

شمسای گیلانی و مکتب فلسفی اصفهان

علی اوجبی *

چکیده

نویسنده در این مقاله کوشیده است تا یکی از شاگردان برجسته مدرسه فلسفی میرداماد، یعنی ملا شمسای گیلانی را معرفی کند. پس از اشاره‌ای کوتاه به شرح حال شمسای، فهرستی از آثار وی را ارائه و در پایان به تفصیل دیدگاههای فلسفی کلامی او را تبیین نموده و گاه به کاستیهای آن اشاره کرده است.

کلید واژه: شمسای گیلانی، مکتب فلسفی اصفهان، صدرالمتألهین، واجب الوجود، علم الهی، وجودشناسی، شرور، حدوث دهری، حرکت جوهری، اصول افلاطونی، عقول.

ملا شمسای گیلانی یکی دیگر از ستارگان تابناک مدرسه فلسفی اصفهان در سده یازدهم هجری است، اما متأسفانه اطلاعات چندانی از حیات او در دست نیست. حتی منابعی که به فاصله اندکی پس از وی تألیف شده‌اند جز آگاهیهای اندک و مجمل چیزی در اختیار نمی‌گذارند.

آن‌گونه که در پایان یکی از آثار خود - به نام تذکرة الکمالین^۱ - تصریح کرده، او شمس‌الدین محمد فرزند نعمه الله گیلانی است.

تاریخ دقیق تولد و درگذشت او مشخص نیست. در پایان مجموعه رسائلی که به قلم خود وی نگاشته شده، تاریخ ۹۸۲ هـ. ق به چشم می‌خورد. از سوی دیگر، در تمامی نسخه‌های موجود از آثار او، که به دست کاتبان دیگر کتابت شده، عبارت «دام ظلّه»

* پژوهشگر متون فلسفی - کلامی.

دیده می‌شود - حاکی از حیات مؤلف در آن تاریخ - مربوط به پیش از ۱۰۶۴ ه. ق است، مگر رساله حاشیه اثبات العقل که در تاریخ ۱۰۶۴ ه. ق کتابت شده و در آن عبارت «طاب ثراه» آمده و دال بر وفات مؤلف پیش از زمان کتابت رساله است.^۲ بنابراین او به طور قطع در میان سالهای ۹۸۲ و ۱۰۶۴ ه. ق می‌زیسته است. استاد دانش پژوه در این باره چنین می‌نویسد:

به گواهی شاگردش نویسنده نسخه شماره ۳۰۷ دانشگاه از مسالک الیقین او در ۷ ذح ۱۰۶۰ زنده بوده است.

به گواهی نویسنده نسخه شماره ۱۸۲۳/۳ مجلس از حاشیه رساله نفس الامر، او در پایان ع ۱۰۶۴/۱ زنده نبوده است.

به گواهی محمد معصوم بن افضل حسینی گیلی، نویسنده مجموعه شماره ۷۳۵ د، او در ۱۰۷۳ زنده نبوده است.

پس او بایستی میان ۱۰۶۰ و ۱۰۶۴ درگذشته باشد.^۳

شمسا بخشی از عمر خود را در اصفهان گذرانید و در مدرسه شیخ لطف الله^۴ از محضر میرداماد در معقول و منقول بهره‌ها برد. او شاگردان بزرگی را پروراند که از آن جمله‌اند:

۱. علی قلی بن قراچقای خان (در گذشته پس از ۱۰۹۱ ه. ق) نویسنده کتاب گرانسنگ احیای حکمت.^۵

۲. سید میرزا فخرالدین مشهدی خراسانی، نویسنده تفسیر سورة فاتحه.^۶ در میان آثار شمس، به نام دو تن دیگر از شاگردانش بر می‌خوریم که تاکنون ناشناخته‌اند:

۱. شیخ محمد: معروف به شیخ علی که در برخی از سفرها ملازم وی بوده.

۲. محمد قاسم حسینی که در طوس محضرش را درک کرده است.

شمسا اهل سفر و سیر در آفاق نیز بوده؛ و جالب اینکه اکثر آثار خویش را در مسافرتها به رشته تحریر درآورده است. استاد دانش پژوه به شماری از آنها این گونه اشاره کرده‌اند:

نگارنده‌های شمس از روی تاریخ

۱۰۴۵ پایان سؤال در مشهد: اثبات وحدة الواجب

۱۰۴۵ آغاز ذق در مشهد: حدود العالم

۱۰۴۷ یک صفر در حجاز: الفوائد الفلسفیه

۱۰۴۸ در مکّه: الرسالة البرهانية النورية في علم الله

۱۰۴۸ در مکّه: تفسیر سورة الاخلاص

۱۰۵۰: رسالة في الإيمان الأشرف

۱۰۵۰ در شیراز: إبطال وجود الواجبين

۱۰۵۲ روز دوشنبه ۲۳ شعبان: تحقیقات در احوال موجودات

۱۰۵۸ پایان سؤال در مشهد: اجازه به محمد قاسم حسینی مدرس (دانشگاه

۳: ۳۵۴)

۱۰۵۹: تع قیق معنی الوجود

۱۰۶۰ آغاز ج ۱ در طوس: مسالک البقین

۱۰۶۰: إثبات لواجب (نسخه سهسالار)^۷

«حکیم شمساً مورد احترام و تکریم علما و دانشمندان زمان خود بود و صدر

المتألهین در مقدمه اجویه مسائل وی را ستوده است:»^۸

عالم عصره و صفوة دهره، المولی الأعظم، شمساً، فلک الإیقان، کاشفاً بقلبه

رموز البیان، عارجاً بسرّه إلى درجة الجنان...

صدراً پیش از آن نیز رساله حدود العالم خود را به همراه یادداشتی جهت اعلام نظر

برای شمساً می فرستد و در آن چنین می نگارد:

قد أرسلت هذه الرسالة.. إلى عالی حضرة المولوی الأعظمی العلامی

الفهّامی الجامع فی الفضائل العلمیة و العملیة لأزکاهها و أرضاهها؛ و الحاوی من

الأحوال التجردیة و القصویة لأعلاها و أسناها؛ شمساً لسماء الإفاضة و الإفاضة و

الحقّ و الحقیقة، محمّد أدام الله فضله و عمله و إحسانه إلى یوم الدین... لیكون

تذکرة منی إلى جنبه و لساناً ناطقاً یکشف عن محبّتی له... لیطالعها بعین الرضا

و الإنصاف...^۹

آثار و نوشته‌های شمساً

شمساً نزدیک پنجاه رساله در موضوعات گوناگون فلسفی از خود به یادگار گذاشته

که بیشتر آنها مربوط به مباحث خداشناسی و وجودشناسی است. عمده این رسائل

آثاری مستقل به شمار می آیند، اما شمار اندکی نیز به حاشیه و تعلیقه بر آثار دیگران و

نیز اجازه‌ها و پرسش و پاسخها اختصاص دارند:

الف. آثار مستقل:

۱. إثبات وحدة الواجب و لزوم الفساد علی تقدیر تعدّد الواجب بالذات و نفی الشریک عنه

(عربی): شمساً در این رساله به شیوهٔ مشائی وحدت واجب را اثبات کرده است. شیخ آقا بزرگ بر این باور بود که این رساله بخشی از دیگر اثر شمساً موسوم به الحکمة المتعالیة است.^{۱۰}

۲. أسرار الآيات

۳. أسرار اليقين (احتمالاً عربی): اطلاعی از محتوای آن نداریم جز آنچه در پایان رساله فی الواجب آمده و آن اینکه أسرار اليقين و مسالك اليقين متضمن معارف الهی و اسرار ربوبی اند؛ و او در این دو کوشیده تا به گونه‌ای استدلال کند که موافق عقل و شرع باشد.^{۱۱}

۴. إظهار الكمال على أصحاب الحقيقة و الحال (فارسی): در بیان ماهیت خیر و شرّ و مسائل وجود شناسی

۵. برهان التوحيد / رسالة في إثبات وحدة الواجب / رسالة في إثبات التوحيد (عربی)

۶. تحقیقات در بیان احوال موجودات (فارسی): به شیوهٔ مشائی.

۷. تفسیر سورة الإخلاص (عربی): به شیوهٔ اشراقی

۸. تفسیر سورة الإنسان (عربی)

۹. الحکمة المتعالیة (عربی)^{۱۲}: کتاب کلامی مبسوطی است در اثبات خدا و امامت.

۱۰. رسالة إثبات الواجب و توحیده (عربی)

۱۱. رسالة برهان التوحيد (عربی)

۱۲. الرسالة البرهانية النورية في علم الله / علم الواجب (عربی)^{۱۳}

۱۳. رسالة في إبطال وجود الواجبين / رسالة في تقرير البرهان على التوحيد / حلّ شبهة این کمونه (عربی)

۱۴. رسالة في إثبات احتیاج الممكن (عربی): به شیوهٔ مشائی

۱۵. رسالة في إثبات المعاد الجسماني (عربی)

۱۶. رسالة في إثبات الواجب (عربی)^{۱۴}

۱۷. رسالة في إثبات ولاية أميرالمؤمنين على عليه السلام / رسالة في معنى الأمانة و الإمامة (عربی): ترکیبی از شیوهٔ عقلی و تقلی.

۱۸. رسالة في أحكام التقدّم (عربی): تحلیل دیدگاه فخررازی دربارهٔ محدث در کتاب الأربعین.

