

رشحات حکمت

جبرئیل

تالیف
عزیز اللہ سلیمانی

بسمه الجواد الفضال

بحول و قوه مالك ممالك انشاء و سلطان مداین جود
و عطا جمال اقدس ابهی له العظمة والكبرياء و استمداد از
ساحت اقدس و آستان مقدس راعی اغنام خدا و نسا خدای
سفینه حمراء حضرت ولی امرالله روحی لاحبائه الفداء نگارش
سیمین جزء کتاب (رشحات حکمت) آغاز میگردد و چنانکه در
ابتدای جزء اول بعرض رسید در موارد لزوم بیانات مبارکه
الهیّه زیب کلام و شاهد گفتار حکمای عظام خواهد گردید .
ولی بر احبای الهی پوشیده نیست که آیات سماویّه در این
امر مبارک بقدری است که احدی از عهده احمای آن بر نمیآید
چه در هر شأنی از شئون علمیّه بیانات شتی نازل شده و
در هر بیانی لطایف عبارات مندرج گشته و در هر عبارتی
بدایح حکمت مندمج گردیده و بدیهی است که اتیان
جمع آنها در این اوراق ممتنع است . علاوه بر این چنانکه
فی المثل آب و نان غذای بدن و ضامن صحت آن است ،
علم و حکمت هم غذای روح و علت تقویت اوست و بفرموده
عارف رومی :

میل جان در حکمت است و در علوم
میل تن در باغ و راغ است و کرم
میل جان اندر ترقی و شرف
میل تن در کسب اسباب علف

مؤسسه ملی مطبوعات امری
۱۳۳۲ بدیع

ولی همچنانکه هضم اغذیه بسیار قوی حوصله باز بلند پرواز
 میخواهد و ژانژ گنجشک لاغر طاقت قبول بیش از مقدار
 معینی ندارد ، بهمچنین فهم حکم و معارف علی الخصوص
 پی بردن بدقایق کلمات الهی ، فکری عمیق و استعدادی
 شدید میطلبد . آری آیات الهی با سلوب سهل ممتنع نازل
 گشته و بکیفیتی است که برای همه مؤمنین شیرین و دلنشین
 و از جمله معجزاتش اینکه در افنده صافیه اثر میبخشد و
 ارواح اهل ایقان را باهتزاز میآورد و هر کسی هم بقدر
 ظرفیت خویش از آن بهره علمی و اخلاقی بر میدارد بخصوص
 نفوسیکه بحلیه تقدیس آراسته اند از تلاوتش حلاوتی میبرند
 که گفتنی و شنیدنی نیست ولی بماطت و سلاست آیات از
 حسن انتظام و لطف انسجام و علو فصاحت و سمو بلاغت
 آن است و دلیل سادگی معانی آن نه بلکه برای وقوف به
 حقایق عالیه اش سرمایه علمی بسیار لازم است و این کتاب
 که تألیفی است از عبدی ضعیف ، گنجایش بیش از قطراتی از
 آن بحر زخار ندارد لهذا در مواضع مقتضیه از قبل و از
 بعد بیک یا چند فقره استشهاد از آیات الله اکفا شده
 و خواهد شد .

و نیز در نظر است برخی از مطالب مهمه که در جزء
 اول باختصار یا سکوت برگذار شده ، در موارد متناسبه

سایر اجزای کتاب عنوان و توضیح شود و این منظور در جزء
 ثانی انجام پذیرفت یعنی اولاً شرح کافی در هر مطلبی
 داده شد و ثانیاً هر اصلی از اصول مهم فلسفی که مناسب
 با آن مطلب بوده و میبایست در مبحث امور عامه عنوان
 شود و نشده بود ، در آنجا عنوان و بیان گردد و در
 باقی مطالب مهمه غیر مذکوره نیز در مواضع خود چه در
 این جزء و چه در اجزای آتیه بعون الله بحث خواهد
 گشت . امید است که توفیقات الهیه شامل حال شود و
 این جزء نیز مانند دو جزء قبلی مورد قبول احباب و
 موقع استحسان اولوالالباب گردد .

تبریز اول شهر المسائل ۱۰۵ موافق
 بیست و یکم آذرماه ۱۳۲۷
 شمس هجری .

عزیزالله سلیمانی اردکاتی

فصل اول

در سبب احتیاج موجودات بعلمت

در جزه^۱ ثانی این کتاب برهان وجود واجب جل ذکره تقریر و حجّت وحدت و بساطت او تعالی شأنه تحریر شد و همچنین تعداد اسما^۲ حسنی و متفرعاتش تبیین و چگونگی صفات علیا و مقتضیاتش توضیح گشت و در این جزه^۳ در کیفیت خلقت و صدور کثرت بحث خواهد گردید .

اما قبل از ورود بمطلب باید دو مسئله بر سببیل مقدمه دانسته شود تا بمنظور اصلی و قوف کامل حاصل گردد .
اول اینکه آیا مناط افتقار موجودات بعلمت اولی عبارت از امکان است یا حدوث .

دویم اینکه آیا مجعول بالحقیقه ماهیت استیا وجود .
اما بحث در مطلب اول بدین جهت است که قلبی از متکلمین بر این رفته اند که حق جلّت قدرته با مخلوقات خود فاصله زمانی دارد بدین معنی که مدّتی فعل آفرینش را بتأخیر انداخته و سپس عالم یعنی ماسوای خود را بوجود آورده است . و سبب اینکه آنها فاصله زمانی مابین حق و خلق قائلند آن است که اولاً نفی قدرت از حق نکرده و او عزّ کبریائه را فاعل مضطر نشمرده باشند و ثانیاً استغنائی

موجودات از علت لازم نیاید . چه بزعم آنها اگر شیء موجود مسبوق بعدم زمانی نباشد ، هرآینه فعل فاعل در ایجا د آن شیء تأثیری ندارد یعنی احتیاجی بفاعل برای مفعول باقی نمیماند چه که شیء غیر مسبوق بعدم زمانی لا بد موجود است و شیء موجود دیگر محتاج بموجد نیست و بنا بر این قول هرگاه موجوداتی باشند قدیم هرآینه تعدد قدما لازم خواهد آمد یعنی حق جل جلاله در قدمیت شریک خواهد داشت و توحید از میانه بر خواهد خاست و بهمین دو جهت است که جمیع موجودات صادره از حق را حادث زمانی می شمارند و حادث زمانی آن است که وجودش مسبوق بعدم زمانی باشد یعنی چیزی است که در مدتی از زمان نبوده و بعد بسبب علت بوجود آمده باشد و لازمه این قول نفی قدم زمانی ممکناتی است که ذاتا حادث و زمانا قدیم میباشند برخلاف حکما که عقول کلیه و نفوس کلیه و ماده کلیه و حرکت اولیه را که منشاء انتزاع زمان است ذاتا حادث و زمانا قدیم میدانند . و دیگر آنکه فرقه مذکوره مناط احتیاج بعلت را در ممکنات حدوث آنها می شمارند و گویند حدوث تنها یا حدوث بمعیت امکان و یا حدوث بشرط امکان علت احتیاج ممکن بموثر است و نفس امکان را بتنهائی در احتیاج بعلت مدخلیتی نیست و لازمه این قول هم استغنائی معلول

از علت است بعد از حدوث و خود آنها یعنی متکلمین ، خواه آنهائی که حدوث تنها و خواه آنهائی که حدوث را بشرط (یعنی بمعیت) امکان و خواه آنهائی که حدوث را بشرط امکان علت احتیاج می شمارند ، باین مطلب تصریح کرده و گفته اند که تأثیر علت در معلول عبارت از افاده وجود است و بس و چون این اثر بحصول پیوست دیگر وجود و عدمش برای مفعول یکسان است و در مقام استدلال بمشاهده تمسک جسته بنا و عمارت را مثال آورده گویند عمارت مادامی بوجود بنا محتاج است که ساخته نشده و چون ساخته شد دیگر با احتیاجی ندارد و فقدان بنا زیانی بوجود عمارت نمیرساند لهذا مناط احتیاج معلولات بذات علت عبارت از حدوث یعنی مسبوقیت آنهاست بعدم زمانی .

باری این اقوال هر چند راجع است بدسته متکلمین و دخلی بمذهب فلاسفه ندارد مع هذا حکما آن را در کتب خویش طرح و در اطراف آن بحث کرده اند ولی نه برای اینکه صحت و سقم آن را بسنجند چه که عدم صحت این مطلب نیز حکما واضح است بل برای اینکه مبتدیان با شتاب نینتند . مختصر حکما در ابطال این اقوال مطالبی دارند که هر يك جزو سایر قضایای فلسفی مبرهن گردیده بقسمی

که هرکس مطالبشان را فهمیده و با اصول فلسفی آگاه باشد ، خود بخود از عهده ابطال این اقوال برمیآید و اکثر آن اصول در مطاوی فصول این کتاب هم ذکر شده مثلا اگر تصحیح کنندگان این اوراق فصل نهم و دهم و یازدهم و سیزدهم جزء اول این کتاب را بدقت از نظر گذرانده و خاصیت ماهیت و خواص مواد ثلاث و احکام حدوث و قدم و احوال علت و معلول را بخاطر سپرده باشند ، در حل مشکل بمزید بحثی محتاج نخواهند بود . معینا چون این مسئله خالی از اهمیت نیست ، در اینجا مستقلا طرح و در اطراف آن مختصرا بحث میشود .

اما اینکه گفته اند خداوند تبارک و تعالی هرگاه بعد از مدتی خلق را نیافرید ، فاعلیتش اضطراری میبود ، جوابش این است که دوام فعل از فاعل حقیقی منافاتی با مختاریت او ندارد بلکه قدرت و اراده و اختیار ذاتی حق مقتضی لزوم ازلیت فعل اوست و برهان صدق این قضیه در آخر فصل ششم از جزء ثانی گذشت .

و اما اعتقاد باینکه حدوث مناط احتیاج معلول بعلت است اینهم صحیح نیست چه حدوث عبارت از صفت وجود است چنانکه بزید موجود در خارج میگوئیم این انسان حادث است یعنی حادثی را صفت او قرار میدهیم و چون

حدوث صفت وجود است ، بالضرورة متأخر از آن است بدلیل تأخر صفت از موصوف . و وجود هم با اینکه بالنسبه بحدوث تقدّم دارد ، نسبت با ایجاد متأخر است زیرا شیئی بعد از ایجاد بوجود میآید . و ایجاد هم با آنکه مقدم بر وجود است ، متأخر است از احتیاج زیرا چنانچه در شیئی احتیاجی بموجد محقق نگردد ، ایجاد موجد درباره اش معنی ندارد و بالاخره احتیاج متأخر است از علت .

و برخی از حکما در انتظام و اساق مراتب بحسب ترتیب عقلی گویند که هر شیئی اول تقریر مییابد (یعنی در ذهن) سپس ممکن میشود (یعنی بحسب ذات) و بعد محتاج میشود (یعنی در وجود) پس بمرتبه ایجاب میرسد (یعنی بنظر بعالت موجب) و بعد واجب میشود (یعنی ترجیح وجود بر عدمش) و پس از آن ایجاد میگردد (یعنی بسبب علت موجد) و بعد وجود مییابد (یعنی طرد میگردد عدم از ماهیتش) و بعد از همه اینها حادث میگردد (یعنی متصف میشود بکیفیت وجود خود که مسبوقیت آن است بعدم) در اینصورت حدوث که چند رتبه متأخر از احتیاج است ، نمیتواند علت احتیاج بشود زیرا در هر حال و در هر جا علت مقدم است بر معلول . بعلاوه گاهی شیئی حادثی بتصور میآید که عقل با اینکه میداند حادث است معینا

در جستجوی علت آن نیافتند و این هنگامی است که از تصور امکان آن شیء غفلت دارد بدین معنی که میداند آن شیء وجودش مسبوق بعدم بوده ولی نمیداند که من حیث الادات عدم سابق او با وجود لاحقش مساوی است و در این صورت جزم ندارد باینکه آن شیء دارنده علت است بل جایز می‌شمارد که بدون علت باشد و هرچند این تجویز مطابق با واقع نیست ولی کافی است که تخلف علم در خصوص حاجت و عدم حاجت شیء بمیان آید و حدوث را از درجه اعتبار علیست احتیاج ساقط سازد بنا بر این هرگاه حدوث بتنهائی و بقطع نظر از امکان ملحوظ گردد مناط افتقار نخواهد بود و چون چنین است یعنی چون حدوث سبب افتقار بعلت نیست، پس مناط احتیاج در اشیا عبارت از امکان است زیرا چنانکه در فصل مواد ثلاث دانسته ایم شیء ممکن الوجود آن است که وجود و عدم برایش مساوی باشد و لذا در کسب وجود محتاج است بعلت و الا بصرافت امکان باقی خواهد ماند . و این مطلب از قضایای اولیه یعنی از بدیهیات است چه در درس شصتم منطق گذشت که اولیات عبارت از قضایائی هستند که قضاوتش با عقل تنها باشد بدین نحو که عقل بعد از تصور طرفین آن قضایا بدون شیء زاید و بدون واسطه امر دیگر حکم خود را درباره آنها جاری سازد و قضیه

کنونی یعنی (مناط احتیاج ممکن بموثر از حیث امکان) از همان قبیل است، بدین معنی که چون عقل تصور کرد ممکن را و دانست که شیء ممکن وجود و عدم نسبت بذاتش یکسان است، در این صورت بدون ملاحظه امری دیگر حکم میکند که البته علتی خارجی آن را بوجود آورده است . اما اگر کسی بگوید که این قضیه را چگونه میتوان در شمار اولیات آورد در صورتیکه در تصدیق اولیات حاجت تأملی نیست چنانکه در قضیه (الكل اعظم من الجزء) مشهود است و تصدیق این قضیه حاجت تأمل دارد . گوئیم اولیات بر دو قسم جلی و خفی منقسم شده اند و خفای قضیه بدیهی بسبب خفای طرفین قضیه است نه خود قضیه و این مانعی ندارد و قضیه را از بدیهی بودن خارج نمیکند زیرا قضیه سه بدیهی فی حد ذاته بدیهی است ولو طرفینش نظری باشند چه طرفین قضیه عبارت از موضوع و محمولند که نظری بودن هر یک از آن دو یا هر دو راجع به تصورات است نه تصدیقات و لذا شرط است که در قضایا عقل از تصور موضوع و محمول فارغ شده باشد و بعد که این کار انجام گرفت دیگر تأملی برای عقل در قضاوت باقی نمی ماند و آنگاه جمیع قضایای بدیهیه خواه خفی باشند و خواه جلی در صقع واحد قرار میگیرند .

باری اکنون اگر کسی در مقام اشکال بگوید که امکان بنا
بتعریف حکما از لوازم ماهیت یا بتعبیر دیگر عبارت از
کیفیت نسبت است بین وجود و ماهیت و در این صورت امکان
متأخر از ماهیت و ماهیت متأخر از وجود و وجود متأخر
از احتیاج بعلت و اینهم (یعنی امکان) مانند حدوث
چندین مرتبه مؤخر از احتیاج است حکما در جواب
فرموده اند که امکان کیفیت نسبت ما بین ماهیت و مفهوم
وجود است نه بین ماهیت و وجودیکه در خارج تحقق یافته
لهذا در این امر با حدوث در یک حکم نیست زیرا حدوث
کیفیت وجودی است که در خارج حاصل شده و مسبوق به
عدم بوده باشد .

پس چون معلوم شد که حدوث شرط افتقار بعلت
نیست گوئیم که ممکن حادث و قدیم یعنی قاطبه مخلوقات
همانطور که دربدو ایجاد محتاج بعلت بوده اند بعد از
حدوث و وجود هم محتاج بعلت میباشند و هرگز شی ممکن
از حصار افتقار خارج نمیشود چه در ابتدای وجود نظر
بامکان ذاتی محتاج بعلت موجد است و بعد از وجود
یا حدوث هم باز بهمان ملاحظه محتاج است بعلت
مبقیه و هر چند اکثر این مطالب در جزوات قبلی این کتاب
در مواردی چند باقتضای مقام بیان شده با وصف این

بلحاظ اهمیتی که داشت از نو عنوان و شرح بیشتری
داده شد .

اکنون به پیروی از حکما بحث دیگری را برای سد ثغور
اشتباهاتی که در همین مبحث میتواند رخ بدهد پیش
میکشیم و آن عبارت از نفی اولویت است که بر دو قسم ذاتی
و غیری منقسم شده چه اگر این مطلب حل نشود ممکن
است تصور رود که ممکنات باقتضای ذوات خویش موجود شده
باشند و این گمان در وقتی است که اولویت ذاتی باطل
نشده و لازمه چنین گمانی عدم احتیاج آنهاست بصانع یا
اینکه تصور رود که ممکنات از علت بصرف اولویت صادر
شده اند و این گمان هنگامی است که اولویت غیره باطل
نشده باشد و لازمه چنین گمانی این است که وجود ممکن
بدون وجوب صدور یافته باشد .

باری تقریر مطلب چنین است که برخی احتمال
میدهند که ماهیت ممکن نسبتش بوجود و عدم مساوی نباشد
بدینگونه که چون ماهیت ممکن در وسط وجود و عدم قرار بگیرد
یکی از آن دو باو نزدیکتر باشد تا دیگری چنانکه بعضی
احتمال داده اند که ماهیت ممکن در اتماف بعدم یا اصلا
محتاج بسبب خارجی نیست و یا اینکه برای ماهیت ممکن
عدم سهل الحصولتر از وجود و حاجتش بآن کمتر از این است .

حال دفع این دو اشتباه بدین طریق است که در احتمال اولی یعنی احتمال اینکه ممکن در ائتلاف بعدم محتاج بعلت نباشد گوئیم وجود وعدم نسبت بماهیت از اغیارند چه در تعریف دانسته شده^(۱) که ماهیت نه وجود است نه عدم زیرا هنگام تحدید نه وجود را در حد ماهیت مدخلی است و نه عدم را و در مقام تمثیل شبیه است بآب خالص که خالی از هر رنگی است و بدین جهت یعنی بجهت بی رنگی است که آب میتواند هر رنگی را بپذیرد و لکن اگر دارنده لون میبود یا بعد ملون میشد لون دیگر را بتمام و کمال نمیپذیرفت مگر اینکه از لون قبلی بکلی صافی گردد تا بتوان گفت قبلا این آب سخی بوده و حال سبز شد^۲ است و بهمین نحو چون ماهیت از وجود وعدم هر دو بکلی خالی است لذا استناد ذات ماهیت بعدم عینا و بدون کم و زیاد مثل استناد اوست بوجود بدین معنی که همانگونه که وجود ماهیت مستند بوجود علت میگردد عدم ماهیت هم مستند بعدم علت میباشد یعنی ذات ماهیت در این دو نسبت هیچ تفاوتی نمیکند .

و در احتمال دومی یعنی احتمال اینکه برای ماهیت ممکن عدم سهلتر از وجود باشد گوئیم که این قبیله

(۱) در فصل نهم از جزء اول این کتاب .

سهولتها در معالیل مرکبه بنظر میآید مثلا وجود قالی که در صناعات بشری شیئی است ممکن الوجود چنین بتصور میآید که عدمش آسان تر از وجود است زیرا وجودش بسته بحصول پشم و نخ و رنگ و حضور استاد و شاگرد است ولی عدم آن بهیچیک احتیاج ندارد و بدین سبب گمان می رود برای ماهیت قالی عدم سهلتر از وجود است ولی اینهم در حکم احتمال اولی است بدین شرح که عدمش مرگب مستند است یا بعدم جمیع اجزای آن یا اینکه مستند است بعدم تحقق بعضی از اجزای آن که هیچیک از این عدمها مربوط بذات آن شی نیست و بالجمله سهولت عدم ماهیت با مقایسه او بغير مقتضی اولویت در ذاتش نیست .

اما در جانب وجود هم همینطور است بدین معنی که اگر برای معلول مرکبی مؤثر موجود و مانع مفقود بود در بادی نظر بتصور میآید که وجود آن ممکن برعدش اولی است چنانکه در مورد لباس هرگاه پارچه و نخ و سوزن و انگشترانه و مقراض موجود باشد و مانعی هم برای دوزنده پیش نیاید تصور می رود که وجود آن لباس برعدش اولویت دارد در صورتیکه اینجا هم اولویت در ذات ممکن نیست بلکه با مقایسه بغير چنین است و حال آنکه ما فعلا در بیان نفی اولویت ذاتیه هستیم نه اولویت غیره و عنقریب سبب

خواهیم دانست که ذات ممکن بسبب غیره بصرف اولویت موجود یا معدوم نخواهد شد .

باری برویم بر سر مطلب خود که آیا در ذات ممکن بقطع نظر از غیر نحوی از اقتضای هست که بصرف همان اقتضای وجودش بر عدمش یا عدمش بر وجودش اولویت داشته باشد یا نه و بعد از تدقیق در مطالب گذشته و تحقیق در اقوال آینده میفهمیم که چنین چیزی محال است زیرا بفرض اولویت گوئیم اولویت ذاتی ممکن در جانب وجود یا بحد کفایت است یا نه پس اگر اولویت ذاتی او بحد کفایت بالغ شد و دیگر در کسب وجود محتاج بعلت خارجی نبود در این صورت همیشه چنین خواهد بود زیرا چون این کفایت امری است ذاتی لذا هرگز تغییر نمیپذیرد چه که ذاتیات شیء از شیء سلب نمیگردد و در صورتیکه چنین باشد یعنی کفایت امر ذاتی باشد این اولویت نیست بلکه وجوب است که نامش را اولویت گذارده اند زیرا تنها شیء واجب است که ذاتا اقتضای وجود میکند .

و همچنین اگر اولویت ذاتی ممکن در جانب عدم بحد کفایت رسید یعنی دیگر محتاج بغیر نبود تا عدمش را بر وجودش ترجیح بدهد بلکه ذات او اقتضای عدم میسکرد اینهم اولویت نیست بلکه امتناع است که با اولویت تسمیه

گردیده زیرا تنها شیء ممتنع است که ذاتا اقتضای عدم میکند و گرنه یعنی اگر شیء با آنکه ذاتا مقتضی وجود یا عدم باشد که در آن صورت لابد یا واجب خواهد بود و یا ممتنع و معینا در وجود و عدم محتاج بعلت خارجی گردد یا اینکه در حالیکه محتاج بعلت خارجی باشد که در آن صورت لابد ممکن است و معینا بحسب ذات اقتضای وجود یا عدم نماید هرآینه لازمه هر دو قول انقلاّب وجوب و امتناع و امکان است بیکی دیگر که از محالات میباشد چنانکه برهانش در فصل مواد ثلاث گذشت .

اما اگر اولویت ذاتی ممکن بحد کفایت بالغ نشود لابد برای بلوغ بحد کفایت محتاج خواهد شد بامری خارج از ذات آن امر خارجی عبارت از مؤثر است که مراد از علت هموست پس معلوم شد که شیء ممکن بصرف اولویت ذاتی نه میتواند موجود بشود و نه معدوم لهذا ماهیت ممکن تا علت خارجی پیدا نشود موجود نمیگردد و بعد از وجود هم تا علت عدمش یافته نشود معدوم نخواهد شد و آن علت خارجی هم البته باید وجود ممکن را بر عدمش ترجیح بدهد تا آن ممکن موجود شود و گرنه ترجیح بلا مرجع خواهد شد و ترجیح هم وقتی بوقوع میانجامد که جمیع انحای عدم آن ممکن ، مسدود

شود و چون چنین شد آنگاه وجود ممکن واجب میگردد و عدمش ممتنع و احتمال اولویت گیری هم از میان می رود و باید چنین هم باشد چه اگر علت موجد بصرف اولویت شی ممکن را بوجود آورد سؤال از لم منقطع نمیگردد و عقل در جواب سؤال از لم با اولویت قانع نمیشود و ناچار باید بامر واجب منتهی گردد زیرا شی ممکن اگر بصرف اولویت از فاعل صادر گردد یا بنحوی است که عدم صدور آن جایز نبوده یا اینکه جایز بوده حال اگر عدم صدور آن ممکن جایز نبوده پس صدورش واجب بوده است نه اولی . و اگر عدم صدور آن جایز بوده و معدلك صادر شده ، ترجیح بلا مرجح بوده که محال است . و درباره عدم ممکن هم عینا همین احکام جاری است . پس واضح شد که وجود ممکن تا در نظر علت واجب نشود موجود نمیشود و همچنین تا عدمش واجب نشود معدوم نمیگردد و بهمین لحاظ ممکنات بحسبوقوع یا واجباتند یا ممتنعات ولی نه بحسب ذات بلکه بسبب غیر و ما در فصل مواد ثلاث دانستیم که وجوب و امتناع گیری با امکان ذاتی جمع میتواند بشود .

باری تا اینجا معلوم شد که مناط افتقار در ممکنات عبارت از امکان است نه حدوث و بهمین جهت مدلل گردید

که شی ممکن هرگاه بحسب زمان قدیم هم باشد ، جنبه امکانی او اقتضای علت مینماید و احتمال استغنائی او از علت برطرف میگردد منتهی ممکن قدیم مسبوق بعلت تنهاست و ممکن حادث هم مسبوق بعلت است و هم مسبوق بزمان و هر دو مسبوقند بعدم ذاتی که هیچگاه از آنها منفک نمیشود . باری مطلب مزبور کمك بمطالب دیگری میکند که در صدر بیانش هستیم و آن اینکه معلول ممکن ولو در ازل بوجود آمده باشد در حال بقا ایضا مستغنی از علت نیست زیرا چنین معلولی هم چون ممکن است و امکان ذاتی اوست و امر ذاتی غیر منفک از شی و از طرف دیگر مناط افتقار امکان است لذا هر ممکنی بدوام وجود محتاج بعلت است خواه حدوثی هم در میان باشد و خواه نباشد . و بعبارة اخری حادث باقی و ممکن قدیم بهمین برهانی که اتیان شد نیازمند بعلت است . اما در این مورد هستیم اشکالی پیش آمده و تقریرش اینکه ممکن باقی اگر بعد از وجود شدن باز محتاج بمؤثر باشد ، لابد چنانکه از لفظ مؤثر برمیآید باید در آن ممکن موجود تأثیری داشته باشد و تأثیر مؤثر در ممکن موجود عبارت از حصول اثر است برای او و حصول اثر یا عبارت از همان وجودی است که داشته و یا عبارت از وجودی است جدید . حال اگر قسم اول باشد ،

تحصیل حاصل لازم میآید که محال است و اگر قسم دوم باشد هرآینه تأثیر مؤثر در امر جدید است نه در امر باقی و حاصل اینکه ممکن که دفعه اول کسب وجود نمود دیگر بتأثیر مؤثر محتاج نخواهد بود . جوابش این است که تأثیر مؤثر در ممکن موجود از قسم دوم است یعنی افاده استمرار وجود است بموجود و مراد از بقاء عبارت از همین استمراری است که ذکر شد و پوشیده نیست که بقاء نیز مانند حدوث صفت است برای وجود و همچنانکه حدوث متأخر از وجود است بقاء هم متأخر از آن است و مقصود از تأثیر جدید تأثیر منفصل نیست چه اگر تأثیر مؤثر در ممکن موجود بر سبیل انفصال باشد استمرار نخواهد بود بلکه حدوث امر ثانی خواهد بود و حال آنکه تأثیر مؤثر در ممکن موجود افاده حدوث یا افاده وجود اول نیست بلکه افاده وجود مستمر است که تعبیر ببقاء شده و هرگاه این اثر استمراری از جانب مؤثرین در پی بر سبیل اتصال نرسد وجود ممکن باقی نمی ماند و همچنین شایسته است که علت موجد از علت مَعْدَه امتیاز داده شود چه کسانی که برای اثبات قول خود بمثال بنا و عمارت متمسک شده اند ، علت مَعْدَه را بجای علت موجد گرفته اند در صورتیکه بنا علت مَعْدَه است نه موجد . دلیلش این است که بنا در مورد

ساختمان علت است برای حرکات دست خود و حرکات دست او علت است برای حرکت خشت و گل و حرکات آنها علت است برای حصول وضعهای مخصوص که بیسن آن آلات حاصل میشود . حال در این مثال نمیتوان بنا را علت فاعلی شمرد بلکه او نسبت بعمارت علت مَعْدَه است و نسبت به حرکات دست خود علت موجد و آشکار است که چون کار با تمام رسید حرکات دست او که راجع بعمل بنائسی و معلول خود اوست معدوم میشود و خشت و گل هم از حرکت باز میایستند . اما بقای مصالح ساختمان با اوضاع مخصوصه حاصله از حرکات مذکوره مستند باین حرکات نیست تا لازم آید که پس از تمام شدن آن حرکات معدوم گردد بلکه مستند است بخاصیتی که در خود آن اشیاء موجود است و آن عبارت از پیوست است که در طبیعت خشت و گل وجود دارد و اگر بقای آنها مستند بعامل طبیعی نبوده و مستند بوجود بنا باشد میبایست بنا بتواند عمارتی از دوغابه بسازد که بهمان حال دوغابی باقی بماند . و این خاصیت طبیعی هم مستند بعامل مفارقه است که عنقریب وجودشان اثبات خواهد شد و خلاصه آنکه بقای اوضاع ساختمان ربطی به حرکات مذکوره ندارد و در این مورد بنا فقط علت مَعْدَه و شرط حدوث عمارت است نه چیز دیگر . آری او

تنها علت فاعلی حرکات دست خود اوست که آنهم پس از تعطیل کار موقوف میشود چنانکه ذکر شد . و نیز در این مورد نباید بمثال حرارت موجود در آب بعد از وجود آتش متمسک شد چنانکه بعضی از نفوس متمسک بآن گردیده و گفته اند دیگر آب که بر اثر آتش بجوش آمد در همان حال اگر آتش را از زیرش بیرون بکشند حرارتش تا مدتی باقی است و حال آنکه اگر بقای معلول منوط بتأثیر علت باشد باید بمحض زوال آتش حرارت آب هم که اثر آنست زایل شود چه اینجا هم علت معدّه با علت موجدّه اشتباه شده بدلیل اینکه آتش علت فاعلی حرارت و حرارت علت حرکت کیفیه در آب است بدین معنی که ماده آب که شأنش انفعال است بحسب این خاصیت طبیعی قبول حرارت کرده ولی نه دفعتا بلکه بر سبیل تدریج و همانطور که آب بمحض ملاقات با آتش بجوش نیاید و بتدریج کسب حرارت مینماید همانگونه بعد از آتش بلا فاصله از جوش نمیافتد زیرا حرکت متضمن تدریج و تدریج مستلزم وقت است و رجوع بحال طبیعی هم مانند خروج از آن بتدریج است پس اینهم عبارت از علت معدّه می است که بعلمت موجدّه مشتبه گردیده . و مراد از علت موجدّه آن است که بماهیت شی افاده وجود کند و مثالش تأثیر آتش در آب

نیست بلکه مثالش تأثیر آتش در نفس حرارت است کسه بمجرد زوال آتش حرارت هم از بین میرود . و همچنین مثالش تأثیر بنا در عمارت نیست بلکه مثالش تأثیر بنا در حرکت دست خود است که بمحض زوال علت ، اثر آنهم زایل میگردد و روشنترین امثله همان است که در فصل دهم از جزء اول این کتاب ذکر شده و آن اینکه نسبت معلول بعلمت موجدّه مانند نسبت ضوء است بخورشید و سایه بشاخص و عکس بعاکس و ایضا مانند نسبت نطق است بمتکلم و نفس بمتنفّس الی غیر ذلک .

برهان دیگر بر اینکه معلول بعد از علت موجدّه باقی نیست و وجود ممکن باقی مستند بعلمت مبقیه میباشد این است که هرگاه علتی بمعلولی درابتداء افاده وجود کند و بعد از زوال علت موجدّه آن معلول بذات خود باقی بماند هرآینه آن معلول ممکن الوجود متّصف میشود بوجوب وجود زیرا وجوب وجود آن است که بحسب ذات بعلمت محتاج نباشد و این امر در چنین موردی از محالات است زیرا لازمه چنین قولی اعتراف است بانقلاب امکان ذاتی بوجوب ذاتی که امتناعش مبرهن گردیده است .

این بود مسئله اول که باندازه کفایت تشریح و در ضمن آن مسائل دیگری نیز بمناسبت مقام بیان و

بقدر لزوم توضیح گردید و چون این فصل در خصوص
مناط احتیاج معلول بعلت بود و در آن مکرراً نام امکان
و حدوث برده شد و گاهی ذکر وجوب و امتناع بمیان
آمد شایسته است برای مزید فایده بحث دیگری را درباره
نفس امکان و اعتباریت آن بمیان آریم و چون آن بحث
خالی از تفصیل نیست، فصل مخصوصی برای آن منعقد
مینمائیم .

فصل دوم

در اینکه امکان و امتناع و وجوب
از امور اعتباریه اند

عده ئی از مردم اظهار داشته اند که معنای امکان
بنا بتقریر حکما عبارت است از تساوی نسبت ماهیت
بوجود و عدم و از طرف دیگر در حکمت مقرر گشته که
ماهیت یا موجود است یا معدوم و هرگز خالی از یکی از
آن دو نیست لهذا هرگاه در مورد ماهیتی از ماهیات
حکم شود مثلا که موجود است البته در حال موجودیت
قابل عدم نیست و گرنه اجتماع نقیضین خواهد شد و اگر
حکم شود که معدوم است در حال معدومیت هم قابل
وجود نیست ایضا بدلیل امتناع اجتماع نقیضین و چون
چنین است به هیچ ماهیتی خواه موجود باشد و خواه
معدوم نمیتوان گفت که ممکن است .

جوابش این است که امکان بقطع نظر از وجود و عدم
خود به تنهایی شیئی است از اشیا و هر شیئی که
غیر واجب تعالی شأنه باشد ماهیتی است از ماهیات و
هر ماهیتی چنانکه در فصل نهم از جزء اول این کتاب
بیان شد یا بشرط شیئی است یا لا بشرط شیئی و یا بشرط

لاش و در این مورد که حکم بامکان می‌کیم باعتبار لای بشرطی یعنی باعتبار نفس امکان است نه باعتبار نسبت او بوجود یا عدم که محذور مذکور لازم آید .

توضیحش اینکه امکان گاهی بذاته ملحوظ است در عقل و گاهی آلت است برای ملاحظه تعقل غیر خود و این فقره در معقولات نظایر بسیاری دارد که بیاره‌ئی از آنها اشاره خواهد شد و عین این دو اعتبار علاوه بر معقولات در اشیاء محسوسه نیز هست یعنی آنها هم گاهی بلحاظ نفس خود ملحوظند و گاهی آلت ملاحظه میشوند برای شیء دیگر و از جمله اشیائی که چنینند آئینه است که گاهی آلت است برای ملاحظه صور اشیاء محسوسه‌ئی که در آن منعکس شده و گاهی ملحوظ است بذاته .

در ملاحظه اولی که آلت قرار گرفته است البته من حیث الذات ملحوظ نیست حتی کسیکه در این حال در آن مینگرد ممکن است بگلی غافل باشد که بر روی خود بتوسط آئینه نظر انداخته و در این نظاره که مرآت بنفسه منظور نیست حکمی هم درباره اش جاری نمیگردد اما در ملاحظه ثانوی که مرآت بذاته ملحوظ است دیگر صور منطبقه در آن ملحوظ نیست یعنی در این ملاحظه حکم بنسبت نمیشود بلکه تحقیق بعمل میآید که خود آئینه که یکی از اشیاء محسوسه

است چیست و در این ملاحظه است که آینه بنفسه محکوم علیه واقع میشود و احکامی بر آن جاری میگردد و همچنین است الفاظ و عباراتی که در لغات مختلفه وجود دارد یعنی آنها هم گاهی آلت میشوند برای ملاحظه چیز دیگری از محسوسات و معقولات که در این ملاحظه خود بحسب ذات محکوم علیه واقع نمیگردند و گاهی ملاحظه میشوند از جهت ذوات خویش چنانکه لفظ شمس گاهی ملحوظ است بلحاظ دلالتی که بر جرم نورانی آسمانی میکند و گاهی ملحوظ است بلحاظ ذات که این شیء (لفظ) چیست در ملاحظه اولی نه در قرائت و نه در کتابت بحسب ذات ملحوظ نیست و حکمی درباره خود آن لفظ نمیشود ولی در ملاحظه ثانوی بذاته ملحوظ و لذا درباره اش حکم میشود که این شیء کلمه است و اسم است و ثلاثی مجرد است الی آخر احکامه اللغوی .

همچنین جمیع صور علمیّه حاصله در ذهن بدو لحاظ ملحوظند یکی از لحاظ انطباق آنها با اشیاء خارجی یا اشیاء نفس‌الامری و دیگر از لحاظ خود آن صور که چگونه موجوداتی هستند و چیستند مثل صورت حاصله از آسمان در ذهن که آنصورت از جهتی ملحوظ است بلحاظ انطباق آن با سقف مکوکب و نیلگونی که همه جارا احاطه کرده است

و از جهت دیگر ملحوظ است بلحاظ اینکه نفس این صورت حاصله در ذهن چیست و معلوم است که صورت مذکوره در ملاحظه اولیه محکم بحکم نیست ولی در ملاحظه ثانویه چون خود موجودی است از موجودات، حکم میشود که این شیء موجود وجودش مثلاً فقط در ذهن است نه در خارج و نماینده شیئی است که آن شیء جوهر یا عرض است و خود او هم یا یکی از اعراض است یا یکی از جواهر و بالجمله هر حکمی لازم بود درباره اش اجراء میگردد .

