

دروس حکمت

(بخش پایانی)

علامه سید محمد کاظم عصار

به کوشش غلامحسین حجتی نیا

چکیده

رساله دروس حکمت از تألیفات استاد علامه سید محمد کاظم عصار - اعلیٰ...
مقامه - بخش اول آن از آغاز تا مبحث وجود ذهنی در شماره (۴۱-۴۲) ویژه نامه
استاد آشتیانی از نظر خوانندگان گرامی گذشت. مصنف گرانقدر در این رساله
مباحثی از امور عامه و الهیات خاص را ضمن تمهید مهمترین قواعد فلسفی مورد بحث
قرار داده است.

اکنون آخرین قسمت رساله که با مبحث وجود ذهنی آغاز و به دنبال آن
مباحثی از قبیل حقیقت جسم، تلازم صورت و هیولی، صور نوعیه، علل و اقسام فاعل،
واجب و کمالات آن، میزان شناسایی صفات کمالیه، افعال حق تعالی، زمان و احوال
آن، علت غائی و مباحث پیرامون آن ادامه و پایان می پذیرد. امید است که مورد
استفاده علاقه مندان فلسفه اسلامی قرار گیرد. بسمه و کرمه .

وجود ذهنی

چون دانسته شد که وجود اصل است در تحقق و حقیقتش مانع است با
لذات از قبول عدم به طور ضرورت ازلیه و آنچه که چنین باشد واجب بالذات و حق
مطلق است و محقق گردید که وجود دارای مراتب و درجات تشکیکی است. حال
گوییم یکی از مراحل وجود نشانه ظلی و تبرز نفسانی موسوم به وجود ذهنی که
به وسیله آن وجود، علم به اشیاء حاصل و معرفت به حقایق متحقق گردد. و بیان این

مقصود متوقف است به بیان چند امر: اول آنکه علم و احاطه به تمام ذات و ذاتیات اشیاء یا ممکن است و یا ممتنع در صورت دوم یا ادراک بعضی جهات آن شیء ممکن است و یا هیچ قسم معرفت به جهتی از جهاتش مقدور نیست. قسم اول موجب خلف است، چه آنکه اگر کسی گوید علم دارم به این که هیچ قسم علمی ندارم تناقض گفته و عقلاء تخطئه‌اش نمایند، و قسم دوم، مستلزم تسلسل است؛ پس فرض اول ثابت و محقق باشد. پس علم به کنه و احاطه به تمام ذاتیات بعضی اشیاء ممکن است. بنابراین مذاهب سه‌گانه «لادریه» و شکیه [...] فاسد و عقائد ایشان باطل است و از تصور مقدمات مذکور بطلان هریک به درجه وضوح می‌پیوندد. و مقصود از وجود ذهنی آن است که ماهیت مرتبه [ای] از وجود را دارا باشد به دون آنکه آثار مرغوبه و احکام مطلوبه از آن ماهیت بر او مترتب شود و مراد از وجود خارجی مرتبه دیگری است از وجود ماهیت که بر حسب آن وجود ماهیت آثار و احکام داشته و آنچه مطلوب است از آن ماهیت بر او مترتب شود. پس معنی خارجیّت و ذهنیت همان اثر داشتن و بی اثر داشتن و بی اثر بودن ماهیت است در عین موجودیت. بنابراین خارجیّت و ذهنیت کاملاً متضاد و متغایر با یکدیگر می‌باشند و ناچار ما بین آن دو وجود مرکبی خالی از هر دو مرحله لازم است که با وجود خارجی، موجود خارجی گردد و با وجود ذهنی موجود ذهنی آن مرکب مشترک و موصوف مجرد را ماهیت من حیث هی هی گویند و چون آن دو وجود عارضند بر ماهیت و هر عارضی باید منتهی شود به امر ذاتی، ناگزیر ما بالذات وجود خارجی فردی است از وجود غیرمشوب به سنخ ماهیت که صرف خارجیت و محض وجود بوده باشد و همچنین ما بالذات ذهنیت فردی است که ذهنیت، عین ذات و صرف حقیقت اوست و به همین اشاره شده است «کلّ ما میز تموه باو هامکم بادقّ معانیه فهو مخلوق لکم مردود الیکم»^(۱).

اما دلیل بر ثبوت و تحقق وجود ذهنی به چند وجه است:

اول: آن که هر ممکن مرکب است از وجود و ماهیت. و محقق شد که وجود

اصل و ماهیت اعتباری و تابع وجود است در موجودیت، پس تحصیل و تحققش به وسیله وجود خواهد بود و چون وجود مشکک است و دارای مراحل و درجات متفاوت به نحو شدت و ضعف و ماهیت هم ابا و امتناعی از هیچ گونه مرتبه وجود نداشته، هرگاه تخصیص به درجه پیدا کند و قابل مرتبه دیگر نباشد ترجیح بلا مرجح لازم آید؛ پس می باید گاه به وجود قوی و دیگر گاه به وجود ضعیف موجود شود و به همین [جهت] گویند الفاظ موضوع باشند بازاء معانی عامه.

دوم: چون هریک از اسماء و صفات حضرت حق مظهر و مجلای طلب کند اسم اعظم نیز مظهري تقاضا نماید و هم چنان که آن اسم حاوی ذراری اسماء و جامع امهات و آباء تفصیلی اسماء می باشد، مظهر و مجلایش باید مشتمل بر تمام مظاهر و جامع همه عوالم ملک و ملکوت بوده باشد. از این رو حضرت حق انسان را «کَوْن جامع» و «برزخ مطلق» قرار داده و در او جوهری از جنس جواهر قدسیه به ودیعت نهاده و از روح مرتبه لاهوتی در قالبش دمیده به طوری که کلیه عوالم هستی در وجود او منظوی و آثار هر عالمی از او طالع و ظاهر گردد (خلق الله آدم علی صورته)^(۱)؛ (أَتَزَعَم أَنَّكَ جَرَمٌ صَغِيرٌ، الخ)^(۲).

و انسان از جهت این مظهریت تامه الهیه قادر است که در عالم خود ایجاد نماید مخلوقات شبيه به مبدعات مبدء حقیقی خود از فلک و ملک و حیوان و غیره؛ ولی چون نفس جهت ظلیت دارد مخلوقاتش نیز شبیه و ظلّ معلولات مبدء اول خواهد بود؛ یعنی نظیر همان ماهیت و بدون آن آثار که معنای وجود ذهنی است. اما باید دانست که همیشه مخلوق انسان ظلی نبوده، بلکه بعضی از نفوس بشریه و اصحاب معارج الهیه پس از وصول به مراتب کمالیه، ممکن است متصل شوند به عالم قدس اعلی، اتصالی شهودی و عینی علاوه بر اتصال علمی و ذهنی و آن موقعی است که بدن و قوای بدنیه مغلوب احکام نفس قدسی گردیده کاملاً

۱- جامع صغیر، ۴/۲.

۲- دیوان الامام علی (ع)، ص ۲۵.

تحت سیطره استیلاء و محکومیت نفس قرار گیرند و در این حال خلاقیت نفس از مرتبه علمی و ظلی به درجه عینی و خارجی منتهی گردیده، انسان قادر شود بر ایجاد و اعدام در خارج و قدرت تصرف در اشیاء خارجی بدو افزوده گردد. آن موقع است که «العارف یخلق بهمه مایشاء خارج محل الهمه»^(۱) و چنین نفس تواند مواد و هیولیات را به هر صورت متشکل سازد و یا از آنها خلع صور نماید و بالجمله به واسطه آن که بدن و قوای او محکوم اوامر نفس گردیده، گاه می شود که به تبع نفس به عالم قدس اعلی منقبض و با مراقبت او به عالم الهی مسافرت نماید و هر جزء از اجزاء و اعضاء بدن و قوای بدنیه به حزب الهی خود متصل شود. چنین انقباضی مسمی است به «معراج جسمانی» و آن موجود باطنی که از سکنه عوالم ربوبی به شمار است و اجزاء و اعضاء بدن بدو پیوسته و آن جا رحل اقامت افکنده، موسوم است به «مسجد اقصی» و این عالم مادی را به واسطه ابتلای به مزاحمت و اصطکاکات «مسجد الحرام» نامیده اند. پس موجودات این عالم ادنی ظلال ساکنین و واظنین عالم اعلی و سکنه دار بقاء ظلال جواهر قبه بیضاء، و هریک بر حسب مراتب لایق خود مرجع و رب یکی از موجودات و مربوبات این عالم می باشند.

سوم: آن که امور انتزاعیه و صفات معدومیه از طرفی ممکن نیست که در خارج موجود شوند و از طرف دیگر نمی توان آنها [را] اعتباری و اختراعی محض دانست، مانند انیاب اغوال و وهمیات صرفه، بلکه یک نحو تقرّر و نفس الامریتی باید برای آنها قائل گردید و آن همان مرحله «وجود ذهنی» است.

چهارم: هرگاه غایات و اغراض مترتبه بر افعال در خارج متحقّق بودی از طلب آنها به واسطه افعال تحصیل حاصل لازم آمدی و در صورتی که هیچ گونه تحقق و تقرّری برای آنها متصور نبوده، چگونه مبدء و منشاء صدور افعال از فاعل و محرک ایجاد می گردیدند. پس ناچار یک قسم تقرّری دارا باشند که اثرش تنها تحریک شوق فاعل بوده باشد تا به وسیله افعال صادره، متحقّق در خارج گردیده قبول وجود خارجی نمایند و توهم نشود، که بنابراین دلیل می باید طبایع در افعیل

خود دارای اغراض بوده باشند و به غایات افعال خود شعور و معرفت داشته باشند؛ زیرا غایات افعال آنها در الواح نفس الامریه و اذهان عالیّه متقرر و ثابت است. چنانچه اگر شخص سنگی در هوارها نماید، حرکت سنگ به طبیعت مستند است؛ ولی غایت صعود و غرض از حرکت سنگ در ذهن آن شخص موجود است و ممکن است اعتراف نموده و عقیده ورزد به این که در جمیع ذرات عالم و اجزاء آن حیات و معرفت ساری است و کلیه موجودات به زیور علم متحلی هستند. پس غایات و اغراض را در الواح خود طبایع موجود دانست، چنانچه در آیات و احادیث بدان اشاره رفته است آن. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِحَمْدِهِ»^(۱) «ان کل شیء یسمع صوت المؤذن من رطب و یابس الا و یشهد»^(۲) چه آن که تسبیح و شهادت بدون معرفت صورت نپذیرد و این بیان گرچه از طریقه تعلیم دور، ولی به مشرب تحقیق و مذهب تدقیق بسیار نزدیک است. چون ادله مشهور بر وجود ذهنی مانند حکم ایجابی بر معدوم و انتزاع کلی طبیعی از اجزاء و درک صرف الحقیقه و غیره، خالی از اشکال نبوده از آنها صرف نظر و به دلائل مذکوره اکتفا نمودیم.

تتمه

جمعی توهم نموده اند که هرگاه ماهیات اشیاء به حقایقها در ذهن درآیند، اجتماع جوهر و عرض لازم آید و در صورتی که عرض جنس مقولات عرضیه نباشد محذور شدیدتری گرفتار شویم و آن بدین قسم است که معقول جوهر مثلاً جوهر است و در عین حال همین صورت ذهنیه مناط علم به جوهر خواهد بود و چون علم از مقوله کیف است، تمام مقولات مندرج در مقوله کیف بالذات و معلوم است که یک شیء نتواند دارای دو جنس بوده باشد. پس این اشکال باعث حیرت افکار گردیده، عقلاء را در تنگنای اوهام محبوس ساخته، هرکدام راه نجاتی برای خود اندیشیده. عده [ای] وجود ذهنی را مطلقاً منکر گردیده اند و جمعی فرق گذارده اند

بین قیام به ذهن و حصول در ذهن و بعضی دیگر وجود ذهنی را منحصر در اشباح کرده‌اند (شیخ هرشی صورتی شبیه آن شیء مشارک در بعضی صفات مخالف در ماهیت). و طایفه [ای] انقلاب ماهیت را در ذهن جایز دانسته. و قومی کیف بودن علم را تشبیه و مسامحه فرض نموده. و برخی عکس آن را در واقع گمان کرده. و بالجمله حکماء اگرچه این اشکال را بسیار صعب و مستصعب شمرده‌اند، ولی آن قدر محذور قوی نیست و اشکال مرتفع گردد در صورتی که به خوبی تأمل شود در آنچه مذکور شد. در دلیل دوم و تفصیل آن اجمال بدین نحو است که گفته شود نفس به واسطه مظهریت و خلافت و خلاقیت می‌تواند در عالم خود ایجاد نماید، آنچه را که بخواهد. بحول الله و قوته قادر است بر خلق هرگونه مخلوقی مانند مصنوعات باری - تعالی - و چنانچه معلولات حضرت حق بعضی جواهر و اعراض و برخی خارج از آنها نظیر حرکت و وجود و وحدت و امثال آنها. همچنین مخترعات نفسیه جوهر و عرض و غیر آنها تواند بود نهایت به نحو وجود ظلّی تبعی و غیراصیل و چون این جواهر و اعراض معلول نفس باشد پس خارج از او خواهند بود و در نفس شیء مقرر نباشد، بلکه حضور و قیام آن مخترعات به نفس نظیر قیام اشیاء و حقایق است به حضرت حق و از جهت همین حضور اشراقی توهم می‌شود که صور اشیاء قائم به نفس و موجودند در نفس نظیر قیام عرض به موضوع در صورتی که ابداً در نفس شیء موجود نیست و قیام صور علمیه قیام صدوری است به نفس نه قیام حلولی و باید گفت علم به هر شیء عبارت است از ایجاد ماهیت آن شیء به وجود ظلّی در وعاء عقلانی و به وجود تبعی غیراصیل در عالم مخصوص نفسانی. حال گوییم چون شیء در نفس موجود نیست قول به وجود ذهنی محذوری را متضمن نخواهد بود و ابداً اجتماع جوهر و عرض یا کلی و جزئی و امثال آنها لازم نیاید، زیرا همان ذات قوه حاسّه با هر شیء که محسوس بالعرض خوانند نفس را اعداد نماید که از مقام شامخ خود صورتی در حاسّه ایجاد کند و از آن جا که علم نفس به این صورت به نحو حضوری و طور اشراقی است توهم شده است که صورت در حاسّه موجود گردیده و پس از حصول صورت محسوسه بالذات نفس مستعدّ شود برای ایجاد صورت خیالی و همین صورت متخیله

بالذات موجب شود فیضان صورت کلیه معقوله به ذاتی را. و نباید توهم نمود که هرگاه این صورت کلیه مجرده قائم به نفس نباشد، پس قائم بالذات خواهد بود و بنابراین قاعده مبرهنه معروفه «کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد»^(۱) لازم که آن صورت خود عاقل و خود معقول بالذات بوده باشد و این بالوجدان باطل است؛ زیرا که قاعده گرچه برهانی و مسلم است، ولی در وجود اصیل منشاء ترتب اثر جاری است نه در وجود تبعی ظلی که در حقیقت همان وجود نفس است که خود هم عاقل و هم مجرد از ماده است. آنچه مذکور گردید، مبنی بوده بر این که قائل شویم برای نفس قدرت بر ایجاد صور کلیه مجرده و اما بنا بر شهود نفس و اعتقاد به این که نفس صور کلیه مجرده را در الواح عالیه مجرده مشاهده می نماید به طریق شهود عن بُعد، یا آن که قائل شویم به تحول نفس در صور این الواح به طرز تحول ضعیف و یا گوئیم نفس متحد می شود با آن الواح به طور اتحاد ما بالقوه بما بالفعل. پس منعکس می شود در لوح نفسانی صور الواح عقلانی و آنچه در آن الواح موجود است از فعلیات و کمالات. بنابر تمام این فروض، اشکالی متوجه نشود و محذور مذکور مرتفع گردد. و از آنچه بیان شد می توان حجت قول محققین را تصدیق نمود که گفته اند: نفس حرکت می کند از محسوس به متخیل و از خیال به معقول یا آن که مسافرت می نماید از دنیا به عالم مثال و از آن جا به عالم آخرت و مشاهده و مطالعه نماید موجودات آن عوالم را با تمام فعلیات و کمالات وجودیه آنان و از همین جهت ادراک خواهد نمود حقایق اخرویه را به طور ضعیف در این عالم و به طرز اقوی در عوالم دیگر.

فصل

در صورتی که فقط ماهیت را با وجود و عدم مورد توجه قرار داده و با هر یک از آن دو مقایسه نمائیم، همچنین قطع نظر از رجوع به برهان نماییم، سه حالت برای

۱- برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: «شرح منظومه»، ص ۱۵۷ و نیز: قواعد کلی فلسفی در فلسفه

ماهیت مشاهده خواهیم نمود: ۱- استحقاق و اقتضاء نمودن ماهیت وجود را؛ ۲- استحقاق و اقتضاء عدم؛ ۳- عدم اقتضاء هیچ یک از وجود و عدم.

حالت اول تأکد وجود با وجوب و دوم را تأکد عدم یا امتناع وجود و سوم را تساوی و لاستحقاق و لاقتضاء، یا امکان وجود و عدم خوانند، و این حالات را به ملاحظه مواد و به لحاظی «جهات قضایا» می نامند. و از آن جا که مرجع کلیه آنها به وجود و عدم است و آن دو غنی از تعریف اند، مواد هم بی نیازند از حدود حقیقیه و تعریفات حقیقی برای هیچ یک متصور نیست و چون ممکن در حاق وسط واقع گردیده و از خود اقتضایی ندارد، تصور نمی شود که به خودی خود بتواند وجود یا عدم را ترجیح داده خود را موجود یا معدوم نماید، بلکه محتاج است به علتی که وجودش را ترجیح داده موجودش سازد و یا جانب عدم را تقویت نموده معدومش نماید؛ بنابراین هر وقت آن سبب خارجی حاضر شود بدون حالت منتظره ماهیت موجود گردد و در صورتی که علت معدوم باشد و یا حالت منتظره برای او فرض شود، ممکن معدوم و بدون تقرر خواهد بود و توهم نشود که عدم چیزی نیست که علت شود و یا معلول، زیرا عدم علت و عدم معلول از اعدام مطلقه نیستند؛ بلکه جزو اعدام ملکات بشمارند و اعدام ملکات را حظی است از وجود و شاید بتوان [گفت] که امتیاز عقلانی آنها کافی است در اسناد علیت و معلولیت به آنها. از این بیان معلوم گردید که علت حاجت ممکن به علت همان امکان و جهت تساوی و لاقتضایی اوست و این جهت در حال حدوث و بقاء ممکن، محقق است چه آن که امکان، ذاتی ممکن و تخلف ذاتی ممتنع است؛ پس ممکن نه تنها حین حدوث محتاج است به علت، بلکه در حال بقاء هم کاملاً احتیاج داشته و مستغنی از علت نخواهد بود و از طرف دیگر می دانیم که وجود عارض است بر مهیّت و امکان، ذاتی اوست و هر ذاتی مقدم و سابق است بر امر عارضی. پس ناچار وجود ممکن همواره منسب خواهد بود بلاقتضائیت و این عین معنای حدوث است؛ چه آن که حدوث مطلق عبارت است از این که شیء مسبوق باشد به غیر، اعم از آن که آن غیر عدم باشد یا امر وجودی چنانچه قدیم مطلق، عبارت خواهد بود از عدم مسبوقیت به غیر. بنابراین صحت دو قاعده «کل ممکن بالذات حادث» و «کل واجب بالذات

قدیم» ثابت و متحتم است.

[فصل]

و باید دانست که هریک از سبق و لحوق و معیت مانند تقدّم و تأخر و اقران، به اقسام ذیل منقسم شوند:

۱- سبق بالعلیه؛ و آن تقدّم علت تامه است بر معلول بروجهی که صحیح باشد تخلّل فاء ما بین آنها، اگرچه در خارج مفارقه زمانی داشته باشند. چنانچه گویی دستم حرکت نمود، پس قلم به حرکت آمد.

۲- سبق بالطبع؛ و آن تقدّم علت ناقصه است بر معلول، مانند تقدّم یک بر دو و سه و غیره.

۳- سبق زمانی؛ و آن تقدّم حوادث زمانی است، مانند تقدّم پدر بر پسر و تقدّم اجزاء فرضیه زمان بعض بر بعض.

۴- سبق بالرتبه؛ و آن یا حسی است، مانند تقدّم امام بر مأموم و یا عقلی است، نظیر تقدّم جنس بر فصل و هیولی بر صورت.

۵- سبق بالشرف؛ مانند تقدّم افضل بر فاضل و فاضل بر مفضول.