۱۹. رسالة في أقسام القضية و إثبات عدم الوسطة بين الموجبة و السالبة منها (عربی).^{۱۵}

۲۰. رسالة في الإمكان الأشرف و انتهاء سلسلة الممكنات إلى الواجب بالذات (عربی)

۲۱. رسالة في أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد (عربی)

۲۲. رساله فی بیان کیفیت صدور الموجودات عن مبدئها (عربی)
۲۳. رساله فی تحقیق صدور الكثير عن الواحد (عربی)
۲۴. رساله فی تحقیق معنی الكلّی (عربی): در این رساله با استفاده از تعریف کلّی نزد منطقیون به اثبات واجب می پردازد.
۲۵. رساله فی تنزه الواجب عن الماهیه الكلّیه و التعمین و التشخص الزایدین / رساله فی التوحید و حلّ شبهة ابن کمونه (عربی)
۲۶. رساله فی عدم جواز الجعل بین الشيء و نفسه (عربی)
۲۷. رساله فی علم الله (عربی)
۲۸. رساله فی علم الله / رساله فی علم الواجب (عربی)
۲۹. رساله فی وجود الواجب (عربی)
۳۰. الرساله للزومیة (عربی): در مفهوم لزوم و گونه های آن
۳۱. الرساله الملكوتیه فی إثبات حدوث العالم (عربی)
۳۲. الرساله الملكوتیه فی تحقیق معنی الوجود و فروعه و لواحقه (عربی)
۳۳. فضیلة الصلوات (عربی)
۳۴. الفوائد الفلسفیه / مراتب الوجود (عربی): به شیوه اشراقی.
۳۵. الفوائد المتفرقة (عربی)
۳۶. مختار الأنظار فی الحکمة الإلهیه
۳۷. مسالك الیقین (عربی): در اثبات عینیت وجود و صفات کمالی با ذات خدا و ماهیت علم او به شیوه اشراقی همراه با استشهاد به احادیث.

ب. حواشی، تعلیقات و شروح

۱. تعلیقات شرح حکمة العین
۲. حاشیه ایماضات: ایماضات از آثار میرداماد است
۳. حاشیه حاشیه الشریف علی شرح الشمسیة
۴. حاشیه رساله نفس الأمر / حاشیه إثبات العقل / رساله إثبات الجوهر المفارق للطوسی (عربی)
۵. حاشیه شرح الإشارات
۶. حاشیه شرح التجرید و حاشیه الخفزی علیه فی القسم الإلهی

۷. حاشیه شرح الهدایه

۸. حاشیه القیسات: قیسات از آثار میرداماد است

۹. شرح الحدیث النبوی

ج. اجوبه و اجازات

اجازه به محمد قاسم بن سید محمد حسینی مدرّس: کتاب رساله فی علم الله و حاشیه حاشیه شرح التجرید.

۲. أجوبة المسائل / أجوبة صدر الأسئلة (عربی): پاسخ پرسشهای صدر المتألهین^{۱۶}.

۳. پاسخ به دانشمندان هند: دانشمندان هند شبهه‌ای را مطرح می‌کنند مبنی بر اینکه هنگام تجلی خدا بر حضرت موسی، چرا کوه از هم پاشید ولی بدن موسی آسیب ندید با اینکه هر دو جسم بودند؟! شاه عبّاس از علما خواست تا به این پرسش پاسخ دهند. دانشمندانی چند از جمله میرداماد و ملا شمس‌ا به آن پاسخ دادند.

دور نمایی از آرا و اندیشه‌های شمس‌ا

الف. شیوه و مکتب فلسفی شمس‌ا

یکی از شاخصه‌های مکتب فلسفی اصفهان به طور عام که آن را ممتاز می‌گرداند، تلاش حکمای این مدرسه فلسفی در اثبات هماوایی آموزه‌های شیعی و اندیشه‌ها و رهیافتهای جهان شمول فلسفی است. از این رو در جای جای آثار برجای مانده از ایشان، تمسک و استشهادهای مکرر به آیات و روایات مروی از ائمه معصوم (ع) موج می‌زند. شیوه‌ای که در آثار میرداماد و شاگرد برجسته‌اش ملاصدرای شیرازی بسیار شاخص است.

شمس‌ای گیلانی نیز از شیوه استادش میرداماد تبعیت کرده است. از سوی دیگر همچون استاد خویش، بر نظامهای فلسفی پیشین، به ویژه حکمت مشاء (نظریات فلسفی ابن سینا) و آموزه‌ها و رویکردهای کلامی (معتزلی، اشعری و شیعی) تسلط و بر مبنای فلسفی استادش - چون: حدوث دهری، ماهیت و شمار مقولات، عالم برزخ، صدور کثرات و مراتب هستی، واجب‌شناسی به ویژه صفات ثبوتی و سلبی الهی از جمله علم پیشین الهی - احاطه داشت.

اما دیدگاههای فلسفی شخصی خود وی، از عمق و غنا و استحکام برخوردار

دوره جدید سال سوم، شماره سوم و چهارم پاییز و زمستان ۱۳۸۴ (پیاپی ۳۰ و ۳۱)

نیست. گاه آرا و نظریات منحصر و مخالف اجماع حکما ارائه کرده است. حتی در تقریر و تبیین اندیشه‌های فلسفی دیگر حکما آثار وی یکدست نیست. برخی در اوج استحکام و قوام است و شماری در حسیض سستی. از این رو، نمی‌توان شمسا را در ردیف حکمای طراز اول به حساب آورد؛ و آرا و اندیشه‌هایش از ارزش فلسفی برخوردار نیست. اهمیت تحلیل و بررسی اندیشه‌های او تنها از حیث تاریخی و نیز آگاهی از چگونگی تداوم جریان فلسفی پس از میرداماد است.

زنده یاد استاد سید جلال الدین آشتیانی، در این باره می‌فرماید:

طریقۀ حکیم ملاشمسا در فلسفه، مشرب مثابی مزوج با مدالیل کتاب الهی و مآثورات اهل عصمت، اخبار و احادیث است. در کلمات و افکار حکما و دانشمندان متألّه تبحر قابل توجهی دارد و به جمیع مبانی فلسفی موجود در کتب محققان از حکما و به خصوص به آثار استاد خود سیدداماد کاملاً محیط است، ولی در انظار و افکار فلسفی تضلع کافی ندارد و استدلالهای ست و ضعیف و مطالب قابل مناقشه متحمل ایراد و خدشه در آثار او زیاد به چشم می‌خورد.

مسائلی را که به رشته تحریر آورده است، یک دست و یکنواخت نیست. زشت و زیبا و غث و سمین را به هم درآمیخته است و نوعاً مباحث علمی را با تکرار زیاد و تسجیل بعد از تسجیل به نحو خسته‌کننده‌ای تقریر می‌نماید و گاهی در تقریر مطالب سست، چنان غرق در ابتهاج می‌شود که انسان متحیر می‌ماند.^{۱۷}

شمسای گیلانی معاصر و همدرس صدرالمتألّهین شیرازی است و از او با عنوان «بعض فضلاء المعاصرین» یاد می‌کند، امّا در بسیاری از آموزه‌های فلسفی چون: علم الهی، مثل افلاطونی، تجرّد نفس، حدوث عالم، وجود واجب و ممکن و وجود عقول طولی و عرضی و حرکت جوهری با صدرا به مخالفت پرداخته است. سخاقت و سستی استدلالهای وی حاکی از آن است که یا آثار صدرا را به دقت مطالعه نکرده و یا به فهم درست آنها دست نیافته است.

نکته دیگر اینکه با اشاعره و دیدگاههای کلامی و اعتقادی آنها به ویژه در مبحث الهیات بالمعنی الاخصّ نیز سخت مخالف است و در جای جای آثارش به نقد آرای آنها می‌پردازد.

ب. شماری از مهمترین آرای شمس

۱. وجود و ماهیت

یکی از مسائل بسیار مهم فلسفی که به طور صریح و روشن برای اولین بار در حکمت متعالیه طرح شد، مسأله اصالت وجود یا ماهیت است.

پس از پذیرش این نکته که عقل از موجود خارجی دو حیثیت چستی (= ماهیت) و هستی (= وجود) را انتزاع می‌کند، این بحث مطرح می‌شود که چون این دو حیثیت از یک موجود انتزاع می‌شوند، قهراً در خارج، یکی از این دو تحقق و تأصل داشته و منشأ آثار خارجی است. در اینجا دو مشرب فکری در میان حکما وجود دارد:

۱. عده‌ای معتقدند که وجود اصیل و ماهیت امری اعتباری و به تعبیری حدّ وجود است. این قول گر چه منسوب به حکمای مشایی است، اما نقطه اوج آن در حکمت متعالیه ظهور کرده است. این اصل به سرپنجه حکیمی متأله چون صدرالمتألهین شیرازی به نحوی تقریر یافت که در کنار اصولی چون اشتراک معنوی وجود، سر منشأ رهاوردهای پُرباری در فلسفه گردید.

۲. شماری نیز بر عکس گروه اول بر آنند که ماهیت اصیل و وجود اعتباری است. این قول منسوب به حکمای اشراقی است. بزرگانی چون میرداماد و شاگردان مدرسه فلسفی وی چون ملا شمسای گیلانی نیز بر همین گمانه‌اند.

اصالت ماهیت به عنوان یکی از ارکان مهم و اساسی اندیشه‌های فلسفی ملا شمسای گیلانی به شمار می‌آید و همان گونه که در مباحث بعدی روشن خواهد شد، این نگرش در تمامی آموزه‌های فلسفی وی متجلی است.

مؤلف به متابعت از استاد خود میرداماد وجود را از معانی انتزاعی می‌داند. استدلال او در این مقام، خارج از صناعت علمی است و همان مطالب موجود در کتاب استاد خود را به صورت تفصیل و فرق و احیاناً توأم با براهین سست تقریر نموده است. اول پرداخته است به ردّ قول منسوب به مشاء که ترکیب وجود را با ماهیت، ترکیب انضمامی می‌دانند. ظاهراً مراد از ترکیب وجود با ماهیت ترکیب عقلی و تحلیلی است، نه خارجی. انضمام وجود به ماهیت همان لحوق این دو مفهوم است به یکدیگر و گرنه ترکیب خارجی ملازم است با تسلسل و محذورات دیگر؛ اصالت هر دو، کون کلّ شیء شینین، ترکیب حقیقی در صادر اول، عدم انعقاد حمل و غیر اینها از اشکالات. ولی نفی ترکیب

انضمامی ملازم به اصالت ماهیت نیست، کما توهّمه الشیخ الأشراقی و سیّدالمحقّق الداماد و مؤلّف هذا الكتاب.

