

### نقد تشریفات غزالی

امکانی مرتبط به علت نفس تقوم به حق است، و اطلاق وجود بر آن به اعتبار تقوم آن به حق است و بضرب من التبعیة موجود است.

اینکه محققان گفته‌اند: ممکن امر عدمی است، باید این کلام را معنا کرد و قول به اینکه عالم و ما سوی الله همان ماهیاتند که بذاتها امور عدمی‌اند و نمود وجود، و وجود قبول جعل نمی‌کند در نزد متذوقان و به ذائقه قائلان به ذوق الثأله خوشایند است، ولسی نزد محققان اساس ندارد و وجود متعین متنزل و حقایق ظلیه نفس تقوم به حقیقت وجود است و نفس ارتباط به جاعل و ماهیات از فرط بطلان در صراط جعل و متعلق ایجاد واقع نمی‌شود و صدق وجود بر معلول و مخلوق بضرب من التبعیة است. و اطلاق عدم یا قول به اینکه ماهیات امور عدمی‌اند از این باب است که ماهیت به منزله ظل یانمود وجود در ظرف اد راک است.

و اما معنای عدمیت در وجود، غیر از عدمیت ماهیت است و گرنه اعتبار مخلوقیت و اطلاق موجود بر وجود خارجی اشیاء باید اعتباری محض باشد. و این همان «الجمع بلا تفرقه» است که امام صادق (علیه السلام) فرمودند «تعطیل» و این قول همانند قول عوام صوفیه است که برای حقیقت وجود مقام غیب و حقیقت غیب الغیوب قائل نیستند و از برای حقیقت وجود ذات، مرتبای غیر از وجودات خاصه سراغ نکرده‌اند، که امام صادق (علیه و علی اولاده السلام) فرمودند «الستفرقة بلا جمع زندقه» او «الحاد».

بحث در این بود که متعلق ایجاد و ملاک ارتباط مخلوق به خالق و منشأ احتیاج، نفس حقایق خارجی و وجودات امکانیه است. و مسبوقیت وجود به عدم و اتصاف آن به حدوث و وجود بعد از عدم، مطلقاً ارتباط با علت ندارد و عدم در حقیقت نه مصحح فاعلیت فاعل و نه متمم قابلیت قابل است و آنچه که جزء علل معده است مواد و استعدادات متحققه در خارج است، نه عدم مقدم بر وجود معلول.

به عبارت واضحتر، عدم همان بطلان صرف است که در عقل مضاف به وجود نیست و وهم مختلق شیطان القوی وجود را به عدم خاص اضافه می‌کند و قوه وهم آن راه خارج سرایت می‌دهد و صورت برهان را خراب و ذهن را مبتلا به مغالطه می‌کند که این عدم مقدم بر وجود، تأثیر در معلولیت و ملاک احتیاج است. ولی عقل غیر مشوب به اوهام حکم می‌کند که عدم سابق بر وجود شیء، در حقیقت عدم شیء نمی‌باشد. عدم شیء، عدم بدلی است که با وجود معلول نقیض است و عدم سابق و لاحق را وهم به اعتبار حصول در ذهن اضافه به وجود می‌کند و این امکان است که وجودات را وابسته به علت می‌نماید و عقل حکم می‌کند که اضافه اشراقیه حق طرد عدم از ماهیت می‌کند و این عدمیت ولیسیت در زمان یاهنگام تنور ماهیت به نور وجود با ممکن مصاحب است و نفس ذات ماهیت هرگز خود قبول نور نمی‌نماید.

ولذا ارباب معرفت گفته‌اند: «الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ولن تشم والوجود كله من قبل الله»، و وجود

در حال اعتبار وجود واجب و ضروری الوجود و به اعتبار عدم وجود سبب و عدم ملاحظه علت، عدم آن ضروری است و حدوث چیزی غیر از ترتب این دو حالت نمی باشد و اعتبار ماهیت با این حالت و ترتب این دو حالت ضروری و ضرورت و وجوب ملاک بی نیازی است و امکان ملاک احتیاج.

و عجب آنکه، آنچه در این باب بعد از رئیس ابن سینا گفته شده است، تقریر کلام او است و این مسأله از جمله مباحثی است که در مقام رد اوهام معتزله و اشاعره قائلان به حدوث زمانی مجموعه نظام وجود، عنوان شده است و شیخ (اطاب الله ثراه) محققانه کلام آنها را ابطال کرده است.

#### نقل و شرح کلام شیخ الرئیس

ولذا صرح الرئیس فی الشفاء و الاشارات و التعلیقات: «واما كونه بعد العدم ضروری فهو ضروری لاممكن. فالمعلول یحتاج اذن الى العلة فی وجوده و هو ممكن، اذا مكانه فی وجوده فقط و لا حاجة الى العلة فی ان یكون بعد العدم، فان هذا المعنى هو واجب لذلك الوجود، فمكان واجباً لم یحتاج الى علة من خارج. و الشيء لا یتغیر جوهره. و لماكن المعلول محتاجاً الى العلة و متعلقاً بها من هذه الجهة، و جب ان یكون مثل هذا الوجود دائماً محتاجاً الى العلة، و هذه الصفة مقومة لمثل هذا الوجود - اعنى الحاجة الى العلة...»

یعنی آنچه ارتباط با علت دارد، نفس وجود خاص است و شیخ (اطاب الله ثراه) در اینجا امکان وجودی را که همان وجود متقوم به علت است، ملاک احتیاج به علت قرار داده است، و تصریح کرده است که تقوم معلول به علت فیاض، ذاتی معلول و نحوه وجود نفس فقر و احتیاج است و ملاک افاضه در خلاق مطلق، از لیت مطلقه و غنای صرف و بی نیازی محض است، ذاتی مخلوق فقر و ذاتی علت افاضه وجود و عطا و سجیته الکریم و اعطاء الوجود و الانعام. مسبوق بودن معلول به عدم زمانی و عدم مسبوقیت آن به عدم زمانی، مأخوذ در حقیقت افاضت و ایجاد نمی باشد. و این مطلب را نتوان قبول نکرد که عرف از معلول، مسبوق به عدم زمانی می فهمد.

پس معنای عدمیت وجود خاص امکانی آن است که این وجود مرآت و آیینة ظهور حق است و به نفس ذات نفس حکایت از کمالات متنزله مبدأ خلاق است و مقام و حقیقتی مستقل و منحاز از قیوم وجود ندارد و اگر آن را بالاستقلال و به خیال ذات آن لحاظ کنیم، وهم و خیال است، نه آنکه در قبول صدق هستی حیثیت تقییدیه دارد. و اگر کسی تفوه به اعتباریت صرف این حقیقت نماید، این کلام اگر از محقق صادر شود، از قبیل خوابهایی است که احتیاج به تعبیر دارد و باید کلام او را به وجه صحیحی حمل کرد و گفت صاحب این کلام در مقام شهود وحدت، از کثرت غافل شده و یا از ناحیه تجلی حق به اسماء مشعر به وحدت و نفی وجودات متعین به ذات، غیر از حق، در ظرف شهود خود از باب غلبه وحدت بر کثرت، چنین کلامی گفته است.

ما در تعلیقات بر رساله مناظره علمی بین مرحوم آقا سید احمد طهرانی و مغفور له، حاج شیخ محمد حسین اصفهانی بیان کردیم که سید بین اصالت وجود و مجموعیت ماهیت جمع نموده و صراحةً به اصالت ماهیت گرایش پیدا کرده است.

#### باز گشت به گفتار در ملاک نیاز

و الوجود فی الخلق خلق و فی الحق حق. از مطلب دور افتادیم و کلام در ملاک احتیاج ممکنات به علت بود. و گفتیم: حدوث که وجود بعد از عدم باشد، ملاک بی نیازی معلول از علت است و باید ملاک احتیاج در امری دیگر باشد که حدوث ناشی از احتیاج است و حدوث قبل از تحقق بالضرورة نمی تواند ملاک احتیاج باشد و بعد از حصول و تحقق آن بی نیازی از افتقار است، پس حدوث نمی شود علت احتیاج باشد. و رئیس ابن سینا برای رفع توهم با بیاناتی مختلف این مطلب را املاء فرموده و تلمیذ محقق او آن را تحریر نموده است. معلوم می شود تلامیذ از شیخ درخواست می کردند مطلب را بیشتر توضیح دهد و استاد با تقریر مطلب به بیان مختلف، این مهم را بیان فرموده است. و جان کلام آنکه: الحدوث انما نشأ من الاحتیاج و لا یمكن ان یصیر سبب الاحتیاج. و بعبارت اوضح: ماهیت

مشکل گرفتارند و بنا بر اصل اشعریّت و اعتزال، اختلاف با ارباب تحقیق منجر به اختلاف در تمام مسائل علمی و مباحث ربوبی شده است.

به این نکته مهم باید توجه داشت که محیط در تربیت افراد انسان بسیار بااهمیت است. محیط مناسب موجب شکوفائی استعدادهای خداداد و موهوبی در همه رشته‌ها می‌شود و محیط نامناسب بهترین استعدادها را محو و نابود می‌کند و چه بسا انسانها را به عقب برگرداند و چشم آدمها را طوری ببندد که هرگز به آینده نظر نکنند و به سیر قهقرائی و نظام ذبول دوچار شوند و سالها «درجا» بزنند. تنگ‌نظری و انحصارگرایی در دوران بلکه قرون متمادی چنان عرصه را بر مردم آزاده تنگ نمود و آنان را به جهل و خرافات سوق داد و آنچنان بگیر-بگیر راه انداخت و بازار تهمت و تکفیر و کورشو و دورشو رواج داشت که قلم از بیان آن عاجز دارد.

#### نقل و نقد سخنی از غزالی

در قدرت و علم و اراده و دیگر صفات کمالیه خاص واجب‌الوجود، مطلقاً بوی جهت امکانی استشمام نمی‌شود، لذا قول به زیادت صفات بر ذات یا نیابت ذات از صفات یکسره از اوهام و اباطیل است.

قال فی التهاافت: «انا لو فرضنا حادثاً توقف فی حصوله الی امرین: احدهما ارادی و الاخر غیر ارادی، اضاف العقل الی الفعل الی الارادی و کذی اللغة. فان من القی انساناً فی نار فمات یقال: هو القاتل\* دون النار، حتی اذا قیل: ما قتله الا

\* واقعاً اگر آدمی دنبال ریشه‌هایی این قسم از خرافات برود، حیران می‌ماند که چرا در مدارس تعلیماتی قدیم بازار جهل رواج داشته است و چرا این قسم خود بزرگ بینی مطلوب بود. در مباحث بعد با مطالبی روبرو خواهیم شد که آدمی به حیرت فرو می‌رود که چگونه شخص مستعدی به نحو خطرناک مفزوشوی شده است.

دلیل حکما بر اثبات واجب درست نیست که آنها مبدأ وجودی ترسیم کرده‌اند که بسیط حقیقی و منزّه از کثرت است که چه بشود؟ این بشود که شیخ اشعری حق را مرکب از ذات و صفات می‌داند؟ دلیل آنها تلبیس است، چون در اثبات توحید ذاتی و نفی شریک از حق، مبدأ وجود را بسیط می‌دانند، و شیخ اشعری به قدمای ثمانیه قائل است.

مخلوق متقوم به خالق و معیت خالق با مخلوق، معیت قیومیه است و ازلیت حق، ازلیت مطلقه ذاتیه است که به وجوب و قدم ذاتی از آن تعبیر شده است و ازلیت فیض او قهراً ازلیت ظلیه و تبعیه است و وجوب معلول نیز وجوب ظلی و غیری است، ناچار قدم فیض، با قدم مبدأ فیض فرق دارد، قدم در حق اول ذاتی و در معلول مفاض، غیری و تبعی و ظلی است.

قال فی التعلیقات: «الوجود المستفاد من الغیر، کونه متعلقاً بالغیر هو مقوم له، کما ان الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته، والمقوم للشیء لایجوز ان یسافر، اذ هو ذاتی له.» ملاصدرا از وجودی که نحوه وجود آن، نفس تحقق به علت باشد به وجود فقری و ربطی تعبیر کرده است.

در قدرت هوش و ذکاء و نبوغ غزالی اگر کسی شک کند، نادانی خود را ظاهر کرده است، ولی انسان دارای نبوغ اگر گرفتار محیط مشوب به اوهام شود، چه بسا سالها گرفتار کلافی سردرگم گردد، و مرتب در جا بزند. ذهن جوال او در دام این کلام بی‌اصل که ملاک ارتباط معلول به علت حدوث و وجود بعد العدم است، گرفتار شده و یک سخن بی‌اساس را مرتب تکرار می‌کند و مطلقاً گوش او از شنیدن این مهم که عدم مداخلیت در افاضه ندارد و نمی‌شود عدمی که معاند وجود است شرط تحقق یا صدور وجود از علت باشد، حیرت می‌کند. گاهی به عرف و لغت پناه می‌برد که عرف و لغت آثار مترتب بر طبایع جسمانیه را فعل نمی‌دانند.

فخرالدین رازی نیز به این اشکال محکم و دو دستی چسبیده است و البته خواجه طوسی جواب او را داده است که کلام عرب و عجم مملو از اطلاق فعل بر طبایع عدیمه الشعور می‌باشد و اشکال او در اینجا است که چون حکما اراده را از خداوند نفی کرده‌اند و جان سخن او آنکه به علم و قدرت واراده و قول و سماع و بصر متحد با ذات، صفت اطلاق نمی‌شود و او علم و قدرت و دیگر نشئونات ذاتیه وجود را، مقول به تشکیک نمی‌دانند.

در حقیقت جماعت اشاعره و معتزله هر دو به این

فلان صدق قائله.»

بر کلام شیخ وارد ساخته است. قال: «والانصاف ان الحق معهم، لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلة للتبريد و المرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء و اذا كان الامر كذلك، صح ما قلناه.»

