

زندگانی و آثار

حضرت آیه الله العظمی

حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

از

محمد موقتیان

شوریه، نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله علم مع علوم انسانی

تربیت و تعلیم فرزند خود بذل همت گماشت.

پدر استاد در این راه از هیچ امری مضایقه نفرمود،
بحدی که می توان گفت پایه و اساس تحصیلات و فضائل
و کمالات استاد عالی مقام در خانه نزد پدر استحکام
پذیرفت.

حضرت آیه الله رفیعی از اوان کودکی استعداد
فوق العاده خود را نمودار ساختند و پس از اندک مدتی
به کسب فضائل نفسانی و اخلاقی و طی مدارج عالیة
علمی نایل آمدند.

استاد ارجمند قریب ده سال از عمرشان می گذشت

استاد علامه و دانشمند بارع و جامع حضرت

آیه الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در سال ۱۳۱۵
هجری قمری در شهرستان قزوین قدم بعرضه وجود
نهادند.

استاد بزرگوار یکی از اعظم علمای شیعه و از
مدرسین درجه اول حوزه های علمی اسلامی در این عصر
می باشند، که در کثرت ذکا و قوه حافظه و سلاست بیان
و ذوق سرشار معروف، و زبانزد خاص و عام اند.

مرحوم پدر استاد از خانواده روحانی و مردی
پرهیزکار و متقی بوده است، که بانهایت کوشش به

علم الحدیث

از
استاد سید محمد کاظم عصار

الاعضا شرعی است زیرا برای هر عضوی عملی مقرر میدارد که نتیجه آن عمل بطور معکوس از سافل در عالی است و در نفس از این اعمال جوارح تأثیری پدید میآید چه آنکه در محل خود ثابت گردیده است که گاه نفس در اعضا ایجاد قدرت و تحریک نماید که نتیجه تأثیر عالی است در سافل و دیگر گاه عکس این ترتیب مشهود است باین معنی که بواسطه تمرین اعضا و مداومت افعال یک قوه و ملکه در نفس پدید آید که بتوسط آن، افعال بسهولت و بدون رویه و فکر از نفس صادر شود و بالجمله نفس بواسطه رکوع و سجود و سایر اعمال عبادیه ملکه عبادت و خضوع در او هویدا گردد و بدین جهت در احادیث وارد است که رسول اکرم (ص) فرمود میرسد بامت من وقتیکه کلفت امر ونهی از آنان برداشته شود و مراد این است که او امر و نواهی در ابتدا مقررون بزحمت و کلفتی هستند که در اثر اطاعت و تمرین بسیار ملکه اطاعت و قوه عبادت پدید آید بدون هیچگونه تکلفی، هم چنین بیان شد که (حسن الصبر علی امره) مراد اخلاق فاضله و حصول ملکه عدالت است که بدون زحمت و صبر بر ترک شهوات و رذائل و عادات مذمومه نفسانیه بدست نیاید و بالاخره چنین مقرر شد که بواسطه اهمیت اعتقادات ابتدا باصول عقاید پرداخته و هر یک از امهات را مطابق احادیث و اخبار اثبات نموده آنگاه اصول مکارم اخلاق را بحسب لسان روایات و اخبار و آیات نه بترتیب اخلاق اصطلاحی شرح خواهیم داد اما قسمت سوم از اجزاء عقل (فقه) البته محتاج بتذکر نیست چه آنکه هر یک از آقایان از تعلم آن مستغنی بوده زیرا برحسب وظیفه ناشر احکام و مبلغ اسلام بشمارند. سال گذشته ابتدا در

پس از اداء شکر این موهبت، که برای مرتبه دیگر توفیق مساعد گردید و اوان شروع به علم الحدیث در رسیدناگزیریم که رشته مطالب شماره های گذشته را بطور اجمال و اختصار بعرض برسائیم، تا معلوم شود که ابتدای سخن از کجا آغاز می شود.

اگر بخاطر باشد بدو قواعد کلیه علم را تذکر دادیم و بیان نمودیم که علم دارای چه خواص و آثاری است پس از آن وارد شرح حقیقت علمی گردیدیم که در لسان اخبار و احادیث جاری است وائمه معصومین (ع) همواره از آن علم دم زده اند و بدان حقیقت دعوت و ارشاد نموده اند و از آنجا نتیجه علم مولود از عمل که اتحاد با عقل فعال است گوشزد ساختیم و ضمناً اطلاعات عقل و صفات کلیه و خواص مخصوص آن جوهر قدسی را بحسب زبان اخبار و مقداری از ذوق فلسفی معرفی نمودیم و در پایان بیان عقل و صفات آن نبوی معروف حاکی از عوالم را (قال رسول الله (ص) قسم العقل علی ثلثة اجزاء فمن کانت فیه کمل عقله و من لم تکن فیه فلا عقل له حسن المعرفة بالله و حسن الطاعة له و حسن الصبر علی امره) متعرض شدیم و گفته آمد که اجزاء عقل تکمیل این سه مرحله است.