۶- سبق بالمهمیه و بالتجوهر؛ و آن تقدّم در مقام اشاره ذهنیه است، مانند تقدّم علل قوام نوع بر نوع و تقدّم ماهیت بر لوازم و احکامش و بعضی سبق علی [و] طبعی و سبق علی و تجوهری را سبق بالذات نامیده‌اند و دو نحو دیگر بر انحاء تقدّم اضافه نموده‌اند، ولی به واسطه این که ممکن است در اقسام مذکوره مندرج شوند از ذکر آنها صرف نظر گردید. و چون تقدّم با تأخر متضایف است، اقسام تأخر به مقایسه معلوم می‌شود؛ اما باید ملتفت بود که لازم نیست هرکجا تقدّم و تأخری وجود نداشته باشد، ناچار معیت متحقق شود؛ زیرا مابین علم و قدرت در واجب تعالی تقدّم و تأخر زمانی وجود ندارد و بتبع ذلک معیت زمانیه هم متصور نیست. بلی همین قدر باید گفت که اقسام معیت نظیر انحاء تقدّم و تأخر است، مگر در معیت بالعلیه که تحقق آن مابین دو شیء خالی از نظر نیست. چنانچه شیخ بدان اشاره فرموده، اگرچه وجه اشکال شیخ هم درست آشکار نیست و برخی در معیت

بالتزمان و بالذات اشکال نموده‌اند؛ اما اشکال بی‌وجهی است.

امکانی که در مبحث مواد ثلث مذکور است «امکان خاص» نامیده می‌شود و عبارت است از سلب ضرورت طرفین وجود و عدم. ولی امکان به معانی و اطلاعات دیگر هم آمده که ذیلاً بیان می‌شود: ۱- امکان عام و آن سلب ضرورت جانب مخالف قضیه است؛ ۲- امکان اخص، مراد به این امکان، امکان سلب ضرورات ذاتیه و وصفیه و وقتی می‌باشد، مانند کتابت نسبت به نفس طبیعت انسانی نه در حال اراده و عزم به کتابت چه آنکه شیء به شرط اراده و در حین اراده واجب است نه ممکن.

۳- امکان استقبالی، که به واسطه جمیع ضرورات سلب شود حتی ضرورت به شرط المحمول؛ ۴- امکان وقوعی، و آن بودن شیء است بر وجهی که از فرض وقوعش محال لازم نیاید؛ ۵- امکان استعدادی، که بر حسب مورد مختص است به مادیات، و آن کیفیتی است در جسم که مهیا می‌کند آن جسم را از نوعی به نوع دیگر مبدل شود، مانند هیأت موجود در بذر که از آن جهت که ممکن است زرع بشود؛ پس این تهیو را اگر به بذر نسبت دهند «استعداد» نامیده و در صورتی که به زرع منسوب نمایند، «امکان استعدادی» خوانند. از این جهت می‌گویند بذر مستعد است زرع شود و زرع ممکن است موجود شود در بذر و از جهت این که تهیو و استعداد کیفیتی است حاصل در ماده به نحوی که اعداد می‌کند جسم را به قبول افاضه صور نوعیه متعاقبه، ناچار می‌باید امکان استعدادی امری باشد بالفعل و از جهت امکان مستعدله امری است بالقوه. بنابراین امکان استعدادی دارای هر دو جهت فعل و قوه می‌باشد به خلاف امکان ذاتی که هیچ شائبه فعلیت در آن متصور نیست و به واسطه همین جهت فعلیت امکان استعدادی به شدت و ضعف و قرب و بعد متصف شود برخلاف امکان ذاتی^(۱).

۱- امکان وقوعی، به حسب مورد اعم است از استعدادی چه آنکه از فرض وجود مجردات عقلیه محالی لازم نیاید، ولی امکان استعدادی مختص است به حسب مورد به مادیات که در آنها بتوان حالت منتظره فرض نمود. برخلاف عقول قدسیه که جهت استعداد و تهیو در ناحیه آنها

۶- امکان فقری، که کلیه وجودات خاصه نسبت به حضرت باری به آن امکان متصف شوند عبارت است از این که ممکن عین تعلق به غیر و جز حیثیت ربطی و تعلقی جهتی نداشته باشد چه اگر وجودات خاصه عین ارتباط و نفس تعلق و محض مجعولیت نبوده باشند.

در صورتی که جاعلیت عین ذات باری است، لازم آید تحقق جاعل بالذات بدون مجعول بالذات و این محال است.

تبصرة

امکان استعدادی از آن جهت که فعلیت دارد و جزو صفات خارجی به شمار است، حامل و موضوعی می‌خواهد و گویند هیولی و ماده حامل امکان استعدادی است و چون ماده و هیولی بدون صورت وجود نپذیرد و ناگزیر صورت فعلیه لازم است در مقام حامل استعداد و مرکب از هیولی و صورت جسم را تشکیل می‌دهد، بنابراین ابتدا ناچاریم شرح حقیقت جسم را بیان کنیم تا بتوانیم حامل استعداد و نتایج آن را درک نماییم.

احوال جسم یا اموری که بر آن وارد شده یا به طور کلی تغییرات اجسام به دو قسم منقسم است اول: آنکه جواب سؤال ماهوی آن جسم را تغییر دهد، مانند صورت زرع که در بذر حلول کند و یا صورت انسانی که در نطفه حلول نماید؛ چه آنکه نمی‌توان در جواب سؤال ماهوی زرع و انسان بذر و نطفه را ایراد نمود. دوم: آنکه جواب ما هو را تغییر نداده و فقط موجب اختلاف صفات جسم می‌گردد، مانند حرارت و برودت و سواد و بیاض؛ پس اگر سؤال شود از این که کاغذ سیاه و آب گرم چه چیز است؟ جواب همان قرطاس و ماء خواهد بود و از این جا است که گویند حال در جسم یا اختلاف جوهری آن را فراهم سازد. و یا موجب تغییر و اختلاف اوصاف را تهیه نماید و به اعتبار این دو قسم حال جسم محل را نیز دو

معقول نیست، اما امکان وقوعی اخص است از امکان ذاتی، زیرا عدم عقول قادسه ذاتاً ممکن است، ولی وقوع عدم عقول در خارج محال است؛ چه آنکه از عدم عقول عدم واجب لازم آید.

دسته نموده‌اند: محل قسم اول را متقوم و محتاج به حال دانند و محل دسته دوم را مستغنی از حال گویند و اصطلاحاً اموری که حلول نمایند در اجسام، اگر از قبیل قسم اول است «صورت» و در صورتی که از قسم دوم باشد «عرض» نامیده شود؛ چنانچه محل دسته اول را «هیولی» و محل دسته دوم را «موضوع» خوانند، مثلاً آب موضوع حرارت است و هیولی صورت هوایی و چون جسم مشهود و محسوس است، اثبات وجودش برهان لازم ندارد، برخلاف صورت و هیولی که اثبات وجود هریک بدون دلیل ممکن نیست و ادله وجود هر کدام موقوف است بر مقدمه که ذیلاً بیان می‌شود: جسم بسیط جسمی است که از اجسام مختلفه الطبائع ترکیب نشده باشد (طبیعت مبدء اول حرکت و سکون جسمی است که طبیعت در او حلول نموده) این جسم بسیط را ممکن است به چندین قسمت منقسم ساخت. و به عبارت اخری هر جسم بسیطی قابل است به یکی از انحاء تقسیم، انقسام فکی و وهمی و عقلی. و یا انقسام به وسیله اعراض قاره و غیر قاره. البته انقسامات ممکنه، یا متناهی است و یا غیر متناهی و بر هر تقدیر یا آن که جمیع انقسامات ممکنه، بالفعل موجود است در جسم و یا بالقوه حاصل شود و یا آن که بعضی فعلی است و بعضی بالقوه و در صورتی که انقسامات بالفعل باشد اقسام و اجزائی که جسم از آنها ترکیب یافته به نوبه خود یا اجسامی هستند غیر قابل تقسیم و یا اجزاء لایتجزی (جواهر فرد). هریک از احتمالات فوق را جمعی اختیار نموده و بالنتیجه اقوال ذیل در باب حقیقت جسم به وجود آمد:

- ۱- قول متکلمین که معتقدند جسم مرکب است از اجزاء ذات وضع یا قابل اشاره حسیه، ولی این اجزاء متناهی و فعلی می‌باشند.
- ۲- عقیده نظام و آن ترکیب جسم از امور غیر متناهیه بالفعل.
- ۳- ترکیب جسم از امور متناهیه بالقوه این مذهب را شهرستانی اختیار نموده.

۴- اعتقاد حکماء، این است که جسم الی غیرالنهایه قبول قسمت کند و جمیع انقساماتش بالقوه خواهد بود؛ ولی اشراقیه گویند جسم بسیط است و مشائیه معتقدند که جسم بسیط منقسم گردیده از صورت و هیولی، اما هر دو دسته متفق

هستند بر این که جسم چنانچه در ظاهر متصل است، در واقع نیز متصل و پیوسته است؛ برخلاف سایرین که گویند فقط در ظاهر متصل به نظر آید و در واقع دارای اجزائی است از یکدیگر منفصل و از هم گسسته.

۵- رأی ذی مقراطیس بر این قرار گرفته که اجرام صغار صلبه جسم را تشکیل داده و این اجرام اجسامی هستند که در خارج قبول قسمت نمایند و در وهم تجزیه و تقسیم آنها ممکن است.

۶- عقیده قائلین به جزء لایتجزی به این نحو که انقسامات جسم برخی بالقوه و پاره [ای] بالفعل است؛ پس گویند جسم در خارج مرکب است از مبادی و اجزائی که جسم نیستند و هیچ گونه قسمت قبول نکنند اعم از قسمت خارجی یا وهمی و یا عقلی و چنانچه اشاره شد اثبات هیولی موقوف است بر این که جسم همان طور که در ظاهر متصل است در واقع هم به هم پیوسته باشد؛ چه اگر گسسته باشد انقسامات همان بر موارد فصل و انفکاک وارد شود و طریق اثبات هیولی منسد گردد.

بنابراین ابتدا ناچاریم که ترکیب جسم را از اجزاء لایتجزی و جواهر فرد و صغار صلبه و بالجمله جمیع شعب و اقوال قائلین به انفصال اجزاء جسم را ابطال نماییم، آن گاه به اثبات هیولی بپردازیم. پس گوئیم ترکیب جسم از اجزاء مطلق ممتنع است و دلیل بر امتناع اموری است:

اول / آن که نه جزء متفرق را به یکدیگر ملحق می سازیم به شکل مربع ذیل :::: بر وجهی که در هر ضلع، سه جزء تام قرارگیرد، بدون آن که مابین آنها خلل و فرجی واقع شود، پس اگر در قطر این مربع نتوان بیش از سه جزء متصل قرار داد، تساوی قطر و ضلع لازم آید و در صورتی که پنج جزء تام قبول نماید مربع وتر از مربع دو ضلع تجاوز نماید، پس ناچار می باید چهار جزء تام و کسری از یک جزء قبول کند تا مجذورش با هیجده که مجموع دو مربع دیگر است، مساوی شود و چون دو فرض اول باطل است، این فرض اخیر حق است. بنابراین جزء منقسم گردد و نباید توهم نمود که چهار جزء تام غیر متصل در قطر واقع شود و بقیه قطر خلل و فرجی مابین آن چهار جزء خواهد بود، زیرا که معلوم است این فرجه

باید کمتر از مقدار یک جزء تام بوده باشد. پس جزء را به قیاس آن فاصله می توان قسمت نمود اگرچه به حسب وهم باشد و این خلاف عقیده فائین به جزء است. دوم / آن که پنج جزء را به طول خط مستقیم قرار می دهیم و فرض می کنیم دو جزء از طرفین این با یک قوه به سمت یکدیگر حرکت نمایند؛ حال اگر در جزء وسط به هم رسند جزء منقسم شود و هرگاه یکی از آن دو در جزء دوم توقف نماید با دیگری به جزء سوم برسد، ترجیح بلا مرجح لازم آید؛ زیرا ممکن بود. متحرک شرقی به جای متحرک غربی توقف نماید یا به عکس و توهم این که بنابر عقیده اصحاب جزء فرض دو حرکت متساوی ممکن نیست باطل است، زیرا اگر همین دو متحرک روی خط شش جزئی حرکت نمایند، تساوی حرکتشان مانعی ندارد.

سوم / آن که هر جزئی به واسطه وضع و قبول اشاره حسیه متحیز و متمکن باشد بالذات و هر متحیزی شرق و غربش ممتاز و شمال و جنوبش از یکدیگر کاملاً متفرق است؛ زیرا آنچه محاذی شمال است بعینه محاذی جنوب نتواند بود. پس این جزء قابل قسمت است اگرچه قسمت وهمی و فرضی باشد و بدیهی است که هر تقسیمی گرچه وهمی و فرضی بوده باشد، در مقسوم، اثنینیتی احداث کند بر وجهی که بر این دو قسم اگر متصلند، انفصال صحیح باشد و اگر از یکدیگر منفصلند، اتصال بر آنها جائز باشد؛ زیرا تشابه اجزاء مقداریه بدیهی و محل اتفاق است. بنابراین تجویز قسمت فرضی و وهمی ملازمه دارد با تجویز تقسیم کلی و خارجی. و اما امتناع قبول قسمت خارجی به واسطه نبودن اسباب و وسائل و بالجملة امتناع از قسمت خارجی بالعرض باعث نشود امتناع قسمت را بالذات و از این بیان فساد عقیده ذی مقراطیس و اتباع او ظاهر و آشکار گردد.

چهارم / آن که فرض می کنیم سه جزء به یکدیگر ملصق شوند، پس اگر جزء وسط از التصاق دو جزء واقع در طرفین مانع شود انقسام جزء لازم آید و اگر مانع نباشد حتماً باید مکان جزء وسط و مکان طرفین متحد باشد و بر این فرض هر قدر اجزاء به یکدیگر ضمیمه نماییم حجم به وجود نیاید و بالنتیجه از انضمام اجزاء اگرچه غیرمتناهی هم فرض شود، جسم تشکیل نیابد و به این بیان می توان مذهب نظام و اتباعش را ابطال نمود؛ به این نحو که از اتصال اجزاء هرگاه حجم حاصل

نشود جسم نیز به وجود نیاید و اگر حجم به دست آید پس ممکن است به واسطه انضمام اجزاء متناهی مفروض جسمی ساخت. حال گوییم نسبت این جسم مصنوعی به جسم طبیعی، مثل نسبت حجم است به جسم و بدیهی است که نسبت حجم به جسم، مثل نسبت اجزاء باشد به اجزاء و چون اجزاء جسم مصنوعی متناهی است، حسب الفرض اجزاء جسم مطبوع نیز متناهی خواهد بود و توهم نشود که جسم طبیعی به واسطه آن که ابعادش غیرمتناهی است، پس حجمش غیرمتناهی و بالاخره غیرمتناهی الاجزاء خواهد بود؛ زیرا عدم تناهی ابعاد ممتنع است و محال بودن لاتناهی بُعد به واسطه ادله و براهین قطعی که در ادوار علمیه بر آن اقامه شده، مانند برهان سُلمی و مسامته^(۱) و موازات و غیر اینها به درجه وضوح پیوسته پس از ابطال ترکیب جسم از اجزاء و اثبات تناهی ابعاد دوقاعده ذیل بر آن دو متفرع شود:

۱- هر جسم بسیط بالذات متصل است نه تنها در ظاهر و فقط در مقام حس بلکه در واقع و نفس الامر.

۲- هر جسم بسیط دارای شکل طبیعی و هیأت مخصوص است. از فروع قاعده اول آن است که جسم در حد ذات ممتد و متصل است، لکن قابل انفکاک و انفصال است و نفس اتصال قبول ضد خود با انفصال ننماید؛ پس ناچار در جسم غیر از صورت اتصالیه جوهریه امر دیگری موجود است که اتصال و انفصال در حد ذات او نیست، بلکه به توسط عروض اتصال متصل و به عروض انفصال منفصل شود و او در هر دو حال باقی و محل ورود انفعالات جسم است و این مرکز انفعالات و تغییرات وارده بر جسم را «هیولی» گویند. پس هیولی جوهری است قابل ورود صورت اتصالیه و انفصالیه و صورت جوهری باشد بالذات متصل و ممتد در جهات. و بالجمله از آنچه مذکور شد صحت قیاس ذیل به حسب صغری و کبری و نتیجه ثابت و مبرهن شود: الجسم قابل للانفصال و لیس الاتصال الجوهری بقابل للانفصال فالجسم لیس نفس الاتصال الجوهری» بنابراین جسم در حد ذات

مرکب خواهد بود از هیولی و صورت و نباید امتدادات و تغییراتی که در مثل موم و شمع حاصل شود به امتداد و اتصال جوهری که مقوم هیولی است، اشتباه نمود؛ چه آنکه تغییرات و احوال مختلفه وارده بر جسم شمعی تغییری در جواب ماهوی آن وارد نسازد و کلیه آن صفات از مقوله اعراض بشمارند، برخلاف اتصال جوهری که به حلول در هیولی جواب ماهو تغییر نموده و اختلاف نوعی دست دهد.

تبصرة

هیولی را نیز به دلیل دیگری ثابت نمایند معروف به دلیل «قوه و فعل» ولی مرجع دلیل مزبور همان دلیل مذکور است: بدین نحو که جسم بالفعل متصل است و قوه انفصال در او نیز حاصل و بدیهی است که ما بازاء قوه عین ما بازاء فعلیت نباشد، چه آنکه قوه و فعل متقابل و ممکن نیست عین یکدیگر شوند، پس باید جسم مرکب باشد از دو جزء: یکی بازاء جهت قوه و موسوم است به هیولی و دیگری ما بحذاء جهت فعلیت و آن جوهر متصل ممتدی است مسمی به صورت جسمیه.

ملازمه صورت و هیولی

هیولی چون امری است بالقوه و محتاج به جهت فعلیت، پس ممکن نیست از صورت جدا گردیده و منفک از صورت موجود و محقق شود؛ چه آنکه هیولی با جنس جزیه اعتبار فرقی ندارد و جنس بدون فصل موجود نشود، پس هیولی هم بدون صورت وجود نپذیرد. همچنین صورت از هیولی قابل انفکاک نباشد و مجرد از هیولی تحقق نیابد؛ زیرا صورت مجرد یا اشاره حسیه قبول کند و یا از اشاره حسیه امتناع ورزد در فرض اول هرگاه اشاره به جمیع جهات و از تمام اطراف قبول اشاره نماید صورت جسم شود؛ چه آنکه قابل اشاره از جمیع اطراف جسم خواهد بود و هر جسمی مرکب است از هیولی و صورت. پس صورت مجرد از هیولی نباشد و اگر از دو جهت و یا یک جهت و یا از یک طرف قبول نماید، سطح و خط و نقطه خواهد بود و این امور اعراض و محتاجند به جسم و در صورت دوم که

هیچ‌گونه اشاره را قابل نباشد با تناهی ابعاد متنافی شود؛ چه آن‌که صورت نفسی امتداد جوهری است و هر امتدادی به دلیل تناهی ابعاد مشکل است و هر مشکل دارای طرفی خواهد بود و آنچه طرف داراست، اشاره حسیه بدو ممکن باشد. پس صورت قابل اشاره باشد و این خلاف فرض است. از این بیان معلوم شد که مابین هیولی و صورت ملازمه و مصاحبه دائمه برقرار است، به‌طوری که ممکن نیست آنی از هم جدا شده مجرد و منفک از یکدیگر متحقق بوده باشند و ناچار این ملازمه مستند به علتی است غیر هیولی و صورت و ناگزیر آن علت باید از سنخ جسم و جسمانیات مبری باشد و از این راه وجود مجردات عقلیه و مفارقات نوریه ثابت و محقق گردد و از بیان ملازمه هیولی و صورت ظاهر می‌شود که کدام از آن دو به دیگری محتاج و از همدیگر مستغنی نیستند و معلوم است که افتقار دو شیء از طرفین بر وجه علت ممکن نیست؛ پس ناچار باید جهت احتیاج مابین آن دو مختلف باشد و از این جهت محققین را عقیده بر این است که هیولی در وجود و بقاء محتاج است به صورت و صورت از جهت تشکل و تشخیص و قبول انفعالات مفتقر است به هیولی.

