

علم الحدیث *

- ۶ -

پس رشد حقیقی عبارتست از صرف جمیع قوی ظاهراً و باطناً در مقاصد کمال از اولیاء و اصفیاء و نظیر حلم دارای سه مرتبه است که مرتبه نهایت آن نیل بمقام حضور دائم و شهود مستمر نسبت بجمال مطلوبست. وصول سالک ممکن بسر حد و جوب و فنا در احدیت وجود و دخول در قبه‌یی از قببات الهیه نهایت رشد است (۱)

پس رشد علامت صحت و علامت قوه علم است و علم اثر قوه حلم می باشد. از آنجائیکه رشد موجب اجتناب از مخالفات شرعیه است ناگزیر نتیجه آن عفت و عفاف خواهد بود. این صفت حالتی است نفسانی و علت حفظ حرکات و سکنات در افعال و اعمال و موجب اعتدال و عدم تمایل

بطرف افراط و تفريط و وقوع نفس «روح» در صراط اعتدال و عدل حقیقی و صراط مستقیم و و بدیهی است که چنین حفظ و عفاف و وقوع در صراط مستقیم و حاق اعتدال نفس ناطقه انسانیه را از توجه بغير حضرت حق و مبدأ مطلق منصرف نموده و او را دایمی روح معتدل فانی در وحدت مینماید. نفس بعد از نیل بمقام عفاف و سکینه تمام شغلش توجه بحق و مطالعه جمال کبریائی حضرت وجود گردیده و تمام کمالات وجودی را مفاض از حق جل جلاله شهود مینماید و از توجه بخود و کمالات محدود خود شرمسار و خجل شود (۲) و این همان فضیلت حقیقت حیا باشد که نتیجه اشغال و خجالت توجه بغير حق میباشد:

* بخشی از این مبحث اشتباهاً در صفحات ۳۰ و ۳۱ و ۳۲ شماره پنجم چاپ شده بود برای اینکه مطلب از هم کسبخته نشود. اینک مجدداً در آغاز مقاله این شماره چاپ میشود.

۱- فنا سالک در احدیت وجود و بقاء بحق مستلزم انقلاب ممکن بالذات بواجب بالذات نیست، نه تجلی حق در اعیان ممکنات و تجلی ذاتی او در مظهر کامل و ظهور در حقایق ملازم با تنزل واجب در مقام ذات و جویی و کبریائی و انقلاب واجب به ممکن است و نه عین ثابت ممکنات محو میشود. امکان وجودی که همان تعلق صرف ممکنات بحق باشد عین ربط فقر محض است و بوی استقلال بمشام جانش نمیرسد و حق اول نیز تجافی از مقام غناء محض نخواهد نمود. اتحاد اثنین محال بالذات است فناء عارف در حق و اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال اتحاد اثنین نیست کما تو هم شیخ الرئیس و اتباعه و اترابه.

۲- نفس مادامی که بخود توجه دارد بکمال مطلق نرسیده است؛ کمال مطلق وقتی برای انسان حاصل میشود که روح سالک فانی در حق شود بنحوی که از خود بی خبر و منغمس در مبدأ اول گردد، عدم توجه بخود بعد از عدم توجه بخلق و غیر حق

پس حیاء مولود کمال قوه صیانت نفس است و چون قوه حیا که انصراف کلی از کثرت و انغمار در مشاهده جمال وحدت است کامل گردد بمرحله و سرحد ملکه راسخه رسد بکلی از اشیاء منصرف و دور، و بقبه عالیه ربوبی نزدیک شود.

پس نفس ترفع یافته بآن مقام « اوادنی » واصل گردیده که در این هنگام باعلی قله ارتفاع از جهات خلقیه قدم نهاده و از صعود و رزانت حقیقی بهره و نصیب وافر گرفته است (۱)

پس کمال قوه حیاء رزانت ثمر دهد و بخوبی ظاهر است که چون نفس در این مقام از حد و اشیاء پافرا تر نهاده و بحضرت ذات تقرب یافته ناگزیر اضافات الهیه و فیوضات ربوبیه بوساطت صاحب این مقام باعیان موجودات افاضه شود پس صاحب مقام رزانت دائم الخیر و مستمر الجود خواهد بود این همان است که بعنوان مداومت علی الخیر معرفی گردیده و بخوبی آشکار است که چون این قوه بغایت کمال خود رسد، خوف و استیحا از اغیار و کراحت از ما سوی الله دست دهد پس کمال مداومت علی الخیر که شهود دائم حضرت ذات است و اصرار بقرب حضرت حق نتیجه دهد کراحت از شرور رؤیت ماسوی الله را، بنابراین کراحت از شر در این فقره همان استیحا از کثرات و خوف از روی غیر است نه اجتناب از معاصی، زیرا اجتناب از مناهی و مخالفات در سابق ذکر شد.

بنابر آنچه بیان شد مراد استیناس با حضرت ذات و

کراحت از ماسوی الحق است و نتایج این وحدت و کراحت بسیار است.

۱- زهد

۲- ورع

۳- فرار از خلق

۴- خلوت گزینی

۵- فکر در اطراف وصول و قرب بکمال مطلق و مشاهده دائم از جمال حق (مشاهده دائمی جمال حق و معبود مطلق).

۶- از فکر ذکر و حضور خدمت محبوب تولید شود.

۷- دوام حضور مستلزم ادب با محبوب.

۸- دوام ادب ملازم باطاعت و اجتناب از آنچه که رضای محبوب در آن نباشد و این همان است که در روایت تحف العقول بعنوان « طاعة الناصح » از آن تعبیر شده است.