سخنی از محقق طوسی

قال المحقق الطوسي: «اقول: ليس هذا البحث بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الصنع والفعل والابجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية. بل اوردها جميعاً تنبيهاً على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها (الى ان ساق الكلام بقوله): وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى فاعل، يطابق قولهم، بانه فاعل بارادة، لان الفاعل في اللفظة هو الفاعل بالارادة. فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف. ولو انهم قالوا، نحن نصلح على تخصيص العرف، لم يكن للشيخ عليهم سبيل.»

صنع و ايجاد و افاضه وجود بر حقائق جائزه و وجودات امکانیه، ملازم با علم و ادراک و شعور و اختیار است، ولی فعل اعم است، چه آنکه بر مبادی آثار در فعل و انفعال طبیعی مانند افعال مترتب بر قوای طبیعی نفس، فعل و اثر اطلاق می شود، ولی لغت صنع و افاضه و ایجاد بر آثار مترتب بر طبایع عدیمة الشعور اطلاق نمی شود، لیکن اطلاق فعل بر ایجاد و صنع و افاضه ملازم با علم و اختیار جائز است لفظاً و عقلاً. خلق و صنع و ایجاد به معنای افاضه وجود، اختصاص به حق دارد و اینکه شارح فاضل فخرالدین رازی گفت: «ان الحق معهم من جهة اللفظة، لان اهل اللغة لا يقولون لسنار، فاعل للاحراق و لا الماء فاعل للتبريد، ليس بشيء و صرح الشارح المحقق لمقاصد الاشارات: والدليل عليه مجاه في كلامهم: «توقوا اول البرد\* وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم» و قول الشاعر:

انسان اگر شخصی را برای کشتن در نار بیاندازد، نار او را می سوزاند و قاتل نار است. ولی کسی نار را چون عدیمة الشعور است مواخذه نمی کنند. همچنین اگر شیری کسی را درید، هیچ محکمه ای شیر را محکوم نمی کند و عقلاً نیز شیر را سرزنش نمی کنند. اما کسی را که طعمه شیر شده است شماتت می کنند که چرا به بیشه شیر رفتی. و اگر از باب تصادف شیری در غیر جنگل و نیزار انسانی را بدرد یا ناقص العضو کند، آن انسان را نیز مورد شماتت قرار نمی دهند. ولی اگر کسی بگوید، شیر فاعل خوردن یا هلاکت انسان نیست، او را مسخره می کنند.

و اگر سنگی از کوهی بواسطه زمین لرزه یا امری دیگر به حرکت درآید کسی نمی گوید، سنگ حرکت نکرد و ساکن ماند و این حرکت بعد از جدا شدن از کوه مثلاً طبیعی سنگ است، نه عقل منکر حرکت سنگ است و نه لغت، حرکت را از سنگ سلب نموده است.

گفت پیغمبر ز سرمای بهار

تن می پوشانید یاران زینهار

آنچه با شاخ درختان می کند

با تن و جان شما آن می کند

ابوحامد از این مباحث خود را خلاص کرده است و ترتب معالیل بر علت را به جری عادت می داند و فاعل همه آثار مترتب بر مؤثرات، حق تعالی است و به اندازه ای فعل از مبدأ فعل بیگانه است که اگر بگوئی «زید اکل» در حقیقت فرقی با «عمر و نام» ندارد و گانه بنا بر مذهب اشعری مناسبتی بین زید و اکل نیست و نیز مناسبتی بین ماء و تبرید نمی باشد و سلب مناسبت و ملائمت و سنخیت بین فعل و فاعل، ملازم است با جواز صدور کل شیء عن کل شیء.

شیخ در اشارات، فاعل را تقسیم به فاعل بالطبع و بالاختیار نموده است و هر مبدأ اثری را فاعل و اثر را مفعول و معلول می داند و تصریح می کند که فعل فاعل ادراکی، اختیاری و مستحق مدح یا ذم است.

فاضل شارح فخرالدین رازی همان اشکال ابوحامد را

\* این روایت را ملای رومی در مثنوی «اغتنموا برد الربیع... کما یعمل» نقل کرده است. استاد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی می فرمود روایت از امیر المؤمنین (علیه السلام) است و خواهجه آن را از مولی الموالی نقل کرده است.

و عینان قال الله کونا فکانتا

فمولان بالابدان مايفعل الخمر

و امثال ذلك فانها اکثر من ان تحصى.» منقول از رئیس الادباء و الفصحاء و قبلة الاولیاء «توقوا البرد فی اوله و تلقوه فی آخره فانه یفعل فی الابدان کفعله فی الاشجار، اوله یحرق و آخره یورق.»

بهر حال کشاندن مسأله حدوث به زمانی و حصر آن در مادیات و زمانیات و نفی حدوث ذاتی رأساً جهت نفی عوالم ملکوتی و غفلت از امکان لازم ماهیت ممکن و امکان وجودی و تعلق فیض به نفس وجود معلول، و عدم تعقل ملاک حاجت، ابو حامد را وادار به اظهار مطالبی نموده است که معلوم می شود مطلقاً تدبر در عبارات شفا و اشارات و تعلیقات نکرده است.

غزالی به تبع اصحاب شیخ اشعری نمی تواند درک کند که بین علت و معلول و فیاض و فیض ملازمه ذاتی موجود است و معلول از لوازم ذاتی وجود علت است. و بالاخره خیال می کند حکماً حق را فاعل مرید و عالم و قادر نمی داند، چون اراده و دیگر صفات کمالیه زائد بر ذات واجب الوجود، اراده و علم و قدرت واقعی است و توجه ندارد که فاعل عالم و قادر و مرید به اراده ذاتیه و علم و قدرت ذاتی، اتم علماً و مرید به اراده ذاتیه مختار مطلق است و ذات متصف به اراده زائد بر ذات خالی از اضطرار نمی باشد و توجه نیز ندارد که فاعل متصف به علم و قدرت و اراده ازلیه، مرید و قادر و عالم ازلی الوجود است و فیض او نیز ازلی التعلق است و ملاک معلولیت همان تعلق ذاتی معلول به علت و فقر واقعی وجود معلول بحسب نفس ذات و تخوم حقیقت به علت غنی بالذات است و از قبول این حقیقت که هر موجود متقوم به غیر نفس احتیاج به علت است و اهمه دارد که مبادا کسی توهم کند که صفات زائده بر ذات حق باید معلول و بالاخره باید منتهی به وجودی بسیط غیر مرکب از ذات و صفت گردد.

عقاید موروثی را از دست دادن بسیار مشکل است و نواخ بشری نیز محکوم عادات و رسومات و عقاید ارثی می باشند، مگر افراد نادری که جوهر ذات آنها به تقلید

تمایل ندارد. با دقت تام، متدرب در عقلیات می فهمد اینکه ابو حامد فرمود، دیگران چون به مبانی فلاسفه وارد نبودند، وقتی مبانی فلاسفه را مورد اشکال قرار دادند، مورد تمسخر واقع شدند، خود او هم اثری از فهم فلسفه در کتابش دیده نمی شود و در مقام تسکفیر اسماعیلیه نیز بهمین درد مبتلاست. چون - و رادر نظام ادراک بود - توجه نداشت که مسلمانان آزاده بهر در می زدند که خود را از شر حکومت بنی عباس خلاص نمایند.

### گفتاری درباره ابن سینا

ابن سینا در حدود ده سالگی اسم نفس و عقل بنا بر مسلک اسماعیلیه را که از پدر و برادر خود می شنید، می فهمید که آن قسم نفس و عقل، قابل قبول نیست، پدر و برادر بزرگ او علاقه داشتند که عقاید اسماعیلیه در مباحث علمی را به او القا نمایند ولی گوش او به آن حرفها بدهکار نبود. رئیس حوصله تحمل افکار امام الحرمین و اوهام ساخته از بن بی اساس اشاعره را نداشت. این هم حرف شد که قدرت و علم و اراده و سمع و بصر و حیات ذاتی، قدرت و علم و اراده و سمع و بصر نیست. علم و حیات باید بر ذات زائد باشد و هر که جز این گوید احمق است.

قال رئیس (بهر روایت ابو عبید): «ثم انتقل (ابی) الی بخاری و احضر لی معلم القرآن و معلم الادب و کملت العشر من العمر و قد اتیت علی القرآن و علی کثیر من الادب حتی یقضی منی العجب. و کان ابی ممن اجاب داعی المصریین، و یعد من الاسماعیلیه و قد سمع منهم ذکر النفس و العقل علی الوجه الذی یقولونه و یعرفونه هم، و کذلک اخی. و کانوا ربما تذاکروا ذلک بینهم و انا اسمعهم و ادرك ما یقولونه و لا تقبله نفسی و ابتداءاً یدعوننی الیه. یجرون علی السننهم ایضاً ذکر الفلسفة و الهندسة و حساب الهند، ثم کان یوجهنی الی رجل یتبع البقل قیم بحساب الهند، فکنت اتعلم منه.»

شیخ در خلال تحصیل ریاضیات و علوم طبیعی و منطق و الهی، به تحصیل فقه ادامه داده است. در ابتداء ورود به بخارا و قبل از تحصیل فلسفه، نزد اسماعیل زاهد فقه می خوانده است «و کنت من افره السائلین (علیه) و قد الفت

طریق المطالبه و وجوه الاعتراض علی المجیب علی الوجه  
الذی جرت عادة القوم به».

بعد از شرح نحوه مطالعه و تحصیل خود و احساس  
رغبت و شوق به علم طب «ثم رغبت فی علم الطب و قرأت  
کتاب المصنفة فیہ. و علم الطب لیس من العلوم الصعبة فلذلک  
برزت فیہ اقل مدة، حتی بدأ فضلاء الاطباء یقرأون علی علم  
الطب و تعهدت المرضی فانفتح علی من ابواب المعالجات  
المقتبسة من التجربة ما لا یوصف وانا مع ذلک مشغول  
بالفقه واناظر فیہ وانا یومئذ من ابناء ست عشرة سنة».

اگر معاصران شیخ از او می خواستند کتابی در فنی  
و یا رساله ای در مسأله ای از علوم متداوله بنویسد، با کمال  
اخلاص به جواب سائل می پرداخت و یخل و امساک از فیض  
خود در علوم روا نمی داشت «وکان فی جواری رجل یقال له  
ابوالحسن العروسی، فسألنی ان اصنف له کتاباً جامعاً  
فی هذا العلم، فصنفت له المجموع وسمیته باسمه واتیث فیہ  
سائر العلوم سوی العلم الریاضی ولی اذ ذاک احدی  
وعشرون سنة. وکان فی جواری ایضاً رجل یقال له ابوبکر  
البرقی خوارزمی المولد، فقیه النفس مستوجه فی الفقه  
والتفسیر و الزهد مائل الی هذه العلوم، فسألنی شرح الکتب  
فصنفت له کتاب الحاصل و المحصول فی قریب من عشرين  
مجلده. و صنفت له فی الاخلاق سمیته کتاب البر و الاثم،  
و هذان الکتبان لا یوجد الا عنده فانه لم یسراحدأ ینسخ  
منهما».

شیخ به علت یا علمی نتوانست در وطن مألوف خود  
زندگی کند و به تدریس و تألیف بپردازد - به قول خود - به  
اجبار به طرف گرگان حرکت کرد، تا به ابوالحسن سهیلی  
«المحب لهذه العلوم» بپیوندد «و کنت اذ ذاک علی زی  
القهاه بطلیسان تحت الحنک» و بعد از سفر به بلاد مختلف  
به قصد اقامت به گرگان عزیمت نمود، چه آنکه امیر آنجا،  
قابوس بن وشمگیر، مردی دوستدار علم و انسانی دانشمند  
و قدرشناس بود و آن بلده دور از بلاد واقع در سیطره  
حکومت غزنوی سلطان متعصب بود، غافل از آنکه قابوس  
دستگیر و زندانی و به دیار آخرت رهسپار گردید. شیخ  
ناچار به همدان سفر کرد، حاکم همدان از دیالمه و شیعی  
مذهب بود.

ابوعبیده جوزجانی در گرگان به شیخ ملحق شد  
«واتصل ابوعبید جوزجانی بی وانشدنی فی حالی قصیده  
فیها البیت للقاتل:

لما عظمت فلیس مصر واسعی  
لما غلا ثمنی عدمت المشتری

جوزجانی، شاگرد با وفای شیخ، تا آخرین مرحله  
حیات رئیس در خدمت استاد بود و او را به تألیف آثار  
جاودانی تشویق و یا با التماس و ادار به تألیف آثار علمی  
می نمود. وجه بسا شیخ احتمال نمی داد که کتب او از  
مرزهای ممالک اسلامی گذشته و عالمگیر خواهد شد. او  
نوشته است: رئیس، الهیات و طبیعیات شفا جز مبحث نفس  
و کتاب نبات را بدون در دست داشتن کتابی در مدت بیست  
روز قدری بیشتر و مسلماً کمتر از یکماه نوشته است.

قال رئیس فی جواب التلمیذ (الذی طلب منه اعادة  
تألیف فقد منه): «من هذا السعید ومن هذا السمتفرع  
من الباطل للحق وعن الدنيا للاخرة وعن الفضول للفضل،  
فقد انشبت القدر فی مخالیب الغیر، فما ادری کیف اتخلص،  
لقد دفعت الی اعمال لست من رجالها ولقد انسلخت عن العلم  
وانما الحظه من وراء سجع نخین، مع شکرى لله تعالی فانه  
علی الاحوال المختلفة و الاحوال المتضاعفة  
والاسفار المتداخلة، لا یخلینی عن ومیض یحیی قلبی و یثبت  
قدمی ایاه، احمده علی ما ینفع و یضر و یسوء و یسر».