صور نوعیه

چون صورت جوهریه ممتده، که «صورت جسمیه» نامیده می‌شود، و همچنین هیولی اولی مشترک باشند مابین کلیه اجسام و بدیهی است که بعض اجسام آثار و خواصی دارا هستند که دیگر اجسام مصدر آن خواص و آثار واقع نشوند، مثلاً سهولت تشکل و قبول انفصال و انفکاک در پاره اجسام محقق و صعوبت و حافظیت شکل و امتناع از قبول انفصال درباره دیگر اجسام ثابت است؛ بنابراین در حقایق جسمانیه علاوه بر هیولی و صورت جسمیه صور مختلفه مخصوص موجود است که مبادی این‌گونه آثار بوده و این قسم عوارض مختلفه را به آنها منسوب نمایند و این مصادر و مبادی را «صور نوعیه» گویند و به واسطه حلول این مخصّصات و مقومات اولیه در مواد حالت و کیفیتی حاصل شود که منشاء قبول صور ثانیه و ثالثه گردد. چنانچه صورت مائیه افاده کند به محل و ماده

استعداد قبول صورت هوایی به شرط حصول حرارت شدید و همان‌طور که اشاره رفت، می‌باید معطی و فاعل این صور امری باشد مجرد و مفارق جهات جسمانی و عاری از استعداد و حالت منتظره. پس محقق و مقرر شد که هیولی و صورت جرمیه و صور نوعیه زائده بر صورت جسمیه تماماً مستند به فاعل مفارق و به افاضه مجردات نوریه وجود یافته و نیز محقق گردید که افاضه هر صورت مشروط است به حصول حالت و کیفیت مخصوص در محل، که بدون تحقق آن کیفیت افاضه صورت جدید ممکن نباشد. این کیفیت و استعداد مخصوص موسوم است به «امکان استعدادی» و از آن‌جا که استعداد وصف غیری است و ممکن نیست بنفسه موجود شود، ناچار محلی لازم است که حامل امکان صور جدید بوده باشد. بنابراین قاعده ذیل را محقق دانسته‌اند:

«کل حادث مسبوق بالماده»^(۱) و قبلاً ثابت گردید که «کل حادث محتاج الی مرجح»؛ چه آن‌که حادث مسبوق است به عدم و هر موجود مسبوق به عدم، ممکن خواهد بود و هر ممکنی مفتقر است به علت مرجحه پس مرجح حادث، یا امری است ممتنع و یا واجب و یا ممکن. اما ممتنع مرجح نتواند بود چه خود باطل الذات و هرگاه مرجح واجب بوده باشد حادث قدیم و دائم الوجود شود و این خلاف فرض است؛ پس ناچار باید مرجح حادث، حادث دیگری باشد و آن مرجح به واسطه حدوثش خود محتاج است به مرجح و هكذا. پس برای حدوث یک حادث، حوادث غیرمتناهی لازم است تا وجود آن حادث تحقق یابد و چون تمام آن حوادث دفعاتاً ممکن نیست موجود شوند به دلیل امتناع تسلسل «تطبیق تضایف و غیره». پس باید حوادث غیرمتناهی به‌طور تعاقب موجود شوند تا یک حادثی وجود پیدا نماید؛ از این‌رو لازم است که مرجح کلیه حوادث منتهی شود به امری غیرمتناهی و در عین حال متصرّم و منقضی الذات که از جهت دوام و ثباتش مناسب و مشابه با ثابتات ازلیه و از جهت تصرّم و تجدّدش مناسب با حوادث و آن امر عبارت است از حرکت که بالذات متجدّد و متغیر و مع ذلک دارای

جهت ثبات. پس حرکت از جهت تجدّد و تغیر نسبش که مسمی است به حرکت قطعیّه مرجح حوادث و هر قطعه حرکت علت حدوث یک عده حوادث خواهد بود و از جهت ثباتش که موسوم است به «حرکت توسطیه» رابطه بین حادث و قدیم و وسیله انتساب حوادث با مفارقات ازلیه خواهد بود و چون حرکت بدون موضوع متحقق نشود، ناچار جسم دائم غیرفانی لازم است قبلاً متحقق شود تا حامل حرکت دائمیه بوده باشد و این جسم به واسطه هر قطعه از حرکتش مرجح حدوث یک دسته خواهد شد و این چنین جسمی موسوم است به «فلک». بنابراین جسم کلی فلکی قدیم و بالتبع ماده قدیم و زمان که عبارت است از حرکت جسم فلکی نیز قدیم خواهند بود. پس زمان و فلک غیرزمانی و حدوثشان فقط حدوث ذاتی است به خلاف بقیه حوادث که متصف شوند به حدوث زمانی. و از آنجا که حرکت متصرّم و بالذات منقضى و اجزائش در وجود مجتمع نشوند، محققین از حکماء راسخین معتقدند که عالم به تمام اجزاء و جزئیاتش حادث است و مع ذلک ابتداء زمانی برای عالم متصور نیست این عقیده بدواً چنین به نظر می‌رسد که از باب تبعیت انبیاء مرسلین بوده، ولی پس از مراجعه و دقت در کلمات ایشان، معلوم می‌شود که اقتداء به برهان نموده‌اند و از جهت تطابق حکم عقل و نقل عالم را حادث زمانی و قدیم زمانی دانسته‌اند.

ماده اصلیه: محل امکان استعدادی و حامل اولیه آن را «ماده حقیقیه» و «ماده مطلقه» و «ماده کلیه» گویند و البته این ماده مطلقه به دلیل ملازمه هیچ‌گاه از صورت مطلقه منفک نشود و از ترکیب آن دو جسم مطلق به وجود آید، و این نیز بر قدم ماده و جسم دلالت نماید؛ اما در تعیین ماده حقیقیه کلمات محققین مشوش و مضطرب است. بعضی گویند وجود مطلق ماده اولیه و از تطورات و تجلیات و تعینات کیان مطلق حقایق ازلیه و ابدیه پدید آمده و در عالم جز اطوار و شؤون و مظاهر وجود موجودی مشهود نیست. و پاره [ای] عقیده دارند که جوهر مطلق «ماده‌المواد» و اصل اکوان و ریشه حقایق وجودیه است. عده دیگر معتقدند که اصل محفوظ و هسته اولیه اجزاء عالم و منبع جمیع موجودات کونیّه، همان حقیقت امکان است و از این جهت قاعده ذیل را محقق دانسته‌اند:

«الشیء امکان فوجب فوجد فإوجد» و جمعی «عدد» را ماده مطلقه و مبدا موجودات قرار داده‌اند و گویند واحد، جوهر اولیه اشیاء و کلیه حقایق از ترکیبات او به وجود آمده، بدین قسم که خود واحد فی ذاته متضمن زوج و فرد است، اما عدد فرد محدود و عدد زوج غیرمحدود می‌باشد؛ زیرا از مجموع افراد تا هر حدی به ضم واحد مربعی حاصل شود و نه چنین است حال افراد و گویند عدد دو اول زوج است و عدد سه، اول فرد است و عدد چهار اول مربع و مجموع این اعداد (ده) اول عشرات، پس جمیع حقایق دار حیات از موجودات عالم الهی و سماوی و بشری صور ترکیب این اعداد می‌شمارند و این طایفه عقیده نمایند که هر شیء را که واحد و قریب به واحد موجود ساخته احسن و اکمل و خیرش بیشتر از سایر حقایق خواهد بود و آنچه از اشیاء که مرکب شود از اعداد فرد احسن و اشرف خواهد بود، از اشیایی که ترکیب یافته‌اند از اعداد زوج. و باید دانست چون این گونه عقاید از محققین فلاسفه صادر گردیده، می‌باید به حقایق رمزیه حمل نمود؛ زیرا اغلب سابقین این رویه را تعقیب می‌نموده‌اند که قواعد برهانیه را به صورت اشاره و رمز بیان نمایند و مقصودشان اخفاء بر غیراهل بوده. و بالجمله عده دیگر «بعد» و امتداد جهات را مبدا اصلی معرفی نمایند. چنانچه معدودی حق اول را مادةالمواد موجودات فرض نموده‌اند و البته این قول نیز محمول است به صورت رمز و اشاره گویی و گر نه لازم آید که واجب‌الوجود قوه محضه و فقط امکان استعدادی صور فعلیه بوده باشد و خود در مرتبه ذات هیچ‌گونه کمالی را واجد نباشد - تعالی عن ذلک علواً کبیراً.

علل و اقسام فاعل

ماده اولیه و ثانویه با صورت مطلقه ماهیت را تشکیل می‌دهند و داخل قوام ماهیت باشند و مفید ذات شیء خواهند بود، پس ماهیت را افتقار تمام و احتیاج کامل به هریک از آن دو متحقق است و چون احتیاج مطلق متعین علیت است، ماده و صورت را علت مادی و صوری و یا علل قوام و ماهیت نامیده‌اند. و از آنجا هرچیز در وجود مفتقر و محتاج است به امری خارج از ذات خود، ناچار علت

وجود برای او متحتم خواهد بود. پس اگر آن امر خارج از ذات افاده وجود نماید فاعل و یا علت فاعلی است و در صورتی که دیگری را باعث شود و داعی شود برافاضه وجود علت غائی و غایت خوانند و علت غائی به واسطه مشارکت در وجودش در عداد علل وجود شمرده شده است و به طور کلی هر چه افاده نماید وجود شیء را و یا افاده کند قوام آن شیء را علت نامیده شود و محتاج و مستفید را معلول گویند و علل منحصر است در همان چهار قسم مذکور و توهم آن که علت در غیر آنها نیز یافت شود، مانند موضوع (قطعات خشب) آلت (قلم) وقت (تابستان برای زرع)، زوال مانع (سحاب) معاون (جاذب المنشار) باطل است، زیرا تمام این امور یا منهم، فاعلیت فاعل باشند در افاده وجود و یا منهم، قابلیت قابل در قبول هستی و بالجمله شرط و رفع مانع و آلت و معدّات و معاونین و امثال آنها به طور کلی راجع شوند به یکی از علل چهارگانه. و بیاید دانست که جمیع اقسام علل در هر معلول لازم نیست که متحقق باشد، بلکه ممکن است شیء تنها به فاعل محتاج شود، مانند بسیط صادر از فاعل موجب و گاه به دو علت مفتقر است نظیر بسیط صادر از فاعل مختار چنانچه ممکن است شیء سه علت دارا باشد، مانند مرکب صادر از موجب و گاه تمام علل را محتاج است، مانند مرکب صادر از مختار. اما فاعل پس اگر فعل از او بدون علم و شعور صادر گردد، آن را فاعل موجب و فاعل بالطبع گویند و در صورتی که فعلش باشعور و اختیار و اراده مقترن شود فاعل مختارش خوانند و هر فاعلی که فعلش از برای غرض و غایتی بوده باشد، چنین فاعل ناقص است؛ زیرا تحصیل آن غرض برای آن فاعل بهتر و مفیدتر است از عدم تحصیل پس در حد ذاتش فاقد کمال آن غرض است و به واسطه تحصیل آن غایت می خواهد کامل شود.

و توهم نشود که ممکن است فائده فعل، ایصال نفع به غیر بوده باشد، زیرا حصول نفع برای غیر اگر اولی و افید باشد، نظر به فاعل از عدم حصول پس آن فاعل از فعلش استفاده نموده است امری را که واجد نبوده و ناقص خواهد بود، و اگر اولویت نداشته باشد ایصال نفع از عدمش، پس موجب شود اعاده سؤال را که فاعل برای چه غرض ایجاد فعل نموده؛ بنابراین ناچاریم قائل شویم که در دار

وجود فاعلی موجود است که در حد ذاتش مفیض و بالذات ایجاد در ذاتش معتبر است و به نفس ذات موجد افعال است بدون غرض زائد و اگر به چنین فاعلی نرسیم دور یا تسلسل لازم آید و به عبارت اخری در سلسله مبادی و فواعل باید فاعلی موجود باشد که غرض از ایجادش همان ذاتش بوده و به نفس ذاتش متهیج باشد بدون اعتبار جهتی زائد بر ذات و چنین فاعل باید از جمیع جهات بالفعل و کامل بوده باشد و بالاخره جز واجب الوجود، که واجب الجهات و الحیثیات و الکمالات است، دارای این خاصیت نخواهد بود.

اقسام علل

باید دانست که علل را به اقسام ذیل منقسم نموده‌اند:

۱- علت بالعرض مانند رافع عمود خیمه که گویند علت سقوط خیمه است در صورتی که ثقل طبیعی باعث سقوط گردیده و هم چنین گویند سقمونیا مبرد است در صورتی که فعل سقمونیا غیر از ازاله صفراء چیز دیگری نیست، بلی چون صفراء مانع صدور تبرید از طبیعت گفته شود که سقمونیا علت تبرید است ولی حقیقتاً طبیعت مبرد است و سقمونیا تنها رفع مانع نماید.

۲- علت بالذات و آن یا ناقص است و یا تام و علت تامه را احکامی است که به عده از آنها اشاره می‌شود:

۱- تخلف معلول از علت تامه ممکن نباشد و الا لازم آید ترجیح بلامرجح یا خلف فرض به این که غیر تام تام فرض شود.

۲- توارد دو علت تامه بر یک معلول واحد شخصی جائز نباشد و گرنه لازم آید اجتماع حاجت و عدم حاجت.

۳- صدور معالیل کثیره از علت واحده بسیطه که دارای هیچ نحو کثرتی نباشد لازم آید صدور هر شیء از هر شیء، بنابراین هر معلولی اقتضا کند در علت خصوصیتی غیر از خصوصیت معلول دیگر و این مستلزم ترکیب است در علت بسیط و خلف فرض خواهد بود.

اقسام فاعل

فاعل را نیز به اقسام ذیل منقسم ساخته‌اند:

۱- فاعل بالطبع؛ آن است که به فعل خود شعور نداشته، ولی فعلش ملائم طبع فاعل باشد، مانند حرکت نزولی سنگ به واسطه ثقل طبیعی و صحت مزاج به واسطه حرارت غریزه.

۲- فاعل بالقسر؛ عبارت است از فاعلی که فعلش بدون شعور انجام یافته و مخالف طبع هم بوده باشد، مانند حرکت صعودی حجر و مرض به واسطه حرارت غریبه (حمی).

۳- فاعل بالجبر؛ و آن فاعلی است که علم به فعل خود داشته ولی صدور فعل به اراده و قصدش نبوده و دیگری اجبارش نماید نظیر قاتل شخص مظلومی به اکراه و اجبار غیر.

۴- فاعل بالرضا؛ عبارت است از فاعلی که علمش به فعل خود عین وجود معلولش بوده باشد. نظیر نفوس بشریه نسبت به انشاء صور خیالیه هم چنین واجب تعالی به عقیده اشراقیین که گویند هیچ موجودی در عالم متحقق نشود، مگر علمی باشد از علوم حق تعالی و واجب را علم دیگری به اشیاء سوای ذات آنها نیست.

۵- فاعل بالقصد؛ عبارت است از فاعلی که علمش به معلول خود غیرذات معلولش بوده و فعلش به سبب طروداعی زائد بر ذاتش از او صادر گردد، نظیر نوشتن و راه رفتن انسان و حیوان.

۶- فاعل بالعنایه؛ و آن فاعلی است که داعی بر فعل نداشته و نفس علم به معلول منشاء صدور معلول گردیده باشد بدون قصد و رویه، اما علمش به معلول خود زائد بر ذاتش باشد، مانند سقوط از مکان مرتفع به مجرد تصور سقوط.

۷- فاعل بالتجلی؛ آن است که علمش به فعل خود عین ذات فاعل باشد و همین علم به معلول منشاء ایجاد او شود بدون داعی و بالجمله فاعل بالتجلی تمام شرائط فاعل بالعنایه را واجد است به جز زیاده علم بر ذات که در فاعل بالتجلی عین ذات فاعل است پس در این قسم فاعل علم سابق بر فعل، عین ذات فاعل خواهد بود، مانند نفوس انسانیه نسبت به صور کلیه چه آن که علم نفس به کلیات

عبارت است از علمش به ذات خود در مقام علم اجمالی بسیط که خلّاق تفصیلات است در مرحله ایجاد و نباید دانست که حق تعالی فاعل بالتجلی است به عقیده بعضی از محققین و فاعل بالعنایه باشد به اعتقاد مشائیه و متکلمین فاعل بالقصدش دانستند و بطلان این عقیده در سابق معلوم گشت و طایفه اشراقیه واجب الوجود را فاعل بالرضا خوانند.

۸- فاعل بالتسخیر؛ که همان فاعل بالطبع و بالقصد می باشد، در صورتی که هر کدام نسبت به قاهر و غالبی ملاحظه شود، نظیر هریک از قوی نسبت به قاهریت و غالبیت نفس.

واجب و کمالات واجبی

قضیه ۱- «الواجب بالذات موجوده». براهین این دعوی بسیار است:

۱- هرگاه علت ممکن واجب نباشد ناگزیر ممکن خواهد بود و علت آن ممکن نیز ممکن است و همچنین برود الی غیرالنهاییه پس در این سلسله ممکنات هر جزء موجود شود به توسط جزء دیگر و معلوم است که در چنین سلسله عدم هر جزء هم مستند خواهد بود به عدم جزء دیگر بنابراین دو سلسله متقابل متقرر شود یکی از وجودات مترتبه غیرمتناهی و دومی از اعدام مترتبه غیرمتناهی و این دو سلسله هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد، زیرا هر دو در حد ذات خود ممکن الوقوع است پس علت این که سلسله وجودات متحقق و واقع گردید و سلسله عدمات فعلیت و تقرر پیدا ننموده چیست؟ و به عبارت اخری هرگاه موجودی خارج از سلسلتین موجود نبوده که ترجیح دهد سلسله موجودات مترتبه را بر عدمات، ترجیح بلامرجح لازم می آید و آن موجود خارج از دو سلسله ممکن نخواهد بود پس واجب الوجود باشد.

۲- هرگاه حقیقت وجود واجب نباشد ناچار ممکن است، زیرا احتمال این که ممنوع باشد به صراحت حکم عقل باطل است و هرگاه ممکن باشد محتاج است به غیر و غیر حقیقت وجود، عدم است یا مهیت و هیچ یک صلاحیت علیت برای وجود نمی توانند داشته باشند به بداهت عقلیه پس حقیقت وجود واجب بالذات

خواهد بود.

۳- هرگاه سلسله موجودات مستند نباشد به غنی بالذات دور یا تسلسل باطل لازم آید و هرچه مستلزم محال باشد ممتنع است. پس عدم انتهاء سلسله ممکنات به واجب محال خواهد بود و نقیض آن ثابت و متحقق باشد.

۴- ممکن علت وجود خود نشود و گرنه واجب بالذات بودی و چون از خود وجود ندارد ایجاد غیر نتواند نمود. چه آنکه ایجاد، فرع وجود است؛ بنابراین ایجادش از طرف غیرصورت پذیرد پس موجد آن غیر نتواند بود. بعد از این مقدمه گوییم ممکنات موجودند در خارج و اگر واجب متحقق نبودی لازم می آمد که موجود نشوند. حال که موجود هستند معلوم است که واجب بالذات مبدأ و مصدر ایجاد شأن گردیده و گرنه موجود نبودند. «هف».

و می توان بیان مذکور را به صورت قیاس ذیل ایراد نمود:

«لا بد لهذه الممكنات الموجودة من موجد تام - ولا شيء من الممكن بموجد تام نتیجه: لاشيء من الموجد التام بممكن فهو واجب لعدم الواسطة».

۵- صدق عناوین «شیء» و «ذات» «حقیقت ثابت» «مبدأ الآثار» «منشاء احکام» «متحقق» و «متحصّل» و امثال آنها بر اشیاء غیر وجود موقوف است بر وجود، چه اگر موجود نباشند هیچ یک از صفات فوق بر اشیاء صادق نشود و اطلاق شیء و ذات و امثال آنها صحیح نباشد. پس از این مقدمه معلوم می شود که وجود حقیقتی است که غیر وجود در ذات و حقیقت بودن و منشاء و مبدأ آثار شدن احتیاج دارد به وجود. پس اگر خود وجود حقیقت و ذات و مبدأ آثار و متحقق بالذات نباشد، باطل صرف و سلب محض خواهد بود و چیزی که خودش از حقیقت بودن بی بهره و نصیب باشد باعث اتّصاف و علت ذات و حقیقت داشتن غیر، نتواند بود. بنابراین وجود ذاتی است که به مجرد ذات خود، تحقق و تحصيل دارد و به محض هویت خویش، منشاء آثار و مبدأ افعال است و هرچه غیراوست در این صفات محتاجند به او و او خود مستغنی از همه اغیار است و مراد به واجب چنین وجود و این گونه موجود است.

۶- جمیع ممکنات اعم از متناهی و غیرمتناهی مترتب و غیر مترتب امری

است ممکن، چه آنکه محتاج است به اجزاء خود و هر ممکن علتی طلب کند. پس علت تمام ممکنات یا عین مجموع است و یا جزئی از اجزایش و یا امری خارج از جمیع. دو قسم اول بالضروره باطل است؛ زیرا ممکن به خودی خود کافی در تحقق خویش نباشد. پس علت آن مجموع امری خواهد بود خارج از جمیع سلسله ممکنات و علت خارج از کلیه ممکنات ناچار واجب بالذات باید بوده باشد وگرنه لازم آید که ممتنع علت تحقق ممکنات شود و این محال است.

۷- چون ممکن اقتضاء وجود و عدم ندارد، وجودش از قبل غیر خواهد بود و هرچه به توسط غیر موجود شود واجب بالغیر است. پس اگر واجب بالذات موجود نباشد واجب بالغیر نیز موجود نشود و در صورتی که این دو قسم واجب محقق نشوند، هیچ چیز متحقق نگردد و یک موجود به عرصه وجود قدم نگذارد؛ چه آنکه در این فرض جمیع موجودات منحصر خواهد شد به ممکنات و ارتفاع مجموع ممکنات امری است ممکن و امتناع عدم هیچ یک از آحاد سلسله بالذات و بالغیر متقرر نشود. پس هیچ چیز موجود نخواهد بود و این بالضروره باطل است.

