

## دروس حکمت

سید محمد کاظم عصار

به کوشش غلامحسین حجتی نیا

دبیر آموزش و پرورش مشهد

### چکیده

«دروس حکمت» از تألیفات علامه سید محمد کاظم عصار است که با عباراتی ساده و روان به رشته تحریر درآمده است تا علاقه‌مندان به حکمت اسلامی با خلاصه آن آشنا گردند. مؤلف علامه در این رساله یک دوره فلسفه، شامل قسمتی از مباحث امور عامه و بخشی از الهیات به معنی اخص را در ضمن تمهید مهمترین قواعد فلسفه با نقل اقوال محققان و نقد و تحقیق آراء و بیان نظریه خویش، مورد بحث و بررسی قرار داده است.

در این جا بخش نخست آن رساله (تا آغاز مبحث وجود ذهنی) به علاقه‌مندان تقدیم می‌گردد و ادامه آن در شماره‌های آینده به چاپ خواهد رسید.

### مقدمه

رساله شریف «دروس حکمت» شامل فلسفه الهی و حاوی امتهات مسائل این فن از تألیفات گرانقدر استاد علامه سید محمد کاظم عصار - اعلی الله مقامه - است که با عباراتی ساده و روان به رشته تحریر درآمده است تا علاقه‌مندان به حکمت اسلامی با خلاصه آن آشنا گردند. مؤلف علامه یک دوره فلسفه، شامل قسمتی از مباحث امور عامه و بخشی از الهیات به معنی اخص را در ضمن تمهید مهمترین قواعد فلسفه با نقل اقوال محققان و نقد و تحقیق آراء و بیان نظریه خویش،

مورد بحث و بررسی قرار داده است.

استاد بزرگوار سید جلال‌الدین آشتیانی درباره مقام علمی مرحوم عصار می‌نویسند: «استاد محقق علاوه بر احاطه به کلمات و افکار حکمای مشاء و اشراق و تدرب در حکمت متعالیه ملاصدرا و تسلط تام بر انظار عرفای بزرگ، مثل شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین قونوی و اتباع آنها، دارای قدرت فکری وسیع و نظری صائب‌اند و در مشکلات و غوامض مسائل عرفان و فلسفه از خود تحقیقات عمیقی دارند»<sup>(۱)</sup>.

مؤلف علامه در این رساله بعد از تحریر دو مقدمه به تعاریف فلسفه و تقسیم آن پرداخته، سپس مفهوم وجود و ماهیت و مباحث مربوط به آن از قبیل بداهت وجود و تحقق عینی آن و اطلاقات لفظ وجود و زیادت وجود و اشتراک وجود، توأم با ادله آنها را بیان می‌کند. نویسنده در این قسمت اثبات می‌کند که در تحقق وجود اصل است و حقیقتش مانع از قبول عدم به صورت ضرورت ازلیه است؛ لذا آنچه که چنین باشد واجب بالذات و حق مطلق است. پس از آن نیز به مراتب و درجات تشکیکی وجود اشاره می‌کند.

از دیگر مباحث مطرح شده در این جا، مباحث وجود ذهنی و نقل اقوال و اشاره به اشکالات وارده بر آن و اظهار نظریه خویش است که در ادامه آن در فصلی کوتاه اشاره‌ای دارد به جهات قضایا و ملاک نیازمندی به علت. پس از آن اقسام سبق و نیز معانی امکان و اطلاقات گوناگون آن را بیان می‌کند.

در این رساله، همچنین حقیقت جسم و مباحث آن (هیولی، ملازمه صورت و هیولی، صور نوعیه) و احتمالات و اقوال متکلمین و حکماء و رأی ذی‌مقراطیس، که دریاب آن به وجود آمده، به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد، پس از آن به اختصار بحث علل و اقسام فاعل بیان می‌شود.

نویسنده مباحث الهیات به معنی اخص آن را با ذکر سه قضیه تحت عنوان «واجب و کمالات واجبی» مطرح می‌نماید که: قضیه اول به اثبات واجب الوجود و

۱- رک: رساله وحدت وجود و بداء، با حواشی و مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۴.

ذکر براهین آن اختصاص یافته است؛ قضیه دوم به اثبات وحدت واجب الوجود و  
به مناسبت مقام شبهه منسوب به ابن کمونه در باب توحید و نحوه دفع آن و نیز  
معنای توحید و اقسام آن (توحید اعتقادی و برهانی) با صبغه عرفانی و سپس میزان  
شناسایی صفات کمالیه و اقسام صفات و نقل نظریه اشاعره و معتزله، پرداخته  
است. و قضیه سوم، علم حق تعالی به ذات خود با استناد به قاعده کلیه «کل مجرد  
عقل» را استدلال کرده است. همچنین علم واجب الوجود بما سواى ذات خویش از  
معلولات بدون لزوم کثرت را نیز عنوان می‌کند. بعد از آن افعال حق تعالی را بیان  
می‌نماید و چون کلام به حرکت دوریه دائمیه می‌رسد و کمیت چنین حرکتی  
حقیقت زمان است، احوال زمان و مهمات مباحث آن به تفصیل مورد بررسی قرار  
می‌گیرد. بخش پایانی رساله نیز در برگیرنده مباحثی است چون: علت غایی و  
مسائل آن از قبیل رابطه افعال باطل و اصل علت غایی، غایت در افعال گزاف و  
بیهوده و مسأله بخت و اتفاق و دفع شبهات قائلین به صدقه و رابطه علت غایی و  
علت فاعلی.

### مختصری در شرح حال مؤلف

در آسمان تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی ستارگانی درخشیده‌اند که در پرتو  
میراث ماندگار علمی خویش فضای قرون را روشنی بخشیده‌اند. فیلسوف و عارف  
نامدار، سید محمد کاظم عصار، از جمله ستارگانی است که در تاریخ معاصر ایران  
درخشیده است.

او در سال ۱۳۰۵ قمری، در خانواده‌ای روحانی متولد شد. از سال ۱۳۱۰  
شروع به تحصیل نمود و تا سال ۱۳۲۳ تحصیلات خود را در ادبیات فارسی و عربی  
و سطوح فقه و اصول و کلام و فلسفه ادامه داد و پس از آن به اصفهان رفت و  
سه سال نیز در آن شهر به تحصیل فلسفه پرداخت. مرحوم عصار بیش از شش سال  
نزد مرحوم میرزا شهاب الدین شیرازی، از استادان فلسفه، و نیز میرزا هاشم رشتی،  
عارف مشهور، و آقا میرزا حسن کرمانشاهی فلسفه و عرفان خواند و در همین زمان  
به تکمیل فقه و اصول نزد پدر بزرگوارش و مرحوم سید عبدالکریم شفتی و

سید محمد تنکابنی پرداخت. در سال ۱۳۳۰ به عتبات عالیات مشرف شد و ابتدا در سامره در محضر آیت الله میرزا محمد تقی شیرازی کسب فیض کرد و پس از آن به نجف اشرف رفت و از محضر آیت الله شریعت اصفهانی و مرحوم نائینی و آقا ضیاء الدین عراقی و سید کاظم یزدی - اعلی الله مقامهم - استفاضه نمود و در نهایت به درجه اجتهاد نایل آمد. استاد علامه در سال ۱۳۴۰ هجری به تهران مراجعت کرد و در مدرسه صدر و مدرسه عبدالله خان و سپس در دانشگاه تهران به تدریس و افاضه پرداخت.