اول- اصول عقاید که (حسن المعرفة بالله) کنایه از آن است.

دوم- فقه اصغر که (حسن الطاعة له) اشاره به آن است.

سوم- علم اخلاق و ملکات حمیده که (حسن الصبر علی امره) ایما به آن است.

و نیز همان موقع بیان شد که فقه، علم و وظائف

مسئله اثبات صانع به عنوان توحید شروع نمودیم و تذکر دادیم که مراد بتوحید تنها نفی شریک از واجب تعالی نیست بلکه معانی متعددی را شامل است که از آن جمله نفی وجود صانع است و شاهد این دعوی آنکه در کتاب کافی مرحوم کلینی عنوان کتاب را (کتاب التوحید) قرار داده و بدون فاصله باب آن کتاب را (باب حدوث العالم و اثبات الحدیث) ذکر فرموده گرچه بعضی از محققین بر این معنی اعتراض نموده و معتقدند که توحید بر نفی ذات اطلاق نگردیده و فقط در مقابل نفی صفات اطلاق می شود چنانچه امام فخر رازی در تفسیر کبیر خود نقل نموده است که هیچیک از اهل ملل و ارباب ادیان بتعدد خالق سماوات و ارضین قائل نیستند بلکه صانع عالم را واحد دانسته اند و تنها در بعضی صفات شریک قرار داده اند مثلاً مجوس خالق خیر و شر را متعدد دانسته اند و نیز نقل میکند که اکثر محققین مجوس معتقدند بر اینکه هر من مخلوق یزدان است پس خالق مستقلی نخواهد بود بالجمله بنابراین تحقیق توحید تنها در مقابل نفی بعضی از صفات کمالیه و اثبات پاره از صفاتیکه مشعر بعجز و نقص میباشد استعمال می شود و اصول آن معانی بقرار ذیل است:

اول - توحید بمعنای نفی شریک در الوهیت که مراد استحقاق معبودیت و خضوع و تذلل باشد چه منعم حقیقی و ولی نعمت اصلی با واسطه و بدون واسطه، حضرت حق است پس او است مستحق عبادت و خضوع تام در مقابل این موحد، مشرکان عرب واقعه که با وجود اعتقاد به توحید صانع عالم در عبادت و تذلل نسبت بساحت مقدسش تنها و اصنام را شریک قرار میدادند چنانچه زبان قرآن از آنان حکایت فرمود:

(وما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى الخ).

دوم - توحید بمعنای نفی شریک در خالقیت که در مقابل ثنویه و مجوس واقع است.

سوم - توحید بمعنای عالم و مختار بودن صانع عالم که در مقابل دهریه و طبیعیه واقع است چه این جماعت، دهر یا طبیعت عدیم الشعور و غیر مختار را صانع عالم دانسته اند.

پس با موحد در این جهت شریک هستند که عالم علت و فاعل لازم دارد و اختلاف در علم و اختیار این

فاعل واقع گردیده و شاهد حدیث معروف (لا تسبوا الدهرفان الدهر هو الله) اشاره بهمین نکته باشد و مقصود این باشد که دهریه و طبیعیه از دهر و طبیعت اراده کنند همان فاعلی را که اهل حق اراده نمایند جز آنکه اهل حق علم و اختیار نیز برای صانع عالم اثبات نمایند برخلاف دهریه که نافی آن دومی باشند.

پس دهر در نزد آنان همان (الله) است نزد ارباب ادیان.

چهارم - توحید بمعنای عام بوجهیکه شامل معانی سابقه گردد با اثبات جمیع صفات کمالیه و تنزیه حق تعالی از نعوت و اوصاف نقصیه در مقابل کسانی که اثبات ظلم و ترك لطف و غیره را تجویز نمایند و نیز بیان نمودیم که انکار کنندگان هر یک از این معانی در اخبار و احادیث مورد تعرض قرار گرفته و برای رد منکران توحید بتمام معانی آن از آن طرف ائمه اطهار علیهم السلام برهان اقامه گردیده است و پایان سخن بروایت دیصانی منتهی گردید و گفته آمد که در آن حدیث اشکالی قوی موجود است و می باید در مقام دفع آن شبیه برآمد.