همینگونه است ایضا معلوماتی که از انتساب بعض صور علمیّه ببعض صور دیگر برای انسان دست میدهد یعنی آن معلومات نیز بدو لحاظ ملحوظند . در ملاحظه اول آلت تعقل میگردد برای چگونگی ارتباط صور علمیّه با یکدیگر و در این ملاحظه بذواتها محکم علیه واقع نمیگردند و لسی در ملاحظه ثانی هر یک از آن معلومات بذاته ملحوظ و محکم علیه واقع میشود با حکامی که میتوان درباره اش جاری کرد .

حال درباره امکان و امثالش نیز همین دو ملاحظه ملحوظ است یعنی امکان بیک نظر که آلت تعقل میگردد ، عبارت از مفهومی است که دلالت میکند بر تساوی وجود و عدم نسبت بماهیت و در این ملاحظه خود بذاته ملحوظ

نیست و حکمی هم درباره اش جاری نمیشود چه این هنگام کسی ملتفت نیست که امکان خود در خارج موجود است یا معدوم و اگر موجود است وجودش واجب است یا ممکن و اگر معدوم است آیا ممتنع است یا نه . اما در ملاحظه دیگر که باعتبار ذات ملحوظ است حکم میشود که این امکان معنائی است در ذهن و غیر موجود در خارج و از لوازم ماهیت و بدین جهت واجب الثبوت برای آن و غیر قابل انفکاک از آن . بهمین قیاس است حال وجوب و لزوم و غیرها که واجب الثبوتند در ذهن برای موجودات ذهنی یا خارجی .

حال اگر کسی بگوید از این شرح چنین استفاد شد که وجوب یا حدوث یا لزوم و سایر معانی ذهنیه که از نسبت بعض اشیاء ببعض دیگر حاصل میشوند هر یک از آنها ثبوتی در ظرف ذهن دارند و چون از امور ثابتة در ذهن میباشند میتوانند محکم علیه واقع بشوند و بعبارة آخری میتوان درباره آنها نیز احکامی جاری کرد مثلاً در باره امکان میتوان گفت هرگاه چیزی متّصف بامکان شد هر آینه واجب است اتّصاف آن شیء بامکان ، زیرا هرگاه چنین نباشد لازم میآید که امکان از ماهیت ممکن زایل شود و باز نفس وجوب که معنائی است ذهنی میتوان درباره اش

حکم نمود که واجب است و جوب ائتصاف ممکن بامکان و همچنین الی غیرالنهاییه وجوبات تسلسل پیدا خواهد کرد و این حکم در جمیع اشیائی که نوعشان تکرری یا بدیعنی در مفهوماتی که فرض يك فرد آنها مستلزم فرض فرد دیگری از همان نوع است جاری است چنانکه درباره وجوب میتوان گفت هرگاه این شیء واجب باشد هرآینه واجب خواهد بود و جوب آن و هرگاه واجب باشد و جوب آن واجب خواهد بود و جوب و جوب آن و ایضا هرگاه واجب باشد و جوب و جوب آن واجب خواهد بود و جوب و جوب و جوب و جوب آن و قس علیهذا الی غیرالنهاییه و بر همین منوال است احسوال ثبوت و لزوم و سایر چیزهائی که ازین قبیلند و در صورتیکه چنین باشد لازم میآید که برای ثبوت يك ثابت ثبوتات غیرمتناهی و برای لزوم يك لازم لزومات نامتناهی قائل شد که عبارت از تسلسل است .

جوابش اینکه آری در این مورد تسلسل پیش میآید ولی نه تسلسل محال چه در فصل اول جزء ثانی دانستیم که تسلسل بردو قسم جایز و ممتنع منقسم شده و تسلسل ممتنع آن است که اجزای سلسله اولاً مترتب و ثانیاً مجتمع یعنی بالفعل در خارج موجود باشند . و تسلسل جایز آن است که اجزای سلسله مقید بهر دو قید مذکور نباشند

و در اینجا چنین است یعنی تسلسلی است که از قید اجتماع خالی است و وجود اجزای آن خواه و جوب باشد و خواه غیر آن فقط باعتبار عقل است و بدین جهت از امور اعتباریه محسوب و چنین تسلسلی از ممتنعات نیست پس در این مورد گوئیم چنانکه در همین فصل تبیین گشت لزوم مثلاً بدو اعتبار ملحوظ است یکی باعتبار حالت میان لازم و ملزوم که در اینجا نفس لزوم محکم علیه بهیچ حکمی نیست بلکه فقط آلت است برای شناختن احوال لازم و ملزوم و دیگر باعتبار نفس لزوم که پس از رسیدگی معلوم میگردد مفهومی است از مفاهیم و در این اعتبار ثانوی در ملاحظه اول حکم میشود باینکه لازم است لزوم آن برای لازم و در ملاحظه ثانی نیز حکم میشود که لازم است لزوم آن و در ملاحظه ثالث ایضا حکم میشود که لازم است لزوم لزوم آن و همچنین ادامه پیدا میکند تا وقتی که عقل اعتبار خود را در باره اش قطع نماید آنگاه تسلسل منقطع میگردد و جواز این نوع تسلسل برای همین است که بالأخره سلسله اعتبارات در عقل قطع میشود زیرا کدام عقل است که بدوام وجود خود بی درپی باعتبار چنین اموری بپردازد و چون چنین است یعنی چون عقل از عمل این امر اعتباری دیر یا زود سر باز میزند لهذا رشته اعتبارات منقطع و دنباله سلسله اش

بریده میشود و بدین جهت در این مورد نیز تسلسل محال میگردد .

حال يك مطلب دیگر در این خصوص باقی ماند که از ذکرش گزری نیست و آن اینکه امور اعتباریه برد و قسمند . قسم اول آنهائی هستند که بصرف اختراع عقل است و بس مانند فرض محالات عقلیه چنانکه بین الناس این قول متداول که (فرض محال محال نیست) و مقصود این است که امری که در خارج محال است از قبیل اجتماع ضدین مثلاً عقل از فرض امتناعی ندارد و پیدا است که این قبیل فرض بصرف اختراع عقل است که بجز فرض عقل در هیچ ظرفی از وجود تحقیقی نخواهد داشت .

اما قسم دوم از امور اعتباریه آنهائی هستند که بصرف اختراع عقل نیست بل اموری است که در نفس الامر تحقیقی دارد و بدین جهت هرگاه عقل آن را اعتبار نکند حتی اگر فرض شود که عقلی در عالم موجود نیست تا باعتبار آن امور بپردازد هرآینه آن امور از ضحۀ نفس الامر محو نخواهند شد چه که این امور مبدئی دارند در نفس الامر که عقل اولاً آن مبدئ را موضوع قرار میدهد و حمل میکند بر آن محمولی را و ثانیاً آن محمول را موضوع قرار میدهد و حمل میکند بر آن محمولی را از نوع محمول اولی و ثالثاً موضوع قرار میدهد

محمول ثانوی را و حمل میکند بر آن محمولی را از نوع دوم محمول اولی و همچنینگونه ادامه میدهد تا بانقطاع اعتبار منتهی گردد و حاصل اینکه مبدئ این محمولات در صفحات نفس الامر موجود است و بدین جهت میتواند در قضیه موجب موضوع واقع شود و از نفس همان موضوع مفهوم محمول منتزع میگردد منتهی این محمولات که بالقوه غیرمتناهی میباشند و هر يك بنوبت موضوع برای محمول بعد از خود قرار میگیرند، در نفس الامر بوجود واحد موجودند و تغایری مابین وجوداتشان نیست و بوجهی شبیهند باجزای مقداریه که بالقوه الی غیرالنهایه موجودند ولی وجودشان تابع کمال مقدار است و همانگونه که در جسم مثلاً انقسام بالفعل اجزاء متناهی است همانطور اعتبار سلسله امور نفس الامریه بالفعل متناهی است چنانکه شرح داده شد .

حال شایسته است برای مطالعه کنندگان محترم لفظ نفس الامر را که بارها در اجزای این کتاب گوشزد نموده ایم معنی کنیم لهذا بدو متذکر میداریم که چنانکه در درس بیست و سیم منطق گذشت مقرر است که قضیه موجب مستدعی وجود موضوع است زیرا قضیه منحل بسه تصور میگردد که جزء اول را موضوع و جزء دوم را محمول و جزء سیم را رابطه مینامند . جزء اول که عبارت از موضوع است وضع شده

تا اینکه درباره اش حکمی بشود و حکم در قضیهٔ موجبیه عبارت از اثبات محمول است برای موضوع و اثبات چیزی برای چیز دیگر موقعی است که چیز دومی موجود باشد و الا چگونه میتوان چیزی برای چیزی اثبات نمود که خود وجود ندارد ؟ ولی قضیهٔ سالبه لازم نیست که حتما موضوعش موجود باشد زیرا در آن چیزی برای چیزی اثبات نمیشود . باری در قضیهٔ موجبیه که البته باید موضوعش موجود باشد ، یکی از سه نحوهٔ وجود برای موضوع کافی است . اول وجود خارجی . دوم وجود ذهنی . سیم وجود تقدیری . وجود خارجی مثل این قضیه : (زید مسرور شد) یعنی زیدی که در خان وجودش محقق است . وجود ذهنی مثل این قضیه : (گلی یا ذاتی است یا عرضی) یعنی گلی موجود در ذهن نه در خان چه آنچه در خان موجود است جزئی است نه گلی . وجود تقدیری مثل این قضیه : (وجود مردم دانا بسان زر طلّیست) یعنی مردم دانائی که در گذشته و حال و آینده تحقق داشته اند ، وجودشان بمنزلهٔ زر ناباست . و مراد از نفس الامر آن است که مصداق همین قضیهٔ اخیره واقع شود .

حال باید بدانیم که وجود خارجی و وجود ذهنی و وجود نفس الامری نسبتشان با یکدیگر چگونه است چه ایضا در منطق مقرر است که چون کلیات را دو بدو با یکدیگر بسنجیم بینشان یکی از نسبتهای چهارگانه تحقق مییابد و آنها عبارتند از : تباین - تساوی - عموم و خصوص مطلق - عموم و خصوص من وجه . لذا گوئیم که این سه وجود هیچیک با دیگری تباین دارند و نه تساوی بلکه نسبت مابینشان یا عبارت از عموم و خصوص مطلق و یا عموم و خصوص من وجه است چنانکه وجود ذهنی را که با وجود خارجی بسنجیم هر کدام بیک جهت اعم از دیگری است و از جهت دیگر اخص از آن بدین معنی که بعضی اشیا^۱ خارجی در ذهن هم وجود دارند و بعضی ندارند چنانکه حیوان و انسان و زمین و آسمان گه موجودات خارجی میباشند ماهیات آنها در ذهن نیز حاصل میشود و لکن حق تعالی شانه که ایضا موجودی است خارجی ولی بشرحیکه در فصل دوم از جزء ثانی این کتاب گذشت ماهیت ندارد و لذا ذات مقدّسش در اذهان نمیگجد . و از طرف دیگر بعضی از موجودات ذهنیه هستند که وجود خارجی هم دارند و بعضی هستند که ندارند چنانکه بازای صورت ذهنیه ماه و خورشید و کوه

و دریا موجوداتی در خارج هست ولی بازای صورت غول و دیو و غفریت که در اذهان مردم میباشند موجودی در خارج نیست پس نسبت مابین وجود ذهنی و وجود خارجی عموم و خصوص من وجه است .

بهمچنین است نسبت مابین وجود ذهنی و وجود نفس الامری و این مطلب بر اثر سنجش قضایای صادق با قضایای کاذبه واضح میشود مثلاً وقتی حکم شد که عدد چهار فرد است قضیه کاذب است و فردیت عدد چهار فقط در ذهن حاصل شده و مطابق با نفس الامر یعنی با حقیقت واقع نیست اما وقتی حکم شد که عدد چهار زوج است قضیه صادق و زوجیت عدد چهار هم در ذهن است و هم مطابق واقع و نفس الامر . و از طرف دیگر وجود حقیقت عظمه در ذهن نیست چه وجود اقدسش برتر از این است که محاط اذهان و افکار شود ولی در نفس الامر هست چنانکه واضح است پس نسبت مابین وجود ذهنی و وجود نفس الامری نیز مانند وجود ذهنی و خارجی عموم و خصوص من وجه است .

اما وجود خارجی را چون با وجود نفس الامری مقایسه کنیم نسبتشان عموم و خصوص مطلق خواهد شد بدین معنی که هر چه در خارج موجود است در نفس الامر نیز هست

ولکن بعضی چیزها که در نفس الامر میباشد در خارج وجود ندارد مانند مفهوم وجوب و ثبوت و لزوم و امکان و سایر امور اعتباریه که در همین فصل ذکر شد و بالجمله نفس الامر - باصطلاح فلاسفه عبارت از حد ذاتی است که شامل مرتبه ماهیت و فرد و وجود خارجی و ذهنی میباشد چنانکه در مرتبه ماهیت میگوئیم انسان حیوان است و در مرتبه وجود خارجی میگوئیم انسان موجود است و در مرتبه وجود ذهنی میگوئیم کلی موجود است و جمیع اینها عبارت از امور نفس الامریه است که هیچیک بصرف اختراع عقل و بمجرد فرض فرض نیست بلکه با حقیقت واقع مطابقت دارد و حاصل اینکه مراد از نفس الامر یعنی ذات شی بنفسه چنانکه وقتی میگوئیم عدد سه در نفس الامر فرد است یعنی در حد ذات خود چنین است .

فصل سیم

در چگونگی جعل وجود و
ماهیت و اتصاف

حکماء بعضی بر آنند که حقّ جلّ جلاله جاعل وجود آ
اشیاست و برخی بر این رفته اند که او تعالی شأنه جاعل
ماهیات است و قلیلی هم گفته اند که جعل آلهی عبارت از
متّصف کردن ماهیات است بوجودات و هر دسته ئی برای
اثبات رأی خود دلایلی اقامه نموده و با دو دسته دیگر
مناقشات کرده اند که شرحش مفصل است .
بنا باعتبار دسته اول مجعول بالحقیقه وجود است
و ماهیت بتبعیّت همان وجود مجعول میگردد . و بنا بقول
دسته دوم مجعول بالحقیقه ماهیت است بدین معنی که
هر ماهیتی که در خارج تحقّق یافت همان تحقّق خارجی
ماهیت عبارت از وجود اوست . و بنا برای دسته سیم
مجعول بالحقیقه اتصاف ماهیت است بوجود و علی قول اینها
جعل اتصاف فعلی است شبیه بعمل صبّاغ که پارچه را در
خم رنگریزی فرو میبرد و آن را ملّون میگرداند . اتفاقاً
لفظ جعل هم بحسب لغت سه معنی دارد يك معنای آن
آفریدن است و یکی دیگرش وضع کردن و قرار دادن و معنای
دیگرش

گردانیدن یعنی چیزی را بصورت چیز دیگر در آوردن .
معنای اول با جعل وجود متناسب است و معنای
دوم با جعل ماهیت یعنی تقرّر آن تناسب دارد و معنای
سیم با صیوررت که عبارة اخرای اتصاف است منطبق میباشد .
اکنون باید دانست که در این سه دسته حقّ بجانب
دسته اول یعنی کسانی است که بجعل وجود تائلند و لذا
در این مقام خلاصه آنچه راجح با بطلان آراء آن دو دسته
دیگر و اثبات قول خود تقریر نموده اند تحریر میشود .
بیانش این است که دسته اول از دو دسته اخیر یعنی
کسانی که قائل بجعل ماهیت هستند بطوریکه خود در کتب
حکمت نوشته اند این قول یعنی قول بجعل ماهیت از
زمان شیخ شهاب الدّین سهروردی که ترجمان حکمای اشراقی
است و مقام افلاطون یونانی را در ایران دارد شایخ و راجح
گشته و قبل از او قلیلی از حکماء قائل بجعل ماهیت بوده اند
و علت شیوع این قول مابین فلاسفه از آن تاریخ ببعد این
است که آن حکیم نامی میخواستند است رأی فرقه معتزله را
که قائل بتقرّر ماهیات بوده اند از میان بردارد چه فرقه
مزبوره چون در مورد علم آلهی اعتقاد بارتسام صور علمیه را
در ذات اقدس خداوندی باطل دانسته و از طرف دیگر
عقلشان ابا داشته از اینکه منکر علم حقّ بماسوی بشوند

لهذا گفته اند علم الهی بماسوای خود در ازل بمعدم
 صرف تعلق نمیگیرد زیرا علم صفتی است که اشیاء را از
 یکدیگر تمیز میدهد و عدم مطلق تمیز بردار نیست و از جانب
 دیگر نمیتوان گفت اشیاء در ازل وجود داشته اند تا علم
 خدا بوجود اتزلی آنها تعلق گرفته باشد چه در اینصورت
 تعدد قدما لازم خواهد آمد که با توحید منافی است و لهذا
 باید قائل شد که ماهیات اشیاء در ازل ثابت بوده اند و علم
 حق در ازل با آنها تعلق گرفته و هر یک را که اراده فرموده
 موجود نموده و عبارت : (ماهیات الاشیاء ثابتا غنی الازل -
 منفکة عن كافة الوجودات) از اصول مسلمة فرقه مذکوره است
 و نزد آنها ثبوت با وجود فرق دارد اما با تقرری یکی است و
 البته این تقرر که مرادف با ثبوت و مراد از ثبوت هم ثبوت
 معدومات است غیر از تقرر ماهیت است در ذهن زیرا تقرر
 ماهیت در ذهن متصف میشود بوجود ذهنی ولی در اینجا
 مرادشان تقرر ماهیت است در حالی که از کافه وجودات یعنی
 وجود خارجی و ذهنی هر دو خالی باشد .

باری شیخ اشراق برای اینکه مردم گمان نکنند
 ماهیات اشیاء ثبوت ازلی داشته و مستغنی از علت هستند ،
 همت گمارد بر ابطال ثبوت معدوم و اثبات جعل ماهیت و
 بعبارة اخری اصل را در جمولیت ماهیت شمرده و وجود را

امری دانست که بعد از تحقق ماهیت از نفس ماهیت
 منتزع میشود الا اینکه هر دو یعنی وجود و ماهیت در یک
 آن بوجود میآیند . و حاصل اینکه قائلین بجعل ماهیت
 تصریح کرده اند که هرگاه احتمال ثبوت معدومات که قول
 معتزله است از میان برداشته شود و مردم ملتفت شوند
 که قبل از وجود اصلا ماهیتی نیست مانعی ندارد که وجود
 را معمول بالحقیقه بدانند . و از این قول معلوم شد که
 نزاع قائلین بجعل ماهیت با قائلین بجعل وجود تاحدی
 لفظی است و عنقریب حقیقت مطلب بدست خواهد آمد .

اما راجع بعدم صحت رأی دسته دیگر یعنی آنهاست
 که بجعل ائصاف قائلند گفته شده که اگر جاعلیت حق
 تعالی عبارت از متصف گردانیدن ماهیت بوجود باشد ،
 لازم میآید که ماهیات اشیاء و نیز وجودات آنها بدون
 جعل جاعل متحقق باشند و این بالبداهه باطل است چرا
 که در آن صورت استغنائی وجود و ماهیت که هر ممکنی
 مرگب از آن دو است ، لازم خواهد آمد . آری اگر مقصود از
 ائصاف این باشد که عقل هر ممکنی را بعد از موجود شدن
 تحلیل کند بماهیتی و وجودی و بعد حکم نماید که
 ماهیت موصوف و وجود صفت آن است درست و بازگشتش
 بجعل وجود است نه بجعل ائصاف .

حال باثبات مطلب رجوع کرده گوئیم باتفاق اهل عقل ممکن زوج ترکیبی است یعنی وجودی دارد و ماهیتی و یکی از آن دو اصیل است و یکی دیگر امری است اعتباری و این مطلب یعنی عدم اصالت هر دو معا متفق علیهم حکماست زیرا عندالعقل بدیهی است که هرگاه وجود و ماهیت هر دو اصالت میداشتند هرآینه هر یک از آنها شئی میبود جداگانه و متباین با دیگری در آن صورت لازم میآمد که هر شئی مرکب باشد از دو شئی متباین و بعبارت دیگر لازم میآمد که یک شئی دوشی باشد و این امری است محال . و نیز لازم میآمد که صادر اول از حق جل جلاله که البته بطوریکه عنقریب مبرهن خواهد شد واحد و بسیط است مرکب باشد از این دوشی متباین . لهذا بعد از اتفاق در امر مذکور اختلاف در این است که کدام یک از این دو اصیل و کدام یک اعتباری است .

شیخ شهاب الدین سهروردی پیشوای اشرافیین اسلام که ذکرش گذشت معتقد باصالت ماهیت و اعتبار است وجود است و وجود را باین دلیل امر اعتباری می شمارد که اگر وجود شئی باشد حاصل در اعیان هرآینه موجود خواهد بود و چون موجود مشتق است و مبدا اشتقاق میخوانند لهذا مبدا اشتقاق موجود که وجود است ایضا باید

موجود باشد و اینهم باز مشتق و محتاج بمبدا اشتقاق یعنی وجود خواهد شد که آنها باید موجود باشد و این عبارت از تسلسل است و از این نتیجه گرفته که وجود در ممکنات امر اصیلی نیست بلکه اصالت با ماهیت است و معنای وجود که امری است اعتباری از آن منتزع میگردد . حکمای بعد از او جواب داده اند که وجود بنفس خود موجود است نه بوجود دیگر مثل ضوء که مضمی است بنفس خود نه ضوء دیگر و مثل اتصال که بنفسه متصل است نه با اتصال دیگر و مانند علم یعنی صورت ذهنیه که بنفسه معلوم است نه بعلم و صورت دیگر و چون چنین است ، تسلسل لازم نخواهد آمد .

اما سایر حکما که وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری میدانند چند دلیل محکم بر صحت قول خود اقامه کرده اند که بعضی از آنها ذیلا نگاشته میشود :

اول اینکه باتفاق حکما وجود خیر محض و هرکمال و مرتبی منبعش وجود است در این صورت هرگاه اصالت نداشته و فقط مفهوم اعتباری باشد خیریت و شرافتی نخواهد داشت .

دوم اینکه ماهیت دو گونه وجود دارد یکی خارجی و دیگر ذهنی و معلوم است که ماهیت بسبب وجود خارجی

منشاء اثر است یعنی آثار مطلوبه از آن وقتی بر آن مترتب میگردد که موصوف بوجود خارجی گردد چنانکه مثلا رطوبت و برودت بر آب موجود در خارج مترتب است نه بر آب موجود در ذهن و حال آنکه ماهیت آب در ذهن و در خارج هر دو محفوظ است بدلیل اینکه هرگاه ماهیت آب در ذهن نبود علم با معلوم مطابقت نداشت زیرا آبی که در ذهن میباشد عبارت از علم و آبی که در خارج میباشد عبارت از معلوم است . حال اگر ماهیت اصیل باشد لازم میآید که آب ذهنی و آب خارجی یکسان باشند یعنی آثار مطلوبه از آب بر هر دو مترتب باشد و بعبارة اخری امتیاز از بین وجود ذهنی و خارجی برداشته شود و این بالضروره محال است .

سیم اینکه ماهیت ایضا باتفاق حکما بحسب ذات نه موجود است و نه معدوم و بنا بر شرحی که در فصل اول همین کتاب گذشت نسبتش بوجود و عدم مساوی است پس اگر وجود امر اصیل نباشد و فقط مفهوم اعتباری باشد کدام امر میتواند ماهیت را از استواء خارج کند و بچه چیز مستحق حمل بوجود میشود ؟ زیرا مسلم است که باید بوسیله فاعل چیزی بماهیت ضمیمه شود تا از حد استواء بیرون آید و معلوم است آن امریکه بماهیت اضافه میشود وجود است که

بدان وسیله میتوان گفت این ماهیت موجود شد . حال اگر وجود امر اعتباری باشد و با این وصف منضم بماهیت گردد عبارت از ضمیمه شدن معدومی است بمعدوم دیگر که البته این نوع انضمام مناط تحقق در خارج نخواهد شد . پس معلوم شد که در ممکنات وجود امری است اصیل و ماهیت امری است اعتباری .

حال که حقیقت امر در این زمینه بدست آمد و مبرهن گردید که اصالت با وجود و اعتباریت با ماهیت است ، واضح شد که جعل الّهی تعلق بوجود میگیرد نه بماهیت زیرا علاوه بر آنچه نوشته شد شایسته است یکی از مطالب فصل دوم جزء ثانی را بیاد آریم که وجود علت وجود میشود و ماهیت علت ماهیت و عدم علت عدم و اگر جعل الّهی بماهیات اشیا تعلق گیرد هرآینه میبایست حَقّ ماهیت داشته باشد و حال آنکه چنین نیست بلکه حَقّ وجود صرف است و اثر او هم که عبارت از فعل اوست بحکم لزوم سنخیت مابین اثر و مؤثر باید فقط وجود باشد لاغیر .

باری چون معلوم شد که جعل الّهی راجع است بوجودات اشیا گوئیم جعل برد و قسم است ؛ جعل بسیط و جعل مرکب که آنرا جعل مؤلف هم مینامند و این تقسیم

باعبار انقسام وجود برد و قسم نفسی و رابطی است یعنی جعل بسیط مربوط میشود بوجود نفسی و جعل مرکب مربوط میگردد بوجود رابطی بعبارت ساده تر جاعل و متیکه بجعل بسیط پرداخت نفس شی را افاضه میفرماید و چون بجعل مؤلف پرداخت شی را شی دیگر میکند . و بلسان اهل ادب جعل بسیط آن است که اثر فعل از فاعل بیک مفعول برسد مثل این آیه مبارکه قرآن در سوره انعام قوله تعالی : (و هو الذی جعل لکم النجم لتهتدوا فی ظلمات البر و البحر قد فصلنا الآیات لقوم یعلمون) شاهد جمله (جعل لکم النجم) است که چون آن را بقاعده نحاة تحلیل کنیم (جعل) فعل متعدی است و فاعلش ضمیر مستتر در (جعل) که مرجعش کلمه (الذی) است و (لکم) جار و مجرور و (النجم) مفعول است .

اما جعل مرکب آن است که اثر فعل از فاعل بدو مفعول برسد مثل این آیه مبارکه قرآن که ایضا در سوره انعام قبل از آیه مزبوره نازل شده قوله تعالی : (فالق الاصباح و جعل اللیل سکنا و الشمس و القمر حسبانا ذلک تقدیر العزیز العلیم) شاهد اینجا جمله (جعل اللیل سکنا) میباشد که فعل (جعل) دارنده دو مفعول است یکی (اللیل) و دیگر (سکنا) و هر چند فعل (جعل) در

نحو از افعال مقاربه است ولی در معنی شباهت بسیار بفعل متعدی دارد .

مثال دیگر در جعل بسیط و مرکب باصطلاح اهل منطقی تصور و تصدیق است بدین معنی که تصورات جعل بسیط است که بوسیله نفس ناطقه بانجام میرسد و تصدیقات جعل مرکب اوست .

اکنون باید دانست که جعل جاعل در مورد ذات و ذاتیات اشیا و عوارض ذاتیه آنها تحقق نمی یابند یعنی جاعل حقیقی نه ذات اشیا را جعل میکند و نه ذاتیات آنها را و نه عوارض لازمه آنها را . مثلا در مورد آفرینش انسان جاعل حقیقی انسانیت را که تمام ذات انسان است جعل نموده و همچنین حیوانیت یا ناطقیّت را که از ذاتیات انسان و بعبارت اخیری اجزای ذات او میباشند جعل نکرده و همچنین ضاحکیت را که عرض لازم اوست جعل نفرموده تا بعد از جعل در مورد اولی بتوان گفت انسان ، انسان شد و در مورد دومی بتوان گفت انسان حیوان ناطقی شد و در مورد سیمی بتوان گفت انسان ضاحک شد چه اولاً جعل این امور عبارت از جعل ماهیت خواهد بود و ثانیاً ثبوت هر شیئی برای نفس خود و همچنین ثبوت ذاتیات هر شیئی برای آن شی و ایضا ثبوت لوازم هر

شیئی برای آن شیء ضروری است و گرنه سلب شیء از نفس خود و سلب ذاتیاتش از اولانم خواهد آمد که محال است زیرا مثلا انسان خواه بالفرض موجود باشد و خواه معدوم در مقام ذات خود انسان است بالضروره . و همچنین انسان خواه فرض کنیم موجود است یا معدوم در مقام ذات خود حیوان ناطق است بالضروره . و نیز انسان خواه فرض شود موجود است یا معدوم ضاحك است بالضروره . لهذا در مورد جعل نمیتوان گفت خدا انسان را انسان کرد یا خدا چهار را چهار کرد یا خدا چهار را زوج کرد چرا که این امور عبارت از ذات و ذاتیات آنها میباشند و ذات و همچنین ذاتی شیء بین الثبوت و ضروری است برای شیء یعنی واجب است برای آن و ما از قبل دانسته ایم که امر ذاتی معلل نیست یعنی علت نمیخواهد تا جعل در این مورد مصداق پیدا کند و ایضا دانسته ایم که وجوب و امتناع در هر مورد مناط غناست و در این جا چنین است یعنی ذات شیء ثبوتش برای شیء واجب است و ذاتیات و عوارض ذاتیه هم واجب است ثبوتشان برای شیء . پس چون معلوم شد که جعل در مورد ذات و ذاتیات و عوارض ذاتیه اثری ندارد واضح گردید که ماهیات اشیا معمول نیستند .

حال اگر سؤال شود که پس جعل جاعل بچه چیز اشیا تعلق میگیرد در جواب گوئیم جعل جاعل در مورد عوارض مفارقه اشیا تعلق میگیرد و از جمله عوارض اشیا وجود آنهاست چه از قبل یعنی در فصل هفتم جزء اول این کتاب دانستیم که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن بلکه وجود در کلیه ممکنات زاید بر ماهیت و عارض بر آن است و بدین جهت میتوان گفت خدا انسان را موجود کرد یعنی ذات و ماهیت او را که بنفسها نه برایش وجود ضروری بود و نه عدم بلکه ممکن بود با امکان خاص حق تعالی بآن ماهیت خلعت وجود پوشانید و آن را از برون امکان بجنّت وجود گشانید .

اکنون هرگاه سؤال یا اشکال شود که در این صورت ماهیات اشیا که هر کدام يك جزء از اجزای میکنند لازم میآید که غیر معمول و بدین جهت مستغنی از علت باشند و این با افتقار ممکن منافات دارد گوئیم آری ممکن زوج ترکیبی است یعنی مرکب است از ماهیت و وجود . ولی این ترکیب، ترکیب ذهنی است نه خارجی بدین معنی که چون شیء از برکت وجود علت موجود شد بحسب خارج پیدایش آن عبارت از نفس وجود است و چون این وجود خارجی بدین منعکس گردید ذهن آن را تحلیل میکند بوجدوی

و ماهیتی و چگونگی تحلیل ذهنی این است که ذهن آن شی را تحدید میکند بحدّ منطقی یعنی جنس و فصل آنرا معین میکند زیرا هر ممکنی وجودش محدود بحدّی است و همین حدّ شی عبارت از ذات شی است . و اگر بخواهیم در این مطلب عمیقتر بشویم شایسته است متذکر باشیم که همچنانکه در مقادیر و اجسام حدّ هر شیئی انتهای آن شی است و انتهای شی امری است عدمی چه در منطق گفتیم تعریف بحدّ عبارت از پی بردن بذات شی است و ذات شی عبارت از جنس و فصل است و دانستیم که جنس داخل کننده افراد و فصل خارج کننده اغیار است یعنی فصل سرحدّی برای آن شی محدود معین میکند و بتعبیر دیگر جنس جامع است و فصل مانع و منع مانع این معنی را میفهماند که این وجود گنجایش قبول بیش از این را ندارد و بالجله مطلب باین خلاصه میشود کسه ماهیت تعبیر دیگری است از ذات و ذات شی یعنی حدّ آن شی و حدّ امری است عدمی که عارض شی محدود میشود و حدود شی محدود وقتی معین میگردد که آن شی موجود شده باشد و از این تفصیل واضح گشت که ماهیت ممکن که عبارت از ذات است وقتی بتصور میآید که آن شی ممکن نحوی از وجود را خواه ذهنی و خواه خارجی دارا

شده باشد . پس اولاً تقدّم وجود بر ماهیت بشبوت پیوست و معلّم شد که تا وجودی در کار نباشد اصلاً ماهیتی نیست و ثانیاً روشن گردید که ماهیت امری است عدمی ولی در اینجا شایسته است که مثال با معثل من جمیع الوجوه تشبیه نشود زیرا قبلاً در موضعی از جزء ثانی متذکر شدیم که ذکر مثال در علم حکمت باید با احتیاط بشود حال هم همان مطلب را من باب تأکید تجدید نموده گوئیم مشبه با مشبه به در هیچ موردی از همه جهت منطبق نیست و بقول مولوی :

فرقها بیحدّ بود از شخص شیر

تا بشخص آدمی زاد دلیر

لیک در وقت مثال ای خوش نظر

اتحاد از روی جانبازی نگر

کان دلیر آخر مثال شیر بود

نیست مثل شیر در جمله حدود

مراد این عارف از ابیات مذکوره آن است که اگر شخص دلیری بشیر تشبیه شد از لحاظ قوت و صولت اوست نه چیز دیگر و بدین جهت جایز نیست کسی اشکال کند که هرگاه این شخص مثل شیر است پس یال و دمش کجاست . حال وقتی گفتیم ماهیت شی حدّ شی است و حدّ شی شبیه است بنهایت مقادیر که امور عدمیه هستند ، سزاوار نیست آن

و ماهیتی و چگونگی تحلیل ذهنی این است که ذهن آن شی را تحدید میکند بحدّ منطقی یعنی جنس و فصل آنرا معین میکند زیرا هر ممکنی وجودش محدود بحدّی است و همین حدّ شی عبارت از ذات شی است . و اگر بخواهیم در این مطلب عمیقتر بشویم شایسته است متذکر باشیم که همچنانکه در مقادیر و اجسام حدّ هر شیئی انتهای آن شی است و انتهای شی امری است عدمی چه در منطق گفتیم تعریف بحدّ عبارت از پی بردن بذات شی است و ذات شی عبارت از جنس و فصل است و دانستیم که جنس داخل کننده افراد و فصل خارج کننده اغیار است یعنی فصل سرحدّی برای آن شی محدود معین میکند و بتعبیر دیگر جنس جامع است و فصل مانع و منع مانع این معنی را میفهماند که این وجود گنجایش قبول بیش از این را ندارد و بالجله مطلب باین خلاصه میشود که ماهیت تعبیر دیگری است از ذات و ذات شی یعنی حدّ آن شی و حدّ امری است عدمی که عارض شی محدود میشود و حدود شی محدود وقتی معین میگردد که آن شی موجود شده باشد و از این تفصیل واضح گشت که ماهیت ممکن که عبارت از ذات اوست وقتی بتصور میآید که آن شی ممکن نحوی از وجود را خواه ذهنی و خواه خارجی دارا

شده باشد . پس اولاً تقدّم وجود بر ماهیت بثبوت پیوست و معلّم شد که تا وجودی در کار نباشد اصلاً ماهیتی نیست و ثانیاً روشن گردید که ماهیت امری است عدمی ولی در اینجا شایسته است که مثال با معثل من جمیع الوجوه تشبیه نشود زیرا قبلاً در موضعی از جزء ثانی متذکر شدیم که ذکر مثال در علم حکمت باید با احتیاط بشود حال هم همان مطلب را من باب تأکید تجدید نموده گوئیم مشبّه با مشبّه به در هیچ موردی از همه جهت منطبق نیست و بقول مولوی :

فرقها بیحدّ بود از شخص شیر

تا بشخص آدمی زاد دلیر

لیک در وقت مثال ای خوش نظر

اتحاد از روی جانبازی نگر

کان دلیر آخر مثال شیر بود

نیست مثل شیر در جمله حدود

مراد این عارف از ابیات مذکوره آن است که اگر شخص دلیری بشیر تشبیه شد از لحاظ قوت و صولت اوست نه چیز دیگر و بدین جهت جایز نیست کسی اشکال کند که هرگاه این شخص مثل شیر است پس یال و دمش کجاست . حال وقتی گفتیم ماهیت شی حدّ شی است و حدّ شی تشبیه است بنهایات مقادیر که امور عدمیه هستند ، سزاوار نیست آن

عدم با این عدم من جمیع الجهات یکسان باشد زیرا دانستیم که ماهیت عبارت از ذات شیء است که بعد از وجود شیء تحقق مییابد و قبل از آن تحقق نداشته ولی ماهیت خود بنفسه شیئی است که بحسب نفس الامر نه موجود است و نه معدوم الا اینکه عدم ماهیت سبقت بر وجودش دارد و بدین جهت حکما اشیا را مسبوق بعدم ذاتی میدانند .

باری چون معلوم شد که ماهیت امری است عدمی، لذا صلاحیت و لیاقت آن را ندارد که مستقلا مجعول واقع شود بلکه مجعول بالذات وجود است که بتبعییت او ماهیت هم بالعرض مجعول میگردد یعنی چون وجودی از وجودات جعل شد چون آن وجود دارنده حد است همان حد که امری است عدمی عبارت از ماهیتش خواهد بود مثالش شاخص و سایه است که همینکه شاخص بوجود آمد بالعرض و بالتبع سایه هم موجود میشود و ایضا اتصاف هم بهمان جعل وجود مجعول میگردد بدین معنی که ذهن شیء موجود در خارج را تحلیل میکند بوجودی و ماهیتی و بعد حکم میکند که این وجود بر این ماهیت عارض شد یعنی این ماهیت متصف بصفست وجود گردید و چون این حکم بوقوع پیوست معنای اتصاف

مصادق پیدا میکند . پس در مجموعیت مقام اول و بالذات با وجود است و مقام دوم و بالعرض با ماهیت و مقام سیم و بالتبع با اتصاف .

این بود شرح چگونگی جعل وان شاء الله در فصل آتیه بذکر افعال الهی پرداخته اقوال حکما را در کیفیت صدور اشیا از صادر اول و سایر ممکنات شرح میدهم .