شیخ در خراسان رشد علمی نمود و در همدان جان به  
حق تسلیم کرد. حکمت او به وسیله حکیم ابوالعباس لوکری  
شاگرد بهمینار مجوسی که نزد شیخ دارای منزلت علمی  
بود و در محضر شیخ مسلمان شد، در خراسان رواج پیدا  
کرد و محقق طوسی با سه واسطه شاگرد مکتب ابن سینا  
است.

در دوران اسلامی، رئیس ابن سینا در حقیقت  
بنیانگذار حکمت نظری بشمار می رود و فقیه محقق شیعی،  
کاشف اللثام، سید محمد اصفهانی فرزند تاج الدین حسن در  
مقدمه تلخیص الشفا از شیخ تعبیر به: «شیخنا العقلانی  
ورئیس الکلمانی بانی سماء العلوم فی الدوره الاسلامیه  
ومعلم المتأخرین»، نموده است. فیلسوفی که روح تشنه او  
در خواب نیز در جستجوی معرفت بود و معضلاتی را در

الفلاسفه با ابن سینا سروکار دارد) صنع خدا نیست «لا یصور علی مساق اصلهم ان یكون العالم من صنع الله» و این ادعا را به وهم خود از سه وجه ثابت کرده است. یکی اینکه آنها خدا را عالم و مرید و مختار نمی دانند. چون حکما از نافیان صفاتند (بزعم غزالی).

دوم آنکه، عالم قدیم است و نمی شود صنع خدا باشد. فعل باید حادث باشد و داد سخن داد که چون خداوند، مبدا فعل مبتنی بر اراده و علم و اختیار نیست، ناچار صدور فعل از او بر سبیل ایجاب و حق فاعل موجب است. گفتیم فعل ارادی باید مسبوق به علم و اراده و قدرت باشد، چون این صفات عین ذات است، ناچار اختیار عین ذات و مختار علی الاطلاق بدون قید و شرط در دار وجود خداوند است و فعل مستند به اراده و قدرت و علم و غایت زائد بر ذات خالی از اضطرار نیست.

سوم آنکه، حکما خدا را واحد حقیقی می دانند «ان الله واحد من کل وجه» و چون او حق را مرکب از ذات و صفت می داند آنها به ترکیب انضمامی ناچار قائلان به بساطت حق را از زمره حمقا می داند و با کمال حیرت می گوید:

«والواحد لا یصدر منه الا واحد من کل وجه و العالم مرکب من مختلفات، فکیف یصدر عنه.» واحد حقیقی دانستن خداوند نیز جرم و ذنب لایغفر است.

بنابر مسلک حکما، مبدا وجود بسیط از جمیع جهات است. نه دارای اجزاء خارجی است و نه مرکب از اجزاء عقلی و نه مرکب از ماهیت و وجود است، طبعاً واحد من الجمیع الجهات است و بساطت ذاتیه ملازم است با وحدت حقه حقیقیه، قهراً مرکب از صفت و موصوف نمی باشد.

در نهج البلاغه، خطبه ای موجود است که صریحاً ترکیب را به انواع و اقسام آن از حق نفی می کند و توحید خاصی و کمال توحید را مبتنی بر نفی صفات زائد می داند و این خطبه در عین و جازات مشتمل است بر براهینی که وحدت حقه حقیقیه و اتصاف به احدیت ذاتیه را منحصر به حق می داند و با نظری عمیق تجلیات اسمائیه در مرتبه احدیت حجاب بین حق و صاحب ولایت مطلقه و واجد مقام تمکین و دعوت و کسی که در مقام شهود مترنم به

حالت خواب حل می نمود. او بدرخواست معاصران خود کتاب تالیف می نمود و نسخه ای از آن را نزد خود نگه نمی داشت و به درد غیر قابل علاج و داء عضال خود بزرگ بینی مبتلا نبود، ناچار به شغلی گرفتار شد یا خود را گرفتار نمود و صریحاً گفت: «فما ادری کیف اتخلص و دفعت الی اعمال لست من رجالها و انما الحظ العلم من وراء سجع نخین». وجه بسا خود توجه نداشت که بعد از هزار سال دانشمندان در مقدمه کتاب عظیم او می نویسند، فیلسوف اسلام به معنای واقعی کلمه اوست.

یکی از خوانندگان مجله کیهان اندیشه، گفته است هر چه جستجو کردم جمله نورانی منقول از شیخ را در باره امیر المؤمنین (ع) «کان بسین الصحابة کالمعقول بین المحسوس» را نیافتم. به ایشان می گویم: به رساله معراجیه رئیس مراجعه بفرمایند، در آنجا شیخ رضوان الله علیه نوشته است: «ونعم ما قال اشرف الناس و اعز الانبیاء و خاتم الرسل لمركز الحکمة و فلک الحقیقة و خزانة العقل امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیهما السلام الذی کان بین الصحابة کالمعقول بین المحسوس: اذا تقرب الناس الی خالقهم بانواع البر، تقرب انت بانواع العقل تسبقهم...».

در دوران اسلامی احدی در نبوغ و استعداد ذاتی به مقام شیخ نرسیده است و خواجه عبدالله انصاری شخصیت عظیم دیگری از مردم خراسان، در قوت ذکاوت قابل مقایسه با رئیس ابن سینا است. او نیز می نویسد در دوران نوجوانی به اندازه ای به مطالعه و تعمق در مباحث علمی شوق داشتم که گرسنگی حس نمی کردم و مادرم از باب ترحم و شفقت گاهی لقمه نانی به دهن من می گذاشت و از راه کوشش به مقامی رسیدم که یک آیه از آیات کریمه قرآن را در ۳۶۰ روز یعنی یک سال منظم (روزی یک درس) درس گفتم. معلوم می شود، درس به اندازه ای نزد بزرگان و طلاب واقعی و مدرسان اهمیت داشت که تعطیل پذیر نبود.

#### دنبال نقد کلام ابو حامد غزالی

بحث در این بود که ابو حامد غزالی گمان کرده عالم، بنابر مبنای حکما (مراد او از حکما ابن سیناست و در تهافت

معلول و معلول متقوم به علت و همه می‌دانند که هیچ موجودی غیر از حق، واحد حقیقی نمی‌باشد. و نمی‌بایست شخصی مانند غزالی از برای سست نشان دادن فلسفه، به چنین اغلاط واضح مورد سخریه اهل فن ملتزم می‌شده است. کلام «بسیط الحقیقة کل الاشياء» از ارسطو است. در بین محققان، احدی به این محکمی سخن نگفته است.

### بحث و تحقیق در نحوه تأثیر واجب

نظر به اینکه حق متعال بنا بر مسلک امامیه و ارباب تحقیق از حکما و محققان از عرفا، واحد حقیقی و بسیط محض و متصف به وحدت حقه حقیقیه می‌باشد و در ذات او جهتی و جهتی تحقق ندارد و جهت عدمی اگر چه بحسب تحلیل عقلی باشد در بسیط حقیقی قابل تصور نیست و صریح ذات علت اشياء است، ناچار صدور فیض از او جل شأنه علی سبیل الاشرف فالاشرف است و اراده از لیه حق به نظام اشرف واحسن تعلق گرفته است و موثر حقیقی او است، ولی اقرب اشياء و صادر اول حتماً باید واحد باشد و در صدر و ساقه عوالم قرار گرفته باشد. و چون صادر اول امکان ندارد در مرتبه وجود صرف حق قرار گیرد، ناچار از مقام وجود، انحطاط وجودی دارد و جزء قبائل ممکنات و دارای ماهیت یا حد عدمی است.

فرد حقیقی، حق، و غیر از او زوج ترکیبی و مرکب از ماهیت و وجود است و این خود اولین کثرت واقع در دار وجود است و این معلول اشرف چون متقوم به حق است، فعل او فعل حق است و تفویض فعل و خلق به ممکن مخلوق در شرع عقل و نقل از ممتنعات بدیهیه است. صادر اول مشتمل است بر کمالات کافه وجودات به نحو اعلی و اتم.

در بحث آینده تحقیق خواهد شد که مفاد قاعده «الواحد» آن است که فیض وجود باید از عالی به دانی برسد. و در عین حال متعلق اراده اطلاق حق کافه عوالم است، از عقل تا آخرین درجات وجودی.

عقل اول راند بر عقل دوم

ماهی از سرگنده گردد نی زدم

هر چه فیض وجود از مبدأ وجود دورتر شود، تضاعف جهات امکانی در آن اظهار است تا فیض بعد از مرور در

کلمه طیبه «کمال التوحید نفی الصفات عنه» مترنم نشود، از شرک خفی خلاص نشده است. در کلام محققان قبل از غزالی جمله معجز نظام «کمال التوحید نفی الصفات عنه» زیاد دیده می‌شود. بنا بر آنچه ذکر شد، حق، واحد حقیقی است و در آن جهتی دون جهة، وجود ندارد و ترکیب از خواص ممکن است.

شخص وارد به علم کلام تحقیقی، اگر این مسأله را به نحو استقلال و بدور از جنجال اشعریت و اعتزال مورد تحقیق قرار دهد، چون مسأله از مستقلات عقلیه است، درک می‌کند که مبدأ وجود باید بسیط حقیقی باشد و ترکیب از خواص امکان است. و چندین قرن قبل از اسلام، محققان بدور از جنجال کفر و ایمان این قبیل از مسائل را محققانه تقریر کرده‌اند، ولی همین مسأله با کمال تأسف چندین قرن بعد از اسلام مورد تشاجر واقع شده است و جمعی نیز بکلی صفات را از ذات نفی و قائل به نیابت شده‌اند. در احادیث امامیه نفی صفات زائد و نیز قول به تعطیل ذات از صفات بنا بر مسلک معتزله از مباحث رائج است که هر کس فقط عربی بداند، آنچه را که عرض شد تصدیق می‌کند.

چنان این دو مسلک محیط اسلام را مانند میکرب مزمن آلوده نمود که تبعاتی از قول اعتزال در کلام برخی از متکلمان شیعی دیده می‌شود و با کمال تأسف تا ظهور افضل المحققین خواجه طوسی، در حوزه‌های شیعه، کلامی که بتوان آن را لایق مذهب امامیه دانست دیده نمی‌شود. در علم کلام، به اصطلاح قدما و متأخرین، از باب اخذ

به مشهورات و مسقیولات و استدلال به ظواهر و اخبار منصوص غیر متواتر و غیر قطعیات در اصول و عقاید، جل مسائل این نوع کلام قابل استناد نمی‌باشد و در عقاید غیر قطع و یقین حجیت ندارد.

اینکه غزالی گفت حکما حق را واحد از جمیع جهات می‌دانند و گفته‌اند از واحد صادر نمی‌شود جز «الواحد من کل وجه» درست نیست. و هر که مختصر اطلاعی در الهیات داشته باشد، نمی‌گوید صادر از واحد بسیط از جمیع جهات و حیثیات، واحد از جمیع جهات است. چه آنکه لازم آید تکافو در رتبه وجودی بین علت مفیض و مقوم وجود

### گفتاری پیرامون پیدایش کثرت از وحدت محض

همانطور که بیان شد، کثرت از ناحیه تنزلات وجود و تکثرات موجود در جهات فاعلیه مبادی عالییه مستحق می‌شود، مرتبه اعلائی وجود محیط بدرجات وجودیه، مبرا از کافه جهات کثرت است، ولی به این راز مستور از افهام باید توجه داشت که نهایت وحدت و محووضت و صرافت وجود، با لذات مبدأ کثرت است.

مرتبه نازله کثرت بسائط عنصریه و مرتبه برزخ و مراتب عقل مشوب با کثرت و درعین حال متقوم به وحدت است.

باید متوجه بود، رئیس این سینا اصرار به میدئیت عقل مجرد و لزوم تحقق جرم سماوی از عقل نخست ندارد و منکر ترتب عقول متکثره بحسب سلسله طولیه و تنزل وجود در مراتب عقلیه تا تحقق عقلی مجرد متنزل واجد جهات متکثره وافی به صدور جسم یا اجسام از ناحیه وساطت این عقل نمی‌باشد و عبارات اشارات بر آنچه ذکر شد، شاهد است و جهات متکثره موجود در عقل واسطه صدور کثرات نوعیه در سلسله عرضیه و عالم ناسوت و شهادت است و از تضاعف جهات امکان و امور عدمیه عارض بوجود، اجسام یا برازخ به اصطلاحات شیخ اشراق تحقق می‌یابد و اگر جهات عدمی عارض برعالم جسمانی را از احکام خاصه وجود جدا نماییم همین جسم ظلمانی مادی با صرف نظر از ماده جسمی است نورانی برزخی و مثالی و مرتبه عالییه جسم مثالی و فرد برزخی انواع، انسان یا دیگر انواع عقلانی است.

بنا بر آنچه که ذکر شد، حقیقت وجود بشرط لاز از تعینات امکانیه وجود صرف و فعلیت محضه مبرا از ماده و صورت و منزه از مقدار و مبرا از ماهیت است و امور عدمیه در حقیقت همان جهات امکانی یا ضعف حاصل از تنزل

\* فیض وجود بعد از تنزل از مقام غیب و مرور به درجات وجودی در صورت ابط البسائط ظاهر و از ناحیه تراکم تجلیات به حرکت انعطافی به ماده جسمانی به طبیعت عنصری منتقل و به حرکت ذاتی از ماده نباتی به ماده حیوانی و از فطرت حیوانی و ماده انسانی به مقامات نفس و عقل و قلب و روح و سروخی و اخفی؛ مقام فسرک بعدالجمع نائل می‌شود، و آنچه که ذکر شد یکی از تأویلات سماوات سبع و ارضین سبع است.

مراتب هستی، وطنی درجات عقلی و برزخی و مثالی به عالم ماده می‌رسد و در صورت ابط البسائط، ظاهر، و از ناحیه ترکیب از جهت قبول و فعل و مرور در مراتب موالید، به مبدأ هستی رجوع می‌نماید.\*

محققان از حکما اصول فلکی موروث از بطلمیوس را بمنوان اصول موضوعه قبول نموده و برآن حصول کثرت از مبادی عالییه را بنا نهاده‌اند. لذا فلکیات را در علم هیئت به تفصیل مورد بحث قرار داده‌اند و نفی هیئت بطلمیوسی به هیچ اصلی از اصول علم الهی خللی وارد نمی‌آورد.