استاد عصار صاحب آثار متعددی است که برخی از آنها به چاپ رسیده است.<sup>(۱)</sup> از جمله تألیفات آن مرحوم، که اکنون در صدد معرفی آن هستیم، رساله‌ای است به نام «دروس حکمت و منطق» که در کتابخانه مبارک آستان قدس رضوی - علی صاحبها آلاف التحية والثناء - به شماره ۱۱۷۱۸ نگهداری می‌شود. این رساله به خط مؤلف است و عنوان آن را جناب آقای ولایی، کتابشناس و فهرست‌نویس کتابخانه، برگزیده است. به نظر می‌رسد این رساله همان «نتایج الافکار» (دوره فلسفه) و «نتایج الانظار» در (منطقیات) آن مرحوم است که صاحب کتاب مدرسه عالی سپهسالار از آن یاد کرده است. از آن جا که این شماره از نشریه دانشکده الهیات مشهد به تجلیل و تکریم از فیلسوف فرزانه و حکیم متاله جناب آقای سید جلال الدین آشتیانی - دام ظلّه -

۱- برای آگاهی بیشتر از زندگی و آراء و آثار علامه عصار، رک: ۱- تاریخ حکماء و عرفاء متأخر بر صدر المتألهین، ص ۶۲؛ ۲- تاریخ مدرسه سپهسالار، ابوالقاسم سحاب؛ ۳- رساله وحدت وجود و بداء، با حواشی و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی؛ ۴- فهرست القبای کتب خطی آستان قدس رضوی؛ ۵- مقاله «مجموعه رسائل» از دکتر سید جعفر سجادی، مندرج در مجله وحید، شماره ۱۰۳، تیرماه ۱۳۵۱، ص ۴۸۰؛ ۶- مقاله «به یاد استاد سید کاظم عصار» از استاد آشتیانی، در مجله کلک، سال هشتم شماره ۸۹-۹۳، مرداد - آذر ۱۳۷۶، ص ۱۵۴؛ ۷- مؤلفین کتب چاپی، خان بابا مشار، ج ۵، ص ۳۰؛ ۸- مجموعه آثار عصار، با حواشی و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی.

اختصاص یافته است، نگارنده نیز جهت ادای حق و حرمت به پاس توفیق چند سال حضور در محضر آن استاد گرانمایه، با تمام استعداد اندک و ناچیز خود به فکر افتاد که رساله «دروس حکمت» مرحوم علامه عصار - قدس سره الشریف - را که از استادان آن جناب محسوب می شود، تقدیم مشتاقان کند؛ لذا هنگامی که تصمیم به آماده سازی این اثر گرفتم، با حضرت استاد مشورت کردم و به نظر ایشان رساندم. آن بزرگوار نیز با دستخط شریف خود بنده را تشویق و ترغیب به چاپ رساله نمودند، که همین جا از محبت و حسن ظن استاد صمیمانه تشکر می کنم و این کوشش مختصر را به محضرشان تقدیم می کنم و صحت و سلامت و دوام توفیقات ایشان را از حضرت حق خواهانم.

در خاتمه از استادان ارجمند جناب آقای دکتر سید کاظم طباطبایی، ریاست دانشکده الهیات و جناب آقای دکتر محمود فاضل، مدیر مجله آن دانشکده، که این ویژه نامه به همت والای آنان تدوین گردیده است، نیز تشکر می کنم.

والحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین

## دروس حکمت

سید محمد کاظم عصار

رتال جامع علوم انسانی

### مقدمه (۱)

افراد انسان از نقطه نظر حکیم فلسفی بر دو شعبه منشعب، ولی به تعبیرات مختلفه مانند: «عالم و جاهل»، «حی و میّت»، «نائم و مستیقف»؛ چه هرگاه از محسوس و عالم ماده قدم به سمت عالم معنی برنداشته و در مادیات و لوازم ماده فرو مانده و در محسوسات جزئیّه منغمز گشته، «نائمش» دانند و مست غفلتش خوانند.

هر که در خوابست بیداریش به مست غفلت عین هوشیاریش به (۱)

و چنانچه متوجه عالم اعلی گردیده و رائحه معنی استشمام نموده باشد، به نحوی که میان او و قیومش ساتر و حجابی نباشد، «عالم و حی» نامیده شود و در کتاب مبین، «انعام» و «مقربین» اشاره به این دو طایفه است. و موجب تنبه و باعث بیداری از نوم شیطانی آن است که نظر می نماید در وجود و کمالات وجود می بیند، پس از فقدان واجد گردیده و در قطعه از زمان آن کمالات از او سلب و منتزع شود و به حکم مبرهن و ثابت «مادخل فی الوجود لایخرج من عینه» و این که محال است وجود معدوم شود و گرنه اجتماع نقیضین لازم آید تصدیق خواهد نمود که وجود و کمالاتش را منبع و معدنی است برون از حس و ماده و لوازم آن «وإن من شیء الا عندنا خزائنه»<sup>(۱)</sup>، که نعمت هستی از آن جا آمده و به همان منبع قدس معاودت خواهد نمود.

#### چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست

از این رو متنبه شود که سعادت کلیه و مرجع تمام خیرات حقیقه همان اتصال به منبع قدوس است، به مجرد این توجه مستعد حرکت و طیران به عوالم معنی می گردد؛ این استعداد و حرکت معنوی را دخول در باب «مدینه الهیه» گویند. پس از آن درک می کند که وجودش مقید و جودی است خاص و مضیق جزئی و ملتفت شود که هر مقید متقوم است به مطلق که قیوم جزئیات است. ناگزیر اذعان نماید به وجود صرف و هستی مطلق. آن گاه در مقام طلب کمال مطلق برآید؛ ولی چون نیک نظر کند متوجه شود که مطلق را نسبت به مقید دو جهت است: جهت مقومیت و جهت تجلی و این که مقید طور و جلوه مطلق است که از جهت اولی بتولیت اشاره شود «لکل وجهه هوموئیها»<sup>(۲)</sup>؛ حال اگر طالب کمال مطلق از جهت اولیه متوجه شود «مجذوب» نامیده شود؛ چه آن که مشاهده جمال و کمال مطلق خواهد نمود بدون واسطه، زیرا بین مطلق و مقید به لحاظ مقومیت حجاب و فاصله نیست. هرگاه از جهت تجلی توجه به قیوم حق نماید «سالکش» دانند، زیرا

۱- الحجر، آیه ۲۱.

۲- البقره، آیه ۱۴۸.

بین مقید و مطلق از لحاظ اطوار و جلوات مواقف بسیار و مسالک بی شمار است و حرکت طالب و سالک در این مراحل و ممالک متحقق نشود جز به اتصال و اتحاد به انوار عقلیه و قواهر نوریه، که در حقیقت منابع کمالات قدوسیّه اند.

## مقدمه (۲)

سیر و سلوک نیز بر دو قسم است، با تعبیرات مختلف. سیر صوری و معنوی، سیر ظاهر و باطن، سیر استقلالی و اندکاکلی. تحقق قسم اول به قطع مراحل و طی منازل و بالجمله از حرکت بین مبداء و منتهی با تباین مابین آنها، سیر صوری و ظاهری و استقلالی بوجود آید و تحقق سیر معنوی به مسافرت مقیدات است از تقید به اطلاق و از جزئی به کلی سعی و از جلوات به متجلی و بالجمله از سیر صوری، کمال ظاهری و از حرکت صعودیه ناقص در اطوار کامل بر وجه اندکاک، کمال معنوی و باطنی و اندکاکلی پدید آید، مانند اتصال معدن به نبات و نبات به حیوان و حیوان به انسان و انسان به انوار قاهره عقلیه و همچنین حرکت در مراتب وجود و کمالات وجودیه رتبه بعد رتبه تا مقام بقاء بعد الفناء. و سلاک حرکت معنویه را دو طریقه است:

(۱) شهود عینی و اتحاد لامتحصل در متحصّل یا اتحاد تام و ناقص که «عین الیقین» اشاره به آن است.