فصل چهارم

در خصوص صدور صادر اول

حکمای الهی فرموده اند همچنانکه ذات حق عزوجل واحد و صفات او هم با کثرتی که دارد بوحدهت منتهی میشود بهمچنین فعل الهی نیز واحد است و مرادشان این است که جعل الهی چون درباره صادر اول بانجام رسیده مانند این است که همه افعال او باتمام رسیده است زیرا صدور موجودات اگر چه جمیعا از حق تعالی است و او جلّت عظمت را همچنانکه در ذات مثیلی و در صفات عدیلی نه ، بهمچنین در جاعلیت و ناعلیت شریکی و بدیلی نیست . ولی چون صدور کائنات بترتیب و ترتیب مستلزم وسائط مترتبه و صادر اول اقرب واسطه بین خالق و مخلوق است لهذا صدور او بمنزله صدور کُل اشیاست و شرح این قول در ضمن فصول آینده خواهد آمد .

اما بیان چگونگی صدور صادر اول این است که بلا شبهه فاعل و خالق عالم خداوند احدیت است چه این مطلب در فصل اول از جزء دوم این کتاب بوضوح پیوست و نیز شکی نیست که ذات مقدس الهی در اعلی درجه وحدت و بساطت است چنانکه این مطلب هم در فصل دوم

از جزء ثانی این کتاب واضح گردید و ایضا مقرر است که از ذات بسیطی که من جمیع الوجوه واحد است صادر نمیشود مگر شی واحد و برهان این مطلب نیز در فصل سیزدهم از جزء اول این کتاب گذشت لهذا اجزای جهان هستی همگی بیکبار از حق صادر نمیشوند سهل است که حتی دو چیز معا نمیتوانند از او صادر گردند و نیز يك چیز اگر مرگب باشد جایز نیست از ذات علت حقیقیه که بسیط صرف است صدور یابد بلکه باید صادر اول فقط يك چیز و آنها بسیط باشد نه مرگب .

حال برای اثبات مطلب شایسته است بفعل دوم از جزء دوم این کتاب مراجعه فرموده مطالب آن را در نظر بگیرید زیرا همان طور که آن مطالب در آنجا مثبت بساطت حق تعالی بود در اینجا مثبت وجود عقل است منتهی بعنوان دیگری حتی از عین آن مقدمات بطریق دیگر برهان بر وجود عقل اقامه میشود بدین ترتیب که گوئیم ماسوی الله یعنی موجودات عالم که همگی مخلوق و مجعولند منحصرند بمقولات عشر که يك مقوله اش جوهر است که بر پنج قسم منقسم شده و نه مقوله دیگر عرض است که اقسام آن در فصل سیم جزء اول و همچنین در فصل دوم جزء ثانی این کتاب شمرده و

تعریف شده است . و هیچیک از اقسام جواهر و اعراض شایسته صدور از حق یگانه نیستند بجز عقل و دلیلش این است که :

از جواهر یکی نفس است که هر چند من حیث الفعل محتاج بماده است باید در مقام ایجاد بآدمین دفعه واحده صادر شود زیرا نفس در خان هنگامی بوصف نفسیت میتواند موجود شود که ببدن تعلق گیرد چه در معرفه النفس محقق و مبرهن است که نفس خواه انسانی باشد و خواه حیوانی و خواه نباتی نه پیش از بدن تحقق دارد و نه بعد از بدن بلکه نفس مادامی نفس است که ببدن خاص خود تعلق داشته باشد و قبل از آن و همچنین بعد از آن نامی دیگر و کیفیتی دیگر دارد و بنا بر این اگر نفس صادر اول باشد باید با بدن بیکدفعه صدور یابد و این عبارت از صدور کثیر است از واحد بسیط که امتناعش بپرهان ثابت گشته پس نفس صادر اول نیست .

دیگری از جواهر جسم است که آنها نمیتواند صادر اول باشد زیرا جسم مرکب است از هیولی و صورت که صدور آنها بلحاظ ترکیب که دارد صدور کثیر است که جایز نیست . دیگری از جواهر صورت جسمیه است که آنها بدو سبب ممکن نیست صادر اول باشد . سبب اول اینک

صورت بدون هیولی تحقق ندارد زیرا در فصل دوم جز اول این کتاب گفتیم که صورت در تشخیص و تعیین محتاج به هیولی است پس اگر صورت صادر اول باشد باید با هیولی دفعه واحده از حق صادر شود و این صدور کثرت است . سبب دوم اینکه صورت جسمیه علاوه بر آنکه همیشه با هیولی مقترن است با صورت نوعیه و مقداره نیز اقتران دارد و صورت جسمانی بطور کلی عبارت از امتداد است که الی غیرالتهایه قابل انقسام میباشد و معلوم است که انقسام الی غیرالتهایه معنایش کثرت الی غیرالتهایه است . پس صورت هم صادر اول نیست .

دیگری از جواهر هیولی است که آنها چنانکه در فصل دوم جز اول این کتاب گفتیم در مقام وجود محتاج بصورت است یعنی هیولی وقتی میتواند موجود شود که صورت هم با او موجود شود زیرا این دو جوهر در وجود خارجی با یکدیگر متعاقبند یعنی هر دو با هم در یک آن باید موجود شوند و در این صورت صدور کثیر است لهذا هیولی هم صادر اول نیست .

و اما عرض هم هر قسم و از هر مقوله باشد نمیتواند صادر اول باشد زیرا عرض هر چه باشد متقوم و محتاج بجوهر است یعنی اول باید جوهر موجود باشد تا عرض بر آن عارض شود

پس عرض هم چون وجودش با وجود جوهر همعنان است نمیتواند صادر اول باشد و گرنه صدور کثیر خواهد بود که محال است و در زمینه چگونگی احتیاج اعراض در فصل دوم جزء ثانی این کتاب شرحی مبسوط بیان شده که در اینجا محتاج بتکرار نه و چنانچه بآنجا مراجعه فرمائید مطلب را بنحوی در یافته مطمئن میشوید که هیچ عرضی از اعراض نمیتواند صادر اول باشد . پس چون اعراض بطور کلی صادر اول نباشند و از جواهر هم هیولی و صورت و جسم و نفس بعلی که ذکر شد صادر اول نباشند همانا چیز دیگری صادر اول است که بحسب وجود خارجی نه مرکب و نه محتاج بشی دیگری است جز ذات واجب و آن عقل است که در ذات و فعل هردو مجرد است و پوشیده نیست که دلیل وجود عقل که در فصل دوم جزء ثانی این کتاب و عدۀ اثباتش را دادیم همین است که اینجا ذکر شد و خلاصه دلیل مذکور این است که چون ذات مقدس الهی بسیط است و از شی بسیط چیزی جز بسیط صادر نمیشود آن شی بسیط عبارت از عقل است چه که جز عقل هر چه باشد مرکب یا محتاج بشی دیگر است که باید یا محتاج الیه بیکبار صادر گردد و در آن صورت صدور کثیر خواهد بود که محال است . پس بسبب نفی صدور

سایر اشیا از حقّ جلّ جلاله وجود عقل اثبات گردید و این یکی از براهین است در اثبات عقل که موضع اتیانش همین جای بود و سایر دلایل و براهین در مواضع خود ان شاء الله خواهد آمد .

حال که وجود عقل اثبات گردید باید دانست که این وجود در بین ممکنات اشرف موجودات است زیرا هر کمالی که در حدّ وجود برایش امکان داشته بالفعل در او حاصل است زیرا وجودش چنانکه قبلاً تعریف گردید، هم از حیث ذات و هم از حیث فعل مجرد است و هر مجردی اولاً علم بخود و ثانیاً علم بماسوای خود دارد . آری اگر شی مجرد فقط در ذات مجرد و در فعل محتاج بماده باشد علم بماسوای خود برایش بالفعل حاصل نیست بلکه این علم در او بالقوه است که باید بتدریج بفعل بیاید این است که انسان بتدریج و با کسب یعنی بوسیله حواس و جوارح و اعضاء علم و ادراکش توسعه مییابد بطوریکه نفس انسانی بعد از افاضه بر جسم جنین اگر فوراً از بدن مفارقت کند فقط علم بذات که عین ذات است برایش حاصل است و دیگر علم بچیز دیگر ندارد زیرا عمر و فرصت اکتساب نداشته ولی عقل چون بهیچوجه مشوب بماده نیست آنچه از کمالات برایش امکان داشته باشد در همان بدو آفرینش بآن

مزین است و همچنانکه برای حق تعالی شأنه حالست منتظره نیست برای عقل هم حالت منتظره نیست یعنی هرکمالی که درخور وجودش بوده از علم و قدرت و اراده و امثالها از همان اول آفرینش بدان کمال آراسته شده منتهی واجب الوجود عز شأنه و بهاءه کمالاتش شدۀ و مدۀ و عدۀ غیرمتناهی است بمالایتناهی ولی عقل هرچند که او هم بحسب مدت و عدت کمالاتش نامتناهی است لکن بحسب شدت دون کمالات حق است بدین جهت عقل بحسب کمالات تام و تمام و حق تعالی شأنه فوق التمام است. اکنون باید متذکر بود نخستین کمالی که برای مجردات حاصل میشود علم بذات خود است و بعد علم بماسوای خود چنانکه از قبل دانسته‌اید^(۱) و نزد شما بدیهی است که عقل در بدو فطرت ماسوائی بحسب خانج ندارد مگر ذات حضرت باری زیرا موجودات دیگر بحسب رتبه بعد از عقل واقعند یعنی وجود او بر سایر معلولات سبقت دارد لهذا عقل بعد از ادراک ذات خویش اول علمی که برایش حاصل میشود علم بعلمت خود یعنی علم بحق است اما نه کما هو علیه زیرا ذات الهی کماهی علیه بر هیچ یک از ممکنات حتی بر عقل کل آشکار نیست بلکه فقط خود حق بر ذات

(۱) در فصل چهارم از جزء ثانی این کتاب .

خویش کماهی محیط است لذا عقل اول فقط بحسب گنجایش وسعۀ وجود خود بی بذات اقدس الهی میبرد و بقدری که مقدور است علم بحق برایش حاصل است و بعد از آن از راه علم بعلمت چنانکه پیش از این^(۱) شرح داده‌ایم عالم است بموجودات و معلولات بعد از خود و پوشیدۀ نیست که در مورد عقل هر جا ذکر قبل و بعد بمیان می‌آید مقصود قبلیت و بعدیت بالذات است نه بالزمان بنابراین وقتی گفتیم عقل در بدو آفرینش دارای کل کمالاتی است که برایش ممکن است، مقصود اولیت و بدویت بحسب زمان نیست زیرا عقل و سایر موجودات کلیه ازلی میباشند یعنی وقتی نبوده است که خداوندگار قدیر سلطنتش تعطیل بوده یا اینکه بحسب خانج مابین او عز سلطانه و عقل اول و سایر ممکنات کلیه که بترتیب صادر و موجود شده اند فاصلۀ زمانی بوده باشد و این مطالب در اواخر فصل ششم از جزء دوم این کتاب توضیح و تشریح گردیده است . و علاوه بر استشهادیکه از بیانات مبارکه در آنجا بعمل آمد در کتاب مستطاب مفارضات تأییدی بر این مطلب نیز هست چه در فصل (نوح) میفرمایند :

" جمیع کائنات از حق صدور یافته است یعنی مایتحقق

(۱) در فصل چهارم از جزء ثانی این کتاب .

بهاشیا^۱ حق است و ممکنات با وجود یافته است و اول
صادر از حق آن حقیقت کلیه که باصطلاح فلاسفه سلف
عقل اول نامند و باصطلاح اهل بها مشیت اولیه نامند و
این صدور من حیث الفعل در عالم حق بامکه و زمان محدود
نه لا اول له ولا آخر له است و لا اولیت عقل اول شریک
حق در قدم نگیرد چه که وجود حقیقت کلیه بالنسبه بوجود
حق از اعدام است حکم وجود ندارد تا شریک و مثیل او
در قدم گردد " انتهى .

باری حکمای مشاء موجودات عالم را که از حق صادر
شده است بر سه قسم تقسیم کرده اند . قسم اول را مبدع^(۱)
و قسم دوم را مکنون^(۲) و قسم سیم را محدث^(۳) نامند .

قسم اول یعنی مبدعات عبارت از موجوداتی هستند
که مسبوق بعدم زمانی نباشند مثل همین عقل که مسبوق
بعدم زمانی نیست بلکه موجودی است ازلی و ابدی که
مابین وجود او و وجود خالق عزّ شأنه فاصلهئی بحسب زمان
نه بلکه مسبوق است بعدم ذاتی فقط چنانکه در فصل
حدوث و قدم بتفصیل گذشت .

قسم دوم یعنی مکنونات عبارت از موجوداتی هستند
که علاوه بر مسبوقیت بعدم ذاتی مسبوق بماده نیز باشند

(۱) ، (۲) ، (۳) — بصیغه اسم مفعول .

مانند افلاك و اثیریات .

قسم سیم یعنی محدثات عبارت از موجوداتی هستند که
علاوه بر مسبوقیت بعدم ذاتی و مسبوقیت بماده مسبوق بمدت
(زمان) نیز باشند مانند حوادث یومیّه که در عالم کون و
فساد واقع میشوند لذا حق جلّ جلاله را در مورد ایجاد
مبدعات با اسم مبدع^(۱) و در مورد ایجاد مکنونات با اسم مکنون^(۲)
و در مورد ایجاد محدثات با اسم محدث^(۳) تسمیه مینمایند .
و فعل خلقت را در مورد مبدعات — ابداع و در مورد مکنونات
تکوین و در مورد محدثات — احداث گویند .

ولکن بعضی از حکمای متأخرین در این خصوص تعبیر
دیگری دارند و آن اینکه افعال الهی بر سه قسم است . اول
ابداع دوم اختراع سیم تکوین و بر طبق این اصطلاح
نیز موجودات بر سه قسمند :

اول مبدعات و آنها عبارت از موجوداتی هستند که نه
مسبوق بماده اند و نه مسبوق بمدت (زمان) مانند عقول
کلیه زیرا اینها نه از ماده بوجود آمده اند تا ماده بر
وجودشان سبقت داشته باشد و نه ابتدائی بحسب زمان
دارند که پیش از آنها مدتی بوده باشد که در آنوقت موجود
نبوده باشند بلکه فقط مسبوق بوجود واجبند آنها بحسب

(۱) ، (۲) ، (۳) — بصیغه اسم فاعل .

ذات چه که عبارت از ممکناتند و هر ممکنی مسبوق است بعدم ذاتی که در کسب وجود محتاج بعلت است .
 دوّم مخترعات و آنها عبارت از موجوداتی هستند که مانند مبدعات مسبوق بمدّت نیستند و لکن مسبوق بمادّه هستند مانند افلاک زیرا افلاک من حیث الزّمان فاصلهئی با عقل ندارند و عقل هم چنانکه گذشت فاصلهئی با واجب ندارد لذا موجودات مخترعه بالنّسبه بمبدعات بعدیّت بالذات بطور مستقیم یعنی بلا واسطه و بالنّسبه بواجب الوجود بعدیّت بالذات بطور غیر مستقیم یعنی بواسطه مبدعات دارند و چون چنین است هم مبدعات و هم مخترعات بر ازمه و اوضاع پیشی دارند . این فقره در مبدعات که از مجرداتند امری است واضح چه دانستیم که شیء مجرد از زمان و مکان و وضع و جهت و غیرهها من الاعراض الجسمانیّه منزه است و در مخترعات نیز باندک تأملی واضح میشود چه از قبل^(۱) دانسته ایم که تحقق زمان و وضع بعد از تحقق حرکت فلک (بزعم حکمای قدیم) و بعد از تحقق حرکت کواکب بنا بتحقیقات دانشمندان جدید است چه اول افلاک و کواکب باید بحرکت بیفتند تا بعد از حرکت آنها طلوع و غروب و روز و شب و ماه و سال پیدا شود . پس مبدعات و مخترعات هردو بر زمان سبقت دارند و لکن

(۱) در فصل چهارم و یازدهم از جزء اول این کتاب .

مخترعات که باصطلاح حکماء عبارت از افلاک کلیه است بر مادّه پیشی دارند بلکه مسبوق بمادّه میباشند یعنی فلک و فلکی بحسب طبع مسبوق بمادّه یعنی بعد از آن است چنانکه شرحش عنقریب خواهد آمد .
 سیّم مکنونات که آن را کائنات و معدّثات نیز میتوان نامید و آنها عبارت از موجوداتی هستند که هم مسبوقند بمادّه و هم مسبوقند بمدّت مانند جسم و جسمانیات که در تحت کون و فساد واقعند زیرا هم در حکمت مقرّر است و هم بحسب حسن مشهود که هر کائناتی در عالم کون و فساد مسبوق بمادّه است یعنی هر جدادی و نباتی و حیوانی امّ از ناطق و غیر ناطق مرگب از مادّه و مسلمّ است که اجزای مرگب پیش از شیء مرگب موجود میباشند . پس مکنونات مسبوق بمادّه و مدّت هردو میباشند .
 و بالجمله فعل آلهی بعبارات گوناگون از قبیل خلق و جعل و صنع و ابداع و اختراع و تکوین و احداث و ایجاد و انشاء و امثالها نامیده شده است که برخی از آنها اصطلاح قرار گرفته برای نوع مخصوصی از افعال آلهی چنانکه ملاحظه فرمودید و برخی دیگر مانند خلق و جعل و ایجاد و انشاء اختصاص بنوع مخصوصی از فعل ندارد بلکه بر کلیه افعال الله اطلاقش جایز است .

باری مبرهن گردید که عقل نخستین چیزی است که از حق صادر گشته و نیز معلوم شد که عقل در خارج شیئی است واحد و بسیط و لذا صدور یک شیء از حق تعالی با ثبوت رسید . اکنون بیان استناد کثرت بواحد حقیقی علی الاجمال چنین است که هر چند عقل از حیث وجود خارجی واحد و بسیط است و لکن بساطتش مانند بساطت حق نه زیسرا واجب الوجود من جمیع الوجوه چنانکه از قبل^(۱) بیان شده ، واحد است و بهیچوجه جهات کثرت در او نیست ولی در عقل جهات و حیثیات مختلف هست یعنی در عقل بنسحو تضمّن و التزام آن حیثیات مختلفه که عنقریب شرحش خواهد آمد یافته میشود . بنا بر این وحدت عقل که صادر اول است با وحدت حق که مصدر و مبداء اول است مساوی و ق نیست و الا در جمیع کمالات مساوی با حق میبود و حاصل آنکه چنین نیست بدلیل اینکه هرگاه چنین میبود یعنی اگر کمالات عقل با کمالات حق مساوی میبود همانا استغنائی عقل از واجب الوجود لازم میآمد که بالضروره محال است زیرا عقل معلول است و ذات واجب علت و بطوریکه از پیش مبرهن گشته وجود و بقای معلول بسته بوجود علت است یعنی عقل در وجود و بقا نیازمند بحق تعالی است پس چون ببرهان

(۱) در فصل دوم از جزء ثانی این کتاب .

ثابت شد که عقل وحدتش مانند وحدت حق نیست بلکه مشتمل بر جهات مختلف و حیثیات متعدد است باید آن جهات و حیثیات را بشماریم و آنها عبارتند از :

۱ - وجود ۲ - هویت ۳ - امکان ۴ - وجوب
۵ - تعقل ذات ۶ - تعقل مبداء .

بدین شرح که چون عقل اول که افضل ممکنات است از حق صادر گردید متصف شد بصفات وجود و معلوم است که وجود هر ممکنی زون ترکیبی است لذا این وجود لازمه اش - ماهیت است و اینکه در اینجا ذکر هویت شده مراد همان ماهیت است چه ماهیت وقتی که مشخص گردید یعنی بسبب وجود در خارج تحقق پیدا کرد نامش هویت میشود چنانکه قبلا^(۱) دانسته شده و نیز اول چیزیکه برای عقل بعد از تحقق یافتن در خارج حاصل میشود تعقل ذات خود است زیرا عقل مجرد است و هر مجردی علم بذات دارد و بعد از علم بذات علم بمبداء یعنی علم بعلمت اولی برایش حاصل میشود و بالنتیجه عقل بعد از تعقل ذات خویش بی امکان خود میبرد زیرا ذاتش در ذهن مرگب است از وجود و ماهیت و لازمه ماهیت امکان است . و نیز از تعقل مبداء بی میبرد که وجودش بواسطه غیر که عبارت از مبداء باشد

(۱) در اوایل فصل نهم از جزء اول این کتاب .

استفاده واجب نموده یعنی وجودش بسبب واجب الوجود واجب شده است . و این امور چنانکه شمرده شد شش چیز است .

اول وجود عقل که از مبداء اول صادر شده .

دوم هویت عقل که بسبب همان هویت منابرت با مبداء دارد و این دو یعنی وجود و هویت دو مفهوم مختلفند زیرا مفهوم اینکه عقل از مبداء صادر شده غیر مفهوم این است که عقل صاحب هویتی است که بدان سبب غیریت با واجب الوجود دارد و این دو مفهوم هرچند در وجود خارجی متحدند زیرا از قبل^(۱) اتحاد وجود با ماهیت در خارج مبرهن گشته ولی وجود بیک اعتبار در خارج بر ماهیت سبقت دارد چه مادام که خالق و جاعل چیزی را خلق نکند و او را جامه وجود نپوشاند اصلاً ماهیتی تحقق نمی یابد لهذا ماهیت موجود در خارج تابع وجود و متأخر از آن است ولی نه بحسب زمان و لکن در وجود ذهنی برعکس است یعنی در عقل ماهیت بر وجود تقدم دارد چه که وجود در ظرف ذهن صفت ماهیت است و صفت تابع موصوف و متأخر از آن و بالجمله تا اینجا در صادر اول یعنی عقل اول دو مفهوم مختلف محقق شد که یکی وجود است و دیگری هویت (ماهیت).

(۱) در فصل هفتم از جزء اول این کتاب .

حال چون هویت عقل بتنهائی با وجود او سنجیده شو امکان تحقق مییابد زیرا امکان لازم ماهیت است و این (امکان) مفهوم سیم است .

سپس چون هویت عقل با مبداء اول سنجیده گردد ، وجوب بالخیر تحقق مییابد زیرا وجوب بالخیر نیز از لوازم ماهیت عقل است بدین معنی که ماهیت عقل مقتضی بوده است بسبب غیر یعنی بسبب مبداء بطور وجوب موجود شود و این (وجوب) مفهوم چهارم است . و نیز چون وجود عقل که صادر اول است قائم بذات خود مییابد لازمه تیام بذات علم بذات است و این مفهوم پنجم است ایضا چون وجود صادر اول که قائم بذات و صادر از علّت اولی است با مبداء مقایسه گردد لازمه اش تعقل ارست مبداء و علّت خود را و این مفهوم ششم است .

حال از این شش چیز دو چیز که عبارت از ماهیت و امکان باشند دو حالت بالقوه میباشند در ذات معلول اول . و دو چیز دیگر که عبارت از وجود و تعقل ذات باشند ، دو حالت بالفعل میباشند در ذات او . و دو چیز دیگر که عبارت از وجوب بالخیر و تعقل مبداء باشند ، دو حالت مستفاد از مبداء میباشند . و این سه حالت را که در عقل محقق است تعبیر به تثلیث کرده اند .

و باعتبار دیگر از این شش چیز دو چیزش مقوم ذات عقلند
و آن دو عبارت از وجود است و ماهیت که بحسب خارج
متحدند و بحسب ذهن متمایز .
و دو چیز دیگرش حال عقل است نسبت بذات خود و آن
دو عبارت از امکان است و علم بذات و دو چیز دیگرش
حال اوست بالنسبه بمبدء و آن وجوب بالذمیر است و
تعقل مبدء .

اکنون اگر کسی ایراد کند که بنا بشرح مذکور چون
عقل مشتمل بر شش جهت متمایز بنا بشماره جهات مذکوره
یا مستلزم سه حالت ممتاز بحسب تحقق تثلیث و یا لا اقل
دوازده دوشی متمایز بنا بر اشتغال وجود و هویت
(ماهیت) است پس وجود عقل از واجب صدور کثیر است
در جواب گوئیم این کثرتی که در عقل هست از لوازم یا
عوارض آن است که همگی تابع وجود عقلند و همینکه عقل
موجود شد آنها نیز بتبعیت او موجود میشوند بدین معنی
که واجب الوجود هنگام ایجاد عقل برای او وجودی جداگانه
و ماهیتی جداگانه و امکانی جداگانه و وجوبی جداگانه و
دو نوع تعقل علیحده بوجود نیآورده بلکه فقط یک شی
بسیط ایجاد کرده که تعبیر بعقل اول شده و بعضی اینکه
عقل اول را ایجاد فرمود آن امور بتبعیت او موجود شدند زیرا

همه آنها از لوازم عقل ملزم آنهاست و مقرر است
که جعل ملزم جعل لوازم آن نیز هست و بعبارت دیگر
عقل اول معمول بالذات است و سایر اموریکه شمرده شد
معمول بالعرضند چنانکه فی المثل وقتی که انسان جعل
شد بالتبع و بالعرض حیوان و اطاق و ضاحک نیز
بهمان جعل معمول میگردد و هیچیک از اینها محتاج
بجعل علیحده نیستند بطوریکه در فصل قبل مفصلاً شرح
داده شد .

باری حال که جهات عقل معلوم گردید در فصل
آینده در چگونگی صدور کثرت بحث خواهیم کرد .

فصل پنجم

در کیفیت صدور کثرت از صادر اول

(عقل)

آنچه در فصل چهارم درباره چگونگی صدور عقل و جهات متمایزه آن بیان گردید مطالبی برهانی بود که عقل از قبولش امتناعی ندارد بخصوص که حضرت عبدالبهاء جل ثنائه صحت صدور آن را چنانکه از عبارات کتساب مستطاب مفاوضات مستفاد شد تصدیق فرموده اند . و لکن از آن بیعد که بزعم قدما ، نوبت به چگونگی صدور فلکیات میرسد قابل قبول نیست و در جزء اول این کتاب نیز نوشته شد که فلکیات فلاسفه قدیم بکلی بی اساس است حال هم تکرار میشود که استدلال فلسفی حکما راجع بوجود افلاک از درجه اعتبار ساقط ولی بیان آراء آنها در این خصوص سودمند میباشد چه اکثر مقدمات و تحقیقات آنان عبارت از مطالب نفیس است که بنفسها مفید و باعث انشراح صدر میگردد و گذشته از آن پاره ای از اصطلاحات دینی در کتب سماوی نازل گردیده که حکمای اسلام آن را تعبیری دیگر از مصطلحات خود شمرده اند که ذکر آن اصطلاحات واجب و محل ذکرش بعد از کیفیت خلقت و تعیین ترتیب موجودات و افلاک میباشد لهذا اقوال حکما در این خصوص

مجملا تحریر سپس از روی بیانات مبارکه حقیقت مطلب بدست داده خواهد شد .

باری در فصل قبل دانستیم که بجعل عقل شش چیز تحقق مییابد . حال برای اینکه بدانیم عقل اول چگونه علمت برای معلولات بعد از خود میشود لاجل مزید توضیح مینگاریم دو چیز از آن شش چیز که عبارت از وجود و هویت باشند از مقومات ذات عقل هستند یعنی آن دو با هم ذات عقل اول را تشکیل میدهند اما نه برسبیل ترکیب خارجی چنانکه بارها گفته شده و چهار چیز دیگر از آن شش چیز عبارت از حالات او هستند که بحیثیات لازم او تعبیر میشوند و از این چهار دو چیز که اشرف احوال عقلند عبارتند از تعقل مبدی و تعقل وجوب وجودیکه برای عقل از مبدی مستفاد شده است . و دو چیز دیگرش که احسن احوال عقلند عبارتند از تعقل ذات و تعقل امکان خود .

بنا بر این افضل احوال یعنی دو حالت اولی عقل علمت میشود برای يك معلول و احسن احوال یعنی دو حالت دومی او علمت میشود برای يك معلول دیگر . و چون شی شریف مناسبت با شی شریف و شی خسیس تناسب با شی خسیس دارد و عندالحکما مسلم است که شی اشرف بلحاظ

سنخیت از اشرف و شئ اخس بهمان ملاحظه از اخس صادر میگردد لهذا از تعقل مبدء و وجوب استفاد از مبدء که افضل حالات عقلند جوهری عقلی صادر میگردد که آن را تعبیر بعقل دویم مینمایند . و از تعقل ذات و امکان خود (عقل) فلک اول که فلک اطلس و فلک الافلاک نیز نامیده میشود صدور مییابد و از این مطلب استفاد شد که علیت معلول اول نسبت بدو معلول بعد از خود عبارت از علم اوست زیرا تعقل مبدء و تعقل ذات معنای علم بمبدء و علم بذات است و از پیش یعنی در چند موضع از جزء ثانی این کتاب نیز دانستیم که علت وجود موجودات عبارت از علم فعلی حق تعالی است . اما کیفیت علت شدن علم برای وجود معلول خارجی در این مورد چنین است که عقل اول در موقع تعقل نسبت خود بواجب الوجود و کمالی که از مبدء بر او افاضه و بدان سبب وجودش واجب گشته حالتی روحانی و عقلانی بر او طاری گشت که بدان سبب عقل دویم از او صادر گردید و هنگام تعقل ذات خود که وجودی است مشوب بماهیت امکانی حالتی دیگر باو دست داد که بدان جهت فلک اطلس از او صادر گردید . حالت اول امری است شبیه بصورت و فعلیت و این حالت خواه آن را تعقل بنامیم یا علم یا چیز دیگر مناسبت بجوهر عقل دویم دارد .

و حالت دویم امری است شبیه بمادّه و این تعقل یا علم یا حالت مناسبت با فلک اطلس که جوهری است جسمانی دارد . و ایضا همین حالت بعید نیست که متضمن دو امر جداگانه باشد که هر يك از آنها مصدر و علت چیزی بشود بدینسان تفصیل که عقل در موقع تعقل ذات خود دو چیز را تصور میکند یکی وجود خویش که جنبه بالفعل ذات است و دیگری ماهیت خود که جنبه بالقوه آن است لهذا تصور جنبه بالفعل اول و علت جزء صوری فلک و تصور جنبه بالقوه او علت جزء مادی آن میگردد و معلوم است که عقل دویم موجودی است نورانی و روحانی و فلک اول موجودی است ظلمانی و جسمانی که اولی از حالت اهتزاز عقل اول موجود شده و دویمی از حالت انقباض او بوجود آمده است چنانکه انسان هم موقعیکه تصور کمالی در ذات خود مینماید در احوالش نشاط و در سیمایش انبساطی پدیدار میگردد و هنگامی که تصور نقصی در ذات خود میکند در چهره اش انقباض و در احوالش اضطرابی رخ میدهد .

باری عقل دویم نیز بعد از موجود شدن بهمین ترتیب علت شد برای عقل سیم و فلک دویم بدین کیفیت که چون تعقل کرد نسبت خود را بموجد و مبدء خویش و دانست که وجودش بواسطه عقل اول از مبدء فیاض واجب گشته از این

علم و دانش حالتی در او حاصل گشت که بدان سبب عقل
 سیم موجود گردید و چون تعقل کرد ذات خود را و دانست
 که وجودش آمیخته بماهیت امکانی است ، حالتی دیگر در او
 پدیدار شد که بدان سبب فلک دوم به وجود آمد . و
 بهمین نحو از مبدأ اول یعنی واجب الوجود عقل دیگر
 موجود شدند که مجموع آنها بده بالغ گشتند . نه عقل
 از عقل عشره هریک بترتیب سبب عقل بعد از خود و علت
 وجود فلکی از افلاک تسعه گردیدند و عقل دهم بسبب تنزل
 و وقوع در مرتبه بصیده و دوری از مبدأ اعلی جهت علیتش
 وافی بصدور عقل یازدهم نشد بلکه این عقل از تصور و جوب
 خود حالتی در او پدیدار گشت که علت فیضان نفوس ناطقه
 انسانی شد و از تعقل ذاتی در او نمودار گشت که
 علت هیولای اولی و صورت جسمیه گردید زیرا چنانکه قبلا گفتیم
 تعقل ذات منحل میشود بدو تعقل . یکی تعقل و جسد
 مشوب بماهیت و آن سبب صورت جسمیه و صور نوعیه است که
 جنبه بالفعل عناصر و اجسام و دیگر تعقل امکان و آن علت
 هیولای مشترکه عناصر است و این عقل اخیر یعنی عقل عاشر
 نامش نزد حکما عقل فعال است و حکمای اسلام معتقدند
 که همین عقل بلسان شرع بنام جبرئیل خوانده میشود زیرا
 هموست موحی انبیا و ملهم اولیا و اصفیا و معلم علماء و

نیز جمیع این عقول را حکمای آلهی عقول کلیه و در مقابل
 عقول بشریه را عقول جزئیه مینامند .

حال اگر سؤال شود که چرا نه عقل اولی بایستی
 هریک علت عقلی و فلکی شوند و عقل عاشر چنین نباشد ،
 گوئیم این عقول همگی از یک نوع نیستند بلکه هریک نوعی
 جداگانه میباشند که نوعشان منحصر در فرد آنهاست زیرا
 تک افراد نوع واحد بسته بوجود ماده است که در عقل
 منتفی است و چون در نوع مختلفند لوازم آنها نیز مختلف
 است و اگر چنین نبود و لازمه هر عقلی این بود که از او عقلی
 و فلکی صادر شود ، این ترتیب الی غیرالنهایه امتداد
 مییافت و نوبت بصدور عناصر و اجسام نمیرسید و علاوه بر این
 وقتیکه بگوئیم هر جا معلول کثیر بود باید جهات علت متکثر
 باشد لازمه این قول این نیست که بگوئیم هر جا جهات علت
 متکثر بود باید معلول کثیر باشد زیرا قضیه اولی موجب کلیه
 است و موجب کلیه چنانکه در درس سی و هشتم منطقی
 خواندیم بموجب کلیه منعکس نمیشود تا قضیه دومی که عکس
 قضیه اولی است لازم بیاید .

این بود بیان کیفیت صدور عقول و افلاک بطور اجمال .
 اکنون میخواهیم علت فاعلی و غائی حرکات افلاک را بزعم
 حکما بدانیم لذا گوئیم قدام قائل بودند که افلاک دارای

حرکتند و حرکات افلاك حرکات مستدیره است نه مستقیمه زیرا طلوع و غروب کواکب اعم از ثوابت که جمیعاً در فلک هشتم جای دارند و سیارات سابعه که هر يك در فلکی جداگانه هستند پیوسته استمرار دارند و این دلیل است بر حرکات استداری و استمراری افلاك و حرکت چنانکه از پیش بیان شده (۱) محرک میخواهد و محرک یعنی علت فاعلی . علت بر سه قسم است اول علت طبیعیّه دوم علت قسریّه . سیم علت شوقیه .

لکن حرکت فلک حرکت طبیعی نیست زیرا حرکت طبیعی عبارت از طلب مکان و موضع طبیعی است و چنین حرکتی نمیتواند حرکت مستدیره باشد چه در حرکت مستدیره هیچ وضعی از آن ترجیح بر سایر اوضاعش ندارد بلکه جسم در موقع حرکت استداری طالب همان وضعی است که از آن هارپ بوده یعنی همواره همان وضعی را طمّ میکند که بی در پی آنرا پیموده و حال آنکه حرکت طبیعی راهی را طمّ میکند که بمکان طبیعی که ملایم حال اوست نزدیک شود و چون بمکان طبیعی رسید از حرکت میایستد پس حرکت طبیعی منحصر است ب حرکت مستقیمه و چون حرکات افلاك حرکت مستدیره است علت فاعلی آن علت طبیعی نیست .
و نیز حرکات افلاك حرکت قسریّه نیست زیرا حرکت قسریّه (۱) در اواخر فصل چهارم از جزء اول این کتاب .

وقتی است که جسم بسبب قوه خارجی از مکان طبیعی خود خارج شده باشد چنانکه سنگ وقتی که به هوا پرتاب کرده میشود حرکتش قسریّه است و این حرکت مادی است که متحرک قوهئی را که از قاسر کسب کرده در او باقی باشد و بمحض اینکه این قوه در سنگ تمام شد حرکت طبیعی که در خود سنگ است عود میکند و بمکان طبیعی خویش که سطح زمین است باز میگردد ولی افلاك همیشه در حیث و موضع طبیعی خود باقی هستند و هیچ قوه قاسرهئی آنها را از حیث و مکان طبیعی بیرون نمیرد لهذا حرکاتشان حرکت قسریّه هم نیست و چون حرکات آنها نه طبیعیّه است و نه قسریّه ، پس حرکاتشان حرکات ارادی است .
و اما حرکت ارادی مطلوبی مشعور به میخواهد زیرا دانسته ایم (۱) که حرکت هر قسم باشد طلب است نه مطلوب پس حرکت افلاك که عبارت از حرکات ارادی است دو مطلب را میرساند یکی اینکه هر فلکی دارای نفسی است صاحب اراده که علت فاعلی حرکت میباشد چه حرکت ارادی ناچار است که از نفس ذی شعور و اراده صادر گردد و دیگر آنکه حرکاتشان غایتی دارد و غایت برد و قسم است یکی وهمی و دیگری عقلی . غایت وهمی عبارت از تصور خیر مطلق است که لاجل آن ، حرکت از نفس صادر میشود لکن خیر (۱) در اواسط فصل چهارم از جزء اول این کتاب .