اولاً مسلّم دانستن این دو وجود از امور اعتباریه و انتزاعیه است و نظیر معانی سلبی صورت خارجی ندارد بی وجه است. بعد از آنکه ممکن نشد وجود و ماهیت هر دو امر خارجی متحقّق در اعیان باشند، به چه دلیل وجود امری اعتباری شد. آنچه که امر انتزاعی است، وجود انتزاعی است نه منشأ انتزاع. چون منشأ انتزاع به طور مسلّم باید امری باشد که تحقّق ذاتی آن باشد اگر با وساطت در ثبوت ماهیت به حسب نفس امر انتزاعی است، نظیر وجود مفهومی چون وجود و تحقّق و موجودیت خارج از ذات ماهیات است.

نتیجه جعل جاعل اگر از سنخ همین مفهوم اعتباری است که این جعل سبب شود مفهومی اعتباری را؛ این مسلّم است که امر اعتباری از سنخ مفاهیم یعنی ماهیت (من حیث هی هی) هرگز ملاک موجودیت نمی شود. چه تا از مبدأ صادر نشود امری که بالذات طرد عدم از ماهیت نماید و به اعتبار نفس حقیقت نقیض عدم باشد، ماهیت موجود نمی شود. آنچه سبب تشخیص شود، باید متشخص بالذات باشد و نقاضت آن با عدم ذاتی آن باشد و وصف موجودیت و صف نفس آن باشد. چنین امری هرگز از سنخ ماهیت نمی باشد، بلکه از سنخ وجود است.

دیگر آنکه مبدأ وجود، وجود صرف است بدون مشوب بودن آن با ماهیت و تلطّخ آن با مفهوم مبدأ حد و نفاد و مسلّم است که مجعول بالذات قبل از صدور از جاعل باید یک نحوه تحقّقی اگر چه به وجودی اتمّ و اعلیٰ باشد در ذات جاعل داشته باشد و چون حق وجود صرف است و علم عین ذات او، مجعولات او باید قبل از صدور عین ذات علّت باشند و این خود وجودی است ارفع و اعلیٰ از معلولات که ملاک علم تفصیلی حق است و از آن به وجوب سابق و یا حیثیت مبدأ صدور معلول و وجود علمی حقایق به اعتبار تحقّق کثرت در وحدت تعبیر شده است و چنین حقیقت صاحب عرض عریض باید از سنخ وجود باشد، نه ماهیت؛ و أنّٰی للمؤلّف درک أمثال هذه الدقائق والتحقیقات التي صدرت من مصدر تألّه صدر الحكماء والعرفاء؛ ولعمری أنّ أمثال هذه الإفاضات والخیرات كانت حقًّ طلقه فی الدورة الاسلامیة فاعرفه ورقاً ۱۸۱.

۲. ترکیب وجود و ماهیت

در نظام فلسفی صدرایی، ترکیب وجود و ماهیت اتحادی است. بدین معنا که آنچه واقعاً در خارج موجود است، یکی است، اما عقل از آن یک چیز، به دو حیثیت، دو چیز را انتزاع می‌کند. در این دیدگاه وجود اصیل و متحقق بالذات است و ماهیت اعتباری و متحقق بالعرض؛ و مقصود از عروض وجود بر ماهیت، تغایر مفهومی این دو است، نه عروض حقیقی که مستلزم وجود معروض و وجود عارض است. چه در خارج، یک چیز بیشتر وجود ندارد.

اما در نظام فلسفی برخی از مخالفان صدرا چون حکیم تبریزی، ترکیب وجود و ماهیت، انضمامی است. یعنی وجود و ماهیت هر دو واقعاً تحقق دارند. با این تفاوت که «ماهیت» معروض و ملزوم است و «وجود» عارض و لازمه آن. و جعل اولاً و بالذات به ماهیت تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض به وجود. چه اگر چنین نبود، حمل وجود بر ماهیت امکان نداشت.

شمس نیز قائل به ترکیب انضمامی وجود و ماهیت نیست، اما رویکردش اصالت ماهوی است. او می‌گوید: وجود هیچ یک از موجودات انضمامی نیست. چه در آن صورت، دور و تسلسل لازم می‌آید. بلکه انتزاعی است؛ و امور انتزاعی - چه ثبوتی باشند چون: وجود، وحدت، کثرت، علیت و معلولیت، چه سلبی مانند کوری - در خارج بنفسه موجود نیستند، بلکه تنها منشأ انتزاع آنها موجود است. چه در غیر این صورت، لازم می‌آید آنچه را انتزاعی فرض کردیم، انضمامی باشد.

۳. هلاک و فئای ذاتی ممکنات

در ممکنات، «وجود» زاید بر ذات آنهاست؛ و این بدان معناست که نسبت ذات ممکنات به وجود و عدم مساوی است و می‌توان وجود را از آنها سلب کرد. لازمه این سخن آن است که ممکنات ذاتاً هالک و فانی‌اند؛ و لازمه هلاک ذاتی، حدوث ذاتی است.

این ادعا و شیوه اثباتش مہنتی بر اصالت ماهیت است. چه در این تقریر، معروض - یعنی ذات ممکن - و عارض - یعنی وجود - جدای از هم و به نحو استقلالی لحاظ شده‌اند، اما بنابر اصالت وجود، فئای ذاتی ممکنات را باید از راه فقر ذاتی آنها و ربطی بودنشان اثبات شود. زیرا از منظر رویکرد اصالت وجودی، همه ممکنات معلول‌اند و

معلول در تمامی مراتب وابسته و نیازمند به علت است و هیچ استقلالی ندارد؛ به دیگر سخن: معلول عین نیاز به علت است و این نیازمندی برخاسته از سنخ و چگونگی وجود معلول است، نه امری زاید بر ذات معلول.

۴. ممکن الوجود و ضرورت وجود و عدم

ذات ممکن الوجود نسبت به وجود و عدم، هیچ اقتضایی ندارد. یعنی نه وجود برایش ضرورت دارد نه عدم. چه اگر وجود برایش ذاتاً ضرورت داشت، ممکن الوجود نبود؛ و نیز اگر عدم برایش ضرورت داشت، هیچ گاه ازلاً و ابداً موجود نمی‌شد و ممتنع الوجود می‌بود.

۵. اثبات وجود واجب

شمس در رساله مسالك اليقين با استناد به قاعده «كلّ عرضي معلّل» به اثبات وجود واجب پرداخته است. اجمال بیان او اینکه ما وقتی موجودات خارجی را بررسی و تحلیل می‌کنیم، درمی‌یابیم «وجود» امری زاید و عارض بر ذات آنهاست. به دیگر سخن: ذات موجودات خارجی به گونه‌ای است که نسبت به وجود و نیستی حالتی یکسان دارد و می‌توان وجود را از ذات آنها سلب کرد. بنابراین اگر در حال حاضر موجودند، وجود بر آنها عارض شده است و هر عرضی نیازمند به علت است. منشأ اتّصاف ممکنات به وجود یا ذات آنهاست یا علتی بیرونی. اگر ذات آنها باشد، دور لازم می‌آید و اگر علت امری بیرون از ذات باشد، به تسلسل منتهی می‌گردد. تا اینکه به موجودی برسیم که «وجود» زاید بر ذاتش نباشد، بلکه عین ذاتش باشد که این همان وجود واجبی است.

این استدلال تمام نیست. اگر چه کلیه حکما و متکلمان آن را برهانی قویم الارکان دانسته‌اند؛ و به صرح الشیخ و المعلم الاول و اتباعهما و شیخ أتباع المشرقین و أتباعه.

ممکن است گفته شود: چون علّیت و معلولیت در انحاء وجودات واقع است، نه افراد ماهیات، ماهیات در این جهت، بلکه در جمیع جهات خارج از نفس مفهوم و ماهیات محتاج به لحاظ امری غیر نفس ماهیاتند. لذا اگر وجود مجعول باشد، ماهیت نیز مجعول است لیکن به تبع وجودات و اگر وجود

مستغنی از علّت باشد، ماهیت نیز غنی است به تبع وجود.

اگر گفته شود؛ وجود دارای ماهیت چون ملازم با حدّ است و حدّ حاکی از نفاد وجود، وجود محدود و مقید، تقوّم به وجود صرف و مطلق دارد. بحث دیگر پیش می‌آید و صرفاً از طریق عروض وجود به ماهیت استدلال به معلولیت نمی‌توان نمود. چون ماهیت امر عقلی و وجود از عوارض تحلیلی ماهیات است و در خارج امر معکوس است و «وجود» معروض و «ماهیت» عارض است و حکم به اینکه «کلّ عرضی معلّل» و «الذاتی لا یعلّل» در عوارض وجود جاری است، نه ماهیات که صرفاً امور عقلی و ذهنی می‌باشند، نه خارجی و اتّصاف ماهیت به وجود به نفس همین وجود است، نه وجود دیگر و چون عروض وجود به ماهیت عروض عقلی است، تقدّم ماهیت به وجود فقط به اعتبار لحوق مفهومی است، نه عروض خارجی. در خارج به یک معنا ماهیت عارض وجود است و به یک معنا متحدند، اتّحاد شیء و فیء نه اتّحاد دو امر متحصّل.^{۱۹}

۶. عینیت ذات وجود و ذات در واجب الوجود

تقریر نخست؛ وجود واجب، عین ذات اوست، زیرا هر چه ذاتاً موجود نباشد، حتماً وجود زاید بر ذات اوست؛ و هر چه چنین باشد، می‌توان به ملاحظه ذات، وجود را از او سلب کرد؛ و هر چه بتوان وجود را از او سلب کرد، هالک ذاتی و حادث ذاتی خواهد بود؛ و این دو در واجب تعالی محال است.

