به علت پی می‌برد.

«و كما أنّ الكلمات اللفظية تحصل من تقاطع النفس الإنساني في المقاطع الثمانية و

العشرين التي هي بعدد منازل القمر»

و همان‌طور که کلمات لفظی، حاصل می‌شود از تقاطع، یعنی از برخورد نفس انسانی در مقاطع بیست و هشت‌گانه‌ای که به عدد منازل قمر است.

«كذلك الكلمات الوجودية تحصل من تقاطع النفس الرحماني و هو الوجود المنبسط في

المراتب الثمانية و العشرين»

همین‌طور کلمات وجودی، یعنی همهٔ موجودات، حاصل می‌شوند از تقاطع و برخورد نفس رحمانی که همان وجود منبسط است در مراتب بیست و هشت‌گانه، به این معنا که مراتب همهٔ موجودات بیست و هشت قسم است.

«و هي العقل و النفس و الأفلاك التسعة و الأركان الأربعة و المواليد الثلاثة و عالم

المثال و المقولات التسع العرضية»

این بیست و هشت مرتبه این هاست: عقل، (با این که عقول زیاد است اما همه را یکی حساب کرده است)، نفس، افلاک نه گانه، ارکان اربعه، (یعنی عناصر چهارگانه که آب و خاک و باد و هوا هستند)، موالید ثلاثه (که مرکباتی است که از این عناصر پیدا می شود، که عبارت است از: اول: معدن و جماد که مرکبی است که شعور ندارد، مثل آهن، دوم: نباتات، و سوم: حیوانات که انسان هم یکی از حیوانات است، این ها را موالید ثلاثه می گویند، یعنی زائیده شده هایی که از عناصر پیدا شده است)، عالم مثال (که همان عالم برزخ است و آن جا موجودات مثالی هستند)، و یکی هم مقولات نه گانه عرضی. پس بنابراین، همه نظام آفرینش که عبارت از این بیست و هشت قسمت باشد کلمات الله هستند و به تکلم خدا محقق شدند و حکایت از مافی الضمیر حق تعالی می کنند، یعنی ذات حق تعالی و اسماء و صفات او را نمایان می نمایند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و شصت و پنجم ﴾

(اللفظ موضوعاً لدى الأنام، ممّا هو المعروف بالكلام فهو)، أي ذلك اللفظ نحو (وجود معه وجود) آخر مدلوله و هو الصورة الذهنية (ذهناً)، أي في الذهن (له) أي للوجود الثاني. (بجعلنا) و مواضعنا (شهود) و حضور، لا بالطبع كما في الكلمات الوجودية على المدلولات الإلهية، و لا كالوجودات الذهنية على الوجودات العينية. (فحيث في تأدية)، أي تأدية المتكلم إياه (ذا) أي اللفظ (أيسر) و أسهل لكونه صوتاً غير قارّ و لا تحتاج في أدائه إلى مؤونة زائدة لضرورة التنفّس (من غيره) كالإشارة فضلاً عن غيرها، كإحداث أوضاع متفنّنة كلّ لمدلول (لاسم الكلام آثروا) يعني اختاروا اللفظ، لأن يكون مسمّى لاسم الكلام (و لو فرضت غيره) أي غير اللفظ (بديله) حتّى يكون باعتبار الوضع حضور خصوصية من خصوصيات ذلك الغير منشأ لحضور خصوصية من خصوصيات ذلك الوجود الثاني في الذهن، (إذ ذاك)، أي حينئذٍ (حاله)، أي حال ذلك الغير (يكون حاله)، أي حال اللفظ في كونه وجوداً معه وجود بالمواضعة، أو حال اللفظ يكون حال الغير في عدم الدلالة على معنى، فيكون ذلك الكيف المسموع حينئذٍ كالكيف المبصر، أو المذوق أو غيرهما، الآن. إذا علمت ذلك، علمت أنّ الوجودات لا تفقد ممّا هو المعبر

في الكلام، إلا ما لا مدخلية له إلا على سبيل الاتّفاق، ككونه صوتاً و لا يزداد  
على اللفظ إلا ما هو مؤكّد لكونه كلاماً معرباً عن المعنى، (فالكلمة)، أي كلّ  
الوجودات (بالذات له دلالة) على مدلولات إلهية (حاكية جماله جلاله)  
كما قيل.

جمالك في كلّ الحقائق سائر      و ليس له إلا جلالك سائر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

### صفت تکلم حق تعالی

بحث در صفات ثبوتیه ذاتی خداوند متعال بود. ششمین صفت، تکلم است که مورد بحث کنونی ماست، یک تکلمی از ظاهر قرآن فهمیده می‌شود، چنان‌که می‌فرماید: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾<sup>(۱)</sup> که ایجاد کلام از سوی خداوند در درخت بوده است؛ در این جا این منظور ما نیست، این کلامی که مورد بحث ماست فعل خدا و یکی از اعمال خداست.

تکلمی که صفت ذاتی خداوند است این است که نظام آفرینش حکایت از ذات و صفات او دارد. حالا چرا به این تکلم می‌گویند؟ مرحوم حاجی شروع می‌کند اول این تکلمی را که ما ظاهراً داریم تحلیل می‌کند.

«لفظ» به معنای انداختن است، مثلاً «لَفْظَ النَّوَاءِ» یعنی هسته خرما را روی زمین انداخت و به جهت این‌که کلمات را انسان با دهان خود القا می‌کند، به آن‌ها لفظ می‌گویند، گویا انسان یک چیزی از دهان خود القا کرده و بیرون انداخته است. «کلام» هم از ماده «کلم» به معنای جرح است، و از بابی که سخنان گاهی دل اشخاص را ریش می‌کند و زخم می‌زند، به سخن این‌چنینی می‌گویند زخم زبان و به این اعتبار هم به اصل سخن، «کلمه و کلام» می‌گویند، چنان‌که به شعر گفته‌اند:

---

۱- سوره نساء (۴)، آیه ۱۶۴.

جراحاتُ السنان لها التیامُ و لا يلتامُ ما جرح اللسانُ

سر نیزه جراحیّت بزند خوب می‌شود اما جراحیّتی که این نیش زدن‌های زبانی ایجاد می‌کند هیچ وقت خوب نمی‌شود و همین‌طور در دل آدم می‌ماند. پس اصل کلام هم از ماده کَلَم است. کلمه و کلام یک معنای اصطلاحی هم دارد؛ هر لفظی را که برای معنایی وضع کرده باشند کلمه می‌گویند، و به مجموع دو لفظ که بین آن‌ها نسبت تام باشد کلام می‌گویند.

آن وقت مرحوم حاجی می‌خواهد بگوید: همین معنا در گفتار و فرمان تکوینی «کن و جودی» و نظام آفرینش هم هست، و اولین کلام هم همین «کن و جودی» است، که عبارت از همان وجود منبسط است، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾، <sup>(۱)</sup> حق تعالی یک وجود غیر متناهی است که عین علم و قدرت و همه کمالات است، و یک جلوه تام و گسترده دارد که همین وجود منبسط است؛ و این وجود منبسط به حسب مراتب مختلف، ماهیات گوناگون پیدا می‌کند، یک مرتبه آن عقل است، یک مرتبه آن نفس است تا می‌رسد به عالم ناسوت و هیولای اولی؛ و همین‌طور که به واسطه برخورد نفس انسان با مقاطع حروف، مقاطع بیست و هشت‌گانه بر حسب لغت عرب‌ها، و مقاطع سی و دوگانه طبق لغت فارسی، الفاظ تشکیل می‌شود و حروف و کلماتی درست می‌شود، همین‌طور نفس رحمانی، که همان «کن و جودی» و وجود منبسط است به مقاطع مختلفه تعینات و ماهیات که برمی‌خورد، مراتب مختلفه بیست و هشت‌گانه موجودات که نامبرده شد به وجود می‌آید.

وقتی که انسان نظام آفرینش را می‌بیند، به ذات خدا و کمالات خدا که عین ذات خداست پی می‌برد، پس همان خلق کردن خدا این موجودات را به واسطه وجود منبسط، تکلم و کلام الله است، منتها چطور تکلم را از صفات ذات می‌گیرند؟ گویا

۱- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

این طور که: ذاتی که چنین جلوه‌ای دارد که منشأ ظهور این موجودات است، این خودش یک صفت از ذات است، یعنی این ذات در اثر نفَس رحمانی و وجود منبسط که جلوه تام آن است همه نظام آفرینش را، از عالم عقول گرفته تا پایین‌ترین مرتبه عالم که هیولای اولی و اعراض باشد آفریده است.

توضیح متن:

«(اللفظ موضوعاً لَدَى الْأَنَامِ، مِمَّا هُوَ الْمَعْرُوفُ بِالْكَلامِ، فَهُوَ) أَيْ ذَلِكَ اللَّفْظُ نَحْوَ (وَجُودٍ مَعَهُ وَجُودِ) آخِرِ مَدْلُولِهِ وَهُوَ الصُّورَةُ الذَّهْنِيَّةُ»

لفظ، در حالی که وضع و قرارداد شده باشد، آن چیزی است که نزد مردم معروف به کلام است، پس آن لفظ وضع شده وجودی است که وجودی دیگر همراه آن است، و آن وجود دیگر مدلول آن لفظ است، و آن مدلول همان صورت و معنای ذهنی است، که در حقیقت، موضوع له لفظ است.

لفظ یک وجودی است که یک وجود دیگر به حسب وضع دنبال آن می‌آید، یعنی به دنبال تلفظ آن لفظ، آن معنا در ذهن انسان می‌آید، مثلاً وقتی من می‌گویم: پدر، یک صورت ذهنیه از پدر در ذهن شما می‌آید؛ این که معنا و صورتی در ذهن می‌آید به جعل و قرارداد است، یعنی عقلی و طبیعی نیست.

«(ذَهْنًا) أَيْ فِي الذَّهْنِ (لَهُ) أَيْ لِلْوَجُودِ الثَّانِي. (بِجَعْلِنَا) وَ مَوَاضِعَتْنَا (شَهُودِ) وَ حَضُورِ لَا بِالطَّبِيعِ، كَمَا فِي الْكَلِمَاتِ الْوَجُودِيَّةِ عَلَى الْمَدْلُولَاتِ الْإِلَهِيَّةِ»

در ذهن برای وجود دوّم، یعنی برای مدلول و صورت ذهنی، به واسطه جعل و قرارداد ما، شهود و حضور است، نه به طبع. یعنی به واسطه وضع و قرارداد است که هنگام تلفظ لفظ، معنای لفظ را در ذهن خود درک کرده و به علم حضوری آن معنا را شهود و ادراک می‌کنیم، نه به واسطه طبع و طبیعت خود لفظ همانند دلالت طبیعی کلمات وجودی، یعنی موجودات تکوینی خارجی بر مدلولات الهی که همان اسما و

صفات و کمالات حق تعالی باشد، دلالت لفظ بر معنا مانند دلالت طبیعی کلمات وجودی بر مدلولات الهی نیست؛ چون دلالت لفظ بر معنایش دلالت وضعی است. نظام آفرینش که دلالت می‌کند بر ذات و صفات حق تعالی، این دلالتش به یک حساب دلالت عقلیه است، به یک حساب هم طبیعی است، دلالت عقلیه این است که مثلاً وجود معلول دلالت می‌کند بر وجود علت، اما این که این علت چه خصوصیتی دارد، این را نمی‌رساند، نظام آفرینش هم دلالت بر اصل وجود خدا می‌کند و این که این معلولات یک علتی دارد، این دلالت عقلیه است، اما این که خدا علم دارد، قدرت دارد، صفات دیگر دارد، این مربوط به طبع موجودات و خصوصیات طبیعی آنها می‌شود؛ بنابراین، از معلول پی به علت بردن دلالت عقلیه است، ولی این که از خصوصیات معلول، پی ببریم به خصوصیات علت، این دلالت طبیعی است، چنان که حق تعالی فرمود: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾.<sup>(۱)</sup>

«و لا کالوجودات الذهنیه علی الوجودات العینیّه»

و دلالت لفظ بر معنایش مثل دلالت وجودات ذهنی بر وجودات خارجی هم نیست؛ چون وجود ذهنی که حکایت از وجود خارجی می‌کند و بر آن دلالت دارد، این هم باز به قرارداد نیست، این یک دلالت طبیعی است.

از این جا به بعد می‌خواهد بیان کند که چگونه شده است که انسان برای محاوره و بیان مراد و مقصود خود، لفظ را انتخاب کرد؟ می‌گوید: چون لفظ خیلی راحت است؛ برای این که انسان مجبور است نفس بکشد، و نفس او به مقاطع بیست و هشت‌گانه برمی‌خورد و حروف تولید می‌شود، حروف را مرکب می‌کند کلمات درست می‌شود؛ خوب، چون این یک کار آسانی بوده است برای ارتباط و بیان مقاصد از آن

۱- سورة آل عمران (۳)، آیه ۱۹۰.

استفاده کردند، وگرنه ممکن بود به جای لفظ از وسیله دیگری استفاده کنند، مثل این که کرو لالها با اشاره، معانی و مقاصد خود را می فهمانند. لذا می گوید:

«(فحيث في تأدية) أي تأدية المتكلم إيّاه (ذا) أي اللفظ (أيسر) و أسهل، لكونه صوتاً غير قارّ، ولا تحتاج في أدائه إلى مؤونة زائدة لضرورة التنفس»

پس چون در ادا کردن متکلم معنا را، لفظ امکان پذیرتر و آسان تر است، چون لفظ صوت غیر قارّ است، یعنی صدایی است که قرار ندارد تا مثلاً سنگینی داشته باشد و در ادای آن نیاز به مؤونه زائد و زحمت زیادی نیست؛ چون نفس کشیدن امری ضروری و گریزناپذیر است و خواهی نخواهی انجام می شود و قهراً از نفس کشیدن به راحتی حروف درست می شود، از حروف هم کلمات درست می شود.

«(من غيره) كالإشارة فضلاً عن غيرها، كإحداث أوضاع متفتنة كلّ لمدلول»

«من غيره»، متعلق به «أيسر» است. یعنی این که بالفظ، معانی را بفهمانی آسان تر است از غیر لفظ، مثل این که بخواهی با اشارات و با یک قراردادهای دیگر مقصود را برسانی، چه رسد به غیر اشاره، مثل این که بخواهید قراردادهای گوناگون احداث کنید که هر کدام دال بر مدلول خودش باشد، مثلاً قرارداد کنی که من هر وقت یک خط این طور کشیدم می شود پدر، و اگر یک خط آن طور کشیدم یعنی مادر، قراردادهای این گونه ای، خیلی مشکل است.

«(لاسم الكلام آثروا) يعني اختاروا اللفظ، لأن يكون مسمّى لاسم الكلام»

چون این چنین است، برای اسم «کلام» لفظ را برگزیده و اختیار کردند تا لفظ، مدلول و مسمای اسم «کلام» باشد و هر گاه گفته می شود: کلام، مراد از آن همان لفظی باشد که برای چیزی وضع شده است تا بر آن چیز دلالت کند. پس ملاک کلام بودن این است که یک چیزی دلالت بر چیز دیگری بکند و این امر برای گفتگوی انسان ها در لفظ، امکان پذیرتر و راحت تر است. آن وقت نظام آفرینش هم که دلالت بر وجود خدا و صفات او می کند کلام الله می شود.

بعد می‌گوید: اگر شما آمدی گفتی: اصلاً ما از راه لفظ نمی‌خواهیم معانی را بفهمانیم، از یک راه دیگر می‌خواهیم این کار را انجام دهیم، مثل این که سابقاً عکس می‌کشیدند، می‌گوید: خوب، همین راه دیگر، کلام می‌شود؛ پس کلام دایره مدار قرارداد شماست که اگر غیر لفظ را انتخاب کردی آن غیر لفظ، کلام می‌شود. این است که می‌گوید:

«(و لو فرضت غیره) أي غیر اللفظ (بدیله) حتی یكون باعتبار الوضع حضور خصوصية من خصوصيات ذلك الغير، منشأ لحضور خصوصية من خصوصيات ذلك الوجود الثاني في الذهن»

و اگر فرض کردی یا انتخاب کردی غیر لفظ را به جای لفظ به گونه‌ای که به اعتبار وضع، یعنی به واسطه قرارداد، حضور خصوصیتی از خصوصیات آن غیر لفظ، منشأ حضور خصوصیتی از خصوصیات آن وجود دوم، یعنی وجود مدلول در ذهن شود، مثلاً اگر عکس مار کشیدی دلالت بر مار بکند یا مثلاً عکس درخت کشیدی دلالت بر درخت بکند.

«(إذ ذاك) أي حينئذٍ (حاله)، أي حال ذلك الغير (يكون حاله)، أي حال اللفظ في كونه وجوداً معه وجود بالموافقة»

اگر چنین شد، در این هنگام حالت غیر لفظ همان حالت لفظ می‌شود، در این که لفظ وجودی است که به واسطه قرارداد وجود دیگری را به همراه دارد، به گونه‌ای که با تلفظ لفظ معنایش دنبال آن می‌آید، حالا هم از وجود شکل مار فوراً معنای مار به ذهن می‌آید، و غیر لفظ جای لفظ می‌نشیند، پس اگر غیر لفظ را فرض کردیم، مثل اشاره یا مثل عکس کشیدن و مانند این‌ها، آن وقت حال او حال لفظ می‌شود، یعنی در این ویژگی که لفظ می‌آید بعد به دنبالش معنا در ذهن می‌آید. این مفاد عبارت و شعر است در صورتی که ضمیر «حاله» اول را به غیر لفظ، و ضمیر «حاله» دوم را به لفظ برگردانیم.



«أو حال اللفظ يكون حال الغير في عدم الدلالة على معنى، فيكون ذلك الكيف المسموع حينئذٍ كالكيف المبصر أو المذوق أو غيرهما الآن»

یا حال لفظ، حال غیر لفظ می شود، در عدم دلالت بر معنا، یعنی اگر غیر لفظ را به جای لفظ قرار داده‌اید دیگر لفظ دلالت بر معنا ندارد؛ بنابراین در این حال، آن کيف مسموع، یعنی لفظ، مانند کيف مبصر، مثل شکل یا مانند کيف مذوق، مثل بوییدنی‌ها یا غیر این دو است، یعنی همان‌طور که الآن کيف مبصر یا کيف مذوق و مانند این‌ها دلالت بر معنایی ندارد چون برای معنایی وضع نشده‌اند، اگر غیر لفظ را به جای لفظ قرار دهید لفظ دیگر دلالتی بر معنایی ندارد، چون در این فرض لفظ برای معنایی وضع نشده است. این مفاد عبارت و شعر است در صورتی که ضمیر در «حاله» اول را به لفظ و ضمیر در «حاله» دوم را به غیر لفظ برگردانیم.

«إذا علمت ذلك، علمت أنّ الوجودات لا تفقد ممّا هو المعتبر في الكلام»

وقتی که این معنا را تا این‌جا خوب فهمیدی، که خلاصه: دلالت لفظ بر معنا به قرارداد است و ممکن است غیر لفظ هم به جای آن بیاید، آنگاه می‌فهمی که ملاک تکلم این نیست که فقط با لفظ باشد، بلکه وجودات خارجی هم فاقد آن چیزی که در کلام معتبر است نمی‌باشند، چون آن چیزی که در کلام بودن معتبر است این است که از یک چیزی یک چیز دیگر به ذهن بیاید و این امر در غیر لفظ هم وجود دارد، و از جمله نظام آفرینش هم دلالت بر خدا و صفات خدا دارد.

«إلا ما لا مدخلية له إلا على سبيل الاتفاق، ككونه صوتاً و لا يزداد على اللفظ إلا ما هو مؤكّد لكونه كلاماً معرباً عن المعنى»

وجودات خاصه امکانی نیز مانند الفاظ دلالت دارند و از آن چیزی که در کلام بودن معتبر است چیزی کم ندارند، چیزی که کم دارند تنها چیزی است که دخالتش در کلام بودن از باب اتفاق است، مثل این که لفظ صوت است، ولی این وجودات صوت نیستند، و این وجودات چیزی بر لفظ زیادتر ندارند، مگر چیزی را که مؤکّد

کلام بودن لفظ و کاشف بودنش از معناست؛ چون دلالت لفظ بر معنایش امری قراردادی و اعتباری و قابل تغییر است، ولی دلالت وجودات بر حق تعالی و کمالاتش امری حقیقی و غیر قابل تغییر است.

«(فالكلّ) أي كلّ الوجودات (بالذات له دلالة) على مدلولات إلهية (حاكية جماله جلاله)»

پس همه وجودات بالذات دلالت دارد بر معانی و مدلولات الهی، دلالتی که حکایت می‌کند از جمال و جلال خداوند متعال. جمال، صفات ثبوتیه را می‌گویند، و جلال، صفات سلبيه را.

«کما قيل:

جمالک فی کلّ الحقائق سائر و لیس له إلا جلالک ساتر»

همان‌طور که شاعر خطاب به حق تعالی گفته است: جمال تو در همه حقایق، گردش‌گر است، یعنی صفات ثبوتیه خداوند در همه حقایق خارجی تجلی کرده و واضح و روشن است، و تنها چیزی که جمال تو را در حقایق می‌پوشاند و مانع از ظهور آن می‌شود جلال تو، یعنی صفات سلبيه توست.<sup>(۱)</sup>

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- حق تعالی چون وجود صرف و بسیط محض است و حد و ماهیت ندارد، طبق قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» تمام هستی را در بر گرفته است؛ و از این رو ذات و کمالاتش در همه چیز و در هر چیز به گنجایش آن چیز وجود داشته و آشکار است «أَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» و «وَسَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ...»، و چون محدود به هیچ حدی نیست و منزّه از تمام ماهیات و حدود و نواقص است و به اصطلاح دارای صفات جلالیه و سلبيه است و طبق قاعده «بسیط الحقیقه، لیس بشیء من الأشياء» هیچ چیز خاصی نمی‌باشد و از این رو پنهان است، بنابراین، جلال داشتن و لیس بشیء من الأشياء بودنش، مانع از ظهور جمال داشتن و ظهور کلّ الأشياء بودنش می‌باشد. (اسدی)

## ﴿ درس صد و شصت و ششم ﴾

(وكلّ جزئي من الأسماء) المراد بها الوجودات، إذ كلّ منها علامة و آية و سمة و حكاية من صفة من صفاته، كما قال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (وضع وضعاً إلهياً لمعنى ما) نافية (صنع) بخلاف المعاني الذهنية للكلمات اللفظية (إذ عَرَضَ الدلالة العَرَضِيَّة)، أي لَمَّا عرض الدلالة العرضية التي هي باعتبار وضع موجود عَرَضِيّ - بسكون الراء - لآخر مثله في السلسلة العرضية الزمانية، و ما بالعرض تزول، فتلك الدلالة (تزول لا) الدلالة الوضعية الإلهية (الذاتية الطولية)، لأنّ ما بالذات لا يختلف و لا يتخلف.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

دنبالۀ بحث دربارهٔ صفت کلام خداوند

بحث در صفت کلام و تکلم حق تعالی بود، و گفتیم: کلام و کلمات در این جا عبارت از وجودات ممکنه است، از عقل اول تا آخرین مرحلهٔ وجود که هیولای اولی است، همهٔ این وجودات، هم کلمات الله هستند، هم مخلوق خدا هستند، و خداوند متکلم به آنهاست، یعنی خداوند طوری است که این وجودات از او ظاهر شده است. جلوتر گفتیم: به کلام لفظی که کلام می‌گویند، به اعتبار این است که بعد از یک وجودی یک وجود دیگر به ذهن می‌آید، مثلاً از وجود لفظ زید، وجود صورت زید در ذهن حاضر می‌شود، که تحقق یک موجودی بعد از موجود دیگر است؛ و اسم این دنبال داشتن یک وجود یک وجود دیگر را، دلالت است، و این دلالت در الفاظ، تابع قرارداد و وضع است، یعنی اگر مثلاً واضعی اسم شخص زید را زید نگذاشته بود از لفظ زید، صورت این شخص به ذهن نمی‌آمد، پس این دلالت به وضع واضع است، و قهراً دال و مدلول، که موضوع و موضوع له هستند، در این جا، یعنی در جایی که دال و موضوع، لفظ است و مدلول و موضوع له یک صورت ذهنی است و وضع و قرارداد در مورد آن، وضع و قراردادی انسانی و توسط انسان است، هر دو، هم دال و هم مدلول، در عرض هم هستند، یعنی هر دو از موجودات عالم طبیعت هستند، لفظ زید از لب مادی من خارج شده است، خود زید هم یک موجود مادی خارجی است. اما وجودات خارجی که دلالت بر حق تعالی و کمالات او دارند از عقل اول تا آخرین

مرحله، وضع تکوینی الهی دارند و در طول حق تعالی و کمالات او هستند. جلوتر اگر به یاد داشته باشید گفته شد که: بین علت و معلول یک سنخیتی وجود دارد و آن کمالی که در معلول وجود دارد از ناحیه علت است، پس علت که در این جا باری تعالی و اسما و صفات اوست هر کدام خصوصیتی داشته‌اند که از آن‌ها گونه‌های مختلف وجود عقل اول تا هیولای اولی موجود شده‌اند، پس تمام وجودات امکانی به وضع تکوینی الهی، بر مدلولشان که حق تعالی و کمالات اوست دلالت دارند، نه مثل الفاظی که ما برای معانی وضع کرده‌ایم.

و مراد از قرارداد الهی در این جا قرارداد تکوینی، یعنی ایجاد کردن خداوند است، یعنی خداوند نظام آفرینش را طوری ایجاد کرده است که ما هر معلولی را می‌بینیم پی به یک خصوصیتی از خصوصیات خدا می‌بریم؛ این بالاتر از این است که به طور اجمال و سر بسته می‌گوییم: بالأخره همه این معلول‌ها یک علتی دارند؛ زیرا خصوصیتی که عقل اول دارد، کمالاتی که دارد، سنخ این کمالات به نحو اکمل در ذات باری تعالی وجود دارد، پس هر معلولی علاوه بر این که از اصل وجود علت خودش و ذات باری تعالی حکایت می‌کند، نشانه‌ای از یک خصوصیتی در ذات حق تعالی است.

بین این وضع الهی و این وضعی که الفاظ دارد یک فرق خیلی واضح وجود دارد و آن این است که: این الفاظی که برای این معانی ذهنی ما وضع شدند به وضع و قرارداد انسان‌هاست و لفظ و معنا هر دو در عرض هم هستند، یعنی هر دو در همین عالم هستند، لفظ زید از همین عالم است، معنای آن هم از همین عالم است؛ و وضع و قرارداد بین آن‌ها یک امر حادث و عارضی و عرضی است، و چیز عرضی، قابل زوال است، و طبعاً دلالت لفظ زید بر این آدم نیز تا مادامی است که این وضع و قرارداد باقی است و لفظ زید را به یاد دارید، اما اگر یک وقت این لفظ از یاد بیرون رود، یا برای شخص زید یک لفظ و اسم دیگری وضع شود، یا اصلاً این زبان از رده خارج و به

طور کلی فراموش شود، دیگر این لفظ بر این آدم دلالت ندارد، پس این وضع و قرارداد و به تبع آن دلالت لفظ بر معنا امری عَرَضی است و ممکن است بر طرف شود؛ اما وضع و دلالت وجودات نظام آفرینش بر خصوصیات و صفات ذات حق تعالی که به وضع و دلالت تکوینی الهی است ابدی است و دیگر بر طرف شدن نیست.

هر یک از این وجودات یک کلمه‌ای از کلمات حق تعالی است که یک خصوصیت از خصوصیات او را بیان می‌کند، و همین طور که به حضرت عیسی کلمه می‌گویند: ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ﴾<sup>(۱)</sup> یا به ائمه معصومین، کلمات تامه می‌گویند «نحن الکلمات الثمات»، ما نیز می‌توانیم به همه وجودات بگوییم: «کلمات الله»؛ برای این که این‌ها همه ابراز و اظهار کننده و حکایت‌گر از خصوصیات صفات ذات حق تعالی هستند.

این که در قرآن آمده است: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾<sup>(۲)</sup> چه بسا مراد از اسماء، همان وجودات خاصه است، چنان که در تفسیر می‌گوید: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾، یعنی مسمیات، مراد از مسمیات همین نظام آفرینش است؛ خداوند حضرت آدم را بر نظام آفرینش احاطه علمی داد در حالی که ملائکه آن علم را نداشتند.

توضیح متن:

«(و کَلَّ جَزْئِي مِنَ الْأَسْمَاءِ) المراد بها الوجودات، إذ کَلَّ منها علامة و آية و سمة و حکایة من صفة من صفاته كما قال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>(۳)</sup>»

و هر جزئی از اسماء، مراد از اسماء، وجودات خاصه است، چرا وجودات را اسماء می‌گویید؟ برای این که اسم حکایت از مسمی می‌کند، و این وجودات، هر یک

۱- سورة آل عمران (۳)، آیه ۴۵.

۲- سورة بقره (۲)، آیه ۳۱.

۳- سورة فصلت (۴۱)، آیه ۵۳.

علامت و آیه و نشانه و حکایتی هستند که همه از خصوصیت و صفتی از صفات در ذات حق تعالی حکایت می‌کنند. این بالاتر از آن است که بگوییم: وجود معلول دلالت بر وجود علت می‌کند، چون از خصوصیتی که معلول‌ها دارند معلوم می‌شود ذات حق تعالی کمالاتی داشته است که این معلول‌ها با این ویژگی‌ها از آن صادر شده است، یعنی کمال معلول را ذات حق تعالی هم دارد؛ پس وجودات به منزله الفاظ هستند و کمالات حق تعالی به منزله معانی، و این وجودات به وضع الهی برای دلالت کردن بر کمالات حق تعالی وضع شده‌اند، چنان‌که حق تعالی می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»، نشانه‌های خود را در آفاق و در نفوس آن‌ها می‌نمایانیم تا آشکار شود که او حق و موجود ثابتی است.

«(وَضَعُوعًا إلهيًّا لمعنى ما) نافية (صنع) بخلاف المعاني الذهنية للكلمات اللفظية»

این «وَضَعُوعًا»، خبر «كُلُّ جزئِي» است. یعنی هر یک از وجودات نظام آفرینش وضع شده است به وضع تکوینی الهی، برای معنایی که آن معنا ساختگی و قراردادی نیست، بر خلاف معانی ذهنی که موضوع له کلمات لفظی هستند که این معانی ذهنی مصنوعی و ساختگی است.<sup>(۱)</sup> این وجودات خارجی تکویناً بر صفات و کمالات خداوند دلالت دارند نه از روی اعتبار و قرارداد.

«(إِذْ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرَضِيَّةُ)»

۱- حتی معنای ذهنی و تصویری که ما از خداوند داریم، چنان‌که در حدیث آمده است: «كُلُّ ما مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ لَكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» چه رسد به صورت ذهنی دیگر اشیا که دقت لازم هم درباره آن‌ها به کار نرفته است. و اساساً شناخت حقایق تنها از طریق علم حضوری و شهودی امکان دارد و علم حصولی و صوری توسط صور اشیا، شناخت درستی از اشیا و حقایق خارجی نیست و به‌طور کلی، معانی و صور ذهنی، صورت و معانی هر چیزی که باشد، مصنوعی و ساختگی و برآورد پیش ذهنی‌های ما و ساختار ذهن ماست، و از دور دستی بر آتش داشتن است. بنابراین، تمام الفاظی هم که وضع و قرارداد می‌کنیم، حتی لفظ «خدا»، دلالت بر معانی ساخته و بافته ذهن ما می‌کند، تنها وجودات خاصه خارجی هستند که می‌توانند با وضع تکوینی الهی که دارند آیه و نشانه‌هایی برای حق تعالی و کمالات او باشند که ما را به علم حضوری و شهود حق تعالی و کمالات او رهنمون سازند. (اسدی)



مراد از دلالت عَرَضِي در مقابل دلالت طولی است که سلسله طولی نظام هستی دارد، لفظ و معنا هم عَرَض و در سلسله عَرَضِيه هستند، چون هر دو در عالم ماده هستند و دلالت در آن تابع وضع و قرارداد بشری است و وضع و قرارداد بشری چیزی عارضی است و لذا زائل شدنی است، اما وضع الهی همیشه هست، از این رو می‌گوید:

«أَيُّ لَمَّا عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرَضِيَّةُ الَّتِي هِيَ بِاعْتِبَارِ وَضْعِ مَوْجُودٍ عَرَضِيٍّ - بِسَكُونِ الرَّاءِ - لِآخِرِ مَثَلِهِ فِي السَّلْسَلَةِ الْعَرَضِيَّةِ الزَّمَانِيَّةِ»

یعنی چون دلالت عَرَضِيه‌ای که به اعتبار وضع و قرارداد یک موجود عَرَضِي (لفظ) برای یک موجود عَرَضِي دیگر (معنا) مثل خودش است، در سلسله عَرَضِيه زمانیه عارض شده است، یعنی لفظ و معنا هر دو در عالم طبیعت هستند.

«و ما بالعرض تزول، فتلك الدلالة (تزول)»

و آن چیزی که عارضی و بالعرض است زائل می‌شود، بنابراین، آن دلالت بالعرض هم زائل می‌شود، مثلاً گاهی یک وضع یا یک زبان فراموش می‌شود یا تغییر می‌یابد. «(لا) الدلالة الوضعية الإلهية (الذاتية الطولية)، لأنَّ ما بالذات لا يختلف و لا يتخلف» اما دلالت وضعی الهی که بالذات و در سلسله طولی است، زائل شدنی نیست بلکه دائم و همیشگی است؛ چون دلالت آن ذاتی و بالذات است و آن چیزی که ذاتی است اختلاف و تخلف ندارد؛<sup>(۱)</sup> همه نظام آفرینش همیشه دلالت بر ذات خداوند و بر صفات او دارد.

---

۱- «اختلاف»، یعنی جایگزین‌پذیری، «تخلف» یعنی سرپیچی کردن، فلاسفه می‌گویند: «الذاتي لا يختلف و لا يتخلف»، امر ذاتی جایگزین نمی‌پذیرد، مثلاً ناطق که فصل و ذاتی انسان است جایگزین‌پذیر نیست که مثلاً به جای آن، صاهل که فصل اسب است، فصل انسان قرار گیرد، امر ذاتی سرپیچی هم نمی‌کند، که مثلاً ناطق که فصل و ذاتی انسان است بخوهد فصل و ذاتی انسان نباشد. دلالت وجودات امکانی بر وجود واجب حق تعالی و کمالات او نیز دلالتی ذاتی است، و لذا این وجودات در این دلالتی که دارند جایگزین نداشته و سرپیچی هم نمی‌کنند. (اسدی)



## غررٌ في تقسيم الكلام

فمنه ما قد كان عين الذات      كون بحيث ينشئ الآيات  
و منه ما ذا كلمات تمّة      كجامع الكلم هادي الأمة  
و منه ما في صحف منشرة      ما مسّ ذا إلا النفوس الطاهرة  
لسالك نهج البلاغة انتهج      كلامه سبحانه الفعل خرج  
إن تدر هذا حمد الأشياء تعرف      إن كلماته إليها تضيف

## غررٌ في تقسيم الكلام

(فمنه ما قد كان عين الذات كون)، إمّا عطف بيان له «ما»، أو خبر مبتدأ محذوف (بحيث ينشئ الآيات)، وهو الوجود المجرد عن المجالي والمظاهر والدال والمدلول فيه واحد، كما قال عليّ: «يا من دلّ على ذاته بذاته» (و منه ما ذا كلمات تمة) - مخفّف تامّة - وهي الموجودات التامة التي ليس لها حالة منتظرة من العقول المفارقة في السلسلة النزولية والموجودات المستكفية بذواتها و باطن ذواتها من العقول الكاملة في الصعود كما في مأثورات أئمتنا عليهم السلام: «نحن الكلمات التامات»، وفي القرآن: ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ﴾ و (كجامع الكلم هادي الأمة)، والمراد به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم القائل: «أوتيت جوامع الكلم»، (و منه ما في صحف منشّرة)، وهي وجودات النفوس و وجودات عالمي المثال و الملك، كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾.

## غررٌ في تقسيم الكلام

### اقسام كلام الهی

در غرر پیشین معنای تکلم و کلام حق تعالی معلوم شد، اینک مرحوم حاجی در این غرر می‌خواهد مراتب کلام را بیان کند.

بالاترین مرتبه کلام، وجود نامتناهی خود حق تعالی و ذات اوست، پس ذات حق تعالی هم از مصادیق کلام خود اوست که بر ذات و کمالات ذات خودش دلالت دارد، چنان‌که در مناجات با او آمده است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته»،<sup>(۱)</sup> ذات حق تعالی خودش به تنهایی هم بر خود دلالت دارد، یعنی اگر انسان ذات حق تعالی را ادراک کند این ذات حکایت از خودش می‌کند و حکایت از همه نظام وجود هم می‌کند؛ برای این‌که گفتیم: «بسیط الحقیقة کُلُّ الأشیاء و لیس بشيء منها»، و قهراً او هم دالّ است و هم مدلول.<sup>(۲)</sup> این کلام ذاتی حق تعالی است که عین ذات اوست.

یک قسم دیگر از کلام، موجودات تامّه هستند، یعنی موجوداتی که کاستی نداشته و حالت منتظره ندارند که منتظر کمال مفقودی باشند تا برایشان حاصل شود، این‌ها در دو مرتبه وجود دارند: یکی در قوس نزول و یکی در قوس صعود؛ برای این‌که

۱- بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۲۴۳.

۲- و حتی مدلول له، یعنی کسی که برای او دلالت انجام یافته و می‌گیرد؛ زیرا وجود مطلق و صرف، ثانی ندارد، فهو الأوّل و هو الآخر و هو الظاهر و هو الباطن، فهو الدالّ و هو المدلول علیه و هو المدلول له، «یا هو، یا من لا هو إلا هو»؛ پس در تکلم و کلام ذاتی، متکلم و کلام و مخاطب، همه یکی است. (اسدی)

همین طور که گفتیم، اول ما خلق الله، عقل می‌باشد و روایت هم دارد، بعد از عقل اول، عقل دوم تا آخر عقول که عقل فعال باشد، این‌ها موجوداتی هستند که نزدیک به حق تعالی و موجودات کامل و تام در قوس نزول هستند، در قوس صعود نیز انسان که از همین عالم طبیعت است، مراتب کمالی را طی کرده، اول به صورت خاک و دیگر عناصر اولیه است، بعد نطفه شده، بعد علقه و بعد مضغه و بعد به حسب جثه و ظاهرش انسان شده است و سپس به حسب روح و باطنش به مرحله تعقل می‌رسد و بعد به مرحله عقل کامل و تام رسیده و هم‌تراز عقول نزولی در سلسله نزول قرار می‌گیرد و از این رو به انسان‌هایی که به این طراز می‌رسند عقول صاعده می‌گویند، همچنین به آن‌ها موجودات مکلفی یا مستکفی به ذات هم می‌گویند؛ چون آن‌ها خودکفا بوده و بدون معلم بشری و از درون ذات خود و علل و مبادی عالیه‌شان به تکامل می‌رسند، مثل حضرت محمد ﷺ و دیگر انبیا و اولیای معصومین علیهم‌السلام، این‌ها عقول در قوس صعود هستند، عقول در قوس نزول و عقول در قوس صعود همه این‌ها کلمات تامات حق تعالی هستند.

یک قسم دیگر از کلام هم کلمات ناقصه هستند، مثل جمادات.

بنابراین، کلام حق تعالی مراتب دارد، از تکلم ذاتی خدا که اظهار ذات و صفات حق تعالی از سوی خود ذات حق تعالی است شروع می‌شود تا پست‌ترین موجود در عالم ماده، این‌ها همه مراتب تکلم خداست، و آن کلامی که عین ذات حق تعالی است و بر ذات و صفات حق دلالت می‌کند کلام ذاتی است، کلام ذاتی یعنی این‌که ذات خداوند طوری است که همه دیگر موجودات را ایجاد کرده و آن‌ها را به دنبال دارد، یعنی او وجود منبسط را دارد و طفیل آن وجود منبسط این موجودات هستند.

توضیح متن:

«(فمنه ما قد كان عين الذات كون) إمّا عطف بیان لـ «ما»، أو خبر مبتدأ محذوف

(بِحیث ینشی الآیات) و هو الوجود المجرد عن المجالی و المظاهر و الدالّ و المدلول فيه واحد، كما قال عليه السلام: يا من دلّ علی ذاته بذاته»

پس یک قسم از کلام آن است که عین ذات حق تعالی است.

می‌گوید: این «کوئ» یا عطف بیان برای «ما» موصوله است، یا این که خبر برای مبتدای محذوف است، یعنی «هُوَ کوئ» بوده است که «هو» حذف شده است. یعنی کلام ذاتی، خود وجود است به نحوی که منشأ آیات باشد، آیات و نشانه‌ها که همان موجودات و وجودات دیگرند که کلام غیر ذاتی هستند و ذات حق تعالی آن‌ها را ایجاد کرده است؛ و آن وجودی که منشأ دیگر موجودات است همان ذات حق تعالی است که وجودی مجرد از مجالی و مظاهر است و در آن وجود، دالّ و مدلول یکی است، برای این که خود ذات حق بر ذات حق دلالت دارد،<sup>(۱)</sup> چنان که حضرت عليه السلام فرمود: «یا من دلّ علی ذاته بذاته».

«و منه ما ذا کلمات تمّة - مخفّف تامّة - و هی الموجودات التامة التي ليس لها حالة

منتظرة»

قسم دیگر از کلام، کلمات تامه است. می‌گوید: «تمّة»، مخفّف تامّة است. و کلمات تامه موجودات تامه‌ای هستند که حالت منتظره ندارند، یعنی هر کمالی را که بتوانند داشته باشند بالفعل دارند، این طور نیست که بخواهند مثل ما درس بخوانند یا تکامل پیدا کنند.

«من العقولِ المفارقةِ في السلسلةِ النزوليةِ»

کلمات تامه عبارتند از عقول مفارقه، که مفارق و مجرد از ماده هستند و در سلسله نزول هستی قرار دارند. سلسله نزولی از خدا شروع می‌شود تا برسد به عالم طبیعت.

---

۱- برای این که وجودی که مجرد از مجالی و مظاهر است، یعنی وجودی که مطلق و صرف است، وجود و موجود دو می‌در قبال آن نیست تا دالّ بر او و یا مدلول او باشد، بنابراین خودش هم دالّ است و هم مدلول و هم مدلول له، یعنی کسی که دلالت برای او حاصل است. (اسدی)

این کلمات تامه در قوس نزول است.

«و الموجودات المستكفية بذواتها و باطن ذواتها من العقول الكاملة في الصعود»  
 و همین طور کلمات تامه عبارتند از موجودات مستکفیه. استکفاه یعنی طلب  
 کفایت کرد، و این‌ها مستکفیه به ذات و باطن ذات خود می‌باشند، یعنی در رسیدن به  
 کمال خود کفا هستند، این‌ها عبارتند از عقول کامله در قوس صعود، مثل مرحله کمالی  
 که پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پیدا کردند که جبرئیل هم نمی‌توانست جلوتر از آن برود.  
 «كما في مآثورات أُمَّتِنَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نحن الكلمات التامات، و في القرآن ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ  
 اسْمُهُ الْمَسِيحُ﴾ و (كجامع الكلم هادي الأمة)، و المراد به نبيِّنا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القائل: أُوتيت  
 جوامع الكلم»

چنان‌که در احادیث وارد شده از ائمه ما آمده است که: «نحن الكلمات التامات» ما  
 کلمات تامات حق تعالی هستیم، و در قرآن راجع به حضرت مسیح آمده: ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ  
 اسْمُهُ الْمَسِيحُ﴾.<sup>(۱)</sup> همه وجودات کلمه الله هستند، اما آن‌ها کلمات تامات هستند که  
 مستکفی به ذات هستند، و همچنین کلمه تامه مثل کسی است که جامع همه کلمه‌ها و  
 هادی امت است، و مراد از آن کس خود پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که درباره خودش فرمود:  
 «أُوتيتُ جوامعَ الكلم»،<sup>(۲)</sup> قطع نظر از این‌که خدا قرآن را که کتاب تدوین است به او  
 داده است باطن قرآن را هم که کتاب تکوین و حقایق نظام آفرینش است به خود  
 پیغمبر نمایانده و داده است، لذا او کون جامع و حاوی حقایق نظام آفرینش و کتاب  
 تکوین است.

«(و منه ما في صحف منشرة) و هي وجودات النفوس و وجودات عالمي المثال  
 و الملك»

و قسم دیگر از کلام، آن چیزی است که در صحف و صحیفه‌های پراکنده منتشر

۲- عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۲۰.

۱- سورة آل عمران (۳)، آیه ۴۵.



هستند،<sup>(۱)</sup> یعنی موجوداتی که در عالم مثال و مُلک منتشر هستند، و این موجودات، همان نفوس و موجودات مثالی و مادی هستند. عالم مُلک یعنی عالم طبیعت که در آن موجودات نازله مادی هستند؛ عالم مثال، موجودات برزخی می‌باشند، مثل عالم برزخ و همین‌طور مرحله نفسانیت که ما داریم.

خلاصه: حتی همین کتاب هم که در پیش روی من است یکی از کلمات اللّٰه است؛ برای این که این هم موجود است و حکایت از کمالی در ذات حق تعالی می‌کند.

«کَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾»<sup>(۲)</sup>

چنان‌که خداوند فرمود: خدا آن‌قدر مخلوقات و کلمات وجودی دارد که اگر آب دریا مرکب شود و با آن بخواهند همه آن‌ها را بنویسند تمام نمی‌شود. مراد از کلمات، موجودات و مراتب وجودی است.

### و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- عالم عقول، عالم جمع است، چون پای ماده و احکام ماده که منشأ تکثر افرادی است در میان نیست، و عالم مثال و عالم ملک (عالم طبیعت) عالم فرّق است؛ چون در عالم مثال، احکام ماده، و در عالم ملک حتی خود ماده هم وجود دارد. و مراد از صحف منشوره، عالم مثال و عالم ملک است که عالم فرّق هستند و در آن‌ها تکثر افرادی تحقّق دارد. (اسدی)

۲- سوره کهف (۱۸)، آیه ۱۰۹.



## ﴿ درس صد و شصت و هفتم ﴾

(ما مسّ ذا)، أي ما نال ما ذكرناه من أنّ الوجود بشرائره مراتب الكلام (إلاّ النفوس الطاهرة)، عن علائق عالم الطبيعة، و عن الجهلين: البسيط و المركّب، أو ما مسّ العقول و نحوها إلاّ النفوس الطاهرة عن هذه الألوات (لسالك نهج البلاغة)، أي طريق البلوغ و الوصول إلى الغاية المطلوبة، فإنّ البلاغة و البليغ أيضاً من البلوغ، كما يستفاد من «القاموس» (انتهج) كلامه سبحانه الفعل) أي هذا الكلام (خرج)، و فيه تلميح إلى قوله ﷺ في «نهج البلاغة»: «إنّما يقول لِمَا أراد كونه «كن»، فيكون، لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع، و إنّما كلامه سبحانه فعله». (إن تدر هذا)، أي ما ذكرناه من أنّ الوجودات كلمات (حمد الأشياء)، و تسبيحها لله تعالى (تعرف إن كلماته إليها)، أي إلى الأشياء (تضف) فوجوداتها كما هي وجوداتها، كذلك كلماتها. و بالجملة: إذا أضيف الوجودات -إليه تعالى- كانت الكلّ إعراباً عن الغيب المصون و الكنز المكنون، و كانت كلمات و خطابات منه متعلّقة بالماهيات، و إذا أضيفت إلى الماهيات كانت إظهاراً منها و شرحاً و كشفاً لجمالها و جلاله، و الحمد المتعارف أيضاً شرح و إظهار لفضائل المحمود و فواضله، فما ورد في الكتاب الكريم الإلهي من حمد الأشياء و تسبيحها، محمولان على ما هو حقّ الحمد و التسبيح و حقيقتهما، لا على مجرد دلالتها بحدوثها، أو بإمكانها على أنّ لها مؤثراً، كما قال به المتكلّمون.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### دنبالۀ بحث در کلام حق تعالی

بحث در صفات ثبوتی ذاتی خداوند بود که عین ذات اوست، یکی از اینها تکلم بود. گفتیم که: این که می بینید الفاظ را برای دلالت کردن بر معانی خاصه وضع کردند، برای آسانی آن بوده است؛ وگرنه دلالت، یعنی این که یک موجودی به دنبال یک موجود دیگر می آید؛ و این امر ممکن است از هر طریقی تحقق پیدا کند، پس همین طور که لفظ زید را وقتی به زبان می آوریم صورت زید در ذهن شما می آید، همچنین اگر چیزهایی باشند که دلالت بر ذات خدا و صفات خدا کنند، اسم اینها را می شود کلمات خداوند بگذاریم؛ بنابراین موجودات نظام آفرینش، بلکه حتی خود خداوند نیز، از باب این که خطاب «یا من دلّ علی ذاته بذاته»، درباره او صادق است، همه آنها کلمات و کلام خداوند هستند.

همچنین گفتیم که: کلمات مراتب دارد:

اولاً: خود ذات خداوند یک مرتبه از تکلم است؛ برای این که ذات او دلالت بر خودش دارد؛ بعد از آن، عالم جبروت و عقول است، عقول هم یا عقول نازله و در قوس نزول است و یا عقول صاعده و در قوس صعود؛ بعد از آن، عالم ملکوت و نفوس است؛ این نفوس هم فقط نفوس بشری نیست؛ چون اینها برای همه افلاک نفوس قائل هستند و می گویند: نفس است که فلک را می گرداند؛ بعد از آن، عالم ملک

است، مُلک یعنی همین عالم ناسوت و طبیعت؛ همه این‌ها کلام و تکلمات خداوند است.

آن وقت، در قرآن راجع به خود قرآن می‌گوید: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، (۱) قرآن، کلام تدوینی خداوند است و احترام و حریم دارد و کسی غیر از انسان مطهر و پاک آن را مسّ و درک نمی‌کند، این ﴿لَا يَمَسُّهُ﴾، طبق نظر بسیاری اصلاً نهی نیست، بلکه نفی است، یعنی اصلاً و عملاً آن افرادی که مطهر از اخلاق رذیله و عقاید باطل نباشند، مطالب قرآن و حقایق آن را درک نمی‌کنند، نه این‌که آیه بخواهد نهی کند و بگوید: بدون وضو دست و بدن خود را به قرآن نکشید، اصلاً نفی است، یعنی عملاً آن افرادی که پاک نیستند، با قرآن سر و کار ندارند و آن را نمی‌فهمند.

حالا مرحوم حاجی می‌خواهد بگوید: این امر اختصاص به قرآن که کلام تدوینی خداوند است ندارد، بلکه همین‌طور که قرآن را که کلام تدوینی است، آدم‌های مطهر درک می‌کنند و از آن استفاده می‌کنند، نظام وجود را هم که کلام تکوینی خداوند است، مخصوصاً آن مراتب عالیّه آن را که عقول نازله و صاعده و مجردات باشند، همه کس نمی‌تواند درک بکند؛ برای این‌که ممکن است یک نفر بگوید: عقول چیست، نفوس چیست؟ برای این‌که یا جهل بسیط دارد یا جهل مرکب دارد، یا اخلاق بدی دارد، از این رو این‌ها برایش مورد پرسش و چه بسا مورد انکار است. بالأخره مرحوم حاجی به دنبال این‌که مراتب کلام خداوند را ذکر کرد، این‌طوری می‌گوید:

توضیح متن:

«(ما مسّ ذا)، أي ما نال ما ذكرناه من أنّ الوجود بشرائره مراتب الكلام، (إلا النفوس

۱- سوره واقعه (۵۶)، آیه ۷۹.

الطاهرة) عن علائق عالم الطبيعة و عن الجهلين البسيط و المركب، أو ما مسّ العقول و نحوها إلاّ النفوس الطاهرة عن هذه الألوّاث»

تماس نمی‌گیرد این را، یعنی این معنا را درک نمی‌کند که نظام وجود سراسرش مراتب کلام خداوند است، مگر جان‌هایی که از وابستگی‌های عالم طبیعت و از دو جهل بسیط و مرکب، پاک باشد. یا عقول و مانند آن‌ها، یعنی نفوس را درک نمی‌کند جز نفوسی که از این پلیدی‌ها، یعنی از وابستگی‌های به عالم طبیعت و از جهل بسیط و مرکب، پاک باشد.

این اشاره به آیه شریفه قرآن است که: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، هرچند ظاهر آیه قرآن راجع به کلام تدوینی خداوند یعنی خود قرآن است، و این جا ما بحث در کلام تکوینی خداوند داریم، ولی کتاب تدوینی و کتاب تکوینی هم‌خوان و هماهنگ هستند، و درحقیقت کتاب تدوینی، بیان کتاب تکوینی است؛ بنابراین، این‌که: نظام وجود و همه شراشر آن، یعنی سراسر آن، ذات حق تعالی و فعل او، از عقل اول گرفته تا پست‌ترین موجود این عالم که هیولای اولاست، این‌ها مراتب کلام خداست، این مطلب را درک نمی‌کند مگر نفوسی که از علائق عالم طبیعت و از جهل بسیط و جهل مرکب پاک باشد؛ چون آدم دنیا زده و جاهل این‌ها را نمی‌فهمد، آدمی که از جهل و علائق طبیعی پاک باشد درک می‌کند که نظام وجود دالّ بر ذات خداوند و خصوصیات ذات اوست.

این جا مرحوم حاجی دو احتمال برای معنای شعرش ذکر می‌کند، یکی این‌که: این «ذا» در «ما مسّ ذا» اشاره باشد به این‌که نظام وجود همه‌اش کلام خداست، یکی هم این‌که: این «ذا» اشاره به خصوص عقول باشد، یعنی درک نمی‌کند عقول و مانند آن‌ها، مثل نفوس را، جز نفوسی که پاک باشد از این پلیدی‌ها که همان علائق عالم طبیعت و جهل بسیط و مرکب باشد.

حالا باز مرحوم حاجی می‌خواهد شاهد بیاورد برای این‌که وجودات کلام خداوند هستند، می‌گوید: مولی امیرالمؤمنین علیه السلام در «نهج البلاغه» دارد که: «انما کلامه سبحانه فعله»، <sup>(۱)</sup> کلام خداوند همان فعل خداوند است، این چنین نیست که هر گاه خداوند بخواهد یک چیزی را موجود کند، با یک لفظ «کن» به آن بگوید موجود شو، و آن هم «فیکون» موجود شود؛ این طور نیست، بلکه کلام خداوند، یعنی «کن» که خداوند با آن به اشیا خطاب می‌کند که موجود شوند، همان فعل و وجود خارجی اشیاست که به صرف اراده حق تعالی تحقق عینی می‌یابد، درحقیقت وجود منبسط که فیض عام اوست همان کن وجودی و کلام تکوینی اوست، که همه موجودات به واسطه آن موجود هستند. حالا مرحوم حاجی این فرمایش حضرت را که در «نهج البلاغه» هست می‌خواهد در شعر خود نقل کند و آن را توضیح دهد؛ لذا این طوری می‌گوید:

«لسالك نهج البلاغه»

این «ل» در «لسالك» به معنای «عن» است، <sup>(۲)</sup> یعنی از امیرالمؤمنین که سالک راه بلاغت است، نقل شده است که: «کلامه سبحانه فعله»، این «نهج البلاغه» هم اشاره به کتاب «نهج البلاغه» است، و هم اشاره به این‌که، امیرالمؤمنین علیه السلام سالک و رونده راه تبلیغ و رسالت الهی است.

«أی طریق البلوغ و الوصول إلى الغاية المطلوبة»

«نهج البلاغه» یعنی راه بلوغ و رسیدن به غایت و هدف مطلوب؛ چون امیرالمؤمنین علیه السلام بالأخره به غایت مطلوب که درجه نهایی کمال و مقام انسان کامل می‌باشد رسیده است.

۱- ر.ک: نهج البلاغه، ص ۲۷۴، خطبه ۱۸۶.

۲- ظاهراً لام در این جا نیز برای ملکیت است، یعنی این جمله که: «کلامه سبحانه فعله» که در شعر هم ما آن را به گونه: «کلامه سبحانه الفعل» نقل کرده‌ایم مال حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است. (اسدی)



«فإنّ البلاغة و البليغ أيضاً من البلوغ، كما يستفاد من «القاموس»»

این که گفتیم: «نهج البلاغه، أي طریق البلوغ» به خاطر این است که کلمه بلاغت و بلیغ از ماده و ریشه بلوغ هستند، چنان که از کتاب «قاموس اللغة» چنین استفاده می شود.

«انتهج»

آن «نهج»، یعنی «طریق»، مفعول این «انتهج» است؛ یعنی از سالک و پوینده ای که طریق بلوغ را «انتهج» یعنی سیر کرده و پیموده است.

«(كلامه سبحانه الفعل)، أي هذا الكلام (خرج)»

از او این جمله رسیده است که «كلامه سبحانه الفعل»، یعنی این جمله از آن حضرت رسیده است.

«و فيه تلميح إلى قوله ﷺ: في «نهج البلاغة»»

می گوید: در این شعر ما اشاره ای است به سخن آن حضرت در «نهج البلاغه» که فرمود است:

«إنّما يقول لِمَا أَرَادَ كونه كن، فيكون»

این چیزی را که مرحوم حاجی در این جا ذکر کرده است، با عبارت «نهج البلاغه» یک مقدار فرق می کند، آن حضرت فرموده است: جز این نیست که خداوند به هر چیزی که می خواهد آن را موجود کند، می گوید: «كن»، یعنی باش، «فيكون»، آن چیز هم می باشد.

«لا بصوت يقرع و لا بندااء يسمع و إنّما كلامه سبحانه فعله»

این کلام خدا، که می گوید: «كن»، به صدایی نیست که گوش را بکوبد، (یعنی به صدایی که به گوش و قوه سامعه می رسد و برخورد می کند نیست)، و به ندایی که شنیده شود نیست، و همانا کلام خدا فعلی است که از خداوند صادر شده است، یعنی «كن» که فرمان الهی است همان وجود منبسط است، که فرمان تکوینی و فعل واحد و

عام اوست، چنان‌که فرمود: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾.<sup>(۱)</sup>

### تسبیح و ستایش خداوند از سوی موجودات

بعد مرحوم حاجی می‌گوید:

اگر این معنا را خوب بفهمید که همه وجوداتی که مضاف به ماهیات است، مثل وجود انسان، وجود فرس، وجود کتاب، وجود آسمان، وجود زمین، و ... همه این وجودها کلمات خداوند هستند، آن وقت، حمد و تسبیح آنها را که قرآن هم به آن تصریح کرده است می‌فهمید، قرآن می‌گوید: ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾،<sup>(۲)</sup> و ﴿إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾،<sup>(۳)</sup> همه چیز خدا را تسبیح و حمد می‌کنند؛ معنای تسبیح، تنزیه و تبرئه کردن از نقص است و معنای حمد ستایش و ابراز و اظهار کمال است، تسبیح درحقیقت، اشاره به صفات سلبيه خداوند و حمد، اشاره به صفات ثبوتیه اوست.

متکلمین می‌گویند: این‌که قرآن می‌گوید موجودات حمد و تسبیح می‌کنند، معنای آن این است که ما از حدود و امکان این‌ها اجمالاً پی می‌بریم که این‌ها یک مؤثری به نام خداوند دارند.

مرحوم حاجی می‌گوید: دلالت موجودات، بیشتر و بالاتر از این مقدار است؛ موجودات نه فقط بر اصل وجود خداوند بلکه بر خصوصیات و صفات او هم دلالت دارند، هر موجودی دلالت بر یک خصوصیتی در ذات حق می‌کند، و همه کمالات موجودات را خداوند به نحو اعلا و اتم دارد؛ برای این‌که چنان‌که گفتیم: فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد؛ و باز گفتیم که «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»، پس خداوند که معطی و علت همه اشیاست و نیز بسیط محض است قهراً جامع همه کمالات است.

۲- سوره حدید (۵۷)، آیه ۱.

۱- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

۳- سوره اسراء (۱۷)، آیه ۴۴.

و هر یک از این وجودات به این لحاظ که به خداوند اضافه می‌شوند کلمة الله اند، و به این لحاظ که اضافه به ماهیات می‌شوند و می‌گوییم: وجود انسان، وجود درخت، وجود خورشید، اظهار و شرح ماهیات محسوب می‌شوند. خلاصه: مرحوم حاجی می‌خواهد بگوید: یک مقدار فکر متکلمین کوتاه و عرفان آن‌ها کم بوده است.

توضیح متن:

«(إن تدر هذا) أي ما ذكرناه من أن الوجودات كلمات (حمد الأشياء) و تسبيحها لله تعالى (تعرف)»

اگر این را که وجودها کلمات الهی هستند بفهمید، در این صورت، حمد اشیا و تسبیح آن‌ها را می‌شناسید.

«(إن كلماته إليها) أي إلى الأشياء (تضف)»

اگر کلمات خدا را که همان وجودات هستند به اشیا اضافه کنید، یعنی مثلاً بگوییم: وجود انسان، وجود خورشید، وجود درخت... بنابراین، این وجودها همان‌طور که کلمات الله و تکلمات الله هستند کلمات اشیا و تکلمات اشیا هم هستند.

«فوجوداتها كما هي وجوداتها كذلك كلماتها»

پس وجودهای اشیا همین‌طور که وجودات اشیاست، وجود انسان، وجود خورشید، وجود درخت است، همچنین این وجودها کلمات و تکلمات اشیا می‌باشند.

«و بالجملة: إذا أضيف الوجودات -إليه تعالى - كانت الكلّ إعراباً عن الغيب المصون والكنز المكنون<sup>(۱)</sup>»

۱- غیب مصون و کنز مکنون، یعنی غیبی که محفوظ از دست‌رسی است، و گنجی که پنهان از غیر

و خلاصه: اگر وجودات به خداوند متعال که فاعل آنهاست اضافه شود، در این صورت، این وجودها عین اعراب و پرده برداری از غیب محفوظ و گنج پنهان ذات حق تعالی هستند و کمالات پنهان در ذات او را نمایان و آشکار می‌کنند.

«و کانت کلمات و خطابات منه متعلّقة بالماهيات»

و به این اعتبار، کلمات و خطابات از سوی حق تعالی می‌باشند که متعلق به ماهیات هستند؛ چون خطاب «کن» حق تعالی به اشیا عین همین وجوداتی است که به آنها تعلق گرفته است، چنان‌که از حضرت علی علیه السلام نقل شد که: «کلامه فعله».

«و إذا أُضيفت إلى الماهيات كانت إظهاراً منها و شرحاً و كشفاً لجمالها و جلالها»

و اگر وجودات به ماهیات که قابل این وجودات هستند اضافه شود، در این صورت این وجودات اظهاری است از سوی این ماهیات و شرح و کشفی است از ناحیه آنها برای بیان صفات جمال (صفات ثبوتیه) و صفات جلال (صفات سلبيه) حق تعالی، و به این لحاظ، این وجودها کلمات اشیا و تکلمات آنها و تسبیح و حمد آنها نسبت به حق تعالی است.

مرحوم حاجی می‌گوید: حمد متعارف و در نزد عرف هم به همین معناست؛ چون معنای حمد در نظر عرف هم همان شرح و بیان کمالات محمود است.

«و الحمد المتعارف أيضاً شرح و إظهار لفضائل المحمود و فواضله»

حمد متعارف نیز شرح و آشکار کردن فضائل و فواضل کسی است که محمود و

است، و مراد از آن همان مقام ذات حق تعالی و وجود صرف و لابشرط مقسمی اوست که ادراک آن محال است.

عشقاً شکار کس نشود دام بازگیر  
 کانجا همیشه باد به دست است دام را  
 مگر برای کسی که حق تعالی برای او تجلی ذاتی کرده و جبل انانیت او را درهم کوبیده است،  
 چنین شخصی به گونه‌ای ذات او را شهود کرده است. (راجع: مصباح الأُنس، ص ۳۳۹ - ۳۴۵).  
 (اسدی)

مورد ستایش باشد. (۱)

«فما ورد في الكتاب الكريم الإلهي من حمد الأشياء و تسبيحها محمولان على ما هو حقّ الحمد و التسبيح و حقيقتهما»

پس آن آیاتی که در قرآن کریم آمده و دلالت بر حمد و تسبیح اشیا می‌کند باید حمل و تفسیر به چیزی شود که حمد و تسبیح حقیقی است که همان نمایانند صفات و کمالات حق تعالی است؛ پس حمد و تسبیح اشیا باید بر معنای حقیقی حمد و تسبیح حمل شود.

«لا على مجرد دلالتها بحدوثها، أو بإمكانها على أنّ لها مؤثراً، كما قال به المتكلمون»  
نه این که حمد و تسبیح اشیا حمل شوند بر صرف دلالت اشیا، به واسطه حدوث یا به واسطه امکانی که دارند، بر این که دارای مؤثر و علت هستند، چنان که متکلمان چنین گفته‌اند؛ آن‌ها گفتند: تسبیح و حمد خدا توسط اشیا، یعنی این که اشیا به واسطه این که حادث یا ممکن هستند می‌فهمانند که خدایی وجود دارد؛ مرحوم حاجی می‌گوید: نه، حمد و تسبیح اشیا بالاتر از این است؛ زیرا اشیا خصوصیات و کمالات حق تعالی را هم می‌فهمانند.

### و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- گاه گفته می‌شود که: مراد از «فضائل» نعمت‌های راسخ، همچون علم و شجاعت است، و مراد از «فواضل» نعمت‌های غیر راسخ، مانند اعطاء و اطعام طعام است، (حاشیه مطول)؛ و بر این پایه، ممکن است در این جا هم مراد از «فضائل» صفات پایدار حق تعالی، یعنی صفات ذات او باشد که عین ذات او و طبعاً پایدار است، و مراد از «فواضل» صفات ناپایدار حق تعالی، یعنی صفات فعل او باشد که عین فعل اوست، و الله العالم. (اسدی)



## ﴿ درس صد و شصت و هشتم ﴾

### غرر في الإرادة

عقيب داع دركنا الملايما      شوقاً مؤكداً إرادةً سيما  
و فيه عين الداع عين علمه      نظام خير هو عين ذاته  
إذ ليس فيه حالة منتظرة      حصلها منفصل تصوّره  
فحيث ذاته أجلّ مدرك      أتمّ إدراك لأبهى مدرك  
مبتهج بذاته بنهجة      أقوى و من له بشيء بهجة  
مبتهج بما يصير مصدره      من حيث إنّه يكون أثره  
كرابط لا شيء باستقلاله      ليس له حكم على حياله  
رضاؤه بالذات بالفعل رضا      و ذا الرضا إرادة لمن قضى

## غررٌ في الإرادة

قد عرّفت بتعريفات شتى أرجحها ما أشرنا بقولنا: (عقيب داعٍ) المضاف  
نصب على الظرفية، لقولنا: شوقاً و (دركنا) - بدل من داعٍ - و (الملايماً)  
- مفعول دركنا - (شوقاً مؤكداً إرادةً) - مفعول - (سما).

و تفصيله: أن الإرادة فينا شوق مؤكّد يحصل عقيب داعٍ هو إدراك الشيء  
الملائم إدراكاً يقينياً، أو ظنيّاً، أو تخييلياً موجباً لتحريك الأعضاء، لأجل  
تحصيل ذلك الشيء (و فيه) تعالى (عين الداع) الذي هو (عين علمه) العناني  
(نظام خير) - مفعول علمه - (هو)، أي علمه (عين ذاته)، فالداعي و الغرض  
من الإيجاد ذاته، (إذ) - تعليلي - (ليس فيه) تعالى (حالة منتظرة، حصلها)، أي  
حصل تلك الحالة له تعالى (منفصل تصوّره)، أي تصوّره الواجب (فحيث ذاته  
أجلّ مدرك) - بصيغة الفاعل - لأنّ ذاته حاضر لذاته، لا ماهية له، فضلاً عن  
المادّة و الموضوع.

و ما ينال المدارك بوجودات متشكّنة يناله بمدرك واحدٍ جمعي هو ذاته  
المتعالية، (أتم إدراك) - مفعول مطلق - لأنّ علمه حضوري ذاتي تفصيلي  
بغيره فكيف بذاته، (الأبهى مدرك) - بصيغة المفعول - لكونه غير متناهٍ في  
البهاء و الجمال شدة بما لا يتناهى.

و حيث ذاته كذا، فهو (مبتهج بذاته) و عاشق لذاته، (بتهجة أقوى) و  
بنحو أتمّ، فإنّ تمامية الابتهاج و العشق تدور على تمامية هذه الأشياء.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

## غَرَّرُ فِي الْإِرَادَةِ

### ارادة حق تعالی

هفتمین صفت از صفات ثبوتیه خداوند که عین ذات اوست صفت «اراده» است. اصل اراده، معتل العین واوی است و از «رَادَ، يَرُودُ، رَوْدًا» است؛ هر چیزی یک اقتضایی دارد، حال اگر اقتضا طوری باشد که مقتضا و اثر در شُرْفِ فعلیت و تحقق است، به این اقتضا، اراده می‌گویند؛ هرچند موجود مرید از ذوی العقول نباشد، مثلاً دیواری که ترک برداشته و در شرف خراب شدن است، می‌گویند: این دیوار می‌خواهد بیفتد، چنان‌که در قرآن می‌گوید که: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ﴾<sup>(۱)</sup> حضرت خضر و حضرت موسی عليهما السلام یک دیواری را دیدند که می‌خواهد بیفتد، هر دیواری اقتضای افتادن دارد، اما اگر طوری باشد که این اقتضا در شرف فعلیت و در دالان فعلیت است، در این صورت می‌گویند: دیوار می‌خواهد بیفتد. راند هم از همین باب است، راند الماء یعنی کسی که طالب آب و در جستجوی آب است و اقتضای قریب به فعلیت، نسبت به آب پیدا کردن در او هست؛ یا مثل معروف است که می‌گویند: «الْحُمَّى رَائِدُ الْمَوْتِ»،<sup>(۲)</sup> یعنی تب اقتضای فعلی نسبت به مرگ دارد و انسان را در دالان مرگ قرار می‌دهد.

۲- الکافی، ج ۳، ص ۱۱۱.

۱- سورة كهف (۱۸)، آیه ۷۷.

### معنای اراده انسانی و مبادی آن

آن وقت افعال ما دو نوع است: فعل غیر اختیاری، مثل این که دست انسان بدون این که او بخواهد می لرزد؛ و فعل اختیاری، که انسان به خواست خودش آن را موجود می کند، این نوع دوم از افعال که اختیاری است، یک مقدماتی دارد که به آن مقدمات اراده می گویند؛ چون اول، انسان فعل را تصوّر می کند، بعد درباره آن فکر می کند، بعد به فائده و به نفعی که برای او دارد و به ملایمتی که با طبع او دارد، تصدیق می کند، بعد نسبت به آن فعل اشتیاق پیدا می کند، و شوق او به آن فعل، شدید و مؤکد می شود، آن وقت تصمیم می گیرد آن فعل را انجام دهد؛ آن تصمیم، همان حالت اجماعیه نفس است، یعنی نفس انسان، از پراکندگی خاطر و تشتت و اضطراب خارج شده و خودش را جمع و جور می کند که فعل را انجام دهد، بعد به دنبال آن تحریک عضلات و اعصاب است، و بعد، به تبع تحریک عضلات و اعصاب فعل در خارج موجود می شود.

### اشکال به مرحوم حاجی

این جا ظاهر کلام مرحوم حاجی این است که اراده همان شوق مؤکد است، ولی ما به این سخن اشکال می کردیم که: شوق مؤکد، یک حالت انفعالی برای نفس است، و همان تَوَقُّان و اشتیاق و تمایل زیاد نفس است، و این حالت انفعالی، اراده نیست؛ بلکه اراده آن حالت اجماعی نفس است، که نفس برای اقدام بر عمل، خودش را جمع و جور می کند و تصمیم می گیرد و به دنبال آن عمل می آید؛ پس اراده، یک حالت فعلی و فاعلیتی برای نفس است نه یک حالت انفعالی.<sup>(۱)</sup>

۱- ممکن است نفس، نسبت به یک صفتی حالت انفعالی و قابلی داشته و آن صفت را بپذیرد و آن صفت هم مقبول نفس باشد، ولی با پذیرش و قبول آن صفت، همان صفت، نسبت به نفس، حالت

با این حال مرحوم حاجی گفته است: اراده همان شوق مؤکد است؛ ایشان می‌گویند: وقتی که شما یک کاری را تصور کردید و برای شما انگیزه ایجاد کرد، یعنی تصدیق به فایده آن کردید، و به عبارتی دیگر: آن را سازگار و ملایم با طبع خود یافتید، به دنبال این تصدیق که داعی و انگیزه شماست شوق مؤکد می‌آید، آن وقت، اسم این شوق مؤکد را «اراده» بگذارید.

حالا یک وقت است که این تصدیق به فایده و ادراک ملایم یک ادراک یقینی است، یعنی انسان یقین به فایده فعل و سازگاری آن دارد، یک وقت هم ادراک ظنی است، یعنی گمان به فایده و سازگاری فعل دارد، گاهی از اوقات هم ادراک تخیلی است، یعنی خیال می‌کند که آن فعل فایده و نتیجه دارد، اما در واقع اشتباه کرده است، اما این ادراک به هرگونه که باشد بالأخره محرک انسان است.

این جا مرحوم حاجی در حاشیه یک تطبیقی کرده و می‌گوید: ادراک یقینی مربوط به آن اعمالی است که مقربان بارگاه الهی دارند، ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ \* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾،<sup>(۱)</sup> آنان یقین به فواید کارهای خود دارند و از روی یقین آن‌ها را انجام می‌دهند؛ و ادراک ظنی مربوط به اعمال اصحاب یمین است، ادراک تخیلی هم مربوط به کارهای اصحاب شمال است که خیال می‌کنند کارهایشان سودمند است و برایشان نفع دارد، در صورتی که برایشان ضرر دارد. مرحوم حاجی این طور می‌گوید. ولی این

---

﴿ فعلی و فاعلی داشته و نفس را به سمت و سوی انجام یک کاری سوق دهد؛ چنان‌که دانشجوی علم طب، این دانش را می‌آموزد و پیدا می‌نماید و نفس او نسبت به این دانش قابل است و این دانش برای آن مقبول، ولی پس از آن همین دانش نسبت به نفس او فعال بوده و او را بر معالجه خودش یا شخص دیگری برانگیخته و فعال می‌کند، که درحقیقت نفس او در رتبه اول، نسبت به این دانش حالت انفعالی دارد، ولی در رتبه دوم، همان دانش، نفس او را به سمت معالجه می‌کشاند؛ و بنابراین، نفس، شوق مؤکد را که همان اراده است پذیرفته و پیدا می‌کند و در رتبه متأخر از آن همان شوق مؤکد، نفس را وادار به کار کردن می‌نماید، و قابلیت نفس برای آن صفت و فاعلیت آن صفت نسبت به نفس در دو مرتبه است و این هیچ محذوری را در پی ندارد. (اسدی) ۱-سوره واقعه (۵۶)، آیات ۱۰ و ۱۱.

تطبیق لازم نیست، همین افعال و کارهایی که ما انجام می‌دهیم، یک وقت به فایده آن یقین داریم، یک وقت مظنه داریم که منفعت دارد، باز هم دنبال آن می‌رویم، گاهی از اوقات هم خیال می‌کنیم منفعت دارد و باز آن کار را انجام می‌دهیم، بعد هم اشتباه از کار در می‌آید. بالآخره طبق نظر مرحوم حاجی، شوق مؤکد که بعد از ادراک یقینی یا ظنی یا خیالی حاصل می‌شود همان اراده است.

توضیح متن:

«غررٌ في الإرادة. قد عرّفت بتعريفات شتى»

این غرر درباره اراده است. اراده به تعریف‌های گوناگون تعریف شده است. «أرجحها ما أشرنا بقولنا: (عقيب داع) المضاف نصب على الظرفية، لقولنا: شوقاً و درکنا) - بدل من داع - و (الملايماً) - مفعول درکنا - (شوقاً مؤكداً إرادةً) - مفعول - (سما)» آن تعریفی که از همه تعریف‌ها برتر و ارجح است، آن تعریفی است که ما به آن اشاره کردیم در شعرمان که گفتیم، «عقيب داع...»، می‌گوید: این «عقيب» که به «داع» اضافه شده است منصوب بنابر ظرف بودن است برای آن «شوقاً»؛ و «درکنا» بدل از «داع» است، و «الملايماً» مفعول برای «درکنا» می‌باشد، و «شوقاً مؤكداً إرادةً» مفعول برای «سما» است، یعنی «شوقاً مؤكداً» مفعول اول و «ارادة» مفعول دوم برای «سما» است. حاصل عبارت چنین است: شوقی را که مؤکد است و عقب و دنبال یک داعی پیدا می‌شود، داعی که عبارت است از درک ملایم (داعی آن چیزی است که در دل شماست که شما را دعوت می‌کند به عمل)، که این درک ملایم همان تصدیق به فایده می‌باشد، این شوق مؤکد را اراده بنام.

«و تفصيله: أنّ الإرادة فينا شوق مؤكد يحصل عقيب داع»

مرحوم حاجی اول اراده انسان را تشریح می‌کند و بعد به تبیین اراده حق تعالی می‌پردازد، می‌گوید: تفصیل آن تعریفی که درباره اراده انسان در شعرمان گفتیم این

است که: اراده در ما شوق مؤکدی است که حاصل می‌شود به دنبال یک داعی و انگیزه‌ای که برای ما پیدا می‌شود.

«هو إدراك الشيء الملائم»

آن داعی عبارت است از ادراک چیزی که ملایم و سازگار با ماست. خود ادراک اعم از تصوّر شیء و تصدیق به فایده آن شیء است، ولی قید «الملائم» ناظر به تصدیق به فائده است؛ بنابراین، در این عبارت، هم تصوّر شیء و هم تصدیق به آن، از مبادی اراده شمرده شده‌اند، مثلاً اول رفتن به مدرسه را تصوّر می‌کنید، بعد به لحاظ این که مفید برای شما و ملایم با طبع شماست تصدیق به فائده آن می‌کنید. بعد می‌گوید:

«إدراكاً يقينياً، أو ظنّياً، أو تخيّلياً»

ادراک ملایم خواه ادراک یقینی باشد یا ظنّی، یا تخیلی؛ چون همه کارهایی که ما انجام می‌دهیم لازم نیست از روی یقین باشد، چه بسا انسان مظنه یا تخیل هم که داشته باشد به راه می‌افتد و کار را انجام می‌دهد.<sup>(۱)</sup> تخیلی یعنی از روی وهم و خیال نه از روی عقل و تدبیر، هرچند اشتباه هم باشد، مثل ملا نصرالدین که گفت: بچه‌ها آن جا آتش می‌دهند، بچه‌ها شروع کردند به دویدن، ملا هم گفت: نکند آتش دادن راست باشد که همه به آن طرف می‌دوند؛ لذا خود او هم یک کاسه برداشت و شروع کرد به دویدن، بالأخره این دویدن او از روی تخیل است.

«موجباً لتحريك الأعضاء، لأجل تحصيل ذلك الشيء»

این ادراک یقینی یا ظنّی یا خیالی موجب تحریک نیروی بدنی و اعضا انسان است تا انسان آن شیء ملایم و سازگار با خود را تحصیل کرده و به چنگ آورد، مثلاً اعضا را حرکت می‌دهد که برود در مدرسه علم بیاموزد و دانشمند شود.

---

۱- ادراک یقینی، تصدیق یقینی است که مقدمه قیاس برهانی قرار می‌گیرد، و ادراک ظنّی، تصدیق ظنّی است که مقدمه قیاس خطابی واقع می‌شود، و ادراک تخیلی هم تصدیق خیالی است که مقدمه قیاس شعری قرار می‌گیرد؛ بالأخره انسان به عنوان فاعلی مختار که مبدأ آغازین کارش علم و ادراک است کاری را که انجام می‌دهد متکی بر یک قیاس می‌باشد. (اسدی)

پس طبق نظر مرحوم حاجی، اراده در ما انسان‌ها همان شوق مؤکد است.