و خلاصه اشکال این بود که سائل سؤال می کند از وجود خارجی دنیا و زمین و غیره که خداوند متعال آیا قادر است آنها را در تخم مرغ قرار دهد بدون بزرگ نمودن بیضه و کوچک ساختن زمین و دنیا و غیره امام علیه السلام در مقام جواب بصورت مرآتیی و عکس آسمان و زمین که در عدسی چشم واقع گردیده نقض فرموده ارتباط این سؤال با جواب خالی از غرابت بنظر نمی رسد و بواسطه همین غرابت مرحوم صدر المتالیهین در شرح اصول کافی جواب امام (ع) را بوجه اقصای حمل فرموده و آن قیاسی است مرکب از قضایای مشهوره و موجب حمل مزبور این است که مابین جمهور و مشهور چنین است که رؤیت عبارت است از دخول مرئیات در عضو بصری و معتقد است که امام علیه السلام از جواب تحقیقی عدول فرموده و بجواب اقصای اکتفا نموده بواسطه قصور فهم عامه از ادراک غوامض مسائل و گرنه تحقیق آن است که گفته شود ادخال اشیاء عظیمه در اشیاء کوچک بالذات محال و ممتنع است و امور ممتنع بواسطه آنکه شیئیت و ماهیت دارا نیستند متعلق قدرت واقع نشوند و این عدم تعلق بعموم قدرت الهیه مضر نیست زیرا

قدرت عامه متعلق است باشیاء و ماهیات ممکنه با داشتن شیئیت ماهوی و این شرط در ادخال کبیر در صغیر محقق نیست و چون ادراک این مطلب از حدود فهم عامه خارج بوده بوجه اقناعی مرقوم در فوق پرداخته شده است.

با اندک تأمل میتوان توجیه صدر المتألهین را مورد انتقاد قرار داد زیرا با مخاطب بودن مثل هشام که از اعظم متکلمین اصحاب حضرت صادق بشمار است بالخصوص با مقصود اینکه هشام بتواند جواب متکلمی مانند دیصانی را بدهد و احتمال اینکه دیصانی بهشام بگوید من از وجود خارجی سؤال مینمایم و بوجود مرآتی جواب می شنوم البته این توجیه خالی از غرابت بنظر نمی آید و شاید بهمین جهت مرحوم فیض دروافی اهمیتی بتوجیه استاد خود ننهاده بدو جواب را بمجادله بوجه احسن حمل نموده آنگاه فرماید (ممکن است جواب را برهانی دانست بدینقسم که حقیقت ابصار بوجه انطباع باشد نه برسبیل خروج الشعاع) در کیفیت ابصار چند قول است.

اول - عقیده طبیعی و آن عبارتست از انطباع صورت شیء مرئی در جلیدیه بنحو حلول.

دوم - عقیده علماء ریاضی و آن بدینقسم است که از جلیدیه شعاع نوری خارج گردیده و منتهی گردد بشیئی مرئی و گویند مابین چشم و آن شیئی مرئی یک شکل مخروطی حادث شود و در این هنگام بعضی برآنند که یک شعاع مضطرب الاخر از چشم شخص را نسی خارج گردیده و بواسطه اهتزاز و اضطراب آخر آن مخروطی شکل بتخیل درآید عده دیگر گویند این شعاع خارج شده از چشم مخروط واقعی بوده و تنها تخیل نیست و مابین این جماعت که مخروط را واقعی دانند باز مورد اختلاف است که آیا این شعاع مخروط واقعی مصمت است یا مرکب است از خطوط و اشعه مستقیمه الخطوط و بالجمله شیخ اشراق کیفیت ابصار را باضافه اشراقیه نفس و علم حضوری اشراقی میداند.

چنانچه صدر المتألهین آنرا بانشاء نفس و ایجاد صور در حاسه یا قوه خیال قائل است. بهر تقدیر مرحوم فیض خبر مزبور را بر مبنای انطباع حمل فرموده و جواب را بنا بر این عقیده برهانی دانسته با آنکه در باب ابصار

ضعف آن مبنی و عقیده انطباع بدیهی و ثابت گردیده پس حمل نمودن جواب امام علیه السلام را بر عقیده ضعیف المبنی خالی از اشکال و صعوبت نیست مرحوم مجلسی در شرح اصول کافی پس از بیان چند احتمال راجع بجواب مزبور فرموده است که اظهر وجوه این است که گفته شود.

سائل فرقی مابین وجود عینی و صور انطباعی نمیگذارد و بدینجهت نقض بصور مرآتی او را قانع ساخته تسلیم گردید.