(۲) شهود علمی، که «عین الیقین» کنایه از آن است. در طریقه اول ناگزیر حرکت باید به توسط نبی یا ولی و عارفی که به عیان طریق و کیفیت سلوک نماید تحقق پذیرد؛ چه آن که سلوک طریق معنی بی مساعدت اولیاء، که سالکین قبه بیضاء هستند، مظنه وقوع در شبکه شیاطین است و ممکن است سالک مغلوب قوای وهمیه و غضبیه و شهویه گردیده در جحیم ضلالت ابدیه معذب گردد، ولی در طریقه دوم متابعت افراد و انتساب به اشخاص منظور سالک نبوده فقط تبعیت دلیل صریح و قیاس صحیح معتبر است. این سلوک علمی را «حکمت نظریه» و «فلسفه عامه» گویند و از آن جا که طلب کمال و شوق جمال مطلق جبلی و فطری است و طریقه اولیه بدون سلوک علمی غیر ممکن و یا متعذر است، احتیاج کلیه افراد بشر

به فلسفه و حکمت نظریه ضروری و بدیهی است و ما فعلاً شهود علمی و سیر  
 بحثی را در ضمن تمهید قواعد فلسفه مورد گفتگو قرار داده و می‌دهیم، شاید به  
 مرتبه «علم الیقین» فائز شویم.

### تعریف فلسفه

حقیقت هر علم عبارت است از احکام و قواعد ثابت و واقعیه که متعلق علم و  
 جهل واقع شوند و این حقایق نفس‌الامریه را هر عالمی به وجهی و از نظری طرف  
 توجه و ملاحظه قرار دهد و از همان نظر تعریفش کند.  
 پس اختلاف در مقام تحدید و تعریف که ناشی از تفاوت وجهه نظریه است،  
 موجب اختلاف در حقیقت نخواهد بود مثل آن که فرض شخصی، انسان را به  
 «حیوان ناطق» و دیگری به «قابل علم و صنعت» و سومی به «مرکب من النفس  
 والبدن» و غیر اینها تعریف نماید که این تحدیدات ناشی از نزاع و تشاجر در حقیقت  
 انسان نیست؛ بلکه به واسطه تفاوت جهات نظر در انسان است و چنانچه ذات باری  
 را هر کسی به نظری تعریف و به نعمتی توصیف نموده، همگی صادق و با یکدیگر  
 متوافق هستند؛ و شاید این که بزرگان گفته‌اند که طرق معرفت تعریف ذات باری به  
 اندازه نفوس خلایق یا به عدد انفس آنهاست اشاره به همین نکته باشد.<sup>(۱)</sup>

همچنین است حال تعریفات و تحدیدات فلسفه. پس چون نظر در ذات حکمت‌نمائیم و جهت شخصیت آنرا و این که در  
 مقابل علوم عملی است، طرف ملاحظه قرار دهیم، می‌بینیم که احوال موجودات  
 به طور عموم بیان و اعراض و صفات اعیان را می‌فهماند. بدین نظر باید این قسم  
 تعریفش نمود: «الحکمة هی العلم باحوال الاعیان الموجود علی ما هی علیه بقدر الطاقه  
 البشریه» و چون معرفت حال موجودات بدون اطلاع بر علل ماهوی و علل  
 وجودی آنها ممکن نشود، تعریفش نموده‌اند: «الحکمة هی العلم بعلم الاشیاء و  
 معلولاتها و ربط المسببات و المعالیل باسبابها و عللها» و دیگری از نظر این که علم به

۱- قیل: الطرق الی الله بعدد أنفاس الخلائق.

علل و معلولات و روابط مسببات و اسباب همان صورت علمی سراسر عالم وجود و سراسر حقایق موجودات را تشکیل می دهد و بنابر قاعده ثابتة مبرهنه «اتحاد علم و معلوم» و «عقل و معقول» صور ذهنیه موجودات مشارکت است با حقایق وجودیه به حسب ماهیت، تعریف به این قسم نموده که: «الحکمة هی صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» اگرچه بنابر تمامیت قاعده اتحاد عقل و عاقل در کلمه مضاهات، که به معنای مشابهت است مسامحه و یک نوع تجویزی به کار رفته و حق تعبیر این که گفته شود: «الحکمة هی صیرورة الانسان متحداً مع العالم بکالاته». و حاصل مطلب آن که هر یک از سابقین تعریفی برای فلسفه به عنوان یادگار گذاشته که در عین تحدید، حکایت می کند از این که معرف چه قسم و از چه لحاظ حکمت را مورد توجه قرار داده، بدون آن که اندک اختلافی در حقیقت قواعد ثابتة نفس الامریه آن داشته باشد و ضمناً حدود مذکوره و بالخصوص تعریف اخیر ایهام به غرض و فایده و غایت و اشاره به موضوع فلسفه نیز حاوی است، بلکه بالصراحة غرض از علم و موضوع آن را / به / تمامی فهماند؛ چه آن که مرجع کمال عالم، بلکه منبع و معدن هر کمال، وجود مطلق است و اتحاد و اتصال به حقیقت وجود مطلق مطلوب و غرض از هر عمل و حرکتی است؛ بنابراین موضوع فلسفه «وجود بماهو موجود» یا «وجود مطلق» و فایده آن اتحاد و اتصال به آن حقیقت خواهد بود و از این جهت است که غایت و غرض را «صیرورة العقل الهیولانی عقلاً بالفعل» و یا «صیرورة النوع الحيوانی من العالین» قرار داده اند.

### تقسیم حکمت و فلسفه

هر فردی از افراد بشر چون نظر در ذات خود نماید و ملاحظه کند که در هر امری اول فکر نموده آنگاه فکر خود را به موقع اجرا و عمل گزارده، بی تأمل تصدیق خواهد نمود که دارای دو قوه است: قوه تفکر و تأمل که «قوه نظریه اش» گویند، دیگر قوه اجرا و عمل که «قوه عملیه اش» خوانند و عادت و رویه ارباب حکمت بر این جاری است که بدو حکمت را بر حسب این دو قوه به حکمت نظری و عملی منقسم نمایند؛ ولی حقاً باید حکمت را نظری محض و محض نظری دانست؛ چه

آن که در حکمت عملی تا در ابتدا اعمال نظر نشود به مقام اجرا و عمل منتهی نگردد و به هر صورت در حکمت نظریه مطلوب، معرفت موجوداتی است که قدرت انسان در تحقق و تقرر آنها دخالتی نداشته، مانند طبیعیات و ریاضیات و الهیات و مقصود از فلسفه عملی شناسایی احوال و عوارض اموری است که قدرت را در تقرر و تحقق آنها مداخلیتی است تام یا ناقص و به بیان واضحتر چون موضوع حکمت و فلسفه عام، موجود مطلق است حکمت را نظر بوجود مطلق تقسیم نموده اند؛ به این قسم که موجود در تقرر و تحقق یا محتاج است به قدرت انسان و یا خارج است از تحت قدرت. در قسم اول یا قدرت شخص واحد کافی است در تحققش یا قدرت اشخاص محدود در یک منزل یا محدود در یک بلد و یا در یک قطعه از قطعات زمین و در زمانی محدود یا در تمام قطعات و جمیع ازمنه / اول / را حکمت تهذیب اخلاق، / دوم / را / تدبیر منزل، / سوم / سیاست، مدن یا علم حکومتات / چهارم / را / علم نبوات، پنجم / را علم خاتمیت خوانند. چنانچه در قسم دوم تقسیم موجود بر حسب آن است که مخالطه داشته باشد با ماده و لوازم ماده از حرکت و استعداد در ذهن و خارج یا در خارج فقط و یا آن که بدون ماده باشد هم در ذهن و هم در خارج و این قسم اخیر هم ممکن باشد مخالطه اش با ماده یا غیر ممکن. اول را حکمت طبیعی، دوم را حکمت ریاضی، سوم را الهی عام، چهارم را الهی خاص گویند. و همچنین در حکمت ریاضی، که از کمیات متصله و منفصله گفتگو می شود یا بحث از جهت حرکت و سکون و ارتباط مابین حرکات و لوازم حرکات متصلات است و یا از جهت کیفیت تسطیح و بیان مقادیر احجام آنهاست، اولی علم هیئت و دومی علم هندسه را تشکیل دهد؛ چنانچه هرگاه بحث از ضرورت انتظامیه و نسب تألیفیه کمیات منفصله بوده باشد، موسیقا و اگر از جهت قبول زیاده و نقیصه و کسرو تضعیف و سایر نسبت حاصله باشد، علم حساب و توابع آن را تأسیس دهد.