۹- دوام طاعت و شدت مراغبت؛ نتیجه آن قرب بمطلوب است و ثمره آن وصال بمحسوب و نتیجه و غایت وصال اتحاد و رفع بینونت و ظهور سنخیت و سنخیت علت کمال و معرفت خواهد بود (۲)



وجه ارتباط شعب عشره عقل بیکدیگر بشرحیکه قبلا بیان شد معلوم گردید، پس از آنکه انواع « ده گانه » را بیان فرمود برای هر یک ده وصف مقرر داشت که

حاصل میشود و مرتبه انصراف از خلق و توجه بحق رتبه مقدم بر عدم توجه بنفس و توجه تام بحق است. استاد مشایخ ما آقا محمد رضا قمشه بی درضوان الله تعالی علیه، گوید:

دری خبری از تو صد مرحله من پیشم تویی خبر از خبری من بیخبر از خویشم

۱- منظور آنکه نفس وقتی با آخرین مرحله قرب ممکن و فناء مطلق میرسد که بر تمام جهات کثرت غلبه نموده و سیر استکمالی

او بمرحله بی برسد که پا بر فرق جمیع ممکنات نهاده و بند از طی مقام « قاب قوسین » بمقام « اوادنی » برسد.

۲- یعنی بواسطه قرب سنخیت بر حد کمال میرسد و عارف فانی در معروف و محبوب خود میشود و جهات سوائیت مرتفع

شعب و فروع و انواع آن اجناسند. فعلا ما در مقام بیان ارتباط این انواع که بر اجناس اولیه متفرع گردیده‌اند برمی‌آئیم و میگوئیم:

انواع ثانویه نیز کاملاً با یکدیگر مرتبط و متناسب میباشند.

ابتدا باید دانست که این انواع از تأثیر اصول اجناسده گانه در نشئات وجود انسانی حاصل میشوند. چه آنکه نفس از حیث تدبیر بدن مادی و قوای حسیه کاملاً مادی و در مرحله جسمانی واقع است و از این جهت حکما گویند: **نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاء** است (۱)

نفس را از آنجهت نفس گویند که در قوای مادی تصرف دارد احکام نفس در این مراحل موسوم است باحکام قالب و تعلق دارد بمقام اسلام (۲) که احکام و آثار ظواهر و قوالب اسلام بر او باراست ولی نفس از جهت توجه بیاطن ذات خود در مقام و نشاء نفسانی و برزخی است چه نفس از حیث ذات خود مجرد است و از جهت فعل مادی (۳) می باشد پس مقامش مقام برزخی است بین مجرد و مادی بنابراین دررتبه ذات

خود اوصاف باین مقام دارد این مرحله نفس تعلق دارد بمقام «ایمان» و «ایقان»؛ آثار و احکام ایمان در این مرتبه بر آن حمل شود مانند رفع ضلالت و دفع جهالت و منع از انغمار در مادیات و...

مرحله سوم نفس بمقام توجه نفس بیاطن باطن ذاتش می باشد در این مرتبه نفس التفات تام بسر رحمانی داشته و روح مضاف بشری در این مرحله مجرد محض و در نشاء روح وجود کاملاً روحانی و ازسرخ نور خواهد بود. این مرحله نفس متعلق است بمقام احسان که آثار و احکام احسانی بر او مترتب است.

و بالجمله نشئات ثلاث نفس بترتیب تعلق دارند بمقامات ثلاث عبد که «اسلام» و «ایمان» و «احسان» بوده باشد پس از معرفت مقدمه گوئیم ده نوع هر جنس بحسب مراحل سه گانه نفس مترتب و مقرر گردیده است و بترتیب «علی» و «معلولی» بر یکدیگر ترتب دارند باین معنی که بعضی از این فروع متعلق بمرحله اسلام و برخی بایمان و پاره‌ای بمقام احسان تعلق دارند.

مثلاً در انواع «حلم»؛ «**رکوب الجمیل و صحبة الابرار و رفع من الضعة والخساسة**» تعلق بنشاء جسمانی

پروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

و کثرت مغلوب و وحدت، غلبه بر عارف نموده و فنای مطلق دست میدهد؛ چنانکه حدیده بمحماة بواسطه کثرت مجاورت با نار تبدیل با آتش میشود و صدای آن به «انا النار» بلند میشود.

رنگ آهن محو رنگ آتش است چون برزخی گشت همچون زرکان شد زرنگ و طبع آتش محتشم

۱ - اقوال در نفس مختلف است قول حق همان قول صدرالحکماء است که استاد علامه مانند جمیع متأخران بهمین قول رفته‌اند قول بروحانیه الحدوث و مختار جمیع حکمای اسلامی از اشراف و مشاء از آن جهت باطل است که سورت تامه مجرد هرگز با بدن جسمانی سروکار ندارد، برای آنکه شیء مجرد تام عقل است و عقل نسبتش بکافه جسمانیات متساوی است، پس نفس از آنجهت که نفس است باید در ابتدای وجود عین مواد باشد؛ ماده بعد از تحولات پی در پی بمقام ادراک و تجرد برزخی میرسد، بعد از طی مراحل برزخی بمقام عقلانی نایل میشود. این خود یکی از دلایل متقن بر حرکت جوهری و اشتداد ذاتی است.