این توجیه چنانچه اشاره شد بسیار غریب بنظر میرسد زیرا مخاطب مستقیم امام، جناب هشام است و سائل غیر مستقیم دیصانی اگر این احتمال در حق ثانی داده شود درباره هشام چنین احتمالی دادن کمال جرات است گرچه نسبت به سائل بدوی هم قابل قبول نیست بهر تقدیر برای توجیه جواب مرقوم قبلانا چاریم سه مقدمه تمهید نمائیم تا بتوانیم سر و روی مطلب را بخوبی روشن سازیم.

مقدمه اول: نسبت ظرف و مظروف و اضافه حال و محل و بالاخره ربط مابین دو شئی که از آن به کلمه (فی) در عربی و (در) بفارسی تعبیر می شود موارد بسیاری استعمال دارد و در خیلی از مواضع اطلاق میگردد ولی این موارد استعمال کلمه (فی) خیلی بایکدیگر مختلف می باشند درباره مواضع بطور توطی اطلاق شود و در بعضی مواضع بطریق تشکیک و در جاهای دیگر بطور مجاز چنانچه بخوبی مشهود است که نسبت شیئی بمکان در مثل (حسین در خانه است) باضافه آن بزمان (زید فی الشهر او فی السنه) بسیار فرق دارد همچنین نسبت کل ببعض (الکل فی الاجزاء) و اضافه بعض بکل در مثل (الجزء فی الكل) این هر دو بانسبت (زید فی الخصب و زید فی الراحة و فی الحركة) امتیاز کلی دارد چنانچه بانسبت (الخاص فی العام و الكل فی الافراد و غیره) ممتاز است.

مقدمه دوم: در حکمت متعالیه مقرر است که اسامی و الفاظ موضوع هستند بازاء ماهیات اشیاء نه بازاء وجودات و نه برای حقایق وجودیه زیرا وجود قابل حصول در ذهن نیست تا بتوان برای او لفظ وضع نمود و از این جهت محققین گویند که وجودات مجهوله الاسامی هستند

چنانچه صدرالمتألهین در اکثر کتب خود باین مطلب تصریح فرموده.

پس لفظ کتاب موضوع است بازاء امری که در او نقوش و صوری رسم شود اعم از آنکه موجود باشد یا معدوم و دلیل صحت این دعوی امریست که فعلا از ذکر آنها خودداری می شود ولی اصل مطلب در محل خود ثابت و مقرر است.

مقدمه سوم: علم بهرشنی عبارت است از ایجاد ماهیت آن شئی بوجود ظلی دروعاء عقلی و بوجود تبعی غیر اصیل در عالم مخصوص نفسانی بنابراین محاذات قوه حاسه با هرشیئیکه محسوس بالعرضش خوانند نفس را اعداد نماید که از مقام شامخ خود صورتی در حاسه خلق کند و از آنجا که علم نفس باین صورت بنحو حضور اشراقی است توهم می شود که صورت درحاسه موجود گردیده در صورتی که نه چنین است و پس از ایجاد صورت محسوسه بالذات نفس مستعد شود برای ایجاد و انشاء صورت خیالی و همین صورت متخیل بالذات موجب فیضان صورت کلیه معقوله بالذاتی می شود و نباید توهم نمود که هرگاه این صورت کلیه مجرد قائم بنفس نباشد پس قائم بالذات خواهد بود و بنا بر قاعده معروفه کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد لازم آید که آن صورت خود عاقل و خود معقول بالذات بوده باشد و این لازم، بالوجدان باطل است زیرا گرچه قاعده برهانی و مسلم است ولی مجرای آن وجود اصیل و وجود مستقل منشأ اثر است و در وجود تبعی ظلی که در حقیقت همان وجود نفس است قاعده جاری نخواهد بود و تنها نفس که خود عاقل و مجرد از ماده است مجرای قاعده می باشد آنچه فوقاً مرقوم گردید مبنی بر این بود که نفس قادر بر ایجاد و انشاء صور کلیه مجرد بوده باشد و اما بنابراینکه علم نفس بکلیات بنحو ایجاد نیست بلکه بطریق شهود است باین قسم که نفس صور کلیه مجرد را در الواح عالیه مجرد مشاهده می نماید بطریق شهود از دور، یا آنکه قائل شویم بتحول نفس در صور این الواح بطرز تحول ضعیف و یا عقیده ورزیم که نفس متحد می شود. با آن الواح بطور اتحاد ما بالقوه درما بالفعل پس منعکس گردد در لوح نفسانی صور الواح عقلیه و آنچه در آن الواح موجود است از فعلیات و کمالات در تمام این صور بخوبی