### معنای اراده الهی

اما اراده در خدای تعالی این‌گونه نیست؛ زیرا او شوق ندارد؛ چون شوق، میل و محبت به کمالی است که مفقود و معدوم است و میل و امید و انتظار پیدایش آن وجود دارد، یعنی شخص شائق و مشتاق می‌خواهد با تحصیل آن چیزی که آن را تصور کرده و تصدیق به فایده‌اش نموده است نقص و کاستی خود را برطرف کند و از آن طریق تکامل یابد؛ بنابراین، شخص شائق و مشتاق، انتظار دارد خلاً وجودی خود را از طریق آن کاری که انجام می‌دهد پُر کند؛ و بدیهی است خداوند که وجود صرف و بی‌حد و بی‌ماهیت است و هیچ کاستی ندارد این حالت منتظره را ندارد، که مثلاً خداوند تصوّر و تصدیق به فایده کند که فلان چیز یا این نظام آفرینش را خلق کند و یک چیزی و کمالی به دست آورد؛ برای این‌که خداوندی که وجود مطلق و بی‌کم و کاست است و احتیاج ندارد، حالت منتظره<sup>(۱)</sup> برای دست‌یابی به کمال ندارد؛ بر این پایه، اراده انسان همان شوق مؤکد اوست، ولی اراده حق تعالی اساساً شوق نیست،

۱- مرحوم صدر المتألهین هم می‌فرماید: «إِنَّ الْفَاعِلَ الْمُخْتَارَ إِذَا كَانَ مُمْكِنَ الْوُجُودِ نَاقِصَ الْذَاتِ كَانَ غَرَضَهُ مِنَ الْفِعْلِ شَيْئاً زَائِداً عَلَى ذَاتِهِ هُوَ كَمَالُ ذَاتِهِ وَ تَمَامُهَا الَّذِي بِهِ يَسْتَكْمَلُ فِي الْفِعْلِ وَيَتَمُّ، وَإِذَا كَانَ وَاجِبَ الْوُجُودِ فَلِكُونَهُ كَامِلَ الْذَاتِ تَامَ الْكَمَالِ، بَلْ فَوْقَ التَّمَامِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ فِي فِعْلِهِ غَرَضٌ وَ غَايَةٌ إِلَّا نَفْسَ ذَاتِهِ لَا شَيْءَ وَرَائِهِ» (الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۳۶۷). فرمایش صدرالحکماء تام و بی‌ریب است، ولی جز با مبنای وحدت شخصی وجود و امتناع فرض ثانی و استحاله تعدد و تکثر در وجود که محققان از اهل معرفت بر آن هستند قابل تبیین نیست؛ زیرا اگر وجود دیگری غیر از وجود حق تعالی تحقق داشته باشد یا تحقق آن ممکن باشد و یا حتی قابل فرض باشد، در این صورت، حق تعالی به اندازه همان وجود، ناقص و واحد عددی خواهد بود، و بنابراین، استکمال او از طریق آن وجود نیز ممکن و قابل فرض خواهد بود، بلکه در این صورت، خالق و فاعل بودن حق تعالی جز به طور فاعلیت بالقصد، یعنی فاعلی که غرض و هدفی زائد بر ذات خود دارد و از طریق فعل خود استکمال می‌یابد، تصویر دیگری نمی‌تواند داشته باشد، و الحق الواحد الأحد الصمد يتعالى عن ذلك. (اسدی)

بلکه اراده خداوند تبارک و تعالی همان داعی او، یعنی همان علم عنایی او به نظام احسن آفرینش است، و این علم عنایی او هم چنان که قبلاً گفته شد عین همان علم او به ذات خودش است؛ بنابراین، همین که خداوند علم به ذات خود دارد، این علم به ذات، علم به نظام آفرینش است، و این علم به نظام آفرینش همان داعی یعنی ادراک فعل و انگیزه ایجاد فعل است که عین همان علم عنایی اوست که سبب می شود نظام آفرینش در خارج تحقق پیدا کند؛ پس اراده او همان علم عنایی اوست که عین ذات اوست؛ و چنان که قبلاً نیز گفته شد، فاعل بالعنايه غرض و هدفی زائد بر ذات خود ندارد؛ بنابراین، داعی و غرض از ایجاد نظام آفرینش ذات خود حق تعالی است.

### ابتهاج و عشق حق تعالی به ذات و آثار خود

بعد می گوید: خداوند قوی ترین و برترین محبت و عشق را به خود دارد؛ زیرا ذات حق تعالی کامل ترین مُدرک ها است؛ چون ذات او برای خودش حضور دارد<sup>(۱)</sup> و ماهیت ندارد، چه رسد به این که ماده یا موضوع داشته باشد، و او مدرکی است که به وجود واحد بسیط خود، تمام مدرکات، اعم از معقولات، موهومات، متخیلات، محسوسات، همگی را درک می کند؛ ادراک او هم تام ترین ادراکهاست؛ چون علم او به غیر خودش علم ذاتی تفصیلی حضوری است، چنان که گفته شد که: علم او به غیر

---

۱- بر خلاف وجود غیر حق تعالی؛ چون وجود غیر حق تعالی اگر عرض باشد برای موضوعش موجود و حاضر است، و اگر صورت باشد، برای ماده اش موجود و حاضر است، و اگر نفس باشد، برای متعلق و بدنش موجود و حاضر است؛ و در هر صورت، هر ممکنی اگر عقل اول هم باشد دارای حد و ماهیت است و وجودش برای ماهیتش که ماده عقلی و تحلیلی اش می باشد موجود و حاضر است؛ و بنابراین، وجود در این موارد محدود است. علاوه بر این که وجود همه ممکنات، وجود رابط و عین وابستگی به حق تعالی است و موجود برای او هستند. «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»، «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، بنابراین، وجود غیر حق تعالی برای خودش حضور ندارد، و چیزی که برای خودش وجود و حضور ندارد هلاکت ذاتی دارد، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». (اسدی)

خودش عین ذاتش می‌باشد، و این علم که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است اتم ادراک است؛ همچنین ذات او اتم مدرک‌ها و زیباترین مدرک‌ها است؛ زیرا در جمال و کمال و زیبایی نامتناهی است.<sup>(۱)</sup> آن وقت عشق به ذات هم مستلزم عشق به آثار ذات است؛ پس خدا چون علم به ذات دارد، به کامل‌ترین علم، علم به ذات او موجب عشق او به ذات خودش است و عشق به ذات هم، موجب عشق به آثار است به کامل‌ترین عشق؛ و این عشق به ذات او که موجب عشق به جلوه اوست، سبب شده است این جلوه در خارج محقق شود. و بعید نیست آن حدیثی که معروف است که: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا»، یعنی در مرتبه ذات و با قطع نظر از موجودات، کنز مخفی بودم، «فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ»،<sup>(۲)</sup> نه این که بین ذات حق تعالی و خلق ممکنات یک فاصله زمانی در میان باشد، بلکه همان که حق تعالی مبتهج به ذات است و عشق به ذات دارد، عشق به آثار خودش هم دارد؛ چون عشق به هر ذاتی عشق به آثار اوست، شما اگر یک آدمی را دوست داشته باشید، کار او را هم دوست خواهید داشت؛ چون آثار هیچ استقلال ندارند و درحقیقت، اثر و معلول، شعاع وجود مؤثر و علت و امتداد وجود آن است و بین اثر و مؤثر و معلول و علت، بینونت غزلی نیست، بنابراین، عشق به یک شیء عشق به اثر او هم هست، و خداوند هم چون به خودش عشق دارد به آثارش هم که مخلوقاتند عشق دارد، و در واقع مخلوقاتش را به خاطر خودش دوست دارد، پس درحقیقت، مخلوقاتش را برای خودش می‌خواهد و هدف و غایت از ایجاد آن‌ها خود اوست. بنابراین، حق تعالی همین‌طور که مبدأ المبادی

۱- ابتهاج و محبت، عبارت است از: ادراک چیزی که کمال و خیر و امر برگزیده محسوب می‌شود؛ و این ادراک اگر شدید باشد نامش عشق است، و قهراً هرچه این ادراک شدیدتر باشد عشق هم قوی‌تر است؛ چون ادراک، امری اضافی و دارای دو طرف: مدرک و مدرک، و متوقف بر این دو است، بر این پایه، هرچه مدرک و مدرک، کامل‌تر و نام‌تر باشند ادراک نیز نام‌تر، و عشق در آن مورد هم قوی‌تر است. (اسدی)

۲- بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۱۹۹.



است، غایت الغایات هم هست؛ ما هم تقریباً همین طور هستیم، ما مثلاً چرا بلند می شویم به مدرسه می رویم؟ برای این که علم بیاموزیم، چرا علم بیاموزیم؟ برای این که جهل خود و کاستی خود را برطرف کنیم؛ پس ما هم فاعل کار خود هستیم و هم غایت و هدف آن، همان طور که خداوند این چنین است؛ منتها ما کمبود داریم و به واسطه کار خود می خواهیم کمبود خود را برطرف کنیم، ولی خداوند کمبود ندارد.<sup>(۱)</sup>

#### توضیح متن:

«(و فيه) تعالی (عين الداع) الذي هو (عين علمه) العنائي (نظام خير) مفعول علمه»  
و اراده در حق تعالی عين داعی است، داعی که عين علم عنایی حق تعالی به نظام خیر و احسن آفرینش است، این «نظام خیر» مفعول برای آن «علمه» است. پس در حقیقت، اراده او همان علم عنایی به نظام آفرینش است، این علم چون سبب تحقق نظام آفرینش در خارج می شود، به این اعتبار، به آن اراده می گویند.

«(هو)، أي علمه (عين ذاته)»

علم عنایی او به نظام آفرینش هم عين ذات اوست. پس ذات حق تعالی هم علم است هم فاعل است و هم اراده است و هم غایت فعل است، ما هم همین طور هستیم که فعلی را که انجام می دهیم برای خود ما است، برای رفع کمبودی است که داریم، منتها خدا کمبود ندارد؛ لذا می فرماید:

«فالداعي والغرض من الإيجاد ذاته»

پس انگیزه و داعی برای ایجاد نظام آفرینش، که همان علم عنایی و علت فعل و

---

۱- و به تعبیر ادبی، هدف ما از انجام کار، تحصیل کمال و تکمیل ذات خود ما است، به نحو مفعول له تحصیلی، ولی هدف خداوند متعال از انجام کار، حصول کمال و کامل بودن ذات اوست به نحو مفعول له حصولی، یعنی چون ذات او کامل است، لبریز از کمال فعلی او و منشأ پیدایش فعل او شده است. (اسدی)

همان اراده باشد، و غرض از ایجاد نظام آفرینش است، آن داعی و غرض، عین ذات حق تعالی است، چرا؟ برای این که خداوند هیچ کاستی ندارد؛ و لذا غرضی دیگر و رای ذات خودش ندارد تا او بخواهد کار انجام بدهد تا یک چیزی برای او حاصل شود، لذا می‌گوید:

«(إِذْ) - تعلیلی - (لیس فیہ) تعالی (حالة منتظرة)»

برای این که در خداوند یک حالت منتظره‌ای نیست، یعنی کمبودی ندارد که بخواهد و انتظار داشته باشد آن را از طریق انجام کار برطرف کند، ولی در مورد ما این طور است، ما کمبود داریم و کار را برای رفع آن کمبود انجام می‌دهیم، کمبود و حالت منتظره ما را آن چیزی تأمین و تحصیل می‌کند که منفصل و جدای از ماست و ما آن را نداریم ولی ما آن را تصوّر کرده و تصدیق به فایده‌اش نموده‌ایم و با انجام کار آن را به دست می‌آوریم، اما خداوند اساساً این کمبود را ندارد.

«(حَصَلَهَا)، أَي حَصَلَ تِلْكَ الْحَالَةُ لَهُ تَعَالَى (منفصل تصوّره)، أَي تصوّره الواجب»

حق تعالی کمبود و حالت منتظره ندارد تا آن حالت منتظره را تحصیل و محقق کند، یک امری که منفصل و جدای از ذات حق تعالی است که حق تعالی آن را تصوّر کرده است.

بعد از این می‌گوید: پس چون ذات حق تعالی جلیل‌ترین مُدرک و جلیل‌ترین مُدرک و ادراک او هم جلیل‌ترین ادراک است، پس او به ذات خودش هم شدیدترین ابتهاج و عشق را دارد، این عشق هم مستلزم عشق به آثارش می‌باشد.

«(فحیث ذاته أجلّ مدرک) - بصیغۃ الفاعل - لأنّ ذاته حاضر لذاته، لا ماهیة له، فضلاً عن

المادّة و الموضوع»

پس چون ذات حق تعالی جلیل‌ترین مُدرک است، این «مدرک» به صیغۃ فاعل است، چرا جلیل‌ترین مدرک است؟ برای این که ذات او برای خودش حاضر است؛ چون مجرد است و حجابی ندارد، ذات او عین وجود است، ماهیت ندارد، چه رسد از

ماده و موضوع. تعلق بر سه قسم است: یک وقت است وجود تعلق به ماهیت می‌گیرد، یعنی ماهیت دارد، مثل وجود انسان یا هر ماهیت دیگر، این جا وجود متعلق به ماهیت است، یک وقت است به ماده تعلق می‌گیرد مثل وجود صورت که به ماده تعلق می‌گیرد، یک وقت به موضوع تعلق می‌گیرد، مثل وجود عرض که به موضوع تعلق می‌گیرد.

اما خداوند تبارک و تعالی ماهیت ندارد، ماده هم ندارد، موضوع هم ندارد؛ پس ذات او یک وجود غیر متناهی است و قهراً حاضر برای ذات خودش است.

«و ما ینال المدارك بوجودات متشتمة یناله بمدرك واحد جمعی هو ذاته المتعالیة»

آن چیزی را که نیروهای ادراکی مختلف با وجودهای گوناگون خود ادراک می‌کنند، یک چیز را چشم ادراک می‌کند، یک چیز را گوش ادراک می‌کند، یک چیز را قوه شامه ادراک می‌کند، یک چیز را عقل ادراک می‌کند، و... همه این‌ها را خداوند به نیروی ادراکی واحد که همان وجود واحد بسیط جامع همه اشیا، که همان ذات متعالی اوست، درک می‌کند.

«أتم إدراك مفعول مطلق»

پس ذات حق تعالی اتم و اجل مدرك است؛ ادراک او هم اتم و کامل‌ترین ادراک است. می‌گوید: این «أتم إدراك» مفعول مطلق برای «مدرك» است، چرا ادراک او اتم و کامل‌ترین ادراک است؟

«لأن علمه حضوري ذاتي تفصیلي بغيره فكيف بذاته»

برای این که علم حق تعالی به نظام آفرینش که غیر خودش هست علم حضوری ذاتی تفصیلی است چه رسد به علم او به ذات خودش، که به طریق اولی علم حضوری ذاتی تفصیلی است.

«لأبهی مدرك بصیغة المفعول»

کامل‌ترین ادراک را نسبت به روشن‌ترین مدرك دارد، «مدرك» به صیغه مفعول

است، و مراد از روشن‌ترین مدرک، ذات خود حق تعالی می‌باشد، چرا او روشن‌ترین مدرک است؟

«لکونه غیر متناهٍ فی البهاء و الجمال شدّة بما لا یتناهی»

برای این‌که او در زیبایی و جمال و کمالش نامتناهی است، به طور نامتناهی شدی، یعنی وجودش به حسب صفات جمال و کمالش بی‌نهایت شدید و در رتبهٔ اعلا قرار دارد.

«و حیث ذاته کذا، فهو (مبتهج بذاته) و عاشق لذاته، (بنهجة أقوى) و بنحو أتمّ، فإنّ تمامية الابتهاج و العشق تدور علی تمامية هذه الأشياء»

و چون ذات حق تعالی چنین است که اجلّ مُدرک و اجلّ مدرک است و اجلّ ادراک است، پس او خود را دوست دارد، به ذات خود شادمان است و عاشق خودش است به قوی‌ترین و کامل‌ترین روش؛ زیرا تام و کامل بودن شادمانی و عشق، دائر مدار تام و کامل بودن این اشیا، یعنی مدرک و مدرک و ادراک است.

و صلّى الله علی محمد و آله الطاهرين

## ﴿ درس صد و شصت و نهم ﴾

(و من له بشيء بهجة)، شروع في بيان إرادته للآثار فهو (مبتهج بما)، أي بأثر (يصير) ذلك الشيء (مصدره، من حيث إنّه) - عائد إلى كلمة «ما» - (يكون أثره)، أثراً (كرابط لا شيء باستقلاله، ليس له حكم على حياله)، بل يكون ظهوره ظهور المؤثر، كعكس يكون آلة لحاظ العاكس، فإذا كان الابتهاج، أو العشق، أو الرضا، أو ما شئت فسمه، بالمؤثر ابتهاجاً بالأثر بما هو أثر تبعاً، فكان (رضاءه بالذات) المتعالية (بالفعل) متعلق بقولنا: (رضا) تبعاً، (و ذا الرضا) و هذا الابتهاج (إرادة لمن قضى) و قدر و أمضى الأمور»



بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

### عشق حق تعالی به مخلوقات و نظام آفرینش

بحث در اراده و به دنبال آن در ابتهاج و عشق حق تعالی به ذات خودش بود، و گفتیم: او بهجت و عشق به ذات خود دارد، هر کسی کامل باشد بهجت پیدا می‌کند، خود حق تعالی هم که کمال مطلق است به ذات خود بهجت و عشق دارد، و کسی که مبتهج به چیزی باشد به آثار آن چیز هم از حیث این که آثار آن چیز است مبتهج است، بنابراین حق تعالی که مبتهج به ذات خودش است، مبتهج به آثاری هم که خودش منشأ و مصدر آنها است می‌باشد، و آن آثار هم درحقیقت امر واحد است، یعنی همان وجود منبسط است که ظلّ و پرتو حق تعالی است، که هیچ نحو استقلالی ندارد، و عین ربط به او و مثل معنای حرفی نسبت به وی است؛ بنابراین، لحاظ وجود منبسط به طور حقیقت، لحاظ مؤثر یعنی خود حق تعالی است، برای این که حقیقت ارتباط وقتی درک می‌شود که آن شیئی که ارتباط به آن هست درک شود، بنابراین، حق تعالی چون به ذات خودش بهجت دارد، به فعل خودش هم که مصدر آن است و عین ربط به اوست ابتهاج دارد؛ و همین ابتهاج که عین علم و اراده و عین ذات اوست علت غایی نظام آفرینش می‌باشد، پس او هم علت فاعلی نظام آفرینش است هم علت غایی آن. خلاصه: علت فاعلی و غایی یکی است، و عرض کردیم: در ما هم همین طور است، ما هم همین طور که فاعل یک فعل هستیم غایت آن هم هستیم، یعنی کاری را

انجام می‌دهیم که برای ما نتیجه داشته باشد؛ بنابراین، ابتهاج، عشق، رضا و اراده حق تعالی به ذات خودش، که از آن تعبیرات مختلفی می‌شود، ابتهاج، عشق، رضا و اراده به فعل هم هست و همین سبب این شده که اشیا موجود بشود.

توضیح متن:

«(و من له بشيء بهجة)، شروع فی بیان ارادته للآثار فهو (مبتهج بما) أي بأثر (بصير) ذلك الشيء (مصدره، من حيث إنه) - عائد إلى كلمة «ما» - (يكون أثره)»

از این جا شروع در بیان اراده و ابتهاج حق تعالی نسبت به آثارش است؛ لذا می‌گویند: کسی که به شیئی ابتهاج و شادمانی دارد، بنابراین او به آن چیز، یعنی به اثری هم که آن شیء مصدر و منشأش می‌باشد، از آن جهت که آن چیز اثر آن شیء است، ابتهاج دارد، یعنی مبتهج است به آن چیزی که فعل خودش است، از باب این که فعل خودش است، هر کس کسی را دوست داشته باشد اثر او را هم دوست دارد، این «أنه» ضمیرش به «ما» برمی‌گردد.

«أثراً (كربط لا شيء باستقلاله، ليس له حكم على حiale)، بل يكون ظهوره ظهور المؤثر، كعكس يكون آلة لحاظ العاكس)»

نه به عنوان این که آن اثر، یک چیز مستقلى از مؤثر باشد، بلکه به عنوان این که نسبت به مؤثر مثل رابط است و حکم مستقلى ندارد، اثر اساساً حکم مستقلى ندارد، بلکه ظهور آن همان ظهور مؤثر است، مانند عکسی که وسیله و ابزار برای ملاحظه صاحب عکس است.

یک وقت عکس را مستقلاً می‌بینید، یک وقت به اعتبار این که نماینده و نشان دهنده صاحب عکس است می‌بینید، در صورت دوم، گویا خود صاحب عکس را دارید می‌بینید.



«فإذا كان الابتهاج، أو العشق، أو الرضا، أو ما شئت فسمه، بالمؤثر ابتهاجاً بالأثر بما هو أثر تبعاً، فكان (رضاءه بالذات) المتعالية (بالفعل) متعلق بقولنا: (رضا) (١) تبعاً»

پس وقتی که ابتهاج یا عشق یا رضا، هرچه می‌خواهی اسم آن را بگذار، وقتی که ابتهاج و عشق و رضای به مؤثر، به تبع، ابتهاج و عشق و رضای به اثر هم، از آن جهت که اثر است، باشد، بنابراین، ابتهاج و رضای حق تعالی به ذات متعالی خودش، به تبع، ابتهاج و رضای به فعل او هم هست، و همین ابتهاج و رضا و عشق عبارت از اراده است، اراده حق تعالی نسبت به فعل یعنی رضایت به فعل، در ما هم همین طور است، ما هم وقتی فعلی را اراده می‌کنیم رضایت به آن فعل داریم، منتها بر خلاف ما خداوند کمبود ندارد تا بخواهد با فعلش آن را جبران کند.

این «بالفعل» در شعر، متعلق به «رضا» است، یعنی رضایت حق تعالی به ذات خودش، رضایت به فعل خودش هم به تبع هست.

«(و ذا الرضا) و هذا الابتهاج (إرادة لمن قضى) و قدر و أمضى الأمور»

و این رضا و ابتهاج به فعل، همان اراده خداوندی است که قضا و قدر امور و کارها را به دست دارد و آن‌ها را امضا می‌کند و زیر قلم تکوین خود رقم زده و مهر می‌نماید.

---

۱- إرادته سبحانه للأشياء ليست إرادة الواحد بالعدد لشيء غيره يباينه بينونة عزلية، حاشاه عن ذلك فإنه سبحانه أحد صمد لا يخلو عن شيء، و ليس في دار الوجود شيء غيره، إرادته للأشياء عين إرادته لذاته، لا أنها تبع لها، و التعبير بـ«التبع» إنما هو يصح باعتبار أن الأشياء غيره سبحانه و لو بنحو الوجودات الرابطة التعلقية، مع أنه سبحانه لا ثاني له لا استقلالاً و لا تعلقاً، كما مر في بعض التعليقات (ج ۱، ص ۴۰۳) التصريح عليه من صدر المتألهين عليه السلام تبعاً لأكابر العرفاء المحققين، اللهم إلا بضرب من اللحاظ و الاعتبار اعتبار مغايرة المطلق للمقيد في وعاء الاعتبار فقط. (اسدی)



## غررٌ في تأكيد القول

### بأنّ الداعي و الغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى

تنظيمك العوالم لو انفرض	تدري كمال الحقّ كان ذا الغرض
فحيث لا كمال فوقه و هو	منظّم فوق التمام علمه
كان هو الغاية للإيجاد لا	شيء (أمر) سواه فعله قد علّلا
لو كان الالتذاذ فينا شاعراً	لذاته للفعل كان مصدرأ
بل يفعل التذاذ إذ غائية	معطية الفاعل فاعلية
فكلّ الغائي فيه كانا	ريّان ذهنأ ابتغى ريّانأ

## غررٌ في تأكيد القول

بأنّ الداعي و الغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى

(تنظيمك العوالم) - مفعول - (لو ان فرض) حال كونك (تدري كمال الحق) و تماميته التي هي حقيقة ذاته، فعند ذلك (كان ذا) الكمال و الجمال هو (الغرض)، لك في تنظيم ذلك النظام الكلّي، (فحيث لا كمال فوقه) تعالى (و هو) سبحانه (منظّم) تلك الأمور الكلّية و العوالم الطولية و العرضية (فوق التمام) - الظرف خبر مقدّم لقولنا: (علمه) - فيعلم كماله الذي هو حقيقته على ما هو عليه، فعند ذلك (كان هو الغاية للإيجاد) والفعل (لا شيء سواه فعله) - مفعول لقولنا: (قد علّلا) - .

هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله: و لو أنّ إنساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثمّ كان ينظّم الأمور التي بعده على مثاله حتّى كانت الأمور على غاية النظام، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال، فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية و الغرض، انتهى.

و أيضاً (لو كان الالتذاذ) الذي (فيها شاعراً) بذاته (لذاته)، أي لأجل ذاته (للفعل) - متعلّق بقولنا: (كان مصدراً) - . و هذا أيضاً ذكره في «التعليقات» بقوله: «و نحن إنّما نريد الشيء لأجل شهوةٍ أو لذّة، لا لأجل ذات الشيء المراد، و لو كانت الشهوة و اللذّة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها و كان

مصدر الأفعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها، لأنّها صادرة عن ذاتها، و الإرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته، انتهى. (بل يفعل التذاذ) شروع في بيان أنّ الفاعل و الغاية في كلّ موضع لهما نحو اتّحاد، و أنّ فاعلية الالتذاذ على ما ذكرنا ليس بمجرد الفرض، (إذ) علّة (غائية معطية الفاعل فاعلية)، كما قالوا: «إنّ العلّة الغائية فاعل الفاعل بما هو فاعل»، (فكلّ)، أي كلّ فاعل السبب (الغائي فيه) أي في ذاته (كانا)، فالعطشان الذي يطلب الرّيّ (ريّان) قام بنفسه الرّيّ، (ذهناً)، و هو (ابتغى ريّاناً) عيناً، فالريّان يطلب الرّيّان.



## غررٌ في تأكيد القول

### بأنّ الداعي و الغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى

#### ذات حق تعالی علت غایی نظام آفرینش

این غرر درباره تأکید بر سخنی است که قبلاً داشتیم که: داعی و غرض از ایجاد نظام آفرینش و علت غایی آن، عین ذات حق تعالی است، یعنی حق تعالی همین طور که مبدأ المبادی نظام آفرینش است، غایت الغایات آن هم هست.

این جا شیخ الرئیس دو مثال فرضی برای اثبات این مطلب می زند؛ می گوید: اگر فرض کردیم خداوند به یکی از ما این قدرت را داده است که این نظام آفرینش را سر و سامان و نظم و ترتیب بدهد و از طرفی هم علم به کمال مطلق حق تعالی داشتیم که اصلاً در نظام وجود آن چیزی که کمال مطلق و وجود مطلق است خداوند است، در این صورت ما هم قطعاً غایت نهایی و غایت الغایات نظام آفرینش را خود خداوند قرار می دادیم؛ برای این که او کمال مطلق است، پس خداوند هم که این نظام را خلق کرده است برای خودش و به هدف خودش خلق کرده و سر و سامان داده است.<sup>(۱)</sup>

---

۱- برای این که غایت شیء، تمام و کمال شیء است؛ و از این روست که شیء متوجه به آن و رو به سوی آن دارد، و بدین جهت نیز به علت غائی، علت تمامی هم گفته می شود؛ و هر موجودی، غیر از ذات باری تعالی، ناقص و توخالی و مرکب از وجود و عدم بوده و محتاج به مکمل و متممی است که نقصان و خلأ آن را جبران و پُر کند، و این مکمل و متمم، چیزی نیست جز ذات واحد احد صمد حق تعالی که وجود صرف و بی حد و بی ماهیت و نامتناهی و کمال مطلق است، چنان که در حدیث آمده است: «لأنّ المخلوق أجوف مُعْتَمِلٌ مَرَكَّبٌ، للأشياء فيه مدخل، و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه، لأنّه واحد واحدي الذات واحدي المعنى» (الكافی، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۶)؛ و لذاست که یاد وجود مطلق هم آرام بخش است، «ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب». (اسدی)

توضیح متن:

«غرر في تأكيد القول بأنّ الداعي و الغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى»

این غرر در تأکید بر این قول است که داعی و غرض از ایجاد نظام آفرینش عین ذات حق تعالی است، یعنی همین طور که حق تعالی مبدأ المبادی است، غایت الغایات هم هست. توضیح این که:

«(تنظيمك العوالم) - مفعول - (لو ان فرض)»

«العوالم» مفعول «تنظیم» است. منظم کردن همه عالم‌های نظام آفرینش اگر فرض شود که به توسط شماست، یعنی خداوند یک چنین قدرتی به شما داده که بخواهید تمام نظام وجود را، از عقل اول تا آخر خلق و تنظیم و هدفمند کنید.

«حال كونك (تدري كمال الحق) و تماميته التي هي حقيقة ذاته، فعند ذلك (كان ذا)

الكمال و الجمال هو (الغرض)، لك في تنظيم ذلك النظام الكلّي»

در حالی که شما کمال حق تعالی و تمامیت او را که عین ذات اوست می‌دانستید، یعنی می‌دانستید که ذات حق تعالی کمال مطلق است، در این صورت، این کمال و جمال مطلق، غرض و هدف اصلی شما در تنظیم مجموعه نظام آفرینش بود، و شما او را غایت الغایات آن نظام قرار می‌دادید.

«(فحيث لا كمال فوجه) تعالی (و هو) سبحانه (منظّم) تلك الأمور الكلّية و العوالم

الطولية و العرضية»

پس چون هیچ کمالی بالاتر از حق تعالی نیست و اوست که سامان دهنده و تنظیم کننده امور و مراتب و عوالم طولی و عرضی نظام آفرینش است، از عقل اول، عقل دوّم، عقل سوّم و دیگر عقول که در سلسله طولی است، تا دیگر مراتب عرضی، مثل عقول عرضی و مثل همین موجودات عالم طبیعت، مثل من و شما که هم عرض هستیم، همه این‌ها را خلق و سر و سامان و نظم داده است.

«(فوق التمام) - الظرف خبر مقدّم لقولنا: (علمه) - فيعلم كماله الذي هو حقيقته على ما



هو علیه»

و علم حق تعالی هم نامتناهی و فوق تمام است و در نتیجه به کمال خودش که عین حقیقت ذات خودش هست بدان گونه که کمال او در واقع و نفس الامر است علم دارد و چیزی از کمال مطلق او از او پنهان نیست. می گوید: «فوق» که ظرف است خبر مقدم برای «علمه» است.

«فَعِنْدَ ذَلِكَ (كَانَ هُوَ الْغَايَةَ لِلْإِبْجَادِ) وَالْفِعْلِ»

پس بنابراین، خود حق تعالی غایت ایجاد و فعل خودش است.

«(لَا شَيْءَ سِوَاهُ فَعَلَهُ) - مَفْعُولٌ لِقَوْلِنَا: قَدْ عَلَّلْنَا -»

نه این که یک امری غیر از حق تعالی فعل او را معلل کند و علت غایی فعلش بوده باشد. این «فعله» مفعول است برای «عللاً».

«هَذَا مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ فِي التَّعْلِيقَاتِ بِقَوْلِهِ:»

این مطلب که ما گفتیم همان چیزی است که شیخ رئیس در کتاب «التعلیقات» به این عبارت گفته است که:

«وَلَوْ أَنَّ إِنْسَانًا عَرَفَ الْكَمَالَ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ وَاجِبِ الْوُجُودِ»

اگر فرضاً یک انسانی کمال مطلق را که عین حقیقت ذات حق تعالی است بشناسد.

«ثُمَّ كَانَ يَنْظِمُ الْأُمُورَ الَّتِي بَعْدَهُ عَلَى مِثَالِهِ»

سپس این انسان اموری را که بعد از حق تعالی است، از عقل اول گرفته تا به آخر مخلوقات، بر نمودار و روش حق تعالی و بدان گونه که خداوند آنها را تنظیم نموده است او نیز سامان داده و تنظیم می نمود.

«حَتَّى كَانَتْ الْأُمُورُ عَلَى غَايَةِ النِّظَامِ»

به گونه ای که امور عالم، منتهای انسجام و نظم را داشته باشد.

«لَكَانَ الْغُرُضُ بِالْحَقِيقَةِ وَاجِبِ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ الَّذِي هُوَ الْكَمَالُ»

در این صورت، غرض حقیقی آن انسان از ایجاد نظام آفرینش خود حق تعالی بود که عین کمال مطلق است.

«فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية والغرض، انتهى»

بر این پایه، اگر خود خداوند فاعل این نظام باشد، پس باز خود خداوند غایت و غرض این نظام است. سخن شیخ رئیس پایان یافت.

مرحوم حاجی یک مثال دیگری می‌زند تا مطلب را بهتر بفهمیم، این مثال را هم شیخ زده است، می‌گوید: شما کارهایی که می‌کنید برای این است که لذت ببرید، و التذاذ پیدا کنید، مثلاً چیز می‌خورید یا علم می‌آموزید، این‌ها برای التذاذ است، هر کار اختیاری که می‌کنید غایت آن، التذاذ است، حال اگر به فرض، خود التذاذ در شما شعور و آگاهی می‌داشت، علاوه بر این، این لذت در شما فاعل هم بود؛ در این صورت، التذاذ و لذت، همه این کارها را برای خودش و به هدف خودش می‌کرد؛ چون شما کارها را برای التذاذ انجام می‌دهید، کار می‌کنید تا لذت ببرید.<sup>(۱)</sup>

واقع مطلب این است که اصلاً علت غایی یک کار، علت برای فاعلیت فاعل آن کار است، یعنی علت غایی است که فاعل را فاعل می‌کند، مثلاً باغبان که باغ را ایجاد و تنظیم می‌کند و آب می‌دهد، برای چه این کار را می‌کند؟ برای این که میوه‌های شیرین آن را که هدف اصلی از ایجاد باغ و آبیاری آن است تصور می‌کند، و آن انگیزه می‌شود تا باغبان بیاید باغ را سر و سامان و آب بدهد تا میوه‌های شیرین به دست بیاید، آن

---

۱- یعنی هدف اساسی و نهایی ما از کاری که انجام می‌دهیم تحصیل نوعی لذت حسی یا خیالی، یا وهمی یا عقلی، در دنیا یا در آخرت است، و خود لذت بردن برای به دست آوردن لذت دیگری نیست؛ زیرا لذت خودش لذت است و فاقد لذت نیست؛ و بر این پایه اگر به فرض، خود لذت بخواهد کاری انجام دهد به هدف دستیابی به لذت دیگری آن کار را انجام نمی‌دهد؛ چون این تحصیل حاصل است، پس قهراً کاری را که انجام می‌دهد به هدف خودش انجام می‌دهد؛ بنابراین، حق تعالی هم که وجود صرف و نامتناهی است و وحدتش عددی نیست، بلکه وحدت اطلاقی می‌باشد و فاقد هیچ وجود و کمال وجودی نیست، در کار خود به دنبال تحصیل کمال مفقودی نیست، بلکه به هدف خودش کاری را انجام می‌دهد، و به تعبیر ادبی، کارش مفعول له تحصیلی ندارد، بلکه مفعول له حصولی دارد که ذات خود اوست، یعنی فعل او به علت تمامیت و کمال مطلق ذاتی او و به خاطر جوشش و لبریزی چشمه بی‌پایان وجود اوست؛ و از این روست که از فعل او تعبیر به «فیض»، که به معنای لبریز شدن است، می‌نمایند. (اسدی)

میوه‌های شیرینی که در آخر به دست می‌آورد این‌ها از اول در ذهن باغبان تصوّر می‌شود و صورت ذهنی آن‌ها علت فاعلیت و فعالیت و انگیزه کار او می‌گردد؛ پس میوه‌های شیرین هم غایت است، هم علت فاعلیت فاعل است، پس درحقیقت همان چیزی که غایت است خود آن هم فاعل است، برای این‌که فاعلیت فاعل به واسطه آن است، یا مثلاً آدمی که تشنه است آب می‌خورد تا سیراب بشود، این سیراب شدن غایت آب خوردن است، همین سیراب شدن، وجود ذهنی و تصوّرش علت فاعلیت او برای آب خوردن اوست، پس درحقیقت ریّان علت ریّان است، یعنی تصوّر سیراب بودن و صورت ذهنی آن، که علت غایی است علت می‌شود که شما آب بخورید و واقعاً سیراب بشوید؛ پس وجود خارجی سیراب شدن، علت غایی نیست، بلکه تصوّر آن، علت غایی است، بله وجود خارجی سیراب شدن، معلول شخصی است که آب می‌نوشد و غایت آب خوردن وی است نه علت غایی آن، ولی تصوّر آن، علت غایی است، یعنی علت فاعلیت فاعل است، پس شخص تشنه اولاً خود را به عنوان شخص سیراب تصوّر می‌کند، و این تصوّر موجب می‌شود که آب بخورد و در خارج و واقع سیراب شود، بنابراین، سیراب ذهنی، که علت غایی است به جستجوی سیراب خارجی است، پس همه جا علت فاعلی و علت غایی حقیقتاً یکی است.

توضیح متن:

«و أيضاً لو كان الالتذاذ الذي (فينا شاعراً) بذاته»

و همچنین اگر به فرض، لذت بردنی که در ما حاصل می‌شود به ذات خودش آگاهی و شعور داشت.

«(لذاته)، أي لأجل ذاته (للفعل) - متعلق بقولنا: (كان مصدراً) -»

در این صورت، لذت برای ذاتش، یعنی به هدف خودش فعل را به جا می‌آورد و مصدر و منشأ فعل می‌شد. این «للفعل» متعلق به «كان مصدراً» بعدی است.

«و هذا أيضاً ذكره في «التعليقات» بقوله: و نحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذة»

و این مثالی که ما زدیم را نیز شیخ الرئيس در کتاب «التعليقات» زده است، به این که گفته است: ما یک چیزی را که می خواهیم و اراده می کنیم به خاطر شهوت و لذت بردن است، پس شهوت و لذت علت غایی ماست.

«لا لأجل ذات الشيء المراد»

نه این که خود آن شیء مورد نظر و مراد، هدف و علت غایی ما باشد، مثلاً ما که نان می خوریم، خود نان خوردن مطلوب و هدف بالذات ما نیست، بلکه سیر شدن و لذت بردن از آن است که مطلوب و هدف بالذات است، پس تصوّر سیر شدن و لذت بردن، علت برای فاعلیت ما می شود تا ما غذا بخوریم و واقعاً لذت ببریم، پس لذت بردن، علت لذت بردن شده است، یعنی تصوّر لذت بردن، علت این است که لذت بردن در خارج موجود بشود.

«و لو كانت الشهوة واللذة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها»

حال اگر این شهوت و لذت، یا غیر این دو از دیگر اشیایی که هدف اصلی کارهای ماست به ذات خودشان آگاهی و شعور داشتند، یعنی التذاذ یا غیر آن، به ذات خود شعور داشت.

«و كان مصدر الأفعال عن ذاتها»

علاوه بر این، منشأ و مصدر افعال از ناحیه ذات خودشان بودند، یعنی خودشان نیز فاعل بودند.

«لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها»

در این صورت، لذت و مانند آن، کارها و اشیا را برای ذات خودشان و به هدف خودشان می خواستند و طلب می کردند.

«لأنها صادرة عن ذاتها»

برای این که این اشیا و افعال، از ذات خود آن ها صادر می شود، نه از ناحیه چیزی دیگر.

«و الإرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته، انتهى»

و اراده هم تنها مال موجودی است که آگاه به ذات خودش است، ما آگاه به ذات خودمان هستیم، خداوند هم آگاه به ذات خودش است، البته ما گفتیم: به حسب لغت، لفظ «اراده» دربارهٔ موجود غیر آگاه هم استعمال می‌شود، مثل این‌که در قرآن می‌فرماید: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْتَقِصَ﴾<sup>(۱)</sup> ولی در ما اراده مربوط به آگاه و شاعر به ذات است، پس التذاذ هم خودش اگر شعور به ذات خودش داشت افعال را برای خودش به جا می‌آورد. سخن شیخ رئیس پایان یافت.

«(بل يفعل التذاذ) شروع في بيان أنّ الفاعل و الغاية في كلّ موضع لهما نحو اتّحاد، و أنّ فاعلية الاتّذاذ على ما ذكرنا ليس بمجرد الفرض»

مرحوم حاجی می‌گوید: بلکه التذاذ و لذت که غایت است، خودش فاعل فعل هم هست. این عبارت «بل يفعل التذاذ» شروع در بیان این مطلب است که فاعل و غایت در هر جا یک نحو اتّحادی دارند و این که فاعلیت التذاذ بدان‌گونه که گفتیم، صرف فرض نیست بلکه واقعاً التذاذ، فاعلیت دارد همچنان‌که غایت دارد، و تصوّر التذاذ، یعنی التذاذ ذهنی، سبب شده است تا فاعل کاری را بکند که التذاذ در خارج موجود بشود، مثل تصوّر میوه‌های شیرین که علت شده است برای این‌که باغبان کار کند، باغ را آب بدهد تا میوه‌های شیرین در خارج موجود بشود، پس فاعل بودن التذاذ، مجرد فرض نیست، چرا؟

«(إِذْ) عِلَّةٌ غَائِبَةٌ مَعْطِيَةُ الْفَاعِلِ فَاعِلِيَّةٌ»

زیرا اصلاً علت غایی، فاعل را فاعلیت می‌دهد و آن را فاعل می‌کند، یعنی باغبان که باغ را آب می‌دهد و فاعل باغداری و باغبانی است، علت غایی کار او که تصور میوه‌های شیرین است او را فاعل کرده و به کار کردن واداشته است، هدف او میوه‌های شیرین است همان تصوّر میوه‌های شیرین او را فاعل کرده است.

«كما قالوا: إنّ العلة الغائية فاعل الفاعل بما هو فاعل»

۱- سورة كهف (۱۸)، آیه ۷۷.

همان طور که فلاسفه گفته‌اند: علت غایی است که فاعل را از این جهت که فاعل است فاعل می‌کند.

«(فکلّ)، أي کلّ فاعل السبب (الغائی فیہ) أي فی ذاته (کانا)»

یعنی هر فاعلی، سبب و علت غایی کارش در خودش موجود است، یعنی در ذهن آن است.

«فالعطشان الذي يطلب الریّ»

پس به عنوان مثال: آدمی که تشنه است و سیراب شدن را طلب می‌کند.

«(ریّان) قام بنفسه الریّ، (ذهناً)»

شخص سیرابی است که سیراب شدن قائم به نفس اوست و سیراب شدن در ذهن او آمده است.

«و هو (ابتغى ریّاناً) عیناً، فالریّان يطلب الریّان»

و او می‌خواهد سیراب عینی و خارجی بشود، پس سیراب است که در جستجوی سیراب است، یعنی تصوّر این که می‌خواهد سیراب بشود علت شده که آب بخورد و سیراب خارجی و واقعی بشود، پس همان چیزی که غایت است همان چیز فاعل است، در همه جا فاعل و غایت یکی است، خداوند هم که خالق نظام آفرینش است، هم فاعل آن است و هم غایت آن، هم مبدأ المبادی آن است و هم غایت الغایات آن.<sup>(۱)</sup> خوب، تا این جا بحث دربارهٔ صفات خداوند بود، از این جا به بعد بحث دربارهٔ افعال خداوند متعال است.

### و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

۱- منتها فاعل و غایت در مثل انسان، به حسب ماهیت یکی هستند، ولی به حسب وجود ذهنی و خارجی متعددند، چنان‌که مرحوم حاجی فرمود: «ریّان ذهناً ابتغى ریّاناً عیناً»، اما فاعل و غایت در حق تعالی علماً و عیناً یکی می‌باشند. (اسدی)

**الفريدة الثالثة**

**في**

**أفعاله تعالى**





## ﴿ درس صد و هفتادم ﴾

### غررٌ في أنحاء تقسيمات لفعل الله تعالى

الفعل إن يسبق هيولى مبتدع      و مع لحوق كائن و مخترع  
للمدة الكائن أيضاً قد لحق      بذاك عن مخترع قد افترق  
بتمّ أو ناقص إمّا مكثفي      أو غيره الفعل كذا أيضاً يفني  
و أيضاً الفعل محرّك فقط      أو متحرّك فقط أو ما اختلط  
كذاك من لا شيء أو من شيء أو      لا هو من شيء و إيّاها عنوا  
بالجسم و النفس و عقل ذى سمك      و جبروت، ملكوت و ملك  
و النور الأسفهد و المظاهر      لنور الأنوار و نور قاهر  
كلّ لمعنى واحد يشير      و كان في تعبيرنا التغيير

## غررٌ في أنحاء تقسيمات لفعل الله تعالى

(الفعل) - بمعنى المفعول - إما أن يكون مسبقاً بالمادة و المدة و هو الكائن، و إما أن لا يكون مسبقاً بشيء منهما و هو المبتدع، و إما أن يكون مسبقاً بالمادة دون المدة و هو المخترع، و أما عكسه فاحتمال في بادي النظر غير متحقق في الخارج و إليها أشير بقولنا: (إن يسبق هيولى) - مفعول يسبق - و معلوم أنه إذا سبق الهيولى سبق المدة أيضاً فهو (مبتدع) كالعقول و النفوس المجردة (و مع لحوق) للهيولى فهو (كائن) كالعناصر و العنصریات (و مخترع)، كالفلك و الفلكيات (للمدة الكائن أيضاً)، أي كما للهيولى (قد لحق بذاك عن مخترع قد افترق)، فإن المخترع غير مسبق بالمدة، بل المدة مقدار حركته المتأخرة عن جسمه طبعاً.

(بتم) - متعلقٌ بيني - و هو ما ليس له حالة منتظرة كالعقول (أو ناقص) و هو بخلاف التام و الناقص (إما مكتفي) إن اكتفى بذاته و باطن ذاته من عالله الذاتية في خروجه من النقص إلى الكمال كالأفلاك و نفوسها و من هذا القبيل نفوس الأنبياء بحسب الفطرة، و إما بعد الاستكمال فرّما صاروا من التام (أو غيره)، أي غير مكتمل إن لم يكتف بذاته و باطن ذاته في الاستكمال، بل احتاج إلى مكتمل خارج كالعنصریات و نفوسها الغير المؤيدة (الفعل كذا أيضاً يفي). (و أيضاً الفعل محرّك فقط) أي غير متحرّك كالعقول النورية، فإنها محرّكة للنفوس كتحرّيك المعلم للمتعلم و المعشوق للعاشق، (أو متحرّك فقط) غير محرّك لشيء كالجسم بما هو جسم و الهيولى (أو ما اختلط) منهما، أي محرّك من وجه و متحرّك من وجه كالنفوس و الطبايع.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

## الفريدة الثالثة في أفعاله تعالى غررٌ في أنحاء تقسيمات لفعل الله تعالى

فريدة اول از إلهيات بالمعنى الأخصّ در رابطه با اثبات خدا و توحيد بود؛ فريدة دوّم آن در رابطه با صفات خداوند متعال بود، و صفات ثبوتية او هفت قسم بود که خصوصيات و احكام آن را ذکر کردیم. فريدة سوّم که اکنون مورد بحث ماست در رابطه با افعال خداوند است که همين نظام وجود، از عقل اول گرفته تا هيولای اولی می باشد، اين ها همه فعل خداوند است، فعل او به معنای مفعول، يعنى آن کارى که او انجام داده است. مرحوم حاجى، اول افعال را تقسيم می کند.

### تقسيم افعال خداوند به: «کائن»، «مخترع»، «مبدع»

افعال خداوند چهار قسم فرض می شود که یک قسم آن تحقق خارجى ندارد؛ آن سه قسم متحقق عبارت است از: کائن، مخترع، مبتدع؛ زیرا اگر فعل خدا توقف داشته باشد بر وجود ماده و مدت، يعنى اول باید ماده مهيا باشد و شرايط زمانى هم محقق باشد، تا شىء موجود شود، مثل موجودات عالم طبيعت، مثلاً هر کدام از ما فعل خدا هستيم اما برای اين که موجود شويم اولاً باید ماده مستعدى باشد، و مراد از ماده، هيولای اولی و ثانيه و ثالثه... است، همين طور تا برسد به مرحله اى که زمينه پيدایش

شخص انسان فراهم گردد، بالأخره شرایط مادی باید محقق بشود، قهراً زمانی هم که برای تحقق این شرایط و این شخص است باید فرارسد؛ ما صد سال پیش نبودیم، برای این که هنوز ماده‌ای که باید ما با آن محقق شویم محقق نشده بود، زمان آن هم نرسیده بود. بنابراین، هر یک از تمام موجودات این عالم طبیعت، مسبوق به ماده و مدت است، و به این لحاظ اصطلاحاً به آن «کائن»، و به مجموع آن‌ها «کائنات» می‌گویند.

اما موجودات طبیعی فلکی و آسمانی را بعضی از حکما، براساس هیئت بطلمیوس، «کائن» نمی‌گویند؛ چون به گفته آن‌ها افلاک، احتیاج به ماده دارد، اما احتیاج به زمان و مدت ندارد؛ برای این که فلک خودش با چرخش خود، زمان را پدید می‌آورد و اصلاً زمان، جلوتر از پیدایش فلک، نبوده است؛ برای این که زمان از حرکت دوری فلک به دست می‌آید.

براساس هیئت بطلمیوس افلاک را به طور کلی نُه فلک می‌شمردند. البته آن‌ها به افلاک جزئی هم قائل بودند، مثلاً برای این که حرکت یک فلکی متعادل بشود چند فلک دیگر در ثخن و داخل آن فرض می‌کردند، این‌ها افلاک جزئی است، اما افلاک کلیه را نُه عدد فرض می‌کردند، هفت فلک برای ستاره‌های سیار، و یکی هم فلک ثوابت و ستاره‌های ثابت، یکی هم فلک الافلاک یا فلک اطلس است، که محیط به همه آن‌ها است و به واسطه حرکت آن است که روز و شب و زمان درست می‌شود. در هر صورت آنان می‌گویند: ایجاد افلاک احتیاج به ماده دارد اما احتیاج به مدت ندارد، یعنی آن‌ها ماده و صورت دارند، مثلاً فلک شمس یک صورت فلکیه دارد، ماده‌ای هم دارد که این صورت را به خود گرفته است؛ چنان‌که هر جسمی مرکب از هیولا و صورت است، منتها در عالم افلاک، صورت آن‌ها از اول همراه ماده آن‌ها بوده است و چنین نیست که یک مدتی یک ماده‌ای باشد، صورت هم نداشته باشد، بعد از گذشت زمانی صورت پیدا کند، در این عالم، مثلاً نطفه، ماده و صورت نطفی دارد بعد تغییر

می‌کند علقه می‌شود، بعد مضغه و در نهایت انسان می‌شود، اما در افلاک این طور تحولات نیست؛ چون آن‌ها را ثابت فرض می‌کردند؛ پس افلاک وجودشان مسبوق به ماده است ولی سبق ماده بر صورت در افلاک غیر از سبق ماده بر صورت در این عالم است، سبق در این عالم سبق زمانی است اما در افلاک سبق زمانی نیست بلکه سبق رتبی است.

بنابراین، به هر یک از آن موجوداتی که در وجود خود احتیاج به ماده دارد ولی احتیاج به مدت ندارد، اصطلاحاً «مخترع» و به مجموع آن‌ها «مخترعات» می‌گویند. و به هر یک از عقول و مجرداتی که در وجود خود نه احتیاج به ماده و نه احتیاج به مدت دارد، اصطلاحاً «مبدع» یا «مبتدع» و به مجموع آن‌ها «مبدعات» یا «مبتدعات» می‌گویند.

پس طبق این تقسیم، افعال خداوند سه قسم است: کائن، که ماده و مدت دارد؛ مخترع، که ماده دارد ولی مدت ندارد، مبدع، که نه ماده دارد و نه مدت.

### تقسیم فعل خداوند به: «تام» و «ناقص» و «مکتفی»

تقسیم دیگر این‌که: فعل خدا یا موجود تام است، یعنی آنچه را برای آن امکان دارد که داشته باشد از آغاز وجودش بالفعل دارد و نسبت به آن هیچ حالت منتظره ندارد مثل عقول مجردة، عقول مجردة دیگر تحول و تغیر ندارند و آنچه برای آن‌ها ممکن است از ازل دارند؛ این‌ها را موجودات «تامه» می‌گویند.<sup>(۱)</sup>

---

۱- تام به دو معناست: یکی آنچه در کتاب آمده است، و دیگری به معنای چیزی است که فعلیت دارد، و تام به معنای دوّم بر تمام موجودات حتی بر هیولای اولی نیز صادق است؛ زیرا هیولای اولی هر چند قوّه محض است ولی در قوّه محض بودنش فعلیت دارد؛ پس هر وجودی، تام به معنای دوّم است، چنان‌که در دعای سحر آمده است: «اللهم إني أسئلك بكلماتك بآئمتها وكُلّ كلماتك تامّة»، مراد از کلمات اتم، تام به معنای اوّل است، و مراد از کلمات تامه، تام به معنای دوّم می‌باشد. (اسدی)

یک قسم دیگر از فعل خداوند هم موجود ناقص است که کمبود دارد؛ آن وقت این هم دو قسم است، بعضی‌ها مکتفی به ذات هستند، یعنی خودکفا هستند و خدا طوری آن‌ها را خلق کرده است که دیگر لازم نیست از خارج به آن‌ها کمک بشود، بلکه خود آن‌ها از درون ذات خود و از ناحیه علت خود تکامل می‌یابند، افلاک و نفوس فلکی را گفته‌اند این طوری هستند، افلاک و نفوسشان چنین نیست که از خارج تکامل پیدا کنند، در تکامل احتیاج به غیر ندارند، انبیا هم این طور هستند خدا آن‌ها را طوری خلق کرده است که راه کمال را بلد هستند و با امداد غیبی و الهام الهی و ریاضت‌های نفسانی و بدون تعلیم بشری کمال یافته‌اند، موجود مکتفی، ممکن است در سیر صعودی تکاملی حتی به مرتبه‌ای فراتر از موجودات تامه، یعنی به مرتبه اسماء و صفات حق تعالی نیز راه یابد و آینه تمام‌نمای صفات جمال و جلال حق و جام جهان‌نما گردد.

اما موجود ناقص غیر مستکفی آن است که در تکامل خود به غیرش نیاز دارد، مثل نباتات و حیوانات و انسان‌های معمولی؛ چون به این‌ها باید از خارج کمک بشود تا تکامل پیدا کنند.

#### تقسیم فعل خداوند به: «محرک» و «متحرک»

همچنین فعل خداوند یا محرک است یا متحرک، و یا هم محرک است و هم متحرک.

#### توضیح متن:

«(الفعل) بمعنی المفعول، إمّا أن یكون مسبوقاً بالمادّة و المدّة و هو الكائن»

فعل به معنای مفعول، نه به معنای مصدری، یا مسبوق به ماده و مدت است، اصطلاحاً این قسم را «کائن» می‌گویند، مثل موجودات این عالم، هر کدام از ما در

زمان خاصی بعد از آن که مادهٔ بدنی ما به حرکت جوهری مستعد و آماده پذیرش نفس ما شد موجود شدیم.

«و إما أن لا يكون مسبوقاً بشيء منهما و هو المبتدع»

یا این که فعل، مسبوق به ماده و مدت نیست، اصطلاحاً به این قسم «مبتدع» می‌گویند، مثل عالم عقول و مجردات تامه که از وقتی که خدا بوده این‌ها هم بوده‌اند و هیچ کاستی نداشته‌اند و هر کمالی که برایشان ممکن بوده است داشته و دارند و بین خدا و آن‌ها تقدم و تأخر زمانی نیست و خداوند بر آن‌ها تقدم و سبق رتبی دارد.

«و إما أن يكون مسبوقاً بالمادة دون المدة و هو المخترع»

یا فعل فقط مسبوق به ماده است و مسبوق به زمان نیست، اصطلاحاً به این قسم «مخترع» می‌گویند.

«و أمّا عكسه فاحتمال في بادي النظر غير متحقق في الخارج»

یک قسم دیگر از فعل هم به عکس قسم سوّم می‌توان فرض کرد، و آن فعلی است که مسبوق به مدت باشد ولی مسبوق به ماده نباشد، اما این قسم تنها یک احتمال ابتدایی است که به نظر می‌آید ولی محال است در خارج چنین چیزی تحقق پیدا کند.<sup>(۱)</sup> تا این جا شرح قبل از متن است؛ حالا می‌خواهد شعرهایش را شرح دهد، از این رو می‌گوید:

«و إليها أشير بقولنا: (إن يسبق هيولى) - مفعول يسبق - و معلوم أنه إذا سبق الهيولى

سبق المدة أيضاً فهو (مبتدع) كالعقول و النفوس المجردة»

به این سه قسمی که ذکر کردیم اشاره شده است به قول خودمان که گفتیم: «إن يسبق هيولى»، ضمیر «يسبق» به «الفعل» برمی‌گردد و «هيولى» مفعول «يسبق» است؛

---

۱- چون زمان، مقدار و اندازه حرکت است، و حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت است و قوه در دل و دامن ماده است؛ بنابراین، زمان بدون ماده و موجود زمانی بدون ماده معنا ندارد. (اسدی)

یعنی اگر فعل قبل از هیولا باشد یعنی فعل بدون هیولا باشد، آن وقت هیولا که ندارد زمان و مدت هم ندارد، در این صورت، فعل «مبتدع» است، مثل عقول و نفوس مجردة.

لذا می‌گوید: معلوم است که موجودی که سبقت بر هیولا دارد یعنی ماده ندارد، سبقت بر مدت هم دارد، یعنی مدت هم ندارد چرا؟ برای این که مدت عبارت است از مقدار حرکت جسم، و قهراً جسم که نباشد پس هیولا ندارد پس مدت هم ندارد. و این‌ها را «مبتدعات» می‌گویند، مثل عقول و نفوس مجردة کلی، بعد در بین اشاره می‌کند که نفوس ما و حیوانات که نفوس جزئیة است این‌ها مسبوق به ماده است؛ به خصوص بنابر قول صدر المتألهین که می‌گوید: این نفوس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

«(و مع لحوق) للهیولی فهو (کائن) کالعناصر و العنصریات (و مخترع) کالفلك و الفلکیات»

و اگر فعل لاحق و متأخر از هیولا باشد این فعل یا «کائن» است، مانند عناصر، یعنی اجسام بسیط، و عنصریات، یعنی موالید و مرکبات از اجسام بسیط، یا «مخترع» است، مانند فلك و فلکیات.

می‌خواهد بگوید اگر فعل متأخر از هیولا باشد این دو قسم است: اگر غیر از ماده مدت هم داشته باشد کائن است، مثل عناصر اربعه و عنصریات؛ و اگر مدت نداشته باشد و فقط ماده داشته باشد مخترع است، مانند فلك و فلکیات. این‌ها دو مثال است برای آن چیزی که لاحق هیولا است؛ آن وقت در عبارت بعد می‌گوید: فرق کائن با مخترع این است که در کائن سبق مدت هم می‌خواهد، مثل من و شما که باید اول ماده بدنی ما باشد و زمان پیدایش ما هم بیاید تا ما موجود بشویم، اما مخترعات زمان ندارد؛ لذا می‌گوید:

«(للمدة الكائن أيضاً) أي كما للهیولی (قد لحق بذاك عن مخترع قد افترق)



کائن، لاحق و متأخر از زمان نیز هست همان طور که لاحق و متأخر از هیولا است، و کائن «بذاك»، یعنی به همان، یعنی به این که متأخر از زمان و مدت هم هست، از مخترع متمایز می شود.

یعنی فرق بین کائن و مخترع این است که: در کائن هم سبق ماده و هم سبق مدت هست، ولی در مخترعات، مثل افلاک، فقط سبق ماده است اما سبق مدت نیست. طبق نظر پیشینیان از ازل که حق تعالی بوده است این افلاک هم بوده اند، و در واقع این ها تحوّل و تغیر ندارند.

«فإنّ المخترع غير مسبوق بالمدّة، بل المدّة مقدار حركته المتأخّرة عن جسمه طبعاً» پس مخترع، مثل عالم افلاک، مسبوق به مدت نیست، یعنی این چنین نیست که یک مدتی باشد که این ها نباشند بعد موجود بشوند، این ها از ازل بوده اند، بلکه زمان، مقدار حرکت فلک است و حرکت، طبعاً متأخر از جسم فلک است؛ یعنی فلک اوّل باید هیولا داشته باشد، جسم هم داشته باشد تا بتواند حرکت کند، آن وقت از حرکت آن، زمان انتزاع می شود، برای این که زمان مقدار حرکت است. قدما می گفتند: زمان چوب گز و مقدار حرکت است، و مراد از حرکت هم حرکت عرضی افلاک است، ولی این حرف را مرحوم صدر المتألّهین قبول ندارد؛ زیرا بنابر حرکت جوهریه، زمان مقدار حرکت جوهری اشیاست.

«(بتمّ) - متعلّق بيفي - و هو ما ليس له حالة منتظرة كالعقول»

«تمّ» یعنی تام، این «بتمّ» متعلّق به «يفي» است که آخر شعر می آید. یعنی فعل، وافی به این اقسام است، یعنی فعل خدا تقسیم می شود به تام و ناقص و تام آن است که حالت منتظره ندارد، مثل عقول، یعنی هر چه بتوانند پیدا کنند از اوّل پیدا کردند.

«(أو ناقص) و هو بخلاف التام، و الناقص (إمّا مكثفي) إن اکتفی بذاته و باطن ذاته من علله الذاتية في خروجه من النقص إلى الكمال كالأفلاك و نفوسها»

فعل خدا تقسیم می شود به تام و ناقص، و ناقص برخلاف تام، حالت منتظره دارد؛

آن وقت، ناقص هم دو قسم است: یا مکتفی است یا غیر مکتفی، آن قسم که مکتفی است خود کفاست، یعنی خداوند آن را طوری قرار داده است که خودش به حرکت تکاملی افتاده است و در تکامل خودش دیگر احتیاج به این که از خارج به او کمک بشود ندارد، بلکه در تکامل خود به ذات و باطن ذات خود اکتفا می‌کند و به چیزی بیرون از خود نیاز ندارد؟ «من علله الذاتية» بیان برای «باطن ذاته» است، یعنی در تکامل خود به ذات خود و به علل ذاتی خود اکتفا می‌کند و همین‌ها در خارج شدن آن از نقص به کمال بسنده‌اند، مانند افلاک و نفوس افلاک که این چنین هستند.

«و من هذا القبیل نفوس الأنبياء بحسب الفطرة، و إِمَّا بعد الاستكمال فرِّمًا صاروا من التام»

و از همین قبیل است نفوس انبیا که احتیاج به معلم بشری ندارند و به حسب فطرت خودشان مستعد برای تکامل بوده و خودجوش و با امداد غیبی تکامل می‌یابند، و اما بعد از استكمال چه بسا به مرحله موجود تام برسند، مثل پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که به مرتبه موجود تام که عقل کل مانند جبرئیل است رسید، بلکه به مقام «أو أدنى»<sup>(۱)</sup>، که جبرئیل راهی به آن نداشت رسید.

«(أو غیره) أي غیر مکتف إن لم یکتف بذاته و باطن ذاته في الاستكمال، بل احتاج إلى مکمل خارج، کالعنصریات و نفوسها الغير المؤیدة»

ناقص یا مکتفی است یا غیر مکتفی؛ ناقص، غیر مکتفی است اگر به ذات خود و باطن ذات خود در استكمال اکتفا نکند بلکه احتیاج به مکمل خارجی داشته باشد و ذات خودش برای تکاملش کافی نباشد، مثل عنصریات، یعنی موجودات این عالم ما که معادن و نباتات و حیوانات باشند، و همچنین مانند نفوس عنصری، مثل نفوس نباتی و حیوانی، نفوس انسان‌های معمولی که مثل نفوس انبیا و اولیای معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام کامل نیست.

۱- سوره نجم (۵۳)، آیه ۹.

«(الفعل كذا أيضاً يفي)»

یعنی فعل، وافی به این اقسام است، یعنی فعل به تام و ناقص، و ناقص هم به مکتفی و غیر مکتفی تقسیم می شود. این هم یک تقسیم.

«(و أيضاً الفعل محرک فقط) أي غير متحرک، كالعقول النورية، فإنها محرکة للنفوس

كتحريك المعلم للمتعلم و المعشوق للعاشق»

این تقسیم سوّم است. می گوید: و همچنین فعل خدا یا محرک است فقط، یعنی محرک غیر متحرک است و خودش حرکت ندارد، مثل عقول طولی نوری، یعنی مجرد از ماده و احکام ماده که از مبادی عالم طبیعت هستند و طبق نظر پیشینیان، معشوق نفوس فلکی بوده و نفوس فلکی را تحریک می کند و افلاک به عشق این که شبیه آن عقول گردیده و موجود تام شوند حرکت دوری عاشقانه داشته و از این طریق کمالات بالقوه آنها به فعلیت می رسد، مثل تحریک معلم نسبت به دانش آموز، معلم چگونه شاگرد را تربیت می کند؟ و مانند معشوق که محرک عاشق است. این ها برای تقریب به ذهن است و گرنه این مثال هم خیلی درست نیست. بالأخره عالم عقول محرک عالم نفوس و پایین تر از خود هستند.

«(أو متحرک فقط) غير محرک لشيء كالجسم بما هو جسم و الهیولی»

یا موجود فقط متحرک است و محرک چیز دیگری نیست، مثل جسم از این جهت که فقط جسم است، نه از این جهت که جسم دارای صورت نوعیه و طبیعتی که مبدأ حرکت و سکون است، و مثل هیولا، این ها متحرک هستند اما محرک چیزی نیستند.

«(أو ما اختلط) منهما، أي محرک من وجه و متحرک من وجه، كالنفوس و الطبايع»

قسم سوّم آن است که هم محرک است و هم متحرک است، یعنی از جهتی محرک است و از جهتی متحرک، مثل نفوس و طبایع؛ طبایع یعنی صور

نوعیه،<sup>(۱)</sup> مثل صورت نوعیه انسانی، این هم متحرک است و با حرکت جوهری تکامل پیدا می‌کند و هم محرک جسم و بدن خودش است یا محرک چیزهای دیگر است. صورت نوعیه، غیر صورت جسمیه است. جسم را گفتیم که فقط متحرک است اما صور نوعیه هم محرک هستند و هم متحرک هستند. این هم تقسیم سوم است. تقسیم چهارم باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- یعنی این‌ها یک چیز هستند، منتها به این اعتبار که موجب تنوع و پیدایش نوع خاص هستند «صورت نوعیه» نامیده می‌شوند، و از این جهت که مبدأ حرکت و سکون می‌باشند به نام «طبیعت» موسوم هستند. (اسدی)

## ﴿ درس صد و هفتاد و یکم ﴾

(كذلك) تقسيم رابع للفعل بأنه إما شيء (من لا شيء) كالأجسام، فإنها خلقت من المادة الأولي و هي اللا شيء، يعني لا شيءية فعلية لها، فإنها قوة محضة و قوة الشيء بما هي قوة الشيء ليست بشيء (أو) شيء (من شيء) كالنفوس من العقول (أو لا هو من شيء) أي شيء لا من شيء، كالعقول و يمكن أن يكون شيء من شيء، كالمواليد من الأمهات، إذ المتعارف إدخال كلمة «من» على مادة الشيء، و العقول ليست مادة للنفوس فيكون النفوس المجردة من شيء لا من شيء.

(و) إذا عرفت هذه فاعرف أنّ (إيّاها عنوا) و عنها عبّروا (بالجسم و النفس و عقل ذي سمك) أي رفعة ممّا هو الأكثر تداولاً في لسان المشائين (و جبروت) هو عالم العقول و (ملكوت) بالمعنى الأعمّ و هو عالم الغيب جملة و ملكوت بالمعنى الأخصّ هو عالم المثال، و يقال له الملكوت الأسفل أيضاً (و ملك) من الصافات صفّاً و السابقات سبقاً و المدبّرات أمراً، ممّا هو الأكثر تداولاً في لسان الشريعة و المعرفة (و النور الأسفهب) من النفوس الفلكية و الأرضية (و المظاهر) من الأجسام الفلكية و العنصرية، بل الأشباح المثالية (نور الأنوار و نور قاهر) من عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولاً في لسان الإشراقيين و بعضها كالمظاهر أكثر تداولاً في لسان الإشراقيين الإسلام،

و أمّا حكماء الإِشراق غيرهم فيعبّرون عن الأجسام الفلكية و العنصرية  
بالبرازخ العلوية و السفلية، كما في كتاب حكمة الإِشراق، (كلّ) من الألفاظ  
المساوقة من كلّ لسان، كالنور القاهر و الملك المقربّ و الجبروت و العقل  
(لمعنى واحد يشير) و قس عليه الباقي، بل الكلّ دالات على معنى واحد  
حقيقي هو معنى المعاني و مقصد المقاصد:

الكلّ عبارة و أنت المعنى      يا من هو للقلوب مغناطيس  
(و كان في تعبيرنا التغيير).

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### و به نستعین

بحث در افعال خداوند بود، فعل خداوند که درحقیقت امری واحد است، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾<sup>(۱)</sup> همه نظام آفرینش را، از عقل اول گرفته تا هیولا که در صف نعال وجود قرار گرفته است، همه این‌ها را شامل می‌شود، ولی این فعل، مراتب دارد؛ و بر این پایه مرحوم حاجی به تبع دیگر حکما تقسیماتی را برای فعل خدا بیان کرد که سه تقسیم آن را خواندیم.

### تقسیم فعل به: فعل از «شیء»، و از «لا شیء»، و از «لا من شیء»

تقسیم چهارم این است که: شیء یا از لا شیء محقق شده یا از شیء و یا از هیچ چیز؛ مراد از «لا شیء» قوه شیء است، مثل هیولای اولی که قوه محض است و همه فعلیت آن همان قوه بودن آن است، جسم مطلق از هیولا محقق شده است، یعنی اول هیولای اولی در رتبه قبل وجود دارد و صورت جسمیت با هیولا محقق است، نه این‌که هیولای لخت و بدون صورت جسمیه موجود باشد، جسم مرکب از هیولا و صورت جسمیه است؛ و از این رو می‌گویند: جسم دارای هیولا است، یعنی دارای قوه جسمیت بوده که جسم شده است؛ پس جسم که شیء است از قوه‌ای که تقریباً لا شیء است درست شده است؛ بنابراین مراد از «لا شیء» لا شیء محض نیست؛ بلکه جسم که شیء است از ماده و هیولای اولی که مانند لا شیء است محقق می‌شود. این یک قسم فعل است که شیء از لا شیء می‌باشد.

---

۱- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

قسم دَوَم فعل این است که شیء از شیء دیگر است؛ این جا اوّل مثال می زند به این که نفوس از عقول محقق شده اند، عقول رتبتاً مقدم بر نفوس اند و هر دو شیء هستند؛ این جا پس شیء از شیء پدید آمده است. به این مثال بعد اشکال می کند و مثالش را عوض می کند.

قسم سوّم فعل این است که شیء از شیء نیست از لا شیء هم نیست، بلکه لا من شیء است، یعنی از چیزی نیست، مثل عقول که ماده ندارند، عقول از سوی خود خدا موجود شده اند، بر خلاف نفوس که از سوی عقول است اما عقول از سوی خود خداست؛ هر چند به خود خدا می شود شیء گفت، اما معمولاً آن را شیء نمی گویند.<sup>(۱)</sup> بنابراین ما سه قسم موجود پیدا کردیم: شیئی که از لا شیء است، مثل جسم که از هیولا است؛ قسم دَوَم شیئی که از شیء است، مثل نفوس که از عقول اند. قسم سوّم این که شیء از هیچ چیز نیست، مثل عقول که دیگر ماده ای ندارند بلکه مستقیماً مخلوق خدا می باشند.

مرحوم حاجی، اوّل این سه مثال را ذکر می کند، بعد می گوید: این که در قسم دَوَم گفتیم: تحقق شیء از شیء، مثل تحقق نفوس از عقول است؛ ممکن است کسی اشکال کند که: عقول ماده و علت مادی نفوس نیست، بلکه علت فاعلی آن است، و کلمه «من» را بر سر علت فاعلی در نمی آورند، بلکه بر سر ماده ای که شیء از آن محقق شده می آورند؛ پس این مثال شما درست نیست. مرحوم حاجی این اشکال را قبول می کند و مثال را عوض می کند، می گوید: اگر بخواهیم برای تحقق شیء از شیء مثال بزنیم باید مثال بزنیم به این که: در عالم طبیعت، موالید ثلاث، یعنی معادن و نباتات و حیوانات، از عناصر چهارگانه، یعنی از آب و خاک و هوا و آتش به وجود می آید؛

۱- رجوع شود به: التوحید، صدوق، باب هفتم، «باب أنه تبارک و تعالی شیء»، مستفاد از روایات باب این است که حق تعالی شیء حقیقی است و دیگر اشیا، شیء تنزل یافته و رقیقه آن حقیقت نامتناهی هستند. (اسدی)



پیشینیان عناصر را چهار قسم می‌شمردند و موالید ثلاث را از این عناصر چهارگانه می‌دانستند.

توضیح متن:

«(كذلك) تقسیم رابع للفعل بآنه إما شيء (من لا شيء) كالأجسام، فإنها خلقت من المادة الأولى و هي اللا شيء، يعني لا شئیة فعلیة لها، فإنها قوّة محضة و قوّة الشيء بما هي قوّة الشيء ليست بشيء»

همچنین تقسیم چهارمی برای فعل خداوند هست به این‌که: فعل خداوند یا شیء است از لا شیء، مثل اجسام؛ زیرا آن‌ها از ماده اولی یعنی هیولای اولی خلق شده است و هیولای اولی لا شیء است، یعنی هیچ فعلیتی ندارد، چون هیولای اولی قوّة محض است، و قوّة هر شیء از این جهت که قوّة شیء است فعلیت آن شیء نیست؛ از این رو می‌گوییم: هیولای اولی لا شیء است. پس قسم اول که شیء از لا شیء باشد مثل پیدایش جسم از ماده است.

«(أو) شيء (من شيء) كالنفوس من العقول»

یا این‌که فعل خداوند، شیء از شیء است، مثل نفوس که پدید آمده از عقول است، یعنی عقول علت آن‌ها است. این قسم دوّم از فعل خداوند است.

«(أو لا هو من شيء) أي شيء لا من شيء كالعقول»

یا فعل خداوند از شیئی نیست، یعنی شیئی است نه از شیئی دیگر، مثل خود عقول؛ چون عقول ماده ندارد و عقول مستقیماً مخلوق حق تعالی است، این‌طور نیست که یک موادی باشد، عقول از آن‌ها موجود شده باشد. این هم قسم سوّم از فعل خداوند است.

«و يمكن أن يكون شيء من شيء، كالمواليد من الأمهات، إذ المتعارف إدخال كلمة

«من» على مادة الشيء و العقول ليست مادة للنفوس، فيكون النفوس المجردة من شيء لا

من شیء»

برای قسم دوّم که شیء از شیء بود به تحقق نفوس از عقول مثال زد، ولی چون مثال اشکال دارد مثال را عوض می‌کند و می‌گوید: ممکن است تحقق شیء از شیء مثل تحقق موالید ثلاث از امّهات باشد؛ مراد از موالید ثلاث معادن و نباتات و حیوانات است، و مراد از امّهات عناصر اربعه یعنی آب، خاک، هوا، آتش است. خوب چرا این مثال را این طور بزیم؛ می‌گوید: برای این که متعارف این است که کلمه «من» را بر سر ماده شیء در می‌آورند نه بر سر علت آن، و عقول ماده نفوس نیست بلکه علت فاعلی آن است.

آن وقت شما می‌گویید: پس تحقق نفوس از عقول از کدام قسم از اقسام نامبرده است؟ می‌گوید: نفوس<sup>(۱)</sup> مجرد از قسم سوّم، یعنی شیء لا من شیء است، مثل خود عقول که شیء لا من شیء است.

#### تعبیرات حکمای مشائی از اقسام فعل حق تعالی

«(و) إذا عرفت هذه فاعرف أنّ (إياها عنوا) و عنها عبّروا (بالجسم و النفس و عقل ذي سمك) أي رفعة ممّا هو الأكثر تداولاً في لسان المشائين»

مرحوم حاجی به تناسب در این جا تعبیرات و اصطلاحاتی را که در شریعت و در کلمات مشائین و اشراقیین رائج است معنا می‌کند و همه این‌ها را بر یکدیگر تطبیق کرده و به یک معنا برمی‌گرداند؛ لذا می‌گوید: وقتی که اقسام فعل خداوند را دانستی، بدان که همین اقسام را حکمای مشائی قصد کرده و از آن‌ها به جسم و نفس و عقل تعبیر کرده‌اند، عقلی که در بین مخلوقات صاحب رفعت و بلند مرتبه است؛ چون

۱- یعنی نفوس کلّیه که از مبادی عالم طبیعت و در سلسله علل آن هستند، اما نفوس نباتی که منطبع و حالّ در ماده‌اند و همچنین نفوس حیوانی و انسانی که طبق نظر مرحوم صدر المتألّهین و اتباع او جسمانیة الحدوث می‌باشند همگی از قبیل «شیء من شیء» هستند. (اسدی)

جسم جوهر مادی است که طول و عرض و عمق دارد، و نفس جوهر مجردی است که هر چند به حسب ذاتش مجرد است ولی در مرحله فاعلیت اش به ماده احتیاج دارد، اما عقل نه در ذات و نه در فعل خودش احتیاج به ماده ندارد. از این رو گفته است: عقل ذی سمک است، یعنی دارای رفعت است. می‌گوید: این سه تعبیر: جسم و عقل و نفس، بیش تر در لسان فلاسفه مشائی، که تابع ارسطو بودند، متداول است.

### تعبیرات دینی و عرفانی از اقسام فعل خداوند

«(و جبروت) هو عالم العقول و (ملکوت) بالمعنی الأعمّ و هو عالم الغیب جملة و ملکوت بالمعنی الأخصّ هو عالم المثال و يقال له: الملکوت الأسفل أيضاً»

و همچنین از آن اقسام نامبرده فعل خداوند، اهل شریعت و عرفان تعبیر کرده‌اند به جبروت، یعنی عالم عقول، و ملکوت، چه ملکوت به معنای اعم که تمام عالم غیب را شامل می‌شود، و چه ملکوت به معنای اخص که خصوص عالم مثال است، که به عالم مثال ملکوت اسفل هم گفته می‌شود.

جبروت یا از ماده جبر به معنای قهر و سیطره است، چنان‌که خدا را که می‌گوییم: جبار است، یعنی قاهر بر همه موجودات است. جبروت بر وزن فَعَلوت به صیغه مبالغه است؛ پس جبروت یعنی آن چیزی که خیلی قاهریت و سیطره وجودی دارد، عالم عقول را هم که عالم جبروت می‌گویند برای این است که قاهر بر عالم مثال و عالم ماده است. یا جبروت از جبر به معنای جبران کردن است، کسی که استخوان شکسته را درمان و ترمیم و جبران می‌کند به او می‌گویند: جابر. آن وقت به عالم عقول عالم جبروت می‌گویند برای این که کمبود عالم ماده و طبیعت را جبران می‌کند.

و ملکوت پایین تر از جبروت است. ملکوت دو اصطلاح دارد: یک ملکوت اعلا و مطلق که تمام عالم غیب حتی خود عالم عقول هم جزء آن محسوب می‌شود. ملکوت هم صیغه مبالغه است، یعنی آن که ملکیت آن خیلی بالا است که آن وقت ملکوت اعلا

تمام عالم غیب حتی عالم عقول و نفوس و عالم مثال را شامل می‌شود؛ یکی هم ملکوت اسفل است که خصوص عالم مثال است.

عالم مثال با عالم اشباح یکی است، موجودات مثالی ماده نداشته و از عالم ماده نیستند، اما در عین حال احکامی مانند احکام ماده را، همچون طول و عرض و عمق و شکل و رنگ و بو، دارند، موجودات مثالی درحقیقت نمونه همین موجودات عالم ماده هستند، مثل بدنی که شما در خواب دارید، بدن طبیعی و مادی شما زیر پتو است، اما آن بدنی که شما از خود در عالم خواب می‌بینید که مثلاً در یک باغی گردش می‌کند، آن بدن از عالم مثال و بدن مثالی شماست، آن باغ هم از عالم مثال است، همچنین بدن‌های انسان‌ها در عالم برزخ و همه عالم برزخ در مرتبه عالم مثال است؛ برای این که باز آن‌ها هم احکامی مانند احکام ماده مثل طول و عرض و عمق را دارند؛ و همین طور بخشی از عالم قیامت عالم مثالی است؛ چون در قیامت برای اهل بهشت حورالعین و باغ و درخت هست، و برای اهل جهنم هم آتش و حمیم و... هست؛ اما این امور از عالم ماده طبیعی نیست. <sup>(۱)</sup> بنابراین آن‌ها هم جزء عالم مثال هستند.

---

۱- این که معاد و نشئه قیامت نسبت به اموری همچون حور و قصور و شراب طهور یا حمیم و غسلین، و دیگر اموری که گونه‌ای تجسم دارند منحصر به جسم و وجود مثالی بوده که احکام مادی را داشته باشد ولی خود ماده را نداشته باشد، بسی جای تأمل است؛ زیرا اولاً: ظاهر ادله نقلی قرآنی و روایی این است که امور مزبور با جسم مادی و عنصری هم تحقق می‌یابد. و ثانیاً: مبانی عقلی حکمی نیز اقتضا می‌کند که بگوییم: روح انسانی هرگز با مرگ از بدن دنیوی مادی خود مفارقت کلی پیدا نمی‌کند و همان‌طور که نفس و روح مجرد انسان زوال ناپذیر و ابدی است و وجود مادی و بدن دنیوی او و مبادی آن و نیز عین رفتار و کردار و هر آنچه در گذر زمان از سوی او در دنیا به وقوع پیوسته است، همگی آن‌ها از آغاز تا انجام، زوال ناپذیر و ابدی است، هر چند با نگاه سطحی و محدود ما که در سپاه چال و چاه طبیعت قرار گرفته و از گذشته و آینده بی‌خبر هستیم نابود شده و زوال پذیرفته است، اما به لحاظ موجودات مجرد تام که فرازمینی و فرازمانی هستند یکایک همگی آن‌ها در جایگاه وجودی و ظرف زمینی و زمانی خود ثابت و پایدارند. و روح انسان هم که با مرگ ارتقاء وجودی یافته و فرازمینی و فرازمانی گشته است و محیط بر زمین

خلاصه: ملکوت دو اصطلاح دارد: یک ملکوت که شامل مطلق عالم غیب است؛ و مراد از این آیه شریفه که می‌گوید: «وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»،<sup>(۱)</sup> این است که آن حضرت را بر عالم غیب مطلع کردیم. اصطلاح دیگر ملکوت، فقط عالم مثال را شامل می‌شود، اصطلاح اول ملکوت، عالم عقول را هم شامل می‌شد.