بنابراین، اشاعره که معتقدند وجود واجب، زاید و عارض بر ذات اوست، باید بپذیرند که می‌توان وجود را از ذات واجب سلب کرد. لازمه این، آن است که واجب‌الوجود همچون ممکنات هالک بالذات باشد. از سوی دیگر هر هالک بالذاتی، حادث بالذات است. بنابراین، واجب و ممکنات در هلاک ذاتی و حدوث ذاتی مشترک خواهند بود و این به براهین عقلی و نقلی محال است.

استدلال شمساً بنابر مبنای اصالت وجود، قابل ردّ و انکار است، زیرا ماهیت امری خارجی نیست تا معروض وجود قرار گیرد و عروض خارجی تحقق یابد. از سوی دیگر؛ وجود و ماهیت در خارج متحدند و مغایرتشان ذهنی و اعتباری است. به دیگر سخن: در خارج یک چیز بیشتر نیست و آن وجود است. در حالی که در عروض خارجی، باید دو چیز وجود داشته باشد: یکی عارض و دیگری معروض.

تقریر دوم: هر چه وجودش از غیر سرچشمه گیرد، ممکن الوجود بالذات است. پس این باور که چیزی واجب الوجود بالذات باشد و در عین حال، وجودش زاید بر ذاتش باشد، دو سخن متنافی بلکه متناقض‌اند. زیرا لازمهٔ وجوب ذاتی آن است که «وجود» عین ذات باشد. چه عینیت وجود از خواص واجب الوجود بالذات است. بدیهی است وقتی «وجود» عین ذات باشد، ضرورت ذاتی دارد و در مرتبهٔ ذات ثابت است. اما اگر - آن گونه که اشاعره گمان کرده‌اند - وجود را زاید بر ذات فرض کنیم، مستلزم آن است که در مرتبهٔ ذات ثابت نباشد؛ و دو قضیهٔ «در مرتبهٔ ذات ثابت است» و «در مرتبهٔ ذات ثابت نیست» متناقض‌اند. پس نادرستی زیادت وجود بر ذات واجب به اثبات رسید.

از سوی دیگر: وقتی وجوب زاید بر ذات واجب نباشد، یا جزء آن است یا عین ذاتش. جزئیّت مستلزم ترکیب و ترکیب مستلزم امکان ذاتی است. بنابراین، باید وجود واجب بالذات عین حقیقت بسیط آن باشد. حقیقتی که نه جزء خارجی دارد، نه جزء ذهنی و نه جزء وهمی. زیرا هر مرکبی نیازمند اجزای خود است و از دید عقل متأخر از آن اجزاست. به دیگر سخن: هر مرکبی معلول اجزاست و هر معلولی ممکن بالذات است. پس هر مرکبی ممکن بالذات است.

۷. واجب تعالی و علّة‌العلل

یکی از ویژگیهای واجب الوجود بالذات آن است که علّة‌العلل و مبدأ المبادی است. بنابراین ممکن نیست معلول غیر خود باشد. چه در آن صورت علّة‌العلل نخواهد بود. نکتهٔ دیگر آنکه بنابر مذهب اشاعره دیگر نمی‌توان وجود واجب تعالی را اثبات کرد. زیرا اگر - آن گونه که توهم کرده‌اند - جایز باشد موجودی علّت وجود خود باشد، چرا جایز نباشد که سلسلهٔ ممکن الوجودهای موجود به ممکن موجودی منتهی شود که علّت وجود خود نیز باشد.

۸. عینیت ذات و صفات در واجب الوجود

صفات کمالی واجب، عین ذات اوست، اما اشاعره بر این گمانه‌اند که صفات کمالی واجب تعالی، زاید بر ذات اوست؛ و واجب تعالی صفات یاد شده را به طریق ایجاب ایجاد کرده، نه از روی اختیار. به دیگر سخن: خدای تعالی نسبت به صفات کمالی خود،

فاعل موجب است و نسبت به غیر صفات [= ممکنات] فاعل مختار.

شمسا می‌گوید: این سخن از نوع دفع فاسد به آفسد است، زیرا اگر خدای تعالی فاعل موجب باشد، لازمه آن این است که از قبل، به آنچه ایجاد می‌کند، علم نداشته باشد؛ یعنی جاهل باشد؛ و جهل کاستی بزرگی است که کمترین و پست‌ترین مردم نیز از آن منتفردند. به گونه‌ای که اگر به یک فرد عامی بگویند: «تو به آنچه انجام می‌دهی جاهلی و بیش از آنکه کاری را بکنی بدان علم نداری» از این نسبت خشمگین می‌شود و می‌گوید: نسبت جهل به من، عین جهل و نادانی است... جای بسی تعجب است که اگر شما از فطرت انسانی و جبلت و سرشت عقلانی دور نشده‌اید، چگونه نسبت جهل را به خود نمی‌پسندید، اما آن را در مورد حق تعالی روا می‌دارید؟!!

در جای دیگری به برهان خلف ادعای یاد شده را چنین اثبات می‌کند: «هر کاملی، اگر کمالش زاید بر ذاتش باشد، قابل آن کمال است، نه فاعل. نیز باید فاعل کمالش، موجود کاملتر دیگری باشد. حال در مورد واجب تعالی اگر - آن گونه که اشاعره گمان کرده‌اند - صفات کمالی زاید بر ذاتش باشند، لازم می‌آید که فاعل کمالات واجب، موجود کاملتر دیگری باشد. لازم باطل است، پس ملزوم نیز باطل خواهد بود.

۹. عینیت علم و ذات الهی

علم الهی، عین ذات اوست. این قضیه با همان استدلالی که عینیت صفات کمالی و ذات الهی را اثبات می‌کند، قابل اثبات است، زیرا علم نیز یکی از صفات کمالی است. اما شمساً در انتهای بحث از عینیت صفات کمالی و ذات الهی، به سراغ دلیل نقلی می‌رود! در حالی که در باورهای بنیادی نمی‌توان از ظواهر دلیلهای نقلی - اعم از آیات و روایات - بهره برد. نصوص دینی در این حوزه تنها نقش تأییدی دارند، نه اثباتی.

خلاصه استدلال وی چنین است: خدای تعالی می‌فرماید: «و فوق کلّ ذی علمٍ علیم»؛ «بالا تر از هر صاحب علمی، دانایی است.» احتمال دارد این آیه به عینیت صفات کمالی اشاره داشته باشد، زیرا ظاهر واژه «ذی علم» یا «صاحب علم» آن است که علمش زاید بر ذات است. مانند ذومال [= صاحب مال]، ذو ولد [= دارای فرزند]. از سوی دیگر: چون لفظ «علیم» مبالغه در علم را افاده می‌کند، مستلزم آن است که «علیم» کاملتر از «ذی علم» باشد، همچنانکه آیه خود نیز تصریح دارد که «بالا تر از هر ذی علمی، علیمی است.» چه منظور از واژه «فوق» در آیه، فوقیت حسّی نیست، بلکه

منظور فوقیت رُتبی است. پس «علیم» اکمل از «ذی علم» ست. حال اگر علمِ علیم، زاید بر ذاتش باشد، داخل در مصادیقِ «ذی علم» خواهد بود؛ و بنا بر مفاد آیه برتر از او علیم دیگر خواهد بود. سخن را به آن علیم متوجه می‌سازیم، این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت و چون تسلسل محال است، ما در پایان به علیمی می‌رسیم که علم او زاید بر ذات نیست؛ و چون چنین شد، یا علم او جزء ذات است یا عین ذات. جزئیت - همان‌گونه که گذشت - محال است. پس عین ذات است.

استدلال به ظواهر در مقام اثبات عینیت علم حق نسبت به ذات خود خیلی عجیب است. در مسائل اعتقادی، نصّ قاطع مفید علم حجّت است، نه اطلاق و عموم و ظواهر مفید ظنّ حاصل از دلایل لفظی.

مطلب قابل توجه آنکه؛ شکی نیست که باید صفات کمالی حق از قدرت و اراده و کلام و... عین ذات حق باشد. چون علم و قدرت و سایر صفات کمالی خارج از مقولات جوهری و عرضی عین وجودند و وجود اگر عین ذات موجودی باشد، باید جمیع صفات کمالی عین ذات چنین موجودی باشد و چون وجود در خارج زاید بر ماهیت نمی‌باشد، قهراً علم و صفات کمالی دیگر در خارج عین چنین حقیقتی می‌باشند. زیادتی علم و قدرت بر ذات فقط در صورت تحلیل عقل و ذهن آن هم تعمل عقلی و ذهنی است، نه به اعتبار وجود خارجی.

باید با برهان دیگر نفی ماهیت و حدّ از حقّ اوّل نمود. بعد از آنکه از وجود صرف و بی حدّ معانی کلیه ماهویه نفی شود، قهراً صفات حق زاید بر ذات او خواهند بود، ولی در نفی زیادتی صفات کمالی بر وجود حق باید بنا بر نفی علیت و معلولیت از ماهیت به حدوث صفات نیز استدلال شود. چون در مجردات مطلقاً هر صفتی باید عین وجود باشد و به اندازه وجود دارای سهم از کمالات وجودی باشد و گرنه لازم آید حدوث صفات و زیادتی آن بر وجود خارجی؛ و هیئها مباحث قد طوینا عن ذکرها حذراً من التظویل.