روشن است که ماهیات بانحاء متعددی ممکن است موجود بشوند و از بیان فوق نیز صحت قول محققین را که گویند نفس حرکت میکند از محسوس به متخیل و از خیال بمعقول یا آنکه مسافرت مینماید از عالم ناسوت بعالم مثال و از آنجا بعالم آخرت پس مشاهده و مطالعه می نماید موجودات را باتمام فعلیات و کمالات وجودیه و از همین جا ادراک نماید حقایق اخرویه را بطور ضعیف در این عالم و بطرزی قوی در عوالم دیگر از این مقدمه چنین استفاده شود که ماهیات اشیاء ممکن است در چندین وعاء موجود شود و با هر نحو وجودیکه موجود گردد اطلاق لفظ بر آن شیئی حقیقت است پس از تمهید مقدمات فوق گوئیم در حقیقت سؤال سائل را امام (ع) تحلیل فرموده است براینکه مراد بکلمه دنیا هرگاه تمام ما سوی الله بوده باشد که یکی از اجزاء آن تخم مرغ است در این صورت اصل سؤال غلط است نه از باب عدم قدرت یا عدم تعلق قدرت بمحال بلکه از جهت غلط بودن اطلاق کلمه فی زیرا مرجع این سؤال بر این است که خود بیضه در بیضه واقع شود و بدیهی است که مابین وجود نفسی هرشیئی با خود آن شیئی نسبت ظرف و مظروف و حال محل محال و معنی است و اگر مقصود از عالم یا دنیا ما سوی الله غیر از بیضه باشد اطلاق فی ظرفیه لفظاً یا تقدیراً صحیح است و در این موقع چنانچه در روایت دیگر سؤال از ادخال زمین در تخم مرغ بوده در مقام جواب نقض بمرئی و عدسی چشم بمیان نیامده است بالجمله اگر سؤال ادخال ارض یا دنیای غیر از بیضه باشد در بیضه جواب چنین است که ارض عالم دنیا و غیره اسامی ماهیات این امورند و بدیهی است که ماهیت هرشنی چندین قسم وجود ممکن است قبول نماید زیرا نسبت ماهیت باقسام و مراتب وجود علی السویه است از وجود الهی و وجود تجردی عقلی، وجود تجردی نفسانی، وجود ظلی شبحی. که از آن بوجود ذهنی تعبیر می شود و بالجمله ماهیت مراتبی از وجود می پذیرد تا برسد بمرتب و وجود عینی خارجی و وجود مادی. پس ماهیت بهر يك از این وجودات موجود گردد اطلاق لفظ موضوع بازاء آن ماهیت بر او صادق آید مثلاً ارض، سماء زید و غیره هرگاه یکی از وجودات ربانی عقلانی و نفسانی و غیره موجود شوند از ارض و سماء و زید بودن بیرون روند و بالاخره اشیاء

و ماهیات بهر وجودی که متحقق شوند اطلاق کلمه موضوع بر آنها صحیح است بدون شوب مجاز در کلمه یا حقیقت ادعائیه و امثال آنها بنا بر این جواب امام در حقیقت برگشت کند باینکه ارض موجود بوجود احساس و وجود ذهنی همان ارضی است و حال آن که در کوچکتر از تخم مرغ واقع گردیده است و علت این مطلب همان است که اشاره شد بر این که صغر و کبر اشیاء مدخلیتی در صحت اطلاق اسم موضوع بر آنها ندارد پس هر قدر ارض کوچک یا بزرگ شود در اطلاق کلمه ارض فرقی حاصل نشود چنانچه رئیس الحکما ابوعلی سینا در کتاب اشارات فرموده است (هرگاه کسی جسم نامتناهی الابعاد تصور نماید هر آینه جسم تصور نموده نه غیر جسم چه آنکه قدر معین محدودی در حقیقت جسم مأخوذ نیست) بنابراین سؤال سائل را امام (ع) به قرار ذیل تحلیل فرموده هرگاه مراد ادخال زمین است در بیضه پس در اصغر و کوچکتر از تخم مرغ خداوند ارض و سما را قرار داده است زیرا وجود احساس زمین و آسمان آن دوشینی را از زمین و آسمان بودن خارج نمی سازد و قرینه این بیان روایت دیگری است که پس از سؤال سائل امام (ع) فرموده است.