«(و مَلَكٍ) مِنَ الصَّاقَاتِ صَفًّا وَ السَّابِقَاتِ سَبِقًا وَ الْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا، مِمَّا هُوَ الْأَكْثَرُ تَدَاوُلًا فِي لِسَانِ الشَّرِيعَةِ وَ الْمَعْرِفَةِ»

و نیز در لسان شریعت و عرفان تعبیر به ملک کردند؛ ملک اعم از ملائکه صافات و ملائکه سابقات و ملائکه مدبّرات که این آیات بر آن دلالت دارد: «وَ الصَّاقَاتِ صَفًّا \* فَالسَّابِقَاتِ سَبِقًا \* فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا»؛<sup>(۲)</sup> که این تعبیرات و اصطلاحات، یعنی جبروت و ملکوت و ملک، از اموری هستند که در لسان شریعت و علم عرفان، متداول‌تر و رایج‌تر هستند.

می‌خواهد بگوید: این ملائکه واسطه بین خدا و این عالم هستند، حالا یک وقت ملک واسطه وحی است، مثل جبرائیل، یک وقت واسطه در روزی است، مثل

و زمان و دنیا و وجود مادی دنیوی خود می‌گردد عین همان بدن مادی دنیوی و رفتار و کرداری را که در دنیا مرتکب شده است مشاهده حضوری و مستقیم می‌نماید، علاوه بر آن، چهره مثالی و باطنی و ملکوتی آن‌ها را که متناسب با آن‌هاست به صورت حور و قصور و شراب طهور یا جهنم و غسلین، نظاره می‌کند؛ از این رو ثواب و عقاب و تنعم و عذابی که در برزخ یا آخرت می‌بیند در عین این‌که چهره برزخی و آخروی دارد ریشه و پایش به وجود مادی دنیوی و بنیاد مادی اش هم پیوسته و مرتبط است، و از این رو ثواب و عقاب، هم وجود مثالی دارد و هم وجود مادی و عنصری.

مخفی نماند که ترغیب روایات معصومین علیهم‌السلام بر حضور در مشاهد مشرفه اولیای الهی و زیارت اهل قبور و بسیاری از روایاتی که مربوط به احکام کفن و دفن و تلقین میت و آداب حضور در مقابر و ادعیه وارده در آن مورد است، شواهد نقلی فراوانی بر این مدعا هستند. تفصیل این بحث در مباحث معاد قابل طرح خواهد بود. (اسدی)

۱- سوره انعام (۶)، آیه ۷۵. ۲- سوره نازعات (۷۹)، آیات ۴ و ۵.

میکائیل، یک وقت هم مثل عزرائیل واسطه در قبض روح است؛ بالأخره این ملائکه و دیگر ملائکه همان مجردات هستند.

مرحوم حاجی در حاشیه خود در این جا آیه‌ها را تطبیق می‌کند و می‌گوید: ﴿وَالصَّاقَاتِ صَفًّا﴾، ملائکه‌ای که به صف ایستاده و مطیع هستند همان ملائکه مقرب و عقول طولی موجود در عالم عقول هستند؛ برای این که عقول در مقابل خداوند مطیع محض بوده و مجری دستورات خدا هستند. ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا﴾، و ملائکه‌ای که سبقت می‌گیرند، همان عقول عرضی و ارباب انواع هستند. یک سری عقول طولیه داریم که عقل اول، عقل دوم تا عقل دهم است، و یک سری عقول عرضی داریم که رب النوع انواع موجودات مادی می‌باشند، هر نوعی یک رب النوع دارد که موجود عقلی و مجرد تام است، رب النوع انسان یک انسان عقلی و مجرد تام است، رب النوع خروس‌ها نیز همین‌طور است، چنان‌که در حدیث آمده است که: خروسی در آسمان صدا می‌کند آن وقت این خروس‌ها صدا می‌کنند،<sup>(۱)</sup> یعنی رب النوع خروس‌ها می‌خواند و خروس‌های مادی هم تحت تدبیر او می‌خوانند. ﴿فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا﴾، همان نفوس فلکی هستند، چون گذشتگان از حکما برای هر فلکی یک نفسی قائل بودند و این نفوس هم امور عالم طبیعت را تدبیر می‌کنند و این‌ها همه ملک هستند.

### تعبیرات حکمای اشراقی از اقسام فعل حق تعالی

«(و النور الأسفهد) من النفوس الفلکیة و الأرضیة»

اشراقیین، به نفوس فلکی و ارضی،<sup>(۲)</sup> نور اسفهد می‌گویند، یعنی نوری که سپهد

۱- ر.ک: بحارالأنوار، ج ۵۶، ص ۱۷۳، حدیث ۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۸۹، حدیث ۳.  
 ۲- مراد از نفوس ارضیه نفوسی است که در این کره خاکی تکون و پرورش می‌یابد، که شامل سه قسم: نفوس نباتی، نفوس حیوانی و نفوس انسانی می‌گردد. (اسدی)

است، گویا نفوس مزبور، سپهبد و سرلشگر موجودات مادی هستند.<sup>(۱)</sup>  
«(و المظاهر) من الأجسام الفلكية و العنصرية، بل الأشباح المثالية (لنور الأنوار)»  
و به اجسام فلکی و عنصری، بلکه حتی به اشباح مثالی، یعنی به موجودات مثالی،  
مظاهر نور الانوار یعنی مظاهر حق تعالی گفته‌اند، که ما از این‌ها به عالم غیب و  
حق تعالی و اسما و صفاتش پی می‌بریم.

«(و نور قاهر) من عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولاً في لسان الإشرقيين»  
و به عالم عقل و هر یک از عقول طولی هم نور قاهر گفته‌اند.  
این تعبیرات، مثل نور اسفهد و مظاهر و نور الانوار و نور قاهر، تعبیراتی هستند  
که بیشتر در لسان اشراقیین متداول است.

«و بعضها كالمظاهر أكثر تداولاً في لسان الإشرقيين من الإسلام، و أمّا حکماء الإشراق  
غيرهم فيعبّرون عن الأجسام الفلكية و العنصرية بالبرازخ العلوية و السفلية، كما في كتاب  
حکمة الإشراق»

و بعضی از اصطلاحات نامبرده، مانند لفظ «مظاهر» بیش‌تر در لسان اشراقیین  
اسلامی متداول است؛ اما حکمای اشراقی که از حکمای اشراقی اسلام نیستند از  
اجسام فلکی و اجسام عنصری به برزخ‌های بالایی و پایینی تعبیر می‌کنند، یعنی  
اجسام فلکی را برازخ علویه و اجسام عنصری را برازخ سفلیه می‌گویند، چنان‌که این  
تعبیرات و اصطلاحات در کتاب «حکمة الاشراق» شیخ شهاب الدین سهروردی آمده  
است.

«(کلّ) من الألفاظ المساوقة من کلّ لسان كالنور القاهر و الملك المقرّب و الجبروت و  
العقل (لمعنى واحد یشیر)»

---

۱- «سپهبد» مخفّف «سپاه بُد» است، «بُد» یعنی چاره، و سرلشگر چاره و تدبیرگر لشگر است، هر  
نفسی نیز مدبّر بدن و نیروهای بدنی خود که به منزله نیروهای فرمانبر آن هستند می‌باشد.  
(اسدی)

هر یک از این الفاظ که با هم مساوق و هم‌سیاق هستند، در هر لسانی که باشد، به یک معنا اشاره و نظر دارند، مثلاً «نور قاهر» که اصطلاح اشراقی است، و «ملک مقرب» که اصطلاح دینی است و «جبروت» که اصطلاح عرفانی است و «عقل» که اصطلاح مشائی می‌باشد، همه این الفاظ مختلف یک معنا را ارائه می‌کند.

«و قس عليه الباقي، بل الكلّ دالات علی معنی واحد حقیقی هو معنی المعانی و مقصد

المقاصد»

و باقی تعبیرات و اصطلاح دیگر را هم بر همین منوال قیاس کن؛ مثلاً «نفس» و «ملکوت» و «نور اسفهد» و «ملک غیر مقرب»، به یک معنا اشاره دارند، بلکه به نظر دقیق عقلی و ذوق عرفانی، همه الفاظ بر یک معنای حقیقی واحد دلالت دارند که همان حق تعالی است که معنی المعانی و مقصد المقاصد و قبله‌گاه همگان است.

این به خاطر این است که در حقیقت، مصادیق این الفاظ، بلکه همه الفاظ، اسماء الله و آیات الهی هستند که مسمی، یعنی حق تعالی و کمالات او را می‌فهماند.

«الكل عبارة و أنت المعنی یا من هو للقلوب مغناطیس»

همه نظام وجود عبارت و الفاظ هستند و تو ای خداوند، معنا هستی، ای کسی که او برای دل‌ها مغناطیس (آهن ربا) هستی، یعنی همه قلوب را جذب می‌کنی.

«(و كان في تعبيرنا التغيير)»

پس معنا که خداوند است واحد است، ولی در تعبیرات ما تغییر و تفاوت است، وگرنه همه الفاظ بلکه همه موجودات، خداوند را می‌خواهند و به سوی او اشاره و حرکت دارند، بالأخره مرحوم حاجی در این جا خواست اصطلاحاتی که در لسان شریعت و عرفان و حکمای مشائی و اشراقی رائج است، را بیان کند.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين



## ﴿ درس صد و هفتاد و دوّم ﴾

غررٌ في أنّ ما صدر عنه تعالى إنّما صدر بالترتيب

ففاض منها بالنظام جودا	إذ العناية اقتضت وجودا
فنفس كلّ مثل معلّقة	قاهر أعلى مثل ذي شارقة
و اختتم القوس بها نزولا	فالتبع فالصورة فالهيولى

غررٌ في أنّ ما صدر عنه تعالى إنّما صدر بالترتيب

أي الأشرف فالأشرف إلى الأخسّ الذي ينتهي به السلسلة النزولية، (إذ العناية) قد علمت معناها (اقتضت وجوداً) أي وجود الأفعال (ففاض منها بالنظام) و الترتيب (جوداً) أي إفادة بلا عوض و لا غرض (قاهر أعلى) أي العقول الطولية بالترتيب، ثمّ فاض (مثل ذي شارقة) نورية، أي الطبقة العرضية من العقول، أعني القواهر الأذنين بلسان الإشراق، كما سيجيء (فنفس كلّ) أي ثمّ فاض نفس الكلّ، و المراد بها هاهنا جملة النفوس المحرّكة للسموات لا نفس الأطلس فقط، كما مرّ، ثمّ فاض (مثل معلّقة)، أي عالم المثال و الخيال المنفصل (فالتطبع) أي ففاض تطبع الكلّ، (فالصورة)، أي ففاض الصورة الجسمية المطلقة (فالهيولى) أي ففاض الهيولى (و اختتم القوس بها) أي بالهيولى (نزولاً) فهذا هو القوس النزولي و في مقابله القوس الصعودي مراتبه كمراتبه، و يقابل كلّ من هذه بنظيره من تلك ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ لكن النزول من الأشرف فالأشرف و الصعود من الأخسّ فالأخسّ، بمقتضى قاعدة إمكان الأشرف و الأخسّ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

## غَرُّ فِي أَنْ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالَى إِنَّمَا صَدَرَ بِالترتيب

### ترتیب و چینش موجودات در قوس نزول هستی

بحث در افعال خداوند متعال بود، مرحوم حاجی این جا می گوید: نظام آفرینش به ترتیب و به لحاظ شرافت و برتری از خداوند صادر شده است؛ به ترتیب: اول، عالم عقول، بعد عالم نفوس، بعد عالم مثال، بعد عالم طبیعت صادر شده اند، عالم طبیعت هم ترتیب و مراتب دارد، صور نوعیه رتبتاً بر صورت جسمیه تقدم دارند و صورت جسمیه هم رتبتاً بر هیولای اولی تقدم دارد. همه این تقدم و تأخرها رتبی است نه زمانی.

خداوند تبارک و تعالی که فیاض علی الإطلاق است، نمی شود یک مدتی فیض نداشته باشد، و بعد یک دفعه به فکر افتاده باشد که خوب است که یک فیضی برساند؛ اصلاً برای خدا مدت معنا ندارد، چون مدت برای عالم ماده است؛ زیرا عالم ماده حرکت دارد، و از حرکت است که زمان انتزاع می شود، درحقیقت، زمان، مقدار و اندازه حرکت است، پس زمان متأخر از عالم ماده است.

خداوند هرکمالی را که دارد از ازل و بالفعل داشته و دارد و خواهد داشت و فیاض علی الإطلاق هم بوده و هست و خواهد بود؛ بنابراین فاعل تام الفاعلیه است و هر

چیزی را که امکان وجود داشته و امتناع نداشته باشد وجود می‌دهد، پس خدا تام الفاعلیه است و ممکناتی که تام القابلیه هستند باید موجود شوند، و فقط موجودات مادی که وجودشان توقّف بر ماده و مدت دارد برای کامل شدن قابلیت و استعداد و پذیرش وجود، خود زمان برند، مثلاً من و شما تا پدر و مادرمان موجود نشدند و زمان وجود ما نیامد موجود نشدیم. اما عالم عقول، عالم نفوس، عالم مثال و همین طور اصل عالم طبیعت از باب این که تحققشان منوط به ماده و گذر زمان نبوده و طبعاً تام القابلیه بوده‌اند از ازل بوده و برای همیشه خواهند بود.

### قاعدهٔ امکان اشرف و قاعدهٔ امکان اخص

در این جا دو قاعده مطرح است: یکی قاعدهٔ امکان اشرف، یکی قاعدهٔ امکان اخص؛ که از آن‌ها برای اثبات برخی از موجودات و ترتیب بین آن‌ها استفاده می‌کنند، طبق قاعدهٔ امکان اشرف، وقتی ما موجودی اخص، یعنی ضعیف‌تر را می‌بینیم و به وجودش پی می‌بریم، حکم می‌کنیم به این که: امر ممکنی که اشرف از آن است در رتبهٔ قبل از آن موجود شده است، و طبق قاعدهٔ امکان اخص، اگر امر برتر و اشرفی موجود شده باشد و امر اخص و ضعیف‌تر از آن هم ممکن بوده و شرایط وجود پیدا کردنش تحقق داشته باشد، آن امر اخص نیز موجود خواهد بود؛ از باب این که فاعل که حق تعالی و مبادی عالیّه است تام الفاعلیه است، قابل هم تام القابلیه است؛ پس قابل باید موجود باشد.

بنابراین، طبق قاعدهٔ امکان اشرف، اشرف از این عالم ماده که موجود و مشهود ماست عالم دیگری به نام عالم مثال ممکن است که موجود است، و اشرف از عالم مثال هم عالم دیگری به نام عالم نفوس ممکن است که باید موجود باشد، و همین طور عالم نفوس اگر موجود است، عالم اشرف از آن که موسوم به عالم عقول بوده و ممکن الوجود است باید موجود باشد.

### عقول طولی

عالم عقول هم دو قسم است؛ یک سری عقول طولیه است که در طول همند، عقل اوّل، عقل دوّم، عقل سوّم، تا عقل دهم. البته ده تا بودنشان از باب این است که افلاک در نظر پیشینیان موجوداتی خارجی بوده و ده عدد می‌باشند؛ بنابراین، نه تا فلک هستند و هر فلکی در پیدایش و وجودش احتیاج به یک عقل دارد، آن وقت، عقل دهم از این عقول هم که عقل فعّال نام دارد در پس از این افلاک که عالم عناصر نامیده می‌شود تأثیر گذار و فعّال است، حالا اگر فرض کردیم که افلاک بیشتر از این باشد عقول هم بیشتر می‌باشد. بالأخره حکمای مشائی و اشراقی، اصل وجود این عقول طولیه را مسلم می‌گیرند. این عقول که در طول یکدیگر از زمره علل و مبادی عالیه نظام آفرینش پس از ذات حق تعالی هستند و عقل اوّل، اوّلین موجودی است که از ذات حق تعالی صادر شده است، و همین طور به توسط عقل اوّل، عقل دوّم صادر گردیده است؛ و به همین منوال است تا آخر عقول.

### عقول عرضی

حکمای اشراقی و به تبع آنان صدرالمتهلین علیه السلام به یک سری عقول عرضیه هم قائل هستند و می‌گویند: هر نوع از انواع مادی یک فرد عقلی و مجرد تام هم دارد که مدبّر افراد مادی آن نوع است و به این لحاظ به آن «ربّ النوع» گفته شده است. بنابراین، انسان‌ها هم یک ربّ النوع دارند، اسب‌ها هم یک ربّ النوع دارند و خروس‌ها هم یک ربّ النوع دارند، این‌که در روایات دارد که یک خروسی در آسمان صدا می‌کند آنگاه همه خروس‌های دیگر هم صدا می‌کنند؛<sup>(۱)</sup> چه بسا مراد از آن همان ربّ النوع خروس‌های دیگر است.

۱- ر. ک: بحارالأنوار، ج ۵۶، ص ۱۷۳، حدیث ۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۸۹، حدیث ۳.

بنابراین، ترتیب نظام هستی را اگر بخواهیم حساب کنیم، بعد از ذات حق تعالی و در مرحله اول، عقول طولیه است که ده عدد یا کمتر یا بیشترند، بعد از آن، عقول عرضیه است که همان ارباب انواع اند، بعد از آن، عالم نفوس کلیه است؛ چون فلاسفه برای هر فلکی یک نفسی قائل بودند که محرک آن است و دارای شعور و ادراک است، بالأخره عقیده آن‌ها این بوده است.

### عالم مثال

آن وقت پایین‌تر از عالم نفوس، عالم مثال است که مثل معلقه هم به آن می‌گویند، موجودات عالم مثال، ماده ندارند ولی احکامی همانند احکام موجودات مادی، مانند مقدار، شکل، بو، مزه و... این‌ها را دارند؛ پس موجودات مثالی نیمه مجردند و تجرد برزخی دارند، مثل همان چیزهایی که شما در خواب می‌بینید، مثلاً بدن طبیعی شما زیر پتو است اما بدن دیگر شما در باغ دارد می‌گردد، آن بدن همان بدن مثالی شماست که ماده ندارد ولی طول و عرض و عمق دارد، از این جهت نظیر همین بدن مادی است، و همین‌طور آن باغی که در خواب می‌بینید یک نمونه‌ای است از همین باغ‌های مادی؛ تمام عالم برزخ همین‌طور است، در قیامت هم همین‌طور است در قیامت حورالعین و باغ و بهشت و این‌ها همه جزء موجودات مثالی است.

### عالم طبیعت

پس از عالم مثال، عالم ماده و طبیعت است، به این عالم هم که بیاید، اول، صور نوعیه هستند، مثل صورت انسانیت، صورت حجریت، صورت شجریّت، به این‌ها صور نوعیه می‌گویند، بعد از این‌ها صور جسمیه است، این بعد بودن و قبل بودن‌ها به حسب رتبه وجودی است نه بعدیت و قبلیت زمانی، وگرنه این‌ها همزمان با هم موجود می‌باشند، چون جسم بدون صور نوعیه نمی‌شود، اما به حسب رتبه

وجودی، صورت نوعیه برتر از صورت جسمیه است؛ زیرا در حقیقت، صورت نوعیه، نسبت به صورت جسمیه و هیولا یک نحو فاعلیت دارد، بعد از صورت جسمیه و پایین تر از آن، ماده و هیولا است، که صرف قوه و قوه خالص است و از خود هیچ نحو فعلیت ندارد، اما قوه همه چیز است، و خداوند تبارک و تعالی همین ماده و هیولای پست را خلق کرده و آن را سکوی پرش و تکامل قرار داده است تا موجودات همین عالم طبیعت که به لحاظ قوس نزول در پست ترین مراتب نظام هستی قرار گرفته اند به واسطه حرکت در دامن ماده و تکامل جوهری دوباره در قوس صعود همطراز با همان مراتب قوس نزول قرار گیرند، آغاز مخلوقات به لحاظ قوس نزول هستی که از حق تعالی به طرف پایین می آید عالم عقول طولیه است، و بعد عقول عرضیه، بعد عالم نفوس و بعد عالم مثال و بعد عالم طبیعت، و در عالم طبیعت هم ماده در آخرین رتبه است، آن وقت خداوند هیولا را قرار داده تا در نهایت، این موجودات مادی در اثر حرکت و تکامل در دامن هیولا و ماده مجرد شوند، مثلاً به واسطه هیولا صورت جسمیه و به تبع، صورت های نوعیه را بپذیرند و صورت های نوعیه، یعنی همان عناصر اولیه با یکدیگر مرکب شوند و به واسطه ترکیب آنها معادن موجود شوند. در اصطلاح به هر مرکبی که از عناصر اولیه تشکیل شده است معدن می گویند، معدن یعنی آن چیزی که مرکب است از عناصر اربعه، آن وقت، بعد از صورت معدنی، صورت نباتی پیدا می شود، و بعد از آن، نفس حیوان و سپس نفس انسان پدید می آید، انسان هم در پی اعتقاد صحیح و رفتار پسندیده و کردار درست و اطاعت از عقل مستقیم و شرع الهی و ریاضت در این راستا تکامل جوهری پیدا نموده تا چه بسا همانند انبیا و اولیای معصوم الهی به مرتبه عقل کل، بلکه فراتر قرار گیرد؛ پس همین طور که در قوس نزول برای وجود مراتبی بود در قوس صعود هم برای وجود همین مراتب در ردیف همان مراتب نزولی است.

توضیح متن:

«غررٌ في أن ما صدر عنه تعالى إنما صدر بالترتيب، أي الأشرف فالأشرف إلى الأخس الذي ينتهي به السلسلة النزولية»

این غرر در این باره است که آنچه از حق تعالی صادر شده به ترتیب صادر شده است، یعنی اول آن موجود اشرف که عقل اول است صادر شد، بعد اشرف بعدی، تا پست‌ترین موجودی که با آن سلسله و قوس نزولی هستی پایان می‌یابد. هر موجودی نسبت به موجود بالاتر از خودش اخس و پست‌تر است و نسبت به موجود زیرین خود اشرف است، تا برسد به آنچه از همه پست‌تر است که ماده و هیولای اولای عالم ماده است.

«إذ العناية قد علمت معناها (اقتضت وجوداً) أي وجود الأفعال (ففاض منها بالنظام) والترتيب (جوداً) أي إفادة بلا عوض و لا غرض (قاهر أعلى) أي العقول الطولية بالترتيب» زیرا عنایت حق تعالی که پیش از این معنای آن را دانستی اقتضای وجود افعال گوناگون و متعدد را دارد، پس براین پایه، از سوی عنایت باری تعالی با نظام و ترتیب و از روی جود و بخشش، که همان افاده و افاضه شیء بدون عوض و غرض است، «قاهر أعلى»، یعنی عقول طولی به ترتیب فیضان پیدا کرده است. یعنی حق تعالی در ایجاد نظام آفرینش هیچ بهره‌ای نمی‌برد، بلکه بدون هیچ عوض و غرضی که بخواهد از آن طریق، نقصی را از خود بر طرف کند یا به کمالی دست یابد عقول طولی و دیگر موجودات نظام آفرینش را آفریده است.

جلوتر در بحث از مراتب علم حق تعالی خواندیم که علم حق تعالی مراتبی دارد و تمام نظام آفرینش به ذات حق تعالی منتهی است و همان علم او به ذات خودش علم به نظام آفرینش و علت نظام آفرینش است و نظام آفرینش مطابق با همان علم است. همان‌جا این شعر را در تعریف عنایت مرقوم داشت که:



ما من بدایةٍ إلى نهایةٍ  
في الواحدٍ إنطواؤه عنايةً  
«ثمّ فاض (مُثل ذي شارقة) نورية، أي الطبقة العرضية من العقول، أعني القواهر الأدنين  
بلسان الإشراق كما سيحيء»

سپس فیضان پیدا کرد مُثلی که این مُثل شارقه‌اند، یعنی پرتو و نورانی‌اند، مراد از  
این مُثل همان سلسله و طبقه عرضیه از عقول است، که اشراقیین به آن‌ها می‌گویند:  
«القواهر الأدنین» یعنی عقول عرضی و ارباب انواع که پایین‌تر از عقول طولی بوده و به  
موجودات مادی نزدیک‌تر هستند.

«(فنفس کلّ) أي ثمّ فاض نفس الكلّ، و المراد بها هاهنا جملة النفوس المحركة  
للسماوات لا نفس الأطلس فقط، كما مرّ»

بعد از آن، نفس کلّ فائض و محقق شده است، و مراد از نفس کلّ در این جا همه  
نفوسی هستند که محرک آسمان‌ها و افلاک هستند نه فقط نفس فلک اطلس، چنان‌که  
قبلاً این نکته گذشت.

«ثمّ فاض (مثل معلقة) أي عالم المثال و الخيال المنفصل»

بعد، مُثل معلقه، یعنی عالم مثال و خیال منفصل متحقق شدند. خیال منفصل  
عالمی گسترده در مقابل قوه خیال محدود انسان است که پیوسته به وجود نفس  
انسانی و یکی از نیروهای ادراکی آن است.

«(فالطبع) أي ففاض طبع الكلّ (فالصورة) أي ففاض الصورة الجسمية المطلقة

(فالهیولی) أي ففاض الهیولی»

بعد، طبع، یعنی بعد از مثل معلقه افاضه شد طبع کلّ که صورت نوعیه است، مثلاً  
صورت انسانیه، بعد افاضه شد، صورت جسمیه مطلقه، یعنی آن امتداد مطلق  
جوهری که برای همه اجسام هست؛ بعد از آن، افاضه شد هیولا که پایین‌تر از همه و  
صرف القوه برای همه صور است.

«(و اختتم القوس بها) أي بالهيولي (نزولا) فهذا هو القوس النزولي و في مقابله القوس الصعودي مراتبه كمراتبه و يقابل كل من هذه بنظيره من تلك»

و با هیولا قوس وجود از نظر نزولی ختم شد؛ این قوس نزولی است که از خدا شروع می شود و به هیولا که پایین ترین موجود است پایان می یابد؛ در مقابل آن قوس صعودی وجود است که مراتب تکاملی آن مثل مراتب قوس نزول است؛ خداوند در اثر فیاضیت مطلق و نامتناهی خود نظام آفرینش را طوری قرار داده است که متوقف و راکد نشود بلکه همین هیولا، با حرکت جوهری در صورش، تکامل پیدا کند تا عالم عقول را هم پیدا کند، و هر کدام از مراتب قوس صعود، همپراز و مقابل نظیر خودش در قوس نزول است، چنان که خداوند فرمود: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾<sup>(۱)</sup> همین طور که خدا شما را ابتدا کرده به او بازگشت می کنید، یعنی همین طور که عالم وجود از عقل اول تا هیولا می آید، در قوس صعود هم انسان که متکوّن و پدید آمده از ماده و صورت است، در پی ترکیب عناصر اولیه، در مرحله اول، معدن است و صورت معدنی دارد، بعد صورت نباتی پیدا می کند، مثل بیجّه تا چهار ماهگی در شکم مادر، بعد صورت حیوانی پیدا می کند، بعد انسان می شود، بعد می تواند عقل کل شود.

«لكن النزول من الأشرف فالأشرف و الصعود من الأخس فالأخس، بمقتضى قاعدة

إمكان الأشرف و الأخس»

منتها ترتیب وجود در قوس نزول از اشرف فالاشرف، مثل عقل و نفس، شروع می شود، تا به هیولای اولی ختم می گردد؛ و ترتیب وجود در قوس صعود از اخس فالاخس است، یعنی اول هیولاست، بعد عالم طبع، بعد همین طور تا بالاتر؛ این ترتیب به مقتضای قاعده امکان اشرف و قاعده امکان اخس است.

۱- سورة اعراف (۷)، آیه ۲۹.

این‌ها دو قاعده است که به طور سر بسته در آغاز بحث به مفاد آن‌ها اشاره کردیم و در آینده در ذیل یکی از غرر کتاب مستقلاً مورد بحث قرار می‌گیرند، و خلاصه: در این جا می‌گوییم: اگر ثابت شد که ممکن اشرف موجود است، بنابراین چنانچه پست‌تر از آن هم ممکن باشد، با توجه به این که حق تعالی تام الفاعلیه است و ممکن اخس هم که قابل است امکان داشته و تام القابلیه است، پس آن هم باید موجود باشد. منتها در موجودات عالم ماده امکان ذاتی آن‌ها به تنهایی در وجود و پیدایش آن‌ها کافی نیست، بلکه باید امکان استعدادی و ماده و مدت و زمینه پیدایش هم داشته باشند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و هفتاد و سوم ﴾

غررٌ في إثبات أن أول ما صدر هو العقل

عقلاً و نقلاً كان عقل إذ بدا	لا يوجد الواحد إلا واحدا
فذلك الواحد نفس أو عرض	أو صورة أو الهيولى لو فرض
نفساً و هيئة بلا جسم فعل	أو آخرين فتلازم بطل
و هذه الأقسام لما بطلت	فوحدة المبدأ عقلاً اقتضت

غررٌ في إثبات أن أول ما صدر هو العقل

(عقلاً و نقلاً كان) - تامّة - (عقل)، أمّا الدليل العقلي فكثير منه ما أشرنا إليه بقولنا: (إذ بدا) و تقرّر أنّه (لا يوجد الواحد إلّا واحداً، فذلك الواحد) الصادر عن المصدر الواحد إمّا (نفس أو عرض أو صورة أو الهيولى و لو فرض) ذلك الواحد الصادر (نفساً و هيئةً) أي عرضاً، لزم أن يكون (بلا جسم فعل) ذلك الواحد المفروض أحدهما و اللازم باطل. لأنّ النفس محتاجة في فعلها إلى الجسم و العرض محتاج في ذاته فضلاً في فعله إليه. و لو فرض عرضاً نفسانياً كان محتاجاً أيضاً إلى الجسم بواسطة النفس، لأنّ اسم النفس لما يتعلّق تعلّقاً تديرياً بالجسم. و بيان اللزوم أنّ الصادر الأوّل يجب أن يكون علّة لجميع ما دونه، فإذا كان نفساً يجب علّيته لمتعلّقه، وإذا كان عرضاً يجب علّيته لموضوعه، (أو أخريين فتلازم) بينهما (بطل)، يعني لو فرض الصادر الأوّل عنه تعالى صورة أو هيولى، بطل التلازم بينهما و قد ثبت. أمّا إذا كان هيولى فلاّته يجب أن يكون لها تقوّم بدون الصورة و تقدّم عليها، و أمّا إذا كان الصورة فلاّتها يجب أن يكون لها استقلال في سببيتها للهيولى مع أنّها محتاجة في تشخّصها إلى الهيولى و الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، (و هذه الأقسام لمّا بطلت) و كونه جسماً باطل من رأس، لعدم كونه واحداً حيث إنّه مركّب من الهيولى و الصورة، و لذا لم نتعرّض له.

(فوحدة المبدأ عقلاً) مفارقاً له وحدة جمعيّة (اقتضت)، لعدم ربط المركّب

و باقي الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقّة الحقيقية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

## غَرَّرُ فِي إِثْبَاتِ أَنْ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ

### اولین موجود صادر از حق تعالی

مرحوم حاجی در غرر قبلی ثابت کرد آنچه از حق تعالی صادر شده به ترتیب است، در این غرر می خواهد اثبات کند اول چیزی که از خدا صادر شده است عقل است. قبل از اثبات این مطلب، یک مطلبی را در تعریف «عقل» و «نفس» بیان می کنیم.

### فرق بین عقل و نفس

در تعریف عقل گفته اند: عقل آن موجودی است که به حسب ذات خودش احتیاج به ماده ندارد و در فاعلیت و تأثیرگذاری خودش هم احتیاج به ماده ندارد، یعنی موجود مجرد کاملی است؛ اما نفس موجودی است که به حسب ذات خودش احتیاج به ماده ندارد، ولی در فاعلیت خود احتیاج به ماده و جسم دارد، یعنی باید با ابزار مادی و جسم فعالیت کند، مثل نفس ما که به وسیله بدن و اعضا و جوارح مادی بدن فعالیت می کند، مثلاً با دست و پا برخی از کارهایش را انجام می دهد، اما نفس در مرتبه عقل و قوه عاقله اش که همان مرتبه ذاتش می باشد بدون ابزار مادی می اندیشد و تعقل می نماید.

عقل مصادیق و مراتب گوناگونی دارد و آن مصداق و مرتبه از عقول که برتر از همه آنهاست همان عقل اولی است که می خواهیم ثابت کنیم اولین مخلوق و صادر

از حق تعالی است.

مرحوم حاجی در شرح دعای صباح دربارهٔ ویژگی عقل اول فرموده است: «إحاطة العقل الكلي بجميع العقول و جميع النفوس بل بجميع الأشياء مبرهنة لأنه جامع فعليات الأشياء من حيث هي فعليات كما أن الهيولى الأولى جامعة لكل القوى الانفعالية و الاستعدادات و الظلمات بحيث إن كل قوة في كل مادة من شُعبها هذا من الضعف و السخافة و في العقل من الشدة و التمامية».<sup>(۱)</sup>

این که می‌گوید: «عقل کلی» در مقابل عقول دیگر از جمله، عقول جزئی‌ای است که ما پیدا کرده‌ایم و هنوز کامل نشده است، عالم عقول که در سلسله علل و مبادی عالم طبیعت است هرچه ممکن است داشته باشند بالفعل دارند و عقل اول برتر از همه آن عقول است.

معنای عبارت این است: این که عقل اول به سایر عقول، بلکه به جمیع نفوس بلکه به جمیع اشیا احاطه دارد، امری است که بر آن برهان اقامه شده است؛ چرا؟ برای این که عقل اول، جامع جمیع فعلیات همهٔ موجودات است، همین‌طور که همهٔ نظام وجود در ذات حق تعالی منطوی است، همان‌طور که هیولای اولی «قُوَّةُ كُلِّ شَيْءٍ» است و هرچه قُوَّة است در آن هیولا موجود است، و هر موجودی که یک قُوَّة‌ای برای چیزی دارد، از شعب همان هیولای اولی است، منتها این جامعیت در هیولا به جهت ضعف و فرومایگی است ولی در عقل به جهت شدت و تمامیتی است که دارد، پس عقل جامع همهٔ فعلیات است و هیولای اولی «قُوَّةُ كُلِّ شَيْءٍ» است.

#### دلیل عقلی بر صادر اول بودن عقل

یکی از دلایلی که بر وجود عقل به عنوان برترین موجود در نظام آفرینش اقامه

۱- درر الفوائد، ج ۲، ص ۹۰.



شده است، همان است که قبلاً هم به آن اشاره کردیم، یعنی همان دلیلی که متکی بر قاعده امکان اشرف است، و در غرر گذشته به طور سر بسته آن را طرح کرده و در آینده با تفصیل بیشتری آن را تشریح می‌نماییم.

دلیل دوم بر این که عقل، اولین صادر از حق تعالی است متکی بر قاعده الواحد است که: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، یعنی فاعل واحد که هیچ جنبه کثرت نداشته باشد معلول آن هم امر واحد است و نمی‌شود متعدّد باشد، و بحث پیرامون این قاعده در مباحث علت و معلول گذشت؛ براساس این قاعده چون ذات باری تعالی واحد و بسیط است و هیچ گونه کثرتی در او نیست، پس معلول او هم یک امر واحد بسیط است، چنان که خداوند هم می‌گوید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ»، (۱) امر الله و فرمان تکوینی حق تعالی که فعل اوست واحد است و آن معلول چیزی جز عقل نیست.

حالا می‌خواهیم بدانیم از موجوداتی که در نظام آفرینش است و یکی از آنها اول از حق تعالی صادر شده است، این یکی از کجا که عقل باشد؟ شاید نفس باشد، شاید عرض و یا صورت و یا هیولا و یا جسم باشد. ما باید همه این احتمالات را رد کنیم تا معلوم شود آن چیزی که از حق تعالی اول، و بدون واسطه، صادر شده و اولین معلول اوست عقل است و موجودات دیگر معلول‌های با واسطه او هستند، یعنی عقل اول بدون واسطه از حق تعالی صادر شده است، و به واسطه آن عقل، عقل دوم صادر گردیده است، و همین‌طور به ترتیب تا آخرین موجودات به واسطه یکدیگر از حق تعالی صادر شده‌اند. بعد به این مناسبت بحثی در پیش است که: کثرت و موجودات متکثر چگونه پیدا شده‌اند؟

اکنون می‌خواهیم بگوییم: اول صادر از حق تعالی عقل است، به این بیان که: آن چیزی که از حق تعالی صادر شده است، اگر نفس یا عرض باشد، صحیح

نیست، چرا؟ برای این که در تعریف نفس گفتیم: نفس آن موجودی است که به حسب ذاتش مجرد است ولی در فاعلیت خود احتیاج به جسم دارد، در حالی که اول صادر از حق تعالی باید علت برای موجود پس از خود باشد، بنابراین اگر نفس، اول صادر از حق تعالی باشد پس نفس خودش هم به واسطه جسم باید علت برای دیگر موجودات از جمله جسم باشد؛ چون نفس در فاعلیت خود احتیاج به جسم دارد و تا جسم موجود نباشد نفس نمی تواند فاعلیت داشته باشد، در حالی که بنا بر فرض هنوز جسم موجود نشده است.

اما حال عرض بدتر از نفس است؛ چون خود اعراض جلوه های جوهرها هستند و ذاتاً به موضوع خود که جسم است احتیاج دارند چه رسد به تأثیر گذاشتن شان در غیر؛ زیرا ایجاد و تأثیر فرع بر وجود است، پس اگر چیزی در ذات و وجود خود وابسته به چیزی بود قهراً در ایجاد و تأثیرش نسبت به غیر نیز وابسته به آن چیز است؛ بنابراین اگر عرض، اول صادر از حق تعالی باشد لازم می آید که علت پیدایش موضوع خود که جسم است باشد، در صورتی که خود عرض در وجود خودش احتیاج به موضوع یعنی جسم دارد؛ پس نفس، و همین طور عرض، نمی شود اول صادر از حق تعالی باشند.

حالا اگر شما بگویید: چه اشکالی دارد که اولین صادر از حق تعالی عرض نفسانی باشد که موضوعش نفس است و جسم نیست، مثل علم و قدرت شما که قائم به نفس شماست. در جواب می گوید: باز همان محذور وجود دارد؛ زیرا نفس در فاعلیت خود احتیاج به جسم دارد و به تبع آن عرض نفسانی هم احتیاج به جسم دارد، پس عرض نفسانی هم نمی شود اول صادر باشد، برای این که اول صادر از حق تعالی مصدر و علت سایر امور است؛ پس بنابراین، نفس و عرض نفسانی و دیگر اعراض هیچ کدام اولین صادر نیستند.

اگر بگویید: اول چیزی که از حق تعالی صادر می شود صورت است یا هیولا است، این که دیگر بدتر و مفسده اش بیشتر است؛ برای این که صورت و هیولا با هم متلازم و انفکاک ناپذیر هستند، یعنی هیولا بدون صورت نمی تواند محقق باشد، و صورت هم در تشخص خود احتیاج به هیولا دارد، این که مثلاً صورت انسانی یک وقت زید می شود، یک وقت عمرو می شود، یک وقت دیگری می شود، برای این است که ماده و هیولایی که صورت انسانی پیدا می کند قابل تجزیه و دارای استعداد های گوناگونی است و به واسطه تفاوت استعداد خود، تشخصات مختلفی را پیدا می کند؛ پس صورت و هیولا با هم متلازم هستند، بنابراین اگر بخواهد یک کدام از این ها اول صادر باشد باید آن دیگری هم همراهش باشد، پس هیچ کدام از آن دو نمی تواند به تنهایی دیگری را موجود کند، پس این ها نمی توانند اول صادر از حق تعالی باشند، جسم هم که مرکب از هیولا و صورت است تکلیفش روشن است؛ زیرا جسم به حسب اجزایش کثیر است و طبق قاعده الواحد نمی تواند از حق تعالی که واحد محض است صادر گردد؛ پس «أَوَّلُ مَا صَدَرَ مِنَ اللَّهِ عَقْلٌ» و عقل مصدر و واسطه در پیدایش موجودات بعدی است. این دلیل عقلی بر مطلب است. مرحوم حاجی می گوید: دلیل نقلی هم بر این معنا دلالت دارد که پس از این یادآوری می شود.

توضیح متن:

«(عقلاً و نقلاً کان) - تامّة - (عقل)»

برای اثبات این که: صادر اول از حق تعالی عقل است؛ هم دلیل عقلی داریم هم دلیل نقلی. این «کان» تامه است، پس «كَانَ عَقْلٌ» یعنی عقل به عنوان اول صادر از حق تعالی موجود شده است.

«أَمَّا الدَّلِيلُ الْعَقْلِي فَكثِيرٌ، مِنْهُ مَا أَشْرَنَا إِلَيْهِ بِقَوْلِنَا: (إِذْ بَدَأَ) وَ تَقَرَّرَ أَنَّهُ (لَا) يُوْجَدُ الْوَاحِدُ

إِلَّا وَاحِدًا»

اما دلیل عقلی بر این مطلب زیاد است، یکی از این ادله، قاعده الواحد است که ما به آن در این شعر اشاره کردیم که: وقتی که ظاهر و ثابت شده است که چیزی که از جمیع جهات واحد باشد و هیچ نحو تکثری نداشته باشد، معلول آن هم واحد است و ایجاد نمی‌کند علت واحد مگر معلول واحد را.

«فذلك الواحد الصادر عن المصدر الواحد إما (نفس أو عرض أو صورة أو الهيولى و لو فرض) ذلك الواحد الصادر (نفساً و هيئَةً) أي عرضاً لزم أن يكون (بلا جسم فعل) ذلك الواحد المفروض أحدهما»

بنابراین، آن معلول واحدی که از مصدر و علت واحد صادر شده است، یا نفس است یا عرض است یا صورت است یا هیولا؛ و حال این که اگر فرض شود آن معلول واحد صادر شده از حق تعالی نفس است، و یا هیئت، یعنی عرض است، در این صورت لازم می‌آید نفس یا عرض بدون جسم بتواند نسبت به ما بعد از خودش فاعلیت داشته باشد، یعنی لازم می‌آید که این‌ها در فعل و تأثیر گذاری نیازی به جسم نداشته باشند؛ چون چیزی که اول صادر است خودش مصدر امور دیگر می‌باشد؛ در حالی که نفس و عرض نمی‌توانند این سمت را به عهده بگیرند؛ زیرا در تعریف نفس گفته‌اند: نفس موجودی است که به حسب ذاتش مجرد است ولی به حسب فعل و تأثیر گذاری و در فاعلیت خودش احتیاج به جسم دارد، و عرض هم اساساً به حسب ذات و وجودش احتیاج به موضوع که همان جسم است، دارد، پس اگر نفس یا عرض، اول صادر از حق تعالی باشد لازم می‌آید که موضوع، ما بعد از خودش را، که از جمله آن‌ها خود جسم است، موجود کند؛ و این محال است، لذا می‌گوید:

«و اللازم باطل؛ لأنّ النفس محتاجة في فعلها إلى الجسم و العرض محتاج في ذاته فضلاً في فعله إليه»

و لازم، یعنی این که نفس یا عرض، بدون جسم فاعلیت داشته باشد، باطل است، چرا؟ برای این که ما گفتیم: فرق بین عقل و نفس در این است که عقل در فاعلیت

احتیاج به جسم ندارد ولی نفس در فاعلیت احتیاج به جسم دارد، هرچند هر دو به حسب ذاتشان مجرد هستند، عرض هم در ذات خودش چه رسد در فاعلیت خودش محتاج به جسم است، برای این که عرض عارض بر جسم می شود و جسم موضوع آن می باشد، بلکه اصلاً اعراض جلوه های جواهر هستند، مثلاً گچ که سفید است، سفیدی نمود و جلوه ای است برای خود گچ.

«و لو فرض عرضاً نفسانیاً كان محتاجاً أيضاً إلى الجسم بواسطة النفس، لأن اسم النفس لما يتعلّق تعلّقاً تدبیرياً بالجسم»

شما اگر بگویید: چه اشکالی دارد که اول صادر از حق تعالی عرض نفسانی باشد، یعنی عرضی باشد که عارض بر نفس می شود، مثل علم و قدرتی که عارض بر نفس انسان می شود تا در نتیجه احتیاج به جسم نداشته باشد. در جواب شما می گوئیم: عرض نفسانی هم بالأخره احتیاج به جسم دارد؛ زیرا عرض نفسانی احتیاج به نفس دارد، نفس هم به گونه ای احتیاج به جسم دارد؛ چنان که گفتیم: نفس اسم است برای موجودی مجرد که تعلّق تدبیری به جسم داشته و در فاعلیت خود احتیاج به جسم دارد؛ چرا اگر نفس یا عرض، اول صادر باشد لازم می آید نفس یا عرض بدون جسم عمل کند.

«و بیان اللزوم: أنّ الصادر الأوّل يجب أن يكون علّة لجميع ما دونه، فإذا كان نفساً يجب علیته لمتعلّقه و إذا كان عرضاً يجب علیته لموضوعه»

بیان لزوم و ملازمه این است که صادر اول باید علت برای ما بعد خودش باشد، و یکی از ما بعدی ها همان جسم است که نفس در فاعلیتش به آن وابستگی و تعلق دارد و عرض هم در ذات و وجودش به آن محتاج است، بنابراین اگر صادر اول نفس باشد باید برای متعلّق خود که همان جسم است علت باشد، و اگر صادر اول عرض باشد باید علت برای موضوع خودش که همان جسم است، باشد. و بنابراین، دور لازم می آید، برای این که در این صورت، جسم معلول نفس یا عرض است، در حالی که

نفس در فاعلیت و تأثیر گذاری خود و ایجاد جسم محتاج به خود جسم است، و عرض هم که اصلاً در تحقق خود احتیاج به جسم دارد.

«(أو أخريين فتلازم) بينهما (بطل) يعني لو فرض الصادر الأوّل عنه تعالى صورة أو هيولى، بطل التلازم بينهما و قد ثبت»

فرض دیگر این است که اول صادر از حق تعالی آن دو دیگر، یعنی صورت و یا هیولا باشد؛ بنابراین، تلازم بین آن‌ها باطل می‌شود؛ در صورتی که تلازم بین آن‌ها در جای خودش ثابت است. قبلاً گفتیم و در بخش طبیعیات هم می‌گوییم که: این‌ها متلازمان هستند، یعنی صورت در تشخیص خودش احتیاج به هیولا دارد و هیولا هم در تحقق خود احتیاج به صورت دارد.

چرا اگر یکی از صورت یا هیولا اول صادر از حق تعالی باشد تلازم بین صورت و هیولا از بین می‌رود؟ تفصیل مطلب این‌که:

«أمّا إذا كان هيولى، فلاّنه يجب أن يكون لها تقوّم بدون الصورة و تقدّم عليها»

اما هنگامی که اول صادر هیولا باشد، پس به خاطر این‌که لازم می‌آید هیولا بدون صورت تقوّم پیدا کرده باشد و تقدم بر صورت داشته باشد، در صورتی که هیولا اصلاً به واسطه صورت موجود می‌باشد و رتبتاً از آن متأخر است.

«و أمّا إذا كان الصورة فلاّنها يجب أن يكون لها استقلال في سببيتها للهيولى مع أنّها محتاجة في تشخصها إلى الهيولى و الشيء ما لم يتشخص لم يوجد»

و اما هنگامی که اول صادر صورت باشد، پس به خاطر این‌که لازم می‌آید صورت جسمیه یک استقلالی در سببیت و علت بودنش برای هیولا داشته باشد، با این‌که صورت در تشخیص خودش محتاج به هیولاست، و قاعده این است که هر چیزی مادامی که متشخص نشود موجود نمی‌شود.

پس بنابراین، اول صادر نه نفس است، نه عرض نه هیولا و نه صورت.

«(و هذه الأقسام لما بطلت) و كونه جسماً باطل من رأس، لعدم كونه واحداً حيث إنّه

مرکب من الهیولی و الصورة، و لذا لم نتعرض له»

و چون این فرض‌ها و اقسام چهارگانه همه باطل شد، و این‌که اول صادر از حق تعالی جسم باشد هم از اساس باطل است؛ چرا؟ برای این‌که جسم واحد نیست؛ چون جسم مرکب از هیولا و صورت است، و به همین جهت ما دیگر به این فرض و قسم متعرض نشدیم؛ بنابراین، اول صادر از حق تعالی هیچ‌یک از این‌ها که نشد، پس اول صادر از او عقل است، چنان‌که در عبارت بعد می‌گوید: «فوحدة المبدأ عقلاً اقتضت». از این راه ثابت کردیم که عقل، اول صادر است.

ما گفتیم: برای اثبات موجودی به نام عقل در سلسله نظام آفرینش به این چیزها احتیاج نداریم، بلکه همان قاعده امکان اشرف که در آینده نیز از آن سخن خواهیم گفت برای اثبات عقول کافی است، اما در عین حال به قاعده الواحد هم وجود عقل اول را اثبات کردیم؛ لذا می‌گوید:

«(فوحدة المبدأ عقلاً) مفارقاً له وحدة جمعیه (اقتضت) لعدم ربط المركب و باقی  
الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقة الحقيقية»

این «فوحدة...» جواب «لما بطلت» است، یعنی چون آن فروض و اقسام نامبرده باطل شد، پس وحدت مبدأ، یعنی وحدت خداوند اقتضا می‌کند عقل مفارقی را که وحدتش وحدت عددی نیست تا موجودی منعزل و جدای از موجودات پس از خودش باشد، بلکه وحدتش وحدت اطلاقی و وحدت جمعی است، و لذا عقل اول به تنهایی و با وحدت و یگانگی خود جامع وجود همه اشیا پس از خودش می‌باشد و همه کمالات آن‌ها را دارد، همان‌طور که خود خداوند به تنهایی همه اشیاست عقل اول هم کل اشیا بعد از خودش است، منتها شمول حق تعالی نسبت به موجودات پس از خود، از جمله عقل اول، به نحو وجوب است، ولی شمول عقل اول نسبت به موجودات پس از خودش به نحو امکان است.

پس خلاصه: وقتی همه آن فروض باطل شد وحدت اطلاقی حق تعالی عقل با این

ویژگی را به عنوان اول صادر اقتضا می‌کند؛ چون هیچ ربطی بین مرکب<sup>(۱)</sup> و دیگر وحدت‌های عددی با حق تعالی، که وحدت حقه حقیقیه دارد، نیست؛ در حالی که باید بین علت و معلول، ارتباط و سنخیت باشد.<sup>(۲)</sup>

تا این جا دلیل عقلی بر این که اول صادر از حق تعالی عقل است ذکر گردید، و اما دلیل نقلی بر این مطلب را ان شاء الله در جلسه بعد بیان می‌نماییم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- مثل جسم، و دیگر وحدت‌های عددی، مثل عرض و هیولا و صورت. اما نفس، هر چند وحدتش می‌تواند وحدتی اطلاقی و متناسب با وحدت حق تعالی باشد ولی صدورش از حق تعالی به طور مستقیم و بدون واسطه دچار محذوری است که در شرح به آن اشاره شد. (اسدی)

۲- چنان‌که در غری که مربوط به احکام مشترکه بین علت و معلول بود بیان گردید. (اسدی)



## ﴿ درس صد و هفتاد و چهارم ﴾

و أمّا الدليل النقلى فكقوله ﷺ: «أول ما خلق الله العقل» و كقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: حين سئل عن العالم العلوي: «صور عارية عن الموادّ خالية عن القوّة و الاستعداد، تجلّى لها فأشرقت و طالعتها فتلاّأت ألقى في هويّتها مثاله و أظهر عنها أفعاله...» الحديث. و في حديث الأعرابي و حديث كميل في أقسام النفس عن أمير المؤمنين علي عليه السلام دلالة عليه أيضاً.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

**دلیل نقلی بر صادر اول بودن عقل**

مرحوم حاجی فرمودند: طبق قاعده الواحد علت واحده، معلول واحد دارد، اما این که یک آدم با این که یک موجود است کارهای مختلف انجام می دهد برای این است که انسان ابعاد و جهات مختلف دارد و واحد خالص نیست، از این رو از جهتی که نجاری بلد است نجاری می کند، از جهت این که کامپیوتر بلد است کار کامپیوتری انجام می دهد، بالأخره هر معلولی یک علت خاصی دارد، ولی خدای تبارک و تعالی چون واحد محض و بسیط از جمیع جهات است و وحدت او هم وحدت عددی نیست، بلکه وحدت اطلاقی است که می تواند تمام موجودات متعدد و متکثر بعد از خودش را در بر بگیرد معلول اول او هم یک واحد از سنخ خود اوست، خدا یک وجود غیر متناهی است معلول او هم باید چیزی باشد که از همان سنخ باشد، یعنی یک واحدی است که جامع تمام موجودات پس از خود و کمالات آنهاست، منتها جامعیت حق تعالی به نحو و جوب است ولی جامعیت معلول اول او که عقل اول است به نحو امکان است.

دلیل عقلی بر این که معلول اول حق تعالی عقل است را بیان کردیم؛ مرحوم حاجی در ذیل سخنان خود اشاره ای هم به ادله نقلی این مطلب می کند، مثل: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»،<sup>(۱)</sup> چنان که در «اصول کافی» هم آمده است که: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ

---

۱- بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۷.

أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ»،<sup>(۱)</sup> روایاتی دیگر هم در متن کتاب آمده که آن‌ها را از روی کتاب می‌خوانیم و توضیح می‌دهیم.

توضیح متن:

«وَأَمَّا الدَّلِيلُ النَّقْلِيُّ، فَكَقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»

و اما دلیل نقلی بر این که اول صادر از حق تعالی عقل است پس مانند قول پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرموده است: اول چیزی که خداوند خلق کرده عقل است.

«وَقَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: حِينَ سُئِلَ عَنِ الْعَالَمِ الْعُلْوِيِّ: «صُورٌ عَارِيَةٌ عَنِ الْمَوَادِّ خَالِيَةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَالِاسْتِعْدَادِ تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ وَطَالَعَهَا فَتَلَأَلَتْ أَلْتَقَى فِي هَوَيْتِهَا مِثَالَهُ وَ أَظْهَرَ عَنْهَا أَعْمَالَهُ...» الْحَدِيثُ.<sup>(۲)</sup>

و مانند قول امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ در هنگامی که از او درباره عالم علوی و مجردات سؤال شد. این جا قول امیرالمؤمنین را ما از حاشیه مرحوم آقا شیخ محمد تقی آمَلَى اللَّهُ بِهِ در ذیل فرمایش مرحوم حاجی نقل می‌کنیم، ایشان در حاشیه خود آورده است که:  
رَوَى عَنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْعَالَمِ الْعُلْوِيِّ، فَقَالَ: «صُورٌ عَارِيَةٌ عَنِ الْمَوَادِّ خَالِيَةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَالِاسْتِعْدَادِ».

روایت شده از حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ که از او از عالم بالا سؤال کردند، پس حضرت فرمود: عالم بالا صورت‌هایی هستند که عاری و مجرد از ماده‌اند، البته ماهیت دارند اما ماده ندارند، آن صور خالی از قوه و استعدادند، بر خلاف این عالم ماده که صورت‌های آن قوه و استعداد دارند؛ چون هیولا و ماده دارند و هیولا محض و مهد

۱- الکافی، ج ۱، ص ۲۱، ح ۱۴.

۲- مناقب آل أبي طالب، ج ۱، ص ۲۲۷؛ عیون الحکم و المواعظ، (علی بن محمد اللیثی الواسطی) ص ۲۰۴؛ بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۱۶۵؛ مستدرک سفینه البحار، ج ۱، ص ۲۳۶؛ و ج ۷، ص ۳۷۵؛ ینابیع المودّة (فندوزی)، ج ۱، ص ۳۱۱، حدیث ۱۲.

قوه است که با صورت به فعلیت می‌رسد، ولی صور عالم بالا که مجردات است همگی بالفعل بوده و لذا ازلی و ابدی هستند؛ «تَجَلَّى رَبُّهَا لَهَا فَأَشْرَقَتْ»، یعنی صور آن عالم جلوه حق هستند، و حق تعالی که مربی و همه کاره آنهاست برای آنها تجلی کرده است، پس آنها اشراق و روشنایی پیدا کرده‌اند. حاجی در عبارتش «رَبُّهَا» را نیاورده است. «و طالِعها فتلاً لآت»، خداوند به آنها نیک نگریست پس آنها درخشیدند، «الَّتِي فِي هَوِيَّتِهَا مِثَالُهَا»، در وجود و حقیقت آنها نمودار و نمونه خود را بیفکند، یعنی مجردات نمونه حق تعالی هستند و همین طور که حق تعالی جامع جمیع کمالات است و تمام صفات ثبوتیه عین ذات اوست مجردات از جمله عقل اول هم همین طور است، منتها اینها نمونه حق تعالی هستند، مثل نور خورشید که با خود خورشید سنخیت دارد؛ «و أظهر عنها أفعالها و خلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكيتها بالعلم فقد شابهت جواهر أوائل عِلْمِهَا»، و خداوند افعالش را از طریق آنها ظاهر کرد، و انسان را خلق کرد در حالی که دارای نفس ناطقه‌ای است که اگر انسان آن نفس ناطقه را با علم از آلودگی‌ها تزکیه و پالایش کند شباهت پیدا می‌کند به گوهرهای آغازین علل خودش، یعنی اگر انسان از روی علم و دانش نفس خود را از نواقص و کاستی‌های اعتقادی و اخلاقی و کرداری تنزیه و تطهیر کند مثل عالم عقول می‌شود که از علل و مبادی وجود نفس انسان هستند؛ «إِذَا اعتدلت مزاجها و فارقت الأضداد فقد شاركت بها السبع الشداد»،<sup>(۱)</sup> هنگامی که مزاج نفس معتدل باشد و از امور منافی و ناسازگار با خودش عاری باشد در این هنگام انسان با چنین نفسی به آسمان‌های هفت‌گانه شباهت پیدا می‌کند. این در صورتی است که انسان نفس خود را نیز تزکیه کند.

این عبارتی است که مرحوم حاج شیخ محمد تقی آملی نقل کرده‌اند.

مرحوم حاجی به دو حدیث دیگر اشاره کرده و می‌فرماید:

«و في حديث الأعرابي و حديث كميل في أقسام النفس عن أمير المؤمنين علي عليه السلام دلالة عليه أيضاً»

و در حدیث اعرابی و حدیث کمیل، که دربارهٔ اقسام نفس است و از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است، نیز دلالتی بر این مطلب هست.

حدیث اعرابی این چنین است:

قال عليه السلام في جواب السائل ما العقل؟ «جوهرٌ ذرّاءٌ مُحيطٌ بالأشياء من جميع جهاتها عارفٌ بالشيء قبل كونه فهو علّةٌ للموجودات و نهايةُ المطالب».<sup>(۱)</sup>

یعنی سائل از امیرالمؤمنین پرسید عقل چیست؟ آن حضرت در جواب فرمودند: جوهر ذرّاکمی است که از همهٔ جهات اشیا به اشیا احاطه دارد، به هر چیز پیش از وجود آن عارف است، پس عقل علت موجودات است و نهایت مطالب، یعنی غایت الغایات است. این که فرمود: «فهو علّةٌ للموجودات»، یعنی عقل قبل از دیگر موجودات است؛ پس این حدیث، بر این مطلب که مورد نظر ماست، یعنی صادر اوّل بودن عقل دلالت دارد.

و حدیث کمیل هم این است: روى أنه عليه السلام: بعد بيان النفوس الأربعة: النامية النباتية و الحسّية الحيوانية و الناطقة القدسية و الكلّية، روایت شده که امیرالمؤمنین بعد از بیان نفوس اربعه، یعنی نفس نامیه نباتیه، و حسّیه حیوانیه، و ناطقهٔ قدسیه و کلّیه الهیه، که انسان به مرتبهٔ بالایی برسد که مثل پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم بشود، قال عليه السلام: «العقل وسطُ الكلِّ»؛ فرمود: عقل وسط همهٔ این هاست؛ مراد از وسط یعنی محور همهٔ این ها و صدرنشین این هاست، این تعبیر اشاره دارد به این که عقل در مرتبهٔ اوّل است. بالآخره مرحوم حاجی خواسته است از این روایات استفاده کند که اوّل صادر از حق تعالی عقل است. پس خداوند چون واحد به وحدت اطلاق می‌کند آن واحدی که مستقیم و بدون

۱- شرح الاسماء الحسنی، ج ۲، ص ۴۶؛ در الفواعل، ج ۲، ص ۸۹.

واسطه از او صادر شده و با او متناسب است عقل است؛ اما این منافات ندارد که همه نظام وجود به ترتیب جلوۀ پروردگار باشد، یعنی عالم طبیعت، متأخر از عالم نفوس، و عالم نفوس، متأخر از عالم عقول باشد و در عین حال همه جلوۀ حق تعالی باشند، نظیر این که نور خورشید واحد است، اما در عین حال مراتب دارد، اول مرتبۀ آن مستقیماً از خورشید می آید، مثل نور بیرون از اتاق، اما نوری که در اتاق است جلوۀ نور بیرون است، نور داخل صندوق خانه هم جلوۀ نور اتاق است؛ چنان که مرحوم حاجی هم قبلاً به طور کلی درباره وجود فرمود:

الفهلویون الوجود عندهم	حقیقة ذاتُ تشکُّکٍ تعم
مراتب غنی و فقراً تختلف	کالتور حیثما تقوی و ضعف

بالآخره خلاصه این فصل این است که: چون خداوند واحد است اول جلوۀ او هم همانند او واحد است، او واحد جمعی است، جلوۀ او هم واحد جمعی است، لکن او وجوب دارد اما جلوۀ او امکان دارد، و آن جلوۀ او با این ویژگی چیزی جز عقل نیست.





## غررٌ في كيفية حصول الكثرة في العالم

فالعقل الأوّل لدى المشائي      وجوبه مبدأً ثانٍ جائئ  
و عقله لذاته للفلك      دان لدان سامك لسامك  
و هكذا حتّى لعاشر وصل      و الفيض منه في العناصر حصل  
بالفقر معطً لهيولي العنصر      و بالوجوب لنفوس صور  
فلهيولي كثرة استعداد      بحركات السبعة الشداد

## غررٌ في كيفية حصول الكثرة في العالم

مع أنّ العقل أيضاً واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، (فالعقل الأوّل لدى المشائي) و أمّا عند الإشراقي فستعلم كيفية حصول الكثرة، إن شاء الله، فهو وإن كان واحداً، لكنّ فيه كثرة اعتبارية، فإنّ له وجوداً و ماهية، و لوجوده إضافة إلى مبدئه و بهذا الاعتبار يتّصف بالوجوب الغيري و إضافة إلى ماهيته و بهذا الاعتبار يتّصف بالإمكان الذاتي.

و بوجه آخر لما كان مجرداً و كلّ مجرد عاقل كان له تعقل لذاته و تعقل لمبدئه فحينئذٍ (وجوبه مبدأ) عقل (ثانٍ جائي) و إمكانه، أي وجوده باعتبار إضافته إلى ماهية مبدأ الفلك الأقصى، هذا باعتبار الوجه الأوّل أو عقله لمبدئه مبدأ الثاني (و عقله لذاته) مبدأ (للفلك) الأقصى، و هذا باعتبار وجه آخر فللاشارة إلى الوجهين عبّرت تارة: بالوجوب، و تارة: بالتعقل على أنّ وجوبه عين تعقله لمبدئه، فإن تعقل المجرد عين ذاته الوجودية و إن لم يكن عين ماهيته (دانٍ لدانٍ)، أي الوجه الداني للمعلول الداني و (سامك لسامك).

## غررٌ في كيفية حصول الكثرة في العالم

### چگونگی پیدایش کثرت در نظام آفرینش

در این غرر، این بحث مطرح است که: طبق قاعده الواحد خداوند واحد است اول معلول صادر از او هم باید واحد باشد، و آن معلول چنان که در غرر پیشین گذشت عقل است، آن عقل هم بر اساس قاعده الواحد نمی تواند بیشتر از یک معلول داشته باشد، حال سؤال این است که: پس این کثرتی که در عالم عیان و هویداست چگونه و از کجا پیدا شده است؟ بالأخره وجود کثرت و تعدد مخلوقات یک واقعیتی انکار ناپذیر است؛ باید بررسی کنیم که این کثرت و موجودات متعدد چگونه با مبدأ عالم که واحد است ارتباط داشته و از او صادر گردیده است؟ این جا در این باره بین مشائین و اشراقیین اختلاف است. مرحوم حاجی در این غرر نظر مشائین را بیان می کند و پس از غرر بعدی نظر اشراقیین را شرح می دهد.<sup>(۱)</sup>

---

۱- بحث درباره چگونگی پیدایش کثرت از وحدت، که در این غرر مطرح است، و همچنین بحث درباره چگونگی ارتباط حادث به قدیم، و به طور عام تر چگونگی ارتباط متغیر به ثابت، که در غرر بعدی این کتاب و در مباحث حرکت در کتب فلسفی مطرح گردیده است، از دشوارترین مباحث فلسفی بر شمرده شده است. ریشه اشکال در این موارد، که موجب طرح چنین مباحثی گردیده است، این است که جمهور حکما وجود و موجود را متعدّد و متکثر دانسته اند و طبعاً در چگونگی ارتباط وجود و موجود واحدی که مبدأ است با وجودات و موجودات متعدّد و متکثری که زاییده از آن هستند، و همچنین در نحوه ارتباط حادث به قدیم و متغیر به ثابت درمانده اند، و یا به زعم خود با تصویرهایی که نموده اند از اشکال رهایی جستجو کنند. ولی بر پایه قول به وحدت شخصی وجود، که مشهود اهل معرفت بوده و مبرهن نزد حکمای متأله است و مقتضای صرافت وجود حق تعالی و ماهیت نداشتن او و قهراً نامتناهی بودن وی می باشد، اساساً

## نظریه مشاء

نظریه مشائین مبتنی بر هیئت بطلمیوس است؛ بر پایه هیئت بطلمیوس، کره زمین مرکز عالم بوده است، بعد در اطراف زمین و بالاتر از آن کره آب است، و پس از آن کره هوا و سپس کره آتش است، بعد نوبت به آسمان‌ها و افلاک می‌رسد، آن‌ها هفت ستاره سیار فرض می‌کردند که هر یک از این هفت ستاره سیار، صاحب یک فلک می‌باشد؛ و باقی ستاره‌ها که ثابت هستند همه در سیخن و کلفتی فلک هشتم‌اند؛ به این فلک هشتم فلک ثوابت هم می‌گفتند. این فلک‌ها همه به صورت دایره‌اند و مثل پوسته‌های پیاز یکی پس از دیگری روی هم قرار گرفته‌اند و زمین مثل مغز پیاز در وسط آن‌هاست. بنابراین، هفت فلک مربوط به هفت سیاره است و یک فلک هم فلک ثوابت است، که مجموعاً هشت فلک می‌شوند؛ یک فلک الافلاک هم که فلک نهم

چنین اشکال‌هایی راه نمی‌یابد تا در حل آن به رهگذر و راهبرد چنان تلاش و کوشش‌های ذهنی چالش برانگیزی که حکما کرده‌اند احتیاجی بوده باشد؛ زیرا بر آن پایه، یک وجود نامتناهی رفیع الدرجات در خارج تحقق دارد که با وحدت مطلقه خود، که وجود دو می در مقابل آن قابل فرض نیست، تمام هستی را در بر گرفته است و یک حقیقت است که به حسب وجودش واحد و به حسب ظهورش متعدّد و متکثر می‌باشد، همچنین همان وجود نامتناهی است که به حسب متن ذات خودش قدیم و ثابت بوده و به حسب حاشیه‌اش که عالم ماده و طبیعت است حادث و متغیّر می‌باشد:

رقّ الزجاج و رقّت الخمر  
فكأئما خمر و لا قدح

\*\*\*

سبحان من أظهر ناسوته  
ثمّ بدا في خلقه ظاهراً

\*\*\*

این همه عکس می و نقش نگارین که

نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد  
(اسدی)

شمرده می‌شود قائل بودند که محیط بر فلک ثوابت و قهراً محیط بر همه افلاک است و به آن می‌گفتند: فلک محیط و فلک اطلس؛ چون اطلس به معنای ساده و خالص است و آن فلک هم دیگر ستاره‌ای در درون خودش ندارد، این فلک نهم با چرخش خودش همه دیگر افلاک را می‌گرداند، و به تبع آن شبانه روز درست می‌شود.

بنابراین، چون هیئت بطلمیوسی نه فلک قائل بوده است حکمای مشائی هم ده عقل فرض کردند که هر یک از این عقل‌ها، جز عقل دهم، معشوق و مقتدای هر یک از آن افلاک نه‌گانه‌اند، و عقل دهم نیز مدبّر عالم عناصر یعنی چهار کره: آتش، هوا، آب، خاک (کره زمین) است. و عقل اوّل، هم عقل دوّم را ایجاد کرده است هم فلک اوّل را، و عقل دوّم نیز هم عقل سوّم را ایجاد کرده و هم فلک دوّم را؛ و همین‌طور تا پایان نُه فلک و نه عقل. اما عقل دهم که به نام عقل فعّال موسوم است این عالم یعنی عالم عناصر چهارگانه مزبور را اداره می‌کند.

پس وجود این ده عقل براساس هیئت بطلمیوسی است که بر پایه رصدی که نمودند نُه فلک قائل بودند.

حالا اشکال این جا این است که: طبق آنچه در غرر پیشین گفته شد: خدا عقل اوّل را خلق کرده است، همچنین طبق قاعده الواحد باید از عقل اوّل تنها یک موجود صادر شود، بنابراین کثرتی که پس از عقل اوّل تحقق یافته است چگونه قابل توجیه و تبیین است؟ در مقام توجیه و تبیین صدور کثرت از وحدت و پیدایش کثیر از واحد مشائین گفته‌اند: درست است عقل اوّل واحد است اما همین عقل جهات متعدّده‌ای را داراست؛ زیرا وجود خداوند وجود مطلق بوده و ماهیت ندارد، اما عقل اوّل از باب این که مخلوق و قهراً محدود است ماهیت دارد؛ چون ماهیت همان حدّ وجود است، وجودی که محدود باشد ماهیت دارد؛ پس عقل اوّل یک ماهیت دارد یک وجود. ممکن است شما بگویید: ماهیت چیزی نیست پس چگونه می‌تواند سرمنشأ چیزی باشد؟ می‌گوییم: ماهیت به خودی خود چیزی نیست اما این عقل اوّل یک جنبه

وجودی تنها دارد و یک جنبه وجود همراه با ماهیت؛ پس به اعتبار خود وجود که کمال است عقل اول و خوب گیری دارد و از این جهت، عقل دوم از آن صادر شده است، و به اعتبار این که وجودی است که ماهیت دارد که این یک جنبه نقصی است، نه این که خود ماهیت به تنهایی منشأ چیزی باشد بلکه وجود با ماهیت سرمنشأ است؛ و چون وجود ماهیت دارد یک وجود ضعیفی می باشد، آن وقت از این جنبه همراه با ماهیت که در عقل اول وجود دارد عقل اول امکان ذاتی داشته و از این جهت، فلک اطلس که محیط بر همه افلاک است از آن صادر شده است.

این یک بیانی است که مشائین کرده اند. یک بیان دیگر و بهتری از این بیان هم کرده و گفته اند: عقل اول هم مبدأ خود یعنی خدا را تعقل می کند و هم خودش را تعقل می کند، مثل آدمی که یک وقت به کمالاتی که دارد نگاه می کند و لذت می برد، یک وقت به ضعف هایی که دارد نگاه می کند و از خود متنفر می شود، این ها دو حیث هستند، عقل اول نیز یک نگاه به خدا می کند، این تعقل خداوند است که همه اش کمال است که در آن وقت جلوه آن عقل دوم می شود؛ اما عقل اول خودش را هم می بیند، که این تعقل ضعیف است، که جلوه آن فلک اول می شود.

خلاصه: مشائین یک نحو تکثر اعتباری در عقل اول درست کردند که به اعتبار جهت قوت آن، عقل دوم از آن موجود می شود، و به اعتبار جهت ضعف آن فلک الافلاک موجود می گردد. باز عقل دوم هم یک جنبه قوت دارد که عقل سوم از آن صادر می شود، یک جنبه ضعف دارد که فلک دوم از آن صادر می شود، همین طور بیاید تا عقل فعال.<sup>(۱)</sup>

۱- اشکالی که بر توجیه مشائین وارد است این است که: این جهاتی که در عقل اول تصویر کرده اند یا اموری حقیقی و موجود در خارج هستند، و یا اموری اعتباری و موجود در ذهن می باشند؛ در صورت اول لازم می آید عقل اول حقیقتاً متعدد و متکثر بوده و صدور آن از حق تعالی صدور کثیر

این خلاصه حرف مشائین است که دو بیان داشت.

توضیح متن:

«غرر في كيفية حصول الكثرة في العالم»

این غرر درباره چگونگی پیدایش کثرت در عالم است، و این که چطور در عالم کثرت پیدا شده است.

«مع أن العقل أيضاً واحد، و الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»

با این که عقل اول هم واحد است، و قاعده هم این است که از واحد به جز واحد صادر نمی شود. پس برای پیدایش کثرت از وحدت و توجیه و تبیین آن چه راهی را ارائه کنیم؟

«(فالعقل الأوّل لدى المشائي) و أمّا عند الإشراقي فستعلم كيفية حصول الكثرة إن شاء الله، فهو و إن كان واحداً، لكنّ فيه كثرة اعتبارية»

پس در راستای این توجیه، دو نظریه از سوی حکمای مشائی و اشراقی ابراز شده است، اما توجیه این مسأله نزد اشراقیین پس از ان شاء الله به زودی نظر آنها را در کیفیت حصول کثرت بیان خواهیم کرد. و اما توجیه این مسأله نزد مشائین به این است که: عقل اول هر چند واحد است ولی در آن یک کثرت اعتباری هست، چرا؟

«فإنّ له وجوداً و ماهيةً، و لوجوده إضافة إلى مبدئه و بهذا الاعتبار يتّصف بالوجوب

الغيري»

زیرا عقل اول یک وجود دارد و یک ماهیت، و از جهت وجودش یک ارتباط و

---

از واحد و امری محال باشد؛ و در صورت دوّم هم لازم می آید عقل اول حقیقتاً موجودی واحد و بسیط بوده و نتواند منشأ پیدایش موجودات متعدّد و متکثّر باشد؛ همچنین است امر در مورد یکایک دیگر عقول و موجوداتی که پس از عقل اول می باشند. (اسدی)

اضافه‌ای به مبدأ خودش دارد که خدا باشد، و به این اعتبار متصف به وجوب غیرمی می‌شود.

«و إضافة إلى ماهيته و بهذا الاعتبار يتَّصف بالإمكان الذاتي»

و یک ارتباط و اضافه‌ای هم به ماهیت خودش دارد، و به این اعتبار متصف به امکان ذاتی می‌شود.

«و بوجه آخر لما كان مجرداً و كلّ مجرد عاقل كان له تعقل لذاته و تعقل لمبدئه»

و به بیان دیگر: چون عقل اول مجرد است و هر مجردی عاقل است، بنابراین، عقل اول، هم ذات خودش را و هم مبدأ خودش را تعقل می‌کند.

«فحينئذٍ (وجوبه مبدأ) عقل (ثانٍ جائئ) و إمكانه، أي وجوده باعتبار إضافته إلى ماهية مبدأ الفلك الأقصى، هذا باعتبار الوجه الأوّل»

پس در این صورت، جنبه و جوبی عقل اول مبدأ برای پیدایش عقل دوم آمده است، یعنی مبدأ عقل دوم می‌باشد، و جنبه امکانی عقل اول مبدأ می‌باشد برای پیدایش فلک نهایی، یعنی فلک الافلاک که همان فلک اطلس است. امکان عقل اول، یعنی وجودش به اعتبار اضافه‌ای که به ماهیتش دارد، تا اشکال نشود که: ماهیت امر اعتباری است و کاره‌ای نیست؛ چون می‌گوییم: وجودی که ماهیت دارد مبدأ برای عقل دوم شده است. این توجیه به اعتبار وجه اول است.

«أو عقله لمبدئه مبدأ الثاني (و عقله لذاته) مبدأ (للفلك) الأقصى، و هذا باعتبار

وجه آخر»

یا این توجیه را بکنیم که: تعقل و ادراک عقل اول مبدأ خودش را، مبدأ پیدایش عقل دوم است؛ یعنی عقل اول خدا را که تعقل کرده با نشاط شده و عقل دوم را ایجاد کرده است؛ و این که ذات خودش را تعقل و ادراک کرده است، یعنی به خودش که نگاه کرده است مبدأ فلک نهایی و اطلس شده است؛ از باب این که خودش ضعف وجودی



دارد. و این توجیه به اعتبار وجه دوّم است.

«فللاشارة إلى الوجهين عبّرت تارة بالوجوب و تارة بالتعقل»

پس برای این که به هر دو وجه اشاره کرده باشیم یک بار تعبیر کردیم به «وجوب» و یک بار هم تعبیر کردیم به «تعقل».

«على أنّ وجوبه عين تعقله لمبدئه، فإن تعقل المجرد عين ذاته الوجودية و إن لم يكن عين ماهيته»

علاوه بر این که: اصلاً وجوب عقل اوّل عين تعقل اوست مبدأ خودش را، یعنی وجوب گیری عقل اوّل عين ادراک کردن حق تعالی توسط اوست؛ زیرا ادراک و تعقل مجرد، عين ذات وجودی مجرد است، هر چند عين ماهیتش نیست، وجود ممکن الوجود هم عين وجوب گیری است.

«دان لدانٍ، أي الوجه الداني للمعلول الداني و (سامك لسامك)»

پس در حقیقت، عقل که دو حیث و جهت دارد آن حیث و جهتی که پایین تر و ضعیف تر است علت برای معلول پایین تر و ضعیف تر می شود که فلک باشد، و آن حیث و جهتی که عالی و برتر است علت برای پیدایش معلول عالی و برتر است که عقل دوّم باشد.

«دانی» یعنی پست، و «سامک» یعنی بلند و بالا.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و هفتاد و پنج ﴾

(دانِ لدانِ)، أي الوجه الداني للمعلول الداني و (سامك لسامك)، فإنّ الوجود المضاف إلى الماهية كالظلّ، فيناسب صدور الجسم المظلم و الوجود المضاف إلى نور الأنوار نور فيناسب صدور العقل الثاني الذي أيضاً نور، و كذا التعقلان، أعني استشعاره بهاء مبدئه و جماله و جلاله و معيَّته القيومية به و قربه الذي هو فوق القربات منه جلّ شأنه، و استشعاره ماهيته الإمكانية المظلمة الذات و أنانيّته المحتاجة التي هي ليسية صرفة بالذات، فيحصل من الأوّل العقل و من الثاني الفلك كاستشعارك بكمال و بهاء لك فيحصل في وجهك بشاشة أو إحمرار و استشعارك بنقص و آفة فيك فيحصل في وجهك انقباض أو إسوداد.

(و هكذا) يصدر من كلّ عقل عقل و فلك، فيستوفي العقول التسعة الأفلاك التسعة (حتّى لعاشر) من العقول (وصل) و هو العقل الفعال المكملّ للنفوس الناطقة بحول الله و قوّته، و إليه مفوّض كخدائية عالم العناصر بإذن الله تعالى عند المشائين، كما قلنا: (و الفيض منه في العناصر حصل) فذلك العاشر (بالفقر) كما تقدم (معطٍ لهيولي) عالم (العنصر و بالوجوب لنفوس) في هذا العالم و (صور، فللهيولي)، أي هيولي عالم العنصر (كثرة استعداد) غير متناهية، لقبول الصور كذلك (بحركات) كذلك الأفلاك (السبعة الشداد)، فتلحق لقابل غير متناهي الانفعال و تنظم إلى فاعل غير متناهي التأثير، فيستمرّ نزول البركات، و قد أشرنا به إلى كيفية صدور هذه الكثرات عن العقل العاشر مع محدودية جهاته.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

**تعقیب نظریهٔ مثناء دربارهٔ صدور کثرت از وحدت**

گفته شد: چیزی که از جمیع جهات واحد است و هیچ نحو کثرت در آن نیست قهراً معلول آن هم واحد است؛ و بر این اساس، آن واحدی که مستقیماً از ذات حق تعالی صادر شده عقل اول است. آن وقت اشکال شد که این کثرات در عالم از کجا پیدا شده است؟ با این که عقل اول هم یک واحد است، و باز طبق قاعده باید یک واحد دیگر از آن موجود بشود؛ و همین طور با پیدایش واحدها از یکدیگر در پی همدیگر یک وحدت طولی درست می شود، با این که بسیاری از موجودات در عرض یکدیگر بوده و نسبت به هم علت و معلول نمی باشند؛ پس این تکثرات عرضی از کجا و چگونه به وجود آمده است؟

در جواب گفتند: در ذات باری تعالی هیچ نحو کثرتی نیست، اما عقل اول که معلول حق تعالی است، هر چند معلول بدون واسطه اوست، اما بالأخره یک محدودیتی دارد، یعنی ماهیت دارد و به تبع آن جنبهٔ امکانی دارد، ولی خدا ماهیت ندارد، «الْحَقُّ مَاهِيَّةٌ إِنِّيَّةٌ»، اما غیر از حق تعالی، پس «كُلُّ مَمْكَنٍ زَوْجٌ تَرْكِيْبِيٌّ لَهُ مَاهِيَّةٌ وَ وَجُوْدٌ»، پس عقل اول یک ماهیت دارد و از جهت ماهیت جنبهٔ امکانی دارد. البته نمی خواهیم بگوییم: خود ماهیت مؤثر است، تا کسی بگوید: ماهیت نمی تواند مؤثر باشد، بلکه وجود امکانی چون گرفتار ماهیت است در حقیقت یک وجود محدودی است. پس عقل اول دو جنبه دارد: یکی وجود، یکی هم وجود با ماهیت، آن وقت از

جنبه قوی آن که وجودش باشد عقل دوّم صادر می‌شود، و از جنبه ضعیف آن، به اعتبار این که دارای ماهیت و ممکن است و یک نقصی دارد فلک اوّل صادر می‌شود.