مظنون برای نفس خواه فلکی باشد و خواه غیر آن ، دائمی نه بلکه بمرور زمان زایل میشود و نفس بالأخره از حرکتی که برای خیر مظنون است باز میایستد زیرا هیچ خیر مظنونی برای نفس عاقل دائما خیر نیست بلکه بالمآل نفس از خیر مظنون منصرف و بخیر حقیقی متوجه میشود و کلیه خیرهای مظنونی که مطلوب حرکات بشریه است بواسطه شهوت و غضب است ولی در نفس فلک شهوت و غضب نیست و حرکتش از داعی شهوت و غضب مبرا است زیرا شهوت و غضب وقتی است که در جسم صاحب نفس افزایش و کاهش می یابد ولی چون فلک از نمو و ذبول و تحلیل و ترکیب و کون و فساد و خرق و التیام خالی است لهذا غایت حرکت فلک غایت حس و شهوانی نیست و نیز مسلم گشته که غایت شیء همیشه اشرف از آن شیء است و لهذا نمیتوان گفت که حرکت فلک برای ایصال نفع بمادون است چه که مادون یعنی عالم عنصری اخس از فلک است و بدین جهت فلک را که عالی است بالذات بعالم عنصری که سافل است التفاتی نیست بل افاداتی که از علویات بسفلیات میرسد بالعرض است یعنی از لوازم حرکت فلک این است که مادون نیز از آن منتفع شود مثالش این است که آتش بالذات حرارت می بخشد تا نوعش محفوظ بماند نه برای اینکه چیز دیگری گرم شود ولی لازمه این کار آن است که

در پرتو حرارتش گرم هم میتوان شد .
 پس وقتی غایت حرکت فلک امر حسی یعنی غضبی و شهوی نباشد و لأجل ایصال نفع بسافل هم نباشد البته عقلانی خواهد بود بدین معنی که هر فلکی نفسی کلی دارد که بدان وسیله تحقل میکند کمالات عقلی را که سبب وجود او گشته و چون درمییابد که عقل دارنده کمالاتی است غیر متناهی لهذا در نفس فلک نسبت بعقل عشقی پیدا میشود که در راه طلب میافتد و معلوم است که عاشق بوسیله حرکت یا طالب ذات معشوق است یا طالب صفات معشوق و یا طالب تشبه با او . لکن قسم اول و دوم باطل است بدین معنی که طلب ذات معشوق بوسیله حرکت موقی است که معشوق محسوس باشد که در آن صورت با حرکت بملاقات یا تماس آن میتوان رسید و اینجا چنین نیست چه معشوق فلک عقل است که مادی نیست تا محسوس باشد .
 همچنین مراد فلک نیل بصفات معشوق هم نیست زیرا صفت شیء بشیء دیگر منتقل نمیشود پس مراد فلک از حرکت حصول حالتی است برای او بالنسبه بمعشوق و آن حالت عبارت از تشبه فلک است بذات یا صفات معشوق . مثالش معلّم و شاگرد است بدین معنی که چون متعلّم بی کمالات معلّم برد و خواست در کمالات باو شباهت پیدا کند پیوسته در

طالب کمالات او کوشش مینماید و پیدا است که اگر کمالات معلم غیرمتناهی باشد ، شوق متعلم نیز در طلب نامتناهی خواهد بود . بهمین قیاس علت عدم توقف فلک از حرکت این است که کمالات عقل که بالطبع بر نفس فلک مترشح میشود ، انتهای ندارد و فلک هم برای تشبّهات نامتناهی آبی آرام نمیگیرد و از شوق تشبّه همواره در کوشش است . برای این مطلب هم مثالی آورده گوئیم در هیئت جدید مقرر است که کره زمین مادامیکه متلاشی نشده برگرد خود و خورشید چرخ میزند حال اگر کره ارض شعوری هم میداشت و میدانست که حرارت و ضیاء خورشید برای او کمال است و برآینه طالب کسب آن کمال و شایق باستضاءه از ضیاء آن میبود و حتی الامکان سعی میکرد که جمیع سطح خود را بنور خورشید منور گرداند و در آن صورت هم چون سطحش کروی است ، چارهائی نداشت جز اینکه حرکت وضعی در پیش گیرد تا بنوبت همه سطح خود را از ضیاء و حرارت خورشید برخوردار سازد زیرا بعضی اینک نور آفتاب و حرارتش را اخذ نمود ، تا آنجائیکه در امکانش بوده متشبه با آفتاب شده و چون آفتاب علی الدوام با فاضله و اضافت مشغول است ، زمین دائما با استفاضه و استضاء اشتغال دارد و بدیهی است اگر زمین از حرکت وضعی باز ایستد همیشه

يك طرف سطحش از آفتاب برخوردار و طرف دیگرش از آن محروم است و این روا بلکه ممکن نیست زیرا هیچ جانب آن بر جانب دیگر ترجیح ندارد و اگر ساکن میبود و يك طرف خود را بنور آفتاب منور و طرف دیگر را محروم میساخت ، هرآینه ترجیح بلا مرجح بود که محال است . از این مثال میتوان معلم داشت که چرا حکمای قدیم میگفتند حرکت افلاک گلبه وضعی است و باز توضیح میدهیم که سبب حرکت هر فلکی عبارت از شوق بتشبه روحانی است بعقلی که فلک از آن عقل صادر و موجود گشته و اینکه حرکتش وضعی است ، بدین سبب است که جسدش بسیط و همه جوانبش یکسان است و هیچ جانبی از آن بر جانب دیگرش راجح نیست و حفظ نوع تشبّه جز بوسیله حرکت دوریه امکان ندارد . و اینکه حرکتش دائمی است ، بدو جهت است یکی اینکه کمالات عقل تمام شدنی نیست و الا میبایستی يك وقتی حرکت فلک بسگون مبدل شود . و دیگر آنکه دوام حرکت فلسفیک میرساند که بوسیله حرکت تشبّه برایش حاصل میگردد و الا هیچ ندیشعوری برای چیزیکه حاصل نخواهد شد ، حرکت نمیکند . و این طریق دوم است برای اثبات وجود عقول گلبه ، بدین معنی که از طریق غایات ، حرکات افلاک وجود عقول گلبه باثبات میرسد .

طلب کمالات او کوشش مینماید و پیدا است که اگر کمالات معلم غیر متناهی باشد ، شوق معلم نیز در طلب نامتناهی خواهد بود . بهمین قیاس علت عدم وقوف فلک از حرکت این است که کمالات عقل که بالطبع بر نفس فلک مترشح میشود ، انتهای ندارد و فلک هم برای تشبّهات نامتناهی آن آرام نمیگیرد و از شوق تشبّه همواره در کوشش است . برای این مطلب هم مثالی آورده گوئیم در هیئت جدید مقرر است که کره زمین مادامیکه متلاشی نشده برگرد خود و خورشید چرخ میزند حال اگر کره ارض شعوری هم میداشت و میدانست که حرارت و ضیاء خورشید برای او کمال است هرآینه طالب کسب آن کمال و شایق باستضاءه از ضیاء آن میبود و حتی الامکان سعی میکرد که جمیع سطح خود را بنور خورشید منور گرداند و در آن صورت هم چون سطحش کروی است ، چارهئی نداشت جز اینکه حرکت وضعی در پیش گیرد تا بنوبت همه سطح خود را از ضیاء و حرارت خورشید برخوردار سازد زیرا بمحض اینکه نور آفتاب و حرارتش را اخذ نمود ، تا آنجائیکه در امکانش بوده تشبّه بافتاب شده و چون آفتاب علی الدوام بافاضه و اعطائه مشغول است ، زمین دائما باستفاضه و استضاءه اشتغال دارد و بدیهی است اگر زمین از حرکت وضعی باز ایستد همیشه

یک طرف سطحش از آفتاب برخوردار و طرف دیگرش از آن محروم است و این روا بلکه ممکن نیست زیرا هیچ جانب آن بر جانب دیگرش ترجیح ندارد و اگر ساکن میبود و یک طرف خود را بنور آفتاب منور و طرف دیگر را محروم میساخت ، هرآینه ترجیح بلا مرجح بود که محال است . از این مثال میتوان معلوم داشت که چرا حکمای قدیم میگفتند حرکت افلاک کلیه وضعی است و باز توضیح میدهیم که سبب حرکت هر فلکی عبارت از شوق بتشبّه روحانی است بعقلی که فلک از آن عقل صادر و موجود گشته و اینکه حرکتش وضعی است ، بدین سبب است که جسدش بسیط و همه جوانبش یکسان است و هیچ جانبی از آن بر جانب دیگرش راجح نیست و حفظ نوع تشبّه جز بوسیله حرکت دوریه امکان ندارد . و اینکه حرکتش دائمی است ، بدو جهت است یکی اینکه کمالات عقل تمام شدن نیست و الا میبایستی یک وقتی حرکت فلک بسکون مبدل شود . و دیگر آنکه دوام حرکت فلک میرساند که بوسیله حرکت تشبّه برایش حاصل میگردد و الا هیچ ذی شعوری برای چیزیکه حاصل نخواهد شد ، حرکت نمیکند . و این طریق دوم است برای اثبات وجود عقول کلیه ، بدین معنی که از طریق غایات ، حرکات افلاک وجود عقول کلیه با اثبات میرسد .

باری حکمای قدیم برای اثبات وجود افلاک کلبه و جزئیّه و همچنین برای حرکت و غایت حرکات آنها حرفهای بسیار دارند که در این کتاب بهمین مقدار اقتصار شد زیرا چنانکه بارها گفته شد هیئت قدماء بی اساس است. پس میتوان گفت که حکمای قدیم ولو افکار خود را در این باره باریک نموده اند، مقدمات مطالبشان ب نتیجه صحیح نرسیده است و علت این نارسائی یکی این است که اکثر حکماء هیئت بطلمیوسی را صحیح مینداشتند و آسمانها را عبارت از اجسام شفاف محکم تودرتو میانگذاشتند و برای منطبق ساختن آن با اصول فلسفی مقدمات مذکوره را ساخته و پرداخته اند و نفس این مطالب میفهماند که فلاسفه قدیم چقدر فکر خود را بکار انداخته و در حلّ مسائل و کشف حقایق دقیق شده اند بدرجه ای که هرگاه هیئت قدیم صحّت میداشت مقدماتشان برای رسیدن بمطلوب (نتیجه) صحیح بنظر میرسید. و علت دیگر که علت حقیقی میباشد این است که حقّ جلّ جلاله سرّ خلقت را از عباد خود مستور و در گنجینه علم بی انتهای خویش محفوظ داشته چنانکه خود او عزّ کبریا فرموده است: (از اول خلق علی ما هو علیه احدی اطلاع نداشته جز علم حقّ جلّ جلاله که محیط است بر کلّ شیء و قبل وجوده و بعد وجوده و اول و آخر

خلق محدود نشده و سرّ آن بر احدی پدیدار نگشته لم یزل علمش نزد مخازن علم آلهی مکنون و مخزون بوده و هست و حدوث عالم نظریان است که مسبوق بعلمت است و قدم ذاتی مخصوص بحقّ جلّ جلاله بوده و هست (۱) .
بموجب این بیان مبارک معلوم شد که در علم بکیفیت خلقت و چگونگی آفرینش کمیت حکماء هم لنگ است و در این زمینه مانند سایرین متحیرند مع هذا بعلمو منزلت و سمو مرتبت خود باقی میباشند زیرا برای رسیدن باین مقصد عالی (ولو بسر منزل مراد نرسیده اند) ، رنجها برده و دقت ها کرده و در ضمن چه بسا از حقایق دیگررا کشف نموده اند و در مثل مانند کسانی هستند که برای تحصیل علم گیاه و تبدیل مس بطلا بتحلیل و تجزیه اشیا پرداخته باشند که هر چند بکیمیا نرسند بخواصّ بسیاری از چیزهای دیگر بی میزند .

اما راجع بافلاک و فلکیات از قلم مبارک حضرت عبدالیهاء جلّ ثنائه لوح نسبت مفصلی در جواب سؤال سائلی بلفست فصیحی نازل و در مکاتیب جلد اول طبع شده که بر طّلاب حکمت واجب است بآن مراجعه و دقیقانه ملاحظه فرمایند زیرا نقل جمیع آن خارج از گجایش این اوراق میباشد و

(۱) لوح جناب ابوالفضائل مشتمل بر جواب اسئله مانکچی .

از جمله مضامینش این است که بعضی از حکمای قدیم هم بحرکت ارض برحول شمس پی برده بودند ولی چون آلات رصدیه کاملی نداشتند و بصرف حدسیات خودشان بود نتوانستند دیگران را قانع کنند و بهمین جهت آرائشان مردود و متروک شد و نیز مدلل فرموده اند که هیئت کپرنیک با اوضاع حکمت و کمال قدرت حق سازگارتر از هیئت بطالمیوس است چه قدام مملکت خدارا محصور در طبقات محدوده شمرده و دایره خلقت را محدود گرفته بودند و حال آنکه حق جل جلاله خود نامتناهی و صنع او هم خواه در روحانیات و خواه در جسمانیات نامتناهی است و این است عین قسمتی از بیانات مبارکه :

(فاعلم بانّ کلّ غیرمتناه صنعہ غیرمتناه وان الحدود صفة المحدود وانّ الحصر فی الموجود لیس فی حقیقة الوجود و مع ذلك کیف يتصور الحصر للاکوان من دون بیئنة و برهان فانظر ببصر حدید فی هذا الکورا جدید هل رأیت لشان من شئون ربّک حدّ ایقف عنده بالتحدید لا و حضرة عزه بل احاطت شئونه کلّ الاشياء و تنزهت و تقدست عن حدّ الا حواء فی عالم الانشاء هذه شئون رحمانیة فی العوالم الروحانیة و كذلك فاستدل بها فی العوالم الجسمانیة لانّ الجسمانیات آیات و انطباعات للروحانیات و انّ کل سافل صورة و مثال

للعالی بل انّ العلویات السفلیات و الروحانیات و الجسمانیات و الجوهریات و العرضیات و الکلیات و الجزئیات و المبیادی و المبانی و الصور و المعانی و حقائق کل شی و ظواهرها و بواطنها کلها مرتبط بعضها مع بعض و متوافق و متطابق علی شأن تجد القطرات علی نظام المحور و الذرات علی نمط الشمس بحسب قابلیاتها و استعداداتها لانّ الجزئیة بالنسبة لما دونها کلیات و انّ الکلیات المتعظمة فی اعین المحجوبین جزئیات بالنسبة الی الحقائق و المکونات الّتی هی اعظم منها فالکلیة و الجزئیة فی الحقیقة امران و شأن نسبی و الا رحمة ربّک و سعت کل شی ۰۰۰۰ انتهی . این بود آنچه درباره ترتیب افلاک و کیفیت صدور آنها لازم مینمود و ان شاء الله در فصل آتی بیان علل اجزای عالم عنصری که وجودشان محسوس و دلایلی که در این خصوص اقامه کرده اند بعقل نزدیک است ، میردازیم .

فصل ششم

در اینکه علت هیولی و صورت عقل است

در جزه اول این کتاب مدلل شد که اجسام مرکبه حاصل شده اند از اجسام بسیطه و جسم بسیط مرکب است از هیولی و صورت و دانستیم که هیولی و صورت همیشه با یکدیگر مقررند یعنی در خارج هیچیک از آن دو برد دیگری تقدم و تاخر ندارند و نیز در جزه ثانی این کتاب مبرهن شد که هیچکدام از هیولی و صورت وجودشان نه منفردا و نه مجتمعا واجب نیست تا یکی از آن دو یا هر دو مستغنی از علت باشند بل دانسته شد که صورت و هیولی هر دو ممکن الوجود و محتاج بعلت موجدند و علت وجود هیچیک از آن دو عبارت از اجسام مرکبه نیستند زیرا جسم مرکب بعد از جسم بسیط بوجود میآید نه قبل از آن و چون جسم مرکب بحسب وجود متأخر از جسم بسیط است نمیتواند علت هیولی و صورت که اجزای جسم بسیطند باشد زیرا علت موجد باید بحسب وجود بر معلول تقدم داشته باشد و در اینجا بدو مرتبه متأخر از آن است و نیز هیچ عرضی از اعراض علت وجود هیولی و صورت نیست زیرا عرض اگر از اعراض جسمانی است بعد از جسم موجود میشود چه که تقدم وجود جوهر جسمانی بر وجود اعراض طاریه بر آن

بشوت پیوست پس اعراض جسمانی متوقف بر وجود جسم و جسم اگر مرکب است متوقف بر اجسام بسیطه و جسم بسیط متوقف بر اجزای خود یعنی هیولی و صورت میباشد و شئی که بدو یا سه مرتبه متأخر از شئی دیگری است نمیتواند علت وجود آن شئی باشد و اگر عرضی از اعراض نفسانی است ایضا متعال است که علت وجود هیولی و صورت گردد زیرا عرض نفسانی از قبیل علم و قدرت و اراده و امثالها عارض بر نفس و متأخر از آن است و نفس خود نیز بعد از استعداد بدن خاص بر آن بدن فایز میشود و متأخر است از بدن و بدن نیز جسمی است مرکب از اجسام بسیطه که متأخر از آن اجسام است و جسم بسیط مرکب است از هیولی و صورت که وجودش متأخر از آن دو است و پس عرضی خواه جسمانی باشد و خواه نفسانی، علت وجود هیولی و صورت نیست و در ضمن معلوم شد نفس نیز که متأخر از وجود بدن و بدن بسبب ترکیب که دارد متأخر از جسم بسیط و جسم بسیط متأخر از هیولی و صورت است، علت برای آن دو نمیتواند باشد .

همچنین در فصل چهارم مبرهن گردید که صورت و هیولی چون در وجود خارجی معیت دارند هیچکدام نمیتوانند محلول بلا واسطه حضرت واجب الوجود جل جلاله

باشند دلیلش علاوه بر آنچه ذکر شد این است که هیولی امری است بالقوه که فقط استعداد قبول وجود را دارد و واجب الوجود موجودی است در کمال شدت فعلیت و واضح است که هیچ سنخیتی مابین قوه صرفه و فعلیت صرفه نیست تا اینکه بدون واسطه یکی معلول و دیگری علت واقع شود. نیز گذشت که صورت هم در تشخیص احتیاج به هیولی دارد لذا معلوم شد که نه واجب الوجود علت است (بلا واسطه) هیولی و صورت است و نه نفس و نه جسم مرکب و نه جسم بسیط پس ناچار یا عقل باید علت وجود آنها باشد یا اینکه خودشان علت وجود یکدیگر گردند و لکن شق دوم باطل است چه اگر هیولی و صورت علت یکدیگر باشند دور صریح لازم خواهد آمد زیرا هر دو ممکن الوجودند و وجود ممکن بسته بوجود علت است یعنی علتش من حیث الوجود متقدم بر او خواهد بود پس برای آنکه فرضا علت میشود برای صورت باید اول خود موجود باشد تا بتواند علت وجود صورت گردد و از این جهت باید مقدم باشد بر آن. و از طرف دیگر هیولی چون خود معلول صورت است باید متأخر باشد از آن و صورت هم حکمش در این مورد - بهمین نحو است یعنی آنها از جهت معلول بودن بعد از هیولی و از حیث علت بودن قبل از هیولی باید موجود

باشد و امتناع این فقه از اجلای ضروریات است. و هر چند همین مختصر در اقامه برهان بر اینکه هیولی و صورت علت یکدیگر نیستند کافی است ولی برای توضیح مطلب و دفع بعضی شبهات که در این مورد ممکن است دست بدهد، کلام را بسط میدهم و مطلب را از سر گرفته از شما خواهش میکنم که بفصل دوم جزء اول این کتاب مراجعه فرموده بیاد آرید که در آنجا وجود هیولی که جزء بالقوه و غیر محسوس جسم است اثبات گردید و وجود صورت که جزء بالفعل و محسوس آن است خود بخود میرهن است زیرا بر وجودش محسوس اقامه برهان نمیکند لکن در آنجا هر چند گفتیم که هیولی و صورت همیشه با یکدیگر اقتران دارند اما بر این مدعا دلیلی نیاوردیم زیرا قصدمان اختصار در مطلب بود لهذا برای تکمیل مطلب در اینجا آن را میرهن میسازیم بدین نحو که صورت جسمیه که عبارت از امتداد است هر چند من حیث الماهیه لازمه اش تناهی نیست زیرا عقل میتواند جسمی را تصور کند که نامتناهی باشد لکن صورت جسمیه من حیث الوجود بنا ببرهانی که بر تناهی ابعاد در فصل چهارم جزء اول این کتاب اتیان گردید متناهی است و چون هر جسمی متناهی است لابد دارنده شکلی از اشکال است چه که شکل عبارت از محدود بودن

شئ است بحدی یا حدودی پس لازمه تنهایی ابعاد وجود شکل است. حال لزوم شکل برای صورت جسمیه یا از لحاظ نفس صورت جسمیه است یا اینکه از لحاظ فاعل صورت است و یا از لحاظ قابل آن و این سه قسم عقلی است که شق چهارم ندارد و لابد لزوم شکل برای صورت جسمیه بعلت یکی از این امور سه گانه باید باشد .
اکنون اگر لزوم شکل برای صورت جسمیه امر ذاتی باشد یعنی صورت جسمیه بذاته اقتضای شکل نماید هر آینه یکی از امور ثلاثه ذیل لازم خواهد آمد که همگی محال است .

اول تشابه اجسام در مقدار چه که اختلاف دو جسم مثلا در مقدار بواسطه نفس صورت جسمیه نیست بلکه بواسطه وصل است یا فصل یا تخلخل یا تکاثف چنانکه اگر آب دو ظرف را در یکجا جمع کنیم که وصل عبارت از آن است دو مقدار اولی زایل و مقدار دیگری حاصل میشود که با هر دو مقدار اولی اختلاف دارد . و اگر آب یک کاسه را در دو فنجان بریزیم که فصل عبارت از آن است مقدار اولی زایل و دو مقدار دیگر حاصل میشود که هر دو با مقدار اولی مختلف میباشند .

و همچنین اگر جسمی بوسیله حرارت منبسط گردد که

تخلخل عبارت از آن است که حجم آن بزرگ و برعکس اگر جسمی بوسیله برودت منقبض گردد که تکاثف عبارت از آن است ، حجم آن کوچک میشود و البته جسم بزرگ و کوچک مختلفند و همه این اختلافات عبارت از اختلافات مقداریه است که هیچیک ناشی از نفس صورت جسمیه نیست چرا که همه این امور بر اثر انفعال حاصل شده و انفعال مخصوص است بماده جسم نه صورت جسمیه چه که صورت جسم عبارت از جنبه فعلیت آن است و مسلم است که جهت فعلیت جسم قبول انفعال نمیکند مگر بتبعیت ماده آن که از شأنش انفعال است . پس صورت اگر بذاتها و بدون مدخلیت ماده مقدر بمقدار بشود باید همه اجسام در مقدار متشابه باشند زیرا ذاتی شئ لن یتغیر است و در آن صورت میبایست در عالم جسمی اصغریا اکبر از جسم دیگر نباشد و حال آنکه چنین نیست .

دویم تشابه اجسام در اشکال زیرا شکل از توابع مقدار است یعنی لازمه مقدار شکل است چه شکل هیئتی است در جسم که محدود است بیک حد یا بیشتر و حد وقتی در جسم تحقق مییابد که متناهی باشد و بدیهی است که چون لازمه تساوی مقادیر در جسم ثابت شد لازمه تساوی اشکال نیز ثابت است چه که مقدار ملزم شکل و شکل لازم

مقدار است و لازم همیشه تابع و ملزم متبوع است پس اینجا تساوی در متبوع (مقدار) موجب تساوی در تابع (شکل) می باشد در صورتیکه چنین نیست .

سیم تشابه اجسام در جزء و کل بدین معنی که یک جسم چون دارای امتداد است بفرص تساوی مقدار کوچکترین اجزای آن جسم با کل آن جسم مساوی خواهد بود زیرا تفاوت کل با جزء وقتی است که اجزای آن دو بحسب مقدار مختلف باشند ولی وقتی فرض شد که همه مقادیر مساوی هستند جزء جسم با کل آن مساوی خواهد بود که از محالات اولیه است پس معلوم شد که لزوم شکل برای صورت جسمیه از لحاظ نفس آن صورت نیست بلکه بلحاظ مدخلیت چیز دیگری است و آن چیز عبارت خواهد بود یا از فاعل و یا از قابل .

حال اگر فرض کنیم لزوم شکل برای امتداد جسمانی بسبب فاعلی است مابین که آن فاعل تأثیر در نفس مقدداً جسمانی کرده بدون اینکه ماده را در این تأثیر دخالتی باشد باز مستلزم امر محال خواهد شد بدین شرح که امتداد جسمانی امری است متصل بل چون فرض شده است که فقط نفس امتداد متأثر از فاعل شده و بدان سبب بشکلهای مختلف درآمده باید امتداد جسمانی را اتصال

نامید نه متصل زیرا متصل مشتق است و در مشتق ذاتی اعتبار میشود که مبداء اشتقاق (یعنی اتصال که مصدر متصل است) بر آن قائم باشد و چون چنین است یعنی چون امتداد جسمانی عبارت از نفس اتصال است لهذا نه دیگر میتواند قبول اتصال کند و نه قبول انفصال . چه قبول اتصال عبارت از قبول نفس خود اوست که برایش حاصل است و این درست نیست چرا که هیچ شیئی نمیتواند قابل برای نفس خود باشد . و نیز اتصال قبول انفصال نمیتواند بکند زیرا اتصال بطریان انفصال معدوم میشود و هیچ شیئی نیست که قابل از برای عدم خود باشد . و توضیح اینکه اتصال بطریان انفصال زایل میشود این است که هرگاه جسمی را بدونیم کنیم اتصال اولی معدوم و در اتصال جدید موجود میشود و باز اگر آن دو جسم را بهم وصل کنیم عین اتصال اولی حاصل نمیشود بلکه اتصالی حاصل میگردد که مثل اتصال اولی است نه عین آن و سببش این است که اتصال اولی معدوم شده و شیء معدوم چنانکه در فصل هشتم از جزء اول این کتاب دانسته شد بعینسه عود نمیکند . و دلیل اینکه اتصال قبول انفصال نمیکند این است که اگر اتصال قبول انفصال نماید موصوف میشود بقابل و انفصال موصوف میشود بمقبول . در آن صورت

بایستی هر دو در آن واحد با یکدیگر جمع شوند چه قابل -
 واجب است که با مقبول باقی بماند و حال آنکه در اینجا
 چنین نیست یعنی اتصال با انفصال باقی نمی ماند ،
 چنانکه ذکر شد لهذا اتصال و انفصال نسبت بهم قابل
 و مقبول نیستند بلکه مقابل یکدیگرند .
 باری معلوم شد صورت جسمیه که عبارت از امتداد
 است (اگر ماده را در آن دخالتی نباشد) از فاعل نه
 اتصالی میپذیرد و نه انفصالی . و علاوه بر این آن فاعل
 مابین که فرض است صورت جسمیه بسبب او متشکل
 بشکلی از اشکال شده عبارت از شیء مرکب نیست بسبب
 چنانکه عنقریب مبرهن خواهد شد از میان موجودات فقط
 عقل است که علت موجد صورت است نه سایر موجودات ،
 زیرا سایر موجودات بطوریکه در همین فصل شمرديم عبارت
 از جسم مرکب و جسم بسیط و اعراض و هیولی هستند که
 هیچیک علت وجود صورت نیستند حتی واجب الوجود هم
 که *علّة العلل* است علت (بلا واسطه) صورت نیست پس
 باید عقل علت صورت باشد و آنها چنانکه از قبل بثبوت
 پیوست بحسب وجود خارجی واحد و بسیط است و نسبتش
 بشیء متصل یعنی صورت جسمانی نسبت واحد است پس
 صورت جسمیه بسبب تأثیر فاعل هم نمیتواند بحسب شکل

اختلاف داشته باشد حال از این مقدمات چند نتیجه اخذ
 شد . اول اینکه لزوم شکل برای امتداد جسمانی یعنی
 صورت جسمیه از لحاظ فاعل مابین نیست . دوم اینکه
 چون لزوم شکل برای صورت جسمیه نه امری است ذاتی و
 نه از تأثیر فاعل ، پس اختلاف اشکال در اجسام از جانب
 قابل است و آن قابل عبارت از هیولی است و این طریق
 دیگری است برای اثبات هیولی غیر از طریقی که در فصل
 دوم از جزء اول این کتاب بیان شد زیرا آن از لحاظ جنبه
 انفصال جسم بود و این از لحاظ جنبه انفصال جسم میباشد .
 سیم آنکه علت موجد صورت عقل است نه چیز دیگر و لسی
 شایسته است فراموش نشود که غرض اصلی ما فعلا این است
 که اقتران صورت و هیولی و عدم انفکاک آن دورا از یکدیگر
 مبرهن سازیم .

اکنون مزیدا للایضاح درباره اتصال معانی مختلفه را
 شرح میدهم تا مطلب بخوبی روشن گردد و آن این گسه
 اتصال در عرف حکما بدو معنی دلالت میکند . معنای
 اول عبارت از صفت شیء است بدون مقایسه آن با غیر خود و
 آن عبارت از این است که بتوان در آن شیء فرض اجزائی
 کرد که در حدود مشترک باشند در این صورت آن شیء را
 متصل نامند . و اطلاق متصل باین معنی بردو چیز میشود ،

یکی بر فصل (کم) که قسمی از اعراض است و شرحش در فصل سیم جزء اول این کتاب گذشت و دیگر بر صورت جسمیه که قسمی از جوهر و لازمه اش جسم تعلیمی است . معنای دویم عبارت از صفت شیء است بشرط مقایسه آن شیء با غیر خود و این نیز بدو قسم است . یکی اینکسه نهایت مقداری از مقدار دیگر با مقدار دیگر متحد گردد مانند دو ضلع مثلث که بیکدیگر بسبیده اند و میتوان گفت ایمن ضلع بآن ضلع متصل است . و دیگر آنکه جسم بحیثیتی باشد که بسبب جسم دیگر حرکت کند مثل اطرافهای قطار راه آهن که میتوان گفت بیکدیگر متصل هستند . و مراد از اتصالی که در این فصل بگرات ذکر نمودیم اتصال جوهری است یعنی صورت جسمیه و همین است که بذاته قبول انفصال نمیکند زیرا اتصال ذاتی اوست که لن یتنـسـیر است ولی جسم چون مرکب از هیولی و صورت است هم موصوف میشود با اتصال (از لحاظ جنبه صوری) و هم موصوف میشود بانفصال (از لحاظ جنبه هیولانی) زیرا هیولی نزد حکما چیزی است که در حد ذات خود نه موصوف است با اتصال و نه بانفصال و ایضا نه موصوف است بوحدهت نه بتعدد بلکه بسبب صورت در بدو فطرت قبول اتصال و بسبب امر خارجی دیگر قبول انفصال میکند و

از جهتی شبیه است بماهیت که در حد ذات خود نه موجود است و نه معدوم و نه کلی و نه جزئی چنانکه در فصل نهم جزء اول این کتاب بیان شد . اشکالی که در این مورد پیش میآید این است که یحتمل اتصال و انفصال دو عرض هستند که متعاقب یکدیگر عارض جسم میگردند و در این صورت ممکن است که جسم موضوع باشد برای آن دو عرض (اتصال و انفصال) .

جوابش این است که هرگاه چنین میبود میبایست جسم بحسب ذات شیئی باشد نه متصل و نه منفصل تا اینکه موضوع واقع شود برای اتصال و انفصال و اگر چنین میبود یعنی در ذات نه متصل میبود و نه منفصل هرآینه فرض ابعاد ثلاثه در او صحیح نمیبود و حال آنکه باتفاق همه اهل علم جسم عبارت از جوهری است که من حیث الذات بتوان فرض ابعاد ثلاثه در آن کرد و چیزی دیگری که بتوان فرض ابعاد ثلاثه در آن کرد ولی نه بحسب ذات آن هیولی است که برای صحت فرض ابعاد ثلاثه در آن باید اضافه بچیز دیگری بشود که آن چیز بذاته متصل باشد و آن عبارت از صورت است و پس . پس چون میتوان فرض ابعاد ثلاثه در هر جسمی کرد جسم بالفعل متصل است دائما بلحاظ صورت و ایضا چون هر جسم بالقوه قابل انفصال است دائما

بلحاظ ماده لهذا هرگز صورت جسمیه منفك از هیولی نیست
این بود بیان امتناع انفكاك صورت جسمیه از هیولی .
اینك میخواهیم مبرهن سازیم که هیولی نیز بدون
صورت وجود ندارد و بیانش این است که اگر هیولی بدون
صورت یعنی بحال انفراد موجود باشد یا دارنده وضع
هست یا نیست . اگر دارنده وضع باشد لابد مشارالیه
واقع خواهد شد زیرا شیئی ذی وضع قابل اشاره حسّی است
حال بفرغ ذی وضع بودن چون هیولی قبول اشاره حسّیه
نمیکند لابد یا جسم است یا سطح یا خط یا نقطه چرا که
چیزی جز این چهار نیست که اشاره حسّیه بپذیرد و همه
اینها باطل است زیرا هیولی اولاً جسم نیست چه که جسم
قبول اشاره حسّیه بواسطه صورت میکند . و ثانیاً سطح
نیست زیرا سطح هم بسبب اینکه طرف جسم است اشاره
حسّیه میپذیرد . و ثالثاً خط نیست زیرا خط نیز بسبب
اینکه طرف سطح است اشاره حسّیه بر میدارد . و رابعاً
نقطه نیست زیرا نقطه هم بسبب اینکه نهایت خط است
قابل اشاره حسّیه است . پس معلوم شد که هیولی نمیتواند
بتنهائی دارنده وضع باشد و ناچار اگر منفرداً موجود باشد
باید ذی وضع نباشد و اینهم محال است زیرا هیولی که
فرض شد قبل از لحوق بصورت موجود بوده ولی ذی وضع

نبوده لابد بعد از التحاق بآن یا قبول وضع میکند یسا
نمیکند . اگر بگوئیم هیولی بعد از لحوق بصورت هم قبول
وضع نمیکند اقرار بامحال کرده ایم زیرا هیولی پس از
التحاق بصورت جزّی جسم میشود و هر جسمی در مکانی است
و هر چه در مکان است قابل اشاره حسّیه است و هر چه
قابل اشاره حسّیه باشد دارنده وضع است پس هیولی
بعد از اقرار بصورت صاحب وضع است . و اگر قائل
شویم بعد از لحوق بصورت دارنده وضع شده در حالی که
قبلاً بدون وضع بوده خالی از این سه قسم نیست که یا در
همه جا برای صورت حاصل شده یا در هیچ جا حاصل
نشده یا در بعضی جاها حاصل شده و در بعضی جاها
حاصل نشده و هر سه قسم مذکور اینها محال است بدین
معنی که امتناع قسم اول و دوم بقدری واضح است که
احتیاج بدلیل و برهان ندارد و قسم سیم نیز بانسداد
التفاتی امتناعش واضح میگردد بدین شرح که هیولی در
بعضی از احیاز که ملحق بصورت میگردد و بدین واسطه
تحصل میپذیرد یا آن مواضع و احیاز اولویت بر سایر احیاز
و مواضعی که در آنها تحصیل نمیپذیرد دارد یا ندارد .
حال اگر قائل شویم که حیّز و موضعی معین بر سایر احیاز
و مواضع اولویت داشته صحیح نیست زیرا نسبت شیئی غیر

ذی وضع بهمه احیاز و امکنه سازی است لذا هیچ موضعی
از مواضع اولویت بر سایر آنها ندارد و اگر قائل گردیم که
بدون اولویت در بعضی جاها تحصیل پیدا کرده ، این نیز
ممتنع است زیرا ترجیح بلا مرجح خواهد بود . و چون
جمیع اقسامی که در فرض تجرد هیولی پیش میآید باطل
شد نتیجه گرفتیم که هیولی بدون صورت نیست و همیشه
مقارن آن است . پس نه صورت قبل از هیولی و بالآخر
میتواند موجود شود چنانکه قبلا در همین فصل مبرهن
گردید و نه هیولی قبل از صورت و بالآخر
میتواند موجود گردد چنانکه اخیرا نیز در همین فصل مدلل گردید .

فصل هفتم

در بیان چگونگی علیت عقل برای هیولی

و صورت

در فصل پیش اقتران دائمی صورت و هیولی با یکدیگر
مبرهن گردید و دانسته شد که آن دو هیچیک بر یکدیگر
سبقت ندارند و هیچکدام بدون دیگری تحقق نمی یابند و
بدین جهت لازم و ملزوم یکدیگرند و اگر در نظر داشته
باشید هم در منطق و هم در موضع دیگری از این کتاب
گذشت که دو شی متلازم یا یکی نسبت به دیگری علت است یا
اینکه معلول است و یا اینکه هر دو معلول شی ثالثی هستند .
حال در مورد هیولی و صورت که در وجود تلازم دارند
باید ببینیم که چگونه و مصداق کدامیک از اقسام سه گانه
هستند . و نیز چون در بعضی مواضع دیگر از اجزای این
کتاب گفتیم که صورت بر هیولی تقدم دارد و همچنین در
برخی موارد اشاره نمودیم که صورت در تشخیص محتاج
به هیولی و هیولی در وجود محتاج بصورت است و یحتمل
این اقوال سبب تشویش ناظران این اوراق گشته گمان رود که
تناقضی در میان است لهذا اینجا بدون اینکه از تکرار
بعض مطالب بیم داشته باشیم حقیقت امر را در ایسن

باره شرح داده گوئیم چنانکه اشاره شد بین هیولی و صورت تلازم است و تلازم هنگامی است که مابین آنها ارتباطی باشد خواه این ارتباط مستقیم باشد یعنی مابین خود آن دو رابطه علیت و معلولیتی تحقق یابد و خواه غیر مستقیم باشد یعنی بواسطه شیئی ثالثی که علت هر دوی آنهاست ارتباط متحقق گردد و الا اگر ارتباط شرط تلازم نباشد و بصرف اینکه هر دو معلول شیئی ثالثی هستند تلازم واقع شود در آن صورت بایستی مابین جمیع موجودات عالم تلازم باشد چه که همه آنها معلولات حضرت باری هستند در صورتیکه چنین نیست بلکه مابین بسیاری از موجودات از قبیل اضداد و سایر مقابلات تلازمی نیست . آری از حیث سنجش اشیاء عالم با نظام کل جهان هستی همگی از جهات بعیده با یکدیگر تلازم دارند بدین معنی که در نظام کل آب و آتش هر دو لازم است اما نه بطوریکه این دو عنصر نتوانند از یکدیگر جدا شوند ولی در مورد هیولی و صورت چنین نیست چرا که هیچیک از آن دو نمیتوانند بدون دیگری موجود باشد پس یکی از شروط تلازم این است که مابین متلازمین نوعی از ارتباط تحقق یافته باشد تا اینکه بسبب آن ارتباط از یکدیگر منفک نشوند .