ومن اقدر ممن یلطف الارض ویعظم (البیضاء) قادرتر از خداوند کیست که بتواند زمین را لطیف و تخم مرغ را بزرگ سازد و مراد این است که موجود ساختن زمین را بوجود لطیف احساسی که کنایه از وجود تجردی نفسانی یا عقلانی و همچنین موجود شدن بیضه بقدری اعظم از آنچه فعلا بدان متقدر است زمین و بیضه را از حقیقت آن دو خارج نمی سازد بلکه در این فرض ارض و بیضه همان ماهیتی می باشند که لفظاً با آن دو موضوع است و هرگاه سؤال سائل راجع باشد بر اینکه زمین با قدر مخصوص و باندازه وجود عینی خارج واقع شود در بیضه بقدر معین محدود خود که فعلا بدان اندازه در خارج موجود است، در این صورت جواب این است که دو نحو وجود با لذات متباین و با یکدیگر تنافی دارند و بدیهی است که محال متعلق قدرت واقع نشود و این جواب در حدیث توحید واقع است (قال ان الله تبارک و تعالی لا ینسب الی عجز و الذی سألتنی لایکون) پس از مجموع روایات چنین برآید که نقض

بعدسی چشم راجع است بیک جزء از تقادیر سؤال و بقیه اجزاء آن بدین نقض مقرون نیست چنانچه با تأمل در احادیث و بیان فوق حقیقت حال روشن شود یکی از اخباری که بطور مشروح در باب اثبات وجود و وحدت ذات واجب وارد گردیده روایت عباس بن عمرو قیمی است گرچه بنص مرحوم مجلسی راوی مزبور مجهول است و در باره او اظهار بی اطلاعی شده است ولی متن حدیث بواسطه هشام و مشتمل بودن بر مقاصد عالییه و مطالب برهانییه حقه محکوم است بصحت چه در این حدیث کاملاً بروش ارباب حکمت و فلسفه استدلال شده است بدین قسم که در ابتدا خواص واجب و ممکن و احکام آن دو شرح داده شده است چنانچه در فلسفه بدو خواص واجب و ممکن بیان می شود آنگاه در الهی خاص وجود واجب را اثبات می نماید و جهتش این است که با جهل به شئی ممکن است احوال و اعراض وجود فرضی را مورد تعرض قرار داد آنگاه در مقام اثبات تحقیق عینی آن شئی برآمد. بالجمله در این حدیث شریف هم ابتدا خواص واجب مورد اثبات قرار گرفته آنگاه وجودش ثابت گردیده و در مرحله سوم گفتگو از حقیقت و ماهیت بمیان آمده و سبب این رویه همان است که ارباب فن مقرر ساخته اند که مطلب (هل بسیطه) بر (ماء) حقیقیه مقدم است.

بنابراین روایات مشتمل است بر سه مقصد:
اول- اثبات توحید و نفی شریک و بر این مدعی دو دلیل اقامه شده است.

(الف) دلیل تمناع معروف که خلاصه تقریر آن بقرار ذیل است:

واجب آن است که بر ایجاد ممکنات کاملاً قدرت داشته باشد بحیثیتی که بتواند تمام ابواب عدم ممکن را سد نماید و یکی از ابواب عدم رفع اراده واجب دیگر است ضد آن ممکنی را که واجب اول اراده نموده است مثلاً واجب اول هرگاه اراده نماید ایجاد (الف) را پس باید هرچه که موجب عدم الف است برطرف کند و مفروض این است که واجب دوم ضد الف یعنی ایجاد (ب) را اراده نموده است.

حال باید دو واجب بتوانند دفع اراده ضد مراد خویش بنمایند و گر نه ناقص خواهند بود پس از فرض

قدرت دو واجب عدم قدرت هر يك لازم آید و بدیهی است که قادر نبودن واجب مستلزم فساد ذاتش خواهد بود و به همین مطلب اشاره نموده است در حدیث فوق بقولش (فان كانا قویین فلم لا یدفع الخ) باید دانست که بر این دلیل در محل خود اشکالاتی وارد ساخته اند و بدفع هر يك نیز پرداخته اند.