۸- بعضی از ممکنات بالبداهه موجودند پس باید واجب بالذات این قسم ممکنات را بر ممکنات معدومه ترجیح داده باشد وگرنه [لازم] می آید که یا جمیع ممکنات موجود شوند و یا کلیه آنها معدوم باشند، زیرا ممکنات موجوده احق و اولی به وجود نخواهند بود از ممکنات معدومه نظر به ذات هر یک و شاید به همین برهان اشاره شده است در آیه کریمه «أَفَى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(۱) و بایست دانست که این وجودی را که براهین دلالت دارد بر ثبوتش «صرف وجود» و «وجود صرف» است؛ چه اگر وجود مشوب به غیر وجود یا غیر وجود مشوب به وجود می بود اختلاط و ترکیب در ذات واجب پدید می آمد و امر مرکب، ممکن است و بالاخره امکان واجب و احتیاج به غیر و معدومیت در مرتبه ذات واجب را

دربردارد و ثبوت هریک از این صفات برای واجب محال است و مراد محققین از این که گویند وجود واجب عین ذات اوست و موجود به وجودی غیر محض ذات خود نخواهد بود، همین است که واجب صرف وجود و بقیه ممکنات مشوب به ضربی از عدم و مهیت است و به همین مطلب دلالت دارد برهان پنجم؛ چه از آن دلیل، معلوم گشت که وجود حقیقتی است به مجرد ذات خود موجود و واجب الوجود است چنانچه از این دلیل اثبات توحید و نفی شریک برای واجب نیز میسر است.

قضیه ۲- «الواجب واحد لا شریک له فی الوجود و فی الإلهیة»:

این قضیه اشاره است به توحید واجب و توحید عبارت است از تنزیه واجب از تحلیل، ترکیب و تشریک.

مقصود از «تحلیل» نفی اجزاء مقداریه و اجزاء حدیه است و به عبارت اخری واجب قابل انقسام به اجزاء نباشد در خارج، مثلاً واجب مانند خط یک ذرعی که بالفعل بسیط است، ولی ممکن الانقسام به نصف و ربع و غیره است، نمی باشد و همچنین ممکن نیست به حسب عقل قسمت قبول نماید، مثلاً واجب ممکن نیست مثل انسان بوده باشد که چون عقل در او تأمل کند دو معنی از او می فهمد: حیوان و ناطق؛ و مراد از «ترکیب» نیز اعم است از این که ذات واجب مرکب باشد از اجزاء یا دیگری مرکب شود از واجب و غیر واجب، و نیز مفهوم از «تشریک» اعم است از این که مشارک در ذات و ماهیت باشد، مانند اشتراک انسان و بقر در حیوانیت یا در وجوب وجود به این نحو که چند ذات همه در وجوب وجود شرکت داشته باشند و گاه باشد که نفی اجزاء حدیه و مقداریه و خارجی را به عنوان «احدیت» تعبیر نمایند و گویند: چنانچه واجب واحد است، یعنی شریک برای او متصور نیست احدی الذات است؛ به این معنی که دارای اجزاء حدیه، مقداریه و خارجی نخواهد بود. پس از شرح این الفاظ گوییم ثابت گردید که واجب الوجود صرف و غیر مشوب است؛ پس احتمال تعدد واجب متصور نیست، چه آن که صرف هر شیء قابل تکرر نخواهند بود و گرنه هریک از آنها مشوب خواهد بود به عدم

خصوصیت وجود دیگری، و این خلاف فرض است: زیرا واجب صرف وجود و غیر مشوب فرض شده.

در این زمینه می‌توان علاوه نمود که صرف وجود یا مقتضی وحدت و وحدانیت است و یا مقتضی تکثر و تکرر و یا آنکه نسبت به وحدت و کثرت هیچ‌گونه اقتضایی نیست؛ صورت اول عین مدعا و موجب نفی شریک است و در فرض ثانی لازم آید هیچ‌گاه به واحد منتهی نشود و کثرت بدون وحدت علاوه بر بطلان، مستلزم عدم تحقق کثرت خواهد [بود] و در صورت سوم لازم آید واجب در اتصاف به وحدانیت محتاج به غیر بوده باشد؛ چه آنکه هر امر عرضی معلل است و نیز گوییم هرگاه واجب متعدد بوده باشد، اقل مراتب، کثرت دو فرد خواهد بود و هر دو شیء نسبت به یکدیگر یا به تمام ذات ممتازند، یا به بعض ذات، یا به خارج از ذات و یا به شدت و ضعف و همه این معانی در شأن واجب محال است و باطل، چه آنکه در فرض اول وجوب وجود عرضی خواهد بود برای واجب و هر امر عرضی متأخر است از مقام ذات، پس واجب بالذات در حد ذاتش واجب نباشد و این فرض ممتنع و محال است و نیز در فرض اول لازم آید واجب ذاتی باشد معروض وجوب، پس مرکب شود و هر مرکبی ممکن است و این خلاف وجوب وجود است، و در صورت دوم مابین آن دو واجب ما به الاشتراک ذاتی و ما به الامتیاز ذاتی لازم است و این نیز مستلزم ترکیب واجب خواهد بود و در فرض سوم، ترکیب در هویت شخصیه واجب پدید آید. تنها فرق فرض دوم با سوم در این است که در صورت دوم ترکیب از جنس و فصل بوده باشد و در فرض سوم ترکیب از نوع و عارض خواهد بود؛ و اما اختلاف به شدت و ضعف و نقص و کمال موجب شود که ناقص معلول کامل و شدید علت ضعیف بوده باشد و شاید کریمه «ما اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَلَى مَا يَصِفُونَ»^(۱). اشاره به همین بیان بوده، به این نحو که اگر لاه، واجب متعدد بودی ناگزیر ممتاز شدندی به تمام ذات و یا به بعض ذات و یا

به خارج و یا به شدت و ضعف. در سه فرض اول ترکیب لازم آید، پس واجب معدوم و باطل گردد و مخلوق آن واجب به بطلان او فاسد گردد و در صورت اخیر علوی یکی از واجبه‌ها بر دیگری متحتم است و تأخر منافی وجوب وجود است. از بیان مذکور انحلال شبهه منسوبه به «ابن کمونه» ملقب به «فخرالشیاطین» در باب توحید ظاهر گردید و خلاصه شبهه آن که می‌توان دو واجب فرض نمود که به تمام ذات متخالف و بسیط و مع ذلک وجوب وجود از هر دو انتزاع شود مانند، انتزاع مفهوم شیئیت عامه عرضیه از اشیاء متخالفه بالذات و وجه دفع شبهه مزبور به این نحو است که مفهوم واحد حکایت نماید مگر، از مصداق واحد و نیز مفهوم واحد منتزع نشود؛ جز از معنوی واحد، چه آنکه خصوصیت یکی از متخالفات یا معتبر است در انتزاع آن مفهوم پس از مخالف دیگر انتزاع نخواهد شد و در صورتی که معتبر نباشد ناچار جامع بین خصوصیات محکی عنه و منتزع عنه خواهد بود و آن واحد است. پس از این بیان گوییم چون وجوب وجود از دو واجب مفروض انتزاع شود ناگزیر قدر مشترکی طلب نماید اگر چه عرض هم بوده باشد و هر قدر مشترکی ما به الامتیاز می‌خواهد پس لازم آید ترکیب در هویت شخصی و اجبیه و این محال است و باین دانست که شبهه مزبوره صعب الانحلال است بر قائلین به اصالت ماهیت، چه آنکه ماهیت مثار کثرت و تباین بالذات است و همچنین بر قائلین به اشتراک وجود به حسب لفظ و بر طائفه مشائیه که وجودات را متباین دانند؛ و اما قائلین به اشتراک وجود به حسب معنی و مشکک بودن آن از امثال این شبهه دچار اشکالی نخواهند بود، چه آنکه وجوب وجود مانند مفهوم وجود از مصادیق متباینه انتزاع نشود مگر از جهت مشترکه و هر قدر مشترکی ما به الامتیاز طلب کند و ترکیب واجب لازم آید.

تبصرة

از بیان گذشته معلوم شد که واجب «احدی الذات» و هیچ‌گونه ترکیبی در هویت واجبیه تصویر نشود و بالاخره از جمیع جهات بسیط و هرگونه اجزاء را فاقد است؛ چه اگر دارای اجزاء بودی در صورت وجوب آن اجزاء تعدد واجب

لازم آمدی. علاوه بر آنکه هر مرکب می باید منتهی به بسیط شود و حسب الفرض آن بسیط واجب است، بنابراین واجب احدی الذات خواهد بود و در صورتی که اجزاء ممکنات بوده باشند تقوّم واجب از ممکن صورت پذیرد و این محال است. توحید بر دو قسم است:

۱- اعتقادی و تصدیقی

۲- برهانی و تحقیقی.

قسم اول عبارت است از اعتقاد جازم ثابت و تصدیق قطعی به توحید؛ ولی این تصدیق به واسطه کثرت تکرار و گفت و شنید راجع به توحید واجب حاصل گردیده و یا از جهت حسن ظنّ به بزرگان دین و مراجع امور مذهبی اعتقاد به توحید پیدا شده چنانچه اغلب عوام اهل مذاهب، توحید را از همین راه باور نموده اند بدون آنکه یقین ایشان به دلیلی مستند باشد. و قسم دوم یا توحید تحقیقی بر سه گونه است:

اول آنکه به واسطه براهین قطعیّه یقین حاصل شود به ارتباط جمیع مراتب وجود و اجزاء عالم که به طور کلی بر سه طبقه (اعضاء بدن، قوی، روح) بواحد من جمیع الجهات که در حقیقت روح جهان و مقوّم و قیوم سرتاسر عوالم وجود است و معنای این ارتباط تسخری چنان است که ذره از ذرات وجود خارج از حیطه قدرت سامیه آن واحد بالذات نتواند بود و می توان این قسم توحید را «علم الیقین» توحید دانست یا «علم التوحید» نامید.

دوم / آنکه به واسطه شهود عینی و حسی وجدانی و رؤیت باطنی ارتباط مذکور را مشاهده نمود و این در حقیقت مانند ادراک بدن انسانی است که بر حسب فطرت خود را مسخر قوی داند و به نوبه خود قوی نیز خود را مسخر روح که امر واحدی است پندارد و این مرتبه را «عین الیقین» یا «عین التوحید» خوانند.

سوم / آنکه به وسیله ریاضات حقّه، عبادات، اطاعات و تکالیف شاقه نور حقیقت توحید از افق روح موحد طلوع نموده و عبارت است از، ظهور مرتبه وحدانیت حقّه و حقیقه در جان بنده و از آثار این ظهور رفض تعینات روحی و جسمی و محو انانیت وهمیه است بروجهی که به جز آن واحد بالذات و تعین آن

یگانه روح جهان و قیوم عالم و جان کلیه تعینات در خود تعینی مشاهده نکند این مرتبه را «حق الیقین» یا «حق التوحید» خوانند و نباید دانست که مرتبه اخیر از توحید دارای عرض عریض و درجات متفاوت است که هریک از آن مراتب به یکی از انبیاء یا اولیاء اختصاص دارد و چون در این مرتبه موحد با واحد بالذات که مسخر جمیع عوالم است متحد گردیده، پس کلیه ذرات عالم در تسخیر او درآیند و در کل به عنوان خلافت عامه و ولایت مطلقه تصرف کند؛ اما تصرفی کاملاً موافق نظام جملی و انتظام کل و نه تصرفی برخلاف نظام کیانی، زیرا نظام فعلی احسن نظامات و اتم ارتباطات است و موحد برخلاف رضای واحد بالذات که مستلزم تغییر نظام اصلح باشد اقدام ننماید «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله»^(۱) و اگر تصرفی برخلاف نظام محسوس از حضرات انبیاء و اولیاء صادر شود محمول است به یک رابطه معنویه و نظام غیرمحسوس که با اجتماع اوضاع و هیأت مخصوصی معجزه و کرامت به وقوع می پیوندد. و نیز باید دانست که مرتبه «حق التوحید» با این که درجاتش از حیث حصر خارج است، ولی به طور کلی بر سه قسم منحصر است:

- ۱- ظهور مطلق در مقید و جلوه غیب احدیت در کسوت انسان کامل «لا یزال یتقرَّب الی العبد بالنوافل حتی کنت سمعه و بصره»^(۲).
- ۲- صعود مقید در مراتب مطلق و اضمحلال آثار درجات و فناء در غیب احدیت ذاتیه «قد کنت اکررها حتی سمعت من قائلها»^(۳).
- ۳- جمع مابین مسافرت و تجلی «و مارمیت اذرمیت»^(۴) و کلمات محققین در باب تعریف توحید نه از روی اختلاف حقیقت است، بلکه منزل است یا به اختلاف درجات موحدین و یا این که این مرتبه در عبارت نگنجد و قبول اشاره

۱- الانسان / ۳۰.

۲- بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۵۵.

۳- همان، ج ۸۴، ص ۲۴۷.

۴- الانفال / ۱۷.

نکند، چنانچه «من عرف الله کلّ لسانه»^(۱) اشاره به همین معنی است.
می‌شناسم من گروهی ز اولیاء که دهانشان بسته باشد از دعا^(۲)

مقدمه

صفات/موجودات به اقسام ذیل منتقسم است:

۱- صفاتی که عروض آنها بر موجودات مقید است به این که ابتدا متکّم [دارای کمیت] شوند آن‌گاه آن صفات را قبول نمایند؛ مانند اطول و اقصر عارض بر انسان دارای کمیت.

۲- صفاتی که عروض آنها مقید است به این که معروض جسم طبیعی و یا تعلیمی شود مانند سواد، بیاض، شکل و امثال آنها.

۳- صفاتی که مقید است به امکان ماهیت معروض نظیر جوهریت عرضیت و غیره.

۴- صفاتی که در معروض آنها جز وجود و تحقق شرط دیگری معتبر نیست؛ مانند علم، قدرت، اراده و امثال آنها و این قسم را «صفات کمالیه» گویند.

پس «صفات کمالیه» عبارتند از: صفاتی که معروض آنها تنها موجود بماهو موجود است بدون تخصّص طبیعی و یا تعلیمی. پس از این مقدمه گوییم جمیع صفات کمالیه وجوب وجود برای آنها ثابت است و ادله اثبات واجب را می‌توان نسبت به وجوب هریک اجراء نمود و در نتیجه وجوب وجود هریک را به دست آورد، چنانچه گویی اگر حقیقت علم، قدرت و نظایر آنها واجب نباشد، برای فرار از محذور دور و تسلسل ناچار می‌باید منتهی شود به علم واجب و قدرت واجبه و سایر صفات کمالیه و بقیه ادله را به همین قیاس می‌توان قیاس نمود. و نباید توهّم

۱- بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۲۲۶.

۲- قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا که زبانشان بسته باشد از دعا.

رک: لب لباب مشنوی، ص ۲۷۵، مولانا ملاحسین کاشفی.

شود که اگر این صفات واجب باشند لازم آید تعدد واجب، و آن مخالف ادله توحید و محال است؛ زیرا ممکن است تعدد و تکثر تنها در مقام مفهوم بوده و سرایت به مصداق نکند؛ چه آنکه بسیار می شود مفاهیم متعدد دارای مصداق واحد باشند و از یک ذات خارجی انتزاع شوند؛ چنانچه معلولیت، معلومیت و مقدوریت بر هر یک از افراد انسان صادق است و بالجمله جمیع صفات کمالیه از ذات واحد ممکن است انتزاع شود بدون شوب کثرت در ذات و بدون تعدد افراد واجب.

اقسام صفات

در هر شیء که امکان نظریه عمل آید و صفات آن شیء مورد توجه قرار گیرد چهار دسته صفات در آن مشاهده خواهد شد:

۱- صفات سلبيه و اوصاف منفيه، مانند نابینا نادان، لیس بابیض لاسود و غیره.

۲- صفات ثبوتیه بدون شوب اضافه که «صفات حقیقیه» هم نامیده شود، نظیر حیات، سواد، بیاض و غیره.

۳- صفات ثبوتیه اضافیه (ذات اضافه)، مانند علم به غیر، قدرت تکلم با غیر و امثال آنها.

۴- صفات اضافیه محضه مثل ابوت، بنوت و غیره، و نباید دانست که تمام اصناف صفات برای حضرت واجب ثابت و برقرار است که اتصاف ذات به هر یک از اقسام صفات صحیح و مقرر است.

اما صفات سلبيه که «صفات جلالش» گویند مانند: قدوسیّت و سبوحیت که به معنای سلب ماده است اعم از این که هیولی باشد یا موضوع یا متعلق. صفات ثبوتیه محضه که «صفات جمال» نیز نامیده شود مانند: حیّ، عالم بذات خود، مبتهّج و غیره. صفات ثبوتیه ذات اضافه نظیر: عالم به غیر، قادر و امثال آنها. صفات اضافیه محضه مانند: عالمیّت، قدریّت به معنای نسبت مابین عالم و معلوم و قادر و مقدور.

تنبیه (۱)

صفات اضافیه تماماً به یک اضافه منتهی شود که از آن صفت به «اضافه اشراقیه» تعبیر نمایند و عبارت است از: لحاظ ذات واجب بروجهی که صحیح باشد انتزاع صفات اضافیه از آن ذات؛ و به عبارت آخری منشأیّت ذات واجب برای انتزاع مفاهیم اضافه اشراقیه نامیده می‌شوند؛ و گاه باشد که این منشأیّت را «قیومیت» نامند و چنانچه صفات اضافیه رجوع به یک منشاء نمایند کلیه صفات سلبیه مرجعشان یک سلب خواهد بود و آن سلب احتیاج است از ذات واجب.

تنبیه (۲)

می‌باید هر دو سلسله صفات ثبوتیه را عین ذات واجب دانست نه زائد بر آن، چنانچه اشعریه اعتقاد ورزیده‌اند و نه بروجه نیابت ذات از صفات هم چنان که از طائفه معتزله مشهور گردیده و دلیل بر این دعوی آن که هرگاه شعبتین صفات حقیقیه عین ذات واجب نباشد ناچار ذات واجب در رتبه تقرّر ماهوی و لحاظ مقام ذات خالی از آنها خواهد بود و بدیهی است که از مقابلات آن صفات نیز باید خالی باشد و گرنه ذات واجب عین سلب کمالات این صفات گردد و این فسادش ظاهر است؛ و چون ذات واجب در رتبه تقرّر خالی از طرفین صفات باشد؛ ناچار این خلوص مساوی امکان است، چه اگر اتصاف ذات به این صفات و عوارض ممتنع بودی زائد بر ذات نبود و خلف فرض لازم می‌آید؛ بنابراین ناچار خلوص از طرفین صفات در رتبه ذات با فرض اتصاف ذات به طور زیاده عین معنی امکان اتصاف و عروض صفات است بر ذات و می‌دانیم موضوع امکان یا ماهیت تعمّلیه عقلیه است و یا امر واقعی است، که از آن به امکان استعدادی تعبیر شود در فرض اول لازم آید معلولیت واجب با تسلسل در وجودات واجبیه، چه اگر واجب تعالی مهیت داشته باشد ناگزیر وجودش عارض خواهد بود بر مهیتش و هر عارض معلول است، حال اگر معلول غیر واجب باشد، خلاف فرض واجبیت است؛ زیرا واجب معلول غیر نتواند بود و گرنه ممکن شود [نه واجب] و اگر وجود واجب معلول و مستند به مهیت خودش باشد نقل کلام نماییم در وجود مهیت قبل از این وجود معلولی، زیرا علت

بدون وجود ممکن نیست تأثیر نماید پس ماهیت واجبیه قبل از وجود معلولی باید موجود باشد تا استناد وجود بدو ممکن باشد، و این مستلزم تقدم شیء بر نفس [است] و اگر برود الی غیرالنهاية تسلسل است و هر دو محالی را دربردارند. و در فرض دوم چون موضوع امکان استعدادی ماده است محتاج خواهد بود به صورتی تا از قوه به فعل آید و در سابق گذشت که، مرکب از ماده و صورت جسم است و بالاخره از این فرض لازم آید واجب دارای جسم باشد و این نیز ممتنع و محال است. از بیان مذکور به خوبی معلوم می شود، که قائلین [اشاعره و معتزله] به نفی صفات حقیقیه از مرتبه ذات واجبیه من حیث لایشعر در جسمیت واقع شوند. «تعالی عن ذلک علواً کبیراً».

و باید دانست که مراد از نفی صفات چنانچه در بعضی از خطب و روایات وارد گردیده «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه، بشهادة کل صفة انّها غیرالموصوف»^(۱) مراد نفی صفات زائد بر ذات است چنانچه فقره ذیل خطبه دلالت دارد، زیرا شهادت صفات بر غیریت مبتنی است بر اثنیّت مابین آن دو و این شهادت بنابر زیاده به خوبی واضح است، زیرا در فرض زیاده صفات مابین ذات و صفت تغایر و کثرت و دو سنخ بودن محقق است و این دو بینی احولیّت با مشاهدۀ توحید منافی و با اخلاص در باب معرفت وحدانیت مخالف است؛ و اما بنابر عینیت صفات تغایر و دو بینی از، بین برخیزد و جز جمال وحدانیت مطلقه به چشم بصیرت عارف جلوه نکند و این مقام کمال اخلاص و مرتبه اخلاص کامل است.