باری اکنون در مورد هیولی و صورت که دو امر متلازم و

غیر قابل انفکاک از یکدیگر هستند گوئیم وجوه احتمله در این خصوص این است که یا هیولی معلول صورت و محتاج آن است و بس که بدین جهت از او نمیتواند منفک شود یا اینکه صورت معلول هیولی و محتاج آن است و بس که ایضا بهمین سبب نمیتواند از او انفکاک یابد یا اینکه هر دو نسبت بهم علت و معلول و محتاج بیکدیگرند که قابل انفکاک از یکدیگر نمیشوند و یا اینکه علت دیگری که خارج از ذات هر دو می باشد آن دو را بوجود آورده و بیکدیگر ارتباط داده است .

حال گوئیم که اولاً هیولی معلول صورت و بعبارت دیگر صورت علت تامه هیولی نیست زیرا صورت اگر علت تامه هیولی میبود لابد میبایست قبل از هیولی موجود باشد و سرجه در خارج موجود باشد مشخص است پس صورت هم که فرض شده علت وجود هیولی است باید قبل از هیولی در خارج مشخص باشد ولی چنین نیست چه صورت موقعی مشخص میگردد که تشکل پیدا کند و شکل هم بطوریکه از پیش گذشت قبل از وجود هیولی متحقق نمیشود . علاوه بر این بایستد متذکر بود که همچنانکه تلازم است مابین صورت جسمیه و هیولی ایضا تلازم است مابین صورت جسمیه و صورت نوعیه یعنی محال است که صورت جسمیه از یکی از صور نوعیه خالی

باشد. و صور نوعیه آنهاست هستند که مبداء اختلاف آثار در اجسام میگردند چنانکه آب و آتش هر دو در صورت جسمیه که عبارت از امتداد است و در هیولی که عبارت از قبول انفعال و انفصال است شرکت دارند ولی در خاصیت مشترک نیستند چه آتش گرم است و خشک و آب سرد است و تر و این اختلاف ناشی از اختلاف آن دو عنصر است در صورت نوعیه در هر حال هیچ جسمی نیست که خالی از صورت نوعیه باشد و معلوم است که هر دو نوع صورت (جسمیه و نوعیه) از جسم مفارقت میکنند و بجای آنها صور دیگر میآیند چنانکه صورت جسمیه که عبارت از نفس اتصال است در موقع انفصال معدوم و دو اتصال دیگر موجود میشود و صورت نوعیه هم در موقع کون و فساد زوال میپذیرد یعنی اول فاسد و بعد کائن میشود لهذا صورت علت مستقله هیولی نیست زیرا هیچ معلولی بعد از علت باقی نمی ماند و اینجا برخلاف است چه که هیولی در هر دو حالت کون و فساد باقی است .

ثانیا هیولی علت مستقله صورت نیست زیرا هرگاه چنین میبود میبایست قبل از صورت موجود باشد و حال آنکه ثابت شد که هیولی قبل از صورت بالفعل موجود نیست بلکه عبارت از امر بالقوه فی است که از صورت کسب فعلیت

میکند و معلوم است که تا فعلیت پیدا نکند در خارج موجود نمیتواند باشد .

ثالثا هیولی و صورت هر دو نسبت بهم علت و معلول نیستند بدلیلی که از قبل گفته شده و آن اینکه در صریح لازم خواهد آمد پس ناچار باید قائل شویم که علت ثالثی هر دو را ایجاد نموده است .

اکنون میخواهیم بدانیم در صورتیکه این دو جوهر یعنی هیولی و صورت از علت دیگری بوجود آمده اند، وجه ارتباطشان با یکدیگر چیست زیرا واضح شد که اگر مرتبط یکدیگر نباشند تلازمی مابینشان نخواهد بود و حال آنکه باثبات رسید که هیولی و صورت متلازم یکدیگرند لهذا در خصوص ارتباط صورت و هیولی باید اقسام محتمله عقلی را ذکر کرده ببینیم بگدام منتهی میشود و آن این است که این دو جوهر بعد از صدور از ثالثی یا یکدیگر محتاجند یا نیستند لکن قسم دوم باطل است چرا که اگر از یکدیگر مستثنی باشند میتوانند هر یک بتنهائی موجود شوند و امتناع این از پیش ثابت شد پس البته وجه احتیاجی مابین این دو جوهر هست و احتیاج هم بیکی از طرق ذیل است که یا صورت و هیولی هر دو بهم محتاجند بدون اولویت یکی بر دیگری یا اینکه صورت محتاج به هیولی است بدین معنی

که بعد از موجود شدن از علّت اصلی بواسطه هیولی وجودش استمرار مییابد و یا اینکه هیولی محتاج بصورت است ایضا بمعنای مذکور و این عین اقسامی است که سابقا ذکر شد منتهی در آنجا قسم چهارم نیز داشت و در اینجا ندارد و تفاوت دیگری هم که اینجا با آنجا دارد این است که آنجا در سه قسم اول فرض استقلال در علّیت هر یک شده بود اما در اینجا آن فرض نیست بل فرض است که هر یک بعد از صدور از علّت اصلی نسبت بیکدیگر چگونه هستند و چه احتیاجی بیکدیگر دارند لذا در این مورد نیز باید گفته شود که :

قسم اول که عبارت از احتیاج هر دو بیکدیگر بدون اولویت باشد محال است بدلیل امتناع دور .

قسم دویم نیز که عبارت از احتیاج صورت به هیولی باشد ایضا جائز نیست زیرا صورت امری است بالفعل و هیولی امری است بالقوه و امر بالفعل محتاج بامر بالقوه نخواهد بود .

پس باقی ماند که هیولی محتاج بصورت باشد چه دانستیم که هیولی قوه صافه و شأنش بعد از صدور از علّت اصلی عبارت از قبول وجود و در قیام بالفعل محتاج بنحیر و آن غیر عبارت از صورت است و چون از قبل ثابت شد که

علّت اصلی هیولی و صورت شیء ثالثی است . پس در اینجا باید دقت شود که صورت در میانه آن علّت خارجی و هیولی چه تأثیری دارد زیرا یا باید آلت باشد مابین علّت اصلی و هیولی یا واسطه باشد میانه آن دو یا اینکه در علّیت شریک باشد با علّت اصلی . و لکن اولاً صورت آلت برای علّت اصلی در ایجاد هیولی نیست چه آلت عبارت از چیزی است که اثر فعل را از فاعل بقابل میرساند و بعد از آنکه این اثر بفعل آمد دیگر حکمی و ثمری برایش باقی نمی ماند و طرفین یعنی فاعل و قابل از آلت بی نیاز میشوند مثالش پارچه و سوزن و خنّاط است زیرا سوزن آلتی است برای خنّاط تا اثر دوزش بوسیله او بپارچه برسد و چون این عمل انجام شد دیگر خنّاط و پارچه احتیاجی بسوزن ندارند لهذا هرگاه صورت آلتی بود برای رساندن اثر وجود از علّت اصلی به هیولی، بعد از آن میبایست هیولی را دیگر احتیاجی بصورت نباشد و حال آنکه چنین نیست چه هیولی همیشه محتاج بصورت است . و ثانیاً صورت واسطه هم مابین علّت اصلی و هیولی نیست زیرا واسطه عبارت از علّت قریبه معلول است بدین معنی که خود معلول است نسبت بعلتی و علّت است نسبت بمعلولی چنانکه پسر و پدر و جدّ را هرگاه میتوانستیم علت و معلول یکدیگر بشماریم هرآینه

پدر واسطه بود میان جدّ و پسر بدین ترتیب که جد فرضاً
 علّت بود برای پدر و پدر معلول او بود و بعد پدر علّت
 قریبهٔ پسر بود و پسر معلول قریب پدر و معلول بعید جدّ
 ولی در مورد هیولی و صورت و علّت اصلیّه چنین نیست چه
 دانستیم که هیولی و صورت هر دو از او صادر شده اند و
 علّت اصلیّه نسبت به هیولی هم علّت قریبه است نه بعیده .
 پس «ون صورت نه آلت است و نه واسطه ، ناچار شریک
 علّت اصلی است در ایجاد هیولی و شرحش اینکه هیولی
 چون از علّت اصلیّه صادر شد شیئی بود یا القوه یعنی
 «بیزی بود که میتواندست قبول وجود کند و عبارت دیگر
 لاشئ صرف نبود بلکه عبارت از شیئی بود ولیکن شیئیّتش
 انفعالی بود نه فعلی یعنی فقط میتواندست قابل واقع
 شود نه فاعل و چون خواست قبول شیئیّت بالفعل کند
 محتاج شد بصورت و همین است کیفیت احتیاج هیولی
 بصورت در عرف حکما» .

پس صورت بشرح مذکور برای افادهٔ وجود بر هیولی تقدّم -
 دارد ولی از این نکته نباید غفلت ورزید که احتیاجی که
 هیولی بصورت دارد عبارت از صورت مطلقه است نه صورت
 معینه زیرا دانستیم که صورتهای معین بسبب انفصال یا
 کون و فساد زایل میشوند در صورتیکه هیولی باقی است و

اگر هیولی در کسب فعلیت محتاج بصورت معینه میبود ،
 میبایست بزوال صورت معینه او هم زایل شود پس معلوم
 شد که احتیاج هیولی بصورت مطلقه است نه معینه .
 و از طرف دیگر چون هیولی در مقام شیئیّت واحد
 بالشیخص است و علّت شیئی واحد باید واحد باشد لذا ثابت
 میشود که ورای صورت مطلقه موجودی است دائم الوجود که
 هیولی از او نافعش و باعانت مطلق صورت که وجود آنها از
 او ناپیش شده ، آن را (یعنی هیولی را) حفظ میکند و در
 مقام تمثیل شبیه است بشخصی که سقّی را دائماً بوسیلهٔ -
 ستونهای پی در پی که میآیند و میروند نگاه میدارد و در این
 مثال سقف بمنزلهٔ هیولی است و ستونهای متعدّد که بجای
 یکدیگر قرار میگیرند و عوض میشوند بمثابة صور جسمیه یا
 نوعیه متعاقبه است و شخصی که نگاهدارندهٔ سقف است
 مانند عقل فعال است .

باری کیفیت تقدّم صورت بر هیولی و چگونگی احتیاج
 هیولی بصورت معلوم شد حال بر ماست توضیح اینکه احتیاج
 صورت به هیولی چگونه است چه گفتیم که صورت هم در تشخیص
 محتاج به هیولی است لذا گوئیم صورت هم چون از علّت
 اصلیّه صادر شد بواسطهٔ هیولی تشخیص پیدا کرد لکن
 احتیاج صورت به هیولای مطلقه نیست بلکه به هیولای معینه

است و از پیش دانستیم که هیولی احتیاجش بصورت مطلقه بود نه معینه و اگر دقت گردد همینجاست که مشکل این باب حل و غموضی مطلب برطرف و احتمال دورزایل میگردد چه واضح شد که صورت بواسطه هیولای معینه تشخیص پیدا میکند از این لحاظ که آن هیولی قابل است تشخیص صورت را و هیولی بواسطه صورت مطلقه تشخیص مییابد بدین ملاحظه که آن صورت مطلقه فاعل است تشخیص هیولی را پس یکی احتیاجش از راه قبول است و دیگری از راه فعل و در چنین احتیاجی که مابین دو چیز واقع شود گمان دور نخواهد رفت زیرا دور وقتی است که احتیاج هر یک بدیگری بجهت فاعلیت طرف مقابل باشد نسبت با و در مثل مانند احتیاج دو شاگرد است بهم که یکی محتاج برفیقش باشد برای گرفتن قلم و دیگری محتاج برفیقش باشد برای اخذ کاغذ و هر دو محتاج باشند بمعلم برای کسب علم پس دو شاگرد شبیهند به هیولی و صورت و معلم شبیه است بمقل فعال .

باری اینک علت تقدّم صورت بر هیولی با وصف احتیاجی هم که آن باین دارد معلوم شد چه از قبیل دانسته ایم که فاعل شأنش افاده وجود است و قابل شأنش قبول وجود . و این دو هر چند در این مورد بحسب

زمان در یک آن واقع میشوند ولی بحسب ذات فاعل مقدّم بر قابل است .

مطلب دیگر راجع بهمین مبحث این است که در همین فصل قبلا گفتیم که هیولی امری است واحد و بدین جهت باید از علت واحده صادر شود و اخیرا نوشتیم که هیولای معینه طرف احتیاج صورت واقع میشود حال چون معین در مقابل مطلق است و احتمال می رود ایراد شود که امر واحد چگونه اطلاق و تعیین میپذیرد و علاوه بر این هر جسمی دارای هیولای مخصوصی است که از هیولای سایر اجسام جداست و این فقره کثرت هیولی را میرساند که با قول بوحدهت آن منافی است گوئیم هیولی در جمیع اجسام مشترك است زیرا هیولی چیزی نیست جز قسوه صرفه و استعداد محض که در همه اجسام یکسان و در حد ذات خود نه متصل است و نه منفصل و نه واحد و نه متعدد لهذا حکما هیولاهای متعدّد را افراد هیولی نمی نامند بلکه آنها را حصص هیولی میگویند تا احتمال کثرت در آن نرود زیرا هرگاه هیولای هر جسمی فردی از افراد هیولی نامیده میشد تصوّر میرفت هیولی عبارت از نوعی است که افراد کثیره دارد و این برخلاف واقع است چرا که تکثر نوع واحد فقط بسبب ماده است نه چیز دیگر و لکن

هیولی خود مادّة الموائد است یعنی ورای هیولی مادّه نسی نیست تا هیولی بواسطه آن تکثیر پیدا کند و اگر چنین میبود یعنی اگر هر مادّه نسی بواسطه مادّه دیگری تکثیر مییافت تسلسل لازم میآمد .

باری در این فصل اولاً چگونگی احتیاج صورت و هیولی بیکدیگر معلوم و ثانیاً مبرهن گردید که علت موجوده اجزای جسم که عبارت از هیولی و صورت هستند موجودی است مجرد و غیر جسم و جسمانی که مسمی بعقل فَعْمَال استواین طریق سیم است برای اثبات وجود عقل .

حال که پیوند مبادی کون و فساد از حیث معلولیت و علّیت بعقل مبرهن گردید گوئیم که صور نوعیه نیز از همین عقل باعانت سماویات بر موائد فایز میشوند و اختلاف صور نوعیه ناشی از اختلاف استعداد مادّه هر یک است که بسبب حصول هر استعدادی استحقاق فیضان صورتی از صور نوعیه را پیدا میکنند و حصول استعداد در هر مادّه نسی نیز بسبب تأثیر حرکات افلاک و کواکب است بدین ترتیب که چون بقول حکمای قدیم بلا فاصله عقول عشره و افلاک و فلکیات و ثوابت و سیارات انتظام گرفتند و بلا فاصله هیولی و صورت از عقل عاشر بوجود آمدند دستگاه خلقت بدون آنی وقفه بگرددش افتاد یعنی از همان اول لا اول له

که علم عنائی حق عقل اول را بوجود آورد و سپس بواسطه او سایر عقول کلیه و افلاک تسعه و مافیها را از ثابست و سیار و هیولای اولی و صورت جسمیه را خلق کرد این کارخانه عظیم بحرکت آمد و تأثیر حرکات افلاک در هیولای اولی که مصور بصورت جسمیه معلقه بود استعدادی بخشید که بمناسبت وضعهای مختلفی که با اثیریات داشت هر حصه نسی از آن توانست یکی از صور نوعیه را قبول کند و اولین استعداد در هیولای اولی عبارت از استعداد قبول صور عناصر اربعه بود که چگونگی حصول این استعداد هنوز بدرستی بر حکماء معلوم نشده ولی بعد از آن معلوم است که بسبب حرکات دور رسه دائی افلاک و کواکب و حرکات مستقیمه عناصر که از تأثیر ثوابت و سیارات است و بسبب فعل و انفعال عناصر در موائد یکدیگر هیولای ثانسیه یعنی هیولای عناصر بجهت تأثیر هر کواکب و در وضعی از اوضاع مستعدّ قبول صور نوعیه دیگر گردید گسه از این حرکات مستقیمه امتزاج و مزاج حاصل گشت و هر مزاجی مستعدّ قبول صورتی از صور گردید و بالنتیجه بلا فاصله از مبداء مفارق یعنی عقل فَعْمَال که یکی از القابش واجب الصّور است بر در مزاجی صورت مستحقّه افاضه گردید و چون هیولی دارندۀ استعدادات غیر متناهی است

وعقل هم دارند فیوض نامتناهی و آن قابل است و این فاعل لذا فعل این فاعل غیر متناهی التاثر در آن قابل غیر متناهی التأثر دوام یافت و صور غیر متناهی بر هیولسی متعاقبا افزایه گردید که الی الابد دوام دارد و بنا باعتبار حکماء صدور موجودات از عقل اول تا هیولای اولی عبارت از قوس نزول است و از آن ببعد شروع بقوس صعود میشود که ابتدای آن عبارت از صور نوعیه عناصر و بعد جماد و بعد نبات و بعد حیوان و بعد انسان است که این آخری برنج یعنی سرحد مابین جسمانیات و روحانیات میباشد چه انسان از ابتدای خلقت تا موقع انسلاخ از بدن عنصری و حتی بعد از صعودش به عالم بالا ترقیات روحانیه دارد تا بدرجه عقل مستفاد برسد آنگاه آن دو قوس تشکیل یک دایره میدهند که دو سر حلقه اش در مرتبه عقل بهم میپیوندند یعنی موجودات ابتداء میشوند از عقل کل و منتهی میشوند بعقل مستفاد و اما شرح حقیقت این معانی و کیفیت این سیر و سلوک روحانی در قوس صعود که مطالبی است برهانی و مؤید است بآیات ربانی انشاء الله در موضع دیگر این کتاب خواهد آمد .

در این مقام لازم است یکی از اشکالات آورده را درباره صدور کثرت طرح و جوابش را بنگاریم و آن اشکال این است

که هرگاه امکان و هویت وجود و تعقل و وجوب که اموری است در عقل و جمیعا عبارت از کثرتی است که مبداء واقع میشود برای صدور معلولات کثیره پس چرا صدور معلولات کثیره مستقیما بذات حق مستند نمیگردد زیرا در حق نیز جهات کثرت یافته میشود و آن عبارت از اضافات و سلوب است چنانکه در مورد اضافه گفته میشود ذات الیس علیت است نسبت بکل موجودات و سابق است بر کل آنها و در مورد سلب گفته میشود که حق تعالی جوهر نیست و عرض نیست و جسم نیست و امثال ذلك .

جوابش این است که اضافات و سلوب درباره حق تصور نمیشود مگر بعد از تصور ثبوت اشیائی که غیر حق باشند چنانکه علیت او هنگامی است که محلولی تحقق یافته باشد و سابقیت او موقعی است که مسبوقی متحقق شود و همچنین سلب جوهریت و عرضیت و جسمیت و غیرها وقتی است که جوهر و عرض و جسم در خارج ثبوتی داشته باشد و لسی قبل از ایجاد ممکنات غیری نبوده است که این امور یعنی اضافات و سلوب مذکوره تحقق یابد و بالجمله چون تحقق جهات مزبوره که اموری اعتباری میباشند بسته بشبوت غیر است هرگاه وجود غیر بسته بجهات مزبوره باشد لازمه اش در خواهد بود .

مطلب دیگر که اینجا ذکرش واجب میباشد این است که حق تعالی چنانچه گذشت خالق جمیع موجودات است منتهی نسبت بعقل اول خالقیتش بدون واسطه است و نسبت بسایر موجودات بواسطه و برهانش علاوه بر آنچه در مطاوی اجزاء و فصول این کتاب گذشته این است که شیء ممکن تا وجودش واجب نشود موجود نمیشود و وجود ممکن وقتی واجب میشود که همه راههای عدمش بسته شود و بدیهی است که سدّ طرق ابواب عدم جز بوسیله ذات قدم انجام نمیگیرد یعنی این کار اختصاص بذات مقدّس آلهی دارد زیرا ممکن از هر قبیل باشد نمیتواند علت تامّه ممکن دیگر بشود بلکه اول باید خود از علت موجد کسب وجوب کند تا وجودش واجب گردد و سپس از آن وجوب مستفاد افاده وجوب بغیر کند و چنانکه از قبیل دانسته ایم هر واجب بالظیری که وجوب وجودش عاریتی است باید بواجب بالذات که وجوب وجودش ذاتی است منتهی گردد و وجوب ذاتی هم جز در مورد حقّ قدیم مصداق ندارد پس خالق و جاعل جمیع موجودات ذات حقّ قدیر است و لذا تنها او علت است و کُلّ ماسوی معلول و ما از پیش دانسته ایم که علت و معلول در قوه و فعل تکافؤ دارند یعنی اگر علت در مقام علیت بالقوه باشد

معلولش نیز بالقوه خواهد بود و اگر علت بالفعل باشد معلولش نیز بالفعل خواهد بود و چون ثابت شد که واجب الوجود تعالی شأنه و عظمته فعلیت صرفه است و بهیچوجه مشتمل بر جهت بالقوه نیست لذا در همان ازل خالق بالفعل جمیع موجودات بود بدین معنی که کلیه مبداات و مخترعات و مکونات را هر چه لم یزل بوده و لایزال خواهد بود در همان اول لا اول له دفعة واحدة خلق کرد نه بتدریج یعنی ما که الآن وجود داریم و مخلوقیم خلقت ما و سایر موجوداتی که از بعد میآیند در ازل یعنی در همان اول لا اول له انجام گرفته زیرا هرگاه گمان رود که خداوند تبارک و تعالی متدرّجا خلق را میآفریند معنایش این است که خالقیت او نسبت بمولود امروزی دیروز بالقوه بوده و امروز بالفعل شده و همچنین خالقیت او بالنسبه بمولود فردا امروز بالقوه است و فردا بالفعل خواهد شد و این محال است بدلیلی که هم اکنون ذکر شد ولی چون موالید ثلاثه در عالم عنصری وجودشان بسته با استعداد ماده است و ماده از ضعف وجود خود نمیتواند دو صورت را بیکبار بپذیرد تا چه رسد بجمیع صور بلکه ناچار باید از صورتی بصورتی منتقل شود تا بتواند ملبس بصور نامتناهی گردد لهذا حق جلّ جلاله بقدرت شامله و حکمت کامله خود زمان را که در دو

جانب ماضی و مستقبل غیر متناهی است بواسطه حرکت دوره که رابط مابین حادث و قدیم است موجود کرد تا در ظرف زمان مخلوقات مادی او بنوبت آشکار گردند این است که حکماء در باره فعل خلقت حق تعالی گویند (جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ) و مقصودشان این است که عمل خلقت با قلم قدرت در جانب ماضی با تمام رسید و مداد آن قلم خشکید . و در باره ظهور کائنات تازه بتازه و نوبتو گویند (کل یسم هونی شأن جدید لا شأن یوجده بل شأن یظهره) یعنی حَقَّ جَلَّ جلاله را هر روز شأن (کار مهم) تازه می آید کاری که ایجاد بکند آن را بل کاری که ظاهر میسازد آن را مقصود این است که مخلوقات عالم از گذشته و حال و آینده جمیعاً در نخست آورده شده اند منتهی بنوبت در معرض ظهور گذارده میشوند آری اگر هیولای اولی قابل قبول صور غیر متناهی دفعه میبود یا آنکه مکان عالم عنصری گنجایش افراد غیر متناهی موالید را میداشت یا اجزای زمان من الازل الی الابد اجتماع میپذیرفت هر آینه کل موجودات در ازل بمعرض ظهور و بروز میآمد ولی چون هر سه امر مذکور از جمله متناهیات است لهذا فعل خلقت بتدریج آشکار میگردد و هرگز ظهور تدریجی خلق تعطیل نخواهد شد بلکه الی الابد از گنجینه خلقت متاع صنعت بمعرض شهود

گذارده خواهد شد و همین است معنای قدرت غیر متناهی الهی .

فصل هشتم

در بیان پاره‌ئی از اصطلاحات

در اول فصل دوم بعرض رسید که یکی از علل نگارش کیفیت خلقت و چگونگی صدور کثرت بیان معانی اصطلاحات فلسفی است که در صحنه دینی هم نازل شده و باید دانست که در کتب سناویّه عهد عتیق و جدید و قرآن مجید کلمات معدودی از اصطلاحات حکمت نازل گردیده ولی در آیات این امر اعظام آنچه مصطلح حکماست در الواج علمیّه موجود و اصطلاحات سایر علوم را نیز در الواج این امر مبارک بحدّ و فور میتوان زیارت کرد و بهمین جهت است که هر طبقه‌ئی از حکماء و عرفا و ادباء و فقها و غیرهم من صنادید القوم و اساطین العلم و فحول الرجال میتوانند بقدر عطش از سلسبیل بیان و تسنیم تبیان و کوثر عرفان که از قلم رحمان جاری شده بیاشامند و بر مطالعه کنندگان پوشیده نیست که بعضی اصطلاحات کثیرا استعمال کسه ارتباط با چگونگی خلقت داشته در طئی فصول این جزء تشریح گشته مثلا در فصل چهارم معانی ابداع و اختراع و تکوین واحداث و انشاء و خلق و جعل و صنع

و در سایر فصول معنای جبرئیل^(۱) و اهاب الصور که باعتقاد حکمای اسلام از القاب عقل عاشر است و همچنین معنی قوس صعود و نزول معلوم گردید و بعضی اصطلاحات دیگر را هم اکنون معلوم میداریم از جمله معنی ازل و ابد است که در فصل هفتم نامی از آنها بردیم لذا گوئیم ازل آن است که بحسب زمان اولی نداشته باشد و ابد آن است که بحسب زمان آخری نداشته باشد و اصطلاح دیگری هم در این قبیل مواقع بکار برده میشود و آن سرمد است که بحسب زمان نه اولی دارد و نه آخری. بنا بر این اصطلاح موجودات عالم یا زمانی هستند یا دهری یا سرمدی بدین معنی که حوادث یومیّه که بحسب زمان هم اول دارند و هم آخر در ظرف زمان واقعند و هر چند از این جهت یعنی من حیث الزمان بر یکدیگر تقدّم و تأخّر دارند معینا در عرض یکدیگر واقعند نه در طول یکدیگر زیرا نسبت بهم علّت و معلول شمرده نمیشوند مگر بمجاز زیرا قبلا دانستیم که در عالم عنصری علّت اصلی هر صوتی و فعلیتی عبارت از عقل فعال است و لهذا علّت کلیّه صور

(۱) معنی حقیقی جبرائیل و اسرافیل و میکائیل و عزرائیل در این امر مبارک شرح داده شده و برای فهم آن باید با آثار فضلی بهائی از جمله او آخر کتاب کبیر فصل الخطاب تألیف حضرت ابوالفضائل مراجعه کرد.

نوعیه‌ی شی که در جمادات و نباتات و حیوانات و انسان است همان عقل فعال است و سایر امور عبارت از معدّات و شروطند بنا بر این در جمادات صورت یا قوتی و زردی و زبرجدی مثلا حاصل از فیض همین عقل است منتهم آب و هوا و خاک و حرارت خورشید و امتزاج و مزاج و غیرها همگی معدّاتی هستند که ماده را مستعدّ قبول صور مزبوره میکنند . همچنین نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی که آنها هم در هر نوعی از انواع مختلف میباشند از همین عقل بر مواد آنها افاضه میگردد منتهم حرکات و اوضاع و نسب شرط است برای استعداد مواد آنها در قبول صور و نفوس حتی با اعتقاد حکما صور صناعیه هم از عقل فعال بر مواد صنع افاضه میشود بدین معنی که مثلا بنا شرط است برای سوار کردن خشت و گل و گچ و آهک بر روی یکدیگر که پس از انجام این شروط از مبداء مفارق یعنی عقل عاشر صورت عمارت بحسب استعداد یک ماده حاصل کرده بر آن افاضه میشود . ایضا صور علمیه بر نفوس ناطقه از همین عقل فایض میشود منتهم کتاب و معلم شروط و معدّاتی است برای طالب علم . بهمین نهج در هر پیشه و حرفه شی هر تدبیر و مهارتی که بصاحب آن میرسد از فیض عقل فعال است و سایر امور از شروط و

معدّاتند نه عقل مستقله . و باید دانست که همچنانکه عقل شیئی است واحد و بسیط ، فیض او نیز امری است واحد و بسیط و مستمرّ و اینکه صور فایضه از او مختلف و متعدّد میشود همانا بسبب اختلاف استعداد مواد است که بحسب امزجه آنهاست و اختلاف امزجه نیز بسبب اختلاف اوضاع و جهات آنهاست نسبت بسماویات . و در مقام مثال عقل فعال و فیض او شبیه است بشمس و ضیا* او چه مسلم است که آفتاب شیئی است واحد و ضیا* او نیز همیشه بیک منوال است ولی اشیا* روی زمین هر یک بنوعی این ضیا* را میپذیرد چنانکه سنگ و خاک و آب و آئینه و غیرها هر یک بطوری مخصوص قبول نور میکنند . حتی شیشه های السوان بحسب تفاوت مواد هر یک بصورتی جداگانه نور آفتاب را نشان میدهند و قطب شمال و جنوب و خط استوا* و منطقه معتدله هر کدام بحسب استعداد خود قبول حرارت آفتاب مینمایند پس وقتی این مطلب دانسته شد معلوم میشود که لازم نیست کثرت صور در عالم عنصری بعزل کثیره منسوب شود یعنی تصور نخواهد رفت که عقل فعال چون شی واحدی است نمیتواند سبب صدور این همه صور گوناگون گردد .

باری اکنون رجوع بمطلبی که در صدر بیانش بودیم

نموده گوئیم که عقول کلیه که از مبدعات هستند و بحسب زمان نه اول دارند و نه آخر، در ظرف دهر واقعند و چون چنینند بر زمان و زمانیات محیطند. و مبدعات را بلحاظ اینکه نه اول دارند و نه آخر سرمدی هم میتوان نامید. اما لا اولیت مبدعات قبل مبرهن و دانسته شد که آنها در وجود خارجی با وجود واجب جلّت عظمته ممیت دارند و بدین سبب اولیتی بحسب زمان برای آنها نمیتوان قائل شد و اما لا آخریت آنها بدین سبب است که چون وجود هر یک بسبب علت تامه حقیقیه واجب شده هیچگاه معدوم نمیشوند زیرا معلولی که بعالم وجود قدم گذارده نمیتواند خود بخود معدوم گردد مگر اینکه بر علتش عدم طاری گردد چه که ارتفاع معلول بعد از ارتفاع علت است و این در مورد عقول معتنع است یعنی عقول هرگز معدوم نخواهند شد زیرا حق جلّ جلاله که علت آنهاست وجوب وجودش ذاتی است و هرگز عدم پذیر نیست.

و اما سرمدیت حقیقی مخصوص ذات اقدس حق است ولی نه بمعنای اینکه ذات حق در ظرف سرمد واقع شود چه در آن صورت عالم سرمد شیئی خواهد بود محیط بر ذات مقدس الهی بدلیل احاطه ظرف بر مظلوف بلکه خدا را بدین لحاظ سرمدی گویند که محیط بر کلّ اشیاست

من الازل الی الابد. پس موجودات عالم بعضی بحسب زمان هم اول دارند و هم آخر مثل اجسام مرگبه چه هر ترکیبی ناچار از تحلیل است. و بعضی اول دارند ولی آخر ندارند مانند ارواح انسانیه. و برهان این مطلب در معرفه النفس خواهد آمد. و بعضی نه اول دارند و نه آخر مانند عقول کلیه که ازلی و ابدی هستند و برهانش در همین فصل گذشت و از ورای اینها حق قدیم قدیم موجودی است سرمدی که آفریننده زمان و زمانیات و دهر و دهریات و محیط بر کل آنهاست و اینکه قبل گفتیم موجودات عالم همگی بیکبار آفریده شده اند و اخیرا بموجب تقسیمات مذکوره برخی را بحسب زمان مقدم و برخی را مؤخر سرمدیم گمان تناقضی نخواهد رفت چه نفوس ناطقه انسانی مثلا که بحسب زمان حادث بشمار میآیند قبل از حدوث و تعلق بابدان خاص بنحو دیگری وجود داشته اند که حکما آن نحوه وجود را بکینونت سابقه یا کینونت عقلیه تعبیر میکنند. و همچنین در این تقسیم چیزی که اول نداشته و آخر داشته باشد نیاروریم زیرا چنین موجودی در عالم وجود یافته نمیشود چرا که هر چه اول نداشت و بحسب زمان قدیم بود آخر هم نخواهد داشت این است که حکما گویند (ما ثبت قدمه امتنع عدمه)

یعنی هرچه ثابت شد قدمش مقتنع است عدمش .
 باری حال که معانی ازل و ابد و دهر و سسرمد
 دانسته شد حکما عبارتت دارند که گویند (الصعاقبات
 فی سلسله الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر) یعنی موجوداتی
 که در ظرف زمان ازین یکدیگر میآیند جمیع آنها در ظرف
 دهر مجتمع میباشند و این مطلبی است که در بحث معاد
 بخصوص در کتابی که در حکمت اشراق ان شاه الله در نظر
 است نگاشته شود ، تشریح و بعون الله در آنجا معلوم
 خواهد شد که صور غیر متناهی طاریه بر هیولی خواهرزشت
 باشد و خواه زیبا و صور سایر حوادث عالم از هرچه صادر
 بشود و از هر که سر بزند هیچیک زایل شدن نیست و در
 آن موضع از کتاب بحسب برهان نیز صدق این بیان
 امتع اقدس اعز احلای خداوند تبارک و تعالی که در
 کلمات مبارکه مکتوبه میفرماید (ای پسران و هم بدانید چون
 صبح نورانی از افق قدس صدرانی بر دم البته اسرار و
 اعمال شیطانی که در لیل ظلمانی معمول شده ظاهر شود
 و بر عالمیان هویدا گردد) بوضوح خواهد پیوست .
 حال بذکر معانی قلم و لوح و عرش و کرسی و
 قضا و قدر میپردازیم اما قلم واسطه و آلت است مابین
 کاتب و کاغذ برای رساندن اثر آن باین و اثری که از

نویسنده بواسطه قلم بکاغذ میرسد عبارت از حروف و
 کلمات و جمل و عبارات است که اوعیه و ظروفند برای
 معانی و معلوم است که هر قدر کلمات فصیحتر و عبارات
 صحیحتر و تعابیر ملیحتر و معانی بدیعتر باشد نویسنده
 ارجمند تر و منزلتش بلندتر خواهد بود و ما در آخرین
 فصل جز دوم دانستیم که عالم وجود بطور کلی کتاب
 آلهی و مشتمل بر حروف عالیات و کلمات تألمات است پس
 نگارنده این کتاب عظیم حق علم و قلمی که واسطه نگارش
 گشته عقل اول است چه دانستیم که این موجود شریف
 واسطه فیض است مابین خالق و مخلوق و بدین جهت
 در عرف حکمای اسلام یکی از القابش قلم اعلی است و
 بجهات دیگر نیز ملقب بالقاب سامیه است از قبیل روح
 اعظم و مفتاح الغیب و فاتحه الكتاب و خاتمة الكتاب . و
 در وجه تسمیه صادر اول باین اسماء گفته اند که چون
 حیات موجودات از حضرت حق بوسیله عقل بمادون میرسد
 بدین جهت روح اعظم است و چون کارگشای غیبی است ،
 مفتاح الغیب است و چون نخستین آیت تکوینی آلهی است
 فاتحه الكتاب است و چون نفوس ناطقه در قوس صعود
 باو متصل میگردند خاتمة الكتاب است و دانستیم که
 صادر اول باصطلاح اهل بها مشیت اولیه است . و نیز

عالم عقول کلیّه را عالم امر و عالم جبروت مینامند بدین مناسبت که چون عقل اوّل و سایر عقول در حکم صیغهُ امرند برای تأثیر در غیر لهذا عالم عقول عالم امر است و همچنانکه صیغهُ امر در کتاب تدوین ، کلمه است بهمچنین عقول کلیه در کتاب تکوین عبارت از کلماتند . و چون هر نقصانی از برکت فیض عقول کلیّه باذن الله جبران میشود لذا عالیشان باصطلاح عرفا عالم جبروت است و در مقابل جبروت سه لفظ دیگر نیز هست یکی لاهوت که عبارت از عالم حق است و دیگر ملکوت که بزعم قدما عبارت از عالم نفوس کلیه فلکیه است و دیگری عالم ناسوت که عبارت از همین عالم ادنی است که عالم ملک هم گفته شده و عالم ناسوت را عالم شهود هم مینامند و در مقابلش عالم ملکوت را عالم غیب گویند . و نیز وجه تسمیه صادر اوّل و عقول ما بعدش بعقل بسبب بستگی و ارتباط حوادث بقدم است بتوسط آنها چه عقل و مشتقاتش معنی ارتباط را در بر دارد . و نیز یکی از القاب صادر اوّل نزد عرفای اسلام درّه بیضاست بمناسبت اینکه از تیرگی ماده بکلسی بری است و در مقابل این اصطلاح عارفانه چهار اصطلاح دیگر هست که یکی از آنها جوهره صفراء و دیگری زمردّه خضراء و سیمی یا قوته حمراء و چهارمی درّه هبا میباشد .