اصعب آن اشکالات عبارت است از فرض موافقت اراده هر دو واجب در ایجاد ممکن، دیگر آنکه اراده هر شیئی بشرط اراده واجب دیگر ضد آنرا ممتنع ذاتی است و بدیهی است که محال ذاتی متعلق قدرت واقع نشود چنانچه اگر يك واجب فرض شود ولی ممکن را بشرط وجود ضدش اراده نماید محال است قدرت بر ایجاد چنین ممکنی داشته باشد جواب این دو اشکال بطور مختصر چنان است که گفته شود اراده شیئی با وجود چیزی که صلاحیت ضدیت هم داشته باشد ممکن نیست و بدیهی است که واجب ثانی گرچه اراده اش موافق اراده اول باشد ولی صلاحیت مقام ضدیت را دارا است و ممتنع است وجود گرفتن شیئی با اقتران بچیزی که صلاحیت ضدیت آنرا داشته باشد. اما جواب از اشکال دوم بدین قسم است که اراده شیئی بشرط اراده غیر، ضد آنرا ممتنع بالغیر است نه ممتنع با لذات و ممکن است ممتنع بالغیر متعلق قدرت واقع شود باین که غیر را دفع نماید از اراده ضد و این معنی بر خلاف اراده نمودن ممکن است بشرط وجود ضدش که محال ذاتی است قابل تعلق قدرت نیست. اما دلیل دوم بر توحید واجب بدین بیان است که هرگاه دو واجب فرض شود یا بتمام ذات متحد و متفق هستند بدون هیچگونه ما به الاختلاف یا عکس آن باین معنی که بتمام ذات مختلف باشند بدون جهت مشترکی اعم از ذاتی و عرضی یا متفق در جهتی و مختلف از سائر جهات در فرض اول دو بودن واجب از بین میرود زیرا محال است تکرر صرف الشئی. پس تعدد با اتفاق در جمیع جهات فرضی است که ذات فرض محال است نه آنکه تنها مفروض محال باشد. بالجمله این فرض با تعداد سازگار نیست اما بطلان فرض ثانی برای این است که دو شیئی هر قدر با یکدیگر تباین ذاتی داشته باشند لا اقل در مفاهیم عامه مانند موجود و شیئی و نظائر آنها مشترك خواهند بود

نظیر جوهر و عرض که با کمال تباین در امور عامه مشترك هستند. پس این فرض خلاف وجدان و مخالف با واقع است و چون دو فرض سابق بدیهی بوده است بطلان آنها در روایت امتناع و به بطلان آن دو اشاره نشده است و وجه بطلان فرض سوم مورد تعرض قرار گرفته و آن بدین قرار است که ما به الامتیاز دو واجب از یکدیگر ممکن نیست امر عدمی بوده باشد زیرا اعدام با یکدیگر تمایز نداشته و موجب تمیز دو موجود نتواند بود پس حتم است که جهت امتیاز، امر وجودی باشد پس علاوه بر دو واجب مشترك در وجود يك ممیز قدیم دائم مابین آنها لازم است موجود باشد بنابراین از این فرض لازم آید که واجب سومی نیز در بین باشد و همچنین از فرض سه واجب پنج واجب تولید شود و هكذا میرود تا بی نهایت و بدین وجه اشاره فرموده بقولش (ثم یلزم ان ادعیة فرجة مابینهما حتی یکون الثنین فصارت الفرجة ثالثاً بینهما الخ) بر این دلیل نیز اشکالات ذیل را وارد ساخته اند.

(اول) این عدم تناهی لایققی است و دلیلی بر امتناع آن موجود نیست زیرا آحاد سلسله مرتب در وجود نیستند بجهت آنکه هر يك از آحاد سلسله واجب فرض شده است. جواب این اشکال چنین است که محال بودن عدم تنهائی واجبانه از جهت تسلسل است بلکه از راه عدم انتهای باقل کثرت که دو باشد میباشد زیرا هر کثیری باید مشتمل بر وجود اثنین باشد و در این سلسله هر چه که دو فرضی شود غیر متناهی خواهد بود پس چنین کثرتی محال بالذات است.

(دوم) بنا بر تقریر دلیل فوق لازم آید که در خارج هیچ قسم دوشئی واقع نشود اعم از ممکن و واجب و اختصاص بواجب نخواهد داشت جواب این شبهه بدین وجه است که تحقق کثرت در خارج بواسطه هیولی و موضوع و متعلق و نظائر آنهاست. و در باب واجب این تصورات محال است بعضی از علماء گمان نموده اند که حدیث فوق از ابتدا تا انتها مقدمات و شقوق يك دلیل است ولی بنظر نگارنده تقریر فوق تمامتر است چنانچه با تأمل معلوم می شود پس از بیان توحید وارد مرحله اثبات اصل وجود واجب باید شد چنانچه روایت بهمین طریق پیش آمده و دلیل بر وجود وحدت عالم قرارداده

شده است چنانچه در الهی خاص نیز بهمین رویه تمسک گردیده اما در مقام بیان ماهیت نیز مانند حکما در روایت ذات حق صرف وجود و محض هستی قرار داده شده چنانچه مرحوم سبزواری گویند (الحق ماهیته انیته اذ مقتضی العروض معلولیه).