قضیه (۳) «الواجب عالم بذاته و بماسوی ذاته علماً مقدساً عن الکثرة»:

جزء اول این حکم محتاج به اثبات نیست در صورتی که قاعده کلیه «کل مجرد عاقل» قبلاً ثابت شود، زیرا واجب مجرد است به اتم انحاء تجرد؛ و هر مجردی عالم است به ذات خود، پس واجب به ذات خویش عالم خواهد بود؛ و

چون علمش به ذات زائد بر ذات نتواند بود ناچار عین باشد؛ پس واجب تعالی عین علم به ذات خویش خواهد بود. بنابراین ابتدا لازم [است] قضیه کل مجرد عاقل را برهانی ساخت، آنگاه به بیان حکم فوق پرداخت. پس گوئیم: هر موجود مجردی ممکن است متعلق تعقل و علم واقع شود؛ زیرا هر موجودی را اقلاً می توان به واسطه عناوین عامه مانند: شئیت، تحصیل کائن و نظایر آنها تعقل نموده، حال این امکان تعقل اگر به وسیله تجرید و تغییر ذات معقول انجام یابد - به این معنی که برای علم به آن شیء ذهن محتاج باشد - ابتدا حذف مقارنات و اضافات نموده و از عوارض و لوازم خارجی عاریتش سازد، آنگاه به تعقل آن شیء پردازد؛ چنانچه برای تعقل محسوسات بالعرض و معلومات خارجی، بلکه نسبت به محسوس بالذات و متخیلات احتیاج به این تجرید و تعریه مشهود است. در صورت خلاف فرض لازم آید چه آنکه مورد بحث مجرد تام و تام التجرد فرض گردیده، بنابراین چون موضوع بالذات مجرد فرض شده محتاج نیست که دیگری او را تجرید نموده تا قابل تعقل گردد پس امکان تعقل هر موجود مجردی مستلزم تغییر در ذات آن مجرد، تجرید و تعریه او نخواهد بود؛ و این نتیجه دهد که هر موجود مجرد بالفعل مورد تعقل و متعلق علم است و از طرف دیگر می دانیم هر معقول بالفعل عاقلی بالفعل می طلبد، به دلیل تضایف مابین آن دو. حال باید نقل کلام در این عاقل بالفعل نمود، زیرا عاقل هر معقولی بر حسب احتمال عقلی یا خود آن معقول است و یا عاقل دیگر در مورد فرض عاقل بالفعل غیر از ذات آن مجرد نمی توان تصور نمود؛ چه اگر معقولیت در ضمن تعقل عاقل دیگری انجام یابد لازم آید که معقول از جمیع جهات مجرد نباشد چه آنکه می دانیم علم به هر شیء عبارت است از: حضور آن شیء نزد عالم؛ پس علم به مجرد حضور اوست نزد عالم، پس این مجرد خالی از موضوع به معنای اعم که متعلق باشد نخواهد بود و این خلف فرض است. پس از تمهید این مقدمه می توان جزء اول قضیه فوق را با نظم قیاس ذیل ثابت نمود:

«الواجب مجرد بالفعل، و کلّ مجرد معقول بالفعل: فالواجب معقول

بالفعل»^(۱).

بعد از این که عاقل بودن واجب بالفعل ثابت گردید، گوییم این عاقلیت یا به واسطه علم و تعقل ذات است، و یا در ضمن علم به غیر، فرض اول عین مطلوب است و تصویر دوم علم به ذات را دربردارد؛ زیرا قبلاً اشاره شده که علم عبارت است از: حضور شیء نزد عالم. پس علم به اشیاء حضور آنها خواهد بود نزد حضرت واجب و بدیهی است که این فرض لازم دارد علم به ذات را و لوبالذات. و ممکن است این فرض را قسم دیگر ابطال نمود به این نحو که، واجب این عاقلیت را با قطع از جمیع اشیاء واجد است؛ پس معقولش غیر ذات خود نتواند بود و گرنه لازم آید که نظر به اغیار در رتبه ذات واجب واقع گردد و این محال است. «تعالی عن ذلک علواً کبیراً».

باید دانست که علم حق تعالی به ذات زائد بر ذات نخواهد بود؛ و چون زائد نیست کثرت در متعلقش حاصل نشود؛ زیرا علمش به ذات یا به عین ذات است به این معنی که معلوم در حین علم به ذات یا عین ذات است که مدعا ثابت شود و هرگاه غیر ذات باشد پس ذات معلوم نشده است چه صورت معلوم است نه ذات و این خلاف فرض است، پس علم و عالم و معلوم در علم ذات متحد است، نظیر: علم نفس به ذات خود که عنواناً مختلف و مصداقاً یکی است.

اما جزء دوم قضیه که عبارت باشد از: علم حق تعالی بماسوای ذات خویش از معلولات بدون لزوم کثرت به طریق ذیل می باید اثبات شود: چون حق عالم است به ذات خود پس علم خواهد داشت به این که مبدأ و علت ایجاد مادون می باشد؛ و این گونه دانش از علم به معلول منفک نخواهد بود، چه علم به علت تامه حدّ تام است برای معلول و بالجملة با فرض علم به ذات هرگاه علم به مبدأیت خویش داشته باشد ناچار علم به معلول را مستلزم است و اگر علم به ذات بر وجه

۱- قیاس مذکور در حاشیه نسخه بازنویسی شده است، ولی در متن، قیاس بدین صورت آمده

است: «الواجب مجرد بالفعل وکل معقول بالفعل عاقل: فالواجب عاقل بالفعل».

مبدأیت نداشته باشد. پس علم به ذاتش به همان نحو که متصف است در واقع نبود و علی ماهو علیه ذات معلوم نگردیده و این با کمال علمی واجب منافی است و نباید توهم شود که علمش بماسوی مستلزم این است که در علم واجب کثرت واقع شود و ذاتش محل حوادث گردد؛ چه کثرت معلوم موجب کثرت علم است به حکم ضرورت. این توهم مدفوع است، زیرا عالم به کثرات دارای سه حال و سه گونه تصوّر است:

۱- آن که کثرات مرتباً برای او حاصل شود و با تقدم و تأخر مورد تعلق علم قرار گیرند.

۲- ملکه حاصله از ممارست و مزاولت مفصلات، به طوری که در نفس ملکه خلاقیت قضایای مفصله حاصل گردد. و به عبارت اخری معلومات مفصله علل معده هستند، برای حصول ملکه مزبوره؛ ولی پس از وجود ملکه خود علت ایجاد مفصلات شود در خارج، و بدیهی است که ملکه راسخه در حین غفلت تام از وجود مفصلات برای عالم حاضر و نفس به آن حالت بسطه متصف می باشد.

۳- حالتی است برزخ مابین دو صورت فوق مانند حالتی که شخص در موقع جواب مسائل کثیره داراست چه می داند که هرگونه شبهه و ایرادی را می تواند جواب گوید و بر حلّ هر قسم ایرادی قادر است، بدون غفلت تام از تفصیل و توجه تام به آنها، پس از تمهید مقدمات فوق گوئیم: علم حق تعالی از قبیل حالت سوم است، چه علمش فعلیت محضه و در عین حال بسیط و خلاق تفصیل است و قیاض کثرات علمیه و محال است که علم باری از قبیل حالت اولی باشد؛ چه مستلزم حدوث در علم و آن حدوث ذات را دربردارد. «تعالی عن ذلک علّه کبیراً».

همچنین ممکن نیست علمش از قبیل قسم دوم باشد؛ زیرا صاحب ملکه از علم و معلوم تفصیلاً غفلت دارد برخلاف مجیب که می داند، می تواند هرگونه

جواب تهیه نماید و احاطه بر ردّ شبهات برای او حاصل است^(۱).

فصل در افعال واجب

فعل یا سابق است بر ماده و مدت، و یا لاحق است بر آن دو و یا مسبوق است به ماده بدون مدت؛ اما عکس آن محال است چه زمان موقوف است بر ماده.

۱- برای اثبات اصالت وجود یا ماهیت، ناچاریم ابتدا امتیاز آن دو را شرح داده آن گاه به بیان مقصود بپردازیم؛ پس گوییم موجودات عالم و کلیه اشیاء از جهت قرار و ثبات و واقعیت با یکدیگر شریک و هم عنانند و امتیاز آنها از غیر این جهت است؛ مثلاً هریک از بسائط، مرکبات و طبائع از جهت موجود بودن با یکدیگر کمال مناسبت و جنسیت را دارا می‌باشند؛ ولی از جهت خواص، آثار و صفات ممتازند؛ چنانچه حقایق جسمانی در اصل جسمیت مشترک و در صفات و خواص مختلفند، پس آنچه در کلیه اشیاء ممکنه مشترک است به نام «وجود» و آنچه مناط اختلاف موجودات است با یکدیگر به نام «ماهیت» خوانده می‌شود. بنابراین چون در ممکنات جهت شرکت و مناط اختلاف هر دو مشهور است، پس وجود غیر ماهیت خواهد بود. دلیل دیگر بر مغایرت وجود و ماهیت آن که هر دو ضد با یکدیگر اجتماع نیابند، مثلاً تمام سطح جسمی ممکن نیست هم سفید و هم سیاه بوده باشد؛ چنانچه میوه در نهایت درجه شیرینی و ترشی نخواهد بود؛ ولی ممکن است جسمی هم سفید و هم شیرین گردد. معلوم است که سفید و سیاه دو ضدند و سفید و شیرین باهم سازش دارند. حال گوییم ضدیت اشیاء باهم یا از جهت مهیت آنهاست و یا از جهت وجود و عدم ضدیت، همچنین پس نتیجه می‌شود که: وجود غیر از ماهیت است، چه اگر تمام وجود بود؛ اختلاف و ضدیت مرتفع می‌گردید و اکثر اشیاء تنها دارای ماهیت می‌بودند، اجتماع هیچ امری با دیگری امکان‌پذیر نمی‌بود پس وجود غیر ماهیت است؛ به این معنی که وجود علت ارتباط و اجتماع اشیاء با یکدیگر است و ماهیت جهت اختلاف و مبانیت آنها. دلیل سوم، هر موجودی در حد ذات مشخص و ممتاز از کلیه اشخاص دیگر است و محدود است به حدود معین و صفات مخصوص پس این شخصیت و صفات خاص آیا لازمه طبیعت و ماهیت آن است یا لازم وجود آن شیء می‌باشد.

بالجمله فعل سابق بر ماده و مدت موسوم است به فعل «ابداعی»^(۱) یا مبتدع و لاحق هر دو را «کائن» گویند؛ چنانچه قسم سوم را «مخترع» می نامند، و ممکن است قسم دیگر فعل را منقسم ساخت به این نحو که فعل یا محرک است فقط، و یا متحرک بدون تحریک و یا محرک است از جهتی و متحرک از حیثیتی. قسم اول را «عقل» و ثانی را «جسم» و ثالث را «نفس» گویند و از آن جا که حق تعالی واحد و بسیط است ناچار معلول اولش باید واحد و بسیط بوده باشد و آن عقل است؛ زیرا نفس و آنچه بعد از نفس واقع است خالی از شوب مادیت و ترکیب نمی باشد و چون عقل صادر گردد به توسط آن نفس از حضرت حق افاضه گردد و به وسیله نفس طبع و به واسطه طبع صورت. آنگاه هیولی موجود شود و به واسطه حرکات دائمه اجرام فلکیه. و افاضه عقل فعال صور عنصریه غیرمتناهی پدید آید و نظام کون مرتب گردد. و باید دانست که فعل واجب دارای دو جهت است:

۱- جهت وجود و این که موجود و فیض وجود است.

۲- به اعتبار کثرت مراتب و تعلق فعل حق به مراتب و درجات. بنابراین فعل را از وجه اول «واحد» گویند. و از این نظر مابین عقل و جسم مادی و مجرد هیولی و صورت فرقی نیست؛ زیرا تمام از جهت معلولیت نسبت به مبدأ در یک درجه و یک مرتبه واقعند و امتیازی مابین آنها نیست.

«ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت»^(۲) و «ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر»^(۳).

و از جهت ثانی صدور اشیاء به ترتیب «الاشرف فالاشرف» خواهد بود برحسب قاعده «امکان اشرف»^(۴) که برهان صحتش به قرار ذیل است:

هرگاه اشرف و اخس با یکدیگر و در عرض هم از حق تعالی صادر شوند لازم

۱- رک: فرهنگ اصطلاحات علوم عقلی، ص ۴.

۲- الملک / ۳.

۳- القمر / ۵۰.

۴- رک: شرح حکمة الاشراق، ص ۳۶۷.

آید که فعل حق واحد نباشد. و این با قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» (۱) منافی است. و اگر اخس قبل از اشرف موجود گردد لازم آید معلول اشرف باشد از علت، و اکمل از آن و این خود محال است به بداهت عقل، و اگر اشرف اصلاً صادر نشود با صدور اخس مستلزم نقص در فاعلیت و افاضه مبدأ خواهد بود. پس ناگزیر باید اشرف قبل از اخس موجود گردد و چون نفس موجود است و می دانیم عقل اشرف از آن است. پس باید عقل قبل از او از حضرت واجب صادر گردیده باشد. اما دلیل بر وجود نفس اموری است که ذیلاً به آنها اشاره می شود:

اول: بدیهی است که انسان اشیائی را ادراک می نماید به توسط صور آنها و معلوم است که اگر جسم قبول صورت خاصی ننماید، از قبول شکل دیگر امتناع ورزد؛ مگر پس از محو صورت اول، برخلاف ادراک انسانی که صور مختلفه را در مرتبه واحد قبول نماید و پی در پی صورت می پذیرد؛ بدون احتیاج به محو صور اولیه بناءً علیه اگر مدرک جسم باشد، ناچار مدرکاتش از سنخ اعراض حاله در اجسام خواهد بود و در عین فرض لازم است هر ادراکی پس از محو ادراک سابق انجام یابد؛ در صورتی که چنین نیست، زیرا تصدیق بدون تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه تحقق نپذیرد، در صورتی که هر سه تصور با همدیگر موجودند و توهم نشود که هر ادراکی به واسطه جزئی از دماغ موجود شود و هر صورت ادراکی در محل خاصی حلول نماید؛ زیرا در این فرض لازم آید انسان قادر بر ادراک امور غیرمتناهی نباشد، چه عدد اجزاء محصور و متناهی است و این خلاف بدیهه عقل است و از جهت این که انسان در هر آن بر ادراک امور غیرمتناهی قادر است حکماء عظام یکی از ادله که به طور استقلال بر وجود نفس و مجرد آن اقامه نموده اند همان توانایی قوه مدرکه است بر ادراک امور غیرمتناهی، زیرا جسم و قوای جسمانی متناهی التأثير و التأثر است پس ادراک دفعی امور غیرمتناهی برای قوه جسمانی ممکن نباشد و ادراک بر وجه تعاقب محتاج و منوط است به محو صور سابقه.

دلیل دوم: انسان بر ادراک کلیات مطلقه قادر است خواه آن کلی نوع باشد، مانند انسان مطلق که تمام مشترک مابین افراد است؛ و خواه معنی جنس نظیر حیوان، حیوان عام که بعض مشترک افراد خود می باشد. و بالجمله کلی را اعم از ذاتی و عرضی قوه مدرکه انسانی درک می نماید و چون کلی باید دارای صورت و شکل و وضع نباشد و گرنه در عین کلیت جزئی خواهد بود، چه این امور مناسط جزئیت و در عداد مشخصات به شمار می روند. پس اگر کلی دارای شکل و وضع شود اجتماع ضدین لازم آید. حال گوییم اگر قوه مدرکه این کلیات جسم و جسمانی باشد، آنچه در او حاصل شود ناچار باید چون عرضی باشد که در جسم حلول نموده و بدیهی است که عرض به تبع محل خود دارای وضع و شکل می باشد و آنچه دارای وضع است جزئی است نه کلی، و این علاوه بر آن که خلاف مفروض است، مستلزم این است که طریق ادراک معانی عامه و مفاهیم کلیه منسب شود و انسان به ادراک هیچ جامع مشترکی مابین افراد و موجودات جهان، توانا نباشد و بطلان این توالی بدیهی است.

سوم: پاره از مدرکات معانی بسیطه و اموری است که هیچ نحو جزئی برای آنها متصور نیست؛ زیرا اگر مدرک بسیط باشد، که مطلوب حاصل است و اگر مرکب باشد لامحاله منحل و منتهی به بسائط خواهد شد. حال گوییم اگر قوه مدرکه این گونه امور بسیطه جسم و جسمانی باشد، ناچار قابل اشاره و دارای وضع خواهد بود و در این صورت به تبع محل قابل قسمت شود. پس اگر محل به تبع این امور قابل قسمت نباشد. وجود جزء لازم آید؛ و اگر قابل قسمت باشد لازم آید بسیط با بساطت منقسم گردد، و این مستلزم این است که قبول قسمت و عدمش مجتمع شود و بطلان تالی ظاهر و بدیهی است و توهم نشود که نقطه با این که بسیط است در خط حلول نموده همچنین وحدت با بساطت ذات بر مواد و اشیاء عارض شود و در این صورت یا قسمت بسیط لازم آید و یا عدم انقسام محل به تبع حال این توهم بی مورد است؛ زیرا نقطه بر خط عارض نمی شود، بلکه معروض بالذات و اولی او طرف خط است، و طرف هم از جهتی از مقوله اضافه است و از جهتی قابل انقسام نیست، و اما وحدت چون بر مواد عارض گردد محل غیر قابل انقسام شود و چون

محل منقسم شود وحدت موجود نباشد و به عبارت دیگر، در آن نظر که وحدت ملحوظ است، محل قابل انقسام نیست و در آن لحاظ که قسمت قبول نماید وحدتی موجود نیست.

تبصرة (۱)

از تأمل در بیان ربط حادث به قدیم می توان قاعده کلیه ذیل را تمام و برهانی دانست: «کل حادث زمانی یفتقر فی حدوثه الی حركة دوریة غیر منقطعة می مجدد اوضاع جسم بسیط دایم ابداعی» و نیز دو نتیجه را بر قاعده فوق مترتب ساخته اند:

- ۱- اثبات وجود فلک و قدم آن با قدم ماده و زمان و حدوث عالم و اجزاء آن.
- ۲- حرکت جوهریه بنابر آن که حرکت نسبت به فلک بالعرض بوده و هرما بالعرض می بایست منتهی گردد بما بالذات، پس ناگزیر می باید جوهر فلک ذاتاً متحرک بوده باشد تا بتواند به واسطه تجدد اوضاع خود رابط حادث به قدیم بوده و هر قطعه از حرکتش شرط صدور و افاضه یک سلسله از حوادث واقع گردد.

تبصرة (۲)

چنانچه مابین موجودات لامحاله می باید موجودی متحقق شود که از جهت ثبات و دوام به موجودات ازلیه شبیه بوده و از حیثیت تجدد و تقضی اوضاع مناسب حوادث یومیه بوده باشد؛ بالاخره چنانچه می باید سلسله حوادث برسد به حادثی که ثباتش عین تجدد و بقایش عین تصرّم و فنا بوده، نظیر حرکت یا طبیعت؛ همچنین می باید مابین اشیاء موجودی یافت شود که در عین فعلیت بالقوه و جهت قوه بودنش عین فعلیت و نیز مابین حقایق کونیة لازم است امری به وجود آید که در عین وحدت، کثیر و جهت کثرتش عین وحدت بوده باشد؛ اعم از آن که کثرت بالقوه و شأنی محض باشد، مانند: جسم که در عین وحدت اتصالیه بالقوه کثیر و متعدد است؛ و یا آن که جهت کثرت در او بالفعل متحقق باشد نظیر عدد که در عین وحدت بالفعل کثیر و متعدد است.

اما برهان براین که عدد واحد است آن است که عدد موجود است و وجود با وحدت مساوق و در خارج عین یکدیگرند. چنانچه دلیل بر این که لازم است

سلسله موجودات کونییه منتهی گردد به موجودی که وحدت و کثرتش متشابه بوده و درعین وحدت کثیر باشد آن است که، حق تعالی واحد است به جمیع جهات و اشیاء کثیر و متعدد، نه به تمام حیثیات و به حکم لزوم سنخیت مابین علت و معلول لازم است رابطه مابین آنها موجود گردد؛ که از جهت وحدت مشابه علت و از حیث کثرت مناسب معلولات بوده باشد و همچنین از طرفی علت، صرف فعلیت و معلول محض قوه و شأنیت ناچار می باید مابین اشیاء موجود تحقق یابد که دارای هر جهت بوده و واجد هر دو حیثیت باشد، تا امر سنخیت و مشابهت علت و معلول تمام گردیده و رابطه مابین واحد من جمیع الجهات و کثیر به تمام الحیثیات به وسیله این گونه اشیاء حاصل آید؛ و از همین جهت قاعده «کل شیء له نحو من الوجود» را ثابت و محقق دانسته اند و گویند: چون کثیر بالفعل موجود و ثابت است مانند؛ عدد و جسم پس به حکم قاعده مذکوره در این گونه امور وحدت عین کثرت و کثرت عین وحدت است.