اما جوهره صفراء لقب نفس کل است که تعلق و ارتباط بماده فلك دارد . و زمردّه خضراء لقب عالم مثال است که در حکمت اشراق بیانش خواهد آمد . و یا قوته حمراء لقب عالم طبایع است که اختلاط بماده دارد . و درّه هبا لقب هیولای اولی است که ادنی مراتب وجود را داراست و در حکم ناچیز است زیرا شیئیتش انفعالی است نه فعلی . و اما صادر اوّل بلسان اهل اشراق لقبش نور قاهر است و در مقابلش حقّ جلّ جلاله نور الانوار است و نفس ناطقه نور مدبر . این بود القاب شامخه و اسماء سامیه قلم اعلی که بمناسبت مقام ذکر شد علی الخصوص که نام مبارك قلم اعلی اختصاص بجمال ابسی دارد و چون این کتاب مخصوص آراء مشائین است از ذکر وجه تسمیه صادر اوّل بالقاب متداوله فیما بین عرفا و اشراقیین بتفصیل خودداری گردید . این زمان بگذار تا وقت دیگر .

اما لوح در لغت بمعنی صفحه عریضی است که بتوان بر آن خطوطی و نقوشی نگاشت خواه آن صفحه از چوب باشد یا استخوان یا کاغذ یا غیر آن . حال در عرف حکمت که نگارنده عالم هستی اصابع قدرت حقّ است و واسطه نگارش قلم اعلی لوحی که پذیرنده این نقش و نگار است عبارت از نفوس کلیّه فلکیه است چه نفوس فلکیه علی الدوام

اشراقات عقول کلیه را میپذیرند و این نفوس بنما باظهارات حکماء هم دارندۀ نفس کلیه هستند که در حکم نفس ناطقه انسانی است برای آنان و بدان وسیله تعقل کلیات مینمایند و هم دارندۀ نفس جزئیۀ اند که مانند قوه خیال است در انسان برای آنان و بوسیله آن ادراک جزئیات میکنند پس نفس کلی عبارت از لوح محفوظ است که از تغیر و تبدل مصون است و نفس جزئی فلک عبارت از لوح محو و اثبات است که در ابتدای هر کوری و دوری اول نقوش متطبعه در آن محو و سپس مثل همان بر آن نگاشته میشود یعنی صور جزئیۀ منتقشه در نفوس جزئیۀ فلکیه که بر طبق آنها حوادث یومیۀ در عالم واقع میشود در هر چند صد هزار سال یکبار محو میشوند و از نو مثل همان صور در نفوس فلکیه نقش می بندند و بر طبق آن باز در عالم مثل همان حوادث عود و رجوع میکنند ولی عود حوادث باشباه و امثال است نه باشخاص و اعیان چه عود معدوم بعینه منتع است و بنا باین قاعده در هر پانصد یا سیصد و شصت هزار سال یکبار یا کمتر یا بیشتر عل اختلاف الاقوال که دور تجدید میشود حوادث دور تازه مانند حوادث دور گذشته است مثلا اگر فرض کنیم حال که زمستان سنه یکصد و پنجم تاریخ بدیع است عینا مصادف گشته

با سال صد و پنجم کور فلکی چون بالاخره این کور فی المشمل بعد از پانصد هزار سال یا اقل یا اکثر منقضی خواهد شد هر آینه در زمستان سنه یکصد و پنجم کور آینده اوضاع و حدود جغرافیائی و درجه برودت سخت تبریز و سرما و گرمای سایر جاها مثل حالا و نفوس بشریۀ بهمین اندازه و شغل و کار و آمل و افکار همه مردم و سایر شئون عالم بر همین محور دایر خواهد بود ولی آن نفوس و آن افکار عین آنچه حالا هست نیست بلکه مثل اینهاست .

اما عرش باصطلاح حکمای اسلام عبارت از فلک اطلس و کرسی عبارت از فلک ثوابت و سبع طباق عبارت از افلاک سیارات سبعه است که باضافه عرش و کرسی جمعا نه فلک میشوند . و در زمینۀ لوح محفوظ و لوح محو و اثبات و ادوار و اکوار و عرش و کرسی و سماوات سبع مابین حکمای اسلام مطالب بسیاری شایع است که ذکرش فایده ثنی ندارد زیرا مبنای همه این اقوال باعتقاد آنان افلاک تسعه است که وجود خارجی ندارد .

حال اگر سؤال شود که پس بچه مناسبت ایسن اصطلاحات بی اساس در کتب مقدسه نازل شده گوئیم جواب مفصل اینها در الواح این امر اعظم افخم موجود و هر که سعادت زیارت آنها را داشته باشد روحا قانع و

قلبا ساکن و لسانا شاکر خواهد شد زیرا در این دور مبارک حق عزبهاه نظر ببلوغ عالم و کمال استعداد عباد پرده از روی حقایق برداشته و مظهر امرالله و مرکز میثاق و ولی مقدس امر او در جواب هر مسئله شی از مسائل دینی و علمی و تاریخی و ادبی و غیرها مطالب را بصراحت بیان و ضمنا حقایق را که انبیای سلف بلحاظ قلت استعداد نفوس آن ادوار در پرده بیان نموده بودند توضیح فرموده اند اما جواب مختصر امثال این مشکلات را علامه بهائی حضرت ابوالفضائل گلپایگانی در کتاب عربی (الدرر البهیة) داده و در صفحه نهم و مابعدش مطالبی مرقوم فرموده اند که مضمونش بفارسی چنین است :

(و چون بصحت پیوست که پینمبر علیه السلام فرمود (بعثنا معاشرا لانبیاء نخطب الناس علی قدر عقولهم) و همچنین (حدّثوا الناس بما یعرفون اتحبون ان یکذب الله و رسوله) در اینصورت برای عالم محقق امکان ندارد که در مسائل تاریخی از آیات قرآنی و احادیث نبویه استمداد جوید چه معلوم است که انبیاء و مظاهر امرالله برای هدایت امم و تهذیب اخلاق آنان و نزدیک ساختن مردمان بمرجع و مآب مبعوث گردیده اند و هیچیک خود را بصحت مورخ و منجم و فیلسوف و معلم علم طبیعی معرفی نفرموده اند زیرا

شان آنها در عالم خلق مانند شان قلب در عالم بدن عبارت از شان کلی و اثر عام است . و شون علماء در عالم ملسک مانند شان عضو محین بین اعضا عبارت از شان خاص و اثر مخصوص است و بهمین مناسبت انبیاء علیهم السلام با امتها در معارف تاریخی و اقاصی قومیه و مبادی علمیّه شی که مابینشان متداول بوده مساهله نموده و طوری با آنها مکالمه و مفاوضه فرموده اند که ملایمت با احوالشان داشته و ضمنا حقایق مطالبی را در تحت پرده های اشارات بیان کرده و حوریات معانی را در قصور آیات پرده نشین ساخته و بر روی آن معانی و حقایق پوششهایی از استعارات بلیفه انداخته اند . بنا بر این شخص عاقل بدون شك پی میبرد که آنچه در فرقان حمید از کیفیت بدو خلقت و مناظره ملائکه و قصه آدم و شیطان و نوح و طوفان وارد شده جمیعا عبارت از حقایقی است راجع بظهور حقیقت مقدسه اولیه و تجدد و قایع در مواقع تجدد شرایع و انقضای اجلها ای امتها و فرا رسیدن ظهور موجودهای آنها لهذا مورخ را اعتماد بر ظواهر این آیات جایز نیست زیرا احتمال راجع این است که از برای این قبیل مطالب معانی عالیه و تأویلات سامیه بوده باشد غیر آنچه از ظواهر و مصداق در آن برمیآید چه احتمال اینکه آیات دارنده تأویلاتی است

از تصوّرات شادّ و نادرته تا نزد اهل فضل و ارباب دانش غیر قابل اعتناء باشد زیرا در کتاب مجید نازل شده کسه (بل کذبوا بعالم یحیطوا بعلمه ولما یأتهم تأویلہ) و همچنین (هل ینظرون الا تأویلہ یم یأتی تأویلہ یقول الذین نسوه من قبل قد جائت رسل ربنا بالحقّ) و چون از اثر شریف و سنّت مأثوره مستفاد گردید که از برای آیات قرآن بطون غامض و عمیق و تأویلات عالی و دقیق است که فقط اهلش بآن آشنا هستند و تنها حاملینش آنرا در می یابند و حقّ بر بندگان ثابت و عباد خالص خود بکشف آن منّت گذارده و مراد از تأویلهم جز معانی اصلیّه مقصودهی که خداوند تعالی در بطون آیات مستور داشته و تحت ستائر استعارات پنهان کرده نیست و این کار اساسا از شأن بشرته تا هر جاهلی در لجه اش فرورود و هر خاملی آیات خدا را برای خود تفسیر نماید چنانکه پاره یی از جهله بفرور خویش این کار را کردند و بدین سبب بسیاری را گمراه و از مصیبت حیات و سبیل نجات دور ساختند بل چنانکه در کتاب الهی صریحا وارد شده (فانذرتنا فاتبیع قرآنه ثم ان علینا بیانہ) از شتون مظهر امرالله است و بس) انتهى .

باری منبع این تحقیقات که مورد استفادۀ حضرت

ابوالفضائل قرار گرفته همانا لوح مبارک آفاقیه است که از خامۀ حضرت عبدالجبار شرف صدور یافته و قسمتی از آن در فصل پنجم درج گردید و اینک از آن لوح مبارک آنچه مربوط بمطلب است ذیلا زیارت میفرمائید قوله عزبیانه :

(واما ما ذکر من طبقات السبع والسموات السمع المذكورة فی الآثار التي سبقتمن مشارق الانوار ومهابط الاسرار هذا لم یکن الا بحسب اصطلاح القم فی تلك الاعصار و کل کورله خصائص بحسب القابلیات واستعداد ظهور الحقائق من خلف الاستار ان کل شیء عند ربك بمقدار و ما قصد و ابذکر الافلاك الا المدارات للسیارات الشمسیة التي فی هذا العالم الجامع لنظام هذه الشمس وتوابعها لان سیارات هذه الشمس علی اقدار السبعة من حیث الحجم والجسامة والرؤیة والنور ومدار القدر الاول منها فلك من افلاك هذا العالم الشمس و سما من سموات هذه الدائرة المحیطة المحددة الجهات الواقعة ضمن محیطها وكذلك كل الدارری الدرهره الساطعة فی وجه السماء التي كل واحدة منها شمس ولها عالم مخصوص بتوابعها و سیاراتها اذا نظرت الیها تجدها بالنظر الی ظهورها الی الابصار عن دون واسطة المرايا المجسمة یظهرانها علی اقدار سبعة ومدار كل قدر منها او دائرته سما مرفوع وفلسك

محیط فی الوجود) . انتهى

آخرین مطلبی که در این فصل باید ذکر شود شرح علم قضائی و علم قدری الهی است که در اواخر فصل پنجم جزء ثانی این کتاب وعدهٔ بیانش را داده بودیم چه در آنجا گفتیم که علم حق تعالی مراتب دارد و بحسب هر مرتبه‌ئی نامی بخود میگیرد و از جمله آنها علم عنائی بود که شرحش در همانجا گذشت و بیان علم قضائی و علم قدری را محول ببعد از بیان چگونگی صدور کثرت نمودیم که بحمد الله از آن فارغ شدیم ولی قبلا باید این نکته را در نظر داشت که ذات الهی واحد و صفات او هم با وصف تعددی که من حیث الاعتبار دارد واحد و چنانکه در جزء ثانی توضیح شد جمیع اوصاف بصفتم علم و علم هم با ذات متحد و ذات هم بسیط صرف و عبارت از وجود محض است و اینکه در اینجا میگوئیم علم حق مراتب دارد شایسته نیست احتمال تعدد در علم حق برود زیرا توحید الهی که در باره اش سخن را بپایان برده ایم مقتضی است که در مورد علم هم همهٔ علوم در علمش مستهلك و حق تعالی جمیع علوم را بنحو وحدت و بساطت مستجمع باشد و اینکه میگوئیم علم الهی بر اقسامی منقسم شده بحسب اعتبار و فقط بلحاظ حفظ مراتب است .

با ی باید دانست که معنای لغوی قضا حکم است و معنای لغوی قدر اندازه . اما معنای اصطلاحی قضا و قدر چیز دیگر است و آن اینکه قضا و قدر بر دو قسم است . اول قضا و قدر علمی . دوم قضا و قدر عینی . و بترتیب دیگر گوئیم قضا بر دو قسم است قضا علمی و قضای عینی . و قدر نیز بر دو قسم است قدر علمی و قدر عینی . اما قضای علمی عبارت از همان علم بسیط اجمالی است که عین ذات اقدس حق تعالی است و شرحش در قسمتهای آخر فصل چهارم از جزء دوم این کتاب گذشت . و قدر علمی عبارت از صور علمی منبعضه از ذات حق است که شرح اینهم در فصل مذکور گذشته .

اما در مورد قضا و قدر عینی باید گفت که قضای عینی عبارت از نفس عقل اول است که وجودش بالأجمال مشتمل است بر جمیع موجودات دیگر زیرا دانستیم که عقل کل چون صادر نخستین و اشرف ممکنات و بعد از حق تعالی در اعلی مراتب تجرد از مادیات و وجودی احدی الذات است لذا از طریق علم بعلمت یعنی از طریق علم بذات خود که علت سایر موجودات است آگاهی و اطلاع تام بموجودات مادون خود دارد و بدین لحاظ بمنزله آئینه‌ئی است جهان نما که صور جمیع موجودات غیر متناهیة عالم وجود بتسلسل

کلیت در آن منعکس است و این عقل هم خود و هم کمالات حاصله اش یعنی صوریکه از موجودات بنحو کلیت در او منتقلش است در پیشگاه شهود حق جلّت عظمتش مشهود است که برخی از حکما صور علمیه الهیه را بجای اینکه مرتسم در ذات اقدس بدانند مرتسم در ذات عقل اول میدانند . بهر حال در اینجا مراد اصلی از قضا تنها عبارت از صور علمیه در ذات عقل اول نیست بلکه مراد اصلی و اولی خود عقل اول است که قضای عینی عبارت از هموست زیرا صدور او از حق تعالی بمثابه صدور يك جمله کلامیه از شخص بسیار فاضل و حکیمی است که آن جمله از کمال جامعیت و تمامیت قابل يك کتاب شرح و بسط باشد . اما سایر موجودات طولیه و عرضیه از جواهر مجردة و نفوس کلیه و ارکان و طبایع و موالید و بالجمله آنچه در عالم ابداع و اختراع و تکوین است عبارت از قدر عینی است . چه قضا عبارت از يك حکم کلی است که بیان مطلب در آن بسر سبیل اجمال شده باشد و قدر عبارت از تفصیل قضا و شبیه است بتفسیری که در علم نحو برای جمله میآورند و در میان موجودات عالم صادر اول در حکم جمله است و سایر موجودات در حکم تفسیر جمله . پس معلوم شد که قدر علمی عبارت از تفصیل قضای علمی است و قدر عینی عبارت از

تفصیل قضای عینی .

باری از این بیان معلوم شد که وجود هر موجودی از موجودات کلیه و جزئیه بر طبق قضا و قدر الهی است و بدین لحاظ مفری از قضا و قدر نیست یعنی آنچه مستوفی قضا بر لوح قدر نگاشته البته شدنی است ولی این در مورد جمیع وقوعات عالم مصداق ندارد بدین معنی که افعال عباد از این قاعده مستثنی است زیرا در فصل هشتم از جزء دوم این کتاب مدلل شد که افراد نوع انسانی در افعال خویش مختارند نه مجبور .

آری حق جل جلاله و همچنین مبادی عالیّه عالمند به جمیع آنچه در عالم کون و فساد رخ میدهد که از جمله افعال عباد است و علم آنها هم چون علم فعلی است . سبب وجود کائنات میشود ولی در افعال عباد علمشان سببیت ندارد . و اینکه اشکال کرده اند که اگر خدا عالم است از فلان بنده چه سر خواهد زد البته باید بر طبق همان علم خدائی فعل از بنده صادر شود زیرا علم حقیقی ازلی است و علم ازلی معلوم لایزالی میخواهد وارد نیست زیرا فعل عبد هر چند در علم ازلی حق بوده ولی علم بفعل تنها نبوده بلکه علم بمبادی فعل هم بوده بدین طریق که خدا عالم بود که زید مثلا در برخورد بمال امانتی

خیانت میکند و عالم بود که این خیانت را از روی اختیار میکند نه اضطرار یعنی میدانست با وصف اینکه میتواند در امانت خیانت نکند میکند و این دلیل است که علم خدادار مورد افعال انسانی سمت علیت برای صدور فعل ندارد و از پیش یعنی در فصل هشتم جزء ثانی هم واضح شد که اراده خود انسان جزء اخیر علت تأمل میگردد و بعبارة آخر اراده و اختیار خود انسان است که فعل را واجب میگرداند و الا مختاریت درباره او مصداق نداشت و حال آنکه در فصل مذکور ثابت شد که انسان در افعال خویش مختار است و علاوه بر آنچه در آنجا ذکر شد دلیلی که میتواند شبهة اضطرار را در مورد افعال انسانی زایل کند و حکما و عرفا در این باره همزمان میباشند، طریقان حالت پشیمانی است در انسان بعد از تجاسر بفعل قبیح زیرا حصول ندامت که سبب میشود انسان خود را ملامت کند هنگامی است که از انسان فعلی صادر شده باشد که در نظر خود او آن فعل از قبایح بوده و میتواند است از آن عمل خودداری کند و نکرده ولی اگر عملی از انسان صادر شود بر سبیل اضطرار ولو آن عمل بر ضررش تمام شود، پشیمان نمیشود و خود را مستوجب سرزنش نمیشمارد و ایمن قولی است بدیهی یعنی امری است وجدانی که یکی از

ضروریات سته بشمار آمده چنانکه در درس پنجاه و نهم منطق شرح داده شد و در این خصوص عارف رومی در مثنوی فرموده است :

يك مثل ای دل بی فرقی بسیار

تا بدانی جبر را از اختیار

دست که لرزان بود از ارتعاش

و آنکه دستی را تو لرزانی ز جاش

هر دو جنبش آفریده حق شناس

ليك نتوان کرد آن با این قیاس

زان پشیمانی که لرزا نیدیش

چون پشیمان نیست مرد مرتعش

مرتعش را کن پشیمان دیده شی

بر چنین جبری تو بر جسبیده شی

اکنون شایسته است این مطلب را ببیان مبارک حضرت عبدالبهاء جل ثنائی در کتاب مستطاب مفاوضات که در جواب سؤال : (چون علم الهی تعلق بعلمی از شخصی یافت و در لوح محفوظ قدر مثبت گشت آیا مخالفت آن ممکن است ؟) تقریر فرموده اند ، ختم نمائیم قوله جل برهانه :

" علم بشی سبب حصول شی نیست زیرا علم ذاتی حق محیط بر حقایق اشیا قبل وجود اشیا و بعد وجود اشیا "

یکسان است سبب وجود شیء نگردد این کمال الهی است و اما آنچه که بوحی الهی از لسان انبیا^ع اخبار از ظهور موعود تورات شد این اخبار نیز سبب ظهور حضرت مسیح نگشت بر انبیا^ع اسرار مکنونه استقبال وحی گشت و واقف بر وقایع مستقبله شدند و اخبار نمودند این اطلاع و اخبار سبب حصول وقایع نگشت مثلا امشب جمیع خلق میدانند که بعد از هفت ساعت آفتاب طلوع کند این علم جمیع خلق سبب تحقق و طلوع آفتاب نگردد پس علم الهی در حیض امکان نیز حصول صور اشیا^ع نیست بلکه از زمان ماضی و حال و مستقبل مقدس و عین تحقق اشیاست نه سبب تحقق اشیا^ع و همچنین ثبت و ذکر شیء در کتاب ، سبب وجود شیء نگردد انبیا^ع بوحی الهی مطلع شدند که چنانچه خواهد شد مثلا بوحی الهی واقف بر این شدند که مسیح شهید خواهد شد و اخبار نمودند حال آیا علم و اطلاع انبیا^ع سبب شهادت حضرت مسیح است بلکه این اطلاع کمال انبیاست نه سبب حصول شهادت . ریاضیون بحساب فلکی واقف شوند که چندی بعد خسوف و کسوف واقع خواهد گشت البته این کشف سبب وقوع خسوف و کسوف نه این من باب تمثیل است نه تصویر " انتهى .

فصل نهم

در بیان اشتمال عالم خلقت
بر حکمت و مصلحت

حکمای الهی خواه از مشائخ باشند و خواه از اشرافیین کلا و طرا^ع متفقند که جهان هستی از روی کمال حکمت و مصلحت آفریده شده و چون عالم وجود صادر از حضرت واجب الوجود است در جمیع اجزای آن بطوری دقیق حکم و مصالح بکار برده شده که مافوق آن بتصور نیاید لهذا حق را باسم حکیم علی الأطلاق می ستایند بلکه نام حکیم را فقط بر او جل جلاله سزاوار میدانند و خود حق جلت عظمته نیز در بسیاری از مواضع قرآن کریم و همچنین مواضع کثیری از آیات این ظهور عظیم خویش را بنام حکیم یاد نموده و چنانچه از پیش یعنی در مقدمه سیم از فصل سیم جزء ثانی این کتاب گفتیم ، هر اسمی از اسماء الله از فروع یکی از اسماء حسنا^ع الهی است . حال این اسم مبارک از فروع اسم علم و ایضا متناسب با اسم قدیر است و از فروع آنها میتواند بشمار آید زیرا چنانکه در آغاز جزء اول این کتاب نوشتیم بر کسوسی اطلاق حکیم رواست که هم بطور کامل واقف و عالم بحقایق

اشیا باشد و هم فعلش از روی کمال عدل انجام گیرد چه حکمت بدو قسم علمی و عملی منقسم شده در این صورت واضح است که حق جلّت حکمته اولی است بهر کس در استحقاق این اسم چه سابقاً^(۱) شمول علم او بجمیع اشیا عالم تشریح و بیخوبی دانسته شد که علم او محیط بر کُلّ ذرات زمین و آسمان است و شیئی در عالم نیست که از احاطه علمی او در زمانی از ازمه و مکان از امکانه خارج باشد و نیز دانستیم که قدرت او تعالی شأنه را حدی و نهایتی نه بلکه بر خلقت آنچه که اراده تاّه اش تعلق گیرد همینقدر که آن شیء از ممتنعات نباشد فی الفور از کتم عدم بعرضه وجود میآید و مقرر است که فعل صحیح و متین سرچشمه اش علم تامّ و تدبیر تمام و قدرت کامله است پس چون معلوم شد که حق تعالی در علم کامل و در قدرت تمام و علاوه بر آن دو در وجود و بخشش فوق التمام است ثابت میشود که بر قلم صنع او خطائی نرفته و آنچه را قضای او امضا نموده و قدر او بجزریان انداخته همان (عدل صرف است بل فضل محض^(۲) چه ظلم در افعال هر که مشاهده شود ناچار از نقص اوست و خطا و اشتباه در فعل هر که مشهود افتد البته از جهل اوست اما در ساحت

(۱) در فصل چهارم و پنجم از جزء ثانی این کتاب .

(۲) عبارتی است از یک مناجات که از قلم اعلیٰ عز و نزل یافته .

اقدسی که جز نور صرف و دانش محض و کمال تامّ و غنای تمام نباشد ، در آن بساط مقدّس نه ظلمی است و نه بخلی و نه خطائی و نه اشتباهی و هر چند همین اندازه برای اطمینان ارباب قلوب صافیّه کافی است ولی چون در عالم وجود بحسب ظاهر بعضی امور مشاهده میشود که برخی از نفوس را ناراضی ساخته و بنظر سوء ظنّ باین اقوال نگران کرده لهذا باید مطلب را در این زمینه روشن کرد . بنا بر این متذکر میداریم که بر طبق اظهارات حکما ، موجودات عالم هستی عبارت از مبدعات و مکونات و محدثات است و چنانکه از پیش نوشته شد عالم ابداع که عبارت از عالم عقول کلیه است با همه وسعت و فسحتی که من حیث المعنی دارد جز خیر محض و بهاء صرف چیززی نیست زیرا عقول کلیه ذاتا و فعلا مجرد از ماده و غواشی آن بوده و هیچ نقصی در ذوات آنها نیست جز امکان که از لوازم ماهیات آنهاست ولی این امکان ذاتی را وجوب غیری جبران میکند چه وجود هر یک بایجاب واجب الوجود واجب گشته و بدین جهت نه بیعی از زوال دارند و نه خوفی از فنا بلکه مطمئن بفیض سرمدی و بقای ابدی میباشند و همچنین از جهت کمالات وجودیه تمامی بسزا دارند چو آنکه باندازه سعه وجود خویش مطمئن بطور علم

و قدرت و نورانیتند و بدین سبب دائما از مشاهده جمال و کمال و عظمت و جلال حق غریق ابتهاج و مستترسند و لهذا در عالم ابداع نه حزنی است و نه دردی و نه فقدانی و نه نقصانی بلکه عالم مملو از نور است و بهر طرف که بنگری سرور اندر سرور است . و از آنها که گذشتیم هر چند باعتقاد حکمای قدیم نوبت خلقت بافلاک و فلکیات میرسد ولی چون افلاکی بآن ترتیب که آنان ذکر میکردند موجود نیست بلکه عالم جسمانی در این فضای نامتناهی همگی در سلك يك نظام عمومی منسلکند و جمیعا تابع قانون کلی ترکیب و تحلیلند و تفاوتی مابین فلکیات و عنصریات از این جهت نیست لهذا از آن میگذریم و قدم بعالم کون و فساد میگذاریم و بقدری که مقدور نظر قاصر ماست باجزای عالم نظر میاندازیم و می بینیم که هندسه عالم وجود بهتر از این که هست نمیتواند باشد و هر چه آفریده شده حکمت و مصلحتی در خلقت آن بوده بطوریکه علی قول شاعر (۱)

ز گل تا سنگ از گل گیر تا خار

از او هر چیز با خاصیتی یار

بآن خاری که در صحرا فتاده

دوای درد بیماری نهاده

نروید از زمین شاخ گیائی
که ننوشته است بر برگش دوائی
در نابسته احسانش گشاده است
بهر کس هر چه میبایست داده است
ضروریات هر کس از کم و بیش
مهیّا کرده و بنهاده در پیش
بترتیبی نهاده وضع عالم
که نه يك موی باشد پیش و نه کم

حتی در عالم انسان هم کیفیت خلقت حکمت اندر حکمت است بدرجه ای که با افراد این نوع هر شری و ضرری هم وارد گردد بنا بشرحی که بزودی خواهد آمد در باطن آن شرّ خیری نهفته و در درون آن ضرر منفعتی مضمراست و بالجمله عالم آفرینش بقدری کامل و مکمل است که اعلی مراتب عقول بشریه چنانکه باید بی باهمنیت و عظمت آن نبرده زیرا تا بحال چه بسا از کتب که در جودت نظم و حسن ترتیب و عجایب خواص موجودات تحریر شده و هنوز کسی بحکم و مصالح آن کما هی وقوف نیافته بلکه اعظم علما و افاضم حکما و اجله عرفا و اعزّه ادبا در مقابل شکوه و جلال خلقت کمر تعظیم خم کرده و بر آن ذات بسیط و علم محیط و حکمت غریب و قدرت عجیب که این

بساط با عظمت را برپا داشته آفرین گفته و درود فرستاده اند
چنانکه رئیس فلاسفه اسلام شرف‌الملك ابوعلی سینا علیه
رضوان‌الله در مقام اعتراف بعجز از وقوف بر حقیقت و کیفیت
این خلقت حکیمانه گفته است :

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت

يك موی ندانست ولی موی شكافت

اندر دل من هزار خورشید بتافت

آخر بکمال ذره‌ئی راه نیافت

همچنین عارف شبستری علیه‌الرحمة والرضوان در عجایب
جهان آفرینش فرموده است :

جهان را سر بر آئینه میدان

بهر يك ذره‌ئی صد مهر تابان

اگر يك قطره را دل بر شكافتی

برون آید از آن صد بحر صافی

بهر جزوی ز خاک ار بنگری راست

هزاران آدم اندروی هویدا است

باعضا بشه‌ئی هم چند بیل است

در اسما قطره‌ئی مانند نیل است

درون حبه‌ئی صد خرمن آمد

جهانی در دل يك ازون آمد

مختصر اقرارات حکما در اتقان صنع آلهی و
تقریرات آنها در تمامیت حکمت او راجع بایجاد خلق بقدری
است که در هزار کتاب نگنجد و مجملی از مفضلش بنیسا
بفرموده صنایدید علم و حکمت این است که ممکنات عالم
وجود که بقدرت حضرت واجب الوجود جلّت حکمت از کتم
عدم بعرضه وجود و شهود قدم گذارده اند برخی فاعلند
و برخی منفعل و پاره‌ئی مکانی هستند و پاره‌ئی زمانی
و بعضی قابلند و بعضی مقبول و عده‌ئی از آنها
بالقوه اند و عده‌ئی بالفعل و دسته‌ئی از آنها نوع منحصر
بفردند و دسته‌ئی نوع منتشر الانفراد و قسمتی از آنها
قاسرند و قسمتی مقسور و جمیع آنها از آنچه ذکر شد و
آنچه مذکور نگردید بحسب امکان یعنی باندازه قوه و
ظرفیت خویش بقسط خود از کمالات لایقه رسیده‌اند
بدین شرح که هر موجودی اگر فاعل است بسهمی از فاعلیت
که در خور وجودش بوده رسیده و اگر منفعل است در تحوی
از انحاء انفعال که سزاوار آن بوده قرار گرفته و اگر مکانی
است در مکانی استقرار یافته که لیاقت آن را داشته و اگر
زمانی است در زمانی پدید آمده که بحال او اصلح بوده
و اگر قابل است قوه قبول آنچه را بدان سزاوار است دارد و
اگر مقبول است در نظام عالم وسائل و شرایط فراهم آمده

تا بقابل خود برسد و اگر بالقوه است اسباب و شروطی که سه
 بفعل درآید برایش آماده شده و اگر بالفعل است متلبس
 بصورتی است که درخور او بوده و ایضا مشتمل است بر
 جهت بالقوه تا هنگامی که مصلحت اقتضا نماید بصورت
 دیگر درآید و اگر نوعش منحصر بفرد است پیشخص او سبب
 مستبقی عطا گشته تا همیشه باقی بماند و اگر ممکن نبوده
 است که بشخصه باقی بماند افراد آن نوع بسببی از اسباب
 متعاقب گردیده تا نوع از میان نرود و بتسلسل افراد بقا
 پیدا کند و اگر قاسر است طوری آفریده شده که بتواند کار
 امتزاج و مزاج را صورت بدهد و اگر مقسور است و در کشاکش
 قوای قاسره از او کمالی زایل شد دارنده قوه می است
 طبیعی که پس از زوال قاسر بکمال اصلی عود مینماید .
 و برای جمیع آنچه ذکر شد و آنچه از قلم ساقط گردید از
 برای کسیکه با اصطلاحات حکمت آشنا و دانسته باشد که
 فاعل و منفعل و قاسر و مقسور و قابل و مقبول و غیرها که
 همه آن اصطلاحات در طی جزوات این کتاب تعریف
 شده چیست امثله فراوان موجود است معینا برای روشن
 شدن اذهان و مساعدت بمطالعه کنندگان چند مشال
 آورده میشود و آن اینکه حرارت مثلا در ردیف فواعل قرار
 گرفته و فاعلیتش طوری است که فتوری در آن راه ندارد و

و در هر موضع عمل خود را بنحو مقتضی بیایان میرسد بدین
 معنی که بعضی از اشیا را بحسب استعدادیکه دارند حلّ
 میکند و بعضی دیگر را بمناسبت قابلیتیکه دارند عقسد
 مینماید چنانکه موم را باز میکند و مرغانه را می بندد و در
 هر دو مورد عملش بجاست . و نیز فلزات مثلا از جهت
 در ردیف منفعلات قرار گرفته اند و انفعالشان قسمی است
 که بحسب مهارت استاد و شرایط دیگر قابل قبول صورت
 صناعیه میباشد . و همچنین جمیع اجسام در عسداد
 مکانیات میباشند و هر یک در محلی استقرار دارند که لایق
 بحال آنهاست چنانکه اجرام سماویه هر کدام که بقدر سر
 موی مدار سیرو حرکتشان تغییر کند رشته انتظامشان
 از هم میگسلد . همچنین انبیا و بزرگان علم و دانش و
 ارباب سیف و قلم که در عداد زمانیات هستند هر یک
 ظهورشان در وقتی است که احوال نوع بشر مقتضی بحفت
 و پیدایش آنان بوده . همچنین ماده کلیه که در عداد
 قوایل است اسباب تلّیس او بجمیع صور مهیا گشته و بدین
 سبب امر قابلیت و مقبولیت و قوت و فعلیت که جمیعاً
 مرتبط بیکدیگرند بحصول می پیوندند . و همچنین عقول
 کلیه که نوع هر یک منحصر بفرد آن است اسباب بقای
 شخص آنها فراهم گشته . و همچنین انواع نبات و

حیوان و انسان که افرادشان بسبب ترکیب و تحلیل قابل بقا نیست افراد نوع همگی آنها متمسقب و متسلسل گردیده . ولی باید متذکر بود که چنانکه در اواخر فصل هفتم از جزء ثانی این کتاب گذشت ماده جمیع موالید بالأخره مصور بصورت انسان میشود و افراد انسان هم بنا بپراهینی که در معرفه النفس اتیان خواهد شد بحسب روح باقی و دائم است و بدین لحاظ هیولای کائنات پیوسته بصورتی جدید مصور میگردد و باستعانت سماویات جماد را بسوی نبات و نبات را بسوی حیوان و حیوان را بسوی انسان سوق میدهند تا ماده کلیه با این لبس و خلع پیاپی بالأخره بصورت انسان درآید و او را یعنی روح او را قابل بقا سازد و چون ماده کلیه با شرایط مقرره این کار را بانجام رسانید یعنی بعد از آنکه فیض نفس ناطقه را از مبداء اعلی اخذ نمود و او را پرورش داد و عاقبت از قید بدن آزادش ساخت باز بعالم جماد رجوع میکند و کار خود را از سر میگیرد و حاصل اینکس کون و فساد افراد موالید مشتمل بر این مصلحت حکیمانه است یعنی لاینقطع چرخ و چنبر کائنات در گردش است تا لطیفه عی را که در جوهر و عصاره موالید است مستقیما یا من غیر مستقیم بهوش و ذکا و عقل و نهی که از خصائص نفس ناطقه است مبدل ساخته او را مستعد نماید تا اگر

بخواهد با معرفت حقایق اشیا و کار بستن فعل جمیل بسعادت حقیقه فائز گردد و باین جهت بزرگان عالم گفته اند که اشیا برای انسان خلق شده اند و انسان برای شناسائی و بندگی حق آفریده شده است پس هر که باطنش بنور فطرت و بصیرت منور باشد فرصت را غنیمت و عمر را نعمت می شمارد و این نصیحت حکیمانه عارف الهی را آویزه گوش میکند که میفرماید :

برخش علم و چوگان عبادت

زمیدان در ریا گوی سعادت

ترا از بهر این کار آفریدند

اگرچه خلق بسیار آفریدند

باری مثال آخر برای اینکه چگونه قوای مودعه در طبایع اشیا کمالی را که بواسطه قوا سر از دست داده اند جبران میکنند از جمله (امثله) عود صحت بدن است پس از عروض مرض و از جمله عود بیخ و بخار است بصورت آب . و از جمله عود تسلیم است بعد از حلول بلا و مصیبت . و اما حکمت قوای قاسره اگرچه در طی جزوات این کتاب تلویحا بیان شده ولی بهتر آن است که در این مورد تصریح کنیم و بعضی ناظر این اوراق برسانیم که حکمای الهی عالم کون و فساد را عالم قسرم نامیده اند زیرا نظام عالم

عنصری مقتضی است که قوای قاسره موجود باشند ولی نه چنین که حق تعالی اشیا^۱ مخصوص را برای بیرون بردن کائنات از حالت طبیعی خلق کرده باشد بلکه ارتبساط اجزای عالم بحیثیتش است که در ضمن انجام امور طبیعی خود سبب تراحم و تصادم یکدیگر میشوند و بالعرض بعضی از آنها علت خروج بعضی دیگر از کمال و احوال طبیعی میگردند و مراد از قسر همین است نه چیز دیگر مثلاً آفتاب آفریده شده تا افاده^۲ ضو^۳ و حرارت کند و این خاصیت طبیعی اوست ولی این خاصیت مقتضی است که چون بر دریا تابید آب او بخار و متصاعد شود و از محل طبیعی که سطح زمین است بیرون رود و معلوم است که خروج آب از حال طبیعی و مکان طبیعی بحسب طبیعت او نیست چه آب همیشه باقتضای طبیعت میل بیستن میکند بلکه بسبب قوه قاسره یعنی حرارت است پس آفتاب که افاده^۴ حرارت و ضو^۵ مینماید بالذات وظیفه طبیعی را انجام میدهد اما بالنسبه^۶ آب هنگامی که او را از حال و مکان طبیعی خارج میکند بالعرض قاسر شمرده میشود و در این موقع آب بالنسبه^۷ بافتاب مقسور است .