این چنین توجیهی برای چگونگی پیدایش کثرت از وحدت، بنا بر هیئت بطلمیوسی است که نه فلک قائل بودند، هفت فلک برای هفت ستاره سیّار، که به آن فلک‌ها سبع شداد می‌گفتند، و یکی هم فلک ثوابت، مجموعاً می‌شوند هشت تا، و یکی هم فلک اطلس که فلک الافلاک است، پس جمعاً نه فلک است. بنابراین، باید نه تا عقل باشد تا هر عقلی یک عقل و یک فلک ایجاد کند. بنابراین با عقل نهم افلاک تمام می‌شود. نه تا عقل و نه تا فلک در عرض هم هستند، یعنی عقل دوّم با فلک اوّل در عرض یکدیگرند و عقل سوّم با فلک دوّم هم عرض هستند، و همین طور تا پایین. بعد عقل دهم از عقل نهم ایجاد می‌شود و پس از آن دیگر عقل و فلکی نداریم، عقل دهم کدخدای عالم عناصر اربعه است، یعنی تحولات و تغییراتی که در عالم عناصر است به عقل دهم واگذار شده است، کد یعنی خانه، خدا هم یعنی صاحب، پس کدخدا یعنی صاحب خانه، گویا صاحب این خانه عناصر همان عقل دهم است.

در عالم عناصر دو چیز داریم: یکی هیولا که قوه همه چیزهاست و استعداد همه فعلیت‌ها را دارد، و یکی هم نفوس و صور، مثل نفوس انسان‌ها و حیوان‌ها و گیاهان، و مثل صور عناصر و مرکبات از آن عناصر؛ عقل فعّال هم باز دو حیث دارد؛ از حیث این که ماهیت و جنبه امکانی و فقر و جودی دارد هیولای اولی از آن صادر شده است، و از حیث این که وجود و وجوب غیری و فعلیت دارد نفوس و صور این عالم از آن محقّق می‌شود.

یا این طور بگویید: عقل دهم با تعقل ذات حق تعالی نفوس و صور را موجود می‌کند و با تعقل ذات خودش هیولا را موجود می‌کند. پس در مقامی که می‌خواهیم تکثر را درست کنیم می‌توانیم صحبت از وجوب و امکان کنیم، و می‌توانیم تعبیر به تعقل کنیم.

مرحوم حاجی جهات عالی و دانی در عقل را تشبیه به حالات نفسانی انسانی کرده و می‌گوید: نمی‌بینید خود آدم هم در آن وقتی که کمالات خود را تصوّر می‌کند، خانه و باغ و دارایی خود را ملاحظه می‌کند بسیار خوشحال است، و آن وقت که کمبود و نقص و آفت خود را نگاه کند خیلی ناراحت می‌شود؛ بنابراین، عقل اگر تعقل کمالات را بکند آنچه از او ظاهر می‌شود یک چیز کاملی است، اما اگر تعقل ضعف و نقص خود را بکند نتیجه آن یک موجود ضعیف می‌شود.

بعد می‌گوید: هیولا که «قوة کلّ شیء» است، به واسطه حرکات نامتناهی مختلفه افلاک، استعدادهای گوناگون نامتناهی پیدا کرده و به دنبال آن به واسطه صورتی که از سوی عقل فعّال پیدا می‌نماید فعلیت متفاوت پیدا می‌کند؛ چون این‌ها قائل بودند به این‌که این فعلیت‌هایی که در این عالم عناصر پیدا می‌شود، مربوط به حرکات سماوات است و تکثر در عالم طبیعت را هم از همین راه درست می‌کنند و می‌گویند: نفوس فلکیه که افلاک را می‌چرخاند حرکات آن‌ها علت برای ایجاد استعدادهای مختلفی است که در این عالم طبیعت پیدا می‌شود. پس فیض خدا اگر بخواهد محقق بشود و دائم باشد به واسطه همین حرکات است که هیولا به واسطه آن‌ها مستعد شده و سپس از سوی عقل دهم صورت عنصری یا معدنی یا نباتی یا حیوانی یا انسانی به خود می‌گیرد.

و این‌که می‌گفتند: هرکسی یک ستاره بخت دارد روی همین اساس بوده است، که خیال می‌کردند نفوس فلکی و حرکات افلاک همه این‌ها منشأ تحولاتی است که در این عالم پیدا می‌شود.

بنابراین مشائین عالم عقول را با افلاک با هم به عقل دهم رساندند و گفتند: با هر عقلی یک عقل و فلکی تحقق پیدا می‌کند؛ اما اشراقیون این را قبول ندارند و می‌گویند: همه عالم عقول بر عالم افلاک و عناصر مقدم هستند.

توضیح متن:

«دانِ لدانٍ، أي الوجه الداني للمعلول الداني و (سامك لسامك) فإنّ الوجود المضاف إلى الماهية كالظلم، فيناسب صدور الجسم المظلم و الوجود المضاف إلى نور الأنوار نور فيناسب صدور العقل الثاني الذي أيضاً نور»

«دانِ لدانٍ» یعنی وجه دانی و ضعیف علت، علت برای پیدایش معلول دانی و ضعیف است، و «سامک لسامک» یعنی آن وجهی از علت که بلند و قوی است علت پیدایش معلول بلند و قوی است؛ چون وجودی که به ماهیت اضافه می‌شود مثل سایه است، پس مناسب با صدور جسم است که ظلمانی است، و وجودی که به نور الانوار، یعنی حق تعالی مضاف می‌باشد نور است، پس مناسب با صدور عقل دوّم است که آن هم نور است.

«و كذا التعقّلان؛ أعني استشعاره بهاء مبدئه و جماله و جلاله و معيَّته القيومية به و قربه الذي هو فوق القربات منه جلّ شأنه»

و همچنین است اگر دو تعقل و ادراک را در نظر بگیرید، مراد از دو تعقل، یکی شعور و عقل اوّل است به روشنی مبدأ خود و جمال و جلال آن مبدأ و درک معیت قیومی که مبدأ به عقل دارد و قریبی که عقل به حق دارد که فوق همه قرب‌ها به حق تعالی است، جل شأنه.

«و استشعاره ماهيته الإمكانية المظلمة الذات و أنانيته المحتاجة التي هي ليسية صرفة بالذات، فيحصل من الأوّل العقل و من الثاني الفلك»

و تعقل دیگر شعور و علم عقل اوّل است به ماهیت امکانی خود که ذاتاً امری ظلمانی و تاریک است و به خودیت خودش که محتاج است و ذاتاً نیستی و نفی صرف است، پس از این جهت که خدا را تعقل می‌کند عقل از او صادر می‌شود، و از این جهت که خودش را تعقل می‌کند فلك به وجود می‌آید.



«کاستشعارك بكمال و بهاء لك فيحصل في وجهك بشاشة أو إحمرار»

تشبیه می‌کند به این که ما دو حال داریم، آن وقتی که خوش باشیم آنچه از ما صادر می‌شود غیر از آن وقتی است که ناراحت باشیم، مانند این که شما استشعار بکنی، یعنی درک کنی کمال و بهایی را که برای شماست که در نتیجه در چهره شما یک شادمانی و بشاشتی برای شما حاصل می‌شود و یا صورت شما سرخ می‌شود. این در صورتی است که خوبی خود را ادراک کنید.

«و استشعارك بنقص و آفة فيك فيحصل في وجهك انقباض أو إسوداد»

و استشعار و تعقل می‌کنی نقص و آفتی که در شما هست در این حالت صورت شما گرفته و منقبض و یا سیاه می‌شود و ناراحت می‌شوی.

«(و هكذا) يصدر من كل عقل عقل و فلك، فيستوفى العقول التسعة الأفلاك التسعة»

و به همین ترتیب صادر می‌شود از هر عقلی یک عقل و یک فلك، تا عقول نه گانه، افلاك نه گانه را فرا بگیرد، یعنی عقل اول، فلك اول را ایجاد کند و عقل دوم، فلك دوم را، و همین طور... تا این که عقل نهم، فلك نهم را ایجاد کند.

«(حتى لعاشر) من العقول (وصل) و هو العقل الفعّال المكتمل للنفوس الناطقة بحول الله

و قوّته»

تا به عقل دهم از عقول برسد و این عقل دهم عقل فعّال است که ایجاد کننده و مکمل نفوس ناطقه است، البته به حول و قوّة الهی، پس عقل فعّال استقلال ندارد بلکه از ایادی حق و جلوه حق است.

«و إليه مفوّض كدخائية عالم العناصر بإذن الله تعالى عند المشائين»

و به نظر حکمای مشائی کدخدایی عالم عناصر به عقل فعّال واگذار شده است، البته به اذن خداوند متعال.

عناصر همان اجسام بسیطه‌اند که طبق نظر پیشینیان چهار عنصر: آب، خاک، آتش و هوا می‌باشند، و از این‌ها مرکبات درست می‌شوند، مرکبات در درجه اول معدنیات

هستند و در درجهٔ دوّم نباتاتند و در درجهٔ سوّم حیوانات می‌باشند، و انسان هم از زمره حیوانات شمرده شده است.

انسان، اوّل صورت عنصری دارد، بعد صورت معدنی پیدا می‌کند، بعد صورت نباتی، بعد صورت حیوانی، بعد صورت انسانی، یعنی حیوان ناطق و نفس ناطقه می‌شود. همهٔ موجودات این عالم یا بسیط هستند یا مرکباتی از عناصر. عناصر اربعه را امّهات اربعه می‌گفتند، آن وقت از این امّهات اربعه، موالید ثلاث، یعنی همان مرکّبات که معادن و نباتات و حیوانات هستند، به ترتیب حاصل می‌شود.

«کما قلنا: (و الفيض منه في العناصر حصل)»

چنان‌که در بیان کدخدا بودن عقل دهم، در شعر خودمان گفتیم: فیض از عقل فعّال در عناصر حاصل شده است؛ یعنی اصل وجود عناصر و چیزهایی که از عناصر مرکب می‌شوند، مثل معدن و نبات و حیوان و انسان، همهٔ این‌ها مربوط به عقل فعّال است.

«فذلك العاشر (بالفقر)، كما تقدّم (معطّٰ لهیولی) عالم (العنصر و بالوجوب لنفوس) في

هذا العالم و (صور)»

پس آن عقل دهمی که عقل فعّال است، همان‌طور که دربارهٔ دیگر عقول هم گذشت، به واسطهٔ فقر و جنبهٔ امکانی خودش هیولای عالم عنصر را اعطا و ایجاد می‌کند، و به واسطهٔ جنبهٔ وجوب غیری خودش که کامل‌تر است نفوس این عالم عناصر و صور آن را ایجاد می‌کند.

«(فللهیولی)، أي هیولی عالم العنصر (کثرة استعداد) غیر متناهیة، لقبول الصور كذلك

(بحركات) كذلك الأفلاك (السبعة الشداد)»

پس هیولای عالم عنصر که ماده این عالم است استعداد غیر متناهی زیادی برای قبول صور نامتناهی زیاد دارد، هیولا استعداد دارد عنصر شود، معدن بشود، گیاه بشود، انسان بشود، حجر بشود، شجر بشود.

همهٔ این استعدادها به واسطهٔ حرکات نامتناهی افلاک هفت‌گانه است که این هیولا

را مستعد و نزدیک می‌کند تا فعلیت‌ها و صور گوناگونی پیدا کند. «كذلك» اول یعنی برای این‌که صورتهای غیر متناهی را قبول بکند، و «بحركات كذلك» یعنی به حرکات غیر متناهی هفت سیاره که «سبعة الشداد» و احیاناً آباء سبعة نامیده می‌شود. «فتلحق لقابل غير متناهي الانفعال، و تنظم إلى فاعل غير متناهي التأثير، فيستمر نزول البركات»

پس در نتیجه، آن صور نامتناهی ملحق می‌شوند به هیولایی که خودش هم به لحاظ استعداد و اثرپذیری نامتناهی است، و آن صور به طور منسجم و منظم مرتبط می‌باشند به فاعلی که از نظر تأثیرگذاری نامتناهی است که آن فاعل همان عقل فعّال می‌باشد، در نتیجه، برکات حق تعالی پیوسته فرو می‌آیند.

«و قد أشرنا به إلى كيفية صدور هذه الكثرات عن العقل العاشر مع محدودية جهاته» و ما با این مطلبی که گفتیم اشاره کردیم به این‌که چطور این کثرات در عالم طبیعت از عقل دهم صادر شده است با این‌که عقل فعّال و جهات موجود در آن هم محدود است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و هفتاد و ششم ﴾

### غررٌ في ربط الحادث بالقديم

و سبب الحادث كان حادثا      لولاه طول الدهر كان لا يثا  
لكنه مع لا تناهي السلسلة      تخلف فالحكماء قائمة  
حركة دورية تجددت      نسبها و ذاتها قد ثبتت  
كما بثابت ثباتها ارتبط      كان لحادث حدوثها وسط  
و قيل أيضاً غير ذا و قد مضى      ما من الأقوال لدينا المرتضى

## غررٌ في ربط الحوادث بالتقديم

(و سبب الحادث كان حادثاً) و (لولاها) أي لولا حدوث سببه، بأن كان قديماً (طول الدهر) متعلق بما بعده (كان) الحادث المسبب (لابثاً) هذا خلف. و إذا كان حادثاً فسببه أيضاً حادث و هكذا إلى غير النهاية، فيكون حوادث غير متناهية مجتمعة في الوجود مترتبة و هذا هو التسلسل، (لكنه مع لا تنتهي السلسلة تخلف) عن السبب القديم مثل المسبب الحادث الأصل، و الحال أنه لا بد من انتهاء الممكنات و الحوادث طرّاً إلى واجب الوجود تعالى شأنه، و تخلف المسبب عن السبب غير جائز، هذا أصل الشبهة.

و أمّا دفعها (فالحكماء قائله) و مقول القول هو البيتان بعده؛ نعني قولنا: (حركة دورية) فلكية (تجددت نسبها و ذاتها) أي ذات الحركة (قد ثبتت)، إذ قالوا في كل حركة أمر واحد بسيط مستمر هو التوسط بين المبدأ و المنتهى، راسم لأمر ممتد هو الحركة بمعنى القطع، فذلك التوسط أمر ثابت دائم باعتبار ذاته، إنّما التجدد باعتبار نسبه إلى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة، فالحركة من حيث الذات، أعني ذلك الأمر البسيط المحفوظ في تلك الحدود مستندة إلى المبدأ الثابت، و باعتبار نسبها المستجدة يسند إليها الحوادث المتجددة.

بسم الله الرحمن الرحيم  
و به نستعين

### غرر في ربط الحادث بالقديم

#### چگونگی ارتباط حادث به قديم و اشكال آن

این غرر درباره ارتباط حادث به قديم است، که حادث چطور با قديم ارتباط و پیوند وجودی دارد؟ چون این جا یک اشكال اساسی هست، و آن این که: خداوند قديم و حی، دارای علم مطلق، اراده مطلقه، قدرت مطلقه و بخشندگی نامتناهی و فیاض علی الاطلاق است، پس در ناحیه او هیچ کمبودی هرگز وجود نداشته است تا فاعلیتش ناقص بوده باشد و پس از برهه ای کمبود و نقصش برطرف گردیده و فاعلی تام شده است و به صدد این برآمده که عالم را ایجاد کند، این طور نیست؛ بنابراین، خداوند فاعل و علت تام بوده است و در فاعلیت و علیتش نقصی نبوده است؛ این از یک طرف؛ از طرف دیگر ما می دانیم که تخلف معلول از علت تامه اش محال است، حال سؤال این است که: موجودات حادث و نوپیدا که هر یک در زمانی خاص پیدا شده و یا پیدا می شوند چگونه از حق تعالی که مبدأ المبادی و فاعل و علت تامه نظام آفرینش است گسست پیدا نموده و همچون حق تعالی قديم نبوده و با او معیت نداشته و از او با این که در فاعلیتش تام بوده و حالت منتظره نداشته است تخلف و سرپیچی کرده اند و در زمانی خاص پدیدار گشته اند؟ و به عبارتی دیگر: با این که علت حادث باید حادث باشد، وگرنه تخلف معلول از علت لازم می آید،

پس چگونه حوادث از حق تعالی که موجودی قدیم است صادر شده‌اند؟ توضیح بیشتر این‌که: در مسأله ارتباط حادث به قدیم، به متکلمین از دو جهت اشکال وارد می‌شود، ولی به فلاسفه از یک جهت یک اشکال مشترک بین این دو گروه وارد است، پس به این دو گروه یک اشکال مشترک وارد است و یک اشکال مخصوص به متکلمین که تنها بر آن‌ها وارد می‌شود.

اما آن اشکالی که به خصوص متکلمین وارد است این است که: این‌ها قائل هستند به این‌که مجموع و تمام عالم طبیعت، سماوات و ارض، حادث بوده و تاریخ معینی دارند، شاید برخی از ارباب مذاهب هم این تاریخ را در کلمات خود داشته باشند، مثلاً ده میلیون سال، ۲۰ میلیون سال، بالأخره این‌ها کل عالم طبیعت را حادث و مسبوق به عدم زمانی می‌دانند. ولی این‌ها نفهمیده‌اند که اصلاً نسبت به خلقت مجموع و کل عالم طبیعت و ماده، زمانی فرض نمی‌شود، برای این‌که زمان یک چیز گتره‌ای نیست، زمان مقدار و اندازه حرکت است و حرکت هم خاصیت ماده و مربوط به موجودات مادی است. پس اگر ماده نباشد حرکت نیست، حرکت هم که نباشد زمان نیست. لذا برخی از متکلمین برای گریز از این اشکال گفته‌اند: این زمانی که عالم در بخشی از آن موجود نبوده و سپس در بخش متأخر آن موجود گردیده است یک زمان واقعی نیست بلکه یک زمان موهوم است، پس بر خداوند تبارک و تعالی زمان‌های غیر متناهی موهومی گذشته است که این عالم طبیعت را خلق نکرده بوده است، بعد یک مرتبه او اراده‌اش تعلق گرفته است که این عالم طبیعت را ایجاد کند و عالم حادث شود.

بالأخره اشکال این است که: چطور می‌شود این عالم حادث به قدیم مربوط باشد؟ اگر خداوند علت تامه است، که هست. بنابراین، علت تامه که موجود باشد معلول هم باید موجود باشد و بین علت تامه و معلولش فاصله زمانی امکان ندارد، از باب تشبیه؛ این نور خورشید تا خورشید بوده همراه آن بوده است، اگر فرض کردیم خورشید از



۱۰۰ میلیون سال پیش بوده است نور آن هم از ۱۰۰ میلیون سال پیش وابسته به خورشید است، فاصله زمانی بین علت تامه و معلول محال است، این که خورشید باشد، نور نداشته باشد، بعد یک مرتبه بنا کند نور بدهد، این نمی شود، اگر خورشید علت تامه نور است تا خورشید هست نور هم باید باشد.

پس این اشکال به متکلمین وارد است که شما می گوید: مجموع عالم طبیعت حادث زمانی است و مدت ها نبوده است، بنابراین، چطور این حادث زمانی مستند به خداوند است؟ با این که خدا علت تامه آن است و علت تامه که هست، باید معلول آن هم موجود باشد.

اما فلاسفه این حرف متکلمین را قبول ندارند و می گویند: چنین نیست که مجموع عالم ماده مسبوق به عدم زمانی باشد، که یک مدتی نبوده سپس موجود شده باشد؛ و اصلاً زمان از حرکت درست می شود، حرکت هم از اوصاف موجود مادی است، پس چگونه می شود عالم طبیعت و ماده معدوم باشد و در عین حال زمانی هم باشد که عالم در آن نبوده سپس موجود شده باشد؛ علاوه بر این خداوند علت تامه است و انفکاک بین علت تامه و معلولش محال است، بنابراین حق تعالی که از ازل بوده فیض او هم از ازل بوده است. منتها تحولات و تغیراتی در عالم ماده است، ممکن است موجودات مادی در آغاز به صورت ذرات ریز باشند، بعد به هم منضم شده باشند، یا ماده صورت های دیگری داشته باشد، مثل این که انرژی یا نور یا چیزهای دیگر باشد بعد متحول شده و به صورت جسم فلکی یا جسم دیگری درآمده باشد، این احتمالات ممکن است. اما این که بگوییم: هیچ چیز نبوده و تنها خدا بوده و پس از آن این ها موجود شدند، این سخن درست نیست. فلاسفه هم می گویند: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»؛ خداوند بود و هیچ موجودی با او نبود، که مضمون برخی روایات است و در تعبیر برخی از متکلمین نیز هست، ولی معنای آن نزد فلاسفه این نیست که یک مدت زمانی خدا بوده و عالم نبوده است، بعد عالم موجود شده است؛ چون «كَانَ»

این جا منسلخ و عاری از زمان است؛ زیرا خداوند زمان ندارد؛ بلکه معنای آن حدیث و عبارت تقدّم رتبی خداوند بر همه موجودات است، و بنابراین «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»، حالا هم خداوند به حسب رتبه و جودی همین طور است،<sup>(۱)</sup> الآن هم در مرتبه خدایی و در جایگاه جودی او هیچ چیز جز خود او نیست؛ چون خداوند مبدأ همه موجودات است. بنابراین، نسبت به حدوث مجموع و کلّ عالم طبیعت این اشکال به متکلمین وارد است، ولی به فلاسفه این اشکال وارد نیست؛ چون فلاسفه مجموع و کلّ عالم طبیعت را حادث زمانی نمی دانند، ولی در عین حال نزد آنان هم در این عالم تحولات و حوادثی وجود دارد، مثلاً هر یک از ما حادث هستیم و در زمین تحولات و تغییراتی وجود دارد و ما می گوییم: همه این حوادث و امور نوپیدا هم مستند به خداست، برای این که «لَا مُؤَثَّرٌ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ». و تخلف معلول از علت تامه هم محال است، پس این اشکال متوجه فلاسفه است که: چگونه می شود این حوادث مستند به خداوند قدیم باشند؟ آیا می توانیم بگوییم: در خدا حادثه ای پیدا می شود و به دنبال آن حوادث موجود می شوند، نه؛ چون خدا محلّ حوادث نیست، در خدا که تغییر پیدا نمی شود، او موجودی ازلی و ثابت و علت تامه نظام آفرینش است، پس چگونه این حوادث را به خدایی که قدیم است نسبت بدهیم؟

تقریر این اشکال به عبارتی دیگر این است که: سبب حادث باید حادث باشد، مثلاً فرض بگیرید زید الآن متولد شد، این یک حادث است، علت این نیز باید حادث باشد. اگر بگویید: خیر، علت آن قدیم است، می گوییم: چون تخلف و سرپیچی معلول از علت تامه اش محال است، پس اگر علت آن قدیم است معلول هم باید قدیم باشد، پس زید هم باید قدیم باشد، در حالی که این خلاف فرض این است که زید

۱- چنان که در بعضی از کتب معتبره حدیث آمده است: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانُ وَ لَاشَيْءٌ غَيْرُهُ... وَ كَذَلِكَ هُوَ الْيَوْمُ، وَ كَذَلِكَ لَا يَزَالُ أَبَدًا». التوحيد، صدوق، ص ۱۴۰، ح ۵؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۲، ح ۲۲۸. (اسدی)

حادث است؛ پس سبب حادث باید حادث باشد، زید که الآن موجود شد علت آن هم باید الآن حادث باشد، نقل کلام به آن علت می‌کنیم، آن علت هم چون حادث است، باز علت آن هم باید حادث باشد؛ چون تخلف معلول از علت محال است و بین علت و معلول، فاصله زمانی نیست، بلکه فقط فاصله رتبی است. بنابراین زید که حادث است باید علت آن نیز حادث باشد، علت آن هم که حادث است باز علت آن هم باید حادث باشد، و همین‌طور این سلسله ادامه دارد، و این سلسله حوادث غیر متناهی هستند، سلسله غیر متناهی که مجتمع در وجود است، یعنی فاصله زمانی بین آن حوادث که اجزاء سلسله‌اند نیست، بین آن‌ها علیت و معلولیت و ترتب هست، اما این ترتب رتبی است، نه ترتب زمانی و این همان تسلسل است؛ و بنابراین، برای این که تسلسل محال لازم نیاید باید این سلسله به موجودی که حادث زمانی نیست، بلکه قدیم است، مثل حق تعالی، منتهی شود. حال این اشکال هست که: چطور این حوادث را به قدیم که خدای تعالی است مستند کنیم؟ این اشکال هم به متکلم و هم به حکیم، وارد است.<sup>(۱)</sup>

### پاسخ مشائین به اشکال ربط حادث به قدیم

از این اشکال سه جواب داده‌اند، جامع و خلاصه هر سه جواب این است که: علت تامه حوادث فقط اراده حق تعالی نیست، بلکه علت هر حادثی مرکب است از اراده قدیم حق تعالی و چیزهای دیگری که خودشان هم حادث هستند. این اشکال را فلاسفه مشائین از طریق حرکت فلک الافلاک دفع کردند، چون آن‌ها

---

۱- در تعلیقه بر غرر پیشین به منشأ اشکال در ارتباط حادث به قدیم و همچنین پاسخ به چگونگی ربط بین حادث به قدیم و متغیر به حادث، اشاره شد و گفته شد که: بنابر قول به وحدت شخصی وجود، اساساً چنین اشکالاتی راه نمی‌یابد تا در دفع آن به تکلف و استدلال‌هایی که مقدمات آن سست هستند چنگ زده شود. (اسدی)

روی هیئت بطلمیوسی هفت فلک برای هفت ستاره سیار فرض می‌کردند، و یک فلک هشتم برای ستاره‌های ثوابت و یک فلک الافلاک که محیط بر همه این افلاک است و همه عالم طبیعت و ماده را می‌چرخاند؛ براین اساس آن‌ها می‌گفتند: هر حدّ یا قطعه از حرکت آن فلک دخالت در وجود هر یک از این موجودات مادی حادث دارد، مثلاً زید که حالا موجود شده است برای این است که آن سهمی از حرکت فلک که مربوط به اوست، اکنون حادث شده است، فلک همین‌طور که می‌چرخد هر قطعه یا هر حدّی از حرکت آن، شرطی برای حدوث چیزی می‌شود، قطعه‌های آن حرکت شرط برای پیدایش امور حادث تدریجی هستند و حدّهای آن حرکت شرط برای پیدایش امور حادث آنی الوجود، یعنی دفعی الوجود می‌باشند.

بنابراین، با این‌که اراده خدا قدیم است ولی موجودات حادث به طور مستقیم به اراده قدیم حادث نشده است، برای این‌که درست است فاعل تام الفاعلیه است، اما قابل هم بایستی تام القابلیه باشد، و قابل که شیء حادث است، در حدوث و پیدایش یک قطعه یا حدّ خاصی از حرکت فلک دخالت دارد، آن قطعه یا حدّ وقتی که موجود شد آن وقت شیء حادث هم موجود می‌شود، پس علت شیء حادث، مرکب است از یک امر قدیم که اراده حق است و یک امر حادث دیگر که یک قطعه یا حدّی از حرکت فلک است. درحقیقت، حرکت فلک یک چهره متجدّد و سیال دارد که هر حدّ یا قطعه از آن شرط برای پیدایش امری حادث است، و یک چهره ثابت و پایدار دارد که از این جهت خودش به موجود قدیم و ثابت ارتباط دارد، که از آن دو چهره تعبیر به حرکت قطعی و توسّطیه می‌کنند. توضیح مطلب این‌که:

یک حرکت توسّطیه داریم یک حرکت قطعی، مثلاً اتومبیل که از قم حرکت می‌کند تا به اصفهان برود، این حرکت در مسافت است، یعنی مسافت را مدام تغییر می‌دهد، اتومبیل الآن در یک قطعه از مسافت است، در ثانیة دوّم در قطعه‌ای دیگر، در ثانیة سوّم در قطعه‌ای دیگر و همین‌طور حدود مسافت تغییر می‌کند؛ این‌جا

درحقیقت یک امر ثابت دیده می‌شود، برای این‌که ما می‌بینیم اتومبیل در همه حال، از آغاز تا انجام حرکت خودش، در حال تغییر مسافت است و جنبش و تدرّج در مسافت دارد و بین مبدأ حرکت و پایان آن قرار گرفته است، به این بودن جسم متحرک بین مبدأ و پایان حرکت در تمام احوال حرکت، مثل قرار داشتن اتومبیل بین قم و اصفهان در تمام مراحل حرکتش، حرکت توسطیه می‌گویند که یک حالتی بسیط و ثابت برای اتومبیل است. همین حرکت توسطیه که امری ثابت است را اگر با نسبت‌های مختلفی که با حدود فرضی مسافت پیدا می‌کند در نظر بگیریم به آن حرکت قطعی می‌گویند، در واقع حرکت توسطی امری بسیط و تجزیه ناپذیر است، ولی حرکت قطعی کشدار و قابل تجزیه می‌باشد. به عبارت دیگر: حرکت توسطی راسم حرکت قطعیه است، یعنی وقتی که مجموع بودن‌های اتومبیل در بین قم و اصفهان را جمع کنیم می‌گویند: اتومبیل از قم به اصفهان رفت. در هر صورت در هر حرکتی، از جمله حرکت فلک، یک امر بسیط و ثابتی به نام حرکت توسطیه وجود دارد و یک امر کشداری به نام حرکت قطعیه، و هر حدّ یا قطعه‌ای از این حرکت قطعیه دخالتی در پیدایش وجود یک چیزی دارد. فلاسفه این‌طور فرض می‌کردند که فلک الافلاک، مثلاً حرکت توسطیه‌اش مستند به حق تعالی است، یعنی حق تعالی طوری فلک را خلق کرده است که به طور دوام و مستمر، همین‌طور ثبات در حرکت دارد، پس چهره ثبات حرکت که حرکت توسطیه است مستند به خداست، و حرکت توسطیه چون راسم حرکت قطعیه کشدار است، هر حدّ یا قطعه‌ای از این حرکت کشدار در وجود یکی از حوادث دخالت دارد. پس علت هر یک از حوادث این عالم فقط اراده مطلقه ثابته ازلیه حق تعالی نیست، بلکه علت آن مرکب است از این اراده حق و یک حدّ یا قطعه از حرکت قطعیه که خودش هم حادث است.

اگر بگویید: علت حدوث خود این حدود و قطعه‌ها که حادث هستند چیست؟ می‌گوییم: این دیگر علت نمی‌خواهد، چرا؟ برای این‌که اصلاً ذات حرکت، عین

تدرّج و تجدد و حدوث است، و ذاتی شیء علت نمی‌خواهد، چنین نیست که اول حرکت را موجود کنند بعد آن را حادث و متجدّد و متدرّج و کشدارش کنند، اصلاً ذات حرکت خودش این چنین است، بنابراین حدوث هر قطعه‌ای از حرکت ذاتی آن قطعه است.<sup>(۱)</sup> پس بنابر آنچه گفتیم حوادث این عالم می‌توانند به اراده‌ی ازلی و قدیم خداوند مستند باشند و آن اشکالی هم که در ربط حادث به قدیم مطرح کردیم پیش نمی‌آید.

این خلاصه‌ی جوابی است که مشائین در اشکال ربط حادث به قدیم داده‌اند، صدرالمتألهین این جواب را قبول ندارد، که فرمایش ایشان بعد می‌آید.

توضیح متن:

«(و سبب الحادث كان حادثاً) و (لولا) أي لولا حدوث سببه بأن كان قديماً (طول الدهر) متعلق بما بعده (كان) الحادث المسبب (لابتأ) هذا خلف»

مرحوم حاجی در این جا اول بیان اشکال می‌کند به این‌که: سبب امر حادث باید حادث باشد و اگر سبب حادث حادث نباشد بلکه قدیم باشد معلول هم باید قدیم

۱- درست است که حدوث و تجدد، ذاتی حرکت است و ذاتی شیء علت نمی‌خواهد، ولی ذاتی شیء به جعل ترکیبی و مفاد کان ناقصه علت ندارد و مجعول نیست، اما به همان جعل بسیط و مفاد کان تامه که مربوط به ذات شیء است می‌تواند علت داشته و مجعول باشد، پس حرکت و اجزاء آن و نیز حدوث و تجدد آن‌ها که ذاتی آن‌ها و امری ممکن هستند همگی آن‌ها حتماً علت و جاعل دارند و مجعول می‌باشند؛ بنابراین، اشکال ربط حادث به قدیم، نسبت به حدوث و تجدد خود حرکت و اجزای آن نیز راه می‌یابد، خواه حرکت، حرکت عرضی باشد چنان‌که جمهور فلاسفه می‌گویند، خواه حرکت، حرکت جوهری باشد همان‌طور که صدرالمتألهین به آن قائل شده است. و این اشکال حل نمی‌شود مگر این‌که سرگاو حدوث در همان خُمره قَدَم بریده شده و گفته شود: وجود حادث همان امتداد وجود نامتناهی قدیم و مرتبه نازل آن است، نه وجودی منعزل و جدای از آن وجود. و یا به عبارتی دیگر گفته شود: هر حادثی نظیر یک سکه است که دو رو و دو جهت دارد: یکی جهت ظهور و تجدد و نوپیدایی، که حادث از این رو حادث است؛ دیگری جهت بطون و ثبات و کهن، که حادث از همین رو خودش قدیم است. (اسدی)

باشد، برای این که تخلف معلول از علت تامه اش محال است. این «طول الدهر» منصوب به ظرفیت و متعلق به عبارت بعدی، یعنی «لابثاً» است. یعنی اگر علت و سبب حادث، قدیم باشد لازم می آید در طول دهر، یعنی همیشه این مسبب و معلول هم «لابث» باشد، یعنی همراه با سبب قدیمش موجود بوده باشد؛ و این خلاف فرض است؛ چون فرض این است که معلول حادث است.

«و إذا كان حادثاً فسيبهُ أيضاً حادث، و هكذا إلى غير النهاية فيكون حوادث غير متناهية مجتمعة في الوجود مترتبة و هذا هو التسلسل»

و هنگامی که معلول حادث باشد پس علت آن هم حادث می باشد، چون فاصله زمانی بین علت تامه و معلول محال است؛ حُب علت آن علت حادث هم حادث است، و همین طور تابی نهایت امر ادامه دارد، و در نتیجه حادث های غیر متناهی دفعتاً و در آن واحد موجود بوده و اجتماع در وجود داشته و بینشان ترتیب علی و معلولی بوده و مترتب بر هم می باشند؛ و این همان تسلسل محال است.

«(لكنّه مع لا تناهي السلسلة تخلف) عن السبب القديم مثل المسبب الحادث الأصل، و الحال أنّه لا بدّ من انتهاء الممكنات و الحوادث طرّاً إلى واجب الوجود تعالی شأنه و تخلف المسبب عن السبب غير جائز، هذا أصل الشبهة»

ولی با این که علت هر حادثی حادث است و از این جهت تخلف معلول از علت نیست، هر چند اشکال تسلسل باقی است، با این حال مشکل تخلف معلول از علت به طور کلی حلّ نشد، برای این که سلسله غیر متناهی حوادث هم حادث است، و همین طور که حادث اولی مورد نظر ما علت حادث می خواهد، سلسله غیر متناهی حادث هم علت حادث می خواهد. وگرنه باز معلول حادث از سبب قدیم خودش تخلف خواهد کرد، مثل آن جایی که حادث اصل و اولی اگر علتش قدیم باشد لازم می آید از سبب قدیم خودش تخلف کند، مثلاً وجود زید که حادث بود دنبال علت آن رفتیم علت آن هم حادث بود، سلسله غیر متناهی حوادث هم مثل زید که حادث

است علت حادث می‌خواهد، در حالی که باید همهٔ ممکنات و حوادث به واجب الوجود تعالی شأنه منتهی شود، و تخلف مسبب از سبب هم غیر جایز است؛ برای این که نمی‌شود علت تامه باشد، اما معلول خودسری کند، لجبازی کند و هر وقت دوست داشته باشد موجود شود. خیر، اگر علت تامه، ارادهٔ حق تعالی است خدا که از ازل هست، ارادهٔ او هم که عین ذات اوست از ازل هست، پس معلول او هم باید از ازل باشد، نمی‌شود معلول او همراه با او موجود نباشد، وگرنه تخلف مسبب از سبب لازم می‌آید، و این امر غیر جایز است. این اصل شبهه‌ای است که در ربط حادث به قدیم هست.

«و أمّا دفعها (فالحکماء قائله) و مقول القول هو البیتان بعده، نعني قولنا: (حركة دورية) فلكية (تجددت نسبها و ذاتها)، أي ذات الحركة (قد ثبتت)»

و اما دفع شبهه: پس حکما قائل هستند، و مقول قول آنها، یعنی گفتاری که آنها گفته‌اند در دو بیتی است که در ادامه آمده است و آن این سخن است که گفتیم: «حركة دورية...»، یعنی حکما قائل هستند به این که نسبت‌های حرکت دوری فلک همواره نو و متجدد می‌شود ولی خود ذات آن حرکت امر ثابتی است.

«إذ قالوا في كل حركة أمر واحد بسيط مستمر هو التوسط بين المبدأ و المنتهى، راسم لأمر ممتد هو الحركة بمعنى القطع»

برای این که فلاسفه گفته‌اند: در هر حرکتی دو چیز داریم، یک امر واحد بسیط مستمر که همان حرکت توسطی بین مبدأ و منتها است که راسم امر ممتدی است که همان حرکت به معنای قطع، یعنی حرکت قطعی است.

«فذلك التوسط أمر ثابت دائم باعتبار ذاته، إنّما التجدد باعتبار نسبه إلى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة»

آن توسط، یعنی حرکت توسطی بین مبدأ و منتها، امری است که به لحاظ ذات خودش ثابت و دائم است، و اما به اعتبار نسبت‌هایی که به حدود فرضی آن مسافتی که



حرکت در آن واقع می‌شود دارد امری است که نوپیدایی و تجدد دارد. نسب مفروضه مثل نسبت‌های اتومبیل به قطعات مسافت.

«فالحركة من حيث الذات، أعني ذلك الأمر البسيط المحفوظ في تلك الحدود مستندة إلى المبدأ الثابت و باعتبار نسبتها المتجددة يسند إليها الحوادث المتجددة»

پس حرکت از جهت ذاتش، یعنی آن امر بسیطی که در حدود مسافت محفوظ است مستند به مبدأ ثابت است، یعنی موجد اصل حرکت خداوند یا یکی از عقول است که ثابت و قدیم است؛ و آن حرکت به اعتبار نسبت‌های مختلفی که دارد، حوادث متجدده و نوپیدا به آن اسناد داده می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و هفتاد و هفتم ﴾

فكلّ قطعة أو حدّ منها شرط لحدوث حادث وقع في زمان خاصّ مخصّص لحدوثه، فعلة كلّ حادث مركّب من شيء قديم كالعقل الفعال بحول الله وقوته، و من شيء حادث هو تلك القطعة أو ذلك الحدّ، كما قلنا: (كما بثابت) قديم بالزمان كالعقل أو قديم بالذات و هو الواجب الوجود الذي ينتهي إليه سلسلة الحاجات (ثباتها)، أي ثبات الحركة (ارتبط كان لحادث) من الحوادث الكونية (حدوثها وسط)، و إذا نقل الكلام إلى حدوث كلّ قطعة قطعة، إذ لا بدّ لكلّ حادث من محدث فيعود حديث التخلّف، يجاب بأنّ الحدوث و التجدّد ذاتي للحركة، و الذاتي لا يعلّل، فالجاعل جعل الحركة لا أنّه جعل الحركة، إذ قد مرّ أنّ الجعل التركيبي فيما بين الشيء و ذاته أو ذاتياته باطل. (و قيل أيضاً) في ربط الحادث بالقديم (غير ذا):

فمنها: ما قاله صدر المتألّهين عليه السلام في موضع من «الأسفار» بناءً على ما حقّقه من الحركة الجوهرية و التجدّد الذاتي في الطبيعة: «أنّه يلزم الانتهاء إلى حادث ماهيته أو حقيقته عين الحدوث و التجدّد، كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجدّدة بذاتها، لكنّ الطبائع المنقطعة الوجود التي عدّتها في زمان سابق و حركة سابقة مسبوقه بطبيعة أخرى حافظه لزمانها، و تلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان: وجه عقلي عند الله، و هو علمه الأزلي و صورة قضائية و ليس من العالم و لها وجه كوني قدري حادث في خلق جديد كلّ يوم»، انتهى. و إلى هذا أشرنا بقولنا: (و قد مضى) في مبحث القدم و الحدوث (ما من الأقوال لدينا المرتضى) من التجدّد الذاتي للطبيعة.



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به نستعین

### چکیده بحث پیشین و تعقیب آن

سخن در ربط حادث به قدیم بود، گفتیم: علت تامه اگر موجود باشد معلول هم موجود می‌شود، و نمی‌شود معلول همراه با آن موجود نشود، فاصله زمانی بین علت تامه و معلول محال است؛ و ما می‌دانیم علت العلل این عالم خدای تعالی است که قدیم است. اگر بگویید: خدا عالم عقول را از ازل خلق کرده است و آن عالم هم مانند خود او قدیم است، ولی مثلاً عقل فعال که عقل دهم از آن عقول است خالق حوادث عالم طبیعت می‌باشد، می‌گوییم: خوب، عقل فعال هم قدیم است؛ و بنابراین باز این اشکال در هر صورت هست که: این حوادث روزمره چطور به خدا یا به یک قدیم دیگر نسبت داده می‌شود، خدا که محل حوادث نیست که بگوییم: خدا نشسته است و نعوذ بالله یک دفعه به فکرش آمده که خوب است مثلاً یک آدم خلق کنیم یا زید را خلق کنیم، این که نمی‌شود، خدا و صفات کمالی او از جمله اراده‌اش قدیم است، زید هم حادث است، پس این زید حادث چطور به خدای قدیم یا عقل دهم مثلاً ربط دارد، با این که علت تامه اگر قدیم باشد معلول آن هم باید قدیم باشد. این اشکال بود. چنان که گفتیم: از این اشکال سه جواب داده‌اند.

یک جواب مشائین داده‌اند که از راه حرکت وضعیه فلک الافلاک است، آن‌ها می‌گفتند: افلاک و اوضاع و حرکات فلکیه در حوادث این عالم دخالت دارند، و حرکت فلک دو جنبه دارد: حرکت توسطیه و حرکت قطعیه، حرکت توسطیه یک

امر بسیط ثابتی است، ولی حرکت قطعیه یک امر متجدد و قابل تجزیه و کشدار است، و درحقیقت حرکت توسطیه راسم حرکت قطعیه است؛ حرکت فلک به اعتبار توسطی بودن و ثباتش قدیم است و از اول که خداوند بوده است فلک هم بوده و حرکت توسطیه هم داشته است؛ جهت ثبات و توسطی بودن حرکت، جهت ارتباط حرکت فلک به خداست، اما حرکت قطعیه که یک امر متجدد و قابل تجزیه و کشدار است هر قطعه یا هر حد آن در حادث یا حوادثی از حوادث این عالم دخالت دارد. این که تعبیر به قطعه یا حد می‌کنند بدین جهت است که مثلاً ما زید را که حساب می‌کنیم از اول تا آخر زندگی او وجود کشدار است این وجود کشدار مربوط به یک قطعه از حرکت قطعیه فلک است، ولی اگر لحظه‌ای که زید متولد شد را حساب کنیم این وجود مربوط به یک حدی از آن حرکت قطعیه است، یعنی فلک وقتی که به یک حد خاص حرکت خود رسید، این شرط آغاز وجود زید است.

پس بنابراین، حوادث علت مرکب دارند یکی علت قدیم که اراده خداست، دیگری هم این حدود و قطعات حرکت قطعیه که خودشان حادث هستند و از شرایط پیدایش حوادث عالم طبیعت هم می‌باشند؛ بنابراین، اگر سؤال شود که: فلان شیء چرا هنوز موجود نشده است؟ می‌گوییم: برای این که آن قطعه‌ای از حرکت قطعیه که مربوط به وجود آن شیء است هنوز محقق نشده است، هر چند اراده خدا درباره آن شیء از اول و ازل هست. موجوداتی مثل مجردات که صرف امکان ذاتی آنها در وجودشان کافی است آنها از ازل با حق تعالی هستند، اما وجود موجودات مادی شرط دیگری هم دارند و حق تعالی نسبت به آنها علت تامه نیست، حق تعالی علت فاعلی آنهاست اما آن شرط دیگر از متممات علت قابلی و تکمیل کننده قابل است، مثلاً شرط وجود من این بوده است که حرکت فلک به نقطه و مرحله خاصی برسد، و آن وقت که حرکت فلک به آن نقطه و مرحله رسیده است من موجود شده‌ام.

### پاسخ صدرالمتهین به اشکال ربط حادث به قدیم

مرحوم صدرالمتهین پاسخ مشاء به اشکال مزبور را قبول ندارد و اشکالات متعددی را بر آن پاسخ در کتاب «اسفار» وارد کرده است. ایشان خودش قائل است به این‌که: تمام حرکت‌ها و تبدلات عرضی که در موجودات مادی و عالم ماده است وابسته به حرکت جوهری آن موجودات است، یعنی موجودات مادی در عالم طبیعت، در ذات خودشان متدرج و متحرک‌اند، آن وقت جسم فلک هم یکی از آن موجودات است، یعنی فلک هم یک حرکت عرضی وضعی دارد، و فلک این حرکت عرضی وضعی به خاطر این است که فلک در جوهر و ذات خودش حرکت دارد، چون اعراض از خود استقلال ندارند و از شئون جوهر می‌باشند، بنابراین، اعراض که متبدل می‌شوند تبدلشان معلول تبدل در ذات جواهر است، و اصلاً در ذات موجود مادی حرکت و تدرج خوابیده است و موجود مادی متدرج الذات است.

بنابراین، صورت جوهری فلکی که همان ذات فلک باشد متدرج الوجود است. آن وقت اگر ما خود حرکت را در نظر بگیریم می‌گوییم: ماهیت حرکت، متدرج است و اگر متحرک را که صورت جوهری فلکی باشد در نظر بگیریم، می‌گوییم: حقیقت آن صورت، متدرج است، یعنی وجود آن صورت، وجود تدرجی است. به هر تقدیر، طبق نظر صدرالمتهین موجود مادی به طور کلی ذاتش متدرج الوجود است و حرکت جوهری دارد، شما اگر می‌بینید سیب اول کوچک و سبز است، بعد رفته رفته بزرگ و زرد می‌شود، بعد بزرگ‌تر و قرمز می‌شود، این تبدلات عرضی کمی و کیفی ناشی از تبدل جوهری در ذات سیب است که حرکت جوهری دارد، مانند انسان، که نطفه او تبدل ذاتی پیدا می‌کند و علقه می‌شود، علقه تبدل ذاتی پیدا می‌کند و مضغه می‌شود، بعد نبات می‌شود، بعد حیوان می‌شود، بعد انسان می‌شود؛ این تبدلات و

تغییرات، تبدل و تغییر ذاتی است که در پی خود تبدلات و تغییرات عرضی را هم به دنبال دارد. خوب مشائین حرکت عرضی وضعی فلک را رابط بین حوادث و قدیم می‌دانستند ولی صدرالمتألهین حرکت جوهری فلک را ربط دانسته است. بنابراین، حدوث و پیدایش حوادث و همه این تبدلاتی که در عالم طبیعت هست برای این است که جوهر و ذات فلک متبدل است و حرکت جوهری دارد، آن وقت آن حرکت جوهری که در صورت فلکی هست نیز یک جنبه بسیط عقلی ثابت دارد و یک جنبه متغیر، جنبه بسیط عقلی ثابت آن که همان شعاع وجودی رب النوع فلک است به خدا متصل است چون طبق نظر اشراقیون و صدرالمتألهین هر طبیعتی و هر نوعی یک رب النوع دارد، رب النوع فلک که عقلی از عقول عرضیه است و ثبات دارد و وابسته و مرتبط به حق تعالی است؛ و جنبه متغیر حرکت جوهری که در صورت فلکی وجود دارد نیز هر حد یا قطعه‌ای از آن، شرط پیدایش حادث یا حوادثی از حوادث عالم ماده است؛ پس بنابراین، این که ما می‌بینیم زید حالا موجود شده است برای این است که یک تحوّل ذاتی در حدی یا قطعه‌ای از جوهر و ذات فلک رخ داده است که آن تبدل ذاتی جوهری است که سایر تغییرات را به دنبال دارد؛ پس تبدل هر چند در این عالم پایین هست اما همه این‌ها معلول تبدلاتی است که در ذات جوهر فلک است. این خلاصه حرف صدرالمتألهین است.

توضیح متن:

«فکلّ قطعة أو حدّ منها شرط لحدوث حادث وقع في زمان خاصّ مخصّص لحدوثه»  
 پس هر قطعه‌ای یا هر حدی از آن حرکت، شرط برای حدوث حادثی است که واقع شده است در زمان خاصی که مخصص حدوث آن حادث است، مثل زید که در زمان خاصی که وجود زید را به خود اختصاص داده است واقع و موجود شده است. حدّ حرکت همانند نقطه، و آن امر تجزیه ناپذیر است.



«فعلة كلّ حادث مركّب من شيء قديم كالعقل الفعّال بحول الله و قوّته و من شيء حادث هو تلك القطعة أو ذلك الحدّ»

پس علت هر حادثی، مثل وجود زید، مرکب است از یک شیء قدیم، مثل عقل فعال که به حول و قوه الهی عمل می‌کند، و یک شیء حادثی که همان قطعه یا حدی از حرکت فلک است.

پس بنابراین، علت تامه حوادث، عقل فعّال یا اراده خدا با این شرایط حادثه، یعنی حدود و قطعات حرکت فلک است.

قدیم را می‌توان خود خدا حساب کرد و می‌توان عقل فعّال حساب کرد، بالأخره موجود قدیم امری مجرد است.

«كما قلنا: (كما بثابت) قديم بالزمان كالعقل أو قديم بالذات و هو الواجب الوجود الذي ينتهي إليه سلسلة الحاجات (ثباتها) أي ثبات الحركة (ارتبط كان لحادث) من الحوادث الكونية (حدوثها وسط)»

چنان‌که در شعر این‌طور گفتیم: چنان‌که چهره ثبات حرکت فلک که همان حرکت توسطیه است که یک امر بسیط و ثابتی است ارتباط دارد به یک امر ثابت و قدیم زمانی که عقل باشد یا به قدیم بالذات که خود خدا باشد که تمام سلسله حاجات به او منتهی می‌شود؛ همچنین چهره حدوث و تجدد حرکت فلک هم واسطه است برای حادثی از حوادث کونی و مادی.

### اشکال و جواب

در این‌جا یک اشکال پیش می‌آید و آن این‌که: هر قطعه‌ای از حرکت فلک هم خودش یک امر حادث است و هر حادثی هم یک علت می‌خواهد و آن علت هم باید حادث باشد تا همان اشکال تخلف معلول از علت تامه‌اش لازم نیاید.

جواب می‌دهد که: حدوث و تجدد، ذاتی حرکت است، همین‌طور که ثبات، ذاتی امر ثابت است، در ذات حرکت هم حدوث و تجدد و تدرّج خوابیده است، پس تدرّج و دم به دم پیدا شدن و به وجود آمدن ذاتی حرکت است و ذاتی شیء معلول نیست و علت نمی‌خواهد،<sup>(۱)</sup> پس این چنین نیست که جاعل و علتی اولاً حرکت را موجود کند سپس به آن حدوث و تجدد و تدرّج بدهد؛ زیرا چیزی که ذاتی شیء است دیگر علت نمی‌خواهد. مرحوم حاجی به همین اشکال و جواب اشاره کرده و می‌گوید:

«و إذا نقل الكلام إلى حدوث كل قطعة قطعة، إذ لا بدّ لكلّ حادث من محدث فيعود

حدیث التخلّف»

و اگر شما نقل کلام کنید و اشکال را بیاورید در حادث بودن هر قطعه قطعه‌ای از حرکت و بگویید: چون هر حادثی یک محدث و علت می‌خواهد پس هر قطعه‌ای از حرکت هم یک علت حادث می‌خواهد، در نتیجه، همان حدیث و سخن که درباره تخلّف معلول از علت ذکر شد در این جا هم راه یافته و عود می‌کند.

«يجاب بأنّ الحدوث و التجدد ذاتي للحركة، و الذاتی لا یعلل»

این اشکال جواب داده می‌شود به این‌که: حدوث و تجدد، ذاتی حرکت است و ذاتی علت نمی‌خواهد، حرکت یعنی امر نوپیدا و حادث و متدرّج، ذات حرکت تدرّج است، تدرّج یعنی این‌که یک مقدار آن آمده یک مقدار آن بعد می‌آید.

«فالجاعل جعل الحركة لا أنّه جعل الحركة حركة»

پس جاعل یعنی آن علتی که حرکت را موجود می‌کند حرکت را یک باره ایجاد می‌نماید و این‌طور نیست که یک بار حرکت را موجود کند و بار بعد، به حرکت،

---

۱- مخفی نیست که این پاسخ به نظر تامّ نمی‌آید؛ زیرا ذاتی شیء، به نحو جعل ترکیبی، جاعلی نمی‌خواهد، ولی به نحو جعل بسیط محتاج به همان جاعلی است که خود شیء را جعل کرده است، بنابراین اشکال چگونگی ارتباط قطعه‌های حادث حرکت به علت خودشان هنوز پایدار و بی‌پاسخ مانده است. (اسدی)

حدوث و تجدد و حرکت بدهد، بلکه وجود آن را از ابتدا این چنین خلق کرده است، همان طور که چنین نیست که علت انسان، اول انسان را خلق کند بعد انسانش کند، انسان خودش انسان است، ذاتی انسان این است که انسان باشد، حرکت هم همین طور است که در ذاتش حدوث و تدرج خوابیده است، چرا علت و جاعل حرکت، حرکت را یک باره ایجاد کرده و حرکت را حرکت نکرده است؟

«إذ قد مرَّ أنَّ الجعل التركيبي فيما بين الشيء و ذاته أو ذاتياته باطل»

برای این که قبلاً بیان کردیم که جعل ترکیبی بین شیء و خودش و ذاتیات خودش باطل است. اگر مثلاً انسان، کاتب بشود، این کاتب بودن علت می‌خواهد اما انسان بودن انسان یا حیوان یا ناطق بودن او، این دیگر علت نمی‌خواهد، انسان، انسان است، انسان را به جعل بسیط ایجاد می‌کنند، خدا انسان را خلق کرد، نه این که انسان را انسان کرده باشد، به قول ابن سینا: «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها»، خدا زردآلو را زردآلو نکرده است، بلکه زردآلو را ایجاد کرده است. این جعل بسیط است، جعل ترکیبی نیست.

«(و قيل أيضاً) في ربط الحادث بالقديم (غير ذا): فمنها، ما قاله صدر المتألهين عليه السلام في

موضع من الأسفار»

همچنین در ربط حادث به قدیم، سخنی غیر از این که مشائین گفته بودند گفته شده است؛ از آن سخنان سخن صدر المتألهین در موضعی از «اسفار» است.

«بناءً على ما حَقَّقَهُ من الحركة الجوهرية و التجدد الذاتي في الطبيعة»

سخن او بنا بر مبنایی است که تحقیق و اثبات کرده است که عبارت از حرکت جوهریه و تجدد ذاتی در طبیعت می‌باشد. مراد از طبیعت همان صورت نوعیه است، صورت نوعی فلکی، صورت نوعی انسان، صورت نوعی نطفه، صورت نوعی علقه، به صورت نوعی طبیعت هم می‌گویند.

«أنه يلزم الانتهاء إلى حادث ماهيته أو حقيقته عين الحدوث و التجدد»

سخن صدرالمتألهين در ربط حادث به قدیم این است که: حادث و سلسله حوادث باید منتهی شود به یک حادثی که ماهیت آن یا حقیقت آن عین حدوث و تجدد و تدرج است. مراد از حادثی که ماهیت آن یا حقیقت آن عین حدوث و تجدد است همان صورت جوهری و ذات فلک است، که وجود خارجی آن عین حدوث و تجدد است. اگر حرکت را در نظر بگیریم ماهیتش حدوث و تجدد و تدرج است، ولی اگر صورت فلکی را که حرکت جوهری دارد در نظر بگیریم حقیقت آن عین حدوث و تجدد و تدرج است، از باب این که آن چیزی که حقیقت است وجود است و صورت نوعی به حسب مفهوم و ماهیتش عین حدوث و تجدد نیست بلکه به حسب وجودش عین حدوث و تجدد و امر تدرجی است، ماهیت فلک، فلک است، ماهیت انسان، انسان است اما وجود آن وجود تدرجی است.

«كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها»

مرحوم حاجی به نحو لف و نشر مرتب مثال می زند، می گوید: آن امر حادثی که ماهیتش یا حقیقتش عین حدوث و تجدد است مانند حرکت که ماهیت آن حدوث و تجدد و تدرج است یا متحرکی که حقیقتش و خودش متحرک است مانند طبیعتی که در ذاتش تجدد هست.

«لكن الطبائع المنقطعة الوجود التي عدمها في زمانٍ سابقٍ و حركةٍ سابقةٍ مسبوقه»

بطبيعة أخرى حافظه لزمانها»

لکن طبایع و صورت های نوعیه این عالم طبیعت که حادث و منقطع الوجود و زوال پذیر هستند و مدام عوض می شوند، مثلاً صورتی، نطفه و علقه و مضغه می شود که عدم آن در زمانی سابق و در حرکت سابقی بوده است، این طبایع حادثه مسبوق اند به طبیعت دیگری که حافظ زمان آن طبایع است.

مراد از آن طبیعت دیگر که سابق و مقدم بر دیگر طبایع است و حافظ زمان آن‌هاست همان طبیعت فلکی است که دائم است و از بین نمی‌رود. این طبایع منقطع الوجودی که حادثند، مسبوق‌اند به طبیعت فلکی که حافظ زمان آن‌هاست، از باب این‌که فلک متدرّج و متحرک است و تدرّج و حرکت، راسم زمان است، چون زمان، همان اندازه و مقدار حرکت است.

«و تلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان: وجه عقلي عند الله و هو علمه الأزلي و صورة قضائية و ليس من العالم»

و آن طبیعت فلکی که حافظ زمان است، دو چهره دارد: یک چهره مجرد عقلی که عند الله و مرتبط با حق تعالی است، و این همان علم ازلی حق تعالی و صورت قضایی طبیعت فلکی است و از موجودات مادی و طبیعی عالم ماده محسوب نمی‌شود. مراد از صورت قضایی همان ربّ النوع فلک است که ثابت و پایدار است و تبدّل ندارد، اما موجودات عالم طبیعت که تبدّل و تغییر دارند صورت قدری هستند، قدر مقابل قضا است و قضا قابل تغییر نیست. آن علم ازلی حق تعالی و صورت قضائیه که ربّ النوع فلک می‌باشد، آن دیگر از عالم طبیعت نیست.

«و لها وجه كوني قدرتي حادث في خلق جديد كل يوم، انتهى»

و طبیعت فلکی یک چهره دیگر نیز دارد که کونی، یعنی مادی و متغیر، و قدری و همواره حادث است، یعنی قابل تغییر است، در مقابل قضا که قابل تغییر نیست، آن قابل تغییر بوده و هر روزی حدوث جدیدی دارد. تا این‌جا سخن مرحوم ملاصدرا بود که بالأخره حوادث عالم هرچند خودشان حرکت جوهری دارند اما حدوثشان وابسته و مربوط به حرکت جوهری فلک است.

«إلى هذا أشرنا بقولنا: (و قد مضى) في مبحث القدم و الحدوث (ما من الأقوال لدينا

المرتضى) من التجدد الذاتي للطبيعة»

و به همین مطلب، در شعر خودمان اشاره کردیم و گفتیم و در مبحث قدم و حدود گذشت آن قول از اقوالی که مرضی و مورد پسند ماست که عبارت باشد از تجدد ذاتی طبیعت، که همان حرکت جوهری است.

پس به جای حرکت عرضی و وضعی فلک که مشائین آن را رابط بین حادث و قدیم می دانستند، ما گفتیم: حرکت جوهری صورت نوعیه فلکیه، رابط بین حادث و قدیم است. اما بیان وجه سوم از جوهری که برای رابط حادث و قدیم ذکر شده است ان شاء الله در جلسه بعد مطرح می گردد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس صد و هفتاد و هشتم ﴾

و منها: جعل المقرّبات و المصحّحات الأمور السابقة المعدّة التي في عرض الحادث، فإنّ كلّ متلوّ معدّ لتاليه و التسلسل تعاقبي جائز عندهم، و يمثلون بحركة الثقل إلى أسفل، فإنّه لا ينتهي إلى حدّ إلاّ و يصير ذلك الانتهاء معدّاً، لأن يتحرّك منه إلى آخر، و المؤثّر هو الثقل و هو ثابت محفوظ في جميع الحدود المتغيّرة و بغير ذلك.

﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا﴾. هذا كلّه عند من لم يقل بانقطاع الفيض، و يجعل الحدوث و التجدد في ناحية المستفيض، فهو في مندوحة، و أمّا من يقول بالانقطاع ففي داء عياء لم ينبجع فيه دواء كما لا يخفى.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### چکیده و تعقیب آنچه گذشت

بحث در ربط حادث به قدیم بود، اساس اشکال در این مسأله این بود که: علت تامه شیء اگر موجود باشد، آن شیء هم که معلول آن است باید موجود باشد؛ زیرا اگر معلول موجود نباشد، یا برای این است که مقتضی آن معلول موجود نیست، یا مقتضی اش موجود می‌باشد، ولی شرط یا شرایط آن موجود نیست، یا شرط یا شرایط آن هم موجود می‌باشد ولی مانعی در کار است؛ علت تامه عبارت است از مجموع مقتضی و شرط و عدم مانع؛ وقتی که علت تامه با تمام اجزایش محقق باشد، قطعاً معلول آن هم باید موجود شود.

آن وقت می‌گوییم: این عالم طبیعت که حادث است مخلوق خداست، و خدا قدیم است، عقول هم اگر در سلسله علل این عالم باشند قدیم هستند، حال، چطور این عالم حادث و موجوداتی که در آن هستند به قدیم ربط دارند؟ در حالی که حوادث اگر معلول خدایند باید قدیم باشند. این اشکال در این مسأله بود.

مرحوم حاجی یک جوابی از این اشکال از سوی مشائین نقل کرد که جواب آن‌ها بر پایه حرکت عرضی وضعی فلک الافلاک بود.

آنان در حرکت وضعی فلک، دو حرکت فرض می‌کردند یک حرکت توسطیه، یک حرکت قطعیه؛ حرکت توسطیه یعنی اصل متحرک بودن بین مبدأ و انتها، این حرکت امری است بسیط و ثابت که از ازل که فلک بوده این حرکت هم که حالت جا به جایی بین مبدأ و انتهاست وجود داشته است.

حرکت قطعیه فلک که امری قابل تجزیه و کشدار است از این حیث است که فلک دایره محیط خود را طی می‌کند.

حرکت توسطیه چون یک امر بسیط و ثابتی است از این جهت مربوط به خداست و از ازل خدا آن حرکت را در فلک ایجاد کرده و اساساً فلک را متحرک خلق کرده است. و این حرکت توسطیه راسم حرکت قطعیه است، و هر قطعه‌ای از حرکت قطعیه شرط برای پیدایش حادث یا حوادثی از حوادث این عالم است، پس این که می‌بینیم مثلاً فلان شیء در این زمان خاص پیدا شد برای این است که یکی از شرایط وجودیش قطعه‌ای از حرکت قطعیه فلک بوده است که در این زمان خاص محقق شده است؛ پس علت تامه این شیء، قدیم نیست بلکه بخشی از علت تامه‌اش که حق تعالی یا عقلی از عقول است قدیم می‌باشد و بخش دیگر آن، که قطعه‌ای یا حدی از حرکت قطعیه است حادث می‌باشد.

مرحوم صدرالمتهلین که به حرکت جوهریه قائل است، می‌گوید: اصلاً این تغیرات و تبدلاتی که در اعراض پیدا می‌شود، تابع حرکت ذات خود جوهر است و حرکت فقط در اعراض نیست، بلکه چون جوهر و ذات موجود مادی متبدل است به تبع آن اعراض آن هم متبدل می‌شود؛ و این حرکات جوهری که در یکایک موجودات مادی پایینی است و همچنین تبدلات عرضی که در آنهاست، همه مربوط است به حرکت جوهری که در جوهر و ذات فلک وجود دارد. پس صدرالمتهلین نیز حرکت فلک را معیار ربط حادث به قدیم گرفته است، منتها نه حرکت عرضیه وضعیه آن را، بلکه حرکت قطعیه جوهری آن را، بنابراین جوهر و ذات فلک که متدرج است، هر قطعه‌ای از این حرکت جوهری فلک، شرط وجودی برای یکی از حوادث عالم است، حرکت جوهری فلک یک جنبه بسیط و ثابت هم دارد که آن عبارت است از رب النوع فلک که منشأ حرکت جوهری فلک است و آن رب النوع یک امر ثابتی است که به خدا مربوط است. این خلاصه کلام صدرالمتهلین است.

### توجیهی دیگر در ربط حادث به قدیم

جواب سوّم این است که: حوادث در این عالم مستند و مربوط به حرکت و تحوّل است و حرکت و تحوّل، رابط بین حادث و قدیم است، منتها حرکت و تحوّل که در بین خود این حوادث است، نه حرکت و تحوّل که در فلک وجود دارد، بلکه در خود عالم طبیعت حرکات و تبدّلاتی وجود دارد، و هر قطعه قبلی از آن حرکات و تبدّلات باید باشد تا قطعه بعدی آن بیاید، اگر اراده حق تعالی کافی بود در وجود من مثلاً، من باید از ازل موجود باشم، اما اراده حق تعالی به جای خود لازم است، ولی کافی نیست؛ چون من عبارت هستم از بچه این پدر و این مادر، پس قبل از پیدایش من باید پدر و مادر من موجود شوند، تا من موجود شوم، هر سابق و متلوّی شرط برای وجود لاحق و تالی خودش است، مثال می زنند به این که: اگر شما ده تا پله را می خواهی طی کنی با این که از اوّل اراده کرده ای آن بالا باشی ولی بودن بر پله دهم مشروط بر این است که پله نهم طی شود، تا به پله نهم نرسی پله دهم را طی نمی کنی، و بودن در پله نهم مشروط به این است که پله هشتم طی شود، و همین طور تا پله اوّل؛ پس بنابراین، درست است که اراده شما در رسیدن به بالای پشت بام تأثیر اساسی دارد، اما این اراده به تنهایی کافی نیست.

مرحوم حاجی یک مثال دیگری زده و گفته است: مانند این که شما یک جسمی را از بالا به طرف پایین رها می کنی، خوب این جسم همان اوّل روی زمین نمی رسد، با این که آنچه این جسم را به حرکت درمی آورد تا روی زمین برسد همان سنگینی است که در این جسم است، قداما می گفتند: آن محرک، ثقل و سنگینی جسم است، ولی امروز می گویند: قوّه جاذبه است، قوّه جاذبه زمین است که این جسم را از بالا به پایین می آورد، بالأخره این جسم که تدریجاً به زمین نزدیک و نزدیک تر می شود هر درجه ای از نزدیک شدنش به زمین مشروط است به این که درجه قبل آن پیدا شود.

پس اراده خدا علت تامه برای پیدایش حوادث نیست، چون موجودات این عالم تدریجی الوجود هستند و نمی‌توانند فقط به اراده قدیم و ازلی حق تعالی موجود باشند، بلکه علت هر حادثی مرکب است از اراده قدیم و ازلی حق تعالی و آن حادثی که سابق بر آن حادث اول است و ارتباط تنگاتنگ با آن دارد. این هم جواب سوّم از اشکال ربط حادث به قدیم که راحت‌تر و خودمانی‌تر است.<sup>(۱)</sup>

توضیح متن:

«و منها: جعل المقرّبات و المصحّحات الأمور السابقة المعدّة التي في عرض الحادث»

و یکی دیگر از راه حل‌ها برای چگونگی ربط حادث به قدیم این است که:

۱- این جواب مستلزم تسلسل محال و بازگشت به محذور ربط حادث به قدیم است؛ زیرا بنابراین جواب، هیچ حادثی حادث نمی‌شود مگر این که علت تامه‌اش محقق شود، و از جمله اجزای علت تامه‌اش آن امر معدّ و زمینه‌ساز حادثی است که زماناً سابق بر آن حادث اول است، در حالی که آن حادث سابق هم باید با حادث اول همزمان باشند؛ چون بنابر فرض، علت تامه حادث اول، امری مرکب از اراده حق تعالی و حادث پیشین است، و علت تامه با تمام اجزائی که دارد باید با معلول خودش تقارن زمانی داشته باشند و نمی‌توانند از یکدیگر فاصله زمانی داشته باشند، و این که می‌گویند: معدّ، که از اجزاء علت تامه است، می‌تواند مقدم بر معلول باشد، کلام خطابی است؛ زیرا وقتی معدّ در تحقق معلول دخالت و نقش داشته باشد تقدم زمانی آن بر معلول هیچ وجه موجهی ندارد، مثال‌هایی هم که برای تقریب این تقدم آورده شده است قابل تأمل هستند، بنابراین، معدّ و حادث پیشین باید همزمان با حادث اول باشد، همچنین معدّ و حادثی که سابق بر آن معدّ و حادث پیشین است هم باید همزمان با آن حادث دوّم باشد؛ و همین‌طور... و در نتیجه، سلسله‌ای از حوادث نامتناهی که مترتب بر یکدیگرند و رابطه علی و معلولی دارند به طور دفعی و همزمان تحقق پیدا می‌کنند، و این تسلسل محال است.

حال باز این اشکال نمودار می‌شود که: چگونه این سلسله حادث با قدیم ارتباط دارد؟ اللهمّ الآن يقال که: درحقیقت، رشته حوادثی که مترتب بر یکدیگرند در عین این که هر قطعه‌ای از آن در زمانی خاص تحقق دارند همگی شان موجود به یک وجود هستند و هیچ تعدّد وجودی بین آنها نیست تا برخی علت ناقصه برخی دیگر باشند و محذور تسلسل لازم نیاید، بلکه همگی آن رشته یک حادث ممتدّ و کشدار است که لایه ظاهری و پوسته و مرتبه تنزل یافته برای وجود قدیم و ازلی می‌باشد، فافهم. (اسدی)

مقربّات و مصحّحات، یعنی چیزهایی که موجب نزدیک شدن حادث به تحقق یافتن و موجب صحت پیدایش آن است، اموری قرار داده می‌شوند که در مراحل جلوتر و سابق بر حادث هستند و معدّ و زمینه ساز حادث بوده و در عرض همان حادث قرار دارند نه در طول آن. این که می‌گوید: امور معدّه، یعنی هر شیئی که می‌خواهد موجود شود باید مراحلی را طی کند، و این که می‌گوید: این امور در عرض حادث‌اند، یعنی همین شرایط و عللی که در همین عالم طبیعت است، ما کاری به عالم بالا و علل طولی، مثل عالم عقول نداریم. چرا مقربّات و مصحّحات برای پیدایش حادث همان امور سابق و زمینه سازی هستند که در عرض حادثند؟

«فإنَّ كلَّ متلوّ معدّ لتاليه و التسلسل تعاقبي جائز عندهم»

زیرا هر سابق و جلویی معدّ و مهیا کننده زمینه برای پیدایش تالی و موجود پس از خودش است تا محقق شود. شما می‌گویید: بنابراین تسلسل لازم می‌آید، می‌گوید: این تسلسل تعاقبی است که نزد فلاسفه جایز و ممکن است. در جای خود گفتیم: امور غیر متناهی اگر بینشان ترتب، یعنی رابطه‌ی علی و معلولی باشد، و اجتماع در وجود هم داشته باشند، یعنی دفعتاً و همزمان موجود باشند، این تسلسل باطل و محال است، اما تسلسل تعاقبی که امور نامتناهی در آن هر کدامشان در جزئی از زمان واقع می‌شوند مانعی ندارد، مثل این که این مرغ از تخم مرغ موجود شده است، آن تخم مرغ هم از مرغ دیگری درست شده است، و همین‌طور تا بی‌نهایت، که این سلسله‌ی تخم مرغ و مرغ، متسلسل و غیر متناهی است و هر کدام مقدمه‌ی پیدایش دیگری است؛ چون تا تخم مرغ نباشد مرغ موجود نمی‌شود و تا مرغ موجود نباشد تخم مرغ موجود نمی‌شود.

«و یمثلون بحركة الثقیل إلى أسفل، فإنّه لا ینتهی إلى حدّ إلاّ و یصیر ذلك الانتهاء معدّاً، لأن یتحرک منه إلى آخر و المؤثر هو الثقل و هو ثابت محفوظ فی جمیع الحدود المتغيرة و بغير ذلك»

و مثال می‌زنند به حرکت چیز سنگین وزن که از بالا به پایین فرود می‌آید؛ به خاطر این که این چیز سنگین به هیچ حدی نمی‌رسد مگر این که این رسیدن، معدّ و مقدمه است برای این که آن چیز سنگین از آن حدّ حرکت کند و به حدّ دیگر برسد، در حالی که علت مؤثر در پایین آمدن آن چیز سنگین همان ثقل و سنگینی آن است یا قوّه جاذبه زمین است، و این ثقل و سنگینی یا قوّه جاذبه در همه حدود متغیره مسافت، امری ثابت و محفوظ است، اما سنگینی یا قوّه جاذبه نسبت به فرود آمدن چیز سنگین علت تامه نیست بلکه این معدّات و مقدمات جزء علت تامه‌اند که همراه با سنگینی یا قوّه جاذبه باید محقق شوند تا جسم سنگین از بالا به پایین فرود آید.

«و بغیر ذلك» یعنی مثال‌های دیگر هم زده‌اند، مثل پله‌هایی که می‌خواهی از آن‌ها بالا بروی و به پشت بام برسی، با این که از اوّل اراده داری بالای پشت بام باشی، که آن چیزی که علت برای رسیدن به پشت بام است اراده شماست، اما اراده شما علت تامه نیست؛ برای این که من اگر بخواهم روی پله دهم که پله نهایی و متصل به پشت بام است باشم باید پله‌های قبلی آن را طی کنم.

«وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ لَّهُ مَوْلِيهَا»<sup>(۱)</sup>

با این آیه قرآن اشاره کرده است به این که حوادث در نظام وجود هر چند حادث و متجدد و متدرّج‌اند، اما آن خداوند است که با این شرایط آن‌ها را پدید آورده و تدبیر می‌نماید. و ممکن است با این آیه می‌خواهد اشاره کند به این که: در ربط حادث به قدیم نظرهای مختلفی هست، و به اشکالی هم که در آن هست پاسخ‌های گوناگونی داده شده که به برخی از آن‌ها اشاره شد.

فلاسفه می‌گفتند: خداوند نسبت به اصل نظام آفرینش علت تامه و فیاض علی الاطلاق است و همین طور که خدا از ازل بوده است، فیض عام او و اصل نظام آفرینش هم از ازل بوده است، و این چنین نیست که خداوند یک مدت دست روی دست

۱- سوره بقره (۲)، آیه ۱۴۸.

گذاشته بوده و هیچ چیزی را موجود نکرده بوده است، و یک مرتبه به فکر افتاده که چیزی را موجود کند؛ این محال است، بلکه خداوند ازلی و اصل نظام آفرینش هم ازلی است، مثل خورشید که اگر فرض کردید از ۱۰۰ هزار سال پیش بوده است، نور آن هم از ۱۰۰ هزار سال پیش بوده است، اگر فرض کردیم خورشید از ازل وجود دارد، این نور هم از ازل وجود دارد و وابسته به خورشید است. بنابراین، خداوند هم که علت العلل است و نظام آفرینش از آغاز تا انجامش وابسته به اوست، فیض عام او نیز که اصل نظام آفرینش است همیشه وجود داشته و دارد، منتها این فیض به عالم طبیعت و ماده که می‌رسد حادث زمانی و تدرّجی الوجود می‌شود، ولی در عالم عقول چون از ناحیه علت فاعلی که حق تعالی است صرف اراده حق تعالی کافی است، و از ناحیه علت قابلی هم که ماهیت عقول است صرف امکان ذاتی در وجود آنها کافی است و امکان استعدادی نمی‌خواهد؛ از این رو خدا از ازل وجود دارد، عقول هم از ازل وجود دارند، اما موجودات عالم طبیعت چون دارای ماده‌اند و علاوه بر امکان ذاتی محتاج به امکان استعدادی هم هستند، بر این اساس حادث و تدرّجی الوجود هستند و هر کدام از آنها مسبوق به معدّات سابقه هستند، اما در عین حال، اصل نظام مادی و عالم ماده و طبیعت همیشه وجود داشته و دارد، پس براساس نظر فلاسفه اصل عالم طبیعت از ازل بوده است، این نظر، منافی و مخالف با وجود حوادث و تبدّلات نیست، مثلاً ممکن است اصل انرژی از ازل موجود باشد، بعد انرژی‌ها بیایند منسجم شده و ماده شوند، بعد ماده مثلاً جذب شود به صورت خورشید و ماه در بیاید، فلاسفه مخالف با این رویدادها و حوادث نیستند، اما نزد آنان اصل نظام ماده از ازل وابسته به حق تعالی بوده است. پس نسبت به عالم عقول و نیز نسبت به اصل عالم طبیعت و ماده که ازلی هستند و حادث نیستند، از اوّل هیچ اشکالی به فلاسفه وارد نیست، فقط در این تبدّلات و حوادث جزئی است که به آنها اشکال وارد می‌شود؛ که جواب این اشکال را هم دادیم. اما متکلمین که می‌گویند: اصل این عالم ماده نیز

حادث زمانی است، و زمان‌هایی، هرچند موهوم، بر خدا گذشته است و عالم ماده هنوز خلق نشده بوده است، این اشکال بر آنان وارد است که: چطور یک دفعه این عالم ماده موجود شده است؟ و آنان برای این اشکال جواب ندارند از این روست که مرحوم حاجی می‌گوید:

«هذا كله عند من لم يقل بانقطاع الفيض، و يجعل الحدوث و التجدد في ناحية

المستفيض»

این جواب‌هایی که به اشکال ربط حادث به قدیم گفته شده است همگی جواب نزد مثل حکماست که قائل به انقطاع فیض از حق تعالی نشده و حدوث و تجدد را در ناحیه مستفیض قرار می‌دهند، یعنی می‌گویند: در مفیض که خداوند است و نیز در اصل فیض عام حق تعالی تبدل نیست، که خداوند یک مدتی چیزی خلق نکرده باشد و یک مرتبه هوس کند خلق کند، بلکه آن چیزی که حادث و متجدد است همانا موجود مادی خاص است که از حق تعالی فیض را دریافت می‌کند و به اصطلاح مستفیض از اوست، اما خود فیض عام او که همان امر الله واحد است، ﴿وَأْمُرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً﴾، همیشه بوده است.

«فهو في مندوحة و أمّا من يقول بالانقطاع ففي داء عياء لم ينجع فيه دواء كما لا يخفى»

پس این چنین کس که مانند حکماست در سعه و گستردگی است، یعنی برای فرار و پاسخ از آن اشکال، راه و مفری دارد، راه و مفر آن همانند آن پاسخ‌هایی است که ذکر نمودیم؛ و اما آن کسی که مانند متکلمان می‌گوید: فیض حق تعالی منقطع است، یعنی یک وقتی خدا بوده و هیچ فیض و مخلوقی از ناحیه او نبوده است، پس او در یک درد خسته‌کننده و بی‌درمانی است که هیچ دوايي این درد را برطرف نمی‌کند، یعنی این چنین کسی که مانند متکلمان است هیچ پاسخی برای اشکال مزبور ندارد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين



## ﴿ درس صد و هفتاد و نهم ﴾

غررٌ في كيفية حصول التكثر على طريقة الإشراقيين

إذ إذا لدى الشرق بلا وثاق  
في باب مصدرية التكثر  
من نسب القواهر الطولية  
لا يأخذ الأفلاك ترتيباً إذا  
بل نور أقرب بنور النور  
و نور الأنوار لها مشاهد  
كذا شعاع قاهر لقد علا  
بالواسط منه تعالى أيضا  
مرتبة منه بغير واسطة  
لثالث أربع ثنتا صاحب  
رابع القواهر ثماني  
و مرتا الأقرب أولى رابطة  
و هكذا سوانح الأنوار  
عليه قس بوسط و غيره  
إذ لا حجاب في المفارقات  
فكان في كل جميع الصور

أسس أسسا شيخنا الإشراقي  
طولاً و عرضاً أصغه تستبصر  
قد وجدت قواهر عرضية  
قد كان في الترتيب عقل أخذنا  
مفيض نور عدد محصور  
شروقه العقلي عليها وارد  
يقبل قاهر يكون سافلا  
فيقبل الثاني منه فيضا  
و مرّة أقرب نور رابطة  
و نور الأنوار و نور أقرب  
أربع ثالث و ثنتا الثاني  
و نور الأنوار بغير واسطة  
تضاعفت لمبلغ مكثار  
شهود كلّ و شروق نوره  
و إنّما اختصّ المقارنات  
كلّ من الكلّ كمجلى الآخر

## غررٌ في كيفية حصول التكثر على طريقة الإشراقيين

(إذ ذا) أي طريق المشائي (لدى الشرق) أي حكماء لهم استيهال إشراق النور على قلوبهم (بلا وثاق)، كما سيوضح وجهه إن شاء الله.