مبدأ وجود، چون بسیط محض است و معرا از جهت ترکیب، صادر نخست باید عقل مجرد باشد، نه نفس و نه صور نوعیه متحد بامواد و استعدادات، به شرحی که بیان خواهد شد. عقل نخست واسطه در فیض و مشتمل بر کمالات کلیه اشیاء است و متضمن جمیع فعلیات وجودیه و بسیط الحقیقه نسبت به کلیه حقایق صادر از حق به وساطت عقل. و در حدیث نبوی شریف از جهات فاعلیه و صور قدریه مستجن در عقل به «لهرؤس بعدد رؤس الخلاق»، و در کافی شریف از آن حقیقت نوریه به «اول خلق من الروحانیین» تعبیر شده است.

نفس و صور نوعیه متحد با مواد و صور نوعیه جسمیه معرا از ماده، بدون وساطت عقل، امکان ندارد، از حق صادر شود و نه از ناحیه عدم تعلق قدرت مطلقه، بلکه از نواحی قصور در استعداد قوایل متنزله از عقل که «العطیات علی حسب القابلیات».

باید توجه داشت که متعلق قدرت ذاتیه و اراده از لیه مجموعه نظام وجود است و متعلق علم نیز تمام هویات وجودیه است نه وجود خاص جزء نظام و قدرت و اراده واحد و مقدر و مراد متکثر است و وقوع مراتب و درجات متکثره وجود تحت سلطان قدرت، قیادح وحدت ذاتیه قدرت نمی‌باشد. و بنا بر توحید افعالی ملازم با توحید صفاتی و ذاتی، مفیض وجود، واجب بالذات است و ممکن از جهت امکان و از جهت تقوم به حق، مفیض اصل وجود نمی‌باشد، و لا مؤثر فی الوجود الا الله و لیس لما بالقوة مدخلیه فی افاضة الوجود اصلاً و لا حول و لا قوة الا بالله.

وجود و مرتبه نازله آن مواد و استعداد و حرکات است که همسایه اعدام بشمار می‌رود.

بعد از تحریر مطالب مذکور، می‌پردازیم به نقل کلام رئیس در کیفیت صدور کثرت از واحد محض احدی الذات واحدی الصفات و بعد از تقریر مرام شیخ بنا بر مطالب مذکور در اشارات و تنبیهات می‌پردازیم به نقل شبهات ابوحامد و مقالات او و مخلص عن دیاجیرها فی التهافت. عجب آنکه ابوحامد غزالی از ناحیه عدم ورود به مبانی فلسفی و بی‌اطلاعی او از عمق مبانی عقلی در مواضعی که می‌توان اشکال و مناقشه وارد ساخت، بی‌تفاوت می‌گذرد و مناقشات و اشکالات خود را متوجه مطالبی می‌کند که شخص غیر متدرب در فن نیز می‌فهمد که او ملتفت نیست چه می‌گوید.

مشکل اساسی کار ابوحامد در مرحله اول در این مسأله نهفته است که مبدأ اول را مرکب و متکثر می‌داند، از این باب که به قول خود به قدمای ثمانیه قائل است. ذات حق نزد او و اصحاب او متکثر است از ناحیه جهات متکثره صفات. حیات را زائد بر ذات می‌داند، ناچار اتصاف ذات به صفت حیات، غیر جهت اتصاف آن به صفت قدرت و جهت اتصاف ذات به صفت سمع غیر جهت اتصاف آن به دیگر صفات زائد بر ذات است و قهراً در ذات تکثر واقعی از ناحیه تکثر اوصاف متکثره باید سراغ کرد. این سینا این مسلک را با توحید ذاتی منافات دانسته و کلیه حکمای بعد از او قائل به این قول را خالی از شرک نمی‌دانند.

منظور غزالی از نام کتاب تهافت الفلاسفه و هدف مناقشات یا اشکالات او، این سینا است، در حالی که مسالک فلسفی دیگر وجود دارد که در نحوه صدور کثرت مسلکی دیگر دارند.

کثرت واقعی که او و اصحاب او و شیخ و مرشد مسلک وی شیخ اشعری در مبدأ اعلی تصویر کرده‌اند، حکما از التزام به چنان کثرت ملموسی در آخرین عقل مریبی عالم ماده با آن کثرت عریض و طولیل، تحاشی دارند. ابوحامد چون حق تعالی را واحد حقیقی نمی‌داند در اثبات مبدأ وجود و نیز در توحید الوهی و نفسی شریک از حق متعجب است و عاشق این کلام اشاعره است که ممکنات حادثند و

محدث آن باید واجب و مختار باشد و گرنه تعدد قدما و یا التزام به عدم اختیار در حق لازم می‌آید.

### نقل و شرح سخنی از صدر المتألهین

صدر المتألهین - که کاشف رموز احادیث ائمتنا الطاهرین علیهم آف التحیه والثناء است - در مقام تحقیق حدیث نبوی شریف راجع به مخلوق اول و صادر نخستین، عقل اول که از آن به حقیقت محمدیه نیز تعبیر شده است، بیان لطیفی دارد که چون مناسبت تامه‌ای با موضوع بحث ما دارد، آن را نقل می‌کنیم. این حدیث مبارک را قبله الاولیا و سرالانبیا، حضرت مرتضی علی (علیه السلام) از حضرت رسول (صلی الله علیه وآله وسلم) اخبار کرده که در حقیقت وصف جمال و نعمت خویش را از حضرت رسالت پناه محمد مصطفی، علیه وعلی اهل بیته صلوات الله، شنیده و نقل فرموده است.

متن حدیث که از طریق شیخنا الصدوق روایت شده به اندازهای محکم و عمیق است که صاحبان فهم مستقیم در صحت آن شک نمی‌کنند. مرحوم علامه مجلسی در مرآت العقول روایت را نقل و آن را از غوامض احادیث اهل بیت دانسته، اما نتوانسته است عهده‌دار شرح آن شود و آن را همان عقل اول مصطلح فلاسفه بداند و عجب آنکه مجلسی در چند مورد، مطالبی از بعضی حکمای مجهول النسب یونان نقل کرده است.

در کافی شریف از عقل به «اول خلق من الروحانیین» تعبیر شده است و کلیه روایات مرویه در صدر اول یا خلق اول بر عقل منطبق است ولی فهم این روایات از عهده متألهان از اصحاب ماشیعیان ساخته است که:

نه که سرنتراشد قلندری داند.

روایت شریفه نبوی در بعضی از نسخ چنین است: «سئل مما خلق الله العقل، قال (ص): خلقه ملكاً...» و در برخی از نسخ حضرت ختمی مقام در جواب از سؤال سائل از «اول ما خلق الله» فرمودند: «اول ما خلق الله العقل، خلقه ملكاً له رؤس بعدد رؤس الخلائق مما خلق ومما لم يخلق (ممن خلق وممن لم يخلق) - من خلق ومن لم يخلق - الی یوم القیامة، ولكل آدمی رأس من رؤس العقل

وجودیه من صدرها الی ساقنتها بسیط الحقیقه ومشتمل بر  
 جمیع فعلیات و کمالات است،  
 نور احمد جمله نور انبیاست  
 چونکه صدامد نودهم پیش ماست

و ایجاد آن ایجاد جمیع اشیاء است، صدرالحکما فرموده  
 است: «ان نسبة العقل الاول الی مجموع العالم و جملة النظام  
 كنسبة صورقالشیء ذی الاجزاء الی ذلك الشیء و قدمران  
 الشیء، شیء بصورته لابمادته و ان صورقالشیء فی نفسه و  
 تمامه. و قد علمت ایضاً ان العقل کل الاشیاء الی بعدها علی  
 وجه اشرف و الطف، فمتی قلت العقل فكانک قلت العالم کله.  
 فحیثیه صدورق لا تغایر حیثیه صدور النظام الجملی الی باعتبار  
 الاجمال و التفصیل و قد علم ان المفصل عین المجمل  
 بالحقیقه و غیره باعتبار.»

باید فهمید که مراد صدرالحکما که فرمود: «ان العقل  
 کل الاشیاء» آن است که عقل به حسب کمال وجودی کل  
 الاشیاء است. لان کل الاشیاء هی العقل-

بنابراین جمیع اشیاء منطوی در عقل است، به نحو  
 وحدت و صرافت و جمیع ضوادر از عقل - بمشبهة الله و حوله  
 و قوته - در عقل به وجودی استجنان یا به جهات وجودیه در  
 عقل متحققند و عقل آنچه را که بوجود «ذری» در آن  
 وجود کلی سعی تحقق دارد بدون تجافی از ذات خود،  
 تحقق خارجی می دهد. وحدت عقل اول که از آن به حقیقت  
 محمدیه تعبیر می شود وحدت اطلاق است نه وحدت  
 عددی.

وحدت اطلاق از باب کمال ذاتی وسعة وجودی  
 مشتمل است بر کافیه فعلیات و جهات وجودیه ای که این  
 نور اعظم، واسطه ظهور خارجی آن حقایق می باشد و به  
 شهود ذات خود همه مراتب وجودی را مشاهده می کند به

● مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی از این روایت و نظیر آن از روح محمدی  
 و علوی و نفوس ناطقه بطور کلی ظل مکمم ظلمانی فهمیده است.  
 غافل از آنکه جسم مظلم میت مادی اگر تمام حقیقت انسان کامل  
 باشد، مساحت آن از جسم ظاهری و همگن محسوس انسان جدا  
 نمی باشد و این عقیده علاوه بر آنکه ملازم است با انکار ولایت کلیه و  
 نبوت تعریفی محیط بر کلیه مراتب وجودی، در سقوط و انحطاط و  
 بطلان فاسدترین مسلک در اقوال وارد در روح است.

و اسم ذلك الانسان (مکتوب) علی وجه ذلك الرأس، و علی  
 کل وجه ستر ملقی یکشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتی  
 یولد ذلك المولود و یبلغ حد الرجال او حد النساء، و اذا بلغ  
 کشف ذلك الستر یقع فی قلب ذلك الانسان نور، فیفهم  
 الفریضة والسنة و الجید والرذی. الا، مثل العقل فی القلب  
 کمثل سراج فی البیت.» (علل الشرایع صدوق).

از طرق عامه و خاصه نقل شده است: «اول ما خلق الله  
 نوری» و «اول ما خلق الله العقل» و نیز نقل شده است:  
 «اول ما خلق الله الماء» و «اول ما خلق الله القلم» و در  
 احادیث کافی شاهد قطعی موجود است که مراد از عقل  
 همان صادر اول است که: «قال له: اقبل، فاقبل، ثم قال له:  
 ادبر، فادبر. قال: فبعزتی و جلالی ما خلقت خلقاً اعظم  
 منك، بک اعطی و بک آخذ، و بک اثیب، و بک اعاقب.»

به این حقیقت، روح کلی و خلق اعظم از جمیع ملائکه  
 نیز اطلاق شده است و ارواح کلیه جزئیة اشعات و لمعات  
 و عقول کلیه و جزئیة، ظهورات و تجلیات این روح اعظمند.  
 نبوی منقول از شاه مردان و قبلة ارباب توحید، با کمال  
 وضوح از این سرعظیم پرده برداشته است، ولی فهم آن بدون  
 تسلط به مبانی عقلی و عرفانی امکان ندارد.

در حدیث مروی از عامه و خاصه «خلق الله محمداً  
 و عترته اشباح نور بین یدی الله، قلت وما الاشباح، قال ظل  
 النور، ابدان نوریة، بل ارواح» مراد از خلق یا تقدیر به  
 معنای وجود قدری است، که در این صورت عین ثابت  
 محمدی (ص) سمت سیادت به اعیان کلیة موجودات دارد و به  
 اعتباری متحد است به وجود قدری در قدر اول با اعیان یا  
 طینت اولیاء و ورثه محمدیین و اطلاق اشباح از جهت تحقق  
 آنها است به تحقق علمی و کینونت ربوبی و قرآنی در مقام  
 واحدیت و لذا از ظهور خارجی نور محمدی به «نور الانوار  
 الذی خلق منه کل الانوار» تعبیر شده است و به این نور به  
 اعتبار آنکه آیت الله العظمی و ظل نور احدی است، شبیح  
 تعبیر شده است و وجود منبسط و فیض اقدس و مقدس نیز از  
 اضلال ذات حقند\* و ظل نیز نور است «ان تقسه بالظلم»  
 شهود نور ذات به اعتباری محال است، لذا حضرت رسول  
 فرمود: «نور انی اراه؟»

از آنجا که صادر اول نسبت به مراتب و درجات

اهل فن می‌دانند که ارواح کلیه و عقول و حقایق واقع در عوالم مثالی و برزخی، از ابداعیات و صرف امکان ذاتی در آنها کافی از برای قبول فیض از جواد مطلق و مبدأ فیاض وجود می‌باشد و در حدیث عمران هشتمین قطب عالم امکان به آنچه ذکر شد، تصریح فرموده‌اند که حق تعالی به وساطت مخلوق اول، عوالم وجودی را خلق فرمود و «فجمل الخلق من ذلك صفوة و غیر صفوة» (صفوة، ساکنان ملکوت و غیر صفوة، سکنه عالم ماده است.)