فصل دوم: در معرفت واجب. پس از فراغت از اثبات وجود صنایع عالم و اشاره بادلله و طریق رسیدن باین مقصود موقع آن در رسیده است که شروع نمائیم در باب اثبات صفات ذات مقدس الهی ولی بیان صفات متوقف است بر اینکه ابتدا از شناسائی حق تعالی گفتگو بمیان آید و کاملاً معرفت بذات حاصل شود تا بتوان از احوال آن ذات و صفات لائق بآن بحث نمود و اثبات کرد چه قسم اوصاف سزاوار بر حقیقت وجود حمل گردیده و چگونه صفات مستلزم نقض است تا ذات را از اتصاف بدانها تنزیه نمائیم و بهمین جهت کیفیت معرفت و اقسام و درجات آنرا بر بیان صفات مقدم ساخته اند چنانچه ملاحظه می شود ثقة الاسلام کلینی در اصول کافی نیز بهمین روش راه پیموده و باب معرفت را بر بیان صفات مقدم فرموده و نباید توهم نمود که اثبات وجود محدث و صنایع کافی است در مقام معرفت حق تعالی زیرا فصل سابق تنها اثبات وجود واجب را عهده دار بود و میدانیم که علم بوجود شئی بنحو اجمال بخوبی جهات آن شئی را معرفی ننماید و از حیثیات ذات بطور کافی و کامل آگاه نسازد و بدین سبب می باید برای مزید شناسائی و کمال معرفت پس از اعتقاد باصل وجود راه دیگری پیمود از طرف دیگر در مجل خود ثابت گردیده است که واجب تعالی عین حقیقت وجود و صرف وجود است و بدین جهت حد و رسم و برهان برای او متصور نیست و سبب این امر چنانچه مکرر اشاره شده است این است که واجب را چون علت نیست پس برهان لمی بر او نتوان اقامه نمود و چون برهان انی زیاد بر علم بمؤثر مطلق افاده ندهد پس برهان انی هم برای معرفت و شناسائی کافی نیست بنابراین طریق معرفت حق تعالی چیست و از کدام راه باین مقصود توان نائل گردید حال ناچاریم ابتدا معنای معرفت و حقیقت آنرا بیان نمائیم آنگاه شرح طریق وصول بآن پردازیم اما حقیقت معرفت را بچند قسم تعریف نموده اند که جمیع

آنها بیک معنی و غرض اشاره دارند باختلاف در تعبیر بدون تفاوتی در اصل بیان حقیقت جمعی گفته اند که حقیقت معرفت عبارت است از مشاهده جمال حضرت حق بنور باطن و بدیده سر نه بچشم سر مشروط بر این که شهود بی واسطه کم و کیفیت بوده و بدون شباهت بچیزی انجام گیرد و مؤید این تعریف است عده از احادیث و روایات مانند آنچه از حضرت علی (ع) مروی است که مردی سؤال نمود که شما کسی را می پرستید که ندیده اید یا کسی را عبادت می نمائید که دیده اید فرمود کسی را پرستش می کنم که می بینم نه بدیدار این چشم بلکه بدیده مشاهده قلبی همچنین روایت دیگر از اصبخ بن نباته گوید دعلب یمانی از حضرت امیر (ع) پرسید که پروردگار خویش را دیده ای فرمود نمی پرستم خدائی را که ندیده باشم عرض کرد او را چگونه یافتی برای ما توصیف کن پس فرمود حق را با این چشم سرودید ظاهر نتوان دید لیکن دلها بنور ایمان و حقایق آن مشاهده نمایند و نیز در خبر است که مردی از طایفه خوارج از امام محمد باقر (ع) سؤال نمود که چیزی را می پرستی فرمود بلی خدا را پرستش می نمایم گفت او را دیده ای پس آن حضرت فرمود چشم او را بدیده ظاهر نمی بیند ولی دلها او را مشاهده نمایند بحقیقت ایمان و نورایقان و در خبر دیگر وارد است که بحضرت صادق (ع) عرض شد آیا خدای خویش را دیده ای فرمود نمی پرستم خدائی را که نبینم و عبادت نکرده ام معبودی را که ندیده باشم سؤال نمودند چگونه دیدی او را و حال آنکه چشمها وی را ادراک نکند فرمود چشم او را بمشاهده ظاهری نبیند ولی دلها بمشاهده یقین و نور حقیقت می بیند. دسته دیگر گفته اند معرفت عبارت است از حیوة و زنده بودن بواسطه تذکر و یاد خدا بطوری که قلب حیاتی جز مقرون بتذکر نداشته و از یاد حضرت حق آنی غافل نشود بدیهی است که لازمه این گونه حیوة انقطاع از ماسوی الله است و تجرید قلب است از غیر او و انفراد از جمیع ماسوای قرب و نزدیکی بجناب (بجانب) الهی را متضمن است و بهمین جهت جماعتی حقیقت معرفت را بهمان لوازم و اوصاف تعریف نموده اند یکی گویند معرفت منقرض شدن سربندگان خداست بتنهائی از برای فرد یکتا و دیگری گفته معرفت بریدن سر است از ماسوی.