(أسس أسًا) آخر (شيخنا الإشراقي) شهاب الدين السهروردي رحمته في حكمة الإشراق (في باب مصدرية) الواحد لحصول (التكثر طولاً و عرضاً) أي في العقول المترتبة و المتكافئة و أصنامها (أصغه تستبصر) و هو أنه (من نسب) الأنوار (القواهر الطولية) أي إشراقات العقول المترتبة و مشاهداتها (قد وجدت) أنوار (قواهر) أي عقول (عرضية) متكافئة فعند الإشراقي (لا يأخذ الأفلاك ترتيباً) مفعول به للأخذ إذا لم يكن بمعنى الشروع و إلا فهو مفعول فيه، كمقابله (إذا قد كان في الترتيب عقل) أي عالم العقل (أخذاً) كما كان في طريقة المشائي الأفلاك آخذة في الترتيب و الصدور عند ما كانت العقول آخذة فيهما يعني يفيض من الواجب تعالى عقل و من ذلك العقل عقل آخر إلى مبلغ محدود من غير أن يصل النوبة إلى الأجسام (بل نور) قاهر (أقرب لنور النور) تعالى و هو العقل الأوّل (مفيض نور) ثان و ثالث، و هكذا إلى أن يحصل (عدد محصور) من القواهر و العقول فيقف سلسلة العقول المترتبة، كما يحصل من الشمس في الشاهد نور في مقابلها و من ذلك النور نور آخر في مقابل ذلك المقابل إلى أن يصل إلى ما لا يحصل منه نور في المقابل، لضعفه الحاصل من الاصطكاكات و التنزلات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

## غررٌ في كيفية حصول التكثر على طريقة الإشراقیین

### چگونگی پیدایش کثرت از وحدت نزد اشراقیین

مناسب‌تر این بود که مرحوم حاجی این غرر را به دنبال همان غرر که مربوط به نظر مشائیین در این مسأله بود ذکر می‌کرد و غرر مربوط به ربط حادث به قدیم را بین این دو غرر قرار نمی‌داد.

به هر حال، اشکال در پیدایش کثرت از وحدت این بود که: خداوند تبارک و تعالی بسیط و واحد از جمیع جهات است و هیچ نحو تکثری در ذات او نیست، حتی صفات او هم عین ذات اوست، یعنی او که حقیقت هستی است عین حقیقت علم و اراده و قدرت و مانند این‌هاست. بنابراین خدا بسیط و واحد محض است، و طبق قاعده الواحد معلول او هم باید واحد باشد، چنان‌که خود خدا هم می‌فرماید: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾<sup>(۱)</sup> حال سؤال این است که: پس این تکثر در عالم از کجا و چگونه پیدا شده است؟

مشائیین گفتند: خداوند عقل اول را ایجاد کرده است، و در عقل اول، و همین‌طور در سایر عقول یک نحو تکثر اعتباری وجود دارد؛ چون عقل اول یک جهت وجودی دارد که جهت کمالی آن است، یکی هم این‌که ماهیت دارد، یعنی وجودش محدود است که جهت ضعف آن است، آن وقت از جهت وجودی عقل اول که کمال اوست

---

۱- سورة قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

عقل دَوَم محقق می‌شود، و از جهت ماهوی آن هم فلک اوّل پدید می‌آید، البته چنان‌که قبلاً گفتیم خود ماهیت عقل به تنهایی مبدأ نیست، بلکه وجودش به قید این‌که ماهیت دارد مبدأ است، گویا عقل اوّل وقتی که به خودش نگاه می‌کند و می‌بیند که محدودیت و ماهیت دارد، از خودش متنفر می‌شود، و در آن حال، فلک اوّل از آن موجود می‌شود، چنان‌که یک انسان وقتی که خود را دوست داشته باشد، یک اثری دارد، و وقتی که از خود متنفر باشد اثر دیگری دارد، حالا جهت وجود و کمال عقل اوّل هم منشأ عقل دَوَم است، و جهت نقص آن، یعنی این‌که می‌بیند ماهیت دارد و محدود است، منشأ فلک اوّل می‌شود. آن وقت از باب این‌که مشائین هیئت بطلمیوسی را به عنوان اصل مسلم پذیرفته بودند، و بنابر هیئت بطلمیوسی نه فلک وجود داشت آن حکما هم عقول عشره را تصویر کردند، برای این‌که بر آن اساس، عقل اوّل، عقل دَوَم و فلک اوّل را ایجاد می‌کند، و همین‌طور... تا برسد به عقل نهم که هم عقل دهم را ایجاد می‌کند که عقل فعال است و هم فلک نهم را. پس بنابراین، مشائین نه فلک فرض می‌کردند که این افلاک، پس از عقل اوّل، در عرض دیگر عقول و به موازات آن‌ها به سوی پایین می‌آمدند. این نظر مشائین بود. ولی اشراقیین به این سخن اشکال دارند.

اشراقیین می‌گویند: این نحوه بیان و توجیه برای پیدایش کثرت از وحدت اصلاً اشتباه است؛ زیرا تا سلسله عقول، اعم از عقول طولی و عرضی، امکان صدور داشته باشند مجالی برای صدور جسم فلکی نیست. برای توضیح مطلب می‌توان به مثال نور خورشید تمسک جسته و استشهاد کرد؛ زیرا خود نور خورشید یک حقیقت واحد است، اما دو نحو تکثر دارد؛ یک تکثر عرضی، یک تکثر طولی؛ تکثر عرضی مثل این‌که نور خورشید در خانه ما وجود دارد، در خانه شما هم وجود دارد، در آن خانه هم وجود دارد، در مدرسه هم وجود دارد، و نور در این جاها متکثر شده است، چنان‌که مولوی هم می‌گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چون‌که برگیری تو دیوار از میان

اگر این دیوارها را برمی داشتیم فقط یک نور بود، اما حالا که دیوارها هست یک نور در خانه ما است، یکی در آن خانه، و همین طور در خانه‌ها و مکان‌های دیگر، این تکثر، تکثر عرضی است، یعنی نورها همگی در عرض همدیگر و هم‌رتبه هستند؛ نور خورشید یک تکثر طولی هم دارد؛ چون نور خورشید مستقیم که می‌تابد خیلی روشن است، همین نور خورشید از بیرون در این اتاق می‌تابد، و نور این اتاق در حقیقت جلوه نور بیرون است که یک مقدار ضعف پیدا کرده است، گویا این‌که مشوب به تاریکی شده است، بعد نور این اتاق در صندوقخانه هم می‌تابد و در آن‌جا ضعیف‌تر می‌شود، این نورها در طول هم هستند؛ برای این‌که نور مستقیم خورشید که بیرون است بسیار قوی است، اما نور داخل اتاق که به طور مستقیم از خورشید نیست بلکه از نور بیرون به داخل اتاق می‌تابد ضعیف می‌شود، و وقتی از اتاق به صندوقخانه می‌تابد ضعیف‌تر می‌شود تا جایی که دیگر در حاشیه ظلمت قرار می‌گیرد، مثل این‌که نور صندوقخانه هم به یک صندوقخانه دیگر بتابد، در آخر کار خیلی تاریک می‌شود. پس نور خورشید یک تکثر طولی دارد، یک تکثر عرضی.

اشراقیین هم گفته‌اند: آن چیزی که مستقیماً از خداوند تبارک و تعالی صادر می‌شود عقل اول، بعد جلوه عقل اول همان عقل دوم است، این رشته طولی اشراق و نور حق تعالی مدام تنزل یافته و کم می‌شود، به حدی که دیگر ضعیف می‌شود و نمی‌تواند عقلی از آن صادر شود و به آستانه و مرتبه عالم نفوس می‌رسد؛ چون عقول قوی‌تر و نورانی‌تر از نفوس‌اند؛ زیرا عقول ذاتاً و فعلاً مجرد هستند، یعنی هم ذاتاً مجرد هستند و هم در فاعلیت خود مجرد هستند، اما نفوس ذاتاً مجردند ولی در فاعلیت خود احتیاج به ماده دارند. اشراقیین به نفوس می‌گفتند: انوار اسپهبدیه، چنان‌که به عقول می‌گفتند: انوار قاهره، یعنی نفوس سپهبد هستند و عقول شاه هستند. آنان می‌گفتند: این‌که مشائین گفته‌اند: همراه با هر عقلی یک فلکی صادر می‌شود؛ اشتباه است، درست این است که فقط عقول همین طور صادر شوند تا به جایی که نور و اشراق حق تعالی ضعیف شود و دیگر نتواند منشأ پیدایش عقلی بشود، نظیر این‌که

نور طولی خورشید تا وقتی که مستقیم تابش پیدا می‌کند قوی است، در این اتاق که می‌افتد ضعیف می‌شود، در صندوقخانه ضعیف‌تر می‌شود، همچنین آن اشراقی که از طرف حق تعالی وجود دارد، اول قوی است، و مدام تنزل کرده و ضعیف و ضعیف‌تر می‌شود، عقل دوم از عقل اول ضعیف‌تر است، سوم از دوم ضعیف‌تر است، تا نوبت به نفوس می‌رسد، بعد از آن عالم طبیعت به واسطه عقل فعال یا چیز دیگری موجود می‌شود. پس چگونگی صدور عقول طولیه واضح شد، که عقل اول، عقل دوم تا آخر، یکی پس از دیگری تحقق پیدا می‌کند، بدون این که فلکی صادر شود؛ بنابراین، دیگر لازم نیست فرض کنیم که در هر عقلی جهات متعدد وجود دارد و به یک جهت از آن جهات، عقل بعدی صادر می‌شود و به یک جهت دیگر، فلک صادر می‌شود. همچنین حکمای اشراقی، مقید به عقول عشره هم نیستند، بر خلاف حکمای مشاء که از باب این که طبق هیئت بطلمیوسی نه فلک وجود داشت، عقول را به ده تا می‌رسانند که آخری آن‌ها عقل فعال است که مأمور این عالم عناصر است، و به تعبیر مرحوم حاجی این عقل کدخدای این عالم است.

اما این تکرر عرضی که در این عالم وجود دارد، مثل انسان، حیوان‌ها، نباتات، معادن و... این‌ها از کجا و چگونه پیدا شده‌اند؟ اشراقیین گفتند: سلسله عقول نامبرده از مبدأ هستی شروع شده و تا پایین و به طور طولی صادر شده‌اند؛ بعد در ضمن از همین عقول طولی یک دسته عقول عرضی هم پیدا شده است که این‌ها رب النوع هستند، یعنی انواع موجودات زیرین از این‌ها به وجود آمده است، به طوری که برای هر نوعی یک رب النوع هست، رب النوع هر نوعی عقل، یعنی موجودی کاملاً مجرد است؛ به آن رب النوع‌ها عقول عرضیه می‌گویند، از این جهت که در عرض یکدیگرند و بین خودشان رابطه علی و معلولی وجود ندارد، در مقابل عقول طولیه که در طول یکدیگرند و بینشان رابطه علی و معلولی وجود دارد.

اما پیدایش این عقول عرضیه این طور است که: خداوند تبارک و تعالی بر همه عقول طولی احاطه علمی و اشراقی دارد، همچنین آن عقول طولی حق تعالی را

مشاهده می‌کنند، یعنی از سوی بالا حق تعالی بر این عقول اشراق دارد و از سوی پایین هم این عقول حق تعالی را مشاهده می‌کنند؛ اشراق از سوی حق تعالی بر آن عقول نیز یا بدون واسطه است یا با واسطه یکی از همین عقول؛ چنان‌که مشاهده حق تعالی از سوی این عقول نیز یا بدون واسطه است یا با واسطه یکی از همین‌ها؛ و در نتیجه، از هر یک از این اشراقات و مشاهدات، یکی از عقول عرضیه پیدا شده است که ربّ النوع یک نوعی می‌باشد؛ وقتی که عقل اول مثلاً حق تعالی را مشاهده می‌کند از آن مشاهده یک عقل عرضی که ربّ النوع است ایجاد می‌شود، عقل دوم هم یک‌بار بدون واسطه حق تعالی را مشاهده می‌کند، و یک‌بار هم با واسطه عقل اول، همچنین عقل سوم نیز یک‌بار بدون واسطه حق تعالی را مشاهده می‌کند، یک‌بار با واسطه عقل دوم، و یک‌بار هم با واسطه عقل اول، و همین‌طور... و بنابراین هر عقلی عقول بالاتر از خود را هم مشاهده می‌کند و به وسیله آنها حق تعالی را هم مشاهده می‌کند، برای این‌که عقول مجرد تام هستند و مانند آیینه‌های جلا یافته و براق می‌باشند که روبروی یکدیگر قرار گرفته و هر کدام حق تعالی و یکدیگر را نشان می‌دهند؛ پس عقول بدون واسطه و با واسطه مشاهداتی دارند و از هر یک از این مشاهده‌ها یک عقل عرضی و از مجموعه آنها عقول عرضی بی‌شماری پدید می‌آید. و همچنین حق تعالی هم نسبت به همه این‌ها اشراق بی‌واسطه و با واسطه دارد، این اشراق‌های مختلف نیز هر کدام علت برای یک عقل عرضی و ربّ النوعی می‌باشند. آن وقت آن ربّ النوع‌ها نیز منشأ انواعی هستند که زیر دست و زیر مجموعه آنهاست، مثلاً ربّ النوع انسان منشأ وجود انسان است، ربّ النوع درخت منشأ وجود درخت است، پس این تعدّد و کثرتی که این‌جا می‌بینیم به سبب عقول عرضی و ارباب انواع است. آن وقت تکثر افرادی که هر کدام از این انواع در عالم طبیعت وجود دارند، مثل این‌که انسان به صورت زید، عمرو، بکر و دیگر افراد در می‌آید، این کثرت مربوط به ماده و عوارض مادی است، این را دیگر کسی منکر نیست، برای این‌که ماده تجزیه می‌پذیرد و در مسیرهای مختلف قرار گرفته و حرکت می‌کند، و احوال و عوارض گوناگون پیدا

می‌کند و به صورت اشخاص در می‌آید. این خلاصه حرف اشراقیین است.

### تأمل در نظر اشراقیین

اما تا چه اندازه ما می‌توانیم این مطلب را تصدیق کنیم که حق تعالی علاوه بر این که بر عقول طولیه اضافه اشراقیه دارد و آن‌ها را ایجاد کرده است، یک سری اشراقات دیگری هم بر آن‌ها دارد و آن‌ها نیز مشاهداتی نسبت به حق تعالی دارند که این اشراقات و مشاهدات سرمنشأ پیدایش عقول عرضیه شده است، مانند این که مثلاً شما یک موجودی را اول ایجاد می‌کنی، بعد مدام به آن نگاه می‌کنی و لذت می‌بری، یا یک ساختمانی را می‌سازی، بعد مدام به این ساختمان نگاه می‌کنی لذت می‌بری، و این لذت بردن هم منشأ یک چیزی باشد، این‌ها دیگر فرض‌ها و تصوّراتی است که معلوم نیست چگونه می‌تواند مورد تصدیق همگان واقع شود.

توضیح متن:

«غرر فی کیفیت حصول التکثر علی طریقه الإشراقیین»

این غرر درباره چگونگی پیدایش کثرت از وحدت بر روش اشراقیین است.

«(إذ ذا) أي طریق المشائی (لدى الشرق) أي حکماء لهم استیصال إشراق النور علی

قلوبهم (بلا و ثاق) كما سیبضح وجهه إن شاء الله»

«ذا» اشاره به همان طریق مشائین است که در غرر ما قبل از غرر قبلی بود؛ لذا

عرض کردیم: قاعده این بود که این غرر دنبال آن غرر باشد. مرحوم حاجی این‌جا

می‌گوید:

چون روش مشائین نزد شرقی‌ها، یعنی حکمای اشراقی «بلا و ثاق»، یعنی سست و

بدون استحکام بود، حکمای اشراقی برای توجیه پیدایش کثرت، یک اساس دیگری

را پایه‌گذاری کرده‌اند. شرقی‌ها یعنی حکمای اشراقی که اهلیت دارند نور حق تعالی

و حقیقت بر قلوب آن‌ها بتابد و از راه اشراق و مشاهده مطالب را درک کنند، چنان‌که



وجه استحکام نداشتن نظر مشائین به زودی برای شما روشن می‌شود، ان شاء الله. <sup>(۱)</sup>  
«(أَسَّسَ أَسًّا) آخر (شيخنا الإشراقي) شهاب الدين السهروردي رحمته في حكمة الإشراق  
(في باب مصدرية) الواحد لحصول (التكثّر طولاً و عرضاً) أي في العقول المترتبة و  
المتكافئة و أصنامها (أصغره تستبصر)»

چون روش حکمای اشراقی استحکام ندارد بدین جهت شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی در کتاب «حکمة الاشراق» یک اساس دیگری را پایه گذاری کرده است، در آن باب که مربوط است به مصدر علت بودن واحد برای پیدایش کثرت طولی و عرضی، «طولاً» یعنی کثرتی که در عقول طولی است که بینشان ترتیب هست، یعنی نسبت به هم علت و معلولند، «عرضاً» یعنی عقول متكافئه، یعنی عقولی که هم عرض و هم آغوشند و نسبت به هم علت و معلول نیستند که همان ارباب انواع می‌باشند که منشأ این موجودات عالم طبیعت هستند.

اصنام عقول یعنی موجودات عالم طبیعت که گاهی به آنها طلسمات هم می‌گویند، گویا مثلاً این انسان‌های طبیعی و مادی همانند صنم و کالبدی برای ربّ النوع انسان هستند، یا خروس‌های طبیعی و مادی همه همچون صنم برای آن خروس عقلی هستند. این سخنان را گوش کن تا بینش یابی.

«و هو أنّه (من نسب) الأنوار (القواهر الطولية) أي إشراقات العقول المترتبة و مشاهداتها (قد وجدت) أنوار (قواهر) أي عقول (عرضية) متكافئة»

آن اساسی که شیخ اشراق پایه ریزی کرده این است که: به واسطه نسبت‌هایی که انوار و عقول طولی دارند، یعنی به واسطه اضافه‌های اشراقی عقول طولی و مشاهده‌های آن‌ها انوار و عقول عرضی که هم آغوش یکدیگرند پیدا شده است. مراد از این «نسبت» نسبت مقولی نیست بلکه مراد از آن همان اضافه اشراقیه است؛ لذا

---

۱- در غرردوم پس از این غرر که معنون به عنوان «غرر في فذلکة ما ذکر» است، آن‌جا که می‌فرماید: «وإن لأعلین، أي إلى القواهر الطولية انتمی، كما زعمه المشاؤون فيلزم علیة الجسم لجسم...» (اسدی)

مرحوم حاجی «نسبت» را تفسیر کرد به «اشراقات العقول المترتبة و مشاهداتها»، یعنی حق تعالی با عقول طولی اضافه اشراقی دارد، عقول هم مشاهدات دارند، پس مراد از این نسب همان اشراقات و مشاهدات است، از بالا به پایین اشراقات است، و از پایین به بالا مشاهدات است.

«قواهر» یعنی عقول که بر موجودات مادی قهر و سیطره وجودی دارند.

«فَعِنْدَ الْإِشْرَاقِي (لَا يَأْخُذُ الْأَفْلَاقَ تَرْتِيبًا) مَفْعُولٌ بِهِ لِلْأَخْذِ إِذَا لَمْ يَكُنْ بِمَعْنَى الشَّرْعِ وَ

إِلَّا فَهُوَ مَفْعُولٌ فِيهِ كَمَقَابِلِهِ»

پس نزد اشراقیین افلاک ترتیب نمی‌گیرند آنگاه که عالم عقول شروع می‌شود، یعنی حکمای اشراقی آن چیزی را که مشائین گفتند که: «غیر از عقل اول، با هر عقلی از دیگر عقول طولی یک فلک درست می‌شود»، این را قبول ندارند اشراقیین می‌گویند: افلاک بعد از این که مجردات تمام شد موجود می‌شوند، عالم عقول و نفوس که موجود شد پس از آن نوبت به وجود عالم ماده می‌رسد.

مرحوم حاجی در این جا یک بحث ادبی هم می‌کند، می‌گوید: این آخذ در کلمه «لا یأخذ»، اگر به معنای شروع باشد چنان که در مصراع بعدی هم به معنای شروع است، در این صورت «أخذ» با «فی» متعدی می‌شود. «أخذَ فی هذا»، یعنی «شَرَعَ فی هذا»؛ بنابراین «تَرْتِيبًا» مفعول فیه برای أخذ می‌شود. اما أخذ اگر به معنای شَرَعَ نباشد بلکه به معنای گرفتن باشد، آن وقت، مفعول به دارد، و بنابراین «لَا يَأْخُذُ الْأَفْلَاقَ تَرْتِيبًا»، یعنی افلاک ترتیب نمی‌گیرند. لذا مرحوم حاجی می‌گوید: این «تَرْتِيبًا» مفعول به است برای اخذ، وقتی که به معنای شروع نباشد، اما اگر به معنای شروع باشد «فی» می‌خواهد و باید بگوییم: «فی الترتیب»، یعنی افلاک شروع در ترتیب نمی‌کنند، مانند شعر بعدی که «فی الترتیب» است که آن جا أخذ به معنای شروع است.

«إِذَا قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ (أَيُّ عَالَمِ الْعَقْلِ (أَخْذًا) كَمَا كَانَ فِي طَرِيقَةِ الْمَشَائِي

الْأَفْلَاقَ أَخْذَةً فِي التَّرْتِيبِ وَ الصُّدُورِ عِنْدَ مَا كَانَتْ الْعُقُولُ أَخْذَةً فِيهِمَا»

پس افلاک ترتیب نمی‌گیرند، یا شروع در ترتیب نمی‌کنند وقتی که عقل یعنی عالم عقول شروع در ترتیب کند، یعنی وقتی عقول به ترتیب ایجاد می‌شوند همراه با آن‌ها افلاک ایجاد نمی‌شوند چنان‌که در روش و طریقه‌ی مشائی بود که افلاک شروع در ترتیب و صدور می‌کنند وقتی که عقول شروع در ترتیب و صدور می‌کنند. طبق قول مشائیین افلاک و عقول همگام با هم در قوس نزول هستی پایین می‌آمدند؛ برای این‌که هر عقلی یک فلک و یک عقل را با هم ایجاد می‌کرد، پس همین‌طور عقول و افلاک با هم پایین می‌آمدند. ضمیر در «فیهما» برمی‌گردد به ترتیب و صدور.

«یعنی فیض من الواجب تعالی عقل و من ذلك العقل عقل آخر إلى مبلغ محدود من غیر أن یصل النوبة إلى الأجسام (بل نور) قاهر (أقرب لنور النور) تعالی و هو العقل الأوّل (مفیض نور) ثانٍ و ثالث، و هكذا إلى أن یحصل (عدد محصور) من القواهر و العقول فیقف سلسلة العقول المترتبة»

یعنی طبق نظر حکمای اشراق از واجب تعالی یک عقل افاضه می‌شود، و همچنین از آن عقل یک عقل دیگری افاضه می‌شود، و همین‌طور صدور عقول از یکدیگر ادامه دارد بدون این‌که نوبت به صدور اجسام فرا رسد تا این‌که سلسله عقول برسد به حدّ و اندازه معینی یعنی تا فیض وجود ضعیف شود و نتواند عقلی را پدید آورد. مشائیین قائل به عقول عشره بودند ولی اشراقیین می‌گویند: سلسله عقول همان‌طور می‌آید تا آخر و در این وسط نوبت به اجسام نمی‌رسد بلکه نور قاهری که به خدا نزدیک‌تر است که همان عقل اوّل باشد افاضه‌کننده یک نور دوّمی است و آن دوّمی هم افاضه‌کننده نور سوّمی است، و همین‌طور...، یعنی از هر عقلی از عقول طولی یک عقلی صادر می‌شود تا این‌که عدد و شمار محدودی از عقول پدید آید، پس آنگاه سلسله عقول متوقف می‌شود.

«كما یحصل من الشمس فی الشاهد نور فی مقابلها، و من ذلك النور نور آخر فی مقابل ذلك المقابل إلى أن یصل إلى ما لا یحصل منه نور فی المقابل لضعفه الحاصل من

### الاصطکاکات و التّنزّلات»

تشبیه می‌کند به این‌که: همان‌گونه که از خورشید نوری در مقابل خودش پدیدار می‌شود، مثل این‌که نور خورشید می‌افتد داخل خانه، و از آن نور، نور دیگری در مقابل آن مقابل می‌افتد، مثل این‌که نور داخل خانه به صندوقخانه می‌تابد، و این نور در اثر برخورد با اجسام و فرود آمدن به قدری ضعیف می‌شود تا به حدّی برسد که دیگر نوری در مقابل آن پیدا نشود. و بالأخره یک‌جا تاریک شود.

به نظر من این «الشاهد» اشتباه است،<sup>(۱)</sup> باید «المشاهد» باشد؛ چون نور در مَشاهد می‌افتد یعنی مشهدها، حالا مرحوم حاجی می‌گوید: نور حاصل می‌شود از خورشید در شاهد یعنی در مشاهد.

تا این‌جا گفتیم: عقول طولیه که پدید می‌آید همراه با آن‌ها فلکی پدیدار نمی‌شود، مانند نور خورشید که مراتب طولی دارد. قبلاً عرض کردم که: نور خورشید یک تکثر عرضی دارد و یک تکثر طولی، حالا تا این‌جا هم بحث دربارهٔ چگونگی صدور عقول طولی بود که بالأخره عقول می‌رسد به آخرین مرتبه، و سپس نوبت می‌رسد به انوار اسپهبدیه، یعنی عالم نفوس و از عالم نفوس می‌رسد به طلسمات که موجودات عالم طبیعت باشد. از این به بعد می‌خواهیم تکثر عرضی عقول را که همان عقول عرضیه باشد تبیین نماییم.

### و صلّی اللّٰه علی محمّد و آله الطاهرين

---

۱- لفظ «شاهد» تعبیری است که در اصطلاح و زبان عرفانی، به طور زیاد، بر عالم ماده و طبیعت، که آنان آن را عالم شهادت مطلقه می‌نامند، اطلاق می‌گردد. مرحوم حاجی نیز در این‌جا می‌خواهد شمس حقیقت که حق تعالی است و نور آن که فیض عام وجود و تشعشعات مجرد آن که عقول هستند این‌ها را که در عالم غیب هستند به شمس مادی و نور مادی آن که در عالم شهادت مطلقه هستند تشبیه نماید. (اسدی)

## ﴿ درس صد و هشتادم ﴾

(و نور الأنوار) تعالى شأنه شروع في بيان كثرة الجهات الحقيقية الوافية لصدور العقول في الطبقة المتكافئة التي كلٌّ منها منشأ لوجود نوع طبيعي في هذا العالم الطبيعي بأنّه تعالى لها، أي لكلّ من العقول المترتبة (مشاهد) بصيغة المفعول، فيحصل من شهود كلّ منها لنور الأنوار و غيره بوسط و غيره عقل في الطبقة المتكافئة، كما في كلّ إشراق بوسط و غيره، كما نذكره بالتفصيل على ما قلنا: (شروقه) سبحانه (العقلي) أي ليس بالحسّي العرضي (عليها وارد كذا شعاع) كلّ نور (قاهر) بعد نور الأنوار تعالى (لقد علا) (يقبل قاهر يكون سافلا) ثمّ كلّ نور قاهر غير النور الأقرب إلى نور الأنوار يقبل الإشراق (بالواسط منه تعالى أيضاً) أي كما يقبل بلا واسطة كما مرّ أنّ شروقه إلى آخره و إذا كان كذلك (فيقبل) القاهر (الثاني منه) أي من نور الأنوار (فيضاً) أي فيض الإشراق مرّتين (مرتبة منه) تعالى (بغير واسطة و مرّة) أخرى (أقرب نور رابطة) في البين ليقبل إشراقه تعالى، ثمّ (لثالث) أي لقاهر ثالث (أربع) مرّات من إشراقه تعالى اثنتان منها (ثنتا صاحب) أي المرّتان من الإشراق اللتان قبلهما الثاني من الحقّ تعالى مرّة بلا واسطة و مرّة بواسطة النور الأقرب فتنعكسان من الثاني على الثالث (و) اثنتان أخريان إشراق (نور الأنوار) على هذا القاهر الثالث بغير واسطة و إشراق من الحقّ قبله (نور أقرب) بلا واسطة ينعكس منه على الثالث.



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
و به نستعین

**چگونگی پیدایش کثرت عَرْضِی**

بحث در این بود که: تکثر در نظام هستی چگونه پیدا شده است؟ مشائین می گفتند: عقل اول از خداوند بدون واسطه صادر شده است، و عقل چون دو جنبه دارد، جنبه وجودی و جنبه ماهوی، لذا از جنبه وجودی عقل اول یک عقل موجود شده است و از جنبه ماهوی آن هم یک فلک موجود گردیده است؛ و همین طور از هر عقلی یک عقل دیگر همراه یک فلک موجود می شود تا می رسد به عقل دهم که همان عقل فعال است که دیگر از آن عقل و فلکی صادر نمی شود، بلکه عقل دهم کدخدای عالم عناصر است.

اشراقیین می گفتند: عقول منحصر به ده عدد نیست، بلکه از هر عقلی یک عقلی موجود می شود؛ و چون عقل دوم، معلول عقل اول است از آن ضعیف تر است، و همین طور عقل سوم از عقل دوم ضعیف تر است، مثل نور خورشید که هرچه فاصله اش از خورشید بیشتر شود ضعیف بیشتری پیدا می کند، سلسله عقول نیز همین طور که به ترتیب پایین می آید ضعیف تر می شود تا به جایی که دیگر ممکن نیست عقل موجود شود، آن وقت نوبت به نفوس می رسد، و سلسله نفوس نیز همین طور تنزل پیدا کرده و پایین می آید تا برسد به عالم طبیعت.

اما عالم عقول قبل از این که به عالم نفوس برسد یک سلسله عقول عرضیه هم در آن ترسیم و ایجاد می شود، درباره انواع مادی می گویند: هر نوعی از آن ها یک فرد

مجرد هم دارد که از سلسله علل فاعلی همین نوع و اداره کننده این نوع است؛ و براین اساس به آن فرد مجرد ربّ النوع می‌گویند، و ربّ النوع‌ها همان عقول عرضیه‌اند. این عقول عرضیه که خودشان سرمنشأ پیدایش موجودات مادی هستند از کجا و چگونه پیدا شده‌اند؟ حکمای اشراقی در پاسخ به این سؤال فرمایشی دارند که البته به نظر می‌آید این فرمایش استدلال نیست، بلکه یک مقدار به بافتن نزدیک‌تر است، ولی بالأخره این هم یک فرضیه است. خلاصه سخن این‌ها که قبلاً هم یادآوری شد این است که: خداوند نور الانوار است بعد از او انوار قاهره طولیه‌اند که همان عقول طولیه هستند، و بین حق تعالی و این عقول طولی دوگونه رابطه هست، یکی این که پایینی‌ها نسبت به بالایی‌ها مشاهده دارند، یکی هم این که از بالایی‌ها به پایینی‌ها اشراق است، مشاهده و اشراق هم یا با واسطه است یا بی‌واسطه، مثلاً عقل اول حق تعالی را بدون واسطه مشاهده می‌کند، ولی عقل دوم حق تعالی را هم بدون واسطه مشاهده می‌کند و هم به واسطه عقل اول؛ اشراق حق تعالی بر عقول هم یا با واسطه است یا بی‌واسطه. در نام گذاری، ارتباط از پایین به بالا را می‌گویند مشاهده یعنی دیدن، و ارتباط از بالا به پایین را تعبیر به اشراق یعنی پرتو افکنی می‌کنند، عقول حق تعالی را مشاهده می‌کنند و حق تعالی بر عقول اشراق دارد؛ و در نتیجه، از همین مشاهدات و اشراقات، عقول عرضیه و متکافئه ایجاد می‌شود؛ و عقول عرضیه متکافئه هم منشأ پیدایش انواع مختلف می‌شوند. این خلاصه حرف اشراقیین است.

این اضافه اشراقیه علت به معلول همان وابستگی ذات معلول به علت است که عین ارتباط معلول به علت است<sup>(۱)</sup> حدوداً و بقائاً، نه این که معلول، شیء مرتبط به علت باشد؛ زیرا اگر بگوییم: معلول شیء مرتبط به علت است، معنای آن این می‌شود

۱- این ارتباط یک امر واحد است که اگر از سوی علت لحاظ شود به آن اضافه اشراقیه و ایجاد گفته می‌شود، و اگر از سوی معلول به آن نگریسته شود به آن امکان فقری و وجود رابط گفته می‌شود. (اسدی)



که معلول در ذات خود مستقل است، در صورتی که معلول نسبت به علت خودش هیچ چیز غیر از وابستگی به علت نیست.

مرحوم حاجی این حرف‌ها را از سوی حکمای اشراقی می‌زند، ولی من آن را نمی‌فهمم، یعنی صحّت و سقم آن را بلد نیستم.<sup>(۱)</sup>

۱- چندان بعید نیست که مراد اشراقیین از ارتباط بی‌واسطه یا با واسطه حق تعالی و عقول دیگر، که از آن به اشراق و مشاهده تعبیر شده است، همان چیزی است که در زبان و اصطلاح رائج عارفان از آن تعبیر به نکاح اسماء می‌شود. طبق اصطلاح آنان که برگرفته از متون دینی است «اسم» به معنای وجود با تعین و قید خاص است، مثلاً وجود با تعین و قید حیات، اسم حیّ حق تعالی است، وجود با تعین و قید علم، اسم علیم اوست؛ و همین‌طور... وجود با هر تعین و قیدی اسمی از اسمای اوست، حتی وجود با تعین هیولای اولی یکی از اسمای نازله اوست. و این اسماء در نظام هستی یا در مرتبه بالا و آسمان هستی قرار داشته و جنبه و سمت فاعلی و ذکوریت دارند، که در این صورت به آن‌ها اسماء فاعلی و در مواردی اسماء الهی می‌گویند، و یا در مرتبه پایین و سرزمین هستی بوده و جنبه و سمت قابل و انوثر دارند، که در این صورت به آن‌ها اسماء قابل و در مواردی اسماء کونی می‌گویند. این اسماء فاعلی و قابل با هم اجتماع کرده و به اصطلاح آنان با همدیگر نکاح کرده و منشأ پیدایش موجودی دیگر می‌شوند، چنان‌که گفته شده است:

آسمان مرد و زمین زن در خرد آنچه او انداخت این می‌پرورد

و به اصطلاح فلسفی علل فاعلی با علل قابل با هم جمع شده و علت تامه برای پیدایش معلول خود می‌شوند. متنها فاعل و قابل در منظر و بر مبنای عرفانی دو وجود جدا از هم نیستند، چنان‌که در مسلک حکمایی همچون محقق دوانی و صدر المتألهین که علت را به تشان و ظهور علت در آینه معلول باز گردانده و تحلیل نموده‌اند، علت و معلول دو وجود منعزل از همدیگر نیستند، بلکه یک وجود است که مرتبه اعلی و محیط آن که اشراق بر مرتبه پایین خودش دارد فاعل و علت نامیده می‌شود و مرتبه دانی و محاط آن که استشراق از مرتبه عالیه دارد و آن را به علم حضوری در درون خودش می‌یابد قابل و معلول نام می‌گیرد.

به هر حال، فاعل و قابل، اسماء فاعلی و قابل، متشان و شان، به هر تعبیری از آن یاد شود، موجب ظهور خودشان در آینه‌ای دیگر و نو، که همان نمود خود آن‌هاست می‌شوند؛ و براین پایه، طبق مسلک عارف، نکاح و اجتماع جهات فاعلی و قابل به هیچ وجه موجب کثرت در وجود نیست، بلکه موجب کثرت در ظهور هستی در آینه و نگاهی دیگر است. و چنان‌که پیشتر اشاره شد، براساس مشرب عرفانی اصلاً هیچ اشکالی در ظهور کثرت از وحدت یا ربط حادث به قدیم رخ نمی‌نماید تا محتاج به حل و پاسخ باشد، چون خاستگاه اشکال در دو مورد مزبور، پذیرش تعدد و کثرت وجود است که نزد اهل تحقیق از عرفا مقبول نیست، نزد آنان ظاهر و مظهر یکی است،

توضیح متن:

«(و نور الأنوار) تعالی شأنه شروع في بيان كثرة الجهات الحقيقية الوافية لصدور العقول في الطبقة المتكافئة»

مرحوم حاجی از این جا می خواهد طبق روش اشراقیین به واسطه مشاهدات و اشراقات نامبرده کثرت عرضی را ترسیم کند؛ لذا می گوید: این «و نور الانوار» که در شعر گفتیم و مرادمان از آن خداوند متعالی الشأن است، از این جا شروع در بیان کثرت جهات حقیقیه‌ای است که وافی و کافی می باشد برای صدور عقول در طبقه متكافئه یعنی صدور عقول عرضیه که همان ارباب انواعند. چون این انواع مادی مختلف هر کدام به یک رب النوع وابسته است و آن ارباب انواع و عقول متكافئه است که سرمنشأ کثرت عرضی در موجودات مادی شده است، چنان که می فرماید:

«التي كل منها منشأ لوجود نوع طبيعي في هذا العالم الطبيعي»

عقول در طبقه متكافئه، یعنی عقول عرضیه، که هر یک از این عقول عرضیه منشأ برای تحقق و وجود یک نوع طبیعی در این عالم طبیعی است، مثلاً رب النوع انسان منشأ وجود انسان‌های مادی است، رب النوع فرس منشأ وجود فرس‌های مادی است و همین طور هر نوعی در این عالم طبیعی یک رب النوعی دارد که منشأ وجود آن نوع طبیعی در این عالم طبیعی است.

«بأنه تعالی لها، أي لكل من العقول المترتبة (مشاهد) بصيغة المفعول»

شروع کردیم در بیان این مطلب به این بیان که: نور الانوار یعنی حق تعالی برای هر

یعنی همان وجود نامتناهی که لازمه نامتناهی بودن ذات او داشتن زلف آشفته کثرت است خودش عین این زلف آشفته است و هموست که به صورت کثرت، ظهور نموده است، پس آنچه خیزشگاه کثرت است خودش کثیر است و کثرت در ظهور، ذاتی اوست، پس هو الواحد الكثير و الباطن الظاهر. (اسدی)

کدام از عقول مترتبه، یعنی عقول طولیه، مشهود است. می‌گوید «مشاهد» را با فتح بخوانید تا صیغه اسم مفعول باشد، یعنی همه این عقول طولیه حق تعالی را مشاهده می‌کنند و حق تعالی مشهود این‌هاست.

«فيحصل من شهود كل منها لنور الأنوار و غيره بوسط و غيره عقل في الطبقة المتكافئة»

پس در نتیجه، با مشاهده هر یک از این عقول طولیه، نور الانوار را که حق تعالی باشد و غیر حق تعالی را که عقول بالاتر از خودشان باشد، مثلاً عقل سوم عقل دوم را و عقل دوم عقل اول را مشاهده می‌کند، خواه این مشاهده بی واسطه باشد خواه با واسطه، در هر صورت با هر مشاهده‌ای یک عقل در طبقه متكافئه و هم عرض حاصل می‌شود، مثلاً عقل اول که حق تعالی را مشاهده می‌کند از این مشاهده یک رب النوعی در عالم عقول پیدا می‌شود. تا این جا مشاهدات بود، مشاهدات از پایین به بالا است، یعنی هر پایینی بالایی را مشاهده می‌کند.

«كما في كل إشراق بوسط و غيره، كما نذكره بالتفصيل على ما قلنا: (شروقه) سبحانه (العقلي) أي ليس بالحسي العرضي (عليها وارد)»

همین طور که در هر اشراقی، چه اشراق با واسطه باشد و چه بی واسطه، امر به همین منوال است، یعنی از هر اشراق یک عقل از عقول عرضی پدید می‌آید، چنان‌که به تفصیل این مطلب را بیان می‌کنیم طبق آنچه در شعر گفتیم که: اشراق حق تعالی که اشراقی عقلی است، یعنی مانند اشراق و نور خورشید حسی و عرضی نیست، بدون واسطه بر عقول طولیه وارد شده و می‌تابد.<sup>(۱)</sup>

---

۱- طبق علم طبیعی گذشته، نور خورشید از کیفیات محسوسه مبصره و طبعاً عرض بوده است، هر چند امروزه آن را جوهر می‌دانند. و به هر حال، اشراق حق تعالی همان اضافه اشراقیه و ایجاد اوست و اضافه اشراقیه و ایجاد حقیقتاً همان وجود است، هر چند اعتباراً با او فرق دارد، و وجود ذاتاً نه جوهر است و نه عرض، بنابراین درست است که گفته شود: اشراق حق تعالی امری حسی و عرضی نیست. (اسدی)

«کذا شعاع کلّ نور (قاهر) بعد نور الأنوار تعالی (لقد علا) (يقبل قاهر يكون سافلاً)» همان طور که اشراق الهی بدون واسطه بر عقول طولیه وارد می شود، همچنین شعاع و اشراق هر نور قاهری را که بعد از حق تعالی است و در مرتبه بالا قرار دارد نور قاهری که پایین است می پذیرد؛ یعنی هر عقل از عقول طولیه از عقل بالاتر از خودش اشراق و نور می گیرد.

خلاصه: خداوند نسبت به عقل اول اشراق دارد، عقل اول نسبت به عقل دوم اشراق دارد، عقل دوم نسبت به عقل سوم، و همین طور تا آخر عقول طولی.

«لقد علا» صفت «نور قاهر» است، و «شعاع» را به نصب بخوانید؛ چون مفعول «يقبل» است. یعنی عقل و نور سافل، شعاع عقل و نور عالی را قبول می کند.

«ثمّ کلّ نور قاهر غیر النور الأقرب إلی نور الأنوار يقبل الإشراق (بالواسط منه تعالی أيضاً)»

سپس هر عقلی، البته غیر از عقل اول که نزدیک تر به نور الانوار، یعنی خداوند است و بدون واسطه از خدا شعاع و اشراق می گیرد، شعاع و اشراق حق تعالی را به واسطه قبول می کند.

«أي كما يقبل بلا واسطة كما مرّ أنّ شروقه إلی آخره»

این که گفتیم: «أيضاً» یعنی همان طور که هر عقلی اشراق حق را بدون واسطه قبول می کند، چنان که این مطلب قبلاً در عبارت ما بیان شد که گفتیم: «شروقه...» تا آخر عبارت.

«و إذا كان كذلك (فيقبل) القاهر (الثاني منه) أي من نور الأنوار (فييضاً) أي فيض الإشراق مرتين (مرتبة منه) تعالی (بغير واسطة و مرّة) أخرى (أقرب نور رابطة) في البين ليقبل إشراقه تعالی»

و وقتی که چنین باشد، یعنی عقول، هم با واسطه و هم بی واسطه، نور و اشراق حق تعالی را دریافت می کنند، پس قاهر دوم که عقل دوم باشد از نور الانوار که

حق تعالی باشد فیض را دو بار قبول می‌کند، یک بار بی واسطه از خود خدا نور و اشراق می‌گیرد و یک بار هم اقرب نور که عقل اول است، در این بین رابط و واسطه است تا عقل دوم از حق تعالی نور و اشراق بگیرد.

پس اشراق حق تعالی به عقل دوم هم بلا واسطه می‌رسد هم به واسطه عقل اول. «ثمّ (الثالث) أي لقاها ثالث (أربع) مرّات من إشراقه تعالی اثنتان منها (ثنتا الصاحب) أي المرّتان من الإشراق اللتان قبلهما الثاني من الحقّ تعالی مرّة بلا واسطه و مرّة بواسطة النور الأقرب فتنعكسان من الثاني على الثالث»

سپس برای قاهر سوم که عقل سوم باشد، چهار مرتبه اشراق هست؛ دو تا از آن اشراق‌ها از رفیقش هست، رفیق یعنی عقل دوم که در کنار و همراه عقل سوم هست، آن دو مرتبه از اشراق که عقل دوم از خدا قبول کرده بود که یک مرتبه از آن‌ها بدون واسطه بود و یک مرتبه هم به واسطه نور اقرب یعنی عقل اول بود، این دو اشراق که برای عقل دوم بود از عقل دوم منعکس به عقل سوم می‌شود.

«(و) اثنتان أخريان إشراق (نور الأنوار) على هذا القاهر الثالث بغير واسطه و إشراق من الحقّ قِبَلَه (نور أقرب) بلا واسطه ینعكس منه على الثالث»

و دو اشراق دیگر که از حق تعالی به این عقل سوم می‌رسد، یکی اشراقی است که حق تعالی بر این عقل سوم بدون واسطه دارد، و یکی هم اشراقی است که حق تعالی بر نور اقرب یعنی عقل اول بدون واسطه داشت و عقل اول بدون واسطه آن را از حق تعالی قبول کرده بود که آن اشراق هم از عقل اول منعکس می‌شود بر عقل سوم. خلاصه اشراقات به این نحو مدام زیاد می‌شود، مثلاً برای عقل چهارم هشت اشراق هست، چنان‌که در جلسه بعد آن را دنبال می‌کنیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و هشتاد و یکم ﴾

ثمّ (الرابع القواهر ثماني) مرّات (أربع ثالث) بالإضافة اللامية (و ثنتا الثاني) فتنعكس تلك الأنوار الستة السانحة من نور الأنوار على القاهر الرابع، و أمّا المرّة السابعة (و) الثامنة فهما (مرّتا) نورين: أحدهما: النور القاهر (الأقرب) الذي هو (أولى رابطة و). ثانيهما: (نور الأنوار) الذي مرّ أنّ له إشراقاً على كلّ القواهر (بغير واسطة).

(و هكذا سوانح الأنوار) قال الشيخ الإشراق في حكمة الإشراق: «فالنور الحاصل في النور المجرّد من نور الأنوار هو الذي نخصّصه باسم النور السانح». و قال العلامة في شرحها: «لكنّه لا يفني بهذا الاصطلاح، لأنّه قد يستعمله في إشراقات الأنوار المجرّدة بعضها على بعض». (تضاعفت لمبلغ مكثار) يعجز القوى البشرية عن الإحاطة و ذلك لأنّ القاهر الخامس يقبل من النور السانح ستّة عشرة مرّة ثمان مرّات تنعكس عليه من الرابع و أربع من الثالث و مرّتان من الثاني و مرّة من النور الأقرب و مرّة من نور الأنوار بغير واسطة و هكذا. ثمّ (عليه) أي على تضاعف الأنوار السانحة من نور الأنوار و مشاهداتها له تعالى (قس بوسط و غيره) متعلّق بقولنا: (شهود كلّ و شروق نوره) أي مشاهدة كلّ سافل من الأنوار القاهرة عاليها، و إشراق كلّ عال منها على سافلها و هذا الإشراق و إن مرّ في قولنا: كذا شعاع إلى آخره،

إِلَّا أَنْ الْمَقْصُودَ التَّفْصِيلَ بِالتَّوَسُّطِ وَ غَيْرِهِ وَ إِنَّمَا كَانَ كُلُّ سَافِلٍ حَتَّى النُّورِ  
الْأَبْعَدِ الْأَسْفَلَ يَشَاهِدُ الْعَالِيَّ حَتَّى نُورِ الْأَنْوَارِ وَ كُلُّ عَالٍ حَتَّى نُورِ الْأَنْوَارِ  
يَشْرِقُ شِعَاعُهُ عَلَى السَّافِلِ حَتَّى الْأَبْعَدِ الْأَسْفَلَ (إِذْ لَا حِجَابَ) مِنَ الْمَادَّةِ وَ  
لِوَاحِقِهَا مِنَ الزَّمَانِ وَ الْمَكَانِ وَ غَيْرِهِمَا (فِي الْمَفَارِقَاتِ) وَ لَا يَحْجُبُ بَعْضُهَا  
بَعْضًا (وَ إِنَّمَا اخْتَصَّ) الْحِجَابَ (الْمَقَارِنَاتِ) لِلْمَادَّةِ وَ لِوَاحِقِهَا (فَكَانَ فِي كُلِّ)  
مِنَ الْقَوَاهِرِ (جَمِيعِ الصُّورِ) أَيِ الْهَيْئَاتِ النُّورِيَّةِ الَّتِي فِي كُلِّ، لَكِنْ فِيمَا فَوْقَهُ  
بِنَحْوِ أَعْلَى وَ فِيمَا دُونَهُ بِنَحْوِ أَسْفَلَ وَ كَانَ (كُلُّ مِنَ الْكُلِّ) أَيِ مَنْزِلَةٍ كُلِّ مِنَ  
كُلِّ أَنْ يَكُونَ (كَمَجْلَى الْآخِرِ) فَهِيَ كَالْمِرَائِيِّ الْمَتَعَاكِسَاتِ. هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى مَا  
قَالَ أَرِسْطَاطَالِيْسٌ: «وَ الْأَشْيَاءُ الَّتِي فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى كُلِّهَا ضِيَاءٌ، لِأَنَّهَا فِي  
الضُّوءِ الْأَعْلَى وَ لِذَلِكَ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا يَرَى الْأَشْيَاءَ كُلِّهَا فِي ذَاتِ صَاحِبِهِ،  
فَصَارَ لِذَلِكَ كُلِّهَا فِي كُلِّهَا، وَ الْكُلُّ فِي الْوَاحِدِ وَ الْوَاحِدُ مِنْهَا هُوَ الْكُلُّ، وَ النُّورُ  
الَّذِي يَسْنَحُ عَلَيْهَا لَا نَهَايَةَ لَهُ» هَذَا كَلَامُهُ.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

**دنباله بحث پیشین**

بحث در این بود که کثرت عَرَضی در نظام آفرینش چگونه و از کجا پیدا شده است؟ در پاسخ به این سؤال اشراقیین گفته‌اند: خداوند تبارک و تعالی اشراق بر عقول طولی دارد، و هر یک از عقول هم حق تعالی را مشاهده می‌کنند، و این اشراق و مشاهده نیز یا با واسطه و یا بی واسطه است؛ و از باب این که عقول مجرد هستند و در مجردات مانع و مزاحمتی نیست شعاع هر کدام بر پایینی‌ها هم منعکس می‌شود و پایینی‌ها هم هر کدام مافوق را مشاهده می‌کنند، بنابراین عقل اول که بی واسطه از حق تعالی صادر شده است فقط یک اشراق از حق تعالی دریافت می‌کند، اما عقل دوم دو اشراق از حق تعالی می‌گیرد، یکی بی واسطه یکی هم به واسطه عقل اول. و عقل سوم چهار اشراق دارد؛ برای این که همان دو تا اشراق که برای عقل دوم هست بر عقل سوم هم منعکس می‌شود، علاوه بر این، ذات حق تعالی بی واسطه بر عقل سوم نیز اشراق دارد، و همچنین اشراقی را که عقل اول بدون واسطه از حق تعالی گرفته است بر عقل سوم هم منعکس می‌شود. آن وقت به عقل چهارم که می‌رسد اشراقات هشت تا می‌شود، چرا؟ برای این که آن چهار تا اشراقی که برای عقل سوم بود به این عقل چهارم هم سرایت می‌کند، و نیز آن دو تا اشراقی که برای عقل دوم بود به این عقل چهارم هم سرایت می‌کند، این اشراق‌ها می‌شود شش تا، یکی از دیگر اشراق‌ها هم این است که حق تعالی مستقیماً بر عقل چهارم اشراق دارد، یکی هم اشراقی است که

عقل اول بدون واسطه از حق تعالی دریافت نموده است که آن نیز بر عقل چهارم انعکاس می یابد، که در مجموع می شود هشت اشراق، و به همین وزن در دیگر عقول طولی، اشراقات افزایش می یابد؛ و لذا می گوید:

توضیح متن:

«ثمّ (الرابع القواهر ثمانی) مرّات (أربع ثالث) بالإضافة اللامیة (و ثنتا الثانی) فتنعكس تلك الأنوار الستة السانحة من نور الأنوار علی القاهر الرابع»

سپس برای قاهر چهارم، که عقل چهارم باشد، هشت بار اشراق هست، چهار تا اشراقی که برای عقل سوّم بود که به عقل چهارم سرایت می کند، این جا می گوید: «أربعُ ثالثٍ» اضافه لامیه است، یعنی مفادش اربعٌ لثالثٍ است، یعنی چهار اشراقی که برای عقل سوم بود؛ دو تا اشراق هم مال عقل دوّم بود، که این دو اشراق نیز مانند چهار اشراقی که مال عقل سوّم بود همه این انوار شش گانه که از خداوند صادر شده اند بر عقل چهارم منعکس می شود.

«و أمّا المرّة السابعة (و) الثامنة فهما (مرّتا) نورین: أحدهما: النور القاهر (الأقرب) الذي هو (أولی رابطة و). ثانيهما: (نور الأنوار) الذي مرّ أنّ له إشراقاً علی كلّ القواهر (بغير واسطة)»

و اما مرتبه هفتم و هشتم از اشراقاتی که عقل چهارم دارد، پس این دو مرتبه از اشراق همان دو مرتبه از اشراق است که مال دو نور است: یکی از این دو نور همان نور قاهر اقرب است، یعنی عقل اول، که اول رابط و حلقه وصل بین حق تعالی و غیر حق تعالی است، و نور دوّم از آن دو نور، نور الأنوار است که خدا باشد که قبلاً گفتیم نور الأنوار بر همه عقول بی واسطه اشراق دارد. پس اشراق هایی که مال عقل چهارم است هشت تا اشراق شد.

«و هكذا سوانح الأنوار»

این «سوانح الانوار» مبتدأست و خبرش «تضاعفت لمبلغ مكثر» است که بعد می آید. یعنی و همین طور، سوانح الأنوار یعنی نورهایی که از حق تعالی بر دیگر عقول ساطع و عارض می شود به مقدار بسیار زیادی افزایش می یابد؛ لذا آن هشت اشراق، در عقل پنجم می شود ۱۶ تا و همین طور زیاد می شود، برای این که همه اشراقاتی که بر مرتبه بالایی هست به مراتب پایین هم سرایت می کند.

«قال الشيخ الإِشراق في حكمة الإِشراق: فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الأنوار هو الذي نخصّصه باسم النور السانح»

در این جا مرحوم حاجی طیّ دو سه سطر اصطلاحی را از زبان شیخ اشراق توضیح می دهد به این بیان که: شیخ اشراق در کتاب «حکمة الاشراق» گفته است: ما اسم آن نوری که از نور الانوار بر نور مجرد منعکس می شود را «نور سانح» می گذاریم.

«و قال العلامة في شرحها: لكنّه لا يفی بهذا الاصطلاح، لأنّه قد يستعمله في إشراقات

الأنوار المجردة بعضها على بعض»

و علامه قطب الدین شیرازی شارح «حکمة الإِشراق» در «شرح حکمة الإِشراق» گفته است: ولی مصنّف، یعنی شیخ اشراق به این اصطلاح که خودش جعل کرده است وفا دار نیست، برای این که شیخ اشراق گاهی اصطلاح «نور سانح» را در اشراقات بعضی از انوار مجرد بر بعضی دیگر به کار می برد.

مثل همین جا که مرحوم حاجی فرمود: «سوانح الانوار»، که به نورهایی هم که از برخی مجردات بر برخی مجردات دیگر ساطع و عارض می شود سوانح گفته است.

«تضاعفت لمبلغ مكثر» يعجز القوى البشرية عن الإحاطة»

همان طور که قبلاً گفتیم این «تضاعفت لمبلغ مكثر» خبر آن «سوانح الانوار» است، یعنی انوار و اشراق های عارض و ساطع شده چندین برابر شده و به اندازه بسیار زیادی افزایش می یابد به طوری که قوای بشری از احاطه به آن و شمارش آن عاجز می شود.

«و ذلك لأنّ القاهر الخامس يقبل من النور السانح ستّة عشرة مرّة، ثمان مرّات تنعكس عليه من الرابع و أربع من الثالث و مرّتان من الثاني و مرّة من النور الأقرب و مرّة من نور الأنوار بغير واسطة و هكذا»

این که گفتیم اشراق‌ها به اندازه‌ای می‌رسد که شمار آن‌ها از احاطه انسان خارج می‌شود، به جهت این است که قاهر خامس، یعنی عقل پنجم، از نور سانح یعنی از نوری که از بالایی‌ها عارض و ساطع است ۱۶ نور قبول می‌کند، هشت تا اشراق از عقل چهارم بر او منعکس شده است، چهار تا هم از عقل سوّم است، دو تا هم از عقل دوّم، یکی هم از نور اقرب که عقل اوّل باشد، یکی هم از نور الانوار بدون واسطه که از خود خدا می‌باشد، این‌ها می‌شود ۱۶ تا، و همچنین است مراتب بعدی، یعنی هرچه سلسله عقول پایین‌تر بیاید اشراق‌ها اضافه می‌شود.

«ثمّ (عليه) أي على تضاعف الأنوار السانحة من نور الأنوار و مشاهداتها له تعالى (قس بوسط و غيره) متعلّق بقولنا: (شهود كلّ و شروق نوره) أي مشاهدة كلّ سافل من الأنوار القاهرة عاليها، و إشراق كلّ عال منها على سافلها»

می‌گوید: این «بوسط و غيره» متعلق به «شهود كلّ و شروق نوره» است، یعنی بر چند برابر شدن اشراقات و انواری که از نور الانوار و حق تعالی ساطع می‌شود و بر مشاهدات عقول حق تعالی را، قیاس بکن بر آن‌ها، مشاهده هر سافلی از انوار قاهره، یعنی مشاهده هر عقلی از عقول پایینی عقل بالایی را و اشراق هر عقلی بالایی از این عقول بر عقل پایینی را.

خلاصه، می‌خواهد بگوید: در عقول هم که نسبت به همدیگر مشاهده و اشراق دارند و از بالایی‌ها اشراق بر پایینی‌ها هست و پایینی‌ها مشاهده بالایی‌ها را دارند، همین قاعد جاری است، یعنی مشاهدات و اشراقات این‌ها نیز به صورت تصاعدی زیاد می‌شود، لذا گفت: مشاهده و اشراق این‌ها را بر چند برابر شدن اشراقات حق تعالی و مشاهده عقول نسبت به او قیاس کن.

«و هذا الإشراق و إن مرّ في قولنا: كذا شعاع إلى آخره، إلا أن المقصود التفصيل بالتوسط و غيره»

می‌گوید: اشراق هر عقل بالایی بر عقل پایینی، هرچند که جلوتر گذشت، آن‌جا که گفتیم: «کذا شعاع» تا آخر گفتارمان؛ منتها آن به صورت اجمال بود، ولی اکنون در این‌جا مقصود این بود که آن را تفصیل بدهیم و با واسطه بودن آن اشراق و بدون واسطه بودنش را هم بیان کرده باشیم. خلاصه: همه مجردات، نسبت به همه مجردات، از پایین به بالا مشاهده دارند، و از بالا به پایین اشراق دارند و این مشاهدات و اشراقات یا با واسطه است یا بدون واسطه، و این اشراق و مشاهده‌ها بسیار زیادند.

#### علت اشراق و مشاهده مجردات نسبت به یکدیگر

از این‌جا به بعد می‌خواهد بیان کند که چرا مجردات نسبت به یکدیگر همگی مشاهده و اشراق دارند؟

در عالم طبیعت موانعی هست که این موانع در عالم عقول و مجردات نیست؛ سه مانع در عالم طبیعت هست: زمان، مکان و جسم؛ چنان‌که یک موجوداتی در گذشته هستند، یک موجودات در آینده، یا یک موجودی در قسم است، یک موجودی در اصفهان است. یکی این جسم است، یکی آن جسم، بلکه اصلاً جسم واحد در خودش مانع وجود دارد؛ برای این‌که این طرف جسم از آن طرف جسم خبر ندارد؛ اما در عالم مجردات این موانع نیست؛ چون مجردات زمان ندارند، مکان هم ندارند، جسم هم نیستند، بنابراین همه مجردات نسبت به همدیگر از بالا به پایین اشراق و از پایین به بالا مشاهده دارند.

و بنابراین، هر یک از این اشراقات و مشاهدات سرمنشأ پیدایش یک ربّ النوع، یعنی یکی از عقول عرضیه متکافئه است؛ و ربّ النوع از مبادی وجودی و اداره‌کننده افراد مادی نوع خودش می‌باشد، مثلاً ربّ النوع انسان از مبادی پیدایش و اداره‌کننده

انسان‌های مادی و طبیعی است، ربّ النوع خروس نسبت به خروس‌های مادی و طبیعی هم این چنین است. این ارباب انواع و عقول عرضیه همان مثل افلاطونی هستند. این است که می‌گوید:

«و إثمًا كان كلّ سافل حتّى النور الأبعد الأسفل يشاهد العالی حتّى نور الأنوار و كلّ عال حتّى نور الأنوار يشرق شعاعه على السافل حتّى الأبعد الأسفل (إذ لا حجاب) من المادّة و لواحقتها من الزمان و المكان و غیرهما (في المفارقات) و لا يحجب بعضها بعضاً (و إثمًا اختصّ الحجاب (المقارنات) للمادّة و لواحقتها»

و همانا از طرف پایین، هر سافلی، حتی نور ابعد اسفل، یعنی دورترین و پایین‌ترین عقل که عقل آخری باشد مشاهده می‌کند عالی را، حتی نور الأنوار را که خدا باشد، و از طرف دیگر هم هر عالی، حتی نور الأنوار که خدا باشد، شعاعش افکنده می‌شود بر سافل، حتی بر ابعد اسفل که عقل آخری باشد؛ زیرا هیچ حجابی، اعمّ از ماده و لواحق و احکام ماده، مثل زمان و مکان و مانند این دو، در بین مفارقات و مجردات نیست و بعضی از مفارقات و مجردات حجاب بعض دیگر نیست؛ و همانا حجاب، مخصوص به مقارنات ماده و لواحق ماده است، یعنی موجوداتی که مقرون به ماده و مادی هستند حجاب ماده و زمان و مکان را دارند.

«(فكان في كلّ) من القواهر (جميع الصور) أي الهيئات النورية التي في كلّ، لكن فيما فوّه بنحو أعلى و فيما دونه بنحو أضعف و كان (كلّ من الكلّ) أي منزلة كلّ من كلّ أن يكون (كمجلى الآخر) فهي كالمراي المتعكسات»

پس در نتیجه، در هر یک از قاهرها یعنی عقول، همه صورت‌ها هست، یعنی همه هیئات نوری و صفات مجردی که در همه آنهاست در هر یک از آنها هم هست، لکن همه آن صفات در آن بالایی‌های هر یک از عقول به نحو اعلا و قوی‌تر است، و در پایینی‌ها به نحو ضعیف‌تر، یعنی مثلاً اگر شما آخرین عقل را ببینی گویا خدا را هم می‌بینی، عقل اوّل، عقل دوّم، همه را می‌بینی، همه آنها و صفاتشان در یکدیگر

هستند، همه روشنایی هستند و چون همه روشنایی هستند پس گویا همه در همدیگر درهم تنیده هستند و هر کدام نسبت به هر کدام، یعنی منزلت و جایگاه هر یک نسبت به دیگری همچون جلوه گاه برای دیگری و محلّ ظهور دیگری است، پس مجردات مانند آینه‌هایی هستند که روبروی همد که عکس این آینه‌ها بر همدیگر منعکس می‌شود، همین‌گونه که در آینه‌ها می‌بینیم صورت‌هایشان در همدیگر منعکس می‌شود، مجردات هم مثل آینه‌هایی هستند که همه در همدیگر منعکس است، از باب این که مجردات، همانند آینه صیقل یافته، از عالم ماده جدا و مجرد هستند.

«هذا إشارة إلى ما قال أرسطاطاليس: و الأشياء التي في العالم الأعلى كلّها ضياء، لأنّها في الضوء الأعلى»

این مطلبی که هم اینک ذکر شد اشاره به آن چیزی است که ارسطو گفته است که: اشیایی که در عالم اعلا هستند، یعنی همان مجردات، همگی شان ضیاء و روشنایی اند؛ به جهت این که آن‌ها همه در پرتو و نور اعلا، یعنی در مرتبه تجرد کامل قرار دارند.

«و لذلك كان كلّ واحد منها يرى الأشياء كلّها في ذات صاحبه، فصار لذلك كلّها في كلّها و الكلّ في الواحد و الواحد منها هو الكلّ، و النور الذي يسنح عليها لا نهاية له، هذا كلامه»

و به همین جهت که آن‌ها در پرتو و تجرد به سر می‌برند هر کدام از آن مجردات در ذات صاحب خود که نگاه می‌کند همه اشیا و موجودات را می‌بیند، پس به خاطر همان جهت است که همه آن‌ها در همگی شان هستند و همه آن‌ها در یکی از آن‌هاست و هر یک از آن‌ها نیز همه آن‌هاست و نوری که از خداوند و از خود این‌ها بر همدیگر می‌تابد پایانی ندارد، این بود کلام ارسطو.

مرحوم حاجی این سخن را به ارسطو نسبت می‌دهد، و این یک اشتباه است، و منشأ اشتباه این است که کتاب «اثولوجیا» که این مطلب از آن نقل گردیده است مال ارسطو نیست و به غلط به او نسبت داده شده است، بلکه این کتاب مال فلوطین است که از حکمای نوافلاطونی و پیرو مسلک افلاطون است.

پس مجردات چون مفارق از ماده‌اند، هر پایینی از آنها بالایی از آنها را مشاهده می‌کند و هر بالایی هم نسبت به پایینی اشراق دارد، و هر یک از این اشراقات و مشاهدات منشأ یک ربّ النوعی هستند و ارباب انواع انواع مادی را ایجاد و تدبیر می‌کنند. این خلاصهٔ حرفی است که اشراقیین زده‌اند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و هشتاد و دوّم ﴾

غررٌ في تمايز الأشعة العقلية و تكثرها في المحلّ  
العقلي و شعوره بها بخلاف الحسّية في الحسّي

أشعة حسّية على محلّ	ما امتازت إلاّ بتمايز العلل
لكن لبعض دون بعض فيه فيء	لا يشعر ازدياداً إذ ليس بحي
ليس يغيب ذاته عن ذاته	أمّا أشعة لذي حياته
فهو بها إذا تزيد شعرا	و لا الذي يحصل فيه سترا

غررٌ في تمايز الأشعة العقلية و تكثرها في المحلّ

العقلي و شعوره بها بخلاف الحسية في الحسي

(ما امتازت إلا بتمايز العلل أشعة حسية وقعت على محلّ حسي، كأشعة سرج في حائط، إذ لا يمكن تمايزها إلا بالسرج (لا يشعر) ذلك المحلّ الميّت (ازدياداً) في الأشعة (إذ ليس بحيّ لكن) ليس كذلك، إذ (لبعض دون بعض فيه) أي في المحلّ (فيء) أي يقع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض، و لو كان الواقع من أحدهما عين الواقع من الآخر لما كان كذلك.

(أمّا أشعة لذي حياته) أي لذي الحياة من المحلّ، حال كونه (ليس يغيب ذاته عن ذاته و لا الذي يحصل فيه) من أعداد الأشعة العقلية (سترا) أي يكون عالماً بذاته و بما يحصل في ذاته (فهو) أي المحلّ العقلي (بها) أي بالأشعة العقلية (إذا تزيد شعرا) فيحصل من هذه الأشعة أمثالها و اعتبر بإشراق العقل على النفس و صيرورتها مثله في التجردّ و مشاهدة المجردات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

غُرُّ فِي تَمَازِ الْأَشْعَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَ تَكثُرِهَا فِي الْمَحَلِّ

الْعَقْلِيِّ وَ شَعُورِهِ بِهَا بِخِلَافِ الْحَسِّيَّةِ فِي الْحَسِّيِّ

اشعّة عقلی و امتیاز آن‌ها از یکدیگر

چنان‌که به تفصیل بیان شد اشراقیین قائل بودند که: هر عقلی از عقول طولی نسبت به مافوق خودش مشاهده دارد، یا بی‌واسطه یا با واسطه، و از طرف بالا به پایین هم اشراق هست، یا بی‌واسطه یا با واسطه.

از همین مشاهدات و اشراقات نامبرده تعبیر به اشعّة عقلیه می‌کنند، شعاع عقلی امری مجرد و در مقابل شعاع حسّی مادی است که با چشم می‌بینیم، مثل نور خورشید و نور چراغ. حال اگر فرض کردیم شعاع حسّی در جایی متعدّد باشد، مثلاً در این اتاق چند چراغ روشن است که بسا به نظر ابتدایی، انسان تصوّر می‌کند یک نور قوی در این اتاق هست، در صورتی که واقع این است که در اتاق به عدد چراغ‌ها نور وجود دارد، یعنی اگر پنج تا چراغ روشن است پنج تا نور هم وجود دارد. امتیاز این اشعّة حسّیه از یکدیگر معمولاً از راه علل آن‌ها به دست می‌آید، یعنی اگر بخواهیم بفهمیم در این اتاق چند تا نور منتشر است، باید ببینیم چند چراغ روشن است. البته ممکن است امتیاز آن‌ها از راه دیگری هم به دست بیاید، مثل این‌که نسبت به یکی از این نورها مانع و حاجبی پیدا شود، مثلاً الآن که چهار چراغ در این اتاق روشن است اگر مانعی برای یکی از آن‌ها درست کردیم که دیگر نور آن چراغ در این اتاق نیفتد، قهراً این‌جا که

چهار تا نور بوده است حالاً سه تا نور می‌شود، و این دلیل بر این است که انسان تصوّر نکند همه این‌ها یک نور است؛ زیرا همین که جلوی یکی از آن‌ها را گرفتیم باز می‌بینیم بقیه نورها هستند معلوم می‌شود یک نور در اتاق نبوده است بلکه چهار نور بوده که با هم مخلوط بوده‌اند. بالأخره در اشعه حسّیه تعدّد و امتیاز آن‌ها را یا باید از راه علل و اسباب آن‌ها، مانند چراغ‌ها، به دست بیاوریم، مثل این که چهار چراغ روشن است چهار تا نور هم هست، یا این که تعدّد و امتیاز آن‌ها از راه موانع به دست می‌آید، مثل این که برای یکی از چراغ‌ها سایه‌ای پیدا می‌شود که حکایت می‌کند از این که نورها متعدّد بوده است. اما بالأخره محل نورهای حسّی، مثل خود این اتاق، ادراک نمی‌کند که چهار تا نور دارد، اتاق شعور ندارد تا از آن بپرسیم حالاً چهار تا نور داری یا سه تا یا دو تا.

اما اشعه عقلیه، مثل اشراقات و مشاهدات مجردات که مورد بحث ماست، از باب این که در بین مجردات است و مجردات درک دارند، بلکه اصلاً عین شعور و ادراک هستند، بنابراین خود مجردات درک می‌کنند که این اشعه چند تا است و چند تا مشاهده است و چند تا اشراق است. خلاصه کلام این که: تمایز و امتیاز اشعه حسّیه از راه علل و اسباب آن‌ها و یا از راه موانع آن‌هاست، اما تمایز و امتیاز اشراقات عقلیه در خود محل آن‌هاست که عقول و مجردات هستند و مجموع این اشراقات و مشاهدات و عدد و امتیاز آن‌ها را ادراک می‌کنند.<sup>(۱)</sup>

---

۱- طبق نظر حکمای مشائی که قائل به عقول عَرَضی و ارباب انواع نیستند و می‌گویند: وجود همه موجودات مادی عُنصری هستند به عقل فَعَال، یعنی آخرین عقل از سلسله عقول طولی است و عقل فَعَال علت فاعلی آن‌هاست، بنابراین، بنیاد و زیر بنای تکثّر و امتیاز انواع مادی، مثل انسان، اسب، و دیگر انواع بسیطه و مرکبه، و همچنین تکثّر و امتیاز افراد این انواع، مثل زید، عمرو، بکر؛ همان ماده و علت مادی آن‌هاست، یعنی ماده به واسطه ویژگی تجزیه‌پذیری و قبول تحوّل و تغیر که دارد، و به تبع آن تعدّد و تکثّر که پیدا می‌کند، هر جزء و فردی از ماده در مسیر تحوّل و دگرگونی که دارد استعداد ویژه پیدا نموده و زمینه پیدایش نوع خاص، و در مرتبه متأخرتر

پیدایش فرد و شخص خاص از آن نوع را فراهم می‌کند، و از این طریق، انواع گوناگون مادی و افراد مختلف آن انواع، تکثر و تمایز پیدا می‌نمایند. اما طبق نظر حکمای اشراقی که قائل به عقول عرضی و ارباب انواع هستند تکثر و امتیاز خود انواع مادی به واسطه علل فاعلی آن‌ها، یعنی به واسطه همان عقول عرضی و ارباب انواع است، هرچند تکثر و امتیاز افراد این انواع، همان‌طور که مشائین هم گفته‌اند، به واسطه علل قابلی آن‌ها، یعنی به واسطه مواد مختلف می‌باشد. حال این‌جا این پرسش مطرح است که: در عالم مجردات که پای ماده در کار نیست، پس خود اشراقات و مشاهداتی که در بین آن مجردات هست و طبق نظر حکمای اشراقی سرمنشأ پیدایش عقول عرضی و ارباب انواعند چگونه و از چه راهی تکثر و امتیاز پیدا کرده‌اند؟

خلاصه جوابی هم که به این پرسش داده شده این است که: تکثر و امتیاز این اشراقات و مشاهدات از ناحیه علل فاعلی آن‌هاست، نظیر این‌که در عالم ماده نیز وقتی اشراقات و شعاع‌های حسی متعددی بر محل واحد، مثل یک دیوار خاص می‌تابد تکثر و امتیاز این شعاع‌های حسی به واسطه تکثر و امتیاز همان چراغ‌هایی است که بر آن دیوار پرتو افکنده‌اند، هرچند تکثر و امتیاز این شعاع‌ها بر روی دیوار برای ما و نیز برای خود دیواری که موجودی بی‌شعور است نمایان و معلوم نباشد، ولی این تکثر و امتیاز به حسب واقع وجود دارد؛ شاهد و دلیل آن هم این است که چنانچه حائل و مانعی برای یکی از این چراغ‌ها ایجاد شود آن حائل و مانع سایه افکنده و موجب کم شدن نوری که بر دیوار تابیده است می‌گردد. همچنین سرمنشأ تکثر و امتیاز اشراقات و مشاهداتی هم که در بین مجردات هست خود مجردات هستند که علت فاعلی این اشراقات و مشاهدات می‌باشند؛ اما از این رو که مجردات عاری از ماده و احکام ماده‌اند و طبعاً عین حضور، و به تبع آن، عین شعور و آگاهی هستند، و هر یک از این مجردات در عین حالی که فاعل برای اشراق و مشاهده‌ای نسبت به دیگر مجردات می‌باشد قابل برای اشراق و مشاهده دیگری است که از سوی دیگر مجردات می‌باشد، بر این پایه، برخلاف موجودات مادی، هر یک از مجردات به تکثر و امتیاز اشراقات و مشاهدات یکدیگر که بینشان هست آگاهی و شعور دارند؛ و چون مجردات به تکثر و امتیاز اشراقات و مشاهدات مزبور آگاهی و علم حضوری دارند بر اثر این آگاهی که عین حضور و وجود عینی همین اشراقات و مشاهدات است اشراقات و مشاهدات مجردات همانند نورهای متعکس بر یکدیگر انعکاس یافته و افزایش می‌یابند، و به تبع آن، عقول عرضی و ارباب انواع غیر قابل شماری به وجود می‌آیند.

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که مراد از تمایز اشعه عقلیه و امتیاز آن‌ها از یکدیگر در این غرر همانا تمایز و امتیاز آن‌ها به حسب عالم ثبوت و واقع است، نه تمایز و امتیازشان به حسب عالم اثبات و ظرف ذهن ما، یعنی بحث در این‌جا بر سر این است که این اشراقات و مشاهدات که اشعه مجردات هستند چگونه خودشان از همدیگر امتیاز یافته و تکثر پیدا نموده‌اند؟ نه بر سر این‌که ما چگونه فهمیده یا می‌فهمیم که این اشعه از هم ممتاز گشته و متکثر شده‌اند؟ (اسدی)

توضیح متن:

«غرر في تمايز الأشعة العقلية و تكثرها في المحلّ العقلي و شعوره بها»  
این غرر در تمایز و تكثر اشعه عقلیه است و این که این اشعه متمایز و متکثر در محلّ عقلی هستند و محلّ عقلی به این اشعه شعور دارد.  
شعاع‌های عقلیه در محل خودشان که محل عقلی است از هم متمایز و متکثرند و محل عقلی هم خودش شعور دارد که این نورها چند تا هستند.

«بخلاف الحسّية في الحسّية»

به خلاف اشعه حسّیه در محل حسّی که محل حسّی به آن‌ها علم و آگاهی ندارد، مثل نورهای چراغ‌های متعدد در اتاق که اتاق ادراک و شعور ندارد که آن‌ها چند تا است.

«(ما امتازت إلاّ بتمایز العلل أشعة حسّية وقعت على محلّ) حسّية كأشعة سرج في حائط، إذ لا يمكن تمايزها إلاّ بالسرج»

نورهای حسّی که بر محل حسّی می‌تابد از هم ممتاز نیستند، مگر به واسطه تمایز علل خودشان، مثل شعاع‌های چراغ‌های متعدد که در دیوار پرتو افکنده است؛ زیرا تمایز این شعاع‌ها ممکن نیست مگر از طریق چراغ‌ها.

«(لا يشعر) ذلك المحلّ الميّت (ازدیاداً) في الأشعة (إذ ليس بحيّ)»

و آن محل بی‌جان هم، که مثل دیوار اتاق می‌باشد، شعور ندارد به این که شعاع‌ها زیاد است، چرا؟ برای این که محل بی‌جان، مثل دیوار زنده نیست تا ادراک و شعور داشته باشد.

«(لكن) ليس كذلك إذ (لبعض دون بعض فيه) أي في المحلّ (فيء) أي يقع الظلّ عن

بعضها مع بقاء بعض»

در این جا می‌خواهد - به این که گفت: «تمایز اشعه حسّیه تنها به علل است» - یک

استثناء بزند، می‌گوید: در عین حال ممکن است همین اشعه حسیه غیر از راه علل از راه فیء، یعنی سایه هم قابل تشخیص باشد، اگر برای یکی مانع و حاجب آوردیم و سایه شد، معلوم می‌شود که اشعه متعدّد بوده است.<sup>(۱)</sup>

لذا می‌گوید: لکن این طور نیست که تمایز آن اشعه فقط به علل باشد؛ چون برای بعضی از اشعه‌ها غیر از بعض دیگرشان در محل حسّی، مثل اتاق یا دیوار، سایه هست، یعنی برای بعضی سایه درست می‌شود در حالی که بقیه هستند.

«و لو كان الواقع من أحدهما<sup>(۲)</sup> عين الواقع من الآخر لما كان كذلك»

و چنانچه شعاعی که از یکی از چراغ‌ها واقع و تابیده می‌شود عین آن شعاعی بود که از چراغ دیگری واقع و تابیده می‌شود نباید چنین باشد، یعنی نباید سایه‌ای در کار باشد و نور کم بشود، پس حالا که سایه هست و نور کم شده است انسان می‌فهمد که نور متعدّد است.

«أما أشعة لذي حياته) أي لذي الحياة من المحلّ، حال كونه (ليس يغيب ذاته عن ذاته و لا الذي يحصل فيه) من أعداد الأشعة العقلية (سُترا)»

اما شعاع‌هایی که در محل جان دار، مثل عقول هستند در حالی که خود آن محل، مثل عقل، از خودش غایب نیست و نه آنچه که در آن محل پدیدار می‌شود، که همان شعاع‌های عقلی متعدّد باشد، مستور و غایب است؛ یعنی محل عقلی که همان عقل است موجودی مجرد و عین حضور است و شعور و علم دارد به این که چند مشاهده

---

۱- ظاهراً عبارت «ليس كذلك» در کلام مرحوم حاجی استثنای از این که گفت: «تمایز اشعه حسیه تنها به واسطه علل آن‌هاست» نمی‌باشد، بلکه استدراک و هشدار نسبت به این است که گفت: «محل حسّی به زیاد بودن شعاع‌ها شعور ندارد»، و می‌خواهد بگوید: درست است که محل حسّی به زیاد بودن شعاع‌ها شعور ندارد، ولی این طور نیست که شعاع تابیده بر آن محل حسّی به حسب واقع زیاد نباشد، به دلیل این که برای برخی از آن شعاع‌ها سایه پیدا می‌شود، و این سایه خودش شاهد بر این است که شعاع تابیده بر آن محل متعدّد است. (اسدی)

۲- به نظر می‌آید عبارت «أحدهما» درست نیست و باید «أحدها» باشد و ضمیر به «السرّح» باز می‌گردد. (اسدی)

یا چند تا اشراق هست و این چنین نیست که این اشراقات و مشاهدات از آن مخفی باشد.

«أَيُّ يَكُونُ عَالِمًا بِذَاتِهِ وَبِمَا يَحْصُلُ فِي ذَاتِهِ (فهو) أَيُّ الْمَحَلِّ الْعَقْلِيِّ (بِهَا) أَيُّ بِالْأَشْعَةِ الْعَقْلِيَّةِ (إِذَا تَزِيدَ شَعْرًا) فَيَحْصُلُ مِنْ هَذِهِ الْأَشْعَةِ أَمْثَالُهَا»

یعنی محل جاندار، مثل عقل، هم به ذات خود آگاهی و علم دارد و هم به آنچه که در آن حاصل می‌شود، که در این جا همان اشراقات و مشاهدات می‌باشند، پس آن محلّ عقلی به اشعه عقلیه، هنگامی که زیاد باشد، آگاه و عالم است و به آن‌ها شعور دارد؛ نتیجه این می‌شود که از این اشعه مثل خود این اشعه حاصل می‌شود، یعنی شعاع باز شعاع می‌آورد و موجب افزایش آن می‌شود.