شیخ یونانی گفت: «ابعد الانسان العقلی» روحانیات که در زمینه ماده و استعداد قبول فیض نمی‌کنند، یعنی بی‌نیاز از ماده‌اند، ابداعی الوجودند و نیز بیان کرد که در عقل اول جمیع صور مفاض از طریق عقل و وساطت آن گوهر نورانی، به وصف وحدت تحقق دارند، چه آنکه متألهان از حکمای اسلام مفصل بیان کرده‌اند که ابداعیات کمالات ثانیه ندارند و آنچه که به آنها افزوده می‌شود عین صریح وجود آنها است و کلیه کمالات فائضه از حق در مجردات بوجودی واحد تحقق دارد. و شیخ یونانی تصریح کرد که انسان لحمی و مادی دارای ابعاض و اجزاء وجودیه و دارای کمالات ثانویه است و مرتبه اعلائی آن در افراد کامل از انسانها، کل الاشیاء است.

برای روشن شدن حدیث نبوی شریف مروی از قبلة ارباب معرفت (علیهما و علی اولاد هما السلام) عباراتی دیگر با اختصار از افلوطین نقل می‌شود تا قاصران بفهمند که قواعد توحیدی و مبانی محققان از حکمای یونان با معارف اسلامی و احادیث اهل بیت (علیهم السلام) معارض نمی‌باشد و اسلام ما را به کسب معرفت از هر جا و هر که باشد نهی نفرموده است، بلکه امر نیز فرموده است که «اطلبوا العلم ولو بالصین» و «علیکم بمعرفة النفس و لو بالصین».

هر چه بشر به اسرار طبیعت و شگفتی‌های موجود در شراشر عالم، آگاه‌تر شود، تفنن و اطوار تجلیات حق را بهتر درک می‌کند و این عادت زشت که بانیان آن اشاعره و معتزله و مردم کوتاه فهم عاجز محروم از فیض رب می‌باشند و به صورت دشمنی با علم درهیا کل برخی ظهور پیدا کرده است نه ربطی به اسلام دارد و نه به اهل بیت

شهود علمی و عینی به عین شهود مبدأ وجود کلیه درجات وجودی را به علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی، چه آن علم عقل به ذات خود و علم به درجات وجودی، ظل علم تام حق به نظام اتم و سلاسل علل و معالیل وجودیه است. وحدت اطلاقی از نهایت تحمض در وحدت مبدأ کثرات و مشتمل بر کافه موجودات است به نحو وحدت و صرافت، و خاصیت علم حضوری آن است که منافات بین وجود علم و امکان معلوم و وحدت علم و کثرت معلوم وجود ندارد، این علم مبدأ ظهور معلوم است که به این تبعیت معلوم نسبت به علم - همانطور که در مقالات گذشته ذکر شد - امام صادق (علیه السلام) اشاره فرمودند که «يقع العلم علی المعلوم» بدون حضور کثرت در عالم و انفعال آن از معلوم و علت علم فعلی حق نسبت به معلوم.

### سخنی تأییدی از افلوطین

صاحب اتولوجیا (افلاطین) معروف به شیخ یونانی، در اوائل (المیم العاشر، باب من النوادر) گوید: «ان فی العقل الاول جمیع الاشیاء، و ذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله - وهو العقل - فعله ذا صور کثیره، و جعل فی کل صورة منها جمیع الاشیاء التي تلائم تلك الصورة، وانما فعل الصورة و حالاتها معاً، لاشیئاً بعد شیء، بل کلها معافی دفعة واحدة، و ذلك ابداع الانسان العقلی و فیه جمیع صفاته الملائمة له، و لم یبداع بعض صفاته اولاً و بعض صفاته آخراً كما ینبغی فی الانسان الحسی، لکنه ابداعها معاً فی دفعة واحدة. فان کان هذا هكذا، قلنا: ان الاشیاء التي فی الانسان کلها، ههنا قد کان اولاً لم یزد فیه صفة لم تکن البتة. و الانسان فی العالم الاعلی تام کامل و کلما وصف به لم یزل فیه.»

و عن علی علیه السلام: «انا آدم الاول» و سیاتی بیان مراده علیه السلام فی بیان معنی الاقبال و الادبار فی الاحادیث التي نقلها شیخنا الاعظم الكلینی فی الکافی الشریف، کتاب العقل و الجهل انشاء الله تعالی. کلام شیخ یونانی در حقیقت توضیحی است که پرده از غموض بنوی مذکور برمی‌دارد.

در حقیقت باطل نیست و رد کردن و تیشه بر ریشه آن مباحث زدن وسیله‌ای است که به زعم او مثلاً برای حفظ بیضه اسلام و جلوگیری از الحاد فرقه اتباع ابوالحسن اشعری که به گمان او هدف مقدسی است نوشته شده است. آیا امکان دارد عالمی بگوید: حقیقت حق که بسیط از همه جهات است و خلو ذات از صفات کمالیه و ترکیب ذات از جهت وجدان و فقدان از خواص ممکن است؟ چون این مطلب حق در کتب حکما موجود یا مسطور است برای جلوگیری از اقبال طلاب به حکمت برخلاف واقع قائلان به نفی صفات زائد را مورد تمسخر قرار دادیم و معتقدان به بساطت ذات حق را احق معرفی کردم. در این صورت نیز باید به خداوند پناه برد.

روی دیگر سکه آن است که بگوئیم غزالی از معضلات فلسفه آگهی نداشت و از مطالبی که در نحوه صدور کثرت از حق و صدور کثرات از علل متوسطه و... نقل می‌شود واضح می‌گردد که خیال کرده است به اعماق علم الهی رسیده. امکان ندارد کسی از فلسفه مطلع باشد و برهان شیخ الرئیس بر مجرد نفس را تمام نداند و اینکه اعلام فن گویند صور ادراکی کلی از ماده و مقدار مجرد دارد، محل مدرک آن بطریق اولی مادی نیست، جواب بدهد که چه مانع دارد، این صور به جزء لایتجزی که بسیط است قائم باشد. بساطت خاص موجود مجرد چه ربطی به جزء لایتجزی دارد؟ و عدم قبول تجزی مقداری کجا؟ و مجرد معانی و صور دارای صریح ذات و مترفع از ماده و مقدار کجا؟ در مواردی که غزالی در صدد وارد ساختن رخنه در مسائل فلسفی برمی‌آید، به اشکال اساسی مطلب توجه ندارد و درجائی که می‌توان مناقشه و احياناً اشکال اساسی نمود، به بیراهه می‌زند و مناقشات خنده‌آور به رشته تحریر می‌آورد.

فخر رازی نیز در شرح خود به «الاشارات و التنبیها» باعجله و بدون تأنی قبل از آنکه کلام شیخ را تقریر نماید، تامقدور یا ممکن است مطالب را نحوی تقریر می‌کند که بر آن اشکالی وارد نیاید و اگر میسر نشد مطلب مورد بحث را توجیه کند و وجه صحتی نیافت، بعد از تقریر مطلب شیخ به نحو کامل مناقشات خود را وارد می‌سازد. او اهل انصاف

(علیهم السلام) ونعم ما قال ولی الله فی الارضین «انظرالی ما قال ولا تنظرالی من قال».

در یکی از مجلات دوران گذشته سلسله مقالاتی از کیهان شناس بزرگ آلمانی چاپ شد که از گفتارش معلوم می‌شود اهل تفکر و وارد به فلسفه می‌باشد. او با محاسبه دقیق اثبات کرده است که امکان ندارد خلقت در جهان مادی مبنی بر صدفه و اتفاق باشد و این نادانان هستند که برخلاف وجدان سخن می‌گویند یا اصلاً فطرت خود را در اوهام دفن کرده‌اند. آن مقالات در حد خود نظیر ندارد.

### نقدی بر تهافت نویسیها بر ضد فلاسفه

غزالی تهافت را در دوران ویا زمانی تألیف کرد که حوزه فلسفی وجود نداشت یا اگر وجود داشت از اهمیت برخوردار نبود و کتابی آنچنانی در محیط پررونق مذهب تشبیه و اشعریت، فتح مطلق بحساب آمد.

همانطوری که بارها اشاره کرده‌ام، غزالی در آن زمان پیرو مخلص مکتب اشاعره بود، ولی مخالفان اشاعره نیز سکوت مطلق نداشتند، اما مذهب ابوالحسن اشعری وسعت یافت و در قرون بعد بااستمداد از فلسفه و عرفان دانشمندان به توجیه و تاویل اصول اشعری پرداختند. متکلمان بزرگ اشعری که کتب خود را به روش فلسفه نوشتند، از قیود بسیاری از مبانی اشعری خارج شدند و فلسفه در امهات عقاید در افکار متکلمان محقق تأثیر چشمگیر از خود باقی گذاشت. لذا ابن رشد (م ۵۹۵) در موضع دفاعی سخت قرار گرفت و با بصیرت مطالب تهافت را مورد مواخذه قرارداد و از رئیس ابن سینا دفاع کرد. ولی رد او بر تهافت فنی و پیچیده است و هر کس استعداد فهم آن کتاب را دارا باشد، خود می‌تواند به نقد و تهجین تهافت بپردازد. ابن رشد نیز مناقشاتی بر کلمات شیخ نموده است که فعلاً تعرض به آن مناقشات از حوصله بحث ما خارج است.

بنده اعتقاد ندارم که غزالی فلسفه را خوب فهمیده است و بعد از هضم معضلات آن برای حفظ طالبان علم و یا ارشاد گمراهان وادی ضلالت تهافت را تألیف کرده باشد، چه آنکه او کثیری از مسائل را باطل دانسته است که

تا آنجا که نگارنده این سطور اطلاع دارد، هیچ یک از متصدیان ابطال قواعد فلسفی در کار خود توفیق نیافته‌اند و از راه انصاف خارج شدند. و این توفیق نصیب آنها شد که جمعی را گمراه و به جهل مرکب مبتلا نمایند. کسی که متصدی حل مشکلات علمی و ابطال قواعد عقلی است باید در مقام هدم اساس مسأله‌ای، به جای آن، مسأله‌ای تحقیقی قرار دهد، مانند شیخ اشراق که در مقام رد مشائیه در بعضی از مسائل خود قاعده‌ای بر جا می‌نهد و از طریق برهان بطلان کلام مخالف را آشکار می‌کند، و به این در و آن در نمی‌زند و شخص خبیر به اصول و قواعد بعد از مطالعه هر دو مطلب مورد اختلاف، درک می‌کند که حق با کیست.

### بیان علت سستی مبانی متکلمان

عرفا مطالب حکما را تامتر و محکمر از مبانی متکلمان می‌دانند و ذکر این مسأله نیز ضروری است: عرفایی که در عرفان نظری کلامی دارند، در سبک سخن گفتن و تحریر آثار عرفانی از محققان فلاسفه متأثرند و در اساس و اصول

✽ باید به خدا پناه برد از درک لفظان، سبحان الله هل يوجد آدمی فی العالم قد صرف نقد عمره فی الکلام والعقبات والالهيات والتفسير والحديث و صار مشتهراً فی عصره و دهره ثم اظهر الشكوك فی اسباب المسائل آخر حياته و قال: الی الان لم یتبین لی هل الوجود عین ذاته تعالی او زائد و عارض و ان صفاته العلیا و اسماؤه الحسنی عین ذاته او زائد قدیم و ان القیض منه ازلی قدیم او حادث. و اظهار هذه الشكوك دلیل باهر علی تحیره.

✽ خواجه در تعلیقات خود بر کتاب محصل فخر رازی که نقد محصل نام دارد فرموده است: «... و فی هذا الزمان لما انصرف الهمم عن تحصیل الحق بالتحقیق و زلت الاقدام عن سواء الطریق بحيث لا يوجد راعب فی العلوم و لا خاطب للفضیلة و صارت الطایع کانها مجبولة علی الجهل و الرذیلة... و لم یبق فی الکتب التی یتداولونها من علم الاصول عیان ولا خیر... سوی الکتب المحصل الذی اسمه غیر مطابق لمناه (چون کتاب محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من الطمأنه و الحکماء و المتکلمین نام دارد) و بیانه غیر موصل الی دعوایهم و هم بحسبون انه فی ذلک العلم کاف... و الحق ان فیه من الضعف و السمین مالا یحصى، و المعتمد علیه فی اصابة البقین بطائل لا یخطی بل جعل طالب الحق بنظره فیه کمطشان یصل الی السراب...» خطیب رازی در اول کتاب می‌نویسد، افاضل حکماء و امثال علما از من خواستند چنین کتابی را بنویسم

نیست و اعوجاج سلیقه نیز دارد، خصوصاً در موضعی که اشکال بر مسلک اشعری وارد می‌شود و کار به نفی یکی از اصول اشعریت می‌کشد عنان اختیار را از کف می‌دهد. ✽

### سخنی درباره کار فلسفی محقق طوسی

محقق طوسی در مقدمه جلد اول اشارات تصریح کرده است که فاضل شارح از قاعده مرسوم بین شارحان اعراض کرده. او بدون آنکه مطالب شیخ را درست تقریر کند مبادرت به اشکال می‌نماید، لذا بعضی شرح او را جرح خوانده‌اند. کتاب محصل نیز یکی از آثار فخر رازی است که خواجه در شرح اشارات و نقد محصل به اشکالات فخریه باحوصله و دقت تمام جواب گفته و از تطویل ممل خودداری نموده است.

شهرستانی، مؤلف کتاب المصارعات، رئیس ابن سینا را صریحاً به مبارزه دعوت کرده است و خواجه در این کتاب نیز مانند شرح اشارات تعهد نموده که نظر خود را ابراز ننماید و فقط به دفع اشکالات مؤلف برابن سینا و تقریر کلمات او بپردازد و نیز از جاده انصاف خارج نشود، ولی اهل فن به خوبی می‌فهمند که خواجه فیلسوفی متمهر و صاحب نظر است.