تَمَمَّة

چون کلام به حرکت دوریه دایمیه منتهی گردید و کمیت چنین حرکتی یا قطع آن حقیقت زمان است، مناسب آمد ذکر شمه ای از احوال زمان و بیان مهمات مباحث آن؛ پس گوییم در باب زمان سه موضوع اصلی را می باید مورد توجه قرار داد: اول اثبات وجود خارجی زمان؛ دوم ماهیت یا نحوه وجود آن؛ سوم قدم زمانی یا نداشتن ابتداء و انتها.

اما اثبات وجود زمان مشتمل است بر تنقیح دو امر: اول باطل نمودن قول اشخاصی که اصل وجود زمان را انکار نمایند و گویند: زمان امری است موهوم و ظرف تحقق و تحصیلش همان صفحات اذهان است، و در خارج امری بازاء آن ثابت نیست؛ دوم اثبات وجود خارجی، علاوه بر اثبات امکان ذاتی آن. اما نسبت به امر اول جمعی بر این عقیده رفته اند که زمان امری است موهوم و ادله آنان بر این مدعا امور ذیل است:

اول، آن که زمان هرگاه در خارج موجود باشد منقسم است و گرنه تقدّم و تأخر

و قبلیت و بعدیت اشیاء زمانی از بین برود و لازم آید حادث فعلی عین حادث زمان طولانی باشد، و نیز لازم آید زمان وجود و عدم هر حادث عین یکدیگر باشد، و این بالبداهه فاسد است. پس زمان بر تقدیر وجود منقسم خواهد بود و می دانیم هر منقسم منحصر است به ماضی و حال یا «آن» و استقبال ماضی و استقبال معروفند در خارج و آن هم فصل مشترک آن دو می باشد یا طرف ماضی و استقبال پس معدوم خواهد بود؛ زیرا طرف دو امر غیر موجود مفقود خواهد بود. و بالنتیجه زمان می باید در ضمن سه امر غیر موجود محقق شود و این دو ضروری البطلان است. جواب این دلیل آنکه: مغالطه حاصل شده است از وضع اخص مکان اعم، چه آنکه وجود مطلق اعم است از ماضی و استقبال و حال پس از رفع اخص نمی توان رفع اعم را نتیجه گرفت و به عبارت واضح تر گوییم: ماضی معدوم است در حال و استقبال و استقبال معدوم است در ماضی و حال و هر دو مفقودند در حال؛ ولی ماضی موجود است در حد ذات خود یا در نفس زمان ماضی، چنانچه مستقبل متحقق شود در زمان مستقبل و بدیهی است که وجود نداشتن شیء در ضمن شیء دیگر ملازمه ندارد با عدم مطلق آن شیء، مثلاً صحیح است گفته شود مکان موجود نیست در مکان؛ یا آنکه زید در خانه نیست، ولی از این که مکان در مکان نیست یا زید در خانه نیست لازم نمی آید که مکان و زید موجود نباشند؛ علاوه بر آنکه می توان دلیل مذکور را بر نقض خود این فرقه قرار داد؛ به این نحو، که اگر زمان معدوم باشد منقسم خواهد بود و چون منقسم نشود تقدم و تأخر و قبلیت و بعدیت از اشیاء مرتفع گردد؛ چه آنکه مناط تقدم و تأخر و مابه القبلیه و البعدیه زمان است. و نیز می توان دلیل را در خود وجود و همی زمان اجرا نموده بدین قرار که عدم و هم سابق است بر وجود و هم و حامل این تقدم عدم و هم خود و هم نیست؛ چون هنوز وجود نگرفته است و زمان هم که بنا بر فرض معدوم است. پس عدم و هم و وجود آن متحد شود و این بالبداهه فاسد است.

دلیل دوم: هرگاه زمان موجود بودی بعض اجزاء آن بر برخی دیگر سابق و مقدم گردیدی و گرنه تقدم و تأخر از اشیاء مرتفع شدی و چون اجزاء زمان بر یکدیگر متقدم شوند، تقدم آنها زمانی خواهد بود؛ زیرا تقدم بالعلیه و بالطبع و بالشرف از

اجتماع مقدم و متأخر امتناع نوزد؛ در صورتی که اجزاء زمان مجتمع در وجود نشوند. پس تقدم اجزاء زمانی است و لازم آید برای زمان، زمان دیگری موجود باشد و همین طور می رود الی غیرالنهايه، و از این رو گویند: زمان داخل است در قاعده کلیه ذیل «کل طبیعه نوعیه تفتضی نوعه اذا كانت له صورة خارجیه ان يتكرر متسلسلا فهو اعتباری غیر موجود فی الایان». از این قاعده مستفاد شود، که چون زمان موجود شود در خارج دارای زمان شود و زمانش دارای زمان دیگر و همچنین می رود الی غیرالنهايه. پس اعتباری است و غیر موجود در خارج. جواب از این استدلال این است که اقسام تقدم منحصر نیست در اقسام پنج گانه مشهوره؛ بلکه قسمی دیگر که موسوم است به «تقدم ذاتی» متصور و متحقق است و تقدم اجزاء زمان بر یکدیگر تقدم ذاتی است؛ نه آن که تقدم زمانی باشد، چه آن که تقدم اشیاء زمانی بر همدیگر به جهت زمان است؛ ولی تقدم اجزاء زمان به ذات همان اجزاء خواهد بود، نه به زمانی دیگر. چنانچه قاعده «کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات» ما را به این نتیجه هدایت نماید اما اندارج زمان در قاعده مذکوره نیز صحیح نیست؛ زیرا قاعده در مواردی تمام و صحیح است که تقرر عینی آن تکرر خارجی بیاورد، اما نسبت به اموری که تقرر عین آنها فقط مستلزم است، تکرر ذهنی را قاعده موهون و بلا تأثیر است؛ مثلاً در وجود و وحدت و نظایر آنها قاعده موهون است؛ ولی در مثل امکان، وجوب، امتناع و امثال آنها تمام است و بالجمله تنها به وسیله این قاعده نمی توان اثبات اعتباری امری را نمود، بلکه می باید از خارج ثابت نمود که آن طبیعت دارای حقیقت خارجیه است؛ یا آن که از امور اعتباریه به شمار است. دلیل سوم: آن که واجب تعالی بر حوادث یومیه مقدم است قبل از وجود آنها و با حوادث مقارن شود بعد از تحقق در خارج، چنانچه واجب باقی خواهد بود پس از معدومیت هریک و بدیهی است که این گونه صفات و حالات با قطع نظر از جمیع اقسام تقدم و تأخر برای واجب ثابت است. حال اگر توارد و تعاقب این حالات موجب تغییر در ذات واجب باشد لازم آید حضرت ذات محل حوادث واقع گردد و هرگاه توارد قبلیت و بعدیت بر ذات واجب به ملاحظه وقوع تغییرات و تبدلات است در ذات حوادث پس معلوم می شود که اتصاف شیء به تقدم و تأخر و نظایر

این صفات ممکن است به لحاظ تبدلات و تغییرات درشیء دیگر بوده و اتصاف آن شیء به این گونه صفات، از قبیل: وصف به حال متعلق موصوف باشد و بالاخره ممکن است وقوع تغییر و تبدل درامری حقیقتاً سبب شود اتصاف امر دیگری را به آن صفات، بر سبیل تجوز؛ بنابراین ممکن است زمان را این گونه فرض نمود، به این معنی که، به اعتبار توارد و تعاقب تقدم و تأخر بر حوادث یومیه مبادی ازلیه متصف شوند به تقدم و تأخر بدون توقف و احتیاجی بوجود زمان دلیل آن که چون قبلیت و بعدیت و معیت عارض شوند بر اموری که منزهند از زمان و مبرا از حرکات و تغییرات معلوم و محقق شود که عروض این گونه صفات بر اشیاء متوقف نیست بر تحقق موجودی عارضی بر حرکت که از آن به زمان تعبیر نمایند.

جواب این احتجاج چنان است که گفته شود: نسبت واجب تعالی به تمام موجودات و به عامه ممکنات یک نسبت بوده با تعبیرات مختلفه، مانند: معیت قیومیه نسبت امریه یا (کُنْ وجودی) اضافه اشراقیه و غیر آنها؛ و بدیهی است که نسبت قیوم به متقوم همان نسبت علت است به معلول و از این رو گویند: حوادث زمانیه را نسبت به مبدأ تعاقب و تغایر و تجددی نیست؛ بلکه جمیع ممکنات دفعه واحده از حضرت صانع صادر گردد در عین این که مرتبه وجودی هر کدام با دیگری متفاوت است به این طور که مبدعات در لازمان و متغیرات در زمان محقق شوند و با هر یک با اختلاف مراتب قبول وجود نمایند و از جهت تفاوت و اختلاف در ناحیه معالیل نسبت واجب را به ثابتات و مبدعات «سرمد» و نسبت به متغیرات «دهر» گویند چنانچه نسبت مابین خود حوادث و مقایسه متغیرات را با یکدیگر «زمان» خوانند و از آن نسبت به «متی» یا «مقوله متی» تعبیر نمایند.

تنبيه

مراد به معیت قیومیّه همان تقوّم مقید است به مطلق، یا قیام فیء به شیء. و کیفیت آن تقوّم را جز به شهود عینی و مکاشفه ربّانی نتوان درک نمود؛ زیرا این گونه حقایق مشهوده از جهت کثرت عظمت مدرک مکشوف امتناع کند از احاطه علمی و مقید به ادراک ارتسامی. و از این رو بیان و بنان هیچ گونه قادر بر اظهار و ابراز این

معیت نبوده و زبان قلم از تحریر و تقریر آن عاجز است، اعم از آنکه بیان صریح و مفصل باشد؛ یا به طور کنایه و مجمل. تنها چیزی که از این احاطه و تقوّم معلوم و مشهود است جاذبیت مطلق و نگاهداری مقیدات و اطوار خود به طور تساوی و تشابه نسبت مابین آنها و شاید از باب معقول به محسوس بتوان گفت نسبت مطلق به مقید یا جلوه به متجلی نظیر رابطه مرکز است با محیط دایره، چه آنکه محیط متقوم و مشغول و شیفته مرکز است و از این رو در طور و ظلّ مرکز به شمار است و مرکز هم به واسطه کمال اشتیاق به جلوه خود محیط را به دور خود نگاه می دارد و چون بی نیاز است از محیط دورش نموده اظهار بینونیت نماید؛ ولی به واسطه ابتهاج و اشتیاقی که به این جلوه دارد دفع و دوری کامل نموده تاحد معینی دفع و جذب برقرار است و شهود این شوق تام مرکز به محیط همان اشعه دایره است؛ زیرا این اشعه درعین این که شهب دافعه اجزاء محیط بشمارند؛ در همان حال رسل رحمت و انبیاء رأفت مرکزند به سوی قطع محیطی و آیه لطف «هو اقرب الیکم من حبل الوريد» را در گوش هوش هریک می خوانند و به هر [یک] با کمال عطوفت می فهمانند که از دوران نزدیکی نه از نزدیکیان دور و طریق قرب به مرکز را چنین تعلیم کنند که اگر از مقداریت خود برهید تا آن جا که نقطه شوید به دور برسید؛ ولی باید بدانید که در این هنگام قطع نیستید تنها مرکز است چه آنکه مرکز نقطه است و نقطه شرکت بردار نیست. پس از این بیان واضح گردید که مرکز بی نیاز و محیط نیازمند است به مرکز، پس ظلّ او خواهد بود و چون ظلّ است فانی شود در مرکز و فناء موجب حیرت است. از این رو به دور مرکز حیران و سرگردان شود تاجایی که این حیرت را هم حس نکند؛ در این حال مرکز به تمام جهات جلوه نموده و معرفت عینی شهودی برای قطع ظاهر گردد. شاید به همین وجه اشاره دارد «ربّ زدنی فیک حیره» و بدیهی است که این معرفت همان حقیقت معروف است؛ زیرا عارف فانی است در معروف و از آن او پس این عارفیت از مقوله اضافه نیست تا معروف را وصف معروفیت بخشد و لازم آید عارف و معروف در عرض یکدیگر بوده مکافیء باهم باشند و چون حال معروفیت معلوم گردید که وصف جنس نیست تا دو طرف تقاضی نماید همچنین است کیفیت معیت قیومیه حضرت واجب که از سنخ اضافه

مقولی نبوده و همواره ندای «کان‌الله و لم یکن معه شیء» به گوش هوش ممکنات می‌رسد و بالجمله این معیت از یک طرف حقیقت اثباتی و محض ایجاد است و از طرف دیگر سلب تام و نفی محض و عدم ثبات است و مانند معیت و معروفیت است بقیه صفات اضافیه [...] (مناجات) قرب وصل محبت شهود و امثال آنها. اما اثبات امر دوم، یا دلیل بوجود خارجی زمان به دو وجه بیان گردیده:

۱- به طریقه حکما الهی ۲- به طریق طبیعی

تقریر وجه اول آن‌که درحال عدم زید، مثلاً هرگاه حسین موجود باشد پس از وجود گرفتن زید صدق می‌کند؛ حسین مقدم است بر زید و بدیهی است که این تقدم عین ذات حسین نتواند بود؛ زیرا ذاتش با جوهر زید ممکن است مجتمع شود، در صورتی که وصف تقدمش مقارن وجود زید نتواند بود؛ چنانچه این تقدم به اعتبار عرض لازم ذات نخواهد بود؛ زیرا ذات حسین با جوهر زید چون مقارن شود لازم آید عرض ذاتی آن حاصل آید و بالاخره باید تقدم با معیت مجتمع گردد و این محال است و توهم نشود که این تقدم حسین عین عدم زید است، نه امری دیگر؛ زیرا عدم زید بعد از معدوم شدن آن محقق است. در صورتی که قبلیت حسین مفقود گردیده و از طرف دیگر، بدیهی است که این تقدم به اعتبار مجموع وجود حسین و عدم زید حاصل نشده است؛ زیرا پس از معدوم شدن زید و موجود بودن حسین این هیئت ترکیبیه موجود است بدون وصف تقدم و بالاخره ناچار باید اعتراف نمود که این تقدم و قبلیت زاید است بر ذات حسین و قبلاً معلوم گردید که هر ما بالعرض منتهی شود بما فی الذات؛ بنابراین حامل و ما بالذات این گونه صفات امری است موجود در خارج. حال باید دانست که این معروض بالذات تقدم و تأخر می‌باید امری باشد منقسم و متجزی بر وجهی که اجزاء آن ذاتاً متصف باشند به سبق و لحوق و ناچار می‌باید حقیقتش امری باشد متصرم و متجدد؛ به طوری که از تغیر و تبدل و تقضی اجزاء منفک نشود، چه اگر معروض بالذات امری باشد غیر قابل انقسام وجود جزء لایتجزی لازم آید؛ زیرا اگر متحرکی فرض شود در مسافتی معین بین ابتدا حرکت و انتها آن قبلیات و بعدیات بسیاری موجود است و این قبلیات و بعدیات هریک منطبق شود بر جزئی از مسافت، پس اگر موضوع قبل و

بعد قابل انفصال و تجزی نباشد، لازم آید مسافت مرکب باشد از اجزاء غیر منقسمه. بنا بر مقدمات فوق باید اعتراف نمود که معروض بالذات سبق و لحوق و معیت در اشیاء امری است موجود در خارج که بالذات منقضی و متصرم است و از آن حقیقت به «زمان» تعبیر نمایند.

وجه دوم یا طریقه مسلک طبیعی: هرگاه متحرکی با سرعت معین در مسافتی حرکت نماید البته بین ابتداء و انتهاء حرکتش امری واقع است که از آن امر تعبیر نمایند به «امکان ممتد» و گویند: بین ابتدا و انتها حرکت امکانی است، ممتد یا مجالی برای پیمودن مسافت معین؛ این امکان قبول نماید حرکات مختلفه را بر حسب سرعت و بطوء، پس این امکان زیاده و نقصان قبول کند و آنچه قبول زیاده و نقص نماید معدوم نباشد؛ بنابراین امکان ممتد امری است موجود موسوم به زمان.

اما بیان این که زیاد و کمی قبول نماید بدین وجه است که اگر متحرک دومی با حرکت بطیء فرض شود و با متحرک اول یک مرتبه شروع به حرکت نمایند و با یکدیگر به حرکت خاتمه دهند بدیهی است که متحرک بطیء مسافتی کمتر از مسافت متحرک سریع پیموده و هرگاه متحرک سومی فرض شود با سرعتی مساوی سرعت متحرک اول، ولی ابتدا شروع به حرکتش بعد از حرکت اولی بوده؛ اما از جهت ختم حرکت مساوی باشند معلوم است متحرک اولی مسافتی بیشتر از دومی خواهد پیمود و نیز متحرک چهارمی فرض کنید که سرعت حرکتش مساوی سرعت اولی با فرض این که شروع و ختم حرکت در هر دو یکی باشد؛ واضح است در این فرض هر دو متحرک یک مقدار مسافت می پیمایند. از این فروض امور ذیل واضح و ثابت گردد:

اول از فرض اول و چهارم معلوم شود که بین ابتداء و انتها حرکت امری است موجود با خصوصیت مخصوص، که به واسطه آن خصوصیت یک قسم حرکت بیش قبول نکند و از بقیه حرکات که در نتیجه پیمودن مسافت معین مشارکت داشته باشند، و از سایر جهات مختلف امتناع ورزد و بدیهی است که قبول و امتناع را نمی توان به امری موهوم و معدوم نسبت داد؛ بلکه حامل آن باید موجود بوده تا

بتواند مبدأ این گونه آثار واقع شود.

دوم آن که از فرض اول و دوم معلوم می شود که مقدار این امکان ممتد با مقدار مسافت متغایر و به کلی باهم مختلف می باشند و به عبارت اخری امکان ممتد از ابتداء حرکت تا انتها آن عین مسافت و مقدارش نیست؛ چه اگر عین مسافت بودی باید متحرک بطیء با سریع یک مقدار مسافت پیمایند؛ زیرا شروع و ختم حرکت آن دو مشترک فرض شده است؛ چنانچه اگر مشترک در مسافت بوده حتماً بایست که در شروع و ختم متحد شوند و این مخالف حس است. پس این امکان ممتد عین مسافت نیست.

سوم آن که از فرض اول و سوم که متحرک اول و دوم در نفس حرکت و مقدار سرعت مشترک و ممتد فرض شده و مع ذلک در نتیجه پیمودن مسافت مختلف گردیده اند، واضح می شود که این امکان ممتد عین حرکت و صفت آن، یعنی سرعت نیست، بلکه امری است مخالف هریک از آنها.

چهارم آن که فرض اول و چهارم روشن و آشکار گردد که امکان ممتد در طرف متحرک اقصر جزء امکان ممتد در ناحیه متحرکی است که مسافت اطول پیموده، پس این امکان قابل تقسیم و تجزئ و قابل مساوات و تطبیق و تفاوت و نظایر آن صفات است. همچنین خود این امکان دارای نصف، ثلث، ربع و غیره است. پس این امکان ممتد از سنخ مقدار است که زیاده، نقص، تقسیم و تجزیه قبول نماید و خود عارض است بر مقداری غیر ثابت و غیرقار، چه آن که متحرک اول هرگاه فرض شود نصف مسافت پیموده، آنگاه متحرک ثانی شروع به حرکت کند با یک سرعت مساوی به سرعت اولی، بدیهی است که هرگز به او نرسد؛ در صورتی که اگر این امکان مقدار مسافت بوده و مسافت مقداری است ثابت باید پس از پیمودن متحرک دوم آن نصف را که مقداری است ثابت، به اول ملحق شود، در صورتی که حرکت برخلاف است معلوم می شود از دومی امری فوت شده که به واسطه ثابت نبودن و عدم قرارش هرگز قابل ادراک نیست و بالاخره از تمام مقدمات مذکوره نتیجه شود که آنچه حرکت در آن واقع است (ما فیة الحركة) امری است موجود در خارج که با مسافت و حرکت و صفات آن از سرعت و بطوء کاملاً اختلاف داشته و از جنس

مقادیر است، ولی این امر موجود که موسوم است به «امکان ممتد» یا «زمان» عارض است بر موجود غیرثابت و غیرقار که تجدد و تجزی عین ذاتش می باشد بنابراین زمان مقدار حرکت است از جهت تقدم و تأخر، بدون اجتماع اجزاء در وجود برخلاف حرکت که مقداری است منطبق بر مسافت از جهت اجتماع در وجود بتیه. از ذیل برهان فوق علاوه بر وجود خارجی زمان معلوم گردید، حقیقت و ماهیت آن، بنابراین کافی است برای اثبات ماهیت زمان همین قدر که ادله مخالفین آن را ابطال نماییم و راه فساد عقاید مختلفه که در باب ماهیت زمان به وجود آمده نشان دهیم.