در اینکه صفات کمالی از جمله علم باید عین ذات حق باشد، شکی نیست. چون واجب بالذات باید واجب از جمیع جهات و حیثیات باشد و به حسب نفس ذات جامع جمیع انحاء فعلیات و کمالات بوده و فقدان کمالی از کمالات ملازم با ترکیب حق از جهات وجدان و فقدان خواهد بود و وجود محدود ناقص و از مقام صرافت وجود که از خواص حق است، منتزّل خواهد بود.

ولی در باب علم به خصوص باید مؤلف توجّه به اشکال صعب غیر منحل عند کثیر من المحققین نیز می نمود. چگونه می شود ذات واحد حقیقی بسیط من جمیع الجهات در مقام و مرتبه ذات و موطن صریح وجود خود، صور متکثره متمایزه از یکدیگر را شهود نماید.

مؤلف ابدأً از این اشکال که شیخ رئیس و معلّم ثانی و بهمنیار و کثیری از محققان مثل شیخ اشراق و اتباع او را در مخصّصه قرار داده است، ابدأً اسمی نبرده است. مگر نه آن است که اگر موجودات خارجی قبل از وجود خارجی مشهود حق باشند، چون علم به معدوم تعلق نمی گیرد، باید به نحوی از انحاء وجود در مرتبه ذات معلوم و در مشهد ذات مشهود و متمیّز باشند. معنای علم تفصیلی حق نیز همین است. علاوه بر این اشیای خارجی هرگز در عرض یکدیگر موجود نیستند، بلکه به ترتب سببی و مسببی تحقّق دارند و کثیری از حقایق نیز در عرض یکدیگر واقعد و منتهی می شوند به علل و معالیل طولی. این حقایق به همین صورت و مشخصات و حدود باید مشهود حق واقع شوند. مؤلف باید این جهت را هم مورد بحث قرار می داد که چگونه وجود صرف واحد، منشأ انتزاع این همه کثرات متمیّز از یکدیگر می باشد؟! وجود واحد بسیط اطلاقی به چه نحو منحلّ به وجودات متمیّزه از یکدیگر می شود؟! امثال این قبیل از اشکالات است که شیخ رئیس و اتباع او ملاک علم عنایی را صور مرتسمه متمیّزه می دانند؛ و از ورود این قبیل از اشکالات شیخ اشراق و جمعی دیگر ملاک علم تفصیلی را نفس حقایق خارجی دانسته و به علم اجمالی در موطن ذات کفایت نموده اند؛ و عرفاً ملاک علم تفصیلی را تجلّی حق به صور اسما و صفات و اعیان ثابت در موطن واحدیت و تجلّی ثانی و مقام واحدیت می دانند.

باید مؤلف در مقام حلّ این اشکالات بر می آمد. در حالتی که با اعتقاد به اصالت ماهیت و نفی تشکیک خاصّی، بلکه اخصّ الخواصّی از عهده انحلال چنین اشکالات هرگز بر نمی آید.^{۲۰}

۱۰. کثرت در علم الهی

شمسا پس از اثبات عینیت علم الهی و ذات الهی چنین نتیجه می گیرد: پس با برهان اثبات شد که علم واجب، عین ذات اوست. بدین معنا که با قطع نظر از تمامی ماعداء، تمامی اشیا برای ذات الهی به نحو تامّ و تفصیلی ظاهر است و هیچ علم تفصیلی آتمّ از

این علم نیست؛ چه در غیر این صورت جهل لازم می‌آید.

از آنجا که این علم تفصیلی، مترتب بر ذات اقدس الهی با قطع نظر از تمامی ماعدا است، بنابراین، این انکشاف و علم تفصیلی تامّ پیش و هنگام و پس از وجود اشیاء به یک نحو برای ذات بسیط و بحت الهی ثابت است، بدون هیچ تبدّل و تغییری. نیز علم الهی به تمامی پدیده‌ها در یک مرتبه قرار دارد. این گونه نیست که علم به اسباب، مقدّم بر علم به مسببات باشد. چه در آن صورت، جهل لازم می‌آید.

آری میان خود معلومات [= اسباب و مسببات] تقدّم و تأخّر هست، اما در علم به آنها هیچ تقدّم و تأخّری نیست، زیرا ذات الهی از هر جهت بسیط و بحت است.

استاد آشتیانی در این استدلال خدشه کرده و فرموده‌اند لازمه این سخن آن است که میان علم و معلوم تطابقی نباشد. در صورتی که تطابق میان علم و معلوم ضروری و بدیهی است و اگر چنین نباشد، علمی در میان نخواهد بود، بلکه آن جهل است.

اما چنین به نظر می‌رسد که اشکال استاد وارد نباشد. چه هیچ منافاتی ندارد که عالم به سبب و مسبب هر دو علم داشته باشد و وجود سبب در خارج مقدّم بر وجود مسبب باشد، اما علم به سبب مقدّم بر علم به مسبب نباشد. به دیگر سخن: تقدّم و تأخّر میان معلوماتی که در خارج بر یکدیگر مترتبند، در علم حصولی متصور است، اما در علم حضوری که سبب و مسبب هر دو نزد عالم حاضرند، تقدّم و تأخّری نیست، به ویژه در علم حضوری حقّ تعالی که اتمّ تمامی علوم است و هیچ علمی برتر از آن نیست.

ملا شمس‌ا در ادامه به این نکته اشاره دارد که چون ذات الهی بسیط است و علم الهی عین ذات الهی است، پس علم الهی نیز بسیط محض است و هیچ کثرتی در آن راه ندارد. کثرت در معلومات است. شاید آیه شریفه «والله واسع علیم» نیز به همین معنا اشاره داشته باشد که ذات الهی با اینکه بسیط صرف است و هیچ کثرتی در آن راه ندارد، به تمامی ذرات هستی علم تفصیلی دارد.

۱۱. علم پیشین الهی

شمسا درباره علم باری نظریه جدید، منحصر و در عین حال عجیب و غریبی ارائه می‌کند. او تصریح دارد که علم واجب تعالی به پدیده‌ها پیش از وجودشان، نه حصولی است نه حضوری، بلکه گونه سومی است.

گمان او چنین است که اگر علم عالم نسبت به غیر، از راه علم حصولی یا حضوری

باشد، او جاهل است نه عالم. نیز نیازمند عین خارجی [در علم حضوری] و یا صورت علمی [در علم حصولی] خواهد بود و چون خدای تعالی علم محض است و غنی بحت. پس علم او نه حصولی است و نه حضوری. ذات واجب به اعتبار بحت بودن، با قطع نظر از ماعدای ذات، به همه چیز علم تفصیلی تام دارد.

اشتباه وی در این است که علم حضوری را منحصر در علم عالم به ذات خود و علم علت به معلول می‌داند. در حالی که گونه دیگری از علم حضوری هست که همان مصداق علم واجب می‌باشد؛ و آن عبارت است از:

جامعیت علت نسبت به وجودات متعدد خارجی معالیل به اعتبار انطوای کثرات در وجود واحد حقّ احدی حقّ است؛ و همین جامعیت و انطوای کثرات در وجود واحد، علت است از برای تجلی و ظهور علت به صور معالیل به نحو وحدت در کثرت^{۱۷}.

علم به حقایق خارجیّه از دو راه ممکن التّحقّق است و معلوم به علم حضوری بر دو قسم است:

یکی: آنکه نفس وجود خارجی معلوم به حسب رتبه وجودی متأخر از عالم باشد و حاضر نزد عالم. چون ملاک علم حضور است و شهود و ملاک جهل غیبت و عدم حضور، هر چه وجوه تمایز بین عالم و معلوم کمتر باشد، علم صافی‌تر و نقی‌تر و از جهات جهل و عدم حضور دورتر است.

دوم: آنکه معلوم و عالم در وجود خارجی یک امر و یک حقیقت و علم و عالم و معلوم به وجودی واحد تحقّق دارند.

مثل علم مجرد به ذات خود و علم علت به وجود معلول خود به اعتبار تحقّق معلول به وجودی اتمّ و اعلیٰ در ذات علت. چه آنکه هر معلوم مفاض قبل از ظهور خارجی به وجودی کاملتر از وجود خارجی و به هستی دورتر از جهات کثرت و غیریت در وجود علت خود موجود است و وجود خاص معلول عبارت است از تجلی و ظهور علت در عین ثابت معلول که برگشت منشأ غیریت و تمایز به همین عین ثابت و مفهوم کلی می‌باشد.

روی قواعد عقلی و موازین کشفی، علت اصلی موجودات آنچنان وجودی است که بوحده جامع جمیع نشئات و بصرافته مبدأ ظهور کثرات و در مقام و مرتبه ذات خود منشأ انتزاع مفاهیم و معانی مختلفه است که به جهات متعدد از آن وجود حقیقی انتزاع می‌شوند^{۲۱}.

۱۲. ثبوت معدومات در ازل

شمسا در ذیل بحث علم پیشین الهی به نکته‌ای اشاره می‌کند که بسیار عجیب و سخیف به نظر می‌رسد. او می‌گوید: آنان که معتقدند معدومات ثبوت ازلی دارند، گمان کرده‌اند که این در تصحیح علم الهی به اشیاء قبل از وجود آنها، سودمند است. بدین ترتیب که: «اشیاء گرچه در ازل معدومند، اما در ازل ثابت‌اند. پس به اعتبار ثبوت ازلی، در ازل نزد حق تعالی حاضرند.» این توهمی بیش نیست، زیرا اشخاصی که در ازل ثابت‌اند، غیر از اشخاصی‌اند که در ازل موجودند، زیرا اشخاصی که در ازل موجودند، در ازل حادث شده‌اند، پس ازلی نیستند. بنابراین نزد خدای تعالی حضور ندارند؛ و این به معنای جهل الهی است.