مثال دیگر آفتاب وقتی که فضا را گرم کرد هوا منبسط و بسبب انبساط خفیف^۸ و بسبب خفت میل بیلا^۹

میکند و این خود يك نوع از حرکت است برای هوا و چون حرکت بیلا^{۱۰} کرد هوای مجاور بجای آن میآید تا خلا^{۱۱} پیدا نشود و انتقال هوای سرد بحل^{۱۲} هوای گرم سبب تولید باد میشود زیرا باد عبارت از هوای متحرک است و همه این امور برای هوا باعتباری قسری است و باعتباری طبیعی بدین معنی که هوا بفطرت اولیه در مکان معین خود قرار دارد و اگر قاسری در کار نباشد همیشه در همانجا باقی است ولی هنگامی که حرارت آفتاب یا آتش باورسید ماده اش منفعل و طبیعت حرارت در او احداث میشود و بحسب این طبیعت ثانویه^{۱۳} که امری است عرضی منبسط میگردد و انبساط اینها طبیعتش این است که محل وسیعتری را تصرف کند . پس این انبساط که این امری است عرضی نسبت به هوا طبیعت ثالثه^{۱۴} است و اینها لازمه تصرف مکان وسیع که نیز امری است عرضی و نسبت به هوا طبیعت رابعه^{۱۵} . حرکت است و لازمه حرکت این است که هر چه سد راه شود دفع کند پس باد که هوای متحرک است خاصیتش این است که هنگام تصادف با قلمستان شاخه های ضعیف را بشکند و در بر خورد بهمارت در و پنجره را بلرزاند پس حالات مختلفه^{۱۶} هوا از قبیل حرارت مکتسبه^{۱۷} از خورشید و انبساط مکتسبه^{۱۸} از حرارت و حرکت مکتسبه^{۱۹} از انبساط همگی نسبت به هوا^{۲۰} امری

قصری میباشند نه طبیعی و لکن حالات مذکوره هر یک بحسبذات خود طبیعتی دارند که از مقتضیات آن خارج نمیشوند و مقصود ما که گفتیم این امور حادثه برای هوا باعتباری قسری است و باعتباری طبیعی ، همین بود .

باری چون معلوم شد که قوا سر از چه قبیلند بالشروره معلوم است که در عالم کون و فساد اگر قاسر و مقسوری نبود مزاج و امتزاجی صورت نمیگرفت و اگر مزاج و امتزاجی نبود نه معدنی بود و نه نباتی و نه حیوانی و نه انسانی زیرا وجود همه اینها موقوف بمزاج است و حصول مزاج موقوف بامتزاج و وقوع امتزاج مربوط بحرکت مستقیمه و حدوث حرکت مستقیمه مشروط بقوای قاسره و الا همه عناصر در مکان طبیعی خود قرار داشتند و حرکتی در کار نبود و بالتسبیحجه عالم کون لغو و باطل میبود . پس واضح شد که قاسریّت و مقسوریّت اشیا مشتمل بر حکم و مصالح بسیار و وجود قسر از ضروریات عالم عنصری و بالذات خیر محض است . و لسی بندرت برخی از قوا سر سبب عدم بعضی اشیا یا سبب سلب کمال از بعضی آنها میگردند چنانکه آتش گاهی جامه شخص را میسوزاند و سرما گاهی انسان را تلف یا بستری میکند و امثال این امور عبارت از ضرورت قلبی است که از لوازم خیر کثیر است چنانکه در فصل هفتم از جزء دوم این کتاب بیان شد .

حال باید دانست که بنا بفرموده حکما نوع قسریاتی و دائم است ولی شخص قسرفانی و زایل میگردد چنانکه فیالمثل وقتی که آب بسبب قوه قاسره از حالت و مکان طبیعی خود خارج شد و بصورت بخار درآمد آن آب مخصوص همیشه بحالت بخار نخواهد ماند بلکه ناچار بصورت برف یا باران مجدداً نزول بمحل طبیعی میکند و باز بحالت و صورت اصلی عود مینماید و اینکه برف و باران و تگرگ و مه و صغ همیشه در اطراف عالم هست مربوط بنوع قسراست نه شخص آن . پس قسر برای آب معین که در این مثال ذکر شد موقتی است نه دائمی .

مثال دیگر ماده بدن انسان عبارت از عناصر بسیطه است که قوه قسریه سبب امتزاج اولیه آنها بوده ، بعد امتزاج سبب مزاج سپس مزاج سبب بقای آنها گردیده تا انسان چندی در این عالم دوام کند . حال اعتدال نسبی مزاج کمال بدن و آمیزش عناصر بدن با یکدیگر بر سبیل قسر است ولی این قسر برای آن عناصر مخصوصه دائمی نیست زیرا بالأخره بدن متلاشی و عناصر اصلیه اش بامکنه طبیعیّه عود میکنند اما بدن انسان در حال حیات با آنکه مقسور است قوه طبیعی دارد که باستعانت آن هرگاه مرضی بر او عارض شد یا بصرف همان قوه و یا بمدد ادویه و اغذیه

معینه حالت غیر طبیعی از قبیل خستگی و بیماری را که از مصادمت قواسر پیدا شده بحالت طبیعی بر میگردداند و حاصل اینکه نوع امراض که از قواسر است همیشه باقی است ولی شخص مرض در افراد معین دوام ندارد بلکه شخص مقسور بالأخره از آن نجات مییابد و همینگونه است حزن و خوف و سایر ناملایمات که بالمآل زایل میگردند و عاقبت قلب اشخاص محزون و غمگین و صدر نفوس مضطرب و خائف آرام میگردد و اشک چشم افراد ماتمزده از جریان میایستد و چنانکه بتجربه رسیده هر دردی درمانی و هر غمی پایانی و هر کدورتی صفائی و هر حزنی سروری از پی دارد و بالجمله چون انتظام کائنات بطوری است که شرح داده شد پس عالم وجود آنچه بوضع و جعل واجب الوجود است مرجعی و مرجی راه ندارد اما در این موارد اشکالاتی وارد شده که ان شاء الله در فصل آینده طرح و حل مینمائیم .

فصل دهم

در دفع شبهاتی که درباره حکمت خلقت بمیان آمده

در فصل قبل شرح حکمت و مصلحت عالم خلقت تحریر و وعده داده شد که اشکالات وارده طرح و حل شود پس حسب الوعده اکنون باید بدفع شکوک وارده بپردازیم و شبهات را تا حدی که قوه بیان و بیان اجازه میدهد بر طرف سازیم و آنچه شرحش از قدرت قلم خصوصاً قلم این ناتوان خارج بود بفرست ارباب درایت محول داریم چه عالم معنی همیشه وسیعتر از عالم لفظ بوده و مقرر است که (معانی هرگز اندر حرف نایند که بحر قلم اندر ظرف نایند) باری پاره ای از نفوس گمان کرده اند که در عالم برخی از امور بر سبیل اتفاق پیش میآید و بدین جهت تصور میکنند در دیوان آلهی حسابی در کار نیست . از جمله گویند بسا دیده شده که شخصی در صد حفرت چاله ای بوده و بگنجی برخورده یا اینکه نفسی براه خود میرفته و بیچاهی افتاده یا اینکه نفسی بدنی میآید در کمال صحت و جمال و دیگری قدم بعالم میگذارد در نهایت زشتی و ضعف احوال و بالجمله بسیاری از این قبیل امور را حمل بر بی نظمی

مینمایند لذا در مقام ازاله این شبهات گوئیم که امور عالم از دو نظر تفاوت میشود یکی از نظر نظام کلی طبیعی و دیگر از نظر مقایسه احوال افراد بشر نسبت بیکدیگر . اما امور طبیعی جمیعا در تحت نظم و ترتیب است و هر که در این قول شك دارد شایسته است رنج تحصیل و زحمت مطالعه را بر خود هموار ساخته اول قدم بدایره علم هیئت گذارد تا ببیند که در این فضای لایتناهی کواکب لاتعد و لاتحصی با چه ترتیب منظمی حرکت مینمایند و شمس و اقمار و نجوم چگونه بیکدیگر فیض میدهند سپس یکایک علم را تا آنجا که در امکانش هست تحت نظر دقت در آرد یا آنکه از اهلش بپرسد تا ببیند و بداند که چنان قوانین طبیعی و ریاضی محکم و پابرجاست و مطمئن شود که این نظم رزین و متین در جمیع شئون کائنات جاری و جاری است بطوریکه هیچ چیز نمیتواند از قانون طبیعی که وضع آلهی است خارج شود و بعد نظری در ساختمان اجزای معدنیات و انواع نبات و حیوان انداخته ملاحظه کند که چگونه هر یک از آنها بهره محتاج بوده اند منتهی گشته اند و بعد بوجود انسان بنگرد تا اقرار نماید که خلقت موی سرتا ناخن با جمیعا بر طبق احتیاج و از روی کمال حکمت بوده است و بالعجمه هر که با جزای عالم

نظری از روی دقت و بصیرت بیندازد معترف خواهد شد که طبیعت باراده آلهی و وظیفه لن یتغیر خود را بکمال نظم و امانت انجام میدهد و هرگز بقدر سرموی از قانون خود تجاوز نمیکند و اینکه پاره ئی از اوقات برخی از گیاهها پژمرده و بعضی از حیواناتها لاغر و بعضی از انسانها ناقص الخلقه بوجود میآیند آنها معلل بعلم تغیر ناپذیر طبیعی است مثلا فلان گل که شاداب نیست بسبب این است که مواد حیاتی از قبیل آب و کود و غیا* آفتاب باو نرسیده و فلان حیوان که لاغر مانده بعلمت این است که خوراک - باندازه لزیم نداشته یا در محلی که متناسب با نشو و نما باشد پرورش نیافته و فلان انسان که معیوب متولد شده بسبب نقصی است که در والدین او بوده و همه اینها رجوعش باعدام است که سابقا در دو موضع این کتاب^(۱) هنگام تحقیق مادیات خیر و شر مشروحا و مفصلا بیان شده و بر طالب حقیق و حقیقت سزاوار است که مجددا بمواضع مذکوره مراجعه و بدقت مطالعه نماید .

اما حکایت زشتی و زیبائی نیز بیانش از پیش گذشت و مبرهن گردید که زینت و آرایش عالم آفرینش در تنوع آن است

(۱) مطلب ثامن فصل هفتم جزء اول و فصل هفتم از جزء ثانی این کتاب .

(۲) در فصل هفتم از جزء دوم این کتاب .

و اما وقایع اتفاقی نیز در سلسله علل و اسباب واقعند
 و محال است که معلولی بدون علت موجود شود منتها علت
 و سبب برخی از اشیا بر بشر معلوم و مشهود است و علت
 و سبب برخی دیگر نامعلوم و غیر مشهود .
 مثلا در عرف عام چون طفلی بدنیآ آمد که نقصی داشت
 میگویند این امر بحسب اتفاق بوده در صورتیکه چنین نیست
 بلکه نقص و زیادتی اعضا نیز معلل بعامل طبی یا ارثی
 است یعنی مزاج ابوین سبب شده که فسادی در ماده نطفه
 رخ داده و آن را از قبول صورت کامل منوع داشته و بر طبق
 اظهار حکما عضو زاید بسبب و فور ماده بوده که طبیعت
 عامله آن ماده را ضایع نگذاشته و او را بصورت عضو زاید در
 آورده است و این عمل طبیعت هم از روی نظم استبدین
 معنی که هر چند عضو زاید در وجود انسان بحسب نوع و
 علی الظاهر اتفاقی است ولی بحسب طبیعت امری است -
 واجب و دائم زیرا هر موقع و هر جا که طبیعت ماده را بیش
 از اندازه لزوم یافت ، آن را مهمل نمیگذارد و بصورت
 عضویکه صلاحیت داشت در میآورد و این فقره علاوه بر انسان
 و حیوان و نبات در جمادات نیز مشهود است چنانکه در
 معدن فیروزه هرگاه يك قطعه از آن بقدر تخم ماکیانسی
 باشد میگویند چنین فیروزه شی بر سبیل اتفاق تکون یافته

ولی در حقیقت چنین نیست بل بطوری است که مذکور گردید
 یعنی طبیعت در آن محل ماده زیادتری بدستش آمده
 کسه فیروزه شی بدان حجم ساخته است و در وقت
 دیگر و جای دیگر هم اگر چنین ماده شی در دسترس طبیعت
 قرار گیرد مثل همین عمل را انجام خواهد داد .
 و حاصل گفتار حکما در خصوص اتفاقیات ایسن
 است که امور عالم یا دائمی است یا اکثری یا مساوی یا
 اقلی .
 امور دائمی مانند این است که همیشه از دانه گندم
 خوشه گندم میروید و از دانه جو خوشه جو و اینها
 پیوسته از تخم مرغ جوجه مرغ بیرون میآید و از تخم
 بوقلمون جوجه بوقلمون . اما امور اکثری هم از همین قبیلند و
 فرق مابین امر دائمی و اکثری این است که طبیعت در امر
 دائمی بدون شرط زایدی عمل خود را بانجام میرساند
 مثل آتش که علی الدوام طبیعتش افاده حرارت است و در
 امر اکثری طبیعت بشرطی زاید کار را با تمام میرساند مثل
 همین آتش که چوبرا میسوزاند بشرطی که تر نباشد و
 معلوم است که چنانچه این شرط حاصل شود فعل آتش
 در سوزاندن چوب نیز دائمی است نه اکثری .
 اما امور مساوی فقط در عالم لفظ وجود دارد نه

در خارج . اما اموراتی مثل انگشت زاید و گوش زاید یا فقدان دست یا پا یا یکی دیگر از اعضا در جنین که جمیع اینها بالنسبه بنوع انسان از اموراتی است و مردم آن را باتفاق نسبت میدهند عندالتحقیق ناشی از زیادتى یا کمى ماده یا بهمت فساد نطفه بوده است که در هر موردی این امور پیدا شود همینگونه خواهد شد و روشدائى را بخود خواهد گرفت چنانکه ذکر شد . آرى در افراد و جزئیات اشیا صحبت از اتفاق هست ولی نه بمعنائى که مردم در نظر میگیرند بلکه میگویند وقوع این سنگ مثلا در این محل و انعقاد این نطفه در این رحم بر سبیل اتفاق است چه این سنگ در محل دیگر و این نطفه در رحم دیگر هم میتواندست قرار بگیرد و لکن اینهم بر سبیل مسامحه و من باب ختم مناقشه است و الا هیچ امری آولا بن علت نیست و ثانيا هر امری در سلسله علل و معلولات تا وجودش واجب نشود موجود نمیکردد چنانکه در فصل دوم این کتاب مبرهن گردید . و خلاصه آنکه در امور طبیعى و نظام کلی هیچگونه هرجى و مرجى نیست .

اما در اختلاف احوال نوع بشر نسبت بیکدیگر هم بهمین نحوی که هست عین عدل بلکه صرف فضل است ولی باز در این مورد بسیاری از امور اسباب اشتباه میشود و

احتمال بی عدالتی در کارگاه آفرینش میرود چنانکه حدیث فقرو غنا و ضعف و قوت و ذلت و عزت و ادبار و اقبال و عمر کوتاه و دراز و امثال ذلك پیوسته ورد زبان این و آن است بدین معنی که برخی از نفوس بتقدیر الهی در تدبیر امور انسانی چون و چرا میکنند مثلا میگویند چرا یکی فقیر است و دیگری غنی و یکی ضعیف است و دیگری قوی و یکی عزیز است و دیگری ذلیل و یکی بعمر طبیعى میرسد و دیگری در زمان کودکی یا ربان جوانی میمیرد و یکی همواره در مهد امنیت و راحت است و دیگری پیوسته در گرداب اضطراب و محنت و تصور میکنند که چون احوال فقرا و ضعفا و اذلا و امثالهم با احوال اغنیا و اقویا و اعزا و امثالهم مقایسه گردد بطبقات اولی ظلم شده .

حال برای دفع این اشتباه شایسته است معنی ظلم و عدل و فضل را بیان کنیم تا واضح شود که در خلقت نه تنها ظلمی نشده بلکه عدل هم نیست و فقط فضل است و پس چه ظلم عبارت از منع مستحق است از حق او . و عدل عبارت از رساندن حق است بمستحق آن . و فضل عبارت از ایصال نفع است بکسی بدون استحقاق یا زاید بر استحقاق او . مثلا اگر آقایی با نوکر خود قرار بگذارد که در مقابل خدمت بکماحقه اش صد تومان باو بدهد پس در

سرموعد اگر آن مبلغ را بدون کم و زیاد پرداخت، عملش عبارت از عدل است. و اگر کمتر از آن مبلغ داد یا اصلاً حقش را ادا نکرد عملش عبارت از ظلم است. و اگر بر مبلغی که باید بدهد چیزی افزود عملش نسبت بآنچه که زاید بر حق او داده عبارت از فضل است. همچنین خیر خواهان آنچه بلاعوض بفقرا میدهند عبارت از فضل ایشان است نسبت بآنان. در این مقام از قول حضرت مسیح علیه آلا ف التحيّة والثناء راجع باین مطلب در باب بیستم انجیل متی مثل نقل شده که آن حضرت روحی لمظلوميته الفداء فرمود: "ملکوت آسمان صاحب خانه را ماند که بامدادان بیرون رفت تا عمله بجهت تاکستان خود بمزد بگیرد پس با عمله روزی يك دینار قرار داده ایشان را بتاکستان خود فرستاد و قریب بساعت سیم بیرون رفته بعضی دیگر را در بازار بیکار ایستاده دید ایشان را نیز گفت شما هم بتاکستان بروید و آنچه حق شما است بشما میدهم پس رفتند بازار قریب بساعت ششم و نهم رفته همچنین کرد و قریب بساعت یازدهم رفته چند نفر دیگر بیکار ایستاده یافت ایشان را گفت از بهر چه تمامی روز در اینجا بیکار ایستاده اید گفتندش هیچکس ما را بمزد نگرفت بدیشان گفت شما نیز بتاکستان بروید و حق خویش را خواهید یافت و چون وقت

شام رسید صاحب تاکستان بناظر خود گفت مزدوران را طلبیده از آخرین گرفته تا اولین مزد ایشان را ادا کن. پس یازده ساعتیان آمده هر نفری دیناری یافتند و اولین آمده گمان بردند که بیشتر خواهند یافت ولی ایشان نیز هر نفری دیناری یافتند اما چون گرفتند بصاحب خانه شکایت نموده گفتند که این آخرین يك ساعت کار کردند و ایشان را با ما که متحمل سختی و حرارت روز گردیده ایم مساوی ساخته او در جواب یکی از ایشان گفت ای رفیق بر تو ظلمی نکردم مگر بدیناری با من قرار ندادی حق خود را گرفته برو میخوام بدین آخرین مثل تو دهم آیا مرا جایز نیست که از مال خود آنچه خواهم بکنم مگر چشم تو بد است از آنرو که من نیکو هستم) انتهى.

حال که عدل و ظلم و فضل از یکدیگر ممتاز شدند تکرار میکنیم که در آفرینش موجودات که از جمله آنها نوع بشر است اساساً نه ظلمی است و نه عدلی بلکه صرف فضل است چه که خداوند بآل هر چه بهر که داده بآن کس چیزی مدیون نبوده تا دین خود را بتمام و کمال ادا نکرده و ظلمی روا داشته باشد بلکه هر چه را بهر که داده چون بلاعوض بوده با کل بفضل معامله فرموده است مثلاً زید کسه موجود شد و فرضاً یکروز عمر کرد حق اعتراض ندارد زیرا که

او صد سال عمر از خدا طلب نداشته که بوی داده نشده و
 ظلمی درباره اش شده باشد بلکه همان یکروز هم در حق
 او فضل است خصوصا که همین عمر یکروزه دنیوی حیوات
 جاودانی در پی دارد . یا دیگری که ثروت تصنیفش نشد و
 بدفینیه بی تصادف نکرد نباید از خدا شکوه داشته باشد
 زیرا که او گنجی بخزانه بارگاه کبریا نسپرده بوده که بوی
 باز پس نداده و حقش را ضایع کرده باشند بلکه هر چهار
 وجود و کمالات وجود که باو عطا شده عبارت از فضل بوده .
 یا دیگری که نابینا بدنیآ آمد حق چون و چرا ندارد زیرا
 که او یک جفت چشم در نزد خدا بعنوان امانت نداشته
 است که با امانتش خیانت شده باشد بلکه آنچه باو از دست
 و پا و سایر جوارح و اعضاء اعطاء شده عبارت از فضل است
 یا دیگری که زشت بدنیآ آمد شایسته نیست شکایتی نماید
 چرا که او جمالی و اندام با اعتدالی در نزد حق بودیعه
 ننهاده بوده است تا از حق خود محروم گشته باشد بلکه
 بقیه چیزهایی که دارد از تمامیت اعضاء و عقل و ذکا عبارت
 از فضل است . بهمین قیاس است سایر چیزهاییکه مورد طلب
 و طمع نفوس قرار میگیرد . و اگر کسی از اینای انسان
 بخواهد فضل الهی را درباره خود مجسم کند بدین طریق
 میسر است که فرض نماید صورتی دارد قبیح و صوتی کریه و

روزگاری در نهایت صعوبت و سرگذشتی مخوف بیلا و مصیبت
 معهذرا در عداد نوع بشر است و بسد فرض نماید حیوانی
 هست که صلابت فیل و مهابت شیر و صرامت پلنگ و جسامت
 نهنگ و هنرمکس انگین و اوج پرواز شاهین و عزت باز
 شکاری و راحت گربه خانگی و بالجمله کل کمالات جانوران در
 آن حیوان جمع است سپس او را مخیر کرده بگویند یا بهمین
 بینوائی و گمنامی و روزگار پریشان و دردهای بی درمان راضی
 شو یا اینکه از رتبه انسانیت یک پله فرود آی و چنین حیوانی
 باشد که جمیع کمالات جنسش در آن گرد آمده - آنگاه انسان
 بخود میآید و میفهمد که مقام فخیم و منزلت عظیم آدمیت
 بزرگتر از آن است که بتوان آن را با کمالات همه حیوانات
 مبادله کرد چه انسان بموهبت جوهر عقل
 (همان جوهر که وزنش کمتر از کم

بهایش بیش از جنس دو عالم)

سر فراز است و سایر حیوانات فاقد این افتخارند و حال
 آنکه حقیرترین حیوانات و عوام و حشراتهم هر کدام هر
 چه را واجد است بصرف موهبت الهی است .
 پس بوضوح پیوست که خداوند قدیم الاحسان نه تنها
 در حق بندگانش ظلمی روا نداشته بلکه از مقام عدل هم
 قدم برتر نهاده و بصرف فضل با آنها معامله فرموده منتهی

این فضل و عطا و بذل و سخا در درجات دارد یعنی شمولش بر بعضی بیش از بعضی دیگر است . اما عدالت الهی در دو مورد تحقق می یابد یکی از آن دو عبارت از افاضه صورت است بمواد باندازهائی که هر ماده ای قابلیت و ظرفیت داشته باشد و اینهم موقعی است که بصرف جود و فضل ، ماده و صورت را آفریده و بمحض عنایت و رحمت کارخانه خلقت را بحرکت انداخته سپس بحسب گردش کواکب و تأثیر کائنات در یکدیگر بموجب انتظام طبیعی و وضع الهی هر ماده ای استعداد قبول هر صورتی پیدا کرد همان صورت بآن ماده افاضه میشود و ذره ای کمتر و بیشتر نخواهد شد . و اینکه بیش از استحقاق ماده افاضه صورت بر آن نمیشود ، برای این است که ماده بیش از آن را نمیتواند بپذیرد و الا هر موجودی بحسب ماهیت خود هر قدر که قدرت برای قبول کمال داشته باشد در مبداء فیاض بخل و امساک نیست و آن کمال فوراً باو میرسد این است که حکماء میگویند (العطیات بقدر القابلیات) بدین معنی که جماد وجودش طوری است که استعداد قبول کمالات نباتی را ندارد مگر اینکه در صراط نبات قدم بگذارد و نبات ظرفیت قبول کمالات حیوانی را ندارد مگر اینکه جزء بدن حیوان شود تا حسن و حرکت ارادی پیدا کند . و حیوان قابلیت کمالات

انسانی را ندارد مگر اینکه جزء بدن انسان شود تا از فیض عقل و ادراک کلیات بهره مند گردد . و اما در این مقام نیز هرگاه نظراً بلندتر کنیم نمیتوانیم بگوئیم گه عدالت است زیرا نفس قابلیت و استعداد را هم خدا بموجودات عنایت کرده و الا هر موجودی قبلاً معدوم صرف بوده پس بنظر شاخ و دقیق در این مورد هم معامله بفضل شده و لذا بکمال اطمینان میتوان با شاعر هم آهنگ شد که :

داد حق را قابلیت شرط نیست

بلکه شرط قابلیت داد اوست

ولی اگر ایراد شود که چرا خدا ببعضی بیشتر قابلیت داده و ببعضی کمتر ، جوابش چنانکه قبلاً در چند موضع این کتاب^(۱) مفصلاً بیان شده این است که اولاً حق جل جلاله مختار است نه مجبور و مسئول . ثانیاً نظم عالم و همچنین جلوه و زیبایی جهان در گوناگون بودن آن است چه تطوّر موجودات است که صاحب ذوق و سلیقه را بطرب میآورد که بنهایت وجد و نشاط آغاز این ترانه نماید که :

خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم

کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

ولی اگر اصلاً تنوع در کار نبود یا آنکه افراد هر نوعی در

(۱) فصل ششم و هفتم از جزء ثانی .

جميع شئون يکنواخت بودند هیچ لطفی و حسنی نداشت .
 اما در مورد دیگر که اطلاق عادل بر حق جل جلاله رواست
 در مجازات و مکافات اعمال بندگان است بطوریکه در اعمال
 خیریه و شریه هر که پهر چه سزاوار است میرسد و ثمره
 ارتکاب سیئات و اکتساب حسنات را میچیند و سرش این است
 که حق جل جلاله چنانکه خود در مواضع بسیاری از آیات
 این امر اعظم بصراحت فرموده جزا و سزای عمل را در نفس
 عمل قرار داده بدین معنی که اثر قول و فعل که بدون کم
 و زیاد بقائل قول و فاعل فعل باز میگردد همان عبارت از
 جزا و سزاست چه که گفتار و کردار انسان هر چه باشد ،
 عبارت از وجود است نه عدم و مسلم است که هر وجودی
 منشاء اثری است و نزد ارباب بصیرت واضح است که اثر
 قول و فعل نیک بمنزله شهد و شکر است که کام صاحب
 خود را شیرین میکند و اثر گفتار و کردار بد بمنزله شرنک و
 حنظل است که موجب ناکامی و هلاک صاحب خود میشود و
 البته حکمت بالفه الهیه مقتضی است که در این مورد عدل
 حکمفرما باشد و اعمال نیک و بد عباد با ترازوی عدالت
 سنجیده و پاداش داده شود زیرا هرگاه خداوند
 حکیم بدکاران را بسزای عمل خویش نرساند و نفوس شریرو
 بدخواه را کیفر نفرماید و بعیارة اخری با آنها بفضل معامله

نماید هرآینه این فضل عبارت از ظلم خواهد بود چه در
 آنصورت اشقیاء در ارتکاب منافی و ملامی جری و در ایذاء و
 اضرار مردم جسور خواهند شد و این جسارت اولاً بخسارت
 دنیا و آخرت خودشان میانجامد و ثانیاً نوع بشر از گستاخی
 و شرارت آنها معذب میگردد و بالنتیجه نظم اجتماع بهم
 میخورد . و در این مورد اشکال نخواهید فرمود که چرا
 خداوند تعالی اشقیاء را آفرید یا چرا بآنها قوه و قدرت
 داد تا سبب بدبختی خود و زحمت دیگران شوند زیرا در
 خاتمه فصل هشتم از جزء دوم این کتاب عین این اشکال
 و جوابش نوشته شده .

باری بلحاظ استحکام قانون مجازات و مکافات
 طبیعی است که از قبل در قرآن مجید وارد شده که :
 (فمن يعمل مثقال ذرّة خیرا یره و من يعمل مثقال ذرّة شریرا)
 و از لسان عظمت در این امر اعظم افخم عزّ نزول یافته که :
 (خیمه نظم عالم بدو ستون قائم و بریا مجازات و مکافات)
 و نیز در لوح وفا نازل گردیده که :
 (و لكل عمل جزاء عند ربك و یشهد بذلك نفس امرالله و نهبه
 و لو لم یکن للأعمال جزاء و ثمر لیكون امره تعالی لغوا فتعالی
 عن ذلك علوا کبیرا و لكن المنقطعین لن یشهدن العمل
 الانفس الجزاء و انالونفصل ذلك ینبغی ان نکتب الواحها
 عدیده)

همچنین در لوحی از الواح^(۱) از خاتم مکرّمیاق جل ثنائیه صادر که :

(مرتکب معاصی را مقتضای عدل الهی عذاب و عقاب است ،
بهر صورت که باشد) انتهى .

مختصر در این زمینه شواهد از آیات و بیّنات الهی بقدری است که عشر عشر آنها در این کتاب نمیگنجد و اگر عمر فرصتی و اجل مهلتی بدهد انشاء الله مقاله ثنی در خصوص کلیه بلا یای وارده بر انسان نگاشته خواهد شد و در آنجا با استناد آیات الهیه و اتکای براهیسن عقلیه توضیح خواهد شد که هر رنجی و بلائی که بر انسان وارد شود بِنفع اوست اما در این کتاب که علی الرّسم باید بکلیات مطالب اکتفا کرد بنحو اختصار گوئیم که بلیات و مصیباتی که متوجه نوع انسان میشود یا برای سزای عمل است یا برای ترغیب درجات و هردو قسم برای انسان سودمند است . زیرا ناملازمات هرگاه نتیجه مجازات اعمال باشد هر آینه انسان را بیدار و هوشیار میکند تا دیگر پیرامون قبایح افعال نگردد چه بسی واضح است که تنها نصیحت و موعظه در دل های سخت مؤثر نمیافتد و کمند نفوسیکه بصرف استماع نصایح الهیه و مواظظ حکیمانانه اصلاح شوند و زمام نفس اماره را بدست گیرند و گزته راه سعادت و طریسق

(۱) لوح آقامیرزا بدیع الله آگاه مندج در صفحه ۹۹ کتاب
مأئده آسمانی .

هدایت از جلب خداوند احدیت بوسیله معادن نبوت و مطالع عصمت و طهارت همواره ارائه شده و میشود و آنچه لازمه بند و اندرز بوده از لسان شفقت مظاهر الهیه و بعد از آن از قلم و زبان اولیا و اصفیاء و حکماء و عرفاء و ادباء که هر طبقه در جای خود از ادلاء حق محسوبند صادر و جاری گشته و همیشه این نعمت چندان زیاد بوده و هست که گوشهای اعالی و ادانی از آن پراست و مردم هم اگر چه علی الظاهر مطالب اخلاقیه را تصدیق و حتی خود نیز عین آنها را طوطی وار ادا میکنند ولی اکثر خلائق قلبا بصدق و حقیقت آن اعتراف ندارند تا وقتی که تلخی یاداش کید و خدعه و شوه و حیل و موارت سایر کردارهای ناستوده را بچشند و در ضمن عمل ، بفهمند که براستی خوبی خوب است و بدی بد . پس مجازات طبیعی که عبارت از اثر و خاصیت شنایع و فظایح است بهترین مریق انسان و مانند تازیانه ثنی است که نفس سرکش را منقاد و بطریق صواب رهبری میکند . چنانکه جمال قدم جل اسمه الاعظم در لوحی فرموده اند قوله تعالی :

(چندی قبل این آیه مبارکه از مشرق فم الهی اشراق نمود
للمعدل جندوهی مجازات الاعمال و مکافاتها و یهما ارتفع
خبا النظم فی العالم و اخذ کلّ طاغ زمام نفسه من خشیسة

الجزء كذالك نطق مالك الاسماء انه لهو الناطق العليم)
انتهی .

اما اگر مصیبات وارده من باب جزاب عمل انسان نباشد،
حتما برای ترفیع مقام اوست چنانکه مال و جان و اولاد
مؤمنین که در راه دین تلف میشود هرگاه بلا یا را بصبر
جمیل تلقی نمایند عندالله دارندۀ اجر جزینند و ایمن
قبیل بلا یا است که اگر کسی بی حکمتهای بالغه آن برده
باشد پیوسته آرزوی آن را مینماید چه در باطن انسان
عجایب رموز و غرایب اسراری نهان است که بر اثر صدمات
روزگار آشکار میگردد و آن عجایب و غرایب فی المثل مانند
روشنای نهفته در سنگ است که هنگام تصادم با آهن یا
اصطکاک شدید با سنگ دیگر نمودار میگردد . این است که
هجوم بلا یای متوالیه بر نفوس مؤمنه سلیمه علاوه بر حسن
جزاء و اجر بی منتهی سبب ظهور بدایع و دایع و زواهر
جواهری است که در نهاد پاک و سرشت تابناک آنان مستور
است و مناسب این مقام سالک بالغ و عارف بارع جلال
الدین رومی علیه رضوان الله و بهائت تمثیلی جلیل آورده
و فرموده است :

اندر این گردون مکرر کن نظر

زانکه حق فرمود ثم ارجع بصر

يك نظر تانع مشو زين سقف نور
بارها بنگر ببین هل من فطور
چونکه گفتت کاندین سقف نکو
بارها بنگر چو مرد عیب جو
بس زمین تیره را دانی که چند
دیدن و تمیز باید در بسند
تا بیالائم صافان راز درد
چند باید عقل مارا رنج بسرد
امتحانهای زمستان و خزان
تاب تابستان بهار همچو جان
بادها و ابرها و برقهها
تا بدید آرد عوارض فرقهها
تا برون آرد زمین خاک رنگ
هرچه اندر جیب دارد لعل و سنگ
هرچه دزدیده است این خاک دم
از خزانه حق و دریسای کرم
شحنه تقدیر گوید راست گو
آنچه بردی شرح واده موبسو
دزد یعنی خاک گوید هیچ هیچ
شحنه او را در کشد در پیچ پیچ

شحنه گاهش لطف گوید چون شکر
 گه بر آویزد کند هر چه بتسیر
 تا میان قهر و لطف آن خفیه ها
 ظاهر آید زاتش خوف و رجاء
 آن بهاران لطف شحنه کبریاست
 وان خزان تهدید و تخویف خداست
 وان زمستان چارمیخ معنوی
 تا توای دزد خفی ظاهر شوی
 پس مجاهد را زمانی بسط دل
 یکرمانی قبض و دردی غش و غل
 زانکه این آب گلی کابد ان ماست
 منگرو دزد ضیای جانهاست
 حق تعالی گم و سرد و رنج و درد
 برتن ما مینهد ای شیر مرد
 خوف و جوع و نقص اموال و بدن
 جمله بهر نقد جان ظاهر شدن

مؤید این اشعار و پشتیبان این گفتار بیان مبارک حضرت
 عبدالبهاء جلّ ثنائه است که میفرماید: ^(۱)

هو الایهین - ای ناطق بشنای حضرت یزدان در موسم زمستان
 (۱) لوح جناب علی قبل اکبر مندرج در صفحه ۶۲۰ کتاب
 مائده آسمانی .

آنچه طغیان طوفان شدید تر و باران و بوران عظیم تر، در
 فصل نوبهار گلشن و گلزار طراوت و لطافتش بیشتر گردد و
 حلاوت و زینت چمن و لاله زار زیاد تر شود . گریه ابر سبب
 خنده گل گردد و دمدمه رعد نتیجه اش زرمه بلبل شود و
 شدت برد جمال ورد بیار آورد و طوفان سرد باغ را
 بشکوفه های سخن و زرد بیاراید . اریاح شدید منتجع
 نسائم لطیف گردد و باد صبا شمیم گل حمرا گیرد . سفیدی
 برف سبزی چمن شود و افسردگی خاک شکفتگی نسرین و
 نسترن گردد و پژمردگی شتاء تری و تازگی بهاری شود و
 شدت سرما اعتدال هوا گردد . سرو بیابد فاخته بنالد
 بلبل بخواند گل چهره برافروزد لاله ساغر گیرد نرگس
 مخمور گردد بنفشه مدهوش شود اشجار سبز و خرم شود
 و اوراق طراوت جوید از دنا بردمد انمار نمودار شود
 گلشن مجلس انس شود و چمن محفل قدس گردد . جمیع
 این فیوضات و تجلیات بهار اثر مصیبات زمستان است و
 کل سرور و حبور گلشن و گلزار از اثر برودت فصل شتاء ،
 لهذا ای اسیر سلاسل و اغلال و رهین وثیق و سجن در راه
 پروردگار اگر چه در بلایای شدید افتادی و در زبایای
 عظیمه گرفتار شدی کأس بلا نوشیدی و زهر ابتلا چشیدی
 بسا شبها که از ثقل اغلال نیارمیدی و بسا روزها که از اذیت

اهل ضلال نیاسودی انیست صدمات قویّه بود و جلیست
 بلیات شدیدة امیدواریم که این مشقات جسمانیه راحت و
 مسرت روحانیه آرد و این آتش سوزان عوانان روح و ریحان
 قلب و وجدان آرد این عسرت علت مسرت گردد و ایسن
 زحمت باعث رحمت شود و این نعمت سبب نعمت جاودانی
 گردد و این تنگی سجن گشایش جهان آلهی شود . قسم
 بسطان وجود و عالم غیب و شهود که این بلیات سببیل
 محبوب از جان عزیزتر است و از شهد و شکر لذیذتر . ع ع
 باری اگر این عبد بخواند عشر بیانات آلهیه را در
 فواید متاعب و مصاعب وارده بر افراد انسان که من حیث
 العمل مستوجب مجازاتی نبوده اند و حق جل جلاله بمحض
 مرحمت و موهبت خویش آنان را در کوره امتحان گذاخته و
 مس وجودشان را بطلا مبدل ساخته شاهد بیاورد البته
 این اوراق کفایت نخواهد نمود . اما علاوه بر آیات هرگاه
 در آفاق هم نظر بیندازیم مصداق بیانات فوق را مشاهده
 خواهیم کرد مثلا آنچه در این مورد سبب عبرت میگردد ،
 این است که اغلب بزرگان دانش و بینش از دودمان فقرا
 و خاندان ضعفا پیدا میشوند و این دلیل است که فقر
 ظاهری صاحبش را هرگاه همت داشته باشد میتواند بغنای
 علمی و ادبی سوق دهد و نفس فقر بهترین محرک اوست

بسوی ترقی و تعالی بشرطی که بروجه فقیر باب ارتقا و
 اعتلا بعلت موانع روزگار مسدود نباشد . اما اگر بر روی
 فقیر ابواب ترقیات من جمیع الجهات بر سبیل ندرت مسدود
 و او بفقر خود و قضای آلهی درباره خویش راضی باشد ،
 هم در این عالم بسبب رضا بقضای حق شاد و ختم است
 و هم در عوالم آلهی که وجود آن در جای خود میرهن
 خواهد شد ، بتعمای غیر متناهی میرسد .