از بیان مذکور معلوم و روشن گردید که در الهی عام گفتگو می شود از امور عامه شامله که اختصاص به قسمی از اقسام موجود نداشته، بلکه از اعراض و لواحق موجود مطلق بوده بدون تخصص طبیعی و تعلیمی و بالجمله در الهی عام لوازم و توابع و صفات مطلق موجودات منظور نظر و مورد توجه قرار داده

شده است، مانند علیّت و معلولیت، وحدت و کثرت حدوث و قدم، وجوب و امکان و نظایر آنها.

### بدهت مفهوم و تحقق عینی وجود

موضوع هر علم باید بین و بدیهی باشد و یا مبین در علم، که موضوع از محمولات آن علم اعلی شود و چون اعلی از فلسفه اولی یافت نشود، ناچار باید وجود مطلق یا موجود بماهو موجود بدیهی و بین بنفسه بوده باشد و از طرف دیگر مسلم است که حقیقت وجود در غایت قوّت خفا و مجهولیت است و به واسطه بساطت حقیقت، حدّ و رسم هم برای او ثابت نیست. بنابراین وجود را موضوع قرار دادن برای الهی عام خالی از اشکال نیست. پس جمعی مفهوم وجود را بدیهی و ضروری دانسته و گویند نسبت مفهوم بواقع وجود، نسبت ذاتی است به صاحب ذاتی و این مقدار از بدهت برای تصور موضوع و موضوعیت کافی است، زیرا تصوّر به وجه از وجوه شیء مستلزم تصور اجمالی آن شیء است و عناوین زیادی می توانند معرفّ اجمالی وجود شوند، مانند وحدت نوریت، تحصل نور و نظایر آنها، چه آن که معروف و بدیهت عناوین مراتبیه حتماً به مرئی سرایت خواهد نمود.

جماعت دیگر گویند چنانچه حکم حاکی بسیاری شود بر محکمی و عوارض مراتب سرایت نماید بر مرئی، عکس آن نیز حتمی الوقوع است. بنابراین ممکن است مجهولیت و خفاء مرئی و محکی سرایت نماید به عناوین حاکیه و حق مطلب آن است که گفته شود وجود مطلق از حیثیت اطلاق و تنزل در مراتب و مراحل موضوع قرار داده شود نه از لحاظ مقابله با مراتب و بدیهی است که از مراتب نزول وجود، ظهور آن حقیقت است در هیکل مفهوم و کسوت ظلّی شجی و ظاهر است که حکم بر فرد هر طبیعت از جهت اشتمال آن فرد به کلی طبیعی نه از لحاظ فردیت سرایت کند به جمیع افراد. پس حکم بر مفهوم وجود از حیثیت اشتمال به مطلق نه از جهت خصوصیت مرتبه سرایت کند به جمیع مراتب و به مقوم آن مراحل؛ بنابراین مفهوم عام وجود بنفسه موضوعیت دارد و از لحاظ تقوّمش به مطلق بدون

اختصاص مباحث و اعراض به مرتبه مخصوص. اما با این حال، این تفاوت در درک و ادراک، مانع از آن نیست که هر فرد از افراد انسان در ابتداء فطرت خالی از جمیع علوم بوده، ولی قوه استکمال و استعداد درک حقایق را داراست؛ بلکه نفس در بدو خلقت از جمیع بدیهیات و نظریات عاری است مگر علم حضوری به ذات خود. آن گاه تدریجاً جزئیات محسوسه را درک نماید و اختلاف در مدرکات اولیه که مسموعات و مبصرات است با ملموسات، شاهد این مدعا است. پس از / آن که / قدری قوای ظاهریه قوی تر شده، کم کم قوای باطنیه شروع به طلوع و اول درجه به عالم غیب حس مشترک است که به وسیله آن صور محسوسه را می باید درک نمود و چون این حس قوی شود قوه دیگری که به منزله خزانه حس مشترک و «قوه خیالیه» اش نامیده اند، طالع گردد. این قوه آنچه را که حس مشترک به وسیله قوای ظاهریه ادراک نموده ضبط می کند و در موقعی که مواد غائب شوند صور آنها را ارائه دهد و گاهی هم بالعکس صور از مرتبه خیال تنزل نموده، به وسیله حس مشترک به قوای ظاهریه منتزل و در خارج مشهود شود مانند صورتی که در حال ریاضت مشهود شود.

و بالجمله چون قدری نفس قوی تر گردد، قوه دیگری که «واهمه» اش گویند، ظاهر آید که به واسطه آن قوه معانی مضاف به صور جزئی ادراک شود. چون محبت زید و پدر و مادر و عداوت و ایذاء دشمن و خصم و بدیهی است که سائر حیوانات با انسان در این قوی مشترکند و فقط امتیاز مابین آنها به داشتن قوه و استعداد ترقی است و چون انسان از این مقام حرکت کند باب مدینه علم الوهیت بر او مفتوح و آن به ظهور درک کلیات اولیه است و در این مقام عقل عملی و عقل نظری جناح علم و عمل یا شمال و جنوب و جنبه «یلی الحق و یلی الخلق» نیز گویند کاملاً مکشوف و نفس به زیور تصورات و تصدیقات بدیهیه، که مبادی و مقدمات تحصیل کمالات و معرفت به حقایق مجهوله است، متحلی شود؛ زیرا بالوجدان باید مجهولات را به نظر و فکر تحصیل نموده و نظریات ناچار باید به بدیهیات اولیه، که احتیاج به اکتساب ندارند، منتهی شوند و الا دور یا تسلسل لازم آید و از همین جهت تمام افراد انسان در ادراک اولیات متساویند و امتیازشان در بدیهیات ثانویه و یا قلت و

کثرت اولیات است؛ و چون نفس ظلّ عالم عقلی است و از سکنه عالم ملکوت است و آن عالم به سعه و احاطه است، ناچار نفس به موجودات آن عالم شبیه و از جهت همین مناسبت عقل با مفاهیم عامه و کلیات شامله بیشتر سنخیت دارد تا امور جزئی و بالعکس و اهمه با جزئیات مناسبت است تا با کلیات وسیعه. و چون کلی در تصوّر نفس از جزئی اجلی و عام از خاص اظهر و مطلق از مقید اعرف و جنس از نوع اشهر است، در حدود و تعریفات جنس را بر فصل مقدم دارند و در باب براهین و اشکال قضایای عامه را قبلاً ذکر کنند و سرّ این که در هر علمی امور عامه آن علم را در ابتدا مقرر نموده‌اند، همان است که با مظهریت نفس بیشتر ارتباط دارد. چنانچه اشاره شد در الهی بحث امور عامه مانند وحدت و کثرت علت و معلول و امثال آنها را مقدم داشته‌اند و همچنین در علم طبیعی که به هشت باب منشعب است باب اولش را در محمولات شامله اجسام و مسائل مشترکه قرار داده‌اند و آن باب / را / «سمع الکیان» / فن سماع طبیعی / گویند، مانند ثبوت تناهی و شکل و مکان و متی و جهت و نظائر آنها.