۲ - ماقبلا بیان نمودیم که نفس بعد از بیداری از حالت غفلت و بخلود آمدن و ملتزم شدن باعمال شرعی و ترک محرمات و اتیان بواجبات بمرتبه و مقام اسلام میرسد و خود را تسلیم مبدأ وجود نموده به او امر و نواهی شرع ملتزم میشود.

۳ - یعنی بعد از ترقی و تکامل ماده بمقام نفسیت میرسد نه آنکه در انسان از ابتدای وجود نفس تعلق بقوای انسانی وجودی داشته باشد، برزخ در این جا غیر از وجود برزخی خیال مجرد است.

و اما صعوبت این مطلب از حیث عمل، چنانچه محسوس است که عقلاً چون ملاحظه و بساطت نمایند و بر علل و اسباب اعتماد کنند دوچار شرک شوند و هر گاه از فواعل و علل دوری جویند و قصر فواعل بر فاعل و جاعل اول سازند از سنت شرعی و حکمت عقلیه خارج گردند. و در صورتی که وسائط مسخرات بالامر و مطویات بيمين علت اولی بینند در ابتداء ضلالت و رؤیت مغایرت و بینونت واقع شوند.

→ جمعی حقیقت حق را منعزل از جمیع حقایق قرار داده اند و گمان نموده اند که اگر حقایق امکانیه را مستقل در افعال و آثار بدانند و اراده و مشیت حق را نافذ در اقطار کائنات ندانند حق اول را کامل مطلق دانسته اند؛ جمعی حقیقت حق را بلا واسطه فاعل صفات اجسام و آثار ممکنات نازل از مقام وجود حقیقی دانسته اند و آناری را که خاصه جسم و محدثات است بدون رعایت تنزلات وجود و ظهور حیثیات متکثره بحق اول منزله از حدوث و تجسم استناد داده اند و این معنی را کمال تام برای حقیقت مقدس حق فرض نموده اند، از قول اول به تنزیه و از مشرب ثانی به تشبیه تعبیر نموده اند، قول به تنزیه ملازم با محدودیت وجود حق و مستلزم شرک در اصل وجود و افعال و آثار وجود و مذهب ثانی ملازم با حدوث حق و اتصاف او بصفات اجسام و حوادث اکوان است. مسأله جبر و تفویض از فروعات این دو قول است. نزد عقل مضاعف و مستنیر این دو قول باطل و حق همان مذهب ائمه اهل بیت عصمت است که عرفاً و حکماً بان رفته اند.

شیخ کبیر در نصوص گفته است: «اتلم انه ليس في الوجود موجود يوصف بالاطلاق، الاوله وجه الى التقييد، و كذلك ليس في الوجود موجود محكوم عليه بالتقييد، الا وله وجه الى الاطلاق .. ؛ ومن لم يشهد هذا المشهد ذوقاً، لم يتحقق بمعرفة الحق والخاق».

تحقیق این مطلب مطابقاً لماورد في المأثورات الولويه «ع» آنستکه اتصاف حق اول عز شأنه باوصاف مظاهر وجودی خود و ظهور او در مراتب تعینات و اضافه جهات وجودیه نازله بحق بنحو اطلاق، حاکی از کمال سعه و احاطه قبومیه حق می نمایند؛ چون کمالات وجودی نازل از اسماء اطلاق بارض تقييد و ظهور بتعینات مقیده شاهد سعه و کمال اطلاقی اومی باشند، چون وجود مطلق عاری از قید اطلاق، حد و نهایت ندارد و محصور و مقید بحدود نمی شود، عدم اتصاف او بوجه اطلاق بکمالات وجودی، موجب محدودیت حق، و قادح در سعه وجودی و فرط نزاعت و فعلیت حق است مع انه تعالی بحسب ذاته غنی عن العالمين.

اوصاف امکانیه و اضافه صفات نازل از غیب حق بوجهی بحق مستند و بوجهی از اونی میشوند بحسب مقام ذات و غناء اصل وجود از جمیع تعینات و مقام کنز خفی و غیب ذات جمیع تعینات در آنحضرت منقذ است و نه کسی زونام دارند نه نشان، ولیکن بحسب ظهور فعلی و تجلی حق در مراتب تعینات و تجلی در جایاب ممکنات جمیع کمالات باو مستند است؛ چون مقوم اصل وجود باید محیط جمیع موجودات مقیده باشد و چون حق مقوم وجود خارجی اشیاء است بحکم «هو معکم اینما کنتم» نمیشود مقوم خالی از مقوم باشد از این معنی تعبیر به احاطه قبومیه و معیت قبومیه نموده اند اشاعره را اهل تشبیه از آن جهت که این مسلک ملازم با تجسم حق است از آن به تجسیم تعبیر کرده اند معتزله قائل به تنزیه و چون تنزیه صرف ملازم با عدم نفوذ اراده و مشیت و قدرت حق در مظاهر وجودی است از معتزله به معتزله و قائلان به تعطیل تعبیر نموده اند طرفین آیات وارده در تنزیه و تشبیه را تأویل نموده اند از این جهت در ورطه تأویل علاوه بر تشبیه و تنزیه گرفتار شده اند.

در حالتی که آیات و اخبار ناظر به تنزیه محمول بر احدیت وجود و مرتبه غیب الغیوب و کنز مخفی و آثار ناظر به تشبیه محمول بر ظهور فعلی و تجلی حق در آیات آفاق و انفس است چه آنکه علت مقوم معلول در مرتبه وجود معلول موجود است ولی معلول بواسطه نقص ذاتی و تصور از نیل بمقام واجبی متأخر از صریح وجود حق است.