بهمچنین است حکم نقص در اعضا که آنهم نوعی
 از فقر است یعنی در آن مورد هم انسان اگر راضی به
 تقدیر آلهی درباره خود بود اولاً نفس رضا که معنای
 لغویش خشنودی است عبارت از فردوس و رضوان است و
 ثانیاً در قبال این کمبود دنیوی بهبود اخروی خواهد
 داشت اضافه بر آنکه این نقصان در همین عالم هم میتواند
 جبران و سبب ترقی او بشود چنانکه ابوالعلائی معری
 که یکی از شعرا و دانشمندان بزرگ عرب است از هر دو
 چشم کور بود و پیوسته میگفت :

(۱) حمد الله علیّ العی کما یحمده غیری علیّ البصر یعنی
 من خدا را شکر میکنم بر بی چشمی همچنانکه دیگران خدا را
 بسبب داشتن چشم شکر مینمایند .^(۱) البته جا داشت که
 (۱) صفحه ۲۶۰ جزء ثانی کتاب " تاریخ آداب اللغه
 العربیه " تألیف جرجی زیدان .

این مرد همواره شاکر و حامد باشد زیرا کوی چشم ظاهری
 او را برانگیخت تا چشم باطن بگشود و رسید بمقاصی که رسید.
 ایضا ادیسون مخترع معروف امریکائی را گویند طفلس
 فقیری بود که روزنامه میفروخت روزی در ایستگاه شهر
 میان خط راه آهن ایستاده جار میکشید که روزنامه دام و
 ملتفت نبود که قطار مشغول آمدن است یکی از کارکنان
 راه آهن که او را غافل یافت بعجله هردو گوشش را گرفت و
 او را از جای برداشته برکنار گذاشت و این سبب شد که آن
 طفل ثقل سامعه پیدا کرد و روزنامه فروشی را ترك گفته
 گوشه نشین شد و در نتیجه انزوا و مطالعه و اطلاع بر
 خواص طبیعی اشیا مصدر اختراع و مشهور عالم و سعید
 دو جهان گردید.

همچنین بهارستان حکمت و عرفان و نگارستان فضل
 و ادب را ناکامی حکما و عرفا و نامرادی فضلا و ادبا
 زینت داده چه بطوریکه از گفتار گذشته مستفاد شد ،
 صدمات شدید روزگار بر قلوب و ارواح سبب ظهور و بروز
 استعدادات مودعه در اشخاص میشود و هر که بتاریخ
 زندگانی و ترجمه احوال بزرگان عالم و رجال علم و ادب
 و مردان هنر و صنعت رجوع نماید یقین خواهد کرد که
 هر حکیم و عارفی که در امر عالم هستی و ناملايماتش

بیشتر متحیر بوده در تحقیق احوال موجودات دقیقتر شده
 و بهتری بحقایق اشیا برده و هر شاعر و ادیبی که
 زیاد تر مورد بی مهری دنیا و اهلس قرار گرفته در صنعت
 و هنر خود پیشتر رفته و سرانجام از بخت خود راضی گشته
 و حق جل جلاله را که در کمون هر نعمتی نعمتی و در
 درون هر محنتی محنتی گذاشته سپاس گفته ، بل از صمیم
 قلب رجا نموده که :

دولت فخر خدا یا بمن ارزانی دار

کاین کرامت سبب حشمت و تمکین منست

اما داغ اولاد و عزیزان نیز از همین قبیل است یعنی
 اولاً رحلت طفل از عالم سبب بدبختی خود آن طفل نیست
 زیرا بطوریکه در معرقة النفس مبرهن خواهد شد روح انسانی
 ولو بمحض افاضه بر جسم جنین فوراً از بدن مفارقت کند ،
 باقی است و چون این قبیل ارواح از آرایش معاصی
 پاکند در کمال راحتی و خرمی میباشند و چنانکه از بیانات
 حضرت مسیح له المجد والعلی مستفاد میشود اطفال زینت
 ملکوتند و همچنین در کتاب مستطاب مفاوضات حضرت
 عبدالیهاء عزیزبانه میفرمایند : (این اطفال در ظل فضل
 پروردگارند چون سیئاتی از آنان سر نزده و با وساخ عالم
 طبیعت آلوده نگردیده اند لهذا مظاهر فضل گردند و

لحظات عین رحمانیت شامل آنها شود) . انتهى .
 و ثانیاً برای والدین آنها عندالله اجری مقرر است
 و این فقره هم از الواح الہی بخوبی استنباط میشود چنانکه
 جمال اقدس ابہی برای تسلیت داغدیدگان (عظم اللہ اجرک)
 فرموده اند و همچنین در لوحی دیگر باین بیان افسح
 احلی ناطق گشته اند :

" از مصائب وارده مکدر مباحثید چه که لازال بلایا
 مخصوص اصفیای حق بوده و خواهد بود پس نیکو است حال
 نفسیکہ بما ورد علیہ راضی و شاکر باشد چہ کہ وارد نمیشود
 بر نفسی من عندالله الا آنچه از برای آن نفس بہتر است از
 آنچه خلق شدہ مابین سموات و ارض و چون ناس باین سر
 و سرآن آگاہ نیستند لذا در موارد بلایا خود را محزون
 مشاهده مینمایند " انتهى (۱)

و مهمتر از آنچه مذکور گردید تجربه و تاریخ نشان داده کہ
 در مواقع اشراق شمس ظهور و بزوغ آفتاب حقیقت از افق
 نور، اول کسانی کہ مکمل با کلیل جلیل معرفت میگرددند و
 تاج و ہاج ایقان بر سر مینهند و بر سریر عزت ابدی
 می نشینند و در آسمان ایمان با وج عیوق و فرقدان میرسند،
 عبارت از ہمین فقرای سرو پا برهنہ و ضعفای دلشکستہ

(۱) صفحه ۲۳۹ کتاب مائدہ آسمانی .

میباشند پس ملاحظہ فرمائید کہ چقدر صدق این بیان ملیح
 حضرت مسیح له المجد والثناء آشکار است کہ فرمود :

" خوشا بحال مسکینان در روح زیرا ملکوت آسمان از آن
 ایشان است . خوشا بحال ماتمیان زیرا ایشان تسلی خواهند
 یافت . خوشا بحال حلیمان زیرا ایشان وارث زمین خواهند
 شد . خوشا بحال گرسنگان و تشنگان عدالت زیرا ایشان
 سیر خواهند شد "

و نیز چگونہ مصداق پیدا کرده این قول حق تعالی در قرآن
 مجید کہ میفرماید :

" و نریدان نمّ علی الذین استضعفوا فی الارض و
 نجعلہم ائمة و نجعلہم الوارثین " .

و نیز چقدر واضح و صادق و دلنشین و دلپذیر است این
 کلمات درّیات جمال قدم کہ میفرماید :

" یا رضی . . . اگر بر تراب جالسی غم مخور مالک عرش

با تست اگر گرسنه مخزون مباح منزل مائده بتو ناظر اگر

شب بی چراغی دلتنگ مشوم مطلع نور حاضراتی او انس مع گل

فقیر واقعدم مع گل مسکین و اتوجه الی گل مظلوم و انظر

گل مکروب لذت بیان رحمن و حلاوتهای آن تلخیهای دنیای

فانیہ را مبدل فرماید و زائل نماید طوبی لمن وجد عرف

بیانی و تمسک بالصبر فی سبیلی المستقیم الحمد لله رب العالمین
 . انتهى .

باری مقصود این است که خداوند مَنان دربارهٔ ابناى انسان نره ئى از مراتب فضل و احسان در بَخِ ن فرموده بسل باقتضای رحمت و اسعه و حکمت بالفه در هر مَضَرَّتِي مَسَرَّتِي و در هر منقصتی منقبیتی و در هر نقداى اكرامى و در هر نقصانى انعامى و در هر كسرى جبرى و در هر صبرى اجبرى پنهان نموده و چنانكه اكا بر حکماء فرموده اند خداوند تبارك و تعالى (عطيه را بپها نميدهد بلکه بپهانه ميدهد) يعنى هر دردى و غمی و تعبى و کدورتى که بکسى وارد شود هر گاه مجازات عمل نباشد هر يك از مکاره روزگار و ناملايمات عالم ناسوت بهانه ئى است که حق رحمان و رحيم برای آن کس باب فضلى جديد بگشايد و با بذل جود و کم نامحدود خویش او را مأجور و مسرور فرمايد لهذا شايسته است انسان بدانکه سعادت حقيقى و فوز و فلاح او در اين است که در مقابل تقديرات آسمانى تسليم و بقضای سبحانى راضى - باشد و اين بيان مبارك حضرت عبدالبهاء را در نظر داشته باشد که ميفرمايند :

"سلسله موجودات بيک قانون عمومى و نظام الهى مبروطست و جميع کائنات بهم مرتبط • نميشود حلقه ئى از آن بهم بخورد مگر آنکه مبروط بان ارتباط و نظام عمومى است و آنچه واقع ميشود از مقتضيات آن است و مبنى بر حکمت

بالفہ زیرا این تقادير الهيه است که هر گياهى برويد ، آخر پژمرده ميشود و هر زراعت سبز و خرمى خشک ميگردد و هر جمعى پریشانى و هر ترکيبى تشتيت ميبابد اينها همه از مقتضيات آن نظام عمومى و رابطه کليه ئى است کسه بتقدير الهى تعبير شده " انتهى . (۱)

ايضا متوجه اين بيان مبارك حضرت مولى الورى باشد که فرموده اند :

"سؤال فرموده بوديد که بعضى از نفوس غريق بحر غنا نفوس ديگر پریشان و مبتلا ، آيا اين از آثار تقدير است يا خود از سوء تدبير آيا جزای عمل است و يا خود قضا و قدر حقيقت اين مسئله آن است که از مقتضيات نظام عمومى الهى در اين کون نامتناهى آن است که غنى و فقير هر دو موجود باشد اگر کل غنى گردند نظام کون بهم خورد و اگر کل فقير شوند رابطه کائنات از هم بگسلد پس اين فقر و غنا از مقتضيات سلسله کائنات و روابط محکمه موجودات است با وجود اين سوء تدبير را نيز اثرى و همچنين حصول فقر در مواضعى جزای عمل است مثلا هر فاسق مقامر البتسه جزای عمل او فقر است و در مواضعى فقر موهبت الهى و رحمت پروردگار است و آن اين است که نفس مبارکى در

(۱) در خصوص حوادث ناگهانی مندرج در صفحه ۱۳۳ کتاب بائده آسمانى .

سبیل الهی در امتحان شدید افتد خانمان بتالان و تاراج دهد و فقر و ضرورت حاصل گردد تا بدرجه رسد که الفقر فخری گوید و به افتخربل لسان راند چنانکه اصحاب حضرت رسول علیه السلام در مکه خانمان بتاراج دادند و فرارا هجرت بمدینه نمودند در مدینه در نهایت فقر و فاقه ایامی میگذراندند کار بجائی رسید که در محاربه خندق قوتی جز آب نماند نفس مبارک حضرت از شدت جوع سنگ بر احشاء مبارک می بستند شبهه نیست که این فقر فخر بود و موهبت ربانی زیرا از عقب غذای مطلق داشت و مورث ثروت ابدی و عليك اليها الا بهی ع" (۱)

همچنین مضامین این توفیق مبارک حضرت و لیس امرالله جل سلطان را چاشنی بخش ذائقه روح نماید که فرموده اند :

"حبیب محترم عریضه مشروح برآه و انین که شرح حال آن یار دیرین بود بمطالعته همایون غصن دوحه فیض رب العالمین فدیت جماله المبین رسید و صدر ممرّد اصفی بی نهایت متأثر و غمگین گردید فرمودند قل کل من عند الله هزار نقش برآرد زمانه و نبود

یکی چنانچه در آئینه تصور ماست

(۱) لوح آقا محمد هاشم کاشانی مندرج در صفحه ۱۵۸ کتاب مائده آسمانی .

در عالم وجود از برای انسان بصیر عرش اعلائی بهتر از مقام عبودیت عظمی نه و سدره منتهائی اقوم و ارفع از رقیبت صرفه در گه کبریا نیست ما گل بندگان آن آستانیم و باسبان آن درگاه فضل و احسان جز این هر فکری او هام است و هر تصویری اضمناک احلام از جمله معنی عبودیت محضه آنکه نزد آن اراده مطلقه جز تسلیم و رضا نخواهیم و غیر توکل و اعتماد بآن مشیت محیطه نجوئیم چه بسعی و اهتمام قوانین کلیه عالم غیب و شهود تغیر نیابد و آن مقدرات عظیمه و میزان قضای لایتناهی هستی و وجود تبدیل نجوید پس از برای نوع انسان سعی و تدبیر از این مولانم که اقوال و اعمال خویش را با قانون قدرت کامله مطابقت نماید و کمال تدبیر آنکه شخصی بصیر حرکات و سکونات خود را بآن مصدر مطلق و ناموس اعظم معاینه فرماید (نه آنکه غیر آنرا بخواهد) تا افکار بر محور اعتدال دوران کند و آمال مایه کدورت و ملال نگردد و قلب مبارک حضرت انسان و سرور ذاتی و غنای فطری محجوب و مهجور نشود بیگمان یکی از نتایج مهمه شرایع الهیه این است که انسان در آنچه دست قدرت و نظام الهی پا و عنایت فرموده راضی باشد و آنرا بموقع و اعتدال بکاربرد و در آن خوشماند و یقین نماید که هرگاه از آن مقام مقدر تجاوز خواهد و رو بعد م

اعتماد و توکل نهاد بجای سرور کدورتیابد و بعکس اطمینان و سکون ، اضطرار و فتور بیند بناه علیهذا مظاهر الهیه امر بتوکل و اعتماد باراده غالبه فرمودند و عقلای ام حکم بگفتار و رفتار معتدلانه نمودند و صیانت و سرور عالم انسانی را منوط برعایت احکام متقنه گفتند چه اگر بخیر متابعت قوانین خداوندان دانشروداد عمل شود غلبه افکار غیر معتدله مزید اضطرار و اضطراب گردد و دل و جان را از سکون و قرار باز دارد و از نشاط و انبساط روحی مانع شود این است که در عالم خلقت کمال مطلق یافتنشود و هیچ مخلوقی از ملال خالی نباشد هیچ تنی از اندوه و کلال فارغ نه هرکه باش بیشتر برفش بیشتر درویش را غم نانی جهانیان را غم جهانی یکی مبتلای مشاغل سیاسی است یکی دچار زحمات تجاری و یا زراعی بعضی غریب مصائب قومی و وطنی و جمعی اسیر انقلابات مذهبی و هر يك را گمان چنان که اگر در آن طریق مخصوص سیر و سلوک نمینمود بآن گونه بلایا مبتلا نمیشد بلی نوع بشر اگر عموماً مطابق قانون و ناموس جلیل اکبر روش و سلوک مینمودند بی شبهه هر زحمتی برحمت مبدل میشد و هر نعمتی بنعمت تبدیل میگشت ولی من دون آن البته وقوع صدمات و مشکلات برای هر طبقه یقین است و حدوث ناملازمات و

مصیبات حتمی نهایت گسائیکه در سبیل الهی تحمّل بلایا کنند و در اجرای تعالیم مقدسه قبول زایا نمایند این تحمّلات آنان خدمتی بحالم انسانی است و سبب ترویج عزت الهی و اما ابتلای سایرین فاقد این مقام جلیل و فیض عظیم پس خوشا بحال آن وجود باسجود که در خدمت عالم انسان صدمات شدیده دیدید و بلایای عدیده تحمّل فرمودید مطمئن بفیض عالم بالا باشید و دل بر روابط رحمانیه و عنایات صمدانیه بندید و تفسیرات آفرینش را مایه وجد و نشاط سازید و وسیله طرب و انبساط کنید . . . " انتهى (۱)

باری چون دانسته شد که در عالم آفرینش هیچ و مرجی نیست و آنچه واقع شود ولو حادثه ناگوار و واقعه ناملازم باشد در حدوث آن حکمتی و در وقوع آن مصلحتی است ، سزاوار آنکه انسان بقضای خداوندی رضا دهد و کوارث حوادث را طلیحه نیکیبختی داند و در موارد طول امطار بلا و هجوم سپاه اندوه بگوید (خوشحال از اینم که دلم غمگین است) زیرا علاوه بر آنچه مذکور گردید عندالوجدان واضح است که همچنانکه زحمت بی در و بلا انفصال مانند شرب سرکه مضعف و ناخوش آیند است ، راحت هم وقتی همیشگی و علی الاتصال بود مثل تناول دامن عسل زننده میشود ولی

(۱) توفیق منیع باعزاز حاجی محمد سمنانی خورش مندرج در صفحه ۱۸۸ کتاب مائده آسمانی .

همانطور که سرکه و انگبین وقتی بیکدیگر آمیخته شوند بذائقه گوارا میگردند راحت و زحمت دنیا هم چون بنویت بیایند و بروند روح و قلب را مهتر و ملتد مینمایند زیرا مسلم است که مثلا حلاوت عافیت پس از مصیبت و قیمتتند رستی بعد از بیماری و منزلت عزت در قفای ذلت دانسته میشود و الا اگر انسان همیشه در نعمت و عزت و ثروت غوطه ور باشد چون این امور از مادیات و تکرار مکررات است از عمر بیزار خواهد شد و مانند اهل سبا که قصه اش در مثنوی آمده خواهد گفت (ما شدیم از شیر و از نعمت ملول) پس حلول رنج و تعب در خلال آسایش و آرامش انتقال از حالی بحالی است که صدقاً (لکل جدید لذة) واقع میگردد .

باری هر چند سخن در این موضوع قدری طولانی گردید ولی يك مطلب دیگر باقی ماند و آن اینکه در اواخر فصل قبل گفتیم که برای هیچ چیز مفری از فنا و قدر نیست و در همانجا خاطر نشان ساختیم که افعال عباد از این قاعده مستثنی است و شرح آن را نیز نگاهشتم لهذا چون اختیار افعال عباد در دست خود اوست گاهی انسان از حرص و طمع یا غیظ و غضب یا بغض و حسد یا سرسختی و لجاجت و یا بن جلاشی و بن احتیاطی بدست خویش خود را بمهلکه میبندازد و با پای خود بمواقع ضرر و مواضع خطر میشتابد و یا بنا بمثل معروف با زبان سرسبز بر باد

میدهد و بدین جهت قبل از فرارسیدن اجل مقدر نقد نفیس عمر را تلف میکند و حال آنکه اگر در مشی و سلوک اجتماعی و حرکت و سکون انفرادی جانب اعتدال را مراعات نماید و لوح ضمیر را از نقش زنا بیل پاک کند قطعاً مدت زندگانش درازتر و خطر حیاتش بمراتب کمتر خواهد شد .

اما شرح مبسوط این مطلب بعهده علم اخلاق است که شعبه بی از علم حکمت عملی است چه در آنجا حضرات حکماء مضار افعال نکوهیده و منافع اعمال حمیده را بقسمی مبرهن داشته اند که هر کس بآن مراجعه نماید و در مواضع مختلف آن دقت بکاربرد بصیحت گفتارشان مطمئن خواهد شد . ولی فراموش نشود که منبع هر علم و معرفتی و معدن هر کمال و حکمتی انبیاء و رسلند یعنی حکماء نیز هر سر پایه بی از معارف دارند مأخوذ از مهابط و حسی و مطالع الهام و آثار مقدسه انبیای عظام است و مؤید این گفتار علاوه بر فقرات لوح مبارک حکمت که در اوایل جزء اول این کتاب درج شده و اضافه بر اقرار و اعتراف خود حکماء این بیان مبارک جمال اقدس ایهی است که در صفحه ۲۲۱ کتاب مائده آسمانی مندرج گشته قوله تعالی :

" افتاب حقیقی کلمه الهی است که تربیت اهل دیار معانی و بیان منوط باوست و اوست روح حقیقی و ماء معنوی

که حیات کَلَشی از مدد و عنایت او بوده و خواهد بود و تجلی او در هر مرآت بلون او ظاهر مثلا در مرایای قلوب حکماء تجلی فرمود حکمت ظاهر شد و همچنین در مرایای افتدۀ عارفین تجلی فرموده بدایع عرفان و حقایق تبیان ظاهر شد . . . " الی آخر بیانۀ تبارک و تعالی و چون چنین است یعنی چون کلمۀ الہی منشأ هر عملی است و نیز چون برای همه گس ممکن نیست که غور در مسائل حکمت و خونی در دلائل آن نماید آسانترین و عمومی ترین طریق برای اخذ دستور العمل زندگانی و پیودن راه سعادت - جسمانی و روحانی همانا رجوع با احکام و تعالیم مبارک الہیہ است که در هر دوری بمقتضای زمان وضع و تشریح شد و ما اهل بها که در گور و دور جمال مبارکیم چنانچه احکام کتاب مقدس اقدس را پیروی و بر طبق آیات حلالت بار و بیانات ملاحظت آثار کلمات مبارکہ مکنونه رفتار نمائیم ، از مخاطرات محتمل الوقوع اجتماعی و اخلاقی مصون خواهیم ماند . خلاصه چون انسان بموجب اراده و اختیاری که دارد اغلب اوقات عنان نفس را از کف میدهد و پای از جادۀ اعتدال بیرون مینهد و بدست خود برای خویش مرگ ناهینگام و مری و ضرر آماده میکند و یا با گفتار نامربوط و رفتار نامضبوط برای خود دشمن میتراشد لذا بدین اعتبار

قضا برد و قسم محتوم و معلق منقسم شده که شن آن از لسان اطهر حضرت عبدالبہاء جل ثنائہ در کتاب مستطاب مفاوضات صادر گردیده و اکنون آن بیان مبارک را که فصل الخطاب مطلب است مسک الختام این فصل قرار میدہیم .
قوله الاحلی :

" قضا دو قسم است یکی محتوم است و دیگری مشروط که معلق گفته میشود . قضای محتوم آن است که تغییر و تبدیلی ندارد و مشروط آن است که ممکن الوقوع است مثلا قضای محتوم در این چراغ آن است که روغن بسوزد و تمام گردد پس خاموشی آن حتم است تخیر و تبدیل ممکن نیست چه که قضای محتوم است همین قسم در ریکل انسانی قوہ ای خلق شده که چون آن قوہ زائل گردد و منتهی شود البتہ متلاشی گردد مثل این روغن در این چراغ چون بسوزد و منتهی شود چراغ یقینا خاموش شود و اما قضای مشروط این است که هنوز روغن باقی است ولی باد شدید وزد و چراغ را خاموش کند این قضای مشروط است احتراز و محافظہ و ملاحظہ و احتیاط ازین مشر و مفید است اما قضای محتوم که اتمام روغن چراغ است تخیر و تبدیل و تأخیر نیابد لابد از وقوع است و چراغ البتہ خاموش گردد " انتہی .
این بود آخرین مطلب این جزہ کہ بتأمیدات الہیہ

پایان رسید و هرگاه زندگی باقی باشد جزء چهارم این کتاب بعلم النفس اختصاص داده خواهد شد مشروط باینکه خدا بخواهد و قضاء امضاء نماید وگرنه (بی عنایات خدا هیچیم هیچ) .

تبریز سیزدهم شهرالاعلاء سنه یکصد و پنج بدیع موافق بیست و سیم اسفندماه یکهزار و سیصد و بیست و هفت هجری شمسی .

فهرست مندرجات جزء سیم کتاب رشحات حکمت

صفحه	شرح
۱	مقدمه جزء ثالث
۳	فصل اول - در سبب احتیاج موجودات بععلت مشتمل بر:
	(۱) اینکه جزء سیم در خصوص کیفیت خلقت و صدور کثرت است .
	(۲) اینکه قبل از ورود بمطلب باید دو مسئله بر سبیل مقدمه دانسته شود .
	(۳) بیان اینکه آیا مناط افتقار موجودات بععلت عبارت از امکان است یا حدوث (این مسئله اول است) .
	(۴) بیان اینکه نزد متکلمین مناط افتقار حدوث است و نقل قول آنها .
	(۵) ابطال قول متکلمین و اقامه برهان بر اینکه مناط احتیاج امکان است نه حدوث .
	(۶) نفی اولویت ذاتیه و شرح آن .
	(۷) نفی اولویت غیره و بیان اینکه ممکن تا وجودش واجب نشود موجود نمیگردد .

صفحه	شرح
	۸ بیان اینکه حادث باقی و ممکن قدیم هر دو محتاج به علّتند .
	۹ تقریر اشکالی که در این مورد وارد شده و جواب آن .
	۱۰ فرق علت معده و علت موجدّه .
	۱۱ برهان اینکه معلول بعد از علت موجدّه باقی نمی ماند .
	فصل دوّم - در اینکه امکان و امتناع و وجوب از امور اعتباریه مشمول بر :
	۱) اینکه امکان هنگام انتساب - بماهیت خود بنفسه محکم علیه نیست .
	۲) اینکه امکان چون بذاته ملاحظه شود محکم علیه واقع میشود .
	۳) توضیح این مسئله و اتیان چند مثال از محسوسات .
	۴) اینکه وجوب و ثبوت و لزوم و امثالها هر يك در ذهن تسلسل پیدا میکنند .

صفحه	شرح
	۵) توضیح اینکه این تسلسل بالاخره مقطوع خواهد شد .
	۶) تقسیم امور اعتباریه بدو قسم .
	۷) تعریف دو قسم مذکور و بیان اینکه امکان و امثالش از امور اعتباریه نفس الامریه هستند .
	۸) تحریف نفس الامر و اتیان قاعده منطقی برای توضیح .
	۹) بیان نسبت مابین وجود ذهنی و وجود خارجی .
	۱۰) بیان نسبت مابین وجود ذهنی و وجود نفس الامری .
	۱۱) بیان نسبت مابین وجود خارجی و وجود نفس الامری .
	۱۲) تحریف دیگر درباره نفس الامر .
	فصل سیم در چگونگی جعل وجود و ماهیت و اتصاف مشتمل بر :
	۱) اینکه حکماء در این خصوص اختلاف

صفحه	شرح
	دارند (این مسئله دوم است که باید قبل از ورود بمطلب دانسته شود) .
۲	بیان معنی اصطلاحی و لغوی جعل .
۳	بیان رأی کسانی که بجعل ماهیت قائلند .
۴	بیان رأی کسانی که بجعل اتصاف قائلند .
۵	بیان اینکه کدام يك از وجود و ماهیت اصیل است و کدام يك اعتباری .
۶	قول حکیم سهروردی در اصالت ماهیت و جواب آن .
۷	اتیان سه برهان بر اصالت وجود .
۸	رجوع بمطلب و اثبات اینکه جعل الهی راجع بموجود است نه ماهیت .

صفحه	شرح
	۹) انقسام جعل بدو قسم بسیط و مرکب .
	۱۰) شرح اینکه جعل جاعل بذات و ذاتیات اشیا تعلق نمیگیرد .
	۱۱) سؤال در چگونگی جعل و جواب آن .
	۱۲) شرح اینکه ماهیت و اتصاف بتبعیّت و وجود مجعول میگردند .
	فصل چهارم - در خصوص صادر اول مشکل بر :
	۱) بیان اینکه فعل الهی واحد است .
	۲) چگونگی صدور صادر اول و اتیان برهان بر اینکه صادر اول عقل است .
	۳) اینکه عقل بعد از حق اشرف موجودات است .
	۴) اینکه نخستین کمال عقل عبارت از علم بذات و بعد علم بمبدء سپس علم بجمیع موجودات است .

صفحه	شرح
	(۵) استشهاد از کتاب مستطاب — مفروضات بر وجود عقل اول و گمالات او .
	(۶) انقسام موجودات بسه قسم مبدع و مگون و محدث .
	(۷) نوع دیگر از انقسام بسه قسم مبدع و مخترع و مگون .
	(۸) اصطلاحات دیگر در خصوص فعل الهی .
	(۹) بیان اجمالی استناد کثرت بواحد حقیقی و اینکه عقل — دارنده جهات مختلف است .
	(۱۰) شماره جهات ششگانه عقل و توضیحات لازم در این خصوص .
	(۱۱) تقریر اشکال در خصوص جهات اعتباری و جواب آن .
	فصل پنجم — در کیفیت مدور کثرت از صا در اول مشتمل بر :

صفحه	شرح
	(۱) اینکه قول حکماء هر چند درباره فلکیات صحت ندارد ولی ذکرش سودمند است .
	(۲) بیان حیثیات لازمه عقل و مبدئیت هریک از آنها برای عقلی و فلکی .
	(۳) چگونگی صدور عقول طولیه و اجرام سماویه .
	(۴) سؤال و جواب در این خصوص .
	(۵) بیان علت فاعلی و غائی حرکات افلاک .
	(۶) اینکه حرکت مستدیره و مستمره الهیه باید حرکت ارادی باشد .
	(۷) اینکه حرکت ارادی تابع عشق یا شوق است .
	(۸) اینکه حرکت افلاک برای شهوت و غضب و ایصال نفع بما دون نیست .
	(۹) اینکه حرکت افلاک عقلانی و من باب تشبه بعقل است .

صفحه	شرح
	۱۰ بیان علت نارسائی اقوال حکما در خصوص فلکیات .
	۱۱ بیان جمال اقدس ابهی در این خصوص .
	۱۲ عظمت مقام حکماء ولو آنکه در این باره بخطا رفته اند .
	۱۳ بیان مبارك حضرت عبدالهیا در خصوص افلاك .
	فصل ششم - در اینکه علت هیولی و صورت عقل است مشتمل بر :
	۱) اینکه هیولی و صورت معلول جسم بسیط و جسم مرکب نیستند .
	۲) اینکه هیچ عرض از اعراض علت هیولی و صورت نیست .
	۳) اینکه هیولی و صورت علت و معلول یکدیگر نیستند .
	۴) اینکه واجب الوجود هم علت بلا واسطه هیولی و صورت نیست .

صفحه	شرح
	۵) آغاز برهان بر اینکه هیولی و صورت همیشه با یکدیگر اقتران دارند .
	۶) اینکه لزوم شکل برای جسم امر ذاتی نیست .
	۷) اینکه لزوم شکل برای جسم بسبب فاعل مباین نیست .
	۸) بیان اقسام اتصال .
	۹) اینکه انفصال جسم بسبب ماده است .
	۱۰) تقریر اشکال و حل آن و تکمیل مطلب در اینکه صورت بدون هیولی موجود نیست .
	۱۱) اینکه هیولی نیز بدون صورت یافته نمیشود .
	فصل هفتم - در بیان چگونگی علیت عقل برای هیولی و صورت مشتمل بر :
	۱) اینکه هیولی و صورت در وجود خارجی تلازم دارند .

صفحه	شرح
	(۲) شرح کافی در اینکه هیولی و صورت معلول شئ ثالثی هستند .
	(۳) وجه ارتباط هیولی و صورت با یکدیگر .
	(۴) چگونگی احتیاج هیولی بصورت و صورت به هیول .
	(۵) شرح وحدت هیولی و حصص آن .
	(۶) اخذ نتیجه و اثبات اینکه هیولی و صورت هر دو معلول عقلند .
	(۷) چگونگی صدور صور نوعیه از عقل .
	(۸) بیان معنی قوس نزول و قوس صعود .
	(۹) تقریر اشکال درباره صدور کثرت و جوابش .

صفحه	شرح
	(۱۰) شرح اینکه موجودات عالم وجود همگی دفعة واحدة آفریده شده اند .
	فصل هشتم - در بیان پاره ئی از اصطلاحات مشتمل بر:
	(۱) اینکه برخی از اصطلاحات فلسفی در کتب دینی نازل گردیده .
	(۲) بیان معنی ازل و ابد و سرمد و میادیق هر یک .
	(۳) بیان وجه تسمیه صادر اول بقلم اعلی .
	(۴) ذکر سایر القاب شامخه قلم اعلی .
	(۵) معنی عالم لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت .
	(۶) نام صادر اول یعنی قلم اعلی نزد عرفاء .
	(۷) نام صادر اول یعنی قلم اعلی نزد اهل اشراق .

صفحه	شرح
	۸) معنی لوح محفوظ و لوح محو و اثبات .
	۹) بیان ادوار و احوار فلکیه .
	۱۰) معنی عرش و سماوات سبع .
	۱۱) بیان علت نزول این اصطلاحات در کتب دینیّه .
	۱۲) نقل قول حضرت ابوالفضائل در این خصوص .
	۱۳) بیان مبارک حضرت عبدالهیا .
	در این باره .
	۱۴) معنی قضا و قدر لفظاً و اصطلاحاً .
	۱۵) بیان اینکه امور عالم با استثنای افعال عباد بر طبق قضا و قدر است .
	۱۶) تقریر اشکال در مورد افعال عباد و جواب آن .
	۱۷) اقامه دلیل برای تکمیل مطلب بر مختاریت انسان در

صفحه	شرح
	در افعال خود .
	۱۸) بیان مبارک حضرت عبدالهیا در خصوص قضا و قدر .
	فصل نهم - در بیان اشتمال عالم خلقت بر حکمت و مصلحت مشتمل بر:
	۱) اینکه یگانگی حکیم علی الاطلاق خداوند تبارک و تعالی است .
	۲) بیان قصور دانشمندان جهان از حکمتهای بالذات الهیه .
	۳) تقریر مجملی از حکمتهای نظام کلی عالم خلقت .
	۴) ذکر امثله لازم در این باره .
	۵) حکمت قوای قاسره و شن کافی در این خصوص .
	فصل دهم - در دفع شبهاتی که در باره حکمت خلقت بمیان آمده مشتمل بر:
	۱) اینکه امور عالم از دوراه قضا و تمیض .
	۲) بیان اینکه امور طبیعی در تحت نظم و ترتیب است .

شـرح	صفحه
۳) بیان امور اتفاقی و نظم آن .	
۴) انقسام جریان امور عالم بچهار قسم دائمی و اکثری و مساوی و اقلی .	
۵) آغاز قضاوت در اختلاف نوع بشر نسبت بیکدیگر .	
۶) معنی ظلم و عدل و فضل .	
۷) بیان حضرت مسیح له الصلوة و الثناء .	
۸) بیان اینکه حق تعالی با عباد خود بفضل صرف معامله فرموده .	
۹) بیان عدل الهی و موارد آن .	
۱۰) بیان افاضه صور بر مواد بقدر استحقاق .	
۱۱) تقریر اشکال و جواب آن .	
۱۲) بیان عدالت الهی در مجازات و مکافات اعمال عباد .	
۱۳) استشهاد از کتب سماویه در این خصوص .	

شـرح	صفحه
۱۴) بیان اینکه مصائب و بلايا بنفع انسان است .	
۱۵) شرح مبسوط در این زمینه و نقل قول دانشمندان و استشهاد از بیانات مبارکه جمال قدم و حضرت مولی الوری و حضرت ولی امرالله روحی لهم الفداء .	
۱۶) بیان اجل محتتم و اجل معلق .	
۱۷) بیان اینکه منبع حرکات و معرفت انبیاء و رسلند .	
۱۸) استشهاد از لوح صادر از قلم اعلی در این باره .	
۱۹) بیان مبارک حضرت عبدالهیا در خصوص قضای محتتم و قضای مشروط .	
۲۰) ختم کتاب .	

از خوانندگان محترم مستدعی است قبل از

مطالعه کتاب اغلاط ذیل را تصحیح فرمایند

شماره	سطح	تصحیح	صحیح
۴۹	۱۴	اللغویہ	اللفریہ
۵۸	۴	بعد از کلمه (هر چند) و قبل از کلمه (من حیث الفعل) این الی عبارات گنجانده شود : (من حیث الوجود واحد و بسیط است ولی چون)	
۸۰	۶	علت فاعلی علت	علت فاعلی حرکت
۱۳۳	۱۶	دارد	دارند
۱۴۰	۱۶	بعلمی	بعملی
۱۸۰	۳	جزاب	جزای
۱۸۶	۱	کوی چشم	کوری چشم

از خوانندگان محترم مستدعی است قبل از

مطالعه کتاب اغلاط ذیل را تصحیح فرمایند

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۲۹	۱۴	اللفویہ	اللفویہ
۵۸	۴	بعد از کلمه (مرچند) و قبل از کلمه (من حیث الفعل) این کلمات گنجانده شود: (من حیث الوجود واحد و بسیط است ولی چون)	
۸۰	۶	علت فاعلی علت	علت فاعلی حرکت
۱۳۲	۱۶	دارد	دارند
۱۴۵	۱۶	بعلمی	بعملی
۱۸۰	۳	جزاب	جزای
۱۸۶	۱	کوی چشم	کوری چشم