پس گوییم جمعی بر این عقیده رفته اند که زمان از حیث ذات واجب الوجود است؛ زیرا از فرض عدم زمان محال لازم آید و هرچه چنین باشد واجب بالذات خواهد بود. پس زمان واجب الوجود است؛ اما بیان صغری قیاس مزبور یا اثبات این که از فرض عدم زمان محال لازم آید بدین وجه است که اگر زمان معدوم شود ناچار عدمش در زمانی خواهد بود، پس عدمش همواره با وجود زمان همراه و غیرمنفک است از آن، و آنچه از فرض عدمش وجودش لازم آید یا از فرض وجودش عدمش محقق گردد، محال است؛ بنابراین عدم زمان محال است و همین است معنای وجوب وجود پس زمان واجب بالذات باشد.

جواب از این احتجاج چنان است که سابق اشاره شده که وضع خاص موضع عام یا بالعکس از اقسام مغالطه است، که در این مقام اجرا گردیده، زیرا عدم زمانی زمان لازم دارد وجود زمان را، نه مطلق اعدام. به عبارت اخری مطلق انحاء عدم زمان، زمان نمی خواهد و در زمان واقع نیست، چه ممکن است اصلاً زمان موجود نشود؛ نه این که پس از وجود معدوم و مفقود گردد و بالجمله واجب بالذات آن است که جمیع اقسام عدم بر او محال باشد نه قسم مخصوص از انحاء عدم در صورتی که بر زمان جمیع اقسام عدم ممتنع نیست؛ بلکه از خصوص عدم زمانی اباء و امتناع ورزد.

عقیده دیگر در باب زمان مذهب فلاطون و تابعین اوست. این جماعت عقیده دارند که زمان جوهری مجرد قایم به ذات خود به دون مجانست و مسانخت

با مادیات، و گویند در ذات زمان تغییر و تبدیلی نیست، مگر آن‌که به متغیرات و متحرکات اضافه و نسبت داده شود؛ بنابراین از نسبت ذات زمان به متغیرات قبلیات و بعدیات بسیار حاصل آید بدون آن‌که در بحث ذات زمان تغییر و تبدیلی تحقق یابد. امام فخر رازی این مذهب را اقرب به برهان دانسته و علم به حقیقت زمان را از حیطة ادراک بشری خارج پنداشته، از صفات مختصه حضرت واجب قرارش داده برای رد این عقیده کافی است متذکر شویم که اگر زمان امر ثابتی باشد لازم آید حادث امروزی با حوادث ماضیه متحد گردیده و حدوث هر یک در این «آن» همان حدوث عهد طوفان باشد و این بالبداهه باطل است و بالجمله اگر مابین اشیاء امری که بالذات متصف شود به تقدم و تأخر موجود نباشد قبلیات و بعدیات بالعرض در هیچ چیز نتوان یافت؛ زیرا ما بالعرض ناگزیر است از انتها بما بالذات. پس اگر فرض شود ما بالذاتی موجود نیست؛ ما بالعرض هم محقق نخواهد بود؛ بالنتیجه تقدم و تأخر از اشیاء مرتفع گردد.

و مرا عقیده بر این است که این عقیده افلاطون از صغریات قول به وجود مثل است به این طریق که مراد از ثبات و تجرد زمان همان وجود دهری و مثال افلاطونی آن باشد. چنانچه ممکن است مقصود این فرقه حرکت توسطیه باشد؛ چه این‌که زمان مقدار حرکت است و می‌دانیم حرکت به معنای قطع امری است ثابت. عقاید دیگری در باب زمان موجود است به قدری سخیف و بی‌معنی است که قابل اشاره و اقامه دلیل و ابطال نیست؛ از آن جمله این‌که زمان عین فلک اعظم است. همچنین عقیده دیگر که زمان عین حرکت است و غیر آن نیست، زیرا اگر حرکت را حس نکنیم احساس زمان از ما متمشی نخواهد بود. فساد این توهم واضح است، چه عدم احساس موجب اتحاد نخواهد بود، بلکه به چندین وجه می‌توان آن دو را از یکدیگر تمیز داد و مابین آن فرق گذارد: ۱- حرکت مشکک است و زمان تشکیک‌پذیر نیست؛ چنانچه گویی این حرکت سریعتر است از آن حرکت، ولی صحیح [نیست] این زمان اسرع است از آن زمان؛ ۲- معیت در دو حرکت تصویر شود و در دو زمان معیت قابل تصور نیست؛ ۳- جزء زمان البته زمان است و گونه تالی آنات و وجود جزء لایتجزی لازم آید، اما اجزاء دور حرکت فلک

دور نیست؛ ۴- سرعت پیمودن مسافت است در زمان اقصر و اگر گفته شود سرعت پیمودن مسافت است به حرکت اقصر غلط است و بالجمله از بیان این گونه عقاید فاسد صرف نظر اولی و آلیق است، زیرا از دلیل سابق اختلاف زمان با حرکت به خوبی معلوم گردید.

موضوع سوم که می باید مورد بحث قرار گیرد، قدم زمان یا عدم انتها طرفین آن است. بیان این مدعی بدین وجه است که اگر زمان دارای بدو باشد حادث خواهد بود و هر حادث عدمش سابق است بر وجود آن و این قبلیت عدم بدیهی است که با وجود حادث مجتمع نشود و هر تقدم و تأخری که قبول اجتماع در وجود نکنند زمانی است؛ زیرا حامل این تقدم و تأخر باید امری باشد بالذات غیر مجتمع و آن غیر زمان نتواند بود. پس عدم زمان در زمان باشد و این خلف فرض است و به بیانی واضح تر گوییم عقل بالبداهه مابین وجود حادث و عدمش ترتبی ادراک نماید که به موجب آن ترتب حکم نماید که وجود و عدم حادث با یکدیگر مجتمع نشوند به واسطه تقدم عدم بر وجود. پس همین ترتب و سبق و لحوق ناگزیر زمان می خواهد، زیرا اقسام دیگر تقدم و تأخر از اجتماع در وجود امتناع ندارند و بالاخره فرض عدم برای زمان ملازم است با تقدم آن عدم بر حسب زمان و این خلف فرض و محال است. به عبارت آخری، اگر بین حدوث زمان و عدمش ترتب و سبق و لحوق غیر مجتمع نباشد معدوم نخواهد بود؛ پس ابتدا نخواهد داشت و اگر این گونه ترتب محقق است ناچار عدم زمان در زمان خواهد بود و نباید توهّم نمود که عین این برهان را در تناهی ابعاد ممکن است اجرا نمود و نتیجه عدم تناهی ابعاد را به دست آورد، زیرا عدم مکان مکان طلب نکند چنانچه وجود مکان محتاج به حیّز نیست برخلاف حدوث و وجودش که بدون تقدم عدم، تصور آن ممکن نیست.

تبصرة ۲

بدیهی است که هیچ ترکیب کمتر از دو جزء صورت نپذیرد. پس اگر مابین آن دو جزء یا اجزاء احتیاج و کسروانکسار موجود است بر وجهی که به واسطه افتقار

اجزاء واحد حقیقی (واحد حقیقی آن است که اثر کل غیر اثر اجزاء باشد و واحد غیر حقیقی آن که اثر کل مساوی با اثر مجموع اجزاء) حاصل شود، مرکب را حقیقی خوانند و در صورتی که واحد حقیقی حاصل نشود مرکب اعتباری است از این جا معلوم می شود که هر مرکب اقلاً دارای دو جزء است به منزله ماده و صورت و در سابق اشاره رفت که هر مرکب ممکن است و هر ممکن محتاج است به علت فاعلی یا مرجح؛ بنابراین برای هر معلول مرکبی علل سه گانه فوق حتمی و لازم است به علاوه محل اتفاق است بین حکماء.

اما این که هر معلول علت غایی لازم دارد یا این که بدون غایت ممکن است موجود و محقق شود، محل تردید و مورد اختلاف انظار و از دیر زمانی محط تشاجر واقع گردیده. گروهی بر این عقیده رفته اند که بعضی از معلولات مانند افعال عبثیه و موجودات اتفاقیه که به مجرد بخت و اتفاق در خارج واقع می شوند، همچنین افعال عادی و ضروری که از فاعل مختار بدون مرجح و خالی از هرگونه داعی در خارج به وقوع پیوسته و نیز برای حوادث عنصریه متعاقبه و حرکات فلکیه و نظایر آنها که دارای غایت و برای غایت آنها نیز غایت است، نمی توان غایت ثابت نمود؛ چه اگر برای هر غایت غایت بودی لازم می آمد که تمام اشیاء غایات باشند و دیگر وجود ذی الغایه در خارج صورت وقوع قبول نمی نمود. مثلاً اگر برای هرابتدا، ابتدایی باشد تمام آنها وسط باشند نه ابتدا و این خلاف فرض است و بالجمله اثبات وجود غایت برای هر معلول موقوف است که از این موارد نقض جواب گفته شود و یا این که برای تمام آنها غایت اثبات گردد. سپس گوییم با اندک تأملی می توان تصدیق نمود که حرکات ارادیه استناد دارند به اسباب و مبادی قریب.

۲- چه آن که غایت حقیقی آن است که فعل به دو منتهی شده و فاعل به واسطه حصول آن ساکن گردد قریب و بعید و ابعاد. بدین ترتیب که سبب قریب قوه است منتشر و پراکنده در عضلات حیوان که بالمباشرة حرکات از آن قوه صادر شود و قبل از مبدأ قریب مبدأ دیگری موجود است موسوم به عزم یا اجماع و غالباً همین اجماع را اراده نامند و پیش از عزم و اجماع شوق است یا قوه شوقیه و ابعاد از تمام مبادی و قوی تخیل یا تفکر ثابت است که در حقیقت محرک مبادی اخیر و

به منزله علة العلل است. پس اگر صورتی در خیال یا در عاقله مرتسم شود، مشروط بر این که صورت مرتسمه موافق باشد با مصلحت بدون مزاحم و معارض در این هنگام تحریک قوه شوقیه نماید و آن قوه به نوبه خود تحریک کند عزم را چون عزم و اجماع حاصل شود، تحریک قوه منتشره شروع شده حرکت وجود خارجی پذیرد. از این بیان پیداست که همواره صورتی در قوه مدرکه موجود و محرکه را نیز غایتی حتمی الوقوع است، اما ممکن است که صورت مدرکه با غایت حرکت قوه محرکه متحد باشد چنانچه ممکن [است] مختلف شوند. مثلاً شخصی که از توقف بسیار در مکانی ملول می شود ناچار به محل دیگر حرکت نماید، در این حال صورت محل دیگر را تعقل نموده و همان محل غایت حرکت آن شخص است، ولی اگر مقصود از حرکت به مکان دیگر دیدن شخص یا گرفتن چیزی باشد در این فرض غایت حرکت (مالیه الحركة) با غرض قوه شوقیه مختلف است و بالجمله غرض قوه شوقیه و قوه محرکه گاه متحدند و دیگر گاه مختلف. پس غایت قوه محرکه مانند افعال طبایع دایماً در خارج متحقق است بدون تخلف و غایات مبادی سابقه بر قوه محرکه اگر متحد است با محرکه پس فعل عبثی نخواهد بود، زیرا فعل غیر عبث آن است که غایات ارادیه داشته باشد و واضح است در این صورت غایات ارادیه در تمام مبادی موجود است و اگر غایت محرکه با شوقیه یکی باشد، ولی غایت فکری موجود نیست، گویند فعل عبثی و لغو است. اما در همین فرض هم از صور ذیل بیرون نیست (اول) آن که تخیل به تنهایی مبدأ شوق شود؛ (دوم) آن که تخیل با طبع و مزاج مانند حرکت نبض مریض و تنفس مبدأ گردد؛ (سوم) آن که تخیل با [کمک] خلق و ملکه نفسانیه بدون فکر و رویه که سبب ایجاد فعل باشد مبدأ شوق شود، مانند حرکت بازی نمودن با عصا و تسبیح و غیره. در صورت اول فعل را «جزاف» خوانند. صورت دوم را «قصد ضروری» یا «افعال طبیعی» نامند. صورت سوم را «افعال عادیه» گویند. و این نکته نیز پوشیده نیست که وقتی «باطل» گویند که هر مبدائی غایت مترقب خود را دارا نباشد، نه آن که فعل فاقد غایات مبادی سابقه یا لاحق باشد. مثلاً در افعال عبثیه اگرچه غایات افعال فکریه و اعمال عقلانیه موجود نیست، ولی غایت شوقیه و تخیلیه موجود و متحقق است. پس

هیچ فعلی خالی از یک نحو غایتی موجود نشود و همواره با غرض همراه بوده و بدون غایت موجود نگردیده است، ولی این غرض مترتب است بر مبدأ اصلی آن فعل اگرچه از غایات مبادی دیگر فاقد باشد. بنابراین جمیع افعال نفسانیه صادر شود از نفس به وسیله شوق و تخیلی که مبدأ آن است، ولی لازم نیست، این شوق و تخیل طرف التفات نفسی بوده باشد و نیز معتبر نیست که این شوق ثابت بوده همواره باقی بماند؛ زیرا آنچه در مبدأ است شرط و معتبر است، همانا اصل وجود تخیل است، نه شعور و التفات به آن تخیل. همچنین از حدوث شوق با تخیل ناگزیر است؛ نه دوام و بقاء آن دو. بنابر مقدمات فوق واضح است که افعال شخص لایع و نایم و ساهی خالی از مبدأ شوقی و تخیلی نخواهد بود، چه آنکه بالفطره تعقیب عادت لذیذ است در پیشگاه نفس شهوانی و انتقال از هیأت مکروه و ملال آور به هیأت دیگر نیز لذیذ است. همچنین شدت حرص حواس به تجدید احساس برای قوای حاسه خیر و لذیذ و ملایم قوای آنهاست؛ ولی بدیهی است که این لذات نسبت به قوای حیوانیه خیر و ملایم طبع شمرده شوند؛ اگرچه به حسب قوای انسانی و لذا یذ روحانیه خیرات ظنی و وهمی بشمارند؛ زیرا خیر حقیقی و لذت انسانی همان است که ناشی شود از مبدأ عقلانی و تأمل ربانی و تفکر و تدبیر رحمانی.

اما حدیث بخت و اتفاق که اصطلاحاً «صدفه‌اش» گویند بدین وجه است که وجود اتفاق را بر سه گونه اطلاق نمایند: ۱- وجودش بدون فاعل و غایت و خالی از هرگونه مرجح که مناط موجودیت تواند بود.

۲- موجود شدنش بر سبیل اقلیت و اندریت

۳- موجود شدن تنها به سبب فاعل، بدون آنکه غایتی مرجح فاعلیت فاعل گردد، بدیهی است که اتفاق به معنای اول با قاعده «کل ممکن محتاج الی المرجح» که در محل خود برهانی گردید، منافات دارد پس احتمال فاسد و باطل است علاوه معلوم نیست مورد نظر و اختلاف باشد و اتفاق به معنای دوم هم با اثبات فاعل و غایت برای موجود اقلی الوجود منافی نبوده، قابل نزاع نیست؛ پس مورد تشاجر همان اتفاق به معنای سوم خواهد بود، چنانچه «ذیمقراطیس» گمان نموده است که

وجود عالم مستند است به اتفاق^(۱)، زیرا مبدأ تشکیل آن اجرام صغار صلبه است، متشاکل در طبیعت مختلف به حسب شکل و غیر قابل انفکاک جز در مواضع فصل و عقیده دارد که این اجرام در فضای غیر متناهی پراکنده و منتشر بوده و به واسطه حرکت ذاتیه دایماً حرکت داشته‌اند و در اثناء حرکت بر حسب بخت و اتفاق اجزاء متجانس به هم رسیده در نقطه معین کونیة تأسیس نموده و به تدریج افلاک و کواکب و عناصر به وجود آمده. پس افلاک و کواکب و عناصر بر سبیل صدفه موجود گردیده، ولی موالید در اثر اوضاع و اشعه فلکیات متکون شده‌اند.

پس اوضاع و افعال علویات معلل به غایات و دارای اغراض می‌باشند و نمی‌توان موالید را مولود صدفه دانست؛ در نتیجه موجوداتی بدون غایات فرضشان نموده. همچنین «انباذقلس» این عقیده را پیروی نموده^(۲) با کمی تفاوت به این نحو که موالید را هم مولود صدفه دانسته گوید: تکون جمیع اجرام اسطقسیه به طور تصادف بوده و هر کدام از طبایع که اتفاقاً صلاحیت تناسل و بقاء در آنها پدید آمده، باقی مانده و آنها که از این صلاحیت اتفاقاً محروم شده‌اند، باقی نمانده از بین می‌روند. طایفه دیگری از حکما که شهور علمی ایشان کمتر از سابقین بوده جرأت نکرده‌اند افلاک و اسطقسات را مولود صدفه بدانند، گویند: وجود آنها ابداعی است تنها تکون مرکبات از بسایط مستند به اتفاق است، این جماعت عقیده خود را به «انباذقلس» نسبت داده‌اند گویند این فیلسوف مشهور همین عقیده را پیروی نموده است ما فعلاً در مقام تحقیق عقاید اشخاص و صحت و سقم این گونه نسبتها نیستیم؛ بلکه در مقام ابطال شالوده قول به صدفه و رد عقیده قایلین به بخت و اتفاق هر قدر ممکن است باید دقت را منظور داشت. پس گوییم اصحاب صدفه برای اثبات عقیده خود به ادله ذیل متشبث شده‌اند.

اول آنکه از طبیعت دو سلسله افعال متضاد صادر می‌شود با نظام مخصوص بدون هیچ گونه تغییری در آن نظام، مانند: نظام نمو و ذبول ثبوت حیوة، نقص خلقت

۱- رک: استاد مطهری، در سهای الهیات شفا، ج ۱، ص ۲۰۹.

۲- همان مأخذ.

یا عیب، صحت اعضای زائده و عضلات بی فایده و نظایر آنها، در صورتی که نظام ذبول (نقصان حجم به وسیله کمی اجزاء) برای ماده ضروری است؛ چنانچه نظام نمو حتمی الوقوع است. پس هیچ یک از افعال طبیعت مستند به داعی و معلل به غرض نخواهد بود.

دوم طبیعت دارای رویه و فکر نیست و هرچه که چنین نباشد اعمال و افعالش موصل به غرض نتواند بود، پس چگونه می توان گفت افعال طبایع باداعی و غرض همراه است.

سوم آن که می بینیم از یک طبیعت چند اثر مختلف بروز می کند چنانچه مشاهده می شود که حرارت موجب ذوبان پاره اجسام است (برف) و عقد پاره دیگر (نمک). همچنین اشعه آفتاب جامه را سفید و صورت را سیاه و اشیایی را ظاهر و دیگر اجسام را مخفی سازد.