کسی که بین مقام غیب وجود و مرتبه ظهور فعلی حق و معیت او با جمیع اشیاء فرق نکند گرفتار ورطه تأویل و تشبیه میگردد و بر این دو طریق اشکالاتی زیاد وارد است مسأله جبر و تفویض متفرع بر این دو مشرب میباشد.

کلمات معجز آیات نظیر «هو معکم اینما کنتم، الذین یبایعونک انما یبایعون الله» ناظر بمقام تشبیه و آیات مشرف بر غناء حق از عوالم وجودی و علو ذات از مخالطت با اشیاء ناظر بمقام تنزیه است «یحذرکم الله نفسه ... والله غنی» نفی و اثبات این صفات دلیل بر عظمت و جلال حق است از حیث انتفاء اثر استغناء و از جهت ثبوت دلیل بر سعه قدرت و نفوذ مشیت وارده اوست این اوصاف نه بطور مطلق برای حق ثابت است و نه بنحو اطلاق نفی می شود.

تفصیل این بحث در مقالات بعدی ذکر خواهد شد.

و بهمین جهت در عبارات و اشارات اساطین حکمت و معرفت دیده میشود که گویند: اثبات واجب و فهم توحید و عمل بآن موافق اقتضای عقل و شرع، فوق ادراک بشر است.

بالجمله در این موضع مسأله را از نظر در باب احادیث اثبات صانع و صفات واجب می نگریم و از روش علمی و طریقه فنی کناره خواهیم گرفت پس میگوئیم:

چنانچه از احادیث مستفاد می شود طوائف بسیاری در مقام انکار صانع بر آمده اند؛ زیرا اشاره شد که مشکلترین مسائل ما و اراء الطبیعه مسأله اثبات صانع است و چون از اثبات آن عاجز آیند انکار نمایند چنانچه از روایات مناظرات ائمه اطهار بخوبی مشهود می گردد که جمعی مورد رد و ابطال و نقض و ابرام قرار داده شده اند.

اول طائفة دهریه و طبیعیه - این جماعت از حیث عقیده بر دو دسته تقسیم شده اند.

۱- عدهئی گمان نموده اند مؤثر اول و مبدأ تمام موجودات (موجودات عالم اجسام چون عالم نزد این جماعت منحصر است بعالم اجسام) امزجه اجسام و کیفیات حاصله از ترکیب که ازان بمزاج تعبیر نموده اند میباشد باین عقیده جماعتی از اطباء قدیم گرویده اند.

۲- کسانی که گویند مؤثر کل و بوجود آورنده اول، طبایع و صور اجسام بالخصوص طبیعت فلکیه و صور اجرام علویه و کواکب منیره میباشد این جماعت را دهریه نامیده اند (۱)

«زندیق مصری» که از دیار خود بمدینه و از مدینه بمکه بمنظور مناظره با حضرت صادق مسافرت نموده است از پیروان این عقیده بشمار میرود.

چنانچه در باب «حدوث العالم و اثبات المحدث» اصول کافی تفصیل این مناظره ذکر شده و «امام صادق»

این مسلک را ابطال فرموده است. **عقیده دهریه و طبیعیه**

چون اسم زندیق مصری «عبدالمک» و کینه او «ابوعبدالله» بود «امام» «علیه السلام» بطریق مجادله حسنه که قیاس اقناعی میباشد از او - ثوال نمود بنده کدام ملک هستی ملک زمین یا ملک آسمان پسر تو بنده کدام الله است الله زمین یا آسمان آنچه خواهی در مقام جواب اختیار نما تا همان جواب موجب رد عقیده تو شود.

پس زندیق ملاحظه نمود که اگر گوید بنده «الله» و ملک زمین «هستم علاوه بر آنکه دروغ گفته است اعتراف بوجود «الله» زمین نموده است و بدیبهی است که «الله» ارض غیر طبیعت و غیر صورت نوعیه آنست پس مخالف عقیده خویش اقرار نموده است و اگر گوید بنده «الله» و ملک آسمانم «بر خلاف رأی و اعتقاد خود اذعان نموده است بهمین ملاحظه سکوت اختیار کرد، با اینکه هشام از وی طلب جواب نموده و گفت چرا طرفی را اختیار نمی نمائی و پاسخ نمیدی در عوض جواب در مقام عتاب «بحضرت هشام» بر آمده تعرض نمود بالجمله پس از اختیار سکوت حضرت «ابو عبدالمک» از قیاس اقناعی و طریق مجادله دست برداشته و بقیاس خطابی و طریق برهانی پرداخت پس بزندیق اشاره فرمود که بعد از فراغ از طواف خواهیم مناظره را با تمام رسانید و بر ابطال عقیده دهریه و پیروان ادله قطعیه اقامه نمایم چون زندیق دومرتبه نزد آنحضرت شرفیاب گردید امام «ع» فرمود: زیر زمین را دیده و میدانی؟ آیا فوق آن را دانسته و می شناسی و از جوانب و اطراف آن دو آگاهی؟ آیا موجودات سماویه را مشاهده و مورد دقت قرار داده بی؟

بالجمله تا انسان چیزی را نداند و اجزاء و جزئیات آن را نشناسد حکم ایجابی و سلبی بر آن نتواند نمود.

بنابراین بموجب اقرار و اعتراف بر اینکه از اجزاء

۱ - در کلام الهی باین جماعت اشاره شده است «وما یهلکنا الا الدهر...»