«و اعتبار بِاشْراقِ الْعَقْلِ عَلَى الْنَفْسِ وَ صَيُورِهَا مِثْلَهُ فِي التَّجَرُّدِ وَ مَشَاهِدَةِ الْمَجْرَدَاتِ» این مطالبی که درباره اشراقات و مشاهدات و کثرت و افزایش آن‌ها بیان کردیم را اعتبار و قیاس کن به اشراق عقل فعّال بر نفس انسان و این که نفس انسان به واسطه این اشراق، در تجرد و مشاهده مجردات، مثل خود عقل فعّال می‌شود، یعنی همان طور که عقل فعّال ادراک کلی دارد و معقولات را بالفعل درک می‌کند نفس هم به واسطه مواجهه با عقل فعّال و اشراق عقل فعّال بر آن، بالفعل دارای ادراک کلی و معقولات کلیه می‌شود.

این‌ها قائل هستند به این که: نفس انسان در اثر مواجهه با عقل فعّال این ادراکات را پیدا می‌کند و چون عقل فعّال خودش معقولات را دارد این معقولات را به نفس هم القاء می‌کند، مثلاً نفس انسان که مفاهیم و صور کلی و حقایق گسترده نظام هستی را ادراک می‌کند ادراک و علم به این‌ها را از عقل فعّال می‌گیرد و مواجهه و مشاهده نفس نسبت به عقل فعّال و اشراق عقل فعّال بر نفس، موجب تکامل نفس و گذر آن از عالم حسّ و خیال و وهم و رسیدن آن به عالم عقل و عقل بالفعل شدن آن می‌شود و همواره سبب افزایش ادراکات عقلی و معقولات نفس می‌گردد.



## غررٌ في فذلكة ما ذكر

فكان من كلّ من إشراقات  
فرداً و بالجهات فرداً مثني  
إذ كلّ سافل له ذلّ و ودّ  
فجاءت القواهر قسمين من  
و اللات أرباب الطلسمات بدت  
منها التي من المشاهدات  
نور الشهود كلّ نور شارقة  
و عالم الحسّ إلى الثاني نمي  
عليّة الجسم لجسم و انتفى  
و فلك الشمس من الذي يحفّ  
فإنّه الطلسم للسهيرير  
و ليس في الثاني من الجهات ما  
عقل كما من المشاهدات  
كالتقهر و الحبّ و فقر و غني  
لكلّ عال ذا غني قهراً يعد  
أنوار أعليين بترتيب زكن  
طبقة عرضيّة تكافآت  
و بعضها التي من إشراقات  
يسمو فمنه المثل المعلّقة  
و إن لأعليين انتمى فيلزم  
و كونه من كلّ وجه أشرفا  
أصغر أمّا الشمس فهو ذو شرف  
سلطان كلّ كوكب سنير  
يفي بثامن كثير أنجما

## غررٌ في فذلكة ما ذكر

و هي كيفة صدور الطبقة العرضية من الطولية و غير ذلك.  
(فكان) - تامّة - (من كلّ من إشراقات) ذكرت (عقل كما) كان عقل (من  
المشاهدات) اللام للاستغراق (فرداً و بالجهات) أي مع الجهات (فرداً) و  
(مثنى) - حالان من الجهات - (كالقهر و الحبّ و فقر و غنى) أمثلة للجهات؛  
يعني يحصل من كلّ إشراق أو مشاهدة فردا عقل، و منهما مركّبين عقل و من  
الإشراق مع القهر شيء و منه مع الحبّ شيء و منه معهما جميعاً شيء و  
هكذا.

## غررٌ في فذلکة ما ذکر

### خلاصه و تکمیل آنچه گذشت

مرحوم حاجی در این غرر خلاصه آنچه را قبلاً گفته است می خواهد تکرار کند. چنان که پیش از این بیان شد ذات باری تعالی واحد بسیط از جمیع جهات است و هیچ نحو تکثری ندارد، و طبق قاعده الواحد نمی تواند خودش منشأ کثرت در نظام آفرینش باشد، پس منشأ تکثر در عالم چیز دیگری است.

مشائین برای توجیه تکثر در این عالم گفتند: عقل اول و همین طور عقول بعد از آن، علاوه بر این که دارای وجود هستند ماهیت هم دارند، یعنی وجود محدود هستند؛ لذا از جنبه وجودی عقل اول، عقل دوم پیدا می شود، که آن هم از مجردات است، و از جنبه ماهویش، یعنی از محدودیت وجودی که دارد فلک اول درست می شود؛ پس عقل اول، عقل دوم را با فلک اول ایجاد می کند، عقل دوم، عقل سوم را با فلک دوم ایجاد می کند، و همین طور تا این که عقل نهم، فلک نهم و عقل فعال را که عقل دهمی است ایجاد می کند؛ و عقل دهم کدخدای عالم عناصر است و تمام عناصر و مرکبات از عناصر و نفوس ارضی، همه این ها به واسطه عقل فعال ایجاد و اداره می شود. این نظر مشائین بود. پس آنان در حقیقت می گفتند: در عرض هر یک از عقل های طولی یک فلک هم موجود می شود، هر عقل دو حیث دارد: یک حیث نورانی که از آن عقل متولد می شود، یک حیث ماهوی و ظلمانی که از آن فلک موجود می شود، پس بعد از عقل اول، افلاک نه گانه که جسم هستند در عرض عقول طولی دیگر محقق می شوند.

اشراقیین گفتند: ما اصلاً نمی‌توانیم بگوییم: اجسام با عقول در عرض هم هستند، تمام اجسام، چه افلاک چه غیر آن، به حسب رتبه و جودی بعد از عالم عقول هستند و چنین نیست که با هر عقلی یک فلک موجود شود. آن‌ها برای این‌که می‌خواستند پیدایش کثرت از وحدت را توجیه کنند گفتند: بین تمام عقول طولی و حق تعالی، یک سری اشراقات هست و یک سری مشاهدات، اشراق‌ها از بالایی‌ها نسبت به پایینی‌هاست، چه بی‌واسطه باشد چه با واسطه؛ و مشاهده‌ها از پایینی‌ها نسبت به بالایی‌هاست، چه بی‌واسطه باشد چه با واسطه؛ در هر صورت، از هر مشاهده و هر اشراقی یک عقل پیدا می‌شود و تا صدور عقل امکان داشته باشد نوبت به اجسام نمی‌رسد و اجسام آخر کار موجود می‌شوند.

بنابراین، از مشاهدات و اشراقات، عقول متکافئه و هم‌عرض پیدا می‌شوند، یعنی عقول عرضیه که هر یک از آن‌ها ربّ النوع برای یک نوع مادی است. این خلاصه آن چیزی است که قبلاً بیان شد، و به دنبال این هم تفصیل دارد که بعداً بیان می‌گردد.

توضیح متن:

«غرر في فذلکة ما ذکر، و هي کیفیتة صدور الطبقة العرضية من الطولية و غير ذلك»  
این غرر در خلاصه آن چیزی است که قبلاً ذکر شد، و آن عبارت است از چگونگی صدور طبقات عرضیه عقول، که همان ارباب انواع باشند، از عقول طولیه؛ و غیر آن از دیگر مطالب، مثل این‌که اجسام چطور پیدا می‌شوند؟  
«(فکان) - تامّة - (من کلّ من إشراقات) ذکر (عقل کما) کان عقل (من المشاهدات) اللام للاستغراق»

می‌گوید: این «کان» تامه است و به معنای «وُجِدَ» است، یعنی از هر یک از اشراقاتی که ذکر شد یک عقل موجود شده است؛ چون گفتیم همه مجردات بالایی نسبت به پایینی‌ها اشراق دارند و از هر اشراقی یک عقلی پیدا شده است، همان‌طور که از هر

یک از مشاهدات موجود شده است یک عقل. «الف و لام» در «المشاهدات» برای استغراق و شمول است، یعنی از هر یک از مشاهدات که از سوی پایینی‌ها نسبت به بالایی‌هاست یک عقلی پیدا شده است، بالایی‌ها هم که بر پایینی‌ها اشراق و پرتوافکنی دارند از هر یک از اشراقاتشان یک عقلی پیدا شده است.

حالا یک وقت اشراق یا مشاهده به تنهایی است، یک وقت تعدد جهات در کار است، یعنی آنچه در صدور عقل نقش دارد مشاهده با یک صفتی یا اشراق با یک صفتی است، مثلاً فرض بگیرید یک عقل که می‌خواهد بر عقل پایینی اشراق کند یا عقل پایینی که می‌خواهد عقل بالایی را مشاهده کند، یک وقت در حالت حبّ و لطف است، در این صورت یک چیزی از آن موجود می‌شود، یک وقت در حال غضب و عصبانیت می‌باشد، در این صورت چیز دیگری از آن موجود می‌شود؛ یا در حال غناست، مثلاً نگاه به غنای خود می‌کند، در این صورت یک چیزی از آن پیدا می‌شود، یا در حال فقر است و فقر خود را نگاه کند، در این صورت یک چیز دیگر موجود می‌شود که پای تعدد جهات در کار می‌آید. از این روست که می‌گوید:

«(فرداً و بالجهات) أي مع الجهات (فرداً) و (مثنی) - حالان من الجهات - (کالتهر و الحبّ و فقر و غنی)»

حالا یک وقت است اشراق یا مشاهده به تنهایی است، یک وقت همراه با جهات دیگر است؛ با جهات یعنی با یک صفتی مثل حبّ یا بغض؛ آن صفت هم یک وقت یک صفت است یک وقت دو صفت است. لذا می‌گوید: این «فرداً و مثنی» حال است برای «الجهات»؛ یعنی یک وقت یک جهت و صفت است مثل حبّ، یک وقت دو جهت و صفت است، مثلاً حبّ با یک چیز دیگر، مثال می‌زند می‌گوید: مانند حالت و صفت قهاریت یا حالت و صفت حبّ یا حالت و صفت فقر یا حالت و صفت غنا.

«أمثلة للجهات، یعنی يحصل من کلّ إشراق أو مشاهدة فردا عقل و منهما مرکبین عقل»

این چهار مورد مثال هستند برای جهات، یعنی حاصل می‌شود به واسطه هر فرد از اشراق یا مشاهده یک عقل، و حاصل می‌شود به واسطه هر دو به صورت مرکب یک عقل، یعنی موجود می‌شود به واسطه اشراق با مشاهده با هم یک عقل. «و من الإشراق مع القهر شيء و منه مع الحب شيء و منه معهما جميعاً شيء و هكذا» و حاصل می‌شود به واسطه اشراق با حالت قهاریت، یک عقلی، و به واسطه اشراق با حب، عقلی دیگر، و به واسطه اشراق با حب و قهر، هر دو با هم، یک عقلی دیگر؛ و همین‌طور با صفات دیگر، به تنهایی یا همراه با صفات دیگر. خلاصه: تعدد علل و اسباب برای پیدایش عقول عرضی از این راه پیدا می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس صد و هشتاد و سوم ﴾

إذ كلّ سافل له ذلّ و ودّ، بالنسبة (لكلّ عال ذا) أي العالي (غنى) من السافل و (قهرأ) له (يعد فجاءت القواهر) و العقول (قسامين من) - بيان للقسامين - (أنوار أعلين) و هي الطبقة الطولية (بترتيب زكن) أي مع ترتيب علّي و معلولي بينها غير حاصل منها شيء من الأجسام لشدة نوريتها و قربها من الوحدة الحقيقية، و قلة الجهة الظلمانية فيها، (و) من القواهر (اللات أرباب الطلسمات بدت) و هي (طبقة عرضية تكافأت) أي لا تقدّم و لا تأخّر بالعلية بينها إنّما هي علل الأجسام و هي قسمان: (منها) القواهر (التي) صدرت (من) جهات هي (المشاهدات و بعضها) القواهر (التي) حصلت (من) جهات هي (إشراقات).

و لما كان (نور الشهود كلّ نور شارقة يسمو) أي الجهات التي هي المشاهدات تعلق على الجهات التي هي الإشراقات. و لما كان عالم المثال أشرف من العالم الحسّي، لأنّ ذلك كلّ حياة و شعور، لتجرّده عن المادّة بخلاف هذا (فمنه) أي من نور الشهود العقول و الأرباب التي بإزاء (المثل المعلّقة و عالم الحسّ إلى الثاني) أي العقول و الأرباب التي حصلت من الإشراقات (نمي و إن لأعلين) أي إلى القواهر الطولية (انتمى) كما زعمه المشاؤون (فليزّم علّية الجسم لجسم)، لأنّ بين عللها حيثنذ ترتّباً علّياً و معلولياً فلا بدّ أن يكون بين أجسام الأفلاك التي هي معاليلها ترتّب أيضاً لوجوب التطابق (و انتفى) اللازم، لأنّ الجسم و الجسماني لا يؤثّر إلاّ بالوضع، و الوضع بالنسبة إلى المعدوم لا يتصوّر.





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به نستعین

### دنبالۀ بحث گذشته

مشائین که بر پایه هیئت بطلمیوسی به نُه فلک قائل بودند، عقول طولیه را ده تا حساب می کردند، که دهمین آن عقل فعّال است که کدخدای عالم عناصر است؛ اینها می گفتند: از هر عقلی یک عقل پیدا می شود و یک فلک که جسم است؛ بنابراین از عقل اوّل، عقل دوّم و فلک اوّل که فلک الافلاک است و از عقل دوّم، عقل سوّم و فلک دوّم پیدا شده است و همین طور...

اما اشراقیین گفتند: این سخن غلط است؛ برای این که بین علت و معلول سنخیت لازم است؛ و عقول جنبۀ نورانیت دارند، و از این رو تا این نورانیت در عقل قوی است از عقل، عقل صادر می شود و اجسام چون جنبۀ حالت ظلمانیت دارند رتبه آنها خیلی پایین است و نمی توانند بی واسطه از عقول طولی محقّق شده باشند، بلکه اجسام از عقول عرضیه متکافئه که ربّ النوع اند موجود می شوند.

اشراقیون گفتند: حق تعالی و عقول طولیه آن بالایی هایشان نسبت به پایینیها اشراق دارند و پایینیها نسبت به بالاییها مشاهده دارند؛ و درحقیقت خداوند است که اشراق دارد، یا بی واسطه یا با واسطه، و عقول هم خدا را مشاهده می کنند، یا بی واسطه یا با واسطه. آن وقت از هر اشراقی و هر مشاهده ای یک عقل عرضی پیدا می شود. عقول عرضیه و متکافئه همان ارباب انواع اند.

عقول عرضیه متکافئه هم دو قسم است، یک قسم آن از مشاهدات پیدا شده‌اند، یک قسم آن‌ها از اشراقات؛ آن‌هایی که از مشاهدات پیدا شده‌اند چون قوی‌تر هستند علت برای موجودات مثالی هستند، و آن‌هایی که از اشراقات پیدا شده‌اند چون ضعیف‌تر هستند علت برای اجسام مادی می‌باشند.

توضیح متن:

«(إِذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهٗ ذُلٌّ وَ وِدٌّ) بِالنِّسْبَةِ (لِكُلِّ عَالٍ، ذَا) أَيِ الْعَالِي (غَنِي) مِنْ السَّافِلِ وَ (قَهْرًا) لَهٗ (يَعْدُّ)»

این‌که گفتیم: از هر اشراق و مشاهده‌ای به تنهایی یا همراه با جهت یا جهاتی، مانند قهر و حبّ و فقر و غنا، یک عقل صادر می‌شود؛ برای این است که هر پایینی دارای ذلّ و وِدّ، یعنی دارای حالت تواضع و فروتنی و محبت و دوستی نسبت به بالایی است؛ «ذّا»، این‌جا اشاره به عالی است، یعنی عالی هم نسبت به پایینی غنا و قهر شمرده می‌شود، یعنی از آن بی‌نیاز است و قاهر و مسلط و چیره بر آن است. «يُعَدُّ» یعنی شمرده می‌شود.

«(فَجَاءَتِ الْقَوَاهِرُ) وَ الْعُقُولُ (قَسْمِينَ مِنْ) - بَيَانٌ لِلْقَسْمِينَ - (أَنْوَارِ أَعْلَى) وَ هِيَ الطَّبَقَةُ الطَّوَلِيَّةُ (بِتَرْتِيبِ زَكَنِ) أَيِ مَعَ تَرْتِيبِ عَلِيٍّ وَ مَعْلُولِي بَيْنَهُمَا»

پس قواهر، یعنی عقول دو قسم هستند. می‌گوید: «من» بیان قسمین است، یعنی آن دو قسم، قسم اولش انوار اعلا و برتر هستند و آن‌ها همان سلسله عقول طولیه هستند که در طول هم و مترتب بر هم هستند به آن ترتیبی که قبلاً معلوم شد، یعنی با ترتیب علی و معلولی که بین آن‌ها هست، عقل اول، علت عقل دوم است، عقل دوم علت عقل سوم، همین‌طور تا پایین، منتها اشراقیون این عقول را ده تا نمی‌دانند بلکه می‌گویند تا آن‌جایی که کشش دارد عقل صادر می‌شود، بر خلاف مشائین که چون افلاک را نه تا می‌دانستند عقول طولی را هم ده تا در ردیف همان عقول می‌دانستند.

«غير حاصل منها شيء من الأجسام لشدة نوريتها و قربها من الوحدة الحقيقية، و قلة الجهة الظلمانية فيها»

مشائین می‌گفتند: با هر عقلی یک فلک که جسم است موجود می‌شود، ولی اشراقیون گفتند: از ناحیه این عقول طولی هیچ چیزی از اجسام موجود نمی‌شود؛ برای این که این عقول خیلی نورانی هستند و خیلی به وحدت حقیقیه که ذات باری تعالی است نزدیکی و قرب دارند و جهت ظلمانی در عقول طولیه خیلی کم است، فقط همان ماهیت که دارد یک نحوه جنبه ظلمانی برای آن‌هاست اما بالأخره نور آن‌ها قوی‌تر است.

«(و) من القواهر<sup>(۱)</sup> (اللات أرباب الطلسمات بدت)»

و قسم دوم از قواهر، یعنی عقول، آن‌هایی هستند که ارباب طلسمات آشکار شده‌اند، یعنی ارباب انواع برای موجودات مادی هستند. اشراقیون از موجودات مادی و اجسام تعبیر به طلسم می‌کنند، این یک اصطلاح است، بنابراین از فلک اول گرفته تا آخرین موجود از عالم ماده همه این‌ها طلسمات هستند، و هر یک از انواع مادی و طلسمات دارای یک رب النوع می‌باشند.

«(و هي طبقة عرضية تكافأت) أي لا تقدّم و لا تأخر بالعلية بينها إنما هي علل الأجسام»

و این عقول که ارباب طلسمات می‌باشند همان طبقه و سلسله عقول عرضیه متكافئه هستند، یعنی تقدّم و تأخر علت و معلولی بین خود آن‌ها نیست؛ رب النوع انسان جداست؛ رب النوع فلک جداست؛ رب النوع شجر جداست، این‌ها در عرض هم هستند و نسبت به همدیگر علت یا معلول نیستند، فقط این‌ها علت اجسام هستند.

---

۱- و هي المسمّاة عندهم بالقواهر الأدنين، كما سمّي القسم الأول بالقواهر الأعلىين. (اسدی)

«و هي قسمان: (منها) القواهر (التي) صدرت (من) جهات هي (المشاهدات و بعضها) القواهر (التي) حصلت (من) جهات هي (إشراقات)»  
 و این عقول عرضیه نیز دو قسم هستند، یک قسم آنها عقولی هستند که از جهاتی که همان مشاهدات می باشند ایجاد می شوند و بعضی دیگر از آنها عقولی هستند که از جهاتی که همان اشراقات می باشند پیدا می شوند.  
 بعد می گوید: مشاهده قوی تر از اشراق است؛ و بر این اساس، عالم مثال که قوی تر از عالم ماده است از عقولی پدید آمده که از مشاهدات پیدا شده اند و عالم اجسام مادی از عقولی پدید آمده که از اشراقات پیدا شده است. به این بیان که:  
 «و لَمَّا كَانَ (نورُ الشهودِ كُلِّ نورٍ شارِقَةٍ يَسْمُو) أَي الْجِهَاتِ الَّتِي هِيَ الْمَشَاهِدَاتُ تَعْلُو<sup>(۱)</sup> عَلَى الْجِهَاتِ الَّتِي هِيَ الْإِشْرَاقَاتُ»

و چون نور شهود بالاتر از هر نور شارقی است، یعنی جهاتی که مشاهدات است بالاتر از جهاتی است که اشراقات است.  
 این «كُلُّ نورٍ» مفعول «يَسْمُو» است، یعنی چون مشاهده بالاتر از هر اشراق است. پس نوری که شهود است اقوا است از نوری که آن اشراق است، برای این که شهود یعنی پایینی آن بالا را می بیند، و درحقیقت هر یک از پایینی ها، بی واسطه یا با واسطه، خدا را می بیند، و از این جهت، حالت قوت پیدا می کند؛ لذا از آن عقول عرضی که از مشاهدات پدید آمده اند عالم مثال پیدا می شود، و اشراقات که از بالا به پایین است چون ضعیف تر است، عقول عرضی هم که از آنها پدید می آید ضعیف ترند و از این رو از این عقول، اجسام مادی پیدا می شود.

«و لَمَّا كَانَ عَالِمُ الْمَثَالِ أَشْرَفَ مِنَ الْعَالَمِ الْحَسِّيِّ، لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ حَيَاةٌ وَ شَعُورٌ، لِتَجَرُّدِهِ عَنِ الْمَادَّةِ بِخِلَافِ هَذَا»

۱- و لعل ذلك لأن الشهود هو مقام الفناء والوحدة والجمع، ولكن الإشراق هو مقام الظهور والكثرة والفرق، وأيضاً الشهود مقام صعود الوجود، والإشراق مقام نزوله. (الأسدي)

و چون عالم مثال از عالم حسّی اشرف است، برای این‌که عالم مثال همه‌اش حیات و شعور است؛ به جهت این‌که عالم مثال مجرد از ماده است به خلاف عالم حسّی که با ماده عجین است. ﴿إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾<sup>(۱)</sup> دار آخرت در این آیه شریفه عالم مثال و برزخ و عالم قیامت را شامل می‌شود، اجسام هم در آن‌جا همه حیات دارند.

«(فمنه) أي من نور الشهود، العقول و الأرباب التي بإزاء (المثل المعلقة)»

پس به واسطه نور شهود، عقول عرضیه و ارباب انواعی پیدا می‌شود که بإزاء مُثُل معلقه است، یعنی عقول عرضیه‌ای که مُثُل معلقه از آن‌ها پیدا می‌شوند، مُثُل معلقه موجوداتی هستند که در قوس نزول هستی ما بین عالم عقول و عالم طبیعت قرار دارند و ماده ندارند ولی دارای احکامی همانند احکام مادی، همچون طول، عرض، عمق می‌باشند. به آن‌ها مُثُل معلقه می‌گویند؛ چون منطبع و حالّ در چیزی نیستند بلکه قائم به خود و معلق و بین عالم عقل و عالم طبیعت‌اند، مثل بدن شما در عالم خواب، بدنی که شما در عالم خواب دارید و خواب می‌بینید که با آن بدن در یک باغی هستید یک جسم قائم به خود است و طول و عرض و عمق دارد ولی آن جسم، جسم مثالی است.

«و عالم الحسّ إلى الثاني) أي العقول و الأرباب التي حصلت من الإشراقات (نمی)»

و عالم حسّ، که همان عالم ماده می‌باشد، به دوّمی، یعنی به عقول عرضیه و ارباب انواعی که از اشراقات حاصل شده‌اند نسبت داده می‌شود، یعنی از این‌ها صادر شده است. «نُمی» یعنی نسبت داده شده است.

#### نقد نظر مشائین در توجیه صدور کثرت از وحدت

تا این‌جا بیان نظریه اشراقیین بود، حالا می‌خواهد نقدی را که متوجه نظریه

۱- سورة عنكبوت (۲۹)، آیه ۶۴.

مشائین است ذکر بکنند. مشائین می‌گفتند: عقل اوّل، سبب عقل دوّم و فلک اوّل است و عقل دوّم، سبب عقل سوّم و فلک دوّم است، و همین‌طور تا عقل دهم و فلک نهم. اشکالی که متوجه این‌هاست این است که اگر این‌چنین باشد و افلاک هم‌آغوش و همپای با عقول باشند پس همان‌طور که عقل دوّم علت عقل سوّم است باید فلک اوّل هم نسبت به فلک دوّم یک نحو علیّتی داشته باشد، یعنی یک جسمی علت جسم دیگر باشد، وقتی بناست فلک اوّل در عرض عقل دوّم باشد و فلک دوّم در عرض عقل سوّم باشد پس همین‌طور که عقل دوّم نسبت به عقل سوّم علت است فلک اوّل هم باید نسبت به فلک دوّم یک نحو علیّتی داشته باشد؛ زیرا در رتبه علت آن می‌باشد؛ و حال این‌که نمی‌شود جسم، علت موجد باشد، در فلسفه می‌گویند: موجود مجرد است که می‌تواند علت ایجاد کننده باشد، حتی نفس انسان هم چون جنبه تجرّد دارد می‌تواند یک سری مفاهیم و صور را در صقع خود موجود کند، اما اجسام نمی‌توانند علت موجد باشند، مثلاً بنا که خانه می‌سازد خانه را ایجاد نمی‌کند، بلکه او فقط فاعل حرکت است، آجر و سیمان را از یک جایی به یک جای دیگر می‌گذارد، او موجد خانه نیست، چرا؟ برای این‌که هر علتی باید تسلّط بر معلول خودش داشته باشد و اگر جسم بخواهد بر چیزی تسلّط داشته و علت آن چیز باشد باید با آن چیز وضع و محاذات خاصی پیدا کند، از باب این‌که جسم مکان دارد، زمان دارد، پس اگر بخواهد یک جسمی یک جسم دیگر را مثلاً ایجاد کند باید با آن جسم دیگر در مکان خاصی وضع و محاذات خاصی پیدا کند، در حالی که فرض بر این است که آن جسم دیگر معدوم است و هنوز موجود نشده است، و بدیهی است که نمی‌شود موجود با معدوم، وضع و محاذات پیدا کند و فاعلیت اجسام هم که توقّف دارد بر این‌که وضع و محاذات خاصی پیدا کنند، پس باید جسم کنار معلولش باشد تا بتواند آن را موجود کند، و موجود نمی‌شود کنار معدوم قرار بگیرد؛ پس بنابراین، نمی‌شود بین اجسام

علیت و معلولیت باشد. این اولین نقد و اشکالی است که متوجه نظریه مشائین است. لذا می‌گوید:

«(و إن لأعین) أي إلى القواهر الطولية (انتمی) كما زعمه المشاؤون»

و اگر عالم حس به آن بالایی‌ها، یعنی به عقول طولیه نسبت داده شود، یعنی اگر علت افلاک که اجسام هستند عقول طولیه باشد، همان‌طوری که مشائین گفتند، چند تالی فاسد دارد:

«(فلیزم علیة الجسم لجسم) لأنّ بین عللها حینئذٍ ترتیباً علیاً و معلولياً فلا بدّ أن یکون بین أجسام الأفلاک التي هي معاليلها ترتب أيضاً»

اول این که لازم می‌آید علیت جسم برای جسم؛ به جهت این که در این هنگام بین علل اجسام که همان عقول طولیه‌اند ترتب علی و معلولی هست؛ چون عقول طولی نسبت به هم علت و معلول هستند، پس ناچار باید بین اجسام افلاک هم که معلول آن‌هاست ترتب باشد، یعنی همان‌طور که عقل اول عقل دوم و فلک اول را ایجاد کرده و عقل دوم نسبت به عقل سوم و فلک دوم علت است، پس باید فلک اول هم نسبت به فلک دوم علت باشد، چرا؟

«لوجوب التطابق (و انتفی) اللازم، لأنّ الجسم و الجسماني لا یؤثر إلا بالوضع، و الوضع بالنسبة إلى المعدوم لا یتصور»

چون واجب است بین این دو معلول، یعنی عقل دوم و فلک اول که هر دو معلول عقل اولند تطابق باشد، یعنی همان‌طور که عقل دوم، علت عقل سوم است، باید فلک اول هم علت فلک دوم باشد؛ و حال این که لازم، یعنی علت بودن جسمی برای جسم دیگر، محال و منتفی است، یعنی نمی‌شود اجسام نسبت به هم علت و معلول باشند؛ چون جسم و جسمانی نمی‌تواند مؤثر باشد مگر با وضع و محاذات، مثلاً فرض بگیرید این قند اگر بخواهد دهان من را شیرین کند باید بیاید در دهان من تا دهان من

را شیرین کند، در تأثیر اجسام وضع و محاذات لازم است؛ چون جسم مکان دارد، بنابراین اگر می‌خواهد جسمی علت جسم دیگری شود باید بیاید کنار آن جسم قرار بگیرد؛ و حال این‌که در فرض ما آن جسم دیگر که می‌خواهد معلول باشد معدوم است، و قهراً وضع و محاذات با معدوم فرض نمی‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس صد و هشتاد و چهارم ﴾

(و) أيضاً إن لأعلين انتسب عالم الحسّ، فيلزم (كونه) أي كون جسم كالفلك الحاوي (من كلّ وجه أشرفاً) من جسم آخر معلوله كالمحويّ (و) الحال أنّ (فلك الشمس من) الفلك (الذي يحفّ) و يحيط به و هو فلك المريخ و إن كان (أصغر) و (أمّا الشمس) التي فيه (فهو ذو شرف فإنّه الطلسم للسهرير) و هو بالفهلوية اسم أعظم أنوار الطبقة العرضية، و إذا كان صاحبه أعظم الأنوار فالشمس نفسه، و يقال له: «هو رخش» بالفهلوية أعظم الطلسمات، و إنّ الشمس (سلطان كلّ كوكب منير) و ما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار و القرب، بل بالشدة، فإنّ ما يتراءى من الكواكب أكبر من الشمس بما لا يتقاييس و لا يفعل النهار، و نسبته إلى العالم الكبير نسبة القلب إلى البدن فكما أنّ به حياة البدن كذلك بالشمس حياة هذا العالم.

و أيضاً كيف ينسب عالم الحسّ إلى القواهر الأعلين (و ليس في) العقل (الثاني من الجهات ما يفي بثامن) أي بصدور فلك ثامن (كثير أنجما) أي من حيث الأنجم لأنّها أكثر من قطرات البحار، فالأجسام كلّها مستندة إلى العقول العرضية، و الطبقة المتكافئة.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

اشاره‌ای به نقد اول نظریه مشائین و تأمل در آن

اشکال و نقد اول بر نظریه مشائین را خواندیم؛ در این جا باید آن را تکرار کنم؛ چون نکته و تأملی در آن هست. اشکال اولی این بود که: اگر بنا شود افلاک که اجسام هستند به عقول طولیه منتسب باشند لازم می‌آید که جسمی علت جسم دیگر باشد؛ برای این که در عقول طولیه ترتیب علی و معلولی است، عقل اول، علت عقل دوم است، عقل دوم، علت عقل سوم است، و همین طور...، پس فلک اول هم که جسم است باید علت فلک دوم باشد، برای این که همین طور که عقل اول علت عقل دوم است علت فلک اول هم هست و قهراً همان ترتیب علی و معلولی که بین عقول هست بین افلاک هم هست؛ بنابراین، لازم می‌آید که یک جسمی علت جسم دیگر باشد، و حال این که اجسام نمی‌شود علیت داشته باشند؛ برای این که در تأثیرگذاری اجسام، وضع و محاذات معتبر است و وضع و محاذات داشتن با معدوم امکان ندارد؛ چون بنا بر فرض، وقتی فلک اول می‌خواهد علت فلک دوم بشود فلک دوم معدوم است. این اشکال و نقد اولی بر نظریه مشائین بود.

البته این اشکال و نقد جای تأمل دارد، خود مرحوم حاجی هم توجه به آن داشته است؛ لذا در حاشیه اشاره‌ای به این تأمل کرده و خواسته است آن را جواب دهد، اما جوابش درست نیست. توضیح تأمل این است که:

در فلسفه گفته‌اند: «ما مع المتقدم متقدم و ما مع المتأخر متأخر»، در جایی که زمان

ملاک تقدم و تاخر بوده و تقدم و تاخر زمانی باشد آنچه همراه با متقدم است تقدم دارد و آنچه همراه با متاخر باشد متاخر است؛ برای این که ملاک تقدم و تاخر زمان است؛ اما اگر تقدم و تاخر، تقدم و تاخر علی و معلولی باشد و ملاک تقدم و تاخر علیت باشد، در این جا دیگر لازم نیست «ما مع المتقدم متقدم» باشد؛ برای این که ملاک تقدم، علیت است، این که عقل اول بر عقل دوم مقدم است، چون علت آن است نه این که زماناً جلوتر از آن است، اما فلک‌ها هر چند هم رتبه عقول باشند، چنان که فلک اول با عقل دوم، و فلک دوم با عقل سوم، فلک سوم با عقل چهارم، و همین طور هر فلکی با یک عقل طولی در یک رتبه موجود شدند، اما نمی‌توانیم بگوییم: افلاک تقدم و تاخر علی و معلولی دارند، درباره عقل می‌توانیم بگوییم: این عقل علت آن عقل است، چون ملاک علیت در آن وجود دارد، اما در اجسام ملاک علیت نیست؛ پس در اجسام، «ما مع المتقدم» از نظر علیت تقدم ندارد، مثلاً فلک اول که با عقل دوم معیت دارد لازم نمی‌آید عقل دوم که نسبت به عقل سوم سمت علیت دارد فلک اول هم نسبت به فلک دوم سمت علیت داشته باشد.

پس این که به مشائین اشکال کردند که: بنابر نظریه شما لازم می‌آید فلک اول علت فلک دوم باشد، فلک دوم علت فلک سوم، این اشکال درست نیست؛ برای این که علیت که ملاک تقدم و تاخر علی و معلولی است در عقول هست، اما فلک اول نسبت به فلک دوم ملاک علیت را ندارد.

بنابراین، این اشکال که: طبق نظر مشائین لازم می‌آید بین اجسام، رابطه علیت و معلولیت وجود داشته باشد، وارد نیست.<sup>(۱)</sup>

---

۱- به نظر می‌آید این اشکال بر آن‌ها وارد است؛ زیرا آنچه ملاک جواز علیت است و علیت چیزی برای چیز دیگر را ممکن می‌نماید تفاوت رتبه وجودی آن دو چیز و برتری وجود چیز اول بر وجود چیز دوم است؛ بنابراین، اگر فلک اول و عقل دوم، هر دو در عرض همدیگر از عقل اول

### نقد و اشکال دوّم بر نظریه مشائین

اشکال دیگری که به مشائین کرده‌اند این است که: اگر افلاک با عقول هم‌طراز باشند، لازمه آن این است که یک جسمی اشرف از جسم دیگر باشد، مثلاً جسم فلک اوّل از جسم فلک دوّم اشرف باشد، و جسم فلک دوّم از جسم فلک سوّم اشرف باشد، برای این که آنچه معلول عقل اوّل است اشرف می‌باشد از آنچه معلول عقل دوّم است، و همین‌طور آنچه معلول عقل دوّم است از آنچه معلول عقل سوّم است اشرف می‌باشد. خلاصه، باید هر فلک بالایی نسبت به فلک پایینی اشرف باشد؛ و بنابراین باید فلک مریخ که حاوی و محیط بر فلک خورشید است از فلک خورشید و خود خورشید که در آن فلک است افضل باشد، و حال این که همگان فلک شمس و خورشید را از تمام ستاره‌ها افضل می‌دانند؛ زیرا نزد آنان خورشید نور عالم طبیعت است و به همین جهت شرافت بر همه ستاره‌ها دارد، ستاره‌های دیگر با این که

---

صادر شده باشند، پس آن دو به حسب رتبه وجودی هم‌طراز یکدیگرند، و همان‌طور که وجود عقل دوّم برتر از وجود عقل سوّم و علت آن است فلک اوّل هم که در عرض عقل دوّم است باید بتواند علت فلک دوّم باشد که در عرض عقل سوّم است. و این که فلاسفه گفته‌اند: «ما مع المتقدّم متقدّم و ما مع المتأخّر متأخّر»، قاعده‌ای عقلی و استثناء ناپذیر است، و بدیهی است که باید تقدم و تأخر و معیت به یک ملاک بوده باشد و به همان ملاک هم سنجیده شود؛ بنابراین، اگر در آن‌ها زمان باشد، پس همان‌طور که متقدم به حسب زمان متقدم است آن چیزی هم که با او معیت دارد به حسب زمان متقدم است، و اگر متقدم به حسب شرافت متقدم باشد آن چیزی هم که با او معیت دارد به حسب شرافت متقدم است، و همین‌طور است امر نسبت به دیگر اقسام تقدم و تأخر؛ و براین پایه، اگر در موردی، مثل مورد بحث ما، ملاک تقدم و تأخر، علیت باشد، پس همان‌گونه که متقدم به حسب علیت تقدم دارد آن چیزی هم که با او معیت دارد می‌تواند به حسب علیت تقدم داشته باشد؛ بنابراین، چنان‌که همه عقول طولی در طول همدیگر نسبت به هم سمت علیت و معلولیت داشته و تقدم و تأخر بالعلیه دارند همه افلاکی هم که با آن عقول معیت دارند می‌توانند در طول هم نسبت به یکدیگر علت و معلول بوده و تقدم و تأخر بالعلیه داشته باشند؛ و قهراً لازمه این امر جواز علیت و معلولیت در بین اجسام است که امری مردود نزد حکماست. (اسدی)

بزرگ‌تر از خورشید هستند بی‌نورند، مثل آدم‌هایی که بی‌مصرف و بی‌خاصیت هستند اما خورشید که در فلک چهارم است نورش همه عالم را پر کرده است. آنان می‌گویند: فلک خورشید، طلسم سهریر است؛ طلسم یعنی جسم، آنان به اجسام طلسم می‌گویند؛ سهریر هم معرب شهریور است، و این‌ها قائل بودند به این‌که این ۱۲ برجی که در فارسی است و یکی از آن‌ها هم شهریور است اسم‌های عقول عرضیه متکافئه است، و شهریور از همه آن عقول اشرف است؛ برای این‌که شهریور آن عقل عرضی است که خورشید را خلق کرده و آن را اداره می‌کند. قبلاً گفتیم: هر موجود مادی یک رب النوع دارد، رب النوع خورشید هم شهریور است که عربی آن می‌شود سهریر؛ آن وقت اسم خود خورشید را گذاشته‌اند هورخش،<sup>(۱)</sup> اصل هورخش، هورخش است که دو تا «ر» داشته، هور یعنی خورشید، رُخش هم یعنی فرخنده، پس هورخش یعنی خورشید فرخنده. رُخش هم خوانده‌اند که معنایش شعاع است، پس هورُخش یعنی شعاع خورشید؛ چون معنای رُخش شعاع است هور هم یعنی خورشید. خور درحقیقت همان هور است، هور و خور قریب به هم هستند. خور، هور شده است و معنای «شید» هم شعاع است، درخشان. خورشید یعنی شعاع درخشان. بالأخره این حرف‌هایی است که زده‌اند.

خلاصه اشکال این‌که: شما مشائین که می‌گویید: افلاک با عقول هم طرازند، لازمه آن این است که هر فلک بالایی از پایینی اشرف باشد مثلاً فلک مریخ از خورشید و فلکش اشرف باشد، چون فلک مریخ حاوی و محیط بر فلک خورشید است، با این‌که خورشید از همه ستارگان و افلاک اشرف است، برای این‌که طلسم شهریور است و چون شهریور خیلی شرافت دارد طلسم آن هم که خورشید است خیلی شرافت دارد.

---

۱- لغت نامه دهخدا.

توضیح متن:

«(و) أيضاً إن لأعلین انتسب عالم الحسّ، فيلزم (كونه) أي كون جسم كالفلك الحاوي (من كلّ وجه أشرفاً) من جسم آخر معلوله كالمحويّ»

و همچنین اشکال دیگری که بر مشائین وارد است این‌که: اگر عالم حسّ (که این‌جا همان افلاک باشند) به بالایی‌ها (که مراد همان عقول طولیه است که مشائین به آن عقول عشره می‌گویند) منتسب باشند، در این صورت لازم می‌آید جسمی، مثل فلکی که حاوی و محیط است، از هر جهتی اشرف از جسم دیگری باشد که معلول آن است، مثل فلکی که محوی و محاط است.

به فلک بزرگ‌تر «حاوی» و به فلک کوچک‌تری که داخل فلک بزرگ‌تر قرار گرفته «محوی» می‌گویند.

این‌که می‌گویند: فلک محوی، معلول فلک حاوی است؛ روی همان حسابی است که جلوتر گفت: بین افلاک، علیت و معلولیت هست.

«(و) الحال أنّ (فلك الشمس من) الفلك (الذي يحفّ) و يحيط به و هو فلك المريخ و إن كان (أصغر) و (أمّا الشمس) التي فيه (فهو ذو شرف فإتّه الطلسم للسهرير)»

و حال این‌که فلک شمس هر چند کوچک‌تر است از فلکی که به فلک شمس پیچیده شده و احاطه دارد، که همان فلک مریخ باشد، اما خورشیدی که در فلک شمس قرار گرفته است دارای شرافت است؛ برای این‌که فلک شمس مجسمه سهریر است. طلسم یعنی جسم، سهریر یعنی شهریور. شهریور اسم برای ربّ النوع خورشید است. آن‌ها افلاک را مثل لایه‌ها و پرّه‌های پیاز حساب می‌کردند که هر لایه زیری کوچک‌تر از بالاتری است و بالاتری احاطه بر زیر دارد، لذا به بزرگ‌تری حاوی و به کوچک‌تری محوی می‌گویند؛ فلک مریخ هم فلک سوّم است و فلک خورشید فلک چهارم است.

«و هو بالفهلوية اسم أعظم أنوار الطبقة العرضية»

سهریر به زبان پهلوی و فارسی قدیم اسم است برای بزرگ‌ترین نور از انوار طبقه عرضیه، یعنی بزرگ‌ترین عقل از عقول عرضیه همان سهریر، معرّب شهریور خودمان است. این‌ها قائل هستند به این‌که این ۱۲ برج را بزرگان فارس از همین عقول متکافئه گرفته‌اند.

«و إذا كان صاحبه أعظم الأنوار فالشمس نفسه، و يقال له: هو رخس بالفهلوية أعظم الطلسمات، و إنّ الشمس (سلطان كل كوكب منير)»

و وقتی که ربّ النوع و صاحب فلک شمس که همان شهریور است بزرگ‌ترین انوار و عقول عرضیه است، پس خود شمس که طلسم آن ربّ النوع است، و به زبان پهلوی به آن هورخش گفته می‌شود، بزرگ‌ترین طلسم‌هاست و شمس پادشاه و سلطان همه ستارگان نور افشان است.

شمس اعظم طلسم‌ها است، یعنی اعظم اجسام است چون ربّ النوعش اعظم ارباب انواع است پس خود آن هم اعظم اجسام می‌شود، لذا می‌گوید: خورشید سلطان همه کواکب منیر است.

این‌ها یک قدری بافتنی و مبتنی بر هیئت قدیم است.

«و ما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار و القرب، بل بالشدة، فإنّ ما يتراءى من الكواكب أكبر من الشمس بما لا يتقاس و لا يفعل النهار، و نسبه إلى العالم الكبير نسبة القلب إلى البدن، فكما أنّ به حياة البدن كذلك بالشمس حياة هذا العالم»

می‌گوید: این‌طور نیست که خورشید از جهت اندازه‌اش و نزدیک بودنش به زمین و ما زیادی و برتری بر کواکب دیگر داشته باشد، بلکه زیادی و برتری‌اش نسبت به آن‌ها از جهت شدت و مرتبه وجودی است که دارد؛ برای این‌که همه ستاره‌هایی که دیده می‌شوند خیلی از خورشید بزرگ‌تر هستند و بزرگی آن‌ها نسبت به خورشید قابل قیاس نیست، اما با این حال، آن ستارگانی که دیده می‌شوند روز را ایجاد



نمی‌کنند، ولی خورشید پدید آورنده روز است و نسبت خورشید به عالم کبیر یعنی به همه عالم طبیعت، مانند نسبت قلب است به بدن انسان، پس همان‌طور که قلب رکن بدن انسان است و حیات انسان به آن است، خورشید هم رکن عالم طبیعت است و حیات این عالم به واسطه آن می‌باشد؛ برای این که نور عالم و شب و روز در حوزه خورشید است، با این که ستاره‌های خیلی بزرگ‌تری هم هستند اما این خاصیت را ندارند. این هم نقد و اشکال دوم بر نظریه مشائین است.

### نقد و اشکال سوم بر نظریه مشائین

اشکال سوم بر مشائین این است که: شما مشائین گفتید: عقل اول، به واسطه دو جهتی که در آن اعتبار و لحاظ می‌شود عقل دوم و فلک اول را موجود کرده است، و عقل دوم نیز به واسطه جهات متعددی که دارد عقل سوم و فلک دوم را ایجاد کرده است؛ آن وقت اشکال این جاست که در فلک دوم که آن همه ستاره ثابت و میلیون‌ها ستاره وجود دارد، این‌ها چطور به عقل دوم که واحد و دارای جهات بسیار محدود و انگشت شمار است ربط پیدا می‌کند و از آن صادر می‌شود؟ برای این که به عدد آن ستارگان یک تکثر و جهات متعددی باید در عقل وجود داشته باشد تا به واسطه این تکثر و جهات بتوانید بگویید: از هر کدام از آن جهات یک ستاره‌ای موجود شده است؛ چون ما جلوتر گفتیم که: «الواحد لا یصدُرُ عنه إلا الواحد»، و لذا گفتیم: خداوند چون جنبه تکثر ندارد فقط عقل اول بی‌واسطه از او موجود شده است، اما چون خود عقل اول دو جنبه دارد: یک جنبه وجودی یک جنبه ماهوی، لذا از آن عقل دوم و فلک اول موجود شده است؛ اما فلک دوم که این همه ستاره ثوابت دارد، این کثرت، این همه ستاره، با عقل دوم تناسب ندارد.

ولی ما اشراقیون قائل هستیم به این که: عقول عرضی و متکافئه آن قدر مشاهدات و اشراقات دارند که از هر اشراق و هر مشاهده‌ای یک رب النوع درست می‌شود و از هر

ربّ النوعی هم یک نوع جسمی ایجاد می‌شود، بنابراین، ستاره ثوابت اگر مثلاً یک میلیون نوع است، یک میلیون عقل عرضی و متکافی هم وجود دارد و این طور نیست که تمام فلک ثوابت در بست به یک عقل منسوب باشد؛ لذا مرحوم حاجی می‌گوید:

توضیح متن:

«و أيضاً كيف ينسب عالم الحسّ إلى القواهر الأعلى (و ليس في) العقل (الثاني من الجهات ما يفي بثامن) أي بصدور فلک ثامن (كثير أنجما) أي من حيث الأنجم لأنّها أكثر من قطرات البحار»

اشکال سوّم هم این است که: عالم حسّ چگونه به عقول طولیه نسبت داده می‌شود، و حال این که در عقل دوّم تکثر جهات بقدری نیست که بتواند وفا کند به این که فلک هشتم از آن عقل صادر شود، فلک هشتمی که زیاد است از جهت ستارگان، یعنی ستارگان زیادی دارد، چون ستارگان آن از قطرات دریاها زیادتر است. خلاصه این که: هر ستاره‌ای یک ربّ النوع می‌خواهد؛ لذا عقل دوّم هم باید به تعداد ستاره‌ها جهت داشته باشد، در حالی که ندارد پس کثرت اجسام با عقول طولیه درست نمی‌شود؛ این است که در نتیجه می‌گوید:

«فالأجسام كلّها مستندة إلى العقول العرضية و الطبقة المتكافئة»

پس اجسام، همگی شان چه سماوی چه ارضی، مستند به عقول عرضیه و طبقه متکافئه است و صادر از عقول طولیه نیست.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

## ﴿ درس صد و هشتاد و پنجم ﴾

### غررٌ في تطابق عالم الحسّ و عالم العقل

فكلّ هذى النسب الوضعية  
و صنم لزيّنة جازبرجا  
كهذه الألوان في الطاووس  
و النور في الغاسق حكمه انسحب  
أما رأيت أنّ شمساً و قمر  
و غاسق حبّ و ما ذلّ معه  
أظلال تلك النسب النورية  
كان لنور ربّه أنموذجا  
بل كلّ ما في العالم المحسوس  
فغاسق عليه قهر قد غلب  
نورهما نور النجوم قد بهر  
كزهرة و الأمّهات الأربعة

## غرر في تطابق عالم الحسّ و عالم العقل

(فكلّ هذى النسب الوضعية) و الهيئات الحسّية الواقعة في عالم الطبيعة  
(أطلال تلك النسب النورية) و الهيئات المعنوية (و صنم لزينة) و كمال (جا  
زبرجا) فهو (كان لنور ربّه أنموذجا كهذه الألوان) العجيبيّة التي (في) رياش  
(الطاووس بل كلّ ما) يقع من الهيئات الأنيقة (في العالم المحسوس و النور)  
القاهر (في) صنمه (الغاسق حكمه) من القهر و الحبّ و نحوهما (انسحب  
فغاسق عليه قهر قد غلب) إذ ربّه قد غلب عليه القهر (أما رأيت أنّ شمساً و  
قمر نورهما نور النجوم قد بهر و غاسق) غلب عليه (حبّ و ما) أي غاسق  
(ذلّ معه) أي مع الحبّ أو المعنى أنّ غاسقاً يصحبه ذلّ (كزهرة) فإنّها كوكب  
العشق و المحبّة (و الأمّهات الأربعة) التي يصحبها الذلّ و الانقياد للآباء  
السبعة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

## غَرَّرُ فِي تَطَابِقِ عَالَمِ الْحَسِّ وَ عَالَمِ الْعَقْلِ

### یاد آوری چند نکته

قبل از این که وارد بحث کنونی شویم چند نکته‌ای را درباره مطالب گذشته یادآوری می‌کنیم: نکته اول این که: مشائین مسلم می‌گرفتند که ما نُه فلک داریم، و طبعاً بر آن اساس به عقول عشره قائل بودند، و وجود افلاک به عنوان اجسامی دایره‌ای و تودرتو و غول آسا بر پایه هیئت بطلمیوسی است، همچنین طبق آن هیئت، ستاره‌ها در فلک‌ها می‌خکوب شده‌اند، مخصوصاً در فلک ثوابت که می‌گویند: غیر از ستاره‌های سبعة سیاره تمام ستاره‌های دیگر در آن فلک می‌خکوب شده‌اند، حتی می‌گویند خورشید هم در یک فلکی که همان فلک چهارم است می‌خکوب شده است و آن فلک که حرکت می‌کند خورشید را هم حرکت می‌دهد. این‌ها سخنان ثابت و روشنی نیست؛ و ممکن است این هم که قرآن می‌گوید: ﴿كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾<sup>(۱)</sup> مراد از فلک همان مسیر و مداری باشد که ستارگان در آن مدار سیر می‌کنند، نه این که واقعاً یک جسمی بزرگ باشد به نام فلک و در این جسم به این بزرگی یک ستاره‌ای مثل خورشید و ماه یا ستاره‌ای دیگر می‌خکوب شده باشد؛ اگر چنین بود و آن گونه که آنان گفته‌اند اجسام فلکی هم قابل خرق و التیام نبودند، آن روز که به کره ماه رفتند نمی‌توانستند بروند، برای این که فلک قمر مانع از این بود که داخل ماه بروند؛ و حال

۱- سورة انبیاء (۲۱)، آیه ۳۳.

این‌که عده‌ای به فلک قمر و ماه رفتند. به نظر می‌آید قدمای از اهل هیئت برای این‌که حرکت ستاره‌ها را تنظیم و محاسبه کنند برای ستاره‌ها چندین فلک تودرتو فرض می‌کردند که بعضی از این افلاک در ثخن و عمق بعضی دیگر است، تا این‌که بتوانند حرکات این‌ها را تنظیم و محاسبه کنند. پس خلاصه: مراد این‌ها از فلک همان مداری است که سیاره در آن حرکت می‌کند.

نکتهٔ دوّم این‌که اشراقیون می‌گفتند: ستاره‌های فلک ثوابت که همان فلک دوّم است خیلی زیاد هستند و هر کدام از آن ستارگان به یک عقل مستند می‌باشند، و نمی‌توانیم بگوییم: همهٔ این ستاره‌ها معلول یک عقل است، بلکه برای هر کدام از این ستاره‌ها یک عقل و ربّ النوعی هست، چنان‌که خود فلاسفهٔ مشاء هم برای هر یک از افلاک یک نفسی و یک عقلی قائل بودند، و می‌گفتند: همین‌طور که انسان دارای یک نفس و یک عقل است، برای هر یک از این افلاک هم نفس و عقل هست و حرکات افلاک مستند به نفس و عقل آن‌هاست.

نکتهٔ سوّم این‌که حکمای پیشین می‌گفتند: هر کدام از موجودات آسمانی یک نوع مستقل هستند، یعنی چنین نیست که مثلاً تمام ستاره‌هایی که در فلک ثوابت هستند افراد یک نوع باشند، بلکه هر ستاره‌ای خودش به تنهایی یک نوع منحصر به فرد است؛ آن وقت روی این اساس، طبق مسلک حکمای اشراقی هر کدام از آن ستارگان باید یک ربّ النوع جدا داشته باشند؛ و این ربّ النوع‌های زیاد از راه مشاهدات و اشراقات پدید آمده‌اند، و تعدد و تكثر این مشاهدات و اشراقات هم از طریق علل فاعلی‌شان که مجردات و عقول طولی هستند حاصل شده است، اما در عالم عناصر که پای هیولا و ماده در کار هست بسا یک نوع افراد متعدّد پیدا می‌کند، مثل نوع انسان که افراد متکثر دارد، این کثرت افرادی به واسطهٔ ماده و مسیرهای مختلف و عوارض مختلف آن پیدا می‌شود؛ اما موجودات آسمانی که مافوق عالم عناصر هستند هر کدامشان یک نوع مستقل بوده و هر کدام یک ربّ النوع برای خود دارند.

### مطابقت عالم طبیعت با عالم عقل

اما مطلبی که اینک در این غرر بیان می‌شود خیلی مهم نیست. خلاصه کلام در این جا این است که: عالم حس و طبیعت با عالم عقول با هم یک گونه تطابقی دارند، بنابراین اگر در عالم طبیعت یک چیزی دارای صفت و ویژگی است لابد ربّ النوع آن همچنین صفت و ویژگی را دارد، مثلاً طاووس مادی که پرهای زیبا با رنگ‌های زیبا دارد معلوم می‌شود در ربّ النوع آن هم که طاووس عقلی است یک نحو زیبایی وجود دارد؛ برای این که هرچه در آن هست از ربّ النوع اش به این طلسم، یعنی طاووس مادی رسیده است، یا اگر طلا زیبایی و جاذبه دارد در ربّ النوع آن همچنین چیزی وجود دارد، یا اگر بعضی از موجودات جسمانی دارای عشق و محبت هستند، مثل ستاره زهره که می‌گویند ستاره عشق است، و یا بعضی از جسمانیات که دارای ذلت و روح تسلیم در مقابل غیر هستند، مثل عناصر اربعه، یعنی خاک و هوا و آب و آتش که به اینها امهات اربعه می‌گفتند که ریشه و پایه و زاینده موالید ثلاث، یعنی معادن، نباتات و حیوانات هستند؛ و می‌گفتند: سماوات سبع که همان فلک شمس، فلک قمر، فلک مریخ، فلک زهره، فلک عطارد، فلک زحل و فلک مشتری هستند و هر کدام یک نفس و یک عقل دارند، درحقیقت آباء آن موالید ثلاث هستند که این عناصر اربعه را که امهات هستند تحت تسخیر خود در مسیرهای مختلف به کار می‌اندازند تا موالید به وجود آیند؛ پس در عناصر اربعه روح ذلت و تسلیم در مقابل افلاک و آسمان‌های هفت‌گانه وجود دارد، برای این که آن افلاک، آب و هوا و آتش و خاک را به هر شکلی می‌خواهند درمی‌آورند، به صورت انسان، به صورت درخت، یا به صورت هر مرکب دیگری درمی‌آورند. این ویژگی‌ها که در این موجودات طبیعی و جسمانی وجود دارد سرمنشأ آن‌ها اریاب انواع آن موجودات می‌باشد؛ حال چگونه؟ ما آن را نمی‌دانیم، اما بالأخره این را مشاهده می‌کنیم که در عالم طبیعت این

تبدلات و ویژگی‌ها وجود دارد و قاعدتاً این‌ها علت‌هایی فراتر از عالم طبیعت و موجودات طبیعی دارند.

توضیح متن:

«غرر في تطابق عالم الحسّ و عالم العقل»

این غرر در هماهنگی و مطابقت عالم حسّ، یعنی عالم اجسام، با عالم عقل است. «(فكلّ هذي النسب الوضعية) و الهيئات الحسّية الواقعة في عالم الطبيعة (أطلال تلك

النسب الثورية) و الهيئات المعنوية»

بنابر این که موجودات مادی مستند به عقول عرضی و ارباب انواع باشند، پس همه این نسبت‌های وضعی که بین موجودات مادی و اجزاء آنهاست و هیئات و صفات حسّیه‌ای که در عالم طبیعت وجود دارد سایه‌های آن نسبت‌های نوری و اضافه‌های اشراقیه و هیئات معنویه همان عقول و ارباب انواع هستند.

مراد از نسبت‌های وضعی و هیئات حسّی این است که اشیا و اجزاء آنها نسبت به هم دیگر وضع و محاذات مخصوصی دارد، مثلاً انسان دارای وضع مخصوصی است، سر دارد، پا دارد، گوش دارد، چشم دارد و هر کدام نسبت به هم و اشیای خارج از خودشان یک نسبتی دارند.

مراد از نسبت‌های نوری، همان اضافه‌های اشراقی و ارتباطات وجودی ربّ النوع‌ها و عقول عرضیه متکافئه می‌باشد؛ در توضیح این مطلب با ذکر مثال می‌گوید: «(و صنم لزينة) و کمال (جا زبرجا) فهو (کان لنور ربّه أنموذجاً، كهذه الألوان) العجيبيّة

التي (في) ريش (الطاووس بل كلّ ما) يقع من الهيئات الأنيقة (في العالم المحسوس)»

و صنم، یعنی جسمی که برای زینت و کمال آمده و آفریده شده است. این «جَا» همان «جَاءَ» بوده که به خاطر ضرورت شعری با تخفیف آمده است، «جا زبرجا» یعنی آن جسمی که برای شما زینت حساب شده است، مثل طلا که زینت است و جاذبه



دارد، آن جسم برای نور ربّ خود، نمونه است؛ منظور از ربّ همان ربّ النوع است، مانند رنگ‌های شگفت‌آور و عجیبی که در پره‌های طاووس وجود دارد که حاکی از این است که ربّ النوع طاووس هم زیبایی دارد که در این جا این طور جلوه کرده است، نه تنها مانند رنگ‌های شگفت‌آور پره‌های طاووس، بلکه مانند هر آنچه از اوصاف و شکل‌های زیبا در این عالم حسّ و طبیعت تحقق می‌یابد؛ این‌ها همگی حاکی از اوصاف ارباب انواع موجودات مادی می‌باشد. این «کُلّ» عطف بر «هذه الألوان العجیبه» است.

«(و النور) القاهر (فی) صنمه (الغاسق حکمه) من القهر و الحبّ و نحوهما (انسحب)»  
 «نور قاهر»، یعنی ربّ النوع، «صنمه الغاسق»، یعنی جسم تیره و تار، «انسحب»، یعنی حکم آن محقق و جاری شده است. می‌گوید: و ربّ النوع که موجودی مجرد و برتر و نورانی و قاهر است حکمش که همان سیطره و عشق است در جسم تیره و تاری که همان فرد مادی آن نوع است، محقق و جاری است.  
 «(فغاسق علیه قهر قد غلب)، إذ ربّه قد غلب علیه القهر (أما رأیت أنّ شمساً و قمر نورهما نور النجوم قد بهر)»

پس بر آن اساس، یک جسم و غاسقی هست که سیطره بر آن غالب شده است، برای این که بر ربّ النوع اش سیطره غالب شده است. مثال می‌زند می‌گوید: آیا نمی‌بینی که خورشید و ماه نورشان بر نور بقیّه ستاره‌ها چیره شده است؟ این به خاطر همان ربّ النوع خورشید و ماه است. «بهر» یعنی چیره شده است.

«(و غاسق) غلب علیه (حبّ و ما) أي غاسق (ذلّ معه) أي مع الحبّ»  
 و یک جسم و غاسقی هست که عشق بر آن غلبه دارد، مثل ستاره زهره که می‌گویند ستاره عشق است، برای این که در ربّ النوع آن هم یک نحو عشقی وجود دارد؛ و جسم و غاسق دیگری هست که ذلّت یعنی تسلیم و رام بودن نسبت به غیر با آن همراه است. این «معه» را دوگونه معنا کرده است؛ چون ممکن است ضمیر «معه» به

«حَبِّ» برگردد، یعنی یک جسم و غاسقی هست که علاوه بر حَبِّ، ذُلُّ هم دارد، یعنی تسلیم هم هست. و ممکن است ضمیر «معهُ» به «ما» برگردد، و بنابر این فرض است که می‌گوید:

«أَوِ الْمَعْنَى أَنَّ غَاسِقًا يَصْحَبُهُ ذُلٌّ (كزهره) فَإِنَّهَا كَوَكَبِ الْعَشَقِ وَالْمَحَبَّةِ»

یا این طور معنا کنیم که: یک جسم و غاسقی هست که فقط ذُلُّت و تسلیم بودن با آن هست و دیگر حَبِّ ندارد. برای جسم و غاسقی که محبت دارد مثال می‌زند، می‌گوید: مانند ستارهٔ زهره، برای این که زهره ستارهٔ عشق و محبت است، چون رَبُّ النَّوْعِ آن هم عشق و محبت دارد.

«(و الْأُمّهَاتُ الْأَرْبَعَةُ) الَّتِي يَصْحَبُهَا الذُّلُّ وَالْإِنْقِيَادُ لِلْآبَاءِ السَّبْعَةِ»

برای جسم و غاسقی که ذُلُّ و تسلیم دارد مثال می‌زند، می‌گوید: و مانند امهات اربعه، یعنی همان عناصر اربعه که ذُلُّت و تسلیم بودن برای آباء سبعة آنها را همراهی می‌کند. این «الأمّهات الأربعة» عطف بر «زهره» است. آباء سبعة همان افلاک سبعة سماویه، یعنی فلک شمس، فلک قمر، فلک مریخ، فلک زهره، فلک عطارد، فلک زحل و فلک مشتری است. عناصر اربعه امّهات اربعه است، آن افلاک، آباء سبعة است و آن سه مرکبی که از این‌ها درست می‌شود، یعنی معادن و نباتات و حیوانات، (که حیوان در این جا شامل انسان هم می‌شود) این‌ها موالید ثلاث می‌باشند. خلاصه: در این عالم طبیعت و حسّ، هرچه هست، جلوه‌های عالم معنا و عقول، یعنی همان ارباب انواع است.

## غررٌ في أنّ الأفاعيل المتقنة في هذا العالم من ربّ النوع

وكلّ فعل ذي نما من جسم      لديهم من صاحب الطلسم  
دهن السراج ربّه يجذب له      شكلا صنوبريا أعطى المشعلة  
بالربّ للنحل المسدّسات      و للعناكب المثلثات

(وكلّ فعل ذي نما من) - تبيضية - (جسم لديهم) أي لدى الإشراقيين  
(من صاحب الطلسم) و قد بينه الشيخ الإشراقي في «المطارحات» و قد  
زيّف احتجاجة في مبحث مثل «الأسفار» و كذا لديهم (دهن السراج) - مفعول  
مقدّم - (ربّه يجذب له) و هو (شكلا صنوبريا أعطى المشعلة). و كذا (بالربّ)  
أي بإلهام ربّ النوع (للنحل المسدّسات) و كذا بإلهامه (للعناكب المثلثات).



## غَرُّ فِي أَنَّ الْأَفَاعِيلَ الْمُتَقَنَّةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوْعِ

### استناد کارهای استوار مادی به ارباب انواع

در این غرر گفته می‌شود که: هر کار متقن و منظم که در این عالم طبیعت وجود دارد مربوط و مستند به همان ارباب انواع است. بعضی موجودات هستند که یکنواخت هستند، مثل سنگ که یکنواخت است و تبدل ندارد؛ اما نباتات کارهای متفاوت دارند، نبات قوه غاذیه دارد که غذا را جذب می‌کند، قوه هاضمه دارد که غذا را هضم می‌کند، قوه دافعه دارد که فضولات و اضافه غذا را دفع می‌کند، قوه مولده متناسب با خود دارد برای این که تولید مثل کند؛ این‌ها قوای مختلف هستند، ولی یک جسم محض نمی‌تواند قوای مختلف و به تبع آن کارهای مختلف داشته باشد، و کارهای مختلف حاکی از وجود قوای مختلف است و وجودی که قوای مختلف دارد نفس و جان دارد؛ و لذا می‌گویند: گیاهان نفس نباتی دارند، یعنی تمام نباتات یک نفسی دارند که دارای این قوای اربعه نامبرده است.

اشراقیین گفتند: تمام این کارهای منسجم و منظم که در عالم طبیعت توسط موجودات طبیعی رخ می‌دهد زیر نظر و تحت تدبیر ارباب انواع آن‌هاست؛ از باب این که ارباب انواع عقول هستند و شعور دارند این کارهای مختلف زیر نظر آن‌هاست، یعنی رب النوع گیاه است که گیاه را درست و اداره می‌کند تا هم غاذیه داشته باشد و هم هاضمه و هم دافعه و هم مولده، و به وسیله این‌ها کارهای شگفت آوری را انجام دهد. از نبات بالاتر حیوان است، حیوان علاوه بر این که روح و نفس نباتی و کارهای نبات و گیاه را دارد روح و نفس حیوانی و کارهای حیوانی هم دارد، حیوان

دارای شعور و ادراک حسی، خیالی، وهمی است؛ لذا حیوان هم نبات است هم حیوان؛ بالاتر از حیوان انسان است، انسان هم نبات است هم حیوان است، هم نفس ناطقه دارد. بالأخره طبق نظر اشراقیین کارهای مختلف و منسجم و استواری که از سوی این انواع مادی همانند گیاه و حیوان و انسان سر می‌زند، همگی در نهایت به ربّ النوع این‌ها مستند بوده و ربّ النوع این‌ها آن کارها را در آن انواع ایجاد کرده است.

توضیح متن:

«غرر في أن الأفاعيل المتقنة في هذا العالم من ربّ النوع»

این غرر دربارهٔ این است که کارهای استواری که در این عالم طبیعت وجود دارد از ربّ النوع است.

«(و كلّ فعل ذي نما من) - تبعيضية - (جسم لذيهم) أي لدى الإشراقیین (من صاحب

الطلسم)»

و همهٔ افعال اجسامی که نمو دارند و گیاه هستند نزد اشراقیین از صاحب طلسم، یعنی ربّ النوع است.

این «من» در «من جسم» تبعیضیه است، یعنی خصوص اجسامی که دارای نمو هستند، نه همهٔ جسم‌ها.

«و قد بيّنه الشيخ الإشراقي في «المطارحات» و قد زيّف احتجاجه في مبحث مثل

«الأسفار»»

این مطلب را شیخ اشراق در کتاب «مطارحات» بیان کرده است، و مرحوم صدرالمتألهین در مبحث مثل «اسفار» این سخن شیخ اشراق را رد کرده و گفته است: این چه حرفی است که بگوییم: ربّ النوع است که گیاه را نمو می‌دهد یا کارهای دیگرش را انجام می‌دهد! خود گیاه یک روح و نفس نباتی دارد که این کارها را انجام

می دهد.<sup>(۱)</sup>

«و کذا لدیهم (دهن السراج) - مفعول مقدم - (ربّه یجذب له) و هو (شکلا صنوبریا أعطی المشعله)»

و همچنین نزد اشراقیین، روغن چراغ را ربّ النوع روغن جذب چراغ می کند، به روغن یاد می دهد که به طرف بالا کشیده شده و جذب چراغ شود، و همین ربّ النوع است که به شعله و نور چراغ شکل صنوبری داده است، چون روغن شعور ندارد اشراقیین این کارها را به ربّ النوع نسبت داده اند.

می گوید: «دُهْن السراج» مفعول مقدم است برای «یَجْذِبُ».

«و کذا (بالربّ) أي بِالْهَامِ رَبّ النوع (للنحل المسدّسات) و کذا بِالْهَامِ (للعنکب المثلثات)»

و همچنین به واسطه الهام ربّ النوع زنبور عسل به زنبور عسل است که آن زنبور خانه های شش ضلعی برای خودش درست می کند، و نیز به واسطه الهام ربّ النوع است که عنکبوت ها خانه های سه ضلعی برای خودشان درست می کنند، این ها همه به الهام ربّ النوع است.

---

۱- درست است که هر نوع خاصی از گیاهان، مثل درخت سیب، یک نفس نباتی دارد که با قوای گوناگونش کارهای نمو، تغذیه، دفع و تولید را انجام می دهد؛ ولی سخن این است که: وحدت روش و یگانگی کارهای افراد یک نوع خاص، مثل روش خاص و واحدی که درختان سیب در نمو، تغذیه، دفع و تولید دارند، مستند به چیست؟ آیا تمام درختان سیب، از آغاز خلقت تا پایان، یک همایش و گردهمایی بر پا کرده و تصمیم گرفته اند که کارهایشان را یکنواخت و مانند هم انجام دهند؟ یا از روی صدقه و اتفاق و بدون هماهنگی، خود به خود کارهایشان یکنواخت شده است؟ یا یک نیروی ماورای طبیعی که بر همه زمان ها و مکان ها و طبعاً بر همه درختان سیب در همه مکان ها و زمان ها سیطره دارد و با آنان نیز هم سنخ و متناسب است آن ها را مدیریت کرده و به طور یکنواخت سامان می بخشد؟ به نظر می آید قواعد عقلی، مانند استحاله طفره در نظام هستی، لزوم سنخیت بین علت و معلول، لزوم استناد وجودی واحد به واحد و کثیر به کثیر (مفاد قاعده الواحد) فرض اخیر را تأیید و تصویب می نماید. (اسدی)

واقعاً خیلی مهم است که زنبورها چطور بین همهٔ شکل‌ها دایره را که اکمل اشکال است برای خانه‌شان اختیار نکردند و شکل شش ضلعی را اختیار کردند؟ می‌خواستند در عین محکمی جای خالی باقی نماند، چون اگر دایره بود کمی وسط آن خالی می‌ماند اما شش ضلعی که درست کردند تمام زمینه را می‌گیرد؛ این یک فکر و شعوری می‌خواهد، گفته‌اند: این هم کار ربّ النوع است.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين



## ﴿ درس صد و هشتاد و ششم ﴾

غررٌ في تحقيق ماهية المُثل الأفلاطونية

بعد الفراغ عن إنّيّتها

و عندنا المثل الأفلاطوني	لكلّ نوع فردة العقلاني
كلّ كمال في الطلسم وزّعه	من جهة بنحو أعلى جمعه
و السرّ سوغ أخذ مفهومات	من الوجود الأحدي الذات
كالنفس في الذات قواها حاوية	بوحدة في قوّة و هي هيه
لبدن كما بها وقاية	بكلّ ناسوت له عناية
فذي من المخروط مثل القاعدة	و ذاك نقطة لكلّ واجدة
و ذلك الأصل و ذي فروع	و ذلك الكلّي أي وسيع
و المثل لا مجرد المثل	و اختلفا بالنقص و الكمال

## غررٌ في تحقيق ماهية المثل الأفلاطونية

### بعد الفراغ عن إتيانها

(و عندنا المثال الأفلاطوني) إنّما سمّيت تلك العقول المتكافئة مثلاً، لكونها أمثالاً لما دونها و مثالات و آيات لما فوقها، لأنّها صور أسمائه تعالى و حكايات صفاته أو لكونها أمثالاً للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلىين، إذ قد علمت أنّ الإشراق العقلي يحصل منه مثله، كما أنّ إشراق العقل يجعل النفس مثله. و إنّما نسب إلى أفلاطون، لأنّ أفلاطون و أستاذه سقراط كانا يفرطان في هذا الرأي كما في «الشفاء». (لكلّ نوع) له فرد في هذا العالم (فرده العقلاني) أي المجرد الموجود في عالم الإبداع غير دائر كما علمت أنّه علم الحقّ تعالى عندهم و صور قضائية عندنا فلا تردّ و لا تبدّل (كلّ كمال في الطلسم) أعني الأفراد الطبيعية من نوعه أو شخصه المنحصر فيه في العالم الطبيعي كالسما و السماوي (وزّعه) أي فرّقه ذلك العقل فهو (من جهة) واحدة (بنحو أعلى جمعه) أي كلّ زينة و كمال في الطلسم بنحو التشبّه و بنحو التعاقب و السيلان فهو في صاحبه بنحو الوحدة و البساطة. (و السرّ) في أنّ الوجود البسيط مشتمل على جميع وجودات ما دونه بدون انثلام في وحدته و بساطته (سوغ أخذ مفهومات) متخالفة و جواز انتزاعها (من الوجود الأحدي الذات) أي الوجود البسيط، كما مضى (كالنفس) الناطقة (في الذات) أي في مرتبة ذاتها (قواها) الباطنة و الظاهرة (حاوية بوحدّة في قوّة)، أي بجهة واحدة بسيطة في قوّة و (هي) أي هذه القوّة (هيه) أي ذات النفس لا أمر ينضمّ إليها فهي بذاتها البسيطة مستحقّ لحمل عاقل و متوهمّ و متخيّل و حسّاس، كلّ على مراتبها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

## غررٌ في تحقيق ماهية المثل الأفلاطونية بعد الفراغ عن إبتئها

### چیستی مُثل افلاطونی

در این غرر بحث در ماهیت مثل افلاطونی و ارباب انواع است، و این که هر نوع مادی یک ربّ النوع دارد، که فرد مجرد از آن نوع است. یونانی های قدیم به تعدّد آلهه قائل بودند و یا در افکار هندوها نظیر این قول بوده است، مثلاً برای آب یک إله و ربّ النوعی فرض می کردند که خدای آب است و برای خورشید همین طور. گفته اند: افلاطون و استاد او سقراط این افکار را داشته و بر آن پافشاری می کرده اند. و مراد آن ها از انواع در این جا انواع جوهری است و آنان برای اعراض ربّ النوع قائل نبودند، می گفتند: اعراض نموده ها و جلوه های همان جواهر هستند و از خودشان استقلال ندارند، مثلاً شکر و شیرینی آن، دو تا ربّ النوع ندارد، همان شکر ربّ النوع دارد و شیرینی آن که عرض و کیفیت آن است آن دیگر ربّ النوع ندارد. انواع هم که می گویند معلوم می شود که دیگر برای اجناس ربّ الجنس قائل نیستند، برای این که تحقّق هر جنسی به واسطه انواع است و جنس ماهیتی مبهم است که در نوع خودش تعین یافته و از ابهام خارج می شود و هر جنسی انواعی می شود، مثلاً حیوان، انسان است یا فرّس است یا بقر. آن وقت انواع جوهری هم دو قسم هستند، بعضی ها افراد دارند، مثل انسان، فرّس، بقر که افراد دارند، بعضی از انواع منحصر در یک فرد است و یک فرد بیشتر ندارد، این ها می گفتند: اجسام

آسمانی، افلاک و ستارگان این چنین هستند، یعنی هر کدام از این اجسام فرد انحصاری یک نوع از جسم است؛ بنابراین، خورشید، ماه، زهره و هر جسم فلکی و ستاره‌ای دیگر اگر بخواهند ارباب انواع داشته باشند هر کدام خودشان یک ربّ النوع خاصی دارند. و می‌گفتند: ربّ النوع موجودی مجرد و از زمره عالم عقول است و ارباب انواع همان عقول عرضیه متکافئه‌اند، چنان‌که قبلاً بیان شد.

اما بحث دربارهٔ ائیت و وجود خارجی ارباب انواع، که آیا چنین چیزهایی در خارج هست یا نه، در چند غرر بعد مطرح می‌گردد و وجود آن‌ها را با قاعدهٔ امکان اشرف اثبات می‌کنیم، فعلاً بحث در این است که بر فرض وجود ربّ النوع در خارج، حقیقت و ماهیت آن چیست؟ بالأخره این ربّ النوع یک ماهیتی دارد، به عبارت دیگر، بحث در این غرر دربارهٔ چیستی ارباب انواع است نه دربارهٔ هستی آن‌ها.

سقراط و افلاطون می‌گفتند: که هر یک از این انواع که در این عالم طبیعت هستند چه آسمانی چه زمینی، چه آن‌هایی که نوعش منحصر به فرد است چه آن‌هایی که نوعش منحصر به فرد نیست و افراد متعدّد دارند، هر کدام یک ربّ النوعی دارند که از عالم عقول و مجردات است و درحقیقت از ناحیه حق تعالی ادارهٔ آن نوع به همان ربّ النوع تفویض شده است.

این جا یک حدیثی از کتاب «اعتقادات» صدوق نقل می‌کنند، کتاب‌های دیگر هم دارد که: حملهٔ عرش خدا، که معیار قدرت نمایی خداوند هستند و از آن‌ها تعبیر به ملائکه هم می‌کنند، گوناگون می‌باشند، یکی از حملهٔ عرش به صورت انسان است که از خداوند برای انسان‌ها طلب رزق می‌کند و یکی از حملهٔ عرش خدا به صورت گاو است و برای گاوها طلب روزی می‌کند، یکی از حملهٔ عرش به صورت خروس است که برای خروس‌ها درخواست روزی می‌نماید.<sup>(۱)</sup> و در روایت هم دارد که وقتی آن

۱- ر.ک: بحارالأنوار، ج ۵۶، ص ۱۷۳، حدیث ۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۸۹، حدیث ۳.

خروس ذکر خدا می‌گوید به دنبالش همه خروس‌های روی زمین ذکر خدا می‌گویند. بالأخره یک چنین چیزی قائل هستند که هر نوعی، چه نوع منحصر به فرد باشد، مثل سماویات، چه منحصر به فرد نباشد، مثل ارضیات، یک فرد عقلانی و مجرد دارد که ربّ النوع نامیده می‌شود، به این ارباب انواع مُثُل افلاطونی می‌گفتند، مُثُل جمع مثال است، مثال یعنی نمونه و نماینده؛ حال چرا به ارباب انواع مُثُل افلاطونی می‌گفتند؟ برای این که این‌ها اولاً نمونه همین انواعی هستند که در عالم طبیعت است، یعنی همین طور که مثلاً انسان‌های طبیعی انسان هستند منتها انسان مادی همچین ربّ النوع انسان‌ها نیز یک انسان است منتها انسان عقلی مجرد که نمونه همین انسان‌های طبیعی است و کمالات این انسان‌ها را دارد، بلکه تمام کمالات و خیراتی که در افراد است در آن ربّ النوع به نحو اتمّ و کامل تر هست؛ برای این که درحقیقت وجود همه افراد مادی و کمالات و خیرات و برکات آن‌ها به واسطه ربّ النوع آن‌ها بر آن‌ها افزه می‌شود؛ پس اولاً به ارباب انواع مُثُل می‌گویند از باب این که نمونه نوع خودشان هستند؛ ثانیاً آن‌ها نمونه اشراقات و مشاهداتی هستند که سر منشأ آن‌ها خداست و یا این که نمونه اسماء الله هستند؛ و اما این که این‌ها را به افلاطون نسبت داده و مُثُل افلاطونی گفته‌اند؛ برای این است که سردمدار و نظریه پرداز قول به مُثُل همان افلاطون کبیر است.

بعضی گفته‌اند: این ملائکه‌ای که در قرآن در اوّل چند سوره از آن‌ها سخن به میان آمده است، مثل ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾ \* وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا<sup>(۱)</sup> این‌ها همان ربّ النوع‌ها هستند، یا آن‌جا که می‌فرماید: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾<sup>(۲)</sup>، مراد از آن همان ارباب انواعند که مدبّر امور هستند. این خلاصه حرف حکمای اشراقی است.

۱- سوره نازعات (۷۹)، آیات ۱ و ۲.

۲- سوره نازعات (۷۹)، آیه ۵.