چهارم آن که جزماً می دانیم باران حادث می شود از تبخیر میاه، پس از این که اشعه آفتاب بر سطح دریاها بتابد و چون بخارات متصاعد شوند در طبقات مختلفه هوا به طبیعت زمهریری برخورد برودت شدیده آنها را دو مرتبه تبدیل به میاه نموده و به واسطه نقل طبیعی نازل و جاری گردد سپس در موقع نزول با پاره نباتات تصادف نموده موجب اصلاح و نمو آنها گردد؛ چنانچه بعضی از نباتات را فاسد می سازد از این رو گمان می رود که باران برای مصلحت نباتات از طبیعت صادر گردیده، در صورتی که موجبی جز ضرورت ماده ندارد و به همین نحو می توان بقیه حوادثی که مورد استفاده مواد طبیعی است، قیاس نموده بدون آن که افعال آنها را معلل به آن مصالح دانست؛ و یا آن مصالح را غرض و غایت آن افعال قرار داد، اما جواب از این شبهات بر وجه اختصار آن است که اشیاء ممکنه هرگاه دایم یا به طور اکثر در خارج واقع شوند، بدیهی است که وجود اتفاقی بر آنها اطلاق نشود، چه آن که کلمه صدفه یا اتفاق مخصوص است به حوادث نادره و ممکنات اقلی الوقوع. پس ممکناتی که وقوع و لا وقوع آنها مساوی است، مانند قیام و قعود افراد انسانی و افراد اقلی الوجود مانند انگشت زاید برای جنین مورد اشکال و از موارد نقض اتفاقین خواهد بود؛ ولی جزماً می دانیم در این دو دسته حوادث هم هرگاه شرایط

مخصوص موجود شود، وجود آن ممکن ضروری و حتمی خواهد بود؛ مثلاً در صورتی که اراده به قیام تعلق گیرد و مانعی از اجراء اراده موجود نباشد، حدوث قیام در خارج واجب و ضروری است و به همین قیاس است [...] جنین که اگر ماده مکنه زیادترباشد از آنچه لازم است برای ایجاد دست جنین و فاعل هم قدرت تامه داشته باشد و محل هم قابل بوده حتماً اصبع زاید موجود خواهد شد. از این رو می توان به طور کلی دعوی نمود که هر شیء با اجتماع شرایط و علل وجودش حتمی و از باب امور دایمیه خواهد بود. پس قلت و کثرت وقوع، فرع قلت و کثرت اجتماع شرایط و اسباب حدوث ممکنات است، نه به اعتبار صدفه و این که اتفاق را در حدوث اشیاء بتوان مدخلیتی داده بلی نسبت اتفاق از بابت جهل به اسباب و علل ناشی گردیده و از این بابت جاهل به شرایط و علل می گوید اتفاقاً فلان امر حادث گردیده، نه آن که حقیقتاً اسباب و عللی برای وجود آن امر موجود نباشد. بلی گاه می شود که شخص به جهت مقصود معینی امری انجام می دهد در ضمن، فایده دیگری به دست می آید، در صورتی که ابداً آن فایده منظور و مورد توجه او نبوده؛ ولی این عدم توجه به واسطه جهل به اسباب و شرایط است و از این گویند، اتفاقاً موجود گردیده، مثلاً؛ مثنی که حفریات می نماید مقصود اولی او رسیدن به آب و آب درآوردن است؛ اما گاه می شود در ضمن عمل حفریات به دفینه برخورد و از آن برخوردار شود در این فرض چون حصول گنج مقصود بالذات [نبوده] گفته می شود که اتفاقاً پیدا شده و بر سبیل صدفه به دست آمده، در صورتی که واقعاً هر شخصی که این عمل را با حفظ شرایط مخصوص انجام می داد به دفینه بر می خورد. چنانچه اگر سابقاً مطلع بود با قصد اولی و توجه استقلالی به انجام حفر اقدام می نمود بدون آن که به اتفاقش نسبت دهد. پس موجودات اتفاقیه در واقع و نفس الامر و همچنین نسبت به اشخاص که علم و اطلاع به علل اشیاء به هم رسانند از موجودات واقعیه بوده و وقوع هریک به طور ضرورت و وجوب خواهد بود. و بالجملة موجودات اتفاقیه را هرگاه نسبت به طبایع و ارادات مقایسه نماییم غایات بالعرض محسوب شوند؛ زیرا طبایع و ارادات به سمت غایات ذاتیه خود متوجه شوند و ترتب این موجودات اتفاقیه بر آنها بالعرض خواهد بود و بالاخره هر امر

اتفاقی مسبوق است به یک امر طبیعی یا ارادی، به طوری که اگر یکی از آن دو ابتدا متحقق نشود امر اتفاقی البته حادث نخواهد شد، این در صورتی است که موجود اتفاقی را با طبایع و ارادات طرف مقایسه قرار دهیم و هرگاه نسبت به علل و اسباب واقعیه خود آن موجودات اتفاقیه مقایسه شوند در عداد غایات ذاتیه و ممکنات دائمیه به شمار آیند.

اما دفع شبهات قایلین به صدفه تفصیلاً به قرار ذیل است:

اولاً کبری قیاس دلیل اول (هرچه دارای رویه و فکر نیست متوجه به سمت غرض و غایت نخواهد بود) کلیت نداشته و قابل منع است، چه آنکه رویه و فکر منشاء ترتب اغراض بر افعال، به این معنی که رویه علت نمی شود که افعال دارای غایات بوده متوجه به سمت اغراض بشوند؛ بلکه هر فعلی را بالذات غرض و غایتی است مخصوص بر وجهی که تخلف از آن ممتنع است؛ زیرا ذاتی هر شیء معلل به علتی نیست و ذاتیات به جعل جاعل. مجعول نیستند. به این معنی که توجه هر فعل به سمت غرض مخصوص از طرف علت آن فعل افاضه نمی شود بلکه ذاتاً دارای این توجه است بدون احتیاج به غیر، هرگاه رویه و فکر مبدأ توجه به سمت غرضی می بود باید بدون آن تحقق نیابد در صورتی که چنین نیست، زیرا اگر فرض شود انسان از قوای متعدد و دواعی مختلف مبرا بوده از ورود صوارف مصون باشد و مانعی برای انجام عمل نداشته باشد همواره به یک نهج و به طریق معینی بدون رویه و فکر افعال از او صادر می گردید، همان طور که افلاک منهج خاصی است از جهت این که محل عوارض مختلف واقع شوند و از ورود موانع خارجی مصون و محفوظ می باشند علاوه می توان در خود رویه و فکر نقل کلام نمود؛ زیرا فکر یکی از افعال نفس است متوجه به سمت غرض و غایت، در صورتی که اصل فکر محتاج به فکر و رویه نیست. همچنین است حال صناعات و حرف پس از حصول ملکه راسخه، زیرا استعمال ملکه محتاج به اعمال رویه و فکر نیست، به طوری که اعمال رویه برای صاحب ملکه موجب فتور و ضعف عمل او گردد، مثلاً: اگر نویسنده ماهر در نوشتن هر حرف بخواهد رویه و فکر را به کاربرد بی شک از کتابت بازمانده نتیجه فکرش عقیم خواهد ماند و شاید از همین باب

باشد حال شخص لغزنده که بدون رویه و فکر محلی را برای اعتصام خود طلب نموده و بدو تمسک می‌نماید.

ثانیاً: بطلان و فساد کائنات یا به واسطه نرسیدن به کمالات مترقبه آنهاست و یا به سبب موانع خارجی اما نرسیدن به کمال مترقب چون از سنخ اعدام است. محتاج به علتی وراء عدم علت وجود آن کمال نیست علاوه بر آن که طبیعت می‌باید در افعال خود متوجه به سمت اغراض باشد؛ اما رسیدن به آن غایت و غرض شرط صدور فعل از طبیعت نیست. پس موت و فساد و ذبول از باب نرسیدن به غایات کمالیه است؛ نه از باب این که افعال طبایع اساساً متضمن غایات نیستند؛ ولی باید دانست که جمیع این امور عدمیه یا امور قسریه در نظام جملی و مصلحت کلیه لازم، و وقوع هریک حتمی الوقوع است؛ زیرا حفظ نظام کل مقدم است بر نظام شخصی مثلاً نرسیدن میوه و فاسد شدن درخت به سبب سرمای سخت اگر چه نسبت به نظام شخصی درخت و میوه نقص و مفسده است؛ ولی نسبت به نظام برودت کلیه تام المصلحه و کمال محض است و به همین قیاس است حال الم و لذت مانند آواز خوب و بد، موت قسری یا اخترامی نسبت به موت طبیعی. و سر مطلب آن است که عالم جسمانی به واسطه این که دارای ماده وضعیه می‌باشد و لازمه مواد وضعیه تمانع و اصطکاک تزاخم و قسر است و به همین جهت دو جسم در یک مکان ننگند؛ پس ملاقات اجسام ضروری و اختلاف لوازم آنها واجب از این رو نتیجه می‌شود: که طریق وصول به غایات بالعرض مسدود گردیده و اشیاء به کمالات مترقبه شخصیه نمی‌رسند، درعین این که مجموع ممکنات متوجه به غایات مخصوصه و به اغراض اصلیه متحول خواهند گردید و ممکن است گفته شود که نظام ذبول از باب ترتب غایت است بر فعل، چه آن که ذبول را دو سبب است، اول حرارت که غایت بالذات او تحلیل و تجفیف رطوبات و فانی نمودن مواد مشتمله بر اجزاء رطوبیه است؛ دوم طبیعت حال دریدن که غایت بالذات او حفظ ماده بدن است به قدر امکان به وسیله امدادات و اعدادات پی در پی ولی گاه می‌شود که امداد و اعداد دوم و سوم کمتر از امدادات سابقه و گاه زاید و اقوی است از تصویر اول، نظام «ذبول» به وجود آید و از فرض دوم نظام «نمو» پس نظام ذبول

غایت بالعرض است برای طبیعت چه آنکه غرض بالذات حفظ ماده بدن بوده؛ ولی به واسطه تصادف با حرارت از باب تضاد لوازم نتیجه ذبول پدید آمده.

اما حدیث زیاده عضلات و عیوب و تشویهات نیز از باب ترتب غایات است، بر افعال طبایع؛ زیرا طبیعت به ماده عضویه هر صورتی را که مستعد آن است بدون دریغ می‌بخشد؛ پس فعل طبیعت نسبت به عضو متوجه به غایت و غرض است، اگرچه نسبت به مجموع بدن براین فعل غرض مترتب نیست و قبلاً اشاره شد که هر فعل غایت بالذات خود را طلب می‌کند؛ نه غایات سایر افعال و همچنین لازم نیست غرض از انجام عملی غایت افعال دیگر هم باشد. پس خلاصه مقام چنین نتیجه می‌دهد که فعل طبیعت در ماده وقتی موصول به غرض و غایت خواهد بود که با فعل طبیعت در ماده دیگر تزامنی نکند. پس در صورتی که مزاحم و قاصر داشته باشد به غرض نمی‌رسد؛ نه آنکه اصلاً متوجه به سمت غایت و غرض نباشد. از بیان فوق نظر در دلیل سوم نیز ظاهر می‌گردد؛ زیرا غایت بالذات طبیعت حرارت یک چیز بیش نیست و آن عبارت است از: احاله و تبدیل نمودن ماده محترقه به جنس جوهر حرارت و اما سایر افعال و آثار قوه محرقة مانند: تحلیل، عقد، سفید نمودن و غیره از جمله غایات عرضیه و توابع و لوازم غیر مقصود بالذات است و بدیهی است که هر شیء ممکن است به واسطه عوارض خارجی مبدء آثار مختلف واقع گردد.

اما حدیث تکوّن باران و مصالح مترتبه برآن، به طریق مذکور در دلیل چهارم به کلی خالی از حقیقت و عاری از شائبه صدق است؛ زیرا سبب تکوّن باران مانند سایر مکونات همان نتیجه ترکیب قوای سماوی است، با قوای ارضیه. و به عبارة اخری تأثیر اوضاع فلکی در اجسام ارضیه موجب این تکونات است؛ اما این که غرض از این تأثیرات آیا نزول مطر و انتفاع مکونات سفلیه است بر حسب مصالح نوعیه و نظام جمعی و افاضه خیرات الهیه به توسط محرکات سماویه است؛ یا آنکه غایت بالذات اوضاع فلکیه چیز دیگر است، محل نظر و مورد توجه افکار عقلاست و آنچه برهانی است، همان است که حکما معتقدند که اوضاع جسمانیه علت قریب تکوّن و نفوس فلکیه بالخصوص نفوس افلاک عالیه علت بعید و عقول قاهره

محرک غایی نفوس فلکیه بشمارند. بنابراین نزول مطر غایت بالعرض اوضاع سماوی خواهد بود و غایات ذاتیه همانا تشبه تام است، به مبادی عالیّه و تعشق انوار قاهره، تا از این تشبه به کامل تبدیل به کمال فعلی ذوات مجرده نوریّه حاصل آید و بالاخره غرض اصلی این تبدلات و تحولات جز اتصال به ساحت قدس واجبی نخواهد بود. پس غایت و غرض ذاتی همه محرکات و حرکات، تحول ممکن به واجب است که غایه الغایات و منتهی النهایات است، چنانچه مبدأ المبادی و اول الاوائل و مسبب الاسباب است.

و بالجمله در مقام قدس واجبی فاعل و غایت متحد است. پس چنانچه ذات واجب فاعل عالم است غایت کل ذات او خواهد بود؛ زیرا اگر غایتی برای فعل واجب فرض شود که غیر ذاتش باشد پس اگر این غایت در مقام موجودیت به واجب مستند نباشد، خلف فرض خواهد بود؛ چه آنکه فرض شده است واجب علت کل موجودات است و جز او سببی برای موجودات متصور نیست و اگر غایت به خود واجب مستند شود، پس نقل کلام می شود در صدور این غایت از مبدأ اول و برای فرار از محذور دور و تسلسل لازم است، برسیم به غایتی که عین ذات فاعل باشد. و شاهد این که ذات واجب غایت خلق عالم است علاوه بر برهان فوق آن است که اگر انسان قادر می بود بر خلق عالم و همچنین مطلع می بود بر عظمت و کمال واجب حتماً عالم را برای حصول واجب خلق می نمود، چه آنکه کمالی اتم از کمال واجبی متصور نیست، تا برای حصول آن کمال اتم خلق عالم نماید. بنابراین واجب که علمش به ذاتش اتم انحاء علم و قدرتش بر ایجاد عالم نیز اتم اقسام قدرت است؛ ناگزیر از انشاء جمیع عوالم غرض جز ذات خود نخواهد داشت، چنانچه اگر شادی، فرح، انبساط، التذاذ دارای ادراک می بودند؛ غرضی از ایجاد وسایل التذاذ جز ذات خود نمی داشتند و بالاخره فاعل و غایت در آنها متحد می گردید.

تبصرة (۱)

در بادی امر چنین به نظر می رسد که اتحاد فاعل و غایت از خصایص ذات واجب است؛ ولی پس از اندک تأملی به خوبی معلوم می شود که همه جا و در جمیع

مقامات علت فاعلی با علت غایی متحد است و امتیازی مابین آن دو موجود نیست؛ جز فرق اعتباری به این معنی فرقی برحسب اعتبار و لحاظ ذهنی است، بدون هیچ‌گونه امتیاز معنوی و تباین نفس‌الامری؛ زیرا تا فاعل صورت غرض را در ذهن خود حاضر نسازد، اقدام به عمل از وی متمشی نخواهد بود. پس علت غایی مبدأ فاعلیت فاعل است و در حقیقت همان وجود علمی غرض علت ایجاد فعل گردیده و خود به وسیله ایجاد عمل وجود خارجی تحصیل نموده بدین جهت صحیح است، گفته شود که هر عملی مصدر غرض و غایت است و صادر از آن دو، مثلاً شخصی که عطش بر او مستولی گردیده بدون تخیل رفع عطش اقدام به شرب و آشامیدن آب نخواهد نمود. پس وجود ذهنی و تخیلی رفع عطش، وجود عینی برای خود طلب کرده و مبدأ تحقق آن گردیده است. همچنین شخص فقیر تا تصور غنی نکند به کسب مال نخواهد پرداخت؛ بنابراین صحیح است گفته شود غنای علمی منشاء و فاعل غنای عینی گردیده.

تبصرة (۲)

غایات و اغراض بالعرض را اصطلاحاً «ضروری» می‌نامند و سه قسم ضروری تصور نموده‌اند:

- ۱- اول امری که تقدم بر غرض داشته باشد به حسب وجود خارجی، بدین نحو که اگر آن امر قبلاً موجود شود تحقق غرض و غایت در خارج ممتنع خواهد بود. مانند، صلابت آهن که اگر آهن صلابت نداشته باشد صلاحیت بریدن نخواهد داشت این قسم ضروری را «نافع» هم می‌گویند، اعم از آن‌که واقعاً نافع باشد یا نفع ظنی داشته و بر حسب گمان فاعل نافع باشد. و می‌توان موت را از این قبیل ضروری دانست چه آن‌که موت نافع است برای رسیدن به کمال نفسانی و نظام نوع حیوانی.
- ۲- امری که در مقام وجود خارجی با غرض معیت داشته باشد. به عبارت آخری هر دو صفت یک موصوف و لازم وجود یک ملزوم بوده باشند، مانند: رنگ آهن که در قطع و بریدن مدخلیتی ندارد ولی صفت آهن بوده با قطع که غرض است معیت در وجود دارد.

۳- امری که تحقق خارجیش موقوف باشد بر تحقق غرض مانند: حدوث حوادث عنصریه که در مقام وجود بعد از تحقق غایات اوضاع فلکی متحقق شود. و از همین قبیل است وجود فساد و شرور در این عالم و حال حرکات بی نهایت افلاک و تعاقب افراد انواع و حدوث غیرمتناهی حوادث عنصریه. به همین منوال است که فوقاً بیان گردید، زیرا کثرت افراد و لامتناهی حرکات مقصود بالذات طبیعت مدیر این عالم نبوده و غایت بالذات نفوس فلکیه نیست، بلکه در قسم سوم ضروریات مندرج است. چه آنکه غایت ذاتیه طبیعت تنها حفظ وجود ماهیات نوعیه و استمرار یا بقاء دایمی آنهاست و این خود یک معنی بیش نیست. حال اگر حفظ ماهیت و بقاء آن به یک فرد معین ممکن شود، مانند آفتاب، ماه، فلک و غیره، همان را طبیعت ابقاء نموده و محتاج به تعاقب افراد نخواهد بود و اگر بقاء یک فرد ممکن نباشد به واسطه مرکب بودن فرد از اشیاء مختلفه و امور متضاده پس طبیعت در ابقاء نوع محتاج شود به افراد متعاقبه تا حفظ نوع میسر گردد. پس در این صورت کثرت افراد مطلوب بالذات طبیعت نیست و بالاخره لاتناهی افراد غایت بالعرض بوده و غایت اصلی طبیعت بیش از یک امر نیست، اما غایت بالذات نفوس فلکیه که سابقاً معلوم گردید تشبه به انوار قاهره است. چون بدون تعاقب اوضاع جزئی و حرکات دائمیه ممکن نیست. لاجرم حرکات جزئی و فلکیه غایت بالعرض بوده جزو اغراض ذاتیه به شمار نیستند، چنانچه حدوث کاینات عنصریه غایت بالعرض برای اوضاع فلکی نه مقصود بالذات.

بسم و تعالی

بسمه: افراد ان از نقطه نظر حکیم فیلسوف بر سه شعبه منشعب و ان تقسیم
 مختلفه مانند عالم و جاہل و حی و میت نام و مستقیظ چه هرگاه از محسوس
 و عالم ماده قدم بسمت عالم معنی برداشته و در مادیات و لوازم ماده فرو
 مانده و در محسوسات جزئیة متغیر گشته نامش و انچه و مدت غفلتش خوانند
 از هر که در خواب است پدر ریش به مست غفلت عینی هویش ریش و
 چنانچه متوجه عالم اعلیٰ گردیده و راجحه معنی استقام غفلت باشد بگویم که میان
 او و قیوش ساز و جایی نباشد عالم و حی نامیده می و در کما بین انفا
 و متوین اش که باین خاطر طایفه است موجب تنبه و باعث بیدار شدن
 مومن شیطانی است که نظر مزاج در وجوه و کمالات و جود میسرند پس از
 فقدان واجد گردیده و در قطع از زمان ان کمالات از او سلب
 و مشرعه شود و بحکم میرمن و ثابت ما و خل فی الوجود لا یخرج عنه و بلکه
 محال است و جود معدوم شود و گرنه اجتناب تصدیق لازم از تصدیق
 هواد مغفوقه و جود کمالاتش را منبع و معدن است بدون از هر
 ماده و لوازم ان از ان فاشی الا عندنا خزائنه که نعمت هستی از انجا آمده
 و بهان منبع قدس معاودت قوام خود (یعنی نفس نه نرا چه زوایا)
 از انچه رو متنبه شود که سعادت کلیم و مرجع نام خیرات حقیقه همان
 اتصال بمنبع قدس است بجزو این توبه مستعد حرکت و طیران بعوالم

در قطع خبر بدیدار و غیره نیز از این دو جهت است که آن قطع که مخصوص
 در وجود دارد (۳) امر که کمتر بخاطر موقوفه باشد و در حق آن
 حدودش هوادش غرضی که در مقام وجود بعد از محقق غایب او شایع
 محقق شود و از این جهت است که در وجود او و در وجود او تمام و
 غایت غایت انفرادی و تعاقب افراد انفرادی و در وجود غایت
 هوادش غرضی به این منوال است که غایبان که در زیر اثر غایت
 و با تمام غایت موقوفه است طبیعت بر اینها غایت
 بالذات بقدر غایت است بلکه در قسم سوم ضروریات از غایت
 به اکثر غایت غایت طبیعت است که حفظ و برآید غایت نوعی
 با بقای غایت است و از این جهت که مندرج است حال اگر حفظ
 و بقای آن یک فرد صحنه تنه شود مانند ارباب ماه و غیره
 الطبع بقای غایت و محتاج بقای افراد نخواهد بود و بقای
 فرد یکی باشد و در سطح مرکب بقای فرد از اشیاء مختلف و از این جهت
 در طبیعت در بقای نوع محتاج شود با افراد متعاقب تا حفظ فرد
 گردد و در این صورت کثرت افراد مطلوب بالذات است
 و بالاخره کثرت افراد غایت بالذات نوع و غایت احدی
 بیشتر از یک است اما غایت بالذات بقدر غایت است
 که بدین جهت با بقای غایت در این صورت تعاقب افراد
 در این جهت با بقای غایت بالذات غایت بالذات غایت
 غایت بالذات غایت بالذات غایت بالذات غایت بالذات
 غایت بالذات غایت بالذات غایت بالذات غایت بالذات