عالم و جوانب و اطرافش خبری نداری چگونه حکم بعدم
صانع عالم و سلب مبدأ و فاعل اول برای موجودات مینمائی
در این موقع چون **مظنه** سئوالی از زندق میرفت
که در مقام معارضه بر آمده و بگوید چنانچه من از اجزاء
و اطراف عالم خبر ندارم پس حکم بتقی صانع نتوانم نمود
حضرت نیز خبر از تحت و فون و سایر جهات و جوانب عالم
ندارید پس چگونه حکم بوجود صانع و ایجاب مبدأ و
یقین بفاعل و جاعل اول توانید نمود .

بدین جهت امام در مقام اقامه برهان بر آمده و طریق علم
و اعتقاد بصانع را تعلیم فرمود و خلاصه جواب سئوالش
آنکه : اذعان و اعتراف الیهیون بوجود صانع بواسطه
معلومات بدیهه و اموری که از علویات و سفلیات اطلاع
دارند میباشد و تقریر برهان قاضی شده از طرف امام بقرار
ذیل است :

در نظر دهریه و جماعت طبیعیہ اجرام علوی از حیث
علیت و مبدئیت اولی و احق از سایر عناصر مادی و در بین
علویات و موجودات سماوی آفتاب و ماه الیق بمقام علیت
و مبدئیت میباشد در این صورت اگر احتیاج و انفقار شمس
و قمر « نیرین بفاعل محقق گردد و اثبات شود که در
حرکت و سکون مسخر و مضطر باشند و مستقل در فعل
نباشند بطالان عقیده دهریه واضح شود؛ پس دهر و فلک و
طبایع را نمیتوان مبدأ و فاعل و غایت موجودات دانست
آنگاه امام علیه السلام احتیاج نیرین و اجرام علویه

را بفاعلی غیر از طبیعت و دهر بدو وجه اثبات نمود

اول - از جهت حرکت

دوم - از جهت سکون و قرار در مکان معین و

مدار مخصوص

اما بیان جهت اول آنکه حرکت نیرین محسوس
است و این حرکت طبیعی و قسری نتواند (۱) بود و
همچنین این حرکت از سنخ شهوی و غضبی حیوانی
نیست پس حرکت ارادی عقلانی بوده و داعی عقلی و
غایت فکری لازم دارد زیرا نفع رسانیدن بسفلیات نیز
متعلق اراده کلی و مورد توجه علویات نشود. پس محرك
اول نیرین فاعلی است معری از ماده و منزله از جهات
جسمانیه

اما بیان جهت دوم که سکون و قرار در مکان معین
باشد باین طریق است :

عدم تحول شمس و قمر از مکان مدار و خاص خود
و تجاوز نکردن از مکان معین و محل و جهت مخصوص ؛
هریک یا مستند است بجمسیت عامه، پس لازم آید همه اجسام
در آن مکان قرار گیرند و این محال است و خلاف حس ؛
لذا باید جمسیت خاصه آن دو مستند باشد
پس نقل کلام در سبب اختصاص آن صورت نوعیه
میشود که ممکن نیست علت اختصاص امری جسمانی و
ماده هیولانی باشد ناچار میباید مدبری حکیم و فاعلی
عاقل، و شاعر موجب این اختصاص شود. پس برای فراد

۱- حرکت شمس و قمر هر نوع حرکتی که فرض شود طبیعی و مستند بقوه موجود در جسم این دو می باشد. کما اینکه حرکت زمین
نیز در مدار معین حرکتی است مستند بطبیعت ارض. از این جهت بین زمین و شمس و قمر و سایر کرات فرقی نیست.

شمس و قمر برخلاف آنچه در حکمت عتیقه مقرر شده بود دو جسم کروی معلق در فضا نیستند نه آنکه در فلکی مرصود باشند، به تبع
فلک حرکت نمایند تا بحث شود که نفس محرك جسم فلک در حرکت تابع چیست؟ آیا حرکت فلک حرکت حیوانی تابع شهوت و غضب است و یا
مبدأ انبساط اراده در نفس جزئی فلکی و خیال آن عقل تسخیر کننده فلک (چه عقل طولی و چه عقول متکافئه رب النوع اجسام و
نفس فلکی).

جمع کرات بنا بر مذهب تحقیق در عرض یکدیگر قرار دارند و مبدأ حرکت یعنی فاعل مباشر حرکت طبیعت نوعیه
هر جسم کروی است بدیهی است هر متحرکی احتیاج بمحرك دارد ولی حرکات اجسام معلق در فضا حرکت ارادی و اختیاری نمی باشد البته
حرکت طبیعی است نظیر حرکات اجسامی که متعلق نفوس مدبره نمی باشند بنا بر این صورت این بحث عوض میشود.

از دور و تسلسل بوجود مدبری حاکم و خارج از محیط جسمانیات ناگزیر میباید اعتراف نمود.

بالجمله در این خبر از سه طریق اثبات واجب و ابطال قول طبیعیان و دهریان گردید.

اول - از طریق حرکت و احتیاج آن بمحرك غیر متحرك و تقریر آن بقرار ذیل است (۱):

حرکات شمس و قمر چون منضبط است پس ارادی و بر وجه اختیار مییابد باین معنی که حرکات نیرین بواسطه حصول نشاط و یا کلال و حدوث میل مختلف، نخواهد بود چنانچه در ذوات الاراده از ممکنات مشاهده می شود و از آنجا که حرکات آنها مختلف است پس حرکاتشان طبیعی نخواهد بود زیرا طبیعت مبدأ افعال و آثار مختلف نگردد بنا بر این ارادی و غیر اختیاری می باشد.