اما وجه ضبط «ابواب ثمانیه» به این نحو است که احوال جسم مطلق را سماع الکیان و احوال مقید به بساطت را السماء و العالم و در صورتی که بسیط مقید شود به حیث قبول استحاله و انقلاب که باب کون و فسادش نامند و در آن گفتگو نمایند از تولید و توالد و ارتفاع اجسام ارضیه از اشعه سماویه و غیر اینها و اگر بحث از عروض جسم مرکب غیر تام بکنند «کتاب آثار علویه» و کائنات / جوّیه / باشد، مانند امطار روعد بروق شعلات ذوذنّب عمده شهب قوس قزح و نظائر آنها و احوال جسم مرکب تام بدون نمو و درک در «کتاب معادن» معلوم شود و با نموبی درک در «کتاب النبات»؛ و در صورتی که نامی و مدرک قید جسم مرکب تام شود هرگاه بدون تعقل باشد «کتاب الحیوان» و با تعقل «کتاب النفس» را تشکیل دهد. لکن فی بعض النسخ بلکه طرف از مقدمات مذکوره معلوم شد که انسان به موجب فطرت ناگزیر است که اولیاتی داشته باشد تا به وسیله آنها فطریات را کسب نماید. بنابراین چنانچه می‌باید تصدیقات منتهی شوند به تصدیقات اولیه که هر عاقلی بالفطرة آنها را تصدیق کند، مانند این که هر شیء نفس خود اوست و حمل ذات و ذاتیات از اولیات به شمار

است، همچنین «الشیء لیس بنقیضه والنقیضان لایجتمعان و لایرتفعان» همین طور است. حال تصورات که باید منتهی شوند به تصور ضروری اولی به جهت فرار از دور و تسلسل و ناچار باید تصور اولیش باشد اعمّ مفاهیم و اظهر و آن منحصر است به مفهوم وجود و مرادفات آن و چون از تمام مفاهیم اظهر و اجلی است تعریف حقیقی برای آن ممکن نیست؛ زیرا ادراک هر مفهوم مسبوق است به درک مفهوم وجود و مرادفاتش. پس چگونه ممکن است درک این گونه مفاهیم شامله منوط به فهم مفهوم دیگری باشد که اضیق از آنها باشد و به همین تعریفات معروفه وجود حدود به حسب الاسم و تعریفات لفظیه که مراد تبدیل لفظ است به لفظی اشهر و اوضح و غرض از شرح اسم تنبیه مخاطب است به تعیین آن معنی از میانه معانی مرتکزه عقلیه، چه آن که بسیار می شود که الفاظی که در تعریف مأخوذ است به جهتی از جهات مانند قرب عهد مخاطب یا زیادتی انس به این لفظ یا متداول بودن در عرف مخاطب و امثال اینها، معروفتر باشد برای اشاره به معانی مرتکزه ذهنیه از الفاظ دیگر، نه آن که غرض افاده حقیقت معنی باشد. چون معرف از معانی مجهوله نبوده، بلکه در اذهان سافله صبیان آن معنی محقق و ثابت است و از این جهت است که اجناس عالیه را تعریف حقیقی ممکن نیست؛ چه آن که تعریف، حدّ است و یا رسم چون اجناس عالیه را جنس نیست، پس فصل نیست، پس حدّ نخواهند داشت و همچنین عرض اعمّ و یا مساوی همچنین است حال جمیع مفاهیم شامله مانند وجوب و امکان و غیره که از بدیهیات اولیه اند و حدّ و رسم حقیقی قبول نکنند و تعریفات منقوله شرح اسامی آنهاست.

### وجود و ماهیت

چنانچه ظلّ و سایه را از نور و روشنایی بهره و خطّی است که به آن جهت مناسبت دارد با نور، همچنین دارای حدّی است که بدان سبب با ظلمت مشابهت دارد. همین نحو است حال معلول با علت که دارای خطّی است از کمالات علت به واسطه آن بهره، کمال مناسبت و سنخیت با علت پیدا کند و جهت مغایرت و حدّی را واجد است که منشأ بعد و دوری از علت و بینونت با جمیع ماعدای خود است؛

چه آن که اگر تمامش جهت کمال علت باشد، علت و معلولیت مرتفع گردد و هرگاه تمامش جهت مغایرت شود لازم آید متناقضین علت یکدیگر شوند. به همین قیاس است حال ممکن موجود که در او معنی و جهتی یافت می شود که به واسطه وجدان آن معنی، آثار مطلوبه و احکام خاصه بر آن موجود مترتب شود به قسمی که اگر آن معنی را زائل فرض کنیم، آن ممکن به کلی عاقل و به تمام معنی باطل گردد. و نیز دارای جهت دیگری است که بوسیله آن می توان ادراک نمود که آن موجود در چه حد و کدام مرتبه از حدود و مراتب نفس الامر واقع است، آن معنی که مناط ترتب آثار مطلوبه و احکام مرغوبه شود «وجود» و آن معنی که حاکی از حد و مرتبه ممکن است «ماهیت» گویند.

از آنچه مذکور شد معنی و صحت قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود»<sup>(۱)</sup> به خوبی ظاهر گردد و چون هر مرکبی محتاج است به اجزاء و افتقار به اجزاء موجب ثبوت «امکان» است عکس قاعده «کل مرکب من الوجود و الماهیه ممکن» نیز محقق شود، و این عکس از باب دلالت برهان بر کلیت آن ثابت است نه از جهت انعکاس موجب کلیه به موجب کلیه.

## تبصرة

لفظ وجود به چند معنی اطلاق شود: ۱- اسانی

۱- مفهوم عام که در فارسی (هست - بود) گویند و آن را «وجود محمولی و اثباتی» نامیده اند و به این معنی به تمام موجودات از واجب و ممکن جوهر و عرض اطلاق شود و چون همین مفهوم را به ماهیات اضافه دهند، با لحاظ مراتب اضافه مانند وجود زید و انسان و ملک و غیره آن را «وجود حصی» و «حصص وجود» خوانند و باید دانست که این دو معنی از وجود تحقق خارجی ندارند، بلکه ظرف ثبوت آنها منحصر است به صفحات اذهان. و گاه وجود اطلاق شود بر آن وجودی که منشاء ترتب آثار مرغوبه و موجب تحقق و تقرر ماهیت است در خارج و وجود

خاصش گویند و این وجود خاص طرد عدم نماید از ذات ماهیت و ماهیت هم منتزاع است از حدّ و مرتبه این وجود خاص نه از وجود محمولی و حصی و چنانچه اشاره شد نسبت ماهیت به مرتبه وجود خاص، مثل نسبت ظلّ به ذی ظلّ و شیء به فیء؛ و به عبارت دیگر هر وجود خاص را حدّی است که به حسب آن منشأ انتزاع ماهیت خاصه نوعیه و صنفیه و شخصیه است که از سنخ وجود حقیقی نیست، ولی از لوازم و اظلال و افیاء آن وجود خاص است و از جهت همین ظلّیت، ماهیات منتزعه حکایت نمایند از وجودات خاصه؛ ولی از آنجا که هر ماهیتی حاکی و مرآت وجود مخصوص است، حکایت ندارد مگر از همان حد و مرتبه و از سایر وجودات خاصه حکایت نکند. همچنین است حال وجودات خاصه که هر یک از آنها منشأ انتزاع ماهیت مخصوصه است که ماهیت دیگر از آن وجود انتزاع نشود. از این بیان به خوبی ظاهر گردید که واجب الوجود دارای ماهیت نیست؛ زیرا محدود به حد نباشد، بلکه وجود خاص واجبی عینی متناهی است عدّه و مدّه و شدّه. و چون حدّ ندارد ماهیت که حاکی از حدّ وجود خاص واجبی شود نخواهد داشت و چون ماهیت ندارد جنس و فصل ندارد، زیرا ماهیت مرکب است از آن دو و چون جنس و فصل ندارد مرکب نیست و چون مرکب نیست به حکم قاعده کلیه، ممکن نخواهد بود.