۱۳. مسأله شرور

او در رساله اظهار الکیال که به زبان فارسی است، بتفصیل درباره مسأله بسیار مهم کلامی شرور سخن گفته است. دیدگاه او در این موضوع به دیدگاه جمهور حکما نزدیک است. او در آغاز بحث به عنوان مقدمه به اقسام کمال اشاره کرده که در جای خود بدیع است و در آثار حکما به چشم نمی‌خورد:

کمال خیر مؤثرست، و نقص شرّ منفّرست و لهذا کمال هر موجود، مطلوب اوست و ملتذّ، و مبتهّج، و نقص او مهروب و از او متألّم.

و کمال دو قسم است؛

یکی ظهور و تحقّق اصل ذات و ذاتیات؛

و دوم ظهور و تحقّق زینت ذات و ذاتیات است

و نقص که در مقابل کمال است، او نیز دو قسم است:

یکی: عدم ظهور و تحقّق ذات و ذاتیات است

و دوم: عدم تحقّق زینت ذات و ذاتیات است.

پس حقیقت نقص، راجع است به عدم و نقص تامّ، عدم ذات و ذاتیات است. چه هرگاه ذات و ذاتیات نباشد، زینت ذات و ذاتیات هم نخواهد بود، اما هرگاه ذات و ذاتیات باشند و زینت ذات و ذاتیات نباشد، نقص کم‌تر خواهد بود؛ و حقیقت کمال راجع است به ظهور و تحقّق وجود.

پس هر شیء را شوق جلیلی و اشتیاق حقیقی است به هر دو قسم کمال خود و نفرت حقیقی است از هر دو قسم از نقصان. پس هر امری که تاب وجود و

حقیقت و کمال وجود و حقیقت داشته باشد، او را شوق جبلی است به سوی هر دو کمال خود و نفرت حقیقی است از هر دو نقصان خود. چه فاقد الکمال، نظر به ذات و قابل الکمال، نظر به ذات مثل ممکنات، محتاج است به کمال و ظاهر است که هر محتاج الکمال، طالب الکمال است و شوق حقیقی دارد به کمال خود. پس جمیع ممکنات طالب الکمالند و جوای و اهب الکمال حقیقی‌اند که آن واجب الوجود بالذات است که مفیض الوجود و الحقیقه، حقیقت اوست و باقی شروط و ادوات؛ و این معنی عشق ساری در کل می‌تواند شد و نعم ما قال العارف:

ندانم آن گُل خودرو، چه رنگ و بو دارد

که مرغ هر چسمنی گفتمگوی او دارد

و هیچ موجود، بما هو موجود، نقص ندارد. چه حقیقتِ نقص عدم است. بلی می‌شود که شیء موجود مصحوب نقص باشد. به این معنا که مشتمل نباشد به وجود زینت ذات خود و ملایم ذات خود و در این صورت شیء موجود بما هو موجود شرّ نخواهد بود بالذات و بالحقیقه، بلکه مصحوب الشرّ خواهد بود؛ و شرّیت مصحوب الشرّ، شرّیت بالعرض است، نه شرّیت بالذات.

سپس چنین نتیجه می‌گیرد:

پس او موجود فاقد زینت ذات خود و ملایمات ذات خود را شرّ بالذات نتوان گفت حقیقه. پس شرّ بالذات یا عدم اصل ذات و ذاتیات است و یا عدم زینت ذات و ذاتیات و عدم ملایمات ذات و ذاتیات است به طریق منع الخلو، نه منع الجمع.

پس هر چه در عالم وجود داخل است و معدوم نیست حقیقه، شرّ بالذات بر او محمول نمی‌شود، بلکه همه خیرند بالذات؛ و نعم ما قال العارف:

جهان، چون چشم و خطّ و خال و ابروست

که هر چیزی به جای خویش، نیکوست

اگر شرّ، محمول می‌شود به بعضی اشئیای موجوده به اعتبار صحابت شرّ بالذات خواهد بود، نه آنکه او، شرّ بالذات است. مثلاً آمی که عارض عضو می‌شود به این اعتبار که آلم موجود در عضو است، شرّ بالذات نیست، بلکه شرّ بودن آلم، به اعتبار صحابت شرّ بالذات است که آن عدم راحت بدن است و عدم بعضی ملائمت بدن؛ و همچنین وجود حقد و حسد و کینه و ریا شرّ بالذات نیست و شرّ بالذات بر اینها حقیقه محمول نمی‌شود، بلکه شرّیت اینها به صحابت شرّ

بالذات است! چه وجود حقد و حسد و ریا، مصحوبِ عدم کمال نفس و مصحوبِ عدم زینت ذات نفس و عدم ملائمت اوست.

او درباره وجود شیطان که منشأ بسیاری از شرور است می‌گوید:

و همچنین وجود شیطان، شرِّ بالذات نیست و شرِّ بر او محمول نمی‌شود حقیقاً، بلکه شرِّ بودنِ او بالعرض است. به این معنا که مصحوبِ شرِّ بالذات است. چه وجود شیطان، مصحوبِ عدم زینت ذات خود و ملائمت ذات خود است، بلکه مصحوبِ عدم زینت ذات و ملائمت ذات بعضی موجودات دیگر هم هست.

و چون وجود شیطان، مصحوبِ شرورِ بالذات، بسیارست چنانچه از حدِّ افزون و از اندازه بیرون است، توهم کرده می‌شود که وجود شیطان شرِّ بالذات است و همچنین وجودِ افعی و وجودِ زهر او شرِّ بالذات نیست، چه مناسب وجودِ افعی زهر است و زهر از ملائمت مزاج اوست. اما زهر او، چون در بعضی از مزاجها موجب هلاک می‌شود، مصحوبِ شرِّ بالذات است که آن عدم حیات است. در بعضی احیان توهم کرده می‌شود که زهر او شرِّ بالذات است و این باطل است. چه اشتباهی که ناشی شده است از عدم فرق میان مصحوبِ شرِّ بالذات و میان شرِّ بالذات چنانچه بتفصیل مذکور شد.

آنگاه نتیجه می‌گیرد که:

و از آنچه بتفصیل دانسته شد، معلوم شد که شرِّ بالذات نیست مگر عدم و خیر بالذات نیست الا وجود و کمال وجود و زینت وجود؛ و از اینجاست که حکما گفته‌اند که: «الخير هو الوجود والشر هو العدم» و چون واجب الوجود فیاض علی الاطلاق و کریم و غنی علی الاطلاق است و شک نیست که فیاض علی الاطلاق و غنی علی الاطلاق و کریم علی الاطلاق شأن او عطای وجود است بر فقیران و هیچ فقری واپس‌تر از فقر در وجود و حقیقت نیست و هیچ بخششی بالاتر از وجود بخششی و حقیقت بخششی نیست و لهذا بالاترین ضیافت کریم علی الاطلاق و بهترین بخشش و کرم او افاضه وجود و افاضه کمال وجود و کمال حقیقت است.^{۲۲}

در قسمتی دیگر به عدمی بودن شرور اشاره دارد و نتیجه می‌گیرد که خدای تعالی منشأ خیرات است. او استدلالی دارد که بخشی از آن قابل خدشه است. شمساً می‌گوید:
از خدای تعالی شرِّ و قبیح صادر نمی‌شود و هر چه کرده همه عین صلاح و خیر است و شرِّ بالذات در عالم وجود نیست، بلکه شرِّ بالعرض است که آن

مصحوب شرّاً بالذات است و خدای تعالی مصدر خیر فقط است که آن وجود و حقیقت و کمال وجود و کمال حقیقت است. چه اثر فاعل و جاعل، شیء است که آن وجود و حقیقت است، نه لاشیء که عدم و معدوم است. چه عدم و معدوم ممنوع است که اثر جاعل و فاعل شوند. چه جعل و تأثیر یا در خارج است یا در ذهن اگر در خارج است، لازم است که اثر جاعل شیء خارجی باشد و عدم و معدوم خارجی شیء نیست در خارج، بلکه لاشیء است در خارج؛ و اگر جعل و تأثیر در ذهن است، لازم است که اثر جاعل، شیء ذهنی باشد و عدم ذهنی و معدوم ذهنی، شیء نیست در ذهن، بلکه لاشیء است در ذهن.^{۱۳}

غافل از اینکه معدوم ذهنی دیگر معدوم نیست، بلکه موجود است. به دیگر سخن: معدوم ذهنی به حمل اولی معدوم است، امّا به حمل شایع خود یکی از مصادیق موجود است، چون صورتی ذهنی است و صورت ذهنی، موجودی ذهنی است.

۱۴. حدوث دهری

یکی از مسائل جنجالی و بسیار کهن فلسفی، مسأله حدوث و قدم عالم هستی است. در طول تاریخ همواره متکلمان و فیلسوفان در این مسأله بنیادی با هم نزاع و مجادله داشته‌اند. تصوّر متکلمان از حدوث و قدم محصور در حدوث و قدم زمانی بود. از دید آنها حادث به موجودی اطلاق می‌شد که مسبوق به عدم زمانی باشد و قدیم موجودی بود که مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ و بدین ترتیب حقّ تعالی را قدیم زمانی و ماسوای او را حادث زمانی می‌انگاشتند.

در مقابل، فلاسفه عالم امکان را قدیم زمانی می‌دانستند و معتقد بودند که حدوث آن از نوع حدوث ذاتی است؛ و تقدّم واجب بر ممکنات همانند تقدّم هر علت تامّه‌ای بر معلولش، تقدّم ذاتی است، نه زمانی. چه پذیرش حدوث زمانی عالم به معنای فرض زمانی است که در آن زمان عالم نبوده، امّا خالق هستی وجود داشته، و این مستلزم تخیل زمانی در افاضه وجود و خلق و آفرینش، و منافی با صفات کمالیه حقّ تبارک و تعالی است.