خواجه در مقدمه بر مصارعات المصارع نوشته است: «... فانی لشغفی بالعلوم العقلیة و المعارف الیقینیة کنت اوقات فراغتی انظر فی کتب علمائها و اکتفی کلام الناظرین فیها مقتبساً من نتائج خواطرهم و مستفیداً من ابداع افکارهم لا میز بین حقها و باطلها و اقف علی سمینها و غشها فعثرت فی اثناء طلبتی علی کتاب یعرف بالمصارعات لشیخ تاج الدین ابی الفتح... ادعی فیه مصارعته للشیخ رئیس ابی علی حسین بن عبدالله سینا فی عدة من المسائل و الرد علیه فیما ذکره فی کتبه فدعنتی دعواه الی النظر فیه (کسی که مدعی کشتی گیری با شیخ شود، کلمات او شنیدنی است، او نیز در مقام دفاع از اسلام برآمده و به انواع و اقسام مغالطه تن در داده است و متأسفانه روش کلامی هم دارد و...) فلما طالعتہ و جدته مشتملاً علی قول سخیف و نظر ضعیف و مقدمات واهیة و مباحث غیر شافیة و تخلیط فی الجدال و تمویب فی المقال و قد مازج سفهاً یحترز عنه العلماء...»

حصول برهان، حجت است و در مقام تعارض صریح بین عقل و ظواهر شرع یا نصوصی که از ضروریات شریعت نباشد، حکم عقل مقدم بوده و تأویل حکم شرعی مستعین است.

### گفتاری در نحوه علم حق به همه جزئیات و کلیات

از آنجا که اثبات مبدأ و معاد و اصل نبوت و ولایت توقف دارد بر علم حق به جزئیات، اگر عقل نفی کند علم حق عز شأنه به جزئیات را، ناچار خللی در مقدمات برهان بساید وجود داشته باشد و چنین امری اتفاق نیفتاده است. کلیه حکما، حق تعالی را عالم به حقایق وجودیه اعم از مادیات و مجردات و کلیات و جزئیات می دانند و رئیس ابن سینا در مقام اثبات علم حق علم حاصل از احساس و ادراکات واقع در قوای مادی نفس و یا ادراکات موجب انفعال و تأثر قوه ادراکی را نفی نموده است و بعد از بیان اثبات علم حق به شراشر عوالم وجودیه به آیه کریمه هو مایعزب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء» (یونس/ ۶۱) استشهاد کرده است در کمیت علم حق و تعلق آن به جمیع حقایق وجودیه، اختلاف وجود ندارد، ولی در کیفیت آن اختلاف است.

در مباحث علم حق بیان خواهد شد که ابو حامد کلام رئیس را منس کرده است و تکفیر او در این مسأله نیز مثل تکفیر شیخ است در ازلیت فیض.

اشکال اساسی، به خود ابو حامد وارد است که علم ذاتی را بر طبق اصول اشعری انکار کرده است و مطلق علم را به صورت حاله، در ذات حق می داند و علم اجمالی در ذات را در حق و خلق نفی و ملاک انکشاف را صورت زائده می داند، و هر صورت زائده داخل در مقوله کیفیت، کلی است، اگرچه صد تخصیص بر آن وارد شود.

مرحوم مجلسی نیز در مقام رد شیخ مطالبی را گفته است و بعد از تحریر چند سطر، علم کلی اثبات کرده است، بدون توجه به توالی فاسده کلام خود و بدون آرایش دادن کلام، به سبک علمی.

جز صدرالحکما، احدی از حکما و عرفاء، در مسأله علم حق به ذات و انکشاف کلیه حقایق وجودیه در غیب ذات

کلیه، مطالب حکما را تمام دانسته و همان روش را دنبال کرده اند.

محققان از عرفاء، عقول طولیه و بعضی از آنها عقول عرضیه و مثل نوریه و عوالم برزخیه و عالم ماده و ظهور قوس نزول و صعود و تنزل وجود از غیب وجود و مرور بر درجات عقلی و برزخی و مادی و انعطاف فیض به طرف صعود وجود و طلوع وجود از عقل و ختم آن به عقل را پذیرفته اند و مطالب مذکور را در شرع یعنی کتاب و سنت نیز یافته اند. در معاد نیز در مسائل مربوط به آخرت و درجات نیران و درجات جنان در مراتب جنات افعالی، گفته حکما را تصدیق نموده و برای اثبات همین مطالب دلائل نقلی نیز در کتاب و سنت جستجو کرده اند.

با این وصف میدان دید عرفا وسیعتر و استفاده آنها از کتاب و سنت سبب شده است که به مباحث عالیهای متعرض شوند که عقل نظری از ادراک یا دسترسی به آن عاجز و کمیت آن لنگ است.

محققان از عرفاء، به اصل مهمی توجه کرده اند که صاحبان نبوت و ولایت کلیه در درجات حقایق و عین الیقین و به عبارت دیگر در اطوار ولایت حقایقی را یافته اند که عقل نظری دیده مشاهده آن حقایق را فاقد است و با استعداد از کشف نبوی و ولوی رشحاتی از رشحات آن را پذیرا می گردد. و در کثیری از مطالب مکشوف نزد عقل و شهود، فرق در ظهور و انکشاف و تمامیت و نقص انکشاف است و فرق در دانستن و دیدن است و عقل نیز حکم قطعی می کند بر ترجیح طریقه حاصل از شهود و ادراک نظری. ولی توفیق درک حقایق برهانی به دیده بصیرت و عین قلبی را صعب المنال و توأم با آفات و مواجهه با قطع الطریق و لغزشهای خطرناک می داند، چه آنکه اشخاص متوسط در استعداد، درک مسائل مبدأ و معاد با قبول زحمت و مشقت تحصیل از طریق برهان را موفق می دانند. به این بیان که عقل در درک مستقلات عقلیه با تهیه مقدمات و شرائط توفیق و استعداد از واهب علوم عز شأنه توفیق حاصل می کند و مدرکات آن حجت است و عقل در غیر مستقلات عقلیه، اصولاً متوقف بوده و حکم نمی کند و نتیجه حاصل از برهان با شرایط موفقیت یا

حقیقی را منحصر به حق دانستماند و قائلان به زیادت صفات بر ذات و نافیان صفات از ذات و قائلان به نیابت را تخطئه نموده‌اند و اتباع خود را از پیروی از مسلک معطله و مشبهه نهی فرموده‌اند و حقیقت وجود و تمام هویت هستی را منحصر به حق و ممکنات را حقیقت وجود نمی‌دانند و از آن حقیقت به: موجود احدی‌الذات و احدی‌المعنی و تمام حقیقت وجود (شیء بحقیقة الشیئیة) تعبیر کرده‌اند.

در نهج‌البلاغه با عباراتی معجز نظام و برهان عقلی و کشفی، به بطلان مسلک قائلان به زیادت صفات تصریح و اشاره شده است و مسأله توحید ذاتی و صفاتی و افعالی نزدائمه (علیهم‌السلام) پایه و اساس عقاید اسلامی است.

عرض شد که مسأله توحید در افعال و شمول اراده و قدرت مطلقه حق نسبت به جمیع اشیاء و آنچه که در نظام عالم از جمله افاعیل عباد و خلق اعمال واقع می‌شود، از حیطة قدرت حق خارج نمی‌باشد و گرنه لازم می‌آید محدودیت قدرت وارده حق و وجود جهات امکانی در واجب بالذات. باری اثبات توحید در افعال و جمع آن با اختیار از عویصات علم الهی است.

به علت غموض این مسأله برخی از غیر متدربان در علم الهی نفی اراده از حق کرده‌اند، غافل از آنکه در قدرت واجب اراده مأخوذ است و قدرت حق و اراده او به دلائل عقلی و نصوص کتاب و سنت همه چیز را فراگرفته است، از جمله افعال عباد و تصریح روایات در نفوذ مشیت و اراده در کائنات.

از متکلمان شیعه اول عالمی که در رساله خلق اعمال و نقد بر محصل خطیب رازی و شرح بر اشارات، در نهایت اتقان و استحکام متصدی تحقیق توحید در افعال و صفات شده است و هم قرائن قطعی حاکی است از توجه او به روایات امامیه در مسأله خلق اعمال، محقق طوسی است. صدر المتألهین در مسأله خلق اعمال و اصولاً استناد فعل در تمام مبادی افعال به وجه اطلاق به مبدأ وجود و مفیض جود و به وجه تقیید به مبادی افعال از طریق وجه عام و علل و اسباب و نیز از ناحیه وجه خاص و تولیه و رشته سبب‌سازی و سبب‌سوزی، به زبان دیگر که اتم و اتقن

بدون التزام به علم صوری در مرتبه متأخر از ذات و یا اثبات علم تفصیلی در مشاهد وجودیه خارج از ذات و یا التزام به ظهور اعیان ثابت به اصطلاح ابن عربی و اتباع او یا ظهور صور قدریه در قدر اول، در مرتبه واحدیت به روش عرفای مقدم بر مکتب ابن عربی و پیروان مکتب او از جمله شیخ کبیر قونوی و فرغانی و جندی که در تقریر کلمات و اشاعه مکتب او سهم اساسی و در رتبه مقدم بر دیگران قرار دارند و خود اهل تحقیق و صاحب نظرند.

و جان کلام آنکه اثبات علم تفصیلی در غیب ذات به علم واحد احدی و انکشاف اجمالی در عین ظهور تفصیلی و انکشاف کلیات و جزئیات و ظهور کلیه مراتب وجودی من صدرها الی ساقته‌ها در غیب ذات، در دوران حکمت و معرفت از مختصات صدرالحکما است و در موارد متعدد گوید: «ولم ارفی وجمالارض من له علم بذلک و قد انکشف هذالبعض فقرأ آل‌البیت علیهم‌السلام و الحمد لله الذی هدانا بنوره و فضلنا علی کثیر من‌المحققین تفضیلاً».

شیخ از ناحیه قوه ذکای بی‌نظیر، اثبات کرده است که علم به ذات حق مستلزم علم به جمیع اشیاء است علماً اجمالاً. ولی از کیفیت این علم اجمالی و آنکه معنای این اجمال چیست و علم واحد چگونه علم به کافه اشیاء است سخن نگفت. از این سر، صدرالحکما پرده برداشت و بیان نمود که علم واحد منافات با کثرت معلوم ندارد و می‌شود علم واجب و معلوم ممکن، علم قدیم و معلوم حادث و فیض ازلی و ثابت و معلوم سیال و متغیر باشد.

### شکوک و ازاحات

عرض کردم که ابوحامد در تهافت یکی از مسائل مهمی را که مورد شک و شبهه قرار داده است، بحث در نحوه صدور کثرت از واجب‌الوجود است که به اتفاق حکما و عرفا و امامیه واحد من جمیع‌الجهات است.

در اصول کافی و توحید صدوق روایات ناظر به صفات کمالیه و نحوه تحقق صفات در ذات، امهات صفات را عین ذات و حقیقت حق را متحد با صفات وجودیه می‌داند و ائمه (علیهم‌السلام) کثرت را مطلقاً از ذات نفی کرده‌اند و توحید

است، سخن گفته. و در مباحث آینده مفصل از آن بحث می‌شود.

جمع بین احکام قضا و قدر حاکم بر عالم و بر نظام وجودی و توحید فعلی با اختیار مصحح تکالیف شرعی و عرفیه در مکلفین و عدم ابتلا به تعطیل اعتزال و تشبیه مجبره بسیار غامض و از عویصات علم الهی بشمار می‌رود. و قد صح عن سید المرسلین: «جفت الاقلام و طویت الصحف» وانه صلی الله علیه و آله قال: «ان اول ما خلق الله القلم» و ان القلم كتب بامرہ علیہ السلام القدر ما كان و ما يكون و ما هو كمائن الى الابد و نقل عنه: «ما من نسمة كائنة الى يوم القيامة و هي كائنة» و قال (ع) ايضاً: «جف السقلم بما هو كائن، فقيل له فقيم العمل يا رسول الله؟ فقال: اعملوا، فكل ميسر لما خلق له» و نقلوا عنه (ص): «ما منكم من احد، الا و كتب مقعده من النار و مقعده من الجنة. و قالوا: افلا نتكل على كتابنا و ندع العمل؟ قال: اعملوا كل ميسر لما خلق له». و قد نقل الصدوق عن سید الساجدين «ان القدر كالروح و العمل كالجسد.....».

مفیض وجود علی الاطلاق حق تعالی است و اختیار بر سبیل اطلاق از خواص واجب است، ولی با این وصف، افاعیل انسانی اختیاری است، نه اختیار مطلق و اعتقاد به اینکه فعل مستقیماً جاری بر ذوات مکلفین می‌شود، بدون مدخلیت اختیار و اراده مکلف قابل قبول نیست. و فعل مستند به اختیار مسبوق به علم و قدرت و اراده عبد در هر مشرب فعل اختیاری است و در فعل اختیاری لازم نیست حصول اراده و اختیار نیز بر سبیل اختیار باشد و اختیار اراده و مشیت عین ذات باری است، ذات باری از افاعیل اختیاری باری تعالی نمی‌باشد، بنابراین گفته باید فعل حق نیز چون اختیار عین ذات او است، اضطراری باشد.

اصولاً سلب عنوان فعل از مبادی افاعیل امکانیه از اغلاط است و استناد این قول سخیف به ارباب عرفان، ناشی از اباطیل و اوهام است. و عارف قائل به سریان اراده و حیات و ظهور صفات الهیة متحد در ذات در کافه درجات وجودی ناچار باید معتقد به سریان اختیار در خلق نیز باشد، اگرچه ظهور اختیار در انسان ظاهر و بارز است.

### بحثی در قدر و سخنی از ابن عربی

ابن عربی در فتوحات (باب التاسع عشر) گفته است: «ان رافع الاسباب سیء الادب مع الله و من عزل من و لاه الله تعالی فقد اساء الادب و کذب و من عزل ذلك الوالی، فانظر ما اجهل من كفر بالاسباب و قال بتركها و ترک ما قرره الحق فهو منازع لاعد و جاهل لا عالم، اعظک ان تسکون من الجاهلین و اراک فی مذهب الجبر تکذیب نفسک فی ترک الاسباب، فانی اراک فی وقت حدیثک معی فی ترکها و رمیها یاخذک العطش فتترک کلامی و تجری الی السماء فتشرب منه لتدفع بذلك الم العطش... و كذلك اذا اردت ان تنظر الی شیء افتقرت الی فتح عینک، فهل فتحها الا السبب، فكيف تنفی الاسباب بالاسباب، اترضی لنفسک بهذه الجهالة... ثم تکذب فی عبادة ربک، الیس عبادتک سبباً فی سعادتک، وانت تقول بترك الاسباب...»