پس محرکی طلب نماید از غیر جنس جسمانیات و طبیعیات که بر وجه تسخیر ایجاد حرکت در اجرام علویه نماید و بدیهی است که «مسخر» هر امری از «مسخر» احکم و اتقن و اعلم است و اینکه فرمود «مسخر» اکبر است؛ مراد با کبریت عدم اتصاف بصفات جسمانیه و طبیعیه است (ای اکبر من ان توصف بمثل صفة المضطر).

طریق دوم - ابطال توهم مبدئیت دهر از راه اختلاف افعال بدین بیان که فاعل افعال مختلف هم از ایجاد و اعدام و سایر افعال متضاده طبیعت و دهر عادم الشعور نتواند بود. چه آنکه مقتضای طبیعت واحده يك چیز بیش نتواند باشد علاوه نسبت وجود و عدم بطبایع ممکنات علی السویه. بنا بر این همواره باید یا ایجاد نماید ممکنات و افعال

را بدون اعدام آنها و یا معدوم سازد بدون ایجاد. بنا بر این وجود و عدم افعال و ممکنات دلیل است بر وجود فاعل قاهر قادر حکیم مختاری که از جنس اشیاء نبوده و از آثار و صفات جسمانیه مبرا باشد و چنین فاعلی یا واجبست و یا باید منتهی بواجب شود.

طریق سوم - اثبات واجب از راه ارتباط اجزاء عالم بیکدیگر و تلازم آنها با اوضاع خاصه هر يك بقراری که ذیلاً شرح داده میشود.

حرکات افلاك دوری است و بچه سبب وجهت مستقیم نشود و حرکت (۲) ارض بر وجهی نیست که موجب سقوط گردد و این دو بیکدیگر با تمام سرعت حرکت نمیرسند و ملصق بهم نمی گردند و بالجمله هر يك از اجزاء و جزئیات عالم ملازم وضع خاصی است بدون تراحم بامقتضیات اشیاء دیگر پس ناچار مسخری دارا خواهد بود منتهی بواجب.

میتوان طریق دوم را بوجه دیگر اتقن از بیان سابق تقریر نمود؛ چون مقتضای طبیعت يك شیء بیش نیست باید در خارج یا تمام اعدام متقرر شود و یا کمال وجودات باشند پس بر حسب تصویر و فرض دوسلسله متقابل يك دیگر ممکن است تقرر یابد.

اول سلسله اعدام یا اعدامات مترتبه .
دوم سلسله وجودات مترتبه و بدیهی است که یکی از این دو سلسله بیشتر نمیتواند از طبیعت صادر گردد و چون در خارج اعدام و وجودات هر دو واقع میباشند معلوم میشود که: فاعلی مختار و قاهر و شاعر و حکیم خارج از سلسله ممکنات موجوده و معدومه در خارج متحقق است که ترجیح میدهد

۱- جمیع حرکات عرضی در کرات و عناصر عالم ماده ناشی از حرکت ذاتی و جوهری حاصل در اصل ماده جسمانی میباشد، بنا بر این از آنجائیکه هیچ جسمی از حرکت عرضی خالی نمی باشد؛ ناچار هر جسمی متحرك است ب حرکت ذاتی جوهری بنحویکه حرکت و زمان زمینه جسم را تشکیل می دهند از برای ماده، مرتبه و مقامی که در آن مرتبه ساکن باشد فرض نمی شود لذا سکونی در ماده و حقایق ماده وجود ندارد. سکون امری نسبی میباشد. متحرك از آن جهت که متحرك است نمیشود محرك باشد. علت حرکت باید فعلیت محضه باشد و الفعل المحض صورة الهیه و کلمه حقه ملکوتیه و هی بمنزله روح الاجسام و الاشباح و لایقدم علی الزمان شیء الا الحق الواحد او وجهه الباقی بعد فناه کل شیء.

۲- منشأ عدم سقوط همان قوه جاذبه موجود در اوضاع اجسام است و التفصیل موکول الی محله و یطلب من اهله.

برخی از ممکنات را بر بعضی دیگر در مقام وجود و عدم و چنین فاعلی از سنخ ممکنات نخواهد بود و بدیهی است که ممتنع نیز نتواند باشد بدلیل صدور وجود از آن فاعل پس واجب خواهد و هوالمطلوب.

و خلاصه استدلال امام «علیه السلام» آنکه حرکت شمس و قمر از اقسام چهارگانه ذیل بیرون نیست:

(۱) حرکت ارادی

(۲) حرکت طبیعی

(۳) حرکت قسری

(۴) حرکت اضطراری تسخیری (۱)

پرواضح است که حرکت نیرین ارادی اختیاری نخواهد بود؛ زیرا افعال از آنها صادر نشود و پیوسته حرکتشان منظم و منسوق و هر تب و منضبط میباشد در صورتیکه حرکات ارادیه از اعراض مختلف ناشی شود. و همچنین حرکت نیرین طبیعی نیست زیرا در حرکت طبیعی متحرك چون به منتهای حرکت رسد ساکن گردد، بعلاوه نقطه طلب در حرکات طبیعی عین نقطه طلب نشود (۲) زیرا ممکن نیست طبیعت طلب کند آنچه را که از آن نفرت و فرار دارد

در صورتی که شمس و قمر حرکشان دوری است و در مثل چنین حرکتی نقطه طلب و هرب یکی است پس حرکت بروجه دوران محال است از طبیعت صادر گردد چه بر این فرض لازم آید که مطلوب طبیعت مهروب آن شود علاوه باید در نقطه مقصود و مکان طبیعی خود ساکن گردد؛ مثلاً نار و حجر پس از وصول بکرة خود ساکن گردند در صورتی که نیرین چنین نیستند پس حرکت آنها طبیعی نبوده و چون طبیعی نیست حرکت قسری نخواهد بود زیرا قسر عبارتست از اینکه طبیعت برخلاف مقتضای خود وادار شود.