و این سرآغازی شد برای مجموعه‌ای از نزاعات و مشاجرات سخت میان حکما و متکلمان. متکلمان حکما را تکفیر می‌کردند و حکما متکلمان را تجهیل. میرداماد در این میان همچو فزارابی اندیشه جمع بین این دو رأی را در سر

می‌پرورید، و سرانجام با ابداع نظریه «حدوث دهری» غائله را پایان داد:
 دهری أبدا سید الأفاضل كذاک سبق العدم المقابل
 بسابقیه له فکسیه لكن فی السلسله الطولية^{۲۴}

او معتقد بود که موجودات عالم هستی دارای سه ظرف و به تعبیری سه امتداد می‌باشند:

۱. زمان: ظرف موجودات مادی که دائم در حال تغییر و تغییرند.
 ۲. دهر: وعاء مجردات و عقول (اعیان ثابته یا مُثُل افلاطونی).
 ۳. سرمد: ساحت وجود واجب تعالی و صفات او.
- اما از آنجا که این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبهٔ دون خود احاطه و اشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را به عنوان روابط و نسب میان موجودات تعریف کرد.
- بنابراین:

۱. زمان: یعنی نسبت متغیّر با متغیّر.
 ۲. دهر: یعنی نسبت ثابت (موجودات مجرد) با متغیّر (موجودات مادی).
 ۳. سرمد: یعنی نسبت ثابت (ذات واجب الوجود) با ثابت (اسماء و صفات الهی).
- بدین سان همان‌گونه که هر یک از مادیات در حدّی از حدود سلسلهٔ عرضیهٔ زمان موجود بوده و بعد در حدّی دیگر موجود شده و در نتیجه مسبوق به عدم واقعی زمانی هستند، در سلسلهٔ طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبهٔ بالاترند - نه برعکس - یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی هستند. بنابراین گرچه مادیات آغاز زمانی ندارند، اما از یک آغاز فرا زمانی - موسوم به دهر - برخوردارند. به دیگر سخن: هر چند عالم مادیات - آن گونه که حکما معتقدند - قدیم زمانی است، اما حادث دهری نیز هست.
- بدین ترتیب دو نوع حدوث دهری و سرمدی به انواع حدوث، و دو قسم تقدّم دهری و سرمدی به اقسام تقدّم افزوده شد.

شمسا به پیروی از استاد خویش - میرداماد - قائل به حدوث دهری بود. در رسالهٔ فی حدوث العالم برای اثبات ادّعای خویش می‌گوید: «بدان محققان به وجود ذهنی معتقدند و اثباتش می‌کنند. آنها می‌گویند: اشیا در ذهن نیز وجودی دارند.» سپس در مقام استدلال می‌گوید: «عرضیات در مرتبهٔ ذاتیات نیستند، زیرا ماهیت

من حیث هی چیزی جز خودش نیست. در این مرتبه چیزی جز ذات و ذاتیات صدق نمی‌کند و عرضیات کاذبند. پس می‌توان عرضیات حتی وجود را در آن مرتبه سلب کرد. اگر این مرتبه عقلی نبود، تمییز میان وجود [= عرض] و ماهیت [معروض] نبود. پس اثبات این مرتبه عقلی برای اثبات بسیاری از احکام عقلی ضروری است. همان‌گونه که اثبات اصل وجود ذهنی برای اثبات بسیاری از احکام عقلی ضروری است. پس در آن مرتبه سلب عرضیات صدق می‌کند و سلب آن از نوع سلب بسیط تحصیلی است، نه سلب عدولی، زیرا سلب عدولی به ربط سلب باز می‌گردد و نه سلب ربط.

لازمه این سخن آن است که ماهیت من حیث هی از تمامی امور خارجی منفک است، گرچه در وجود از آنها خالی نیست و آمیخته به آنهاست.

نیز انفکاک ماهیت از عرضیات در مرتبه ذات، مستلزم تقدّم ماهیت بر عرضیات است. زیرا مفهوم تقدّم جدای از انفکاک نبوده، بدون آن محقق نمی‌شود. بنابراین، مصحح و مجوز ثبوت تقدّم برای متقدّم، انفکاک وجود متأخر از وجود متقدّم است، و این انفکاک متصور نمی‌شود مگر آنکه متأخر در ظرف ثبوت تقدّم برای متقدّم، معدوم باشد. چه اگر چنین نباشد و متأخر، در ظرف ثبوت تقدّم برای متقدّم، موجود باشد، معیت وجودی تحقق می‌یابد و تقدّم وجودی از میان می‌رود، زیرا تقدّم و تأخر و معیت، متنافی‌اند و در یک شیء جمع نمی‌شوند.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که در هر تقدّمی دو چیز باید باشد:

۱. انفکاک متأخر از متقدّم در ظرف تقدّم
۲. عدم متأخر در ظرفی که تقدّم برای متقدّم ثابت است.

شمسا پس از این مقدمات تصریح دارد که: «میان علّت و معلول، معیت ذاتی نیست. زیرا معیت ذاتی تنها میان دو امری تحقق می‌یابد که میانشان ارتباط فقری نباشد و تردیدی نیست که میان علّت و معلول ارتباط فقری هست. چه معلول، نیازمند به علّت است. پس میان این دو هیچ معیتی قابل تصویر نیست، زیرا عقل غیر آمیخته به وهم، حکم می‌کند که علّت تحقق یافت، پس معلول در اثر وجود علّت موجود شد؛ یا علّت موجود شد، پس معلول در اثر وجود علّت وجود یافت.

آنچه در این رساله برای اثبات حدوث دهری و به عنوان استدلال به لزوم انفکاک معلول از علّت - یعنی نفی معیت وجودی بین علّت و معلول - بیان

نموده است، دلیل بر حدوث معلول نمی‌شود و نفی قدم از موجودات ملکوتی و حقایق غیبی که به صرف اراده حق موجود می‌شوند و در مقام قبول فیض وجود حالت منتظره ندارند و صرف امکانی ذاتی آنها کافی از برای قبول فیض حق است، نمی‌نماید. معلول مفاض که به حسب نفس ذات، نفس ربط و عین ارتباط به علت فیض وجود است، هرگز در مرتبه وجود مستقل و تام و تمام حق اول قرار نمی‌گیرد، ولی بین معلوم و علت «عدم» فاصله نیست.^{۲۵}

شمسا پس از استشهاد به سخنان شیخ الرئیس و خواجه نصیرالدین طوسی در رابطه میان علت و معلول می‌گوید: «تقدّم علت بر معلول، تقدّم ذاتی است، و این امری بدیهی است، زیرا هر دو چیزی که میانشان رابطه فقری برقرار باشد، عقل حکم می‌کند که نیازمند بالذات مؤخر از آن چیزی است که بدان نیازمند است. و تقدّم برخلاف گمان جمهور منحصر در تقدّم زمانی نیست. اما جمهور تنها تقدّم زمانی را قبول دارند و می‌گویند جهان حادث است، یعنی در یک زمان موهومی نبوده و بعد تحقق یافته است. ما در حواشی الهیات تجرید و شرح جدید و تعلیقه خفّری به طور مفصل در این رابطه سخن گفته‌ایم.»

بدین ترتیب شمساً، تقدّم ذاتی علت بر معلول و تأخر معلول و عدم معلول در مرتبه وجود علت را برای اثبات حدوث کافی می‌داند و از این راه حدوث دهری را به اثبات می‌رساند. آنگاه به نقد دیدگاه صدرا که عالم ماده را حادث زمانی می‌داند، می‌پردازد و به زعم خویش با اشکالهای پی در پی آن را ابطال می‌سازد.

نظریه مثل که از ابداعات افلاطون به شمار می‌آید و از این رو گاه از آن به مثل افلاطونی تعبیر می‌شود؛ بنابراین نظریه، هر طبیعت حسی فلکی، طبیعت عقلی دیگری در علم الهی دارد که صورت معلومات الهی است. مثل افلاطونی حقایق متأصلی هستند که نسبت آنها با صورتهای حسی، نسبت اصل با شیخ است.

۱۵. حرکت جوهری

شاید یکی از ابداعات ملاحظه‌دار، نظریه حرکت جوهری باشد. گرچه او خود تصریح دارد که برخی از فلاسفه یونان به این نوع حرکت قائل بوده‌اند، اما بی تردید تقریری که صدرا ی شیرازی ارائه کرده، رویکردی جدید به این مسأله است.

صدرا برخلاف حکمای مشائی چون ابن سینا معتقد است متعلق و موضوع حرکت منحصر در مقولات عرضی چون مکان، وضع و کیف نیست، بلکه در جوهر که به ظاهر

ثابت و لایتنغیر می‌نماید نیز جاری است. یعنی جوهر تمامی ممکنات موجود، آن به آن در حرکت و سیلان است. در عالم ماده و جسمانیات، ماده پدیده‌ها ثابت است، اما صورت و طبیعت آنها پیوسته در حال تغیر و تبدل است.

شمسا در رساله حدود العالم ضمن بحث، به انکار دیدگاه صدرا و ابطال حرکت جوهری می‌پردازد. او می‌گوید: «برخی از فضلاء معاصر رساله‌ای دارد در اثبات حدوث عالم و در آن مکرر تصریح دارد که تمامی اجسام - چه فلکی چه عنصری - حادث زمانی‌اند و هیچ جسمی در دو زمان باقی نیست. نفوس مجرد نیز حادث زمانی‌اند و همچون اجسام در دو زمان بقا ندارند.