توضیح متن:

«غرر في تحقيق ماهية المثل الأفلاطونية بعد الفراغ عن إثباتها»

این غرر در تحقیق درباره ماهیت مثل افلاطونی است بعد از آن که اصل تحقق آن‌ها را قبول کردیم.<sup>(۱)</sup>

«و عندنا المثل الأفلاطوني) إنما سميت تلك العقول المتكافئة مثلاً، لكونها أمثالاً لما

دونها و مثالات و آیات لما فوقها، لأنّها صور أسمائه تعالی و حکایات صفاته»

این «المثال الأفلاطوني» مبتدأست و خبرش آن «فردة العقلاني» است که بعداً می‌آید. یعنی و نزد ما مثال افلاطونی همان فرد عقلی و مجرد هر نوع است که از جمله عقول عرضیه متكافئه می‌باشد. همانا آن عقول متكافئه و هم عرض مُثل نامیده شده‌اند، به جهت این‌که این‌ها همه برای افراد مادی و مادون خودشان امثال و نمونه هستند، و دیگر این‌که این‌ها نمونه‌ها و نشانه‌هایی برای ما فوق خود هستند؛ برای این‌که این‌ها صور و مظاهر اسماء حق تعالی و حاکی از صفات حق تعالی هستند.<sup>(۲)</sup>

مثلاً از باب این‌که خدا سمیع و علیم است آن وقت ربّ النوع هم سمیع و علیم

۱- چون حقیقت و «ماهوی» حقیقی شیء بعد از اصل وجود و «هل هو»ی بسیطه آن است و هنوز برهانی بر اصل وجود مثل افلاطونی اقامه نگردیده است؛ از این رو وجود آن‌ها به عنوان اصل موضوع پذیرفته شده است تا سخن درباره ماهیت آن‌ها توجیه‌پذیر باشد؛ زیرا چنان‌که گفته‌اند و به حقّ گفته‌اند: «ما لا وجود له، لا ماهیة له». (اسدی)

۲- أمثال، جمع مِثْل است، و به افراد یک ماهیت نوعیه واحده، أمثال می‌گویند، چنان‌که به دو فرد از آن ماهیت مِثْلان گویند. مثالات، جمع مِثَال است، و به چیزی که به گونه‌ای شباهت با چیز دیگری داشته باشد و از این جهت نشانگر و حاکی از آن باشد مثال می‌گویند، هر چند آن دو چیز از نظر رتبه وجودی هم‌تراز نباشد. بنابراین، مثل افلاطونی از این جهت که با افراد مادی و طبیعی نوع خود زیر مجموعه یک ماهیت نوعیه می‌باشند، چنان‌که ربّ النوع انسان با افراد مادی انسان همگی انسان هستند، از این رو مثل افلاطونی أمثال افرادی مادی می‌باشند، و از این جهت که مرتبه تنزّل یافته و رقیقه اسماء و صفات حق تعالی و نشانگر آن‌ها می‌باشند مثالات اسماء و صفات حقّ هستند. (اسدی)

است و این انسان‌ها هم همه پرتو آن ربّ النوع هستند، هریک از اسماء و صفات حق تعالی یک تناسبی با مثل افلاطونی و ارباب انواع دارند؛ لذا می‌گوید: این‌ها صور اسماء حق تعالی و حکایات صفات خداوند هستند.

«أو لكونها أمثالاً للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلىين»

یا به خاطر این است که مثل افلاطونی نمونه‌هایی از اشراقات عقلی هستند، اشراقاتی که در سلسله عقول طولیه‌اند. جلوتر گفتیم: عقول طولیه که عقول برتر و به اصطلاح اشراقی، قواهر اعلین می‌باشند اشراقات و مشاهدات دارند، اشراقات از بالایی‌ها به پایینی‌ها بود و مشاهدات از پایینی‌ها نسبت به بالایی‌ها بود که به واسطه هر یک از این اشراقات و مشاهدات یک ربّ النوع درست می‌شد، لذا می‌گوید: یا این‌که به مثل افلاطونی مثل می‌گویند برای این‌که این‌ها امثال هستند برای اشراقات عقلیه‌ای که در سلسله قواهر اعلین می‌باشند.

«إذ قد علمت أنّ الإشراق العقلي يحصل منه مثله، كما أنّ إشراق العقل يجعل النفس مثله، و إنّما نسب إلى أفلاطون، لأنّ أفلاطون و أستاذة سقراط كانا يفرطان في هذا الرأي كما في «الشفاء»»

زیرا پیش از این دانستی از اشراق عقلی که در بین مجردات هست همانندش که همان عقول عرضیه و مثل افلاطونی می‌باشد حاصل و صادر می‌شود، چنان‌که اشراق عقل فعّال بر نفس انسان و افاضه علم از سوی آن بر نفس انسانی نفس را همانند خود عقل، عاقل و مجرد بالفعل می‌کند، به گونه‌ای که نفس انسان کلیات را درک می‌کند. لذا می‌گوید: قبلاً دانستی که از اشراق عقلی مثل خودش حاصل می‌شود همان‌طور که اشراق عقلی عقل بر نفس، نفس را مثل خودش قرار می‌دهد.

اما این مُثُل به افلاطون منسوبند؛ برای این‌که افلاطون و استاد او که سقراط است خیلی در اثبات نظریه مُثُل پافشاری داشتند، چنان‌که شیخ الرئیس در کتاب «شفاء» چنین گفته است.

«لکلّ نوع) له فرد في هذا العالم (فرده العقلاني) أي المجرّد الموجود في عالم الإبداع غير دائر»  
شعر این بود:

و عندنا المثل الأفلاطوني      لکلّ نوع فرده العقلاني

نزد ما مثال افلاطونی برای هر نوعی همان فرد مجرد و عقلانی آن نوع است که در عالم ابداع موجود می‌باشد و زوال ناپذیر است، خواه یک فرد داشته باشد، مثل سماویات که نوع آن‌ها یک فرد دارد، یا افراد متعدد داشته باشد، مانند ارضیات که هر نوعی افراد زیادی دارد.

همان‌طور که قبلاً گفتیم: این «فَرْدُهُ» خبر «المثال الأفلاطونی» است. فَرْدُهُ العقلانی، یعنی موجود مجردی که در عالم ابداع وجود دارد. فرق عالم ابداع با عالم کون و عالم اختراع این بود که آنچه ایجادش نه مسبوق به ماده است نه مسبوق به مدت، مثل عقول، از عالم ابداع و مُبَدَعَات است، و آنچه ایجادش مسبوق به ماده است اما مسبوق به مدت نیست از عالم اختراع و مُخْتَرَعَات است، مثل سماویات، آنچه ایجادش هم مسبوق به ماده است هم مسبوق به مدت، مثل حوادث و موجودات عنصری، از عالم کون و مكوّنات است، که همین عالم کون و فساد باشد، پس عالم ابداع یعنی عالم مجردات.

«غير دائر» یعنی چون ربّ النوع و مثال افلاطونی موجود عقلانی و مجرد است و پای ماده در آن باز نشده است کون و فساد ندارد و دیگر از بین نمی‌رود، موجود مادی از بین می‌رود، اما موجود عقلانی از بین نمی‌رود.

«كما علمت أنّه علم الحقّ تعالی عندهم و صور قضائية عندنا فلا تردّ و لا تبدّل»

چنان‌که دانستی نزد اشراقیون که مثال افلاطونی علم تفصیلی حق تعالی به نظام آفرینش قبل از ایجاد عالم طبیعت است، ولی نزد ما صورت قضائیه الهی است، و بر



این پایه، مثال افلاطونی که صورت و علم قضایی الهی است تغییر و رد و تبدیل و تبدل نمی پذیرد و همیشه ثابت است.

همه نظام وجود منطوی در ذات باری تعالی است، علاوه بر این، عقول طولیه و عقول عرضیه نیز علم الله به نظام آفرینش است؛ برای این که احاطه به آن عقول احاطه به همه نظام وجود بوده و علم قضایی حق است. قضاء در مقابل قدر است قدر تغییر می کند؛ و از این رو عالم طبیعت چون تغییر و تحوّل پیدا می شود عالم قدر است، و آن عالمی که تغییر و تحوّل ندارد عالم قضاء و حکم تکوینی حتمی الهی است.

### جامعیت مُثَل افلاطونی نسبت به افراد مادی

«کلّ کمال في الطلسم؛ أعني الأفراد الطبيعية من نوعه أو شخصه المنحصر فيه في العالم الطبيعي كالسما و السماوي (وزّعه) أي فرّقه ذلك العقل فهو (من جهة) <sup>(۱)</sup> واحدة (بنحو أعلى جمعه)»

هر کمالی را که در طلسم - یعنی در افراد طبیعی از نوع مثال افلاطونی یا در شخص طبیعی آن نوع که نوع، منحصر در آن شخص است در عالم طبیعت، مثل آسمان و موجود آسمانی - آن عقل، یعنی مثال افلاطونی و ربّ النوع، آن کمال را توزیع و تقسیم و سهم بندی کرده است خود آن عقل و مثال افلاطونی از جهت و حیثیت

۱- فرب النوع لكونه علة لأفراد النوع المادية و کمالاتها، فلا يفقد من تلك الأفراد و کمالاتها شيئاً، بل هو واجد لها، لأنّ معطي الشيء لا يكون فاقداً لها فهو بالنسبة إلى تلك الأفراد و کمالاتها بسيط الحقيقة و ليس مرکباً من وجود نفسه و عدم تلك الأفراد و کمالاتها، فهو بالنسبة إليها واحد بالوحدة المطلقة الحقيقية لا بالعدد و لذلك يكون من جهة واحدة و وجوده الواحد البسيط واجداً لها بنحو أعلى، من غير أن يكون مقيداً و محدوداً و متعیناً بحدّ من حدودها و نقص من نواقصها؛ و عليه قالوا: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء التي دونه و ليس بشيء منها»؛ و لأجل ذلك أيضاً يجوز انتزاع مفاهيم متعدّدة من الواحد بالوحدة المطلقة الحقيقية كذات الحقّ جلّ جلاله بالنسبة إلى صفاته و أفعاله، و كالنفس بالنسبة إلى قواها و صفاتها و أفعالها. (الأسدي)

واحد و بساطتی که دارد آن کمال را به طریق اولی و اکمل و برتر در خودش گردآوری کرده و دارد؛ از باب این که فرد و افراد مادی همه معلول آن عقل و مثال افلاطونی هستند و هر علتی واجد کمالات معلولش می باشد.

«أَيُّ كَلِّ زِينَةٍ وَ كَمَالٍ فِي الطَّلَسْمِ بِنَحْوِ التَّشْتِ وَ بِنَحْوِ التَّعَاقِبِ وَ السَّيْلَانِ فَهَوُ فِي

صَاحِبِهِ بِنَحْوِ الْوَحْدَةِ وَ الْبَسَاطَةِ»

یعنی هر زینت و کمالی که در طلسم به نحو تشت و پراکنده و به نحو تعاقب<sup>(۱)</sup> و سیلان وجود دارد آن زینت و کمال به نحو وحدت و بساطت در صاحب طلسم که همان ربّ النوع است وجود دارد.

شما می گوئید: چگونه همه این کمالاتی که در افراد هست به نحو وحدت در یک

فرد جمع می شود؟

می گوید: اگر می خواهی این مطلب را بفهمی از این جا بفهم که ممکن است از شیء واحد عناوین و مفاهیم مختلفی انتزاع شود، مثل نفس انسان که یک موجود مجرد و واحد است اما در عین حال دارای مرتبه نباتی، حیوانی، نفس ناطقه یا قوای مختلفی ادراکی و تحریکی است؛ و این که می گفتند: انسان دارای سه نفس است: یک نفس نباتی، یک نفس حیوانی، یک نفس انسانی، این درست نیست؛ زیرا انسان یک نفس بیشتر ندارد اما این نفس دارای مراتب و قوای مختلف است، پنج قوه ظاهره و پنج قوه باطنه دارد، مثل باصره و سامعه و شامه و لامسه و ذائقه، قوه باطنه هم حس مشترک و خیال و واهمه و حافظه و متصرفه می باشد؛ اینها قوای مرتبه حیوانی انسان هستند؛ و در صدر همه آنها نفس ناطقه و قوه عاقله اوست، و از این رو به این نفس می توانیم بگوییم: عَاقِلٌ مُتَوَهِّمٌ مُتَخَيِّلٌ حَسَّاسٌ، و می توانیم همه این عناوین

۱- در افراد و مصادیق متعدّد یک نوع به طور تشت و پراکنده، و در فرد و مصداق واحد یک نوع به طور تعاقب و سیلان در طول زمان. (اسدی)

را از او انتزاع کنیم. اساساً موجود کامل آن است که در عین وحدت، همه کمالات را جمع کرده باشد؛ پس می‌شود یک موجود واحد کمالات متعدّد داشته باشد؛ این به واسطه سعه وجودی آن موجود واحد است؛ خداوند هم در صدر نظام هستی است و از این رو همه کمالات نظام هستی را به نحو وحدت دارد.

### دلیل جامعیت مُثُل

«(و السرّ) في أنّ الوجود البسيط مشتمل على جميع وجودات ما دونه بدون انثلام في وحدته و بساطته (سوغ أخذ مفهومات) متخالفة و جواز انتزاعها (من الوجود الأحدي الذات) أي الوجود البسيط كما مضى»

و سرّ در این که وجود بسیط، مثل ربّ النوع و مثال افلاطونی که فرد عقلایی و مجرد نوع است مشتمل بر جمیع وجودات ما دون خود می‌باشد، بدون این که وحدت و بساطت آن از بین برود، آن سرّ این است که جایز است مفهومات متعدّد و گوناگونی را از وجود اَحَدِيّ الذّات یعنی وجود بسیط انتزاع کرد، چنان که این مطلب را جلوتر<sup>(۱)</sup> هم گفتیم.<sup>(۲)</sup>

---

۱- در بحث از صفات حق تعالی تحت عنوان: «غرر في أنّها متّحدة كلّ مع الأخرى». (اسدی)  
۲- مخفی نیست این که مرحوم حاجی فرمود: «و السرّ سوغ أخذ مفهومات من الوجود الأحدي الذات»، لِم اثباتی و چرایی مطلب به لحاظ عالم اثبات و ذهن است، یعنی امکان انتزاع مفاهیم متعدّد و گوناگون از چیز واحد، دلیل و کاشف از این است که آن چیز نسبت به حقایق و واقعیات عینی آن مفاهیم جامعیت دارد. اما لِم ثبوتی و چرایی مطلب به لحاظ عالم ثبوت و خارج، نکته‌ای است که در چند تعلیقه پیشین به آن اشاره گردید که: علت و معطی شیء، فاقد آن نیست، بلکه علت و معطی شیء بالضروره در مرحله حدوث و بقاء آن شیء، خالی از آن شیء نیست، بل واجد عین آن می‌باشد. و بر این پایه است که علت نسبت به معلول خودش بسیط بوده و وحدتش نسبت به آن، وحدت اطلاقی است نه وحدت عددی، هر چند وحدت علت نسبت به موجودی دیگر، که ما فوق آن یا در عرض آن است یا ما دون آن است، ولی معلول آن نمی‌باشد، وحدت عددی می‌باشد. همچنین بر پایه همان نکته مورد اشاره در تعلیقه گذشته است که می‌توان از وجود واحد بسیطی مفاهیم متعدّد و گوناگونی را انتزاع کرد. (اسدی)

«(کالنفس) الناطقة (في الذات) أي في مرتبة ذاتها (قواها) الباطنة و الظاهرة (حاوية بوحدة في قوّة)، أي بجهة واحدة بسيطة في قوّة»  
مثل نفس ناطقه انسانی که در مرتبه ذاتش به واسطه وحدت و وجود واحد بسيط خود که در نیرو و توان خود دارد همه قوای باطنه و ظاهره خودش را در بر دارد.  
«و (هي) أي هذه القوّة (هيه) أي ذات النفس لا أمر ينضم إليها فهي بذاتها البسيطة مستحقّ لحمل عاقل و متوهم و متخیّل و حسّاس، كلّ على مراتبها»  
و این توان مزبور همان ذات نفس و خود نفس است، نه یک چیز دیگری غیر از نفس که به نفس ضمیمه شده باشد، بلکه اصلاً آن قوه‌ای که نفس در نهاد آن همه نیروهای ادراکی و تحریکی را دارد ذات نفس و خود نفس است، پس خود نفس است که به ذات بسيط خود شایستگی دارد که عناوین: عاقل و متوهم و متخیّل و حسّاس بر آن حمل شود، و البته حمل هر کدام از این‌ها به حسب مراتب گوناگونی است که نفس آن‌ها را دارد، یعنی نفس چون عقل دارد عاقل است و چون واهمه دارد متوهم است؛ و همین‌طور است نسبت به دیگر مراتب و دیگر عناوین.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

## ﴿ درس صد و هشتاد و هفتم ﴾

و ذلك لأنّ الكلّ تفيض منها على البدن، فالقوى الظاهرة و الباطنة في هذه النشأة عشرة و في النشأة المثالية أيضاً عشرة لتطابق العوالم لكن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة في مثلها ففي سمعه ينطوي كلّ العشرة و في بصره أيضاً ينطوي كلّها، و هكذا في كلّ واحدة من العشرة. و في النشأة العقلية أيضاً توجد العشرة و تضرب تلك المائة فيها تصير ألفاً، فمدرك واحد هو النفس في مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كلّ القوى الألفية، و منتزع منه مفاهيمها و مسمّى لأسمائها بنحو أعلى. (لبدن) واحد - اللام صلة و قاية - (كما بها) أي بالنفس (وقاية) و تدبير استكمالي كذلك (بكلّ ناسوت) هي أفراد طبيعية لنوعه (له) أي للمثال الأفلاطوني (عناية) و تدبير إكمالي و تحريك غير تحركي فكان جملة أفراد النوع كبدن له.



بسم الله الرحمن الرحيم  
و به نستعين

خلاصه مطالب گذشته و تعقيب آن

گفتند: هر نوع مادی یک ربّ النوع دارد که یک فرد مجرد و عقلانی از آن نوع است، و آن ربّ النوع به تنهایی و وجود واحد بسیطی که دارد جامع کمالات همه افراد مادی زیر دست خود می باشد؛ هیچ اشکالی هم ندارد که یک چیزی بسیط و واحد باشد با این حال عناوین متعدّد بر او منطبق بشود؛ مثل نفس انسان که خیال می شود متعدّد است، ولی واقعاً این طور نیست، بلکه نفس انسان یک موجود واحد بسیط است که هم نفس نباتی، هم نفس حیوانی و هم نفس انسانی است، درحقیقت یک نفس است که دارای مراتب مختلف و حواس ظاهری و باطنی و دیگر قواست، و این مراتب و قوا یک امور زائد بر ذات نفس نیستند، این ها همه عین نفس هستند؛ و لذا می گویند: «النفس في وحدتها كلّ القوی»، نفس انسان، نفس واحد است، منتها در اوّل پیدایش نفس نباتی است و در پی تکامل همان نفس نباتی کامل شده و نفس حیوانی می شود، نفس حیوانی علاوه بر این که قوای نفس نباتی را دارد حواس ظاهری و باطنی هم دارد، بعد همان نفس حیوانی کامل تر شده و نفس ناطقه انسانی می گردد، و نفس انسانی همه قوای نفس نباتی و نفس حیوانی را دارد و به علاوه عقل هم دارد، درحقیقت، تمام این قوا مراتب نازله و تشعشعات وجود نفس است. پس می شود یک چیزی واحد و بسیط باشد اما کمالات گوناگون هم داشته باشد؛ ربّ النوع هر نوعی نیز تمام کمالات افراد مادی آن نوع را دارد.

مرحوم حاجی حالا این جا یک اشاره اجمالی به قوای نفس کرده و یک مقدار هم مبالغه می‌کند، می‌گوید: نفس ما پنج حس ظاهر دارد و پنج حس باطن؛ حواس ظاهره که مظاهر آن در بدن انسان است عبارت است از: باصره و سامعه و ذائقه و شامه و لامسه که در بدن پنج تا مظهر دارند: چشم و گوش و زبان و بینی و پوست بدن؛ البته حس لامسه در همه بدن است. پنج حس باطن هم داریم که عبارت است از: حس مشترک و خیال و واهمه و حافظه و متصرفه، حس مشترک مجمع همه مدرکات محسوسه است، به وسیله حس مشترک است که مدرکات حواس پنج‌گانه ظاهری ادراک می‌شود، و قوه خیال خزینه حس مشترک است که مدرکات حس مشترک در آن ذخیره می‌شود؛ واهمه کارش ادراک معانی جزئی است، حافظه هم خزینه واهمه است و کارش حفظ معانی جزئی است، متصرفه هم کارش تجزیه و تحلیل و ترکیب بین معانی و صور است. پس در مجموع پنج تا حس باطن داریم، پنج حس ظاهر که با هم ده تا می‌شوند. این ده تا حس مربوط به مرتبه نازل و نشئه طبیعی انسان است، درحقیقت این‌ها مربوط به بدن است.

بعد می‌گوید: مرتبه بالاتر و نشئه فراتر انسان همان مرتبه مثالی اوست. نفس ما در عالم مثال هم این ده قوه را دارد، اما در عالم مثال هر یک از این قوا جمع الجمع دیگر قواست، یعنی هر یکی از آن‌ها ده تا است به گونه‌ای که در عالم مثال، قوه باصره هم باصره است، هم سامعه، هم شامه، هم ذائقه، هم لامسه، هم واهمه، هم حافظه، هم حس مشترک، هم خیال، هم متصرفه. می‌خواهد بگوید: در عالم مثال قوا سعه وجودی دارند؛ در عالم ماده شنیدن غیر از دیدن است شنیدن از طریق گوش است، دیدن از طریق چشم، اما در عالم مثال هر کدام از قوا مدرک همه مدرکات دیگر قواست، به این اعتبار هر یک از ده تا قوا در عالم مثال، دیگر قوا هم هست، پس درحقیقت ده تا قوای مثالی می‌شود صد تا؛ برای این که در مرحله بدن حواس ظاهره و



باطنه هر کدام جدا بوده و مظهر خاصی دارد، اما در عالم مثال از هر کدام از آن‌ها ده تا کار می‌آید.

مرتبه بالاتر و نشئه فراتر از مراتب پیشین نفس، مرتبه عقل اوست، در عالم عقل هم نفس ده تا قوه دارد، اما ده تا قوه که هر کدام صد تا قوه است، یعنی آن صد تایی که در عالم مثال بود هر کدام در عالم عقل می‌شود ده تا، اما نه این که آن جاگوش و چشم و دیگر ادوات ادراکی باشد، بلکه عقل به نحو کلی مسموعات را ادراک می‌کند، و نیز مسمومات و دیگر مدرکات را به این نحو ادراک می‌کند، پس در عالم عقل مجموع قوا هزار تا می‌شود؛ برای این که در عالم بدن ده تا حس داریم، که پنج تای آن ظاهر و پنج تای آن باطن است، و این ده تا وقتی که به عالم مثال می‌رسد، چون عالم مثال احاطه و سعه وجودی بیشتری دارد، هر کدام از آن‌ها ده تا است، پس مجموعاً می‌شود صد تا، و در عالم عقل هر یک از ده تا قوا صد تای مثالی را دارد، پس صد تای مثال ضرب در آن ده تای عقلی می‌شود، و در مجموع می‌شوند هزار تا.

معنای این سخن این است که نفس مراتب طولی مختلف دارد و هر مرتبه بالایی مرتبه پایینی را دارد و به علاوه آن را هم دارد؛ و از این رو مرتبه بالایی مرتبه پایینی را تحت تدبیر خود اداره می‌کند، بنابر این نفس است که با احاطه وجودی که دارد از صدر وجود خود تا ساقه آن را که همان بدن آن است در بر گرفته است و در حقیقت نفس به حسب مرتبه اعلا و متن وجود خودش موجودی است مجرد که حاشیه مادی خود را که بدن است تدبیر می‌کند و به وسیله بدن هم استکمال پیدا می‌کند، نفس انسان تا انسان زنده هست با بدن خود مرتبط است، و آن‌گاه که مُرد بدن طبیعی را رها می‌کند ولی با بدن مثالیش ارتباط دارد. نفس انسان اول خام است، و به واسطه این که چشم خود را به کار می‌اندازد، گوش خود را به کار می‌اندازد و دیگر قوای ادراکی و تحریکی خود را به کار می‌گیرد استکمال پیدا می‌کند، هر چند نفس ذاتاً موجودی

مجرد است اما در فاعلیت خود احتیاج به بدن و ابزاری مادی دارد، و از این روست که هم بدن را تدبیر می‌کند هم به وسیله بدن استکمال پیدا می‌کند، اما عقول مجرد که در سلسله علل عالم طبیعت قرار دارند کمبود ندارند تا احتیاج به استکمال داشته باشند، چه عقول طولیه باشند، چه عقول عرضیه، این‌ها دیگر این طور نیستند که به یک بدنی استکمال پیدا کنند، بلکه هر کمال که برای آن‌ها امکان ذاتی داشته باشد آن‌ها آن کمال را بالفعل از ازل دارند، و عقول مسبوق به ماده و مدت نیست، اما نفس مسبوق به ماده و مدت است، مرحوم صدرالمتألهین هم فرموده است: *نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است*، یعنی نفس محصول و ثمره عالی خود این بدن است.

این خلاصه فرمایش ایشان است که: می‌شود یک چیزی واحد و بسیط باشد و در عین حال جامع همه کمالات مادون خود هم باشد، همین طور که نفس انسان به نحو وحدت و بساطت همه قوای ادراکی و تحریکی خود را دربر دارد و بدن خود را هم تدبیر می‌کند؛ بر این پایه، ربّ النوع هم همه افراد مادی زیر مجموعه خود را در بر دارد و آن‌ها را تدبیر می‌کند.

توضیح متن:

«و ذلك لأنّ الكلّ تفيض منها على البدن»

آن‌که گفتیم: «نفس به ذات بسیط خود شایستگی این را دارد که عناوینی مانند: عاقل و متوهم و متخیل و حساس، بر آن حمل شود و قوای ادراکی و تحریکی امری زائد بر ذات نفس نیستند»؛ برای این است که همه این قوا از نفس بر بدن افاضه می‌شود؛ یعنی نفس با این قوایی که دارد بدن را تدبیر می‌کند، چشم اگر می‌بیند به واسطه نفس است، گوش اگر می‌شنود به واسطه نفس است؛ پس این‌ها همه از افاضه‌های نفس بر بدن است.

«فالقوى الظاهرة و الباطنة في هذه النشأة عشرة»

پس قوای ظاهره و باطنه که همان حواس ظاهره و باطنه نفس باشد در نشئه طبیعت و بدن مادی ده تاست.

نفس علاوه بر قوای ادراکیه، یک سری قوای تحریکیه هم دارد، مثلاً با نیروی عمّاله اراده می‌کنی که راه بروی، اما این‌جا فقط قوای ادراکیه را بیان می‌کند.

«و في النشأة المثالية أيضاً عشرة لتطابق العوالم، لكن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة في مثلها ففي سمعه ينطوي كلّ العشرة و في بصره أيضاً ينطوي كلّها، و هكذا في كلّ واحدة من العشرة»

و همچنین در نشئه مثالیه که متوسط بین عالم طبیعت و عالم عقل است قوای ظاهری و باطنی ده قوه است، چون عوالم با هم متطابق هستند، عالم عقل و عالم مثال و عالم طبیعت با هم متطابق هستند، پس اگر در عالم طبیعت ده تا قوه هست در عالم مثال هم همین ده قوه هست؛ منتها به جهت سعه وجودی عالم بالاتر نسبت به عالم پایین‌تر، ده تا قوه عالم مثال در خودش ضرب می‌شود، که در مجموع صد تا می‌شود؛ برای این‌که از هر کدام از این ده تا به تنهایی کار هر ده تا می‌آید، در عالم طبیعت با گوش نمی‌شود ببینی فقط می‌شنوی، اما در نشئه مثالی هر کدام همه را دارد؛ پس در آن‌جا در سمع هم سمع هست، هم بصر هست، هم ذوق هست، هم شمّ و هم دیگر قوای ده‌گانه، و در بصر آن عالم نیز دیگر قوا تنیده است، یعنی هر قوه‌ای به نحو وحدت همه دیگر قواست.

«و في النشأة العقلية أيضاً توجد العشرة و تضرب تلك المائة فيها تصير ألفاً»

و همچنین در نشئه عقلیه که مرحله بالا و اعلاّی وجود انسان است قوای ادراکی ده‌گانه هست، یعنی عقل مبصرات را ادراک می‌کند، مسموعات را ادراک می‌کند البته به نحو کلیّی آن‌ها را می‌یابد نه این‌که آن‌جا چشم باشد، اما همین ادراکی که این‌جا با

چشم است آن را عقل به نحو کلی ادراک می‌کند.

چون هر یک از آن ده تا قوه در عقل کار ده تا قوه را انجام می‌دهد، و چنان‌که گفته شد عالم فوقانی نسبت به عالم تحتانی سعه و جودی دارد، از این رو آن صد قوه عالم مثالی در ده تا قوه عالم عقلی ضرب می‌شود، که در نتیجه مجموع آن‌ها هزار تا می‌شود. یعنی در مرتبه عقل ادراکات خیلی قوی است و همه ادراکات به نحو وحدت است.

«فمدرك واحد هو النفس في مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كل القوى الألفية و منتزع منه مفاهيمها و مسمى لأسمائها بنحو أعلى»

بنابراین، مدرک واحد که همان نفس است در مرتبه ذات خود با بساطتی که دارد همه قوای هزارگانه را به نحو اعلا دارد، و چون نفس مشتمل بر همه آن قواست می‌توان مفاهیم آن قوای گوناگون هزارگانه را از آن انتزاع نموده و بر آن حمل کرد و همین مدرک واحد که همان نفس است برترین مسما برای اسم‌های آن قوای هزارگانه است و می‌توانیم به نفس بگوییم: «عاقلاً متوهماً بصیراً سمیعاً»، مثل این‌که به خداوند می‌گوییم: سمیع بصیر، با این‌که خداوند چشم و گوش ندارد اما مدرک مسموعات و مدرک مبصرات است، یعنی به علم حضوری همه مدرکات را ادراک می‌کند، نفس هم به نحو وحدت و بساطت همه مدرکات را ادراک می‌کند.

در این جا یک تشبیه دیگری می‌کند، می‌گوید: همان‌طوری که نفس انسان بدن خودش را نگه می‌دارد و آن را تدبیر می‌نماید و در عین حال به وسیله بدن استکمال هم پیدا می‌کند، رب النوع هم افراد مادی زیر مجموعه خود را که به منزله بدن و قوای بدنی برای او هستند نگه می‌دارد و آن‌ها را تدبیر می‌کند؛ منتها نفس نسبت به بدن خودش تدبیر استکمالی دارد و از طریق بدن و قوای آن تکامل پیدا می‌کند؛ اما رب النوع خودش از طریق افراد مادی استکمال ندارد، برای این‌که فرق نفس با عقل همین

بود که نفس در مرتبه فاعلیت مادی و محتاج به ابزار مادی است، از این رو در عین حالی که بدن را تدبیر می‌کند از بدن هم استفاده می‌کند و به واسطه بدن تکامل پیدا می‌کند اما عقل یعنی همان ربّ النوع به طور کلی مجرد و غیر مادی است و بر این پایه تکامل ندارد، مثلاً ربّ النوع انسان، انسان‌های مادی را نگه می‌دارد و تدبیر می‌کند اما به واسطه آن‌ها استکمال ندارد.

«(لبدن) واحد - اللام صلة وقایة - (کما بها) أي بالنفس (وقایة) و تدبیر استکمالی»  
این لام در «لبدن» متعلق به آن «وقایة» است که بعد می‌آید، یعنی همان‌طور که برای بدن به واسطه نفس وقایه هست، یعنی نفس، بدن را نگه می‌دارد و نسبت به آن تدبیر استکمالی دارد یعنی هم بدن را تدبیر می‌کند و هم به وسیله بدن تکامل پیدا می‌کند.

«كذلك (بكلّ ناسوت) هي أفراد طبيعية لنوعه (له) أي للمثال الأفلاطوني (عناية) و تدبیر إکمالی و تحریک غیر تحرّکی فکان جملة أفراد النوع کبدن له»  
همچنین مثال افلاطونی که همان ربّ النوع است به همه ناسوتی‌ها که افراد مادی و طبیعی نوع آن ربّ النوع می‌باشند عنایت و تدبیر اکمالی و تحریک غیر تحرّکی دارد، یعنی مثال افلاطونی همه افراد مادیش را کامل می‌کند ولی خودش به وسیله آن‌ها کامل نمی‌شود؛ بنابراین، همه افراد مادی برای ربّ النوع به منزله بدن هستند. مرحوم حاجی باز تشبیه دیگری می‌کند که آن را در جلسه بعد بیان می‌کنیم.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين



## ﴿ درس صد و هشتاد و هشتم ﴾

(فذي) أي الأفراد الناسوتية لِنوعه (من المخروط) أي من نور المثلث الأفلاطوني الذي في التمثيل كمخروط (مثل القاعدة) نظراً إلى التشبُّث و التمدد فيها و (ذاك) أي المثلث بذاته بمنزلة (نقطة) رأس ذلك المخروط نظراً إلى الوحدة و البساطة تكون تلك النقطة (لكل) من كمالات الأفراد الناسوتية من نوعه (واجدة) من الوجدان ففي التمثيل هو كنقطة سيالة ترسم بسيلائها خطاً مستقيماً و الخطّ مثلثاً قائم الزاوية و المثلث مخروطاً بأن تحرك على أحد ضلعيه حافظاً لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة و دائراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة فتلك النقطة السيالة كأنها فعالة لذلك المخروط، و لكن بالتجافي عن مقامها و بالحركة و المفارق لا يجوز عليه التجافي و لا الحركة. (و ذلك) أي المثلث النوري هو (الأصل و ذي) أي الأصنام و الطلسمات (فروع و ذلك) أي المثلث هو (الكلي أي وسيع)؛ يعني إذا سمعت منهم أن يقولوا ربّ النوع كلي فلا تفهم منه ما يستعمل في المفاهيم، بل المراد بالكليّة السعة الوجودية و الإحاطة بالأفراد الناسوتية، كما يقولون الفلك الكلي و يريدون به المحيط، إذ معلوم أنّه أيضاً فرد مثل كل واحد من أصنامهم و الكلي نفس الطبيعة المحمولة عليه و عليها.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

**تشبیهی دیگر در توضیح جایگاه مثال افلاطونی در نظام هستی**

مرحوم حاجی رابطهٔ ربّ النوع با افراد مادی زیر مجموعه‌اش را تشبیه کرد به رابطهٔ نفس با بدن، با این تفاوت که ربّ النوع عقل است و عقل ذاتاً و فعلاً مجرد است، یعنی هم به حسب ذاتش و هم در فاعلیت و کارکردش نیاز به ماده ندارد و هر کمالی را که ممکن باشد داشته باشد بالفعل دارد. اما نفس ذاتاً مجرد است، ولی در فعل و کارکردش احتیاج به ماده دارد، در واقع نفس موجود مجرد ناپخته‌ای است که به واسطهٔ استمداد از مادهٔ بدن و قوای آن تکامل پیدا می‌کند. بنابراین ربّ النوع هم که عقل است نسبت به افراد مادی نوعش فقط حالت ایجاد و اکمال دارد، یعنی آن‌ها را موجود و کامل می‌کند، ولی خودش استکمال ندارد، ولی نفس در بدن تصرف می‌کند و به واسطهٔ بدن هم استکمال پیدا می‌کند.

مرحوم حاجی بعد برای رابطهٔ ربّ النوع با افراد مادی تحت پوشش خودش تشبیه دیگری کرده و می‌گوید: این ربّ النوع با افراد زیر نظر مادیش مانند مخروط هستند، ربّ النوع مثل نقطهٔ نوک مخروط است و افراد مادی مثل قاعدهٔ مخروطند، نظیر یک مخروطی که سر آن تیز است و پایین آن وسعت دارد.

آن وقت آن نقطهٔ نوک مخروط مثل رئیس همهٔ مخروط است و قاعده و وابسته به آن است. البته مرحوم حاجی اول در این تشبیه می‌گوید: نقطهٔ نوک مخروط محیط به همهٔ مخروط است، ولی بعد می‌گوید: در واقع همان نقطهٔ نوک مخروط ترسیم کننده

مخروط است؛ برای این که نقطه خط را ترسیم می کند، یعنی نقطه را اگر همین طور کش بدهید یک خط درست می کند، آن وقت این خط همان طور که از بالا به پایین می آید به سمت دیگری کشیده شده و به صورت یک خط دیگری در آمده که یک زاویه قائمه درست می شود، زاویه قائمه آن است که ۹۰ درجه باشد، نه حاده باشد نه منفرجه، بعد همین زاویه ای که درست کردیم یک خط دیگری فرض می کنیم که به دو طرف آن دو خط که به هم متصل نیست پیوسته باشد، در این صورت یک مثلث قائم الزاویه درست می شود، بعد این مثلث اگر یک ضلعش ثابت باشد و آخر این ضلع به عنوان مرکز یک دایره فرض شود و ضلع دیگرش بر محیط این دایره دور بزند یک مخروط درست می شود، پس تمام این مخروط، از نقطه درست شد و ما می توانیم بگوییم: این نقطه راس همه این مخروط است.

پس این که ما گفتیم: ربّ النوع مثل نقطه نوک مخروط است و افراد مادی و زیر مجموعه اش مثل قاعده مخروط هستند، این واقعاً یک تشبیه درستی است. بعد می گوید: در عین حال، نقطه با خط و مثلث و مخروط همه از یک عالم هستند، اما حساب ربّ النوع از افراد مادی زیر مجموعه اش جداست؛ چون ربّ النوع مجرد است و این افراد مادی می باشند، پس ربّ النوع و افراد مادی از دو عالم هستند.

توضیح متن:

«(فذي) أي الأفراد الناسوتية لنوعه (من المخروط) أي من نور المثال الأفلاطوني الذي في التمثيل كمخروط (مثل القاعدة)»

پس این ها، یعنی افراد ناسوتی و مادی که برای نوع مثال افلاطونی و ربّ النوع وجود دارند نسبتشان به مخروط، که در این جا همان نور و اشراق مثال افلاطونی است که در تشبیه و تمثیل مانند مخروط است، مثل قاعده مخروط است؛ قاعده مخروط پایین است افراد ناسوتی هم پایین هستند و ربّ النوع هم نسبت به آن افراد

مثل آن نقطه‌ای است که در سر مخروط است.

«نظراً إلى التثتت و التمدد فیها (و ذاك)، أي المثال بذاته بمنزلة (نقطة) رأس ذلك المخروط نظراً إلى الوحدة و البساطة، تكون تلك النقطة (لكل) من کمالات الأفراد الناسوتیة من نوعه (واجدة) من الوجدان»

این تشبیه با نظر به این است که در قاعده مخروط پراکندگی و کشش وجود دارد، قاعده مخروط مثل محیطی است که زیر کله قند می‌باشد، و اما آن مثال افلاطونی که رب النوع است خودش بذاته به منزله نقطه نوک مخروط است نظر به این که وحدت و بساطت دارد. و آن نقطه که همان رب النوع است با این که بسیط است واجد تمام کمالات افراد مادی نوعش می‌باشد. «واجدة» از باب وجدان است، یعنی رب النوع واجد تمام کمالات افرادی است که زیر مجموعه آن است.

«ففي التمثیل هو كنقطة سیالة ترسم بسیلانها خطأً مستقیماً و الخطّ مثلثاً قائم الزاویة» پس در این تمثیل و تشبیه، مثال افلاطونی و رب النوع مانند نقطه سیال و شناوری است که با سیلاننش خط مستقیمی را ترسیم می‌کند. سیلان یعنی حرکت، نقطه که حرکت کند خط درست می‌شود، آن خط هم یک مثلث قائم الزاویه را ترسیم می‌کند. «و المثلث مخروطاً بأن تحرك على أحد ضلعيه حافظاً لظرف ذلك الضلع مركز الدائرة و دائراً بالضلع الثاني على محیط الدائرة»

و آن مثلث هم مخروطی را ترسیم می‌کند، به این گونه که مثلث بر پایه یکی از دو ضلعش چرخیده در حالی که با آخر آن ضلع، مرکز دایره را حفظ و نگه‌داری می‌کند و با ضلع دومش یک دور بر محیط دایره می‌زند؛ و قهراً یک مخروط درست می‌شود.

«فتلك النقطة السیالة كأنها فعالة لذلك المخروط»

پس گویا آن نقطه سیاله که در نوک مخروط است فعال و به وجود آورنده آن مخروط است؛ آن مثال افلاطونی و رب النوع هم همه افراد مادی و ناسوتی تحت پوشش خود را پدید آورده است.

«لکن بالتجافی عن مقامها و بالحركة و المفارق لا يجوز علیه التجافی و لا الحركة»  
 در این جا دارد فرق نقطه و ربّ النوع را بیان می‌کند و می‌گوید: ولی با این تفاوت  
 که نقطه با پهلو تهی کردن از جایگاه خودش و با حرکت کردن، مخروط را ایجاد  
 می‌کند؛ اما مفارق، یعنی مثال افلاطونی و ربّ النوع محال است که از جایگاه خود  
 پهلو تهی کرده و حرکت داشته باشد؛ برای این که مثال افلاطونی و ربّ النوع  
 موجودی مجرد است و هیچ وقت حرکت نمی‌کند و مرتبهٔ اعلائی خود را که در عالم  
 عقول است از دست نمی‌دهد و در عالم ماده نمی‌آید. پس می‌خواهد بگوید: این دو از  
 یک جهت شبیه هم هستند؛ چون نقطه مخروط را درست می‌کند و اصل مخروط  
 است، ربّ النوع هم افراد را درست می‌کند و اصل آن‌ها است؛ ولی از جهاتی هم  
 تفاوت دارند؛ برای این که نقطه از مقام تنزل می‌کند و فرود می‌آید و با حرکت آن  
 مخروط درست می‌شود، اما ربّ النوع که مجرد است از جای خود تکان نمی‌خورد<sup>(۱)</sup>  
 و همیشه در حال تجرّد باقی است.

«(و ذلك) أي المثال النوري هو (الأصل و ذي) أي الأصنام و الطلسمات (فروع)»

و آن مثال نوری، یعنی ربّ النوع، اصل است و این اصنام و طلسمات، یعنی افراد  
 مادی که تحت پوشش ربّ النوع می‌باشند فروع آن هستند.

«(و ذلك) أي المثال هو (الکلی أي وسیع)؛ یعنی إذا سمعت منهم أن يقولوا: ربّ النوع

کلی فلا تفهم منه ما يستعمل في المفاهيم، بل المراد بالکلیة السعة الوجودية و الإحاطة  
 بالأفراد الناسوتية»

۱- برای این که ربّ النوع وجودی گسترده و محیط دارد و تمام افراد مادی زیر مجموعهٔ خود را هم  
 در بر گرفته است و نسبت به آن‌ها وحدت اطلاقاً دارد و قهراً افراد مادی در قبال ربّ النوع خود  
 وجودی جدا ندارند؛ بلکه اساساً بعد از تصویری صحیح از ربّ النوع، فرض و تصوّر افرادی  
 مادی از نوع ربّ النوع در قبال ربّ النوع، فرض و تصویری محال است؛ بر این پایه نیز، فرض و  
 تصوّر تجافی ربّ النوع از جایگاه وجودی خود امتناع ذاتی دارد. این حکم در هر موجودی که  
 دارای احاطهٔ وجودی و وحدت اطلاقاً است ضرورتاً ساری و جاری است. (اسدی)

و آن مثال، یعنی ربّ النوع، کُلّی است یعنی وسیع است. کُلّی در این جا را هم معنا می‌کند؛ چون کُلّی دو اصطلاح دارد: یک کُلّی که عبارت از همان مفهومی است که عام و قابل صدق بر افراد کثیر می‌باشد، این کُلّی به اصطلاح منطقی است، و یک کُلّی که عبارت از واقعیت عینی و موجود خارجی است که احاطه و سعه وجودی دارد، این کُلّی به اصطلاح عرفانی است و ربّ النوع کُلّی به اصطلاح دوّم است.

لذا می‌گوید: این که گفتیم: «ربّ النوع کُلّی یعنی وسیع است» یعنی هنگامی که از حکمای اشراقی شنیدی که می‌گویند: ربّ النوع کُلّی است، از سخنانشان آن کُلّی که در مفاهیم استعمال می‌شود برداشت نکن، بلکه مراد از کُلّی در این جا سعه وجودی و احاطه به افراد ناسوتی و مادی است.

«كما يقولون: الفلك الكلّي و يريدون به المحيط»

چنان که می‌گویند: «الفلك الكلّي»، و مرادشان از آن فلکی است که به فلک دیگر احاطه دارد. بعضی از افلاک بزرگ‌تر و محیط بر فلک‌های کوچک‌تر هستند، مثلاً در درون فلک ماه یک فلک کوچک‌تر به نام فلک تدویر فرض کردند که بچه فلک است، به آن فلکی که به دیگر افلاک احاطه دارد فلک کُلّی می‌گویند؛ در این گونه موارد مراد از کُلّی همان موجود محیط و وسیع است.

«إذ معلوم أنّه أيضاً فرد مثل كلّ واحد من أصنامهم»

برای این که معلوم و روشن است که ربّ النوع نیز یک فردی است مثل هر یک از افراد مادی تحت پوشش خودش که نسبت به آن ربّ النوع به منزله اصنام هستند، و همان طور که هر یک از افراد مادی، کُلّی به معنای مفهوم عام نیستند ربّ النوع هم کُلّی به این معنا نیست، بلکه کُلّی به معنای موجود وسیع و محیط است، مثلاً انسان‌ها هر کدام یک فرد هستند، ربّ النوع انسان هم یک فرد است، اما به تنهایی کمالات همه انسان‌ها را دارد.

«و الكلّي نفس الطبيعة المحمولة عليه و عليها (و) ذلك هو (المثل) لهذه، أي متفق معها في الماهية و لوازمها»

اما آن کلی که به اصطلاح اوّل است، یعنی کلی به معنای مفهوم قابل انطباق بر کثیرین، عبارت است از خود آن طبیعت و ماهیتی که هم بر ربّ النوع و هم بر آن افراد ناسوتی مادی حمل می شود، مثل ماهیت «انسان» که هم بر ربّ النوع انسان که فرد عقلانی و مجرد انسان است قابل حمل می باشد و هم بر افراد مادی انسان، یعنی این ها همگی در ماهیت نوعیه «انسان»، مثل هم و هم نوع هستند و در لوازم این نوع هم متفق اند؛ ماهیت انسان هرچه هست ربّ النوع انسان هم یکی از مصادیق آن است؛ لذا انسان کلی به این معنا بر آن ربّ النوع هم حمل می شود، ولی ربّ النوع بر افراد انسان حمل نمی شود بلکه از جهت سعه وجودی شامل افراد انسان می شود.

«كما قال به صدر المتألهين عليه السلام بناءً على جواز كون بعض أفراد حقيقة واحدة مادياً و

بعضها مجرداً لأصالة الوجود و تشكيكه و جواز الحركة الجوهرية»

چنان که صدر المتألهين عليه السلام همچنین گفته است، این سخن او مبتنی بر این است که یک ماهیت و حقیقت واحد ممکن است افراد گوناگونی داشته باشد که بعضی از آن ها مادی و بعضی دیگر مجرد باشند؛ این مطلب به سه جهت قابل اثبات است: یکی اصالة الوجود، دوّم تشکیک در وجود، و سوّم امکان حرکت جوهری.

افراد مادی انسان در این عالم مادی هستند و ربّ النوع آن ها مجرد است، در عین حال همگی هم نوع و افراد یک نوع هستند و ماهیت انسان مادی و مجرد یکی است، هر دو حیوان ناطق هستند، نه این که این ها شبیه هم باشند؛ چون وجود اصیل است و تشکیک دارد یعنی شدت و ضعف دارد و حرکت جوهری هم در آن راه دارد. این مطلب را در جلسه بعدی توضیح می دهیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين

## ﴿ درس صد و هشتاد و نهم ﴾

(و) ذلك هو (المثل) لهذه، أي متفق معها في الماهية و لوازمها، كما قال به صدر المتألهين عليه السلام بناءً على جواز كون بعض أفراد حقيقة واحدة مادياً و بعضها مجرداً لأصالة الوجود و تشكيكه و جواز الحركة الجوهرية (لا مجرد المثل) المناسب لها بوجه (و) إن (اختلفا) ماهية، كما يفهم من بعض كلمات الشيخ الإشراقي على ما نسبه إليه صدر المتألهين عليه السلام و ظني أن الشيخ أيضاً لا يكتفي بمجرد المثالية و الأنموذجية و المقصود من بعض عباراته الموهمة التنزيه عما هو من خصائص عالم المادة. و أيضاً مما تمسك به في حكمة الإشراق قاعدة إمكان الأشرف في وجود هذه الأنواع النورية المجردة. و المشهور أن شرط إجراء القاعدة أن يكون الأشرف و الأخس من نوع واحد حتى يلزم من إمكان الأخس إمكان الأشرف، فلو كانا من نوعين لجاز أن يقال عدم صدور الأشرف قبل الأخس لعله لامتناع ماهيته، لكنه عليه السلام لم يعبا بهذا الشرط في إلهيات «الأسفار» و كأن الشيخ الإشراق أيضاً لا يقول بهذا الشرط حيث يستدل، كما سنذكر بوجود النور المدبر على وجود النور القاهر و النفس و العقل متخالفان نوعاً، إلا أن يقال باختلافهما (بالنقص و الكمال) كما هو الحق و حينئذٍ اختلفا بالنقص و الكمال لا بالماهية.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

**اتحاد ماهوی مثال افلاطونی با افراد مادی**

بحث در این بود که: ربّ النوع که موجودی مجرد است با افراد مادی که تحت پوشش دارد به حسب ماهیت مثل هم و هم نوع هستند؛ و این که می‌گوییم: مثل هم هستند، یعنی ربّ النوع هم همانند افراد مادی واقعاً یکی از افراد این نوع است، درحقیقت این نوع دو قسم فرد دارد: یک قسم فرد مجرد عقلانی، و یک قسم فرد طبیعی ناسوتی، و آن فرد مجرد عقلانی ربّ النوع فرد طبیعی است و کمالات افراد مادی و طبیعی را واجد است. پس وقتی از ربّ النوع تعبیر به مثال افلاطونی می‌کنیم مراد از مثال بودن ربّ النوع این است که اصلاً ماهیت ربّ النوع همان ماهیت افراد مادی است، نه این که مراد از مثال فقط این باشد که ربّ النوع با افراد مادی در جهتی از جهات همانند هم هستند، و با هم یک گونه سنخیتی همانند سنخیت علت با معلول دارند و از این جهت هم هر کدام نمونه دیگری هستند، بلکه مراد از مثال بودن ربّ النوع نسبت به افراد مادی بالاتر از این است، مراد از آن اتحاد ماهوی آنهاست، همان‌طور که خود سقراط و افلاطون هم گفته‌اند: هر ماهیت نوعی جوهری یک فرد مجرد عقلانی دارد و یک فرد یا افراد ناسوتی مادی. این خلاصه حرف این‌هاست.

**اشکال**

حال این جا ممکن است شما بگویید: پس بنابر این که یک ماهیت دوگونه افراد

داشته باشد، فرد مجرد و فرد مادی، لازم می‌آید در ماهیت تشکیک باشد و تشکیک در ماهیت باطل است.

### جواب

در جواب می‌گوید: خیر، چنین چیزی لازم نمی‌آید؛ برای این که ما اصالت ماهیتی نیستیم، بلکه ما اصالت وجودی هستیم، و وجود هم دارای تشکیک است؛ بنابراین، در انسان مثلاً آنچه اصالت و واقعیت عینی دارد وجود انسان است، نه ماهیت آن، وجود هم دارای مراتب تشکیکی است، پس یک مرتبه از وجود انسان می‌تواند وجودی مجرد و عقلانی باشد و یک مرتبه از آن هم وجودهایی مادی؛ چون بنابر اصالت وجود، این وجود است که دارای تشکیک است و شدت و ضعف دارد، چنان‌که بنابر اصالت وجود و قول به حرکت جوهریه هم این وجود است که با حرکت جوهری از نقص به کمال می‌رود و شدت و ضعف و مراتب تشکیکی پیدا می‌کند، در عین این که ماهیت در تمام این مراتب محفوظ و واحد است.

### توضیح متن:

«(و) ذلك هو (المثل) لهذه أي متفق معها في الماهية و لوازمها»

و ربّ النوع مثل این افراد مادی ناسوتی است، یعنی در ماهیت و لوازم ماهیت با آن‌ها متّحد و متّفق است. شما می‌گویید: چطور می‌شود بعضی از افراد یک ماهیت مجرد بوده و بعضی از آن‌ها مادی باشند، در حالی که این لازمه‌اش تشکیک در ماهیت است؟ «كما قال به صدر المتألهين عليه السلام بناءً على جواز كون بعض أفراد حقيقة واحدة مادياً و بعضها مجرداً»

می‌گوید: صدر المتألهین هم گفته است که: ربّ النوع و افراد مادی در ماهیت و لوازم ماهیت اتّفاق و اتّحاد دارند، و این گفته او مبتنی بر این است که یک حقیقت

واحد ممکن است برخی از افرادش مادی و برخی دیگر مجرد باشند؛ چون ما برای ماهیت شأنی قائل نیستیم تا شما بگویید: ماهیت تشکیک و شدت و ضعف ندارد، ما اصالت وجودی هستیم، و بنابراین تشکیک در وجود است؛ لذا جایز است که یک حقیقت، که بنا بر اصالت وجود آن حقیقت همان وجود است، بعضی از افرادش مادی و بعضی از آن‌ها مجرد باشند، مثلاً انسان یک وجود کامل مجرد دارد که همان ربّ النوع است، یک وجود مادی هم در این عالم مادی دارد. چنان‌که می‌گوید:

«لأصالة الوجود و تشکیک و جواز الحركة الجوهرية<sup>(۱)</sup>»

این‌که یک حقیقت می‌تواند افراد گوناگون مجرد و مادی داشته باشد به جهت اصالت وجود و تشکیک در وجود و جواز حرکت جوهریه است، یعنی وجود اصیل و مشکک است و شدت و ضعف دارد و حرکت جوهریه هم جایز و ممکن است؛ بنابراین، واقعیت و اصالت و حقیقت از آن وجود است، وجود هم می‌تواند مراتب و افراد تشکیکی داشته و برخی از آن‌ها مجرد و برخی مادی باشند، و یک حقیقت جوهری که همان وجود است می‌تواند حرکت جوهری داشته و مراتب مختلفی را در طی حرکت پیدا نماید و در عین حال ماهیت آن هم محفوظ بماند، منتها ماهیت به عرض عریضش ملاحظه می‌شود.

«(لا مجرد المثال) المناسب لها بوجه (و) إن (اختلفا) ماهية، كما يفهم من بعض كلمات

الشيخ الإشراقي علي ما نسبه إليه صدر المتألهين<sup>(ع)</sup>»

این‌که می‌گوییم: مثال افلاطونی و ربّ النوع مثال برای افراد مادی و ناسوتی زیر مجموعه‌اش می‌باشد، منظورمان این نیست که ربّ النوع مثالی است که تنها یک نحو

۱- بعد أن ثبت أن الماهية حدّ الوجود، فلا يعقل أن يكون الوجود مشككاً ذا مراتب مختلفة، مع كون الماهية متواطئة محفوظة بعينها في جميع تلك المراتب، ولعل ذلك خطر ببال صدر المتألهين<sup>(ع)</sup> و مال إلى القول بالتشكيك في الماهية، و لذلك لم يعبأ بالشرط الذي اشترطه المشهور في إجراء قاعدة إمكان الأشرف، و ذلك الشرط هو كون الأخصّ والأشرف من نوع واحد، كما يأتي بعيد هذا. (الأسدي)

تناسبی با آن افراد دارد هر چند در ماهیت اختلاف دارند، چنان‌که این سخن از برخی کلمات شیخ اشراق هم فهمیده می‌شود، بنابر آنچه صدرالمتهلین به او نسبت داده است. از این جا تا آخر این غرر، مرحوم حاجی مدام یکی به نعل و یکی به میخ می‌زند، گاهی از اوقات می‌فرماید: شیخ اشراقی این‌ها را یک ماهیت نمی‌دانست، گاهی می‌گوید: خیر، اصلاً این‌ها را یک ماهیت می‌دانست. لذا می‌گوید:

«و ظنّی أنّ الشیخ أيضاً لا یکتفی بمجرد المثالیة و الأئموذجیة»

و گمان من این است که شیخ اشراق هم اکتفا نمی‌کند به این‌که ربّ النوع تنها مثال و نمونه افراد مادی است، بلکه او هم می‌خواهد بگوید یک حقیقتند.

«و المقصود من بعض عباراته الموهمة التنزیة عمّا هو من خصائص عالم المادّة»

اما مقصود از بعضی عبارات او که انسان را به اشتباه می‌اندازد، این است که ربّ النوع که فردی مجرد است با افراد مادی تفاوت دارد و آثار و ویژگی‌های عالم ماده را ندارد، نه این‌که بخواهد بگوید: این‌ها ماهیتاً متفاوت می‌باشند.

پس او چون اصرار داشته که بگوید: ربّ النوع که فرد عقلانی است آثار ماده را ندارد و منزّه از خصائص عالم ماده و ویژگی‌های افراد مادی است؛ از این سخن او تصوّر کردند که او می‌خواهد بگوید: این‌ها هم نوع نیستند، در حالی که او می‌خواسته بگوید: این‌ها در عین حالی که هم نوع هستند اما ربّ النوع بالآخره موجودی مجرد است ولی افراد تحت پوشش آن موجوداتی طبیعی و مادی هستند.

#### اجرای قاعده امکان اشرف برای اثبات مثل بر مبنای مشهور

حاجی می‌گوید: علاوه بر این اصلاً شیخ اشراق در کتاب «حکمة الإشراق» برای این‌که ارباب انواع را اثبات کند به قاعده امکان اشرف تمسک کرده است. و این خودش دلیل و شاهد بر این است که او هم می‌گوید: ربّ النوع و افراد مادی زیر مجموعه‌اش یک ماهیت دارند.

توضیح این‌که: مفاد قاعده امکان اشرف نزد مشهور فلاسفه این است که اگر از یک ماهیت نوعی یک فردی موجود است، این دلیل بر این است که پس این نوع ممکن الوجود است، و اگر فرد اخس، یعنی فرد پست‌تر آن، موجود باشد فرد برتر آن هم که اشرف بوده و متوقف بر شرط مادی نیست و از موانع مادی هم به دور است به طریق اولی موجود است؛ چرا؟ برای این‌که وقتی فرد پست‌تر موجود است ما از این کشف می‌کنیم که این ماهیت ممتنع الوجود نیست، بلکه ممکن الوجود است، علاوه بر این، بعضی از موجودات هستند که در وجودشان نیاز به یک مقدمات مادی دارند، مثل موجودات عالم ماده، مثلاً من اگر بخواهم موجود بشوم باید پدر من، مادر من، شرایط مادی وجود من همگی موجود بشوند تا من موجود بشوم؛ اما در عالم مجردات، دیگر این شرایط مادی نیست؛ لذا حکما می‌گویند: در وجود مجرد، صرف امکان ذاتی کافی است و هیچ احتیاجی به شرایط مادی و امکان استعدادی و گذر زمان نیست؛ چرا؟ برای این‌که خداوند تام الفاعلیه است و مجرد از ماده هم تام القابلیه است و مثل موجودات مادی نیست که شرایط مادی می‌خواهند، من ممکن الوجود هستم اما چون از عالم ماده هستم، بایستی شرایط مادی من مثل وجود پدر و مادرم موجود شود، اما مجردات بی‌پدر و مادر هستند. بنابراین در مجرداتی که اگر ممکن الوجودند صرف امکان ذاتی آن‌ها برای تحققشان کافی است، برای این‌که فاعل تام الفاعلیه است، این‌ها هم تام القابلیه‌اند، پس اگر یک فرد مادی از ماهیت آن مجردات موجود باشد حتماً آن ماهیت ممکن الوجود است و حتماً فرد مجرد آن ماهیت هم که موقوف بر شرط مادی و مواجه با موانع مادی نیست باید ازلاً و ابداً موجود باشد. خود شیخ اشراق نیز برای اثبات ارباب انواع به قاعده امکان اشرف تمسک جسته است، و شرط اجرای این قاعده نزد مشهور فلاسفه این است که اخس و اشرف از افراد یک نوع باشند؛ برای این‌که اگر از دو نوع باشند ممکن است اخس موجود شده باشد ولی اشرف موجود نشده باشد از باب این‌که اشرف از یک ماهیت دیگری است که آن

ماهیت اصلاً ممتنع الوجود و مثل شریک الباری باشد؛ پس وجود پست تر دلیل بر وجود اشرف نیست، برای این که ممکن است ماهیت اشرف ممتنع باشد.

پس شرط این که ما بخواهیم به قاعده امکان اشرف تمسک کرده و با آن اثبات کنیم که فرد اشرف، مثل ربّ النوع، موجود است این است که اشرف و احس از یک نوع باشند. حاجی می گوید: خود شیخ اشراق برای اثبات ربّ النوع به این قاعده تمسک جسته است. پس این تمسک حکایت می کند که نزد شیخ اشراق هم فرد احس با فرد اشرف ماهیتاً یکی هستند، و انسانی که مجرد و ربّ النوع است با این انسان های مادی واقعاً از یک نوع هستند.

«و أيضاً ممّا تمسک به فی «حکمة الإشراق» قاعدة إمكان الأشرف فی وجود هذه الأنواع النورية المجردة»

و همچنین از چیزهایی که شیخ اشراق در کتاب «حکمة الإشراق» برای اثبات مثل نوریه مجرده، یعنی ارباب انواع، به آن تمسک کرده است قاعده امکان اشرف است. بعد بحث آن هم مفصل می آید.

«و المشهور أنّ شرط إجراء القاعدة أن يكون الأشرف و الأخس من نوع واحد حتّى یلزم من إمكان الأخس إمكان الأشرف، فلو كانا من نوعین لجاز أن یقال عدم صدور الأشرف قبل الأخس لعلّه لامتناع ماهیته»

و مشهور فلاسفه گفته اند: شرط اجرای قاعده امکان اشرف و تمسک به آن این است که اشرف و احس از یک نوع باشند تا از امکان احس لازم آید که اشرف هم ممکن باشد پس اگر اشرف و احس از دو نوع باشند، چه بسا گفته شود: شاید ماهیت اشرف ممتنع الوجود باشد و قهراً موجود نباشد، مثل شریک الباری که ممتنع الوجود است و در خارج تحقق ندارد.

خلاصه: شرط اجرای قاعده امکان اشرف و تمسک به این قاعده نزد مشهور فلاسفه این است که اشرف و احس از یک نوع باشند؛ و شیخ اشراق هم به همین قاعده ای که نزد

فلاسفه پذیرفته شده است تمسک جسته و ارباب انواع را اثبات نموده است. بنابراین، آن شرطی هم که مشهور برای اجرای این قاعده لازم دانسته‌اند باید نزد شیخ اشراق هم مورد تسلیم و پذیرش بوده باشد وگرنه استدلال او نزد مشهور ناتمام است.

### مخالفت صدرالمتألهین با مبنای مشهور در اجرای قاعده امکان اشرف

مرحوم حاجی می‌گوید: ولی صدرالمتألهین به این شرط مشهور اعتنا نکرده و بر خلاف مشهور فلاسفه این شرط را لازم نشمرده است، و گویا خود شیخ اشراق هم این شرط را لازم نمی‌داند؛ چرا؟ برای این که خود شیخ اشراق برای اثبات عقول مجرد به قاعده امکان اشرف تمسک کرده و گفته است: وقتی ما می‌بینیم نفس انسان در این عالم موجود است پس ممکن الوجود است، پس طبق آن قاعده، ممکن اشرف از نفس هم که عقل است موجود است. او به قاعده امکان اشرف چنین استدلال کرده است؛ و حال این که عقل و نفس دو تا ماهیت مختلف می‌باشند.

مرحوم حاجی اول این را می‌گوید، بعد می‌گوید: مگر این که گفته شود: عقل و نفس به حسب ماهیت اختلاف ندارند، بلکه یک ماهیت دارند و اختلاف این دو فقط به حسب کمال و نقص است؛ حق و تحقیق مطلب هم همین است؛ پس عقل و نفس هر دو موجودی مجرد هستند، منتها عقل کامل تر و اشرف از نفس است؛ و چون نفس که مجرد احسن است موجود است ما کشف می‌کنیم که پس عقل هم که مجرد اشرف است موجود است؛ برای این که هر دو از یک ماهیت هستند.

«لکنه تذکره لم یعبأ بهذا الشرط فی إلهیات «الأسفار» و كأنَّ الشیخ الإِشراق أيضاً لا یقول

بهذا الشرط»

لکن مرحوم صدرالمتألهین در الهیات کتاب «اسفار» به این شرطی که مشهور فلاسفه برای اجرای قاعده امکان اشرف لازم دانسته‌اند اعتنایی نکرده و آن را لازم ندانسته است، و گویا شیخ اشراق هم این شرط را لازم نمی‌دانسته است.

«حيث يستدلُّ كما سنذكر بوجود النور المدبّر علي وجود النور القاهر»

چرا شیخ اشراق قائل به این شرط نبوده است؟ چون چنان‌که در غرر بعدی می‌گوییم، شیخ اشراق با تکیه بر قاعده امکان اشرف، به واسطه وجود و تحقق نور مدبّر، یعنی نفس که مدبّر بدن است، نتیجه گرفته است که پس نور قاهر، یعنی عقل هم وجود دارد.

«و النفس و العقل متخالفان نوعاً»

و حال این‌که نفس و عقل نوعاً متخالف و دو ماهیت هستند. پس معلوم می‌شود آن شرطی را که مشهور برای اجرای قاعده امکان اشرف لازم دانسته‌اند او لازم نمی‌داند. اما مرحوم حاجی می‌گوید:

«إلا أن يقال <sup>(۱)</sup> باختلافهما (بالنقص و الكمال) كما هو الحقّ، و حينئذٍ اختلفا بالنقص

و الكمال لا بالماهية»

مگر این‌که گفته شود: نفس و عقل دو ماهیت نیستند، بلکه اختلاف آن دو به نقص و کمال است، چنان‌که حق مطلب هم همین است؛ پس بنابراین، اختلافی که نفس و عقل دارند به واسطه نقص و کمال است نه به واسطه ماهیت، یعنی این‌ها دو فرد از یک طبیعت و ماهیت هستند منتها نقص و کمال دارند.

پس مثلاً نفس یک فرد از ماهیت انسان است، عقل آن هم که ربّ النوع انسان می‌باشد یک فرد دیگر از همین ماهیت انسان است. بنابراین وقتی نفس و عقل یک ماهیت باشند هر ربّ النوعی می‌تواند با افراد مادی زیر مجموعه‌اش اتحاد ماهوی داشته باشد، و خلاصه مطلب این‌که: ربّ النوع به حسب ماهیت، مثل افراد مادی نوع خودش هست، نه این‌که فقط مثال و نموداری از آن باشد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- كما قال الشيخ الإشراقي: «إنَّ النفس و ما فوقها إنبيات صرفة لا ماهية لها»، فعلى ذلك يكون اختلافهما بالنقص و الكمال في الوجود لا بالماهية. (الأسدي)



## ﴿ درس صد و نودم ﴾

### غررٌ في ذكر تأويلات القوم للمثل الأفلاطونية

و بعضهم يحرفون الكلمة  
في ذات باريها و ذا قيامها  
قيل المثل صور الهيولى  
حيث زمانياتها و الأزمنة  
كالآن و النقطة في الدهر جمع  
و قيل عالم المثل و على  
ففي العقول ذاتها تجرد  
تحفظ مع تعاقب الأفراد  
فأولوا بالصور المرتسمة  
بذاتها لأنّه تمامها  
بما تضاف للمبادي الأولى  
مثل مكانياتها و الأمكنة  
فالشيء فيه مع هيولاه اجتمع  
ماهية مطلقة قد حملا  
حتى بالإطلاق فلا تقيّد  
و جوهر للحمل الاتّحادي

## غررٌ في ذكر تأويلات القوم للمثل الأفلاطونية

(و بعضهم) و هو المعلم الثاني في كتاب «الجمع بين الرأيين» و أتباعه (يحرّفون الكلمة. فأولوا) المثل (بالصور المرتسمة في ذات باربيها) فإنّ أفلاطون و سقراط و غيرهما قالوا: لكلّ نوع فرد مجرد غير دائر و الصورة العلمية الإلهية من كلّ نوع مجردة لا تتغيّر. و لمّا قالوا: إنّها قائمة بذاتها و الصور العلمية قائمة بذات الله تعالى قلنا: (و ذا) أي قيامها بذات باربيها - عز اسمه - (قيامها بذاتها) المأثور عن الأفلاطونيين (لأنّه) جلّ شأنه (تمامها)، لأنّ علمه الإجمالي الكمالي الذي هو عين ذاته كمال هذا العلم التفصيلي، و لو لوحظ مسببيتها عنه تعالى، كما يقال: إنّها عنه تعالى و الفاعل فيها هو الغاية فالسبب الغائي هو السبب التمامي، و إذا كان هو تعالى تمامها و كمالها بحيث إنّ ما هو فيها لم هو و شبيّه الشيء بتمامه و كماله لا ينقصه، فقيامها بباطن ذاتها أشدّ من قيامها بذاتها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

## غُرُفٍ فِي ذِكْرِ تَأْوِيلَاتِ الْقَوْمِ لِلْمَثَلِ الْأَفَلَاطُونِيَّةِ

### مُثَلُّ افلاطونی و مُثَلُّ معلقه

بحث در مُثَلُّ افلاطونیه بود، سقراط و افلاطون قائل بودند که تمام انواع جوهریه این عالم، چه سماوی، چه ارضی، علاوه بر این افرادی که در عالم ماده دارند، یک فرد مجرد عقلانی هم دارند، مثلاً ماهیت انسان علاوه بر این انسان‌های مادی یک فرد عقلانی هم دارد که ربّ النوع آن‌هاست.

البته باید توجه داشت که افلاطون و سقراط علاوه بر این مُثَلُّ که از عالم عقول مجرده‌اند، به یک عالم مثالی هم قائل بودند که آن عالم مثال غیر از این مُثَلُّ اند، عالم مثال درحقیقت، در قوس نزول هستی، برزخ و واسطه بین عالم عقول متکافئه و این عالم ماده است؛ لذا به آن عالم مثال نزولی و برزخ نزولی هم می‌گویند، چنان‌که به موجودات عالم مثال، موجودات مثالی و مُثَلُّ معلقه می‌گویند.

موجودات عالم مثال ماده ندارند، ولی احکامی همانند احکام ماده دارند، از این رو آن‌ها چون ماده ندارند همچون عقول هستند، و چون احکامی همانند احکام موجودات مادی دارند همچون موجودات مادی هستند. هر یک از ما همچون دیگر موجودات مادی علاوه بر این وجود طبیعی که داریم، یک وجود مثالی هم داریم، یعنی یک مرتبه مثالی هم داریم، همانند آن وجودی که در خواب نمایان می‌شود، این

بدن مادی من زیر پتو خواب است و در عین حال خواب می‌بینم که در یک باغ هستم، آن بدنی که در باغ است آن هم جسم است و مثل همین جسم مادی، رنگ و شکل و بو و مانند آن را دارد ولی ماده ندارد.

عالم برزخ پس از مرگ هم از همین قبیل است، یعنی ماده ندارد ولی احکام مادی دارد، سؤال نکیر و منکر از مُرده و جواب مُرده از آن نیز با بدن مادی و طبیعی نیست، بلکه با بدن مثالی است و آن بدن مثالی هم بدن ماست و ما الآن آن را داریم مستها در عالم طبیعت و دنیا بروز و ظهور ندارد.

خلاصه: مُثُل افلاطونی مجرد تام هستند، اما موجودات مثالی تجرّد برزخی دارند، برای این که برزخ بین مجرد تام و مادی‌اند و لذا به این‌ها مُثُل معلّقه هم می‌گویند؛ چون نه مادی‌اند، نه مجرد کامل، بینا بین‌اند، پس متوغّل در ماده نیستند. درحقیقت، معلّقه یعنی این‌ها جدای از ماده‌اند، گویا این‌که بین زمین و هوا؛ بین عالم طبیعت و عالم عقول رها می‌باشند. موجودات مثالی از نفوس هم پایین‌تر است. بالأخره سقراط و افلاطون، هم به مُثُل افلاطونی که عقول عرضیه متکافئه‌اند و هم به مثل معلّقه به هر دو قائل هستند.

### تأویلات فلاسفه دربارهٔ مُثُل افلاطونی

عده‌ای از فلاسفه حقیقت مثل افلاطونی برایشان روشن نبوده، اما چون سقراط و افلاطون که قائل و پایه‌گذار قول به مثل می‌باشند، از بزرگان و ارکان فلسفه هستند حرف آن‌ها را رد نکرده‌اند، بلکه آن را تأویل و توجیه کردند.<sup>(۱)</sup>

۱- ظاهراً آن چیزی که سبب اساسی است که آنان چنین تأویلاتی را مرتکب شوند این است که آنان نتوانسته‌اند بپذیرند که یک ماهیت نوعیه دو گونه فرد: مجرد عقلانی و مادی جسمانی، داشته باشد. (اسدی)

## تأویل فارابی

مرحوم حاجی در این غرر این تأویلات را ذکر می‌کند. تأویل اوّل از فارابی است، ایشان گفته است: مراد از قول به مثل همان قول به صور مرتسمه است که مشائین درباره علم تفصیلی باری تعالی به نظام آفرینش قبل از ایجاد آن نظام به آن قائل بودند. درباره علم حق تعالی به نظام آفرینش و اقوال درباره آن جلوتر بحث کردیم و گفتیم که علم حق تعالی به نظام وجود چگونه است. یکی از اقوال قول مشائین بود که می‌گفتند: حق تعالی سبب نظام آفرینش است و به خودش علم حضوری دارد، و علم به سبب، علم اجمالی به مسبب هم هست، بنابراین حق تعالی از طریق علم به خودش علم اجمالی به نظام آفرینش هم دارد، و این علم قبل از ایجاد نظام آفرینش است؛ حق تعالی علاوه بر این علم اجمالی سابق بر ایجاد، یک علم تفصیلی سابق بر ایجاد به نظام آفرینش هم دارد که نقشه همه نظام آفرینش است که در ذات حق تعالی نقش بسته است، که از این علم به صور مرتسمه تعبیر کرده‌اند.

این سخن مشائین درباره علم حق تعالی به نظام آفرینش است.

معلم ثانی یعنی فارابی در کتاب «جمع بین الرأیین»، که در آن بین آرای افلاطون و ارسطو جمع کرده، و گفته است: مراد از مُثُل افلاطونی همان صور علمی مرتسمه در ذات حق تعالی است که نزد مشائین علم تفصیلی حق تعالی به نظام آفرینش محسوب می‌شود؛ زیرا افلاطون و سقراط می‌گفتند: هر نوعی یک فرد مجرد دارد که از بین نمی‌رود و ربّ النوع و مدبر آن نوع است؛ همین ویژگی در صور علمی مرتسمه در ذات باری تعالی هم هست؛ چون آن صور نیز مجرد و زوال ناپذیر است، پس مراد افلاطونی‌ها از مُثُل همان صور علمی تفصیلی ربوبی به نظام آفرینش نزد مشائین است که به صور مرتسمه موسوم است.

### اشکال به تأویل فارابی و پاسخ از آن

این جا یک اشکال بر تأویل فارابی وارد می‌آید و آن این است که: افلاطون و سقراط گفتند: این مثل که ارباب انواع اند مجرد و قائم به ذات هستند، در حالی که صور مرتسمه‌ای که مشائین قائل به آن شده‌اند قائم و وابسته به ذات حق تعالی هستند؛ بنابراین، تأویل و تطبیق آن مثل بر صور مرتسمه مزبور درست نیست.

مرحوم حاجی از این اشکال دو جواب می‌دهد:

جواب اول این‌که: چه اشکالی دارد که آن صور مرتسمه در عین حالی که قائم به

ذات حق تعالی هستند قائم به ذات خودشان باشند؟

اگر شما بگویید: صور مرتسمه معلول حق تعالی و مسبب از او هستند و به ایجاد حق تعالی موجود شده‌اند. بنابراین، چگونه ممکن است قائم به ذات خودشان باشند؟ می‌گوییم: این صور مرتسمه که علم تفصیلی حق تعالی به نظام آفرینش هستند، درحقیقت تفصیل همان علم اجمالی حق تعالی به نظام آفرینش می‌باشند و علم اجمالی حق تعالی به نظام آفرینش عین علم او به ذات خودش می‌باشد که عین ذات خودش است. بنابراین، قیام این صور مرتسمه به ذات حق تعالی قیام به یک امر جدا و اجنبی نیست، بلکه قیام به باطن ذات خودشان است که همان ذات حق تعالی است، و چنان‌که ذات حق تعالی قائم به ذات خودش هست این صور نیز موجود به ایجاد حق تعالی نبوده و معلول او نیستند، بلکه موجود به وجود حق تعالی و قهراً قائم به ذات خودشان هستند؛ چون علم حق تعالی هستند و علم حق تعالی صفت حق تعالی است و صفت او جدای از او نیست، بلکه عین اوست؛ زیرا حق تعالی صفت خود را موجود نمی‌کند؛ پس آن گسست و فاصله‌ای که بین صادر و مصدر و علت و معلول است بین حق تعالی و صور مرتسمه نیست؛ پس صور مرتسمه هم به گونه‌ای قائم به ذات خویش هستند؛ لذا از آن تعبیر می‌کردند به این‌که این‌ها موجود به وجود

حق تعالی هستند، نه موجود به ایجاد حق تعالی.

جواب دوّم این که: بر فرض هم بگوییم: صور مرتسمه مسبب از حق تعالی و معلول حق تعالی هستند، اما حق تعالی هم علت فاعلی آنهاست هم علت غایی آنها؛ و مادر جای خود گفتیم که: اصلاً علت غایی شیء، کمال شیء و تمام حقیقت شیء و ماهوی شیء است و در واقع «ما هو» و «لِمَ هو» در یک شیء یکی است، بلکه علت فاعلی و علت غایی هم یکی است، بنابراین، در همه جا «ما هو» و «لِمَ هو فاعلی» و «لِمَ هو غایی» یکی می شود؛ بر این اساس در صور مرتسمه نیز لِمَ هو فاعلی، یعنی علت فاعلی آنها حق تعالی است، لِمَ هو غایی، یعنی علت غایی آنها هم حق تعالی است، ما هو، یعنی حقیقت آنها نیز حق تعالی است. این مطلبی است که قبلاً هم درباره آن سخن گفته ایم.

شما مثلاً فرض بگیرید یک تخت را می سازید برای این که روی آن بنشینند که این نشستن روی آن کمال آن تخت است؛ آن وقت چه کسی روی آن بنشیند؟ مثلاً سلطان، سلطان بنشیند و به ازای آن هم یک پولی به شما بدهد، پس بالأخره خود شما هم فاعل هستی هم غایت هستی؛ چون آخر آن تخت را می سازی که پول دار شوید، علت فاعلی و غایی ساختن تخت و همچنین ماهیت و چیستی واقعی آن که شخص شما هستید در حقیقت یکی می شود.

و به حق تعالی هم نسبت دادند که فرموده است: «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِي»، موجودات را برای خودم خلق کردم «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفَ»<sup>(۱)</sup> پس بالأخره علت فاعلی صور مرتسمه و علت غایی آن هر دو حق تعالی است، و علت غایی نیز در حقیقت، صورت و حقیقت نهایی و تمام ماهیت شیء است؛ بنابراین، حقیقت صور مرتسمه نیز همان حق تعالی است که علت فاعلی و علت غایی

۱- بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۱۹۹.

آن‌هاست، و قیام آن‌ها به حق تعالی در واقع قیامشان به حقیقت خودشان است، پس این‌ها صور، قائم به ذات خود هستند، بلکه قیامشان به حق تعالی که علت غایی آن‌هاست شدیدتر از قیام آن‌ها به خودشان است، چون چنان‌که گفته شد: علت غایی شیء تمام حقیقت شیء و کمال شیء و مرتبه والاتر شیء است.

خلاصه: علت داشتن صور مرتسمه با قیام آن‌ها به ذاتشان منافاتی ندارد؛ و اساساً آیا مگر مثل افلاطونی و ارباب انواع، که همان عقول متکافئه‌اند که افلاطون قائل به آن‌هاست، بی‌علت‌اند؟ خوب آن‌ها هم علت دارند و وابسته به علت خودشان هستند؛ بنابراین صرف این‌که صور مرتسمه وابسته به علت هستند دلیل نمی‌شود که بگوییم: این‌ها قائم به ذات نیستند. بالأخره قیام صور مرتسمه به فاعل و غایت منافات ندارد با این‌که این‌ها قائم به ذات باشند.

توضیح متن:

«غرر في ذكر تأويلات القوم للمثل الأفلاطونية»

این غرر در یادآوری تأویلات فلاسفه نسبت به مثل افلاطونیه است.

«(و بعضهم) و هو المعلم الثاني في كتاب «الجمع بين الرأيين» و أتباعه (يحرّفون

الكلمة. فأولوا المثل بالصورة المرتسمة في ذات باريها)»

و بعضی از فلاسفه که مراد همان معلم ثانی، یعنی فارابی است، در کتاب «الجمع بین الرأيین» و همچنین پیروان معلم ثانی، کلمه را یعنی سخن افلاطون را تحریف کرده و مثل را به صور مرتسمه در ذات باری تعالی تأویل کردند. مراد از صور مرتسمه همان علم تفصیلی حق تعالی به نظام آفرینش نزد مشائین بود.

«فإن أفلاطون و سقراط و غیرهما قالوا: لكل نوع فرد مجرد غير دأثر و الصورة العلمية

الإلهية من كل نوع مجردة لا تتغير»

وجه تأویلشان این است که افلاطون و سقراط و غیر آن دو که به مثل قائل بودند،



گفتند: هر نوعی یک فرد مجرد دارد که غیر دائر است، یعنی از بین نمی رود و همیشگی است و صورت علمیه الهیه هر نوعی نزد خداوند هم مجرد و تغییر ناپذیر است، این مقدار از مشابَهت، دلیل برای تأویل فارابی است.

«و لَمَّا قَالُوا: إِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا وَ الصُّورُ الْعِلْمِيَّةُ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى»

و چون افلاطون و سقراط و غیر آن‌ها که به مُثُل قائل بودند گفتند: مُثُل قائم به ذات خودشان هستند، در حالی که صور مرتسمه علمیّه، قائم به ذات خداوند متعال هستند؛ و بنابراین مُثُل با این صور مشابَهتی ندارند تا آن‌ها به این صور تأویل شوند. پس چون این اشکال متوجّه تأویل فارابی است.