بنا بر این هر جا که حرکت طبیعی موجود نباشد حرکت قسری نیز محقق نمیشود پس ناچار حرکت نیرین اضطراری تسخیری خواهد بود پس محرکی غیر از جنس طبیعت و جسم طلب کند و بدیهی است که محرك جسمانی محتاج است در مقام تأثیر بوضع و محاذات معین و یامجاورت و ملاقات مخصوص، و این امور خود از جنبه حرکت ناشی شود (۳) پس محرك دیگری طلب نماید.

همچنین آن محرك محتاج است به محرك دیگر الی غیر النهایه و ناچار باید منتهی شود بمحرك غیر جسمانی.

۱ - در مباحث بعدی بیان و تحقیق این مطلب که حرکات «نیرین» و همچنین سایر حرکات کرات متحرکه با آنکه حرکت دوری است حرکت طبیعی و تسخیری است و هم عوامل مسخر اراده حق اند خواهد آمد قدها چون مبدأ حرکات کرات را نفوس فلکی میدانستند و زمین را هم ساکن خیال مینمودند و نفس فلکی را فاعل «متشبه» بعقل میدانستند و بحقیقت قوه جاذبه موجود در اجسام پی نبرده بودند باین قبیل از تکلفات مبتلا شده بودند.

۲ - قدها چون مبدأ حرکت کرات علوی را نفوس فلکی میدانستند معتقد بودند حرکت دوری و مستدیر از طبیعت عظیم الشعور صادر نمی شود چه آنکه حرکت مستدیر طلب وضع و ترک همان وضع میباشد. طبیعت واحد طالب و تارك نسبت به شیء واحد نمیشود؛ طبیعت هر چه را طلب نماید دائماً طلب نماید و هر چه را کاره باشد همیشه کاره خواهد بود ولی اگر نفسی تعلق بطبیعت بگیرد از آنجائی که نفس مبدأ شعور و ادراک است امکان دارد يك شیء و شیء واحد از جهتی مراد و مطلوب و از جهت دیگر مهروب عنه آن باشد لذا حرکت افلاك را ارادی و منشأ طلب را عقلی دانسته اند از باب «تشبه بعقول» بنا بر حکمت و فلسفه جدید و بداهت بطلان افلاك بطلمیوسی جمیع کرات سماوی معلق در جوند حافظ آنها در مدار مخصوص قوه جاذبه محیط است که بوجهی مبدأ حرکات آنها نیز میباشد. در روایات عین و اثری از قول و تمایل با افلاك متوهم قدها نمیباشد.

۳ - در اینکه تأثیر و تأثر جسمانی محتاج بوضع و محاذات است شکی نیست لذا مبدأ وجود و پدید آورنده اجسام نمیشود جسم باشد. معلول مفاض و صادر از علت قبل از صدور از علت موجود نیست تا بین آن و علت وضع و محاذات و مجاورت فرض شود پس مبدأ وجود اجسام باید عقل مجرد باشد نفس متعلق بجسم هم در تأثیر جسمانی حکم اجسام را دارد محرك اجسام هم باید مجرد از ماده باشد چون متحرك نسبت باصل حرکت قابل است و قابل فاقد کمال حرکت شیء واحد نمیشود هم فاعل «معطی حرکت» و هم قابل «فاقد حرکت باشد».

و این همان است که در حدیث فرمود : « اضطر
اوالله یا ایا اهل مصر الی دوامهما والذی اضطرهما
أحکم »

پس فاعل وقاهر غیر جسمانی شمس و قمر را در
حرکات دوری وعدم تجاوز از مدار معین مضطر میسازد و پیوسته
ایجاد دلیل و نهار بوجه اضطرار از حرکات آنها پدید آید
در اینجا مظنه سؤال و توهمی موجود است: که اگر
طبیعت واحده بیش از یک اثر و فعل از وی صادر نمیشود
پس واجب تعالی که واحد من جمیع الجهات است چگونه
مبدأ عالم و مصدر این همه کثرات گردیده است .

بالجمله حق تعالی با وحدت ذات و عینیت صفات بچه
نحو عالم کثرت را خلق نموده است پس از حضرت واجب
نیز باید بنحو دوام یکچیز صادر شود (عقل ، نفس ،
فک ، ملک ...) .

جواب این توهم آنستکه باید فهمید معلول و صادر
اول دارای چه وحدتی است چون اصل وجود یک حقیقت
مشترک مابین کثرات است و این اصل واحد ساری در حقایق
وجود منبسط که برهیا کل و اعیان بنظام جملی و ترتیب
الاشرف فالاشرف تجلی و ظهور نموده است .
پس بکوجود که از آن بعنوان کلمه « کن » وجودی (۱)
و غیر این از تعابیر تعبیر شده است و صادر با لذات از
حق همین یکوجود است که منشأ این همه کثرات گردیده
است .