### زیادت وجود و اشتراک آن

چون دانسته شد که نسبت ماهیت به وجود خاص از قبیل ظلّ است و فیء و از لوازم لاینفک و رشحات وجود خاص است؛ پس باید دانست که صدق مفهوم وجود بر وجودات خاصه حقیقیه صدق عارض است به معروض نه از قبیل صدق ذاتی و نه در حاقّ مرتبه ذات وجودات خاصه، زیرا مفهوم و حصص وجود از سنخ ماهیات و وجود حقیقی از سنخ ماهیت خارج است؛ چه آن که وجود حقیقی طارد عدم است و ماهیت ایاء از وجود و عدم ندارد. بنابراین مفهوم وجود عام و حصص آن زائد است هم بر ماهیات و هم بر حقیقت وجودات خاصه و این زیاده و عروض به حسب تصوّر و تعمّل عقلی است نه عروض خارجی. و دلیل این مطلب آن که

ماهیت مثلث را تصوّر می‌کنیم، در صورتی که از وجودش غفلت داریم و اگر وجود عین ماهیت مثلث بود یا ذاتی آن باید در موقع الثفات ذهن به هر یک، دیگری ملتفت الیه باشد نه مفعول عنه. وجه دیگر حمل موجود بر عقل و نفس واله و امثال آنها محتاج است به دلیل و موجودیت هر یک را باید به برهان ثابت نمود، در صورتی که حمل ذاتی و حمل شیء بر نفس بین و محتاج به دلیل نیست. بنابراین وجود عین ماهیت و یا جزء آن نخواهد بود. و چون حمل می‌شود مابین هم نمی‌تواند باشد ناچار عارض است. بلی مفهوم وجود عام ذاتی حصص است نه عارض بر آنها و نیز باید دانست که وجودات خاصه نسبت به یکدیگر حقایق متباینه به تمام ذات نیستند، بلکه تمام در اصل حقیقت مشترک می‌باشند؛ مانند انوار حسیه که با اختلاف مراتب نوریّه به حسب شدّت و ضعف در اصل نوریت که بذاته، طارد ظلمت است مشترکند و از نسخ واحده و نسبت نور به مراتب انوار حسیه خود نظیر وجود است به افراد و مراتب مشککه آن، زیرا حقایق وجودیه هر یک ظاهر بالذات و مظهر ماهیات ممکنه است با تفاوت مراتب و اختلاف درجات از درجه وجود واجبی که نور «اقهر ابهرش» گویند تا هیولای اولی که «قوة الوجودش» خوانند و تمام این اختلافات و تفاوت مراتب قادح در وحدت نسخ و تقرّر و تحقق هر یک از آنها در خارج محتاج به ضمّ ضمیمه نیست و در صدق مفهوم عام و همچنین در حیثیت خارجیت مفتقر به اعتبار حیثیت زائد بر ذات ندارد.

و دلیل اشتراک وجود بر حسب مشهور اموری است:

(۱) وجود تقسیم می‌شود به وجود واجب و وجود ممکن و وجود جوهر و عرض و غیره و معلوم است که مقسم در اقسام معتبر است، پس ناچار باید مشترک باشد مابین اقسام آن اقسام. پس وجود بر حسب مشهور اموری است:

(۲) اعدام را به حسب ذات تمایزی نیست؛ پس عدم معنی واحد است و وجود نقیض آن و بدیهی است که نقیض امر واحد، باید یک چیز باشد و الا ارتفاع نقیضین لازم آید. پس وجود در تمام موجودات مشترک است، چنانچه عدم نسبت به تمام اعدام است. پس وجود اصل است نه ماهیت.

(۳) در صورتی که دلیلی قائم‌شود بر احتیاج حرارت، مثلاً به وجود مؤثر و

علت، به واسطه آن دلیل معتقد خواهیم شد که علتی باید موجود باشد تا حرارت موجود شود. حال اگر شکّ نماییم در خصوصیات آن علت به این که واجب یا ممکن، جوهر است یا عرض، این تردید اعتقاد به وجود علت را از بین نبرد، در صورتی که اگر وجود مشترک نمی بود به واسطه تبدیل اعتقاد واجبیت به ممکنیت می باید اصل اعتقاد به علت مرتفع شود پس وجود مشترک است.

(۴) جمیع موجودات ممکنه آیه و علامت و نشانه حضرت حقّند و در این صفت کلاً مشترک، که اگر با وجود حضرتش مابین بودند جهت حکایت و جنبه مراتبیت در آنها متحقّق نشدی؛ چه آن که ممکن نباشد نور، آیه ظلمت و حرارت از برودت حکایت نماید و گرنه هر شیء ظلّ و آیه هر شیء بودی و این خود به بدیهه عقل فاسد و محال است و شاید در کتاب مبین به اشتراک حقایق وجودیه اشاره رفته است.

«سپریم آیا تنافی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق». (۱)

و چون پاره اشکالات برادله مشهوره وارد است، ناچار دعوی را باید به طریق دیگر اثبات نمود و تغییر دلیل موقوف است بر این که بدو ثابت شود اصالت وجود و این که وجود اصل است در تحقّق نه مهیت و اصالت هر دو بدون قائل و فی نفسه باطل است.

ابتدا باید دانست که برای هر مفهومی سه چیز ممکن است تصور نمود: مطلق و حصه و فرد، که ما به ازاء آن مفهوم است در خارج یا در ذهن. بنابراین مفهوم وجود و مهیت نیز دارای این امور می باشند به حسب احتمال عقلی، ولی بدیهی است که یک فرد و یک مصداق و مابه ازاء بیشتر در خارج محقق نیست. پس مقصود از اصالت وجود یا مهیت این است که فرد خارجی ما به ازاء وجود است و مهیت به تبع وجود متحقّق است، یا این که فرد و مصداق به ازاء مفهوم مهیت است و وجود مابوعرض متحقّق و متقرّر گردیده. و اما احتمال اصالت هر دو در غایت قوّت ضعف و بطلان است؛ چه آن که لازم آید تباین ذاتی مابین اشیاء و این مستلزم عدم انعقاد

حمل و این که هیچ چیز قابل حمل بر شیء دیگر نباشد. پس از فراغ از اصالت وجود صدق موجود بر وجود نیز محل اختلاف و مورد نظر واقع شده و بعد از رفع این غائله، مجعول بالذات و مجعول بالعرض نیز مورد اختلاف انظار و تشتت افکار واقع گردیده و فرق مابین مورد اختلاف اول و سوم این است که در نزاع اول، جمیع کسانی که از حقایق بحث می کنند می توانند شرکت نمایند، ولی در نزاع سوم، اصحاب قول به بخت و اتفاق و قائلین به ترجیح بدون مرجح نتوانند داخل شوند. بدان که ادله اثبات اصالت وجود بسیار است و ما بعضی از آنها را که به نظر

ترجیح دارد، ذکر می نمایم.

از آن جمله آن است که: وجود خیر است و منبع شرافت و خیرات و خود این قضیه «الوجود خیر» حاجت به دلیل و اثبات ندارد و اگر خفایی داشته باشد به اندک تأمل و به امثله جزئیة منبّه، واضح شود؛ چه آن که خیر آن چیزی است که موضوع میل فطری است در موجودات طبیعی و موضوع رغبت ارادی است در موجودات مدرکه و از این جهت خیر را تعریف نموده اند: «ما یهییج الرغبة المحبّة» / و / «مایؤثر کل شیء». و بدیهی است که ماهیت من حیث هی و ماهیت معدومه مهییج میل نتوانند بود، مگر آن که وجود با آن اعتبار شود تا بتواند مصدر خیرات و منبع سعادات شود. پس اگر وجود، مجرد مفهوم عام باشد بدون مصداق و حقیقت خارجی چه خیریت در آن خواهد بود. مثلاً همچنان که گل تهییج ذوق ارباب ذوق نماید خار نیز مبدء میل ارادی خارکش و خارسوز شود.