«قلنا: (و ذا) أي قيامها بذات باريها - عزّ اسمه - (قيامها بذاتها) المأثور عن

الأفلاطونيين»

از این اشکال جواب داده و گفتیم: قیام صور مرتسمه به ذات خداوند عزیزی که خالق آن صور است، همان قیام آن صور به ذات خودشان است که از افلاطونی‌ها درباره مُثُل نقل شده است، چرا؟

«(لأنّه) جلّ شأنه (تمامها) لأنّ علمه الإجمالي الكمالي الذي هو عين ذاته كمال هذا

العلم التفصيلي»

برای این که حق تعالی تمامیت و کمال آن صور است؛ به جهت این که علم تفصیلی حق تعالی به خودش عین علم اجمالی به نظام آفرینش است و همین علم اجمالی که عین ذات حق تعالی می باشد کمال این صور مرتسمه است که علم تفصیلی حق تعالی به نظام آفرینش هستند.

این جواب اوّل از آن اشکال است که مربوط به فرضی است که علیت و معلولیت بین حق تعالی و صور مرتسمه را نپذیریم و بگوییم: این صور به وجود حق تعالی موجود هستند، نه به ایجاد او. ولی بعد، جواب دیگری می دهد که مربوط به فرض پذیرش علیت و معلولیت بین حق تعالی و آن صور است؛ از این رو می گوید:

«و لو لوحظ مسببیتها عنه تعالی، كما يقال: إنَّها عنه تعالی»

و اگر بگوییم: بالأخره این صور مرتسمه معلول حق تعالی و مسبب از او و موجود به ایجاد او هستند، چنان که گفته می شود: آن صور از حق تعالی نشأت گرفته اند و حق تعالی علت و فاعل آن هاست.

«و الفاعل فیها هو الغایة فالسبب الغائی هو السبب التمامی»

و فاعل در آن صور که حق تعالی است همان غایت و علت غایی آن صور است؛ چون خداوند همین طور که مبدأ المبادی است غایة الغایات هم هست، پس سبب غایی آن صور که همان حق تعالی است سبب تمامی آن هاست؛ زیرا چنان که در جای خود گفته شده است، تمامیت شیء به علت غایی آن شیء است.

«و إذا كان هو تعالی تمامها و کمالها بحیث إن ما هو فیها لم هو»

و وقتی که ذات باری تعالی تمام و کمال آن صور باشد به گونه ای که «ما هو» در آن صور با «لم هو» یک چیز است و آن یک چیز همان حق تعالی است.

«ما هو» ماهیت شیء است و «لم هو» علت فاعلی و علت غایی شیء است.

«و شیئیة الشیء بتمامه و کماله لا بنقصه، فقیامها بباطنی ذاتها أشد من قیامها بذاتها»

و شیئیت و حقیقت شیء به تمام و کمال شیء است، نه به جنبه نقصش، برای این که حقیقت شیء به دارایی های شیء است نه به نادارایی شیء و تمام و کمال شیء و دارایی اش علت غائی اش می باشد؛ بنابراین، قیام صور مرتسمه به باطن ذاتشان که حق تعالی است شدیدتر است از قیامشان به ذات خودشان که ظاهر ذاتشان است. چرا قیامشان به باطن ذاتشان که همان حق تعالی است شدیدتر است از قیامشان به خودشان؟ برای این که نسبت شیء به خودش به نحو امکان و فقر و ناداری است؛ چون ممکن الوجود به خودی خود هیچ و پوچ است ولی نسبت شیء به علتش به نحو وجوب است؛ چون از سوی علتش حتمیت وجود و کمال وجودی پیدا می کند.

و صلّی اللّٰه علی محمّد و آله الطاهرین

## ﴿ درس صد و نود و يكم ﴾

(قيل) و القائل هو السيّد المحقّق الداماد عليه السلام (المثال صور) أفراد نوعه التي في (الهيولي) لكن (بما) هي (تضاف للمبادي الأولى) لا من حيث نسبتها إلى أنفسها و لا من حيث نسبة بعضها إلى بعض، لأنّ هاتين النسبتين مثار الكثرة بخلاف النسبة الأولى (حيث زمانياتها) أي زمانيات صور الأفراد الهيولانية (و الأزمنة مثل مكانياتها و الأمكنة كالآن و النقطة) - لفّ و نشر مرتّب - (في الدهر جمع) تأكيد للزمانيات و ما بعدها فهي من هذه الجهة واحدة باقية مجرّدة، أي مسلوب عنها أحكام المادّة (فالشيء فيه) أي في الدهر (مع هيولاه) الأولى، و الثانية (اجتمع) أي يرتفع التعاقب و الغيبة من البين. (و قيل) المثل (عالم المثال)؛ يعني المثل المعلقة التي هي بإزاء الأشخاص مع أنّ لأفلاطونيين قائلون بالمثل النورية و المثل المعلقة معاً.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

افلاطونی‌ها برای هر نوعی یک فرد مجرد قائل بودند، که پس از آنان به مُثُل افلاطونی و ارباب انواع نام گرفت. دیگر فلاسفه به خاطر ابهامی که در قول به مُثُل بر ایشان وجود داشت خواستند آن را تأویل و توجیه کنند؛ مرحوم حاجی چهار تأویل از آنان را در این جا ذکر کردند.

تأویل اوّل، که از سوی معلم ثانی، یعنی فارابی بود، گذشت.

### تأویل دوّم

بعضی دیگر مثل سید داماد گفتند: مراد از مُثُل افلاطونی و ارباب انواع همان وجود جمعی افراد مادی یک نوع است که در پیشگاه مبادی عالیّه نظام هستی مبدأ المبادی دارند. برای روشن شدن سخن ایشان چند مقدمه ذکر می‌کنیم:

### مقدمه اوّل

در عالم مجردات، ماده و قوه و استعداد نیست؛ لذا مجردات هر وجود و کمالی را که بتوانند داشته باشند از ازل تا به ابد دارند، و به تعبیر دیگر، همان امکان ذاتی مجردات در وجود و کمالات وجودیشان کافی است و هیچ احتیاجی به امکان استعدادی ندارند؛ بنابراین، هرچه برای این‌ها ممکن است موجود باشد، بالفعل برای این‌ها موجود و حاصل است؛ چون حق تعالی تامّ الفاعلیه است، این‌ها هم که امکان ذاتی دارند و احتیاجی به امکان استعدادی و تحقق شرایط دیگر و رفع موانع ندارند،

پس تام القابلیه‌اند؛ بنابراین حق تعالی این‌ها را از ازل ایجاد کرده است. اما در عالم ماده، پای ماده و قوه و استعداد و گذر زمان و پیدایش شرایط و بر طرف شدن موانع در میان است؛ زیرا خداوند، در آغاز در عالم طبیعت هیولای اولی که قوه هر چیز است را خلق کرده است، بعد این هیولا صورت جسمیه دارد و مجموع هیولای اولی و صورت جسمیه، هیولای ثانیه‌اند که در شعب مختلف به حرکت در می‌آید و انواع گوناگون مادی به وجود می‌آید، و حرکت در عالم ماده نیز مقدار و اندازه دارد، اندازه حرکت همان چیزی است که به آن زمان گفته می‌شود، همچنین هر یک از موجودات مادی و اجسام، فضایی را اشغال می‌کند که مکان آن‌هاست؛ پس عالم ماده آمیخته به ماده و قوه و زمان و مکان است، ولی مجردات نه ماده دارند، نه قوه دارند، نه حرکت دارند، نه زمان دارند و نه مکان.

### مقدمهٔ دوم

این‌که می‌گوییم: این عالم ماده و موجودات آن زمانی یا در زمان هستند، این‌طور نیست که زمان یک چیزی باشد و این‌ها در آن باشند، بلکه اصلاً نحوهٔ تحقق موجودات مادی به این است که حرکت داشته باشند، حالا یا حرکت جوهری، چنان‌که مرحوم ملاصدرا می‌گوید: اساساً حرکت در جوهر است و حرکت‌های کمی و کیفی به تبع حرکت جوهری است، یا حرکت عرضی بر فرض این‌که حرکت جوهری را نپذیریم، بالأخره بر این فرض هم حرکت کمی و کیفی و دیگر حرکت‌های عرضی را داریم؛ و در هر صورت، موجودات این عالم ماده حرکت داشته و تدریجی الوجود هستند و زمان هم که مقدار و اندازه حرکت است از خود این وجود تدریجی و حرکت انتزاع می‌شود؛ پس به حسب واقع، زمان همان وجود تدریجی مادی است، نه این‌که زمان چیزی باشد و موجود مادی چیزی دیگر، و موجود مادی در زمان حلول کرده و جای گرفته باشد.

بنابراین، موجودات مادی زمانی و در ظرف زمان هستند، به این معنا که وجودشان تدریجی و متحرک است و از حرکت آنها کم متصل غیر قارّی به نام زمان که اندازه و مقدار حرکت آنهاست انتزاع می‌شود.

### مقدمه سّوم

عقول و مجردات نیز در یک ظرفی هستند که اسم آن را عالم دهر گذارده‌اند؛ دهر درحقیقت روح همین زمان است، مادیات متدرّج الوجودند، اما مجردات ثابت الوجودند، دهر نسبت به مجردات درحقیقت به منزله زمان نسبت به مادیات است، چطور زمان را شما ظرف عالم ماده می‌گرفتید و درحقیقت نحوه وجود موجودات مادی، زمان بود، نحوه وجود مجردات نیز دهر است؛ چنان‌که به ظرف وجود ذات باری تعالی که فوق همه است سرمد می‌گویند. نسبت سرمد به دهر هم مثل نسبت دهر به زمان است، و چنان‌که دهر روح زمان است سرمد هم روح دهر است، به عبارتی دیگر: زمان نسبت متغیّر به متغیّر است، دهر نسبت متغیّر به ثابت است، سرمد نسبت ثابت به ثابت است؛ یعنی اگر موجودات تدریجی این عالم ماده را نسبت به خودشان و همدیگر لحاظ کنیم زمانی و مکانی می‌شوند، این چیز در این جا است، آن چیز در آن جا، یا این چیز در امروز است آن چیز در فرداست. اما نسبت موجودات تدریجی به موجودات ثابت، یعنی نسبت موجودات این عالم ماده به مجردات و مبادی عالیّه دهر است، و به اصطلاح: «نسبة المتغیّر إلى المتغیّر»، زمان است و متغیّرات زمانی و مکانی هستند، اما «نسبة المتغیّر إلى الثابت» دهر است.

این جا فلاسفه برای توضیح مطلب و این‌که چطور نسبت متغیّر به ثابت که در دو عالم هستند دهر است، مثالی زده و می‌گویند: فرض کنید یک طنابی رنگ‌های مختلف دارد یک تکه آن قرمز است، تکه‌ای سیاه، تکه‌ای سفید، و رنگ‌های دیگر، یک مورچه‌ای هم روی آن راه می‌رود، این مورچه، اوّل در قسمت قرمز آن است، بعد

در قسمت سیاه، بعدش در قسمت سفید، بعد در قسمت‌های بعدی؛ این مورچه این طناب را قسمت قسمت و پراکنده می‌بیند؛ و اما آدمی که از این بالا طناب را نگاه می‌کند تمام این طناب را یک‌جا می‌بیند، چون او در فوق است و تفوق و احاطه بر آن دارد، پس کسی که فوق است این طناب را دیگر قسمت قسمت و پراکنده نمی‌بیند، بلکه تمامش را یک تکه طناب می‌بیند. ما سابق این‌طور مثال می‌زدیم که شاید روشن‌تر هم باشد، می‌گفتیم: اگر فرض کنید یک آدمی ته چاه است و دو نفر دو سر یک طناب را گرفته و طناب را از بالای چاه عبور می‌دهند، آن آدمی که ته چاه است پیش خودش آن طناب را سه قسمت می‌کند، می‌گوید: یک مقداری از این طناب گذشت، یک مقداری از آن هنوز بالای چاه است یک قسمتی از آن هم هنوز نیامده و بعد می‌آید، برای او که در ته چاه است این طناب، گذشته و حال و آینده دارد، اما آن دو نفر که بالای چاه می‌باشند تمام این طناب متحرک را یک پاره و یک‌باره می‌بینند و گذشته و حال و آینده برای آن‌ها معنا ندارد، چون بر آن اشراف دارند. عالم دهر و موجودات مجرده تامه هم درحقیقت به عالم طبیعت و موجودات مادی اشراف دارند، ما که در چاه طبیعت گرفتاریم موجودات مادی را که نگاه می‌کنیم برایمان زمانی هستند و گذشته و حال و آینده دارند، اما برای موجودات مجرده تامه که بر عالم ماده و موجودات آن اشراف دارند دیگر گذشته و حال و آینده معنا ندارد.

خلاصه: تمام این متدرجات و موجودات مادی که پا در گِل ماده و طبیعت فرو برده و دارای زمان و مکان بوده و زمانی و مکانی هستند و در دامان ماده و هیولای اولی و هیولای ثانیه مدام به فعلیت می‌رسند، در پیشگاه خداوند و موجودات مجرده تامه که از مبادی موجودات مادی هستند حضور داشته و خداوند و مجردات تامه بر آن‌ها احاطه دارند و تمام زمان‌ها و موجودات زمانی و زمانیات برای این مبادی عالیه مثل یک «آن» هستند، چنان‌که تمام مکان‌ها و موجودات مکانی برای این مبادی مثل یک نقطه می‌باشند.



حالا با توجه به مقدماتی که ذکر شد این جا میرداماد خواسته است بگوید: مراد از مُثُل افلاطونی، همین موجودات مادی و صور طبیعی مکانی و زمانی است، منتها نه به این وجود زمانی و مکانی و متدرّج و پراکندگی‌ای که در ضمن هیولا و ماده دارند، بلکه به وجود جمعی و به حضوری که در پیشگاه حق تعالی و مبادی عالیه نظام هستی دارند و از این جهت بساط زمان و مکان و تدرّج و پراکندگی در آن‌ها برچیده است.

### تأویل سوّم

ملاّ جلال الدین دوانی گفته است: مراد از مثل افلاطونی و ارباب انواع همان مُثُل معلقه است.

مُثُل معلقه همان وجودهای مثالی هر یک از موجودات است که در عالم مثال که برزخ بین عالم عقول و عالم طبیعت است قرار دارد، مثل معلقه ماده ندارند، ولی احکامی شبیه به احکام ماده، مثل بُعد، شکل، رنگ، بو و مانند آن را دارند، مثلاً ما هر کدام یک وجود مثالی با احکام مادی داریم، به این‌ها مثل معلقه می‌گویید، برای این‌که در ماده منطبع و حال نیستند، بلکه آزاد و رها و معلق‌اند و همانند جواهر استقلال دارند.

مرحوم حاجی در ضمن نقل و بیان تأویل محقق دوانی به نقد او پرداخته و گفته است: افلاطون علاوه بر این‌که قائل به مثل و ارباب انواع بوده است به طور جداگانه قائل به مُثُل معلقه هم بوده است؛ بنابراین، نمی‌توان گفت: مراد او از مُثُل منسوب به او، یعنی مُثُل افلاطونی همان مُثُل معلقه می‌باشد.

توضیح متن:

«(قیل) و القائل هو السیّد المحقّق الداماد رحمته الله (المثال صور) أفراد نوعه التي في

(الهیولی)»

گفته شده است، و گوینده هم میرداماد علیه السلام است، که: مثال افلاطونی همان صور افراد نوع آن مثال است، منتها افرادی که در هیولا و ماده وجود دارند، یعنی مراد از مثل همین موجودات مادی زمانی و مکانی است.

«لکن (بما) هي (تضاف للمبادي الأولى) لا من حيث نسبتها إلى أنفسها و لا من حيث نسبة بعضها إلى بعض»

ولی نه این موجودات مادی زمانی و مکانی با این پراکندگی و تشتتی که دارند، بلکه این موجودات از این جهت که به مبادی اولیه و موجودات مجرده تامه منسوب و مضاف هستند نه از حیث نسبت این موجودات مادی به خودشان و نه از حیث نسبت این ها به همدیگر؛ چرا؟

«لأنّ هاتين النسبتين مثار الكثرة بخلاف النسبة الأولى (حيث زمانياتها) أي زمانيات صور الأفراد الهيولانية (و الأزمنة مثل مکانياتها و الأمكنة كالآن و النقطة) - لفّ و نشر مرتّب -»

برای این که این دو نسبت خاستگاه و خیزشگاه کثرتند، به خلاف نسبت اولی که نسبت این موجودات به مبادی اولیه و مجردات است؛ چون در نسبت اولی، زمانی های آن صور، یعنی صور افراد مادی که زمانی هستند و خود زمان های آن ها، همچنین مکانی های آن صور، یعنی صور افراد مادی که مکان دار هستند و خود مکان هایی که دارند همگی مانند «آن» و «نقطه» می باشند.

«آن» مربوط به زمان و زمانیات است و «نقطه» مربوط به مکان و مکانیات، که در شعر به صورت لفّ و نشر مرتّب ذکر شده است. خلاصه این که: موجودات مادی به لحاظ نسبتی که با مبادی عالیه دارند و نسبت به آن ها محاط هستند و آن ها بر این ها احاطه دارند دیگر این طرف و آن طرف یا این زمان و آن زمان ندارند و همه آن ها جمع اند.

«(في الدهر جمع) تأكيد للزمانيات و ما بعدها فهي من هذه الجهة واحدة باقية مجردة،  
أي مسلوب عنها أحكام المادّة»

به لحاظ نسبت اولی که موجودات و صور مادی به مبادی عالیّه دارند همه زمانیات و زمان‌ها و مکانیات و مکان‌ها در عالم دهر جمع هستند. مراد از دهر، عالم ما فوق عالم زمان است، می‌گوید: این «جُمع» برای زمانیات و ما بعد زمانیات، یعنی ازمنه و مکانیات و امکانه، تأکید است. پس همه این موجودات مادی از این جهت، یعنی به اعتبار این که منسوب و مضاف به مبادی عالیّه هستند واحد و باقی و مجردند، یعنی احکام ماده از آن‌ها سلب می‌شود؛ چون برای مبادی عالیّه که فوق عالم طبیعت هستند همه زمان‌ها و مکان‌ها و موجودات زمانی و مکانی یکسان می‌باشند و همگی برایشان از ازل تا به ابد حضور و وجود جمعی دارند.

«(فالشيء فيه) أي في الدهر (مع هيولاه) الأولى، و الثانية (اجتمع) أي يرتفع التعاقب و الغيبة من البين»

پس صورت و موجود مادی در عالم دهر همراه هیولای اولی و ثانیه خودش جمع است، یعنی در عالم دهر، تقدم و تأخر و تعاقب و غیبت در بین نیست و بساط این‌ها در عالم دهر برچیده می‌شود. تعاقب مربوط به زمان و زمانیات است، غیبت مربوط به مکان و مکانیات.

این هم تأویل دوّم بود. اما تأویل سوّم:

«(و قيل) المثل (عالم المثل) يعني المثل المعلقة التي هي بإزاء الأشخاص، مع أنّ الأفلاطونيين قاتلون بالمثل النورية و المثل المعلقة معاً»

و گفته شده است، و گوینده هم ملاً جلال‌الدین دوانی است، که: مثل افلاطونی همان عالم مثال است، یعنی مثل افلاطونی همان مُثُل مَعْلَقَه‌ای است که به ازای اشخاص مادی است، یعنی هر شخصی علاوه بر وجود طبیعی یک وجود مثالی هم

دارد که به آن مثال معلق گفته می‌شود؛ این تأویل برای مثل افلاطونی شده است با این که افلاطونی‌ها، هم به مثل نوریه، یعنی همان مثل افلاطونی که از ماده و احکام ماده مجردند و وجودشان نورانی و عاری از غواشی مادی است و هم به مُثُل معلقه که از ماده مجردند ولی احکام ماده را دارند، به هر دو قائل بودند؛ بنابراین، این تأویل درست نیست.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس صد و نود و دوّم ﴾

(و على ماهية مطلقة قد حملا) و الحامل هو الشيخ الرئيس و لما صرّح القائلون بالمثل بكونها جواهر مجرّدة أبدية، قلنا حكاية عنه: (ففي العقول) و الأذهان (ذاتها تجرّد) حيث تحذف عنها المادّة و لواحقها (حتّى بالإطلاق فلا تقيّد) و (تحفظ) أبداً (مع تعاقب الأفراد) أي في ضمنها (و جوهر للحمل الاتّحادي) أي الجواهر الجنسي يحمل عليها و لا دخل لهذه التأويلات بمرامهم.

أمّا الأوّل: مع كونه خلاف الظاهر، فلأنّ إرجاع الصور المرتسمة إلى المثل و تأويلها أولى و أحقّ من إرجاع المثل إليها و تأويلها بها، كما لا يخفى على المنصف.

و أمّا الثاني: فلأنّ أخذ الأفراد المادّية منسوبة إلى المبادي متدلّية بها يصحّ كونها قاعدة مخروط نورها و إشراقها الفعلي. و بعبارة أخرى: هي بهذا النظر مقام وحدتها في الكثرة لا مقام الكثرة في الوحدة.

و أمّا الثالث: فظاهر البطلان. و أمّا الرابع: مع كونه خلاف الظاهر أيضاً، فلأنّ ماهية المطلقة كلّها طبيعي و المثال النوري موجود شخصي، و تجرّدها بتجريد المجرّد و تعرية المعرّي، و ليس واقعياً و ثباتها و وحدتها ليسا بالعدد و جوهريتها ليست عينية بل ذهنية.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

**دنبالۀ بحث در تأویلات مُثُل افلاطونی**

چنان‌که گذشت و مورد بحث واقع شد سقراط و افلاطون می‌گفتند: هر نوعی یک فرد عقلانی مجرد دارد که به آن ربّ النوع می‌گفتند، که از جمله عقول عرضیه متکافئه است، و پس از افلاطون به مثال افلاطونی مشهور گردیده است. بعد کسانی از فلاسفه که قول به مثل افلاطونی با تفسیری که برای آن شده بود برایشان مورد قبول نبود به صدد این بر آمدند که آن قول را تأویل و توجیه کنند. مرحوم حاجی در این غرر چهار تأویل از تأویلات فلاسفه را ذکر کرده که سه تا از آن‌ها را خواندیم. اما تأویل چهارم:

**تأویل چهارم**

شیخ الرئیس در توجیه و تأویل قول به مثل افلاطونی گفته است: این‌که افلاطونی‌ها گفتند: هر یک از انواع یک وجود عقلانی مجرد دارد، مرادشان از آن وجود عقلانی همان کلی طبیعی، یعنی ماهیت من حیث هی هی و لا بشرط است که در ذهن ما موجود است، مثلاً انسان یک نوع است، که زید، عمرو، بکر، افراد مادیش هستند، اما شما از همه این‌ها مفهوم و ماهیت «انسان» را انتزاع می‌کنید، این مفهوم و ماهیت، یک وجود ذهنی و کلی است که قابل انطباق بر همه این افراد است، این مفهوم و ماهیت، «جوهر» هم هست؛ برای این‌که انسان یک نوع است که جنس آن جوهر

است و عنوان جواهر به «حمل موآطاتی» و «هو هو» بر آن حمل می شود؛ پس مقصود افلاطون از مثال افلاطونی، کلی طبیعی موجود در عقل ماست؛ چون کلی طبیعی در عقل ما موجودی مجرد و عقلانی بوده و به وصف وحدت موجود است؛ کلی طبیعی، مثل طبیعت انسان که ماهیت مطلقه و من حیث هی هی است در ذهن ما مجرد از ماده و احکام ماده است و حتی مقید به قید اطلاق و کلیت هم نیست و در عالم خارج نیز در ضمن افراد خارجی پی در پی و همواره وجود دارد و در ذهن نیز عنوان جواهر بر آن قابل حمل است، چنان که بر افراد خارجی اش قابل حمل است؛ این ها ویژگی های کلی طبیعی است که در مثل افلاطونی هم وجود دارند؛ برای این که مثل هم طبق گفته خود افلاطونی ها موجوداتی مجرد از ماده و احکام ماده، و جواهر و دائمی هستند.

توضیح متن:

«(و علی ماهیة مطلقة قد حملا) و الحامل هو الشیخ الرئیس»

و ربّ النوع و مثال افلاطونی بر ماهیت مطلقه، یعنی کلی طبیعی حمل و تأویل شده است، و حامل، یعنی کسی که این تأویل را کرده شیخ الرئیس ابوعلی سینا است.

«و لما صرّح القائلون بالمثل بكونها جواهر مجردة أبدیة، قلنا حکایة عنه:»

مرحوم حاجی می گوید: چون کسانی که به مثل و ارباب انواع قائل شده اند تصریح کرده اند به این که مُثَل جواهر مجرد عقلانی ابدی هستند؛ لذا در این جا ما از طرف شیخ الرئیس و به حمایت از تأویل او گفته ایم که:

«(ففي العقول) و الأذهان (ذاتها تجرّد) حيث تحذف عنها المادّة و لواحقها (حتّى

بالإطلاق فلا تقیّد)»

پس مراد از مجرد بودن مثل افلاطونی این است که کلی طبیعی در عقل ها و اذهان ما مجرد می شود؛ چون در ذهن ما ماده و آثار و لوازم ماده از کلی طبیعی حذف می شود، حتی کلی طبیعی در ذهن ما به اطلاق و کلی بودن هم مقید نمی شود.



ماهیت انسان که در ذهن ما می‌آید دیگر زید و عمرو و بکر و زن و مرد و پیر و جوان و این‌جا و آن‌جا و مانند این‌ها نیست، بلکه انسان خالص و مطلق است، طوری مطلق است که حتی مقید به اطلاق و مطلق بودن هم نیست، چون خود اطلاق هم یک قیدی است، کلی طبیعی حتی مقید به اطلاق هم نیست، نفس طبیعت من حیث هی هی، مثل انسان من حیث هو هو است؛ مُثُل و ارباب انواع هم مجرد هستند.

«و (تحفظ) أبداً (مع تعاقب الأفراد) أي في ضمنها»

و این ماهیت و کلی طبیعی که در ذهن می‌آید با تعاقب و پی در پی به وجود آمدن افراد مادی‌اش در خارج، یعنی در ضمن این افراد، همیشه محفوظ و باقی است، مثلاً ماهیت و کلی طبیعی «انسان» در ضمن زید و عمرو و بکر محفوظ است، همان‌طور که مُثُل و ارباب انواع محفوظ و باقی هستند.

انسان ذهنی که کلی طبیعی است بر همه این‌ها قابل انطباق است. و همین کلی طبیعی جوهر هم هست؛ برای این‌که انسان نوع است و جوهر جنس آن است؛ لذا جوهر بر آن حمل می‌شود، مثل و ارباب انواع هم جوهرند، لذا می‌گوید:

«(و جوهر للحمل الاتّحادي) أي الجوهر الجنسي يحمل علیها»

و این کلی طبیعی جوهر هم هست؛ برای این‌که عنوان جوهر به حمل اتّحادی، یعنی مواطاتی و هو هو بر کلی طبیعی حمل می‌شود، مثلاً می‌گوییم: الإنسان جوهر، یعنی جوهر جنسی که جنس کلی طبیعی است بر ماهیت مطلقه و کلی طبیعی که در ذهن است حمل می‌شود.

### نقد تأویلات فلاسفه درباره مُثُل افلاطونی

«و لا دخل لهذه التأویلات بمرامهم»

مرحوم حاجی در مقام نقد می‌گوید: این تأویلات همه توجیهاات غلطی است که

هیچ ربطی به مرام و مقصود افلاطونی‌ها از مثل ندارد. ایشان هر چهار تا تأویل مزبور را ردّ می‌کند، می‌گوید:

### نقد تأویل اول

«أما الأوّل مع كونه خلاف الظاهر، فلأنّ إرجاع الصور المرتسمة إلى المثل و تأويلها أولى و أحقّ من إرجاع المثل إليها و تأويلها بها، كما لا يخفى على المنصف»

اما توجیه و تأویل اول که از سوی فارابی بود که گفت: «مثال افلاطونی و ربّ النوع همان صور مرتسمه‌ای است که مشائین به آن قائل بوده و آن را علم تفصیلی زائد بر ذات حق تعالی به نظام آفرینش می‌دانستند» با این که این توجیه و تأویل خلاف ظاهر عبارت‌ها و کلمات افلاطونی‌هاست، علاوه بر این تأویل ناصواب و نادرستی است؛ چون ارجاع و تأویل صور مرتسمه به مثل افلاطونی برتر و شایسته‌تر از ارجاع و تأویل مثل به صور مرتسمه است، چنان‌که بر انسان حکیم منصف پوشیده نیست؛ برای این که قول به صور مرتسمه در ذات باری تعالی سخن غلطی است و محذورات عقلی متعدّدی دارد که در جای خود گفته شده است، مانند خالی بودن ذات حق تعالی از علم تفصیلی به اشیا و محل بودن ذات او برای عوارض. پس با توجه به این محذور باید گفت: همان علم حق تعالی به ذات خودش علم به همه نظام وجود در مرتبه ذات او و عین ذات اوست.

ارجاع و تأویل صور مرتسمه به ارباب انواع بهتر و احق است از ارجاع مثل به صور مرتسمه؛ برای این که مثل و ارباب انواع می‌توانند ملاک علم حق تعالی به انواع و افراد آن‌ها باشند؛ برای این که حق تعالی وقتی که احاطه علمی به ربّ النوع انسان مثلاً دارد درحقیقت به همه انسان‌ها علم دارد، و این مثل و ارباب انواع همان علم زائد بر ذات حق تعالی می‌باشند که احیاناً مشائین از آن به صور مرتسمه تعبیر کرده‌اند. آدم با انصاف اولویت این تأویل را می‌فهمد و تشخیص می‌دهد.

## نقد تأویل دوّم

توجیه و تأویل دوّم از سوی میرداماد بود که می‌گفت: تمام صور مادی حال در ماده و متعلق به ماده به اعتبار انتساب آن‌ها به مبادی عالیّه به نعت وحدت و وجود جمعی موجود بوده و از پراکندگی خارج هستند و بساط مکان و مکانی و زمان و زمانی همه برچیده شده و همه این‌ها در پیشگاه مبادی عالیّه حضور دارند؛ هرچند خود موجودات مادی نسبت به همدیگر زمانی و مکانی هستند و مقدّم و مؤخّر دارند، اما نسبت به مبادی عالی و حق تعالی درحقیقت همه واحدند.

مرحوم حاجی می‌گوید: این تأویل هم درست نیست؛ برای این‌که مثال افلاطونی و ربّ النوع موجودی است که همه کمالات پراکنده در افراد مادی تحت پوشش خودش را که در آن افراد به نحو کثرت موجود است در خودش که یک موجود واحد است، به نحو وحدت و بساطت واجد است، پس مثال افلاطونی و ربّ النوع مقام کثرت در وحدت وجودات و کمالات نوع است، در حالی که آنچه میرداماد بیان کرده است مقام وحدت در کثرت آن وجودات و کمالات است، یعنی درحقیقت طبق آنچه میرداماد گفته است، افراد مادی که متکثر و به منزله قاعده مخروط نسبت به مثال افلاطونی و ربّ النوع هستند به لحاظ انتسابشان به مبادی عالیّه و اضافه اشراقی مثال افلاطونی بر آن افراد، به نحو ظهور وحدت در کثرت لحاظ می‌شوند، در حالی که مثال افلاطونی و ربّ النوع مقام کثرت در وحدت است.<sup>(۱)</sup>

---

۱- این نقد از سوی حکیمی مانند مرحوم حاجی بسیار عجیب است؛ زیرا درست است که مبادی عالیّه بر افراد مادی اضافه اشراقی دارند، ولی اضافه اشراقی نیز بعد از فرض تحقّقش همانند اضافه مقولی دو سویه بوده و دو طرف دارد؛ پس اگر این اضافه را از سوی بالا به پایین بنگریم، این مقام وحدت در کثرت وجود و کمالات وجودی است، و اگر از سوی پایین به بالا نظاره کنیم این مقام کثرت در وحدت وجود و کمالات وجودی است.

توضیح متن:

«و أمّا الثاني فلأن أخذ الأفراد المادّية منسوبة إلى المبادي متدلّية بها يصحّ كونها قاعدة مخروط نورها و إشراقها الفعلي. و بعبارة أخرى هي بهذا النظر مقام وحدتها في الكثرة، لا مقام الكثرة في الوحدة»

اما توجيه و تأويل دوّم صحيح نيست؛ چون لحاظ افراد مادی به گونه‌ای که به مبادی عالیّه منسوب و مرتبط و وابسته باشد، مصحح و توجيه کننده اين است که اين افراد مادی به منزله قاعده مخروط باشند برای نور و ايجاد و اشراق فعلی مبادی عالیّه که به منزله نقطه و نوک مخروط هستند. به عبارت ديگر: اين افراد مادی به اين نظر و لحاظی که محقق داماد بيان داشته است مقام وحدت در کثرت آن مبادی است، نه مقام کثرت در وحدت آن‌ها که مقصود افلاطونی هاست؛ زیرا افلاطون می‌گفت: تمام افراد مادی و کمالاتی که دارند به نحو کثرت در وحدت منطوی در ربّ النوع‌اند، اما اين چیزی که محقق داماد می‌گوید، مقام وحدت در کثرت است، نه مقام کثرت در وحدت.

---

مرحوم محقق داماد هم صریحاً گفته است که: صور و موجودات مادی به لحاظ اضافه و انتسابشان به مبادی عالیّه، همان مثل افلاطونی هستند. بدیهی است اين تعبیر از سوی محقق داماد، به علاوه سخن او که: تمام زمان و زمانیات و مکان و مکانیات در عالم دهر وجود جمعی دارند و بساط اين‌ها در آن عالم برچیده می‌شود؛ شاهد قوی بر اين است که او نیز به صدد تبیین مقام کثرت در وحدت وجود و کمالات وجودی در مثل افلاطونی و مبادی عالیّه بوده است. تفسیری که محقق داماد درباره مثل افلاطونی ارائه کرده است نظیر تفسیری است که برخی از عرفا و فلاسفه، از جمله صدرالمتألهين در کتاب «ایقاظ النائمين» صفحه ۵۰ درباره اعيان ثابته عرضه نموده و گفته‌اند: «اعیان ثابته که مقامی فراتر از مثل افلاطونی که عقول عرضیه‌اند دارند، بلکه فراتر از عقول طولیه می‌باشند همان موجودات عینی خارجی هستند؛ چون اعیان ثابته صور علمی اشیا و علم تفصیلی حق تعالی به نظام آفرینش می‌باشند، و علم حق تعالی علم حضوری است نه حصولی؛ بنابراین، مراد از اعیان ثابته نزد عرفا همان موجودات عینی خارجی است، منتها به لحاظ اين که اين موجودات، وجود جمعی داشته و موجود به وجود الله‌اند نه موجود به ايجاد الله تعالی. (اسدی)

### نقد تأویل سوّم

«و أمّا الثالث فظاهر البطلان»

اما توجیه و تأویل سوّم که از سوی ملا جلال‌الدین دوانی بود که می‌گفت: مراد از مُثُل افلاطونی همان مُثُل معلّقه است، روشن است که این سخن باطلی است؛ چون همان‌طور که در ضمن نقل آن تأویل گذشت خود افلاطون به هر دو دسته از مثل قائل بوده است.

### نقد تأویل چهارم

تأویل چهارم نیز که از سوی شیخ الرئیس عرضه شده و گفته است: مراد از مثال افلاطونی همان کلی طبیعی موجود در ذهن است که در ذهن موجودی مجرد و عقلانی و جوهر است و به تعاقب افراد مادی نیز در ضمن آن افراد محفوظ و باقی است. این تأویل هم درست نیست؛ برای این که افلاطونی‌ها می‌گویند: مثال افلاطونی و ربّ النوع یک فرد و شخص عقلانی موجود در خارج است، که خودش مجرد و واحد شخصی و جوهر خارجی می‌باشد؛ در حالی که ماهیت مطلقه کلی طبیعی و یک امر ذهنی است و به فعالیت نفس مجرد شده است، یعنی نفس ما زید و عمرو و بکر و مانند این‌ها را می‌بیند و از این‌ها یک کلی طبیعی انتزاع می‌کند، اما افلاطون می‌گوید: تجرّد ربّ النوع مربوط به فعالیت ذهن نیست، بلکه ارباب انواع و مُثُل در خارج همان عقول متکافئه‌اند که افراد مجرد انواع طبیعی هستند، یعنی انسان همین‌طور که افراد خارجی مادی دارد یک فرد خارجی مجرد هم دارد، نه این که به فعالیت ذهن یک فرد مجرد و کلی درست شده باشد، علاوه بر این، وحدت کلی طبیعی وحدت بالعموم و ذهنی است، ولی وحدت مثال افلاطونی وحدت عددی و شخصی است، همچنین ثبات و بقاء کلی طبیعی ذهنی است، ولی ثبات مثال افلاطونی عینی و خارجی است،

و نیز کلی طبیعی، جوهر ذهنی و به حمل اولی است، ولی جوهریت مثال افلاطونی عینی و به حمل شایع است. این است که می‌گوید:

«و أمّا الرابع: مع كونه خلاف الظاهر أيضاً، فلأن الماهية المطلقة كلياً طبيعي و المثال النوري موجود شخصي»

اما توجیه و تأویل چهارم که حرف شیخ رئیس بود، علاوه بر این که آن نیز خلاف ظاهر سخنان افلاطونی‌هاست، آن هم درست نیست؛ برای این که ماهیت مطلقه که شیخ رئیس مثال افلاطونی را به آن تأویل کرد، کلی طبیعی و امری ذهنی و قابل انطباق بر کثیرین است، و حال این که مثال نوری که افلاطون به آن قائل شده است موجود شخصی خارجی و غیر قابل صدق بر کثیرین است.

«و تجرّدها بتجرید المجرّد و تعریة المعرّی و لیس واقعياً و ثباتها و وحدتها لیساً بالعدد و جوهریتها لیست عینیة، بل ذهنیة»

علاوه بر این، آن ماهیت مطلقه که کلی طبیعی است به واسطه تجرید مجرد و تعریه معرّی است، یعنی ذهن است که می‌آید مجرد درست می‌کند و عاری می‌کند انسان را از این مکان و آن مکان و یک انسان کلی درست می‌کند و مجرد بودن آن یک امر واقعی عینی نیست، و همچنین ثبات و وحدت ماهیت مطلقه و کلی طبیعی، ثبات و وحدت بالعدد، یعنی ثبات و وحدت شخصی عینی نیست، و جوهریت آن هم عینی نیست، بلکه ثبات و وحدت و جوهریت آن ذهنی است، در حالی که مثال افلاطونی و ربّ النوع در خارج ثابت و باقی و واحد و جوهر است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس صد و نود و سوّم ﴾

### غررٌ في قاعدة إمكان الأشرف

الممكن الأخصّ إذ تحقّقاً  
لأنّـه لولاه إن لم يفض  
و إن أخصّ فاض قبل الأشرف  
و إن مع الأشرف في الصدور  
و النور الأسفهد إذ يبرهن

فالممكن الأشرف فيه سبقا  
فجهة تفضل حقّاً يقتضي  
علل الأقوى عند ذا بالأضعف  
فواحد جا مصدر الكثير  
عليه فالقاهر أيضاً كائن

## غررٌ في قاعدة إمكان الأشرف

و التعبير بالإمكان الأشرف في «حكمة الإشراف و شرحها» و «الأسفار» و «قبسات» السيّد<sup>عليه السلام</sup> مع كمال فصاحته ليس على ما ينبغي، إذ الإمكان لا يوصف بالأشرف و الأخسّ إلا أن يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن. و هذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوى، و من فوائدها إثبات أرباب الأنواع و قد استنبطها الشيخ الإشراقي من كلام المعلم الأوّل و قد أشرنا إلى دليلها المذكور في الكتب المذكورة بقولنا: (الممكن الأخسّ إذ) - توقيتى - (تحققاً فالممكن الأشرف) و جب أن يكون (فيه) أي في التحقّق (سبقاً) على الممكن الأخسّ و إلا فلا يخلو إمّا أن لا يصدر أصلاً عن المبدأ لا بواسطة و لا بلا واسطة، و إمّا أن يصدر بواسطة الأخسّ و إمّا أن يصدر مع الأخسّ و كلّها باطلة، كما أشرنا بقولنا: (لأنّه لولاه) أي لو لا صدوره سابقاً على الأخسّ (إن لم يفيض) عنه تعالى أصلاً (فجهة تفضل حقاً) أي على الحق تعالى (يقتضي) حتّى يصدر عنها، لأنّ المفروض أنّ ذلك الأشرف ممكن، فإذا لم يصدر عن الواجب تعالى أصلاً فمعلوم أنّ جهة المصدرية في الواجب تعالى تفي بذلك الأخسّ و لا تفي بذلك الأشرف و هو محال. (و إن أخسّ فاض) من الواجب تعالى (قبل الأشرف) قبلية بالذات (علل الأقوى عند ذا بالأضعف) و هو أيضاً محالّ (و إن) كان الممكن الأخسّ (مع الأشرف في الصدور) كمعلولي علّة واحدة (فواحد جا مصدر الكثير) و قد علم استحالته و إذا بطلت التوالي



ثبت أنه يوجد الممكن الأشرف عنه تعالى، ثمّ الأخسّ فالأخسّ. ثمّ قولنا:  
(و النور الأسفهبذ) أي النفس (إذ يبرهن عليه) أي على وجوده (فالقاهر) أي  
العقل (أيضاً كائن) من الكون المطلق أي موجود إشارة إلى فرع الشيخ  
الإشراقي على هذه القاعدة بقوله: «و الأنوار المجرّدة المدبّرة في الإنسان  
برهنا على وجودها و النور القاهر أشرف من المدبّر و أبعد عن علائق  
الظلمات و هو ممكن، فيجب أن يكون وجوده أوّلاً». و قال العلامة في  
الشرح: «و هو ممكن، لأنّ الجوهر المجرّد ممكن و إلّا لما وجدت النفس  
المجرّدة، لكنّها وجدت و إمكان المجرّد الأخسّ و هو النفس دليل على إمكان  
المجرّد الأشرف و هو العقل»، انتهى. و هذا دليل على أنّ اختلاف النفس و  
العقل بالنقص و الكمال لا بالنوع كما مرّ.

و أيضاً كلّ ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة من حيث هي و كلّ ما  
امتنع على الطبيعة امتنع على أفرادها و لما صحّ الإمكان على النفس صحّ  
على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقاً.

و الحمد لله على جماله و جلاله و الصلاة على محمّد و آله.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

## غُرُّ فِي قَاعِدَةِ إِمْكَانِ الْأَشْرَفِ

### قَاعِدَةُ امْكَانِ اشْرَفِ وَ جَايْغَاهِ أَنْ

این غرر درباره قاعده امکان اشرف است. مرحوم حاجی در تعبیر خود از این قاعده، لفظ «امکان» را بدون الف و لام آورد و آن را به لفظ «الأشرف» اضافه کرده است. بنابراین، مراد از امکان اشرف، امکان چیزی است که آن چیز اشرف است، اما در بعضی از کتاب‌ها و عبارات، لفظ «امکان» را با الف و لام آورده و گفتند: «الإمكان الأشرف»، و قهراً از نظر ادبی «الأشرف» صفت لفظ «الإمكان» می‌شود و طبعاً خود امکان موصوف به صفت اشرفیت یا اخسیت می‌گردد؛ در صورتی که خود امکان موصوف به اشرف و اخس نمی‌شود<sup>(۱)</sup>، بلکه چیز و شیء ممکن است که یک وقت اشرف است، مثل عقول مجرد، یک وقت اخس است، مثل جسم؛ پس بنابراین اگر الف و لام سر امکان بیاوریم و بگوییم: «الإمكان الأشرف»، که در واقع اشرف را صفت

---

۱- زیرا عنوان «اشرف» و «اخش» بر دو مرتبه برتر و پست‌تر از یک حقیقت تشکیکی اطلاق می‌گردند؛ بنابراین آنچه موصوف به این دو وصف می‌شود امر عینی و خارجی است، اما مفاهیم که اموری ذهنی هستند، از این رو که تشکیک در آن‌ها راه نمی‌یابد، چنان‌که مرحوم حاجی نیز گفته است:

كُلُّ الْمَفَاهِيمِ عَلَى الْأَنْحَاءِ      فِي نَفْيِ تَشْكِيكِ عَلَى السَّوَاءِ  
موصوف به دو وصف «اشرف» و «اخش» نمی‌گردند؛ پس امکان نیز که از مفاهیم و معقولات ثانیه فلسفی است موصوف به این دو عنوان نخواهد شد. (اسدی)

امکان قرار دهیم، این درست نیست. مرحوم حاجی می‌گوید: هر چند الإمكان الأشرف، فصیح است اما صحیح نیست. ما نفهمیدیم این چه فصاحتی است؟ وقتی الإمكان الأشرف غلط است فصیح هم نیست<sup>(۱)</sup>. مرحوم حاجی توجیه می‌کند و می‌گوید: مگر این که بگوییم: مراد آن‌ها از امکان در تعبیر به الإمكان الأشرف، همان شیء ممکن باشد مثل این که گاهی اوقات برای مبالغه به جای زید عادل می‌گوییم: زید عدل.

### تقریر قاعدة امکان اشرف

موجودات دو قسم هستند: موجودات اشرف که مجردند و موجودات اخس که مادی هستند؛ موجودات مادی هر چند امکان ذاتی دارند، ولی صرف این امکان در تحقق آن‌ها کافی نیست، ممکن است زید ۵۰ پسر داشته باشد، اما باید یک سری شرایط مادی برای آن در کار باشد، مثلاً چند تا زن داشته باشد، پس در تحقق موجودات مادی علاوه بر امکان ذاتی یک سری شرایط زمانی و مکانی و مقدمات و معدّاتی هم لازم است. اما تحقق مجردات، شرایط مادی نمی‌خواهد و امکان ذاتی آن‌ها در تحققشان کافی است، پس اگر یک مجردی ممکن الوجود باشد، بی‌وقفه باید موجود باشد؛ برای این که خداوند فاعل و فیاض علی الاطلاق و تام است و از ناحیه او کاستی و مانعی وجود ندارد، و قابل در مجردات هم تام القابلیه می‌باشد؛ چون مجرد دارای امکان ذاتی می‌باشد و همین امکان در تحققش کافی است و شرایط اضافی نمی‌خواهد، پس باید از ازل موجود باشد.

۱- استاد<sup>رحمته</sup> ضمیر در «فصاحت» که در عبارت مرحوم حاجی است را به «التعبیر» در عبارت او باز گردانده‌اند؛ و از این رو دچار تعجب و شگفتی نسبت به مرحوم حاجی شده‌اند؛ در حالی که آن ضمیر به «السید» که مراد از او میرداماد است باز می‌گردد. و درحقیقت این مرحوم حاجی است که شگفت زده شده که چگونه شخصی مانند میرداماد که ادیبی چیره و فصیح زبان‌زد است تعبیر به «الإمكان الأشرف» کرده است؟! (اسدی)

و بنابراین، اگر فرد اخس و مادی از یک نوعی وجود خارجی پیدا کرده باشد، مثل این که ماهیت انسان دارای افراد مادی عینی و خارجی است، این دلیل و کاشف از این است که این ماهیت ممتنع الوجود نیست، بلکه ممکن الوجود است؛ و قهراً فرد اشرف و مجرد آن هم که ممکن الوجود است؛ از باب این که موقوف بر شرایطی دیگر نیست به طریق اولی باید موجود بوده باشد.

اشراقیین در مورد این قاعده مثال به نفس و عقل می زدند، این ها نفس و عقل را از یک ماهیت می دانستند؛ برای این که هر دو به حسب ذاتشان مجرد هستند، منتها نفس به حسب فاعلیتش مادی و محتاج به ابزار مادی است، ولی عقل ذاتاً و فعلاً مجرد است؛ و لذا عقل اشرف از نفس است و نفس نسبت به عقل اخس است. آن وقت ما می بینیم نفس انسان که مجرد است موجود شده است، پس اشرف از نفس که عقل باشد نیز به طریق اولی باید قبل از مرتبه نفس موجود شده باشد.

عمده نتیجه ای که اشراقیین از قاعده امکان اشرف می گیرند این است که می خواهند بگویند: براساس این قاعده، عقول، چه عقول طولیه، چه عقول عرضیه، همچنین مثل معلقه (موجودات عالم مثال منفصل)، این ها همه ذاتاً ممکن است موجود بشوند و این ها مثل موجودات طبیعی نیستند که شرایط مادی بخواهند، پس صرف امکان ذاتی این ها در به وجود آمدنشان کافی است و قهراً این در خارج تحقق دارند.

### برهان بر صحت قاعده امکان اشرف

برهانی که ذکر می کنند این است که: برای اشرف و اخس که بنا بر فرض هر دو ممکن می باشند چهار حالت تصور می شود که سه حالت آن باطل است و یک حالت آن صحیح است، و این حالتی که صحیح است همان مفاد قاعده امکان اشرف است.

آن چهار حالت این است که:

- ۱- اِخْسٌ از ناحیه علت صادر شده است، اما اشرف از ناحیه علت صادر نشده و نخواهد شد، نه با واسطه و نه بی واسطه؛
- ۲- اِخْسٌ قبل از اشرف صادر شده است، اشرف هم بعد از آن به واسطه آن موجود شده است، یعنی اشرف معلول اِخْس است؛
- ۳- اِخْسٌ و اشرف با هم موجود شده‌اند؛
- ۴- اوّل اشرف صادر شده است بعد اِخْس.

اگر اوّل اِخْس صادر شده باشد و بعد از آن، اشرف به واسطه آن صادر و موجود شود، لازم می‌آید که ممکن اشرف و اکمل، معلول ممکن اِخْس و ناقص تر باشد؛ بدیهی است که این محال است؛ چون معلول نمی‌تواند کامل تر از علت باشد.

اگر اِخْس و اشرف هر دو معلول یک علت بوده و با هم و در یک مرتبه از علت صادر و موجود شوند؛ این هم باطل است؛ چون لازمه‌اش صدور کثیر از واحد است و جلوتر گفتیم: «أَنَّ الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، از یک چیز دو چیز در عرض هم صادر نمی‌شود.

اگر خداوند اِخْس را صادر و موجود کند ولی اشرف را صادر و موجود نکند، لازم می‌آید که حق تعالی فیاض علی الاطلاق و تام الفاعلیه نباشد؛ برای این که بنا بر فرض، شیء اشرف ذاتاً ممکن الوجود است و امکان ذاتی آن هم در تحققش کفایت می‌کند و احتیاج به شرط دیگری ندارد، با این حال خداوند آن را صادر و موجود نکرده است، پس لابد کاستی در ناحیه فاعلیت حق تعالی است، در حالی که خداوند فیاض علی الاطلاق است.

می‌ماند فرض چهارم که: اشرف قبل از اِخْس صادر و موجود شده باشد و درحقیقت، اشرف علت برای اِخْس باشد. این فرض صحیح و همان مفاد قاعده امکان

اشرف است؛ چون وقتی سه فرض دیگر باطل شد، این فرض که اشرف قبل از احسن صادر و موجود شده باشد صحیح است<sup>(۱)</sup>.

توضیح متن:

«غرر في قاعدة إمكان الأشرف»

این غرر درباره قاعده اشرف است. مرحوم حاجی «امکان» را بدون الف و لام آورده و آن را به «الأشرف» اضافه کرده است و می گوید:

«و التعبير بالإمكان الأشرف في «حكمة الإشراف و شرحها» و «الأسفار» و «قبسات» السید<sup>(۲)</sup> مع کمال فصاحتہ لیس علی ما ینبغی، إذ الإمكان لا یوصف بالأشرف و الأحسن إلا أن یکون مرادهم بالإمكان هو الممكن»

تعبیر به الإمكان الأشرف در بعضی کتابها، مثل «حكمة الإشراف» و شرح آن و «اسفار» و «قبسات» که اشرف را صفت امکان گرفتند، با این که فصاحت<sup>(۳)</sup> دارد، ولی سزاوار نیست؛ برای این که امکان موصوف به اشرف و احسن نمی شود، بلکه آن چیزی که ممکن است موصوف به اشرف و احسن می شود، مگر این که بگوییم: مراد از الإمكان در کتب نامبرده شیء ممکن می باشد؛ از باب مبالغه، مثل: زید عدل.

«و هذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوى و من فوائدها إثبات أرباب الأنواع»

و این قاعده امکان اشرف، یک قاعده شریف و پر فایده ایست، و از فوائد آن اثبات عقول عرضی، یعنی مثل افلاطونی و ارباب انواع است، یعنی وجود اینها را می توان با این قاعده اثبات نمود.

---

۱- قاعده امکان اشرف علاوه بر برهان عقلی، مؤید نقلی هم دارد، مثل قول خداوند متعال: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». (اسدی)

۲- چنان که قبلاً مرقوم گردید، ضمیر در «فصاحتہ» به «السید» که مراد از آن میرداماد است بازمی گردد. (اسدی)

«و قد استنبطها الشيخ الإشراقي من كلام المعلم الأوّل، و قد أشرنا إلى دليلها المذكور في الكتب المذكورة بقولنا:»

و شيخ اشراق این قاعده امکان اشرف را از کلام معلم اوّل ارسطو استنباط کرده است. و ما به دلیل این قاعده که در کتابها مذکور است اشاره کردیم به قول خودمان که گفتیم:

«(الممكن الأخصّ إذ) - توقيتی - (تحققاً فالممكن الأشرف) و جب أن يكون (فيه) أي في التحقّق (سبقاً) على الممكن الأخصّ»

می‌گوید: این «إذ»، «إذ توقيتی و ظرف زمان است، نه «إذ» تعلیلی. آن دلیل این است که: وقتی که ممکن اخصّ، مثل نفس، محقق شده است، پس ممکن اشرف، مثل عقل، باید در تحقق، بر ممکن اخصّ پیشی گرفته باشد، یعنی باید اوّل اشرف، مثل عقل، موجود شده باشد، بعد اخصّ، مثل نفس موجود شود.

«و إلا فلا يخلو إمّا أن لا يصدر أصلاً عن المبدأ لا بواسطة و لا بلا واسطة»

اگر قبول کردید که باید اشرف قبل از اخصّ موجود شده باشد که خوب، وگرنه از چند حالت خارج نیست که همه باطل است:

یا اصلاً اشرف از مبدأ صادر نمی‌شود، نه با واسطه و نه بدون واسطه.

«و إمّا أن يصدر بواسطة الأخصّ»

یا اشرف به واسطه اخصّ صادر می‌شود.

«و إمّا أن يصدر مع الأخصّ و كلّها باطلة، كما أشرنا بقولنا:»

یا اشرف با اخصّ هر دو در یک رتبه با هم صادر می‌شوند؛ و هر سه فرض باطل است؛ چنان‌که به این بطلان اشاره کردیم به قول خودمان که گفتیم:

«(لأنّه لولاه) أي لو لا صدوره سابقاً على الأخصّ (إن لم يفيض) عنه تعالى أصلاً»

اگر چنان نبود، یعنی صدور اشرف، سابق بر اخص نبود، اگر به‌طور کلی، یعنی چه بی‌واسطه و چه باواسطه، اشرف از طرف حق تعالی افاضه و صادر نشود.



«(فجهة تفضل حقاً) أي على الحق تعالى (يقتضي) حتى يصدر عنها»

پس در این فرض، صدور اشرف، جهت و حیثیتی را که بر حق تعالی برتری دارد اقتضا می‌کند تا این که اشرف از آن جهت و حیثیت برتر صادر شود. یعنی لازمه این فرض این است که حق تعالی در جهت و حیثیت فاعلیش نقصان و کاستی باشد و صدور اشرف از او محتاج به جهت و حیثیت فاعلی برتری باشد؛ چرا؟

«لأن المفروض أن ذلك الأشرف ممكن، فإذا لم يصدر عن الواجب تعالى أصلاً فمعلوم أن جهة المصدرية في الواجب تعالى تفي بذلك الأخس و لا تفي بذلك الأشرف و هو محال»

چون فرض این است که آن اشرف ذاتاً ممکن الوجود است، پس اگر با این که ممکن الوجود است اصلاً، چه با واسطه چه بی واسطه، از واجب تعالی صادر نشود، پس معلوم می‌شود که جهت مصدریت و فاعلیت در باری تعالی به اخس وفا می‌کند و می‌تواند آن را موجود کند، ولی به اشرف وفا نمی‌کند، یعنی فاعلیت حق تعالی نسبت به اشرف کاستی دارد و ناقص است؛ و حال این که این محال است؛ چون حق تعالی هستی نامتناهی و تام الفاعلیه و فیاض مطلق است.

«(و إن أخس فاض) من الواجب تعالى (قبل الأشرف) قبلیة بالذات (علل الأقوی عندنا بالأضعف) و هو أيضاً محال»

و اگر فرض بگیریم که: اخس از واجب تعالی در رتبه قبل از اشرف افاضه و صادر شود؛ «قبلیة بالذات» یعنی مراد از قبل در این جا که بحث درباره مجردات است قبل رتبی است، نه زمانی؛ خوب لازمه این فرض این است که در این هنگام اشرف و اقوا معلل به اخس و اضعف، یعنی معلول برای اخس و اضعف باشد، مثلاً عقل از نفس صادر شود؛ و حال این که این هم محال است، برای این که پست تر از بالاتر موجود می‌شود نه بالاتر از پست تر.

«(و إن) كان الممكن الأخس (مع الأشرف في الصدور) كمعلولي علة واحدة (فواحد جا

مصدر الكثير) و قد علم استحالته»

و اگر فرض بگیریم که: ممکن اخس با ممکن اشرف، در صدور با هم باشند، مانند دو معلول یک علت، لازمه این فرض این است که شیء واحد، علت برای کثیر باشد؛ در حالی که قبلاً محال بودن این امر ثابت و معلوم شده است، که: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد».

«و إذا بطلت التوالی ثبت أنه يوجد الممكن الأشرف عنه تعالی، ثم الأخس فالأخس»<sup>(۱)</sup> حالا نتیجه می‌گیرد که: وقتی که هر سه تالی، یعنی لوازم سه فرض مزبور، فاسد و باطل شد، یعنی این که: آن اشرف اصلاً موجود نشود، یا با اخس موجود شود، یا بعد از اخس موجود شود، هر سه باطل شد، آن وقت معلوم می‌شود اول اشرف از حق تعالی صادر و موجود می‌شود سپس اخس، بعد اخس از اخس، و همین طور به ترتیب.

۱- كما قال الحقّ جلّ جلاله بالنسبة إلى مراتب مختلفة لشيء واحد: «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» فكذلك الأمر بالنسبة إلى مراتب مختلفة لأشياء متعدّدة تكون في طول واحد؛ بل هذا الفرض بنفسه نفس الفرض المشار إليه في كلام الحقّ جلّ جلاله، فإنّ الأشياء المتعدّدة التي تكون في طول واحد، يكون بعضها علّة للبعض ضرورة و العلة و المعلول متحدان حقيقة، متعدّدان اعتباراً، كما حقّق في مشرب التحقيق؛ و على أي تقدير يكون السرّ في ذلك كلّ استحالّة الطفرة في نظام الوجود، فلا يتنزّل شيء في مرتبة من مراتب الوجود و منزل من منازلها إلا و قد مرّ سابقاً على المرتبة السابقة و المنزل السابق و تلبّس بالوجود فيهما؛ هذا في قوس نزول الوجود، و هو مجرى قاعدة إمكان الأشرف عند القائل بها.

كذلك الأمر في قوس صعود الوجود، و ذلك مجرى قاعدة إمكان الأخس عنده أيضاً. و لا يخفى أنّ السرّ في ذلك كلّ، كما قلنا هو استحالّة الطفرة في قوس الوجود، و هي بديهية لا ريب فيها، و لا حاجة في إثبات ذلك إلى قاعدة إمكان الأشرف و إمكان الأخس بعد ما فيهما من التأمل، فإنّ إمكان الأشرف بعد فرض وجود الأخس لو سلّم فإنّه إمكان ذاتي، و أمّا كفاية هذا الإمكان في تحقّق الأشرف فمنظور فيه، و مجرد فرض كون الأشرف مجرداً غير محتاج إلى شرط مادّي أو رفع مانع مادّي لا يثبت كون إمكانه الذاتي كافياً في تحقّقه. و لعلّ له مانعاً لا نعلمه، كيف و لو كان مجرد إمكانه الذاتي كافياً في وجوده، بل كافياً في الحكم بوجوب وجوده بسبب الغير الذي هو علته لكان مجرد وجوب الوجود الواجب بالذات و فرض كونه واجباً بالذات كافياً في الحكم بوجوده بطريق أولى بمثل ما ذكره في وجود الأشرف قبل الأخس، و على ذلك ما احتجنا في إثبات وجوده تعالی إلى برهان، فافهم. (الأسدي)

اکنون می‌خواهد به یکی از نتایج و فروعی که شیخ اشراق از این قاعده برداشت کرده است اشاره کند، می‌گوید:

«ثمّ قولنا: (و النور الأسفهد) أي النفس (إذ يبرهن عليه) أي على وجوده (فالقاهر) أي العقل (أيضاً كائن) من الكون المطلق أي موجود»

سپس این‌که گفتیم: وقتی که بر نور سپهبد، یعنی نفس برهان آورده می‌شود، پس نور قاهر، یعنی عقل هم موجود است. می‌گوید: این «کائن» از کون مطلق، یعنی کان تامه است، یعنی «موجود».<sup>(۱)</sup>

می‌گوید: نور اسپهبد چون موجود شده است، پس بنابراین عقل هم به طریق اولی موجود شده است.

«إشارة إلى فرع الشيخ الإشراقي على هذه القاعدة بقوله:»

این گفته ما اشاره است به فرعی که شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی تفریع کرده است بر قاعده امکان اشرف به قولش که گفته است:

«و الأتوار المجردة المدبرة في الإنسان برهناً على وجودها، و النور القاهر أشرف من المدبر و أبعد عن علائق الظلمات و هو ممكن، فيجب أن يكون وجوده أولاً»

و ما بر نورهای مجرد تدبیر کننده در انسان، یعنی بر نفوس انسانی برهان اقامه کرده‌ایم، و حال این‌که نور قاهر که عقل باشد از مدبر که نفس است اشرف است و از

---

۱- لفظ «کون» اطلاق‌ات گوناگونی دارد، گاهی مرادف با لفظ «وجود» است، چنان‌که در اصطلاح فلاسفه الهی غالباً به همین معنا به کار می‌رود، گاهی مقابل «فساد» و مربوط به وجودهای مادی است، چنان‌که در اصطلاح حکمای طبیعی به‌طور معمول به این معنا اطلاق می‌شود، و گاهی بر «ما سوی الله» اطلاق می‌شود، چنان‌که اصطلاح عرفا بر آن است.

مرحوم حاجی می‌خواهد بگوید: این‌که می‌گوییم: «القاهر أيضاً كائن» کون در این‌جا مقابل فساد نیست؛ زیرا کون به این اطلاق مربوط به وجود مادی است و قاهر که همان عقل است مجرد می‌باشد؛ پس کون در این‌جا مرادف با مطلق الوجود است که شامل وجود مجرد و مادی و حق تعالی و ممکنات، همگی می‌گردد. (اسدی)

علائق ظلمات دورتر است، یعنی مثل نفس وابسته به بدن نیست، و نور قاهر ممکن الوجود هم هست، پس اول باید عقل موجود شود بعد نفس موجود شود. «و قال العلامة في الشرح: و هو ممكن، لأنّ الجوهر المجرد ممكن و إلاّ لما وجدت النفس المجردة، لكنّها وجدت و إمكان المجرد الأخس و هو النفس دليل على إمكان المجرد الأشرف و هو العقل، انتهى.»

قطب الدین شیرازی هم که کتاب «حکمة الإشراف» را شرح کرده است او هم همین بیان را دارد.

و علامه قطب الدین شیرازی در شرح «حکمة الإشراف» گفته است: عقل مجرد ممکن الوجود است؛ به جهت این که جوهری که مجرد باشد ممکن الوجود است و گرنه نفس که مجرد است موجود نمی شد ولی نفس موجود شده است، و امکان مجرد اخس که نفس است دلیل است بر امکان مجرد اشرف که عقل باشد. کلام قطب الدین شیرازی در شرح «حکمة الإشراف» پایان یافت.

«و هذا دليل على أنّ اختلاف النفس و العقل بالنقص و الكمال لا بالتنوع كما مرّ» و این سخن در متن و شرح «حکمة الإشراف» دلیل بر این است که اختلاف نفس و عقل به حسب نقص و کمال است نه به حسب ماهیت و نوع، بلکه از نظر ماهوی هر دو از یک نوع هستند، سابقاً هم این را گفتیم.

برای این که بتوان به این قاعده استدلال کرد باید عقل و نفس از یک نوع باشند و الاّ اگر دو نوع باشند احتمال دارد نوع نفس ممکن باشد، ولی نوع عقل محال باشد.

بعد از این مرحوم حاجی یک بیان دیگری می کند، می گوید: این یک قانون کلی است که: اگر یک فرد از یک طبیعت بتواند یک حکمی داشته باشد خود آن طبیعت به طور مطلق نیز می تواند آن حکم را داشته باشد؛ از طرف دیگر یک قانون کلی دیگری است که: اگر یک حکم بر طبیعتی محال باشد آن حکم بر تمام افراد آن طبیعت هم محال است. آن وقت بر اساس قانون اول می گوییم: نفس، یک فرد از طبیعت

«جوهر مجرد» است و چون این فرد، یعنی نفس، ممکن است پس طبیعت «جوهر مجرد» به طور کلی و مطلق، ممکن است؛ پس عقل هم که از مصادیق طبیعت «جوهر مجرد» است ممکن می‌باشد؛ و چون در مجردات امکان ذاتیشان در تحققشان کفایت می‌کنند، پس نفس که موجود است عقل هم باید موجود باشد.

لذا می‌گوید:

«و<sup>(۱)</sup> أيضاً کلّ ما صحّ علی الفرد صحّ علی الطبیعة من حیث هی و کلّ ما امتنع علی

۱- مرحوم حاجی بعد از این که فرمود: «با بیانی که شیخ اشراق و شارح «حکمة الإشراق» کرده‌اند معلوم می‌شود که اختلاف نفس و عقل به حسب نقص و کمال است، نه به حسب ماهیت نوعی، بلکه این دو به حسب ماهیت نوعی اتحاد دارند؛ و از این رو شرط اتحاد نوعی اخس و اشرف که مشهور فلاسفه آن را برای احراز ممکن بودن اشرف، و به تبع آن اجرای قاعده امکان اشرف، لازم شمرده‌اند، در مورد نفس و عقل تحقق داشته و طبعاً قاعده امکان اشرف هم در مورد آن‌ها قابل اجراست، و با اجرای آن قاعده، وجود عقل اثبات می‌گردد». اکنون مرحوم حاجی از این «و أيضاً» می‌خواهد لزوم آن شرطی را که مشهور فلاسفه معتبر دانسته‌اند القاء و نفی کند؛ به این بیان که: بر فرض این که نفس و عقل به حسب ماهیت نوعی اختلاف داشته باشند، ولی اصلاً احراز ممکن بودن اشرف هیچ توقّعی بر اتحاد نوعی اخس و اشرف ندارد و اتحاد جنسی آن‌ها در این جهت کفایت می‌کند؛ زیرا وقتی نفس و عقل در ماهیت جنسی خود که عنوان «جوهر مجرد» است اشتراک دارند قهراً مشمول این قاعده که: «کلّ ما صحّ علی الفرد صحّ علی الطبیعة من حیث هی ...» می‌گردند؛ و از این رو آنچه بر فرد طبیعت و ماهیت جنسی «جوهر مجرد» صادق است بر خود آن طبیعت به طور مطلق نیز صادق است؛ و بدیهی است نفس که اخس از عقل است فردی از ماهیت جنسی «جوهر مجرد» است که در خارج تحقق پیدا کرده است؛ بنابراین، از تحقق نفس پی به ممکن الوجود بودن آن می‌بریم، و طبق قاعده مزبور وقتی «ممکن الوجود» بودن برای نفس ثابت می‌شود برای طبیعت و ماهیت جنسی «جوهر مجرد» هم ثابت می‌گردد؛ بنابراین، این ماهیت جنسی «ممکن الوجود» است، و قهراً عقل هم که فرد دیگری از این ماهیت جنسی است «ممکن الوجود» خواهد بود؛ و چون عقل به موجودی گفته می‌شود که مجرد تام باشد و در وجود خود هیچ توقّعی بر ماده نداشته و هیچ مانعی هم برای تحقق آن وجود ندارد، پس عقل ضرورتاً تحقق خارجی دارد.

و بر این بنیان، می‌توان با تحقق هر ممکن اخس و استمداد از قاعده امکان اشرف، یقین به وجود ممکنی هم که اشرف از آن ممکن اخس است پیدا نمود، البته مشروط به این که اخس و اشرف اتحاد جنسی داشته باشند؛ و بر این پایه نیز می‌توان با تحقق وجودات مادی و کمک قاعده امکان

## الطبیعة امتنع علی أفرادها»

و همچنین هر حکمی که بر یک فردی از طبیعت صحیح باشد آن حکم بر خود طبیعت به طور مطلق هم صحیح است، چون فرد مصداق طبیعت است، و از طرفی دیگر اگر یک حکمی بر طبیعت ممتنع باشد آن حکم بر افراد طبیعت هم ممتنع است.

اشرف، عقول طولیه و عرضیه و مثل معلقه را که در ماهیت جنسی «جوهر» با جواهر مادی اشتراک دارند اثبات نمود، هرچند در ماهیت نوعی مشترک نباشند؛ چنانکه خود مرحوم حاجی نیز در آغاز این غرر فرمودند: «و من فوائدھا إثبات أرباب الأنواع»، که اشاره به این است که برخی از فوائد آن قاعده اثبات این ارباب است، ولی این قاعده فوائد دیگری هم دارد که اثبات عقول طولیه و مثل معلقه از جمله آنهاست، چنانکه در «مصباح الأنس» ص ۴۲۷، نیز بدان اشاره کرده است. سپس مخفی نیست که طرح این بحث که: آیا اخس و اشرف باید به حسب ماهیت نوعی خود اتحاد داشته باشند یا اتحاد جنسی آنها هم کفایت می‌کند؟ مبنی بر قول به اصالت ماهیت است؛ چون بر این مبناست که با تحقق ماهیت اخس در خارج پی به امکان آن ماهیت برده می‌شود و به دنبالش نسبت به اشرف، قاعده امکان اشرف اجرا می‌گردد، ولی بنابر قول به اصالت وجود یا اصالت وجود و ماهیت، هر دو، و اصل بودن وجود و فرع بودن ماهیت، کما هو التحقیق، میزان و اساس، وجود است؛ و بر این پایه و بنابر این که وجود حقیقت واحده تشکیکی است، با تحقق وجود اخس در خارج امکان آن وجود احراز گشته و متعاقباً تحقق وجودی هم که اشرف از وجود اخس است ثابت می‌گردد؛ منتها امکان بر این مبنا امکان ذاتی و ماهوی، که همان سلب ضرورت وجود و عدم است، نیست، بلکه امکان بر این مبنا امکان عام به معنای سلب ضرورت از طرف مخالف می‌باشد، و امکان عام چنانکه در جای خود گفته شده است با ضرورت و وجوب هم سازگار است، و امکان عام نسبت به وجود معنایش سلب ضرورت عدم وقوع و عدم تحقق از وجود است، اعم از این که تحقق وجود ضرورت ذاتی داشته باشد، چنانکه در ممکنات این چنین است، که در این صورت امکان عام، ملازم با امکان فقری می‌باشد، یا ضرورت ازلی داشته باشد، همان طور که در واجب بالذات این گونه است.

و بر این پایه اگر وجودی اخس تحقق داشت، هرچند این وجود وجود ذره‌ای خردل باشد، از تحقق آن وجود اخس پی به امکانش می‌بریم، و وقتی وجود اخس ممکن است وجود اشرف که فراتر از آن است و شرایط و موانع مادی ندارد حتماً تحقق دارد، بلکه چه بسا بتوان از این طریق وجود واجب تعالی را هم که برترین وجود است و هیچ توقفی بر هیچ چیزی ندارد، و اساساً حیثیت تعلیلی و تقییدی ندارد، به طور اولی اثبات نمود، فتأمل. وجه التأمل ما ذکرناه فی التعلیقۃ العربیة الماضیة. (اسدی)

«و لَمَّا صَحَّ الْإِمْكَانُ عَلَى النَّفْسِ صَحَّ عَلَى طَبِيعَةِ الْجَوْهَرِ الْمَجْرَدِ مُطْلَقاً. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى جَمَالِهِ وَ جَلَالِهِ وَ الصَّلَاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ»

آن وقت چون حکم امکان بر نفس که فردی از طبیعت جوهر مجرد است صحیح و جاری است آن حکم باید مطلقاً بر طبیعت «جوهر مجرد» جاری باشد. و بنابراین، از راه قاعده امکان اشرف، وجود عقول مجردة طولیه و عرضیه و مثل معلقه را اثبات می‌کنیم؛ برای این که وقتی دیدیم نفس که ذاتاً مجرد است ولی در مرحله فاعلیت وابسته به ماده و بدن می‌باشد محقق شده است و عقل طولی و عرضی و مثال معلق از این جهت که متعلق به ماده نیستند اشرف از نفس هستند پس این‌ها به طریق اولی موجود می‌باشند.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ





## فهرست منابع

- ۱- از آغاز تا انجام «گفتگوی دو دانشجو»؛ حسینعلی منتظری (۱۳۰۱-۱۳۸۸)، چاپ اول، تهران، نشر سرایی، ۱۳۸۲ ش.
- ۲- الأمالی؛ ابو جعفر شیخ الطائفة محمد بن الحسن معروف به شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰)، تحقیق مؤسسه البعثة، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
- ۳- الأمالی؛ ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العکبری ملقب به شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳)، تحقیق حسین أستاذ ولی و علی اکبر غفاری، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
- ۴- إيقاظ النائمين؛ سيد ماجد محمد بن ابراهيم حسيني بحراني، قم، نشر مرصاد، ۱۴۱۸ ق.
- ۵- بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار؛ علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۶- بصائر الدرجات؛ ابو جعفر محمد بن الحسن بن فزوخ الصقار (م ۲۹۰)، تصحیح میرزا محسن کوجه باغی، قم، مکتبه آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ ق.
- ۷- التعليقات؛ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۸- تصنیف غرر الحکم و درر الکلم؛ عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی (از علمای قرن پنجم)، تحقیق مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۹- التوحید؛ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، معروف به شیخ صدوق (م ۳۸۱)، تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- ۱۰- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۸۷ ق.

- ۱۱- درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومه؛ علامه حاج شیخ محمد تقی آملی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- ۱۲- سنن ابن ماجه؛ ابو عبدالله محمد بن یزید بن ماجه القزوینی (۲۰۷-۲۷۵)، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ۱۳- سیر حکمت در اروپا؛ محمد علی فروغی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۱ ش.
- ۱۴- شرح الأسماء؛ مولی هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹)، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۵- شرح أصول الكافي؛ مولی محمد صالح مازندرانی، تهران، المكتبة الاسلامیة، ۱۳۸۲ ق.
- ۱۶- شرح المنظومه؛ مولی هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹)، تصحیح و تعلیق و تحقیق حسن حسنزاده آملی و مسعود طالبی، طهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
- ۱۷- الشفاء، الهیات؛ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، قم، انتشارات بیدار، چاپ سنگی.
- ۱۸- عوالی اللالی العزیزية فی الاحادیث الدینیة؛ ابن ابی جمهور محمد بن علی بن ابراهیم احسانی (م: اوائل قرن دهم)، تحقیق مجتبی عراقی، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۹- عیون أخبار الرضا عليه السلام؛ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، شیخ صدوق، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، منشورات جهان.
- ۲۰- الفتوحات المکیة؛ محیی الدین بن عربی (م ۶۳۸)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۱- الکافی؛ ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۲۹)، تحقیق علی اکبر غفاری، طهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۲- مثنوی معنوی؛ جلال الدین مولوی، تصحیح نیکلسون، چاپ پنجم، تهران، انتشارات پژوهش، ۱۳۸۸ ش.
- ۲۳- المحاسن؛ ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد البرقی (م ۲۷۴ أو ۲۸۰)، تحقیق جلال الدین الحسینی الأرموی، قم، دار الکتب الاسلامیة.

- ۲۴- مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع و الوجود؛ محمّد بن حمزة بن محمّد عثمانى  
البنارى (م ۸۳۴)، مع تعليقات ميرزا هاشم بن حسن بن محمّد على گيلانى اشكورى و حسن  
حسن زاده آملی، تهران، انتشارات فجر، چاپ سنگی، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۵- مصباح الشريعة؛ منسوب به امام جعفر صادق عليه السلام، ترجمه و شرح فارسى عبدالرزاق گيلانى،  
به تصحيح سيّد جلال الدين محدث ارموى، تهران، كتابخانه صدوق، ۱۳۴۴ ش.
- ۲۶- نهاية الأصول؛ (تقريرات محقق بروجردى)، حسينعلى منتظرى، قم، نشر تفكر، ۱۴۱۵ ق.
- ۲۷- نهج البلاغه؛ كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام . گردآورنده شريف رضى، محمّد بن حسين (۳۵۹-  
۴۰۶)، به كوشش صبحى صالح، انتشارات هجرت، قم، ۱۳۹۵ ق.



کتابهای منتشر شده فقیه و مرجع عالیقدر آیت‌الله العظمی منتظری رحمته الله علیه

● کتابهای فارسی:

- ۱- درسهایی از نهج البلاغه (۱۵ جلد)
- ۲- خطبه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام
- ۳- از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو)
- ۴- اسلام دین فطرت
- ۵- موعود ادیان
- ۶- مبانی فقهی حکومت اسلامی (۸ جلد)  
جلد اول: دولت و حکومت  
جلد دوم: امامت و رهبری  
جلد سوم: قوای سه‌گانه، امر به معروف، حسبه و تعزیرات  
جلد چهارم: احکام و آداب اداره زندانها و استخبارات  
جلد پنجم: احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و اخلاق کارگزاران حکومت اسلامی  
جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی  
جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فیء، انفال  
جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوست‌ها، فهارس
- ۷- رساله توضیح المسائل
- ۸- رساله استفتائات (۳ جلد)
- ۹- رساله حقوق
- ۱۰- پاسخ به پرسش‌های دینی
- ۱۱- احکام پزشکی
- ۱۲- احکام و مناسک حج
- ۱۳- احکام عمره مفرده
- ۱۴- استفتائات مسائل ضمان
- ۱۵- حکومت دینی و حقوق انسان

- ۱۶- مجازاتهای اسلامی و حقوق بشر
- ۱۷- مبانی نظری نبوت
- ۱۸- معجزه پیامبران
- ۱۹- هماورد خواهی قرآن
- ۲۰- سفیر حق و سفیر وحی
- ۲۱- حقوق انسان و سب و بهتان
- ۲۲- فراز و فرود نفس (درسهایی از اخلاق- شرحی بر جامع السعادات)
- ۲۳- کتاب خاطرات (۲ جلد)
- ۲۴- کتاب دیدگاهها (۳ جلد)
- ۲۵- انتقاد از خود (عبرت و وصیت)
- ۲۶- درس گفتار حکمت (شرح منظومه) (۷ جلد)
- ۲۷- مبانی مردم سالاری در اسلام (ترجمه کتاب نظام الحکم فی الاسلام)

● کتابهای عربی:

- ۲۸- دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية (۴ جلد)
- ۲۹- کتاب الزکاة (۴ جلد)
- ۳۰- دراسات في المكاسب المحرمة (۳ جلد)
- ۳۱- نهاية الأصول
- ۳۲- محاضرات في الاصول
- ۳۳- نظام الحکم في الإسلام
- ۳۴- البدر الزاهر (في صلاة الجمعة والمسافر)
- ۳۵- کتاب الصلاة
- ۳۶- کتاب الصوم
- ۳۷- کتاب الحدود
- ۳۸- کتاب الخمس
- ۳۹- کتاب الإجارة والغصب والوصية

- ۴۰- التعليقة على العروة الوثقى
- ۴۱- الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليه السلام
- ۴۲- مناسك الحج والعمرة
- ۴۳- مجمع الفوائد
- ۴۴- من المبدأ إلى المعاد (في حوار بين طالبين)
- ۴۵- الأفق أو الآفاق (في مسألة الهلال)
- ۴۶- رسالة مفتوحة (رداً على دعايات شنيعة على الشيعة و تراثهم)
- ۴۷- موعود الأديان
- ۴۸- الإسلام دين الفطرة
- ۴۹- نظام الحكم الديني و حقوق الإنسان
- ۵۰- رسالة الحقوق في الإسلام

● كتابهای مربوطه:

- ۵۱- فلسفه سیاسی اجتماعی آیت الله منتظری
- ۵۲- فقیه عالیقدر (گذری بر زندگی فقیه عالیقدر آیت الله منتظری) (۲ جلد)
- ۵۳- ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت الله العظمی منتظری) (۲ جلد)
- ۵۴- سوگنامه (پیامها، بیانیها، مقالات و اشعار به مناسبت رحلت فقیه عالیقدر) (۲ جلد)
- ۵۵- بهای آزادگی (روایتی مستند از حصر حضرت آیت الله منتظری)
- ۵۶- جلوه‌های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت)
- ۵۷- معارف و احکام نوجوان
- ۵۸- معارف و احکام بانوان
- ۵۹- غیر محرمانه (بازتاب انتشار فایل صوتی آیت الله منتظری)
- ۶۰- سیره عقلا و عرف در اجتهاد
- ۶۱- دین و جمهوریت (نگاهی به اندیشه سیاسی آیت الله العظمی منتظری)
- ۶۲- آیت الله العظمی بروجردی به روایت آیت الله العظمی منتظری