در سابق مکرر اشاره شد که برای اثبات صانع ادله
بسیار و طرق استدلال بشمار است علت این پا فشاریها و
تعمق بسیار در این باب نه تنها اهمیت موضوع است چنانچه
توهم شده است بلکه عمده اشکال قضیه از این جهت است که
واجب تعالی دلیل ندارد بجهت آنکه « حد » برای صانع
موجود نیست و چون حد ندارد برهان نخواهد داشت زیرا
حد و برهان در اطراف و حدود متشار کند ، علاوه میدانیم
که دلیل دو قسم است:

اول از راه علت است بمعلول مثل اینکه آتش را میبینیم
بوجود حرارت اعتراف می نمائیم ، بخار را مشاهده میکنیم
به آثار آن اقرار و اذعان می نمائیم همچنین سایر علل نسبت
بمعلولات این قبیل استدلال را اصطلاحاً برهان « لم » گویند
که از لمیات اشیاء پی بمعلولات آنها میبریم .

دوم عکس اول است که از معلول پی بعلت می بریم
چون حرارت و دخان مشاهده شود حکم می کنیم که موجب
حرارت و دخان ناری موجود است . این قسم برهان را
برهان « ان » خوانند که از معلول بعلت استدلال شود .

برهان از این دو گونه بیرون نیست و هر شکل و
قیاس منطقی هم از این دو طریق خارج نباشد . بالجمله
چون صانع عالم علت ندارد پس برهان « لم » ذاتی نیست و از
طریق علت و سبب باو نتوان رسید باقی میماند برهان « ان »
یعنی از آثار باید بآن اذعان و اقرار بوجود صانع حاصل

۱- از وجود منبسط تعبیریه ؛ فیض مقدس ، نفس رحمانی ، حق مخلوق به ، مشیت ساریه اراده فعلیه ... نموده اند که از آن
تعبیر برهان صدیقین شده است نه بآن نحویکه ، شیخ و خواجه و دیگران از آن برهان صدیقین تعبیر نموده اند بلکه بآن طریقی که عرفا
تقریر کرده اند :

همان طوری که در بین مفاهیم اصل مفهوم وجود بدیهی ترین مفاهیم است اصل و مصداق حقیقت وجود بواسطه سرایان ذاتی و فعلی در اشیاء
اظهر از همه چیز است و یامن دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسه مخلوقات ،

وین عجب تر که من از وی دورم	دوست نزدیکتر از من بمن است
کجا او گردد از عالم هویدا	همه عالم بنور اوست پیدا
بنور شمع جوید در بیابان	زهی نادان که آن خورشید تابان

تفصیل این بحث در طی تقریر کلمات اسناد علامه خواهد آمد .

شود و بدیهی است که دلالت معلول بر علت (۱) دلالت ناقص و کشف ضعیفی است، زیرا اثر هر شیء علم بموثر و صانع غیر معین بیشتر افاده نکند و این مقدار دلالت ناقص در باب معرفت واجب، کفایت نکند زیرا پس از تعمل عقلی و رنج فکری فقط صانع «ما» و موثر غیر معین را می فهماند و شاید بهمین جهت ائمه اطهار «علیهم السلام» بعد از اینکه از راه آثار اثبات صانع نموده اند و بطریق «ان» استدلال فرموده اند صفات بسیاری از برای صانع تعیین نمایند که دائره صانع کلی مضیق گردد مانند اثبات وحدت حقه حقیقه تا بر حسب تطبیق کلی بر فرد بتوان ادعا نمود که صانع منحصر است در آن واحد حقیقی. ولی این روش هم کافی نیست زیرا هر اندازه مفاهیم کلی را بیکدیگر ضمیمه

کنیم بالاخره جزئی حقیقی نمیشود پس بمفهوم صانع «ما» و موثر «ما» هر قدر صفات کلیه منضم نمائیم جزئی تولید نشود. از این جهت اکابر و اساطین از این راه هم منصرف گردیده و از طریق برهان صدیقین اثبات واجب نمایند.

بالجمله چون واجب برهان «لمی» ندارد براهین وارده در روایات تماماً برهان «انی» و استدلال از آثار و افعال است و میدانیم که آثار هم دو قسم است:

آثار متصله و آثار منقطه. قسم اول نیز شامل است قوای باطنه و ظاهره را. راجع بآثار متصله همان روایت زندیق مصری را که سابقاً بیان شد کافی میدانیم.

اما راجع بآثار متصله حدیث ابو منصور «منتطب» که در کافی و توحید صدوق نقل گردید شرح دهیم.



شهرک نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی رسال جامع علوم انسانی

۱- در قرآن و احادیث گاهی دلیل احتیاج ممکنات بصانع و علت بیان شده است در این مقامات منظور بیان این معنی بوده است که حقایق موجود در این عالم بواسطه حدوث و تنبیر و محکوم بودن بزوال و فنا و وقوع در صراط است کمال و خروج از قوه بغلیت و از نفس بکمال محتاج بعلت می باشند و چون عالم شهادت (و همچنین سایر عوالم) دارعلیت و معلولیت است و هیچ پدیده بی خود بخود موجود نشود و خود بخود معلوم نگردد باید جمیع حرکات و جمیع سلاسل و علل و معالیل منتهی شوند بعلتی پنهان و مستور که بمنزل روح واصل و ریشه از برای سازمان عالم است به این معنی از طرق معین استدلال شده است از طریق آیات و آفاق و انفس، از طریق حرکات مختلف و متنفن از طریق اتکاء فطری که هر موجودی بقوه نامرئی غیر محسوس «مدرك» بوجدان دارد. گاهی در قرآن و احادیث از طریق دیگر بحق استدلال شده است.