دلیل دوم؛ حکماء معتقدند و متفق که مهیت تا وجود با او اعتبار نشود مستحق لفظ حقیقت نگردد. پس چیزی که مناط حقیقت شدن ماهیات شود، چگونه خود به دون حقیقت و بی مصداق تواند بود.

سوم؛ ماهیت، وجود و عدم نسبت به او متساوی است و به واسطه وجود از حد استوا خارج شود و طارد عدم گردد و اگر وجود مجرد مفهوم بود لازم می آمد از ضمّ مفهوم به مفهوم مصداق و فرد و حقیقت خارجی حاصل شود و این خود به بدیهه عقل باطل است. پس وجود اصیل است نه ماهیت.

چهارم؛ بر فرض اصالت ماهیت فرق مابین ذهن و خارج و ماهیت ذهنیه و

خارجیه از میان مرتفع شود؛ زیرا وجود به تعدّد مضاف الیه متکثر و متعدّد باشد. براین تقدیر و ماهیت هم در ذهن و خارج یک چیز و اصل محفوظ است. پس این امتیاز از کجا و فرق از کدام ناحیه پدید آمد. هرگاه توهم شود که صورت ذهنیه، ظلّ و شبیح مهیت خارجیه است، نه مثل آن گوئیم لازم آید که صور اشیاء مناط علم ما به آنها نباشد، بلکه مباینی، علت علم به مباین گردیده و این به بدیهه عقل باطل است؛ چه آن که کلیه علوم بر این تقدیر جهالات و ضلالات شوند و معارف مطابقه با خارجیات نکنند.

### تبصرة

از قاعده معروفه «کلّ ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات»<sup>(۱)</sup> می توان براین مدعا استدلال نمود. به این قسم که هر محمول ایجابی چون برمهیت به طور حمل عرضی، حمل شود، ناچار باید منتهی گردد به یک امری که آن مفهوم را به نحو حمل ذاتی دارا باشد بنابر تمامیت قاعده و بدیهی است که آن امر ذاتی ممکن نیست از سنخ مفاهیم و جنس ماهیات بوده باشد؛ پس ناگزیر ما بالذات هر مفهوم ایجابی، فرد وجود حقیقی و مصداق طاردیت عدم خواهد بود. حال گوئیم از جمله محمولات موجه مفهوم موجود و جاعل و مجعول است، بلکه جمیع عوارض وجودیه مانند علم و قدرت و اراده و نظائر آنها، بنابر آنچه معلوم شد می باید فرد وجود حقیقی ما بالذات تمام این محمولات بوده باشد. پس اگر این فرد حقیقی اصیل صرف وجود و غیر مشوب بوده باشد، ممکن نیست علتی بر آن تصور نمود؛ بلکه غنی بالذات و بی نیاز است از مبدء فاعلی زیرا علت صرف الوجود یا وجود محدود مشوب به نقائص خواهد بود و آن مستلزم اکملیت معلول است از علت و یا آن که مبدء صرف الوجود، صرف وجود است و این تقدیم شیء بر نفس را متضمن و مستلزم این است که ذات علت ذات خود شود و موجب تکثر ذاتی خود گردد و

حکماء معتقدند که قضیه «صرف الشیء لایتکرر»<sup>(۱)</sup> بدیهی است. بنابراین وجود صرف امری است موجود در خارج و علتی هم برای آن متصور نیست. پس واجب الوجود باشد چه آن که واجب موجودی است که غنی از غیر و مقتضی وجود است بالذات. و باید دانست که هر واجب الوجودی تمام کمالات وجودیه برای او بالوجوب ثابت است وگرنه در اتصافش به آن کمال محتاج به غیر شود و این فرض خلاف واجبیت است و از همین جهت مابین اساطین مبرهن و مسلم گردیده که: «کل واجب بالذات، واجب من جمیع الجهات والکمالات والحیثیات».<sup>(۲)</sup>

این مسأله نیز بدیهی است که علیت و فاعلیت مبدئیت و امثال آنها در عداد کمالات بشمارند. پس صرف وجود جاعل بالذات است و علیت ذاتی دارد و معلوم است علت بالذات در مقابل معلول بالذات است. پس مجعول بالذات لازم دارد به حکم آن که تحقق یکی از دو طرف اضافه، مستلزم تحقق طرف دیگر است. از این بیان آشکار و روشن گردید که در عالم وجود علت و معلول موجود متقرر است. پس کثرت افراد و تعدد مصادیق وجود ثابت و امری است حتمی الوقوع و چون هر کثرت به ضرورت عقل متقوم است به وحدت، ناچار باید کثرت وجودیه دارای جهت وحدتی بوده باشند از سنخ وجود و الا لازم آید که جاعل بالذات مابین باشد با معلول و مجعول خود به تمام ذات و این بالهداه باطل است. بنابر مقدمات مذکوره به خوبی مبرهن گردید که وجود حقیقتی است واحد و مشترک مابین حقایق وجودیه و در عین وحدت حقیقت، دارای مراتب متفاوت و درجات مشککه.

## فصل

وجود از حقایق بسیطه و هیچ قسم جزء برای او نتوان تصور نمود نه اجزاء و نه متساویه و نه غیر متساویه مانند جنس و فصل یا ماده و صورت و نه اجزاء مقداریه؛

۱- همان جا، ج ۳، ص ۳۳۸.

۲- رک: نجات، ابن سینا، چاپ قاهره، ص ۳۷۲.

زیرا اجزاء وجود یا از سنخ وجودند یا ماهیت و یا اعدام و جمیع این فروض باطل است. اولی به واسطه لزوم دور و یا تسلسل؛ فرض دوم از جهت این که ماهیات امور اعتباریه هستند و محقق امر محقق نشوند؛ و سوم از جهت ترکیب و تقوّم شیء از نقیض خود. و شاید استدلال حکماء بر بساطت راجع به همین دلیل / باشد /؛ چه آن که گویند اگر وجود بسیط نباشد، انقلاب فصل مقسّم به مقوّم لازم آید و یا مرکب از نقیض صورت وقوع پذیرد. پس از اثبات بساطت گوئیم. چون وجود جنس و فصل ندارد، حدّ و رسم حقیقی نخواهد داشت و تعریفات و حدود منقوله شرح اسم و تعریف لفظی است و چون حد و برهان متشاکر کند در حدود، چنانچه در منطقیات بدان اشاره رفت، برهان بر وجود نیز متقرّر نیست و چون حد و برهان برای وجود متصور نیست، متعلق علم حصولی ارتسامی واقع نشود؛ چه آن که حقیقتش عین خارجیت و نفس ترتّب اثر است و آنچه حقیقت آن عین خارجیت است، حصولش در ذهن ممکن نیست؛ زیرا تصور حقیقت عبارت از ارتسام ماهیت است در ذهن و ماهیت کلی منتزَع از وجود خارجی است با حذف و تجرید خصوصیات و عدم ترتّب اثر در ذهن و این معنی در حقیقت وجود متصور نیست. چرا که خارجیت و خصوصیت عین ذات و مقوّم اوست و چون آن خصوصیت را از او منسلخ نماییم تا در ذهن درآید سلب شیء از نفس لازم آید. بنابراین حقیقت وجود اخفی المخفیات و مجهول الکنه است. پس ادراک آن از طریق علم حصولی ارتسامی ممکن نباشد و تنها طریق معرفت و ادراکش همانا کشف حضوری و علم اشراقی و شهود عینی و مشاهده عرفانی است و معرفت عینی هر موجودی به مقدار حظّ وجودی خود اوست. به این معنی که هر موجودی به قدر حصه وجود خود حقیقت را مشاهده و شهود حضرت وجود نماید و به قدر معرفت ذاتی تسبیح و تقدیس گوید و به لحاظ این که ادراک وجود حضوری نه حصولی در پاره از ادعیه اشاره بدان رفته «متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک و متی بَعُدت حتی تکون الآثار هی الّتی توصل الیک»<sup>(۱)</sup> و بیاید دانست که درک وجود به وسیله آثار و به سبب