این قبیل از عبارات را از محققان عرفا و حکما نقل می‌کنیم تا معلوم شود، انکار ملازمه بین مبادی آثار و آثار، به نفی بدیهیات بر می‌گردد و غزالی اشکالاتی بر این سبنا کرده است که مبتنی بر اراده جزافیه و نفی علیت و معلولیت و التزام به قدرت کاسبه است.

قال فی الفتوحات (باب السادس و التسعين و مائتين) «قد نبهنی الولد العزیز العارف شمس الدین\* بن سود کین النوری علی امر کان عندی من غیر الوجه الذی نبهنا علیه هذا الولد و هو التجلی فی الفعل هل یصح او لا یصح فوقتاً کنت انقیه بوجه و وقتاً کنت اثبته بوجه یقتضیه التکلیف اذ کان التکلیف بالعمل لا یمكن ان یکون من حکیم یقول: افعّل و اعمل».

در جای دیگر از باب مظهریت انسان نسبت به اختیار حق، اثبات اختیار در خلق کرده است. به جبریه، قدری نیز اطلاق شده است، از آن باب که گمان کرده‌اند، تقدیر ثواب و عصیان در الواح قدریه اختیار وارده برای عباد باقی نمی‌گذارد و اراده ازلیه حق بندگان را ملجأ به

\* شمس‌الدین از تلامذ ابن عربی است که یکی از فص‌های فصوص استاد خود را شرح کرده است. ابن عربی غیر از قسونوی و شمس‌الدین شاگردان مهم دیگری نیز داشته است ولی عظمت قونوی همه تلامذ ابن عربی را تحت‌الشعاع قرار داده است.

التزام به فعل می‌نماید، بدون آنکه ارادهٔ عبدتأثیر در وجود و عدم فعل داشته باشد.

در جانب حق در بحث اراده چنین اشکالی شده است که بنابر اثبات ارادهٔ ازلیه و تعلق اراده به طرف وجود فعل منافات با اختیار حق دارد.

جواب آنکه فرق است بین وجوب وارد از خارج بر فاعل و تحت تسخیر در آوردن فاعل و وجوب متمشی از ذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات که عین اختیار است. و صدرالمیتالیهین در مبحث ارادهٔ حق در جلد اول الهیات در این مسأله مفصل غوررسی نموده است و با بسط کلام و تحقیق مرام در سطح وسیع بعد از ذکر شبهات بحث کرده است، و در دوران اسلامی در این بحث و مبحث خلق اعمال که از توابع اراده است احدی توفیق بحث مقنع مشتمل بر تحقیقات عالیه را نیافته و نیز در مسأله الهیات بالمعنی الاخص، هیچ کتابی به عظمت کتاب اسفار وجود ندارد.

#### نقل و شرح برخی از متون اسلامی در قدر

عرض کردم به مجبره قبری اطلاق شده است، به همان معنایی که ذکر شد، ناچار مآثورات نبوی (ص) و ولوی (ع) از قبیل «القدریة مجوس هذه الامة» و «لعنت القدریة علی لسان سبعین نبیا» و قوله (ص): «قوم یزعمون ان الله سبحانه قدر علیهم المعاصی و عذبهم علیها» بر مذهب مجبره صادق است. از حضرت رسول نقل شده است: «رأیت قوما ینکحون امهاتهم و اخواتهم و اذا قیل: لم تفعلون، قالوا: قضی الله و قدره». قال رسول الله (ص): «الراد علیهم کشاھر سیفه فی سبیل الله».

جماعتی از علمای اسلام نقل کرده‌اند که حجاج بن یوسف به چهار نفر از معروفین به علم زمان خود: حسن بصری و عمرو بن عبیده و واصل بن عطا و عامر الشعبي نوشت که آنچه از قضا و قدر می‌دانند و آنچه در این مسأله به آنها رسیده است بیان کنند.

حسن بصری نوشت «ومن احسن ما وصل الینا (ما انتهى الینا خ ل) سمعت عن امیر المؤمنین (ع) انه قال: اتظن

ان الذی نهاک دهاک، انما دهاک اسفلک و اعلاک و الله بری من ذلک».

عمرو بن عبیده به حجاج نوشت: «من احسن ما سمعت فی القضاء و القدر، قول علی علیه السلام، لو کان الوزر فی الاصل محتوماً، کان الوازر فی القصاص مظلوماً». باید توجه داشت که مطالب مذکور ناظر به تفویض و استقلال عباد در فعل و اثبات قدرت مطلقه در وجود امکانی نمی‌باشد، لذا ابوالحسن علی بن موسی (ع) فرموده است: «الله تعالی اعدل من ان یجبر خلقه ثم یعذبهم و انه تعلم احکم من ان یهمل عبده و یکلعهالی نفسه». مقصود آنکه موجود امکانی چون ذاتاً متقوم به حق است، در مقام تأثیر نیز مستقل نمی‌باشد و توالی فاسدهٔ تفویض نیز مانند جبر قابل قبول نیست.

واصل بن عطا (از معتزله بلکه رئیس معتزله) به حجاج نوشت: «احسن ما سمعت فی القضاء و القدر قول امیر المؤمنین (ع) ایدلک علی الطریق و یاخذ علیک المضیق».

عامر الشعبي در جواب نوشت: «احسن ما سمعت فی القضاء و القدر قول علی بن ابیطالب (ع): كلما استعفرت الله منه فهو منك و كلما حمدت الله علیه فهو منه».

نامۀ آنها وقتی به دست حجاج رسید، گفت: «لقد اخذوها عن عین صافیة».

علاوه بر چند روایت نبوی که در اول بحث ذکر شد، روایات زیادی در کتب احادیث مذکور است که صریحاً مذهب مفوضه و قدریه به معنای حقیقی آن که اراده و قدرت حق بکلی منعزل از اراده و قدرت و مشیت خلق باشد مطابق صریح آیات و روایات مذهب الحادی است.

در کافی (باب مشیت) و نیز توحید صدوق روایات به مضمون زیر زیاد است: «قال الصادق (ع): لا یكون شیء فی الارض و لافی السماء الا بهذه الخصال السبع: بمشیة و ارادة و قدر و قضاء و اذن و کتاب و اجل، فمن زعم انه یقدر علی نقض واحدة فقد کفر».

عدم ذکر علم با آنکه علم سابق بر وجود کلیهٔ اشیاء علت و مبدأ کلیهٔ ظهورات علمی است، از جمله ظهور اقلام و الواح، شاید از این جهت است که در اراده و مشیت، علم مأخوذ است و چندین روایت در مقالات گذشته جهت ابطال

### تحقیقی در توحید افعالی و مسأله قدر

باید از این نکته دقیق غافل نماند که توحید در افعال بنا بر ممشای ارباب عرفان با جبر مطلقاً سازش ندارد، چون مطلب غامض و مسلک دقیق و عمیق و بامختصر غفلت از مقدمات این قبیل از مسائل لغزش در نظر و فکر حاصل می‌شود، تنجیماً للمرام عرض می‌کنم:

در تجلیات افعالی بین مظاهر خلقیه و اعیان قدریه با صور قدریه و اسماء الهیه مناسبت تامه موجود است و هر مظهری مقتضی اسم خاص است و این اصل - که از اغصان شجره زقوم است - اگر خداوند کلیه نفوس صالحه و ارواح طیبه و کلمات نوریه را در جهنم و جمیع اشقیاء را در بهشت قرار بدهد، ابدالاً بدین عین عدل است و لایستل عما یفعل، مبتنی بر همان اصل مسلم اشعریه است که ترتب معالیل بر علل و نتایج اعمال بر نفوس فقط به جری عادت است و لا غیر.

در مسأله صدور کثرت از وحدت و حفظ سنخیت در مراتب طولی و عرضی وجود و اعتقاد به مراتب و مباحث قوای نفس و کثرت قوا و تعدد آن به حسب تباین آثار و زوال قوهای و بقای قوای دیگر و مبحث ترکیب بین اجزاء مرکبات حقیقه و اصول معجزات و کرامات و چندین مبحث از امهات عقاید، از جمله بحث قول و کلام الهی و اباحت مربوط به نبوت، امامت و وحی و دیگر موارد اختلافی، ذکر خواهد شد که مجبره یعنی اشاعره صوناً لعقاید الاشعریه و حفظاً للقواعد المقرره فی تلیفات شیوخهم، در امهات مباحث فلسفی و اکنش نشان می‌دهند. و مردم غافل اظهار این قبیل از شکوک را ناشی از ذهن جوال کسانی دانستند که خود را شرعاً موظف به دفاع از اصول مشایخ خود می‌دانند و توجه ندارند که ذهن شک خیز، مبتلا به مرض و دارای عدم تعادل روانی است و از این قبیل متشککان، خیری ظاهر نمی‌شود.

کسی که بین مبادی آثار ناشی از تجلیات فعلیه و آثار مرتب بر این مبادی که تجلی و ظهور وجه مطلق و فیض حق است، مناسبت قائل نمی‌باشد، یا جاهل است یا بی‌ادب نسبت به مفیض وجود و قیوم عالم هستی. «و قد ثبت الامر الالهی بالعمل للعبد مثل قوله تعالی: واقیموا الصلوة واتوا

قول نافیان اراده و مشیت ذاتیه حق نقل کردم و نیز نقل شد که اراده تشریحی می‌شود بر خلاف اراده تکوینی تحقق یابد و روایت به مضمون آنچه که ذکر شد زیاد است و برخی از قاصران از جهت عدم درک عقلیات و عقاید حقه امامیه به معطله پیوسته‌اند.

فی الکافی والتوحید (باب المشیه) عن ابی‌عبدالله عن رسول الله سلام الله علیهما: «من زعم ان الله یامر بالسوء والفحشاء، فقد کذب علی الله، ومن زعم ان الخیر والشر بغير مشیه الله، فقد اخرج الله من سلطانه، ومن زعم ان المعاصی بغير قوه الله، فقد کذب علی الله». سئل عن الصادق: «اجبر الله عباده علی المعاصی؟ قال: لا، قال: ففوض الیهم الامر؟ قال: لا، قال: فماذا؟ قال - علیه السلام - لطف من ربک».

معلوم می‌شود برای سائل درک این مسأله مشکل بوده است که فعل عبد مبنی بر اختیار اوست ولی اختیار و اراده لازم نیست به اراده و اختیار باشد که «در عین اختیار مرا اختیار نیست»، «بل امر بین الامرین». امام فرمود: «لطف من ربک».

برخی در افعال عباد و خلق اعمال تصویری نادرست ارائه داده‌اند، به این معنا که فعل عباد جامع جبر و تفویض، یا از جهتی جبر و از جهتی تفویض است که ناچار جمعی است بین مفسده تعطیل و مفسده تشبیه جبر. جبریه ذوات ممکنات را مستقل پنداشتند، ولی اعمال را بدون واسطه مستند به حق می‌دانند که خود در عین تنزیه ملازم تجسیم است.

راقم این سطور جهت غموض مطلب و حفظ عقیده اشخاصی که به علم کلام اشتغال دارند و نیز غمده اشکالاتی که ابو حامد بر فلاسفه می‌نماید یا مبتنی بر مسلک مجبره است و یا تبعاتی از این قول باطل در ذهن او ترسیم گردیده که سبب شده است بر مبانی فلسفی اشکال وارد کند و کسی که ترتب اسباب بر علل و مسببات را به جری عادت می‌داند در همه جا این دم طویل مزاحم اوست، ناچار برخی از مباحث را به اضافه متممی تکرار می‌کنم.

هذا الولد (شمس‌الدین بن سودکین) فقال لی ای دلیل اقوی الی نسبة الفعل الیه و التجلی فیہ اذا کان من حقیقته من کون الحق خلق الانسان علی صورته (علی صورۃ الرحمان) و لما قبل التخلق بالاسماء و قدصح عندکم و عنداهل الطریق بلاخلاف ان الانسان مخلوق علی الصورة و قدصح التخلق بالاسماء. فلا یقدر احد ان یرفع ما یدخل علی من السرور بهذا التنبیه، فقد یرفع الاستاذ من التلمیذ اشیاء من مواهب الحق لم یقض للاستاذ الا ان ینالها من التلمیذ، یرفع انما قد یفتح للانسان الکبیر فی امر یسألہ عن بعض العامة فیرزق العلم فی ذلك الوقت لصدق اللسان علم تلك المسألة و لم یکن عنده قبل ذلك عناية من الله بالاسائل.

بنابر آنچه که ذکر شد، محققان از عرفا از جمله محیی‌الدین بن‌العربی بین توحید در افعال و اختیار و استناد افعال به مبادی آثار از جمله استناد اعمال به عبادت منافات وجود ندارد و نفی مناسبت بالمره از مبادی آثار و آثار مترتب بر مبادی آثار، از اغلاط و اوهام است و برگشت آن به نفی علیت و معلولیت و اعتقاد به اراده جزافیه است و ملازم با الحاد صریح و زندقه فضح است.

در مباحث معاد و اعجاز و وحی، متعرض کلام صاحب تهافت خواهیم شد و بیان می‌کنیم این جری عادت از اغلاط عوام اشاعره است. و عادت اصولاً برای انسان و شاید احیاناً در حیوان از تکرار اعمال حاصل شود، مانند لعب بالحقیه. و آنچه در نظام وجود واقع می‌شود ناموس خلقت و سنت الهیه نام دارد، «فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً» (فاطر/۴۳) در طبیعت و افعال مترتب بر طبایع، عادت معنایندارد، و اهل علم اثر مترتب بر طبیعت را فعل طبیعی نام نهادند و افعال ظاهر از موجودات ملکوتی را عادت نمی‌شود نام نهاد.