صدرا برای این ادعاها، قیاسهایی را به کار برده و گمان کرده که حجّت‌اند. ذکر آن ادله و قیاسها و تقدشان سخن را به درازا می‌کشاند. از این رو، به هیچ یک نمی‌پردازم.»
زنده یاد استاد سیدجلال الدین آشتیانی در این باره می‌فرماید:

ملاصدرا هرگز تفوه به اینکه نفوس مجردة متعلقه به ابدان از آن جهت که مجردند، در دو زمان بقا ندارند، ننموده است؛ و لاینبغی صدور هذا الکلام عن أصاغر الطلاب فضلاً عن کان تالی العصمة علماً و عملاً. ملاصدرا از طریق تجرد صدور علمیه، استدلال به تجرد نفوس و از طریق بقای صور علمیه استدلال به تجرد و بقای نفوس نموده است؛ و مجرد چون بسیط است، قوه فساد و فنا در آن وجود ندارد، لذا باقی است. نفس به اعتبار تعلق به بدن و به لحاظ جنبه نازله چون عین اجسام است، محکوم به حکم حرکت جوهری است و به لحاظ همین تحوّل جوهری است که نفس از ملائکه کاملتر می‌شود؛ و اگر کسی منکر این تحوّل جوهری شود، چگونه می‌تواند قائل به تکامل نفس شود تا به مقام فنای فی الله برسد. مگر حرکات عرضی می‌تواند در نفس کوچکترین استکمالی به وجود آورد.^{۱۶}

۱۶. مثل افلاطونی

نظریه مثل از ابداعات افلاطون به شمار می‌آید و از این رو گاه از آن به مثل افلاطونی تعبیر می‌شود. بنابراین نظریه، هر طبیعت حسّی فلکی، طبیعت عقلی دیگری در علم الهی دارد که صورت معلومات الهی است. مثل افلاطونی حقایق متأصلی هستند که نسبت آنها با صورتهای حسّی، نسبت اصل با شبح است.

نظریه مثل از سوی شمسای بدرستی درک نشده، از این رو در مقام ابطال دیدگاه صدرا

در این باره برآمده، می‌گوید: سخن صدرا صریح در این است که خود عقول، صور علمی حق تعالی‌اند. مفاسد این بیش از آن است که به شمار آید. از جمله اینکه مستلزم تعدّد قدماست.

شمسا به پیروی از استاد خود میرداماد بر این باور است که مُثُل افلاطونی همان حقایق موجودات است به اعتبار تمثّل آنها نزد واجب تعالی.

۱۷. نحوه وجود عقول

صدرالمتألهین در رساله حدود العالم می‌گوید: «فصل دوازدهم در نحوه وجود عقول فعّاله و دفع آن چیزی است که میان فلاسفه مشهور است، یعنی مغایرت تسمیة عقول و تسمیة واجب؛ چه در آن صورت، تعدّد قدما لازم می‌آید.»

شمسا در نقد سخن صدرا می‌گوید: «کلام صدرا دلالت بر آن دارد که تسمیة عقول، عین تسمیة واجب است و وجود عقول عین وجود واجب، زیرا اگر وجود عقول عین وجود واجب نباشد، بلکه غیر آن باشد و وجود سرمدی آنها از وجود واجب سرچشمه گیرد، تعدّد قدما لازم می‌آید. در حالی که او خود تصریح داشت تعدّد قدما باطل است. بنابراین، عقول فعّاله گر چه ازلی‌اند، باید وجود شان عین وجود واجب باشد تا تعدّد قدما لازم نیاید. پس تسمیة عقول عین تسمیة واجب و تسمیة ذات الهی عین تسمیة عقول و وجود عقول عین وجود واجب و وجود ذات الهی عین وجود عقول فعّاله است. این دیدگاه مخالف شرع و عقل است.

اما مخالفت آن با شرع، آشکار است، زیرا هیچ یک از اهل اسلام در منع و طرد کسی که می‌گوید: «وجود ممکن بالذات، عین وجود واجب بالذات است» توقف نمی‌کند، زیرا وجود واجب بالذات، علتی ندارد. حال اگر وجود ممکن بالذات، عین وجود واجب بالذات باشد، لازم می‌آید که ممکن بالذات علت نداشته باشد؛ و این بدان معناست که ممکن بالذات، ممکن بالذات نباشد، بلکه واجب بالذات باشد...

اما مخالفت آن با عقل از آنجاست که اتحاد وجودی تنها میان کلی و جزئیات کلی متصور است، مانند انسانی که در وجود جزئیاتش تجلی می‌یابد. بنابراین، اتحاد وجودی میان جزئیات ممکن نیست، زیرا به برهان ثابت شده است که اتحاد دو چیز متمایز و نیز اتحاد وجودی حقایق متباین ممکن نیست.

و تردیدی نیست که واجب بالذات حقیقتی کلی نیست که عقول در تحت آن مندرج

باشند تا بتوان اتحاد وجودی آنها را تصوّر کرد. نیز عقل حقیقتی کلی نیست تا واجب بالذات در تحت آن مندرج باشد و بتوان اتحاد وجودی آنها را تصوّر کرد. بدیهی است وقتی یکی از این دو کلی و دیگری جزئی نباشد، نمی‌توان اتحاد وجودی آنها را جایز دانست.^{۲۷}

اشکال سخن شمس در این است که پنداشته اگر عقول وجودی سرمدی داشته باشند و با واجب متحد، مستلزم عینیت وجود عقول و واجب تعالی خواهد بود، در حالی که سرمدیت عقول ذاتی نیست، بلکه به تبع سرمدیت حق تعالی است، زیرا عقول معلول واجب الوجودند. و معلول عین ربط به علت است و هیچ استقلالی ندارد. نکته دیگر آنکه از اتحاد عقول و واجب تعالی، تعدّد قدما لازم نمی‌آید، زیرا اتحاد این دو از نسخ اتحاد حقیقت و رقیقت و سایه و صاحب سایه و شیء و فیء است، نه اتحاد دو وجود مستقل در عرض هم.

به دیگر سخن: اگر عقول همانند واجب تعالی قدیم بالذات بودند، تعدّد قدما لازم می‌آمد، در حالی که تنها واجب تعالی قدیم بالذات است و و عقول به تبع واجب تعالی قدیم‌اند.

نیز اینکه گمان کرده اتحاد وجودی تنها میان کلی و جزئیاتش متصور است، از خلط میان مفهوم و مصداق ناشی شده. چه کلی و جزئی دو مفهوم‌اند و سعه و ضیقشان مفهومی است، اما عمومیت و خصوصیت وجود واجب و وجود عقول، عمومیت و خصوصیت وجودی و خارجی است.^{۲۸}

سخن در باب نقد و تحلیل اندیشه‌های فلسفی کلامی ملا شمسای گیلانی مجالی فراختر از این را می‌طلبد که از حوصله این نوشتار خارج است و منوط به تحقیق و انتشار تمامی آثار این حکیم فرزانه^{۲۹}، از این رو، عنان قلم بر می‌کشم و همچون دیگر مشتاقان مباحث حکمی چشم انتظار از قوه به فعل درآمدن نوشته‌های او هستم تا شاید یکی دیگر از حلقه‌های منقوده جریان پر بار فلسفه اسلامی یافت شود و ابهامات و تاریکیهای زوایایی آن بیش از پیش روشن گردد. بمنّه و کرمه.

از آنجا که در تحریر این مقاله از تحقیقات استاد سید جلال‌الدین آشتیانی بهره‌ها بردم، آن را به روح مطهرش تقدیم می‌دارم.
برگ سبزی است تحفه درویش

پی‌نوشتها

۱. ر.ک: تذكرة الکتابین، نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۴۴۸.
۲. ر.ک: حاشیه اثبات العقل، نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۱۸۲۳.
۳. ر.ک: جاویدان خرد، سال چهارم، شماره دوم، پائیز ۱۳۶۰، ص ۶۵.
۴. ر.ک: فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد، ص ۲۹۵.
۵. این اثر توسط سرکار خانم دکتر فاطمه فنا تصحیح و در سال ۱۳۷۷ ش در دو مجلد از سوی مرکز نشر میراث مکتوب منتشر گردید.
۶. ر.ک: الذریعة، ج ۴، ص ۳۴۰.
۷. جاویدان خرد، سال چهارم، شماره دوم، پائیز ۱۳۶۰، ص ۶۵.
۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۴۱۳.
۹. ر.ک: نسخه شماره ۲۰۶۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
۱۰. ر.ک: الذریعة، ج ۱، ص ۱۰۵.
۱۱. ر.ک: مجموعه شماره ۷۳۵، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، برگ ۱۹۴.
۱۲. ر.ک: الذریعة، ج ۷، ص ۵۹.
۱۳. ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۳۱۸ و ج ۲۴، ص ۳۹۰.
۱۴. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۰۵.
۱۵. ر.ک: همان، ج ۱۸، ص ۳۱۲.
۱۶. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۸۱ و ج ۵، ص ۲۰۸.
۱۷. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۴ - ۹.
۱۸. همان، ج ۱، صص ۴۲۱ - ۴۲۰.
۱۹. همان، ص ۴۱۳.
۲۰. همان، صص ۴۳۲ - ۴۳۳.
۲۱. همان، ص ۴۴۱.
۲۲. همان، صص ۴۵۲ - ۴۵۶.
۲۳. همان، ص ۴۵۹.
۲۴. شرح غرر الفرائد، ص ۱۱۳.
۲۵. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۴۶۷ - ۴۶۸.
۲۶. همان، ص ۴۷۳.
۲۷. همان، صص ۴۷۴ - ۴۷۸.
۲۸. ر.ک: همان، صص ۴۷۹ - ۴۸۱.
۲۹. خوشبختانه بیشتر رسائل و نوشته‌های ملا شمسای گیلانی به همت سرکار خانم سیاح تصحیح شده و در آینده نزدیک در سلسله انتشارات مرکز پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی منتشر خواهد شد.