۱- ۸۷۷. به بیرون از کتاب

۲- ۲۷۶. به بیرون از کتاب

اشاره به لوازم آن درکی است ناقص و معرفتی است ضعیف و معلوم است که درک اجمالی در مقام علم غیرکافی و ناتمام است. بپاید دانست که برهان مذکور کافی است برای اثبات و دلالت بر این که وجود جزء هیچ چیز نتواند بود؛ چه اگر جزء اعم باشد انقلاب مقسم به مقوم لازم آید و اگر جزء اخص فرض شود ناچار مفهومی اعم از وجود می باید فرض نمود که به منزله جنس وجود بوده باشد؛ مانند ثبوت بنابر عقیده معتزلی که ثبوت را از وجود اعم دانسته اند و این فرض مستلزم [آن] است که فصل به جنس غیر از وجود و تحصیل امری افاده نماید و این خود محال است، چه آن که جنس محتاج است به فصل در تحصیل و تحقق وجود نه در مرحله تقرّر ماهوی و نیز از لوازم بساطت وجود این که نمی توان وجود را جوهر و عرض قرار داد نه از آن جهت که مقسم آنها شیبیت مهیت است و وجود از سنخ ماهیت نیست، بلکه از لحاظ این که اگر وجود جوهر یا عرض بودی لازم آمدی که یا خود جنس باشد و یا دارای جنس و هر دو فرض ممتنع است و چون وجود نه خود جنس است و نه دارای جنس پس برای او ضد و مثل نیز ممکن نباشد؛ چه آن که ضدیت و مثلیت بدون اشتراک جنسی و نوعی متحقق نشود و مفروض این است که وجود از جنس و نوع داشتن بری به حکم بساطت و از جنس و نوع بودن مبرا است به حکم عدم جزئیت.

### تبصرة

افراد وجودات حقیقیه و انحاء تحصّلات و تقرّرات خاصه نفس هویات خارجیه و خصوصیات عینیّه است و بدین جهت صورت کلیه برای هر یک از آنها متصور نیست و چون صورت مطابقه ذهنیه دارا نیستند، قابل نخواهد بود که در ذهن درآیند و از این رو اشاره شد که حقیقت اخفی الخفیات و مجهول الکنه است. حال گوییم در ذهن حاصل نشوند وضع اسامی برای حقایق وجودیه ممکن نباشد و انحاء وجودات مجهولة الاسامی هستند؛ چه آن که وضع اسامی موقوف است بر تصوّر معنی و شرح حقایق جز به واسطه اضافه آنها به اقسام ماهیات مانند وجود عقل و نفس و غیره ممکن نشود، زیرا تصور حقیقت بالذات و وجدان آن بالکنه

مستلزم انقلاب حقیقت است. پس از جمیع مقدمات مذکوره ثابت و محقق گردید که حقیقت وجود در ذهن ننگجد و به تصور ذهنی در نیاید و بدیهی است که مفهوم ماده و مجرد و روح / و / عقل و امثال آنها در ذهن حاصل شوند و قابل تصور ذهنی و دارای صور کلیه است. بنابراین وجود نه ماده است و نه روح و همچنین نتواند که مادی باشد و یا مجرد، بلکه وجود ظهور این مفاهیم و مبدء حصول و مابیه التحقق آن ماهیات است. از این بیان بطلان عقاید «ثنویه» و «واحدیه»<sup>(۱)</sup> به خوبی ظاهر گردد و توضیح این مقال بدین منوال است که مابین عقلا و محققین از دیرزمانی اختلاف شدید بروز و ظهور نموده در این که اصل اصیل و مبدء اساس موجودات چیست؟ و آن امری که محیط است به تمام و به واسطه او صادر و یا متحقق شود جمله کائنات کدام است؟ جمعی بر این رفته اند که منشأ و ریشه موجودات امری است از سنخ روح و مجرد و بری از ماده و لوازم آن و این که ماده سراب حیات و ظاهری از آن بیش نیست (و انّ الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون)<sup>(۲)</sup> این طایفه را «روحیون» (روحانیون) یا «بخردیون» خوانند. و در مقابل طایفه فرقه دیگری معتقد شده اند که عالم وجود را ماده مبهم اولی تشکیل داده و در دار تحقق به غیر از ماده و اطوار و تحولات آن چیز دیگری که از آن سنخ نباشد، موجود نیست و آن ماده اولیه از پست ترین درجات و احطّ مراتب خود ترقی کرده و به طریق تحوّل ارتقاء نموده تا به اعلی درجه حیات و علم و اراده و تعقل و فکر نائل گردیده و این فرقه معروفند به «مادیون». در قبال این دو دسته، فرقه سومی بر این رفته اند که ماده و روح با یکدیگر متحدند در وجود و مختلف در آثار و هر دو اصل اصیل و مبدء اساس موجودات سافله و راقیه می باشند. صاحبان این عقیده را «ثنویه» و دارندگان دو عقیده اولیه را «واحدیه» گویند. و چون عمده دلیل روحیون بر ابطال عقیده مادیون نقض به نفس و آثار آن از تعقل و تفکر و اراده و علم و نظائر بوده، چه این گونه امور ممکن ماده و یا قائم به ماده بوده باشند. از این جهت مادیون قائل شده اند که تمام این صفات

۱- رک: فرهنگ فرق اسلامی، دکتر محمد جواد مشکور.

۲- عنکبوت، آیه ۶۴.

از عقل و فکر و علم قائم به ماده و از وظایف اعضاء مادی است، مانند دماغ و قلب؛ و گویند انسان فکر می کند، اراده می نماید، عواطف اظهار می دارد، به واسطه مخ یا به واسطه قلب؛ چنانچه هضم غذا به وسیله جهاز هضمی انجام می یابد. در این زمینه بعضی از مادیون اضافه نموده و گفته است در ماده غذایی فکر و حصه آن موجود است و مخ آن را از غذا جدا کرده به خود می رباید؛ چنانچه صفراء به واسطه کبد از غذا جدا می شود. و بالجمله مجموع عالم در نظر این قوم مکدر و مکون است از ماده و قول به وجود نفس و عقل و روح منفصل از ماده و از غیر سنخ آن، اعتقاد باطلی است که وهم بشری موجد آن گردیده بدون وجود خارجی و ما در آینده مغایرت نفس و عقل را با ماده و جسم به ادله قطعیه ثابت خواهیم نمود، ولی اکنون ناچاریم بر وجه اختصار امتیاز فکر و تعقل را از ماده و جسم اشاره نماییم.

سپس هرگاه قوه عقلیه و فکر در جسم و ماده منطبق باشد و حلول در آن نماید، خالی از این نیست که یا دائماً آن جسم را تصور و تعقل کند و یا دائماً تعقل نکند و آن تالی باطل است؛ زیرا ما اعضاء را گاه تعقل می نماییم و دیگر گاه از تعقل آنها غفلت داریم. و اما اثبات ملازمه به این نحو است که علم بشر در بعضی اوقات چون بعضی، البته باید به طور علم ارتسامی واقع شود و آن به حصول صورت مدرک است در قوه مُدْرِک و صورت جسم مدرک نیز در آن جسم حاصل است. پس لازم آید که دو صورت شخصیه فعلیه از یک شیء در محل واحد حلول نماید و آن بالبداهة باطل است. (۱)

۱- به علت کثرت مقالات در ویژه نامه، بخشی از رساله، یعنی از آغاز تا مبحث وجود ذهن، آورده شد و ادامه آن در شماره های بعد از نظر خوانندگان ارجمند خواهد گذشت. بمنه و کرمه.