عادت اختصاص به نفوس جزئی حیوانی دارد که از مزاولت در افعال خاص حاصل می‌شود، عادت ملکه حاصل از تکرار فعلی است که در نفس حاصل می‌گردد، به هر ملکه حاصل در نفس که مبدأ اعمال قرار می‌گیرد عادت اطلاق نمی‌کنند. اشاعره اصطلاح را از حکما گرفته و در غیر مورد استعمال می‌کنند.

الزکاة- واصبروا- ورابطوا وجاهدوا. فلا بد ان یکون له فی المنفعل عنه تعلق من حیث الفعل فیہ فیسمى به فاعلاً و عاملاً، و اذا کان هذا، فبهذا القدر من النسبة یقع التجلی فیہ، فبهذا الطریق کنت اثبتہ و هو طریق مرضی فی غایة الوضوح، یدل علی ذلك ان القدرة الحادثة له نسبة تعلق بما کلفت علیه لا بد من ذلك. و رأیت حجة المخالف واهیه فی غایة الضعف و الاختلال. یعنی تجلیات حق در مظاهر، ظاهر می‌کند آنچه را مناسبت با ذات و جوهر شیء دارد و کلام معجز نظام «قل کل یعمل علی شاکلته» صریح در مناسبات ذاتیه بین عباد و خلق اعمال آنها است.

آنهائی که سعادت و شقاوت را ذاتی می‌دانند و احادیث طینت یا اعیان ثابتہ و صور قدریه را مظهر تجلی فعلی در عوالم خلق دانستند، اختیار را نفی نمی‌کنند و این اعیان و مظاهر یا صور قدری را در مقام تجلی و احدیت که از آن به «قابل» تعبیر کرده‌اند، ظهور همین جهت قابلی را نیز از فیض حق و فیض ذاتی حق به فیض اقدس می‌دانند و ظهور قوایل ناشی از تجلی حق به اسماء و صفات، و اعیان و قوایل تعینات اسمائیه است. و اسماء به این صور متعین و معروفند و اسماء و تعینات اسماء در غیب ذات یا مقام احدیت و مرتبه استجنان علمی تمیز ندارند، لذا می‌توان گفت: «ما نبودیم و تقاضایمان نبود» قابل از فیض اقدس و تجلی ارفع اعلا است و یا تجلی به رحمت ذاتیه مبدأ ظهور اسماء است به اعتباری اسماء و اعیان از سلسله مرحومین بشمار می‌روند. تجلی به فیض مقدس منشأ ظهور اعیان و صور قدریه در خارج است. «آن یکی جودش گدا را آفرید» دعای ناشی از لسان استعداد ذاتی و ندای ثبوتی اعیان را به اسم «السمیع» شنید و به اسم «المتکلم» تقاضاها را جواب گفت: «و منهم سعید و منهم شقی» و «قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو».

خواجه عبدالله فرمود: «همه از آخر می‌ترسند، عبدالله از اول می‌ترسد» و در مقام اوامر و نواهی تشریحیه است که امتثال و عدم امتثال و اطاعت و عصیان و قبول و رد و تمرد ظهور پیدای کند. در مواقع امتحان سر «الناس معادن کمعادن الذهب و الجس و السنوره و النشادر...» ظاهر می‌گردد. «...ولما کان یوماً فواضنی فی هذه المسألة

اصلی و موطن حقیقی خود که «الانسان مدنی بالطبع ای من مدینة عالم العقل».

و تقریر مراد از اقبال و ادبار در حدیث مروی از شیخ صدوق مذکور است، ولی بنا عبارتی در کمال ایجاز و در نهایت اتقان و نحوه ظهور خاص عقل در نفوس بالغ به مقام تجرد و مقام کمون نفوس انسانی در عقل و ظهور آن در عالم کثرت و تنزل و هبوط نفوس از عالم میثاق و «ذر» عقلانی در عالم ماده و قبول تحقق بوجود خاص انسانی و اشاره به قاعده بسیط الحقیقة و انطواء کثرات نازل از مقام عقل کلی و احاطه عقل نسبت به قلوب افراد انسان بالفعل تام الوجود «ولکل آدمی رأس من رؤس العقل و اسم ذلک الانسان مکتوب علی وجه ذلک الرأس».

و دلالت حدیث بر نام دیگر عقل که از آن به قلم تعبیر شده است، چه آنکه جمیع کلمات وجودیه در رأس قلم بوجود جمعی و تبعی تحقق دارد و مکتوب قلم، تفصیل حقایق اجمالی و مرتبه فرق کینونت قرآنی نفوس است و از خفاء حقایق صادر از عقل از جمله افراد انسان و ظهور انسان بوجود خاص و تحقق ارتباط نفوس با عقل بعد از ظهور خارجی تعبیر شده است به: «و اسم ذلک الانسان علی وجه ذلک الرأس» و بیان این حقیقت «فاذا بلغ کشف ذلک الستر فیقع فی قلب ذلک الانسان نور» و از احاطه تامه عقل به نفوس و بیان ظهور خطوط شعاعیه معنویه از عقل در عالم ظهور نفوس حادثه، به «یقع فی قلب الانسان نور و الامثل العقل فی القلب کمثل سراج فی البیت» از مزایا و خواص حدیث مذکور است.

بهر حال در روایات عامه و خاصه صحبت از عقل و قلم و دیگر القاب صادر اول به میان آمده است، و با کمال دقت خواص و لوازم صادر اول و واسطه ترقیم نقوش امکانیه ذکر گردیده است که «اول ما خلق الله القلم فقال له، اکتب القدر ما یکون و ما هو کائن الی الأبد».

اینکه ابو حامد در مقام نقل مذهب ارباب تحقیق در عقل و وساطت آن در فیض به کلی خود را بی خبر از وجود چنین جوهر ملکوتی نشان می دهد، علل اساسی دارد و

ابو حامد غزالی در تهافت گفته است: یسائر مبنای حکما موجودات صادر از حق نیستند، چون حکما معتقدند که اول صادر از حق، عقل است و عقل مبدأ صدور حقایق وجودیه است و چنین وانمود می کند که اسم موجودی به نام عقل و یا ملک مقرب الهی یا نور محمدی یا اول ما خلق الله القلم، اول ما خلق الله العقل، به گوش او آشنا نیست و حال آنکه در کتب خود از آن زیاد نام برده و معنا کرده است.

حقیر در همین مقاله عرض کردم که به اسم عقل و نیز به نام «اول ماصدر» روایات در کتب مشایخ ابو حامد که مورد قبول علمای عامه است، وجود دارد که از آن تعبیر به قلم اعلی و نور احمدی<sup>(ص)</sup> شده است و روایت عقل مورد اتفاق خاصه و عامه است: «ان الله خلق العقل نورا»، و الهیه اشار رسول الله علی مانقله العامة اصحاب الشیخ الغزالی «ان الله تعالی خلق العقل من نور مخزون مکنون فی سابق علمه الذی لم یطلع علیه نبی مرسل ولا ملک مقرب و هو اول ما خلق الله، قال له: ادبر فادبر ثم قال له: اقبل، فاقبل، فقال تکلم، فقال الحمد لله الذی لیس له ضد ولا ند ولا شبهه ولا کفو ولا عدیل ولا مثل الذی کل شیء خاضع لعظمته\* ذلیل. فقال الرب تعالی شأنه: و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً احسن منک ولا طوع لی منک ولا ارفع منک. و بک الثواب و بک العقاب... فخر العقل ساجداً فکان فی سجوده الف عام، فقال الرب: ارفع رأسک و سل تعط، و اشفع تشفع. فرفع العقل رأسه فقال: الهی اسئلک ان تشفعنی فیمن خلقتنی فیه فقال الله جل شأنه: اشهد کم انی قد شفعت فیمن اخلقه فیه».

این روایت در بین حدیث عقل جامعترین روایت است که عامه و خاصه نقل کرده اند و حدیث مروی از مولای موحدان از رسول الله علیهما السلام، بنا به نقل شیخنا الاقدم صدوق الطایفة در علل الشرایع بسیار با اهمیت تلقی می شود به اعتبار اشتمال آن بر جملاتی نظیر «خلقه ملکاً له رؤس بعدد رؤس الخلائق» و نیز اشتمال آن به بیان تنزل عقل بدون تجافی از مقام و ظهور آن در مظاهر خلیقه واقع در عوالم ملکوت و عالم ملک، و ظهور رقیقه عقلی در نفوس انسانی مطیع عقل منور به نور شرع و صعود این عقل در نفوس کمال از ناحیه تحولات ذاتیه و جذبات الهیه به مقام

\* ای وقع تحت ذل كلمة کن الوجودية و الحقیقة المحمدیه و سیجی تحقیق هذه الویصه بمشیئة الله تعالی.

مهمتر از همه آنکه در این مسأله صحبت از صدور اشیاء از حق علی سبیل الاشرف والاشرف الی ان ینتهی الی الاخص، به میان می آید و سنخیت بین علل و اسباب و مسببات و معالیل پیش می آید که اصول هرج و مرج طلب شیخ اشعری بهم می ریزد و از بنیان ابطال می شود و بحث از نظام احسن در علم ربوبی و تبعیت نظام خارجی از نظام علمی و ظلیت آن نسبت به نظام علمی الهی و علت فاعلی و غائی بودن ذات کروبی صفات حق، نسبت به اصل ایجاد و اتحاد علت فاعلی و غائی در حق تعالی و حقیقت بسیطة واجب بالذات و نفی انحاء ترکیب از بسیط حقیقی و بحث در این مهم که بسیط حقیقی منزله از انواع ترکیب است و ظهور کثرت بدون واسطه محال اندر محال است و لزوم صدور موجودی اشرف و اتم و حقیقت مشتمل بر کمالات کافه وجودات به نحو اعلی و اتم که ایجاد آن در حقیقت ایجاد همه اشیاء است.

ابوحامد قائل به جواز صدور کل شیء عن کل شیء و نافی غایت در فعل حق و تعلق اراده حق به ایجاد اشیاء بدون غرض و غایت و مدرس نظامیه معتقد به اراده جزافیه و مصر به وجوب ترکیب ذات با صفات زائده و مجوز خلو ذات از تمام کمالات و معتقد به ازلیت ذاتیه صفات زائده بر ذات تام و فوق التمام را حیران و سرگردان کرده است و در مقام نقد و ابطال اصل مسلم نزد شرع و عقل، سخنانی می گوید که آدمی حیران می ماند و با تعجب از خود سئوال می کند: برای چه در مدرسه نظامیه واقع در دارالسلام بغداد مرکز خلیفه گری این قسم آدمهائی پیدا شوند که بعنوان مدافع از تمام هویت اسلام، مطلبی را مورد سخریه قرار بدهند که معتقد به آن بتوانند با سهولت به کتاب و سنت و عقل برای حقانیت مطلب خود استدلال کنند؟ زیادتی صفات بر ذات را اصل مسلم سنت می داند و از تکفیر قائلان به اتحاد صفات با ذات از این لحاظ خودداری کند که معتزله نیز صفات زائد را نفی کرده اند، در حالی که عرفای معاصر او و قبل از او به کلام امیرالمؤمنین (ع) بر اتحاد ذات و صفات و بساطت

مطلقه ذات حق استدلال کرده اند که «کمال التوحید نفی الصفات عنه».\*

در این قبیل از مدارس و از این قسم مراکز و محیطها، کسی حق نداشت در مستقلات عقلیه که نبوت شرع نیز بر آن توقف دارد، جدا از قیل و قال منتطمان، فکر کند و نفس کشیدن نیز خالی از اشکال نبود.

هیچ چیز جای محیط سالم را نمی گیرد و این محیط سالم است که مردان والا و آزاده پرورش می دهد. در محیطی که بکار بستن عقل و اندیشه در مستقلات عقلیه جرم و بدعت محسوب شود و کسی حق نفس کشیدن نداشته باشد. دلگمانی چند عرصه را بر همه تنگ می نمایند و در این قبیل محیطها مردان آزاده و شریف و مستقل و عالمانی ژرف اندیش بوجود نمی آید و اعراض از معنویات و اقبال به تمرد، روز افزون می گردد و اشعاری از این دست

یک اهل دل از مدرسه بیرون نامد  
ویران شود این مدرسه دارالجهل است  
حاکمی از اوضاع این قبیل محیطها است.

\* قال علیہ السلام: «اول الدین معرفه و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده لا خلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة کل صفاتها غیر الموصوف وشهادة کل موصوف انه غیر الصفة» تطایر بین صفت وموصوف منافی با وحدت حقه حقیقیه وملازم ترکیب ذات ومسئولیت صفت و قسدان ذات از کمالات وجودیه و اسماء کلیه الهیه ولزوم تحقق جهت اشتراک بین صفت وموصوف وجهت امتیاز به امری ولزوم هذا القول الترکیب الحقیقی فی المبدأ، توجه به کلام در آخر تهافت راجع به نافیان صفات زائده به دلیلی که ذکر شد گوید: «واما ما عسدا هذا المسائل الثلاث (قول به قدم عالم ونفی معاد جسمانی ونفی علم حق به جزئیات) من تصرفهم فی الصفات الالهیه واعتقاد التوحید فیها (یعنی اعتقاد به وحدت ذات با صفات کما ذکره قبله لعارفین علی علیه السلام) فمن یری تکفیر اهل البدع من فرق الاسلام بکفرهم ایضا» و اقول: نموده بالله من النوايه ومشهور از مذهب امامیه ومسلم نزد جمیع فرق ائمه آل البیت اصرار در نفی صفات زائد وقول به عرضیت صفات را منافی توحید الوهی ووجودی دانستند، اما غزالی با این وصف قول به نفی صفات زائد را مذهب اهل بدعت می داند.